

51918

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI
ANABİLİM DALI

Hasan ÇİFTÇİ

**'UBEYD-İ ZÂKÂNÎ
TOPLUMSAL GÖRÜŞLERİ, AHLÂK
VE FELSEFESİ**

Doktora Tezi

51918

Tez Yöneticisi
Prof. Dr. M. Nazif ŞAHİNOĞLU

ERZURUM - 1996

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
KURUMSAL GÜVENLİK MERKEZİ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VI-VIII
TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ	IX
KISALTMALAR	X
BİBLİYOGRAFYA	XI-XVII

GİRİŞ

HİCRÎ VII/XIII VE VIII/XIV YÜZYILLARDA İRAN

SİYASÎ DURUM	1-10
Moğol Saldırısı	3
İlhanlılar	6
Diğer Hanedanlar	9
İCTİMAÎ, DİNÎ, İKTİSADÎ ve İLMÎ HAYAT	10-22
İctimaî Hayat	10
Dinî Durum	13
Moğol ve İlhanlıların Dinî Durumu.	13
İktisadî Durum	16
İlmî ve Edebî Durum	19
Şiir	20
Nesir	21
AHLÂK ve FELSEFE	22-30
Felsefenin Tanımı	23
Ahlâkın Tanımı	24
Hikmetin Tanımı	25
Yunan'da Ahlâk	26
İSLÂM'DA AHLÂK	27-30
İslâm Felsefesinde Ahlâkla İlgili Meseleler	27
a) Nefis ve Nefsın Güçleri	28
b) Faziletler	29
c) Saadet	29
d) Hazlar	29

III

e) İrade Özgürlüğü	30
f) Ahlak ve Siyaset İlişkisi	30

BİRİNCİ BÖLÜM

'UBEYD-İ ZÂKÂNÎNİN HAYATI, ESERLERİ, EDEBİ ŞAHSİYETİ VE ÜSLÂBU

HAYATI	32-46
Adı	32
Nisbesi	33
Memleketi	34
Doğum Tarihi	34
Ailesi	34
Tahsili	36
Geçimi ve Mesleği	37
Çevresi	38
Memduhları ve Seyahatleri	39
Hâce 'Alâuddîn Muhammed Feryumedî	39
Ebû İshâk İncû ve Veziri 'Amîdu'l-Mulk	40
Sultan Uveys Celâyirî	41
Şah Şucâ' Muzafferî	42
'Ubeyd'in Ölümü	43
Etkilendiği ve Etkilediği Kişiler	45
ESERLERİ	47-49
Eserlerinin Miktarı	47
Elyazmaları	47
Neşri	48
CİDDÎ ESERLERİ	50-54
1. Şiir Divanı	50
Kasideler	50
Terkib-i bent ve Tercî'-i bent	51
Gazeller	52
Tazmînler ve Kıtalar	52
Rubailer	53
2. Mesnevi	53
3. Nevâdiru'l-emsâl	54
MİZAH TÜRÜNDEKİ ESERLERİ	55-69
'Ubeyd'e Ait Olması Şüpheli Olan Mizah Türündeki Eserleri	56
1. Müstehcen Şiirler (Hezliyat)	58
2. Ahlâku'l-eşraf	58

3. Risâle-i dîlguşâ	60
Hikayelerin Kaynağı	62
Hikayelerinden Bazı Örnekler	64
4. Risâle-i ta'rîfât	65
5. Risâle-i sad pend	65
6. Rişnâme	66
7. Mûş u gurbe	67
8. Fâlnâme-i burûc	68
9. Fâlnâme-i vuhûş u tuyûr	69
EDEBÎ ŞAHSİYETİ ve ÜSLÛBU	70-93
CİDDÎ BİR EDİP OLARAK 'UBEYD-İ ZÂKÂNÎ	71-75
Kaside	72
Gazel	73
Mesnevi	74
MİZAHÇI BİR EDİP OLARAK 'UBEYD-İ ZÂKÂNÎ	75-90
'Ubeyd'in Nesri ve Üslûbu	77
Hiciv, Hezel ve Tanz	79
'Ubeyd'in Kaba ve Mastehcen Üslûbu ve Nedenleri	82
Hiciv, Hezel ve Mizahçılığı Doğuran Dış Faktörler	83
Psikolojik ve Fiziksel Faktörler	85
'Ubeyd'in Alaycılık Yöntemleri	87
a) Kûçümseme (Tahkîr)	87
b) Hayvanlara Benzetme	88
c) Kavram ve Kelimeleri Değiştirme	88
d) Yazarın Aptal ve Ahmak Rolüne Girmesi	88
e) Sembolleri Tahrip Etmek	89
f) Akıl ve Mantık Dışı Abartmalı Övgü	89
g) Tehekküm ve Küfür	90
DİNÎ DÜŞÜNCESİ VE TASAVVUFLA İLİŞKİSİ	90-93
'Ubeyd' ve Ömer Hayyam	92

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPI

'UBEYD'E GÖRE VIII/XIV. ASIRDA İRANDA TOPLUMSAL YAPI	95-140
Toplumsal Sınıflar	95
'Ubeyd'e Mahsus İki Kavram	97
Eleştirilerine Hedef Olan Bazı Ahlâk Dışı Olaylar	99
Rintler Mafyası	102

Toplumun Genel Durumu	104
Yöneticilerin İnanç ve Düşünceleri	108
Yöneticilerden Halife ve Sultanların Ahlâkî Yapısı.	111
Vezir ve Benzeri Bürokratların Ahlâkî	114
Kadı ve Yardımcıları	117
Yarı Sivil ve Yarı Resmî Diğer Zümreler	120
Meslek Erbabı	121
Müftü, Vaiz, Hatip, İmam, Müezzîn ve Öğretmenler	122
Şeyhler ve Sofular	124
Din ve Mezhep	128
Sultanlar ve Dalkavuklar	130
Aile, Evlat ve Köle	135
Kadın	136
Fuhuş ve Şarap	138

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ‘UBEYD-İ ZÂKÂNÎNİN AHLÂK VE FELSEFESİ

DÜŞÜNCELERİNE GENEL BİR BAKIŞ	142-161
‘UBEYD’İN AHLÂK ÖĞRETİSİ	146-161
a) İnsanın Mahiyeti ve Ahlâk Psikolojisi	147
b) Ruhun Temel Güçleri	149
c) Ahlâkî Faziletler	150
1. Hikmet	151
2. Şecâ’at	152
3. İffet	153
4. Adalet	153
5. Diğer Bazı Ahlâkî Erdemler	154
‘Ubeyd’in Fert İçin Önerdiği Diğer Bazı Dinî ve Ahlâkî Değerler	155
‘Fert İçin Olumsuz Bulduğu Bazı Kötü Nitelikler	157
Kadın, Çocuk ve Köle ile İlgili Bazı Düşünceler	158
Zenginlik, Fakırlık, Makam Asalet ve Şeref	158
Devlet ve Yöneticilerle İlgili Görüşleri	159
Yöneticiler ve Vasıfları	160
 SONUÇ	 162-167
İNDEKS	168-175
 ÖZET	 176
SUMMARY	177
ÖZGEÇMİŞ	178

ÖNSÖZ

Bütün milletlerin ya da kavimlerin geçmişteki kültürel birikimlerinde ve edebiyatlarında olduğu gibi, İslâm milleti ve kavimlerinin eski kültür ve edebiyatları içinde de, diğer edebî türler kadar popüler görünmese de mizah, alay hiciv ve hezel önemli bir yer tutmaktadır. Tarih boyunca edebiyatın diğer türleri gibi, mizah ve alaycılık da var olmuş ve var olmaya devam edecektir. Fakat diğer alanlarda birçok ilmi araştırma yapıldığı halde, arka planında çok ciddi mesajları taşıyan ve içinde olduğu ortamı ve o ortamın insanların sosyal yapısını ve ahlâki anlayışlarını yansıtan, mizah ve alay hakkında Türk ve Fars edebiyatlarında makale denebilecek birkaç çalışma dışında, yeterince araştırma ve inceleme yapılmamıştır.

Mizah ve alay açısından İran edebiyatında benzeri bulunmayan 'Ubeyd-i Zâkânî de, dünya edebiyatında birinci sıradaki alaycı ve mizahçılar arasında yer alan çok yönlü bir ediptir. Eserleriyle dönemin (VII/XII. ve VIII/XIV. asırlarının) ahlâkını, toplumsal yapısını yansıtan bu edip hakkında da çeşitli makaleler dışında hiçbir dilde yeterli derecede ilmi araştırma yapılmamıştır. Bu nedenle, bir nebze de olsa edebiyat dünyasına katkıda bulunmak ve İslâmî edebiyatta mizah ve alay sahasında oluşan boşluğu az da olsa kapatmaya çalışmak ümidiyle, "'Ubeyd-i Zâkânî, Toplumsal Görüşleri, Ahlâk ve Felsefesi" başlığı altında bir çalışmayı başlattım. Ancak çeşitli araştırmalar neticesinde 'Ubeyd'in özel olarak felsefe değil de, onun bir dalı olan "ahlâk"la daha çok ilgilendiği görüldü. Bunun yanında toplumsal yapıyla ilgili görüşleri de, beklediğimizden daha çok öne çıktığı ve eserlerinde de bu konuyla ilgili bir hayli malzemenin mevcut olduğu müşahade edildi. Ayrıca mizah, alay ve hezel açısından tasarlananın da ötesinde usta ve yetenekli bir edip olduğu ortaya çıktı.

Bütün bu özellikleri nedeniyle, çalışmada ciddi eserleri yanında 'Ubeyd'in maharetini gösteren mizahçılık, alaycılık ve hezelcilik yönlerine; toplumsal yapıyla ilgili görüşlerine ve alaycılığın arka planında yazarın insanları kendisine davet

etmiş olduğu ahlâk anlayışına ve var olan düşüncesine daha çok ağırlık vermeye çalıştık. Özellikle diğer mızahçıların genelinde olduğu gibi, 'Ubeyd'i de, mızahçılık ve alaycılığa sevkeden asıl faktörler, anarşi ve kargaşa ile dolu olan o dönemin siyasal ve sosyal yapısı olduğu için bu dönemin siyasal ve sosyal gelişmeleri üzerinde de bir dereceye kadar geniş olarak durmak zorunda kaldık. 'Ubeyd'in şikâyetlerinin nedenlerini de, dönemle ilgili kaynaklardan ve araştırmalardan ortaya çıkarmaya ve yazarın görüşleriyle ne kadar örtüştüklerini tesbit etmeye çabaladık.

Hem ciddi bir edip hem de alay ve mızah, hatta bir dereceye kadar hezel yazarı olan, kasidelerinde methiyeci, gazellerinde romantik bir aşık, ruballerinde ve *Nevâdtru'l-emşâl*'inde mütefekkir, mızah türündeki eserlerinde hem ahlâkçı, hem hezelci ve hem de topluma sırt çevirip devrin kötülüklerini bir bir sayan 'Ubeyd'in, bu geniş yelpaze içerisinde anlaşılması elbette güçtü. Özellikle *Nevâdtru'l-emşâl* gibi bazı önemli eserlerinin neşredilmemiş bulunması ayrıca tezkirecilerin ve makale yazarlarının onun hakkında vermiş oldukları bilgilerin çelişkili olması gibi bir kısım olumsuzluklar da mevcuttu. Bütün bu güçlüklerle rağmen, yeterince ilmi olmasa da matbu *Külliyât*'ıyla birlikte elyazmalar halindeki diğer eserleri de elde edilerek bütün fikirleri arasında bir bütünlük oluşturulmaya ve onun hakkında söylenmesi gerekenler yazılmaya çalışıldı.

Gerek mızah alanında çığır açan ve gerekse dönemin birçok tarihçisinin bile, yazmaya cesaret edemediği sosyal ve siyasal gerçekleri yansıtan 'Ubeyd gibi realist bir edip hakkındaki bu çalışma, bize hem zevk vermiştir, hem de gücümüz oranında göstermiş olduğumuz gerçekçi çaba ve gayret de, bizi mutlu etmiştir.

Çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan ibarettir. Girişte Moğol saldırısının gerçekleştiği VII/XIII. yüyl ile, maddi ve manevî bakımdan asıl olumsuz etkilerini gösterdiği ve 'Ubeyd'in de içinde yaşadığı VIII/XIV. yüzyıl siyasal, sosyal ve iktisadi açılarından incelenmeye ve kısaca ahlâk hakkında genel bir bilgi verilmeye çalışıldı. Birinci bölümde, 'Ubeyd'in hayatı, eserleri, edebî şahsiyeti ve üslûbu araştırıldı. İkinci bölümde 'Ubeyd'e göre dönemin toplumsal yapısı ve üçüncü bölümde de onun ahlâkî görüşleri ve mevcut düşünceleri incelendi. Sonuç kısmında da çalışmada varılan kanaatlerin kısaca neticeleri verildi. Ayrıca tezde geçen şahıs, yer, kitap ve sık kullanılmayan bazı kavramlardan oluşan bir karma indeks de, çalışmanın sonuna eklendi.

Dipnotlardaki kaynaklar yazar adından, ancak kolektif olanları kitap adından verilmiştir. Kaynakların ilk geçtiği yerlerde yazarın ve kaynağın tam adı ondan sonra geçtiğinde ise, sadece yazarın soyadı ve kaynağın da cilt ve sayfası zikredilmiştir. Süreli yayın ve ansiklopedilerden kullanılan makaleler turnak içinde yazarın adından sonra yazılmış olup ardından da içinde bulunduğu esere yer verilmiştir. Ancak 'Ubeyd'in *Külliyât*'ında yer alan eserleri çok kullanıldığı için, tek tek kendi adıyla değil de, yine kitap adından "Ku." (*Kulliyât*, *Külliyât*) kısaltmasıyla, elyazma halindeki eserleri de eser adıyla sunulmuştur. Bibliyografya yazarların soyadına göre düzenlenmiş olup sadece kendisinden yararlanan eserler

sıralanmıştır. Tezin içinde çeşitli kısaltmalar kullanılmış, ancak yazarın yaşadığı dönem, kargaşa ve anarşi ile dolu olduğu ve zamanın yöneticileri genelde öldürüldüğü için, bazan "öl." (ölümü) kısaltması yerine, "mak." (maktûl, öldürülen) kısaltması kullanılmıştır.

Hergün çığ gibi büyüyen uzay çağındaki bilimsel bir ortamda bu çalışmanın elbette bazı eksiklikleri olacaktır. Yapılacak eleştirilere açık olduğumu peşinen belirtir, fakat samimi ve gerçekçi gayretimle çalıştığım için de oldukça tatminkâr olduğumu rahatlıkla söyleyebilirim.

Tez konusunun seçiminde bana fikir veren, maddî ve manevî açıdan beni destekleyen, zengin kütüphanesinden yararlanmamı sağlayan ve çalışmalarımda bana rehberlik eden değerli hocam Prof. Dr. M. Nazif ŞAHİNOĞLU'na teşekkürlerimi bir borç bilirim. Diğer hocalarıma ve arkadaşlarıma da yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

Hasan ÇİFTÇİ

1996

KISALTMALAR

ayn. esr.	: aynı eser
ayn. yer	: aynı yer
a. g. e.	: adı geçen eser
b.	: bin
bk.	: bakınız
BSOAS	: Bulletin of the School of Oriental and Africa Studies
c.	: cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DMBİ	: Dâiretu'l-me'ârif-i bozorg-i İslâmî
FY	: Farsça Yazmalar
hş.	: hicrî şemsi
Hız.	: hazreti
İA	: İslâm Ansiklopedisi
İSBD	: İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
krş.	: karşılaştırınız
Ku.	: Kulliyât-ı (Külliyât) 'Ubeyd-ı Zâkânî
Küt.	: kütüphane
m.	: milâdî
mak.	: maktul
m.ö.	: millattan önce
m.s.	: millattan sonra
nşr.	: neşreden
öl.	: ölümü
s.	: sayfa
sa.	: sayı
TA	: Türk Ansiklopedisi
trc.	: tercüme eden
ts.	: tarihsiz
UNESCO	: United Nations Educational Scientific and Cultural Organizations
v.	: varak
v.b.	: ve benzeri
v.d.	: ve devamı
v.dd.	: ve devamının devamı
v.dğr.	: ve diğerleri
v.s.	: ve saire
ys.	: baskı yeri belirsiz

TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

Sesliler :	آ : â	ی : î	و : û
	ا : a, e	ي : i, l	و : o, u
Sessizler :	ف : f	ر : r	ء :
	ق : q	ز : z	ب : b
	ك : k	ژ : j	پ : p
	گ : g	س : s	ت : t
	ل : l	ش : ş	ث : s
	م : m	ص : ş	ج : c
	ن : n	ض : d, z	چ : ç
	و : v	ط : t	ح : h
	ه : h	ظ : z	خ : h
	ی : y	ع :	د : d
		غ : ğ	ذ : z

Harf-i târifli gelen kelimelerin başındaki şemsî ve kamerî harflerin okunuşu belirtilmiş; ayrıca hem arapça hem de farsça kelimeler okunduğu gibi yazılmıştır: el-Eğânî, ez-Zehebî, hâce, temğâçî gibi.

Terkip halindeki şahıs isimleri ve lakaplar bitişik yazılmıştır: 'Abdullâh, 'Ubeydullâh gibi.

İzafet kesresiyle birbirine bağlanan mürekkebi isimlerdeki izafetin okunuşu da telaffuz edildiği gibi gösterilmiştir: Sa'dî-yî Şîrâzî, 'Ubeyd-i Zâkânî gibi.

Aslı Arapça veya Farsça olup da Türkçede yaygın olarak kullanılan ve baba oğul ilişkisini gösteren terkipler içinde yer almayan özel isimler ile telaffuz edilmemesinde zorluk çekilmeyen diğer bazı özel isimler de Türkçede kullanıldığı gibi yazılmıştır: Ali, Ömer, Mısır, Şîraz, İsfahan gibi.

BİBLİYOGRAFYA

- 'Abdullâh Efendî, *Rüyâzu'l-'ulemâ'*, Kum, 1401.
- 'Abdusselâm, Yûsuf Şelâhuddîn, "Manzûmetu Mûş ve Gurbe" *Mecelletu Kulliyetî'l-Luğa ve't-Tercume*, Kahire, sa. 13, 1406/1986, s. 227-235.
- el-'Aclûnî, İsmâ'il b. Muḥammed, *Keşfu'l-ḥafâ ve muzîlu'l-îlbâs 'ammâ iştehere mine'l-eḥâdis 'alâ elstnetî'n-nâs*, Beyrut, 1408/1988, I-II.
- Akarsu, Bedîa, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1984.
- Âl-i Dâvûd, Seyyid 'Alî, "Ebû İshâk İncû", *Dâiretu'l-me'ârif-i bozorg-i İslâmî*, Tahran, 1372 hş., V, (neşri devam ediyor), s. 161-165.
- Alkan, Türker. *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*, Ankara Bilgi yayınları, 1993.
- Alptekin, Coşkun, "Ahdâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I, s. 508-509.
- Arberry, A. J., *Classical Persian Literature*, London, 1958.
- Aristo, *'İlm-i ahlâk-ı Nikomâkosî*, Farsça'ya trc. Şelâhuddîn-i Selçûkî, İran, ts.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara Vadi yayınları, 1994.
- 'Âşimî, Muḥammed, "Mevlânâ Nizâmuddîn 'Ubeydullâh-i Zâkânî", *Peyâm-i novîn*, Tahran, c. I, sa. 9, 1338 hş., s. 1-15.
- Atâbegî, Pervîz, "Pişgoftâr", *Kulliyât-i 'Ubeyd-i Zâkânî*, Tahran, 1343 hş.
- Ateş, Ahmed, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler*, İstanbul, 1968.
- Aydın, Mehmet, "Ahlâk: İslâm Felsefesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, s. 10-14.
- Âzer Bigdîlî, Luṭf'ali Big, *Âteşkede-i Âzer*, nşr. Seyyid Ca'fer Şehîdî, ofset baskı, ys. 1337.
- Barthold, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. M. Fuad Köprülü, İstanbul, 1940.
- "Hülâgû", *İslâm Ansiklopedisi*, V/1, s. 581-582.
- Bihmenî, Erdeşîr, "'Ubeyd Şâ'ir-i Hezl u Tanz", *Armağân nâme-i mâhâne-i edebî-yi târîhî-yi 'İlmî-yi ictimâ'î*, Tahran, c. IX, sa. 7-8, 1285, s. 433-439.
- *Armağân*, Tahran, c. IX, sa. 9, 1285, s. 497-501.
- *Armağân*, Tahran, c. IX, sa. 10, 1285, s. 565-568.

- *Armağân*, Tahran, c. IX, sa. 11, 1285, s. 654-659.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara Akçağ yayınları, 1990
- Browne, E. G., *Ez Sa'dî tâ Câmî*, Farça'ya trc. 'Ali Aşğar Hikmet, Tahran, 1351 hş.
- *A History of Persian Literature Under Tartar Dominion*, Cambridge, 1920.
- Bulaç, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul Beyan yayınları, 1994.
- Büyük İslâm Tarihi (Doğuştan Günümüze)*, İstanbul Çağ yayınları, 1988-92, I-XVI.
- Cemâluddîn, Muhammed b. Sâlim b. Vâsıl, *Târîh-i Eyyûbiyân*, Farsça'ya trc. P. Atâbegî, Tahran, 1369 hş. I-V?
- Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut, Daru's-Surûr, ts.
- Cuveynî, 'Alâuddîn 'Aîâ Melîk b. Bahâuddîn, *Târîh-i Cihânguşây*, nşr. Muhammed Kâzvinî, Leyden, 1911, I-III.
- Çağırıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul Marmara Üniversitesi Vakfı yayınları, 1989.
- "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, s. 1-9.
- Destîğayb, 'A., "Hecâ-yî 'Ubeyd", *Peyâm-i novîn*, Tahran, c. V, sa. 2, 1342 hş., s. 42-59.
- Devletşâh, Emîr Devletşâh-ı Semerkandî, *Tezkiretu's-su'arâ*, nşr. Muhammed Ramazânî, Tahran, 1366 hş.
- Dihhudâ, 'Ali Ekber, *Luğatnâme*, Tahran, 1337-1346 hş.
- Ebû'l-Ferec, 'Ali b. Hasan el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, nşr. S. Yûsuf el-Halîl, Beyrut, 1390/1970, I-XX.
- Edward Edwards, M. A., *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*, London, 1922.
- Enverî, *Divân*, nşr. M. Taqî Muderris Rezevî, Tahran, 1372 hş., I-II.
- Ethe, Hermann, *Târîh-i edebiyât-ı Fârsî*, Farsça'ya trc. Rızâzâde Şafaq, Tahran, 1337 hş.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Tarhan, İstanbul, 1987.
- Fahrüddîn, 'Ali Şâfi, *Le'tâyifu'tevâîf*, nşr. A. Gulçin Me'ânî, Tahran, 1336 hş.
- Fazlur Raḥman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul Selçuk yayınları, 1992.
- Fennî, İsmail, *Luğatçe-i Felsefe*, İstanbul Matbaa-yı Âmîre, 1341.
- Ferheng-i bozorgân-ı İslâm ve İrân*, Meşhed, 1993.
- Ferthe, "Muḥaddime-i Le'tâyif", *Kulliyât-ı 'Ubeyd-ı Zâkânî*, Tahran, 1343 hş.
- Ferzâne, Muḥsin, *Merdî ez Nişâbûr 'Ömer Hayyâm*, Tahran, 1349 hş.
- Firdevsî, Hekîm Ebû'l-Kâsım, *Şahrnâme*, Tahran, 1369 hş.
- Ġanî, Kâsım, *Târîh-ı 'aşr-ı Hâfız baḥş der âsâr u efkâr u aḥvâl-ı Hâfız*, Tahran,

1374 hş.

Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu 'ulûmiddîn*, Kahire, 1332, I-IV.

Genceî, Nizâmî, *Kulliyât-ı Hamse*, Tahran, 1370 hş.

Goldziher, Ignace, *Klâsik Arap Literatürü*, trc. Azmi Yüksel-Rahmi Er, İstanbul, 1993.

Gökberk, Macit, *Felsefenin Evinde*, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Hâfız, Şemsuddîn Muhammed, *Dîvân*, nşr. H. Haşib Rehber, Tahran, 1373 hş.

Haydarî (Haidarî), A. A., "A Medieval Persian Satirist", *Bulletin of the Schools of Oriental and Africa Studies*, London, c. XLIX, 1986, s. 117-127.

Hânbâbâ, Muşâr, *Fihrist-i kütâbhâ-yi câpt-yi Fârsî*, Tahran, 1350-1353 hş., I-V.

Hândmîr, Ğiyâsuddîn b. Humâmuddîn, *Destûru'l-vuzerâ'*, nşr. Sa'îd Nefîsî, Tahran, 1317 hş.

— *Habîbu's-siyer fî aḥbâr-i efrâdîl-beşer*, Tahran, 1342 hş., I-IV.

Hânlerî, P. Nâtil, "Luġatnâme-i Şeyṭân 'Ubeyd-i Zâkânî ve 'Ubeyd-i Amrîkâî", Tahran, *Soḥan*, c. XVIII, sa. 1, 1347 hş., s. 63-68.

Hasan İbrâhîm, Hasan, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, trc. İsmet Yiğit, İstanbul Kayhan yayınları, 1986, I-V.

Havâfî, Faşîh Ahmed b. Celâluddîn Muhammed, *Mucmel-i Faşîhî*, nşr. Maḥmûd Ferruh, Meşhed, 1339 hş.

Hayyâmpûr, *Ferheng-i soḥanverân*, Tebriz, 1340 hş.

Helebi, 'Alî Aşġer, *Muḳaddimeî ber tanz u şûḥî ṭab'î der-İrân*, Tahran, 1364 hş.

— *Târîḥ-i felsefe der İrân ve cihân-i İslâmî*, Tahran, 1373 hş.

— *Te'sîr-i Kur'ân u Hadîs der edebiyât-i Fârsî*, Tahran, 1372 hş.

Hidâyet, Maḥmûd, *Golzâr-i câvidân*, Tahran, 1353 hş., I-II.

Hidâyet, Rızâ Kulî Hân, *Mecma'u'l-fuşaḥâ'*, nşr. Muḳâḥir Muşaffâ, Tahran, 1336 hş.

Hodgson, Marshall G. S., *İslâmın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, trc. Metin Kırbasoġlu v. dġr., İstanbul İz yayıncılık, 1993, I-II.

Huart, Cl., "Kahyâ", *İslâm Ansiklopedisi*, VI, s. 101.

Humâyî, Celâluddîn, *Târîḥ-i muḥtaşar-i edebiyât-i İrân*, nşr. Maḥduḥt Bânû Humâyî, Tahran, 1373 hş.

Hurremsâhî, Bahâuddîn, *Hâfıznâme*, Tahran, 1372 hş., I-II.

İbn 'Abdirabbîh, Ebû 'Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-İḳdu'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emin v. dġr., Kahire, 1384/1965, I-VII.

İbn Kuteybe, İbn Ebî Muhammed 'Abdullâh b. Muslim ed-Dineverî, *Kitâbu Uyûnî'l-aḥbâr*, Kahire, 1343, I-IV.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Bulak, 1299-1308, I-XV.

İbn Miskeveyh, Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed, *Tehzîbu'l-aḥlâḳ ve taḥîrû'l-a'râḳ*, Kahire, 1378/1959.

- İbn Raşîk el-Kîrevânî, Ebû 'Alî el-Hasan b. Raşîk el-Kîrevânî el-Ezdi, *el-'Umde fi mehâsinî's-şî'r ve âdâbîh ve nakdîh*, nşr. M. 'Abdulhamîd, Beyrut, 1972.
- İbn Şâ'id, Kâdî Ebû'l-Kâsım Şâ'id b. Aḥmed b. Şâ'id el-Endulûsî, *Kittâbu Ṭabaḳâtî'l-umem*, nşr. P. Luis-Cheikho S. J., Beyrut, 1912.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan 'Alî, *el-Kâmil fî't-târiḫ*, Beyrut, 1385-6/1965-6, I-XIII.
- İkbâl, 'Abbâs, "Muḳaddime", *Kulliyât-i 'Ubeyd-i Zâkânî*, Tahran, 1343 hş.
- İrânşehr, (UNESCO yayını) Tahran, 1342 hş./1963, I-II.
- İslâm Düşüncesini Tarihi, trc. M. Armağan v.dğr., İstanbul İnsan yayınları, 1990, I-IV.
- İsti'lâmî, Muḥammed, *Berrest-yl edebiyât-i imrûz-i İrân*, Tahran, 1352 hş.
- Kâdî Minhâc, Sirâc-i Cuzcânî, *Ṭabaḳât-i Nâşrî*, nşr. 'Abdulhay Ḥabîbî, Kabil, 1343 hş., I-II.
- Kafalı, Mustafa, "Cengiz Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VII, s. 367-369.
- Kaya, Mahmut, "Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, İstanbul, c. II, sa. 3, 1994, s. 9-14.
- *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, İstanbul, c. III, sa. 2, 1995, s. 25-42.
- Kazvîni, Muḥammed, *Yâddâştâ-yi Kazvîni*, nşr. İrec Efşâr, Tahran, 1363 hş., I-IX.
- Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul, 1982.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1992.
- Kılhoğlu, İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, İstanbul, 1988.
- Köprülü, M. Fuad, "Çavuş", *İslâm Ansiklopedisi*, III, s. 362-369.
- "Daruğâ", *İslâm Ansiklopedisi*, III, s. 486-489.
- "Hâce", *İslâm Ansiklopedisi*, V/1, s. 20-24.
- Kramers, J. H., "İran", *İslâm Ansiklopedisi*, V/2, s. 1013-1030.
- Ku. (Kulliyât), bk. Zâkânî.
- el-Kutubu's-sitte ve şurûḥuhâ*, İstanbul, 1992.
- Lambton, A. K. S., *Târiḫ-i miyâne-i İrân*, trc. Ya'kûb Ajend, Tahran, 1372 hş.
- Maḥcûb, Muḥammed Ca'fer, "Berresihâ-yi Âşâr-i 'Ubeyd-i Zâkânî", *Mecelle-i İrân-şînâsî*, Maryland, Bunyâd-ı Kiyân, U.S.A., c. VI, sa. 3, 1994, s. 491-509.
- *Mecelle-i İrânşînâsî*, Maryland, Bunyâd-ı Kiyân, U.S.A., c. VI, sa. 4, 1995, s. 795-816.
- "Mu'arrifi-yl Destnivîshâ-yi Âşâr-i 'Ubeyd-i Zâkânî", *Mecelle-i İrânşînâsî*, Maryland, Bunyâd-ı Kiyân, U.S.A., c. VI, sa. 1, 1994, s. 138-159.
- *Mecelle-i İrânşînâsî*, Maryland, Bunyâd-ı Kiyân, U.S.A., c. VI, sa. 2, 1994, s. 282-301.
- Mecmû'a-yl ḥiṭâbehâ-yl taḥḳîḳî der bâre-i Reşiduddîn Fazlullâh-i Hemedânî*, Tahran, 1350 hş.
- Mecmû'a-yl maḳâlât-i çehâromîn kongre-i taḥḳîḳât-i İrân*, Şiraz, 1352 hş., II.

- Mînovî, Muctebâ, "Kışsa-i Mûş u Gurbe-i Manzûm", *Mecelle-i yağmâ*, Tahran, c. X, sa. 9, 1336 hş., s. 401-406.
- *Mecelle-i yağmâ*, Tahran, c. X, sa. 11, 1336 hş., s. 483-488.
- "Mûş u Gurbe-i Meclisî", *Mecelle-i Îrânâme*, Bethesda, Bunyâd-ı Muţâla-âat-ı Îrân, U.S.A., c. IV, sa. 1, 1985, s. 9-15.
- Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, trc. A. Fidan-H. Mentetş, Ankara Birleşik yayınları, 1991.
- Muderris, 'Allâme Mîrzâ Muhammed 'Alî, *Reyhânetu'l-edeb fî terâcîmî'l-ma'rûfîn bî'l-kunye ve'l-lağab*, Tebriz, 1346 hş., I-IV.
- Muhasşis, Erdeşîr, "Mûş u Gurbe-i 'Ubeyd ber Benâhâ-yi Nakkâşhâ-yi Kâcâr", *Mecelle-i Îrânşînâsî*, New York, c. III, sa. 2, 1990, s. 382-387.
- *Mecelle-i Îrânşînâsî*, New York, c. IV, sa. 4, 1993, s. 865-872.
- Munzevî, Ahmed, *Fihrist-i nushahâ-yi hattî-yi Fârsî*, Tahran, 1349 hş., I-III.
- Mustevfî, Hamdullâh, *Târîh-i gozide*, nşr. 'Abdulhuseyn Nevâî, Tahran, 1336-39 hş.
- Muţahharî, Murtażâ, *Felsefe-i ahlâk*, Tahran, 1368 hş.
- Nefisî, Sa'îd, *Târîh-i nazm u neşr der Îrân ve der zebân-i Fârsî*, Tahran, 1344 hş., I-II.
- Nevâdiru'l-emşâl*, bk. Zâkânî.
- Nevâî, 'Abdulhuseyn, "Târîh-i Revâbit-ı Îrân bâ Kışverhâ-yi Mağribzemîn der Dov-rân-i Moğûl", *Mecelle-i berresihâ-yi târîhî*, Tahran, c. XII, sa. 1, 1977, s. 13-25.
- Nevâî, Mahyâb, *A Bibliography of Iran*, Tahran, 1971, I-II.
- Özcan, Abdulkadir, "Ayyâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IV, s. 296.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul Millî Eğitim Basımevi, 1983, I-III.
- Râğîb el-İsfahânî, *Mufredâtu elfâzîl-Kur'ân*, nşr. Nedîm Ma'raşîlî, ys., 1392/1972.
- Râzî, Emîn Ahmed, *Hefî iklim*, nşr. Cevâd Fâzıl, Tahran, 1341 hş., I-III.
- Restgâr, Manşûr Fesâî, *Envâ'-ı şî'r-i Fârsî mebahîsî der şûrethâ u me'ânî-yi şî'r-i kuhen u nov-i Fârsî*, Şiraz, 1373 hş.
- Reşîduddîn Fazlullâh, *Târîh-i mubârek-i Ğâzânî dâstân-i Ğâzân Hân*, nşr. Carl Jan, Isfahan, 1368 hş.
- *Câmi'u't-tevârîh*, nşr. Behmen Kerîmî, Tahran, 1338 hş., I-III.
- Rezmecû, Huseyn, *Envâ'-ı edebî ve âşâr-ı ân der zebân-i Fârsî*, Meşhed, 1372 hş.
- Ritter, Helmut, "Felsefe", *İslâm Ansiklopedisi*, IV, s. 540-547.
- Rodeki-yi Semerkandî, *Dîvân*, nşr. Sa'îd Nefisî, Tahran, 1373 hş.
- Ruhî, Mustafa, *Küçük Felsefe Tarîhi*, sadeleştiren Ömer Tolgay, İstanbul İnsan yayınları, 1995.
- Rûmî, Celâluddîn, *Meşnevi-yi ma'nevî*, nşr. Nicholson, Leiden, 1925.
- Rypca, Von Jan, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959.
- *Târîh-i edebiyât-ı Îrân*, Farsça'ya trc. 'İsâ Şihâbî, Tahran, 1354 hş.

- Sa'alebi, İbn Mansûr 'Abdûlmelik b. Muhammed eş-Sa'alebi en-Nisâbüri, *Yetîmetu'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'aşr*, nşr. Muhyiddîn 'Abdûlmelik, Kahire, 1375/1956, I-IV.
- Şabâ, Muhammed Muzaffer Huseyn, *Tezkire-i roz-i roşen*, nşr. M. Huseyn Rukn-zâde, Tahran, 1343 hş.
- eş-Şâbûnî, Muhammed 'Ali, *Şafvetu't-tefâsîr*, Beyrut, 1406/1986, I-III.
- Şâdıkî, Ebû'l-Kâsım, *Serdârân-i tanz-i Îrân*, Tahran, 1370 hş.
- Sa'dî-yi Şîrâzî, *Kulliyât*, nşr. M. 'Ali Furûğî, Tahran, 1373 hş.
- Şafâ, Zebîhullâh, *Târîh-i edebiyât der Îrân*, Tahran, 1371 hş., I-V.
- Şalîbâ, Cemîl, *Vâjenâme-i felsefe u 'ulûm-i ictimâ'î*, Farsça'ya trc. Kâzım Bergnî-si-Şâdık Seccâdî, Tahran, 1370 hş.
- Sâlîh, Subhî, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri Doğuşu Gelişmesi*, trc. İbrahim Sarıms, İstanbul Bîr yayıncılık, 1983.
- Sâmî, Şemsuddîn, *Khâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul, 1306-1316.
- Şanî, Mehîr, "Ubeyd Şâ'ir-i Nâşînâhte", *Mecelle-i vahîd*, Tahran, c. XIII, sa. 11-12, 1396/1976, s. 1145-1148.
- *Mecelle-i vahîd*, Tahran, c. XIV, sa. 1-2, 1396/1976, s. 36-47.
- Semerhândî, Kemâluddîn 'Abdurrezâk, *Maîla'u's-Sa'deyn ve mecme'u'l-bahreyn*, nşr. 'Abdulhuseyn Nevâî, Tahran, 1353 hş.
- Seyyidî, Mehdi, "Huner-i Şahşiyet-perdâzi-yi 'Ubeyd-i Zâkânî", *Kitâb-i pâj*, Meşhed, sa. 4, 1992, s. 138-150.
- *Kitâb-i pâj*, Meşhed, sa. 5, 1992, s. 97-112.
- Sîmnânî, Ahmed Penâhî, "Serguzeşt-i Şuguftengîz-i Tanz", *Âştînâ*, Tahran, sa. 15, 1373 hş., s. 41-54.
- Sobernheim, M., "Memlûkler", *İslâm Ansiklopedisi*, VII, s. 689-692.
- Spuler, Bertold, "İlhanlılar", *İslâm Ansiklopedisi*, V/2, s. 967-971.
- *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri, 1200-1350*, trc. Cemal Köprülü, Ankara Türk Tarih Kurumu yayınları, 1987.
- Story, C. A., *Persian Literature A Bio-Bibliographical Survey*, London, 1927-1930, I-II.
- Stûde, Huseyn 'Ali, *Târîh-i Âl-i Muzaffer*, Tahran, 1346 hş., I-II.
- Sümer, Faruk, "Abaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I, s. 48.
- "Argun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III, s. 355-357.
- Şa'bânî, Rızâ, *Mebânî-yi târîh-i ictimâ'î-yi Îrân*, Tahran, 1373 hş.
- Şahinoğlu, M. Nazîf, "Ahlâku'l-eşrâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, 18-19.
- *Sa'dî-yi Şîrâzî ve İbn Teymiyye'de Fert ve Cemiyet İlişkileri*, İstanbul İşaret yayınları, 1991.

- Şemîsâ, Sîrûs, *Envâ'-ı edebî*, Tahran, 1373 hş.
- *Seyr-i ğezel der şî'r-i Fârsî ez âğâz tâ imrûz*, Tahran, 1373 hş.
- Şerîk Emin, Şemîs, *Ferheng-i işlâhât-i Divânî-yi dourân-i Moğûl*, Tahran, 1357 hş.
- Şukûhzâde, İbrâhîm, *Deh hezâr meşel-i Fârsî*, Meşhed, 1372 hş./1993.
- Taneri, Aydın, "Divan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IX, s. 383-385.
- Tebrizî, Nazmî, *Divîst sohanver*, Tahran, 1363 hş.
- et-Teĥânevî, Muhammed 'Alî b. 'Alî, *Keşşâfu işlâhâtî'l-funûn*, Kalkuta, 1862 baskısından ofset, İstanbul, 1404/1984.
- Temeddun-i İrân*, Farsçaya trc. 'İsâ Behmen, Tahran, 1967.
- et-Tevhîdî, Ebû Ĥayyân, *el-Felsefetu'l-İslâmiyye fî'l-'aşrî'l-ĥâdis*, Kahire, 1991.
- Ťûsî, Ĥâce Naşîruddîn, *Aĥlâķ-ı Nâşurî*, nşr. M. Mînovî-A. Ĥayderî, Tahran, 1369 hş.
- Türk Dûnyası El Kitabı: Edebiyat*, Ankara Türk Kùltürünü Araştırma Enstitüsü yayınları, 1992.
- Umid Sâlâr, Maĥmûd, "Mulâĥazâtî der Bâre-i Leĥâyîf-i 'Ubeyd-i Zâkânî der Risâle-i Dilguşâ", *Mecelle-i İrânname*, New York, c. VI, sa. 2, 1988, s. 228-247.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Ŭlken, Hilmî Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul Ŭlken yayınları, 1983.
- Vâmîķî, İrec, "'Ubeyd-i Zâkânî Leĥfeserâ-yî Ĥarn-ı Sukût", *Mecelle-i nigîn*, Tahran, sa. 5, 1344 hş., s. 89.
- *Mecelle-i nigîn*, Taran, sa. 6, 1344 hş., s. 17-22.
- Vaşşâfu'l-Hazre, Şihâbuddîn 'Abdullâh b. Fazlullâh Şîrâzî, *Târîķ-i tahvîr-i Vaşşâf*, nşr. 'A. Muhammed Âyeti, Tahran, 1346 hş.
- Von Aster, Ernst, *Felsefe Tarihi Dersleri*, trc. Macit Gökberk, İstanbul, 1943, I-II.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1993.
- Yâdnâme-i Minorski*, Tahran, 1348 hş./1969.
- Yazıcı, Tahsin, "'Ubeyd-i Zâkânî", *İslâm Ansiklopedisi*, XIII, s. 1-2.
- Yerebakan, İbrahim, *Makyavelizm ve Christopher Marlowe'den Makyavelist Bir Oyun: The Jew of Malta*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), Erzurum, 1988.
- Yûsufî, Ġulâmĥuseyn, *Didâri bâ ehl-i ĥalem*, Tahran, 1358 hş., I-II.
- "Şûĥ-ı Ťab'-ı-yî Âğâĥ", *Mecelle-i yağmâ*, Tahran, c. XXV, sa. 9, 1351 hş., s. 537-560.
- Zâkânî, 'Ubeyd, *Kulliyât-i 'Ubeyd-i Zâkânî; şâmil-i ĥaşâyîd, ğezeliyât, ĥıĥa'ât, rubâ'iyât, meşneviyât, Aĥlâķu'l-eşrâf, Rişnâme, Şad pend, terci'-i bend, tazmînât, ĥıĥa'ât, rubâ'iyât, Risâle-i dilguşâ, Risâle-i ta'rifât, Ta'rifât-i mellâd u pilyâz ve Mûş u gurbe (Ku.)*, nşr. Pervîz Âtâbegî, Tahran, 1343 hş.
- *Nevâdiru'l-emşâl*, İŬ Kût. FY 264 nolu yazma içinde v. 104-123.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn el-Ĥâfîz, *Kitâbu Duvel'l-İslâm*, nşr. Fehîm M. Şeltût-M. Muştafâ İbrâhîm, Mısır, 1974, I-II.
- Zerrînkûb, 'Abdülĥuseyn, *Ez kûĥe-i rîndân der bâre-i zindeĝi u endîşe-i Ĥâfîz*, Tahran, 1353 hş.

GİRİŞ

HİCRİ VII/XIII. VE VIII/XIV. ASIRLARDA İRAN

SİYASÎ DURUM

Çalışmamızın konusu 'Ubeyd-i Zâkânî bir edip olmakla birlikte, aynı zamanda toplumun sosyal, kültürel, dinî ve ahlâkî değerleriyle yakından ilgilenen, belli prensip ve ilkelere inanan çok yönlü bir yazardır da. Hatta o, yaşadığı Ortaçağın karanlık yapısını, çoğu tarihçilerden ve diğer meslektaşları yazarlardan daha realist bir biçimde mizah türündeki eserleriyle günümüze taşıyarak, yeni araştırmacılar için bilimsel malzeme temin eden farklı niteliklere de sahiptir.

Bu çalışmadan asıl maksat, 'Ubeyd'in biyografisini, eserlerini ve edebî kişiliğini inceleyerek, ahlâkî ve toplumsal yapıyla ilgili görüşlerini, mümkün mertebe yine onun yazdıklarıyla ortaya koymaktır. Ancak eserlerinde vermiş olduğu bilgiler daha iyi kavramak ve pekiştirmek için, yeri geldikçe diğer kaynaklardan ve yeni araştırmalardan da yararlanılacaktır. Bunun yanında o, öncelikle yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısıyla ilgilendiği için, bu dönemin siyâsî, sosyal, iktisadî, dinî ve edebî açıdan incelenmesi, ayrıca ahlâk felsefesiyle de uğraştığı için, genel anlamda bu konuda da bilgi verilmesi gerekeceği kanaatindeyim.

İslâm tarihinde Moğol saldırısından daha korkunç bir trajedinin varlığından asla söz edilmediği gibi, bu korkunç olayın İslâm toplumunda sosyal, siyasal ve ahlâkî açılardan açtığı yaralar asırlar boyu devam etmiş ve asıl olumsuz etkisini de en çok çalışma konumuzu teşkil eden 'Ubeyd-i Zâkânî'nin yaşadığı VIII/XIV. asırda göstermiştir.

İslâm dünyası, özellikle İran ve Ortadoğu VII/XIII. yüzyılda siyasal ve toplumsal açıdan karışık bir durum arzietmekteydi. Şelâhuddîn-ı Eyyûbî'nin ölümünden (589/1193) hemen sonra Eyyûbîler devleti parçalanmış ve birçok küçük devlete ayrılmıştı. Bu halef devletçikler ise hem kendi aralarında, hem de Anadolu Selçukluları gibi komşu ülkelerle hâkimiyet mücadelesine girişmişlerdi. Bu nedenle hemen her sultanın temel amacı kendi imkânı dahilinde topraklarını biraz daha genişletmekten ibaret idi¹. Ayrıca başlangıçta Abbâsî hilafetinin hamisi olan büyük Hârizmşahlar imparatorluğu da ordularını kuvvetlendirmiş ve servetini arttırmıştı. Nihayet bu devletin hükümdarı 'Alâuddin Muhammed Hârizmşâh (öl. 618/1221) da, daha önce Büveyhoğulları ile Selçukluların arzuladığı gibi, halifeyi kendi nüfuzu altına almak maksadıyla Bağdad'ı istilâ etmek istiyordu². Ne yazık ki, saltanat sevdası sarhoşluğuna kapılmış olan bu hükümdarlar ve Kafkas'taki nüfuz sahipleri ve Rus grandükleri bile sanki ortalık sülmanmış gibi aralarındaki kavgaları devam ettirerek³ kalabalık Moğol ordularının Hârizmşahlar ülkesine saldırmadan önce Moğol tehlikesini sezememiş ve bu acımasız güce karşı İslâmî bir ittifak kurmayı bile düşünememişlerdi⁴.

Moğol saldırısı başlayıp belli bir mesafe katettikten sonra bile, bu Müslüman hükümdarları bir ittifaka zorlayacak ibreti almamaları bir yana, onlardan biri olan ve Moğollara karşı direnmeyi göze alan tek hükümdar 'Alâuddin Muhammed'in oğlu Celâluddin Hârizmşâh⁵ dahi, gücünü kendileriyle Moğollara karşı uzlaşmaya çalıştığı ve ancak güven açısından ikna edemediği çevredeki sultan ve meliklerle savaşmak suretiyle tüketiyordu⁶.

Moğol Saldırısı

602/1206 yılında Kırgızları ve daha sonra Uygurları ve diğer kavimleri egemenliği altına alan Cengiz Han muhtelif ülkelerle savaşarak sınırlarını genişletmiş ve 612/1215 senesinde Kuzey Çin'i istilâ etmişti. İslâm ülkelerine ilk planda saldırmayı tasarlamamışsa da Hârizmşâh Muhammed'in Cengiz Han'ı gereği gibi takdir edememesi ve hadiseleri iyi değerlendirememesi, Moğol istilâsının patlamasına ve şiddetle yayılmasına vesile olmuştu⁷. Otrar olayına kadar bu iki ülke arasındaki ilişkilerin, arasına vuku bu-

¹ Spuler, Bertold, *İran Moğolları*, Ankara, 1982, s. 29; İbrâhîm Hasan, Hasan, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1986, V, 166.

² Ibnu'l-Eşîr, Ebû'l-Hasan 'Alî, *el-Kâmil fî't-târîh*, Beyrut, 1387/1966, XII, 361; ez-Zehebî, Şemsuddîn, *Kitâbu Duvel-i'l-İslâm*, Mısır, 1974, II, 116; İbrâhîm Hasan, V, 167.

³ Spuler, s. 39.

⁴ İbrâhîm Hasan, V, 166.

⁵ Şafâ, Zebîhullâh, *Târîh-i edebiyât der İrân*, Tahran, 1332-64 hş., III/1, 10.

⁶ Ibnu'l-Eşîr, XII, 436-438, 450-454, 459-462; Spuler, s. 41; İbrâhîm Hasan, V, 167.

⁷ Kâdî Minhâc, *Tabakât-ı Nâsirî*, Kabil, 1342-3 hş., II, 103, 104; Reşîduddîn Fażlullâh, *Câmi'u't-tevârih*, Tahran, 1338 hş., I, 308-309; krş. Şahinoğlu, Nazif, *Fert ve Cemiyet İlişkileri*, İstanbul, 1991, s. 39.

lan çarpışmalar hariç tutulursa, her açıdan iyi olduğu ihtimal dahilindedir⁸. Kaynaklara bakılırsa, Cengiz Han'ın Orta Asya'ya nisbetle daha zengin ve bir nevi cennet tımsalı olan İslâm ülkeleriyle ticaret yapmak istediği görülür⁹. Çünkü Cengiz, bu isteğini içeren bir mektubu, çeşitli hediye ve değişik ticaret mallarıyla yüklü bir kervanla birlikte Hârizmşâh'a gönderir. Tarihi kaynakların zikrettiğine göre Otrar emiri (İnalcık Çayır Han) kervanın mallarına göz diker ve Muhammed Hârizmşâh'ı yanıltıp ondan izin alır. Bir kişi hariç bütün tüccarları öldürür, altın ve mallarına da el koyar¹⁰. Cengiz, suçlu bulduğu Emir İnalcık'ı istemesine rağmen, Muhammed Hârizmşâh onun bu teklifini reddettiği gibi, üstelik gelen elçiyi öldürmeyi ve Cengiz Han'ın gıyabında ülkesine saldırarak yağmalarda bulunmayı da ihmal etmez. Zira Cengiz o sıralarda Türkistan'ın fethiyle meşgul idi¹¹.

Ancak tarihçiler olayın perde arkasında, Muhammed Hârizmşâh'ın mal hirsından ziyade, komşusu Moğolların başta silah temini olmak üzere, ticaretini engelleme isteğinin olduğunu kaydetmektedir. Öte yandan bu Moğol saldırısını başka nedenlere bağlayanlar da vardır. Nitekim İran gibi uygar ve zengin ülkelerin daima Moğollar gibi aç ve göçebe milletlerin hırsını ve aç gözlülüğünü tahrik ettiği vurgulanır. Hem daha önceki ve hem de daha sonraki bütün Türkistan fatihlerinin, İran yaylasına ve bu yaylayı elinde tutanlara saldırmış olmaları, aynı düşüncüyü güçlü kılmaktadır. Ayrıca Abbasî halifelerinin öteden beri kendilerine rakip gördükleri güçleri yabancılara ezdirme alışkanlıkları olduğu için, aynı hanedana mensup en-Nâşır'ın da, Hârizmşâhlar tehlikesi karşısında Moğol ordularına davetiye göndermek zorunda kaldığı ihtimalinin de tarihçilerin gözünden kaçmadığı görülmektedir¹².

Zaten ekonomik açıdan sıkışık bir durumda bulunan Cengiz'in harekete geçmesi için Otrar olayı yeterli gelir. Cengiz, askeri birliklerine hareket emri verir ve 615/1218 yılında Muhammed Hârizmşâh ile savaşa koyulur¹³. Otrar'a saldırır ve orayı ele geçirdikten sonra Buhara'yı alır. Semerkant üzerine yürür ve 617/1220'de bu bölgeyi de istilâ eder. Moğollar aynı yılda Hârizm'e girer ve ertesi yıl Hora-

⁸ Spuler, s. 31; *Îrânşehr*, Tahran, 1342 hş./1963, I, 409-410.

⁹ Cuveynî, *Târih-i Cihânguşây*, Leyden, 1911, I, 15-16; Kâdî Minhâc, II, 103-104; krş. Şahinoğlu, s. 39.

¹⁰ Ibnu'l-Esîr, XII, 362; Reşiduddîn, *Câmi'u't-tevârih*, I, 342-344; ez-Zehebî, II, 118; Şahinoğlu, s. 39.

¹¹ Ibnu'l-Esîr, XII, 363; ez-Zehebî, II, 118; *Îrânşehr*, I, 410.

¹² Nevâî, 'Abdülhuseyn, "Târih-i Revâbî-ı Îrân bâ Kışverhâ-yi Meğribzemîn der Dovrân-i Moğûl", *Beresihâ-yi Târihî*, Tahran, c. XII, sa. 1, 1977, s. 13-14; İbrâhîm Hâsan, V, 174-75; Spuler, s. 31-33. Nitekim Ibnu'l-Esîr de kitabında Moğol saldırısının başka nedenlerinin de olduğunu, fakat bunu anlatamayacağını zikreder. Bazı kaynaklar da bu nedenin, halifenin kendisi için bir tehdit niteliğinde gördüğü Muhammed Hârizmşâh'ı ortadan kaldırmak için Moğolları davet etmekten ibaret olduğunu belirtmektedir. Ibnu'l-Esîr, XII, 362; krş. Cemâluddîn, Muhammed b. Sâlim b. Vâsıl, *Târih-i Eyyûbiyân*, Tahran, 1369 hş., IV, 32-33.

¹³ Kramers, J. H., "Îrân", *IA*, V/2, 1021; krş. Şahinoğlu, s. 40.

san'da gözükürler¹⁴. Ondan sonra Cengiz'in birlikleri, İran üzerine yürür ve bu ülkede sayısız şehir ve kasabaları ele geçirir. Bunu, irili ufaklı birçok iktidara feci şekilde son vermesi veyahut onları haraca bağlaması takip eder¹⁵. Bazı komutanlarıyla başı dertte olan ve çoğunu ortadan kaldırdığı veya kendisine düşman ettirdiği komşusu Müslüman ülkelerden de bir yardım bekleyemeyen Muhammed Hârizmşâh, Moğollara karşı direnmek istediye de pek etkili olamadı¹⁶. Böylece Moğol komutanlarından Cebe ile Subutay Horasan'ı ve Batı İran'ın kuzey kısmını, Azerbaycan'a kadar ele geçirdiler. Hârizmşâh Muhammed ise, Hazar denizindeki Abiskûn adasına sürüldü ve orada öldü (618/1221). Oğlu Celâluddin de, İndüs'ü aşmaya mecbur edildi¹⁷.

Muhammed Hârizmşâh'ın ölümünden sonra Cengiz Han Moğolistan'a yöneldi ve harabeye çevirmiş olduğu Kuzey İran'ı ve Afganistan'ı kendi haline bıraktı. Bir süre sonra Muhammed'in oğlu Sultan Celâluddin ortaya çıkınca Moğol ordusu tekrar geri döndü ve bugünkü İran topraklarının tamamını (629/1232) işgal etti¹⁸.

624/1227 yılında Cengiz'in oğlu Cucu ve altı ay sonra aynı yıl içinde kendisi ölünce, savaşı Cengiz'in diğer iki oğlu Oktay ve Çağatay devam ettirdi. İstilâ hareketlerinin birinci safhası 651/1253 yılına kadar sürdü ve savaş iki koldan sürekli gelişti; ordunun bir kısmı kuzey-batıya, Azerbaycan tarafına, diğer kısmı ise İran'ın güney-batı istikametine doğru ilerledi. Zaten 622/1225'te Tebriz işgal edilmiş ve Azerbaycan Atabeg hükûmetine son verilmişti. 628/1231 yılına kadar Azerbaycan, Irak, Küçük Asya, Gürcistan, Ermenistan ve Isfahan gibi çeşitli yerlerde yapılan savaşlarda Celâluddin Hârizmşâh hep yenilgiye uğradı. Nihayet Hârizmlerin bu son hükümdarı da Moğollardan kaçmaya devam ederken Diyarbakır yakınlarında Kürtler tarafından öldürüldü¹⁹.

Zaptedilen şehirler derhal itaat altına alındı ve Moğol idaresine katıldı. Nerede bir halk isyanı baş gösterdiyse Hemedan'da olduğu gibi, anında bastırıldı ve bunu daima merhametsiz katliamlar takip etti. 628/1231 yılına doğru İran'ın, Hârizmşâhların bu son sultanı Celâluddin'in elinden sökülerek alınması ile, Moğolların ikinci istilâ hareketleri de son bulmuş oldu²⁰.

Moğolların bu hızlı başarılarının ve İslâm medeniyetinin hakkından gelebilmelerinin çeşitli faktörlere bağlandığı görülmektedir. Nitekim Moğol hanlarının olağanüstü askeri yetenekleri, birliklerinin savaşa karşı tahammülleri ve dayanıklı

¹⁴ Kâfi Minhâc, II, 105-6; Reşiduddin, *Câmi'u't-tevârih*, I, 344-346, 353-354.

¹⁵ Ibnu'l-Esir, XII, 359; ez-Zehabî, II, 118-120.

¹⁶ Ibnu'l-Esir, XII, 361; *Îrânşehr*, I, 411.

¹⁷ Ibnu'l-Esir, XII, 369-370; krş. *Îrânşehr*, I, 411; Kramers, *IA*, V/2, 1021.

¹⁸ *Temeddun-i Îrân*, Tahran, 1967, s. 287.

¹⁹ Ibnu'l-Esir, XII, 470, 475-477; Şafâ, III/1, 12; *Îrânşehr*, I, 412.

²⁰ Şafâ, III/1, 15; Kramers, *IA*, V/2, 1021; Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti*, Ankara, 1991, I, 283; Şahinoğlu, s. 41.

olmaları, onların hızlı başarılarının temel sebepleri arasında sayılır²¹. Öte yandan Hârizmşahların Moğol orduları karşısındaki yenilgisinin ise, onların haddinden fazla vergi tarh ederek memleketi soyup soğana çevirmiş olmaları ve askerlerini güvenliğin sağlanması amacıyla ülkenin içinde dağıtmak zorunda kalmış bulunmaları; ayrıca Hârizmşâh Muhammed'in Türklerden oluşan ordusundan bir kısım askerlerin, yine aynı soydan gelen karşı taraftaki orduya (Moğollara) iltihak etmesi²²; oğlu Celâluddin'in matyyetindeki ordunun ise, çeşitli milletlerden oluşması nedeniyle dirlik ve düzenin gereği gibi sağlanamaması; bu padişahın hükümlerini kabul etmeyen emirlerle mücadelesi yanında kardeşleriyle de anlaşmazlığa girmiş olması; keza onun yeteri derecede askeri ve siyasi yeteneklere sahip olmaması ve hatta gücünü asıl hedefe çevireceği yerde ikinci derecedeki hedeflere yönelmiş olması gibi türlü faktörlere bağlandığı belirtilmektedir²³.

Oktay'ın oğlu Göyük Han'ın ölümü (647/1249) üzerine Mengü Han (648/1250) Moğol devletinin hükümdarı oldu. Tahta oturur oturmaz, küçük kardeşi Kubilay'a Çin'e, diğer kardeşi Hülâgû'ya da Batı Asya'ya boyun eğdirmek üzere batıya yürüme emrini verdi²⁴. Zira Moğollar, her ne kadar İran'ın birçok yerini tahrip etmiş idiyse de, İran'ın kuzeyini ve Horasan'ı ancak bir dereceye kadar denetimleri altında tutabilmişti. Bu nedenle Hülâgû'ya İran'ı, Maveraunnehir'i ve mümkün olursa Suriye ile Mısır'ı da ele geçirme vazifesi düşmüştü. Bu Moğol hükümdarı ve onun soyundan gelen idarecilere İlhanlılar denilmiştir²⁵. Ayrıca Büyükhân'ın sarayı daima yardım haykırılarıyla çınlamakta ve yakarışlar arasında, her şeyden önce Haşhâşiler ile Bağdat halifesinin ortadan kaldırılması bulunmaktaydı. Ancak bunlar etkisiz hale geldiği takdirde, Müslümanların itaat edebilecekleri düşüncesi hâkim olmuştu. Bunlarla birlikte Moğol yönetici ve komutanlarının büyük bir imparatorluk kurma ve cihangir olma arzuları ve de bir kısım sünî ve şîî bilginlerle Hristiyanların birbirleri aleyhindeki tahrik ve kışkırtmaları, bu hareketi körükleyerek²⁶ yeni bir Moğol istilâsına zemin hazırladı.

İlhanlılar

Hülâgû, askerlerinin çoğu Hristiyan Moğol ve Uygur kabilelerinden kurulu ordusunun başında 654/1256 tarihinde ikinci istilâ hareketini başlattı. Önce bazı sünîlerin işaretleriyle İsmâîliler (Haşhâşiler) üzerine yürüyerek Alamut ve diğer kalelerden direnenleri, bir seneye yakın bir zaman içinde yerle bir etmekle kalmadı, ayrıca Vezir 'Aţâmelik Cuveynî'nin kurtarmış olduğu kitaplar harîç, kütüphanelerle birlikte her tarafı yakıp yıktı²⁷. Bu

²¹ Miquel, I, 284.

²² Spuler, s. 34-35.

²³ ez-Zehbi, II, 134; İbnü'l-Esîr, XII, 359; krş. Şafâ, III/1, 10-12; Spuler, 34-40; *İrânşehr*, I, 412.

²⁴ Şahinoğlu, s. 41; Spuler, s. 59.

²⁵ Reşiduddîn, *Câmi'u't-tevârih*, II, 685-687; Spuler, "İlhanlılar", I/A, V/2, 967.

²⁶ Şafâ, III/1, 14; Spuler, s. 59; Şahinoğlu, s. 41.

²⁷ Reşiduddîn, *Câmi'u't-tevârih*, II, 688-690; Şafâ, III/1, 14-15; *İrânşehr*, I, 414.

Moğol hükümdarı Bağdat'a yürümeden önce Halife el-Mu'tasım Billah ile yazışmalarda bulunmuş ve her ne kadar Halife ilk planda Hülâgû'nun isteklerini (hükümlerini onaylamak ve adına hutbe okutmak gibi) yerine getirmeyi tasarlamışsa da sonradan etrafına uyarak fikrinden caydığı için sözkonusu müzakereler bir netice vermemişti. Aslında Hülâgû halifeye kızmaktan ziyade Müslümanlar üzerinde tam hâkimiyet sağlamak için halifelîği yok etmeyi zarurî bulmuştu²⁸. Böylece şîilerin teşviki ve Hristiyanların yardımı ile 657/1258'de Bağdat'ı yağmaladı ve hilafete son verdi. Halife başta olmak üzere Abbasîlerden eline geçirdiğini öldürdü²⁹.

Bir sene sonra yine Hristiyanların teşvikiyle Suriye ve Mısır üzerine yürüdü; Harim'e kadar ilerledi; Şam'ı muhasara etmek üzere komutanlarına emir verdi; fakat Mengü Han'ın ölüm haberi üzerine, Hülâgû İran'a dönmek zorunda kaldı. Filistin üzerinden gelen Memlûk sultanı Seyfuddîn Kutuz'un ordusu Aynicâlût denen yerde Moğolları müthiş bir yenilgiye uğrattı ve Moğolların Hristiyan asıllı komutanı Ketboğa'nın başı, Kutuz'un emriyle kesildi. Burada olduğu gibi Memlûkları harekete geçiren basit bir girişim Moğol yenilmezlik efsanesini yıkmaya yetti³⁰.

Hülâgû (663/1265)'dan sonra İran'da hüküm süren bu hükümdarın sülalesinden olan idareciler şunlardan ibarettir: Hülâgû'nun oğlu Abakâ Han 663/1265-680/1281-2; Abakâ'nın İslâmiyeti kabul eden kardeşi Ahmed Tekûdâr Han 681/1282-3-683/1284; Argûn Han 683/1284-690/1291; Müslüman olan Geyhâtû Han 690/1291-694/1295; ondan sonra da Bâydû birkaç ay saltanat sürmüş; İslâm'ı seçen Mahmud Gazan Han 694/1295-703/1303-4; Olcâytû 703/1304-716/1316; 'Ubeyd'in de devrinde gençlik yıllarını geçirdiği Ebû Sa'îd Bahâdır Han 716/1316-736/1336. Bu son hükümdarın ölümünden sonra birliğini muhafaza edemeyen İlhanlılar hanedanı parçalanmaya başladı ve daha önce yarı bağımsızlığını kazanmış olan Çoban Emirliği gibi beylikler halinde 757/1356 senesine kadar yaşamaya devam etti³¹.

İlhanlı hükümdarlarında çoğunlukla göze çarpan en önemli özelliklerden bazıları şunlardan ibaretti: Hülâgû'nun İslâm'a ve Müslümanlara karşı beslediği kinden dolayı, hem komşu Müslüman ülkelerle savaşa dayalı politikası ve hem de Müslümanlar aleyhindeki Batı Hristiyan alemi ile ittifakı ve dostluğu uzun süre devam etmiş ve aynı politika ile Batı'yla dostluk kendisinden sonra iktidara gelen Abakâ, Argun ve Olcaytu gibi yöneticiler zamanında da sürmüştür. Diğer taraftan saray entrikalarının doğurmuş olduğu iç karışıklıklar ve komşu ülkelerle sürtüş-

²⁸ Vaşşâf, 'Abdullâh, *Tahrîr-i Târih-i Vaşşâf*, Tahran, 1346 hş., s. 15-17; krş. *Îrânşehr*, I, 414-415; Spuler, s. 62.

²⁹ Reşiduddîn, *Câmi'u't-tevârih*, II, 699-703; ez-Zehebî, II, 159; Vaşşâf, s. 20; Şafâ, III/1, 15; Sobernheim, M. "Memlûkler", *IA*, VII, 689.

³⁰ ez-Zehebî, II, 162-163; Şafâ, III/1, 15; Spuler, s. 67; Miquel, I, 284.

³¹ Spuler, *IA*, V/2, 970; krş. Şahinoğlu, s. 42; 'Ubeyd'in gençlik yılları için bk. tez, s. 35-36.

meler sürüp gitmiştir. Ayrıca bu yöneticilerden çoğu ayyaş, kimisi gulâmpâre, sefih, yöneticilik vasıflarından uzak, beceriksiz (Geyhâtû gibi), yıkıcı ve sorumsuz niteliklere de sahipti³². Yine bu hükümdarlardan bazısının, iş bitirici ve becerikli vezirleri idam ederek, onların yerine beceriksiz ve yeteneksiz kişileri getirmeleri, ayrıca sınırsız israfları neticesinde ülke çapında ekonomik ve iktisadî alanlarda gerilemeye, sanayi ve ticaretin durmasına, birçok toplumsal hareketin ve göçün doğmasına sebep oldukları kaynaklar tarafından açıkça belirtilmektedir. Bir kısım hükümdarların (Ahmed Tekûdâr, Bâydû, Geyhâtû gibi) sarayın iç çekişmelerine ve entrikalarına kurban gittiği gibi, bazı vezir ve üst düzey bürokratların da aynı entrikalardan yeterince nasiplerini aldıkları ve hatta ailece toptan imha edildikleri kaydedilmektedir³³.

Bâydû'dan sonra çocukluktan beri bir budist gibi yetişmiş, ancak Müslüman olduktan az bir süre sonra tahta oturan Mahmud Gazan Han'ın iyi sayılan idaresi neticesinde öteden beri sürmekte olan iç savaşlar sona erdi ve her alanda imar hareketleri başladı. Bu hükümdar kendi adına sikkeler bastırarak Büyük Han'ın hegemonyasından ayrılışını ifade etti. Sorumluluk duygusuna sahip ve seleflerinin yıkıcılığına karşı yapıcı bir yönetici olduğu gibi, Müslüman niteliğiyle de halkın sevgisini ve sempatisini kazanmayı başarabildi. Bütün gücünü kullanarak, iş bitirici ve becerikli vezirler tayin etti. Ara sıra şiddete de baş vurarak seleflerinin yapamadığı işleri yapmaya çalıştı³⁴.

Büyük devlet adamı ve siyasetçi Reşiduddîn Fazlullah bu hükümdarın faaliyetleri ve reformlarıyla ilgili kaleme almış olduğu *Tarih-i Mubârek-i Gâzânî* adlı eserinde Gazan Han'ın yaptığı reformları ve çalışmaları tek tek anlatmıştır. Ona göre, Gazan, özellikle iktisadî hayatı düzeltmek için ölçüsü bozulmuş sikkeleri düzeltmek, vergi kaynaklarını yeniden tesbit etmek, ölçü birimlerinde ve toprakta reform yapmak, işlenmemiş toprağı yeniden halka dağıtarak herkesin işleyebileceği kadar toprağı sahip olmasını sağlamak, orduda hem silah ve techizat hem de ücretlerde yeni düzenlemeler yapmak suretiyle devletin bütçesini rayına oturtmaya çalışmıştır. Bozulmuş olan posta teşkilatını yeniden organize ve ıslah ettiği gibi, yolların güvenliğini sağlamada da çaba sarfetmiş olup imar işlerine de ağırlık vermiştir. Her şeyden daha önemlisi halkı Müslüman olan bir ülkede daha önce açıkça işlenen haramları kaldırmaya, halka yüklenen ağır vergileri azaltmaya ve toplumun üzerindeki devlet memurlarının haksız ve şiddetli baskılarını engellemeye çaba göstermiştir³⁵.

Ancak bu hükümdarla İlhanlılar'ın iç ve dış politikası son sınırını buldu ve dışa yönelik yayılmacı arzuları nihayete erdi. Fakat o da selef ve halefleri gibi dış

³² Vaşşâf, s. 32 vd.; ez-Zehebî, II, 192; Spuler, s. 78, 98-100; Spuler, *IA*, V/2, 668-669.

³³ Vaşşâf, s. 82-84; krş. Spuler, s. 100-102; *Îrânşehr*, I, 417-418.

³⁴ Spuler, s. 104; *Îrânşehr*, I, 418.

³⁵ Reşiduddîn Fazlullâh, *Târih-i mubârek-i Gâzânî*, İsfahan, 1368 hş., s. 200, 243, 268-276, 282, 286, 356, 364.

politikada başarılı olamadı³⁶.

Diğer Hanedanlar

İlhanlı saltanatının son bulmasıyla Timur'un İran'a saldırısı arasında geçen sürede (VIII/XIV. asrın ikinci yarısı) İran toprakları, 'Ubeyd'in ömrünün en verimli dönemlerini devirlerinde yaşadığı³⁷ Celâyiriler, Muzafferiler, Çûpâniler, İncûlar, Serbedârlar ve Kertler gibi küçük hanedanların birbirine karşı üstünlük sağlamak için, giriştikleri savaşların mücadele alanı haline gelmişti³⁸. Celâyiriler'in hükûmeti İlhanlılara akraba olan Şeyh Hasan-ı Bozorg tarafından kuruldu. İlhanlıların parçalanmaya yüz tuttuğu bir dönemde bu mezkûr şahıs, Hülâgû'nun torunlarından Muhammed Han'ı İlhanlık adayı gösterip, Ebû Sa'îd'in ölümünden hemen sonra (736/1336) Tebriz'i ele geçirerek onu, resmen hükümdar ilan etti. Başta Moğol valisi olmak üzere çeşitli emir ve beylerle bir süre mücadele ettikten sonra Azerbaycan ve Irak-ı 'Arab'ı denetimine alarak 740/1339-40 yılında Bağdat'ta tam bağımsız bir idare kurmayı başardı. Ondan sonra 'Ubeyd'in de kendisini birkaç kasidede övdüğü oğlu Sultan Uveys tahta geçerek, ülkenin sınırlarını biraz daha genişletti. Ancak bu hükümdarın ölümünden sonra, ülkesi bazı anlaşmazlıklar sonucu zayıflayarak, neticede 827/1424 yılında Timur tarafından ortadan kaldırıldı³⁹.

Muzafferiler hanedanı, İlhanlılar yönetimi sırasında çeşitli görevler yapmış bir aileden gelen Emîr Mubârizuddîn Muhammed b. Muzaffer tarafından kurulmuştur (740/1339-40). Bu hanedanın mensupları Kirman, Yezd, Fars ve belli bir süre de Kürdistan'da son derece güçlü bir duruma geldiler. Emîr Mubârizuddîn 759/1358 yılında Irak ve Azerbaycan'ın fethinden Şiraz'a döndükten sonra çocuklarına yapmış olduğu hakaret ve tehditlerden dolayı, onlar tarafından gözlerine mil çekilerek bir süre hapsedildikten sonra öldü⁴⁰.

Emîr Mubârizuddîn yiğit, mücadeleci ve dindar bir şahsiyete sahip olmasına rağmen, 'Ubeyd'in de aralarında bulunduğu bazı şair veya yazarların kendisini riyakârlık ve katıllıkla itham ettikleri görülür. İslâmî yasaları uygulamada ve İslâm'a aykırı şeyleri yasaklamada titiz davrandığı için, Hâfız ve benzeri şair ve edipler tarafından "muhtesip" diye anılmıştır⁴¹.

Muzafferilerin hükümdarları, incûlar başta olmak üzere sürekli komşu devletlerle savaş halindeydi ve ülke dahilinde de kendi aralarında taht kavgaları sürüp gitmekteydi. Babasının (Muhammed Mubârizuddîn) ölümünden sonra tahta

³⁶ Spuler, s. 104-107, 117; *Îrânşehr*, I, 418-419.

³⁷ Bk. tez, s. 40-43.

³⁸ *Îrânşehr*, I, 421.

³⁹ Havâfi, Faşih Ahmed b. Celâluddîn Muhammed, *Mucmel-i Faşihî*, Meşhed, 1339 hş., s. 108; *Îrânşehr*, I, 421; Şafâ, III/1, 28-29; 'Ubeyd'in bu hanedanla ilişkisi için bk. tez, s. 41-42.

⁴⁰ *Îrânşehr*, I, 421; Şafâ, III/1, 27-28.

⁴¹ Hurremşâhî, Bahâuddîn, *Hâfıznâme*, Tahran, 1372 hş., I, 268-70.

geçen Şah Şucâ' 760/1359-786/1384 yılları arasında nisbeten başarılı bir saltanat sürmüştü de, kendisinin ahlâkî açıdan oldukça kötü bir ortamın devamına katkıda bulunduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda bu sultan 'Ubeyd'in de memduhu olmuştur⁴². Bu hanedan da neticede 795/1393 yılında Timur tarafından ortadan kaldırılmıştır.

İlhanlılardan sonra Fars, İsfahan ve civar yörelerde hüküm süren hanedanlardan biri de İncûlar idi. Bunların soyu da İlhanlılar zamanında hizmet etmiş ve daha sonra öldürülmüş olan Emîr Şerefuddîn Mahmud Şah İncû'ya dayanır. Fakat İncûların asıl bağımsız yönetimleri, adı geçen emirin oğlu Şah Şeyh Ebû İshâk'ın Şiraz'ı ele geçirdiği 743/1342 yılından itibaren başlar. Tartışmasız Şah Ebû İshâk'ın en büyük rakibi, kendisiyle sürekli savaş halinde olduğu Muzafferîlerden Muhammed Mubârızuddîn idi. Anlaşmazlık noktası ise, tarih boyunca gelirlinin Fars hükümdarlarına ait olduğu söylenen Hürmüz, Kîş ve Bahreyn bölgeleri üzerinde her iki tarafın da hak iddia etmiş olmasıydı⁴³. Ebû İshâk, İsfahan ve Hürmüz'ü denetimine geçirdikten sonra Kirman'a birkaç defa askeri harekât düzenlediyse de, yol çevresindeki yerleşim alanlarını tahrip etmek ve savunmasız masum halkı kılıçtan geçirerek mallarını yağmalamak dışında bir şey elde edemedi. Neticede Emîr Mubârızuddîn Şiraz'ı işgal ederek Ebû İshâk'ı feci bir şekilde öldürdükten (758/1357) sonra bu hanedan da tarihten silindi⁴⁴.

Zamanının çoğunu eğlenceye dalmak ve şarap içmekle geçiren bu sultan, şair, bilgîn ve faziletli kimseleri sever ve himaye ederdi. Kendisi de zaman zaman şiir söylerdi. Bu nedenle Hâfız, 'Ubeyd ve benzeri şair ve yazarlar onun sarayında yer edinerek kendisine methiye yazmışlardır⁴⁵.

Öte yandan aynı dönemde (VIII/XIV. asırda) Serbedârlar Sebzevâr'da ve Kertler de Herat'ta 783/1381 yılına kadar; Çobanlar (Çûpânîyân) Azerbaycan ve Erran'da 759/1358 yılına kadar hüküm sürdüler. İlk iki hanedan Timur tarafından ve son hanedan da Cânî Bey tarafından ortadan kaldırıldı⁴⁶.

İCTİMAİ, DİNİ, İKTİSADİ VE İLMİ HAYAT

İctimaî Hayat

Bazı tarihçilerin mübalâğa ettikleri ileri sürülse bile, Moğol istilâsının ve onu takip eden otokratik ve müstebit idarelerin siyasî, sosyal, ekonomik vs. yönlerden İslâm dünyasında büyük sarsıntılar ve çeşitli buhranlar meydana getirdikleri kesindir. Askerî birliklerin, geçtikleri

⁴² Şafâ, III/1, 28; bk. tez, s. 42-43.

⁴³ Âl-i Dâvûd, Seyyid 'Alî, "Ebû İshâk İncû", *Dâiretu'l-me'ârif-i bozorg-i İslâmî*, Tahran, 1372 hş., V, 161.

⁴⁴ Âl-i Dâvûd, *DMBİ*, V, 161-63; Şafâ, III/I, 26-27.

⁴⁵ Âl-i Dâvûd, *DMBİ*, V, 164; 'Ubeyd ve diğer şair ve bilginlerin bu şahla ilişkileri konusunda bk. tez, s. 40-41, 117, 129-134.

⁴⁶ *İrânşehr*, I, 422-23.

birçok şehir ve kasabayı, eski ihtişamını bir daha elde edemeyecek şekilde yakıp yıktıkları muhakkak; çeşitli inanç ve telâkkilerin varlığı, birbirleriyle çarpışan ceyranların mevcudiyeti ise bir gerçektir⁴⁷. Nitekim İbn Eşir bu hususta şunları kaydetmektedir: "Geçmiş tarihte benzeri asla bulunmayan Moğol saldırısı ateşi, genelde yaratıkları ve özelde de Müslümanları yakan büyük bir felâket idi. Eğer biri, ilk yaratılıştan günümüze kadar, dünya böyle korkunç bir hadiseye maruz kalmamıştır, derse doğru söylemiş olur. Zira tarihin bunun benzeri bir hadiseyi kaydettiği görülmemiştir...". "Deccal bile kendisine uyanları korur ve muhaliflerini yok eder. Bunlar ise hiçbirini sağ bırakmadılar; kadınları, erkekleri ve çocukları öldürdüler, hatta hamile kadınların karınlarını yararak, içindeki ceninleri bile yok ettiler"⁴⁸.

Bu saldırıyı başlatarak idare eden Cengiz Han'a nisbet edilmiş olan bu söz, sanırım Moğol vahşeti hakkında doyurucu bir fikir verebilir. "İnsana en çok zevk veren şey... düşmanı kökünden kazmak, seçkinlerini ağlatmak, altın eyerli tavlı atlarına binmek, onların kadınlarının göğüs ve göbeklerini yatak yapmak, dudak ve ağızlarını öpmektir"⁴⁹. Bu zihniyete sahip olan Moğollar Buhara, Taşkent, Hârizm v.s. yerleşim alanlarında olduğu gibi, işgal ettikleri yerlerde 'Ubeyd'in de bir hikayesinde işaret ettiği gibi⁵⁰, insanları önce evlerinden çıkararak bir meydana toplardı ve ordunun geri hizmetinde çalıştıracakları sanat, meslek ve hizmet erbabı kişileri ayırdıktan sonra, geri kalanların tamamını kılıçtan geçirirlerdi. Daha sonra Moğol askerleri yağmaya girişir ve en sonunda da iş o mahallin yıkılıp yakılmasıyla neticelenirdi. Bu katliamlar bir şehirde birkaç kez tekrarlandığı gibi, sadece Cengiz Han'ın dönemiyle de sınırlı kalmamıştı. Örneğin benzer katliamlara 656/1258 yılında Hülâgû zamanında Bağdat'ta, 671/1272-3 yılında Abakâ Han döneminde Buhara'da, 693/1294 yılında Nişabur'da İlhanlıların hâkim olduğu dönemlerde de tesadüf edilmiştir. Nitekim Maverâunnehir ve Horasan şehirleri birkaç defa yağma edilerek halkı kılıçtan geçirilmişti⁵¹.

Ayrıca Moğol devri çekingen, pısırık ve atıl bir hayat tarzının doğmasına, mahkûmların hâkim, hâkimlerin mahkûm olmasına ve azınlıkların siyasî alanda büyük rol oynamasına yol açmıştır. Bu devirde yağmalar, yakıp yıkmalar, dehşet verici ölümler, hesapsız katliamlar, sayısız eza ve cefalar, beklenmedik tehdit ve müsadereleler, kanun ve ahlâk dışı davranışlar birbirini takip etmiştir. İşgal edilen yerlerdeki katliamlar yüzünden nüfus azalmış, sanat eserleri tahrip edilmiş ve pek

⁴⁷ Şahinoğlu, s. 49-50.

⁴⁸ İbnü'l-Eşir, XII, 358-9.

⁴⁹ *Hîşâbehâ-yi tahkîki der bâre-i Reşiduddîn*, Tahran, 1350 hş, s. 351.

⁵⁰ 'Ubeyd, *Kulliyât-ı 'Ubeyd-i Zâkânî*, (nşr. Pervîz Âtâbegî), Tahran, 1343 hş., s. 172-173. Bundan sonra dipnotta 'Ubeyd'in yayınlanmış *Kulliyât*'ı için sadece *Ku.* kısaltması kullanılacaktır. Ayrıca bk. tez, s. 108.

⁵¹ Cuveynî, I, 94-6, 126-8; Reşiduddîn, *Câmi'u't-tevârih*, I, 361-80, 441-2; Şafâ, III/I, 50; *Hîşâbehâ*, s. 351, 355.

çok kütüphane ateşe verilmiştir⁵². Her ne kadar Cengiz'in yasasına göre Moğol hâkimiyetini kabul eden milletlerin bağışlanması gerekiyor idiyse de, halkı Oktay'a teslim olup onun hükümranlığını tanımış olmasına rağmen Gazne'de olduğu gibi, bazan bu yasa hiçe sayılır ve katliamlara devam edilirdi⁵³.

Üstelik bu Moğol saldırısı halkın zihninde Allah tarafından gönderilmiş bir belâ olarak kabul edildiği için, Müslümanlar bu anlayışa teslim olmuş ve halk arasında hiçbir surette buna karşı çıkılamayacağı düşüncesi yayılmıştı⁵⁴. Aynı zamanda bizzat Cengiz Han da etkili olmak, her ferdî ve askerî birliği silip süpürmek için, kendisinin Allah'ın azabı olduğunu sık sık tekrarlıyordu. Bu anlayış, Moğol ordusu Aynicâlût denen yerde Memlûk ordusu tarafından müthiş bir yenilgiye uğradığı ana kadar devam etti. Müslümanların Moğollara karşı kazandığı bu zafer, halkı ümitlendirdiği gibi, onun yankıları da Arap ve Fars edebiyatında kendini gösterdi⁵⁵.

İslâmî yasalara ve yaşam biçimine tamamen aykırı olan Cengiz yasası, İran'da olduğu gibi Moğolların hâkimiyetini kabul eden milletlerde de uzun süre yürürlükte kalmış; fert ve cemiyet ilişkileri, ordu ve askerlik işleri, milletlerarası münasebetler hep bu yasa ve ona uygun kanunlara göre düzenlenip ayarlanır olmuştu. Toplum üzerinde genel olarak tesirini gösteren bu yasanın bütün tabir ve deyimleri, şairler ve yazarlar tarafından kullanılır olmuştu. İslâmiyeti kabul eden Gazan Han, az da olsa İslâmî ve millî yönü olan bir yasa tanzim etmiş olmasına rağmen, İran'da Cengiz yasası Timur devrine kadar etkisini sürdürmüştür⁵⁶. Kısaca bazı müsamahaların dışında Moğol istilâsı ve onun getirdiği siyasi, ictimai, iktisadi, hukukî düzen ve dinî tutum; Turan ve İran ülkelerinde sadece İslâmî düzeni sarsmak, yer yer zedelemek ve belli bir zaman için onu yürürlükten kaldırmakla sınırlı kalmamış, ilmi, ve edebî alandaki, hele akli ve ictimai sahadaki çöküntünün başlıca âmili olmuştur⁵⁷.

İlhanlılar döneminde bazı hükümdarlar, arasına siyasi ve toplumsal açıdan düzen ve asayışı sağlamaya çalışmışlarsa da, komutan ve yöneticilerin büyük kısmının Moğol asıllı olması nedeniyle pek başarılı olamamışlardı. Baskı, şiddet, yolsuzluk ve kargaşa bir gelenek haline gelmiş olduğundan, son İlhanlı padişahı Ebû Sa'îd'in ölümünden (736/1336) sonra bile emirlik ve beylik sevdasına kapılan komutan ve beyler aynı geleneğe uyarak yağmalarla dolu ölümcül ve kanlı yeni bir dönem başlatmışlardı⁵⁸.

'Ubeyd-i Zâkânî'nin yaşadığı dönemde (VIII/XIV. asır) Moğol istilâsı akabin-

⁵² Cuveynî, I, 4-5, 75, 94-5, 195-200; krş. Şahinoğlu, s. 50.

⁵³ Spuler, s. 39.

⁵⁴ Şafâ, III/1, 53-4.

⁵⁵ Şafâ, III/1, 54-5; Şahinoğlu, s. 50.

⁵⁶ Şafâ, III/1, 72.

⁵⁷ Şafâ, III/1, 98, 105 vd.

⁵⁸ Vaşşâf, s. 260-2, 361-2 vd.; Şafâ, III/1, 66.

de, aynı hanedanın devamı olan İlhanlılar yönetimi uzun süre İran'da hüküm sürdükten sonra dağılmış ve yerine çeşitli beylikler kurulmuştu. Bu gelişmeler nedeniyle önceki yaşam düzeni ve değer yargıları alt üst olmuş, değişik halk tabakalarında, divanlarda, yargıçlarda, dini temsil edenlerde, sofularda, meslek erbabında çeşitli kötülükler ortaya çıkmış ve ahlâkî bozukluklar yaygın hale gelmişti. Elleriinde güç bulunduranlar ve devletin üst ve alt kademelerinde görev yapan bürokrat ve memurlar özellikle vali ve vergi memurları insanları canlarından etmişlerdi. Hepsinden daha kötüsü riyakârlık, münafıklık, hilekârlık ve kayırmacılık - ki, bunların çoğu din kisvesi altında yapıldı- fikir adamlarını şiddetle rahatsız ediyor ve üstelik kimse itiraz etmeye bile cesaret etmiyordu; şehvetperestlik, iffetsizlik, oğlancılık ve fuhuş üst (havâs) ve alt (avâm) tabakalar arasında yaygınlaşmış ve aynı şekilde halkın malı, şerefi ve namusu ayaklar altına alınmıştı⁵⁹. Fesat ve bozgunculuk sinsice her tarafı kaplamış, zehirini son damlasına kadar toplumun ruhuna enjekte etmişti; erdemlilik yok olmuş, rezillik hadiselerin kahramanı olmuştu. Kötü bilginler, şairler ve yazarların işi, bozguncuların ekmeğine yağ sürmek olmuş, iyilikler kargaşaya sebep olurken kötülükler de olağan hale gelerek revaç bulmuştu⁶⁰.

Dinî Durum

Hicrî VII/XIII. asırda Moğolların İslâm dünyasındaki zaferi, bir manada küfrün imana karşı zaferi olmuştur. Müslümanların ard arda galibiyetinden sonra ilk defa İslâm memleketlerinin büyük bir kısmı diğer din mensupları tarafından ele geçirilmiş ve üstelik İslâm halifesi öldürülmüştür. Gazneli ve Selçuklu hükümetleri ile sonraki hükümetlerin İslâmî idareleri altında siyasî nüfuz ve iktidarlarını kaybeden İran'daki Yahudi ve Hristiyanlar, nüfuz ve iktidarlarını yeniden elde etmişler ve bununla yetinmeyerek Müslümanları ve İslâm bilginlerini küçümser duruma geçmişlerdir. Hülâgû'nun annesinin Budist ve hanımının Hristiyan olması, hele Abakâ'nın Bizans İmparatoru'nun kızkardeşi ile evlenmesi ve ordusunun çoğunun Hristiyan ve Budist olması, durumu azınlıkların lehine ve Müslümanların aleyhine çevirmişti⁶¹. Ayrıca Bağdat'ın yağmalanması, yüzlerce yıldır olağan üstü zenginleşen İslâm dünyası için büyük bir afet olmuştu. Bu yağma diğer şehirlerin tahribinden daha önemliydi. Çünkü bu trajedinin politik ve psikolojik içeriği çok büyük bir önem arz ediyordu. Halife İslâm dünyasının manevî reisi olarak kabul edildiği için, zayıf dönemlerde de Müslümanların birlik ve beraberliğinin simgesi durumundaydı. Ayrıca Bağdat bir şehirden fazla bir sembol idi. Halifeliğin sona ermesiyle birlikte, Müslümanların bu ortak sembolü ortadan kalktı⁶². İslâmî gelenek ve yasaların toplumun hayatından kaldırılması nedeniyle, bazı yazarlara göre bütün Turan ve

⁵⁹ Reşidüddin, *Târih-i Gâzânî*, s. 238-41, 251, 357-59; Yüsufî, Çulâmîhuseyn, "Şûh-i Tab'i-yi Âgâh", *Mecelle-i yağmâ*, Tahran., c. XXV, sa. 9, 1351 hş., s. 540.

⁶⁰ Destîğayb, A., "Hecâ-yi 'Ubeyd", *Peyâm-i novîn*, Tahran, c. V, sa. 2, 1342, s. 50.

⁶¹ Şafâ, III/1, 110, 114-115, 137-138; Şahinoğlu, s. 53.

⁶² *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1990, III, 15.

İran topraklarından İslâm yurdu (dâru'l-İslâm) hükmü kalkmış, yerini küfür yurdu (dâru'l-kufr) hükmü almıştı⁶³. Çalışma konusu 'Ubeyd de bu olayın olumsuz etkilerini hissetmiş olmalıdır ki, sonradan Müslüman olanları hariç, Moğolların tamamını cehennemlik olarak görmektedir⁶⁴.

Moğol ve İlhanlılar'ın Dini Durumu

Cengiz'in saldırısıyla İran'a galip olarak gelmiş bulunan Moğol, Tatar ve diğer milletler Hristiyan, Budist, Mânî, Putperest, ve İslâm gibi değişik dinlere mensup topluluklardan oluşmaktaydı⁶⁵. Cengiz Han'ın yasası, temelde bütün dinlere müsamaha gösterdiği ve çeşitli dinî sınıflara bazı imtiyazlar tanıdığı düşüncesi ileri sürülüyorsa da⁶⁶ hüküm ve otoritenin tamamen Allah'a ve O'nun Peygamberine ait olduğu İslâmî bir toplumun değerlerine ve geleneklerine tamamen ters düşmekteydi⁶⁷. Üstelik bu yasa Timurlular dahil İslâm'ı kabul eden Moğol hanedanları tarafından bile özenle tatbik edildiği için, İslâm toplumuna oldukça sıkıntılı günler yaşatmıştır. Ayrıyeten çeşitli hanların, değişik dinleri kabul etmiş olmaları veya İslâm'a karşı özel kin beslemeleri ve Hristiyanlık gibi dinlere sempati duymaları durumu, onların kendi yasalarını objektif olarak tatbik etme imkânını da ortadan kaldırmıştı⁶⁸.

Gerek Moğol ve gerekse İlhanlı idaresinde Şamanlık ve Budistlikten ziyade Hristiyanlığın ve az da olsa Yahudiliğin daha çok etkin role sahip olduğu ve Moğolların Müslümanlarla ilişkilerini, çoğunlukla perde arkasında bu dinlerin mensuplarının biçimlendirdiği ortaya çıkmaktadır. Hristiyanlık ile Moğol dünyası arasındaki ilişkiler, bu devlet ortaya çıkmadan birkaç asır önce vücut bulmuştu; çünkü Cengiz'in ordusunda yer alan ve nüfuz sahibi olan Kereitler birkaç asır önce İsa'nın dinini toptan kabul etmişlerdi. Ayrıca Nastûrî misyonerler, V/XI. asrın başlarından itibaren şarkın ta içlerine kadar girmişlerdi. Fakat Batı ülkelerinin bu Doğu ülkesine doğrudan heyetler göndermesi, Avrupadaki Moğol saldırısının sona ermesinden sonra gerçekleşmişti. Bu tür politik bir zeminin oluşum nedeni ise, Hristiyanların tarih boyunca süregelen haçlı zihniyetine hizmet etmek ve İlhanlılar aracılığıyla Müslümanlardan intikam almak dışında bir amaçları olmamıştır⁶⁹. Göyük ve Mengü zamanında bile Hristiyanlar devletin en üst kademelelerinde kenetlenmiş ve Büyük Han'ın çadırı önünde özgürce ibadetlerini ifa edecek derecede imtiyazlar elde etmişti⁷⁰. Ayrıca Hülâgû, idarî işlerde kendisine danıştığı

⁶³ Kâfî Minhâc, II, 90.

⁶⁴ Bk. Ku., s. 172-173.

⁶⁵ Şafâ, III/1, 71 vd.

⁶⁶ Cuveynî, I, 18; Spuler, s. 221.

⁶⁷ Kur'an, Mâide, 5/43-48.

⁶⁸ Kafalı, Mustafa, "Cengiz Han", DİA, VII, 369; *Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, 1992, XI, 78.

⁶⁹ Spuler, s. 221; Nevâî, XII/1, s. 19.

⁷⁰ Spuler, s. 222; Nevâî, XII/1, 19-20.

Hristiyan dinine mensup hanımı Dokuz Hâtûn'un yoğun baskısı altındaydı. Bu hanımın desteğiyle Hülâgû'nun birçok kilisenin inşasını sağladığı ve bu nedenle Papadan tebrikler bile aldığı kaydedilmektedir⁷¹. Bağdat'ı istilâsı sırasında Ermeni ve Hristiyanlardan maddî ve manevî destek gören bu Moğol hükümdarı, karşılama merasiminde Müslümanlar üzerine şarap dökecek kadar onlara cesaret vermişti⁷². Abakâ ve Argûn da Hülâgû'nun siyasetini aynen izlediler. Fakat daha önce Bağdat'ın düşmesiyle hezimete uğramış olan Müslümanlar, Gazan Han'ın tahta geçmesiyle kesin zafer elde ettiler, Yahudi ve Hristiyanlar da eskiden olduğu gibi, tekrar cizye vermeye tabî tutuldular. Hatta bir kısım mabetleri yıktırıldı ya da camiye çevrildi⁷³.

İlhanlıların, Hristiyanlara oranla az da olsa Yahudilere karşı sempatiîleri ise, siyasî ve politik sebeplerden ziyade bu dine inananlardan bazı şahsiyetlerin, tabiplik başta olmak üzere, hanlar nezdinde yapmış oldukları çeşitli hizmetlerine bağlanmaktadır. Ancak bu din mensuplarının da, Argûn'a vezirlik yapan ve din daşlarını ölçüsüz biçimde kayıran İslâm düşmanı Yahudi bürokrat Sa'duddevle zamanında epeyce nüfuz kazandıkları ve daha sonra bu vezirin idam edilmesiyle (1291) etkisiz hale geldikleri bilinmektedir⁷⁴.

Gazan ve ondan sonraki İlhanlı sultanları İslâm'ı kabul etmiş olmalarına rağmen, Avrupa ülkeleri ve Hristiyan dünyasıyla sürekli diplomatik ilişkileri devam ettirmeye taraftar olmuşlar ve Memlûklar başta olmak üzere çeşitli İslâm devletleri aleyhine ittifaklar kurmuşlar veya bunun yollarını aramışlardır. Hatta İlhanlıların başkenti olan Sultaniye şehri inşa edildikten (718/1318) sonra bile, Hristiyanların dinî ve ruhanî liderleri bu şehirde ikamet edebilme imkânına sahip olmuştur⁷⁵.

Bütün bu gelişmeler hakkında neticede Andre Miquel *İslâm Medeniyeti* adlı eserinde, "Köklü Medeniyet Sahibi Ülkelerin Direnci" başlığı altında şunları kaydetmektedir: "Genel hatlarıyla geniş bir perspektiften bakıldığında İslâm, kendi geleneksel topraklarında direnerek kök saldığı gibi, göçmen patlamasından faydalanarak öteki ülkelere girer ve yayılır. Bazı yerlerde başarısızlığa uğrasa da birçok yer ve noktada başarı kazanır. Zaten İslâm başarısı ile sağladığı bu gelişmelerde sadece bir din (kurallar bütünü) rolü değil, aynı zamanda medeniyeti de değişikliğe uğraticı bir rol oynamıştır. Bazan parlar, yükselir, yayılır, ve bazan da küçülür, çökme tehlikesiyle karşı karşıya kalır, fakat her defasında canlanır ve gelişmesine tekrar devam eder"⁷⁶.

⁷¹ Nevâî, XII/1, 28-29.

⁷² Spuler, s. 228.

⁷³ Ayn. esr., s. 237, 239-243.

⁷⁴ Ayn. esr., s. 269-276.

⁷⁵ Nevâî, XII/1, 46-51.

⁷⁶ Miquel, I, 294.

İktisadî Durum

İslâm dünyası, Moğol istilâsından önce de kendi i-dealine uygun siyâsî, ictimâî ve iktisadî bir güç ve birlikten yoksundu. Bağdat'taki halifelik eski otoritesini kaybetmiş ve sözünü dinlettiremez bir hale gelmişti⁷⁷. Toplumsal ve siyasal yapı çeşitli didişmeler ve fikir ayrılıkları ile zayıflamış, zaman zaman sosyal ve ekonomik buhranlara sahne olmuştu. Arzu edilen birlik ve beraberlik, isim veya şekilden ibaret kalmıştı. Halifenin ve baş vezirin gücü ve kudreti, padişahlara ve emirler emirine (emîru'l-umerâ'ya) intikal etmişti. Miladî yedinci asırdan itibaren günden güne gelişen sosyal bünye, sahip olduğu iyi idare ve yeni iktisadî kaynaklar sebebiyle gittikçe artan ekonomik güç; değerini günden güne arttıran ve hiç değilse değerini koruyan para ve yükselen hayat seviyesi, on birinci miladî asrın sonlarından bu yana duraklamış ve hatta gerilemeye yüz tutmuştu⁷⁸. Bağdat ve sözde ona bağlı hükûmetler, şartlar değıştikçe ekonomiye yeni kaynaklar bulmak şöyle dursun, elindekilerini koruyup devam ettirmek ve onları gereği gibi yerinde kullanmak yeteneğini bile kaybetmişlerdi⁷⁹.

Ayrıca Hârizmşâh Muhammed'in, halkın sırtına haddinden fazla vergi yüklemesi ve memleketi soyup soğana çevirmesi⁸⁰ bir tarafa, Cengiz Han ve Hülâgû'nun seferleri neticesinde, Moğollar tarafından işgal edilen yerlerin ve özellikle İslâm ülkelerinin ekonomik güçlerine büyük darbeler inmiş, hayatın birçok alanında olduğu gibi, bu alanda da ağır yaralar açılmıştı. Ardı arkası kesilmeyen katliamlar neticesinde nüfus azaldığı gibi, vergi ödeyecek mükelleflerin sayısı da kendiliğinden düşmüştü. Bu yüzden İlhanlı devleti de ekonomik ve iktisadî kaynaklar açısından zayıf bir temel üzerine kurulmuştu. Ayrıyeten saltanat değışimleri, bunların gereği olarak taht törenleri ve hükümdar seçimindeki entrikaların doğurduğu iç savaşlar, ölçüsüz ısrâf ve para dağıtımları, hemen hemen devletin her kademesindeki yolsuzluklar ve rüşvet olayları, memleketin vergi ve gelir kaynaklarını kemirip tüketiyordu⁸¹. Gazan Han'ın bu ve benzeri problemlere yönelik reformları, olayın vahametini göstermesi bakımından hayli önemlidir⁸².

Ülke ve kıtalar arası ticaret ise, birbirine rakip Yahudi, Hristiyan ve Ermeni tacirlerle; para kazanmaktan çok, acaip yerler görmek, garip şeyler işitmek, memleketler seyrine çıkmak ve benzeri şeyler peşinde olan Müslüman tüccarlar tarafından yapılyordu. Böylece dış ticaret daha ziyade azınlıkların tekelinde bulunuyordu⁸³.

Müslüman tüccarlar, Moğolistan ve Çin'e kadar ilerleyerek bu ülkelerle İs-

⁷⁷ Şahinoğlu, s. 57.

⁷⁸ Kramers, /A, V/2, 1018-1020; krş. Şahinoğlu, s. 57.

⁷⁹ Şahinoğlu, s. 57-58.

⁸⁰ Spuler, s. 35.

⁸¹ Ayn. esr., s. 324-325.

⁸² Bk. tez, s. 7-8.

⁸³ Şahinoğlu, s. 58.

lâm ülkeleri arasında ticarî ilişkileri sağladıkları gibi, silahsız olarak İslâm'ın yayılmasına da sebep olmuşlar. Hatta Cengiz Han'ın ilk müşavirlerinin bile, bu Müslüman tüccarlardan oluştuğu belirtilir⁸⁴. Ayrıca Moğollar da ihtiyaçlarını gidermek, göçebe hayatına dayalı ekonomilerini geliştirmek ve avcılık ürünlerini pazarlamak amacıyla ticarete önem verirlerdi. Özellikle Cengiz Han tüccarlara kolaylık sağlayarak emniyetlerini garanti ederdi. Karakurum ve başka şehirlerde pazarlar kurularak buralarda canlı hayvan ve benzeri mallar satılırdı. Hatta tüccarlara esnaf tezkeresi verildiği ve özellikle Cengiz'in zamanında faize dayalı bir nevi kredi kurumu geliştirildiği, ancak daha sonra kötüye kullanılması nedeniyle müdahaleye maruz kaldığı kaydedilir⁸⁵. Ticareti koruma siyaseti, İlhanlılar zamanında da devam etmiş, arasına dengelerin Moğollar aleyhine değiştiği görülmüşse de, ithalat açısından dışarıya bağımlı olmaları nedeniyle olsa gerek, asla ticareti kesmeyi düşünmemişlerdir⁸⁶.

Ta Abbasiler zamanında Hindistan, Seylan ve Çin'e ticarî mallar sevkediliyordu. Hindistan ve Sind'den kâfur, öd ağacı, karanfil, pamuklu kumaşlar, Serendib'den yakut ve elmas, Bizans'tan kürk, Çin'den öd ağacı, ipek ve misk, Yemen'den itriyat, Fars'tan silah ve zinet eşyaları satın alan Müslüman tüccarlar, bunların dışında kalay, baharat, fildişi, ve diğer bazı lüks eşyaları da ithal ediyorlardı; buna karşılık buğday, arpa, pirinç, hurma, meyva, çiçek, şeker, cam, keten, yünlü ve ipekli kumaşlar, gül suyu, esans, zeytin yağı, tuz, ilaç ve demirden yapılmış ürünler ihraç ediliyordu⁸⁷.

İlhanlılar zamanında da Çin, Hindistan, Türkistan ve Anadolu gibi birçok komşu ülke ile ticarî ilişkiler devam etmiş ve Batıyla da ticarete önem verilmiştir. Özellikle Cenevizlerle Venedikler bu hususta önemli bir rol oynamıştır. Hatta İlhanlıların gemileri Karadeniz'de serbestçe hareket ettiği gibi, buna karşılık Batılılar da Tebriz gibi ticarî ehemmiyete sahip şehirlerde bürolar açmıştır⁸⁸. Fars'taki Kazrun'un, Kuhistan'daki Turşiz'in ve Maverannehir'deki Merv'in meyvecilik ticareti merkezleri olduğu, Badğis'in ise Şam fıstığı ihracatıyla tanınmış bulunduğu, Hazar denizi kıyılarında hayvan ticareti, Kerh'te kâğıt, elbise ve ipek ticareti, Hârizm'de ise köle, at, şahin ve boya ticareti yapıldığı kaydedilmektedir⁸⁹. Yiyecek maddeleri İran'dan Çin'e ve Hindistan'a ulaşıyordu; kurutulmuş kavun ve kuru erik Hârizm'den ve Isfahan'dan geliyordu; Kuhistan'dan Hindistan'a da at ihraç ediliyordu. Hindistan'dan fil, itriyat, kıymetli taşlar, inci, altın ve gümüş işlemeli süs eşyası, fildişi vs. bilhassa Hint ticareti için önemli role sahip Hürmüz ve Kîş (limanları) üzerinden geliyordu. Anadolu'ya meyve, Gürcistan'a çivi, kereste, yük hayvanları, elbise, aba, iplik, yün halı ve ipek mensucat ihraç edilirdi. Su-

⁸⁴ Bartold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 1940, s. 59-61.

⁸⁵ Spuler, s. 468-470.

⁸⁶ Ayn. esr., s. 469.

⁸⁷ Sümer, Faruk, "Abaka" *DİA*, I, 48.

⁸⁸ Spuler, s. 469, 472-474.

⁸⁹ Ayn. esr., s. 469.

riye sınırında köle ticareti yapıldı. Türkistan'dan misk ile beraber, sincap, samur, siyah tilki, beyaz tavşan derileri geldiği gibi, koyun, şahin, zinet eşyası, at ve köle de ihraç edilirdi⁹⁰.

O dönemdeki sanayi ürünleri hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Ancak İran'daki bazı vilayetlerde sanayi ile ilgili şu özellikler göze çarpmaktadır: Yazd'de ince ipek kumaşlar; Şiraz'da zarf demircilik işleri (bıçak, mızrak sapı ve kilit); Kırman'da ve benzeri yerlerde mahmuz, kılıç, yay, balta, eyer ve koşum takımları ve ayrıca kadın işçilerin eliyle ipekten sırmalı elbiseler üretilirdi; İran'ın kuzeyinde Tebriz, Gilan ve Taberistan'da ipekçilik öteden beri devam ediyordu; Rey'de ince mobilya işlemeciliği; Cürcan'da ağaç, demir ve bronz işlemeciliği; Kaşan ve Tûs'ta çömlek ve çinicilik işleri yapıldı⁹¹; Şairimizin de ömrünün bir kısmını geçirmiş olduğu Fars'ta⁹² ise, kına, civit, pamuk, şeker kamışı üretilir, ayrıca demir, kurşun ve bakır gibi madenler işletilir, gemi yapımı ve çelik sanayi, özellikle dokumacılık, halıcılık, gül suyu, gül yağı sanayileri ile ısıtmada kullanılan ve ilgin ağacı köklerinden yapılan kömür ve nihayet nakış ve oymacılık gibi el sanatları da mevcut idi. Kısaca ziraat ürünleri ve hayvancılık, her yerde olduğu gibi o dönemde İran'da da ekonominin temel unsuru olmaya devam etmiştir⁹³.

Moğolların, işgal ettikleri ülkelerde öteden beri halkın malını keyfi şekilde yarı gasp suretiyle ele geçirme usulünden artık vaz geçerek vergi işlerini düzeltmeleri gerekiyordu. Bu nedenle Ögeday'ın oluşturduğu kurultayda (1236), emlak ve gelir vergisi yürürlüğe konularak gereken tedbirler alındı; buna göre her vatandaş hayvanların %1'i ve hububatın %10'unu devlete teslim edecekti. İmparatorluğun batı kısmında (İran'da) her bir fertten, Çin'de ise her bir çiftten kelle vergisi de alınır. Zaman zaman miktarı değişmekle birlikte adı geçen vergiler yanında mülk sahiplerinden ve tüccarlardan temgâ adı altında bir nevi cizye de alınır. Bunun miktarı Çin'de 1 ila 10, İran'da ise 4 ila 10 dinar arasında değişiyordu. Ancak ihtiyaç duyulduğu zamanlarda (Argûn'un döneminde olduğu gibi) bu vergi 500 dinara kadar bile yükselmiştir⁹⁴.

Gazan Han'dan önce Moğol hazinesinin gelir ve giderleri ya da miktarı belli değildi. Vergi ve çeşitli gelirler toplanarak harcanırdı ve bu iş için görevlendirilen kişiler, aynı zamanda hazinenin naklini de üstlenmişlerdi. Göç esnasında hazine meydana konulurdu ve çadıra bile alınmazdı; bu tedbirsizlikten istifade eden bazı emir ve görevliler, çalabildikleri kadar çalardı. Neticede bazı şahıslar hırsızlıkla suçlanarak öldürülür ve hazinedeki açık da yine halkın sırtına yüklenen vergi ve haraçlarla kapatılmaya çalışılırdı⁹⁵.

⁹⁰ Ayn. esr., s. 473-474.

⁹¹ Ayn. esr., s. 474-76.

⁹² Bk. tez, s. 40-41.

⁹³ Şahinoğlu, s. 59.

⁹⁴ Spuler, s. 335-35.

⁹⁵ *Hîfâbehâ*, s. 370.

Hulâsa halkın ve tüccarların, Moğol ve İlhanlı vergi ve posta memurlarından çektiği işkence ve ızdırapların efsaneleşecek kadar acılarıyla dolu olması ve Gazan Han'ın ıslahat çalışmalarının çoğunun da bu alana yönelik olması, bu hanedanın ekonomik politikası hakkında yeterli bir fikir verebilir⁹⁶.

İlmî ve Edebî Durum

Moğol istilâsı sırasında İran ve Doğu İslâm ülkelerinde birçok şehir ve kasaba tahrip edilmiş ve bu yerleşim alanlarında bulunan ilim ve irfan kurumları da ondan yeterince nasibini almıştı. Ard arda gelen saldırılarla Maverâunnehir, Horasan, Irak ve Rey gibi İslâm medeniyeti merkezleri viraneye dönmüş, Hârizm, Buhara, Semerkand, Merv, Nişabur, Tûs, Gazne, Rey, Isfahan ve benzeri şehirlerde bulunan büyük kütüphaneler de tamamen yok olmuştu⁹⁷. Nitekim dönemin tarihçisi Cuveynî bu hususta şöyle der: "Zamanın değişmesi, feleğin tesiri ve kaypaklığı, dünyada bitmek bilmeyen anlaşmazlıklar, medreseleri viran etmiş ve ders veren bilginlerin kökünü kurutmuş, öğrencilerin ders gördüğü sınıflar, kötü ve insafsız zamanın ayakları altında yerle bir olmuş, ilim ve ilim peşinde koşanlar kötülük ve zulmün her türlüşüne maruz kalmış, keskin kılıçlar karşısında ya yok olmuş ya da toprağın altında yerlerini almıştır⁹⁸.

Moğol ve İlhanlı hanlarının işgal altındaki milletlerin edebiyatlarını önemsemedikleri ve İslâm dinini kabul edinceye kadar dinî ilimlere de itibar etmedikleri doğrudur. Ancak bu yöneticiler arasından kendi çıkarlarını gözeterek tıp, matematik ve astronomi gibi pratik önem arzeden bilimleri himaye eden bazı yöneticiler de zaman zaman ortaya çıkmıştır. Zira Hülâgû zamanında, Nasîruddîn-i Tûsî aracılığıyla Merağa şehrinde devrin en önemli ilim merkezi kurularak çeşitli bilginlerin istihdam edildiği kaydedilmektedir⁹⁹. Ancak İlhanlıların görünüşteki bu hizmetini fazlaca abartmanın hiç de uygun olmadığı görülür. Zira yaratmış oldukları trajedinin derinliklerine iyice inildiğinde onların, genelde İslâm'ın ve özelden de İran'ın gelecekteki ilmî ve kültürel düşüncesinin gelişmesi ve belli formlara girmesi açısından asla silinmemiş ve silinmeyecek izler bıraktıkları görülür. Bir defa ilim adamları toptan imha edilince, Arapça öğretimiyle yakından ilgisi bulunan orijinal araştırma ve inceleme ruhu da tahrip oldu. Ortaçağ dünyasının yüksek edebî ve bilimsel kültürüne birlikte katkıda bulunan iki ırk (Arap ve Fars)'ın yolları ayrılmış oldu. İran'da din, bilim ve felsefe lisanı olan Arapça, ayrıcalıklı konumunu kaybederek kelâm ve dinî ilimlerle yetinmek zorunda kaldı. Arapların İslâm tarihindeki önderlik rolü hayale dönüştüğü gibi, Bağdat'ın düşmesiyle de, bu ırkın İran toplumu üzerindeki hegemonyasının gelecekte yıkılışını haber vermiş

⁹⁶ Bk. tez, s. 7-8.

⁹⁷ Şafâ, III/1, 205; Rypka, Van Jan, *Târîh-i edebiyât-i Îrân*, Tahran, 1370 hş., s. 371; Humâî, Celâleddin, *Târîh-i muhtaşar-i edebiyât-i Îrân*, Tahran, 1373 hş., s. 52.

⁹⁸ Cuveynî, I, 3.

⁹⁹ Bartold, s. 62; Rypka, s. 370; Humâî, s. 56.

oldu. Ayrıca Fars şiirinde nefsin inkârı gibi tasavvufî temayüllerin gelişmesine, İbn Arabî ve benzeri sofuların vahdet-i vücudçu felsefelerinin, bazı şairlerin zihninde tesirler bırakmasına zemin hazırladı¹⁰⁰.

'Ubeyd-î Zâkânî'nin edebî kişiliği alt bölümünde kendisinin nazım ve nesrine gereği kadar değinilecekse de¹⁰¹, faydalı olur düşüncesiyle burada da birkaç cümle ile devrin edebiyatının genel durumuna kısaca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyim ve edebiyat denilince ilk olarak akla nazım ve nesrin geleceği muhakkaktır.

Şiir: Nazım ve nesir bir dereceye kadar sanatsever himayeciler bulamadığı için usandırıcı ve zevksiz saray edebiyatı ortamından uzaklaşarak, genel halk kitlesi arasına kayması neticesinde, çeşitli edipleri estetik yapıtları ortaya koymaya zorlaması açısından yararlı olmuştur. Fakat saray edebiyatı geleneğinde şairlerin saraylarda yer edinebilmeleri için, eski şairlerin ortaya koydukları kurallara riayet ederek şairliklerini kanıtlama ve edebî sahada geniş kültüre sahip olma şartları gibi, geleneklerin ortadan kaldırılması açısından da sakıncalı oldu¹⁰².

Bütün bu olumsuzluklara rağmen tahrip olmaktan kurtulmuş Fars eyaleti, Sind ırmağının ötesindeki Gûrî beylikleri ve Anadolu'daki Selçuklular gibi bazı ırılı ufaklı ülkeler, edebiyat ve ilim adamlarının sığınağı haline gelmiş, ilim ve edebiyatın gelişmesine katkıda bulunmuştu¹⁰³. Mevlânâ Celâluddîn-i Rûmî (604/1207-670/1271), Sa'dî-yî Şîrâzî (606/1209-690/1291) ve benzeri büyük şair, edip ve diğer ilim adamlarının yetişmesinde, sözkonusu ülkelere borçluyuz. Bu dönemin en bariz özelliklerinden bazıları şöyle sıralanabilir: Övgüye dair kaside ve saray şiiri azaldı, onların yerine gazel ve destan türünden olan şiir, önceki dönemlere nazaran gelişerek artış gösterdi ve daha önce şiirde görülen tasavvufî eğilimler, bu dönemde daha da hızlanarak Mevlânâ'nın *Meşnevî'si* gibi şaheserlerin vücuda gelmesini sağladı. Ayrıca bu dönemde Türkçe ve Moğolca birçok kelime ve deyim Farsça'ya girdi. Aslında sözkonusu dillere ait kelime ve tabirler önceki dönemlerden itibaren Farsça'da kullanılmaya başlanmış, fakat VII. ve VIII. asırlarda Moğolların idaresi ve kurumları aracılığıyla bu gelişme daha da hızlandı¹⁰⁴.

Hicrî VII/XIII. ve VIII/XIV. asırların şiiri karamsarlık ve dönemin sosyal ve siyasal yapısını yansıtan hoşnutsuzluk, dünyanın kararsızlığı, halkın dünyayı terk etme çağrıları vb. olumsuz temalarla doludur. Şiirdeki bu olumsuz manevî çehrenin, Moğol saldırısıyla başlayan yıkım ve onların tayin ettiği yöneticilerin zalim, despot ve işkence mizaçlı olmalarının yanı sıra aynı tutumu sürdüren çoğu İlhanlı yöneticilerinin tavrı ve onlardan sonra otorite boşluğundan meydana gelen anarşi ve istikrarsızlık neticesinde şekillendiği görülür. Bu şartlar altında oluşan

¹⁰⁰ *İslâm Düşüncesi Tarihi*, III, 16; *İrânşehr*, I, 672.

¹⁰¹ Bk. tez, s. 49 vd., 69 vd., 74 vd.

¹⁰² Rypka, s. 369-371; *İrânşehr*, I, 665.

¹⁰³ Şafâ, III/1, 205; *İrânşehr*, II, 666.

¹⁰⁴ *İrânşehr*, I, 665.

ve ahlâkî değerlerden yoksun olan toplumsal ve siyasal yapı, şair ve ediplerin bir kısmını felsefî, ırfânî ve tasavvufî konuları işlemeye sevketti. Bu ortam, ediplerin ince hayallere olan temayüllerini arttırması sonucunda şiirde ince tasavvurun ve derin hayallerin doğmasına neden oldu. Bu dönem, aynı zamanda önceki iki asırda yazar ve şairlerin çoğunlukla ağırlık verdikleri eğlendirici şiir ve edebî kitaların, ilk plana çıkan tasavvufî şiirin gerisinde kalması nedeniyle tasavvuf yazarcılığının altın çağı oldu. Sosyal fikirlere dair kısa hikâye ve fıkraları içeren manzûm ve mensûr eserler yaygınlık kazandı. Şairlerin geneli Irak üslûbunu benimsemekle birlikte, Mecd-i Hemger (öl. 686/1287), İbn Yemîn (öl. 769/1367) ve Mevlânâ gibi Horasan üslûbunu takip eden şairler de oldu¹⁰⁵.

Aynı dönemlerde ahlâkî çöküntünün her tarafa kök salması nedeniyle şiirde toplumsal eleştiri de hız kazanarak daha önce bu konu için kullanılan hicivcilik, son formuna ulaşmış oldu. Sâ'dî, Enverî, Hâfız ve diğer şairlerin eserlerinde bu tür temaları bolca görmek mümkündür. Fakat bu hususta hepsinden daha önemlisi, çalışma konumuzu teşkil eden 'Ubeyd-i Zâkânî'nin eserleridir. Çünkü onun eserleri hiçbir edibin erişemediği sert ve keskin ahlâkî ve toplumsal eleştiri konularını içermektedir. Ayrıca bu şahıs aynı dönemde yeni bir unsur olarak İran edebiyatına giren realizm'in en bariz temsilcisi olmuştur¹⁰⁶.

Nesir: Bu dönemde nesir eski parlaklığını bir dereceye kadar koruyabildi ve Moğol hanları da yaptıkları fetihlerini ebedileştirmek amacıyla tarih yazarcılığını son derece önemsedikleri için, bu dönem tarih yazarcılığının en parlak dönemi haline geldi. Bu husustaki en yaygın üslûp *Târîh-i Cihânguşây* adlı eserin yazarı Cuveynî'nin kullandığı masnû' (sanatlı) nesridir. Onun üslûbu belâgatli ve uyumlu olmakla birlikte, birçok metafor ve lafzî sanatlarla Arapça karmaşık ve zor kelime ve deyimlerle doludur¹⁰⁷. Cuveynî'nin bu üslûbu daha sonra *Târîh-i Vaşşâf*'ın sahibi Şihâbuddîn 'Abdullah tarafından tefennünlü (eğlenceli) hale sokularak mübalağanın son sınırına yaklaştırıldı. *Tabakât-ı Nâşirî*'nin yazarı Kâdî Minhâc ve *Târîh-i gozide*'nin yazarı Hamdullah Mustevfî ile *Câmî'u't-tevârih*'in yazarı Reşiduddîn Fażlullâh gibi yazarlar ise daha çok açık, anlaşılır ve ilmi eserlere yakışır bir üslûp izlediler¹⁰⁸. Mürsel nesir ile müsecca' (ölçülü) nesir arasında kendine özgü meşhur fesahatli bir metodu izleyen Sa'dî, *Güllistân* adlı eseriyle bütün zamanlara meydan okumuş oldu. Mevlânâ, 'Attâr ve 'Ubeyd-i Zâkânî gibi edipler de, eserlerini aynı üslûpta kaleme almaya çalışmışlarsa da aynı espiriyi yakaladıkları söylenemez¹⁰⁹.

Hulâsa bütün bunlara rağmen VII. ve VIII. yüzyıllarda ilim ve edebiyat sahasındaki ümit verici bazı hareket ve faaliyetleri, kıyıda köşede yetişen bir kısım bil-

¹⁰⁵ Ayn. esr., I, 667.

¹⁰⁶ Bk. tez, s. 79-83.

¹⁰⁷ *Temeddun-i İrân*, s. 280; Rypka, s. 393.

¹⁰⁸ *Temeddun-i İrân*, s. 280; Rypka, s. 393.

¹⁰⁹ Bk. tez, s. 57-59, 61-63, 76 vd.

gin ve edipleri, Moğol istilâsı ve neticelerini tasvir eden bazı tarihçileri bir tarafa bırakacak olursak, yıkılanlar tam onarılmadan ve maddi-manevî yaralar daha sarılıp tam iyileştirilmeden İslâm dünyası, özellikle İran, Anadolu ve Suriye yeni bir istilâya daha maruz kalmıştı. Birincisinden daha insani olmayan ikincisi, yani Timur'un 782/1380'de başlattığı ve 807/1404'e kadar devam ettirdiği istilâ hareketidir. Moğollarınki gibi, bu hareketin doğurduğu neticeler ve İslâm camiasının ruhsal ve toplumsal hayatı üzerinde bıraktığı izler kolay kolay silinmemiştir¹¹⁰.

Fakat her iki düşman da, uzun bir geçmişe sahip köklü ve kalıcı İslâm'ın ve İran'ın dinî, sosyal ve kültürel yapısında ertiyip gittiler. İslâm ve İran hâlâ ayakta olmasına rağmen Moğol'dan ve Timur'dan hafızalarda kalan şey ise kan, zulüm, baskı, kın ve nefret¹¹¹.

Çalışma konumuzu teşkil eden 'Ubeyd-i Zâkânî, modern anlamda bir filozof olmasa da zaman zaman felesefe ve daha yoğun biçimde de, onun bir dalı olan ahlâkla ilgilendiği bir gerçektir. Düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, kanaatimce bu hususta bazı bilgilerin verilmesi gerekir.

AHLÂK ve FELSEFE

'Ubeyd modern ve sistematik anlamda bir filozof ve ahlâkçı değilse de, felsefenin bir alanı olan ahlâkî problemlerden çoğuyla ilgilendiği için¹¹², burada ahlâk ve felsefe ile ilgili kısaca bilgi vermenin uygun düşeceği kanaatindeyim.

Aristo'nun deyimiyle "bütün insanlar doğal olarak bilmek ister... ve insanların, duyduklarını kullanmaktan, örneğin görmekten, işitmekten ve benzerlerinden duydukları zevk, bunun en açık kanıtıdır". Gerçekten insanı insan yapan en önemli özelliği, kendisini çevreleyen dünyayı, içinde yaşadığı toplumu, öz menşei-ni, geçmişini ve bütün yönleriyle bizzat kendisini tanımak ve bilmek istemesidir¹¹³.

Evrenin ve dünyanın oluşum nederi ve gerçekleşme şekli; bu evrendeki insanın manası, gayesi, gerçek mahiyeti, tanımı ve öteki canlılardan ayırıcı özellikleriyle ilgili problemler felsefenin çıkış kaynağını oluşturan sorular olduğu söylenebilir¹¹⁴. Bu nedenle felsefe de, özne ile nesne arasındaki ilişkiyi belirleme açısından bir tür özel bilgi olmakla birlikte, bilimin olgularla, felsefenin ise olgular yanında değerler, anlamlar ve ideallerle ilgilenmesi açısından ayrı bir özellik arz eder¹¹⁵. Fakat eskiden, bugün pozitif diye bilinen ilimler Rönesanstan itibaren yeni keşifler sayesinde bağımsızlık kazanıncaya kadar felsefenin çatısı altında bü-

¹¹⁰ Şahinoğlu, s. 52; Rypka, s. 393.

¹¹¹ *Temeddun-i İrân*, s. 292-293.

¹¹² Bk. tez, s. 142 vd., 146 vd.

¹¹³ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*. Ankara, 1994, s. 7.

¹¹⁴ Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul, 1982, s. 7.

¹¹⁵ Arslan, s. 7-10.

tünleşmiş bilgi olarak telâkki edilirdi. Günümüzde bile felsefe, hâlâ ahlâk, siyaset, sanat, din, bilgi teorisi, varlık ve sair disiplinleri de içermektedir¹¹⁶.

Geçmişte filozoflar yukarıda geçen sorular yanında ayrıca kendi kendilerine "insan için iyi hayatın ne olduğu" ve "insanın nasıl yaşaması gerektiği" sorularını da sormuşlar ve bu iki soruya cevap olarak da bazı öneri veya tavsiyeler ortaya atmışlardır. Bazıları iyi veya erdemli hayatı zevkli hayat, bazıları mutlu hayat, bazıları acı yokluğuna dayanan bir hayat, bazıları da dinî emirlere uygun bir hayat olduğu görüşünü savunmuşlar ve bu açıklamalarına uygun olarak da belli bir takım yaşam tarzlarını önermişlerdir¹¹⁷. İşte bu sorular için düşünür ve filozofların önerdikleri cevaplar ve geliştirdikleri teoriler de ahlâk felsefesini oluşturmuştur.

Böylece felsefenin ahlâka yaklaşımı hem kural koyucu hem de analitik bir tarzda kendini gösterir. Bu yüzden herhangi bir filozof aynı zamanda ahlâkla da ilgileniyorsa, insanın mahiyetini ve beşerî ilişkilerinde uyması gereken kuralları ve takip edeceği hayat modeli üzerinde de düşünerek bir takım teoriler geliştirmek zorunda kalır. Dolayısıyla ahlâk filozofu, sadece neyin iyi ve doğru olduğunu değil, nasıl bir iyi insan olunacağını da göstermeye ve doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü de tayin etmek için genel prensipler tesis etmeye çalışır. Nitekim Eflatun, Aristo ve Kant gibi filozoflar birer ahlâk teorisini geliştirerek bu hususta belli prensipler ortaya koymuşlardır¹¹⁸. Ancak son zamanlarda ahlâk felsefesi konusunda farklı bir yaklaşımı öneren filozoflar da ortaya çıkmıştır. Bunlar felsefenin işlevini, genellikle ahlâka ait çeşitli kavramların analiz ve aydınlığa kavuşturulmasında görmek isteyen filozoflardır. Çünkü onlara göre eski filozofların ahlâkî öğretilerindeki değer kavramları ve bu konuda sorulan sorular ve verilen cevaplar yeterince aydın değildir. Bu yüzden yapılacak şey örneğin "iyi" veya "kötü", "ödev" veya "haz" gibi kavramların açığa kavuşturulmasıdır. Ahlâk felsefesindeki bu yaklaşıma modern yaklaşım denilir¹¹⁹. Doğal olarak bu anlayıştaki bir filozof herhangi bir değer hükmünde bulunamaz; daha doğrusu bulunmamalıdır.

Felsefenin Tanımı

Grekçe "sevgi" anlamına gelen *fila* ile "bilgelik" veya "hikmet" anlamına gelen *sofia*'dan oluşan ve "hikmet sevgisi" demek olan *filosofia* Arapça'ya "felsefe" şeklinde geçmiştir. M.Ö. VII. yüzyıla kadar, varlığın ilkeleri üzerinde düşünen ve varlık hakkında genel bir teori ortaya koyanlara "hakim" anlamında *sofos* yani bilge denmekteyken, ilk defa Pisagor, insana *sofos* denemeyeceğini, çünkü gerçekte *sofos* yani "hakim"ın Allah olduğunu savunmuş; insanın ise, ancak *filos-sofos* yani "bilgelikli seven" kişi olabileceğini söylemiştir. O dönemden sonra varlığı daha derinden kavrayıp, onu tutarlı bir şekilde yorumlayanlara "hikmeti seven" anlamında *filosofos* den-

¹¹⁶ Von Aster, Ernst, *Felsefe Tarihi Dersleri*, İstanbul, 1943, s. 4-5; Arslan, s. 11-12.

¹¹⁷ Arslan, s. 95.

¹¹⁸ Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara, 1992, s. 4-5.

¹¹⁹ Arslan, s. 96.

miş ve bu kelime Arapça'ya *feylesof* (çoğulu *felâsife*) olarak geçmiştir. Tarihte bu ünvanla anılan ilk düşünürün ise Thales olduğu belirtilmiştir¹²⁰.

Spekülatif bir bilim olan felsefeyi her filozof kendi eğilimleri ve dünya görüşü doğrultusunda yorumladığı için, ortaya pek çok tanım çıkmıştır. Bu nedenle insan, toplum ve evren hakkında küllî, bütünsel ve kapsayıcı bir izah denemesi; insan zihninin eşyayı yorumlaması ve insan aklının varlık ve oluşu sorgulaması; hakikatı arama yolunda üretilen bilgiler bütünü; bir şeyin, bizzat kendisinin sorgulanması; modern anlamda bütün bilim dallarının ve düşünce tarihinin değişik aşamalarında kendisinden çıktığı ana disiplin¹²¹ ve benzeri tanımları yapılan felsefenin "bir dünya görüşü ve varlık hakkında genel bir teori" olduğu şeklindeki tanımı daha çok yaygınlık kazanmıştır¹²². Fakat felsefenin kök anlamında bulunan, bilgiden farklı olarak, çok daha iddialı ve çok daha zengin bir kavramdır. Bilgelik en basit anlatımıyla Sokrates'in uğruna ölümü göze aldığı ve herhalde Kur'an'ın evrene bakarak bizi onun yaratıcısı hakkında düşünmeye davet ettiği bilgi demektir¹²³. Tevhidi düşünce biçimiyle yakından ilgisi bulunan, İslâm düşünürleri tarafından da felsefe kavramı yerine çoğunlukla tercih edilerek kendisine büyük değer biçilen ve çalışma konumuzu teşkil eden 'Ubeyd-i Zâkânî'nin ahlâk felsefesine de temel oluşturan bu hikmet kavramını biraz daha açma gereği duyulmaktadır. Fakat ondan önce ahlâk kavramını tanımlamada yarar vardır.

Ahlâkın Tanımı

Ahlâk Arapça'da "din, tabiat, seciye ve huy" gibi manalara gelen "hulûk" veya "hulûk" kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde çoğunlukla insanın fizikî yapısı için "halk", manevî yapısı için ise "hulûk" kelimelerinin kullanıldığı kaydedilir¹²⁴. İngilizce'de ahlâk karşılığında kullanılan "moral" kelimesi de, Latince "morals" kelimesinden türetilmiştir. Morals adet, karakter, hal ve hareket tarzı demektir. "Ethik (ethica)" kelimesi ise, ahlâk felsefesini karşılamaktadır¹²⁵. Bu hususta da yapılan birçok tanıma rağmen özellikle Gazâlî (öl. 505/1111)'nin tanımının daha kapsayıcı ve önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Ona göre "ahlâk, nefiste yerleşmiş bulunan bir yetidir (meleke) ki, onda fikrî bir zorlamaya gerek kalmaksızın fiiller kolayca ortaya çıkar"¹²⁶. H. Nowell-Smith'e göre ahlâk, şu hususları içermektedir: İnsan tabiatı

¹²⁰ Kaya, Mahmut, "Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni", *İSBD*, İstanbul, 1995, c. II, sa. 3, s. 9.

¹²¹ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1993, s. 1; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, 1990, s. 91-94; Arslan, s. 8.

¹²² Kaya, *İSBD*, II/3, 9.

¹²³ Arslan, s. 10-11.

¹²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, 1956, X, 86-87; Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut, ts, s. 45.

¹²⁵ Akarsu, Bedi, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1984, s. 63; Kılıç, s. 1.

¹²⁶ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut, 1989, III, 58; Ayrıca ahlâkın diğer tanımları için bk. Curcânî, s. 45; et-Tehânevî, Muhammed 'Alî b. 'Alî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn*, Kalkute, 1867 baskısından ofset İstanbul, 1984, I, 446-447.

hakkındaki kanaatler; iyi ve arzu edilir şeyler hakkındaki değerlendirmeler; yapılması ve yapılmaması gereken hususları belirleyen kurallar ve bizi doğru veya yanlış bir hareket tarzını seçmeye sevkeden sebepler¹²⁷.

Böylece ahlâk, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu davranışlar bütünü ve bu konuyla ilgili ilim dalıdır. Dolayısıyla daha felsefe yokken ahlâk vardı ve her yanıyla beşerin yaşayışı içinde olmuş ve olacaktır¹²⁸.

Hikmetin Tanımı

Klâsik İslâmî yazılarda ve bugün de hikmet ile felsefe çoğunlukla eş anlamlı kullanılmakla birlikte, gerçekte her iki terim arasında köklü farklılıklar vardır. Hikmet terimi daha çok vahiy ve tevhid diniyle ilgili iken, felsefe teriminin daha çok insan zihnî ve akıl ile ilgili olduğu görülür. Vahiy, genel ve doğru kabul edilen tanımıyla Allah tarafından bir peygamberin kalbine ilka edilen veya melek aracılığıyla kendisine gönderilen bilgidir. Bu bilgi, insanlara hayatın hangi ilkelere göre yönlendirilmesi, nelere uyulup nelerden sakınılması gerektiğini bildirmesine ek olarak, duyumlanabilir dünya hakkında olduğu kadar, tarih, insan, enfûsî gerçekler, varlık, kozmik düzen ve fizik ötesi alem hakkında da haber verir. Bu yüzden onda, ne vahiy getiren meleğin, ne kendisine vahiy gelen peygamberin, ne de hiçbir varlığın herhangi bir katkısı söz konusu değildir ve vahiy bizzat gerçekliğin bilgisini ve hakikatini içerir¹²⁹.

Hikmet ise, vahiy bilgisini içerdği gibi, onun ışığı doğrultusunda gelişen bilgi ve düşünceyi de kapsar. İslâmî literatürde övgüye layık görülen bu kavram, Kur'an'da vahiy, ilim, kitap, vahyedilen ve öğretilen bilgi anlamlarında geçerken¹³⁰, ayrıca peygamberin sünneti, dinde fıkıh etme, derin kavrayışa sahip olma, nübüvvet, sözde ve davranışta doğru ve tam isabet, var olan her şeyin iç yüzünü bilme ve tanıma, irfan, Kur'an'ın doğru tefsiri, nur ve ilâhî ahlâkla ahlâklanma ve benzeri şekillerde de tanımlanmıştır¹³¹.

Kısacası düşünce tarihinde ve bugünkü kültürel ve felsefî telâkkilerde sık sık karşımıza çıkan vahiy, hikmet ve felsefe gibi kavramlar arasında önemli mahiyet farkları mevcuttur. Vahiy ilâhî bilgilerin toplamı iken, hikmet zaman zaman bu vahiy tanımına girmekle birlikte, asıl özelliğiyle insanın vahye dayalı her tür ve

¹²⁷ Kılıç, s. 2.

¹²⁸ Çağrıci, Mustafa, "Ahlâk", *D/İ*, II, 1; Kılıç, s. 3.

¹²⁹ Curcânî, s. 41, 73; et-Tehânevî, I, 36 vd., 370, 372; Bulaç, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul, 1994, s. 42-43; Râğıb el-İşfahânî, *Mufredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, ys., 1392/1972, s. 127.

¹³⁰ Kur'an, Nahl, 16/125; Mâide, 5/110; Bakara, 2/129, 231, 251, 269; Kamer, 54/5; Lokman, 31/12; Ahzâb, 33/34; Al-i 'İmrân, 3/48, 81, 164; Nisâ, 4/22-29, 54, 119; krş. Bulaç, s. 43.

¹³¹ Curcânî, s. 91; Râğıb, s. 127, 181; Fennî, İsmail, *Luğatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341, s. 515-517; Bulaç, s. 43-440.

düzeyde ortaya koyduğu zihni faaliyetlerdir. Felsefe ise, Kant'ın da ifade ettiği gibi, "kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasına zihinsel etkinlik biçimi" olarak kabul edilirse, bu haliyle hikmetle ilgisi kalmaz, salt anlamda aklı ve insanî düşünce tarzının adı olduğu¹³², söylenebilir.

'Ubeyd'de olduğu gibi¹³³, ayrıca filozoflar felsefeyi ya da hikmeti "nazari (teorik)" ve "amelî (pratik)" olmak üzere ikiye ayırırlar. Birincisi, daha çok insanın bilgileriyle, ikincisi ise, faaliyetleriyle ilgilidir. Birincisinde başarılı olmak kişiyi nazari kemale, ikincisinde başarılı olmak ise, insanı amelî kemale götürür ve her ikisinin aynı şahısta toplanması, tam ve hakiki saadetin/mutluluğun gerçekleşmesi anlamına gelir. Amelî felsefe veya hikmet-i amelînin üç ana konusu bulunmaktadır: Birincisi ferdin nasıl kemale ereceğini konu edinen ahlâk; ikincisi ahlâkî aile çerçevesinde ele alan aile yönetimi; üçüncüsü ise, ülkenin veya şehirlerin ahlâkî ve faziletli olmasını amaçlayan siyaset veya yönetimdir. Bu üçlü ayrım, özellikle bütün İslâm filozoflarında bulmak mümkün olduğu gibi, Tûsî'den sonra kaleme alınan ahlâk kitaplarında da mevcuttur¹³⁴.

Yunan'da Ahlâk

Kaynaklarda bugünkü anlamda olmasa da, kendisine Doğu hikmeti de denilen felsefe, siyaset, ahlâk ve metafizik gibi sosyal; matematik, tıp, ve mühendislik gibi pozitif ilimlerin daha önce Mezopotamya, Mısır ve Hint gibi ülkelerde geliştiği; Şam, Babil ve Mısır gibi yörelerde eğitim gören Empedokles, Thales (M.Ö. 625-545) ve Pisagor (M.Ö. VI. yüzyılda yaşamış) gibi düşünürlerin aracılığıyla Yunan'a geçtiği ve politeist Yunan toplumu içinde dine ve tanrılara karşı insanın özgürlüğünü gerçekleştirecek bir araç olarak ortaya çıktığı kaydedilir¹³⁵. Bu nedenle Doğu hikmeti ve düşüncesinin önceliği kabul edilmekle birlikte, insan aklının araştırmacı, irdeleyici ve sistemleştirici özelliğinin ürünü olan felsefenin Grek menşeli olduğu söylenmektedir¹³⁶.

Yunan felsefesinde tamamen ahlâkla ilgilenen ilk filozof Sokrat (M.Ö. 469-349)'a göre, fazilet ile bilgi aynı şeydir. Doğrunun ne olduğunu bilen insan, doğru davranışta bulunur. Ona göre kötülüğün asıl kaynağı cehalettir ve hiç kimse bile bile kötülük yapmaz¹³⁷. Sokrat'ın bu ahlâk anlayışı daha sonra Eflatun ve Aristo tarafından da geliştirilerek ahlâk onlara göre de akıl ile temellendirilmiştir¹³⁸.

Yunan ahlâk felsefesinde başlıca mesele mutluluktur (saadet). Sofistlere göre mutluluk, mümkün olduğu kadar fazla kudretli olmak veya ihtiyaçların tatmı-

¹³² Bulaç, s. 47; Arslan, s. 8.

¹³³ Bk. Ku., s. 159; tez, s. 150-152.

¹³⁴ Aydın, Mehmet, "Ahlâk: İslâm Felsefesi", *DİA*, II, 10.

¹³⁵ Ibn Şâ'id, *Qâdî Ebû'l-Qâsım, Kitâbu Tabakâtî'l-umem*, Beyrut, 1912, s. 11-14, 16, 21-41; krş. *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 98-101; Kaya, II/3, 11; Bulaç, 54-55.

¹³⁶ Kaya, II/3, 10-11.

¹³⁷ Weber, s. 43-44; *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 113-114; Kılıç, s. 5-6, 15.

¹³⁸ Kılıç, s. 15-16

nidir. Sokrates'e göre, kişinin kendi kendisiyle ahenkli olmasıdır¹³⁹. Eflatun'a göre en yüksek mutluluk hazla değil, insanın gittikçe tanrıya tam olarak benzemesinde gerçekleşir. Aristoya göre ise, mutluluk insanın fazilete uygun sürekli bir faaliyet içinde olmasıyla elde edilir¹⁴⁰.

Ayrıca Eflatun ve Aristo'ya göre fazilet ve reziletler temel olan güçler "natık", "şehvî" ve "gazabî" güçlerdir. Bu görüşün daha sonra başta İbn Miskeveyh olmak üzere İslâm ahlâkçıları ve filozofları hatta çalışma konusu "Ubeyd-i Zâkânî" tarafından da detaylarıyla işlendiği görülür¹⁴¹.

İslâm'da Ahlâk

Ahlâk terimi, dinî de ifade ettiğine göre İslâm dininin temel kaynağı Kur'an-ı Kerim ve sünnet, ahlâk dahil inanın bütün sosyal, siyasal ve iktisadî hayatını çepeçevre kuşatmış ve her türlü davranışı için belli bir takım kurallar ve yasalar koymuştur. Câhiliyeye ait aşîret ruhunun rekabet ve küçümseme duygusuyla geçici hazlara düşkünlüğün doğurmuş olduğu kaba ve hoyrat geleneklerin karşısına, insanın nefsinin dizginlenmesi, tabiatını öfke ve şiddetten koruması anlamlarına gelen "hilm" ve "şefkat"i koydu. Bu suretle insana, o güne kadar kendi dışındaki varlıklara çevirdiği mücadele enerjisini, kendi nefsinin kötü temayüllerine karşı yöneltmesini öğretti¹⁴². Bu sebeple Hz. Peygamber, örnek davranışları (sünneti) ile Allah'a itaat temeline dayalı bir ahlâkî ve dinî birlik sağlama görevini üstlenmiştir¹⁴³.

İslâm ahlâkının asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Aişe, bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâk olduğunu belirtmiştir¹⁴⁴. Bu sebeple İslâm ahlâk düşüncesi Kur'an ve sünnetle başlar. Bu iki kaynak dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, pratik kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra gelen fıkıhçı, hadisçi, kelâmcı, mutasavvîf, hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Kur'an ihtiva ettiği diğer konular gibi ahlâk konularını da herhangi bir ahlâk kitabı gibi sistematik olarak ele almamışsa da, eksiksiz bir ahlâk sistemini oluşturacak zenginlikte teorik prensipler ve pratik kurallar getirmiştir¹⁴⁵.

İslâm Felsefesinde Ahlâkla İlgili Meseleler

İslâm filozoflarının ahlâkla ilgili görüşleri, genellikle "felsefî ahlâk" başlığı altında ele alınmakta ve incelenmektedir. Tam anlamıyla Fârâbî'nin eserlerinde sistemli bir yapıya kavuşan İslâm felsefesinin ana programı, Yunan felsefesinden alınan bazı fikirlerle İslâm inanç sistemi arasında,

¹³⁹ Von Aster, s. 98-101.

¹⁴⁰ Weber, s. 64; Kılıç, s. 20-22.

¹⁴¹ Bk. tez, s. 146-147; krş. Çağırıcı, *İlâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 1989, s. 122.

¹⁴² Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 4.

¹⁴³ Kur'an, Ahzâb, 33/21; Al-i İmrân, 3/103.

¹⁴⁴ *el-Kutubu's-sitte ve şurûhu*, (Muslim, Musâfirîn, 139), İstanbul, 1992, IV, 518.

¹⁴⁵ Çağırıcı, *DİA*, II, 1.

fikir seviyesinde bir terkibe yönelmeye ulaşmıştır. Aynı durum ahlâk için de sözkonusu olmuştur. Yunan filozoflarının ahlâkî terimlerle ilgili önemli tarif ve tasniflerini benimseyen İslâm filozofları, temeli Kur'an ve sünnete dayalı İslâm ahlâkını sözkonusu tarif ve tasniflerden faydalanarak sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır¹⁴⁶. Şüphesiz ahlâk felsefesi denilince akla gelen ilk eser İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ıdır. İslâm dünyasında kaleme alınan birçok ahlâk kitabı için bu eser, âdeta bir örnek eser teşkil etmiştir. Gazâlî'den ünlü Osmanlı Türk ahlâkçısı Kınalızâde Ali'ye varıncaya kadar 'Ubeyd'in de aralarında bulunduğu birçok müellif, ahlâk sahasında elinde Miskeveyh'in lambası olduğu halde girmiştir¹⁴⁷. İkinci önemli eser olan Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâşiri* adlı eseri ise, Miskeveyh'in adı geçen eserinin geniş bir tercümesi niteliğindedir.

İslâm filozoflarının ahlâk anlayışında psikolojiyi ahlâktan, ahlâkı da dîn ve siyasetten tecrit ederek incelemek mümkün değildir. Onlar, "ahlâk nedir?" sorusundan önce "insan nedir?" sorusuna cevap vermenin gerekli olduğuna inanırlar. İnsanın ne olduğu, nereden gelip nereye gideceği ve akıbetinin ne olacağı sorularına cevap verebildiği takdirde, onun neleri değerli sayması ve neleri yapması gerektiği hususuna da bir açıklık getirebilirler. Nelerin değerli olduğu sorusu eninde sonunda bizi bir "ahlâkî değerler nazariyesi"ne ve nelerin yapılması gerektiği sorusu ise, "ahlâkî mükellefiyet nazariyesi"ne götürür. Değer nazariyesinde İslâm filozofları saadetçi anlayışı savundukları gibi, kişinin de özgür bir iradeye sahip olduğunu belirtmişler¹⁴⁸.

İslâm tarihi boyunca çeşitli düşünürler tarafından ele alınan felsefî ahlâkın başlıca meselerinin şundan ibaret olduğu görülür:

a) Nefis ve nefsin güçleri: Kur'an anlayışında olduğu gibi, İslâm ahlâk felsefesine göre de insan beden ve ruhtan oluşan bir varlıktır. İlerde 'Ubeyd'de de daha geniş bir şekilde görüleceği üzere¹⁴⁹, ayrıca nefsin "nebatî" seviyede beslenme, büyüme ve üreme güçleri; "hayvanî" seviyede hareket etme ve idrak etme güçleri; "insanî" seviyede ise bilme, ve yapma güçleri vardır. Bu güçler arasında bir sıra düzeni mevcuttur. Bu yüzden bir alttaki bir üsttekine hizmet eder¹⁵⁰.

Başlangıçta bir yatkınlıktan ibaret olan düşünme ve bilme gücü birtakım basamaklardan geçerek kendisi için mümkün olan en yüksek dereceye ulaşır. Böylece insan aklıyla eşyayı kavrama seviyesine varmış olur.

İnsan nefsi bir başka açıdan, "düşünme, öfke (gazab), arzu (şehvet)" olmak üzere üç kuvvete sahiptir. Bu üçlü tasnif hem psikolojinin hem de ahlâkın temeli sayılır. İslâm filozoflarının ahlâk psikolojisi, Yunan filozoflarına kadar giden bu

¹⁴⁶ Bk. tez, s. 146 vd.; krş. Aydın, *D/İA*, II, 10.

¹⁴⁷ Bk. tez, s. 147-149 vd.; Aydın, *D/İA*, II, 11.

¹⁴⁸ Tûsî, Naşîruddîn, *Ahlâk-ı Nâşiri*, Tahran, 1369 hş., s. 37-38, 40; krş. Aydın, *D/İA*, II, 12.

¹⁴⁹ Bk. tez, s. 147 vd.

¹⁵⁰ Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 101-102.

tasnife çok şey borçludur. Nefse ait bu üç güçten her birinin dengede bulunmasından çeşitli faziletler doğar¹⁵¹.

b) Faziletler: 'Ubeyd'de de olduğu gibi¹⁵², İslâm ahlâk anlayışında dört ana fazilet vardır: "Hikmet, şecaat, iffet ve adalet". Şeyler nasıl ise, öylece bilme anlamına gelen hikmetin, düşünme gücünün bir fazileti olduğu belirtilmiştir. Zekâ, hatırlama, süratli kavrayış ve benzeri faziletler hikmetin kapsamına giren tali faziletlerdir. Şecaat, gazab kuvvetinin ıslahı neticesinde doğan bir fazilettir. İffet, arzu (şehvet) kuvvetinin kontrol edilmesiyle hasıl olan bir diğer fazilettir. Adalet ise, her üç kuvvet veya gücün dengeli bir şekilde insanda bulunmasıyla elde edilir. Bir halin veya davranışın fazilet olması için onun nefiste iyice yerleşmiş bulunması şarttır. İyi davranışların zorlama ile değil, kendiliğinden nefisten çıkmaları gerekir. Zorla nefisini kötülükten alıkoyan kişiye fâzıl değil, zabıt denilir¹⁵³.

Faziletli davranış, iki aşırı ucun (ifrat ile tefritin) ortasında yer alan bir davranıştır. Örneğin şecaat, atılganlık ile korkaklık arasında ortayı teşkil ettiği gibi, cömertlik de savurganlık ile cimrilik arasında yer almaktadır. Ancak bu dört ana faziletin altında bulunan öteki faziletlerin sayısının filozoftan filozofa değişiklik arzettiğini belirtmek gerekir¹⁵⁴.

Bu hususta da İslâm filozoflarının Yunan düşüncesinden ve özellikle Eflatun ile Aristo'dan azamî ölçüde yararlandıkları kabul ediliyorsa da, orijinal düşünceler ortaya koydukları da bir gerçektir. Örneğin hikmet fazileti anlatılırken, marifetullah (Allah'ı bilme)tan, adalet anlatılırken dindarlıktan, şecaat anlatılırken cihad, sabır, şükür ve benzeri kavramlardan, iffet anlatılırken de utanma, kanaat ve benzeri kavramlardan söz edilmektedir. Yukarıda da geçtiği gibi bu ahlâkî nitelikler tamamen Kur'anî emir ve tavsiyelerdir¹⁵⁵.

c) Saadet: Saadet bîzatihî iyidir. Aslında İslâm filozofları iyiyi (hayr) üç gruba ayırırlar. Kendiliğinden iyi (saadet gibi), vasıta olarak yahut başka bir şey için iyi (servet gibi), hem vasıta hem de gaye olarak iyi (bilgi gibi). Saadet kendi başına iyi olarak kabul edilince, bütün insanî fiilleri ahlâkî açıdan değerlendirmek kendiliğinden kolaylaşır. Buna göre saadeti temin eden her davranış iyi, şekaveti getiren her fiil ise, kötüdür. Ancak buradaki saadetin manevî saadet olup, kulun yaratıcısına yakınlığıyla değer kazandığını belirtmekte fayda vardır¹⁵⁶.

d) Hazlar: İslâm felsefesi biri bedenî ('âcıl) ve ötekisi aklî (âcıl) olmak üzere, hazları iki gruba ayırır. Bedenî hazlar arasında da şiddet açısından farklılıklar

¹⁵¹ Bk. tez, s. 150 vd.; krş. Şalibâ, Cemil, *Vâjenâme-i felsefe u 'ulûm-i ictimâ'î*, Tahran, 1370 hş., s. 360-361; krş. Aydın, *DİA*, II, 12-13.

¹⁵² Ku., s. 159 vd.; ayrıca bk. tez, s. 150 vd.

¹⁵³ Tûsî, s. 108-109; İbn Miskeveyh, Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tahhîru'l-a'râk*, Kahire, 1378/1959, s. 19-23.

¹⁵⁴ Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 1987, s.152; *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 92.

¹⁵⁵ Aydın, *DİA*, II, 12.

¹⁵⁶ Muḥahharî, Murtaẓâ, *Felsefe-i ahlâk*, Tahran, 1367 hş., s. 70-71; Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 134.

vardır. Bazıları zayıf, bazıları ise çok güçlüdür. İnsanların çoğu bu hazlara bağlanır ve saadeti onlarda arar. Ancak asıl saadetin, uzun vadede elde edilen öğrenme, ibadet ve faziletli davranışların getirdiği kalıcı hazlarda aranması gerekir.

İslâm filozofları bedenî hazların kötü olduklarına inanmazlar. Önemli olan, hayatta bu hazlara gereğinden fazla yer vermemek ve aklı gazap ile şehvet güçlerinin emrine vermemektir. Aksi halde adalet bozulur ve insan ilâhî planda çizilen takdirden ayrılmış olur.

e) İrade Özgürlüğü: Ahlâk ve faziletten söz edebilmek için, insanda irade hürriyetinin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Fârâbî ve İbn Sinâ'ya göre iradenin temelinde bir çeşit arzu (el-kuvvetu'n-nuzû'yye) vardır. Çünkü insan kendisinde arzu uyandıran bir şeyle karşılaşınca, içinde bir şevk belirir. Bunu hayal gücünün faaliyeti takip eder ve insan arzu edilen obje hakkında bilgi sahibi olur. Bu bilgiyi de tercih (ihtiyar) takip eder ki, bilginin insana sunduğu şeyi, insanın seçme mecburiyeti olmadığı gibi, bilginin icap ettiği şeyi yapma zorunluluğu da yoktur. Ayrıca insan irade hürriyetine sahip olduğu için, ahlâkî eksiklikleri giderbilme imkânına sahiptir. 'Ubeyd'in de kendisinden sözettiği¹⁵⁷ ruhî tababet de ancak bu durumda sözkonusu olabilir. İrade hürriyeti olmazsa pişmanlık duygusu, nefsi kınama, tevbe etme, başkalarını ayıplama, cihad, ilâhî emir ve yasaklar, mükâfat ve cezanın hiçbir manası kalmazdı. Bütün bunlarla birlikte İslâm filozofları ahlâkî tabiatların kazanılmasında insanın fitrî yatkınlıklarını da inkâr etmezler¹⁵⁸.

f) Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Başta Fârâbî olmak üzere İslâm düşünürlerinin çoğu, ahlâkî siyasetin içinde ele alırlar. İnsan tabiatı gereği sosyal bir varlık olduğu için, siyaset olmadan ahlâkî faziletlerin toplum hayatında yer edinmesi imkânsızdır. Nitekim vahyin ana gayelerinden biri, birtakım "sünnetler" ortaya koymak ve toplumların bunlara uymasını sağlamaktır. Devlet şekilleri veya yönetim tarzlarının da kendi başına iyinin ne olduğu sorusuna verilen cevaba göre sınıflandırıldığı görülür. Örneğin fasık bir topluluk ancak fasık bir devleti oluşturabilir¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Ku., s. 159.

¹⁵⁸ Aydın, D/A, II, 13.

¹⁵⁹ Aydın, D/A, II, 11-13.

BİRİNCİ BÖLÜM

‘UBEYD-İ ZÂKÂNÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ,
EDEBÎ ŞAHSİYETİ VE ÜSLÛBU



HAYATI

Toplumsal eleştiri ve alaycılıkla ün kazanmış yazar ve şair 'Ubeyd-i Zâkânî VIII/XIV. yüzyılda yaşamıştır. Eski kaynaklarda onun hakkında verilen bilgi hem çok azdır hem de bir kısmı kuşkuludur. Kronolojik olarak şairden söz eden ilk kaynak hemşehrisi ve çağdaşı Hamdullâh Mustevfî (öl. 750/1350)'nin 730/1330 yılında yazmış olduğu *Târih-i gozîde*'dir. İkincisi Devletşâh (öl. 900/1494)'ın *Tezkiretu's-su'arâ* adlı eseridir. Üçüncüsü ise 'Abdullâh Efendî (öl. 1130/1718)'nin 1106/1694 yılında kaleme almış olduğu *Riyâzu'l-'ulemâ*'dır¹. Yazarla ilgili bilgi veren öbür kaynakların malumatı tamamen adı geçen bu üç kaynağa dayanmaktadır. Birinci kaynağın, yazar hakkında verdiği bilgi birkaç satırı geçmemektedir. İkincinin anlattıkları ise, az bir kısmı doğru olmakla birlikte genellikle efsaneye dayanmaktadır. Üçüncüsü ise, 'Ubeyd'in yaşadığı dönemle ilgili açıklamalarda büyük hatalar içermekle birlikte, eserleri hakkında değerli bilgiler verdiği dikkati çekmektedir².

Bu nedenle adı geçen son iki eserin ve diğer kaynakların verdiği bilgiler ihtiyatla karşılanmalı ve bu hususta yazarın eserlerindeki ipuçları ile devrin siyasal tarihindeki işaretlere daha çok itibar edilmelidir.

Adı

Şairimizin asıl adı 'Ubeydullâh, nisbesi Zâkânî ve şirdeki mahlası da 'Ubeydullâh'ın kısaltılmış şekli 'Ubeyd'dir. Ancak mahlası ziyadeyle kullanıldığı için adı şekline dönüştüğü görülür. Zira yazar bir

¹ İkbâl, 'Abbâs, "Muḥaddime", *Kulliyât-ı 'Ubeyd-i Zâkânî*, Tahran, 1343 hş., s. 22; Destî-ğayb, V/2, 43; Ateş, Ahmet, *Farsça Manzum Eserler Kataloğu*, İstanbul, 1968, s. 268.

² Şâdîkî, Ebû'l-Kâsım, *Serdârân-i fanz-i Îrân*, Tahran, 1370 hş., s. 49; İkbâl, s. 22.

şairinde adını ve nisbesini açıkça belirterek şöyle demektedir:

گر کنی بادبگران جور و جنا با عبد اللہ زاکانی مکن

(Eğer başkalarına zulüm ve işkence yapıyorsan da bari bunu 'Ubeydullâh-ı Zâkânî'ye yapma)³.

Lakabı ise, en meşhur şekliyle *Hâce Nizâmuddîn* ve bazılarına göre de *Mecduddîn* olması yanında tezkireci ve tarihçiler tarafından farklı lakaplarla da hi anıldığı görülür. Hemşehrisi ve çağdaşı H. Mustevfî onu, *Şâhib-i Mu'azzâm* 'Ubeydullâh-ı Zâkânî diye tanıtırken, Devletşâh *Mefharu'l-Fużalâ Hâce 'Ubeyd-i Zâkânî* olarak anar⁴. Ancak yazarın *Külliyât*'ının değişik baskılarına yazılmış mukaddimelerde ve eserlerinin yazma nüshalarında *Necmuddîn*, *Şâhib-i A'zâm*, *Mevlânâ* ve *Emlehu's-su'arâ* gibi değişik lakaplarla da anıldığı görülür⁵. Tezkireci ve yazarların şair hakkında zikrettikleri bir yığın farklı lakaplara rağmen yukarıda da belirtildiği gibi, onun asıl adı 'Ubeydullâh, şiirdeki mahlası ise adının kısaltılmış şekli 'Ubeyd ve en meşhur dinî lakabı ise *Nizâmuddîn*'dir. Çünkü *Külliyât*'ının el yazmalarının başında kaydedilen ya da tezkireciler tarafından verilen lakaplar daha sonra yakıştırılmış olmaları nedeniyle pek zannımca sıhhatli değildirler⁶.

Nisbesi

'Ubeyd'in nisbesi de *Zâkânî*'dir. Aslında şairin nisbesi olarak bilinen bu kelime, iki anlamı ifade etmektedir. Biri merkezden 10 km. uzaklıkta olan ve adını yörede bulunan *zâc* (kükürt) madeninden alan, tarihi kayıtlarda *Zâckân*, fakat halk dilinde *Zâkân* olarak geçen Kazvin'e bağlı bir köyün adıdır⁷. Bu durumda şair o köyden olduğu için bu nisbe ile anılmıştır. Öbür manası ise *Benî Hafâce* diye bilinen bir Arap kabilesine mensup bir şubenin adıdır. Buna göre de yazar *Zâkânlar* ailesinden olduğu için bu nisbe ile anılmıştır. Nitekim Mustevfî bu hususta şöyle der: "'Ubeyd *Zâkânlar* ailesindendir. Bu ailenin aslı *Benî Hafâce* Araplarına dayanmaktadır. Bu aile biri akli ve nakli ilimlerde ilerlemiş, öbürü ise, yönetici olmakla ün salmış iki şubeye ayrılmaktadır. Arazi ve mülk sahibi Şafiyuddîn *Zâkânî* de bu ikinci şubedendir ve torunları şu anda (eserini yazdığı tarihte 730/1330) Kazvind'de büyük nüfuza sahip kimselerdendir"⁸. Elbette 'Ubeyd'e çağdaş olan Mustevfî'nin söyledikleri bizim için daha doğru kabul edilmekle birlikte, yazarın ailesi adı geçen köyde ikamet etmiş olması ve bu yüzden adı geçen lakabı almış olması ihtimali de uzak değildir.

³ Ku., s. 89.

⁴ Mustevfî, *Hamdullâh, Târih-i gozide*, Tahran, 1336-1339 hş., s. 805; Devletşâh, *Tezkiretu's-su'arâ*, Tahran, 1366 hş., s. 217.

⁵ Ku., s. 150-151; Şâdikî, s. 48.

⁶ Mustevfî, s. 805; Tebrîzî, Naẓmî, *Divist sohenver*, Tahran, 1363 hş., s. 234; Şafâ, III/2, 963; Atâbegî, Pervîz, "Pîşgoftâr", *Kulliyât-ı 'Ubeyd-i Zâkânî*, Tahran, 1343 hş., s. 5.

⁷ Dihhudâ, 'Alî Ekber, *Luğatnâme*, Tahran, 1337-46 hş., XXVII, 46.

⁸ Mustevfî, s. 804-805.

Memleketi

Yukarıda da geçtiği üzere Ubeyd'in memleketi Kazvin'dir fakat onun doğum tarihi ve yeri hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Zâkân köyünde doğduğunu söyleyen yazarlar⁹ da muhtemelen nisbesinden yola çıkarak bu neticeye varmışlar.

Ancak şu var ki, onun dedelerinin daha önce belli olmayan bir tarihte Fars bölgesine göçtükten sonra Kazvin civarlarında bir köyde (Zâkân olabilir) yerleşmiş olmaları ve şairimizin de doğal olarak köylü olması nedeniyledir ki, çoğu tezkirecilerin kayıtlarına göre çağdaşı ve bir dereceye kadar rakibi sayılan Selmân-ı Sâvecî (öl. 778/1376) tarafından *rûstâzâde* (köylü) ve Kazvin'li olarak yerilmesine neden olmuştur¹⁰.

Memduhları kısmında da görüleceği üzere şair hayatını tamamen Kazvin'de geçirmemiş olup, gerek geçimini temin etmek ve gerekse başka nedenlerden ötürü belli bir dönemden sonra Şiraz ve benzeri yerlerde (Kırman, Isfahan ve Bağdat) ikamet etmek zorunda kalmıştır. Ayrıca eserlerinde dile getirmiş olduğu bazı ifadelerle bakılırsa, 'Ubeyd'in daha çok Şiraz'a tutkun olduğu ve Kazvin'li hemşehrilerini çeşitli hikâyeler içinde eleştiriye tabi tuttuğu görülür. Doğrusu o şiirlerinde Şiraz'ı "Yeryüzünün cenneti" olarak görür ve "Muşallâ toprağının esintisi yabancıya vatanını unutturduğunu" söyler. Bir yerde de "Şiraz güzellerinin vurgunu" olduğunu açıkça belirtir ve "oradan ayrılmaya asla dayanamayacağını" dile getirir¹¹. 'Ubeyd'in eserlerinde Kazvin'i öven ifadeler bulunmadığı gibi özellikle hikâyelerinde bu yöre halkını, aptal, fırsatçı, dini bilgiden yoksun cahil, ödlele vb. niteliklerle iğnelediği de görülür¹². Ancak buna rağmen Şiraz'da ikamet ettiği sıralarda bile, şiirlerinde kendi asıl memleketinin (muhtemelen Kazvin'in) özlemini çektiği ve oraya selam göndermek istediği de açıkça ortaya çıkmaktadır¹³.

Bütün bunlarla birlikte, o başka yöre halklarını da aynı şekilde eleştirmiştir. Fakat en azından Şiraz'ı övdüğü gibi Kazvin'i övmemiştir¹⁴. Ancak ileride de görüleceği üzere 'Ubeyd'in Kazvinli olması kesinlik kazanmaktadır¹⁵.

Doğum Tarihi

'Ubeyd'in doğum tarihiyle ilgili doğrulanabilir kesin bir tarih hiçbir kaynakta bulunmamaktadır. Bu hususta bazı eser veya makalelerde ileri sürülen görüşler, tamamen devrin bazı tarihsel olaylarının ve yazarın eserlerindeki emarelerin dikkate alınarak ortaya konan varsayımlardan öteye gitmemektedir. Dolayısıyla burada da aynı yöntem izlenecektir.

⁹ Tebrizî, s. 234; İkbâl, s. 22.

¹⁰ Devletşâh, s. 290; Browne, Edward G., *Ez Sa'dî tâ Câmî*, Tahran, 1351 hş., s. 316; Şafâ, III/2, 968. Çünkü mizah dilinde Kazvinliler aptallıkla itham edilirdi.

¹¹ *Ku.*, s. 34, 70, 88-89.

¹² *Ayn. esr.*, s. 268, 270, 273, 287.

¹³ *Ayn. esr.*, s. 21.

¹⁴ Browne, s. 312.

¹⁵ Bk. tez, s. 40-41.

Eserini 730/1330 yılında kaleme almış bulunan Hamdullâh Mustevfî, 'Ubeyd'den söz ederken, o dönemde (730/1330 yılında) "güzel şiirleri ve eşsiz risaleleri olduğunu"¹⁶ söylemesi edibin, sözkonusu tarihte, tahsil devresini bitirerek, eser vermeye başlamış üretken bir yazar olarak tasarlanması mümkündür. Bu fikri güçlü kılan başka bir kanıt da yazarın *Nevâdiru'l-emşâl* adlı risalesini yazdığı tarihle ilgilidir. Zira 'Ubeyd bu eserini 727/1327 yılında Reşiduddîn Fażlullâh (mak. 718/1318)'ın oğlu Ğiyâsuddîn Muhammed Reşidi (mak.736/1336) ile birlikte son İlhanlı padişahı Ebû Sa'îd Bahâdır Han(öl.736/1336)'ın vezaretine atanan 'Alâuddîn Muhammed (mak.742/1342)'e takdim etmiş ve eserin başında bu bürokrati tumturaklı ve abartmalı ifadelerle övmüştür¹⁷. Oysaki bu şahıs vezirliğe atandıktan sonra altı ay Sultaniye (Kazvin yakınlarında yeni kurulan ve İlhanlıların başkenti olan şehir)'de kalır ve aynı görevi sürdürmek üzere Horasan'a giderek ömrünün geri kalan kısmını orada geçirir. Ne kendisinin Horasan'dan döndüğüne dair bir bilgi vardır ne de 'Ubeyd'in oraya gittiğine dair bir kayıt bulunmadır. Ayrıca yazarın, bu memduhla ilişkisi, sözkonusu risalenin takdimi, küçük bir kıta ve kısa bir lâtife ile sınırlıdır¹⁸. Bu durumda yazar sözkonusu eserini 727/1327 yılında adı geçen vezire sunmuş olması gerekir ve Mustevfî'nin kasdı da bu eser olmalıdır.

Bu karinelere bakılırsa, H. Mustevfî eserini yazdığı sıralarda (730/1330) edîbimiz otuz¹⁹ ila kırk yaş arası bir ömre sahip olup VIII/XIV. asrın başında veya az önce (695/1295 ile 705/1305 yılları arasında) dünyaya gelmiş olması gerekir. Bu nedenle J. Becka'nın 'Ubeyd'in 669/1270 ila 679/1280 arası dönemde doğduğunu yazmış olması isabetli olmadığı görülür²⁰.

Ailesi ve Çocukları

'Ubeyd-i Zâkânî'nin evliliği ve çocukları hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Yazarın da bu hususuta açık bir şey söylediği görülmemiştir. Fakat edibin evli ve İshâk adında bir oğlu olup kendisinin ölümünden sonra da hayatta bulunduğunu, 'Ubeyd'e ait bir el yazmanın başındaki bir kayıttan öğrenmekteyiz. Zira yazar, kendisi için istinsah etmiş olduğu 'Alâ-yi Buḥârî (öl.?)'ye ait *Kitâbu'l-Eşcâr ve'l-esmâr* adlı eserin bir el yazmasının başında "bu kitap irs yoluyla 'Ubeyd-i Zâkânî'nin oğlu İshâk'a naklomuştur" ibaresi yazılıdır²¹.

¹⁶ Mustevfî, s. 805.

¹⁷ 'Ubeyd, *Nevâdiru'l-emşâl*, IÜ Küt. FY 264 nolu yazma, v. 104. 'Ubeyd'in bu eseri bundan sonra dipnotta sadece kendi adıyla verilecektir.

¹⁸ Mustevfî, s. 621; İqbâl, s. 26-27.

¹⁹ Şafâ, III/2, 964; Bihmenî, Erdeşir, "'Ubeyd Şâ'ir-i Hezî u Tanz", *Mecelle-i armağan*, Tahran, c. 45, sa. 7-8, 1298, s. 431.

²⁰ Becka, Jiri, *Dictionary of Oriental Literature*, London, ts., III, 143.

²¹ Sözkonusu sayfanın fotokopisi, Muhammed Kazvî'nin, *Yâddâstihâ-yi Kazvîni*, Tahran, 1363 hş., IX, 128-130 adlı eserinde mevcuttur.

Aynı şekilde şairin neslinin devamını gösteren *Külliyât*'ının bir nüshası da Tire Necip Paşa kütüphanesinde (FY 396) mevcuttur. Bu yazmanın sonundaki kayda göre eser, Şeyh Ahmed b. 'Ubeyd-i Şânî b. İshâk b. 'Ubeyd-i Zâkânî tarafından istinsah edilmiştir. Dolayısıyla bu yazma yazarın ailesinin devamını göstermesi bakımından oldukça önemlidir²². Bunlara ek olarak yazar şiirlerinde, sevgilisi, cennet gibi bahçeli bir evi bulunduğundan kiskanıldığına²³ da işaret etmekte ve başka bir yerde de kendine nasihat çekerken "ey gönül artık hanım ve evlat-tan azar işitme, kendi şehirinde iyilik ve esenlikle otur"²⁴ demektedir. Yukarıda da geçtiği gibi ayrıca Mustevî şairin dedesinden Şafiyuddîn olarak bahsetmişti ve bunların dışında ailesi hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

Tahsili

Eserlerinde kullanmış olduğu malzemeye bakılırsa, 'Ubeyd'in VIII/XIV. asırda İslâm dünyasında ve özellikle İran'da okutulan Arap ve Fars edebiyatları yanında ahlâk, felsefe, din ve astronomi ile ilgili aklî ve naklî ilimlere de vakıf olduğu ve medrese eğitiminden geçtiği anlaşılmaktadır. Fakat onun tahsil döneminin nerede geçtiği ve hangi hocalardan ders aldığı konusunda kesin ve doğru kabul edilecek bir bilgi hemen hemen hiçbir kaynakta mevcut değildir. Bu hususta da yine birtakım karinelere yola çıkılarak bazı neticelere varılmaya çalışılacaktır.

H. Mustevî'nin ifadesine göre yazarımızın mensup olduğu Zâkân ailesinin bir şubesi çeşitli ilimlerle iştigal etmiş ve onlardan bazı alimler yetişmiştir²⁵. Yazarın çocukluk dönemi Kazvin yöresinde geçtiğine göre ailesi bünyesinde ilk eğitiminin görmüş olması, ihtimal dahilindedir. Devletşâh'ın, "'Ubeyd'in, Şeyh Şah Ebû İshâk zamanında (742/1342-756/1355) Şiraz'da tahsil gördüğünü" kaydetmiş olması ve kendisine uyan bazı yazarların da aynı görüşü ileri sürmelerinin²⁶ pek doğru olmadığı görülmektedir. Çünkü tarihi karineler bize 'Ubeyd'in Şiraz'a gittiği sıralarda doğal olarak tahsil devresi sona ermiş, orta yaşlarda üretken bir şair ve yazar olduğunu göstermektedir. Zira önceden de geçtiği gibi 'Ubeyd, 730/1330 yılından önce *Nevâdiru'l-emşâl* adlı eserini, 740/1340'ta da *Ahlâku'l-eşrâf*'ını yazdıktan sonra gittiği Şiraz'da da 750/1350'de *Şad pend* ile *'Uşşâknâme*'sini ve birçok şiirini kaleme almış bulunduğu kesinlik kazanmaktadır²⁷. Haklı olarak bu hususta Devletşâh'ı eleştiren Şafâ da, şairimizin nerede ve ne zaman tahsil gördüğünü kaydetmemiştir²⁸. Bu karineler, bize göre 'Ubeyd'in Şiraz'a gitmeden

²² Ateş, s. 269.

²³ Ku., s. 111.

²⁴ Ayn. esr., s. 104.

²⁵ Mustevî, s. 805.

²⁶ Devletşâh, s. 217; Ku., s. 151; Yazıcı, Tahsin, "Ubeyd-i Zâkânî", /A, XIII, 1-2; Browne, s. 315.

²⁷ Arberry, A. J., *Classical Persian Literature*, London, 1958, s. 299.

²⁸ Şafâ, III/2, 967.

önce Irâk-ı 'Acem (Kazvin veya Sultaniye) bölgesinde belli bir süre kalmış olduğunu ve tahsilini bu yöre medreselerinde (belki de bir şubesi ilimle iştigal eden kendi ailesi bünyesinde) veya Bağdat'ta yapmış bulunduğunu ve yazarlığının belli bir süresi geçtikten sonra Şiraz'a gittiğini kanıtlamaktadır²⁹.

Ayrıca H. Mustevfî'nin, tartışmalı da olsa, 'Ubeyd'e yönetici zümre arasında yer vermiş olması ve 'Abdullâh Efendî'nin de onun *kâtip* olduğunu ifade etmiş olması³⁰, doğal olarak yazarın yönetici zümre arasında yer edinebilmesi için onun, çocukluğundan itibaren özel bir eğitim görmüş olmasını gerektirir. Daha açık bir ifade ile 'Ubeyd'in böyle bir göreve gelebilmesi için, o dönemde İslâm medeniyeti içerisinde değer taşıyan hat sanatı, edebiyat, ahlâk, kâtiplik tekniklerini ve genel ilimleri okuyarak, onları şairlik ve yazarlık sanatıyla yoğurmuş olması gerekir. İster onun böyle bir görevi olsun ister olmasın 'Ubeyd de, "gençliğinden itibaren bilgin ve filozofların görüşlerini incelemeye çalıştığını" açıkça belirtir³¹.

Geçimi ve Mesleği

Daha önce de geçtiği gibi H. Mustevfî ona, Zâkânlar ailesinin mülk sahibi ve yönetici şubesi (er-bâb ve sudûr, kimine göre de vezir) arasında yer vermişti. Aynı şekilde *Riyâzu'l-'ulemâ*'nın yazarı 'A. Efendî de, 'Ubeyd'i *münşî* ve *kâtip* olarak tanıtmış³² olması yanında başka yazarlar tarafından da ayrıca *hâce* lakabıyla da anılmıştır³³. Bu tür lakapların o dönemde devletin üst düzeyinde yöneticilik yapan kişiler için kullanıldığı kaydedilir³⁴. 'Ubeyd'in vezaretinden veya kâtipliğinden söz eden bu yazarlar dışında başka kaynakların bulunmayışı bir yana³⁵, üstelik yazarın eserlerine bakılırsa, onun yaşam düzeyi bir yöneticiye yaraşır tarzda yansımadığı ve hayatı boyunca borçlarını bile ödemekten acız, yoksulluk belâsıyla kıvranan ve bazan da bulduğuna şükür eden bir kişi olarak görülür.

Şairin yaşadığı dönemde (VIII/XIV. asırda) İran hem siyasi hem de sosyo-ekonomik açıdan anarşiyel doluydu öyle karmaşık bir manzara arz ediyordu ki, olaylar çok hızlı cereyan ediyor, ferdî ve toplumsal bazda her an dengeler değişerek güçlü güçsüz, zengin fakir, yönetici yönetilen ve suçsuz suçlu duruma düşebilirdi veya tam aksi bir durum da söz konusu olabılırdi³⁶. Mustevfî'nin yazdıkları doğru olsa bile bu görev 'Ubeyd için geçici ve daha alt düzeyde olmuştur. Yine aynı tarihçinin yazdığına göre, Zâkânlar ailesinden edibin mensup olduğu şube mülk sahibi kimselerden oluşmaktaydı³⁷. Dolayısıyla onun da, ilk başlarda varlıklı biri olduğu

²⁹ Haydarî (Haidarî), A. A., *BSOA*, XLIX, 118; Becka, III, 143.

³⁰ Mustevfî, s. 805; 'Abdullâh Efendî, *Riyâzu'l-'ulemâ*, Kum, 1401, III, 292.

³¹ *Ku.*, s. 204; krş. Safâ, III/2, 965.

³² Mustevfî, s. 805; 'Abdullâh Efendî, III, 292.

³³ Devletşâh, s. 217.

³⁴ Dihhudâ, XXI, 787-789; Köprülü, Fuad, "Hâce", *IA*, V/1, 21-23.

³⁵ Safâ, III/2, 964.

³⁶ Bk. tez, s. 10-13.

³⁷ Mustevfî, s. 805.

düşünülebilir. Nitekim şairin bazı ifadelerinin de bu görüşle örtüştüğü görülür. Çünkü bir kıtasında şöyle der: Bundan önce her yıl, mülkten bana bir miktar gelir ulaşırdı... bir arkadaş gelince en azından (sofrada) kuru ekmek ve tere bulurdu; bir nedim ve sevgili gelince de zaman zaman şarabım dahi vardı. Şimdi ise kuru yaş elimde hiçbir şey yoktur, üstelik eskiden gelen gelir de yok, hülâsa evimde benden başka işe yarar hiçbir şey kalmadı"³⁸. Böylece bu ifadelerinden herhangi bir sebeple onun maddî durumunda bir gerilemenin meydana geldiği gözlenmektedir.

Ayrıca şairin en çok dile getirdiği ikinci bir problemi ise, borçlu olmasıdır. Şeref ve haysiyetini dilencilerinki gibi sifra indiren borç belâsı, öyle anlaşılıyor ki, mezara kadar her yerde ve her zaman yakasına yapışmış ve ondan asla ayrılmamıştır. Bu husustaki sıkıntısını dile getirdiği şiirlerden birinde şöyle der: "İnsanlar mutlu ve eğlenceli bir halde iken... ben borç belâsına tutulmuşum; hem Allah'ın borcu, hem de insanların borcu; şehirde, mahallede, sokakta, sarayda (her yerde) borç... Üstelik masrafım haddinden fazla ve borcum sınırı aşmış, hangisini ödeyeyim? Ayrıca beni borçtan kurtaracak kıcı düzgün birini de bulamadım!"³⁹.

Onun fakirlikten dolayı dile getirdiği şikâyetleri ömrünün hemen hemen bütün devrelerinde devam ettiği methiyelerinden kolayca anlaşılır. Zira henüz Kazvin'de iken 'Ubeyd'in 727/1327'de kendisiyle irtibat kurduğu vezir 'Alâuddîn Muhammed Feryûmedî, Şiraz'da bulunduğu sırada (742/1342-758/1357) 'Amîdu'l-Mulk ve ömrünün sonlarına doğru bağlandığı Sultan Uveys-i Celâyîrî gibi yöneticilere ayırdığı methiyelerinde maddî imkânsızlıklarını dile getirdiği gibi "ömrünün sona ermekte olduğu halde hâlâ refaha kavuşmadığını" açıkça ifade etmektedir⁴⁰. Ancak yazarın *Külliyât*'ında ayrı yerlerde bulunan bazı şiirleri bir arada incelendiği zaman, onun savurganlığı, başıboşluğu, sınırsız harcamaları ve zamanla görevi olduğu halde çeşitli aşkların peşinde koşturması kendisini fakirliğe sürüklediği ve borç üstüne borç yığmak zorunda kaldığı ortaya çıkmaktadır⁴¹.

Yazarımızın kendi eserlerinde çizdiği bütün bu karamsar tablolara rağmen, gittiği bazı memduhları nezdinde arasına maddî ve manevî problemleri çözüme kavuşturduğu, amacının hasıl olduğu ve işlerinin düzene girdiğine dair hususları da şiirlerinden elde etmek mümkündür⁴².

Çevresi

Kaynaklarda 'Ubeyd'in çevresi ve hocalarıyla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Yazarın Şiraz'da sarayına yerleşerek şiirlerinde kendisini övdüğü Şah Ebû İshâk, tezkireci ve tarihçiler tarafından ilim,

³⁸ Ku., s. 105.

³⁹ Ayn. esr., s. 103-4, krş. s. 99, 104, 221, 227.

⁴⁰ Ayn. esr., s. 26, 41-42, 99.

⁴¹ Bk. ayn. esr., s. 99, 101-104; krş. Maḥcûb, Muhammed Ca'fer, "Berresi-yi Âgâr-i 'Ubeyd-i Zâkânî", *Mecelle-i İrânşinâsi*, New York, c. V, sa. 3, 1994, s. 495-96.

⁴² Ku., s. 7, 9, 11, 17, 37, 40.

edebiyat ve kültürü sevmek ve bu sanatlarla uğraşanları himaye ederek kendilerine bol ödülleri dağıtmakla tasvir edilmiştir⁴³. Bu şahın cömertçe davranışları nedeniyle Şiraz'da birçok şair ve bilgin barınma imkanını bulmuştur. Nitekim Ebû İshâk'ın sarayında 'Ubeyd'in bulunduğu sıralarda, Hâcû-yî Kirmânî (öl. 750/1349), Şems-i Fâhrî (öl. 744/1343-44), Kâdî 'Adududdîn İcî (öl. 756/1355), asrın büyük arifi Şeyh Eminuddîn Belyânî (öl. 744/1343) ve Hâfız-i Şîrâzî (öl. 792/1389) gibi şair ve bilginler mevcuttu⁴⁴. Ayrıca yazarımız, *Risâle-i dîlguşâ* adlı eserinde İcî, Belyânî ve benzeri devrin önemli şahsiyetleriyle ilgili bazı lâtifeler de zikretmiştir. Mahiyeti pek bilinmese de şairimizin sözkonusu çevredeki edip ve bilginlerle ilişkisi bulunduğu kesin gözüyle bakılabilir. Ayrıca Mustevfî 'Ubeyd'den söz ederken, "arkadaş (şahib)" tabirini kullanmış olması ve ilerde de değinileceği gibi Selmân-ı Sâvecî ile aralarında geçen bir olay, yazarın sosyal çevre ile olan bağları açısından bir fikir vermektedir⁴⁵.

Memduhları

ve

Seyahatleri

Her ne kadar 'Ubeyd-i Zâkânî daha çok lâtifecilik, hikâyecilik ve toplumsal eleştiriyile üne kavuşmuşsa da, kendisinin hayatının bazı dönemlerinde zaman zaman medih içeren şiirler de kaleme aldığı görülmektedir.

Övdüğü kişilerin sayısı çok sınırlı olduğu gibi konuyla ilgili kasidelerindeki tarihsel olaylara yaptığı gönderiler de oldukça seyrek. Fakat onun bazı memduhlarının birbirinden uzak değişik bölgelerde ikamet etmiş olmaları durumu, bize onun seyahatleri hakkında da bazı ipuçları verebildiğini de belirtmek gerekir. Bu nedenle şairin övdüğü şahsiyetler tarihi kronolojiye göre ele alınacak ve neticede çevresi, yolculukları ve hayatının bazı kesitleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Hâce 'Alâuddîn Muhammed

Feryûmedî

'Ubeyd'in hemşehrisi ve çağdaşı Hamdullah Mustevfî eserini yazdığı 730/1330 yı-

linda şairin o sıralarda Kazvin'de ikamet ettiğini bildirmektedir⁴⁶. Fakat onun ne zamana kadar orada ikamet ettiği ve hangi tarihte Kazvin'den ayrıldığı konusunda kaynaklarda hiçbir bilgi mevcut değildir. Bu nedenle 'Ubeyd'in *Nevâdiru'l-emşâl* adlı eserini kendisine takdim ettiği 'Alâuddîn Muhammed (öl. 742/1342) ile irtibatı 730/1330 yılından önce gerçekleşmiş olması ve bu şahsın onun ilk memduhu sayılması gerekir. Daha önce de geçtiği gibi onun bu memduhu son İlhanlı padişahı Ebû Sâ'id Bahâdır Han tarafından 727/1327 yılında Reşîduddîn Fażlullâh (mak. 718/1318)'ın oğlu Ğıyâsuddîn Muhammed (mak. 736/1336) ile birlikte vezarete atanan kişidir⁴⁷. Bu vezirin babası da

⁴³ Devletşâh, s. 220; Kâsım Ğanî, *Târîh-i 'aşr-i Hâfız*, Tahran, 1374 hş., I, 122.

⁴⁴ Devletşâh, s. 218-19; Hurremsâhî, I, 754-55; Rypka, s. 407; Al-i Dâvûd, *DMBI*, V, 164.

⁴⁵ Devletşâh, s. 218-19; Mustevfî, s. 805; bk. tez, s. 41-42.

⁴⁶ Mustevfî, s. 805.

⁴⁷ Ayn. esr., s. 601.

daha önce Reşiduddîn Fażlullâh'ın denetiminde vezirlik yapmıştı. Ancak bu şahıs vezarete getirildikten altı ay sonra Horasan'da görevlendirilmiş ve oraya gittikten sonra bir daha dönmemiştir⁴⁸. Ebû Sa'id'in ölümünden sonra da bir süre aynı görevi sürdüren 'Alâuddîn Muhammed neticede 742/1342 yılında Mâzenderân yakınlarında Serbedârların eliyle öldürülmüştür⁴⁹. 'Ubeyd, bu vezire adı geçen eserini takdim ettiği gibi, bazı yazarların gözünden kaçmış olsa bile *Külliyât*'ında aynı vezirle ilgili bir kıta ile bir lâtifinin de bulunduğunu belirtmek gerekir⁵⁰. Bu vezir ile şairimiz arasındaki ilişkinin 727/1327 yılında İlhanlılar'ın o devirdeki başkenti Sultaniye'de veya hemen yakınında bulunan Kazvin'de gerçekleştiği ihtimal dahilindedir.

**Şah Ebû İshâk İncû ve Veziri
'Amîdu'l-Mulk**

'Ubeyd'in, eserlerinde en çok övdüğü bu iki şahsiyetten birincisi Şah Şeyh Cemâluddîn Ebû İshâk (öl. 758/1357), aynı

zamanda Hâfız, Hâcû ve diğer bazı şairler tarafından da adına methiyeler yazılmıştır⁵¹. Şiraz'da hüküm süren bu şah daha önce İlhanlılardan Emîr Çûpân (mak. 727/1327) tarafından Fars, Kirman ve Yezd bölgelerine valî ya da vezir (İlhanlılarda Han hassı "İncû") olarak atanan ve daha sonra büyük nüfuz sağlayıp mal toplayarak o yörelerde hakimiyet kuran ve bilahare azl edilerek zindana atılan, buradan kurtulduktan sonra da Arpâ Gâvîn (mak. 736/1336) tarafından öldürülen Emîr Şerefuddîn Mahmud (736/1336)'un oğludur⁵². Bu talihsiz valinin çocukları daha sonra tedricen güç kazanmış ve kendileri arasından Ebû İshâk 742/1342 yılında Şiraz'ı hakimiyeti altına alarak yaklaşık on beş sene saltanat sürmüş ve bu saltanatı boyunca Muzafferîler'den Emîr Mubârîzuddîn Muhammed (öl. 765/1364)'le aralarındaki hakimiyet mücadelesi neticesinde ilkin Şiraz'dan sürülmüş ve daha sonra 758/1357 yılında yakalandığı İsfahan'dan getirilerek Şiraz'da öldürülmüştür⁵³.

Ruknuddîn 'Amîdu'l-Mulk ise Şemsuddîn Mahmud (mak. 746/1345)'un oğlu olup 746/1346 yılından sonra Ebû İshâk tarafından vezarete atanmıştır⁵⁴. Böylece Ebû İshâk'ın hakimiyetinden sonra 'Ubeyd'in Şiraz'a gittiğini görmekteyiz. Ancak hangi tarihte ve hangi nedenle Şiraz'a gittiği konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda da ileri sürülecek fikirler şiirlerindeki bazı ipuçlarına dayanan varsayımlardan ibarettir.

'Ubeyd, şiirlerinin birinde 'Amîdu'l-Mulk'un vezaretini (746/1346) tebrik e-

⁴⁸ İkbâl, s. 26-27.

⁴⁹ Hândmîr, Ğiyâsuddîn, *Destûru'l-vuzerâ*, Tahran, 1317 hş., s. 331-332; krş. Şafâ, III/2, 952-954.

⁵⁰ İkbâl, s. 26; krş. Ku., s. 103-104, 308.

⁵¹ Bk. tez, s. 117, 129-134.

⁵² Şafâ, III/1, 25-26; Al-i Dâvûd, *DMBİ*, V, 161-163.

⁵³ Şafâ, III/1, 25-26; Al-i Dâvûd, *DMBİ*, V, 161-163; bk. tez, s. 9-10, 129 vd.

⁵⁴ Hândmîr, *Destûru'l-vuzerâ*, s. 243; Kâsım Ganî, I, 83, 89.

derken, bir başkasında da on iki seneden beri aynı vezirin hizmetinde bulunduğunu ifade etmektedir⁵⁵. Yine şair 751/1351 yılında da Ebû İshâk adına 'Uş-şâknâme adlı mesnevisini kaleme aldığını kendisi açıkça belirtmektedir⁵⁶. Ayrıca bu sultanın 754/1354 yılında Şiraz'da yaptırmış olduğu sarayla ilgili tebrik ve övgüleri içeren 'Ubeyd'in bir şiiri ve bilahare aynı sultanın korkunç akıbeti ve feci bir şekilde öldürülmesinden alınacak ibret hakkında söylediği kuta⁵⁷ da, yazarın o dönemlerde Şiraz'da bulunduğunu gösteren apaçık kanıtlardır.

'Abbâs İkbâl'in da kaydettiği gibi, 'Ubeyd 746/1346 veya 747/1347 yılına kadar Irak (Kazvin veya Sultanîye)'ta kalmış ve bu tarihten sonra Şiraz'a giderek yukarıda adı geçen şahın ve vezirinin hizmetine girmiştir⁵⁸. Belki de bu yolculuk onun doğup büyüdüğü Kazvin'den ilk ayrılışını teşkil etmiştir.

Burada 'Ubeyd-i Zâkânî'nin kendi memleketi Kazvin'i terkederek Şiraz'a yerleşmesini sağlayan başka sebepleri de ileri sürmek mümkündür. Birincisi İlhanlı sultanlarından Ebû Sa'îd'in ölümünden sonra eskiden beri süregelen ve otorite boşluğundan yararlanarak daha da alevlenen Irak-ı 'Acem'deki iktidar kavgaları ve çeşitli hanedanların bağımsızlık mücadeleleri esnasında ortaya çıkan anarşi ve kargaşa, 'Ubeyd'i ve diğer bazı edip ve bilginleri, memleketlerini terk ederek cömertlik ve bağışlarıyla tanınan Şiraz'da Ebû İshâk'ın himayesine sığınmak zorunda bırakmış olabilir⁵⁹.

İkinci neden ise şairimizin ailesi Zâkânîlâr'ın eskiden beri Fars bölgesiyle ilişkileri bulunmuş olmasıdır. Mustevfî'nin kaydettiğine göre Salgurlu Atâbeg Sa'd b. Zengî (623/1226) peşine takılan Hârizmşahlar'dan kurtulmayı başardıktan sonra kaçarak Kazvin'de şairimizin ailesinden 'Îmâduddîn Ahmed-i Zâkânî'nin evine sığınır (614/1217); ne ev sahibi şahı tanır, ne de şah onu tanır. O yıl büyük bir kıtlığın hüküm sürmüş olmasına rağmen, Ahmed-i Zâkânî şahı mahcup duruma düşürecek derecede kendisine izzet ve ikramda bulunur ve nihayet Atâbeg tekrar Fars'ta saltanatın başına dönünce Ahmed-i Zâkânî'yi memleketine davet ederek kendisine mal, mülk ve arazi bağışlar⁶⁰. Bundan dolayı Zâkânîlâr'ın ve o ailenin bir ferdi olan 'Ubeyd'in öteden beri Fars yöresiyle irtibatı olduğunu tarihî kayıtlar göstermiş bulunmaktadır. Bu ilişki de onun Şiraz'a gitmesine neden teşkil etmiş olması ihtimal dahilindedir.

Sultan Uveys
Celâyirî

'Ubeyd'in divanındaki methiyelerin bir kısmı da 757/1356-776/1374 tarihleri arasında Bağdatta saltanat süren Celâyirî'li Sultan Uveys (öl. 776/1374)'e ayrılmıştır. Bu

zat Celâyirîler'in kurucusu Şeyh Hasan-ı Bozorg (öl. 757/1374)'un oğludur. 'U-

⁵⁵ Ku., s. 30-31, 37.

⁵⁶ Ayn. esr., s. 121, 148.

⁵⁷ Ku., s. 33, 98, 103.

⁵⁸ İkbâl, s. 29.

⁵⁹ Ayn. esr., s. 30.

⁶⁰ Mustevfî, s. 793.

beyd'in övdüğü bu sultanın saltanat merkezi sürekli Bağdat ve Tebriz olmuştur⁶¹ ve üstelik 'Ubeyd'in Şiraz'daki memduhu Ebû İshâk iktidarını kaybettiği yılda bu şah saltanatın başına geçmiştir (757/1356). Büyük bir olasılıkla Emîr Mubârizuddîn Muhammed Şiraz'ı işgal ettikten sonra çok sevdiği memduhu Ebû İshâk'ı kaybeden şair bu işgalci sultanla yıldızı barışamadığı için Sultan Uveys'in hizmetine girmek üzere Şiraz'ı terkederek Bağdat'a gitmiştir. Onun bu yolculuğunu başta Devletşâh olmak üzere kendisinden sonra yazılan birçok kaynak tarafından da kaydedilmiştir. Fakat bu kaynaklara bakılırsa 'Ubeyd, Selmân-ı Sâvecî (öl. 778/1376)'nin kendisinin hicvinde söylemiş olduğu bir şiire kızdığı için Bağdat'a gitmiş ve sözde rakibini özür dileyerek derecede mahcup duruma düşürmüştür⁶². Selmân'ın sözkonusu şiiri şudur:

جهنمی و هجاو عبید زاکانی مقرر است به بی دولتی و بی دینی
اگرچه نیست ز قزوین و روستا زاده ولیک می شود اندر حدیث قزوینی

(Cehennemlik, hicivci 'Ubeyd-i Zâkânî'nin, devletsiz ve dinsiz olması kestiridir.

Her ne kadar Kazvin'li olmayıp köylü ise de, sözde Kazvin'li olabilir)⁶³.

Kaynaklarca da kuşkuyla bakılan bu olayın ipuçlarını ve 'Ubeyd'in eserlerinde bulmanın mümkün olmadığını belirtmekte fayda vardır. Fakat kesin olan şey şudur ki şair yukarıda anılan tarihler arasında (757/1356'dan sonra) iktidarda bulunan Sultan Uveys'le irtibat kurmuş büyük bir ihtimalle Bağdat'a veya Azerbaycan'a, Tebriz'e giderek onun himayesinde bir süre kaldıktan sonra ve Muzafferîler'den Şah Şucâ' iktidara geldikten sonra tekrar Fars bölgesine dönmüştür.

Şah Şucâ' Muzafferî

'Ubeyd'in en son övdüğü kişi, 759/1357-

786/1384 yılları arasında hüküm süren ve

Muzafferîlerden Emîr Mubârizuddîn Muhammed'in oğlu Ebû'l-Fevâris Celâluddîn Şah Şucâ' (öl. 786/1384)'dır. Bilindiği üzere Mubârizuddîn Muhammed, Şiraz'ın hükümdarı Ebû İshâk'ın saltanatına son verip onu öldürdükten sonra (758/1357), oğullarıyla arasında çıkan anlaşmazlık neticesinde, oğulları tarafından tutuklanmış ve önce gözlerine mîl çekilmiş ve daha sonra atıldığı zindanda ölmüştü. Böylece onun yerine düşmanı olan oğlu Şah Şucâ' geçerek 786/1384 yılına kadar hanedanı yönetmişti. O dönemde Muzafferîlerin başkenti Şiraz olmasına rağmen, hanedan içerisindeki iç çekişmeler nedeniyle Şah Şucâ' bir ara bu şehirden ayrılarak Kırman'da ikamet etmek zorunda kalmıştı⁶⁴. Daha önce Ebû İshâk'ın iktidardan düşmesi nedeniyle Şiraz'ı terkederek Sultan Uveys'in sarayına

⁶¹ Şafâ, III/2, 968-969.

⁶² Devletşâh, s. 218; İkbâl, s. 31; Ku., s. 152; Bihmenî, c. XLV, sa. 7-8, s. 436-437.

⁶³ Devletşâh, s. 218.

⁶⁴ Şafâ, III/1, 969; İkbâl, s. 31.

sağınan 'Ubeyd, maddî sıkıntılar veya başka nedenlerden ötürü Bağdat'tan ayrılarak Kırman'da Şah Şucâ"ın hizmetine girdiği görülür⁶⁵. Şair daha sonra bu şahla birlikte Kırman'dan eskiden ikamet ettiği ve çok sevdiği Şiraz'a giderek yaşamını tekrar orada sürdürür⁶⁶. Kaynakların belirttiğine göre Şah Şucâ' 766/1365 yılından önce hiçbir tarihte Kırman'a gitmemiştir. Onun bu şehre gidişi 766/1365 ile 768/1367 yılları arasında gerçekleşmiş olduğuna göre 'Ubeyd'in onunla ilişkisi de aynı dönemde gerçekleşmiş olması lâzımdır. Bu durumda onun bu şahın övgüsüyle ilgili şiirleri de bundan sonraki döneme ait olarak telâkki edilmesi gerekir. Bunlara ek olarak şairimiz bir kasidesinde Şah Şucâ"ın eliyle gerçekleşen Isfahan'ın fethini dile getirerek kendisini tebrik etmiştir⁶⁷. Isfahan'ın fethi ise 768/1367 yılında gerçekleşmiştir.

Bütün bu karineler, şairimizin ömrünün son yılları yani 766/1365 yılından sonraki yaşamı Kırman (veya Isfahan) ve Şiraz'da Şah Şucâ"ın sarayında geçtiğini göstermektedir⁶⁸. Browne'in da ifade ettiği gibi, 'Ubeyd'in Hürmüz limanına gittiğine dair *Külliyât*'ında bir beyit mevcuttur. Fakat ne zaman ve hangi maksatla oraya gittiği bilinmemektedir⁶⁹.

'Ubeyd'in Ölümü

'Ubeyd-i Zâkânî'nin 768/1367 veya 769/1368 yılından sonraki hayatıyla ilgili olarak eserlerinde herhangi bir ipucu bulunmadığı gibi, kaynaklarda da bu hususta bir bilgi mevcut değildir. Fakat şairin 772/1370 yılından önce vefat ettiği kesinlik kazanmaktadır. Çünkü 'Alâ-yi Buḥârî'ye ait *Esmâr ve eşcâr* adlı bir eseri 768/1366 yılında şairimizin kendisi tarafından istinsah edildiği ve aynı nüshanın son sayfasındaki bir kayıta sözkonusu eserin 772/1370 yılında irs yoluyla oğlu İshâk'a geçtiği belirtilmiştir. (Adı geçen sayfanın fotokopisi için bk. s. 44.) Birçok kaynağın da ifade ettiği gibi, buna göre 'Ubeyd'in ölüm tarihi 768/1367'den sonra ve 772/1377 yılından önce Isfahan ya da Bağdat'ta gerçekleşmiş olması gerekir⁷⁰.

⁶⁵ Ku., s. 7, 38-40'taki kasidelere bk.

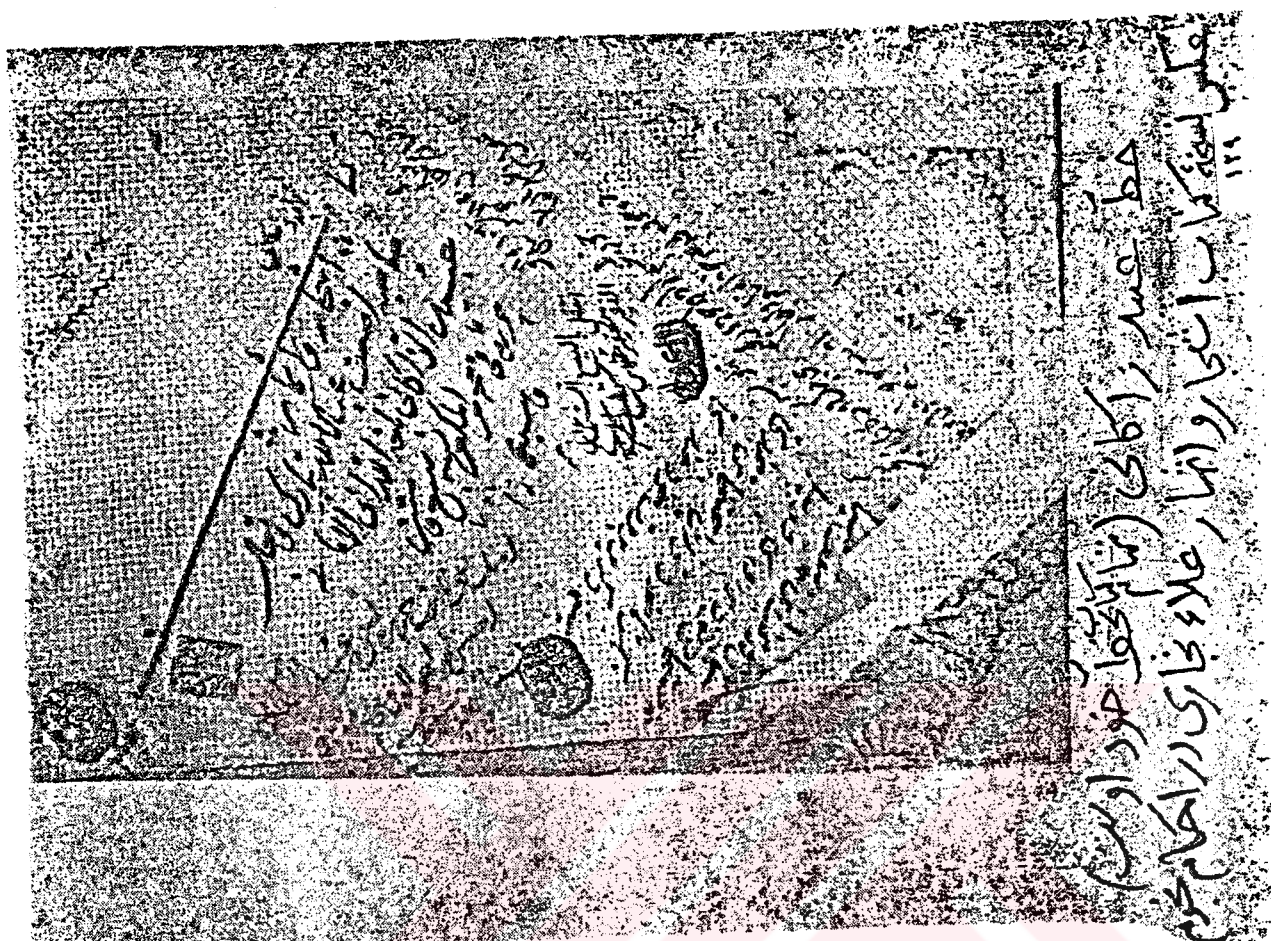
⁶⁶ Şafâ, III/1, 970; İkbâl, s. 31.

⁶⁷ 'Ku., s. 4.

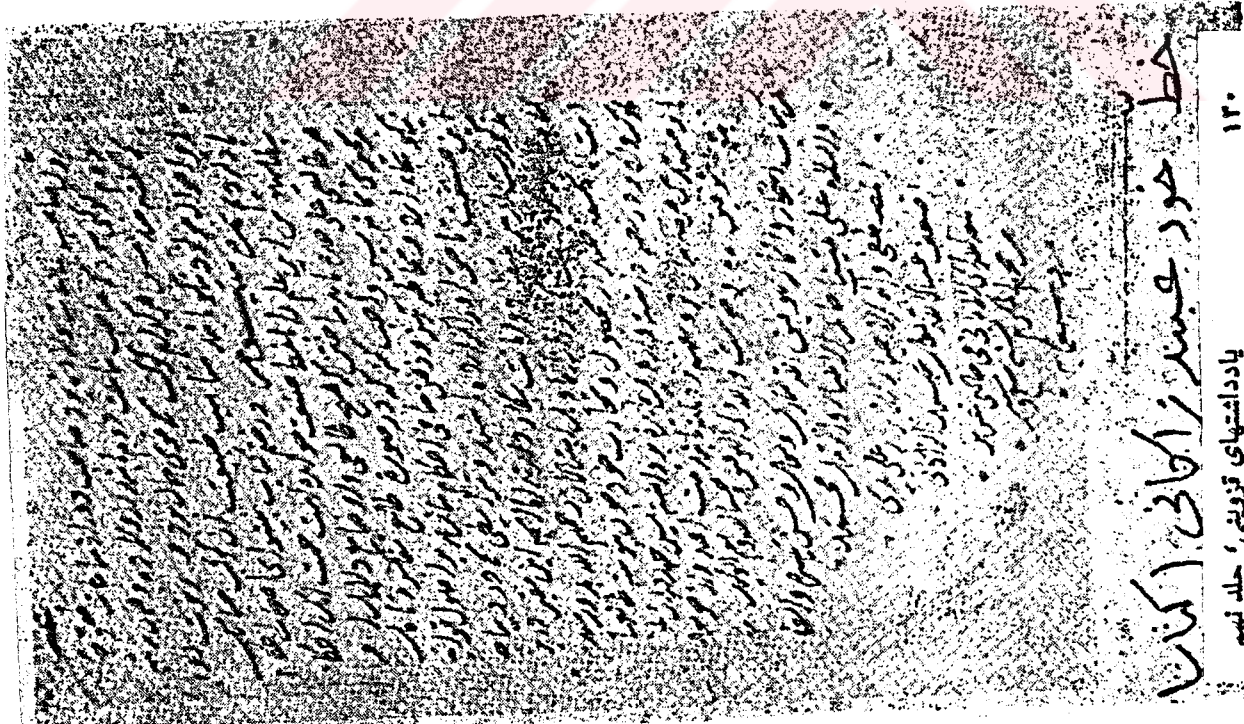
⁶⁸ İkbâl, s. 31-32.

⁶⁹ Browne, s. 321.

⁷⁰ İkbâl, s. 31-32; Şafâ, III/2, 969; Ateş, 369. Bazısına göre de 'Ubeyd'in varlığından hoşnut olmayan ve onun yaşamasını kendileri için eziyet verici ve rahatsız edici bulan kimseler, herhangi bir şekilde kendisini ortadan kaldırmış olabilirler. Maḥcûb, M. Ca'fer, "Berresihâ-yi Aşâr-i 'Ubeyd-i Zâkânî", *Mecelle-i İrânşinâf*, Maryland, c. VI, sa. 4, 1995, s. 812.



خط عسدر ز اگانی (نظام الخط خود اوست)
عکس اسفند کتاب استخار و انهار علاء خاری در احکام خود



خط خود عسدر ز اگانی اکند

یادداشت‌های قزوینی، جلد نهم

Etkilendiği ve Etkilediği

Kişiler

'Ubeyd'in, gerek manzûm gerekse men-

sûr eserlerinde, başta Sa'dî ve Naşîruddîn-i

Ṭûsî olmak üzere, kendisinden önce yaşamış olan

birçok şair ve yazardan etkilendiği daha önce de (eserleri kısmında) belirtilmişti. O, bu etkilendiği kişilerden bir kısmının adını açıkça belirtmiş, bazısından da çeşitli beyit, mısra veya cümleleri aldığı halde onların adlarını zikretmemiştir. Ayrıca Sa'dî başta olmak üzere birçok şaire ait ünlü beyit ve mısraya da müstehcen eserleri arasında yer vererek alaya aldığı tesbit edilmiştir.

Nizâmî-yi Gencevî'ye işaret ederken onu "nazımda inci delen ve özlü söz söyleyen" şeklinde tanıtmakta, Sa'dî'yi de "temiz ruhlu" olarak niteledikten sonra adını açıkça zikretmektedir⁷¹. Humâm-ı Tebrîzî'yi "üstad" olarak vasıflandırırken, *Ahlâku'l-eşrâf*'ında kendisinden sık sık yararlandığı halde adını asla anmadığı Naşîruddîn-i Ṭûsî'yi, *Şad pend* adlı küçük risalesinin başında "zamanın yegane alîmi" olarak gösterdikten sonra açıkça ismine yer vermiştir⁷². Ayrıca *Risâle-i dilguşâ* adlı eserinde hem çağdaşı ve hem de önceden yaşamış birçok şair ve yazardan bahsederek, onlarla ilgili fıkra ve hikâyeleri nakletmiştir.

Şairimiz Rodekî (öl. 329)'nin,

بوی جوی مولیان آید همی یاد یار مهربان آید همی

(Mülyân ırmağının kokusu geliyor. Şefkatli sevgilinin hatrası akla geliyor)⁷³.

ünlü beytini ve Ebû Şekûr Belhî (öl.)'nin

ادب مکبر و فصاحت مکبر شعر مکبر

(Edep öğrenme, fesahat öğrenme ve şiir öğrenme)⁷⁴.

meşhur mısraını tazmin etmiştir. Ömer Hayyam'ın ileride gelecek iki rubaisine *Ahlâku'l-eşrâf*'ında yer vermiştir:

Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinin başında bulunan aşağıdaki iki beyti naklettiği gibi, yine onun eserinden Rüstem ve Humâm'la ilgili bölümden on beyit kadarını müstehcen bir kalıba sokarak naklettiği görülür. Söz konusu iki beyit şunlardır:

ترا از دو گنجی بر آورده اند به چندین میانجی پیورده اند

نخستین فکر پسین شمار تویی خروشتن را ببازی مدار

(Seni iki cihanın da özü olarak yarattılar ve bunca yollarla büyütüp yetiştirdiler...

Sen yeryüzüne diğer yaratıklardan sonra geldinse de, hepsinden üstünsün, vaktini boş şeylerle geçirme)⁷⁵.

⁷¹ Ku., s. 126, 129.

⁷² Ayn. esr., s. 126, 196.

⁷³ Ku., s. 227; krş. Rodeki-yi Semerkandî, *Dîvân*, Tahran, 1373 hş., s. 113.

⁷⁴ Ku., s. 34, 223.

⁷⁵ Ayn. esr., s. 159; krş. Firdovsî, *Ḥekîm Ebû'l-Kâsım, Şahnâme*, Tahran, 1369 hş., s. 22-

Ancak daha önce de geçtiği gibi, gerek şîirde ve gerek nesirde, 'Ubeyd'in en çok taklit etmeye çalıştığı ve kendisinden tazminde bulunduğu kişi Sa'dî-yi Şîrâzî'dir. Ahlâkî ve felsefesi kısmında da görüleceği üzere, fikrî planda en çok kendisinden yararlandığı kişi ise Naşîruddîn-i Tûsî'dir

Edibimizin üslûbunu takip eden şairler arasında yemekler şairi Bû İshâk-ı Şîrâzî (öl. 830/1427) ve elbise şairi Mahmûd Kârî Yezdî (öl. ?)'nin sözleri ile 'Ubeyd'inkiler arasında yöntem olarak epeyce bir benzerlik vardır⁷⁶. Yine şîanın büyük alımı Muhammed Bâkır Meclîsî (öl. 1111/1699-1700) de toplumsal eleştiriyi tasavvufî motifler içerisinde işleyerek, 'Ubeyd'in *Mûş u gurbe*'sinden ilham aldığı ve aynı ad altında bir eser yazdığı görülmektedir⁷⁷. Fakat edibimizi taklit edenler arasında eserlerinin bir kısmını (Letâyîf'ini) yayınlayan Mîrzâ Hâbib İsfahânî müstehcenlik konusunda onu bile aştığı belirtilmiştir⁷⁸. Mîrzâ Akâ Hân da *Rıd-vân* adlı eserinde, Sa'dî'yi taklit etmeye çalışırken daha ziyade 'Ubeyd'in üslûbuna uyarak din ve siyaset adamlarını alaya aldığı ve bu hususta bir takım hikâyeler oluşturduğu görülmektedir⁷⁹. 'Ubeyd'in hemşehrisi 'Alî Ekber Dihhûdâ'nın da (Sûr-i İsrâfîl adlı dergide) yazarın alaycı yolunu izlemiş olması, bazıları tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştır⁸⁰. Ebû'l-Kâsım Cennetî de çocuk edebiyatı sahasında edibimizin *Mûş u gurbe*'sini, orijinal nazım şeklini koruyarak tiyatroya uyarladığı ve çok ilginç bir başarı elde ettiği kaydedilmiştir⁸¹.

⁷⁶ Browne, s. 340.

⁷⁷ Muctebâ Mînovî, Meclîsî'nin bu eserinin bir özetini vermiştir. Bk. Mînovî, M., "Mûş u Gurbe-i Meclîsî", *Îrânâme*, New York, c. IV, sa. 1, 1985, s. 9-15.

⁷⁸ Browne, s. 340.

⁷⁹ İstî'lâmî, Muhammed, *Berresi-yi edebiyât-i inrûz-i Îrân*, Tahran, 1352 hş., s. 74.

⁸⁰ Yûsufî, *Dîdârî bâ ehl-i kalem*, Tahran, 1358 hş., I, 355.

⁸¹ İstî'lâmî, s. 211.

ESERLERİ

Eserlerinin Miktarı

'Ubeyd, nisbeten uzun bir ömür yaşamış olmasına rağmen, onun pek fazla eser geride bırakmadığı görülür. En son olarak Pervîz Atâbegî tarafından neşredilen (1343 hş. Tahran) 'Ubeyd'in *Külliyât*'ında yer alan eserlerden nazım türünde olanları üç bin beyit civarında iken, nesir türündekiler de Sa'dî'ye ait *Gülîstân*'ın bir buçuk katını geçmemektedir⁸². Her ne kadar bazı küçük risaleleri basılan *Külliyât*'ında yer almamışsa da, bu hacim açısından pek fazla bir şeyi değiştirmez.

Ancak yazarın iki hafta gibi kısa bir sürede şairliğin bütün gereklerine riayet ederek 715 beyitlik mesnevî türünde nisbeten bakır, uzun ve yeni bir eser yazabildiğine göre, şayet istemiş olsaydı epeyce eser geride bırakabilirdi⁸³. Şairin kendi ifadelerine bakılırsa, ilmin hakır, cehalet ve paranın üstün geldiği bir ortamda, onun ilim ve sanata olan isteğini söndürmüş ve bu yüzden böyle erdemli bir işe teşebbüs edilmesini de kimseye tavsiye etmemiştir⁸⁴. Yine de 'Ubeyd'in, içini rahatlatmak, geçimini temin etmek, kendisine gelen tekliflere cevap vermek ve en önemlisi yöneticilerin kötülüklerini ve beğenmediği toplumsal yapıyı eleştirmek için hem şiir söylediği, hem de nesir türünde risaleler kaleme aldığı görülmektedir⁸⁵. Ancak onun eserlerini tek tek incelemeden önce elyazmaları hakkında bazı bilgilerin verilmesi ve ondan sonra *Külliyât*'ının neşri hakkında da bazı hususların aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir.

Elyazmaları

'Ubeyd'e ait eserlerin elyazmaları hem *Külliyât* adı altında bir arada, hem de münferit risaleler şeklinde dünyanın çeşitli kütüphanelerinde mevcuttur. Bazı yazarlar onun eserlerinin elyazmalarının nadir olduğunu kaydetmişse de⁸⁶, daha sonra bu hususta yayınlanan bir takım araştırmalar, bir iki münferit risalesi hariç bu görüşün aksini veya en azından sanıldığı kadar az olmadığını ispatlamış bulunmaktadır⁸⁷.

⁸² İkbâl, s. 32.

⁸³ Ku., s. 148; Şafâ, III/2, 975.

⁸⁴ Ku., s. 274; krş. Devletşâh, s. 218-219; Şafâ, III/2, 966.

⁸⁵ Ku., s. 158, 188, 314; krş. İkbâl, s. 32.

⁸⁶ Ateş, s. 269.

⁸⁷ Maḥcûb, "Mu'arriḥi-yi destnivîshâ-yi Âḡâr-i 'Ubeyd-i Zâkânî" *Mecell-i İrânşinâsî*, Maryland, c. VI, sa. 2, 1994, s. 287-301.

'Ubeyd'in *Külliyât*'ını ilk defa neşeden 'Abbâs İkbâl, bir kısmı eksik de olsa en az beş nüshadan yararlandığını kaydederken⁸⁸, Ahmed Ateş İstanbul kütüphanelerinde (Tire Necib Paşa 396, Nuruosmaniye 3856 ve Üniversite FY. 123)⁸⁹ üç nüshayı tesbit etmiştir. Bu hususta değerli ve uzun bir makale yazmış olan M. Ca'fer Maḥcûb, dünyanın çeşitli kütüphanelerinde ve müzelerinde bulunan 'Ubeyd'in *Külliyâtı*'nın (İkbâl'in beş nüshası hariç) on bir nüshasını tanıtmaya çalışmış ve benzer değerde bir makaleyi kaleme alan Müctebâ Mînovî de sadece Britanya müzesinde yazarımızın eserlerini içeren yedi nüshadan ve ayrıca İran ve İstanbul'da bulunan beş nüshadan söz etmiştir (Viyana küt. NF 117; Britanya müzesi OR 573 2947, 5738 6303, 7666 11230 vb.)⁹⁰. Buna rağmen 'Ubeyd'in eserlerinin eski tarihli elyazma nüshalarının çok ender olduğu bir gerçektir. Fakat Ateş'in de ifade ettiği gibi bunun sebebi belki de şairin bizzat hayatında çok açık ve saçık olan şiirlerini ve risalelerini yaymak istememesinde aranmalıdır⁹¹.

Neşri

'Ubeyd'in eserleri hem münferit risaleler şeklinde, hem mizah türündeki bazı risaleleri *Leṭâyif* adı altında ayrı, hem ciddi şiirleri *Divân* adı altında ve hem de birkaç küçük risalesi hariç, onun bütün eserleri *Külliyât* şeklinde, farklı yerlerde ve farklı tarihlerde neşredilmiştir.

Mûş u gurbe adlı manzûm hikâyesi Bombay (1888 ve 1884)'da, Dehli (1895)'de, Buches (1951)'te ve bilinmeyen bir başka yerde; *Uşşâknâme* adlı mesnevîsi Tahran (Sa'id Nefisî tarafından 1314 hş.)'da münferit olarak basılmıştır⁹². Ayrıca *Risâle-i dilguşâ*'sından seçme bazı hikâyeler İstanbul (Muallim Naci tarafından 1303)'da *Ubeydiyye* adı altında Türkçe çevirileriyle birlikte yayınlanmıştır. Mizah türündeki risalelerinin büyük kısmı *Leṭâyif-i 'Ubeyd-i Zâkânî* adıyla ilk kez bir arada yine İstanbul (Ferthe tarafından Ebû Ziya Tefîk matbaasında 1886/1303)'da neşredilmiştir. Başında, zamanın Fransa'nın İstanbul Başkonsolosu Ferthe ve Mirzâ Habîb-i İsfahânî'nin birer mukaddimesi de bulunan bu mecmuada sırasıyla *Ahlâku'l-eşrâf*, *Rişnâme*, *Şad pend*, bazı şiirler, *Risâle-i dilguşâ*, *Risâle-i ta'rifât* ve *Mellâd u piyâz* adlı eserleri yer almaktadır. Aynı mecmua Tahran (1333 hş.)'da ikinci kez basılmış⁹³ ve daha sonra *Divan*'ıyla birlikte neşredilmiştir.

Ciddi eserleri olarak da bilinen ve onun kaside, gazel, kıta, rubai ve mesnevîlerini de içeren *Külliyât*'ı ilk defa 'Abbâs İkbâl Aştîyânî tarafından çok değerli bir

⁸⁸ İkbâl, s. 40-41.

⁸⁹ Ateş, s. 269-273.

⁹⁰ Maḥcûb, c. VI, sa. 2, s. 287-301; Mînovî, "Kıssa-i Mûş u Gurbe-i Manzûm", *Mecelle-i yağmâ*, Tahran, c. X, sa. 9, 1336 hş., s. 401-405.

⁹¹ Ateş, s. 269.

⁹² Edward Edwards, M. A., *A Catalogue of the Persian printed books in the British Museum*, London, 1922, s. 543; Rypka, s. 618.

⁹³ Yazıcı, *IA*, XIII, 1-2; Browne, s. 695; Şafâ, III/2, 969.

mukaddime ile birlikte Tahran(1321 hş./1942)da basılmış ve aynı naşır daha önce İstanbul (1303/1886)'da ve aynı baskıdan defalarca İran ve İran dışında basılan 'Ubeyd'in Lâtîfeler (*Leṭâiyî*)'ini de ekleyerek *Armağân* dergisi yayınları arasında Tahran (1334 hş.)'da ikinci kez basmıştır⁹⁴. Daha sonra Pervîz Atâbegî, İkbâl'in baskısını esas alarak onun dipnotlarını yıldızla, kendininkilerini de rakamla göstermek suretiyle 'Ubeyd'in *Külliyât*'ını Tahran(1337, 1351 hş.)'da iki kez yayınlamıştır⁹⁵. Başında İkbâl'in mukaddimesine ek olarak Atâbegî'nin de bir mukaddimesi bulunan 'Ubeyd'in *Külliyât*'ı ayrıca son olarak Tahran(1343 hş.)'da ofset olarak da basıldığı eldeki mevcut bir baskıdan anlaşılmaktadır.

Gerek münferit ve gerekse *Külliyât* şeklinde, değişik yerlerde ve farklı tarihlerde basılmış olan 'Ubeyd'in eserleri hâlâ birçok eksiklikten boş olmadığı gibi, yapılan bunca farklı baskılar temelde tek bir baskıya dayanmaktadır. Başka bir ifade ile, *Külliyât*'ın bütün baskıları *Armağân* dergisi kitaplığında mahfuz Şâdirvân Vahîd Destgirdî'ye ait elyazmaya dayanmaktadır. Söz konusu yazmanın özellikleri, ne *Külliyât*'ın başındaki mukaddimelerde ne de başka bir yerde anlatıldığı görülmüştür⁹⁶. Ancak *Külliyât*'ın ilk basımını sağlayan 'Abbâs İkbâl, başta iki eksik nüshadan yararlandığını, kasîde ve gazel bölümlerini tabettikten sonra, yine biri noksan olmak üzere eline üç nüsha daha geçtiğini, kasîde ve gazelleri ayrı bir ek (Tekmil-i kaşâyid u *ğezeliyât*)'le tamamladığını kaydetmişse de⁹⁷, basılı divanda böyle bir kısma tesadûf edilmemiştir.

Aynı zamanda tashihte kullanılan nüshaların seçiminde de bir özen gösterilmemiştir. Çünkü en azından Allah'ın övgüsünü ve Hz. Peygamber'in naatını içeren şiir (terkîb-i bend) birçok yazmada yer aldığı halde matbu *Külliyât*'ın hiçbir baskısında yer almamıştır⁹⁸. İkbâl'in esas aldığı ve istinsah tarihini kaydettiği ilk nüshadan (biri 959, diğeri 1097)⁹⁹, onun eski tarihli yazmalardan yararlanmadığını da ortaya çıkmaktadır. Oysaki kaydedildiğine göre, 'Ubeyd'in ölümünden yaklaşık on yıl sonra istinsah edilmiş hicrî 781 tarihli bir yazma, *Zekâu'l-Mulk Frûğî*'nin kütüphanesinde¹⁰⁰, yine hicrî 853 tarihli bir yazma da Tire Necîb Paşa kütüphanesinde bulunmaktadır¹⁰¹. Aynı şekilde Ferthe'nin neşrettiği 'Ubeyd'in *Leṭâiyî*'i için de bu kuşku söz konusudur¹⁰².

Burada belirtilmesi gereken bir husus da, 'Ubeyd'in en önemli eserlerinden biri olarak sayılması gereken *Nevâdiru'l-emşâl* ve *Fâlnâme* gibi diğer bazı küçük

⁹⁴ Ateş, s. 269.

⁹⁵ Atâbegî, s. 20-21; Hânâbâ, Muşâr, *Fihrist-i kitâbhâ-yi çâpi-yi Fârsî*, Tahran, 1350-53 hş., IV, 4118.

⁹⁶ Maḥcûb, c. VI, sa. 2, s. 298.

⁹⁷ İkbâl, s. 40-41.

⁹⁸ Bk. İÜ Küt. FY 264 nolu elyazma; krş. Maḥcûb, c. VI, sa. 2, s. 298.

⁹⁹ İkbâl, s. 40-41.

¹⁰⁰ Maḥcûb, c. VI, sa. 2, s. 301.

¹⁰¹ Ateş, s. 269.

¹⁰² Maḥcûb, c. VI, sa. 2, s. 300.

risaleler içinde yer almadığı halde basılan eserlerine *Külliyât* adı verilmiş olmasıdır ki, bu ismin seçilmesi de pek isabetli olmadığı görülmektedir. 'Ubeyd'in fikirlerinin sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesi açısından hayli önemli olan *Nevâdirü'l-emşâl* adlı eserinin, maalesef onun hakkında makale yazarların gözünden de kaçmış olması bir talihsizlik olmalıdır. Zira hem edebî hem de fikrî açıdan değerli sayılan yazarın bu önemli eseri bugüne kadar hiçbir yerde gerektiği şekilde tanıtılmadığı görülmektedir.

Sonuç olarak birçok defa basılan 'Ubeyd'in eserleri hâlâ ilmi bir manada neşredilmemiştir ve temelde 'Abbâs İkbâl'in çalışması esas alınmıştır. Fakat aynı neşri esas almış olmasına rağmen, Atâbegî, birçok zahmete katlanmış ve 'Ubeyd'in üslûbuna ve dönemin diline riayet etmeye çalışarak *Risâle-i dilguşâ*'sındaki Arapça hikâyeleri başarılı bir biçimde Farsça'ya çevirmiş ve orijinallerinin peşine eklemiştir. Ayrıca Arapça beyit, deyim, ayet ve hadislerin Farsça karşılıklarını verdiği gibi, yazara ait bazı hikâyelerin kaynağını ve yine onun tazmin etmiş olduğu eski edip ve şairlere ait birçok beyit ve mısraın kimlere ait olduğunu da belirtmeyi ihmal etmemiştir. Bütün bunlara rağmen basılı *Külliyât*'ta birçok imlâ ve kelime hatası mevcut olduğu görülür. Ancak M. Ca'fer Maḥcûb'un 'Ubeyd'e ait olduğuna kanaat getirdiği eserlerinin tümünü yeniden neşre hazırlamakta olduğunu belirtmekte de fayda vardır¹⁰³.

'Ubeyd'in eserlerini ciddi-mizah, nazım-nesir ve Arapça-Farsça olmak üzere farklı yönlerden ve değişik açılardan ayrımlara tabi tutmak mümkündür. Fakat onun eserlerini ciddi ve mizah şeklinde iki kısma ayırmak suretiyle, daha önce 'Ubeyd'in eserlerini neşredenlerin izlediği metoda uymanın daha yararlı ve daha pratik olduğu görülür. Çünkü ileride de değinileceği üzere bu iki edebî türde verilen eserlerden herbirinin kendine özgü karakteristik özellikleri ve ifade tarzları bulunduğu ve edebî kritik açısından da ayrı değerlendirmelere tabi tutuldukları müşahede edilir.

CİDDİ ESERLERİ

1. Şiir Divanı

Halihazırda yayınlanmış bulunan 'Ubeyd'in şiir divanı çoğunluğu kaside ve gazel olmak üzere yaklaşık üç bin beyitten oluşmaktadır. Ayrıca bu divanda bir iki terci'-i bent, bazı kıtalar, rubailer, mesnevî türünde yazılmış bir iki parça kısa şiir ve yaklaşık yediyüz beyitten oluşan *Uşşâknâme* adlı müstakil mesnevîsi yer almaktadır. Bu şiirlerin tafsilatı ise, şundan ibarettir:

Kasideler

'Ubeyd'in eserleri arasında yaklaşık bin beyitten oluşan toplam 41 kaside yer almaktadır. Bunlardan 28'i İncûlar'dan Şah Ebû İshâk'ın, altısı aynı kişinin vezîri Ruknuddîn 'Amîdu'l-Mulk'un, dört tane Muzafferîlerden Şah Şucâ'ın ve yine dört kaside de Celâyirîlerden Sultan U-

¹⁰³ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 492.

veys'in övgüsü hakkındadır¹⁰⁴.

Bu dört şahsiyetin ayrıca 'Ubeyd kadar olmasa da, Hâfız'ın şiirlerinde de övüldükleri görülür. Fakat 'Ubeyd'in üçte ikisini Ebû İshâk'ın övgüsüne ayırmış olduğu kasidelerine bakılırsa, onun âdeti bu şahın özel methiyecisi olduğu anlaşılır¹⁰⁵.

Kasideler genelde 20 ila 30 beyit arasında orta hacimli şiirlerden oluşmaktadır; en uzun olanı 54 beyitten oluşurken¹⁰⁶, en kısa olanı da, kasidenin minimum sınırı altında yazılmış yedi beyitlik bir şiirdir. Tarihi olaylarla ilgili çok az işaretler taşıyan kasidelerin bir kısmında *nesib* ve *teşbib* bölümleri de yoktur¹⁰⁷. Bununla birlikte onun kaside türündeki şiirleri öbür türdeki bazı şiirlerine nazaran daha iyi ve daha fesahatlidir¹⁰⁸. Yine de 'Ubeyd, kasidelerini tatlı, takit ve ibhamdan uzak bir dille söylemiş ve kullandığı kelime ve tabirler VI/XII. asrın sonu ile VII/XIII. asrın başlarında yaşamış olan edebiyat otoriterlerinin sözlerine benzer nitelikte sağlam, seçkin ve terkipleri de uyumlu ve metindir. Gazelde Sa'dî'yi taklit etmeye çalışan şair, kasidede de Enverî (öl. 583/1187), Mu'izzî (öl. 518/1124.) ve benzeri Fars ediplerini örnek edinmeye çalışmıştır¹⁰⁹.

Terkib-i bent ve Terci'-i bent

'Ubeyd'in basılı divanında iki terki-i bent ile bir terci'-i bend'in yanı sıra eserlerinin bazı elyazmalarında da bunlara ek olarak ayrıca bir terki-i bent bulunmaktadır. Basılı *Külliyât*'ın da yer almayan ve ilk beyti şöyle başlayan

ای ز آفتاب صنع تو یک ذره کاینات فیض تو عقل را مدد و روح را حیات

(Ey kendisinin yaratma güneşinden kâinatın bir zerrecik olduğu Sen (Allah'ım), Senin feyzin akıl için mededir ve ruh için hayattır)¹¹⁰.

sözkonusu terki-i bentin birinci bendi tevhid, ikincisi Hz. Peygamber'in naatı, sonraki dört bent de sırasıyla dört râşid halifenin övgüsü ve son bendi de şairin kendine nasihat çekmesiyle ilgilidir¹¹¹. Öbür üç terki ise, sırasıyla 'Amîdu'l-Mulk, Şah Ebû İshâk ve Sultan Uveys'in övgüsünü içermektedir. Beyit hacmi açısından orta seviyeli olan bu terkipler akıcı, sade ve şiirsel bir estetiğe sahiptir. Terci-i bent ise aşk ile akıl arasında cereyan eden bir diyalogu içermekle birlikte daha çok şairin tarzlarını göstermekte ve özgürlüğünü kısıtlayan çevresinin dogmatik anlayışına karşı isyankâr tavrını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu şiirin, bir bendinin de sofulara karşı şiddetli eleştiriler içerdiği tesbit edilmektedir¹¹².

¹⁰⁴ Bk. *Ku.*, s. 2-48.

¹⁰⁵ Bk. *tez.*, s. 71-72, 130 vd.; krş. *Maḥcûb*, c. VI, sa. 3, s. 492.

¹⁰⁶ *Ku.*, s. 32.

¹⁰⁷ *Ku.*, s. 23-24, 35, 38, 42'deki kasidelere bk.; Şafâ, III/2, 974; *Dihḥudâ*, XXXVIII, 333.

¹⁰⁸ *Maḥcûb*, c. VI, sa. 3, s. 493.

¹⁰⁹ *Ku.*, s. 10; Şafâ, III/2, 974, 977; ayrıca bk. *tez.*, s. 71-72.

¹¹⁰ İÜ Küt. FY 264, v. 2.

¹¹¹ Bk. İÜ Küt. FY 264 nolu yazmanın başına.

Gazeller

'Ubeyd'in eserleri arasında, sekizli 'Uşşâknâme adlı mesnevîsi içerisinde, biri Devletşâh'ın *Tezkire*'sinde ve 107'si de basılı *Külliyât*'ının gazel kısmında olmak üzere yaklaşık 1000 beyitten oluşan 115 gazel mevcuttur. Fakat Maḥcûb'un ifadelerine bakılırsa farklı elyazmalardan gazel sayısını 139'a kadar çıkarmak mümkündür¹¹³. Gazellerin geneli 7 ila 8, bazıları da 5 ila 11 beyit hacminden oluşmakta ve dolayısıyla bu da, şairin bu hususta orta yolu seçtiğini göstermektedir.

'Ubeyd'in gazellerinin tamamı çok seçkin ve eşit düzeyde olmasa da çoğu orta seviyeli, bir kısmı oldukça üstün, bir kısmı da orta seviyenin altında yer almaktadır¹¹⁴. Yine de gazelleri fesahatli, gönül çelici, duygu yüklü ve son derece güzel inceliklerle doludur. O bu hususta büyük üstad Sa'dî-yi Şîrâzî (öl. 691-95/1194-98)'den oldukça etkilenmiş ve onun üslûbunu taklit etmeye çalışmıştır¹¹⁵. Çünkü 'Ubeyd'in bu türdeki şiirleri Sa'dî'nin fesahatli ve akıcı gazellerine oldukça benzerlik ifade etmekte ve Sa'dî'de olduğu gibi, bu şairin gazellerinde de aynı âşıkane ve rintçe cilveler göze çarpmaktadır. Ancak 'Ubeyd'in mazmunları daha çok kendi şahsına munhasır olup çağdaşı şairlerin mazmunlarına çok az benzemektedir¹¹⁶. İleride de görüleceği üzere 'Ubeyd' in gerek gazellerinde ve gerekse kıtalarında, özellikle müstehcen şiirlerinde Sa'dî'den birçok beyit tazmin ettiği tesbit edilmesi, onun bu gazel üstadından bir hayli etkilendiğini göstermektedir¹¹⁷.

**Tazminler
ve
Kıtalar**

'Ubeyd'in ciddi şiirleri arasında bazıları çok kısa, bazıları da, nisbeten uzun takriben 150 beyitten oluşan yaklaşık 30 parça kıta mevcuttur¹¹⁸. *Muḥaṭṭa'ât* başlığı altında yer alan kıta türündeki bu şiirlerin bazıları övgüye dair, bazıları da fakirlik ve borçluluktan dolayı şairin şikâyetleriyle ilgilidir. Bir kısmı da halktan ümit kesmek, geçen ömre üzüntü duymak ve olaylardan ibret almak gibi hususları ihtiva etmektedir. İleride de görüleceği üzere, ayrıca yazarın *Leḫâyif*'inde de son derece müstehcen bazı kıtalar yer almaktadır. Söz konusu şiirlerde Nizâmî, Enverî ve çoğunlukla da Sa'dî gibi şairlerden birçok beyit tazmin edildiği için, *Külliyât*'ında *Tazmînât u kıṭa'ât* başlığı altında yer almıştır¹¹⁹. Ayrıca bu şiirlerin diğer şiirlerine nazaran 'Ubeyd'in özel hayatını, tabiatını, düşüncesini ve ahlâkî yapısını daha çok aydınlattıkları görülmektedir.

¹¹² Ku., s. 50-54, 56-58.

¹¹³ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 493.

¹¹⁴ Ayn. esr., c. VI, sa. 3, s. 494.

¹¹⁵ Şafâ, III/2, 975.

¹¹⁶ Ayn. esr., III/2, 977.

¹¹⁷ Bk. tez, s. 43-45, 72, 74-75.

¹¹⁸ Ku., s. 1-48; Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 494

¹¹⁹ Ku., s. 98-105, 220-228.

Bu bölümde yer alan en etkili şîirlerden biri de Şah Ebû İshâk'ın korkunç akıbetiyle ilgili olup şu beyitle başlayanıdır:

سلطان تاج بخش جهاندار امیر شیخ کاوازه سعادت جودش جهان گرفت

(Cömertliğinin verdiği mutluluğunun sesi dünyaya yayılan ve taç bağışlayan cihangir sultan Emîr Şeyh)¹²⁰.

Rubailer

'Ubeyd-i Zâkânî'nin ciddi şîirleri arasında değişik konularda söylenmiş altmışa yakın rubai mevcuttur. Aynı şekilde *Leṭâ-yî*'nde de altmışa yakın müstehcen rubai yer almıştır. Yazar bu rubailerde nasihat, tasavvuf, sevgilinin nitelikleri, vuslatın verdiği mutluluk, şarabı övmek, ayrılık, fakırlık ve ihtiyarlıktan şikâyet, kederden kaçıp neşeli olmak ve benzeri konulara yer vermiştir¹²¹.

2. Mesnevî

'Ubeyd' in 715 beyitlik nisbeten uzun sayılan *'Uşşâknâme* adlı mesnevisi yanında, aynı türden kısa iki parça şîiri de mevcuttur. Bu iki parçadan birinde Şah Ebû İshâk'ı överek bunun içeriğinde kendi durumunu anlatır, öbüründe ise, aynı kişinin 754/1354 yılında yaptırmış olduğu sarayın azametini ve güzel niteliklerini dile getirir¹²².

Kendi ifadesine göre, 751/1350 yılında iki hafta gibi kısa bir sürede kaleme almış olduğu *'Uşşâknâme* adlı mesnevisini de, en çok övmüş olduğu Şah Ebû İshâk'ın adına oluşturmıştır¹²³. Hezec bahrinde kaleme alınan bu eserinde, yazarın Nizâmî-yi Gencevî (öl. 614/1218)'den epeyce etkilendiği kesindir. Zira onun *Husrev u Şîrîn* adlı mesnevisinden birkaç beyti aynen eserine aldığı gibi, bir yerde Nizâmî'yi "akıllılar"dan sayar ve başka bir yerde de adını anarak ondan iki beyit daha nakleder¹²⁴. Ancak iki hafta gibi kısa bir sürede yazılmış olan bu eserin, Nizâmî'nin eseriyle eşit seviyede olması elbette beklenemez. Yine de bu eser oldukça akıcı ve içindeki olaylar detaylı olarak anlatılmıştır¹²⁵. Aynı şekilde isim vererek Humâm-i Tebrîzî (öl. 713-14/1313-14)'ye ait iki gazeli de bu mesnevisine aldığı gibi¹²⁶, kendi şahsına ait bazı dokunaklı ve duygusal gazelleri de yine bu eserinin konuları arasına sıkıştırmıştır. Aşkla ilgili yazılan bu eserin muhtevası ve içinde rol alan kahramanlar şundan ibarettir:

'Uşşâknâme'de elçi rolündekini ayrı tutarsak hiçbirinin adı belli olmayan üç kahramana rol verildiği görülür. Bu kahramanlar doğrudan yüzleri örtülü olarak tiyatro sahnesine çıkan oyuncular gibidir. Bu üç oyuncudan birincisi, şair

¹²⁰ Ayn. yer; krş. Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 494.

¹²¹ *Ku.*, s. 108-113, 230-235.

¹²² Ayn. esr., s. 116-117; Ebû İshâk ile ilgili bk. tez, s. 9-10, 40-41, 71-72, 98 vd., 130 vd.

¹²³ *Ku.*, s. 148.

¹²⁴ Ayn. esr., s. 129, 131, 142; krş. Gence-î, Nizâmî, *Kulliyât-i Hamse*, Tahran, 1370 hş., s. 140; Şafâ, III/2, 975.

¹²⁵ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 497-98.

¹²⁶ *Ku.*, s. 126, 143.

tarafından tekil birinci şahıs zamiri ile gösterilen aşık rolündeki kişidir. Fakat sonradan kapalı bir biçimde aşığın bizzat şairin yani 'Ubeyd'in kendisi olduğuna işaret edilmiştir. Örneğin şu beyitte olduğu gibi¹²⁷:

من اندر عیش و بختم در گمین بود چه شاید کرد چون طالع چنین بود

(Ben eğlenmekteyken bahtım pusudaydı. Şans böyle olunca ne yapılabilir ki).

İkincisi, oldukça gizlenmeye çalışan ve üçüncü oyuncu yani elçi sahneye çıkmadıkça aşığa asla iltifat etmeyen sevgili rolündeki kişidir¹²⁸. Ancak kendi içinde usta olan ve aşk hikâyelerini duyup görmekte deneyimli olan elçi, defalarca aşık ile maşuk arasında aracılık yaptıktan sonra, neticede bu aşkı açıklayarak etrafa yayar ve aşığa sevgilisine ulaşma mutluluğunu tattırır. Fakat ne yazık ki, ulaşma nimeti pek uzun sürmez. Nitekim şair "vuslatın kesilmesi ve ayrılık sebebi" başlığı altında bizzat aşığın kendisi olduğunu açıklar¹²⁹. Nihayet sahnede yıldırım gibi yakıcı ve ani olarak ortaya çıkan öbür kahraman ise düşmandır. Aşık ile maşukun arasını ayıran da asıl bu üçüncü rolde oynayanlardır. Yazarın bunları çoğul zamiriyle ifade ettiği görülür:

ز ناگه بخت و آرون بر سرم تاخت از آن خوش زندگانی دیرم انداخت
ز هر سودشمنانم را خبر شد حدیث ما به هر جای سمر شد
جهانی را از آن آگاه کردند ز وصلش دست ما کوتاه کردند

(Bahtsızlık aniden başıma çöktü, o güzel yaşamdan beni uzaklaştırdı.

Her taraftan düşmanlarıma haber ulaştı ve habertimiz her tarafta konuşulur oldu.

Bir dünyayı ondan haberdar ettiler, ona ulaşmamızı da engellediler)¹³⁰.

Hakikatte 'Ubeyd, bu mesnevisinde kendi durumunu ve bir zamanlar tutulmuş olduğu yakıcı aşkı, ilk başta eriştiği geçici visali ve daha sonra kendisini eritip bitiren ayrılığı dile getirmektedir. manzûme, baştan sona kadar aşık ile maşukun birbirine göndermiş oldukları mesajlardan; maşukun niteliklerinden; vuslatın detayları ile ayrılığın aşıkta doğurduğu korkunç ve acıklı durumlardan; şairin kendine yapmış olduğu öğüt ile nasihatlerden ve bazan da şairin dile getirdiği tabiat tasvirlerinden oluşmaktadır¹³¹.

3. Nevâdiru'l-emşâl

'Ubeyd'in mensûr eserleri arasında ciddi sayılabilecek tek eseri, *Kitâbu Nevâdiru'l-emşâl* adlı risalesidir. Arapça olarak kaleme alınmış olan bu eser, başkalarına ait hikmetli söz, şiir, ayet ve hadislerden derleme bir antoloji görünümündedir. Şimdiye kadar ba-

¹²⁷ Ayn. esr., s. 121.

¹²⁸ Ayn. esr., s. 127.

¹²⁹ Ayn. esr., s. 141 vd.

¹³⁰ Ayn. esr., s. 141 vd.; krş. Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 497-99.

¹³¹ Ku., s. 116-143 vd.; krş. Şafâ, III/2, 975.

sılmamamış olup, 'Ubeyd'e ait eserlerin elyazmaları arasında mevcuttur¹³². Bu risalenin asıl materyali onun kendisine ait olmadığı bizzat onun ifadelerinden anlaşılmaktadır. Fakat bu eserin salt birtakım alıntılardan da ibaret olmadığını telifinde, yazarın katkısının, bunun da ötesinde olduğunu belirtmekte fayda vardır. Zira yazar zamanın ihtiyacına binaen bu eserin konularını kendi sağlam zevki ve benzersiz yeteneğiyle seçmiş, alıntısını yaptığı hikmetli sözlerin ve şüirlerin anlamlarını kavramış ve kendi zevkine göre inci gibi ardarda dizmiştir¹³³. Risalede yer alan hikmetli sözler, çeşitli peygamberler, râşid halifeler, sahabeler, mezhep imam-ları, filozoflar, sufiler ve diğer ünlü kişilere aittir. Üstelik 'Ubeyd genelde bu hikmetli sözlerin sahiplerinin adını zikretmekten de geri durmamıştır.

Ancak defalarca basılmış olan 'Ubeyd'in *Külliyât*'ında bu eserin yer almadığı ve elyazmalarına da bakılmadığı için onun hakkında yazılan makalelerde bazı eksikliklerin olduğu görülür¹³⁴. Söz konusu eser, son İlhanlı sultanı Ebû Sa'îd Bahâdır Han'ın veziri 'Alâuddîn Muhammed'e takdim edildiği için 730/1330 yılından önce yazılmış olması muhtemeldir¹³⁵.

MİZAH TÜRÜNDEKİ ESERLERİ

'Ubeyd-i Zâkânî'nin adını edebiyat ve sanat dünyasında aksettiren ve onu toplumsal eleştiri ve mizah sahasında ilk derecedeki sanatçılar arasına sokan şey, şüphesiz gayri ciddî diye bilinen mizah türündeki eserleridir. Zira hiç kimsenin edebiyatın bu türünden haberdar olmadığı bir ortamda 'Ubeyd, bu konuyu en etkin şekliyle vücuda getirerek edebiyat dünyasına katkıda bulunmuştur. Onun bu tarzdaki eserleri bir asırdan bu yana basılarak dünyanın çeşitli dillerinde çevirileri yapılmıştır¹³⁶.

Yazarın ciddî olmayan mizah ve alaycılık türündeki eserleri, manzûm ve mensûr olmak üzere iki kısma ayrıldığı gibi, gerçekten kendisine ait olup olmadığı hususunda da yine bunların ikiye ayrıldığı görülür. Zira bu mizah türündeki risalelerden bir kısmı onun eserlerinin eski elyazma nüshaları arasında yer aldığı için ona ait olmada tartışmaya ve şüpheyne mahal bırakmamıştır. Fakat bunların diğer bir kısmı da onun eserlerinin eski elyazmaları arasında bulunmadığı gibi, yeni yazmaların da en fazla bir veya iki nüshası içinde bulunmaktadır ve bu yüzden kendisine ait olmaları hususunda şüphe uyandırmaktadır.

¹³² İkbâl, s. 32-33.

¹³³ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 500-501.

¹³⁴ İÜ Küt. FY 260, v. 104-126.

¹³⁵ Bk. tez, s. 34, 36, 39-40.

¹³⁶ Bk. tez, s. 74-75, 81-83, 86; Maḥcûb, c. VI, sa. 4, s. 795.

**Ubeyd'e Ait Olması
Şüpheli Eserler**

Bir başka açıdan 'Ubeyd'in bu şüpheli lâtifeleri manzûm ve mensûr olmak üzere de ikiye ayrılır: 1. **Manzûm olanlar:** *Mûş u gurbe*, *Fâlnâme-i tuiyûr*, *Fâlnâme-i vuḥûş* ve *Sengertırâş*. 2. **Mensûr olanlar:** *Fâlnâme-i burûc*, *Kenzu'l-leṭâiyî*¹³⁷, *Ta'rifât-ı mellâd u piyâz* ve *Maḳâmât*.

'Ubeyd'in eserlerinin elyazmalarını tek tek inceleyerek *Külliyât*'ını yeniden basmaya çalışan M. Ca'fer Maḥcûb, sözkonusu eserlerin yazara ait olup olmaması konusunda şöyle der: "'Ubeyd'in eserleri arasında yer alan *Sengertırâş* adlı manzûme, oldukça düşük ve acemice oluşturulmuş bir kıssa olup, Mevlânâ Celâ-luddîn'in *Mûsâ u şebân* diye tanınan hikâyesinin çok ham ve avamca bir taklidi şeklindedir. *Mellâd u piyâz* adlı tanımlar ise, doğrudan doğruya Safevîler dönemine ya da her halukârda şîliğin İran'da resmileştiği bir döneme aittir. Zira bu risalede *sünnî seyyid*, *halef* olmayı hak etmeyen" olarak tanımlandığı türden mazmunlar; *nevvâb* ve *bahâdır* gibi Safevîler dönemine ait idarî ıstılahlar ve "Afgan'ın, cahillikle ve kızılbaşın Allahçılık (*ḥudâvendikeş*)"la tanıtılması gibi kavramlar, bu eserin Safevîlerin son dönemlerinde veya daha sonraki dönemlerde yazıldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu eserler, yeniden yayına hazırlanmakta olan 'Ubeyd'in *Külliyât*'ında yer almayacaktır"¹³⁸.

Mûş u gurbe adlı kıssaya gelince, merhum Müctebâ Minovî bu hususta uzun sayılabilecek iki makale kaleme almış ve 'Ubeyd'in eserlerini içeren birçok elyazmada (en az onbir adet) bu kıssadan hiçbir ize rastlamadığını ifade etmiştir¹³⁹. Ayriyeten Ahmet Ateş de aynı kuşkuları belirtmiştir¹⁴⁰. Bu hususta araştırma yapmış olan Ca'fer Maḥcûb da eksik olan biri hariç, hiçbir nüshada sözkonusu kıssayı bulamadığını yazmıştır¹⁴¹. Fakat bu kıssanın ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi FY 123 nolu nüshada bulunduğunu belirtmekte fayda vardır¹⁴². Bununla birlikte Maḥcûb'un da vurguladığı gibi, gerek bu kıssanın toplum zihninde elde ettiği 'Ubeyd'e ait olma imajı ve gerekse öbür şüpheli eserlerine oranla içinde saklanan toplumsal ve sosyal mesaj veya içeriğinde gizlenen dokunaklı alaycılık, eserin 'Ubeyd'e ait olması fikrini güçlü kılmakta ve bu nedenle de Maḥcûb tarafından yeniden neşredilecek 'Ubeyd'in *Külliyât*'ına alınacağı ifade edilmektedir¹⁴³.

Maḥcûb, *Fâlnâme-i tuiyûr*, *Fâlnâme-i burûc* ve *Kenzu'l-leṭâiyî*'de 'Ubeyd'e ait elyazmalarının sadece bir nüshasında (Britanya OR 5738) bulabildiğini yazmışsa da, her iki *Fâlnâme*'nin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde mevcut

¹³⁷ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 502-503.

¹³⁸ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 503.

¹³⁹ Minovî, c. X, sa. 9, s. 401-405.

¹⁴⁰ Ateş, s. 273.

¹⁴¹ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 504.

¹⁴² Ateş, s. 271.

¹⁴³ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 504.

bir nüshada da bulunduğunu belirtmek gerekir¹⁴⁴.

Kerzu'l-lefâyif'e gelince, kadın ve erkeğin cinsel organları arasında geçen bir münazara şeklinde yazılmış olan ve sadece bir yazmada (Britanya OR 5738) yer alan nesir türündeki nisbeten uzun olan bu eserde, 'Ubeyd'in ismi yer almakta ve sadece içinde yer alan bazı beyitler kendisine nisbet edilerek, eserin 'Ubeyd'e ait olduğu neticesine varılmaktadır. Ancak Maḥcûb'un kanaatine göre, oldukça esnek ve adi derecede söylenmiş bulunan sözkonusu beyitler, 'Ubeyd'e ait değildir. Maḥcûb devamla şöyle der: "Son derece yararsız ve müstehcen olduğu gibi, alaycılık ve mizah sanatı açısından da hiçbir değer ifade etmeyen bu risale, şimdiye kadar gönül ehline unutulmayan ve iyi bir imaja sahip olan 'Ubeyd'in malı olamaz. Zira bu kadar faziletli bir kimse değerli ömrünü bu uğurda nasıl harcayabileceğine şaşmamak elde değildir"¹⁴⁵. Ayrıca risalede yer alan ve yazılış tarihini gösteren bir mısraya bakılırsa, eserin 'Ubeyd'in ölümünden en az bir asır sonra yani 887'de yazıldığı anlaşılır.

به سال هشت صد و هفتاد و هفت کرد قام
(877/1472-3 yılında tamamladı).

Neticede Maḥcûb, eserin zevksiz bir saray maskaracısı tarafından yazılarak 'Ubeyd'e nisbet edildiğini kaydetmektedir¹⁴⁶. Maḥcûb'un bu eleştirisine katılmamak mümkün değildir.

Bütün bunlar yanında yazara nisbet edilen başka bir eserden de söz edilmektedir. Nitekim *Riyâzu'l-'ulemâ*'nın sahibi 'Abdullâh Efendi (öl. 1130/1718) 'Ubeyd'in *Maḥâmât* adında bir risalesi bulunduğunu ve ondan bir nüshanın elinde mevcut olduğunu kaydetmektedir¹⁴⁷. Şimdiye kadar bulunan yazara ait el-yazmalardan hiçbirinde tesadûf edilmeyen sözkonusu eserin 'Ubeyd'e ait olması son derece şüphelidir. Çünkü yazmalarla ilgili kaleme alınan ve her bir risalesi ve eseri hakkında tek tek bilgi veren makaleler asla bu tür bir isimden söz etmedikleri gibi, eski kaynaklarda da bu hususta bir bilgi mevcut değildir. Ayrıca böyle bir eserden söz eden 'Abdullâh Efendi 'Ubeyd'in hayatı hakkında bilgi verirken de çok büyük hatalara düştüğü açıkça görülmektedir¹⁴⁸.

'Ubeyd'in Şah Ebû İshâk'ın sarayına girişiyle ilgili bilgi veren tezkirecilerin bir kısmı, yazarın ilim ve belâgat hakkında da bir risalesi bulunduğunu kaydetmiş ve bu nedenle 'Abbâs İkbâl da kendilerine uyararak yazarın böyle bir eserinden söz etmiştir¹⁴⁹. Fakat onun bu nitelikte olduğu söylenen eseri, şimdiye kadar ne elyazmaları arasında bulunabilmiştir ne de müstakıl olarak görülmüştür.

¹⁴⁴ Ayn. esr., c. VI, sa. 3, s. 504; krş. Ateş, s. 271.

¹⁴⁵ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 508. Aslında 'Ubeyd'e aidiyeti kesin olan bazı eserleri oldukça müstehcendir. Bk. Ku., s. 152'den sonraki kısma.

¹⁴⁶ Ayn. esr., c. VI, sa. 3, s. 508-509.

¹⁴⁷ 'Abdullâh Efendi, III, 293.

¹⁴⁸ Ayn. esr., III, 292-93.

¹⁴⁹ Devletşâh, s. 218-19; Âzer, Luṭf'alî Bigdilî, *Ateşgede-i Âzer*, ys., 1373 hş., s. 433; Râzî, Emîn Ahmed, *Heft iklîm*, Tahran, 1341 hş., III, 164.

1. Müstehcen Şiirler

'Ubeyd'in müstehcen eserlerinin manzûm olan kısmı, bir terci-i bent, Firdevsî ve Nizâmî'nin ikişer beytini içeren dört parça kısa mesnevî, 60 civarında rubai ve bir o kadar da kıtadan oluşmaktadır¹⁵⁰. Müstehcen unsurlarla dolu olan 54 beyitlik terci-i bentteki bir beyitte erkeklik organını sahtekârlık ve riyakârlıkla tanıtılan ve kendisi için "Şah-ı Gâzî" ünvanını kullanan Muzafferîlerden Mubârızuddîn Muhammed'in bayrağına benzetmek suretiyle ona hakaretler yağdırmaktadır:

...من چون علم برافرازد کمزسنجاق شاه غازی نیست

(Cinsel organım bayrak gibi açar, Şah Gâzî'nin sancağından da eksik değildir)¹⁵¹.

Bazı beyitlerde de kendi zamparalığını, rıntılığını, ileride de görüleceği üzere ünvan ve mevkiine lâyık olmayan vaizlere, şeyhlere ve benzeri kişilere karşı düşmanlığını ortaya koyar ve onlara hakaretler yağdırır¹⁵².

Mesnevîlerde ise, müstehcen ve saçma unsurlar dışında elle tutulur hiçbir mazmun bulunmaz; rubailerin birkaçı bilinmeyen kişilerin ya da cemaatin hicvi hakkındadır; altı tanesi toplumsal eleştiriyi içermektedir ve geri kalanı ise, tamamen müstehcen şiirlerden oluşmaktadır¹⁵³.

Şair kıtalarında ise, Fars edebiyatında bilinen ve tanınan şairleri alaya almak, küçük düşürmek, darbe vurmak, iki yüzlülüklerini ortaya koymak amacıyla, onlara ait bazı beyitleri kendi şiirleri arasına alarak müstehcen bir renge sokmuştur. Onun bu sahadaki tarzı, Sûzenî (öl. 562/1166-67)'nin üslûbuna oldukça benzemektedir¹⁵⁴. 'Ubeyd'in alaya aldığı, Ebû Şekûr Belhî (hicrî IV. asırda yaşamış), Rodekî (öl. 329/940-41) ve Ömer Hayyam (öl. hicrî VI. asrın başları) gibi ediplerden ziyade, daha çok Sa'dî'ye kafayı taktığı ve bu nedenle bu büyük şaire ait birçok beyti erotik bir kılıfa soktuğu görülür¹⁵⁵.

2. Ahlâku'l-eşrâf

Kitâbu Ahlâkı'l-eşrâf veya *Risâle-i ahlâku'l-eşrâf* ya da sadece *Ahlâku'l-eşrâf* olarak da bilinen ve 'Ubeyd-i Zâkânî'nin topluma ve yöneticilere yönelik acımasız eleştirilerini içeren bu çok önemli eser, 740/1339 yılında yazılmıştır¹⁵⁶. Eser, adıyla Naşîruddîn-i Tûsî'nin *Evşâfu'l-eşrâf*'ını andırırsa da gaye ve muhteva itibarıyla ondan farklıdır. Esere bu ismin verilmesinde mahirane bir alay ve edibane bir kınama sezilmektedir¹⁵⁷. Nitekim Şafâ, bu risalenin, 'Ubeyd'in en önemli eseri olduğunu belirttiikten

¹⁵⁰ Ku., s. 214 vd.; krş. Mahcûb, c. VI, sa. 4, s. 799.

¹⁵¹ Ku., s. 214.

¹⁵² Ayn. esr., s. 215 vd.; krş. tez, s. 90-91, 104, 123-127.

¹⁵³ Ku., s. 215, 230-35.

¹⁵⁴ Ayn. esr., s. 222-28; krş. Âzer, s. 433; Safâ, III/2, 971.

¹⁵⁵ Ku., s. 222 vd.; bk. tez, s. 44-45, 51, 71-72.

¹⁵⁶ Browne, s. 327.

¹⁵⁷ Şahinoğlu, M. Nazif, "Ahlâku'l-eşrâf", D/A, II, 18.

sonra şöyle der: "'Ubeyd, Hâce Naşiruddîn-i Tûsî'nin *Evşâfu'l-esrâf* adlı risalesinden esinlenerek kitabına bu adı vermiştir. Ancak onun bu ismi seçmiş olması, Tûsî'yi yermek ve alaya almak dışında bir amacı bulunmamaktadır. Zira şairin bu risalesindeki bariz hedefi, yaşadığı dönemde ahlâkî davranışlarının çoğu insanî erdemlerden değil, aksine reziletlerden olan yönetici ve aristokratların kötülüklerini, bozgunculuklarını ve aşağılık ahlâkî yapılarını açıklamak olmuştur¹⁵⁸. Fakat 'Ubeyd'in, bu eserinde Tûsî'nin diğer bir eseri olan *Ahlâk-ı Nâşiri* adlı meşhur kitabından ziyadesiyle yararlandığını belirtmek gerekir¹⁵⁹.

'Ubeyd, bu eserinde yerinde de görüleceği gibi¹⁶⁰, eski çağlardan beri, ister filozof ister ahlâkçı olsun, ahlâkî sahada üzerinde çok durularak incelenen ve araştırılan hikmet, şecaat, adalet ve iffetten ibaret dört temel erdem ve bunların cömertlik, yumuşaklık, vefa, hayâ, doğruluk, rahmet ve şelkat gibi, bazı alt dallarını işlemiştir. Fakat onun izlediği metot alışlagelen ahlâkçı ve filozofların metodundan oldukça farklıdır. Zira 'Ubeyd, bu dört temel erdem ile diğer birkaç ahlâkî kavramın tanımını ve yorumunu ilkin "mezheb-i mensûh (terkedilen görüş)", başlığı altında eski bilginlerin görüşleri doğrultusunda verdikten sonra, aynı kavramların yazarın yaşadığı dönemdeki insanların pratik hayatlarında somut olarak şekillendiği manalarını da "mezheb-i muhtâr (tercih edilen görüş)"¹⁶¹ adı altında incelemektedir. Amacı, olayı felsefî boyutta incelemek olmadığı, ancak bu kavramların pratikte kazanmış oldukları kötü niteliklerini açıklamak olduğu anlaşılmaktadır.

Yazar bu eserine Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e övgü ile başladıktan sonra, oldukça ciddi bir tarzda kaleme aldığı mukaddimede, yine ileride değinileceği üzere¹⁶² gerçek düşüncesini şu şekilde açıklamaktadır: "Peygamberlerin gönderilmesinden amaç, ahlâkî arındırmak ve kulların yaşam biçimini kötülüklerden temizlemektir. Hz. Peygamber bu konuda şöyle der: Ben, ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderildim." Yazar devamla "Eski filozoflar... ahlâkî mükemmelleştirmek konusunu... işlemiş ve bu hususta birçok eser yazmıştır ve ... zamanımıza kadar en seçkin insanlar, birçok zahmetlere katlanarak... hikmet, şecaat, iffet ve adaletten ibaret dört temel erdemini elde edilmesi uğruna var olan güçlerini sonuna kadar kullanmışlardır. Bunu, hem bu dünyada, hem de öteki dünyada kurtuluşun sebebi olarak görmüşlerdir... Fakat zamanımızın büyükleri (bilgin, yönetici ve aristokratlar), berrak düşüncelerini ve çözümleyici yaklaşımlarını devreye sokarak, bu dünyadaki yaşam tarzı ve öte dünyadaki yeniden diriliş üzerinde derinlemesine düşündüler; geçmişlerin tesbit ettiği yol ve öngördükleri ahlâkî kurallar, bu zatların iyi bakışları(!) karşısında aşağılık ve değersiz kurallar olduğu ortaya

¹⁵⁸ İkbâl, s. 33; Şafâ, III/2, 1271.

¹⁵⁹ Ku., s. 158-160; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâşiri*, Tahran, 1369 hş., s. 30, 83-84, 109.

¹⁶⁰ Bk. tez, s. 146 vd. 149-153.

¹⁶¹ Bk. tez, s. 96-98.

¹⁶² Bk. tez, s. 96-98, 108-113, 130 vd.

çıktı, zamanın geçmesi ile de o kuralların çoğu unutkanlık dünyasında yok oldu. Bu ahlâkî değerlere yeniden işlerlik kazandırmak, bu topluluğun yüce düşünceleri ve aydın fikirlerine ağır geldi. Çaresiz kalan bu büyüklerimiz, mert bir şekilde o eski gelenek ve ahlâk anlayışına dayalı kuralları ayaklar altına alıp çiğnediler. Bu ve öteki dünya ile ilgili problemleri, bugün büyükler arasında yürürlükte olan pratik hareketleriyle çözümlediler; bu görüşü benimseyerek din ve dünya işlerini de ona göre düzenlediler"¹⁶³.

'Ubeyd, yukarıda geçen ahlâkî erdemlerle ilgili kavramları incelerken mezheb-i muhtârın teorik görüşlerine ve pratikteki uygulamalarına daha çok ağırlık verir. Sa'dî'nin *Gülîstân*'ında izlediği üslûba uyarak konuları zaman zaman çeşitli beyit, mısra ve darbu'l-mesellerle süsleyerek hatta Kur'an'ın ayetlerinden ve Hz. Peygamber'in hadislerinden de destek aramaya çalışır. Yazar bu kitabında Sa'dî'nin *Gülîstân*'ında kullandığı üslûbu taklit etmeye çalışmış, ancak onun kadar başarılı olamamıştır. Fakat yine de eserin tatlı ve sağlam ibare ve cümlelerle akıcı bir üslûp içerisinde kaleme alındığı görülür¹⁶⁴.

Edibimizin bu risalesi de öbür müstehcen eserleri gibi, görünüşte son derece edepten uzak, kaba, erotik tabir ve cümlelerle doludur. Fakat burada dikkati çeken ve bir dereceye kadar müellifi haklı kılan çok önemli bir nokta vardır ki, o da şudur: Pratik hayatlarında üstün kabul edilen ahlâkî erdemleri bir kenara iterek aşâğılık ve reziletlerle dolu bir yaşam tarzını benimsedikleri halde içi boş, anlamsız ve kof sözlerle dindarlık ve ahlâkçılık edebiyatını yapan insanlara (özellikle bilgin, yönetici ve aristokrat zümreye) yazar, ya bu kötülükleri terkederek pratikte insana yaraşır bir hayat felsefesini benimsemelerini, ya da ikiye bölünmüşlüğü bırakıp yaşadıkları kötü pratiklerine dört elle sarılarak şahsiyetlerini ortaya koymalarını istemiş ve âdeta bu hususta onlara yol göstermeye çalışmıştır¹⁶⁵.

Eserin sonunda bulunan bir cümleden anlaşıldığı kadarıyla 'Ubeyd, bu risalesini çevresinden gelen istek üzerine kaleme almıştır¹⁶⁶.

3. Risâle-i dilguşâ

'Ubeyd'in bu eseri, hacim bakımından en geniş, nesir olarak en tatlı ve önem açısından ise, *Ahlâ-ku'l-esrâf*'ı yanında yer alabilecek kadar değerlidir. Eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde 100'e yakın Arapça hikâye, ikinci bölümde ise 250 civarında Farsça hikâye ve birkaç lâtife yer almaktadır. Ancak Arapça hikâyeler, *Külliyât*'ını ikinci defa neşreden Pervîz Atâbegî tarafından büyük bir maharetle 'Ubeyd'in üslûbuna uyularak Farsçaya çevrilmiş ve birinci bölümün sonuna eklenmiştir¹⁶⁷.

'Ubeyd'in bu eseri de öbür risaleleri gibi toplumsal eleştiri amacıyla alay ve

¹⁶³ Ku., s. 159-160.

¹⁶⁴ Şahinoğlu, D/A, 18.

¹⁶⁵ Bk. tez, s. 98-101, 107 vd.

¹⁶⁶ Ku., s. 188.

¹⁶⁷ İkbâl, s. 20; Maḥcûb, c. VI, sa. 4, s. 807.

şakacı, hatta kısmen de müstehcen ve kaba diyebileceğimiz bir üslûpla yazılmıştır. Tatlı, ince zevkli ve öğüt verici olan bu hikâyelerin büyük bir kısmı, konuları açısından başlıca üç gruba oluşturdıkları görülür: 1. İnanç ve itikatlar; 2. Yönetici ve yönetilen; 3. Günlük durumlar.

Birinci grup içerisinde uygulanmakta olan dinî ve resmî yasaklar ile batıl itikat ve inançların, adet ve merasimlerin yarattığı anlamsız durumları veya yorumları; topluma yön vermesi gereken dinî önder ve bilgilerin cahil ve çıkarıcı anlayışları dile getirilmektedir. İkinci grupta ise, ta baştan yöneticiler ile yönetilenler arasında cereyan eden durumlar, vak'alar özellikle yöneticilerin halka uyguladıkları baskı, toplumun buna karşı reaksiyon göstermemesi ve pısrıklığı, fertlerin birbirine ve hakim zümreye karşı riyakâr tavırları dile getirilmektedir. Üçüncü grup içinde yer alan hikâye ve fıkralar günlük durumlar içinde karşılaşılan muhtelif tezatların ve çatışmaların yarattığı problemler, sosyal ve beşerî kusurlar işlenmektedir. Özellikle devrin belâsı haline gelen fuhuş, esrar ve şarap gibi kötü alışkanlıkların yaygınlığı, ilme değer verilmemesi ve cehaletin ön plana çıkması gibi dönemin bir yığın sosyal ve siyasal yapısı ile ilgili olaylar işlenmiştir.

Genel anlamda olduğu gibi, yazarın bu hikâyelerinde de haris, bencil, açgözlü, hilekâr, rüşvetçi, dolandırıcı, kavgacı zorba, hırsız dedikoducu arsız, ah-lâksız, gurur ve kibir düşkünü tipler tenkit ve alay konusu edilmiştir¹⁶⁸. Bazı hikâyeler ise, eğlendirici ve zevk verici olmaktan ziyade müstehcen ve erotik temalar dışında hiçbir edebi değeri haiz değildir.

Bu sebeple yazar eserin yazılış nedenini açıklarken kendine göre haklı gerekçeler göstererek mukaddimede şöyle der: "... İnsanın üstün olmasını sağlayan konuşma fazileti iki türlüdür: Biri ciddi, diğeri ise şaka (hezel)'dir. ciddinin şakaya üstün olduğu tartışılmaz... Fakat lütuf erbabı, eğer üzüntüyü gidermek amacıyla,... bazan şaka ve müstehcen (hezel) sözleri inceler ve şairin,

گرچه توحید و بیان در کار است قدری هم هذیان در کار است

(Her ne kadar tevhid yürürlükte ise de, bir dereceye kadar hezeyanlar da işlenmektedir).

şeklindeki sözüne itibar ederek bir şeyler söylerse, mazeretli sayılmalıdır. Büyükler bu hususta bu kadarını caiz görmüşlerdir". 'Ubeyd devamla şöyle der: "Bu amaçla hatırımda olan bazı hikâye ve nükteleri, biri Arapça diğeri Farsça olmak üzere iki bab halinde yazmak istedim. Adını da *Risâle-i dîlguşâ* koydum. Zira onun okunması için, kişinin açık bir gönül ve parlak bir kalbe sahip olması gerekir¹⁶⁹.

'Ubeyd-i Zâkânî'nin bu eseri fesahat, ıcaz ve sehl-i mumteni'in açık bir örneğidir. Hakikaten çok tatlı, kısa ve özlü olan bu eserdeki hikâyeler, ilk bakışta basit olarak görülürse de, benzerlerini oluşturmak oldukça güçtür. Yazarın buradaki kalemi çekici ve hareketlidir. Bunun bir nedeni de müellifin, halk dilindeki canlılığı ve hareketliliği yazı diline sokarak bu husustaki yeteneğini başarılı bir

¹⁶⁸ *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, 1992, III, 333.

¹⁶⁹ *Ku.*, s. 238; bk. tez, s. 81 vd.

tarzda kullanmış olmasıdır. Halk diline uygun olarak yazılmış olması yanında, üslûbu tatlı, gönül çekici, son derece akıcı, sade, maksadı tam ifade eden ve fazla kelimelerden uzak olan nitelikleri taşıdığı görülür¹⁷⁰.

Ayrıca temelde alay, hiciv ve toplumsal eleştiriyile ilgili yazılan eserlerin özelliklerinden biri de, halk dili ve kültüründen beslenmiş olmaları gerekir. Dolayısıyla bu eserde yer alan latifâne hikâyelerin büyük bir kısmı, doğrudan halkın günlük yaşamında karşı karşıya bulunduğu sosyal olayları ve insanların sevinç ve acılarını anlatan durumları içermektedir. Başka bir ifade ile bu hikâyeleri nakleden, anlatan ve dinleyenler bizzat halkın bağrında yaşayan şahıslardır. Bu nedenle doğal olarak hikâyelerin halk dili ve kültüründen birtakım izler taşıması gerekir. Ayrıca dilin, kelime ve terkip gibi dış; mecaz, kinaye, teşbih ve istiare gibi iç yapısı ile ilgili şekillerin yanında, yazarın tasvir ve hayallerinin de halk kültürünün damgalarını taşımaları lâzımdır. 'Ubeyd'in, bütün bu özelliklere ve kurallara riayet ettiği görülür¹⁷¹.

Hikâyelerin Kaynağı

'Ubeyd'in edebî kişiliğini gösteren birinci derecede önemli eserlerinden biri de şüphesiz tatlı, özlü, kısa Arapça ve Farsça hikâyeler içeren ve yukarıdan beri anlatılmaya çalışılan, *Risâle-i dilguşâ* adlı eseridir. Öbür eserleri gibi toplumsal eleştiri ve mizah rengini taşıyan bu hikâyelerin bir kısmı bâkir, bir kısmı da tarihî olayların izini taşımakta ve bir bölümü de VII/XIII. asrın meşhur bilgin ve ediplerine ait olan veya kendilerine nisbet edilen türden hikâyelerdir¹⁷².

Bu hususta halihazırda M. Ümidsâlâr tarafından kaleme alınan bir çalışmada, bu hikâyelerin hemen hemen tamamının eski Arap yazarlarının kitaplarında, ya olduğu gibi veya farklı varyantlarla mevcut olduğu kesin bir dille ifade edilmektedir. Ayrıca ona göre, 'Ubeyd'in bu çalışmasının, eski Arap ve Acem edebiyatlarında var olan bir yığın sözleri nakletmek dışında bir değer ifade etmez. Aynı çalışmada edebî sahadaki bu tür alıntılarının yaygın bir gelenek olduğu gibi, *sırkât* olarak da sayılmadığı ve 'Ubeyd'in asıl maharetinin, bu rivayetleri tatlı ve sanatsal bir dille nakletmesi neticesinde, onlara kazandırmış olduğu köklü ve parlak güzellik ve cazibede kendini gösterdiği de kaydedilmektedir¹⁷³. Hatta aynı çalışmada 'Ubeyd'in hikâyeler konusunda bâkir olduğunu savunan Şafâ gibi yazarların da sert bir dille eleştirildiği görülmektedir¹⁷⁴.

Şafâ'nın, aslında sözkonusu hikâyelerin bir kısmının eski kaynaklarda da mevcut olduğu hakkındaki görüşü, galiba Ümidsâlâr tarafından görmezlikten gelinmiş, veya iyimser bir ifade ile gözünden kaçmış olabilir. Aslında 'Ubeyd'in, *Ri-*

¹⁷⁰ Yûsufî, c. XXV, sa. 9, s. 558.

¹⁷¹ Şafâ, III/2, 975; Yûsufî, c. XXV, sa. 9, s. 558.

¹⁷² Şafâ, III/2, 1272-1273; Yûsufî, c. XXV, sa. 9, s. 558.

¹⁷³ Umidsâlâr, c. VI, sa. 2, s. 229-230.

¹⁷⁴ Ayn. esr., c. VI, sa. 2, s. 228-229; krş. Ku., s. 238.

sâle-i dilguşâ adlı eserinin başında yer alan ifadesine bakılırsa, bütün bu tartışmalara mahal olmadığı kendiliğinden anlaşılır. Zira yazar burada, "hatırda bulunan bazı nükte, işaret ve hikâyeleri kaleme almayı düşündüm"¹⁷⁵ derken, sözkonusu hikâyelerin tamamının kendisine ait olmadığına işaret ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Elbette bu ifadeden kendi şahsına ait hikâyeler yoktur gibi bir yargıya varmak da doğru değildir.

Nitekim 'Ubeyd'in, hikâyecilik konusunda kendisinden önce yazılmış olan Arapça ve Farsça kaynaklardan yararlandığı gibi, onun ölümünden sonra bu hususta eser veren yazarların da kendisinden istifade ettikleri tespit edilmiştir. Hatta 'Ubeyd'in yazdığı hikâyelerden bazılarıyla, aynı dönemde yaşamış olan bazı müelliflerin eserlerindeki bir kısım hikâyeler arasında ortak olanları bile vardır. Görünürde bunun nedeni, İslâm dinine mensup değişik milletlerin ortak kültürel bir atmosfere sahip olmaları yanında, bu hikâyelerin daha çok halk kültürü ve folkloruna ait olmasında yattığı söylenebilir. Ümidsâlâr'ın tesbitine göre 'Ubeyd'in dile getirmiş olduğu bu hikâyeler ve fıkralar, Finlandiya, Litvanya, İtalya, Almanya, Yunanistan, Havaî, Çin, Kore, Hint, Amerika, Türkiye ve Sanskrit dilinde ve dünyanın dört bir yanına yayılmış olan bu ülkelerin halkları arasında çeşitli varyantlara sahiptir¹⁷⁶.

Sözkonusu hikâyelerin kaynaklarıyla ilgili az da olsa zaman zaman çeşitli makaleler yazılmış olmakla beraber, bu hususta en kayda değer çalışma, halihazırda M. Ümidsâlâr tarafından sürdürülmektedir ve ilk meyvesi olarak değerli bir makale yayınlanmış bulunmaktadır¹⁷⁷.

Örneğin, edibimizin "güzel gözlü ve çirkin yüzlü kadın"la ilgili hikâyesi İbn Kuteybe (öl. 276/883)'nin *'Uyûnu'l-ahbâr* adlı eserinde iki kez anlatılmıştır¹⁷⁸. Keza "kıbleyi bilmeyen ev sahibi"ne dair hikâye aynı eserde¹⁷⁹ ve "yarısı doğru, yarısı yalan rüya" hikâyesi yine bu eserde yer almıştır¹⁸⁰. "Bir erkek, kölesi ve eşeği ile, aşık olduğu kadın, onun cariyesi ve dişi eşeği arasında geçen cinsel ilişki"ye dair hikâye, aynı şekilde İbn Kuteybe'de geçtiği gibi, aynı zamanda Ebu'l-Ferec İsfahânî (öl. IV/X. asrın sonu)'nın *Kitâbu'l-Eğânî*'sinde de yer almıştır¹⁸¹. Yukarıda değinilen kible ile ilgili hikâye, İbn 'Abdirabbih (öl. 328/939)'in *'İkdu'l-ferid* adlı eserinde geçtiği gibi¹⁸², "peygamberlik iddiasında bulunan birinin halifeye getiril-

¹⁷⁵ Ku., s. 238.

¹⁷⁶ Umidsâlâr, c. VI, sa. 2, s. 241-242.

¹⁷⁷ Bk. Umidsâlâr, c. VI, sa. 2, s. 228-247.

¹⁷⁸ Ku., s. 280; krş İbn Kuteybe, ed-Dineverî, *Kitâbu'Uyûni'l-ahbâr*, Kahire, 1925-1930, I, 74-75, IV, 32-33.

¹⁷⁹ Ku., s. 283; krş. İbn Kuteybe, II, 59.

¹⁸⁰ Ku., s. 288-289; krş. İbn Kuteybe, II, 51.

¹⁸¹ Ku., s. 304; krş İbn Kuteybe, IV, 102 ve Ebû'l-Ferec İsfahânî, *el-Eğânî*, Kahire, 1970-1974, I, 153.

¹⁸² İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-ferid*, Kahire, 1965, VI, 160.

mesi"ne dair hikâye ve "sarhoşlukla suçlanarak yakalanan adam" la ilgili olanı da aynı kitapta mevcuttur¹⁸³.

Ayrıca 'Ubeyd'in bu hikâyelerinden bazıları da eski Farsça manzûm ve men-sûr eserlerde de, yer aldığı tesbit edilmiştir. Örneğin "Muhtesibin gece karşılaştığı bir sarhoşu zindana götürmeye kalkışması ve sarhoşun da benim gücüm olsaydı kendi evime gidecektim diye cevap vermesi"¹⁸⁴; "bir dervişin çocuğuyla yolda karşılaştığı cenaze"¹⁸⁵; "bir kadının vaaz meclisinde çarşafa bürünen maşukunun yanına oturması ve elini onun bacakları arasına götürerek ırkması"¹⁸⁶ ile ilgili hikâyeler de Mevlânâ'nın *Meşnevi*'sinde yer alan birçok hikâyeden sadece birkaçıdır. Ayrıca yazarımızın *Külliyât*'ını ikinci kez neşre hazırlayan Pervîz Atâbegî de dipnotlarda bir kısım hikâyelerin hangi eserlerde yer aldığını kaydetmiştir¹⁸⁷.

'Ubeyd-i Zâkânî, hikâye ve fıkralar konusunda kendisinden önce yaşamış yazarlardan yararlandığı gibi, ondan sonra hayatta bulunan bazı edip ve yazarlar da aynı şekilde ilham kaynağı olmuştur. Nisbeten modern ilmi usullerle sistematik bir biçimde eserini oluşturan Fahrüddin 'Alî Şafî (öl. 939) *Leîâifu't-tavâif* adlı kitabında yoğun bir biçimde 'Ubeyd'in eserlerinden yararlanırken, yazarın adını açık bir biçimde övgüyle anmış ve *Risâle-i ta'rifât*'ının büyük bir kısmını adı geçen eserinin içine aldığı tesbit edilmiştir¹⁸⁸.

Hikâyelerden bazı örnekler: Bir askere "neden savaşa gitmiyorsun?" diye sordular. O da dedi ki, "Allah'a and olsun ki, ne ben düşmanlardan hiçbirini tanımırım, ne de onlardan hiçbirini beni tanır. O halde aramızda nasıl düşmanlık olur"¹⁸⁹.

Yahudi, Hristiyanı sorar: "Musa ile İsa'dan hangisi daha üstündür?" Hristiyan, "İsa ölüleri diriltirdi. Musa ise, bir adamı gördü, onu yere düşürmek istedi ve adam öldü. İsa beşikteyken konuşurdu, Musa ise, kırk yaşına geldiği halde Allah'ım dilimdeki düğümü çöz ki, insanlar benim anlattıklarımı daha iyi anlasınlar, derdi" diye cevap verdi¹⁹⁰.

Adamın biri (suyla dolu) küpe baktı ve içinde resmini görünce, annesine döndü ve "küpte bir hırsız var" dedi. Annesiyle birlikte tekrar küpün içine baktıklarında annesi "evet vallahi hem de kahpesiyle birlikte" dedi¹⁹¹.

Biri, arkadaşına "başım ağrıyor ne yapmam gerekir" der. Arkadaşı "geçen yıl dişim ağrıyordu onu çektim" der¹⁹².

¹⁸³ Ku., s. 285; krş İbn 'Abdirabbih, VI, 147, 207.

¹⁸⁴ Ku., s. 280; krş. Rûmî, Celâluddîn, *Meşnevi-yi ma'nevî*, Leiden, 1925, s. 225

¹⁸⁵ Ku., s. 300; Rûmî, s. 304.

¹⁸⁶ Ku., s. 306; Rûmî, s. 876.

¹⁸⁷ Ku., s. 253, 275, 277-278, 290, 293, 300-301, 307.

¹⁸⁸ Fahrüddîn, 'Alî Şafî, *Leîâyifu't-tavâif*, Tahran, 1336 hş., s. 328-332; krş. Ku., s. 315 vd.

¹⁸⁹ Ku., s. 240.

¹⁹⁰ Ayn. esr., s. 240.

¹⁹¹ Ayn. esr., s. 243.

4. Risâle-i ta'rifât

Deh faşl veya *Kitâb-ı Deh faşl* olarak da bili-

nen bu kısa risale, on bölümden oluştuğu için bu adı almıştır. 'Ubeyd, bu eserine Allah'a övgü ile başladıktan sonra yaklaşık 600 civarında idarî alanda, siyasî, ekonomik, hukuk ve din ile ilgili; sosyal alanda ise ferdi, toplumsal, ırksal ve kurumsal kavramların pratikteki uygulamalarıyla kazandıkları anlamlarını dile getirmiştir. Böylece onun bu eseri, ileride de görüleceği gibi¹⁹³, öbür eserlerine nazaran, dönemin ahlâkî çöküntüsünü daha belirgin bir şekilde ortaya sermektedir. Edebi açıdan en ilginç tarafı ise, eserde yer alan kavramların ve onların karşılıklarının, sanki yapılmış olan geniş bir araştırmanın özütünün bir iki kelime veya oldukça kısa ve dolgun bir cümle şeklinde verilmiş olmasıdır¹⁹⁴.

'Ubeyd'in bu eseri ile *Risâle-i dîlguşâ*'sının tipik örneklerini daha sonraki asırlarda, Batı edebiyatında Voltaire (öl. 1778) ve Amerikan edebiyatında Ambrose Bierce (öl. 1913) gibi yazarların eserlerinde görmek mümkündür¹⁹⁵.

5. Risâle-i sad pend

Kitâb-ı Şad pend, Pendnâme veya *Vâridâtnâme*¹⁹⁶ olarak da bilinen bu küçük risale, adından

da anlaşılacağı üzere, bir kısmı ciddi ve diğer bir kısmı da şaka ile karışık müstehcen yüz öğütten oluşmaktadır.

'Ubeyd bu eserin başında, telifinin sebebi konusunda şöyle der: "Gerçi ilimde bir asalete ve sanatta da bir makama sahip değilsem de, çocukluğumdan beri kitap okumaya, bilgin ve filozofların görüşlerini incelemeye merakım vardır... Eflatun'un, öğrencisi Aristo için yazmış olduğu ve döneminde tek otoriter olan Hâce Naşîruddîn-i Tûsî tarafından Yunanca'dan Farsça'ya çevirmiş bulunduğu ve özellikle Enûşîrvân'ın *Pendnâme*'si gibi birkaç mektubun da eklenmiş olduğu bir kitaptan... bir nüsha elime geçti... Herkesin istifadesine sunulmak üzere... riya şaibesinden ve tekellüflerden uzak bir şekilde bir kitabı (*Pendnâme*'yi) oluşturmak istedim"¹⁹⁷. Tûsî'nin böyle bir çalışmasının olup olmadığı hususunda bir bilgi bulunamamışsa da, yazarın bu mukaddimesinden, Tûsî'nin Yunanca bildiği ve bu dilden Aristo'nun bir eserini Farsça'ya çevirdiği anlaşılmaktadır ki, bu çok ilginç bir nokta olmalıdır¹⁹⁸.

Bir kısım cümleleri edebe aykırı yoğun müstehcen unsurları içermekle bir-

¹⁹² Ayn. esr., s. 270.

¹⁹³ Bk. tez, s. 103-107.

¹⁹⁴ *Ku.*, s. 314-328.

¹⁹⁵ Hânlerî, P. Nâtil, "Luğatnâme-i Şeytân, 'Ubeyd-i Zâkânî ve 'Ubeyd-i Amrikâî", *Mecelle-i sohan*, Tahran, c. XVIII, sa. 1, 1347 hş., s. 63-68. Voltaire'in Felsefe Sözlüğü de benzer mahiyettedir. 'Ubeyd'in bu eserin bir özeti çalışmanın "Toplumsal Yapı" kısmında verilmiştir. Bk. s. 103-107.

¹⁹⁶ *Ku.*, s. 204; *Mahecûb*, c. VI, sa. 2, s. 296.

¹⁹⁷ *Ku.*, s. 204.

¹⁹⁸ *Mahecûb*, c. VI, sa. 4, s. 812.

likte eser, oldukça fasih ve gönül çelici bir tarzda yazılmıştır. Hatta risalenin başında yer alan şu beş cümle tamamen ciddi bir görünüm arz etmektedir: "Ey azıtlar ömrü ganimet olarak biliniz! Vakti boşa harcamayınız! Padişahlığın, ganimette ve servetin de sağlıkta ve güvende olduğunu biliniz! Ömür ikinci defa elde edilemeyeceğine göre, zamanı iyi değerlendiriniz! Gönlünüze göre geçmeyen zamanı, ömürden saymayınız!"¹⁹⁹. Fakat yazarın, daha sonra ifadelerini tedricen alayımı ve müstehcen bir üslûba sokmada pek gecikmediği izlenir. Yine de şakayla kamufle edilmiş bulunan onun bu eserindeki alaylı, erotik ve eleştiri içerikli cümleleri, bazan da okuyucuyu güldürmek yerine, acı bir ızdıraba sokar. Nitekim 'Ubeyd'in bu anlamlı eleştirisi şu iki cümlede en bariz şekilde kendini göstermektedir: "Gönüllere ağır gelmemek ve sebepsiz yere toplumun sizden kırılmaması için, mümkün olduğu kadar doğru sözü söylemeyiniz... Büyükler ve padişahlar nezdinde üstün olmak ve yaşadıkça ömrünüzden yararlanabilmek için, maskaralık, kavatlık, çalgıcılık, bozgunculuk, yalan yere şahitlik, dini dünyaya satmak ve nimete karşı nankörlük yapmayı meslek haline getiriniz"²⁰⁰.

Öteki eserleri gibi bu risalesi de, çoğunlukla toplumsal eleştiri içerikli olup 750/1349 yılında yazılmıştır²⁰¹.

6. Rîşnâme

Risâle-i rîş veya *Naşihatnâme*²⁰² olarak da bili-

nen bu eserde, görünüşte sakalın yerilmesi, zamanın güzellerinin sakala karşı tiksintileri ve baş belâsı sakalın sıkıntısı ve cefası dile getirilmektedir. Fakat olay sadece bundan ibaret değildir. Zira 'Ubeyd'in bu yapıtında, ilk bakışta sakal, bu sakalın dinî açıdan sağladığı yararları ve dünyevî açıdan da sebep olduğu zararları, şaka ve müstehcen sözlerle süslü bir biçimde işlediği görülmüyorsa da, yazarın gerçek amacı yaşadığı dönemde yaygın olan oğlancılık, homoseksüellik ve benzeri tiksindirici aşağılık davranışları eleştirmekti²⁰³.

'Ubeyd bu risalesine Allah'a hamd ve Hz. Peygambere övgü ile başladıktan sonra, sakalı bir korkunç yaratık şekline büründürerek ona "Rîşuddîn Ebû'l-Meḥâsin (iyiliklerin kendisinden kaynaklandığı dinin sakalı)" adını takar²⁰⁴. Sakala sembol ettiği kişiyi karşısına alır ve kendisiyle diyaloga geçerek bir serüven yaratır. Fakat halkın zihnindeki sevimli, ağır başlı ve yardımsever imaja sahip olan sakal yerine, onun bu yarattığı sakal kahramanı serüvende, etrafa korku ve panik saçan, âdeta korku bir hayaleti temsil eden, başka bir sakalın yer aldığı görülür. Nitekim bir cemaatin, içinde oturduğu evin bir köşesi yarılır sakalı temsil eden kişi ortaya çıkar ve heybetinden herkesin titrediği bir sırada şair yerinden kalkarak şöyle der: "Sen şeytan mısın?, ifrit mısın?, dev mısın?, ya da ruh almak için gelen

¹⁹⁹ Ku., s. 204.

²⁰⁰ Ayn. esr., s. 205.

²⁰¹ Ayn. esr., s. 204.

²⁰² Maḥcûb, c. VI, sa. 2, s. 296.

²⁰³ Şafâ, III/2, 1272.

²⁰⁴ Ku., s. 193.

Azrail misin?, kimsin?". O şahıs 'Ubeyd'e seslenerek "hey hey beni tanımıyor musun?, bana Rîşuddîn Ebû'l-Meḥâsin derler, geldim ki bu çaresiz gönlün öcünü, o cefakâr sevgiliden alayım"²⁰⁵ der. Daha sonra yazar yaşlı gulâmpârelerle erkek çocuklar arasında geçen bazı hikâyeleri ve sakalın bitmesinden sonra insanın gençliğindeki cazibesini nasıl yitirdiğini anlatmaya çalışır.

Bu eserde nazım ile nesir içiçe bezenerek mazmunlar son derece ince ve güzel bir şekilde kullanılmıştır. Ayrıca yazarın kendine özgü mazmunları konularla uyum halinde olduğu gibi, ibarelerin de ayet, hadis, Arapça ve Farsça deyimler yanı sıra Fars edebiyatında ünlü olan mısra, beyit ve hikâyelerle süslenerek maceranın akıcı ve sürükleyici bir hale sokulduğu görülür²⁰⁶.

7. Mûş u gurbe

Nazım türünde yazılmış olan bu yapıt, 'Ubeyd' in en önemli eserlerinden biri sayıldığı gibi, öbürlerine nazaran oldukça da ünlü hale gelmiştir. Birçok defa müstakıl olarak basılan ve nisbeten uzun bir kasîde şeklinde olan bu manzûme, basılı *Külliyât*'ında 94 beyit olarak yer almaktadır. Ancak Şafâ, başına ve sonuna ikişer beyit eklendiğini söylerken, Browne, bu eserin Bombay baskısında 174 beyitten oluştuğunu yazmaktadır²⁰⁷. Her halû kârda 'Ubeyd'in bu eserine, detaylarla ilgili sonradan bazı beyitler eklendiği ve beyit sayısının 174'e kadar çıkarıldığı, çeşitli kaynaklar tarafından belirtilmektedir. Bu yüzden Mînovî yazmış olduğu bir makalede, şayet 'Ubeyd'e ait olması kesin olsa bile, adı geçen kıssanın aslının toplam kırk beyitten oluştuğunu ve sonradan çeşitli müstensihler tarafından diğer zaîf beyitlerin eklendiğini ısrarla belirtmektedir²⁰⁸.

Adından da anlaşılacağı üzere eser, kedi ile fare arasında geçen bir savaşı konu edinmektedir. Fakat 'Ubeyd'in asıl amacı, hayvanların dilyle konuşarak yönetici zümreyi eleştirmek veya herhangi bir dönemde müslüman görünen iki hükümdar arasında geçen bir savaşı ima etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu manzûmenin konu edildiği hikâye şöyle özetlenebilir: Kirman'da karnı davul, göğsü sıper, kükreyişi aslan ve pençesi kaplan gibi bir kedi varmış. Bir gün avlamak üzere şaraphaneye giderek bir şarap küpünün arkasında saklanır. Duvardan çıkan bir fare şarap küpüne dalarak sarhoş oluncaya kadar içtikten sonra, kediden habersiz hava atarak şöyle der: Hani kedi? Onu bulursam başını keser, derisine de saman doldururum...". Kedi sıçrayarak fareyi yakalar. Fare ne kadar yalvarırsa da kedi, dine ve Müslümanlara sövdü diye kendisini bağışlamaz ve yer. Daha sonra tevbe ederek mescitte zikir, namaz ve ibadetle meşgul olur. Bu haberi duyan diğer farelerin reisleri, kedinin bu tevbesine aldanıp, ona çeşitli hediyeler götürerek edep ve ihtiramla kendisine takdim ederler. Ancak kedi tatlı diliyle onları kandıra-

²⁰⁵ Ayn. esr., s. 193.

²⁰⁶ Ayn. esr., s. 190-202; Şafâ, III/2, 1272.

²⁰⁷ İkbâl, s. 34; Browne, s. 329 vd.; Şafâ, III/2, 971-975

²⁰⁸ Mînovî, c. X, sa. 9, s. 407-408.

rak kendine yaklaştırır ve iki tanesi hariç, hepsini yer. Kurtulan bu iki fare öbür farelere bu feci haberi ulaştırır ve savaşmak üzere bir ordu hazırlarlar. Farelerin ordusu yola çıkmadan önce Kirman'daki kedilerin şahına bir elçi gönderirler. Kedilerin şahı, Kirman'dan çıkmaya niyeti olmadığını belirtmesine rağmen gizlice Yezd, Isfahan ve Kirman yöresinden bir ordu hazırlayarak Fars bölgesine gelir. Atlı ve piyadelerden oluşan ve çeşitli silahlarla mücehhez farelerin ordusu da Kûhistân yolundan aynı bölgeye gelir ve iki ordu arasındaki savaş başlar. İlk başlarda farelerin zafer kazandığı görülüyorsa da savaş farelerin hezimetleyle neticelenir²⁰⁹.

Eleştirel mahiyetteki bu eser, tarihte gerçekleşmiş olan bir olayın izlerini taşımakta olduğuna kesin gözüyle bakılmaktadır. Hatta bazı yazarlara göre eser, 'Ubeyd'in yaşadığı dönemde riyakârlık ve kan dökücülükle ünlü Kirman'ın hükümrânı Emîr Mubârîzuddîn Muhammed ile, şairin memduhu Şiraz'ın hükümrânı Şah Ebû İshâk arasında sürekli devam eden ve bu ikincisinin feci şekilde öldürülmesiyle sonuçlanan tarihî olayları göstermektedir²¹⁰. Eğer bu ihtimal doğru olursa, eserin 758/1357 yılından sonra yazılmış olması gerekir. Çünkü yukarıda adları geçen iki hükümdar arasındaki çekişmeler, Ebû İshâk'ın anılan tarihte öldürülmesiyle neticelenmiştir.

Köklü, sağlam, zevkli ve akıcı bir üslûba sahip bu eser, edebî açıdan en seçkin eleştirel eserlerden sayılması gerekir. Zira bu eserin tamamen alaycı bir tarz ve mizahımsı bir dil eşliğinde, şakacı tabiata sahip hikâyecilerin üslûbunda, hayranlık uyandıracak bir maharetle kaleme alındığı görülür²¹¹. Nitekim Fars dilinin etkin olduğu bütün bölgelerde, öğütsel bir temayı içermesi nedeniyle, bu manzûmenin şöhret bularak kalıcı bir hale geldiği rahatlıkla söylenebilir. Bu nedenle, çocuk eğitimi açısından hayli değer taşıyan bu eser²¹², İran'da modern zamanlarda ilkokul kitaplarında yer aldığı gibi, zamanımızda da aynı manzûme üzerinde oldukça başarılı sayılabilecek tiyatro oyunları gerçekleştirildiği kaydedilmiştir²¹³.

Şia'nın büyük alîmi Muhammed Bâkır Meclîsî (öl. 1111/1699)'nin de aynı adla ve aynı eleştirel içerikli tasavvuf zemininde bir eseri olması, onun bu sahada edibimizden etkilendiği fikri akla geldiğini belirtmekte fayda vardır²¹⁴.

8. Fâlnâme-i burûc

Fâlnâme-i burûc veya Tâli'nâme olarak da

bilinen bu mensûr eser, görünüşte fal tutmak ve

burçlardan yola çıkarak şans belirlemek hususunda yazılmıştır. Fakat her falın

²⁰⁹ Ku., s. 330-33.

²¹⁰ İkbâl, s. 34; Şafâ, III/2, 972; Destîğayb, c. V, sa. 2, s. 49-50; Bu iki yönetici hakkında bk. tez, s. 9-10, 40, 130 vd.

²¹¹ Şafâ, III/2, 971.

²¹² Destîğayb, c. V, sa. 2, s. 50.

²¹³ İsti'lamî, s. 211. Ebû'l-Kâsım Cennetî bu eseri tiyatroya uyarlamıştır.

²¹⁴ M. Mînovî'nin yazdığı "Mûş u gurbe-i Meclîsî" başlıklı bir makalede bu eserin bir özetini vermiştir. Bk. *Îrânâme*, Bethesda, U.S.A., c. IV, sa. 1, 1985, s. 9-15.

sonuna bir rubai de eklenmiştir. Yazarın diğer eserleri gibi bu eseri de, falcılıkla ilgili kitapları, yargıları ve fal tutmayı, ayrıca bu işlerle uğraşan yazarları ve onlara inananları, alaya almak ve eleştirmek amacıyla yazılmıştır. Hâlâ basılmamış olan bu eseri içeren yazma mecmualarda her burcun falı yanında, ayrıca o burcun resmi de sayfanın kenarında çizilmiştir²¹⁵.

**9. Fâlnâme-i vuhûş
ve
tuyûr**

Adından da anlaşılacağı üzere 'Ubeyd'in bu küçük risalesi, yırtıcı hayvan ve kuşlardan herbiri adına fal tutulursa, bunun sonucunun ne olacağı hususlarını içermektedir. Bu risale altmış kadar rubaiyi içermekte ve bunlardan herbiri, 'Ubeyd'in incelemek amacıyla başlık yaptığı kuş veya hayvanla ilgili falın neticesini göstermektedir. Bu eser de öbür eseri gibi eski nüshaları resimlidir ve hâlâ basılmamıştır²¹⁶. Bu risaleler bazı yazmalarda ayrı ayrı iki müstakil eser şeklinde de yer almıştır²¹⁷. Edebî açıdan pek estetiği olmayan bu eserler baştan sona kadar küfür ve lüzumsuz cümlelerle doludurlar²¹⁸.

²¹⁵ İkbâl, s. 34; krş. Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 505-507.

²¹⁶ İkbâl, s. 34.

²¹⁷ Ateş, s. 273.

²¹⁸ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 507.

EDEBİ ŞAHSİYETİ ve ÜSLÛBU

Eserleri kısmında da geçtiği gibi²¹⁹ 'Ubeyd-i Zâkânî nazım ve nesrin her iki alanında hem ciddi eserler, hem de mızah türünden eserler vermiştir. Daha çok lâtifeleri ve mızah türündeki eserleriyle şöhrete kavuşan yazarın bir dereceye kadar özel bir güzellik ve letafete sahip ciddi şiirleri çoğu tezkireci ve edebiyat tarihçilerinin gözünden kaçmış²²⁰ ve bu alanda da güçlü bir şair olarak sayılması gereken 'Ubeyd'in, hiçbir zaman altın ciltli bir kitabın kapakları arasında lâayık olduğu şekilde tanıtıldığı görülmemiştir²²¹.

'Ubeyd hakkında az da olsa bilgi veren eski kaynaklardan birincisinin yazarı ve edibin çağdaşı H. Mustevfî onun ilmi ve edebî yeteneği konusunda şöyle der: "Kazvin'de Zâkân ailesinden üne kavuşan 'Ubeyd'in iyi şiirleri ve eşsiz risaleleri vardır"²²². İkinci eski kaynak Devletşâh ise, şöyle der: "Faziletli kimselerin şahsı ile övündüğü Hâce 'Ubeyd-i Zâkânî erdemli ve hoş tabiatlı biriydi. Her ne kadar fazıllar onu hezel erbabından sayarlarsa da meziyeti sadece bu değildi ve o bir çok ilimlere de vakıftı"²²³.

'Abbâs İkbâl'dan sonra 'Ubeyd'in eserlerini ikinci kez neşreden Pervîz Atâbegî'ye göre yazarımız Fars edebiyatı sahasında seçkin mızahçıların en büyüğü olması yanında, dünya edebiyatında da benzerleri nadir görülür. Ayrıca lâtifelerini (*Leîâyif*) neşreden Ferthe, 'Ubeyd'in eserleri için "bulunmaz hazine" tabirini kullanırken, Browne de "onun benim yanımda büyük değeri ve ayrıcalıklı üstün bir yeri vardır" demektedir²²⁴.

Yazarın kendi eserlerinde kullanmış olduğu malzeme, onun İslâmî, akli ve nakli ilimlere vakıf olduğunu gösterdiği gibi, Arapça olarak kaleme almış olduğu *Nevâdiru'l-emşâl* adlı eseri ve *Risâle-i dilguşâ*'daki Arapça hikâyeler ve ayrıca yeri geldiğinde, diğer eserlerinde Arapça deyim ve beyitlerden uygun olanlarını se-

²¹⁹ Bk. tez, s. 46 vd.

²²⁰ Browne, s. 312.

²²¹ 'Âşimî, Muhammed, "Mevlânâ Nizâmuddîn 'Ubeydullâh-i Zâkânî", *Peyâm-i novîn*, Tahran, c. I, sa. 9, 1338 hş., s. 3; Şanî, Mehîr, "'Ubeyd Şâ'ir-i Nâşinâhte", *Mecelle-i vahîd*, Tahran, c. XII, sa. 11-12, 1976/1396, s. 1145.

²²² Mustevfî, s. 805.

²²³ Devletşâh, s. 388-389.

²²⁴ İkbâl, s. 11; Ku., s. 154; Browne, s. 340.

çip fikrini pekiştirmesi, kendisinin Arapçayı iyi bildiğini ve sıkı bir medrese eğitiminde geçtiğini kanıtlamakta, ayrıca kendi ifadeleri de bunu teyid etmektedir²²⁵.

Burada ilkin yazarın ciddi eserleri ve özellikle ciddi şiirleri açısından olaya bakılarak onun edebî yeteneği ve üslubu üzerinde durulacak daha sonra da asıl meziyeti olan mizahçılık ve müstehcenlik yönüne daha çok ağırlık verilerek incelenmeye çalışılacaktır.

Zıra Safâ'nın da vurguladığı gibi, 'Ubeyd'in düşüncelerinin anlaşılabilmesi için onun eserlerinin hem mizah ile hezel, hem de ciddi olmak üzere iki açıdan incelenmek gerekir. Başka bir ifadeyle o ne kadar mizah ve müstehcenlik şairi ve yazarı ise, benzer bir ölçüde de ciddi şiir ve özellikle tatlı gazelleri oluşturmaya özen göstermeye çalışan bir şairdir. Bu nedenle 'Ubeyd ciddi eserlerinde genelde toplumla içiçe yaşayan, sorumluluk duyan, toplumun ortak nimetlerinden yararlanan ve toplumun başına gelen felâketlerden etkilenen bir ferttir. Fakat mizah, şaka ve müstehcen eserlerindeki kimliğiyle değerlendirildiği zaman onun, toplumu karşısına alan ve insanların kötülüklerini tesbit ederek ortaya sermeye çalışan toplumdan küskün bir eleştirmen olduğu ortaya çıkmaktadır²²⁶. Bu bakımdan 'Ubeyd'in edebî şahsiyetini bu iki açıdan yanı sıra hem ciddi bir şair ve hem de mizahçı bir yazar olarak ele alma durumuyla karşı karşıya bulunduğumuz zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

CİDDİ BİR EDİP OLARAK 'UBEYD-İ ZÂKÂNÎ

'Ubeyd'in edebiyattaki üslubu genelde tatlı ve gönül çekicidir. Nesri akıcı, sade, maksadı tam anlattığı gibi, haşv ve fazlalıktan da uzak olduğu görülür. Şiiri de akıcı, tatlı, düğümsüz, kapalıktan uzak bir dille yazılmış ve aynı zamanda kullanılan kelime ve kavramlar hicri VI. asrın sonu ve VII. asrın başlarında yaşamış büyük ediplerin sözlerini yansıtabilecek tarzda sağlam ve seçkin, terkiib ve mazzunları da uyumlu ve muhkemdir²²⁷. *Külliyât*'ının başında bir mukaddimesi bulunan Perviz Atâbegî onun edebî yeteneği hakkında şöyle der: "Kasideleri fasih ve tekellüfsüz, gazelleri çekici ve güzel, rubaileri özlü ve mana ile dolu, mesnevîsi sade ve akıcı, mazzunları bâkîr ve ustalık eseridir, başka bir ifade ile 'Ubeyd zevk ile sanatı birbirine katarak Allah vergisi olan taşkın yeteneğiyle edinmiş olduğu geniş malumatına özlü ve canlı şiirlerinde ebedî bir çevre kazandırmıştır"²²⁸.

Ancak yazarın bütün eserleri bir arada düşünüldüğü zaman, onun edebî yeteneği hakkında ileri sürülen bu ifadeler abartılı gözükse de, edibin bazı şiirlerinin bu nitelikleri taşıdığı inkâr edilmez bir gerçektir. Bu yüzden eserleri kısmında da zikredildiği üzere bir kısım şiirleri yeterince üstün olmadığı gibi, bazı risaleleri

²²⁵ Ku., s. 205, 240-249.

²²⁶ Şafâ, III/2, 975-977.

²²⁷ Ayn. esr., III/2, 974.

²²⁸ Atâbegî, s. 5.

ya da bu risalelerden bazı bölümlerin müstehcen olma dışında edebî bir değeri de haiz olmadığı²²⁹ rahatlıkla söylenebilir.

Eserleri kısmında da değinildiği üzere²³⁰, yazarın kasidede Enverî ve Senâî gibi eski üstadları taklid etmeye veya onların şiirlerine nazire oluşturmaya çalıştığı ve hatta onlara ait bazı beyitleri kendi şiirleri arasında naklettiği tespit edilmiştir. Örneğin Enverî'nin

ای کاینات را به وجود توانست خوار مقصود کاینات وجود شریف ترست

(Ey kâinatın, varlığı ile ıftihar ettiği kişi, kâinatın maksadı senin üstün varlığındır).

şeklindeki beytini aşağıdaki matla ile başlayan kasidesi arasına almıştır.

گیتی زمین عاطفت شاه کامکار خورشید عدل گستر و جمشید روزگار

(Mutlu, güneş gibi adaleti yayan ve zamanın Cemşid'i olan şahın uğurlu bereketi için... dünya cennete dönüştü)²³¹.

Yine Enverî'nin yukarıdaki beytinin birinci mısraını aşağıdaki matla ile başlayan kasidesi arasına almıştır.

شد ملک فارس باز به تأیید کردگار خورشید ز صحن جنت و خرمتر از جنت

(Fars memleketi Allah'ın yardımı ile desteklendi, cennetin ortasından daha güzel ve daha canlı oldu)²³².

Aynı şekilde Senâî'nin şu beytini,

عدل کن ز آنکه در ولایت دل در پیغمبری زدمرد عادل

(Adil ol, zira gönül şehrinde ancak adil kişi, peygamberlik kapısını çalar)²³³.

Ahlâku'l-eşrâf adlı risalesinde zikretmiştir²³⁴.

Kaside

Temelde kasidenin asıl konusu övgü olduğu için, 'Ubeyd de aynı kurala uyarak bu türdeki şiirlerini övgüye yönelik yazmakla kalmamış, medih hususunda gereğinden daha fazla mübalâğayı göstermekten de geri durmamıştır. Dolayısıyla okuyucu onun sadece bu şiirlerini incelediği zaman, âdeta yazarın iyi bir methiyeci olma dışında hiçbir meziyeti bulunmadığını sanır. Çünkü onun da kasidelerinde öbür bazı şairler gibi aklın ve dinin asla kabul edemeyeceği bir kısım olağanüstü nitelikleri ve meziyetleri memduhlara yükleyerek, kendilerini çok abartılı tarzda büyüttüğünü görür. Örneğin ömrünün çoğunu eğlence ile geçiren ve iyi bir ayyaş olan Şah Ebû İshâk'ın özel methiyecisi konumunda görünen 'Ubeyd, bu zatı överken şöyle der:

²²⁹ Bk. tez, s. 55-57, 60, 65, 67.

²³⁰ Bk. tez, s. 43-45.

²³¹ Enverî, *Dîvân*, Tahran, 1372 hş., I, 179; Ku., s. 24-25.

²³² Ku., s. 30-31; Enverî, I, 179.

²³³ Helebî, 'Alî Asğar, *Te'şîr-i Kur'ân ve Hâdiş der edebiyât-i Fârsî*, Tahran, 1371 hş., s. 288.

²³⁴ Ku., s. 171.

حصول گردش چرخ بلند و سیر نجوم
غرض ز مبدأ ارکان و فطرت اشیا
وجود قدسی این پادشاهی دادگراست
پناه دین محمد امین ملک خدا

(Yüce feleğin dönmesi ve yıldızların seyrinin oluşumu, unsurların başlangıcı ve eşyanın fıtratından amaç;

Allah'ın emîn melîki Muhammed'in dininin koruyucusu bu adaletli padişahın mukaddes varlığı hatırı içindir)²³⁵.

Fars bölgesini bile kontrol etme yeteneğinden yoksun olan ve rakibi Kirman'ın padişahı Emîr Mubârîzuddîn Muhammed'le bile başa çıkamayan bu küçük şah²³⁶ edibimize göre ikinci Hz. Ali (Haydar-ı şânî) olup, saldırıya geçtiğinde dağ bile korkudan güvence isteyecek kadar heybetli ve güçlüdür; ayrıca yaşlı felek asla onun gibisini görmemiş, hatta en hakır kölesi bile yüz kat Rüstem'den daha kuvvetli, en küçük hizmetçisi ise efsane olan Keykubâd'dan yüz kat daha üstündür²³⁷. Aynı abartılı temalar. 'Uşşâknâme adlı mesnevîsinin başında da yer almaktadır.

Bazı kasidelerinde *nesib* veya *teşbîb* bölümü mevcut değilse de²³⁸ büyük kısmında genel kurala uyarak şiirin bu türü için gerekli şartlara riayet ettiği görülür. 'Ubeyd kasidelerinde çoğunlukla ilkin sevgiliyi över, tabiat güzelliklerini ya da şarap meclisini tasvir eder ondan sonra, tekrar memduhun övgüsüne geçmeden önce yani ikinci kısımda (*gırızgâh*), sevgili ile konuşur ve üçüncü kısımda ise, memduhunu över ve son kısımda da ona duada bulunur²³⁹.

Gazel

Gazel konusunda birçok şair gibi 'Ubeyd de Sa'dî'yi taklit etmeye çalışmış veya ona nazire oluşturmaya gayret göstermiştir. Ancak onun payesine ulaşamadığı açıkça görülmekle birlikte, gazelleri çoğunlukla fasih, çekici ve birçok inceliklerle doludur. Ayrıca 'Ubeyd, gazellerinde sadece aşk konularını işlemekle sınırlı kalmamış, aksine birçok hususlara değinerek bir kısmında da bâkir ve yeni konular işlemiştir²⁴⁰. Sa'dî'nin gazellerinde göze çarpan âşıkane ve rîntçe cilvelerin aynısı 'Ubeyd'in bu türdeki şiirlerinde de göze çarptığı görülmektedir. Maḥcûb'un kanaatine göre de onun gazellerinin tamamı seçkin olmayıp geneli orta seviyeli, bir kısmı çok üstün, geri kalanı da ortanın altında yer aldığı belirtilmektedir²⁴¹.

Örneğin Sa'dî'nin aşağıdaki matla ile başlayan gazeline hem 'Ubeyd, hem de

²³⁵ Ku., s. 3.

²³⁶ Bk. tez, s. 9-10, 40, 98, 130 vd.

²³⁷ Ku., s. 9, 19 vd.; krş. Vâmîkî, İreç, "'Ubeyd-i Zâkânî Letîfeserâ-yi Kârî-i Sukût", *Meccelle-i nigîn*, Tahran, sa. VI, 1344 hş., 18-19.

²³⁸ Bk. Ku., s. 40'tan sonraki kasidelere.

²³⁹ Ku., s. 12-13, 19-20 vd.; krş. Şemîsâ, Sîrûs, *Envâ'-ı edebî*, Tahran, 1373 hş., s. 268-269.

²⁴⁰ Şafâ, III/1, 974-75.

²⁴¹ Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 494.

Hâfız tarafından nazire oluşturulmaya çalışılmıştır:

چه فتنه بود که حسن تو در جهان انداخت که يك دم از تو نظر بر نمی توان انداخت

(*Senin güzelliğinin dünyaya düşürdüğü o ne fitne idi, zira senden bir an bakışı alıkoymak mümkün değildir*)²⁴².

رفتم از خطه شیراز و بجان در خترم و کزین رفتن ناچار چه خونین جگرم

(*Şiraz muhitinden gidiyorum ve canım tehlikededir. Ah! bu gidişten nasıl da çaresiz olarak ciğerim kanlanmıştır*)²⁴³.

matla ile başlayan gazeline 'Ubeyd, Sa'dî'nin aşağıdaki matlaını tazmin etmiştir:

می روم و ز سر حسرت به قفا می نگرم خبر از پای ندارم که زمین می سپرم

(*Gidiyorum ama, hasretle arkama bakıyorum, yolu katederken ayağımdan haberim bile yoktur*)²⁴⁴.

Edibimizin üne kavuşan gazellerinden bazıları da aşağıdaki matlalarla başlayanlardır:

خوشا کسی که ز عشقش دمی رهایی نیست غمش ز رندی و میلش به پارسایی نیست

(*Rintlikten gam çekmeyen, dilencilığe de meyil göstermeyen ve aşkından bir an kurtulmayan kimse ne mutlu kimsedir*),

ما سریر سلطنت در بی نوایی یافتیم لذت رندی ز ترک پارسایی یافتیم

(*Biz saltanat tahtını fakirlikte bulduk, rintliğin tadını da dilenciligi (zahitliği) terk etmede bulduk*).

بیش از این بد عهد و پیمانی مکن با سبکروحان گران جانی مکن

(*Bundan daha fazla kötü ahitli ve sözlü olma, hafif ruhlu kimselere karşı kendini ağıra satma*)²⁴⁵.

Hicrî VI., VII. ve VIII. asırlarda yaşamış olan Enverî, Hâkânî, Nizâmî, Sa'dî, Selmân, Hâfız ve diğer şair ve ediplerin kullanmış oldukları mazmun, tabir, vezin ve kafiyelerin aynısı, 'Ubeyd tarafından da kullanıldığı bir gerçektir. Nitekim bu hususta Hâfıznâme'nin yazarı Bahâuddîn Hurremşâhî, söz konusu şairler arasında birçok ortak noktayı tesbit ederek adı geçen eserinde her bir şairin şiirleriyle örnekler vermiştir²⁴⁶.

Mesnevi

'Ubeyd, mesnevî türünde de Nizâmî-yi Gencevî'den etkilendiği ve ondan bazı beyitleri tazmin ettiği ayrıca Humâm-ı Tebrîzî'den de iki gazel kendi 'Uşşâknâme adlı mesnevisi arasına aldığı tesbit edilmiştir.

²⁴² Sa'dî, *Kulliyât*, Tahran, 1373 hş., s. 414; krş. *Ku.*, s. 66; Hâfız, Şemsuddîn Muhammed, *Divân*, Tahran, 1373 hş., s. 24; Hurremşâhî, I, 168.

²⁴³ *Ku.*, s. 89.

²⁴⁴ Sa'dî, s. 592. Bu hususta diğer nazire ve tazminlerle ilgili daha fazla bilgi için sırasıyla 'Ubeyd'in *Kulliyât*'ının 70, 71 ile 89. sayfalarını Sa'dî'nin *Kulliyât*'ının 477, 531 ile 592. sayfalarını karşılaştırınız.

²⁴⁵ *Ku.*, s. 64, 86, 89; krş. Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 494.

²⁴⁶ 'Ubeyd için bk. Hurremşâhî, I, 176-77, 191-192, 247-48, 424, 458, 493-94, 623, 649-51, II, 712, 762, 768-69, 786-88, 815-16, 972-73, 1046-47, 1079.

tir. Şafâ'nın da ifade ettiği gibi mesnevîsi ile aynı vezinden olan gazelleri adı geçen bu eserinin mevzuları arasına sıkıştırması, şiirde o döneme kadar ona mahsus yeni bir tarz olarak telâkki edilmektedir²⁴⁷. Söz konusu mesnevî bâkır bir manzûme sayılmış olsa bile²⁴⁸ gerek aşk destanı ve gerekse anlatım tarzı yeterince çekici ve zevkli olmadığından Nizâmî'nin eseriyle mukayese imkânına sahip olmadığı bir gerçektir. İki hafta gibi kısa bir sürede oluşturulan yaklaşık 700 beyitlik bir manzûmeden çok üstün bir başarı beklemek de doğrusu haksızlık olur²⁴⁹.

Tazmin ettiği Nizâmî'nin söz konusu iki beyti şunlardır:

رود این همه را همان چالاک با تو نباید هیچ کس در خاک با تو
که مال و ملک و فرزندان و زور همه مستند با تو تا لب گور

(Mal, mülk, evlat, hanım ve güç, hepsi, seninle mezar başına kadar gelir;

Bu zeki arkadaşlar seninle yaşarlar fakat, hiçbirisi seninle toprağa girmez)²⁵⁰.

Üstelik amacı sirkat olmadığı için, Nizâmî'nin beyitlerini alırken ismini vermediği gibi Humâm'ın gazellerini alırken de aynı şeyi yaptığı dikkate şayandır²⁵¹.

Neticede denebilir ki, edibimizin kasideleri çağdaşı Hâfız'ın kasidelerine denk ve gazelleri de öbür çağdaşı şairlerin gazellerinden geri değildir²⁵². Ancak hiçbir edebiyat tarihçisi veya tezkire yazarının 'Ubeyd'e, birinci dereceden şair ve edipler arasında yer vermediğini de belirtmek gerekir. Belki de bunun sebebini yoğun bir şekilde öne çıkararak, ciddi şiirlerini gölgede bırakan onun mizahçılık yönünde aramak gerekir.

MİZAHÇI BİR EDİP OLARAK 'UBEYD-İ ZÂKÂNÎ

Eserleri kısmında da geçtiği gibi 'Ubeyd, edebiyat dünyasındaki şöhretini daha çok nesir türündeki toplumsal eleştiriyile ilgili mizah içerikli eserlerine borçlu olup, onun edebî sahadaki zarif ve sanatsal estetiğinin de, yine bu alanda zuhur ettiği gözlenir. Özellikle toplumsal eleştiri konularına elverişli alay, mizah, şaka ve lâtifecilikte sıvrılan yazarın, İran edebiyatında bu hususlarda benzerine tesadüf edilmediği gibi, hikâyecilikte de kendine has özlü, kısa, halk dili ve kültürüne dayalı biçimiyle Fars dilinde otoriter sayılması gerektiği vurgulanır²⁵³.

Doğrusu ortalama bir araştırmacının, 'Ubeyd'in çoğu müstehcen unsurlar taşıyan eleştirel nitelikteki mizah, şaka ve alay içerikli eserlerinden yola çıkarak

²⁴⁷ Şafâ, III/2, 977; krş. Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 497.

²⁴⁸ Şafâ, III/2, 975.

²⁴⁹ Ku., s. 148; krş. Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 498.

²⁵⁰ Nizâmî, s. 400; krş. Ku., s. 140.

²⁵¹ Bk. Ku., s. 126, 143.

²⁵² Atâbegî, s. 6.

²⁵³ İkbâl, s. 5; Şafâ, III/1, 977; Mecmû'a-yi maḳâlât-i çehâromîn kongre-i taḥkîkât-i İrân, Şiraz, 1352 hş., s. 45-46.

onun kimliğini somutlaştırmaya çalıştığı zaman, bir neticeye varması hususunda oldukça zorlanacağı kesin gibi görünür. Zira 'Ubeyd'in bu tür eserlerdeki karmaşık yöntemi her an araştırmacı veya okuyucuyu yanıltabilir. Nitekim o, döneminin aristokratlarının kötü alışkanlıklarını eleştirdiği *Ahlâku'l-esrâf*'ında olduğu gibi, bir taraftan ahlâkçı kesilir, yine aynı eserinde olduğu gibi, bir yandan da ahlâki ilkelerle taban tabana zıt müstehcen eser veren bir yazar olur. Öte yandan eserleri derinlemesine incelendiği zaman da, aynı 'Ubeyd'in toplumun kimliğini ortaya koyarak pratikteki değer yargılarını alayımı ifadelerle eleştiren bağı yanık bir mızahçı olduğu ortaya çıkar²⁵⁴. Bu nedenle 'Ubeyd hem bir ahlâkçı, hem bir eleştirmen, hem usta bir mızah yazarı, hem bolca müstehcen ifadeleri kullanan hatta boş ve abuk sabuk konuşan bir hezelci ve daha önce de geçtiği gibi hem de ciddi eserler veren bir şair veya ediptir.

Maḥcûb'un da vurgulamış olduğu gibi, kendisine nisbet edilen *Kenzu'l-le-tâyif* adlı risalesinin tamamı, *Dilguşâ*'sında yer alan hikâyelerin yarısına yakın kısmı, *Le'tâyif*'inde yer alan şiirlerin hemen hemen tamamı, *Şad pend*'inin ve her üç *Fâlnâme*'sinin büyük çoğunluğu hiçbir mesaj taşımayan ve alıntısı bile imkânsız olan müstehcen ve küfür içerikli cümle ve ifadelerle doludur²⁵⁵. Bu nedenlerden dolayı, yazardan söz eden tezkireciler, haklı olarak kendisini bir hezel şairi veya yazarı olarak saymışlardır. Ancak Browne'ın da işaret ettiği gibi, onların bu katı eğilimi, aşağıda da görüleceği üzere 'Ubeyd'e ait birçok meziyeti görmemelerine veya onu bir edip olarak yeterince dikkate almamalarına münfer olduğunu da belirtmek gerekir²⁵⁶.

Yazarın şahsiyetindeki bu olumsuz imajları yansıtan ve lüzumsuz görünen bir kısım eserleri ve yazıları bir yana, toplumsal yapıyla ilgili gerçekçi tesbitleri ve keskin eleştirileri içeren öbür eserlerinin arka planında saklı olan işaretler, M. Şanî'nin de deyişiyle 'Ubeyd'in, ayarı tam bir realist, eşi ve benzeri olmayan bir eleştirmen, bilgisi belli bir zaman ve mekanla sınırlı kalmayan toplumbilimci ve en azından bir edebiyat sosyologu olduğunu göstermektedir²⁵⁷. Zira 'Ubeyd'in eserleri, kendisinin gerçekçi ve kendinden emin bir yaklaşımla olayları olduğu gibi yansıtmaya çalışan bir realist, toplumun yapısını çizen bir ressam ve Sa'dî gibi bir öğretmen konumuna koymaktadır. Bir bakıma o, istediği gibi değil, olduğu gibi, iyiliğiyle ve kötülüğüyle toplumu tasvir etmeye gayret gösterir. Şu farkla ki, Sa'dî, insanın nasıl olması ve insanın insan olarak nasıl davranması gerektiği hususunda vaaz vermeye çalışır. Fakat 'Ubeyd *Ahlâku'l-esrâf*'ında imalı olarak bu temalara değinse de, özellikle *Risâle-i dilguşâ* ve *Risâle-i ta'rîfât* adlı eserlerinde, çoğunlukla devrinde insanları ve toplumu gördüğü gibi göstermeye taraftardır.

²⁵⁴ Helebî, *Te'şîr-i Kur'ân ve Hedîş der edebiyât-i Fârsî*, s. 283.

²⁵⁵ Ku., s. 165 vd., 205 vd., 214-235, 265 vd.; krş. Maḥcûb, c. VI, sa. 3, s. 507-509.

²⁵⁶ Devletşâh, s. 218-220; Aynı bilgiler için bk. Azer, s. 433; Râzî, III, 164; Muderris, Mirzâ Muḥammed 'Alî, *Reyhânetu'l-edeb*, Tebriz, 1346 hş., II, 352-353; Browne, s. 213.

²⁵⁷ Şanî, c. XIV, sa. 1-2, s. 36.

'Ubeyd görünürde makyawelist bir tavrın içine düşmüş olsa bile, öğretmenler, tebliğciler ve gerçek peygamberlerin idealist olarak izledikleri metodun aksine, yaşamın yol, yordam ve başarı sırlarını gerçekçi bir yöntemle uygulamalı olarak sunmaya çabalar²⁵⁸ ve temelde karşısına alarak eleştirdiği aristokratların ve yöneticilerin makyawelist tavırlar içinde olduklarını gösterir²⁵⁹.

'Ubeyd'in Nesri

ve Üslûbu

'Ubeyd'in mensûr risaleleri kısa fakat özlü olup, cümle ve ibareleri arasında birçok mana gizlidir. Çoğu yazarın yaşadığı dönemde günlük konuşmalarda var olduğu için, ona ait bazı cümleleri seçkin deyimler hükmünde görmek gerekir²⁶⁰. Dolayısıyla bunlardan bazıları hâlâ atasözü şeklinde bugünkü Farsça konuşmalarda yer almaktadır. Nitekim Mûş u gurbe adlı manzûmesindeki bazı beyitler ile diğer eserlerindeki bir kısım cümleler konuyla ilgili çalışmalarda görmek mümkündür. Örneğin aşağıdaki beyit ve cümleler darbu'l-mesel şeklinde hâlâ varlığını sürdürmektedir:

مژدگانا که گریه عابد شد عابد و زاهد و مصلحانا

(Müjdelers olsun, kedi tevbe etti abit, zahit ve müslüman oldu)²⁶¹.

این زمان پنج پنج می گزید تا شد عابد و زاهد و مصلحانا

(Abit, zahit ve müslüman olduktan sonra (fareleri) beşer beşer yakalar)²⁶².

چو طالع نباشد هنر هیچ نیست

(Şans olmayınca sanatın bir değeri olmaz)²⁶³.

Yine bu eserlerin asıl ruhu ve cevheri alaycılık olmakla birlikte, içinde yer alan cümleler kısa ve doyurucu olduğu gibi, mana lafza feda edilmemiş, seci ve öbür lafzî sanatlar da sadece anlamın daha iyi kavranması amacıyla kullanılmıştır²⁶⁴. Onun, *Ahlâku'l-eşrâf* ile *Dilguşâ* adlı eserlerinde izlediği bu tarzı, Sa'dî'nin *Gülîstân*'daki tarzına oldukça benzerlik ifade ettiği görülür. Zira Sa'dî sanatlı nesirden uzak durmak suretiyle, o devirde çeşitli fazlalıkları taşıyan, muğlak ve karmaşık renge bürünmüş olan Fars nesri arasında orta yolu seçerek süs ve şatafata normal ölçüde yer vermiş ve böylece beğenilen bir nesir türünü ortaya çıkarmıştı. 'Ubeyd de aynı noktayı yakalamış ve zaman zaman kullanmış olduğu vezin ve seci bile, onun eserlerine özellikle *Ahlâku'l-eşrâf*'ına birçok güzellikler ve incelikler katmıştır²⁶⁵.

²⁵⁸ Bk. ayn. esr., c. XIV, sa. 1-2, s. 38; krş. tez., s. 99-102, 108, 130-135.

²⁵⁹ Helebî, *Te'şîr-i Qur'ân ve Hedîş der edebiyât-i Fârsî*, s. 283.

²⁶⁰ Destîğayb, c. V, sa. 2, s. 45

²⁶¹ Ku., s. 331.

²⁶² Ayn. yer.

²⁶³ Bk. Şukühzâde, İbrâhîm, *Deh hezâr meşel-i Fârsî*, Meşhed, 1993/1372 hş., s. 80, 129, 279, 319, 416, 541 ve 569.

²⁶⁴ Destîğayb, c. V, sa. 2, s. 46-47.

²⁶⁵ Yûsufî, c. XXV, sa. 9, s. 557.

Müseccâ nesir türünün *Gülîstân* ile olgunluk zirvesine ulaştığı ve ondan sonra aynı icaz, ahenk, güzellik ve ölçüde bir daha herhangi bir eserin oluştu-
rulamadığı doğrudur. Fakat Sa'dî'yi aşamamakla birlikte 'Ubeyd'in eserlerini bu
hükümden ayrı tutmak ve onun nesrini şahsına münhasır vezinli bir tür nesir
olarak kabul etmek gerekir. Ayrıca edibimiz, okuyucuda bıkkınlık oluşmasını diye,
hikâyelerinde riayet ettiği kısıklık ve özlülük, Sa'dî'nin hikâyelerini hatırlatmak-
tadır. Bu nedenle olsa gerek, 'Ubeyd'in eserlerinde özellikle hikâyelerinde tasarruf-
ta bulunmak, hatta bir kelimeyi bile çıkarmak onların mükemmelliğini, mana
dolgunluğunu ve letâfetini tehlikeye düşürebilir²⁶⁶.

Eserleri bahsinde de geçtiği üzere²⁶⁷, mizah ve hiciv içerikli eserlerin özellik-
lerinden biri de, halkın diline ve kültürüne ait unsurları taşımasıdır. Eğer alay ve
eleştiri içerikli lâtife ve hikâyeler toplumun sosyal yaşamından kaynaklanıyorsa
veya halkın realitesi olan, onların dertlerini, ızdıraplarını, mutluluklarını ve şikâ-
yetlerini içeriyorsa, doğrusu hikâyelerin râvileri, anlatanları ve muhatapları hal-
kın kendisi ise ve toplumun gerçek kimliğini yansıtıyorlarsa, doğal olarak bu hi-
kâyelerin dil ve muhteva açısından da halka ait görünüşleri ve imajları taşımala-
rı gerekecektir. Bu nedenle bu tür yapıtların dil, deyim ve terkiplerinin; içinde kul-
lanılan mecaz, kınaye, teşbih ve istiarelerin halk diline uygun olmaları şarttır.
Ayrıca yazarın tasvir ve hayal gücünü besleyen temel unsurların da, halkın ger-
çek yapısını yansıtması lâzımdır. 'Ubeyd'in hikâyeleri ve diğer eserleri de bu anla-
tılan nitelikleri taşıdıkları için, halk diline özgü sade, basit bazan da kaba ve
müstehcen kelimelerle dolu görünüşleri yansıtmaktadır²⁶⁸.

İşte onlardan birkaç örnek:

واژگون	: Ters,
به بازی خریدن	: Aldatmak,
بدنه زدن	: Suçlunun teşhirinde davul çalmak,
پر کردن	: Yolmak,
پشتواره	: Sırt yükü,
خیر انداختن	: Tükürmek,
خسبیدن	: Uyumak,
دمسرد	: Bedbaht,
علم مرده ریگ	: Kökü kurumuş ilim,
قاروره	: İdrar şişesi,
قلنبان	: Deyyus,
کلپتره	: Saçmalık, enailik
کلکل	: Gevezelik,
کردن شکسته	: Boynu kırılmış,
مندهور	: Talihsiz,

²⁶⁶ Destiğayb, c. V, sa. 2, s. 47; Yûsufî, c. XXV, sa. 9, s. 558.

²⁶⁷ Bk. tez, s. 60.

²⁶⁸ Yûsufî, c. XXV, sa. 9, s. 558-58.

ميان پاچه	: Bacak arası,
معلق زدن	: Takla atmak,
نيمداشت	: Teberrük olarak kabul edilen (şeyh) artığı,
هي هي	: Hey hey (ünlem edatı) ²⁶⁹ .

Bu niteliklere ek olarak, 'Ubeyd, hikâyelerin orijinalitesine riayet etmek amacıyla yeri geldiğinde bazı Türkçe kelimeleri hatta yer yer mahalli lehçeleri bile kullanmayı da ihmal etmemiştir. Bir hikâyesinde "çomak getür" ve başka birinde de "ey vay mîn tykî kez râfîzî olubdür mîn"²⁷⁰ cümlelerini kullanmıştır. Ayrıca Tâtî lehçesinde bir gazeli 'Uşşâknâme adlı mesnevâsında zikrettiği gibi, Rîşnâme'sine de az da olsa bazı Pehlevîce beyitler almıştır²⁷¹. Halk dilini kullanan 'Ubeyd ve benzeri edipler bir taraftan kendi dillerini zenginleştirerek ona geniş kullanım alanını sağladılar bir taraftan da bu kelime ve deyimlerin edebiyatta yaygınlaşmasına zemin hazırladılar²⁷².

Daha önce de geçtiği gibi, daha çok bir mizahçı ve alaycı yazar olarak bilinen 'Ubeyd'i bu tür bir yazarcılığa sevk eden nedenleri belirtmeden ve onun bu husustaki metodunu incelemeyen önce, bu alanla ilgili çokça kullanılan ve birbiriyle ilişkisi bulunan hiciv, hezel ve tanz (alay) kelimelerinin edebiyattaki yerlerini kısaca tesbit etmeye çalışmada fayda vardır. Çünkü ilk iki kavramın kapsamına giren eserlere edebî açıdan pek fazla değer biçilmezken, son kavramın kapsamına giren eserlere büyük bir değer atfedildiği görülür ve bu bakış açısının aynı zamanda 'Ubeyd'in bu sahadaki konumunun tesbiti için de yardımcı olacağı ümit edilir.

Hiciv, Hezel ve Tanz

Yukarıda da değinildiği üzere, 'Ubeyd'in ünlü olmasını sağlayarak toplumsal eleştiri sahasında ilk derecedeki edip veya mizahçılar arasına koyan asıl nedenin, gayri ciddî olarak bilinen hiciv, tanz ve hezel içerikli eserleri olmuştur. Ayrıca bu hususun, birçok araştırmacı tarafından da vurgulandığı kaydedilmişti²⁷³. Bazan aynı, bazan da farklı anlamları ifade eden edebiyattaki bu üç kavramın sınırlarını belirlemenin, oldukça güç olduğunu başta belirtmek gerekir. Hatta eski Fars ve Arap edebiyatlarında sözkonusu bu edebî türler arasında kesin sınırların çizildiği de görülmemiştir²⁷⁴. Yine de her birinin kendine has bazı özellikleri olduğu söylenebilir.

"Hiciv"ın sözlük anlamı, övgünün karşıtı olarak bir insanın veya bir hayvanın ya da nesnenin aybını saymak, kendisini kötülemek, yermek, ona sövmek, boş ve anlamsız söz söylemektir. Edebî istilâh olarak anlamı da, bir kimseyi incit-

²⁶⁹ Bu kelime ve deyimler için sırasıyla bk. *Ku.*, s. 270, 285, 273, 285, 283, 265, 266, 168, 274, 282, 276, 168, 186, 272, 168, 284, 274, 295, 285.

²⁷⁰ *Ku.*, s. 292, 266.

²⁷¹ *Ku.*, s. 143, 192.

²⁷² Yûsufî, c. XXV, sa. 9, s. 557-59.

²⁷³ Maḥcûb, c. VI, sa. 4, s. 795.

²⁷⁴ Helebi, *Muḥaddimef ber tanz u şûhî tab'i der İrân*, Tahran, 1364 hş., s. 14-15.

mek, üzmek, ısırarak, yıpratmak, gülünç duruma düşürmek amacıyla kendisine yönelik olarak söylenen, alay, hakaret, küfür ve yerme içerikli lirik şiir ya da düz yazıdır²⁷⁵.

"Hezel (hezl)" ise, lügatte, ciddinin karşıtı olan şaka nitelikli, yararsız ve saçma, hatta edebe ve ahlâka aykırı müstehcen söz anlamındadır. Edebî ıstılahta ise, neşe verici bir açıklama ve mazmunu içeren şiire veya meşhur deyimle mızahımsı ve eğlendirici hikâye ve fıkraya denilir²⁷⁶. Bunun müstehcen olup olmaması farketmez. Bazan da bu nitelikli sözlerle, herhangi birisi yerilerek onun hakkında edep ve ahlâka uygun düşmeyen sözler sarfedilir. Bu yönüyle hezel hicvin kapsamına da girmiş olur²⁷⁷.

Türkçe'de daha çok "alaycılık" olarak bilinen "tanz"ın sözlük anlamı ise, alay etmek, maskaraya almak, darbe vurmak, kapalı söz söylemek, bir kişi ya da topluluğa lakâp takarak darbe vurmaktır. Edebî ıstılah olarak da, toplumun eleştirilerek düzeltilmesi amacıyla söylenen tenkit edici ve iğneleyici, ince şiir ya da nesirdir²⁷⁸.

Böylece görüldüğü gibi, kesin sınırları belli olmayan bu üç türdeki edebî yazı ve şiirler, bazan güldürü, bazan da hakaret nitelikli olmaları bakımından hiciv ve komedi kapsamına girmelerine rağmen²⁷⁹, yine de herbirinin kendine has bazı ayırıcı özellikleri olduğunu söylemek mümkündür. Hicvin arka planında hakim olan esas unsur genelde kişisel çıkar ve kine dayanır. Dolayısıyla hiciv belli bir zaman ve mekânla sınırlıdır. Hatta yerilen kişi ortadan kaybolunca hicvin konusu da cazibesini yitirir ve kimse bu nitelikte bir eseri çok defa okumaya bile rağbet etmez. Hezel ise müstehcen olması, küfür ve saçma sapan sözleri içermesi, içinde kelâmın iffetine riayet edilmemesi ve hakaret içermesi gibi nitelikleriyle, hicivle aynı ortak yönlelere sahip olmakla birlikte, özellikle güldürü, mühtehcen, kaba ve saçma sapan unsurlar taşıması, onun en bariz niteliklerindendir. Tanzın en ayırıcı özelliği ise, ondaki alaycılık unsurlarının ağır basması, görünürdeki güldürücü niteliğinin ötesinde toplumsal değişimin ve ıslâhın hedeflenmiş olmasıdır²⁸⁰. Hulâsa bu anlatılanlardan hicvin asıl özelliği kişisel çıkara ve kine dayalı olmasıdır. Hezelin ise, arka planında böyle bir amaç söz konusu olmamakla birlikte kalıp olarak bazan hicvin kapsamına girdiği görülmüyorsa da, daha çok eğlendirici ve güldürücü özelliği taşımış bulunmasıdır. Tanzın ise tamamen kişisel çıkarların ötesinde toplumsal değişime yönelik büyük hedefler taşıması, onun en bariz özelli-

²⁷⁵ Dihhüdâ, XLIX, 151; Simnânî, Aḥmed Penâhî, "Sergožešt-i Şuguftengîz-i Tanz", Âşinâ, Tahran, sa. XV, 1373 hş., s. 42; Restgâr, Manşûr Fesâî, *Envâ'-ı şî'r-i Fârsî*, Şiraz, 1373 hş., s. 229; Helebî, *Tanz u şûhî tab'î*, s. 35.

²⁷⁶ Restgâr, s. 227; Dihhüdâ, XXXIX/2, 208.

²⁷⁷ Restgâr, s. 227.

²⁷⁸ Dihhüdâ, XXXIII, 325; Restgâr, s. 246.

²⁷⁹ Şemîsâ, *Envâ'-ı edebî*, s. 235.

²⁸⁰ Rezmû, Hüseyn, *Envâ'-ı edebî*, Meşhed, 1372 hş., s. 90; Maḥcûb, c. VI, sa. 4, s. 796-797; Restgâr, s. 246-247.

ği olmasıdır.

Bu üstün özelliği nedeniyle tanzın, yani alayın amacı sadece güldürmek değil, aynı zamanda darbe vurmaktır. Ancak alaycı yazar, darbesini vururken, genelde filozofça bir tavırla kendine hakim bir biçimde öfke ve üzüntü ile karışık ve kapalı olarak ortaya koyar. Bu yönüyle alay, bir tür utanma ve nefsinin zaptetme özelliğine de sahiptir. Öte yandan hiciv ve hezelerde, kapalılık, utanma ve iffet söz-konusu olmadığı gibi en bariz özelliklerinden birisi de açık olmalarıdır. Bu nedenlerden ötürü hiciv ve hezelerin temelsiz ve esnek oldukları görülür. Alay ise köklü ve kalıcıdır. Ayrıca hezel güldürme dışında bir hedef amaçlamazken, alayın güldürmesinin arka planında ibret ve kötülüklerle savaşma hedefi yatar. Hezel mevcut düzensizliklere sadece güler geçer. Fakat alay mevcut düzensizliklere kin besler ve onları ortadan kaldırmaya çalışır. Bu nedenledir ki alay içerikli bir eser, mevcut düzeni değiştirmede etkin rol oynayabilir²⁸¹. Bu özellikleri nedeniyle olsa gerek, edebiyat bilginleri, araştırmacıları ve eleştirmenleri edebî değerler açısından, alay ve mizah yazarlığını en üst derecede görmüşlerdir²⁸².

Bu anlatılan özellikleri nedeniyle bazı edebiyatçılar hezeli, küfür, yalan, sövgü ve hakaret gibi özellikler içerdiğini kabul ederek edebiyattaki bu türü ahlâk dışı ve edebe aykırı saymışlardır²⁸³. Fakat bazılarına göre de, bu kötü hezelerin yanında edebî değer açısından iyisi de olabilir. Nitekim Senâî, Sa'dî, Hâkânî, Mevlânâ gibi şair ve yazarların bu kavramı bazan şaka, saçma ve boş söz gibi olumsuz anlamlarda, bazan da toplum ve eğitim açısından gerçekleri, marifeti ve belli hususları kapalı olarak içermesi açısından olumlu anlamlarda kullandıkları görülür²⁸⁴. Kaynaklar 'Ubeyd'in de hezeli bu anlayışa göre telâkki ettiğini burada belirtmek gerekir. Bununla birlikte günümüz yazarları hezelerin bu son anlamı için çoğunlukla tanz kavramını uygun bulmuşlar ve onu kendi içinde de siyasal ve toplumsal bir gerçeği, mesajı, nükteli ve eleştireli barındıran mizah ya da alay olarak telâkki etmişlerdir²⁸⁵. 'Ubeyd'in eserlerinde her ne kadar hiciv ve özellikle hezelerin ağırlıklı olduğu görünüyorsa da, temel hedefin tanz veya alay olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak yazarın tanzı da, çoğunlukla müstehcen unsurlar taşıdığı için, ilk bakışta hezelmiş gibi görünmektedir.

Bazı yazarlara göre iyi ve faydalı olan tanz içerikli ya da günümüzdeki deyimle mizah ve alay içerikli bir eserde, üç temel unsurun bulunması gerekir. Bunlardan birincisi, yazarın abartma ve şişirme yoluyla meydana getirdiği "gerçek dışı ortam"dır. Her ne kadar bu ortam hayalî de olsa, şair ya da yazar onu gerçekmiş gibi görür. İkincisi, yazarın gerçek dışı ortamdan hareketle okuyucuya vermeye çalıştığı "gerçek ortam"dır. Okuyucu, yazarın gerçek ortamı göstermek için, ilkin

²⁸¹ Rezmî, s. 90.

²⁸² Simnânî, sa. XV, s. 41.

²⁸³ Restgâr, s. 234.

²⁸⁴ Helebî, *Tanz u şühî tab'î*, s. 20 vd.; Şanî, c. XIII, sa. 11-12, s. 1146.

²⁸⁵ et-Tehânevî, II, 1533; Maḥcûb, c. VI, sa. 4, s. 797; Ku., s. 238.

gerçek dışı ortamı yarattığını ilk başta kavramazsa da, sonradan bunu anlar. Üçüncüsü ise "toplumsal yapı"dır. Birinci unsurdan (gerçek dışı ortamdan) ikinciyeye, ikinciden de üçüncüye varılır. Bu nedenle alaycı yazarın, abartı ve mübalâğa yoluyla toplumsal eleştiriye giriştiği ortaya çıkar²⁸⁶. 'Ubeyd'in, *Ahlâku'l-eşrâf* adlı risalesinde izlediği yöntem, bunun en bariz ve en başarılı örneklerinden biri sayılabilir.

'Ubeyd'in Kaba ve Müstehcen Üslûbu ve Nedenleri

'Ubeyd-i Zâkânî'yi müstehcen, erotik ve oldukça kaba bir üslûpta eser vermeye sevkeden faktörler hususunda çeşitli görüşler ileri

sürülmüştür. Bu konuda bilgi veren en eski kaynaklardan biri olan Devletşâh'a göre, 'Ubeyd bir eser yazarak Şah Ebû İshâk'a takdim etmek ister. Fakat bir maskaracı ile meşgul olduğu için, şairin saraya girmesi engellenir. O da, hayal kırıklığına uğrayarak kendi kendine şöyle der: "Hezel erbabı daima padişahlara yakın oldukları, alim ve fazılların bu yakınlıktan mahrum kaldıkları halde insan, neden ilim tahsil etsin ve neden sabahlara kadar mumun, onun güzel dimağını karartmasına mücadele etsin", diyerek şu rubaiyi okur ve dönüp gider:

در علم و هنر مشو چو من صاحب فن تا نزد عزیزان نشوی خوار چو من
خواهی که شوی قبول ارباب زمن گنگ آرد و گنگری کن گنگره زن

(Azizlerin yanında hakir ve zelil olmak istemiyorsan benim gibi ilim ve hünner sahibi olma.

Zamanın adamları yanında makbul olmak istersen, ibnelik ve maskaralık yaparak halktan zorla birşeyler al ve çalgıcılık yap).

Devletşâh devamla şöyle der: "Azizlerden biri, bu kadar hünerli ve faziletli olduğun halde aşağılık şeylerle uğraşman, ilim ve hünlerden el çekmen akıl kârı değildir diye 'Ubeyd'i kınadı. O da şu rubaiyi okudu:

ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم کساندر طلب را تب هر روز بمانی
رو مسخرگی پیشه کن و مطری آموز تا داد خود از مهتر و کهتر بستانی

(Ey efendi, sakın ilim talebinde bulunma, sonra günlük nafakanı temin etmede apışıp kalırsın.

Git maskaralığı meslek edin, çalgıcılık öğren ki, küçükten büyüktan hakkını alsın)²⁸⁷.

Devletşâh'ın bu görüşü sıhhat bakımından tenkit edilmiş olsa²⁸⁸ ve bu eserde yer alarak 'Ubeyd'e nisbet edilen yukarıdaki şiirler onun *Külliyât*'ında yer almamış olsa bile, yazarımıza ait aşağıdaki cümle ve benzerleri bu olayın muhtevasını ya da yazarın buna benzer bir kanaat taşıdığını doğrular gibidir. Zira 'U-

²⁸⁶ Restgâr, s. 248.

²⁸⁷ Devletşâh, 388-89; Aynı bilgiler için bk. Azer, s. 433; Râzî, III, 164.

²⁸⁸ Şafâ, III/2, 966.

beyd bir yerde şöyle der: "Büyükler nezdinde üstün olmak ve ömrünüzden yarar sağlamak istiyorsanız, maskaralık, kavatlık, çalgıcılık, koğuculuk, yalan yere şahitlik, dini dünyaya satmak ve iyliğe karşı kötülük yapmayı meslek edininiz"²⁸⁹.

Eserlerinin büyük kısmını mizah ve müstehcenlik kılıfı içerisinde kaleme alan yazarın bu yöntemi tercih etmesini, tamamen Devletşâh'ın zikrettiği nedene bağlamak elbette doğru olmayabilir. Çünkü 'Ubeyd ve onun gibi mizahçı ve hezelcileri, hatta hicivcileri bu yola iten birçok neden olabilir ve bu hususta genel anlamda çeşitli görüşlerin de ileri sürüldüğü görülmektedir. Öncelikle bu nedenleri kişisel ve sosyal olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Daha açık bir ifade ile, mizahçı ve alaycı yazarın dışında olan ve tamamen dış dünyaya bağımlı tarihi, sosyal ve siyasal ortamın oluşturduğu şartlar ve nedenler bir yazarı, sözkonusu yöntemi benimsemeye zorladığı gibi, bazan da bizzat şairin veya yazarın kendi psikolojik ve sosyolojik yapısından veya sahip olduğu düşüncesinden kaynaklanan faktörler de onu aynı yönetime sevekdebilir. Burada önce dış dünyaya bağlı faktörlere bakmakta fayda mülâhaza etmekteyiz.

Hiciv, Hezel ve Mizahı Doğuran Dış Faktörler

İran edebiyatında toplumsal eleştiriyle ilgili şiirler ve özellikle de hiciv ve hezel şeklindeki edebiyat, sonraki devreler kadar olmasa da hicrî IV. ve V. asırlarda da yaygın olduğu kaydedilmektedir²⁹⁰. Hatta müstehcen (pornografî) eserler bile eskiden beri Fars edebiyatında var olduğu ve Herat'lı Ezrakî (Zeynuddîn b. 'İsmâ'îl hicrî V. asırda yaşamış)'nin *Elfiye u şelfiye* adlı eseriyle kendini en bariz şekliyle ortaya koyduğu izlenmektedir²⁹¹. Fakat VI/XII. ve VII/XIII. asırlarda medih içerikli şiirler nasıl zirveye ulaştıysa, hiciv de özellikle müstehcen ve küfür dolu şiirler şeklinde gelişerek, aynı paralelde seyredip ondan geri kalmadığı, hatta bazı şair ve ediplerin bu hususta yeteneklerini bile denemeye kalkıştıkları belirtilmektedir. Ancak İran'da gerek Moğolların hakimiyeti ve gerekse başka nedenlerden ötürü sosyal, siyasal ve toplumsal yapı ahlâkî açıdan kötüye gittikçe onun bir yansıması şeklinde bu tür temaları taşıyan edebî eserlerin de aynı yoğunlukta yaygınlık elde ederek²⁹² 'Ubeyd'le zirveye ulaştığı görülmektedir. Bu nedenle o dönemde Fars şairlerinin ortaya koymuş olduğu eserlerin çoğu, az veya çok müstehcen unsurlar taşıdıkları bir vakıadır²⁹³. Öte yandan aynı müstehcen unsurları taşıyan yazı türleri, eski Arap yazarların eserlerinde de yer aldığı bir gerçektir. Böylece tarihi süreç içerisinde şiir ve nesirde yer bulan müstehcen unsurları çoğu dindarlık, zühd ve takva ile ünlü olan bazı Arap ve Fars ediplerin eserlerinde bile görmek mümkündür. Nitekim el-Câhîz (öl. 255/868), İbn Kuteybe (öl.

²⁸⁹ Ku., s. 205.

²⁹⁰ Rezmî, s. 92.

²⁹¹ Şemîsâ, *Envâ'-ı edebî*, s. 239.

²⁹² Rezmî, s. 92.

²⁹³ Şemîsâ, *Envâ'-ı edebî*, s. 239.

276/889) İbn Mu'tez (öl. 296/908), Ebû'l-Ferec el-İşfahânî (öl. 357/967) Râğîb el-İşfahânî (öl. 502/1108) ve benzeri eski Arap ediplerinin eserlerinde müstehcen yazılar yer aldığı gibi, Senâî, Sûzenî, Hâkânî, A'ttâr, Mevlânâ, Sa'dî, 'Ubeyd ve benzeri Fars şair ve yazarların eserlerinde de aynı nitelikli yazılar yer almıştır. Bu nedenle hiciv ve özellikle müstehcen şiir ve yazı sadece 'Ubeyd'le başlayıp onunla bitmiş değildir²⁹⁴. Üstelik 'Ubeyd'in, bazı müstehcen cümleleri Sa'dî'den olduğu gibi naklettiği de tesbit edilmiştir²⁹⁵. Bu nedenle sadece 'Ubeyd'i bir günah keçisi olarak ilân etmek haksızlık olacağı ortadadır. Ayrıca yukarıda da geçtiği gibi, hezel ya da müstehcen türde eser yazanların kendilerine göre bahaneleri veya haklı gerekçeleri de yok değildi²⁹⁶.

Burada son olarak belirtilmesi gereken bir nokta daha vardır ki, o da şudur: 'Ubeyd'in izlediği bu yöntem, her zaman olduğu gibi, o dönemde de çeşitli riskler ve tehlikelerle karşı karşıya idi. Nitekim İran edebiyatı tarihinde övgüleri içinde kapalı bir biçimde bile memduhlarının adalet ve fazilete riayet etmelerini istemele-ri neticesinde ağır cezalara maruz kalan şairlerin sayısı az olmadığı açıktır. Bu nedenle alay ve eleştiri silahıyla, halka zulmeden sorumsuz yönetici ve aristokratlarla savaşmak peşinde olan 'Ubeyd'in işi oldukça zor olmuştur. Hatta yazar toplumsal isyana kalkışmak suçuyla suçlanabilirdi²⁹⁷. Belki de yazar, keskin, ka-ba ve müstehcen yazılarıyla tehlikeli görülebilecek sert eleştirilerini kamufle etmek istemiştir. Yine de bu durum yazarın olağanüstü bir cesarete sahip olduğunu göstermektedir.

Ayrıca 'Ubeyd'in burada diğer şair ve yazarlarda bulunmayan bir önemli özelliği daha ortaya çıkmaktadır ki, bu da kendisinin realist olmasıyla ilgilidir. Çünkü öbür meslektaş şair ve yazarlar, zorba yöneticilerin hakim olduğu ortamları ve bu ortamlardaki mazlum ve cahil halkın içler acısı kötü ve karanlık trajedisini ters yüz edip güllük ve gülistan olarak gösterirken, onun böyle bir kaygısı olmamıştır. Bu nedenle o, herşeyi realitedeki şekliyle ortaya koymaya çalışarak, sonraki nesillere aktarmayı başarabilmiştir. Bütün bunlar cesaret ve yiğitliği gerektirdiği için, 'Ubeyd bu hususta mukallit olmayıp tamamen bâkır sayılmaktadır²⁹⁸. Ancak onun bu özelliğinin mızah türündeki eserleriyle sınırlı olduğunu unutmamak lâzımdır. Zira daha önce de geçtiği gibi, methiye içeren kasidelerinde bu hususlarda onun da öbür şairlerden geri kalmadığı belirtilmişti²⁹⁹.

²⁹⁴ Helebî, *Tanz u şühî tab'î*, s. 20 vd.; Şanî, c. XIII, sa. 11-12, s. 1146.

²⁹⁵ Sa'dî'nin *Kulliyât*'nın 999, 1011 ve 1113. sayfalarını sırasıyla 'Ubeyd'in *Kulliyât*'nın 196, 169 ve 180. sayfalarıyla karşılaştırınız.

²⁹⁶ İqbâl, s. 19; Yûsufî, c. XXV, sa. 9, s. 539-40.

²⁹⁷ 'Aşımî, Muhammed, "Mevlânâ Nizâmuddîn 'Ubeydullâh-i Zâkânî", *Peyâm-i novîn*, Tahran, c. I, sa. 9, 1338 hş., s. 5.

²⁹⁸ Destîğayb, c. V, sa. 2, s. 46.

²⁹⁹ Bk. tez, s. 71-72.

**Psikolojik ve Fiziksel
Faktörleri**

Yazarı hiciv, hezel ve alaycılığa zorlayan psikolojik faktörler de oldukça karmaşık ve bir o kadar da farklıdır. Çünkü kişiye sosyolojik ve psikolojik bir yapıyı kazandıran nedenlerin de, sadece o kişinin beden ve ruhuyla sınırlı olduğu asla söylenemez. Dolayısıyla bu faktörlerden bazıları kişinin karakteristik yapısına bağlı olduğu gibi, bir kısmı da onun bu yapıyı kazanmasında etkili olan dış dünyaya bağımlı gelişmelerde aranması gerekmektedir. Ayrıca bu hususta yapılmaya çalışılacak bir sınıflandırma bile yüzeysel olmaktan öteye gitmeyeceği de kesindir. Fakat yine de bu faktörlerden bazısını şöyle sıralamak mümkündür:

a) Bazan hicivci ya da mizahçı yazar, başta ısrarla inkâra kalkışarak toplumun mutluluğuna çalıştığını iddia etse bile, sonradan onun kendisini motive eden kişisel nefret ve öfke ile işe başladığı ortaya çıkar. Çünkü güldürü kılıfıyla kamufler etmeye çalıştığı eleştirisindeki küçümseme özelliği bile, tek başına, onun bu gizli nefretini kolayca açığa çıkarmada yeterli bir unsur olabilir. Ancak mizahçıyı nefrete ve öfkeye sevkeden sebepler daha çok önemlidir. Bu sebeplerin ise, genelde ahlâkın ve toplumsal değerlerin alt üst edilmesi, toplumun aldatılması, asalet ve iffetin yerine rezalet, kötülük ve riyakârlığın değer kazanması gibi sosyal gelişmelere ve olumsuz değişimlere dayandığı da açıktır³⁰⁰. Bu nedenle 'Ubeyd, "büyükler nezdinde üstün olmak ve ömrünüzden yarar sağlamak istiyorsanız, maskaralık, kavatlık, çalgıcılık, yalan yere şahitlik, dini dünyaya satmak ve iyiliğe karşı kötülük yapmayı meslek edininiz"³⁰¹ der ve bir yerde de şu hikâyeyi anlatır: Bir fahişe, kendi çocuğuyla, sen çalışmıyorsun ve ömrünü başıboş geçiriyorsun diye kavga ederek şöyle der: Kaç defa dedim ömründen yararlanmak için git takla atmayı, hal-kadan köpek sıçratmayı ve ip atlamayı öğren; yoksa beni dinlemiyorsan and olsun ki, o kökü kurumuş ilimleri öğreninceye ve alim oluncaya kadar seni medreseye süreceğim; böylece yaşadıkça zillet, şanssızlık ve felâket içinde kalır, hiçbir yerden bir arpa tanesi kadar fayda elde edemeyeceksin der"³⁰². Halebî'nin de belirttiği gibi, bu söz ve hikâye ile, mükemmel bir insan olmak ve ilim tahsil ederek alim olmak uğruna harcanan bir ömrün verimsizliğine yöneltilen eleştiride bundan daha büyük nefret ve parlak öfke olabilir mi?³⁰³

b) Birçok hiciv, hezel ve alay yazarı da, cinayeti ortaya koymak ve aptallığı alaya almak istediklerini açıkça ifade ederek bu amaçla toplumdan kötülükleri uzaklaştırmaya veya azaltmaya çalışırlar. Senâî "benim hezlim öğretmektir", Mevlânâ "sen hezeli ciddî olarak bil" ve 'Ubeyd, "hezeli küçük görme ve hezencilere hakaret gözüyle bakma" ya da "dilencilerin sövmesinden... şairlerin ve maskaracıların dilinden incinme..." derken³⁰⁴, bu edipler, hicivci veya mizahçıların keskin di-

³⁰⁰ Halebî, *Tanz u şühî tab'î*, s. 47-49; Restgâr, s. 229.

³⁰¹ Ku., s. 205.

³⁰² Ayn. esr., s. 274.

³⁰³ Halebî, *Tanz u şühî tab'î*, s. 50.

³⁰⁴ Ku., s. 208.

linden ve etkili darbelerinden korkmanın yersiz olduğunu belirtmek istemişler ve üstelik, toplumun, onların ısrarlı isteklerine uymasını beklemişler. Zira onların hedefleri şirret ve ahlâka karşı düşmanlık değildir. Aksine böyle üzücü bazan da incitici dili kullanmaktan amaçları, toplumu fesada götürenleri uyarmak, cahil, habersiz ve aldatılmış insanları gaflet uykusundan uyandırmaktır³⁰⁵.

c) Bazan da hiciv ve mizah yazarı, estetik açıdan kendine özgü örneklerde yeteneğini denemek ister ve bundan zevk duyar. Fakat bu durumda yazarın başarılı olabilmesi için bazı yeteneklere sahip olması gerekir. Bunların başında da kişilik açısından yazarın kendisini harekete geçirecek ciddi ile karışık mizahçı ve şakacı bir ruha sahip olması şartı gelmektedir. Ayrıca zengin bir kelime hazinesine ve sanatsal yeteneğini kanıtlayacak olağanüstü cümleler kurabilme maharetine ve son olarak da bu hususta okuyucudan daha ileri bir safhada olabilmesi için üstün ve zengin bir hayal gücüne sahip olması gerekir³⁰⁶. Mizah türündeki eserlerin kalıcı olması ve sürekli bir okuyucu kitlesini bulabilmesi de, bu özellikleri taşımalarına bağlı olduğu görülür.

Hiciv ve hezel içeren mevcut eserlerden çoğu, her ne kadar nefret andıran görünümdeyse de, onların arka planında gerçeğe, asalete, iffete, gerçek güzelliğe ve kusursuzluğa beslenen derin ve ince bir aşk ve istek yatar. Bu özellik de, ancak ince bir düşünme ve araştırma ile ortaya çıkabilir. Eğer 'Ubeyd-i Zâkânî *Ahlâku'l-eşrâf* adlı eserinde, görünürde eski ahlâk anlayışını alaya alıyor ve yaşadığı dönemdeki aristokratların ahlâk anlayışını övüyorsa, gerçekten toplumdaki değerlerin tersyüz edildiğini vurgulayarak, içinde güzelliği, adaleti, cesareti ve hikmeti imalı olarak övdüğü devrindeki ahlâki değerlere değil, kendisinden öncekilerin ahlâkna bağlılığını göstermek ister³⁰⁷.

d) Hiciv ve alaycılığın oluşmasını sağlayan en önemli bir faktör de, yazarın idealist yapısıyla ilgilidir. Çünkü temelde o, hep mükemmelliği arar. Hicivci ya da alaycı yazar, gerçekleri abartarak saçma sapan sözlerle eleştirmesi bakımından idealist ruhla çelişkili gibi görünse bile, temelde bir hedefi amaçladığı kesindir. Zira mevcut sosyal ortamdaki değerler ve ahlâki yapı, yazarı tatmin etmediği için o, sürekli zihninde oluşturduğu yeni dünyalar ve ütöpik ülkeler peşinde koşarak onların savunmasını yapar. Öte taraftan beğenmediği mevcut düzeni, değerlerini ve onları doğuran anlayışları da alaya alarak küçümser, hatta idealindeki yapının oluşumuna zemin hazırlamak için, onlarla savaşmayı bile göze alır. 'Ubeyd'in *Ahlâku'l-eşrâf*ında hakim olan tema da aynı manzarayı göstermektedir. Çünkü o, eski ahlâk anlayışının çağdaşı insanların saldırısına ve aşağılık aristokratların alaycı bakışlarına maruz kaldığını görünce, kendisi de keskin ve ısırcı diliyle çağdaşlarının ahlâk anlayışını "mezheb-i muhtâr" tabiriyle alaya alır ve kendisine sert eleştiriler yöneltir. Bu anlayışın doğurduğu zarar ve kötülükleri gülünç, fakat

³⁰⁵ Helebî, *Tanz u şühî tab'î*, s. 50-51.

³⁰⁶ Ayn. esr., s. 51; Restgâr, s. 228.

³⁰⁷ Ku., s. 158 vd.; krş. Helebî, *Tanz u şühî tab'î*, s. 51-52.

esef verici bir tarzda açıklar. Böylece eski ahlâk anlayışını savunmuş olur³⁰⁸.

e) Aslında bütün bu faktörler yanında, görünürde başka bir faktör daha vardır ki o da şudur: Hem Doğu hem de Batı kaynaklarında, mızah yazarlarının, hiciv, hezel, alay ve maskaralığa baş vurmalarının temelinde yatan faktörün, fiziksel özürllülük, yüz çirkinliği ya da ruhsal bozukluluk ve de seçkin sınıflarda kabul görülmemeleri gibi nedenlere de dayandığı kaydedilmektedir. Daha açık bir ifade ile bu insanlar, toplumun kendilerini ciddiye almadıklarını gördükleri için, onlar da toplumu ve toplumsal yapıyı ciddiye almayarak alaycılık silahına sarılırlar. Örneğin İzup Mehîppus (M.Ö. 300), Peder Bion (M.Ö. 100), Peder Horace (M.Ö. 65) ve benzeri Batılı hicivciler hayatları boyunca köle olarak yaşamış ya da sonradan özgürlüklerine kavuşan köle asıllı yazarlardı. Alexander Popen (1688-1744) ve John Dryden (1631-1700), her ikisi katolik oldukları halde protestan ülkelerde yaşamışlardı. Aynı şekilde Nicolas Boileau (1636-1711) piskopat bir hasta idi; Miquel de Cervantes (1547-1616)'in bir eli felçliydi; Volter (1694-1778) sakat ve çirkin yüzlüydü; Nikolai Vasilievic Gogal (1809-1852), Giuseppe Parini (1729-1799) ve benzeri yazarlar yetenekli olmalarına rağmen, seviyelerinin altındaki bir yaşantıda ve mevkide hayatlarını sürdürmek zorunda kalmışlardı³⁰⁹.

İslâm ve İran dünyasında da aynı durumla karşı karşıya olduğumuzu belirtmek gerekir. el-Câhîz (160-255/776-7-868-9) son derece çirkin bir yapıya sahip olması yanında, yaşlandığı sırada da bedeninin yarısı felç olmuştu; Beşşâr bin Burd (öl. 195/810-11) ama idi; Ebû Nuvâs (öl. 200/815-6) Arap asıllı olmamak ve benzeri şeylerle suçlanmaktaydı; İbn Kuteybe (213-276/828-889-90) dini hususunda ithama maruz kalmıştı; Ebû'l-Ferec İsfahânî (öl. 356/966-7) ile Ebû Hâyyân Tevhîdî (öl. 400/109-10) son derece fakirlik ve yoksulluk içerisinde bulunuyorlardı; 'Ubeyd ise, sürekli borçlu idi ve borçlandığı kişilerden kurtulmak için ayanı tam bir cömert veya kendi ifadesiyle "kıcı düzgün biri"ni bulma peşindeydi³¹⁰. Ancak 'Ubeyd'de esas nedenin daha önce de geçtiği gibi, sadece bundan ibaret olmamıştır³¹¹.

'Ubeyd'in Alaycılık Yöntemleri

Genel anlamda mızahçılar bir insanı ya da varlığı yermek ve alaya almak istedikleri zaman çeşitli yöntemlere ve araçlara başvururlar. Bu yöntem ve araçlardan bazıları şöyle sıralanabilir.

a) Küçümseme (tahkir): Hicivci veya mızahçı bir yazarın en esaslı tarzlarından biri, seçtiği kurbanın fiziki yapısını ya da makam ve mevkisini kötü göstermek suretiyle, onun itibarını ve değerini azaltmaya veya yok etmeye çalışmasıdır³¹². 'Ubeyd'in eserleri ve özellikle *Ta'rifât* adlı risalesi bu yöntemin en başarılı

³⁰⁸ Helebi, *Tanz u şühî tab'i*, s. 53-54; krş. Ku., s. 158-173.

³⁰⁹ Helebi, *Tanz u şühî tab'i*, s. 54-55.

³¹⁰ Ayn. esr., s. 56; Ku. 80, 104-106, 221, 224.

³¹¹ 'Ubeyd'i mizah ve hezel yazarlığına sevkeden nedenler için bk. tez. s. 81-83, 86 vd., 162 vd.

³¹² Simnânî, sa. XV, s. 50; Helebi, *Tanz u şühî tab'i*, s. 62.

örneğini teşkil eder. Şihne (askeri valî)'yi, büyük köpek; yardımcısını, küçük köpek; muhtesibi, cehennemlik; kadıyı, herkesin nefret ettiği kişi; şeyhi, şeytan; sarrafı, hırsız; doktoru, cellat; *hâtûn*(asillerin hanımı)'u, çok sevgilisi olan; *hânûm* (asillerin hanımı)'u, bedava cinsel ilişkide bulunan...³¹³ ve bunların benzeri nitelmeleri bu kabildendir.

b) Hayvanlara benzetme: Çok eski zamanlardan beri mizahçı ve hicivcilerin maksatlarını anlatmak için hayvan motiflerinden yararlanmayı ihmal etmedikleri görülür. Bunun görünürde en az iki nedeni olabilir. Birincisi mizahçı veya alaycı, güçsüz olduğu halde seçilen kurban ('Ubeyd'de olduğu gibi), güçlü bir zümre ya da sultan, vezir ve benzeri bir şahıs olabilir. İkincisi mizahçı, yaratıkların en şerefli olan insanı, yücelik zirvesinden, beslenmek ve üremek dışında bir meziyeti olmayan hayvanlara benzetmek suretiyle aşağılık konuma düşürmüş olur³¹⁴. 'Ubeyd'in *Müş u gurbe*'si bunun en açık örneklerinden birisidir. Bazı yazarlara göre eserdeki kahramanlardan kedi, Emir Mubârîzuddîn Muhammed'i ve fare de bu emir tarafından feci bir şekilde öldürülen Şah Ebû İshâk'ı temsil etmektedir³¹⁵.

c) Kavram ve kelimelerin değiştirilmesi: Bu yöntem bazan Arapça ya da Farsça bir kelimenin bir harfi, ya da harflerinden birisinin noktasını değiştirmekle gerçekleşir. Bazan da alay ve tahkir amacıyla bir yazara alt beyit ya da ibare, mizahçı tarafından alınarak kendi cümleleri arasına sıkıştırılır. Bu hususta Fars edebiyatındaki şairler arasından 'Ubeyd ve Bû İshâk Hallâc-ı Şîrâzî (öl. 803/1400) çok sıvrılmış ünlü şahsiyetlerden sayılırlar³¹⁶. Nitekim 'Ubeyd savaş ve kahramanlık şiirinin en mükemmel örneğini teşkil eden Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinden bir bölümü, aynı vezin ve kafiye riayet ederek müstehcen bir forma sokmayı başaramıştır³¹⁷. Aynı şekilde Rodekî, Hayyam, Enverî ve özellikle Sa'dî gibi bazı ünlü Fars şairlerine ait bilinen beyitleri ve mısraları, yine kendine ait oldukça müstehcen sayılan şiirler arasına alarak erotik anlamlar yüklemiş, belki de sahiplerini alaya almıştır³¹⁸.

d) Yazarın aptal ve ahmak rolüne girmesi: Hiciv, hezel ve mizahçılığın en etkin araçlarından biri de yazarın kendini aptal ve maskaracı rolünde göstermesidir. O ancak kendini böyle göstererek daha açık seçik ve ısırcı söz söyleyebilir. Aslında bu nitelikte görünen mizahçılar aksine toplumu en iyi teşhis eden ve dertlerine çare aramaya çalışan en kıvrak zekâlı şahsiyetlerdir. Nitekim görünüşte aptallıkla ün kazanmış Behlûl, Cûhî, Bû Bekir Rubâbî, Hoca Nasrettin, Talhak ve benzeri tarihe mal olmuş mizahçı şahsiyetlerin, genelde her akıllıdan daha akıllı oldukları ve her birinin keskin görüşlü birer nükteci rolünü üstlendikleri, kendi-

³¹³ Ku., s. 314-320.

³¹⁴ Simnânî, sa. XV, s. 51.

³¹⁵ Bk. tez, s. 66-67.

³¹⁶ Helebî, *Tanz u şühî tab'î*, s. 73-74.

³¹⁷ Bk. Ku., s. 169.

³¹⁸ Ayn. esr., s. 220-228; bk. tez, s. 51-52, 56-57.

lerine nisbet edilen fıkralardan kolayca anlaşılır³¹⁹. Sûzenî, Enverî, 'Ubeyd ve benzeri ediplerin de "büyük ve küçükten haklarını almak için, maskaralık, çalgıcılık, küfürbazlık kılıflarına girmeleri ve müstehcen sözleri söylemeye" başvurmuş olmaları aynı yöntemin bir ifadesidir³²⁰. Ayrıca şah ve vezîr gibi kişiler de gülüp eğlenmek için bu tür mizahçılara para ödüyordu³²¹. Onlar da güldürülerini, temelde hakim zümreyi ve toplumda nüfuz sahibi kimseleri alaya alma esası üzerinde kurarak, onlara karşı kin ve nefretlerini dökerlerdi. Nitekim 'Ubeyd'in, Talhak ve Ayâz'ın dilinden sultanlara ve bürokratlara küfür yağdırması bu türdendir³²².

e) Sembolleri tahrip etmek: Farklı değerlere ve dinî telâkkilere sahip olan toplumlar, semboller, armalar ve sloganlarla içiçe yaşarlar. Haç, hilâl, bayrak ve benzeri somut semboller grupların birlikteliğini temsil ederek, onlara ilham kaynağı olurlar. Bazan da çeşitli nedenlerden ötürü sözkonusu semboller gerçek amacından saptırılır ve bir grup despot veya çıkarıcıya hizmet aracı şekline dönüşür. Böylece mizahçı ve hicivci için, eleştiri malzemesi kendiliğinden hazır hale gelmiş olur³²³. 'Ubeyd-i Zâkânî Muzafferîlerden Mubârîzuddîn Muhammed'in yani "Şâh Ğâzî"nin sancağının dalgalanışını kendi cinsel organının hareketine benzetirken aynı yöntemle başvurmuş sayılır. 'Ubeyd ve benzeri zarıflara göre bu sancak temelde "İslâm'ın haysiyetinin korunması" adına oluşturulmuş ise de, artık rıyâkâr, kan dökücü, sanattan anlamayan kültürsüz bir despotun saltanat ve makam hislerini tatmin etmek dışında bir mana ifade etmemektedir³²⁴. Temelde asıl ve saygılı olması gereken hanımlar için kullanılan "hânum" ve "hâtûn" kavramlarına da, yazarımız tarafından fahişe ya da kötü kadın anlamları yüklenirken aynı amacın saklı olduğu gözlenir³²⁵. Bunun yanında kuruluş amacı ve işleyişi adalet ve hakkın dağıtım merkezi olan "adliye sarayının, cehennem evi", aynı şekilde adalet dağıtmakla görevli olan "yargıcın, herkesin nefretle baktığı kişi"³²⁶ şeklinde yorumlanmasının, aynı kabilden olduğu görülür.

f) Akıl ve mantık dışı abartmalı övgü: Çok defa şairler ve yazarlar, memduhlarını hoşnut etmek ve onlardan daha fazla para almak uğruna, göğü yere bitiş-tirdikleri veya boynuzlu yalan uydurdukları zaman, okuyucu bu nitelikteki övgüyü okuduğunda gülme hissini duyar ve bu yüzden yazarın, memduhu alaya aldığı sanır. Özellikle şair veya yazarın mizacı da biliniyorsa durum daha çabuk ay-

³¹⁹ Simnânî, sa. XV, s. 48-51; Helebî, *Ṭanz u şühî ṭab'î*, s. 75-76.

³²⁰ Ku., s. 205; Enverî, s. II, 751.

³²¹ Helebî, *Ṭanz u şühî ṭab'î*, s. 78.

³²² Bk. Ku., s. 264-265, 289, 290, 293.

³²³ Helebî, *Ṭanz u şühî ṭab'î*, s. 81.

³²⁴ Ku., s. 214; krş. Helebî, *Ṭanz u şühî ṭab'î*, s. 81-83. Daha fazla bilgi için bk. tez, s. 98-101, 131-133.

³²⁵ Ku., s. 320; krş. tez, 106, 134-139.

³²⁶ Ayn. esr., s. 316; krş. tez, s. 104, 115-118.

dinlığa kavuşur³²⁷. Ömrü ayyaşlıkla geçen ve gücü de oldukça sınırlı olan Şah E-bû İshâk, 'Ubeyd tarafından çok abartılı bir şekilde, hatta benzeri görülmemiş bir kahraman ve din koruyucusu tarzında gösterilerek övülüyorsa³²⁸ bunun doğru olmadığını herkes bilir. Ayrıca bu nokta hemen hemen her Fars şairinde olduğu gibi, 'Ubeyd'in da şahsiyetindeki en büyük çelişkilerden ve zaatlardan biri olarak telâkki edilmelidir.

Çünkü birçok şair ve yazar, yönetici ve despot kişilerin övgüsünde açık küfre varacak derecede abartılı ve saçma sözler sarf etmişlerdir. Şems-i Kays-i Râzî bu hususta şöyle der: "Eğer falan peygamberin mucizesi şöyle idiyse, sen de şöylesin; eğer falan peygamber şöyle yaptıysa, sen de şöyle yaptın" türünden sözler çok söylendi. Şaşılacak şey, bu tür şeyleri söyleyen ediplerin çoğu dindar ve itikat sahibi olduklarını iddia etmeleridir. "Bu tür sözler, makul karşılanmadığı gibi şeriat karşı isyan içerdiğini ve yazarın da, inancında ve dinî düşüncesinde yalancı olduğunu göstermektedir"³²⁹.

g) Tehekküm ve küfür: Ciddî bir hedef amaçlanan ve hezelden bir tür olan tehekküm ile hezel arasındaki fark, birincinin görünümü ciddiyet, içeriği ise alay ve darbedir; hezelin ise zahiri boş söz, arka planında ise ciddî bir maksat yatar. Küfür ve sövgü ise, kurbanı incittiği kadar yazarın da değerini düşürür ve ayrıca birçok riski de beraberinde taşır³³⁰. 'Ubeyd'in özellikle nesir türündeki eserlerinden *Ahlâku'l-eşrâf* ile *Ta'rifât*'ında aristokrat kesime alayımı ifadelerle doğru-dan hakaret içerikli küfürler yağdırması, *Dilguşâ*'da da Talhak'in diliyle sultanlara ve diğer nüfuzlu kişilere sövgüler sarfetmesi bu kapsama girmektedir.

DİNİ DÜŞÜNCESİ ve TASAVVUFLA İLİŞKİSİ

Eserlerinde zaman zaman Hayyam gibi bazı tarzlar görülse bile, her şeyden önce 'Ubeyd, ne İslâmî kurallara tam riayet eden bir muttakî, ne de tamamen inkârcı bir tutuma sahip bir münkirdir. Hele tasavvufla hiçbir ilgisi bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Genelde eserlerine Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e ve ashabına övgüyle başlayan 'Ubeyd'in bu yöntemi, tarih boyunca Müslüman yazar ve şairlerin sürdürdükleri geleneklerine uygun düştüğü açıktır. Ayrıca eserlerinde ayet hadis ve diğer İslâm düşünürlerinin bazı sözlerine yer vermiş olması, hatta *Ahlâku'l-eş-râf*'ında işlemeye çalıştığı ahlâk anlayışına Kur'an ve sünnetten sürekli destek araması, kendisinin Allah'a ve onun koyduğu ilkelere karşı sorumluluğunun bilincinde olduğunu göstermektedir³³¹. Basılı *Külliyât*'ında yer almayan ancak eserlerinin elyazmaları arasında bulunan bir terci-i bentte Allah'a hamd edip Hz. Pey-

³²⁷ Helebî, *Tanz u şühî tab'î*, s. 84-85.

³²⁸ Bk. tez, s. 50, 72, 130-135; krş. Ku., s. 3, 6, 13-15, 25.

³²⁹ Helebî, *Tanz u şühî tab'î*, s. 85-86.

³³⁰ A. g. e., s. 86-87.

³³¹ Ku., s. 158 vd.; Destiğayb, c. V, sa. 2, s. 53.

gamber'i övdükten sonra, dört büyük halifeyi de ayrı ayrı övmesi onun sünni mezhebinden olduğunu kanıtladığı gibi, *ehl-i beyt'e* de ayrıca önem vererek kendilerinden Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'i aynı şürde övmüş olması Hz. Peygamber'in ailesine olan sevgisini yansıtmaktadır. *Ahlâku'l-esrâf*'ında da Muaviye'nin mülkü yani halifeliği zulüm ile Hz. Ali'den aldığını açıkça belirtmesi, kendisinin, bu tarihî haksızlığa karşı hassasiyetini göstermesi bakımından hayli ilginç olan noktalardan biri olmalıdır³³². Bunlar yanında kapalı bir biçimde lâtifelerinde, şiirleri sık sık iğnelemesi, yanı sıra bazı kaynaklara göre de mensup olduğu Zâkânlar ailesinin şiirlere karşı mücadele edecek kadar sünnilige sadık olması, 'Ubeyd'in de sünni olduğunu kanıtlamaktadır³³³. Ancak ehl-i sünnetten hangi mezhebi tercih ettiği konusunda hiçbir ipucu elde mevcut değildir.

'Ubeyd eserlerinde İslâmî bir yapıda kilit konumlarda yer alan, "kadiy, lanetlik veya Azrail; müftüyü, dinsiz; hatibi merkep; imamı, namaz satan; vaizi, söylediğini yapmayan (yalancı)"³³⁴ olarak niteliyorsa da, bu eleştiriler bizzat İslâm'a değil, aksine bu tür makamları kötüye kullanan ve o makam sahiplerinde kronikleşen kötülöklere yönelik eleştiriler olduğu görülür³³⁵.

Tasavvuf ile ilişkisine gelince, yazarın en sert bir biçimde eleştirdiği zümrelerden birisi de şüphesiz tasavvuf ehlidir. Her ne kadar Fars edebiyatında diğer bazı şair ve yazarlarda kullanımı moda haline gelmiş tasavvufî mazmun ve istilahlara, o da eserlerinde yer vermişse de, buna aldanarak onun böyle bir eğilimde olduğunu sanmak doğru değildir. Bununla birlikte onun gerçek manada teorik anlamda tasavvufî düşünceye karşı olduğunu gösteren yeterli kanıtların bulunduğu da söylenemez. Fakat diğer birçok zümreyi eleştirdiği gibi, bu zümreyi de eleştirirken öfkesinin dozunu daha arttırdığı da bir gerçektir. Zira 'Ubeyd, "şeyhi, şeytan ve cahil" olarak görür, "sözlerine inanmayı da sapıklık" addeder³³⁶; "sofuyu yol kesici, bedavacı ve cahil"³³⁷ olarak tanıtırken "bu zümreyi toptan, kalpazanlık, şuur-suzluk, bilgisizlik, katı kalplilik, riyakârlık ve tembellikle niteleyerek hayvanlara benzetir"³³⁸. Fakat "dünyayı mertçe ayakları altına alan sofuları da övdüğü" görülür³³⁹.

'Ubeyd'in çağdaşı ve hemşehrisi H. Mustevfi'nin ifadelerine bakılırsa, o dönemde tasavvufu temsil edenlerin durumu ahlâkî açıdan oldukça kötü bir konumda olduğu ve bu kurumun bir ticaret aracı haline gelerek istismar edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü Mustevfi bu hususta şöyle demektedir: "Zamanımızda

³³² Ku., s. 174. Söz konusu şiir için bk. İÜ Küt. FY 264 nolu yazmanın başına.

³³³ Mustevfi, s. 805; ayrıca bk. Ku., s. 234, 243, 267, 276; krş. Browne, s. 318-319.

³³⁴ Sırayla bk. Ku., s. 316, 325, 322, 316-317.

³³⁵ Bk. tez, s. 104, 115 vd., 123vd.

³³⁶ Ku., s. 205, 274, 317.

³³⁷ Ayn. esr., s. 323-324.

³³⁸ Ayn. esr., s. 56, 58, 61, 90.

³³⁹ Ayn. esr., s. 57.

tasavvuf, keçi sakallılara uymak, şehvî nefsi güçlendirmek, şeytan gibi başını traş etmek, bütün ahlâkî erdemlerden sıyrılmak, ruhî ilimlerden uzaklaşmak, nef-sî isteklere uymaya devam etmek, devletin malını yemek ve bütün imanî sorumluluklarda Hz. Peygamber'e muhalefet etmekten ibarettir"³⁴⁰. Aslında bu ifadelerle, edibimizin bu zümreye yönelttiği eleştirilerin aynı doğrultuda olduğu açıktır.

Zebîhullâh Şafâ'nın, 'Ubeyd'in tasavvufa yanaşmamasını, kuşkulu da olsa, kaynaklarda işaret edilmesi nedeniyle ona yüklediği vezaret veya sadaret gibi görevlerde bulunmasıyla bağdaşmadığını belirtmesi, pek isabetli görülmemektedir. Zira 'Ubeyd, her şeyden önce kendisini bir rînt ve kalender olarak görmekte ve bir yığın küçük düşürücü nitelik ve sıfatları şahsına uygun bulmakta, tasavvufa ve kuru zühde karşı da nefretlerini dile getirmektedir.

Nitekim yazar, kendi kalenderliği ve rîntliği hakkında özetle şöyle der: "Biz, kalemin kendilerinde işlemediği kalenderler grubuyuz; görünüşte bayrak ve armamız olmasa da zamanımızın sultanlarıyız; elimiz ve kesemizde kimse para bulamadığı gibi, gönlümüzde de para endişesi yoktur; fakirliğe gönül bağlamışız, hiçbir yakınımız olmasa da gam çekmeyiz"³⁴¹. Ne mal ve mülkte gözümüz var, ne de vezirlik gibi mevkilerde; ne cehennemden bir arpa tanesi kadar endişemiz var, ne de Firdevs ve Rıdvan cennetine ihtiyacımız"³⁴². Meyhaneye gittik mi yüz fitne koparır, yüz kese altın harcarız; kese kese para harcayan biz rîntler, Şiraz'ın güzellerine vurgunuz; şarap tortularını içen mutlu ayyaşların dostuyuz; başıboş gezen insanlarla hemdemiz; sürekli ud ve çalgı eşliğinde şarkı söyler, şarap içeriz; feleğin cefasından kaçmaz ve belâlara karşı siper tutmayız; gece gündüz hırsızlık ve kötü işlerde 'Ubeyd'le arkadaşız"³⁴³. Şaraphor, kumarbaz, rînt ve güzel kadın oynatanlar; mutlu, hafif meşrep, cömert ve kalender mızacı kışiye bizden selâm söyleyin"³⁴⁴. Muhtesipten korkumuz ve şîhneden endişemiz yok... Allah dışında kimseye ümit bağlamayız; sultan şarap içmeyin derse, o şarabı bıraksın, biz de esrarı terkederiz"³⁴⁵. Özgürce yaşamak için siz de kendinizi şöhrat bağından kurtarınız; kurtuluşa ermek istiyorsanız, irade elinizi sağlam rîntlerin eteğine tutuşturunuz"³⁴⁶. Görüldüğü gibi kendini özgürlük düşkünü bir rînt olarak tanıtan ve topluma ait bütün tarihsel ve geleneksel engelleri ortadan kaldırmaya çalışan 'Ubeyd'den tasavvufa bağlılık elbette beklenemez.

'Ubeyd ve Ömer Hayyam

Yazar *Ahlâku'l-eşrâf* adlı risalesinin ba-

şına Hayyam'ın en önemli rubailerinden iki

tanmesini almış ve bu nedenle bazı yazarlar tarafından 'Ubeyd, Hayyam'ın düşün-

³⁴⁰ Mustevfî, s. 678-679.

³⁴¹ Ku., s. 75-76.

³⁴² Ayn. esr., s. 83.

³⁴³ Ayn. esr., s. 87-88.

³⁴⁴ Ayn. esr., s. 205, 223.

³⁴⁵ Ayn. esr., s. 81-87.

³⁴⁶ Ayn. esr., s. 205-206.

celerinin ilk yorumlayıcısı olarak anılmış ve hatta teoride aynı düşünceyi paylaştığı vurgulanmıştır³⁴⁷. Yazarın Hayyam'ın felsefesini açıkladığı doğrudur. Fakat onun düşüncelerini paylaştığı noktası bir yanılgı olmalıdır. Zira 'Ubeyd, Hayyam'a alt sözkonusu iki rubaiyi "mezheb-i muhtâr" başlığı altında ahlâki yapılarını eleştirdiği devrin yönetici ve aristokratlarının görüşleri doğrultusunda izahat yaparken getirmiş ve sanki onların bu rubailerdeki düşünceleri paylaştıklarını vurgulamak istemiştir³⁴⁸. Sözkonusu rubailer şunlardır:

ای آنکه نتیجہ چہار و ہفتی وز ہفت و چہار دایم اندر تفتی
می خور کہ ہزار بار پیشت گفتم باز آمدنت نیست چورفتی رفتی

(Ey dört (unsur) ile yedi (felek)'nin neticesi ve daima dört ve yediden tutuşan (kişi!). Şarap iç, sana bin defa dedim. Bir daha geri gelmezsin gittin mi gittin!)

زین سقف بیرون رواق و دہلیزی نیست جز با من و تو عقلی و قیہی نیست
ناچیز کہ وہم کردہ کان چیز ہست خوش بگذار از این خیال کان چیز نیست

(Bu dünyadan başka bir geçiş yeri yoktur. Ben ve senin dışında bir akıl ile yargılama da yoktur. Olmadığı halde var olduğunu sandıkları şey var yal, sen onu boş ver ve iyi vakit geçir, bu bir hayalden ibarettir)³⁴⁹.

Bunlar bir yana Hayyam'ın varlığa ve yaratıcısına yönelttiği tarizlerin benzerleri, 'Ubeyd'in şiirleri arasında da zaman zaman görüldüğünü belirtmekte fayda vardır. Çünkü bir önceki sayfada da belirtildiği üzere 'Ubeyd, kendini bütün bağlardan kopuk, özgürlük düşkünü bir rint olarak tanıttığı gibi, bir yerde de şöyle demektedir:

آنکہ گردون انراشت و انجم کرد عقل و روح آنرید و مردم کرد
رشتہ کاینات در ہم ہست پس سر رشتہ در میان گم کرد

(Kâinatı süsleyen ve yıldızları yaratan, akıl ile ruhu da yaratarak insanı oluşturdu. Kâinatın iplerinin uçlarını da birbirine kattı ve sonra da ipin ucunu ortadan yok etti)³⁵⁰.

³⁴⁷ Ferzâne, Muhsin, *Merdî ez Nişâbûr*, Tahran, 1349 hş., s. 43-44.

³⁴⁸ Ku., s. 162-163.

³⁴⁹ Ayn. esr., s. 162-163; krş. Ferzâne, s. 66, 92.

³⁵⁰ Ku., s. 102; ayrıca bk. Destigayb, c. V, sa. 2, s. 48.

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPI

'UBEYD'E GÖRE VIII/XIV. ASIRDA TOPLUMSAL YAPI

Temelde 'Ubeyd-i Zākānī'nın en önemli özelliklerinden biri, yaşadığı dönemdeki toplumun yapısını realist bir biçimde eserlerinde ortaya koymasidir. Daha önce de geçtiği gibi, bu özelliğin öbür şair ve ediplerin genelinde bulunmayan, ona mahsus bir meziyet olduğunu başta belirtmek gerekir¹. Ancak burada onun toplumsal yapıyla ilgili görüşlerine geçmeden önce, o dönemde mevcut olan toplumsal sınıflara² ve onların imtiyaz ve statülerine bir göz atmada fayda vardır. Ayrıca onun toplumsal eleştirilerine temel yaparak eserlerinde kullanmış olduğu "mezheb-i muhtâr" (tercih edilen görüş) ile "mezheb-i mensuh" (nesh edilen görüş)'tan ibaret iki terimin temsilcilerini de tesbit edilmesi gerekir. Zira onun eleştirilerinin temelinde kimlere yönelik olduğu ve ahlâkî açıdan olumsuz tasvirleri hangi sınıfa ait olduğu hususu, ancak bu ayrıştırmalardan sonra daha sağlıklı olarak gün yüzüne çıkabilir.

Toplumsal Sınıflar

Hicrî VII/XIII. ve VIII/XIV. asırlarda İran'daki toplumsal sınıfları ve bu sınıflardan her birinin statülerini ve imtiyazlarını doğru ve kesin bir biçimde ortaya koymanın hemen hemen imkânsız olduğu bir gerçektir. Zira her an statik değişimi beraberinde getiren ve sürekli devam eden savaşlar, iktidar değişimleri ve toplumsal olaylar bir yana, o dönemde yazılan kaynaklar ve tarih kitapları, birey ve sınıfların ayrıncı nitelikle-

¹ Bk. tez, s. 82-83, 84-86.

² Elbette burada sınıf kavramı birbirine kapalı sınıf (kast) anlamına kullanılmamıştır.

rinden ziyade, çoğunlukla hakim zümre ve iktidar sahiplerinin savaş tasvirleri, ya da bu iktidarların başında bulunan sultanların ve diğer bazı ünlü bürokrat ve dinî şahsiyetlerin biyografileri ve onların dinî ve ahlâkî erdemleriyle ilgili bilgileri içerdikleri ve gerçek yapısını aktarmaya zaman bulamadıkları görülür. Bu nedenle ortaya konmaya çalışılacak tesbitlerin ihtiyatla karşılanması gereği ortaya çıkmaktadır³.

Naşîruddîn-i Tûsî, hicrî VII/XIII. asrın ikinci yarısından sonra kaleme almış bulunduğu *Ahlâk-ı Nâşûrî* adlı eserinde toplumu dört sınıfa ayırdığı gözlenir: a) Fakih, kadı, kâtip, muhasebeci, mühendis, müneccim, doktor ve şairler gibi ilim ve marifet erbabı olarak bilinen ve toplumu manevî açıdan beslemeleri nedeniyle tabiatın dirilmesini sağlayan su konumundaki kalem ehli (ehl-i kalem); b) Askerler (ehl-i seyf). Bunlar ise, yazar tarafından, toplumun düzenini sağlamaları nedeniyle tabiattaki ateşe benzetilmiştir; c) Ticaret, sanat ve herhangi bir meslekle uğraşanlar ve vergi toplayanlar gibi muamele ehli (ehl-i muamele). Yazarın bu kesimi de, toplumun sanayi ve diğer ihtiyaçlarını sağlamaları nedeniyle, tabiattaki havaya benzettiği görülür; e) Ziraatla uğraşan çiftçiler (ehl-i mezra'a). Bu sınıf da, toplumun gıda ihtiyacını karşıladığı için, tabiattaki toprağa benzetilmiştir⁴.

Buradaki sınıfsal kategorilerin, sosyal yapıdaki konumları ve imtiyazlarından ziyade, bu tabakaların görevleri dikkate alınarak yapıldığı açıktır. Hatta bunun bir benzerine 'Ubeyd'in de işaret ettiği tesbit edilmiştir. Ona göre de toplum yönetici, bilim ve din adamları, ticaret erbabı, ve ziraat erbabı olmak üzere dört sınıftan oluşmaktadır⁵.

Fakat her zaman olduğu gibi Ortaçağ'da da, İran'da somut olarak sosyal, siyasal ve kültürel açıdan toplumu, ayrıcalıklı özelliklere ve statüye sahip yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki sınıfa ayırmak daha pratik olduğu gözlenir. Birinci grupta yer alanları da, a) Sultan ve ona yakınlıkta eşit olan akrabaları; b) Kendi rütbelerine göre özel imtiyazlardan yararlanarak, ikta vb. usûllerle ellerinde toprak bulunduran birinci gruptaki sultanların emir, vezir, vali ve diğer üst düzey yetkilileri; c) Biri de akli, nakli ve dinî ilimlerle uğraşan zümre olmak üzere üç sınıfa ayırmak mümkündür⁶. İkinci grupta yer alanlar ise, sınırlı sayıda olan köylü aristokratlar ve aşiret reisleri hariç tutulursa, "yöneticilik", "üstünlük" ve "imtiyazlık" kültürüne sahip olmayan köylüler, göçebeler, şehirdeki işçiler, sanatkârlar ve geri hizmetlerde çalışanlarla birlikte genel nüfusun yaklaşık %90'ını oluşturan yönetilen sınıf (halk)'tan oluşmaktaydı⁷. Her zalim ve despot iktidara kayıtsız şartsız boyun eğmek zorunda kalan bu sınıf, toplumun siyasal değerlendirilmesinde bir fonksiyona sahip değilse de, insan severlik, cömertlik, olgunluk,

³ Lambton, A.K.S., *Târîh-i miyâne-i İrân*, Tahran, 1372 hş., s. 241-242.

⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâşûrî*, s. 305.

⁵ *Nevâdiru'emşâl*, v. 109.

⁶ Şa'bânî, Rızâ, *Mebâni-yi târîh-i ictimâ'i-yi İrân*, Tahran, 1373 hş., s. 109.

⁷ Ayn. esr., s. 115.

misafirperverlik ve diğer meziyetleriyle ahlâkî açıdan herhangi bir toplumun iyi ya da kötü olarak nitelenmesinde esas ölçüyü teşkil ettiği rahatlıkla söylenebilir⁸.

Fakat teorideki sınıfsal kategoriler böyle olsa bile, savaş ve benzeri nedenlerle pratikte gelişmekte olan birçok toplumsal değişim ve göçler, hem başka ayrıcalıklı sınıfların doğmasına neden olmaktaydı, hem de var olan sınıfları ve onların imtiyazlarını değiştirmekteydi. Özellikle hicrî VII/XIII. ve VIII/XIV. asırlarda İran'da hakim olan İlhanlılar döneminde, bu ülkeye baktığımızda öncelikle toplumda şu hususiyetlerin göze çarptığını görürüz:

1- Militarist bir yapıya sahip devlette asker ile vatandaş arasında birbirine kapalı sınıf ayrımı anlamında olmasa da, açık bir ayrıcalık mevcuttu⁹.

2- Moğollarla diğer Türkler (Tacıklar) olduğu gibi ve öbür vatandaşlar arasında da ayrıcalıklar vardı.

3- Meskûn toplum ile tam veya yarı göçebe toplumlar arasında da ayrıcalıklar mevcuttu.

4- Asiller (hasse) ile diğer topluluklar (amme) arasında da önemli ayrıcalıkları görmek mümkündü.

İktidarı elinde bulunduran hanedan, büyük emirler, askeri komutanlar, divanın üst düzey bürokratları, çok ünlü bilginler, hakim tabakanın akrabaları ve onlara bağlı işlerde çalışan memurlar, asiller sınıfını teşkil ederdi. Hatta ellerinde toprak bulunduran bazı feodaller, tüccarlar, alimler, üst düzey maliyeciler ve askerler de aynı sınıfta yer almaktaydı. Alt düzeydeki memurlar, bilginler, küçük tüccarlar, sanatkârlar, işçiler ve köy muhtarları, normal vatandaşlar (amme)'in sınıfına dahil idi. Bazan da çeşitli olaylar neticesinde üst tabakadakiler alt tabakada, alt tabakada olanlar da üst tabakada yer almak mecburiyetinde kalabildirdi¹⁰. Ayrıca ileride de anlatılacağı üzere¹¹, 'Ubeyd'in *Risâle-i ta'rifât* adlı küçük eserinde toplumu, eleştirirken özellikle Türkler ve Moğollar'a; yargı işini yürüten kadı ve yardımcılara; tasavvufu temsil eden şeyh, sofu ve hacılara; aristokratlara; sanat ve meslek erbabına; kethudâlara ve aristokratların hanımlarına birer bölüm ayırarak bunların ayrıcalıklı durumlarına dikkati çektiği önemle belirtilmesi gerekir¹².

'Ubeyd'e Mahsus İki Kavram

'Ubeyd'in fikirlerinin daha açık olarak anlaşılabilmesi için, *Ahlâku'l-eş-*

râf'ında yer alarak sık sık tekrarlanan *mezheb-i mensûh* (hükümünü yitirmiş anlayış, din, mezhep) ile *mezheb-i muhtâr* (tercih edilen anlayış, pratikteki yaşam biçimi, din, mezhep)'dan ibaret, iki önemli kavramın belli bir yere oturtulması ge-

⁸ Ayn. esr., s. 116 vd.

⁹ Lambton, s. 244.

¹⁰ Ayn. yer.

¹¹ Bk. tez, s. 103-107.

¹² Ku., s. 315-320.

rekir. Zira yazar, çağdaşı insanların birinci anlayışı terkederek ikinci anlayışı tercih ettiklerini belirttikten sonra, çağdaşı insanların diliyle "mezheb-i mensûh" u ve kendi diliyle de "mezheb-i muhtâr"ı alaya almak suretiyle toplumun ve özellikle aristokrat ve yöneticilerin ahlâka karşı anlayışlarını ortaya koymaktadır. Kısaca birincisi İslâmî, ahlâkî ve felsefî açıdan birçok ortak yöne sahip olup, en azından tarihî süreç içerisinde teorik anlamda çeşitli düşünürlerin üzerinde birlik sağlayarak kendisine bir kimlik kazandırdıkları bir anlayışı, yani eskilerin ahlâkî değer ve normlarını temsil etmektedir. İkincisi ise, yönetici, aristokrat ve halkın çeşitli kesimleri arasında yaygın olan ve bir dereceye kadar ahlâkî bakımdan onların sosyal, politik ve iktisadî kimliklerini gösteren anlayışı temsil eder¹³.

Aslında 'Ubeyd'in kendine özgü bir deyim haline getirdiği "mezheb-i mensûh"tan kasdettiği anlam, çeşitli ahlâk kitaplarında anlatılarak temellendirilen, eski seçkin şahsiyetlerin ahlâkını temsil eden, din, felsefe ve bilim adamlarının büyük çoğunluğu tarafından onaylanarak pratiğe aktarılmaya çalışılan ahlâk kurallarıdır. Çünkü bu başlık altında verdiği görüşler ve yazdığı cümleler çoğunlukla İbn Miskeveyh ve Naşîruddîn-i Tûsî'nin eserlerinde yer alan görüş ve ibarelerin aynıdır¹⁴. Yine kendisine mahsus "mezheb-i muhtâr" terimiyle alaya alarak bize vermeye çalıştığı şey ise, dönemin insanları tarafından alışkanlıklar haline getirilen pratikteki ahlâk anlayışlarından ibarettir. Başka bir ifade ile "mezheb-i muhtâr"ın ifade ettiği anlamlar, o dönemde (VII/XIII. ve VIII/XIV. asırlarda) İran'da yönetici ve aristokratlar başta olmak üzere halkın diğer kesimleri arasında da hakim olan ve genelde alışkanlık haline getirilen kötülükler, rezaletler, barbarca ilişkiler, davranış biçimleri ve yanlış düşüncelerdir¹⁵.

Konunun daha somut olarak anlaşılabilmesi için bizzat 'Ubeyd'in "mezheb-i muhtâr"dan kimleri kasdettiğine bakalım. O, *Ahlâku'l-esrâf*ında sık sık kullandığı bu terimin başlığı altında temsilcilerini *esrâf*, *ekâbir*, *bozorgân* ve *hâcegân* kelimelerinden oluşan dört kavramla vermeye çalışır¹⁶. Eski tarih kitaplarında sıkça geçen bu kelimelerin, birer terim haline gelerek genelde birbirine yakın eş anlamları ifade ettikleri görülür. İleride de, tek tek incelenecek olan bu kavramların sözlüklerde ve ansiklopedik lügatlerde topluca şu anlamlara geldikleri görülmektedir. Aristokratlar; mal, makam ve mevki sahipleri; sermaye ve asalet sahipleri; bir toplumun ileri gelenleri ve şerefli kabul edilen kişileri; padişahlar, sultanlar; vezirler; sivil ve askerî emirler, valiler; kadılar bilginler, yerel yöneticiler, şeyhler, veliler ve benzerleri¹⁷.

¹³ Ayn. esr., s. 160.

¹⁴ Bk. Ayn. esr., s. 161-162; krş. Tûsî, s. 69-71; Aristo, *'İlm-i ahlâk-i Nikomâkûsî*, ys., ts., s. 30; Çağırıcı, s. 48, 99-100.

¹⁵ Şafâ, III/2, 1271.

¹⁶ Ku., s. 160, 162, 170, 174-177, 316-317.

¹⁷ Dihhûdâ, VII, 2649, 3175-3176, X, 1031-1033; Mu'in, Muhammed, *Ferheng-i Mu'in*, Tahran, 1371 hş., I, 282, 521.

Yazarın topluma ve toplumun oluşturduğu öbür sınıflara ve kesimlere yönelik eleştirilerinden de onun, "mezheb-i muhtâr"ı benimseyenlerle kastedtiği kişilerin, ünvan ve makamına lâyık olmayan sultan, vezir, emir, vali, kadı, maliyeci, kâtip, şeyh, sofı, müftü, vaiz, hatip, muallim ve benzeri makamlarda bulunanlar olduğu görülmektedir. Hatta aristokrat ve yöneticilerin hanımları ile müneccim, terzi, sarraf ve benzeri meslek erbabını da aynı hükümün altına soktuğu ortaya çıkmaktadır¹⁸.

İleride de görüleceği üzere yazar, "mezheb-i muhtâr" başlığı altında alaya alarak çok sert bir biçimde eleştirdiği zamanının aristokrat ve yöneticilerini öyle kötü kimliklerle gösterir ki, insanın aklına bu zümrelerin hiçbir manevî değere sahip olmadıkları ve ahlâkî açıdan hiçbir ilkeleri ve inançları bulunmadığı sanılır. Bu nedenle adı geçen yüksek zümrelere mensup insanlar arasında geçen bazı iğrenç olayları kaydetmekte yarar olacağı düşünülmektedir. Böylece 'Ubeyd'in sert üslubunun nedenleri hakkında da bir fikir verilmiş olacaktır.

Eleştirisine Hedef Olan Bazı Ahlâk Dışı Olaylar

Dönemin toplumsal ve siyasal yapısıyla ilgili bazı tasvirleri yansıtan, 'Ubeyd'in eleştirilerinin sert bir üslûba sahip olmasının,

İlhanlılar'dan sonra, o dönemde (VIII/XIV. asırda) ortaya çıkan ve bir asır boyunca devam eden idarî boşluğa, taht kavgalarına, zamanın yöneticilerinin baskıcı ve terör estirici tutumlarına ve neticede genelde oluşan ahlâkî yozlaşmaya ve benzeri nedenlere bağlandığı daha önce de belirtilmişti¹⁹.

Çünkü Cengiz'in İran'ı ele geçirmesinden sonra uzun süre bu ülkede hakim duruma geçen Moğollar ve onların devamı İlhanlılar, daima İslâm'a ve ahlâkî değerlerine düşmanca tavırlar içine girerek dine karşı olumsuz tutumlarını sürdürdükleri için, son dönemlerde İslâm'ı kabul etmelerine rağmen bir ikisi hariç, hiçbir zaman Müslüman halkın güvenini elde edemediler²⁰. Bu nedenle istisnâ bazı dönemler hariç, tarih boyunca yöneten ile yönetilen sınıf arasında var olan uçurumların bu devirde, toplum ile devlet arasında çeşitli çatışmalara ve hatta toplumsal olaylara dönüştüğü ve derinden insanları kontrol edebilen tek unsur olan manevî değerlerin de, başta yöneticiler olmak üzere genelde çıkarıcı anlayışa sahip cahil fertlerin istismarı haline dönüşerek, bir nevi ölçüsüzlüğün oluşmasını sağladığı gözlenir. Hicrî VIII/XIV. yüzyılın ilk yarısında İlhanlıların miadını doldurarak hızla parçalanmaya yüz tuttuğu sıralarda, 'Ubeyd gençlik yıllarını yaşamaktaydı. Bu hanedanın çökmesinden sonra hem aynı yönetimde görev alan vezir, emir ve diğer beyler, hem de ötedenberi İran'ın çeşitli bölgelerinde ellerinde sınırlı bir güç bulunduran, ancak etkin role sahip olmayan bazı eski ve ünlü hanedanların varislerinden herbiri, saltanat sevdalarına kapıldı. Bu birbirine rakip prens

¹⁸ Ku., s. 161-188, 315-325.

¹⁹ Bk. tez, s. 81-83.

²⁰ Bk. tez, s. 9-13.

ve beyler arasında çıkan öldürücü ve yıpratıcı savaşlar ve taht kavgaları, Moğolları aratmayacak ölçüde ülkenin tahrip edilmesine, halkın perişan olmasına, ilim kültür ve ahlâkın gerilemesine, zulüm ve bozgunculuğun vahşice toplumun sırtına binmesine neden oldu²¹.

İlhanlıların son padişahı Ebû Sa'îd Bahâdır Han'ın ölüm (736/1335)'ünden sonra genelde savaş ve baskı gücüyle İran'da iktidara gelen ve sürekli birbiriyle çekişen İncûlar (744/1344-758/1357), Muzafferîler (713/1313-795/1393) Celâyirîler (736/1336-814/1411) ve diğer hanedanların saltanatları sırasında²² olgunluk ve ihtiyarlık devrelerini yaşayan 'Ubeyd, birazdan görüleceği üzere yönetici ve aristokrat sınıflarda cereyan eden birçok korkunç ve iğrenç olaya tanıklık edecektir.

O dönemde yönetici kesim arasında yalan, ihanet, hırsızlık, baba, kardeş, eş ve çocuk katli gibi cinayetler zirveye ulaşmıştı. İleride de görüleceği üzere üstelik çoğu şair, bilgin, kadı ve benzeri kişiler, kendilerine yaranmak ve yaltaklanmak için, ellerinde güç bulunduran bu zümrenin yapmakta olduğu kötülüklerini ve ahlâksız davranışlarını, erdemin, takvanın, hakkın ve doğru yolun ta kendisi olduğunu gösterirlerdi. İşte bu tutumun geçerli olduğu o ortamlarda, rezalet ve kötülüklere bulaşmayan iffetli şahsiyetler de, tabiatlarındaki onur ve fıtratlarındaki temizlikten dolayı, toplumdan dışlanarak etkisiz hale geldikleri gibi, binbir sükunıyla bu iğrenç olaylara sabrederek seyirci kalmak zorundaydılar²³.

Nitekim devrin yöneticileri arasında cereyan eden ve bazı tarihçiler tarafından kaydedilerek günümüze kadar gelen ahlâk dışı bir yığın olaydan sadece bazısını şöyle sıralamak mümkündür: Son İlhanlı hükümdarı Ebû Sa'îd Bahâdır Han, kendi emiri Şeyh Hasan'ın nikahlı hanımı Bağdâd Hâtûn'a aşık olur. Kâdî Mubârekşâh'ın aracılığıyla bu hanımı kocasından boşatarak kendisiyle evlenmek ister (728/1328). Emiri ikna etmeye çalışırken Kâdî Mubârekşâh'ın sarfettiği aşağıdaki cümle de, yargı mekanizmasında bulunan ve bir dereceye kadar dîni de temsil eden bir şahsiyetin sahip olduğu anlayışı göstermesi açısından oldukça ilginçtir: İşte bu kadı, "Padişahın isteğine riayet etmek herkese vaciptir"²⁴ der.

Hemen hemen her İlhanlı padişahının ölümünden sonra, kendisini zehirlediği bahanesiyle, bir grup insanın kılıçtan geçirilmesi gelenek haline gelmişti. Aynı gelenek Ebû Sa'îd'in ölümünden sonra da uygulandı. Çünkü bu hükümdar ölür ölmez, yerine geçen (Ebû Sa'îd'in velihtı) Arpâ Gâvîn (mak. 737/1336-7), Bağdâd Hâtûn'u Ebû Sa'îd'e zehir içirmekle itham ederek öldürtür (736/1336)²⁵. Yine aynı dönemde emirlerden birisi (Melik Gıyâsuddîn) nefret duyduğu saraylı bir hanım (Emir Çûpân'ın hanımı Dolendî Hâtûn)'in cinsel organından içine geçirdiği

²¹ Destîğayb, c. V, sa. 2, s. 43.

²² Spuler, s. 43-44.

²³ Destîğayb, c. V, sa. 2, s. 43; İkbâl, s. 37-38.

²⁴ Semerkandî, Kemâluddîn Abdurrezâk, *Maîla'u's-Sa'deyn ve mecma'u'l-bahreyn*, Tahran, 1353 hş., s. 84-85.

²⁵ Semerkandî, s. 123-124.

körükle şişirerek son derece feci ve hayâsız bir şekilde öldürür (728/1327). Nedeni ise, gûya bu hanım kendisine "bu kişi emirlîğe değil de, demirci olmaya layıktır" demiş²⁶. Çûpânilerden Emîr Şeyh Hasan, yenilgiye uğradığı bir savaşta bir emirini (Emîr Ya'kûb'u) bu yenilgiden sorumlu tutarak ölüme mahkûm eder. Fakat maktûlle daha önce aşk ilişkileri içinde bulunan Şeyh Hasan'ın hanımı 'İzzet Melike Hâtûn, bu nedenle gizlice hizmetçilerle anlaşır ve onların da yardımıyla kocasını öldürerek maşukunun intikamını almış olur (744/1343). Fakat bu hatunun kendisi de aynı akıbete düşer²⁷.

İncûlardan Şah Ebû İshâk, Fars bölgesini ele geçirdikten sonra Kirman ve Yezd'de hüküm süren, Muzafferîlerden Emîr Mubârizuddîn Muhammed ile öteden beri gelirleri Fars'a ait olan Hürmüz, Kiş ve Bahreyn bölgeleri üzerinde bir türlü uzlaşamıyorlardı²⁸. Ebû İshâk'ın, rakibi Emîr Mubârizuddîn tarafından öldürülünceye kadar (758/1357), bu iki düşman arasında faturasını halkın malıyla, canıyla ve namusuyla ödediği bir sürü savaşlar meydana geldi. Bu savaşlardan birinde bizzat Ebû İshâk'ın başında bulunduğu ordusuyla Yezd'e saldırır (750/1349) ve surları aşamayınca da şehiri uzun süre kuşatma altında tutar. Dış dünyayla bütün bağları kesilen ve hiçbir taraftan yiyecek yardımını alamayan şehir halkı arasında korkunç bir kıtlık baş gösterir. Açlıktan ölen insanlar birbirlerinin etini yer. Bir tarihçinin deyişiyle "bir insan bir ekmeğe satıldığı halde, hiç kimse buna iltifat bile etmezdi, açlık dışında kefen ve çukur dışında mezar bile yoktu"²⁹. Kayıtlara göre, 'Ubeyd ve Hâfız'ın diğer bir memduhu Şah Şucâ' da, buna benzer insanlık dışı bir kuşatmayı Kirman'a uygular³⁰. İşte bu korkunç olayların baş kahramanı Hâfız ve 'Ubeyd'in kendisini övdüğü Ebû İshâk İncû idi. Cengiz Han ve Hülâgû değildi. Bütün ömrünü eğlence ve ayyaşlıkla geçiren ve görünürde müslüman olan bir hükümdar idi!

Ebû İshâk yaklaşık onbeş yıllık saltanatı boyunca Emîr Mubârizuddîn'le sekiz defa anlaşmaya vardı ve hepsini bozdu³¹. Her defasında Mubârizuddîn'e saldırır ancak bir netice elde edemeyince, yol kenarındaki yerleşim alanlarında oturan halkı kılıçtan geçirip malını ve namusunu yağmalayarak Şiraz'a dönerdi³².

Bazı kayıtlara göre son derece hayır ve zikir ehli olarak bilinen Ebû İshâk'ın annesi Tâş Hâtûn bile, gizlice aşk ve fuhuşla uğraşmış, hatta uygunsuz bir şekilde kendisiyle yakalandığı bir vezirin (Emîr 'Alî b. Emîr Ğıyâsuddîn) öldürülmesine (746/1345) sebep olmuştur³³. Bazı araştırmacılara göre Emîr Mubârizuddîn,

²⁶ Ğanî, *Târîh-i 'aşr-i Hâfız*, I, 26.

²⁷ Havâfî, s. 67-68; Ğanî, I, 58-59.

²⁸ Âl-i Dâvûd, *DMBI*, V, 161.

²⁹ Semerqandî, s. 241; Âl-i Dâvûd, *DMBI*, V, 162.

³⁰ Ğanî, I, 282-283.

³¹ Ğanî, I, 100.

³² Havâfî, s. 70; Âl-i Dâvûd, *DMBI*, V, 161-163.

³³ Ğanî, I, 88; Zerrînkûb, 'Abdülhüseyn, *Ez küçe-i rindân der bâre-i zindegi u endişe-i Hâfız*, Tahran, 1353 hş., s. 15, 38.

Ebû İshâk'ın aksine dindar ve İslâmî yasalara bağlı biri olarak tanındığı gibi, şeriat kurallarını tatbik etmede de gayretli ve katı tutumlu olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle kendi yeğenine bile kısas uygulamaya kalktığı söylenir. Gençliğinde hırsız ve şaraphor olmakla tanınmasına rağmen, sonradan iki kez tevbe etmiş sırtındaki seccadesiyle zühd ve ibadete bağlanmıştı. Bu tutumundan dolayı devrin rıntleri ve mızahçıları tarafından "muhtesip" olarak anılmıştı. Oğlu Şah Şucâ' bile babası hakkında rıntçe söylemiş olduğu bir rubaide "İçmeden şarhoş olan şehrin muhtesibi hariç, herkes şarap içmeyi bıraktı" demişti³⁴. Görünürdeki bütün bu mezzyetleri yanında yine de Mubârizuddîn Muhammed kaynaklar tarafından riyakârlık, kan dökücülük ve acımasızlıkla nitelendirilmiştir.

Rıntlerle aynı görüşleri paylaşan ve babası Emir Mubârizuddîn'in gözlerine mil çektirerek hapse atıp ölüme mahkûm eden Şah Şucâ', sadece bununla kalmadı, onun hanımlarından biriyle (kendi üvey annesi) de, aynı yatağı paylaşmakla suçlandı. Aslında babası gibi o da geçimsiz ve küfürbaz bir şahsiyete sahip idi. Ancak rıntliğin zerafeti onu, şairlerin gözünde bir put yapmıştı. Babasına karşı şefkat beslemediği gibi gerekli gördüğünde kendi evlatlarını da öldürmekten geri durmadı. Kardeşi Mahmud'la da on altı yıl kavga halindeydi. Bu kavganın görünürdeki nedeni babalarının mirasını paylaşmamaktı fakat, asıl meselenin, her ikisinin de aynı kadına talip olmaktan kaynaklandığı kaydedilir³⁵.

'Ubeyd'in de kendisini övdüğü Celâyirîler'den Sultan Uveys ise, kaynakların belirttiğine göre açıkça bir oğlan çocuğa aşk besleyerek peşine düşmüş ve kendi şairi Selmân-ı Sâvecî'ye bu iğrenç aşka dair *Fîrâknâme* adında bir mesnevî yazdırmıştı³⁶. Şah Şucâ' gibi sultanlar baba, kardeş ve çocuklarını saltanat uğruna kurban seçtiklerine göre, diğer yönetici amcazadelerin, kardeşlerin ve yakın akrabaların birbirlerine karşı kurdukları tuzaklar, sinsice planlar, ihanetler, yalan ve iftiraların ne derece yaygın olduğu tahmin edilebilmelidir³⁷. Bu kadar korkunç ve ahlâk dışı iğrenç olayların kahramanları olan Şah Ebû İshâk, Şah Şucâ' ve Sultan Uveys, hem 'Ubeyd hem de Hâfız tarafından övülmüşler.

Neticede denebilir ki, 'Ubeyd'in yaşadığı dönemde aristokrat ve yöneticiler arasında geçen iğrenç ve ahlâk dışı olaylar o kadar yaygın bir hale gelmişti ki, bunları detaylı olarak anlatabilmek için ayrı bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Hatta o dönemle ilgili yazılan eserler bu tür olaylarla dolup taşmaktadır.

Rıntler Mafyası

'Ubeyd'in Şiraz'da yaşadığı dönemde İran'da özellikle Ebû İshâk İncû'nun hakim olduğu sıralarda Şiraz, Türkistan ve Irak'ta, bugünkü tabirle mafya diyebileceğimiz türden anarşist ve maceracı bir grubun varlığından söz edilmektedir. Tarihte bunlar *ayyâr*, *rint*,

³⁴ Zerrînkûb, s. 49-50.

³⁵ Havâfî, s. 93-94; Ğanî, I, 262-263.

³⁶ Semerkandî, s. 312.

³⁷ Ğanî, I, 45, 58-59, 95-100; 'Aşumî, c. I, sa. 9, s. 7; Yûsufî, c. XXV, sa. 9, s. 540.

pehlevân, ahdâs v.b. isimlerle anılmış olsalar bile, temelde hep aynı işleri yaptıkları ve aynı özellikleri taşıdıkları görülür. Bunların tarihte bazan civanmert, doğru sözlü, yiğit, iyiliksever, emirlere bağımlı, sûfiyâne bir topluluk olarak belirtilmelerine rağmen, daha çok menfi icraatları yüzünden kayıtlara yağmacı ve soyguncu bir sınıf olarak geçmişlerdir. Çoğunluğunu şehirlerdeki işsiz kimselerin, ayak takımının, topraksız köylülerin ve ordudan ayrılmış askerlerin oluşturduğu bu zümre, güçlü iktidarlar zamanında geri plana çekilerek âdeta ortadan kayboldukları halde, yönetimin zayıf olduğu dönemlerde, sorumsuz hareketleriyle ülkeleri ve yaşadıkları bölgeleri için her zaman problem teşkil ettikleri belirtilmektedir³⁸. İlhanlılar döneminde bu rintlerin dağlardaki hırsız, yol kesici ve eşkıyalarla ilişkileri olduğu gibi, köy ve kasabalarda oturan halkın da, bu tip insanlara kılavuzluk yaparak onları himaye ettikleri belirtilmektedir³⁹.

Ancak İlhanlıların son dönemlerindeki kargaşa ve anarşi ortamında, bu tip insanların sayısı hızla artarak, devlet içinde tehdit edici ayrı bir güç haline gelmişti. Bunlar, Ebû İshâk'ın Şiraz'a hakim olmasına yardım etmiş oldukları gibi, yine aynı şahın ülkesini (özellikle Şiraz'ı), düşmanı olan Emir Mubârizuddîn'e kale kapısını açarak teslim eden (kişi) de, onlardan biriydi⁴⁰. Fars'ta o dönemde rintlerin *kethudâ*larla da, ilişkileri olup, bu grubun nabzını elinde tutanlara da *kulû* denilirdi⁴¹.

Kaynaklara göre 'Ubeyd'in Şiraz'da yaşadığı sıralarda bu kulûlar ve rintler şan ve şöhrete asla değer vermeyen ve amaçlarına ulaşmak için hiçbir endişe taşımayan bir grup rintten oluşmaktaydı. İşleri güçleri fuhuş yapmak, beyaz kadın ticaretiyle uğraşmak, şarap ve eğlence merkezlerini işletmek ve gulâmpârelik yapmaktan ibaretti. Aralarında esrar ve şarap içmek çok yaygın bir hale gelmişti. Ne İslâmî yasalar onları dizginleyebilirdi, ne de belli değerlere bağlı toplumun tepkisi onları engelleyebilirdi. Arasına mertlik ve iyilikseverliklerine rağmen çoğunlukla işleri güçleri, yağmacılık, soygunculuk, adam tehdit etmek ve öldürmek gibi kötü işlerle uğraşmaktan ibaretti⁴². Bunlar, arasına birtakım yöneticiler tarafından kiralık katil şeklinde kullanılarak, bazı vezir ve bürokratların öldürülmesinde de rol oynamışlardır. Diğer taraftan bazı vakarlı ve ciddi insanlar ya da sofular ve şairler, dünyaya bir metelik vermeyen, pervasızca nefsinin yenmiş, şan, şöhret, makam ve mevki peşinde koşmayan, toplumun değerlerini hiçe sayan, halkın tepkilerine asla aldırmış etmeyen bu rintleri sever ve onların yaşantılarına özentili duyardı⁴³. Doğal olarak bu durum da, onlara toplumsal değerlere aykırı davranışlara devam etmede hem cesaret kazandırır, hem de ahlâkî kötülüklerin yaygınlaşmasına

³⁸ Alptekin, Coşkun, "Ahdâs", *DİA*, I, 508-509; Özcan, Abdulkadir, "Ayyâr", *DİA*, IV, 296.

³⁹ Reşîduddîn Fażlullâh, *Tarih-i mubârek-i Gâzânî*, s. 277-279.

⁴⁰ *Zerrînkûb*, s. 2-5.

⁴¹ Huart, C. I., "Kahyâ", *IA*, VI, 101; *Dihhudâ*, XXXIX, 389-390.

⁴² *Zerrînkûb*, s. 3.

⁴³ *Ayn. esr.*, s. 4.

yardımcı olurdu.

Toplumun Genel

Durumu

Burada, 'Ubeyd'in *Ta'rifât* adlı eserinde yer alan ve bir dereceye kadar o dönemin ahlâkî, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yapısını gösteren bazı kavramlara yüklediği anlamlar verilmeye çalışılacaktır. Zira ona göre kendisine değer atfedilen birçok kavram, asıl anlamını yitirmiş ve kendisinin vermeye çalıştığı manaları ifade edecek hale gelmiştir. Daha önce de geçtiği gibi, yazar bu eserinde verdiği kavramları on başlık altında ele almış olup, ilkin bir kelime veya terkiibi verdikten sonra karşısında o gün ifade ettiği anlamı yazmıştır. Fakat onun bu yüklediği anlamlardan bazısının zaman aşımına uğramadığı ve hâlâ doğruluğunu koruduğu da maalesef bir gerçektir.

1. Dünya ve İçindekiler

Dünya: Hiçbir yaratığın içinde rahata kavuşmadığı yer.

Akıllı: Dünya ve ehli ile uğraşmayan kişi.

Kâmil: Üzüntü ve sevinç verici şeylerden etkilenmeyen kişi.

Fikir: Boş yere insanı rahatsız eden şey.

Bilgin: Geçim derdi olmayan kişi.

Cahil: Zengin olan kişi.

Alım: Devletsiz (fakir) kişi.

Cömert: Derviş (fakir) kişi.

Hasis: Malı olan kişi.

Muradına erişmeyen: İlim talibi olan kişi.

Felâketzede: Fakih olan kişi.

Tatil yurdu: Medrese.

Harap ve Bayır olan: Vakıf malları.

Maaş, aidat ve gelir: Sahibine ulaşmayan şey.

Berât (devlet yetkilisinin kişiye yazdığı gelirle ilgili berât): İnsanın zihnini boş yere karıştıran şey⁴⁴.

2. Türkler ve Yandaşları

Ye'cüc ve Me'cüc: Bir şehiri hedef alan Türk kavmi⁴⁵.

Zebânî: Türklerin öncüleri.

Kıtlık: Onların (saldırısının) sonucu.

Musâdere ve taksimât: Onların armağanları.

Fitne direği: Onların sancağı.

Yağma: Onların sanatları.

Kıyamet günü: Onların geliş (saldırış) zamanı.

Nekir ile Münker: Elleriinde çomak olduğu halde kapının iki tarafında duran Türklerin iki çavuşu.

⁴⁴ Ku., s. 315.

⁴⁵ Yazar bu kavramla Moğolları kasdetmektedir.

Büyük köpek: Şiḥne (askerî valî).

Küçük köpek: Yardımcısı.

Yağmacı: Elçi.

İnsafsız : Vakıf hakımı.

Katli vacıp: Şehirin vergi (gümrük) müdürü (veya bakanı).

muşrif (devletin genel malî müfettişi): hırsız.

Mustevfî (malîye bakanı): Hırsız.

Çakal: Bitikçi (kâtip).

Muhtesip: Cehennemlik.

'Asas (polis, bekçi, zabıta): Gece yol kesen ve gündüz de tüccarlardan vergi alan kişi⁴⁶.

3. Kadılar ve Yardımcıları

Kadı: Herkesin nefretle baktığı kişi.

Kadının yardımcısı: İmanı olmayan kişi.

Şahit: Asla doğru söylemeyen kişi.

Aracı: Allah'ın ve toplumun kendisinden asla hoşnut olmadığı kişi.

Aşağılık kişi: kadının piyadesi.

Talıhsız kavim: Kadının akrabaları.

Paracı: Kadının dostları.

Cennet: (Kadılarının) Asla görmeyecekleri yer.

Helâl: Yemedikleri şey.

Yetim ve vakıf malları: Kendilerine helâl gördükleri şey.

Kadı'nın gözleri: Asla dolmak bilmeyen bir kaba benzer.

Korkunç olan: Onun akıbeti.

Cehennemın en alt tabakası (derku'l-esfel): Onun makamı.

Cehennem: Adliye sarayı.

Şeytanın eşiği: Adliyenin girişi.

Dört cehennem (hâviye, cehim, sakar ve sa'ir): Adliyenin dört duvarı.

Rüşvet: Çaresizlerin dermanı.

Mutlu kişi: Asla kadı'nın yüzünü görmeyen kişi.

Yahudi şarabı: Kadılara mahsus şaraptır.

Hatib: Merkep

Öğretmen: Aptal.

Vaiz: Söylediğini yapmayan kişi.

Nedim: Dalkavukçu⁴⁷.

4. Şeyhler ve Kendileriyle İlgili Olanlar

Şeyh: İblis.

Şeyhzâde: Sıpa.

⁴⁶ Ku., s. 315-316.

⁴⁷ Ayn. esr., s. 316-317.

Rıyakârlık: Şeyhlerin dünya hakkında söyledikleri şeyler.

Vesvese: Âhîret hakkında söyledikleri.

Saçmalıklar: Ma'rîfet hakkında söyledikleri.

Hezeyânlıklar: Rûya ve rüyada gördükleri olaylar.

Şeytanlar: Onlara tabî olan kişiler.

Sûfî: Bedevacı.

Hacı: Yalan yere Ka'be'ye yemin eden kişi⁴⁸.

5. Hâceler ve Alışkanlıkları

Övünme ve hayâsızlık: Hâcelerin mayası.

Hîç: Onların varlığı.

Kof ve içi boş: Onların gösterdikleri tevazu.

Mûbalağa ve safsata: Söyledikleri şeyler.

Yergi, hırs, cimrilik ve haset: Onların alışkanlıkları.

Aptal: Onlara ümit bağlayan kişi.

Kör bahtlı ve şanssız: Onlara uğrayan kişi.

Onlarda yok olan şey: Cömertlik.

Ankâ kuşu: Adalet ve hak.

Hile, yalan, rıya, nifak ve iftira: Büyüklerin adetleri.

Hikmet: Onların hastalığı⁴⁹.

6. Sanat ve Makam Sahipleri

Tüccar: Allah'tan korkmayan kişi.

Manifaturacı: Kelle koparan.

Sarraf: Kırıntı hırsızı.

Terzi: Yumuşak elli.

İmam: Namaz satan.

Eczacı: Herkesin hasta olmasını isteyen.

Kalpazan: Kuyumcu.

Doktor: Cellat.

Yalancı: Mûneccim.

Mendebûr: Falcı.

Güreşçi: Tembel.

tellâl: Sokak piçi.

Yüzde bir: Mülkten sahibine ulaşmayan gelir⁵⁰.

7. Şarap ve Benzerleri

Tavla, sevgili, mum ve meze: Şarabın gerekleri.

Çenk, ud ve ney: Şarabın aletleri.

Çorba ve kebab: Şarapla yenen yemekler.

Çimen ve bahçe: Şarabın içildiği yer⁵¹.

⁴⁸ Ayn. esr., s. 317.

⁴⁹ Ayn. yer.

⁵⁰ Ayn. esr., s. 317-318.

⁵¹ Ku., s. 318.

8. Esrar ve Benzerleri

Esrar: Sofuları vecde getiren şey.

Satranç: Esrarın aleti.

Def ve ateş: Onun gerekleri.

Halktan gizli ve uzak yerler: Esrarın içildiği yer.

Herise⁵², pıllav ve tatlı: Onunla birlikte yenen yemekler.

Çuval ve kılım: Onun elbisesi.

Anne ve baba tarafından süslü ve seçkin olan: Esrar ve şarabı birlikte kullanan kişi⁵³.

9. Kahyâ (Kethudâ) ve Benzerleri

Bekâr: Dünyanın sakalına gülen (dünyayı alaya alan) kişi.

Şakî: Kahyâ.

İki boynuzlu: İki kadınla evli olan kişi.

Şakilerin şakîsi: Daha fazla kadınla evli olan kişi.

Boş: Kethudânın ömrü.

Zayî: Onun günleri.

Telef olan: Onun malı.

Perişan: Onun zihni.

Acı: Onun yaşamı.

Maternevi: Onun evi.

Evdeki düşman: Onun çocuğu.

Akrabalar: Onun can düşmanları.

Bedbaht: Yaşlı kadınla evli genç.

Deyyus: Genç hanımla evli yaşlı.

Zelil: Borçlu kişi.

Hazır ölüm: İhtiyaç.

Güç: Altın ve para.

Uhud dağı: Şeriatın yükü⁵⁴.

10. Erkek ve Kadınların Hakikatı

Hâtûn: Çok maşuku olan kadın.

Kedbânû: Az maşuku olan kadın.

Mestûre: Tek aşıkla yetinen.

Hânum: Bedava cinsel ilişkide bulunan kadın.

Bigîm: Cinsellikten doymayan kadın.

İkçî: Cinsellik hasretinden yanan kadın.

Bâkire: Cinsellikten haberi olmayan kız.

Bâkirelik: Anlamı olmayan bir isim.

⁵² Buğday ve etten yapılan bir İran yemeği.

⁵³ Ku., s. 318-319.

⁵⁴ Ayn. yer.

Kavat: Yöneticilere yakını olan kişi⁵⁵.

'Ubeyd'in döneminin insanları, bu insanların oluşturduğu düzen ve bu düzendeki sosyal, siyasal ve toplumsal yapı hakkında birçok yönden bilgi içeren bu kavram ve tasvirler abartılı da olsa, gerçek bir paya sahip oldukları da kesindir. Zira daha sonra da geniş olarak inceleneceği üzere⁵⁶, bu hususta diğer bazı kaynakların da onun bu tasvirlerine benzer nitelermeler ortaya koydukları görülecektir.

Yöneticilerin İnanç ve Düşünceleri

Ubeyd-ı Zâkânî, devrinin yöneticilerini ve aristokratlarını eleştirirken, ilkin onların inanç ve düşünce mantıklarını ortaya koymaya çalışarak şöyle der: "Zamanın özü ve asırların hulâsası olan bu dönemde büyüklerin mızacı şeffaflaştı ve değerli fikirler üreten zihin sahibi şahsiyetler ortaya çıktı; bunlar berrak düşünceleri ve çözümleyici görüşleriyle bu ve öteki dünyaya ait işler hakkında zihin yordular. Sonuçta geçmişe ait geleneklerin ve kuralların, onların aydınlatıcı bakışları karşısında hakir ve değersiz olduğu ortaya çıktı. Zamanın geçmesi ve devirlerin birbirlerini takip etmesi neticesinde, o kuralların çoğu zaman aşımına uğradığı ve yeniden onlara işlerlik kazandırmak, bu cemaatin yüce düşünceleri ve aydınlatıcı iç dünyalarına ağır geldi. Çaresiz ve pervasızca eski ahlâk ve gelenekleri ayaklar altına aldılar. Bu ve öte dünya için şu anda yönetici ve aristokratlar arasında yaygın olan ve bu kısa risalede (*Ahlâku'l-esrâf*) de bir kısmı dile getirilen yolu benimsediler. Böylece dünya ve ahiret işlerini de bu anlayışa göre düzene koydular..."⁵⁷.

Daha sonra bu tip insanların düşüncesini şöyle tasvir eder: "Bunlar, insan ruhunun mükemmelleşmesi (kemâle ermesi), ruhun (ölümden sonra tekrar) bedene girerek (kıyamette) dirilip hesap vermesi gibi fikirleri de incelediler ve bu düşünceleri tamamen inkâr ettiler. Bunlara göre, insan ruhunun bir değeri yoktur ve onun varlığı, beden varlığına ve yok olması da, aynen bedenin yok olmasına bağlıdır; Peygamberlerin ruhun eksikliği, kemâli ya da bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını devam ettireceği türünden görüşleri imkânsızdır. Haşır ve neşir ise, boş bir iddiadır. hayat bedenin normal terkiibinden ibarettir ve beden yok olduktan sonra kişi de ebedî olarak yok olur. Cennet ve cehennem dedikleri şey, bu dünyada da gerçekleşebilir.

و آن را که داد هاند همینچاش داده اند و آن را که نیست وعده به فرداش داده اند

(Verdikleri şeyi bu dünyada vermişler. Olmayan şeyi de, öteki dünyada vereceklerini söylediler).

Durum böyle olunca onların haşır, neşir, diriliş, azap ve ceza, Allah'a yakınlık ve O'ndan uzaklık, O'nun rızasını veya öfkesini kazanmak, ruhun kemâli

⁵⁵ Ayn. esr., s. 320.

⁵⁶ Bk. tez., s. 113 vd.

⁵⁷ Ku., s. 160.

ve noksanlığı gibi problemleri de yoktur. Bu inançlarından dolayı bütün ömürlerini şehvetleri elde etmek ve lezzetleri tatmak uğruna harcarlar. Halkın kanını dökmek, malına ve namusuna el uzatmak onlar nezdinde basit ve önemsizdir". 'Ubeyd, ardından bir yöneticiyi kasederek şöyle der:

بر او يك جرعه مي همزن: اذر گراميترز صد خون برادر

(Ona göre bir yudum kırmızı renkli şarap, yüz kardeşin kanını dökmekten daha değerlidir)⁵⁸.

Yukarıda da geçtiği gibi 'Ubeyd'in bu tasvirleri kendi zamanında ve eskiden çeşitli hükümdarlar tarafından uygulanan bazı gerçeklerden kaynaklandığı gibi, sanki İran'da o dönemde yönetici ve aristokratlar arasında teoride ve pratikte materyalist ve aynı zamanda sadist ve anarşist bir felsefi anlayışın hakim olduğunu da göstermektedir. Oysa kaynaklarda o dönemde İran'da böyle bir anlayışın varlığından asla söz edilmemektedir. Fakat yukarıda da geçtiği gibi, devrin yöneticileri ve aristokrat kesiminin uygulamaları ve pratikteki yaşamları âdeta onların bu görüşlerde olduğunu göstermekteydi.

Kimine göre de 'Ubeyd'in tasvir ettiği bu yönetici ve aristokratların pratik hayatlarında benimsedikleri yöntem ve davranış biçimleri, XV. asırdan sonra Avrupa'da yaşanan makyavelizme benzetilmiştir. Nitekim bu kavram, bir diplomat ve siyaset felsefesi düşünürü olan Niccola Machiavella (1465-1527)'nin düşüncelerinden alınmıştır. Ortaçağın anlayışına göre, siyasal güç kilise ve imparatorluktan ibaret iki kurum elindeydi. Bunlar yeryüzündeki Tanrının iki gücünü ayrı ayrı olarak temsil ediyorlardı. Ancak tartışma konusu olan şey hangisinin diğerine üstün olduğu konusuydu. Makyavelli'ye göre ise, devlet kutsal adaletin, üstün iyiliğin herhangi bir amaç veya ülkenin aracı olamazdı; çünkü devletin kendisi başlıbaşına bir amaçtı, devlet devlet için ve egemen olmak için vardı. Zira ona göre, siyaset ahlâktan ayrı tutulmalıydı, siyaset talih ile güç tutkusu, yönetmek tutkusu arasındaki bir mücadele idi. Kişinin hırslı ve güçlü bir iradeye sahip olması başarılı bir siyaset hayatının en önemli koşulu idi⁵⁹.

Aslında Makyavelli'nin bu öğretisi tarihte yaşanan gerçeklere dayanmaktaydı. Onun "amaç aracı geçerli kılar" sözünü tarihte bütün zorba hükümdarların uygulamış olduğu bir gerçektir. Örneğin, İngiliz tarihinde Kral John (1199-1216), Henry IV (1399-1413) ve Richard III (1483-1485) gibi bazı hükümdarların, iktidarları uğruna her yola başvurdukları ve çeşitli entrikaları denedikleri görülmektedir⁶⁰.

'Ubeyd'in kendisi de, devletlerin ve hükümetlerin genelde zulüm ve baskı temeline dayandıkları zaman, güçlerini ve iktisamlarını korudukları ve yöneticilerin de çeşitli entrikalara başvurdukları sıralarda başarılı oldukları, görüşünü döne-

⁵⁸ Ayn. esr., s. 162-163.

⁵⁹ Yerebakan, İbrahim, *Makyavelizm ve Christopher Marlowe'den Makyavelist Bir Oyun; The Jew Of Malta*, (Y.Lisans Tezi yayınlanmamış) Erzurum, 1988, s. 5-6.

⁶⁰ Yerebakan, s. 23.

minin insanlarının dilinden alaylı bir şekilde şöyle ifade etmektedir: "mezheb-i muhtâr"ı benimseyenler derler ki, Adalet felâketi getirir. Zira şu anda cehennemin kendisiyle şereflendiği Dahhâk ve Yezdcerd... gibi Acem padişahları... zulmettikleri sürece devletleri yücelmekteydi ve mülkleri de mamur idi. Fakat Kısra Enûşîrvân'ın zamanı gelince, o, akılsız vezirlerinin esnek görüşleri ve tedbirleri yüzünden adalet ülkesini seçti. Kısa bir sürede sarayının burçları yıkıldı ve mâbetleri olan ateşgedeler söndü ve izleri toptan yeryüzünden silindi. Adaletle ünlü olan Hz. Ömer... yamalı elbise giyer, arpa ekmeğini yedi ve söylentilere göre onun hırkasında on yedi yama bulunmaktaydı. Muaviye zulmün bereketiyle mülkü Hz. Ali'nin elinden aldı. Buhtu'n-Naşr, Beytu'l-Mukaddes'te on iki bin peygamberi suçsuz yere öldürmeyip birkaç binini esir etmedikçe yönetici olamadı ve devleti yükselerek, iki cihanda mutlu olmadı. Şu anda cehennemin en alt tabakasında baştan sona kadar bütün Moğolların önderi olan Cengiz Han da milyonlarca suçsuz insanı kılıçtan geçirmediği yeryüzünün padişahlığını elde edemedi... "Hülâgû Han Bağdat'ı işgal edince, emrederek kılıçlardan sağ kalan insanları bir meydanda topladılar. Her sınıfın durumunu sorarak hepsinin konumunu anlayınca, sanatkârlara her zaman ihtiyaç vardır diye onları işlerinin başına gönderdi. Tüccarlara da, onun adına ticaret yapmaları amacıyla kendilerine bir miktar sermaye vererek işlerine devam etmelerini emretti. Yahudiler için, bunlar mazlum bir müllettir, diyerek cizye karşılığında onları serbest bıraktı. Kadınları da kendi haremine yolladı. Kadılar, şeyhler, sofular, hacılar, vezirler, aristokratlar, dilenciler, kalenderler, sporcular, şairler ve kıssacıları ayırarak, bu sınıfların yaratılıştaki fazla olduklarını ve Tanrının nimetlerini boşa tükettiklerini söyledi. Daha sonra emretti, hepsini suda boğdular ve böylece kirl ettikleri yeryüzünü, onlardan temizlemiş oldu. Bu nedenle padişahlık doksan yıla yakın onun kurduğu hanedanda kaldı ve devletleri daima gelişme gösterdi. Çaresiz Ebû Sa'id'in gönlüne adalet fikri düşünce ve kendini adil olarak göstermeye kalkışınca, kısa sürede devleti yok oldu. Hülâgû Han'ın hanedanı ve çabası Ebû Sa'id'in niyeti uğruna harcandı"⁶¹. Neticede yazar, yaşadığı ortamın siyasal anlayışında ahlâkî kuralları hiçe sayan Makyavelist bir düşünce ve uygulamanın hakim olduğunu ortaya koyar.

Ayrıca 'Ubeyd'in eserlerinde yer alan hikâye ve lâtifelerden bazısının, insanların gerçek hayatlarından kaynaklandığı da belirtilmektedir. Nitekim *Ahlâku'l-esrâf*'ında yer alan, "büyüklerden biri çocuğuna, ey oğlum bil ki, hayır kelimesi belâyı yok eder ve evet kelimesi de meşakkatleri arttırır", cümlesi meşhur filozof Kindî'nin oğluna vasiyeti olduğu söylenmektedir⁶².

Yine aynı eserinde yer alan şu hikâyedeki, "bugünlerde bir büyüğün evli bulunduğunda mestûre ve çirkin hanımını boşayarak, güzel bir fahişe kadınla evlendi-

⁶¹ Ku., s. 172-173; krş. Ğanî, I, 125. Bu son hikâye İbn Fûti'nin *el-Hevâdisu'l-câmi'a* adlı eserinde de daha kısa bir varyantla zikredilmiştir. Bk. Halebî, *Târîh-i felsefe der Îrân u cihân-i Islâmî*, Tahran, 1373 hş., s. 429-430.

⁶² Halebî, *Târîh-i felsefe der Îrân u cihân-i Islâmî*, s. 43.

ğini duydum. İkinci hanım, alıştığı üzere erkeklerden kimseyi reddetmediği için, kocasını, mestûre hanımı boşayarak bu fahişeyi tercih etmiş olması hususunda kınamışlar. O da, hilim ve vakarla kınayanlara, sizin noksan aklınız, bu işe ermez; çünkü ben bundan önce tek başıma pislik yerdim, şimdi ise, bin kişiyle helva yemekteyim, der", büyüğün kimi kaynaklara göre Şah Ebû İshâk'ın nedimi olan ve onun zamanında vezirlik yapan, Emînuddîn Cehermî olduğu belirtilmektedir⁶³.

Yöneticilerden Halife ve Sultanların Ahlâkı

'Ubeyd'in birçok riskleri göze alarak halife ve sultanlar dahil olmak üzere, birçok yöneticinin ahlâkı yapısıyla ilgili fikirlerini yarı şaka,

yarı ciddi ve mizahımsı ifadeler ve hikâyeler kılıfında dile getirmiştir. Onun eleştirilerinden halife dahil, hemen hemen hiç kimse kurtulamamıştır. Hatta asrı saadetten sonra saltanat aracına dönüşen Emevî ve Abbasi hilafetinin bazı özelliklerinin de, 'Ubeyd'in eserlerine yansıdığı görülür. Zaten baştan beri o Muaviye'nin zulüm ve adaletsizlikle hilafeti Hz. Ali'den aldığına inanır⁶⁴. Eserlerinde yer alan bazı hikâyelerin içeriğinden, genelde halifenin şarap içtiği, halkla kendisi arasına mesafe koyarak zalim davranmak suretiyle halkın korkmasına sebep olduğu ve ayrıcalıklı davranışıyla kendisini toplumun üstünde bulduğu için, insanlar nezdinde âdeta tanrı zannedildiği imajları ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki hikâyeler buna örnektir:

Bir Arabı halifenin huzuruna götürdüler, baktı ki halife tahta oturmuş ve etrafındaki insanlar dipte ayakta durmuşlar. Arap halifeye, "sana selâm olsun ey Allah!" dedi. Halife "ben Allah değilim" diye cevap verdi. Arap, "peki Cebrail mısın?" dedi. O, "hayır" dedi. Arap, "Allah değilsin, Cebrail değilsin o halde neden yüksek tahta tek başına oturmuşsun? Haydi in ve insanlar arasına otur", dedi⁶⁵.

Halife Mehdi bir av esnasında ordudan ayrı düştü. Gece olunca bir Arabın evine sığındı. Arap yiyecekten neyi bulduysa, bir testi şarapla sofraya getirdi. İlk kadehi içtiklerinde halife, "ben Mehdi'nin yakınlarındanım", dedi. İkinci kadehte, "ben Mehdi'nin bir emriyim", dedi. Üçüncü kadehte "ben halife Mehdi'yim", dedi. Arap, şarap testisini aldı ve şöyle dedi: "İlk kadehi içtin hizmet istedin. İkincisinde emir ve üçüncüsünde de halife olduğunu iddia ettin. Eğer bir kadeh daha içersen tanrılık iddiasında bulunacaksın". Ertesi gün askerleri kendisine ulaşınca Arap korkudan kaçtı. Daha sonra Mehdi'nin emriyle Arabı getirdiler ve kendisine birkaç altın bağışladılar. Bunun üzerine Arap, Mehdi'ye şöyle der: "Şehadet ederim ki, dördüncüsünü (Allah olduğunu) de iddia etseydin doğru söylemiş olur-

⁶³ Devletşâh, s. 218; Ku., s. 180-181.

⁶⁴ Ku., s. 172.

⁶⁵ Ayn. esr., s. 302-303.

dun"⁶⁶.

Yazarın sultan ve şahlara yönelik tasvirleri onlarla ilgili oldukça kötü imajları da, yansıttığı müşahede edilir. Örneğin 'Ubeyd'in eski yazar ve ediplere oranla Sultan Mahmud'la ilgili tamamen farklı bir çehreyi ortaya koyduğu görülmektedir. Çünkü Sultan Mahmud 'Ubeyd'in yaşadığı döneme kadar İran tarihi ve edebiyatında son derece olumlu ve abartılı bir kişilikle tanıtılmaya çalışılmıştı. Hatta Nizâmî'l-Mulk, Senâî, 'Attâr, Mevlânâ, Sa'dî gibi büyük yazar ve şairler, 'Ubeyd'e göre, zalim yalancı ve gulâmpâre olduğu belirtilen bu sultanı⁶⁷, adil, aşık, ve arif bir yönetici olarak göstermişlerdi. Fakat 'Ubeyd çoğu uyduruk olan birkaç hikâyeye ile Sultan Mahmud'un tarihte kazanmış olduğu bu olumlu imajını değiştirerek kanaatine gerçek kimliğiyle göstermeye çalıştığı belirtilmektedir. Aslında yazar Sultan Mahmud'la Doğu toplumlarında iş başına gelen hükümdarların genel bir tipini çizmek istemiştir⁶⁸. Bu nedenle belki de korktuğu için devrin hükümdarlarından isimler vereceği yerde, asırlarca önce yaşamış ve halihazırda bir destekçisi bulunmayan bir sultanın ismini vermeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Örneğin *Risâle-i dîlguşâ*'nın Farsça kısmının başında bulunan ilk hikâyeye şöyledir: Sultan Mahmud vaaz meclisinde oturuyordu. Talhak (zamanın maskarası) de aynı meclise girdiğinde vâz şöyle diyordu: "Kim bir çocukla livatada bulursan sırat köprüsünden geçinceye kadar çocuğu o kişinin sırtına bindirirler". Bunun üzerine Sultan Mahmud ağlamaya başlar. Talhak, "ey sultan ağlama ve içini rahat tut ki, o gün sen de yaya kalmayacaksın" der⁶⁹. Başka bir hikâyede, Sultan Mahmud başını Talhak'ın dizine koyarak ona, "sen deyyusların nesisin?", der. O da, "yastığıyım" der⁷⁰. Bir yerde de Talhak kızgın olduğu bir günde Sultan Mahmud'a babasının ismini sorar. Sultan kızarak yüz çevirir. Talhak tekrar sorar. Sultan Mahmud, ona, "ey pezevenk senin o köpekle ne işin var" der. Talhak da "senin babanın ismi anlaşıldı; peki senin dedenin ismi neydi?" der.⁷¹ Bunlar dışında Sultan Mahmud'u rencide ederek onu kötü bir şekilde tanıtan başka hikâyeler de 'Ubeyd'in eserlerinde mevcuttur⁷².

Ayrıca 'Ubeyd kendi zamanından yaklaşık üç asır önce yaşamış olan Sultan Mahmud'un şahsiyetiyle ilgili olumsuz imajları yansıtan hikâyeler verdiği gibi, çağdaşı bazı yöneticilerin şahsiyetlerini ve tiplerini yansıtan hikâyeler de anlatmıştır. Nitekim İlhanlılar döneminde emirlik gibi üst düzey bir görevde bulunan ve ahlâkî açıdan oldukça kötü olduğu söylenen Emir Toğâçâr (mak. 694/1294) hakkında şu hikâyeye yer vermiştir: Emir Toğâçâr, Mevlânâ Kûtbuddîn (Şîrâzî) (öl.

⁶⁶ Ayn. esr., s. 265.

⁶⁷ Ku., s. 264, 271, 289-290, 292-293, 296; krş. Seyyidî, Mehdi, "Hüner-i Şahsiyyet-perdâzi-yi 'Ubeyd-i Zâkânî", *Kitâb-i Pâj*, Meşhed, sa. IV, 1371 hş., s. 139-140.

⁶⁸ Seyyidî, sa. IV, s. 139-140.

⁶⁹ Ku., s. 264.

⁷⁰ Ayn. esr., s. 292.

⁷¹ Ayn. esr., s. 271.

⁷² Ayn. esr., s. 264, 271, 289-290, 292-293, 296.

710-16/1210-16)'e "rafızının kime dendiğini" sorar. O da, "kadına livata yapan kişiye söylendiğini" belirtir. Emir parmağını ısırarak "vay ben iki kez rafızı oldum" der⁷³.

Salgurlular'dan bir şah hakkında da şu hikâyeyi nakleder: Atâbeg Salgursâh (Mecd-i Hemger'in memduhu) her yıl Kur'an'ın bir nüshasını kendi elyle yazarak çeşitli hediyelerle birlikte Ka'be'ye gönderirdi. Senenin geri kalan kısmında da eğlence ve şarap içmekle meşgul olurdu. Bir defasında aynı şeyi yaparken Mecdüddin (öl. 686/1287) de hazır bulunmuştu. Şaha, "sen iyilik yapıp kendine istemediğin için sahibine gönderiyorsun" der⁷⁴. Aynı yönetici hakkında *Târîh-i Vaşşâf*'ta da şöyle denilmektedir: "Şâhzâde Salgursâh b. Sa'd, gece gündüz eğlenerek şarap içerdi ve Ramazan ayı gelince de Kur'an istinsah eder, Ka'be'ye gönderirdi"⁷⁵.

Bazan da yazarın, zalim ve despot vali ve yöneticilere karşı halkın iğneleyici tepkilerini içeren hikâyelere yer vererek, toplumun sosyal yaşamından bazı kesitleri de ortaya koymaya çalıştığı görülür. Örneğin şu dört hikâyeye bakalım:

Mâzenderân'da 'Ulâ adında çok zalim bir vali varmış. Kıtlığın baş gösterdiği bir sırada halk yağmur duası için şehrin dışına gider. İmam minbere çıkarak ey "Allah'ım! bizden belâyı, vebayı ve 'Ulâ'yı uzaklaştır" diyerek duada bulunur⁷⁶.

Nişabur'un valisi, Şemsüddin-i Tabib'e, "ben yemeği çiğneyemiyorum" der. O da, "çiğnenmiş (pisliği) ye", diye cevap verir⁷⁷.

"Horasan'da Halef adında bir vali vardı. Kendisine "falan kişi tıpkı sana benziyor", dediler. Vali adamı getirtip ona, "annen hiç büyüklerin evlerinde çalıştı mı?" der. O da, "hayır, annem çok tembel bir kadın idi ve hep evde otururdu. Babam ise, sürekli büyüklerin bahçelerinde çalışır evlerine su taşırdı", der⁷⁸.

Biri Sultan Ebû Sa'id (öl. 736/1336)'in eğlence meclisinde sema yapmaktaydı. Ebû Sa'id, Mevlânâ 'Aduddüddin (öl. 756/1355)'in elini tutarak "sen de oyna", der. Fakat o, bu işi pek beceremeyince meclisten biri "sen raksı kuralına göre yapamıyorsun, boşuna yorulma", der. O da, "ben "raksı kuralına göre değil de yaya (yarlığa yani, Ebû Sa'id'in isteği üzerine) göre yapıyorum", diye cevap verir⁷⁹.

Bütün bu ve konunun uzayacağından ya da çok fazla müstehcen olduğundan dolayı buraya alamadığımız benzeri hikâyelerden, yukarıda da işaret edildiği gibi⁸⁰, 'Ubeyd'in amacı, sadece Sultan Mahmud'u ve isimlerini verdiği diğer yöneticileri rencide ederek zorba ve zalim bir imajla göstermek değildir. Aksine bu me-

⁷³ Ayn. esr., s. 266.

⁷⁴ Ayn. esr., s. 274.

⁷⁵ Vaşşâf, *Tahrir-i târîh-i Vaşşâf*, s. 98.

⁷⁶ Ku., s. 273.

⁷⁷ Ayn. esr., s. 283.

⁷⁸ Ayn. esr., s. 270.

⁷⁹ Ayn. esr., s. 295.

⁸⁰ Bk. tez, s. 111 vd.

totla bütün zalim ve despot yöneticilerden mazlum halkın öcünü almaya çalıştığı gibi, sultan ve diğer üst düzey yetkililerin de ahlâkî yapılarını aktarma çabası içerisinde⁸¹. Aslında Sultan Mahmud adına uydurulan hikâyeler, belki de bizzat şairimizin yaşadığı dönemde bazı zorbalara hakkında doğru olabilir. Fakat onların isimlerini açıkça zikretmekten korktuğu için bu sultanı kurban olarak seçtiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca bu hikâyeler yanında edibin diğer bazı mızahımsı ifadelerine bakılırsa, onun bu maksadı daha iyi anlaşılabilir. Yazar başka yerlerde de yöneticiler ve onlarla mesaiye bulunanların kötü ahlâkına ve yapısına işarette bulunarak şöyle der: "Zina yapınız ki, doğacak olan çocuklarınız fakih ve şeyh ya da sultanların yakınları olsunlar". "Büyükler nezdinde üstün olmak ve ömrünüzden yarar sağlamak için, maskaralığı, pezevenkliği, çalgıcılığı, bozgunculuğu, yalan yere şahitliği, dini dünyaya satmayı ve iyiliğe karşı kötülük yapmayı meslek edininiz"⁸².

Vezir ve Benzeri Bürokratların Ahlâkı

'Ubeyd yaşadığı dönemin idâri mekanizmasında görev alan birçok makam sahibini eleştirerek onların ahlâkî yapılarını ortaya sermeye çalışmıştır. Örneğin hükümdardan sonra yasama, yürütme ve yargıyı elinde bulunduran, sınırsız malî imkânlarla sahip olan **vezir**ler, hükümdarın vekilî sıfatı ile devletin bütün işlerini sevk ve idare etmeleri yanında, sorumlulukları sonucu, gerek birbirleri aleyhindeki entrikaları ve gerekse haksız tutum ve davranışları nedeniyle, her an öldürülme tehlikesi ile karşı karşıya bulunurdu⁸³. Bu yüzden 'Ubeyd de veziri doğrudan "lânetli" olarak niteler⁸⁴. Çünkü onun bulunduğu ortamda ve özellikle İlhanlılarda, Tâcuddîn 'Alî Şâh gibi şanslı olanı hariç, bütün vezirlerin öldürüldüğüne bizzat şahitlik yapmıştı veya şahitlik edenleri dinlemişti⁸⁵. Aynı şekilde divanda gelir ve giderlerle birlikte, ülkenin bütün malî görevlerini üstlenen **mustevfî**'yi ve devletin en genel müfettişi olan, hiçbir şeyin kendisinin teftişinden saklanamayan **muşrif**i birer "hırsız" olarak niteler⁸⁶.

Bitikçi: Ayrıca divanda kalemin başında bulunan ya da aynı yerde malî işlerin muhasebecisi olan veya kâtiplik yapan, bazan da yerleşim alanlarını dolaşarak halkın vereceği vergilerin miktarlarını belirlemekle görevli bulunan ve Türkçe bir idarî tabir olan "bitikçi"yi, "çakal" olarak görür⁸⁷. Çünkü yazarın yaşadığı dönemlerde, çok defa bitikçilerle mustevfîler anlaşarak, halktan hem tekrar tekrar vergi alırlardı, hem de topladıkları vergileri devlet hazinesine aktaracakları yerde, kendileri yerd. Bazan da halk üzerinde kurdukları baskı neticesinde yoğun göç-

⁸¹ Seyyidî, sa. IV, s. 142.

⁸² Ku., s. 205, 210.

⁸³ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara, 1984, s. 208-209.

⁸⁴ Ku., s. 322.

⁸⁵ Bk. Spuler, s. 310 vd.; Uzunçarşılı, s. 208-209, 216.

⁸⁶ Ku., s. 316.

⁸⁷ Ayn. yer; krş. Taneri, Aydın, "Divan", *D/İA*, IX, 384-385; Spuler, s. 314-315, 322.

lere ve sözkonusu yerleşim alanlarının boşalmasına sebep olurlardı⁸⁸.

Şihne: Aslında Arapça olan bu kelime, genelde murakıp ve muhafız anlamlarını taşır. İdarî bir ıstılah olarak da, askerî komutan; Han'a ait ordunun komutanı; şehrin murakıbbı ya da askerî valisi anlamlarına gelmektedir⁸⁹. Şihne, İlhanlılar döneminde ilkin Hülâgû gibi Büyük Han'ın bir nevi temsilcisi konumunda iken, daha sonra yerel yönetimler nezdinde bir askerî vali olarak vazife yapan kışiye denilirdi. Görevleri arasında merkezî hükûmetle iletişimi sağlamak, halktan vergi toplamak, askerî işleri düzene sokmak ve benzeri işler de mevcut idi⁹⁰. Bu kadar önemli yetkilerle donatılan ve "şihne" kelimesi ile ifade edilen yüksek devlet memuruna 'Ubeyd, "büyük köpek" ve naibine de "küçük köpek" demektedir⁹¹. Çünkü bazı kaynaklara göre yazarın yaşadığı dönemlerde, özellikle İlhanlılar zamanında şihneler, merkezden vergi toplamaya gelen memur ve elçileri kasıtlı olarak halkın başına musallat ederek, evlerindeki eşyaları yağmalayıp çaldıkları gibi, bazan da bu memurlarla anlaşarak halktan zorla topladıkları malları aralarında bölüşürlerdi ve devlet hazinesine de pek bir şey ulaşmazdı⁹².

İlçi (elçi): İlhanlılardan Safevîlere kadar ülkeler arasında haberleşmeyi sağlayan ve diğer bazı resmî işleri gören devlet memurları için Moğolca olan "ilçi" kelimesi kullanılırdı. Valiler, askerî komutanlar hatta prensler ve hanedanın hanımları bile elçiler istihdam ederdi. Bu elçilerin sayısı bazan bir şehirde yüz ıla iki yüzü bulurdu. Moğol yasalarına göre bu zümrenin masrafları, gittikleri yerin ahalisi tarafından karşılanma zorunluluğu olduğu için, onlar da, yol giderlerini temin etmek bahanesiyle gittikleri yöre halkının malına ve namusuna göz dikerlerdi⁹³. 'Ubeyd bu elçiler için "yağmacı" sıfatını kullanarak "yiyecekleri, zıkkım ve içecekleri de (cehennemdeki kan ve irin manasına gelen) hamim"den ibaret olduğunu belirtir⁹⁴.

Totağâvûl: 'Ubeyd, şihne ve elçiler gibi aynı yolsuzlukları meslek edinen bir resmî ünvandan daha söz eder. Moğolca'da "totağâvûl" olan ve 'Ubeyd'de "togâvûl" diye geçen bu kelime, aslında yol kesici ve hırsızlardan yol ve yolcuların güvenliğini sağlayan resmî devlet memurlarını ifade ederdi. Fakat bu işte çalışan memurlar, sadece görevlerini kötüye kullanmakla kalmayıp, aynı zamanda ortamın kargaşasından yararlanarak yolcuları soyup soğana çevirirlerdi. Ayrıca eşkîyalar gibi zaman zaman köy ve kasabalara saldırarak halkın malına, namusuna ve canına da kasdederlerdi⁹⁵. Bu hareketlerinden dolayı 'Ubeyd, bu zümrenin

⁸⁸ Reşiduddîn, *Târîh-i Ġâzânî*, s. 246, 247.

⁸⁹ Şerik Emîn, Şemîs, *Ferheğ-i ıstılâhât-i divânî-yi dovrân-i Moğûl*, Tahran, 1357 hş., s. 157-158.

⁹⁰ Spuler, s. 289; Köprülü, M. Fuad, "Daruğâ", /A, III, 486-489.

⁹¹ Ku., s. 316; krş. Şerik Emîn, s. 60-63.

⁹² Reşiduddîn, *Târîh-i Ġâzânî*, s. 243-244, 356-357.

⁹³ Ayn. esr., s. 356-358; Spuler, s. 317, 459-461; Şerik Emîn, s. 45-48.

⁹⁴ Ku., s. 316.

⁹⁵ Reşiduddîn, *Târîh-i Ġâzânî*, s. 279-281; Şerik Emîn, s. 87-89; Uzunçarşılı, s. 258.

saldırısını "aniden gelen belâ" olarak niteler⁹⁶.

Înâk: Moğolca'da emirin müşaviri, mutemedi, yakını ve nedimi anlamlarına gelen "înâk" ('Ubeyd'de inâğ olarak geçmekte) kelimesinin karşılığını da "müfsit, söz taşıyıcı ve ispiyoncu" manalarına gelen "iğâğ" olarak vermiştir⁹⁷. Bu isimle anılan kişiler hükümdara arkadaşlık ve nedimlik yapar seferlerde, gezintilerde ve meclislerde onunla beraber bulunarak kendisini çeşitli lâtifelerle eğlendirirlerdi⁹⁸.

Çāvûş: Ordunun düzenini korumakla görevli "çavuş"lar, genel olarak aristokratlardan seçilirdi. Bu gibi görevlerde bulunanlar, hemen hemen her dönemde varlığını sürdürmüş ve özellikle İlhanlılarda, adı geçen kelime yerine "yasavul" tabiri de kullanılarak kendilerine ayrıca adli takibat görevi de verilmişti. 'Ubeyd Türk çavuşlarını "kapının iki eşliğinde duran ve ellerinde sopa bulunan Nekîr ve Münkere, yani sorgu meleklerine" benzetmiştir⁹⁹.

Temğâçî: Bu kelime mutlak anlamda resmi evrak ve fermanlara basılan mühür; dağlamak için hayvanlara basılan damga anlamına gelmekteydi. Moğolların hakimiyetinden sonra İran'da idarî istilahta, çeşitli mallardan, şehirlilerden, çalışanlardan ve ticaret mallarından alınan gümrük için Moğolca "temğâ" kelimesi kullanılmış ve bu işleri yapanlara ek olarak, özellikle gümrükçüler için de "temğâçî" terimi kullanılmıştır¹⁰⁰. O dönemde bu işlerde çalışan devlet memurlarının da görevlerini kötüye kullanarak tüccar ve kervan sahiplerinden baskı ve şiddetle belirlenen vergi dışında para ve mal aldıkları kaydedilmektedir¹⁰¹.

Ayrıca bu tabir Moğol istilâsını hatırlattığı ve bu kuruma ait gelirler de İslâmî yasalara göre sakıncalı bulunduğu için halk, gümrük çalışanlarına ve temğâçîye nefretle bakardı. Bu yüzden 'Ubeyd, onları katli vacip olarak nitелеmektedir¹⁰².

Muhtesib: İslâm'da sakıncalı bulunan davranış ve durumları engellemekle yükümlü kişi için kullanılan ve tarihî geçmişe sahip "muhtesiplik" görevi, Emevîlerden sonra valilere devredildi. İlhanlılarda dinî ve toplumsal hukuku koruyan devlet yetkilisi de bu adla anılmakla birlikte, özellikle bu hanedanın inkırazından ve Ebû İshâk'ın öldürülmesinden sonra Fars bölgesinde iktidara gelen ve İslâmî kuralları uygulamada çok katı davrandığı belirtilen Muzafferîlerden Emîr Mubârîzuddîn Muhammed, Hâfız, 'Ubeyd ve benzeri zarıflar tarafından da aynı adla anılmıştır¹⁰³. 'Ubeyd, genel anlamda, muhtesibi riyakârlığı nedeniyle "cehennemlik"

⁹⁶ Ku., s. 316.

⁹⁷ Ayn. esr., s. 315; Şerîk Emîn, s. 50.

⁹⁸ Uzunçarşılı, s. 189.

⁹⁹ Ku., s. 315; krş. Köprülü, "Çavuş", /A, III, 362-369.

¹⁰⁰ Şerîk Emîn, s. 96-102.

¹⁰¹ Reşîduddîn, *Târîh-i Ġâzânî*, s. 206, 246, 273; Şerîk Emîn, s. 101-102.

¹⁰² Ku., s. 316; Daha fazla bilgi için bk. tez, s. 131-132 vd.

¹⁰³ Hurremşâhî, I, 268-271.

olarak niteler¹⁰⁴.

Kadı ve Yardımcıları

Şüphesiz 'Ubeyd-i Zâkânî'nin en çok ve en sert biçimde eleştirdiği kurum ve sınıflardan birisi de, adliye kurumu ve bu kurumda çalışan kadı, yargıç ve diğer yetkililerdir. Burada yazarın eleştirilerini dile getirmeden önce, o dönemde bu adliye kurumunun durumuna kısaca bir göz atmakta fayda vardır. Moğol istilâsından sonra İran'da Cengiz Han'a ait olduğu söylenen ve oğulları Oktay ile Çağatay'ın katkılarıyla oluşturularak yazılı hale getirilen "Büyük Kanunnâme (Yasa, Yasağ)" uygulanıyordu. Bu kanunnâmenin içeriği daha çok uluslararası ilişkiler, posta, vergi, miras ve aile hukukuyla ilgiliydi. Birçok açıdan İslâm hukukuna aykırı olan bu yasa, başlangıçta Müslümanları bir hayli sıkıntılara maruz bırakmıştı. Zira bu yasaya göre sadece hırsızlık, zina, yalan ve hıyanetle suçlananlar öldürülmezdi ayrıca, Müslümanların hergün abdest almak zorunda oldukları, suda yıkanmak veya suyun içinde bir şeyler yıkamak da aynı cezayı gerektirirdi. Bu yasadaki hükümlere göre İslâmî kurallara uygun olarak hayvan boğazlamak da aynı cezayı öngörmekteydi¹⁰⁵. Bilâhare Moğol yöneticileri bu yasa yanında zorunlu olarak Müslümanlar için İslâm hukukunu dahi uygulamak zorunda kaldılar ve bu iki hukuk anlayışı hemen hemen bütün İlhanlı saltanatı (VIII/XIV. asrın ilk yarısı) boyunca devam etti¹⁰⁶.

İlk başlarda Müslüman halka dayatılan Moğollara ait gayrî İslâmî ve insani yasaların toplum açısından getirdiği bir yığın problemler bir yana, özellikle Moğollu yöneticiler tarafından hiçbir kurala bakılmaksızın yargıda görevlendirilen ehliyetsiz kadı ve diğer yetkililer, sık sık hak ve hukukun ortadan kaldırılmasına ya da rüşvet ve benzeri yöntemlerle istismar edilmesine neden olurdu. Moğol istilâsından önce kadılık makamına atama yapılırken, adayın İslâm hukukunu detaylarıyla iyi bilmesi yanında, âzamî derecede dindarlığına ve muttakiliğine de titizlikle riayet edilirdi. Fakat Moğol hakimiyetinden sonra insanlar, ilmine ve dinî durumuna bakılmaksızın, her cübbeli ve sarıklının yöneticiler tarafından kadılık ve benzeri makamlara getirildiğini görünce, rastgele cahil ve sefihler de cübbe ve sarık takarak çeşitli dalkavukluklarla kendilerini yöneticilere satmak suretiyle kadılık ve benzeri şer'î makamları elde etmeye başladılar. Bu durum, öyle bir aşamaya vardı ki, âdeta yasal hale gelerek, işe ehil olanların da tedricen bu işten el çekmelerine neden oldu. Bunlardan da daha kötüsü, İslâmî anlayıştan tamamen uzak olan Moğollu yöneticiler, iş başına gelen sefih ve çıkarıcı grubun kötü ve ahlaksızca davranışlarını Müslümanlar için ölçü kabul ederlerdi ve bu da, kendileri nezdinde hem İslâm'ın hem de gerçek alim ve kadıların değerini düşürürdü¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Ku., s. 316.

¹⁰⁵ Şerik Emîn, s. 250-253; Spuler, s. 408; ayrıca bk. tez, s. 10-19.

¹⁰⁶ Spuler, s. 411.

¹⁰⁷ Reşiduddîn, *Târih-i Gâzânî*, s. 237-241; *Liâbehâ*, s. 380.

Böylece art niyetli ve cahil kişilerin iş başına getirilmesiyle yargı kurumunda öyle korkunç bir ortam oluşmuştu ki, bazı zenginler mahkemeye çağırıldıkları zaman şeref ve haysiyetlerini korumak amacıyla kadılara ve adliye çalışanlarına rüşvet vererek oraya gitmekten kurtulmuş olurlardı. Diğer bazı art niyetli ve çıkarıcı kişiler de, adliyedeki kâtip ve hilekârcıların kayırmaları ve kendilerine verdikleri rüşvetlerle, eski tarihli senet ve tapular uydurarak, Moğollu idareci ve zorba kim-selerin himayesinde dava açıp lehlerinde karar aldırabiliyorlardı. Buna karşılık bazıları iyi niyetli de olsa genelde kadılar, maslahat icabı veya tehdit sonucu sessiz kalmak zorundaydılar. Bu ve benzeri nedenlerle ekonomik, siyasi, iktisadi ve hukukî alanlarda toplumsal yapıda tam bir güvensizlik ortamı hakim hale geldiği gibi, bütün manevî değerler de alt üst olmuş; dindar olup hakka ve hukuka riayet etmek isteyen bazı adliye çalışanları ise, daha güçlü olan hilekâr ve bozguncuların baskısı altında etkisiz hale gelmişti. 'Ubeyd'in ifadelerine göre durum değerlendirilmesi yapılırsa, İlhanlıların Müslüman hükümdarı Gazan Han tarafından yapılmaya çalışılan bu alanla ilgili reformların bile, pek etkili olmadığı görülür¹⁰⁸.

'Ubeyd'in yaşadığı Ebû İshâk'ın döneminde (VIII/XIV. yüzyılın ortalarında) Şiraz'da görev yapan ve çok abartılı biçimlerde övülen Şeyh Mecdüddin (öl. 756/1355)¹⁰⁹, Kâfi 'Aduddüddin İcî (öl. 756/1355) ve Şeyh Eminüddin Belyânî (öl. 744/1343) hakkında edibimizin eserlerinde yer alan hikâyeler hiç de alimlerin ve kadıların şanına yakışacak türden hikâyeler değildir. Nitekim bu hikâyelerde adı geçen bilginler için verilen imajlarla onların, şaraphor, fasık, gulâmpâre, başkasının malına ve namusuna göz diken ve sultanlara yaltaklık yapan tipler ve şahsiyetler olarak gösterilmektedir¹¹⁰.

Yargı kurumu ve bu kurumda çalışanları en sert bir biçimde eleştiren 'Ubeyd, adliye sarayını şöyle tasvir eder: "Adliye sarayı cehennem evidir, eşiği şeytan sarayına giriştir; dört duvarı, dört cehennemi (hâviye, cehîm, sakar ve sa'îr) temsil eder; herkesin kendisine nefretle baktığı kadı orada oturur; en mutlu insan da kadının yüzünü görmeyen kişidir"¹¹¹. Yazara göre adalet kavramı kendi asıl anlamını tamamen kaybederek yalan ve gerçek dışı şeylere sembol olmuştur¹¹². Ayrıca ona göre kadının mala doymayan aç ve hırslı gözleri hiç dolmayan bir kabı andırırken, çaresizlerin problemlerini çözecek tek şey de sadece rüşvet olarak gözük-mektedir. Avukatların bütün çabaları hakkı haksızlığa çevirmek olduğu için, görevleri tamamen yalanda içtihat etmekten ibarettir. Kadı ile halk arasında aracılık görevini üstlenenlerin amacı, sadece maddî çıkar sağlamak olduğu için, kendileri hem halkın hem de Allah'ın nefretini hak etmişlerdir. Yargı işinde çalışanlara helâl mal nasip olmaz ve onların en çok helâl saydıkları şey ise, haksız yere yedikleri

¹⁰⁸ Reşidüddin, *Târih-i Gâzânî*, s. 238-241; *İlîfâbehâ*, s. 380-381.

¹⁰⁹ Zerrinkûb, s. 24.

¹¹⁰ Ayn. esr., s. 27; Ku., s. 268, 270-272, 274, 284, 286, 288, 295, 305-306.

¹¹¹ Ku., s. 316, 324.

¹¹² Ayn. esr., s. 316.

vakıf mallarıdır¹¹³. Bunlar asla cenneti görmeyecekleri gibi, kendilerinin akıbeti de korkunç olacaktır. Ölür ölmez kendilerini bekleyen melek hemen kadıları tutar ve kendileri için hazırlanan cehennemın en alt tabakasına atar¹¹⁴. Yazara göre kadının kendisi cehennemlik, naibi imansız, dostları sahtekâr, çocukları bile homoseksüel ve iftiracıdır. Ayrıca yazar, o dönemde rüşvet almayan kadiya ender rastlanacağı için, insanlara, rüşvet yemeyen kadiyi boşuna aramamalarını tavsiye eder, tek başına yemek yemenin ve şarap içmenin, kadıların ve Yahudilerin kendilerine mahsus adetleri olduğunu belirtir¹¹⁵.

Neticede 'Ubeyd, cennete gidecek her bir gerçek şeyhe karşılık, bin kadı veya yardımcısı ve vekili cehenneme gideceğini söyleyerek, sebebini de şöyle açıklar: "Zira zamanın kadıları, isyankâr, yalancı müfsit, hilekâr, haram yiyici, zalım, iftiracı, bahaneci, dünya malına düşkün, Müslümanların hukunu zayıf eden, aç gözlü hilekâr ve toplumda fesat çıkaran hayâsız ve rüşvetçi gibi niteliklere sahiptirler. Hatta deyyuslarda da, aynı nitelikler olduğu için onlarla kadılar arasında tûr açısından tam bir ortaklık bulunmaktadır. Dolayısıyla bu iki zümre cehennemde bir arada tutulacaklardır"¹¹⁶.

'Ubeyd'in kadılar hakkında zikrettiği birçok hikâyeden bir iki tanesi şöyledir: Bir Türkmen, başka biriyle mahkemelik olur; bir testinin içine kireç ve üst kısmına da azıcık yağ doldurur ve kadiya rüşvet olarak götürür. Kadı testiye aldıktan sonra Türkmen'in tarafını tutarak onun isteğine uygun bir şekilde mahkemeyi sonuçlandırıp, eline de sonuç belgesini tutuşturur. Bir hafta sonra durum anlaşıncı, kadı, Türkmen'e haber göndererek içinde düzeltilmesi gereken bir yanlışlık var diye belgeyi geri getirmesini ister. Türkmen, "benim belgemde hiçbir hata yoktur, varsa hata testide vardır" der¹¹⁷.

Son derece çekici ve güzel gözlü bir kadın kocasını kadiya şikâyet eder. Kadınlara düşkün ve art niyetli olan kadı, hanımın gözlerinin güzelliğine aldanarak, kendisine göz koyar ve tarafını tutar. Kocasını durumu anlayınca, hanımının başından çarşafı çeker. Kadı, karının yüzünü görünce, son derece iğrenerek "ey kadıncağız defol git, sende mazlumların gözleri ve zalimlerin yüzü vardır" der¹¹⁸.

Yazar, bazı hikâyelerde de, kadıların aptallığını, zinakârlığını, deyyusluğunu, ayyaş ve edepsizliklerini dile getirmiştir. Fakat bu türden olan hikâyeler o kadar müstehcen bir dille anlatılmıştır ki, kanaatimce bilimsel çalışmalarda bile yer almaması gerekir¹¹⁹.

¹¹³ Ayn. esr., s. 316.

¹¹⁴ Ku., s. 316.

¹¹⁵ Ku., s. 206-207, 209, 322.

¹¹⁶ Ayn. esr., s. 181.

¹¹⁷ Ku., s. 287-288.

¹¹⁸ Ku., s. 280.

¹¹⁹ Ku., s. 242, 288-289.

Yarı Sivil ve Yarı Resmî**Diğer Zümreler**

'Ubeyd-i Zākānî, *Ta'rifât* adlı risalesinde bir bölümü *hâceler'e*, diğer bir bölümü de *ket-hudâlar'a* ayırmış ve bu iki zümreyi şiddetle e-

leştirmiştir. Efendi, sahip, tüccar, öğretmen, vezir, şeyh ve benzeri anlamları taşıyan¹²⁰ *hâce* kelimesi, Samanilerde gayri resmî olarak devletin ileri gelenleri ve şehirlerin nüfuzlu aristokratları için kullanılmış, Gazneli ve Selçuklularda da divanın başında bulunan ve sivil idareyi temsil eden vezirlere, bürokrasiyi temsil eden memurlara ünvan olmuştur. İlhanlılarda ve onlardan sonra İran'da kurulmuş olan hanedanlarda da, vezirlere ve üst düzey bürokratlara "*hâce-i bozorg*" veya yalın olarak sadece *hâce* ünvanı benimsenmeye devam edildiğine bütün tarihî ve edebî kaynaklar tanıklık etmektedir¹²¹. 'Ubeyd'in yaşadığı dönemlerde de aynı anlamları muhafaza eden bu kelime, ayrıca ev sahibi, tüccar, aristokrat ve benzeri manalarını koruması yanında özellikle Şiraz'da ileri gelenlere "*hâce*" denilirdi ve bu ünvan, sahibinin refah düzeyini ve mevkisinin üstünlüğünü gösterirdi¹²². Yazarın da, bu kelimeyi özellikle adı geçen anlamlarada kullandığını belirtmekte fayda vardır.

'Ubeyd, "ekâbîr" olarak da nitelediği *hâceler* sınıfını varlıkları, kof bir görünümden ibaret; hakikatte bir hiç olduklarını, söyler. Ona göre onların özleri palavra ve hayâsızlıktan ibaret; sözleri ise, sefihlik ve gevezelik dışında bir değere sahip değildir. Ruhî açıdan ahlâkları levn, hırs, cimrilik ve hasetten ibaret olup; görünüşte hikmete tutkun olduklarını belirtmek istiyorlarsa da, adetleri yalan söylemek, hilekârlık yapmak, riya ve nifakla uğraşmaktır. Hatta dalkavuk oldukları için, gösterdikleri tevazu bile içi boş ve anlamsızdır. Adalet ve insaftan nasipsız olan bu cimri zümreden asla iyilik beklenemez. Onlardan iyilik ümidini beslemek aptallık olup, hatta kendilerine uğramak da talihsizlik ve uğursuzluk getirir¹²³. *Hâceler*in çocukları bile, şımarık ve kötü huylu oldukları gibi, hanımları da fuhuşla uğraşmaktadır. Ayrıca yazar, bu zümrenin gizlice esrar içtiğini de belirtir¹²⁴.

Kethudâ (Kahyâ)

Aile reisi, saray ağası, mahalle ve köy muhtarı veya büyüğü, aşiret, kabile, sosyal bir sınıf ya da grup başkanı; vali, malyeci, şihne, şehir muhafızı hatta padişah ve benzeri çok geniş anlamları taşıyan bir kelime olmakla birlikte¹²⁵ "*ket-hudâ*" (*ked-hudâ*) terimi, daha çok üst düzey devlet adamlarıyla zenginlerin işlerini gören kişilere bir ünvan olduğu ve Osmanlıcaya kahyâ olarak geçtiği kaydedilir¹²⁶. 'Ubeyd'in yaşadığı dö-

¹²⁰ Ku., s. 317-319; Dihhudâ, XXI, 787-789.

¹²¹ Köprülü, "Hâce", I, V/1, 21-23.

¹²² Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1983, I, 693; Zerrinküb, s. 15.

¹²³ Ku., s. 317.

¹²⁴ Ayn. esr., s. 281-282, 324.

¹²⁵ Dihhudâ, XXXIX, 389-390.

¹²⁶ Pakalın, II, 251.

nerinde "kethüdâlar" mahalle ve köyleri idare eden, kendi denetimlerindeki bölgelerin asayişini sağlamakla görevli olan ve devletin güvenlik birimlerine (komisere/kelântere) karşı sorumlu tutulan bir nevi zabıta memurlarıydı¹²⁷. Fakat bu zümreye mensup memurların da o dönemde kendi görevlerini kötüye kullanarak, genellikle anarşi ve olay çıkarma peşinde olan maceracı rıntleri himaye ettikleri ve onlarla birlikte, fuhuş, içki, esrar, beyaz kadın ticareti ve benzeri kötülöklere destek oldukları veya göz yumdukları neticesinde öteden beri var olan ahlâkî yozlaşmanın hızlanmasında esas unsurlardan birini teşkil ettikleri belirtilmektedir¹²⁸.

'Ubeyd'in nitelemelerine göre, "kethüdâ" her şeyden önce mutsuz bir zalim olup, ruhi açıdan perişan ve yaşantısı acılarıyla doludur. Çünkü evdeki çocukları kendisine düşman ve dışarıda da yaptığı kötölükler aile içerisine yansınca ev âdeta matemhaneye bürünerek huzurdan eser kalmaz. Hatta "kethüdâ"nın kardeşleri ve akrabaları da bu nedenle kendisine düşman kesilmektedir¹²⁹. Ayrıca bu zümreden olan insanlar, ömürlerini boşa harcayarak zamanlarını telef ettikten sonra, iflas edip pişmanlık duyarlar. Kendileri fuhuş, livata ve benzeri kötölükler işledikleri gibi, hanımları da boş durmamaktadır. Kibirli oldukları halde iflas edip borçlu duruma düştükleri zaman, tevazu ve hakirlikten dem vururlar¹³⁰.

Meslek Erbabı

'Ubeyd'in, yaşadığı dönemde ve ortamda meslek erbabı arasında yaygınlaşan ahlâkî bozuklukları dile getirerek eleştirmek suretiyle, o devirde ticaret ahlâkının bazı ipuçlarını da verdiği görölür. *Ta'rifât* adlı risalesinde bir konuyu da, bu zümrenin eleştirisine ayıran yazarın nitelemelerine göre, en başta şehir esnafının Allah'tan korkma gibi bir endişeleri olmadığı ortaya çıkmaktadır¹³¹. Çünkü esnaf müşterinin gözüne baka baka kazık atarak "kendisine insafıca sövmüş olur"¹³². Bu yüzden esnaktan doğruluk, adalet ve Müslümanlığı beklememek gerekir¹³³. Onun tasvirlerine göre manîfatıracı âdeta baş kesen kişidir; sarraf veya kuyumcu, hem kalpazan hem de kırıntı hırsızdır. Terzi, müşterinin diktirmeye götürdüğü kumaştan artanı çaldığı gibi, elbiseyi de ölçüsüz yapar. Doktor, cellat ya da ecel habercisi; eczacı, bol ilaç satarak para kazanabilmek için, her kesin hasta olmasını isteyen kişidir; müneccim, yalancı; falcı, bedbaht; güreşçi, tembel; tellâl, şehir piçidir¹³⁴.

Gerçekten de bazı tarihî kaynaklar, İlhanlılar döneminde para ve altın ayarlarının bozulduğunu, sikkelerin farklı ölçülerde ve farklı ayarlarda basılarak, altın

¹²⁷ Huart, *IA*, VI, 101; Zerrînkûb, s. 2.

¹²⁸ Zerrînkûb, s. 2-3 vd.

¹²⁹ *Ku.*, s. 319.

¹³⁰ *Ayn. esr.*, s. 319.

¹³¹ *Ayn. esr.*, s. 317.

¹³² *Ku.*, s. 322.

¹³³ *Ayn. esr.*, s. 327.

¹³⁴ *Ayn. esr.*, s. 317, 322.

oranının oldukça düşük hale geldiğini kaydetmektedir. Bu durumun hem iç ticaret hem de dış ticaretle uğraşan mal sahibi ile müşteriyi çeşitli sıkıntılarla karşı karşıya getirdiği belirtilmektedir. Hatta 'Ubeyd'in bu tasvirleri, VIII/XIV. yüzyılın başında Sultan Gazan Han'ın diğer alanlarda olduğu gibi, ticarî hayattaki bu tür problemlere yönelik yaptığı reformları dahi, ticarî ahlâkta meydana gelen bu bozuklukları gideremediğini göstermektedir¹³⁵.

Ayrıca yazarın diğer bazı mesleklerle ilgili nitelermeleri de şöyledir: Hamamcı, fuhuş tüccarı; vak'anüvis (gazeteci-tarihçi), farenin deliğini bekleyen kedi; şair, söz hırsızı; gezgin tüccarlar ise, kendileri seferdeyken, hanımları da evde fuhuş yapırlar¹³⁶.

Okuldaki öğretmen, fasık, aptal ve zinakâr; müftü, dinsizdir ve mutlu insan ise, müftünün yüzünü görmeyen kişidir; hatip, İslâmı alâkası olmayan cahil ve aptal; vaiz, söylediğini yapmayan yalancı; müezzin, aptal ve cahil; molla, sürekli cünup gezen ve çocukların Azraili konumunda iken; kahpe de, sürekli hürmet gören kişidir¹³⁷.

**Müftü, Vaiz, Hatip, İmam,
Müezzin ve Öğretmen**

'Ubeyd'in, İslâm toplumunda bazı müesseselerin yürütülmesinde veya bazı ibadetlerin icrasında görevli olan kişi ve müesseseleri de

sert ve alaycı üslûplarla eleştirdiği görülür. Öbür alanlarda olduğu gibi, burada da onun eleştirileri bir dereceye kadar sözkonusu kurum ve bu kurumlarda çalışan kişilere verilen yetkilerin, o dönemde nasıl istismar edilerek yozlaştırıldıklarını göstermektedir.

Onun tasvirlerine göre, o dönemde vakıf malları hem amaçları dışında kullanılmaktaydı, hem de bakımsızlık nedeniyle bayır ve harabe haline gelmiş bulunmaktaydı. Geri kalanı ise kadı ve benzeri kişilerin tekeline geçmiş ve kendilerinin çıkarları doğrultusunda hizmet edecek şekle gelmişti. Bu nedenle aynı dönemde yaşayan 'Ubeyd ve Hâfız tarafından kadıların ve medrese öğrencilerinin vakıf mallarını telef etmekle suçlandıkları görülmektedir¹³⁸. Hatta vakıf malları daha önce de amaçları dışında kullanılarak istismar edildiği için Sultan Gazan Han bu alanda da çeşitli reformlara tevessül etmişti¹³⁹. Zerrinküb'a göre, Ebû İshâk'ın yönetimi sırasında İran'da ve özellikle Şiraz'da cami, medrese ve tekkelere bağlı yüklü miktarda vakıf malları ve hayır kaynakları mevcuttu. Ancak, bu vakıfların gelirlerinde hakkı olan fakir fukaraya, herhangi bir yarar ulaşmazdı. Zira bu padişahın düşkünü olduğu eğlence ve ayyaşlığı, adı geçen müesseseleri kendi seyrine terketmişti. Fakat Emir Mubârizuddin'in, Fars bölgesine hakim olduktan sonra

¹³⁵ Reşiduddin, *Târih-i Ġâzânî*, s. 282 vd.

¹³⁶ *Ku.*, s. 322-323, 325, 286.

¹³⁷ Ayn. esr., s. 266, 268, 282-283, 287, 289, 316, 323-326.

¹³⁸ *Ku.*, s. 315; Hâfız, s. 63, 241; krş. Hurremşâhî, I, 276 vd.

¹³⁹ *Hicâbehâ*, s. 379; Reşiduddin, *Târih-i Ġâzânî*, s. 335-336.

vakıfları belli bir düzene koyarak kamulaştırdığı kaydedilmektedir¹⁴⁰.

Kadı, fakih, müftü, vaiz, imam, öğretmen, müezzın, şeyh ve benzeri ünvanları taşıyan ve daha çok din ağırlıklı meslekleri icra eden gruplar, hem Hâfız'ın hem de 'Ubeyd'in eserlerinde dini açıdan olduğu kadar, ahlaki açıdan da kötü imajlara sahip oldukları rahatlıkla söylenebilir. 'Ubeyd'in eserlerinde suçlanan bu insanların genelde ortak özelliklerinin şunlardan ibaret olduğu görülmektedir: Egoist, kibirli ve sahtekâr olmaları; özgürce düşünen insanların ve rıntlerin özgürlüklerini sınırlamaları; inançları sağlam olmadığı gibi, riyakâr davranışlarda bulunmaları; mal ve makam düşkünü olmaları; aşk ve hakikat ehli olmamaları; gerekli bilgiler açısından yeterli olmamaları ve benzeri olumsuzluk-lar¹⁴¹. Doğal olarak bu nitelikleri yüzünden halk, kendilerinden nefret etmekteydi. Nitekim 'Ubeyd'e göre, sorumsuzca bir tavır takınarak yanlış fetva veren müftü dinsizdir¹⁴² ve onun yüzünü asla görmeyen kişi de, en mutlu insandır. Vaiz minberde türlü türlü takva ve zühtten sözederken, tek başına kaldığı zaman yaptığı kötülüklerden şeytan bile şaşkınlığa düşer. Bu yüzden 'Ubeyd, vaizi yalancı olarak görür¹⁴³.

Ayrıca imamı, namaz satan; hatibi de aptal, cahil ve hayvan (merkep) seviyesinde görür¹⁴⁴. Yazar hatiple ilgili şu fıkraları da anlatır: Hatibin birisine *والسماوات الحبك* "İçinde yörüngeleri olan göğe and olsun ki...."¹⁴⁵ nedir diye sorulur. O da, "herkes bilir ki *semâ* zemindir, *zât* da bunun gibi bir şeydir! *hubuk* ise, manasını ne ben bilirim, ne de onu söyleyen (Allah) bilir" demiş¹⁴⁶. Hatibin birine de "Müslümanlık nedir diye" sorulmuş. O da, "ben hatibim, benim Müslümanlıkla ne işim var!" demiş¹⁴⁷. *Zerrînkûb*'un da dediği gibi, temelde yazar, bu lâtifelerle camide İslâm'ın yüceliğinden sözeden hatibin, sokaktaki davranışlarıyla açıkça çelişkiler içine girdiğini göstermiş bulunmaktadır¹⁴⁸.

'Ubeyd'in bu tasvirlerinin elbette mübalağadan boş olduğu söylenemez. Fakat bu söylenenler, onun diğer bir kısım hikâyeleriyle karşılaştırıldığı zaman, bazı dini görevleri icra eden sözkonusu kişiler ile, halkın ilişkileri hususunda şu sonuçların ortaya çıktığı gözardı edilemez: Aslında ne bu vaiz, hatip ve dini temsil eden diğer kişiler ve aydınlar, halka gerçek manada gerekli ve doğru bilgiyi vererek toplumu iyi bir yola kanalize edebilmiş, ne de halkın kendisi bu grupları ciddiye alarak vaaz ve nasihatlarını can kulağıyla dinleyerek, onların çizdiği yolu kendilerine yaşam rehberi etmişler. Daha ileride de görüleceği üzere, büyük bir kısım din adamının, tamamen halkın nefretle baktığı zorba ve despot yöneticilerin ya-

¹⁴⁰ *Zerrînkûb*, s. 7.

¹⁴¹ *Ku.*, s. 58, 61, 88, 90, 316, 323; *Hurremşâhî*, I, 365-370.

¹⁴² *Ku.*, s. 322.

¹⁴³ *Ayn. esr.*, s. 50, 324; *Zerrînkûb*, s. 15.

¹⁴⁴ *Ku.*, s. 316-317.

¹⁴⁵ *Kur'an*, *Zâriyât* 51/7.

¹⁴⁶ *Ku.*, s. 282.

¹⁴⁷ *Ku.*, s. 287.

¹⁴⁸ *Zerrînkûb*, s. 17.

nında yer alarak onların ekmeğine yağ sürmek suretiyle toplumla bağlarını kopardığı görülür. Yöneticilere yaklaşmak istemeyen ve çok azınlıkta kalan şahsiyet sahibi alim ve din bilginleri de etkisiz hale gelerek köşelerine çekilmek zorunda kaldıkları anlaşılır.

Burada cemaatin ve halkın vaiz ve hatipleri dinlerken tavırları için 'Ubeyd'in şu hikâyeleri bize ışık tutmaktadır: Vaizin biri, minberde vaaz ederken, cemaatten biri şiddetle ağlıyordu. Onu gören vaiz, "ey cemaat işte sadakatı şu ağlayan müminden öğreniniz" der. Adam ayağa kalkarak, "ey efendim, senin ne anlatmak istediğini anlamış değilim. Fakat sakalı aynen seninkine benzeyen ve bu yakınlarda ölen bir keçim (çepiçim) vardı. Sen sakalını salladığın her defasında o keçimi hatırladığım için içimden ağlamak geliyor ve bu yüzden kendimi tutamıyorum" diye cevap verir¹⁴⁹.

Kaşan'da vaizin biri, "kıyamet günü kevser suyunu dağıtmak Hz. Ali'nin elindedir ve o da, suyu zina ve livata yapmayan kişilere verecek" der. Cemaatten biri, "ey efendim o da gizlice kevserden testisine koyup içemez mi?" der¹⁵⁰.

Bir müezzın koşarak ezan okuyormuş. Kendisine "neden koşarak ezan okuyorsun" diye sorulmuş. O da "sesimin uzaktan daha hoş olduğunu dediler. Koşuyorum ki, sesimi uzaktan duyayım (ve bakayım gerçekten öyle midir)" der¹⁵¹. Oysaki 'Ubeyd'in belirttiğine göre ahlâk ve edepten uzak zavallı müezzının sesinden herkes nefret etmektedir¹⁵².

Gelecekte toplumsal yapıyı yönlendirecek, siyasal ve sosyal oluşumun sağlanmasında etkin rolleri üstlenecek yeni ve genç neslin, özellikle okul öğrencilerinin şahsiyet kazanmasında her zaman öğretmenlere çok önemli görev ve sorumluluklar düştüğü gerçeği gözardı edilemez. Fakat yazarın tasvirlerine göre o dönemde bu zümrenin davranış biçimleri ve ahlâki yapıları hiç de iyi bir ümit vadetmemektedir. Zira onun eserlerindeki öğretmen, zenginlerin çocuklarına daha önem vererek, onları üstün tutar ve fakirlerin çocuklarını da hakir görerek onları hep aşağılar. Sadece güzel yüzlü erkek çocuklarla değil, anneleriyle bile gizli aşk ilişkilerini kurar¹⁵³. Bu yüzden o, öğretmeni saygı gören bir fasık ve aptal olarak niteler¹⁵⁴.

Şeyhler ve Sofular

Hicri VII/XIII. ve VIII/XIV. asırlarda İran'da tasavvufî düşünceler gelişerek taraftarları son derece güçlenmiş ve her tarafa yaygın hale gelmişlerdi¹⁵⁵. Dolayısıyla öteden beri sürekli

¹⁴⁹ Ku., s. 299.

¹⁵⁰ Ayn. esr., s. 270.

¹⁵¹ Ayn. esr., s. 268.

¹⁵² Ayn. esr., s. 205, 283, 323.

¹⁵³ Ayn. esr., s. 304, 323; Zerrinkûb, s. 17.

¹⁵⁴ Ku., s. 316, 323.

¹⁵⁵ Şafâ, III/1, 165.

gelişme kaydeden ve toplumun hayatına giren tasavvuf, Moğol istilâsından pek etkilenmediği gibi, aksine bu istilâdan ve onun açtığı maddî ve manevî tahribat ve yaralardan oldukça müteessir ve meyas olmuş fakir ve ümitsiz kalmış halk kitleleri için bir sığınak, bir teselli yeri ve bir manevî destek unsuru olmuştu. Ancak sıradan insanların tasavvufa fazla akın etmesi, tekkelerin çoğalmasına, kalitesiz mürşitlerin yavaş yavaş inisiyatifli ele geçirmelerine müncer olmuştu¹⁵⁶. Bu nedenle özellikle 'Ubeyd'in Şiraz'da ikamet ettiği sıralarda (742/1342'den sonra) şehir kendi alimleri, zahitleri ve sofuları ile övünürdü. Cami, mescit, tekke, zaviye ve hatta çeşitli türbelerde bile vaaz, nasihat, tevbe ve zikir meclisleri kurulmuştu. Ayrıca bu müesseseleri finanse eden büyük gelirlere sahip çok sayıda vakıf malları da mevcuttu¹⁵⁷. Ebû İshâk'ın döneminde olduğu gibi yönetimle ilişkiler içerisine giren şeyh ve alimler zaman zaman yöneticilerden de destek alırdı¹⁵⁸. Elbette yöneticilerle ilişki kurmamayı prensip edinerek dönemin kirlî siyasetinden uzak durmaya çalışan alim ve şeyhler de yok değildi.

Bu nedenle o dönemde İran'da yönetimle ilişkiler açısından genelde üç tip alim, şeyh veya zahidin göze çarptığı görülür. Birinci grup, yönetici zümre üzerinde etkin rol oynadığı gibi, siyasîlere söz geçirebilen ve hatta zaman zaman vali ve emirleri tehdit edebilecek kadar elinde güç bulunduran seyyid ve zahitlerden oluşmaktaydı¹⁵⁹. İkincisi, yöneticilerden hiçbir maddî olanağı kabul etmedikleri gibi onlarla dayanışmaya ve görüşmeye de asla yanaşmayan gerçek manada şahsiyet sahibi alim ve zahit kişilerden oluşan bir gruptu¹⁶⁰. Diğer bir kısmı da toplumdan tamamen kopuk bir şekilde inzivaya çekilmiş ve dış dünyayla ilişkilerini tamamen kesmiş, hatta reel dünyada nelerin olup bittiğinden habersiz bir gruptan müteşekkîl idi¹⁶¹.

Salih, seçkin ve dürüst alimlerin ve insanların, siyasal ve toplumsal oluşuma sırt çevirmeleri neticesinde meydana, her kötülüğe başvuran insanlar ile rintlere ve macera peşinde olan tiplere kalmıştı. Bu ortamdan iğrenen şahsiyet sahibi bazı alimlere göre, vali ve yöneticilere yaklaşmak ve onlarla ilişki kurmak çirkin davranışlar olarak görüldüğü gibi, dine ve takvaya da hakaret sayılırdı¹⁶². Nitekim o dönemde Şeyh Eminuddîn, Mevlânâ Kâdî Sirâcuddîn, Kâdî 'Adudduddîn ve benzeri ilim adamları ömrünü ayyaşlık ve eğlence ile geçiren hükümdar Ebû İshâk'ın yanında yer alırken, Horasan'lı Şeyh Nuruddîn ve Şeyh Kâvâmuddîn 'Abdullâh gibileri de yöneticilerden uzak durmayı tercih etmişti¹⁶³. Kim bilir belki de

¹⁵⁶ Şafâ, III/1, 165-166; Şahinoğlu, s. 54-56.

¹⁵⁷ Zerrînkûb, s. 7; Hurremşâhî, I, 276.

¹⁵⁸ Zerrînkûb, s. 24.

¹⁵⁹ Ayn. esr., s. 7-8.

¹⁶⁰ Ayn. esr., s. 46.

¹⁶¹ Ayn. esr., s. 8.

¹⁶² Ayn. esr., s. 46.

¹⁶³ Ayn. esr., s. 23, 46.

toplum, yöneticiler yanında yer alan ve onların nimetlerinden pay alan alim ve şeyhleri de bu sultanların cınayetlerine ortak kabul etmekteydi.

Bu yüzden olsa gerek toplumdan birer fert olan Hâfız ve 'Ubeyd'in eserlerinde -ki, bu ikisi de yöneticiler yanında yer almalarına rağmen- mescit, tekke, han-kah, ziyaretgâh gibi müesseseleri temsil eden şeyh, sofı ve zahid tipli şahsiyetler daha çok resmî ağırlıklı müesseseleri temsil eden kadı, vaiz, müftü ve diğer şahsiyetler kötü ve sevimsiz imajlarla sunulmaktadır¹⁶⁴. Burada belirtilmesi gereken bir husus da şudur: Bu tiplerin eleştirilmesini gerektiren şey, onların zahid ya da alim olmaları nedeniyle değildir. Çünkü 'Ubeyd de "büyüklük taslamayan ve önderlik peşinde olmayan dervîşi; makam, mevki, mal ve mülke düşkün olmayan, gönül ehli zahidi sever"¹⁶⁵. Hâfız gibi 'Ubeyd'in de kendisinden nefret ettiği şeyh ya da zahid, kötü kalpli, bilgisiz, ikiyüzlü, riyakâr, gösterişli ve dîni dünyaya satan tiplerdir. Hak ve hukuka riayet etmeyen, yalancı, kof bir gösterişten ibaret olduğu halde, alimlere benzemeye çalışan sahtekâr kişilerdir. Onun için 'Ubeyd bir yerde şöyle der: "O hırka giyen katı kalpli ve gevşek amellilerin sözlerine aldırma. Onlar hayvanların boyunlarındaki zile benzer tesbihleri boyunlarına takmışlar. Uzak-tan geçtiklerini görürsen yolunu çevir ve yüzünü kapa. Riya ve aldatma engelinden kurtul, sade kişilerle otur ve şarap iç"¹⁶⁶. Ah riya elbisesini giymiş olan bu sofular! Ne akılları var, ne de bilgi ve şuurları. Ney gibi kemer bağlayarak raksederler; etraflarında halka andıran (çeşitli yemeklerden oluşan) sofrayı serip av peşinde diz çöken kedi gibi gizlice beklemektedirler. Allah'a şükür ki sofı değilsin. Eğlen ve şarap iç"¹⁶⁷. 'Ubeyd'in şeyh ve sofulara yönelik bu eleştirilerinin, ciddi diye bilinen eserlerinde yer aldığını belirtmekte ayrıca fayda vardır. Mizah türündeki eserlerinde ise, aynı gruba yönelik eleştirilerinin daha ciddi ve daha keskin olduğu görülür.

Nitekim yazar şeyh ve fakihleri de, binbir entrika çeviren ve dalkavukluk yapan sultanların yakınları ile aynı kefeye koyarak kendileri hakkında şöyle der: "Haram ilişkide bulununuz ki çocuklarınız fakih, şeyh ve sultanların yakınları olsunlar"¹⁶⁸. Şeyhlere inanmayınız ki sapıtıp cehenneme gitmeyesiniz ve kendi gönlünüzce yaşamak için zahitlere komşu olmaktan uzak durunuz. Bu zamanda (VIII/XIV. yüzyıl) riyakârca konuşmayan zahidi aramayınız¹⁶⁹. 'Ubeyd kendi döneminde inzivaya çekilen zahidi, bedavacı; sofuyu ise, hırkasıyla insanları aldatdığı için yolkesici olarak görür¹⁷⁰. Ayrıca yazar, o dönemde şeyhler arasında, kendilerini halkın gözünde büyük olarak göstermenin, sözde aşağıladıkları dünya ve onun nimetlerinin peşinde koşmanın, bir hastalık haline geldiğini de özellikle

¹⁶⁴ Ku., s. 274, 294, 317; krş. Hurremşâhî, I, 365 vd.

¹⁶⁵ Ku., s. 64.

¹⁶⁶ Ayn. esr., s. 90.

¹⁶⁷ Ayn. esr., s. 58. Ayrıca bk. Ku., s. 61, 80, 88, 90. krş. Hurremşâhî, I, 366-370.

¹⁶⁸ Ku., s. 210.

¹⁶⁹ Ayn. esr., s. 205, 207.

¹⁷⁰ Ayn. esr., s. 247, 322.

belirtir. Bu nedenle hilekârlığa ve riyakârlığa başvurarak gerçek yüzlerini kamufle etmelerinden dolayı 'Ubeyd, onları "İblis" olarak tanıtmakta, dünya hakkındaki sözlerini "aldatmaca" ve ahirete dair görüşlerini ise, "kuruntu" olarak nitelemektedir. Hatta cehaletlerinden dolayı marifet hakkında ileri sürdükleri görüşleri de "saçmalıklar" olarak görmektedir¹⁷¹. Bir yerde de "şeyhe tabi olanları şeytan, şeyhin vekili veya naibini de Allah'tan korkmaz, riyakâr ve hilekâr" olarak niteler. "Sofuların kötü huylu olanlarını ise köpekten daha aşağı" olarak görür. Ayrıca o dönemde "vecde gelmek için sofular arasında, afyon ve esrar içmenin" de hayli yaygın olduğunu ifade eder¹⁷². 'Ubeyd'in hikâyelerinde hankah, medrese ve tekke-lerde bile asrın hastalığı haline gelen, livata ve fuhuşun yapıldığı belirtilmekte ve bazı kaynaklar da bu onun bugörüşünü teyid etmektedir¹⁷³.

Yazarın konuyla ilgili hikâyelerinden bazısı da şunlardan ibarettir: Şeyh Şerefuddîn Dergezîni, Mevlânâ 'Aqûduddîn'den, "yüce Allah şeyhleri Kur'an'da nerede zikretmiştir?" diye sorar. O da "hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" ayetinde bilenlerin (alimlerin) karşısında zikretmiştir" der¹⁷⁴.

Bir sofuya, "hırkanı sat" denildi. O da, "avcı tuzağını satarsa ne ile avlar", diye cevap verdi¹⁷⁵.

Ünlü zenginlerden biri, bir şeyhi davet ederek altında para bulunan bir mindere oturtur. Şeyh minderin altında saklanan paraları gizlice alır. Ev sahibi parayı arayıp bulamayınca şeyh, "odada bulunanlardan kimden şüpheleniyorsan söyle, ondan alalım" der. Ev sahibi, "ey şeyhim, burada bulunanlardan şüpheleniyorum, fakat sen(in aldığı)nı kesin olarak eminim" der¹⁷⁶.

Adamın biri, bağına giderken içinde bir sofı ile bir ayıyı bulur. Sofuyu döver fakat ayıya hiç karışmaz. Sofu, "ey Müslüman, ben ayıdan da kötü değilim ki, beni dövüyorsun, ona hiç ilişmiyorsun", diyerek feryat eder. Adam, "miskin ayı burada yer ve burada sıçar, sen ise, hem yersin hem de götürürsün" der¹⁷⁷.

'Ubeyd'in bir iki cümle ile de zamanın hacılarının tutumlarını ve ahlâkî davranışlarını da eleştirdiği görülür. Ona göre zamanın hacılarının başta gelen özellikleri yalancı, hırslı ve mürüvvetsiz olmalarıdır. Bir defa Hacc'a giden "lâneti", iki defa Hacc'a giden ise, "hem laneti hem de Allah'ın azabını hakeder"¹⁷⁸. Hatta yazar daha ileri giderek insanlara, "hırslarına yenik düşmemeleri, imansız ve mürüvvetsiz olarak ölmemeleri için Hacc'a gitmemelerini" tavsiye eder¹⁷⁹. Burada da

¹⁷¹ Ayn. esr., s. 274, 294, 317, 324.

¹⁷² Ku., s. 317, 318, 327; krş. Zerrinkûb, s. 21.

¹⁷³ Ku., s. 199, 295, 305; krş. Zerrinkûb, s. 11.

¹⁷⁴ Ku., s. 274.

¹⁷⁵ Ayn. esr., s. 247.

¹⁷⁶ Ayn. esr., s. 297.

¹⁷⁷ Ayn. esr., s. 297.

¹⁷⁸ Ayn. esr., s. 317, 323.

¹⁷⁹ Ayn. esr., s. 209.

hacc'ı istismar eden hacı sözkonusudur¹⁸⁰.

Din ve Mezhep

'Ubeyd'in yaşadığı dönemde İran'da birçok İslâmî mezhebin var olmasıyla birlikte, özellikle yazarın ikamet ettiği Şiraz'da halkın çoğu Şafî mezhebine bağlıydı. Şîî ve Hanefî mezheplerine bağlı olanlar da mevcuttu¹⁸¹. Şîîlerin en çok yoğun olduğu bölgeler sırasıyla, Ku-histân, Irak-ı 'Acem'in orta kesimleri, Azerbaycan ve kısmen de bugünkü Irak topraklarıydı. Şafîiler ise, Fars, Cebel, Azerbaycan ve seyrek olarak da ülkenin değişik kesimlerine dağılmıştı. Hanefîiler ile Hanbelîiler ise, hissedilir bir etkinliğe sahip olmamakla birlikte ülkenin çeşitli bölgelerinde varlıklarını sürdürmekteydiler¹⁸².

İlhanlılar döneminde Sünnî mezhepler arasında görünüşte herhangi bir problem yokken, Şîa ile Sünnîler arasında zaman zaman fîlî mücadelelerin baş gösterdiği ve hangi birisi sarayda nüfuz elde etmişse öbürü aleyhine birtakım yaptırımların uygulanmasına sebep olduğu, kaynaklar tarafından da belirtilmektedir¹⁸³.

Nitekim bunun bir yansıması olarak 'Ubeyd'in eserlerinde de hem Müslüman diye bilinen insanların kendi dinlerine karşı tutumlarını, hem de bu dine mensup mezhepler arasında çıkan bazı anlamsız çekişmeleri yansıtan cümleler ve hikâyeler bulunmaktadır. Onun bu hikâyelerdeki nitelermelerine bakılırsa, bazı tutucu, cahil ve gayri samimi Müslümanların bir yığın problemlerin doğmasına sebep oldukları gibi, İslâmî olmayan bir sürü davranışlarıyla da diğer dinlere mensup kişilerin gözünde, bu dine kötü bir imaj kazandırdıkları görülür. Ayrıca mezhep kavgalarına tutulan cahil halktan, her bir mezhebin mensuplarının uğruna mücadele verdikleri kendi mezheplerini de asla tanımadıkları ve bilmedikleri da ortaya çıkmaktadır. Bu tasvirleri yanında yazar, bazı İslâmî kavram ve değerlerin, gerçek anlamlarından soyutlandıklarına da işaret etmektedir.

Her şeyden önce yazar "Müslümanı, herkesin kafasını yiyen"¹⁸⁴ bir tip şeklinde niteleyerek, belki de o dönemde Müslüman olarak görünen yöneticilerin baskı ve şiddetle yığınlarca halkın kanını döktüklerine işaret etmektedir. Daha önce de geçtiği gibi, dindar görünen ve bir nevi dinî temsil eden alim ve şeyhler de, sözkonusu yöneticilere yakınlıkları nedeniyle sanki onların bu hareketlerine meşruiyet kazandırmaktaydı ve bütün bunlar İslâm adına yapılmaktaydı. Yine o, kendi dönemi insanların bazı manevî değerler hakkındaki anlayışlarını şöyle tasvir etmektedir: "İman, kesedeki paradır; din de, eskilerin geleneğini taklit etmektir; tevbe ise, sapıkların dayandığı destektir"¹⁸⁵. Bu korkunç tasvirler belki de abartılı olarak görülebilir ancak, kendini menfaat ve makama satan bilgin ve

¹⁸⁰ Bk. tez, s. 90-91.

¹⁸¹ Zerrînkûb, s. 10.

¹⁸² Bk. Spuler'in *İran Moğolları* adlı eserinin sonundaki haritaya.

¹⁸³ Spuler, s. 264-268.

¹⁸⁴ Ku., s. 323.

¹⁸⁵ Ayn. esr., s. 324-325.

şeyhlerin, kuru ve katı bir gelenekçiliğe yapışan halkın ve tevbe ümidiyle sürekli günah işlemeye devam eden insanların kötü tutumlarını yansıtan, gerçekleri dile getirdiği de kesindir.

Risâle-i dilguşâ adlı eserinde sözde Müslümanların İslâm'a kazandırdıkları kötü imajları gösteren bir hayli hikâyeye vardır ve bunlardan bir tanesi şöyledir:

Güzel yüzlü Hristiyan bir çocuk Müslüman olur. Muhtesibin emriyle gündüzün sünnet edilir, gece olunca da ırzına geçilir. Ertesi gün babası çocuktan, Müslümanları nasıl bulduğunu sorar. Çocuk, "bunlar çok tuhaf bir millettir, dinlerine giren herkesin önce gündüz pipisini keserler, sonra gece olunca da makadını yırtarlar" der¹⁸⁶.

Yine bazı hikâyelerden, dönemin fakih ve bilginlerinin, İslâmî hususlarda cehaletin kol gezdiği bir ortamda, toplumu ve fertleri bilgilendirip aydınlatacakları yerde, abes konularla uğraştıkları ve kendilerinden beklenen sorumluluğu yerine getirmediikleri anlaşılmaktadır. Bir hikâyeye göre, bir adamın güzel yüzlü bir çocuğu vardır fakat livataya yanaşmamaktadır. Oradan geçip, durumu anlayan bir fakih, çocuğun babasına "eğer bu çocuk satılırsa, İslâm'a göre bu satış batıl sayılır. Zira çocuk yarar sağlayıcı (muntefe'un bih) değildir" der¹⁸⁷. Başka bir hikâyede de, bir gulâmpâre işini görmek için para karşılığı bir erkek çocuğu eve kapatır. Fakat çocukla anlaşılmayınca iş kavgaya dökülür ve problemin çözümü için oradan geçen birini hakem tayin ederler. Adam (hakem), "babam dedemden, o da Mâzenî'den, o da Şafî'den rivayet etmiştir ki, halvette kapı ve perde kapanırsa, mihr vacip olur. O halde livata ücretini vermen gerekir" der. Gulâmpâre, çocuğa iki dirhem verir ve hakeme şöyle der: "And olsun ki, şimdiye kadar senin dışında Şafî mezhebine göre muttasıl senetle kavatlık yapan hiçbir pezevenği görmemiştim"¹⁸⁸.

Yukarıda da geçtiği gibi yine bazı hikâyelerden, gerek o dönemde ve gerekse diğer dönemlerde halk arasında sık sık ortaya çıkan mezhep kavgaları da kuru taassub ve cehaletin bir neticesi olduğu ve hatta çoğu insanların adına mücadele verdikleri mezhep ve mezheplerini bile doğru dürüst tanımadıkları da ortaya çıkmaktadır. Nitekim Şîa ile Sünnî ler arasında da bir fark gözetmeyen 'Ubeyd'in bu hususta yazdığı birçok hikâyeden bazısı şöyledir:

Kazvinli birinden sormuşlar, "Emîre'l-Mu'minîn (müminlerin emiri) Ali'yi biliyor musun?" O da "evet biliyorum" diye cevap vermiş. "O halde kaçınıcı halife idi?" demişler. Kazvinli, "ben halifeliğini falân bilmem, bildiğim tek şey Hüseyin'in kendisini Kerbelâ'da şehit ettiği kişi olmasıdır" diye cevap vermiş¹⁸⁹.

Adamın biri fakihe, "ben Hanbelî mezhebine mensubum, abdest alıp bu mezhebe göre namaz kılarken, donumda bir ıslaklık hissettim. Bir de baktım kötü

¹⁸⁶ Ayn. esr., s. 279.

¹⁸⁷ Ayn. esr., s. 266.

¹⁸⁸ Ayn. esr., s. 304.

¹⁸⁹ Ayn. esr., s. 273.

kokuyla birlikte pislik de çıkmış. Namazım (acaba diğer mezheplere göre) geçerli olmadı mı" der. O da, "Allah seni affetsin! Bütün mezheplere göre sıçmış oldun" diye cevap verir¹⁹⁰.

Ebû Dolef Şîi olduğunu söylerdi ve "kim Şîiliğini açıkça ilân etmezse, haramzâdedir" derdi. Oğlu, "ben senin mezhebine bağlı değilim" deyince, o da "Allah'a and olsun ki, ben anneni daha satın almadan, kendistyle cinsel ilişkide bulunmuştum (sen de o zinanın ürünüsün)" diye cevap vermiş¹⁹¹.

Arabın biri Şîiyi öküze bindirerek şehrin etrafında dolaştırmak suretiyle tazir uygulardı. Olayı gören bir adam, "bu adam ne günah işlemiş", diye sorar. Arap "Ebubekir ve Ömer'e sövmüştür" der. Şîi, kızarak "ey adamcağız Osman'ı unutma" der¹⁹².

Kum şehrinde 'İmrân adını taşıyan birini dövüyorlarmış. Adamın "biri yahu bu Ömer değil neden dövüyorsunuz" diye kendilerine çıkmış. Dövenler demişler ki, "bu Ömer'dir ve Osman'ın *elif* ve *nun*'una da sahiptir"¹⁹³.

Bir gulâmpâre, ücret karşılığı livata yapmak amacıyla bir çocukla sözleşir. Ancak bir anlaşmazlıktan dolayı çocuk sözünden vazgeçer. Gulâmpâre çocuğa, "ya bu işe razı olacaksın, ya da Muaviye'ye küfür savuracağım" der. Çocuk, "Emîre'l-mu'minin Muaviye'ye yapılacak küfürleri duymaktansa, altta yatmanın zahmetine katlanmak daha kolaydır", diyerek işe razı olur. Livata esnasında, "ey Allah'm, bu işe razı olmam senin dostuna bağlılığımdan ötürüdür. Ya Rabb'im kendi nefsimi ortaya serdim ki, Muaviye'ye sövülmesin, bu nedenle bana sabır ver, diye" duada bulunur¹⁹⁴.

Şîinin biri, "bir adama adın nedir?" diye sorar. O da "Ömer'in oğlu Ebû bekir'dir" der. Şîi öfkelenerek, "senin deyyus babanın ismini kim sordu?" der¹⁹⁵.

Sultanlar ve Dalkavuklar

Her zaman olduğu gibi 'Ubeyd'in yaşadığı dönemde (VIII/XIV. asırda) de, birçok şair, bilgin ve diğer bürokratlar, sultanlara ve onların etrafında yer alan vezir ve emir gibi üst düzey devlet adamlarına dalkavukluk yaparak, bu mesleklerinden ekmeğe yedikleri ve onları olağandışı abartmalarla övdükleri de bir gerçektir. Yazarımız da aynı şeyi yapmış olsa bile, yine de onun eserlerinde bu tür davranışları eleştiren görüşlere yer verildiği görülür. Aslında bu olayın detaylarına inildiğinde, bir yığın karmaşık ve insanlık dışı davranış ve problemlerle karşılaşıldığı, hatta kin ve nefreti andıran çirkef olaylarla yüzyüze gelindiği müşahade edilir.

Şair ve bilginleri sarayda tutmak suretiyle, kendilerini himaye eden bazı yöneticilerin, ilim ve edebiyatın gelişmesine katkıda bulundukları ve düşüncenin

¹⁹⁰ Ku., s. 241.

¹⁹¹ Ayn. esr., s. 243.

¹⁹² Ayn. esr., s. 273-274.

¹⁹³ Ayn. esr., s. 267.

¹⁹⁴ Ayn. esr., s. 302.

¹⁹⁵ Ayn. esr., s. 276. Daha fazla bilgi için bk. Ku., s. 265, 267, 271, 273, 276.

gelişmesine yardımcı oldukları şüphe götürmez. Ayrıca bu şair ve bilginlerin geçimlerini temin etmeleri için, ölçülü olunduğu takdirde ödül veya maaşın da gerekli olduğuna itiraz etmek yersiz olabilir. Fakat ilim ve edebiyatın hamisi olarak görünen yöneticilerin tamamı, gerçekten ilim ve edebiyatı geliştirmek için mi bu bilgin ve şairleri saraylarında tutarlardı yoksa, başka nedenlerden ötürü mü? Örneğin genelde kötülüklerle dolu hayatlarını övgü içerikli şiir ve başka araçlarla temize çıkarmak ya da baskı ve zulme dayalı rejimlerini ve politikalarını bazı bilgin ve din alimlerinin fetvalarıyla halkın gözünde meşru bir zemine oturtmak gibi gayeleri olmamış mıdır? Bu kuşku yanarda diğer bazı sorular da akla gelmektedir. Bu yöneticiler kimin malını kime ve ne tür bir ölçü ile dağıtıyordu? Ya da yöneticiler haksızlık ve zulüm yaptıklarında, bu şair ve bilginler onlara karşı nasıl bir tavır takınırlardı veya halkı yönlendirme gibi bir amaçları ve rolleri bulunur muydu? Hatta bu şair ve bilginlerin bağlandıkları sultanlara sadakat derecesi neydi ve zorba başka bir sultan, kendi memduhları olan sultanı ortadan kaldırıncaya¹⁹⁶ durum nasıl bir seyir takip ederdi? Bütün bu kuşkuvarın bazı ipuçlarını 'Ubeyd'in de sarayında yer aldığı Şah Ebû İshâk'ın şair ve bilginlere karşı tutumunda ve bu şahın başından geçen bazı olaylarda bulmak imkân dahilindedir. Bu yüzden örnek olarak birçok şair ve alimin çevresinde bulunarak sahibini övdüğü Ebû İshâk'ın sarayına ve kendisi öldürüldükten sonra da onların izledikleri tutumlara bakalım.

Şah Ebû İshâk, Şiraz'a ve özellikle Fars bölgesine tam hakim olduktan sonra (yaklaşık 740/1340'tan sonra) sarayı veya çevresi bazı şair ve bilginlerin, hatta tarikat şeyhlerinin toplanma merkezi haline geldi. Ömrünün çoğunu eğlence ve sarhoşlukla geçiren bu şah, iş başına gelir gelmez adına sikke bastırarak hutbe okutması yanında ayrıca, etrafındaki emirliklere de elçiler göndererek kendisine itaat etmelerini istedi. İsfahan ve Hürmüz gibi bölgelerin yöneticileri onun isteklerini kabul etmelerine ek olarak, bu şaha yeteri derecede haraç da gönderdiler. Fakat Yezd ve Kirman'ı denetimi altında bulunduran Muzafferilerden Emir Mubârizuddîn Muhammed ise, Ebû İshâk'ın teklifini sadece reddetmekle kalmadı, onun öldürülmesine kadar ikisi arasında sürececek savaşların başlamasının da, bir işareti vermiş oldu. Zaten cihangirlik sevdasına kapılmış bulunan Mubârizuddîn'in Ebû İshâk gibi bir küçük şaha baş eğmesi de beklenemezdi¹⁹⁷.

Devletşâh'ın da belirttiğine göre, Ebû İshâk zevk ve eğlence ehli olmakla birlikte, şiir ve sanat ehline ilgi göstermiş; kendilerine bol ödüller dağıtması nedeniyle uzak ve yakın çevrelerden, Hâcû-yı Kırmânî, 'Ubeyd-i Zâkânî, Hâfız, Şemsuddîn b. Fahrüddîn İsfahânî (öl. 744/1344-45) ve benzeri şairler etrafında toplanmıştı veya kendisiyle uzaktan ilişkiler içerisine girmişlerdi. Ayrıca bir şiir divanına sahip zamanın Mürşidi tarikatının şeyhi Kâzrûn'lu Şeyh Eminüddîn-i Bel-

¹⁹⁶ Bk. tez, s. 131-132.

¹⁹⁷ Gani, I, 86-87.

yâni (öl. 744/1343), *Nefâisu'l-funûn*'un yazarı Muhammed b. Mahmud Amulî (öl. 753/1352), tasavvuf, kelâm ve felsefede ün salan Kâdî 'Aḡududdîn ('Abdurrah-mân b. Aḡmed) İcî (öl. 756/1355) ve benzeri bilgin ve şeyhler de Ebû İshâk'ın yanında yer alarak onu övmekteydi¹⁹⁸. Bu şah da kendisini Hint padişahlarna benzetmek amacıyla, yanında bulunan şair ve bilginlere bolca ödüller dağıttı. Nitekim bir defasında Rukduddîn Şâin (öl. 765/1363)'e bir kaside karşılığında yedi kese altın bağışlamıştı¹⁹⁹.

Daha önce de geçtiği gibi²⁰⁰ ayrıca, Şeyh Eminuddîn, Mevlânâ Sirâcuddîn (öl. 804/1401), Şeyh Mecdüddîn (öl. 756/1355) ve Kâdî 'Aḡududdîn gibi şeyh, sofu ve bilgin şahsiyetlerin Ebû İshâk ve onun üst düzey bürokratlarıyla da, iyi ilişkileri vardı. Nitekim Hatuniye medresesinde ders veren Mevlânâ Sirâcuddîn, Ebû İshâk'ın da hocasıydı ve bu şah da ona saygıda kusur etmezdi. Şeyh Mecdüddîn ise, genel kadı olması yanında ailenin de özel kadılığını yapardı ve şahın annesi ve kız kardeşleri arasında bir anlaşmazlık çıkınca ona başvururlardı²⁰¹.

Ayrıca Hâfız'ın da ünlü bir kıtasında Fars bölgesinin bereketli olmasında katkıda bulunmaları nedeniyle överek kendilerinden söz ettiği beş kişiden üçü de, yukarıda adı geçen zatlardan başkası değildi. Nitekim kıtada yer alanlardan birincisi, ödül dağıtarak dua alan Şah Ebû İshâk'tır. İkincisi, gökyüzünün benzerine şahit olmadığı ve öteden beri Şiraz kadılığını üstlenen bir aileden gelme kadı Şeyh Mecdüddîn'dir. Üçüncüsü, kıtada belirtildiğine göre himmetiyle karışık problemleri çözen ve "abdallar"ın sonuncusu olarak gösterilen Şeyh Eminuddîn'dir. Dördüncüsü, Ebû İshâk'ın adına *Mevâkıf* adlı eserini yazan ilmin padişahı 'Aḡududdîn İcî'dir. Beşincisi ise, ödül vermekle ün kazanan ve deniz gibi cömert olan Hâcî Kāvâm (Hasan)'dır²⁰². Kitanın çizdiği tabloya bakılırsa, çevresinde, bu anlatılan kaliteli niteliklerde şeyh ve alimleri bulunduran bir yöneticiden artık iyilik dışında bir şey beklenemez gibi gelir. Fakat hiç de öyle olmadığı görülür.

Nitekim Hâfız'ın adı geçen kıtasında övülen bu sonuncu şahıs yani Hâcî Kāvâmuddîn Hasan (öl. 754/1353) Ebû İshâk'ın devletinde onun "temğâ (vergi ve gümrük)" işlerinden sorumlu veziriydi. Fars bölgesinde uzun süre gümrük işleriyle uğraşan bizzat Kāvâmuddîn'in ifadesine göre, Şiraz'da sadece gümrükten alınan vergi ve haraç miktarı yıllık dört yüz bin dinar civarındaymış. Çünkü Anadolu, Hindistan ve Irak ticaret yollarının geçtiği Şiraz, öteden beri önemli bir ticaret merkezi olduğu gibi, birçok kervanın da konaklanma merkezi haline gelmişti. Bunun yanında köylü, sanatkâr ve diğer tüccarlardan alınan vergilere ek olarak, çevredeki yerleşim alanlarından gelen gelirler de mevcuttu²⁰³. Ayrıca on beş yıllık

¹⁹⁸ Devletşâh, s. 220; Hurremşâhî, II, 755; Âl-i Dâvûd, *DMBI*, V, 164; *Ferheng-i bozorgân-i Islâm u İrân*, Meşhed, 1993, s. 547.

¹⁹⁹ Devletşâh, s. 81.

²⁰⁰ Bk. tez, s. 116.

²⁰¹ Sotûde, Huseyn 'Alî, *Târîh-i Âl-i Muḡaffar*, Tahran, 1346 hş., I, 108-110.

²⁰² Ğanî, I, 75.

²⁰³ Zerrînkûb, s. 25; Hurremşâhî, II, 913-914.

saltanatı boyunca Şah Ebû İshâk da sık sık, başta Emîr Mubârizuddîn olmak üzere, çevredeki emirlere ait şehir ve kasabalara saldırarak Yezd, Kirman ve diğer yerlerde oturan Müslüman halkın canına kıyar, mallarını yağmalayarak Şiraz'a getirirdi²⁰⁴. Önce de geçtiği üzere kayıtlara göre, yine bir defasında Kirman'a saldıran Ebû İshâk, surları aşamayınca şehiri uzun süre muhasara altında tutarak açlıktan insanların ölmesine ve hatta birbirlerinin etini yemesine neden olmuş ve zafer elde etmeden geri dönmek zorunda kalmıştı. Ancak yol üzerindeki halkın canına kıymak ve mallarını yağmalamakla öfkesini çıkarmıştı²⁰⁵.

Bütün bu vergiler, gelirler ve yağmadan elde edilen mallar Hâcî Kavâmuddîn'in elinde toplanırdı. Bir kısmı cami ve medrese yaptırılmak üzere Şah Ebû İshâk'ın annesi Tâş Hâtûn'un aracılığıyla adı geçen şeyh ve alimlere verilirdi. Bir kısmı, devletin giderlerine harcanır, geri kalan kısmı da şair, bilgin, şeyh ve hatta zamanın mafyası şekline bürünen "rintler"e ve ele başlarına bile dağıtıldı²⁰⁶.

İşte bu şair, bilgin ve şeyhleri uzak ve yakın çevrelerden bu şahın sarayına çeken şey, binbir baskı ve zorluklarla halktan toplanan veya çeşitli yağmalardan elde edilen ve kendilerine kolaylıkla dağıtılarak peşkeş çekilen para ve ödüllerden başkası değildi. Hatta 'Ubeyd'i şahın maskaracısı olmaya iten şey de aynı idi. Böyle bir ortamda riyakârca tavırlara giren bu şair ve bilginler kof, abartılı, içi boş ve gerçek dışı şüirlerle adı geçen şahı ve vezirlerini överek, onların devletinin devamı için duada bulunurlardı. Ne yazık ki, Hâfız ve 'Ubeyd başta olmak üzere aynı şairler, memduhları Şah Ebû İshâk'ı öldürerek tacını ve tahtını gasbenden Muzafferîler hanedanına mensup sultan ve şahları da övmeye bir sakınca görmemişlerdi²⁰⁷. Çünkü bu defa ödüller bu gasıplar tarafından kendilerine verilmekteydi. Ayrıca 'Ubeyd'in "temğâçî"yi yani gümrükte ve diğer vergi işlerinde çalışan kişileri "katli vacip" olarak²⁰⁸ nitelişmesinin nedenlerini anlamak da artık zor olmasa gerer.

Ömrünü sonuna kadar şarap ve eğlenceyle geçiren Ebû İshâk ile adı geçen alim ve şeyhler arasında iyi ilişkilerin devam etmesi veya Kirman'daki vahşetine rağmen aralarında görünürde herhangi bir problemin çıkmaması, insanın aklına şahın kendilerini para ve ödüllerle susturduğu fikrini getirmektedir. Fakat kaynakların verdiği bazı bilgilere bakılırsa şah, şair ve bilginlerle diğer üst düzey bürokratlar arasındaki ilişkiler tamamen çıkarıcı, yapay ve bir nevi diktaya dayandığı ve Ebû İshâk'ın ülkesini idare edenlerin sürekli günlük politikalarla kendilerini avuttukları görülür. Bu nedenle Devletşâh'ın yazdıklarına bakılırsa, düşman askerleri Şiraz'ı kuşatma altında tuttıkları bir sırada bile, kimse olayı şaha bildirme cesaretinde bulunamaz. Çünkü eğlenceye düşkün ve kronik bir alkolik haline gelen şahın kendisi de artık saldırı ve işgal gibi savaş olaylarının anlatılmasından

²⁰⁴ Havâfî, s.70; krş. Zerrînkûb, s. 23; Âl-i Dâvûd, *DMBI*, V, 161, 162.

²⁰⁵ Semerkandî, s. 241; Âl-i Dâvûd, *DMBI*, V, 162.

²⁰⁶ Zerrînkûb, s. 26-27.

²⁰⁷ Ayn. esr., s. 22-23; Sorûde, s. 108-110.

²⁰⁸ Ku., s. 316.

nefret etmiş ve "kim Emîr Mubârizuddîn'in Şîraz'a saldırmakta olduğunu derse, idam edileceğini" belirtmişti. Neticede vezirlerden biri sarhoş olan şahın elini tutarak, baharın güzelliğini seyrettirmek bahanesiyle kendisini dama çıkarır. Ancak şah Emîr Mubârizuddîn'in askerlerinin hareketini görünce, vezire neler olduğunu sorar. O da düşman askerleri olduğunu söyler. Şah tebessüm ederek, "bu Muhammed Muzaffer acayip aptal bir kişidir, böyle bir bahar vaktinde hem bizi, hem de kendisini eğlenceden mahrum bırakmaktadır" der ve eğlenmeye devam eder. Ondan sonra da Şîraz'ı kaybeder²⁰⁹.

'Ubeyd, o dönemde insanların "doğruluk" kavramından anladıklarını izah ederken toplumun ve içinde şair ve bilginlerin de bulunduğu elit tabakanın sultan ve yöneticilerle ilişkilerini yönlendiren temel sebeplere de işaret etmiş bulunmaktadır. Nitekim yazar *Ahlâku'l-eşrâf* adlı risalesinde bu hususta şöyle der: "Büyüklerimiz (zamanın yönetici, aristokrat ve yandaşları), anlaşmazlığı doğurduğu ve zarar verici olduğu için, doğruluk ve dürüstlüğü en kötü ahlâkî nitelikler olduğunu buyurmaktadırlar. Zira kim doğruluğu ilke edinirse, asla üstünlük elde edemez; kişi elinden geldikçe efendisi ve dostu olan kimseler yanında, dalkavukluk yapmalıdır, yalan söylemeli, uyduruk söz sarf etmeli ve ("Allah doğru söyledi" yerine şadeka'l-emîr) "emir doğru söyledi", cümlesini kullanmalıdır. Memduhun mizacına ne uygun düşerse onu konuşmalı; örneğin büyük biri (emir, sultan) gece yarısında "şimdi öğle namazı vaktidir" derse hemen ortaya atılarak, o büyüğün söylediğini onaylamalı ve "bu gündüz vakti güneş oldukça yakıcıdır" demelidir; hatta bu yalanı pekiştirmek için Kur'an'a yemin etmeli ve üç talakla hanımını boşamayı da ihmal etmemelidir. Eğer kişi, dar görüşlü, çirkin yüzlü ve yaşlı bir oğlancı (memduh) ile konuşuyorsa onu, zamanın pehlivanı, dünyanın en düzgün kılıcı, zamanın "Şîrîn"i ve Mısır'ın Yûsuf'u ve Hâtem-i Tâî'isi olarak anmalıdır ki, ondan altın, mal, elbise ve makam elde etmiş olsun; ve ayrıca memduhun sevgisini de kendi kalbinde köklü kılması gerekir. Haşa herhangi biri, (gerçekten) "doğruluğu" ilke edinerek söylenenlerin aksine bir davranışta bulunursa ve kendini sadık olarak tanıtmaya kalkışrsa, büyüklerden biri aniden çıkışır ve "hey sen, küçüklükte çok insanın altında yattın, artık bunu terketmelisin, bundan böyle hanımını ve kızını fuhuş yapmaktan da engellemelisin" diyerek doğru söyleyen küçük duruma düşürebilir²¹⁰.

Ayrıca yazar Sultan Mahmud ile bir methiyeci hakkında şu hikâyeyi de, nakleder: Sultan Mahmud aç olduğu bir sırada kendisine patlıcan kebabını getirdiler. Hoşuna gittiği için, Sultan "patlıcan hoş bir yemektir" der. Yanındaki nedîmi, hemen patlıcanın övgüsü hakkında bir şiir dizer. Sultan doyduktan sonra patlıcanın çok zararlı bir yiyecek olduğunu söyler. Nedîm bu defa patlıcanın zararlarıyla ilgili abartılı bir biçimde şiir söyler. Sultan "biraz önce övdüğün ne oldu"

²⁰⁹ Devletşâh, s. 220-221.

²¹⁰ Ku., s. 185-186.

der. Nedim "ben senin meddahınım, patlıcanın değil ve bana gereken şey, senin hoşuna gideni söylemektir, patlıcanın değil" der²¹¹.

Adamın biri de (zalim) Haccâc'a, "dün gece rüyamda senin cennete gittiğini gördüm" der. O da "senin rüyan doğru ise, dünyada daha çok zulüm yapmam gerekir" der²¹².

Hodgson'un da belirttiğine göre, temelde hangi sınıftan olursa olsun dalkavuklarla yöneticiler arasındaki ilişkiler hususunda her yerde ve her zamanda genel kuralın şöyle olduğu söylenebilir: Elbette şairlerin ve nedimlerin dalkavukluğu ve olağandışı abartılarda bulunmalarını belli bir döneme özgü kılmak haksızlık olur. Zira hakka ve hukuka riayet edilmediği her ortamda her zaman gerçek dışı övgülerden eklemek yiyen insanların sayısı hiç de azımsanmayacak kadar fazladır. Gerçek dışı övgülerle göklere çıkarılan sultan, vezir ve diğer yetkililerin köklü hanedanlara mensup olması da şart değildir. Ancak övülen sultan, methiyeci şair veya yazarlara göre, yalnızca bir şehrin değil, bütün dünyanın hükümdarıdır; güçlü düşmanlara karşı her daima muzaferdir. Sultan saltanatı bir güneş, yığıltıkta bir arslandır; çevresindeki tüm canlıları yok edebilir. Bununla beraber cömerttir de; etrafında topladığı insanlar, servet içinde yüzmüyorlar ama, yoksullar, özellikle askerler, şairler ve saraydaki diğer kişiler, sultanın bu cömertliğinden bol bol yararlanıyorlar; nasılsa sultan her zaman daha fazlasını elde edebilir²¹³.

Aile, Evlat ve Köle

'Ubeyd-i Zâkânî'nin eserlerinde, aile ile ilgili derli toplu bir bilginin varlığından söz etmek imkânsızdır. Fakat öyle görülüyor ki, yazara göre aile ve toplumun ülkede istenen düzeyde iyi bir ahlâkî yapıya ulaşmalarının yolu, bu sosyal veya siyasal oluşumu sağlayan fertte aramak gerekecektir. Bu nedenle öteden beri çeşitli peygamberlerin, düşünürlerin öngördüğü ve yazarın da kabul ettiği ahlâkî değerler, her ferdin hayatında benimsenerek pratikleşirse ve herkes bu ilkelere göre görevini yerine getirirse hem aile hem toplum ve hem de devletin düzeni kendiliğinden ahlâkî açıdan sağlıklı bir yapıya kavuşur²¹⁴.

Yine de yazarın eleştirileri arasında ailenin çeşitli fertleriyle ilgili ahlâka dair bazı ipuçlarını bulmak mümkündür. Yazarın daha çok aile içerisinde çocukların, hizmetçilerin ve hanımların itaatsizliğinden, vefasızlığından, kendilerindeki şefkat ve merhametin kütliğinden, huysuz ve saygısız olmalarından şikâyetlerde bulunduğu görülür. Zira o bir yerde şöyle der: "Emir dinlemeyen evlattan, geçimsiz kайдından, bahane ileri süren hizmetçiden, zayıf ve yaşlı binekten ve çıkarıcı dosttan yarar beklemeyiniz"²¹⁵. *Ahlâku'l-eşrâf*'ında da, çocukların ebeveynlere karşı al-

²¹¹ Ayn. esr., s. 272.

²¹² Ayn. esr., s. 246.

²¹³ Hodgson, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul, 1993, II, 328.

²¹⁴ Bk. tez, s. 142 vd., 155 vd., 157.

²¹⁵ Ku., s. 209.

dırışsız, saygısız ve çıkarıcı tutumlarını yansıtan, řu hikâyeyi nakleder: Horasanlı bir delikanlı, arkadaşlarıyla şarap içerken, babası çukura düşerek ölür. Oradan geçen biri kendisine, "babam çukura düşmüş" der. Oğlan eğlence meclisini terketmek istemediğinden, "zararı yok herkes çukura düşer" der. "Öldü", denilir. O, "Allah'a and olsun ki, erkek aslanlar da ölür" diye karşılık verir. "Gel çıkaralım" derler. O, "babam elli men ağırlığındadır, hiç çekilir mi?" der. "Barı gel toprakla üstünü örtelim" derler. Horasanlı genç, "bana ihtiyacınız yok, eğer altın ve para varsa, sizinle geleyim ve size tam güveniyorum, gidin toprağı verin ve gelin" der²¹⁶.

Aynı zamanda yazar, aile içerisinde anne ve babaların ve efendilerin, evlatlarına ve hizmetçilerine karşı baskı kullandıklarını da ima eder ve onların bu tür tutumlarını da alaya alarak eleştirir²¹⁷. Nitekim efendilerin köle ve cariyelere karşı zalim, baskıcı, riyakâr ve acımasız davranışlarını sergileyen řu hikâye, ol-dukça önem arz etmektedir: Ebû'l-'Aynâ' (805-896) der ki, tellâlla birlikte bir cariyeye gördüm ki, sahibinin evine dönmeyeceğine ısrarla yemin ederdi. Kendisinden sebebi-ni sordum. Cariye dedi ki, "ey efendim; sahibim, benimle cinsel ilişkiyi ayakta yapar; oturarak namaz kılar; tecvitle küfür savurur; Kur'an'ı yanlış okur; pazartesi ve perşembe günleri oruç tutar ve Ramazan ayında da oruç tutmaz"²¹⁸.

Yazar zaman zaman eserlerinde, efendilerin hizmetçilere karşı cimri davran-dıklarını ve özellikle aristokrat kesimde babaların aileye karşı sorumsuzca tavır-lara girdiklerini de kaydeder. Onların bu tutumları nedeniyle aile içerisinde hem kardeşlerin birbirlerine karşı düşman oldukları, hem de, babalarına karşı düş-manlık beslediklerini belirtmektedir. Ayrıca 'Ubeyd o dönemde özellikle aristokrat ve yönetici kesimde kardeşler arasındaki miras kavgaları ve aile içerisindeki hu-zursuzlukların varlığına da işaret eder²¹⁹. Yukarıda da geçtiğı üzere tarihi kay-naklar da yazarı doğrulamaktadır.

Kadın

'Ubeyd'in fikir dünyasında kadının oldukça kötü bir imajlı ve bu nedenle hiçbir iyi meziyete, olumlu niteliğe lâyık görülme-diğı ve hatta toplumsal yapıda geri plana itildiğı gibi, bütün kötülüklerin günah keçisi sayıldığını başta belirtmek gerekir. Yazarın zihninde kadın, daima hilekâr, acımasız, bozguncu, aldatıcı, serkeş, akli noksan, geçimsiz ve benzeri özelliklere sahiptir. Kadınlardan en çok eleştirdiğı grup ise, şüphesiz yönetici, aristokrat ve onlarla ilişkileri bulunan şeyh, fakih, kadı ve benzerlerinin hanımlarıdır.

Bu yüzden peşinen şartlanan yazar, evlilik, eş seçimi ve dul kadınlar hak-kında şöyle der: "Bekârlığı ve kalenderliği, mutluluğun ve iyi yaşamının esası ola-rak bilinir ve deyyus olmamak için de evlenmeyiniz... Fakih, şeyh, kadı ve adliyede çalışan kişilerin kızlarıyla evlenmeyiniz ki,... dilenci, riyakâr, yalancı, anne ve ba-

²¹⁶ Ayn. esr., s. 274.

²¹⁷ Ayn. esr., s. 171.

²¹⁸ Ayn. esr., s. 258; aile, kadın, çocuk ve köle hakkında bk. tez, s. 157-158.

²¹⁹ Ku., s. 258, 319.

bayı inciten evlatları doğurmasınlar... Hatibin kızını nikahlamayınız ki, aniden eşek sıpası doğurmasın... Kadınların ve özellikle dul olanlarının tuzağına düşmeyiniz"²²⁰.

İki kadınla evlilik ile erkeğin kadına karşı nasıl davranması gerektiği hususunda da şöyle der: "İki kadınla evli erkeğin evinde huzur, mutluluk ve bereket aramayınız". Ayrıca yazar yaşlı erkek ile genç kadının evliliğini de uygun bulmaz ve hatta böyle bir evlilik yapan aristokratları da "deyyus" olarak niteler²²¹. Bir yerde de şu tavsiyede bulunur: "Kadını şiddetle dövdükten sonra kendisiyle cinsel ilişkide bulununuz ki, sizden korksun ve emirlerinize itaat etsin; zira aile içerisindeki işler korku ve ümitle düzene girebildiği için, daha önce oluşan huzursuzluk da böylece mutluluğa dönüşmüş olur"²²².

Yazarın bu hususta oldukça sadist ve acımasız düşündüğü açıktır. Ancak birazdan da görüleceği üzere galiba onu böyle sözler sarfetmeye iten sebepleri o dönemdeki aristokrat kadınların çirkin davranışlarında ve ahlâksızca yapılarında aramak gerekir. Ayrıca o dönemde toplumda oluşan kadın imajının da oldukça önem arzettiğini unutmamak lâzımdır. Nitekim yazar toplumda oluşan kadın imajını şu anlamlı vecize ile çok açık bir tarzda belirtmiştir: "Kız on yaşında iken erkekler için kabuğu soyulmuş badem içine benzer; on beş yaşında oynak aşıklar için kukla bebeğe benzer; yirmi yaşında yumuşak, zarif ve semizdir; otuz yaşına geldiğinde artık çocuk sahibidir; kırk yaşında artık saçları ağarmış bir vaziyettedir; elli yaşına basınca bıçakla kesilmesi gerekir; altmış yaşına girince erkekler ve melekler kendisinden nefret eder"²²³.

Özellikle yazarın hikâyelerinde rol alan kadının ise, genelde hayâsız, fahişe, kocasını aldatan, şehvetperest, kirli, pıntı, bakımsız ve benzeri niteliklere sahip olduğu görülür. Bu yönleriyle 'Ubeyd'in gözünde âdeta fuhuş sektörünü ayakta tutmak için yaratılan kadın, bazan bu yolu kendisi seçer, bazan da ekonomik şartlar onu bu yola zorlar²²⁴. Ayrıca ticaretle uğraşan kimselerin hanımları da kocalarının evde bulunmadıkları zamanlarda bunu fırsat bilerek eve erkek aldıkları belirtilir²²⁵. Hikâyelerin bir kısmında aşırı şehvetperest olan bazı kadınların kocalarını hakim karşısına çıkardıkları, bazısında da aynı niteliklere sahip erkeklerin, hanımlarını hakim karşısına çıkardıkları görülür²²⁶.

Aslında hikâyelerde rol alan erkeklerin durumu da kadınlarınkinden farklı olduğu söylenemez. Zira özellikle müstehcen lâtifelerin erkek kahramanlarının

²²⁰ Ayn. esr., s. 206-207.

²²¹ Ayn. esr., s. 206, 258, 319; ayrıca bk. tez, s. 106--107, 118-120.

²²² Ku., s. 209.

²²³ Ku., s. 246.

²²⁴ Ayn. esr., s. 240-241, 246, 248, 267.

²²⁵ Ayn. esr., s. 277, 282.

²²⁶ Ayn. esr., s. 247.

çoğu, oğlan çocukların peşine takılarak onları rahatsız eden, hatta hanımlarıyla doğal olmayan yollardan cinsel ilişkide bulunan ve bu nedenle bazan da mahkemelik konumuna düşen gulâmpâre kişilerdir²²⁷.

Fuhuş ve Şarap

'Ubeyd'in toplumla ilgili tasvirlerinden ortaya çıkan önemli hususlardan birisi de, yaşadığı dönemde toplum arasında fuhuş ve şarap gibi kötü alışkanlıkların yaygın olmasıdır. Özellikle bir kısmı halkın ve yöneticilerin gerçek yaşantısından kaynaklanan hikâye ve lâtifelerde, işlenen temaların müstehcen tasvirlerle dolup taşıdığı görülmür²²⁸. Elbette eserlerinde toplumsal eleştiriye ağırlık veren edibimizin tasvirleri abartıdan boş olduğu söylenemez. Çünkü daha önce de geçtiği gibi mızahın temeli daha çok mübalağaya dayanır ve mızahın temel unsurlarından biri de abartıdır. Fakat başka kaynaklar da, o dönemde toplum arasında fuhuş, livata, şarap ve eğlence gibi ahlâkî tahribata yol açan ve tarihte bir çok devletin ve milletin yok olmasına sebep olan kötü alışkanlıkların yaygın bir hale geldiğini kaydetmektedirler.

Çünkü İlhanlılar zamanında bile, İran'da şehirlerin cadde ve sokaklarında açıkça şarap içildiği, hatta bu tür yerlerin, sarhoş ve ayyaşların savaş alanı haline geldiği ve bu nedenle halkın rahatsız olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bu kaynaklara göre büyük şehirlerde mescit, tekke ve evlerin bile yanı başında fuhuş ve livata yapıldı. Bazı kadınlara da baskı uygulanarak randevu evlerine satıldı. İlhanlı sultanlarından Müslüman hükümdar Gazan Han, bu yüzden birtakım yasal tedbirler almak zorunda kalmış, baskıyla kadınlara fuhuş yaptırmayı yasaklamış ve umumhanelerde çalışmak istemeyen kadınların belli bir para karşılığında kurtulmalarına dair yasalar çıkarmıştır²²⁹. Giriş kısmında da belirtildiği gibi özellikle Müslüman olmadan önce İlhanlı yöneticilerinin çoğu ayyaş, bazısının ayyaşlıkla birlikte gulâmpâre olduğu da kaynaklar tarafından kaydedilmektedir²³⁰.

Aynı manzara İlhanlılardan sonra İran'da iş başına gelen yönetimler zamanında da devam ettiği ve bu nedenle Gazan'ın yasal tedbirleri bile, beklenen etkiyi göstermediği görülür. Özellikle 'Ubeyd ve Hâfız'ın yaşadığı sıralarda Şiraz'ın sadece bir ilim ve zühd merkezi olmadığı, bunların yanında çeşitli kötülüklerin de bir hayli revaçta bulunduğu belirtilmektedir. Bazı kaynaklara göre şehir aşk ve lezzetlerle doluydu. Güzel ve eğlendirici bahçeleri, ay yüzlü güzellerin cilvegâhı ve zevk ehlinin merkezi haline gelmişti. Tekkeler, sofı hankahları, medreseler bile asrın hastalığı olan fuhuş ve oğlancılıktan boş değildi²³¹. Bunlar bir yana şehirde rintlere eğlendiği ve fuhuşla uğraştığı randevu evleri de mevcuttu²³². Ayrıca ah-

²²⁷ Ayn. esr., s. 241, 244, 266.

²²⁸ Bk. tez, s. 107-110.

²²⁹ Reşiduddîn, *Târih-i Gâzânî*, 325-326, 364; krş. *Hîyâbehâ*, s. 394-395.

²³⁰ Spuler, s. 78, 117, 122; *Îrânşehr*, I, 416-417, 419-420.

²³¹ *Ku.*, s. 306, 395; krş. *Zerrinkûb*, s. 10-11.

²³² *Zerrinkûb*, s. 10-11.

lâk zabıtasının engellerinden uzak, alçak ve korumasız duvarlarla çevrili bulunan Yahudi ve Mecusilere ait evler de bu işe oldukça elverişliydi. Bu tür yerlere gidip eğlenenleri engelleyen tek şey toplumsal tepkiydi. Fakat şöhrete ve üne aldırış etmeyen, toplumsal değerleri hiçe sayan ve bu tür şer yuvalarını ayakta tutan rintler, bu toplumsal tepki engelini de aşmış bulunmaktaydılar. O tür yerlerde hizmet veren kadınların bir kısmı para ile, bir kısmı da kimseleri olmadığı için baskı ile çalıştırılmaktaydı²³³.

Fuhuş yapılan evlerin veya umumhanelerin varlığı sadece Şiraz'a ve o döneme mahsus değildi. VIII/XIV. asrın sonlarına doğru İran toprakları Timur'un eline geçtiği sıralarda "beytullutî" diye anılan umumhanelerden devletin bütçesine giren bir gelir de mevcuttu. Bu nedenle adı geçen gelirin sağlanması için vesikalı fahişelerin muhtesibin izni dahilinde çalıştırıldıkları belirtilmektedir²³⁴. Ayrıca Hâfız'ın eserlerinde de yer alan "harâbât" ve "harâbât-ı muğân" gibi kelimelerin meyhane, birahane; randevu evi, livata ve zina yapılan yer; güzel kadınların oynatıldığı ve kumar oynandığı yer veya fahişelerin oturduğu yer anlamlarına geldiği ve Hâfız ile 'Ubeyd'in yaşadığı dönemlerde, Şiraz'ın dış mahallelerinde bu tür yerlerin var olduğu belirtilmektedir²³⁵.

Fuhuş meslek edinen kadın, umumhanelerde elbette fitneye sebep olacaktı. Fakat 'Ubeyd'in eserlerindeki nitelemelere ve hikâyelere göre aristokrat hanımlar başta olmak üzere, evde oturanlar da pek sağlam değildi. Nitekim yazar *Ta'rifât* adlı risalesinin son kısmını kendi ifadesiyle, "kadınlarla erkeklerin gerçek yapısı"nı yansıtan bazı kavramlara ayırmış ve orada daha çok aristokrat kesimin hanımlarına ünvan olan "hâtûn", "hânım", "kedbânû", "bigîm" ve "ikçi" gibi kelimelerin karşılığını son derece ahlâk dışı anlamlarla verdiği görülür²³⁶. Kaynaklara göre Türkçe veya Moğolca olan adı geçen bu kelimeler, genelde saygı belirtmek ve büyük göstermek amacıyla han, melik, padişah, asil, aristokrat hanımları ile sosyal mevkisi nisbeten yüksek kadınların adlarıyla birlikte anılırdı. Bazan da bu kelimeler alay amacıyla fahişeler için kullanılırdı²³⁷.

İşte 'Ubeyd "hâtûn"un karşılığını "birçok aşığı olan" kadın; "kedbânû", "az aşığı olan" kadın; "hânım", "bedeva fuhuş yapan" kadın; "bigîm", "cinsel ilişkiye doymayan" kadın; ve "ikçi"yi de "cinsel ilişki hasretinden yanan" kadın olarak vermektedir²³⁸. Yazar ayrıca o dönemde "bekâret" denen olaydan da söz edilemeyeceğini vurgular. Bu nitelik sadece cinsellikten haberi olmayan küçük kızlarla sınırlı kaldığını belirtir²³⁹.

²³³ Ayn. esr., s. 43.

²³⁴ Ayn. esr., s. 44.

²³⁵ Hurremşâhî, I, 151-152; II, 1006.

²³⁶ Ku., s. 320.

²³⁷ Dihhüdâ, XI, 581; XX, 181; XXXIX, 387-389; Pakalın, I, 730.

²³⁸ Ku., s. 320.

²³⁹ Ayn. esr., s. 320.

Toplum ve özellikle de kadınlar hakkındaki bu nitelermeler oldukça mübalağalı olmakla birlikte, çok defa gerçekten aristokrat kadınlar arasında ahlâksızca olayların meydana geldiği de bir vakiadır. Örneğin Ebû İshâk'ın annesi Tâş Hâtûn o kadar hayır ve mescit ehli olmasına rağmen, kendi oğlunun bir veziri ile zaman-sız yakalanmış ve talihsiz vezirin katline sebep olmuştu²⁴⁰. Ayrıca dönemin emir ve vezirlerden birçok kişinin adı da gulâmpârelikle anılırdı. Hatta bizzat o dönemde Ebû İshâk'ın kardeşi (Keyhüsrev İncû) güzel yüzlü bir erkek çocukla Yezd'e gider ve Yezd atabegi (Hâcî Şah)'nin çocukla yaşadığı rezalet, Atâbegilerin devletinin sona ermesine neden olur²⁴¹. Bunlara benzer birçok kötü olayı nakletmek mümkündür, fakat bu, konunun uzatılması dışında bir yarar sağlamaz.

Şarap içmek ise, sultan ve muhtesibin de vazgeçmediği normal bir eğlence olarak telâkki edilirdi. Doğrusu o dönemde şarap içmeyen herhangi bir sultan veya bürokrati belirlemek, oldukça güçtür. Şiraz'da kaliteli ve iri taneli üzüm son derece bol üretilirdi. Bundan hareketle Şiraz'ın eski meşhur şarabının soy kütüğünü tanımak mümkündür. 'Ubeyd'in ifadelerine göre gizlice üretilen "Yahudi şarabı (şurbu'l-yahûd)", kadı ve Yahudilerin içtiği özel bir şaraptı. Ayrıca bazı sofuların bile içtiği esrar ve afyon da yaygın idi. Şarap ve esrarı birlikte içenlere de, mi-zahta "anne ve baba tarafından asil olan kişi" diye anılırdı²⁴².

Zerrînkûb'a göre, toplumda şaraba, zevk ve eğlenceye düşkün olmak, Kur'an'a isyan etmek anlamına gelmezdi. Aksine her zaman Allah'ın affedici olduğu ümit edilirdi²⁴³.

Fakat kim ne derse desin bu kötülükleri alışkanlık haline getirenler, aslında meşru olmayan eğlence ve şarabın nasıl birçok yöneticinin mülkünü yok ettiyse, aynı şekilde Şah Ebû İshâk'ın saltanatını da sona erdirdiğini gözleriyle görmüşlerdi.

²⁴⁰ Âl-i Dâvûd, *DMBİ*, V, 162.

²⁴¹ Bk. tez, s. 10, 98-101, 110 vd.

²⁴² *Ku.*, s. 318-319; krş. Zerrînkûb, s. 44.

²⁴³ Zerrînkûb, s. 44.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

'UBEYD-İ ZÂKÂT'NİN AHLÂK VE FELSEFESİ

DÜŞÜNCELERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Her şeyden önce 'Ubeyd-i Zâkânî, modern anlamda bir filozof olmadığı gibi, sistematik bir ahlâk filozofu da değildir. Daha çok yaşadığı toplumda yönetici ve aristokrat kesimi arasında gördüğü ahlâkî yozlaşmaya karşı eleştirilerini dile getiren bir yazardır. Fakat o, bu eleştirilerini yaparken ve pratikte beğenmediği ahlâk anlayışını eleştirirken bu tavrının arka planında insanları kendisine çağırdığı bir ahlâk ve felsefe anlayışına sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ancak yazarın ahlâk ve felsefeyle ilgili bu anlayışı ve asıl düşünceleri, öbür eserlerinden ziyade hâlâ yayınlanmamış olan ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde elyazması halinde bulunan *Nevâdiru'l-emşâl*¹ adlı risalesinde daha somut olarak ortaya çıkmaktadır. Büyük bir ihtimalle 730/1330 yılından önce yazılan ve tamamen ciddi unsurlar taşıyan bu eser, ne yazık ki hem klâsik yazarların hem de yakın zamanlarda şair hakkında bilimsel makale yazan araştırmacıların gözünden kaçmış ve onun gerçek fikirlerinin ortaya konmasında büyük bir eksiklik vücuda gelmiştir. Tezkirecilerin bile adını verdikleri bu eseri görmedikleri veya en azından içeriği hakkında hiçbir bilgi vermedikleri için, yanlış yönlendirmelere sebep oldukları bir gerçektir. Çünkü bu eser tarih boyunca çeşitli peygamberler aracılığıyla gönderilen saf vahiy bilgisi ile, en azından yazarımız tarafından doğru kabul edilen çeşitli filozof ve bilgînlerin görüş ve düşüncelerinin harmanlanmış bir şeklini ifade etmektedir. Onun fikir ve düşünce dünyasında peygamber ve dîn bilgînlerinin sözleriyle, filozofların bakış açıları âdeta birbirini tamamlayıcı bir ni-

¹ Bu eser için bk. tez, s. 53-54.

teliğe sokulmuştur. Hatta 'Ubeyd'in, bu eserinin başında, "bilgin ve erdemli kişilerin, ilmi açıdan yeterli olmaları ve tam olgun bir seviyeye erişmeleri için, peygamber ve filozofların (hükemâ) görüşlerini öğrenmeleri ve kabul etmeleri gerekir. Bu nedenle ben bu hususta şu kısa risaleyi kaleme aldım"² diyerek asıl amacını dile getirdiği gözlenir.

Ahlâk öğretisi kısmında da görüleceği üzere³, 'Ubeyd önce insanın mahiyetini ve psikolojisini araştırmakla işe başlar. Ona göre insan beden ve nefis (ruh)'ten oluşan bir varlıktır. İnsanda asıl olan unsur nefistir. Nefsin "nebatî" seviyede beslenme, büyüme ve üreme; "hayvanî" seviyede hareket etme ve algılama; "insanî" seviyede ise, bilme ve yapma güçleri vardır. Bu güçler arasında bir sıra düzeni mevcut olup, bir alttaki bir üsttekine hizmet eder. Başlangıçta bir yatkınlıktan ibaret olan insanî seviyedeki düşünme, bilme ve yapma gücü birtakım basamaklardan geçerek kendisi için mümkün olan en yüksek dereceye ulaşır. Yine ona göre, insan nefsi bir başka açıdan da "düşünme", "öfke (gazab)" ve "arzu (şehvet)" olmak üzere, üç temel kuvvete sahiptir⁴. Bu üçlü tasnif ahlâk filozoflarına göre de hem psikolojinin hem de ahlâkın temeli sayılır⁵. Ancak temelde insan nefsindeki her güç ve kuvvetin doğru, verimli ve dengeli bir biçimde kullanımı, insandaki düşünme ve yapma olgusuna bağlıdır. Burada düşünme ve yapma olgusunu açıklamadan önce yine bu iki olayla yakından ilişkisi bulunan ruh ve beden ilişkisini biraz açmak zorundayız.

'Ubeyd'e göre ruh, kendi zatiyla kalın, cisme aykırı ve yok olmayan, değişmeyi ve başkalaşmayı kabul etmeyen "hulûl" ve "tenâsuh"la alâkası bulunmayan bir cevherdir. Allah tarafından insana verilen bu ruh denen cevher, daima yükselmeye ve mükemmellik kazanmaya da yatkındır. Beden ise topraktan yaratılmış olup yok olmaya mahkûmdur. Ruh ve beden arasındaki en somut farklılıklardan bazıları şöyle sıralanabilir: Yüce Allah'tan gelen ruhun, "kutsî âleme", yani kendi menşetine ilgi duyarak ona yönelirken; beden, "süflî âleme", yani kendi menşei olan toprağa tutkunluğu ve yönelmesi sözkonusudur⁶. Beden, şehvet ve lezzetlerden hoşlandığı gibi, ruh da "Allah'ı tanımaktan (ma'rîfetullah)", gerçekleri kavramaktan ve beden ile işbirliği içerisinde erdemli davranışlarda bulunmaktan haz duyar. Her ikisi de böylece mahiyetleri ve karakteristik özellikleri gereği bu potansiyel eğilimlere sahiptir. Ancak insanın insan olma özelliği, yok olmaya mahkûm olan bedenden ziyade, varlığını ebedî olarak sürdürecektir ruha bağlıdır ve insanın insan olma değeri de ruhtaki meziyetlerin aktivitesi ile ölçülebilir. Çünkü ruh mal, makam, hırs, şehvet ve bu gibi eğilim ve isteklere aşırı bir şekilde tutkun olursa, kendi doğal özelliklerinden geri kalır ve bu tür arzular ruhun hastalıkları

² *Nevâdiru'l-emşâl*'in başına bk. 'Ubeyd'in bu eseri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi FY 264 nolu elyazma arasında bulunmaktadır, v. 104-105.

³ Bk. tez, s. 145-146.

⁴ *Ku.*, s. 161-162.

⁵ *Ku.*, s. 161-162; krş. Aydın, Mehmet, "Ahlâk: İslâm Felsefesi", *DİA*, II, 12.

⁶ Kur'an, Beled, 90/9-10.

olarak telâkkî edilir⁷. Böylece yazarın, gerek insanın mahiyeti ve gerekse ruh ve beden ilişkisine dair görüşlerinde ilâhî bilgi ile felsefî görüşlerin esas olarak kabul edildiği ortaya çıkmaktadır.

'Ubeyd'in en çok önemseydiği ve bir dereceye kadar düşüncelerine temel yaptığı kavramların başında *hikmet* terimi gelir. Düşünce tarihinde sürekli baş köşeye oturtulan ve felsefî sahada kilit kavramlardan biri haline gelen hikmet, hem dinî (vahiy, peygamber sünneti ve bunların ışığında oluşan insanî) düşünceye hem de felsefî düşünceye ad olarak kullanıldığı görülür⁸. Klâsik İslâmî yazılarda hikmet ile felsefe eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte, gerçekte her iki terim arasında köklü farklılıklar vardır. Hikmet kavramı daha çok vahiy-tevhid dinî ile ilgili iken, felsefe kavramı daha çok insan zihni-akıl ile ilgilidir⁹. İslâmî literatürde bu kavramın kazandığı mana ile yazarımızın ondan kasdettiği şey hemen hemen aynı mahiyettedir. Zira ona göre de "hikmet, insanın kendi gücü oranında varlık dünyasında eşyanın hakikatini öğrenmesi ve elde edeceği bilgi doğrultusunda eğilim ve isteklerini düzelterek ona göre davranışta bulunmasıdır"¹⁰.

Yine tarihî süreç içerisinde Batı toplumlarının sosyo-kültürel potasında felsefenin, ilâhî hikmet boyutundan tedricen soyutlanarak seküler bir kimliğe sokulduğu halde; Doğu toplumlarında, özellikle İslâm'da felsefe terimi yerine çoğunlukla tercih edilen hikmetin, sürekli vahiyyle paralel olarak gelişme gösterdiğini belirtmek gerekir. 'Ubeyd'in ifade etmeye çalıştığı düşünce anlayışı, beşer tarafından tahrif edilen yönleri hariç, hem bütün peygamberlerin öğretisini kucaklar, hem de başta Yunanlı filozoflar olmak üzere, çeşitli düşünürlerin ilâhî vahye aykırı olmayan görüşlerini içerir. Açıkça onun hikmet anlayışının temelinde vahiy ile sağlıklı insan düşüncesinin bir arada yürütülmesi fikri yatmaktadır. Hakikat ise tek tir ve bu hakikat vahiy ile ortaya konabildiği gibi insanın sağlıklı düşüncesi de aynı hakikati kavrayabilir. Çünkü yazar, zaman açısından doğruluğu kuşkulu olsa bile, bu husustaki düşüncesini aydınlattığı için önem arzeden şu anekdotu nakleder: Filozoflardan birisi (Câlinûs) yaşlılığın getirdiği güçsüzlük nedeniyle davetine aktif olarak katılamadığı Hz. İsa'ya adamlarından biriyle mazeretini belirten bir mektup gönderir. Mektupta, "ey nefislerin doktoru ve Allah'ın elçisi! İnsan, bazan bedenî hastalıklara tutulduğu için çok defa doktorun hizmetinde bulunamaz. Nebvî geleneklerle tedavi etmen için kardeşimin oğlu Fûlûs'u sana gönderiyorum. Allah'ın selâmı üzerinize olsun". Mektup Hz. İsa'ya ulaşınca, peygamberliğini kabul ettiği için, filozofu (Câlinûs) övdü ve kendi elyazısıyla ona şöyle bir mektup yazdı: "Ey doğru ilminin hakkını veren kişi! sıhhatini korumak dışında

⁷ Ku., s. 158-159; *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 106.

⁸ Bk. tez, s. 25-26.

⁹ Bulaç, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 42-43; Daha fazla bilgi için bk. tez, s. 23-26.

¹⁰ Ku., s. 161; krş. Curcânî, *Ta'rifât*, s. 41; et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn*, I, 447; Şalibâ, *Vâjenâme-i felsefe u 'ulûm-i ictimâ'î*, s. 189.

doktora ihtiyacın olmaz. Ruhlar arasındaki uzaklık mesafesi engel teşkil etmez. Allah'ın selâmı üzerinize olsun"¹¹. Burada bizi ilgilendiren temel mesele, yazarın kanaatine göre, ilâhî öğreti ile sahih ilmin temelde aynı gerçeğe ulaşabilmeleri imkânıdır. Haliyle yazarımız bunlar arasında herhangi bir çelişkiyi bulmadığı gibi, farklı zamanlarda gelen ve farklı ümmetlere hitap eden ilâhî peygamberlerin öğretileri arasında da bir farklılık görmemektedir. Nitekim *Nevâdiru'l-emşâl* adlı eserinde birçok peygamberin sözlerine yer vermiş, hatta en şerefli ilmin Allah'ı tanıma ilmi olduğunu açıkça vurgulayarak neticede şöyle demiştir: "Düşüncesi doğru olana ilham gelir ve araştırmaya devam ederse başarıya ulaşır"¹².

'Ubeyd ahlâkî sorumluluğun temelinde ahiret inancı ve ölümden sonra tekrar dirilerek, Allah karşısında hesap verme ilkelerinin yattığını çok iyi fark etmiştir. Çünkü insan bütün inanç, düşünce, söz ve davranışlarının hesabını vereceği gerçeğine inanırsa, bu dünyadaki fıkır ve davranışlarının tamamını belli bir ölçüye göre ayarlaması gereğini duymak zorunda kalır. Bunun ardından da, hem bireysel hem de toplumsal bazda bütün ikili ilişkiler planında hakkı, hukuku ve adaleti gözeterek, ahlâkî yapısını Allah'ın isteği, toplumun ve ferdin çıkarları ve maslahatları doğrultusunda geliştirmesi ve düzene sokması şartı doğar. Aksi halde insan, öldükten sonra tekrar dirilmeye, hesap vermeye, Allah'ın rızasına nail olmaya veya gazabına maruz kalmaya, dünyadaki yaşamının ahirette getireceği ceza veya ödüle ve özellikle tüm bu sahneleri yaşayacağı ahiret hayatına inanmazsa, artık hiçbir davranışı ve hareketi için herhangi bir ölçü ve sınırlama söz konusu olamaz. Böylece 'Ubeyd'in deyiimiyle de kişinin bütün ömrünü nefsi isteklerini tatmin etmek, lezzetlere ve cinsel arzularına ulaşmak uğruna harcaması ve her şeyden daha önemlisi sorumluluk duygusunu taşımaması onun bu anlatılanlara inanmadığını, ahiret inancına ve hesap verme duygusuna sahip olmadığını gösterir. Bu anlayışa göre halkın malına, namusuna el uzatmak ve insanların kanını boş yere dökmek için, bir engel teşkil etmez, hatta bu düşünceyi taşıyan bir insana göre "bir yudum şarap, birçok kardeş kanını dökmekten daha üstün olur"¹³. Oysaki ahiret inancı ve hesap verme korkusu, insanı kötülükleri işlemekten alıkoyduğu gibi, öteki dünyada da kendisine mutluluk sağlar ve insan için asıl mutluluk da ölümden sonraki mutluluk olup bunun dışındaki neşe ve mutluluklar geçicidir¹⁴.

Yazarın dile getirmeye çalıştığı anlayışa göre dünya hayatı ahiret hayatından ayrı değildir, aksine iki hayat biçimi de içiçe ve birlikte yürütülmesi gerekir. İki dünyanın baş kahramanı insandan beklenen şey ise, erdemli davranışlarda bu-

¹¹ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 106. Olayın kahramanı Calinus'un ölümünün miladî 200 yıllarında olduğu ve Hristiyanlığa sempatiyle bakmasına rağmen bu dini kabul etmediği, tek tanrı inancına sahip olup felsefe ve tıbbın ilâhî kaynaklı olduğuna inandığı kaydedilmektedir. Bk.D/İA, VII, 32-33.

¹² *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 116.

¹³ *Ku.*, s. 163.

¹⁴ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 115, 117.

lunarak mutluluğu elde etmesidir. Bunun temel şartı da Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmektir. Zira bu hususta tamamen Kur'anî fikirlere uyan yazarımıza göre, en mutlu insan Allah'tan korkan "muhsin" yani davranışı idealle ve Allah'a olan derin bağlılık duygusuyla uyum içinde olan ve O'na olan engin sevgisi tarafından yönlendirilen özelliğe sahip kişidir ve en kötüsü ise, kendini güvende hissederek "suçlu (günahkâr)" kişidir¹⁵. Aynı şekilde en esaslı mutluluğu getiren kurtuluş ise sadece "hidayet" yani, genelde bütün varlıkların ve özelde de insanın yaratılış amacı ve nitelikleri doğrultusunda fonksiyonunu icra etmesi; "takvâ" yani, insanın kendisini "zararlı (haram)" ve hatta haram olmasından şüphe duyulan şeylerden sakınması ve iyi beslenmesi ile gerçekleşir¹⁶.

Ayrıca yazar bazı türlerinin bu dünyada da gerçekleşeceğine işaret ederek, mutluluğu Aristo'ya ıfâfe ettiği şu cümle ile açıklar: "Mutluluk (saadet) üç türdür; nefisteki bilgi, hikmet, şecaat ve iffet; bedendeki sıhhat, kuvvet ve güzellik; nefsin dışındaki mal, makam ve asalet"¹⁷. Neticede tevhidî dinlerle de bu hususta ilişki kurarak İbn 'Abbâs'tan şu cümleleri nakleder: "Tevrat'ta kim Allah'ın yasaklarından korunursa, Allah da onun cesedini cehennem ateşinden korur; İncil'de, diline hâkim olan kurtuluşa erer; Zebur'da azla kanaat eden, kurtulur; ve 'Kur'an'da da Allah'a tevekkül edene, Allah yeter"¹⁸, yazılmıştır¹⁹.

'UBEYD'İN AHLÂK ÖĞRETİSİ

Her şeyden önce 'Ubeyd'in alışlagelen sistematik bir ahlâkçı ve filozof olmadığını, fakat birçok filozof ve düşünürün üzerinde zihin yorarak fikir yürüttüğü ahlâkî problemlerden çoğuna değindiğini²⁰ belirtmek gerekir. Onu diğer ahlâkçılardan ayıran en önemli özellik onların amacı, doğrudan ahlâkî teorileri tesbit edip geliştirmek iken, onun amacı bu teorileri yeniden geliştirmek değil, aksine bunların neden bir türlü fert ve toplumun hayatına hâkim olmadığı meselesidir. Onun meseleye yaklaşım tarzı oldukça realist olması yanında, bu hususta ortaya koyduğu en orijinal fikri, belki de teoride pürüzsüz görünen ahlâkî ilke ve değerlerin hiçbir zaman insanlara tam kuşatıcı bir tarzda yön vermemiş olmasında yattığı görülür. Bu nedenle onun asıl amacı, ahlâka dair teori ile pratik arasındaki dengesizliği ve çarpıklıkları ve bunların nedenlerini ortaya koymaktır. Ahlâkla ilgili teoride oluşan görüşleri alaycı bir tarzla "mezheb-i mensûh (hükümünü yitirmiş görüş)" diye nitelerse de, kendisinin, o döneme kadar ortaya konan ahlâk an-

¹⁵ Nevâdiru'l-emşâl, v. 115, 108.

¹⁶ Ayn. esr., v. 108, 115; krş. Kur'an, Tâ'hâ 20/50, A'lâ 87/1-3, Ra'd 13/34, Haşr 59/9, Tahrîm 66/6; İslâm Düşüncesi Tarihi, I, 207.

¹⁷ Nevâdiru'l-emşâl, v. 105.

¹⁸ Kur'an, Talâk 65/3.

¹⁹ Nevâdiru'l-emşâl, v. 120.

²⁰ Tez, s. 27-30; krş. tez, s. 146-152.

layışını reddettiği manasına gelmez. Bu kavramı seçmesinin nedeni, eski ahlâk kurallarına riayet etmenin, zamanının insanlarına ağır gelmesi ve böylece toplumun onları terk etmiş olmasında aranmalıdır²¹.

'Ubeyd'in, kendi alayları ve eleştirileri içeriğinde insanları kendisine davet ettiği anlayış ve ahlâkî teorilerle ilgili öne sürdüğü görüşlerin büyük bir kısmı başta Eflatun ve Aristo olmak üzere eski Yunan filozoflarına ait olup Fârâbî (öl. 950), İbn Miskeveyh (öl. 1030) ve İbn Sînâ (öl. 1037) gibi İslâm filozofları ve ahlâkçıları tarafından geliştirilerek İslâmîleştirilen geleneksel ahlâkın teorik ve pratik kurallarından ibarettir. Ancak onun bu hususta en çok yararlandığı kişi şüphesiz Naşîruddîn-i Tûsî (öl. 1274)'dir. 'Ubeyd, Tûsî'nin özellikle *Ahlâk-ı Nâşûrî* adlı eserinden bazı ibareleri olduğu gibi, bazısını da azıcık değiştirerek naklettiği tesbit edildiği daha önce de belirtilmişti.

Büyük bir ansiklopedist, ilim ve düşünce adamı olan Tûsî, adı geçen eserinin başında verdiği bilgilere göre, kendisinden İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk ve tahâretu'l-a'râk* adlı eserinin Farsçaya çevirisi istenmiş. Ancak o eserin orijinalitesi bozulacağı ve çeşitli tenkitlere maruz kalacağı endişesiyle bu işi yapmak istememiş; bunun yerine yeni bir kitap yazmayı İbn Miskeveyh'in kitabını da bir bölüm şeklinde eserinin başına almayı uygun bulmuştur²².

Tûsî, İslâm ahlâk düşüncesinin olgunluk dönemi klâsiklerinin en önemlilerinden sayılan bu eserde, kendisinin de sık sık işaret ettiği gibi, başta İbn Miskeveyh olmak üzere Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî (öl. 1111) gibi Müslüman düşünürlerden ayrıca Aristo ve Eflatun'un İslâm dünyasında yaygın olan görüşlerinden yararlanmış²³. Daha çok Aristo etkisinde yazılmış olan, bununla birlikte İslâmî inanç ve ilkelerle bağdaşmayan görüşlerde Aristo'dan uzaklaşan, zaman zaman içinde ayet ve hadislere de yer verilen eser, Kınalızâde'ye varıncaya kadar sonraki birçok ahlâkçı için kaynak teşkil etmiştir²⁴. İşte 'Ubeyd için de, bu eser ilham kaynağı olmuş ve "mezheb-i mensûh" adı altında eleştiriye tabi tuttuğu eskilerin ahlâk anlayışını da ondan nakletmiştir.

Bu bölümde ilkin çeşitli filozoflar tarafından ortaya konan ve 'Ubeyd'in de benimsediği ahlâk anlayışı ele alınacak ve yazarın ahlâkla ilgili görüşleri dile getirildikten sonra ahlâkî problemlere getirdiği çözümler verilmeye çalışılacaktır.

a) İnsanın Mahiyeti ve Ahlâk Psikolojisi

'Ubeyd, diğer birçok İslâm düşünürü gibi ahlâk felsefesine insanın ve dolayısıyla onun oluşumunu sağlayan ruh (nefis) ve beden mahiyetini ve bu ikisinin ilişkilerini araştırmakla işe başlar. İbn Miskeveyh, Tûsî

²¹ Bu kavramla ilgili daha fazla bilgi için bk. tez, s. 96-98.

²² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâşûrî*, s. 35-36; krş. Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 160.

²³ Tûsî, s. 40, 80-89, 134-138 vd., 193, 208, 388-389 vd.; krş. Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 161-162.

²⁴ Çağırıcı, *DİA*, II, 12.

ve diğer bazı filozofları izleyen 'Ubeyd'e göre de "ruh kendi zatıyla kaim, cisme aykırı ve yok olmayan bir cevherdir". Zira ruh cisimlerin aksine değişmeyi kabul etmediği gibi, bedene "hulûl" etmiş de değildir²⁵. Yazar bu görüşünü şu ayetle destekler: "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki, ruh Rabbimin emrindendir. Bu hususta size pek az bir bilgi verilmiştir"²⁶. Böylece ona göre insan, ruh ve bedenin bileşiminden meydana gelmiş olup insanın gerçek mahiyeti ruha bağlıdır²⁷.

Yazar ruh ve beden bu ilişkisini dile getirdikten sonra belki de beden temel maddesi toprak, ruhun da menşei Allah olması ve doğal özellikleri nedeniyle ikisi arasındaki zıt kutuplu çekişmeyi ve her birinin yöneldiği amaca da değinerek bu hususta şöyle der: Beden "süfli (aşağılık) âlem"e yönelir, ruh ise "kutsî âlem"e yönelir. Bedenin amacı şehvet ve lezzetlerden yararlanmak iken ruhun hedefi de, bütün gayelerin gayesi olan "Allah'ın marifeti"ne (O'nu tanımaya) ulaşarak gerçekleri kavramak ve iyilikleri işlemek zevkine ermek olduğu için "kutsî âleme" yönelmesidir²⁸.

Yazar daha sonra ruh ve beden arasında bir paralellik kurar, her ikisinin hastalıklarına ve bu hastalıkların insan üzerindeki ruhsal ve fiziksel etkilerine işaret ederek ahlâkî açıdan sebep oldukları olumsuzluklara değinir. Ona göre, uzun süreli bedensel hastalıklar, nasıl tenin normal gelişmesini engelliyorsa, ruh da sahip olduğu nitelikleri itibarıyla mal, makam, lezzet ve şehvet gibi maddî dünyaya özgü arzu ve isteklere tutkunluğu sebebiyle, potansiyel olarak sahip olduğu yüce Allah'ı müşahade, gerçekleri kavrama ve erdemli davranışlarda bulunma (saa-det, mutluluk) özelliklerinden mahrum kalır²⁹. Yazar bedenle ilgili hastalıkların teşhisi ve tedavisi görevini doktorlara verirken, ruhla ilgili hastalıkların tedavisinin de peygamberlere ait olduğunu belirtir³⁰. Yazar ruhî tababete yer vermek suretiyle, insanın irade özgürlüğüne sahip olduğunu belirtmiş olmaktadır³¹. Ahlâkî açıdan ruhî arınmayı temelde vahye bağlayan 'Ubeyd, daha sonra şöyle devam eder: "Çünkü peygamberlerin gönderiliş amacı insanları öldürücü tehlikelerden korumak, cehalet ve eksiklik tehlikesinden kurtarmak ve mükemmellik sahiline çıkarmaktır. Akıllı insan iyice düşünürse, risalet emanetini (sorumluluğunu) taşıyanların gönderilişinden maksadın, kulların ahlâkını güzelleştirmek ve yaşam biçimlerini kötülüklerden temizlemek olduğunu açıkça anlar. Zira Hz. Peygamber şöyle demektedir: 'Ben ahlâkî güzelliği tamamlamak için gönderildim'"³².

²⁵ Ku., s. 158; *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 106; krş. Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 113.

²⁶ Kur'an, İsrâ 17/85.

²⁷ Ku., s. 158.

²⁸ Ayn. yer; krş. Tûsî, s. 54, 57; Kur'an, Hicr 15/29, Sâd 38/72, Al-i İmrân 3/59, Mâide 5/12, Rûm 30/20.

²⁹ Ku., s. 159.

³⁰ Ayn. yer.

³¹ Ku., s. 159; krş. tez, s. 29.

³² Ku., s. 159; 'Aclûnî, *Kesfu'l-hafâ* adlı eserinde bu hadisin sahih olduğunu belirtmektedir. Bk. *Kesfu'l-hafâ*, I, 211.

Yukarıdaki ifadelerle dikkat edilirse, yazar ruhi hastalıkların temelinde, ruhun kendi özelliği gereği olan "kuds âlemi"ne yönelmekten geri kalarak mal, makam ve nefsi şehvetlere tutkun olmasını bulur. Tedavisi hususunda da tarihi süreç içerisinde sürekli vahiy getiren peygamberlerin öğretisine uygun bir yaşam biçimini önerir. Başka bir yerde ise, ruhi hastalıkları filozofların insanlar için öngördüğü dört temel fazilet (hikmet, şecaat, iffet ve adalet)'ten uzaklaşmada yattığını dile getirmesiyle, akıl ile vahiy ve din ile düşünce arasında bir denge sağlamaya çalıştığı ve ikisinin de gözardı edilemeyeceğini göstermiş bulunmaktadır.

b) Ruhun Temel Güçleri

Aşağıda görüleceği gibi, 'Ubeyd ruhun temel güçleri hususunda da, ta baştan Yunan filozoflarıyla İslâm düşünürleri tarafından kabul edilen nefsin üç temel gücünden söz ederek bunun, filozofların görüşü olduğunu söyler. Buna göre insan nefsinde farklı davranışlara kaynaklık eden üç değişik güç veya seviye mevcuttur:

1. Düşünme ve bilgiyi oluşturan "insanî (nâtika)" güç.
2. Durumları değiştirme, refah ve sulta peşinde olan "öfke (gazabî)" gücü.
3. Beslenme, büyüme ve üremeyi sağlayan "behîmî" olarak da adlandırılan "şehvî" güç³³.

Yazar bu üçlü tasniften sonra ruhun güçleri arasındaki hiyerarşik ilişkiyi de, daha çok Tûsî ve İbn Miskeveyh'in konuyla ilgili izahları doğrultusunda anlatmaya çalışır. Nefsin üç gücü olduğuna göre bunlardan doğacak ahlâkî erdemlerin sayısı da aynı olabilir. Çünkü eğer "natik" güç, aşırılıklardan uzak durur, gerçekte bilgisizlik olduğu halde, bilgi sanılan şeylere yönelmeden sadece doğru bilgilere şevk duyarsa, bundan "ilim" erdemi doğar ve onu "hikmet" erdemi izler. "Gazabî" güç de denilen "öfke" gücü, akıllı nefse itaat ederek dengeli bir yapı kazanırsa ondan da "şecaat" erdemi doğar³⁴. Bu surette İbn Miskeveyh ve Tûsî'ye göre ise "hilim" erdemi doğar ve "şecaat" erdemi de onun tabii bir sonucu olarak ortaya çıkar³⁵. Aynı şekilde "behîmî" nefis de denilen "şehvî" güç, ihtiraslara yönelmeksizin akıllı (natik) nefsin buyruğuna girerek dengeli (ittidal) bir halde bulunursa "iffet" erdemi doğar. Yine iki mezkur düşünüre göre bu erdemi de "cömertlik" erdemi izler³⁶. Nihayet bu üç temel gücün, dengede tutulması ve bu sayede belirtilen erdemlerin hasıl olması ve böylece nefsin temel güçleri arasında bir çeşit uyum ve düzen kurularak mükemmelleştirilmesi neticesinde, onlara bağlı diğer bir temel erdem olan "adalet" erdemi ortaya çıkar³⁷.

Neticede 'Ubeyd de, ahlâk hususunda İslâm filozoflarının tutumunu sergi-

³³ Ku., s. 164; krş. Tûsî, s. 108-111; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 16-17; Aristo, *Ahlâk-ı Nikamâkî*, s. 137; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 112, 151-152.

³⁴ Ku., s. 164.

³⁵ İbn Miskeveyh, s. 16-17; Tûsî, s. 108.

³⁶ Ku., s. 164; İbn Miskeveyh, s. 17; Tûsî, s. 159.

³⁷ Ku., s. 165.

lemiş bulunmaktadır. Bu tutuma göre ahlâk nefiste yerleşik olan yatkınlıklar şeklinde tanımlanmıştır. Bu yatkınlıklar sayesinde fiiller nefisten herhangi bir fikrî ve iradî güçlüğü hacet kalmaksızın sadır olur. Eğer bu yatkınlıklar iyi olursa nefisten faziletler, kötü olursa reziletler çıkar. İşte ahlâkın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi, kendisinden faziletli fiiller sadır olacak şekilde terbiye etmektir³⁸.

c) Ahlâkî Faziletler

Ayrıntılara geçmeden önce burada aydınlığa kavuşturulması gereken bazı hususlar vardır. Yukarıda da geçtiği gibi 'Ubeyd'e kaynaklık yapan Tûsî, İbn Miskeveyh ve diğer İslâm filozoflarıyla, birçok kelâmcı, fakih ve mutasavvıfların, ruhun temel güçleri ve bunlardan doğan temel fazilet ve reziletler için görüşleri büyük ölçüde Eflatun ve Aristo'nun fikirlerinin bir devamıdır. Bunun da sebebi, onların bu konudaki başlıca görüşlerinin ve özellikle tasniflerinin genellikle İslâm ahlâk telâkkisiyle uyumasıdır. Gerek Eflatun'un tasnifindeki temel erdemler (faziletler) gerekse özellikle Aristo'nun uzun uzun işlediği vasat ve itidal görüşü, esasen İslâm kaynaklarında da benimsenmiş hususlardır. Bununla birlikte bütün ahlâkçılar için de ahlâkî fazilet ve reziletleri tamamen kategorik ve en geniş bir tarzda işleyen ilk ahlâkçı İbn Miskeveyh'tir³⁹. Tûsî ise, yukarıda da işaret edildiği gibi, bu anlayışı daha da genişleterek detaylarına inmiştir.

Tûsî'nin belirttiğine göre Aristo'dan önce yaşamış olan Pisagor, Sokrat ve benzeri diğer bazı eski Yunan filozoflarına göre de ahlâkın temel erdemleri "hikmet", "şecaat", "iffet" ve "adalet"ten ibaret olup "saadet" veya mutluluk da, bu faziletlerin gerçekleşmesine bağlıdır⁴⁰. 'Ubeyd'in de aynı görüşleri paylaştığı ve diğer bazı İslâm düşünürleri gibi onlara dinâ bir boyut eklediğini belirtmek gerekir. Zira yazar *Ahlâku'l-eşrâf* adlı risalesinde adı geçen dört temel erdemi kaydettikten sonra şunları dile getirir: "Asil insanlar, ta Hz. Adem'den bu yana bu faziletleri tam işler hale getirmek için birçok zorluklara ve meşakatlere katlanarak son derece gayret göstermişler. Bu davranışlarını hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğun ve kurtuluşun sebebi saymışlar"⁴¹.

Yazarın, adı geçen eserinde yukarıda geçen dört temel erdeme birer bab ayırdığı gibi, cömertliğe ayrı bir bab, hilim ile vefaya bir bab, hayâ (utanma), sıdk (doğruluk), acıma ve şefkatten oluşan erdemlere de ayrı bir bab ayırdığı görülür. İbn Miskeveyh ile Tûsî ise, Eflatuncu anlayışta bazı küçük değişiklikler yaparak, iffet ile birlikte cömertliği ve şecaat ile birlikte de hilmi temel faziletlerden saymışlardır. Bu anlayışın Kur'an ve Peygamber ahlâkında cömertlik ve hilmin taşıdığı önemden kaynaklandığı açıktır⁴². 'Ubeyd ise, yaşadığı dönemde pratikteki ahlâkî kö-

³⁸ Gazâlî, *Ihyâ*, III, 58; Tûsî, s. 48; Curcânî, s. 45; et-Tehânevî, I, 446-447.

³⁹ Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 122.

⁴⁰ Tûsî, s. 83-84.

⁴¹ *Ku.*, s. 159.

⁴² Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 123.

sonra değinileceği gibi, yazarımıza göre insan için en yüce makam veya aşama (büyük mutluluk) ise, onun kâmil bir insan ve Allah'ın halifesi olma durumudur⁴⁹. Yukarıda da geçtiği gibi yoksa Allah'la gerçek ittisal ve ittihat mümkün değildir⁵⁰.

İkincisi (yani pratik, ameli güç) kişinin kendi ruhi güçlerini ve pratik davranışlarını düzenli ve intizamlı hale sokmasıdır; bunun da kişideki ruhsal ve fiziksel aktivitelerin ahlaki açıdan olgun ve yeterli hale gelecek tarzda, birbiriyle uyum ve düzen içerisinde olması şartına bağlı olduğu görülür. Bu bilgi ve pratik yetileri açıklandığı şekilde insanda bir araya geldiği zaman onun "kâmil insan" ve "Allah'ın halifesi" olmaya hak kazandığı söylenebilir. Zira yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Allah dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse ona büyük bir hayır verilmiş olur"⁵¹. Neticede bu niteliklere sahip bir insanın ulaştığı mertebe, insan türünün ulaşabileceği en üstün mertebe sayılır⁵². Ancak 'Ubeyd'in bu ahlaki bilgileri vermedeki amacı eleştiri olduğu için, Tûsî ve İbn Miskeveyh'in aksine hikmet erdeminin içeriğinde bulunan tali faziletleri vermemiştir⁵³.

2. Şecâ'at (Yiğitlik): Yukarıda geçtiği gibi, 'Ubeyd'e göre gazabî güç de denilen öfke gücü akıllı nefse itaat ederek dengeli bir yapı kazanırsa ondan "şecaat" erdemi doğar. Fakat yazarın kendisinden etkilendiği İbn Miskeveyh ve Tûsî'ye göre gazabî gücün dengeli olmasından "hilim" erdemi doğar, şecaat erdemi ise, zorunlu olarak hilim erdemini izler⁵⁴. 'Ubeyd daha sonra bu erdemin altında bulunan tali faziletleri şu cümle ile sıralar: "Filozoflar necdet, yüce himmet, ruh sakinliği, sebat, tahammül, şahamet, tevazu, hamıyyet ve rikkat gibi faziletleri kendisinde toplayan kimseye yiğit (şecaatli) derler"⁵⁵. Ancak İbn Miskeveyh'e göre bu tali faziletlerin sayısı kıbrünnefs ile on'a, Tûsî'ye göre ise bu erdemlerle birlikte hilim erdemi de dahil olmak üzere on bire ulaşır⁵⁶. 'Ubeyd daha sonra şöyle devam eder: "Bu nitelikleri taşıyan bir kişi övgüye lâyık görüldüğü gibi, bu nedenle halk arasında başı dik olurdu ve hiç kimse onu asla ayıplamazdı, aksine katıldığı muharebe ve savaşlarda gösterdiği kahramanlıkları güzel şîirlerle övülürdü"⁵⁷.

3. İffet: İbn Miskeveyh ve Tûsî'de olduğu gibi, 'Ubeyd'e göre de iffet erdemi behimî yani şehvî gücün ihtiraslara yönelmeksizin akıllı nefsin buyruğuna girme-siyle oluşan bir fazilettir⁵⁸. 'Ubeyd daha sonra bu fazileti elde eden kişiyi şöyle

⁴⁹ Ku., s. 162.

⁵⁰ Bk. tez, s. 140-145.

⁵¹ Kur'an, Bakara 2/259.

⁵² Ku., s. 162.

⁵³ İbn Miskeveyh, s. 19-20; Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 24. Hikmet erdemi altında zekâ, zikir, taakkul, çabuk kavrayış, safauzzan, suhulutta'allum gibi tali faziletler bulunmaktadır.

⁵⁴ Ku., s. 164; krş. İbn Miskeveyh, s. 17-18; Tûsî, s. 108.

⁵⁵ Ku., s. 164.

⁵⁶ Ku., s. 164; İbn Miskeveyh, s. 21; Tûsî, s. 112-113.

⁵⁷ Ku., s. 164.

⁵⁸ Ku., s. 164; İbn Miskeveyh, s. 20-21; Tûsî, s. 108-109.

tanımlar: "İffetli (afîf) kimse, gözünü haramdan koruyan, kulağını gıybet işitmekten alıkoyan, başkasının malına el uzatmayan, dilini kötü söz söylemekten men eden ve nefisini uygunsuz şeylerden temiz tutan kimsedir"⁵⁹. Ancak o bu erdemın altında bulunan tali faziletleri tek tek anlatmak yerine onlardan çoğunu da kapsayan yukarıdaki tanımları vermiş bulunmaktadır⁶⁰.

4. Adalet: Diğerlerinde olduğu gibi adalet erdemi konusunda da 'Ubeyd önceki filozoflarla aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre adalet erdemi hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin gerçekleşmesi ve birbirini tamamlayacak şekilde mezc olması neticesinde kendiliğinden oluşan tamamlayıcı bir fazilettir. Adaletle bu üç faziletin ilişkisi çift yönlüdür. Daha açık bir ifade ile bu faziletlerin gerçekleşmesi, kendiliğinden adaletin gerçekleşmesini sağlar ve adaletin gerçekleşmesi de bu üç faziletin eksiksiz tamamlanmasına bağlıdır⁶¹. Yazar daha sonra hem ferdî, hem de toplumsal açıdan, hatta siyasi bakımdan hayatın can damarını teşkil eden ve tevhidî inanç açısından da bu ve öte dünyadaki bütün gelişmelerin temelini oluşturan bu erdemi şöyle anlatır: Üstünlük vasfına sahip olan selef (bilginleri) adaleti dört temel erdemden saymışlardır; dünya ve ahiret işlerini de bu temel esasa göre yürütmüşlerdir. çünkü onlar, kendilerini, 'şüphesiz Allah adaleti ve ihsanı emreder'⁶² ayeti karşısında sorumlu tutarlardı; buna binaen sultan, emir, aristokrat ve vezirler sürekli adaleti yaymaya, sivil ve askerden oluşan toplumun haklarına riayet etmeye çaba gösterir ve bu prensibi devletin ve iyi şöhretin sebebi olarak telâkki ederlerdi. Bu niteliklerdeki insanlar, halkın da ilişkilerinde ve ortak davranışlarında adil olmaları gerektiğine inanarak şöyle derlerdi: Adil davran! Zira gönül şehrinde peygamberlik kapısını ancak, adil kişi çalar"⁶³.

Aslında yazar bir bölümünü kanıt olarak zikrettiği yukarıdaki ayet, oldukça önemli ve kapsamlı bir manayı içermekte ve insanın ahlâkî açıdan yapması gereken ve yapmasından kaçınması gereken birçok davranışı özet şekilde sunmaktadır. Tamamının meali şu şekilde olan, "Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasaklar. Tutasınız diye öğüt verir", ayetin tefsirinde şunlar kaydedilmektedir: Allah burada güzel ahlâkî, insanlar arasında adaletli davranmayı ve bütün yaratıklara iyilik etmeyi emreder. Ayrıca önemine binaen burada özel olarak akrabaya yardım etmeyi de emreder. Allah çirkin olan her türlü söz, fiil ve ameli yasaklar. İbn Mes'ud "bu ayet Kur'an'da, yapılacak hayrı ve kaçınılacak şerri kendisinde en çok toplayan a-yettir" der. Ayette geçen "fahşâ" kelimesi, zina ve şirk gibi, son derece çirkin olan her şey demektir. "Münker" kelimesi; insan tabiatının hoşuna gitmeyen her şey-

⁵⁹ Ku., s. 167.

⁶⁰ İbn Miskeveyh'e göre şu faziletler iffet erdeminin tali faziletleridir: Hayâ, daah, sabır, şehâ, hürriyet, kanaat, demâseh, intizam, hüsnülhediy, müsaleme, vakar ve vera. Bk. İbn Miskeveyh, s. 20-21.

⁶¹ Ku., s. 164.

⁶² Kur'an, Nahl 16/90.

⁶³ Ku., s. 171.

dir. Yine ayetteki "bağy" kelimesi, zulüm yapmak, hakka ve adalete tecavüz demektir⁶⁴.

5. Diğer Erdemler: 'Ubeyd'in değindiği diğer bazı erdemler de şunlardan ibarettir: Cömertlik, hilim, vefa, hayâ, sıdk, rahmet ve şefkat. Aslında bunlar ve adı zikredilmeyen daha birçok fazilet, önceki ahlâkçı ve filozoflarca yukarıda anlatılan dört temel faziletin kapsamında telâkki edilmiştir. Fakat 'Ubeyd pratik ahlâk anlayışına eleştirel bir bakış açısı getirmeye çalıştığı için, fert ve toplum hayatında sözkonusu ahlâkî erdemlerin hissedilmesi ve görülmesi gerektiğine inanmaktadır. Hele bu fert ve toplum İslâmî bir kimlikle anıldığına ve bu faziletlerin de Kur'an ve sünnetin emri olduğuna bakılırsa, olayın ne kadar önem arzettiği açıkça ortaya çıkar. İşte onun asıl vurgulamak istediği şey, İslâmî kimlik taşıyan insanların benimsenip geliştirmeleri gereken idealler ile, pratikteki bozuk ahlâk anlayışları arasındaki derin uçurum ve çelişkileri dile getirmektir. İşte onun toplumda eksikliğini hissederek dile getirmeye çalıştığı erdemlerin hepsi, bu hususta kriter olabilecek niteliktedir ve yazar da bunun farkındadır.

'Ubeyd bu erdemlerin bazı özelliklerini ve bir kısmının da bilinen kısa ve açık tanımlarını, selefın görüşü doğrultusunda vermekle yetinir. Daha sonra, bunların toplum hayatında nasıl olumsuz bir kimliğe büründüklerini dile getirir. Nitekim onun belirttiğine göre selef, cömertlik vasfını, aç olanı doyuran, çıplağı giydiren ve düşkünün elini tutan kimseler için kullanmayı uygun bulmuştur. Geçmişte insanlar cömertliği beğenmiş, bu fazilete sahip kimseleri övmüş ve kendi çocuklarını da, buna teşvik etmişlerdir. Hatta bilgin ve edipler cömert kimselere kitaplarını sunmuş, onları şairleriyle övmüş ve bu davranışı bir tür üstünlük nedeni olarak algılamıştır. Zira selef bu anlayışı Allah'ın şu ayetlerinden çıkarmıştır: "Kim bir iyilikte bulunursa, ona on katı verilir", "en çok sevdiğiniz (mallar)'den vermedikçe birre (hayra) ulaşamazsınız"⁶⁵. Hz. Peygamber de "fasık dahi olsa cömert kişi cehenneme girmez" diye buyurmuştur. Büyüklük bile, cömertlikle elde edilir⁶⁶.

Ona göre hilim ise, "sabretmek"ten ibarettir. Eski bilginler "öfkenin kendisini kolaylıkla etkilemediği seviyede, nefsi sakin ve rahat bir durumda bulunan kimseye halim demişler". Hz. Peygamber "hilim afetlere engel (hicab)'dir", "hilim ahlâkın tuzudur"⁶⁷ demiştir. Vefa ise, dengeli tutuma uymayı gerekli görmektir; yani insanın, başkası tarafından kendisine yapılmış olan iyiliğe iyilikle karşılık vermesidir. Zira Allah şöyle buyurmuştur: "Kim Allah'ın ahidini yerine getirirse, Allah ona büyük ecir verecektir"⁶⁸.

⁶⁴ eş-Şâbü'nî, Muhammed 'Alî, *Şafvetu't-tefâsir*, Beyrut, 1406/1986, II, 220.

⁶⁵ Kur'an, En'âm 6/160; Al-i İmrân 3/92.

⁶⁶ Ku., s. 174; krş. 'Aclûnî, I, 450.

⁶⁷ Ayn. esr., s. 178; Tûsî, s. 113.

⁶⁸ Ku., s. 183; Kur'an, Feth 48/10. Ayetin tamamının meali şöyledir: Ey Muhammed! Şüphesiz sana baş eğerek ellerini verenler, Allah'a baş eğip el vermiş sayılırlar. Allah'ın eli onların eli üstündedir.

'Ubeyd, filozofların hayâ (utanma) hakkında da şöyle dediklerini nakleder: "Hayâ kişinin kendi nefsinin, yerilmeye neden olacak kötü davranışlardan alıkoymasıdır." Daha sonra Hz. Peygamberin şu hadisini zikretmektedir: "Hayâ imandandır."⁶⁹ Ona göre "sıdk" ise "kişinin dostlarla gerçeği, içten paylaşması ve gerçek dışı şeyleri diline almamasıdır". Rahmet ve şefkat ise, kişinin, diğer birinde gördüğü olağan dışı (kötü) bir durum karşısında ona acıması ve o durumun ortadan kaldırılması için çaba göstermesidir⁷⁰.

**'Ubeyd'in Fert İçin Önerdiği
Diğer Bazı Ahlâkî Değerler**

'Ubeyd'in fert için uygun bulduğu ahlâkî değerlerin temelinde de tevhid inancı bu-

lunduğu için, felsefenin ürünü olmasından zi-

yade tarihî süreçte oluşan İslâmî prensiplerin ve geleneklerin etkisi daha yoğun bir biçimde hissedildiği görülür. Bu nedenle ahlâkî açıdan fert ve toplum için pratikte öngördüğü bazı erdemli davranışlarla, uygunsuz bulduğu kötü davranışlar, genelde İslâm'ın da aynı şekilde fert ve toplum için mübah kabul ettiği, hatta teşvikte bulunduğu ve bir kısmının yapılmasını farz kıldığı veya sakıncalı bularak yasakladığı davranış biçimleriyle kesiştiği müşahade edilir. Bu nedenle ahlâkî fazilet ve reziletlerle ilgili kullandığı tabirlerin çoğu, Kur'an, sünnet ve İslâmî literatürde yer alan kavram ve istilahlardır. Fakat daha önce de geçtiği gibi⁷¹, teorik açıdan fertte oluşan ahlâkî yapıyı ortaya koyarken, daha çok felsefî izahlardan yararlanmıştı. Bunun yanında aşağıda da görüleceği üzere, bazı ahlâkî değerleri sıralarken zaman zaman onların arka planında saklı bulunan sebeplere ve mantıkî izahlarına da işaret ettiği gözlenir.

Çünkü 'Ubeyd'e göre, her şeyden önce insanın Rabbi (Yaratıcısı)'ne karşı saygılı ve yaratıklar (eşya)'a karşı da tefekkürde bulunarak⁷² kanaatkâr olması gerekir. Zira kanaatkârlığın semeresi, gönül rahatlığını sağladığı gibi, gerçek zenginliğin temini de, yine bu ruhî erdemın temelinde yatar. Ayrıca yazar, asıl insanların, aza bile şükrettikleri halde, bayağı insanların, Allah'ın kendilerine verdiği bol nimetleri görmemezlikten geldikleri noktasını⁷³ da yadırgar. Ona göre insanların kurtuluşa ermelerine vesile olan kanaat, onların mutluluğunu da sağlar⁷⁴. Ayrıca az malla kanaat etmek, kötü zarlardan kalbini temiz tutmak gibi ruhî erdemler de, insanı mutlu eden faktörlerdir⁷⁵. Fakat bu anlayış, insanı kaderciliğe ve tembelliğe sevk etmemelidir. Zira insan, "ebedî yaşayacakmış gibi bu

Verdiği bu sözden dönen, ancak kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük ecir verecektir.

⁶⁹ Ku., s. 183.

⁷⁰ Ayn. yer.

⁷¹ Bk. tez, s. 146-151.

⁷² Nevâdiru'l-emgâl, v. 121.

⁷³ Ayn. esr., v. 106, 109, 113.

⁷⁴ Ayn. esr., v. 120.

⁷⁵ Ayn. esr., v. 117.

dünyaya ve yarın ölecekmiş gibi ahiretine çalışması gerektiği⁷⁶ ilkesini de unutmamalıdır. Çünkü 'Ubeyd'e göre, Allah zaten insana yeterince nimetler vermiştir. Bu nedenle insan, önce kendi eksikliklerine bir baksın. "Kim Allah'ın insanlara verdiği nimetleri düşünür de sonra kendi kusurlarını görürse, (O'ndan bir şeyler) istemeye utanır"⁷⁷.

Kişi mütevazı ve alçak gönüllü olmalıdır. Çünkü bu güzel mezziyetler insanın değerini ve saygınlığını arttırır⁷⁸. Ona göre Allah, bir kulunu sevdiği zaman, kendisini tevazuyla rızıklandırır, ondan öfkeyi uzaklaştırır, nefsinin kendisine göstererek olması imkânsız şeyleri temenni etmesini önler. Mütevazı kişi kendini hakır gören, fakat insanlar nezdinde ise değerli olan kişidir. Cahil ve kibirli kişi ise, bunun tam zıddı olan kişidir⁷⁹.

Kişinin yumuşak huylu, müttakî (Allah'tan korkan), iffetli, edepli olması yanında, doğruluğa, hakka ve adalete riayet etmesi gerekir⁸⁰. Çünkü edepten daha üstün asalet ve şeref yoktur. Ancak edebi tamamlayan temel unsur, iyi görüş sahibi olmak ve tekebbürden uzak durmaktır⁸¹. İnsan emanete hıyanet etmemeli ve öfkesini yenmeli, zira öfkesine kapılan kişi edebini yitirir ve birine karşı yaptığı kaba hareketinden dolayı sonradan özür dilesse bile, öfkesinin zararını kapatamaz; öfkenin başı delilik ve sonu ise pişmanlıktır. Bir an deli olan ebedî olarak deli sayılır, en şiddetli mücadele de, öfkeye karşı yapılan mücadeledir⁸². 'Ubeyd'in belittğine göre, Aristo, İskender'e şöyle nasihatte bulunmuş: "Öfkeni hilmle, cehaletini ilimle, unutkanlığını ve gafletini derin düşünme ve iyi görüşle karşıla"⁸³.

Ayrıca kişi az yemeli, az konuşmalı, intikam peşinde de olmamalıdır; birincisi, bedeninin rahatlığını, ikincisi, ruhunun rahatlığını ve üçüncüsü de kalbin rahatlığını sağlar⁸⁴. Yine ona göre, insanın şehvetleri terketmesi, sıhhatinin korunmasını sağlar⁸⁵. Bunun yanında kişi aynı zamanda nefsinin hakkını da vermeli-dir. Zira "nefsine zulmedenin, başkasına zulmetmesi daha da kolaylaşır"⁸⁶. Öbür hususlarda olduğu gibi burada da denge esas alınmalıdır. Bedenin korunması için kişinin, ihtiyacı ve isteği olduğu zaman, kaliteli buğday ekmeği, yumuşak ve taze et, güzel kokulu içecekler ve hazmı kolay tatlılar yemesi şarttır⁸⁷. İçecekler arasına şarabı da alıp almadığı kesin belli olmamakla beraber, şarap içtiğini açık-

⁷⁶ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 107.

⁷⁷ Ayn. esr., v. 117.

⁷⁸ Ayn. esr., v. 106.

⁷⁹ Ayn. esr., v. 120-121.

⁸⁰ Ayn. esr., v. 121.

⁸¹ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 107, 115, 121.

⁸² Ayn. esr., v. 113.

⁸³ Ayn. esr. v. 117.

⁸⁴ Ayn. esr., v. 106.

⁸⁵ Ayn. esr., v. 115.

⁸⁶ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 116.

⁸⁷ Ayn. esr., v. 117.

ça belirten yazar⁸⁸, onun zararlarına işaret etmekten de geri durmamıştır. Ona göre şarap içmek, insanın sefil olmasına ve toplum içerisinde değerinin düşmesine neden olur⁸⁹. Ayrıca şarabın azı, peşinde çoğunu getirir, çoğu da şiddetli sarhoşluğu, o da sonu bitmeyen belâ ve felâketleri getirir⁹⁰.

'Ubeyd'e göre, temelde sarhoşluk sadece şarap içmekle oluşacak değildir, aksine, gençlik, şımarıklık, kudurganlık, güzellik mağruru olmak, aşırı şehvet, heva, güç, nefes alamayacak şekilde tıkabasa mideyi doldurmak, aşırı uyku, cehaletin hâkimiyeti, gamın galibiyeti ve kötü adetler de sarhoşluğa sebep olan niteliklerdir⁹¹.

Fert İçin Olumsuz Bulduğu

Bazı Kötü Nitelikler

'Ubeyd-i Zâkânî, ahlâkî açıdan kö-

tü kabul ettiği nitelik ve davranışların

çoğu da, genelde dinin ve özellikle de İslâm'ın

ve Kur'an'ın insan için yasakladığı ve sakıncalı bulduğu huy ve hareketlerle paralellik arzettiğini belirtmek gerekir. Çünkü daha önce de geçtiği gibi, onun algıladığı dünyada Allah, insan ve toplumdan oluşan üç temel unsura yer verilmekte ve tamamen ikili ilişkiler çerçevesinde gerçekleşecek olan ahlâk olayı da, bu üç unsur arasındaki ilişkilerin belli bir düzene oturtulmasından başka bir mana ifade etmemektedir. Bu anlayışta olan yazara göre, kötü (şakî) insan Allah'ın öfkesini kazanan, topluma zarar veren, kendisi yemediği halde başkası için mal toplayan, kötü zandan dolayı hiç kimseye güvenmeyen ve başkalarına da güven vermeyen kişidir⁹². Kendilerini güvende hisseden günahkâr ve kibirli kişiler de, aynı kategoriye dahildir. İnsanların en zalimi ise, başkalarının çıkarı uğruna insanlara zulmedendir⁹³.

Yazara göre, insanı zillete ve sefaletle sürükleyen nitelik ve davranışlardan bazısı da şunlardır: Borçlu, laf taşıyan, bozguncu, yalancı, hasetçi, tamahkâr, cahil, zanlı, esir, aşık ve ihtiyaç sahibi olmak; cahil günahkâr, rüşvetçi, emanete hıyanet etmek ve benzerleri. Fakirlerin en kötüsü de yöneticilere yakın olan kişilerdir. Çok konuşmak ve sorulmadığı halde bir şeyi anlatmak da ona göre insanın değerini düşüren niteliklerdir⁹⁴. Hatta 'Ubeyd, iyiyi kötüden ayırmayan insanları, hayvanlardan saymak gerektiğini söylemektedir⁹⁵.

⁸⁸ Ku., s. 105.

⁸⁹ Nevâdiru'l-emşâl, v. 109.

⁹⁰ Ayn. esr., v. 105.

⁹¹ Ayn. esr., v. 115.

⁹² Ayn. esr., v. 113-114, 116.

⁹³ Nevâdiru'l-emşâl, v. 108-109, 114.

⁹⁴ Ayn. esr., v. 105, 107-108, 110, 113, 116.

⁹⁵ Ayn. esr., v. 108.

**Kadın, Çocuk ve Köle ile
İlgili Bazı Düşünceler**

Çalışmanın toplumsal yapı bölümünde de geçtiği gibi,⁹⁶ 'Ubyd'in kadınlar hakkında hiç de iyimser olmadığını peşinen belirtmek ge-

rekir. Nitekim bir yerde şöyle der: "Üç kişi vardır ki, sen onlara zulmetmezsen onlar sana zulmeder. Biri kadın, biri çocuk ve diğeri de köledir"⁹⁷. Başka bir yerde de İbn Abbâs'ın dilinden şöyle der: "Kadınların hilesi şeytanın hilesinden daha korkunçtur. Zira Allah şeytanın hilesi zayıftır, derken, kadınların hilesi büyüktür demektedir"⁹⁸. Ona göre kadına düşkün olmak çirkinliktir, kadının aklı güzelliğindedir, erkeğin güzelliği de aklındadır. Erkek kadının buğzunu kırk yıl saklar, fakat kadın, erkeğinkini bir gün saklamaz. Evdeki çocuklar malın hırsızlarıdır⁹⁹. Üç kişi ile geçinmek lâzımdır; sultan, hasta ve kadın. Üç şeyden de ancak öldükten sonra kurtulmak mümkündür; ağırırn oynak diş, bozguncu köle, itaatsız kadın. Ayrıca kadınlardaki fuhuş en kötü şeydir¹⁰⁰ ve ona göre hangi sultanın idari işlerine kadının nüfuzu girerse, onun ruhuna düşman zehiri girmiş olur¹⁰¹.

**Zenginlik, Fakirlik, Makam,
Asalet ve Şeref**

'Ubeyd-i Zâkânî akıl, ilim ve kanaat gibi erdemleri mecazî anlamda en üstün zenginlik ve mal olarak görüyorsa da¹⁰², paranın, zen-

ginliğin, makam ve şerefin de insan hayatındaki önemini görmemezlikten gelmemiştir. Bir yerde mal, makam ve şerefi gerçek mutluluğun üç parçasından biri olarak gören yazar, zenginliği hayat gibi, sıhhatı da onun üstünde bir nimet, fakirliği, ölüm gibi, hastalığı ise, ondan daha beter olarak telâkki eder¹⁰³. Ona göre bazan insan şerefini ve namusunu korumak, Allah'ın farzlarını yerine getirmek ve borçlardan kurtulmak için mala ihtiyaç duyduğu, göz ardı edilemez bir gerçektir¹⁰⁴. Yazar bir yerde de ferdin hayatında paranın arasına insanı güçlü kıldığını, zamanın getirdiği yaralara merhem olduğunu, karşı karşıya kaldığı problemlerini çözdüğünü ve hatta kırık gönülleri tamir ettiğini belirtir¹⁰⁵.

Ama ona göre zengin, kendi malındaki fakırın hakkını vermezse ve imkân olduğu halde cimrilik yaparsa en kötü davranışta bulunmuş sayılır¹⁰⁶. Ya da tamahkâr olursa, en alçak fakirliğe tutulmuş olur. Cimrilik yapmaya devam ederse, dostlarını kaybedeceği gibi, mala bekçilik ve varislere hazinedarlık görevini yapmış

⁹⁶ Bk. tez, s. 135-137.

⁹⁷ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 106.

⁹⁸ Ayn. esr., v. 109; krş. Kur'an, Yûsuf 12/28, Nisâ 4/76.

⁹⁹ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 111.

¹⁰⁰ Ayn. esr., v. 114.

¹⁰¹ Ayn. esr., v. 117.

¹⁰² Ayn. esr., v. 109-121.

¹⁰³ Ayn. esr., v. 107.

¹⁰⁴ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 108.

¹⁰⁵ Ayn. esr., v. 111-112.

¹⁰⁶ Ayn. esr., v. 114.

olur¹⁰⁷. Oysaki zengin kişiden beklenen şey, israfa kaçmadan yemesi ve içmesi, savurganlığa kaçmadan dostların ve fakirlerin hakkını vermesidir¹⁰⁸. Onun kanaatine göre kişi akıllı olduğu için Allah kendisine zenginliği vermiş değildir. Zira "rızkılar akıllara göre dağıtılsaydı, hayvanlar yaşamazdı"¹⁰⁹. 'Ubeyd'e göre fakirlik, belâların hazinesi, ayıpların deposu ve zilletin nedenidir. Çünkü borç ve ihtiyaç insanı, dünyada ebedî zillate ve alçaklığa sevkeder¹¹⁰. Zenginlik ise, tam aksine dünyada insanı önder yapar. Ayrıca fakirlik, kişiyi yöneticilere yaltaklık yapmaya ve onlara yaklaştırmaya sevk etmemeli, aksi takdirde o fakir kişi en kötü (şerli) insanlardan sayılır¹¹¹.

Devlet ve Yöneticilerle İlgili Görüşleri

Birbirleriyle yakından ilişkili olan toplum ve yönetici kavramlarının ilk çağrıştırdıkları mefhumlardan biri şüphesiz sosyal, siyasal ve

iktisadî bir oluşumun sağlanması için gerekli olan devlet kavramıdır. Çünkü insan sosyal ve psikolojik yapısı gereği doğuştan medenî bir varlık olduğu için, sahiplendiği fikir, düşünce, din ve konumu itibarıyla da siyasal ve sosyal bir birlik ya da daha açık bir ifade ile, bir devlet oluşturmak zorundadır. Ferde, topluma ve hatta yöneticilere hukukî varlık kazandıran, manevî kişilik veren, fert ve toplumun çıkarlarını garanti eden, onların norm ve değerlerini koruyarak ahlâkî yapılanmayı sağlayan bir araca, her zaman şiddetle ihtiyaç vardır. O da tarih boyunca en gelişmiş şekliyle devlet olmuştur.

İslâm düşünürleri dahil hemen hemen bütün dünya filozofları ve sosyal bilimciler, devletin gerekli olduğunu savunmuş ve hatta o olmaksızın toplumun yaşayamayacağını vurgulamışlardır¹¹². Bununla birlikte, 'Ubeyd-i Zâkânî, belki de o dönemde sosyal ve siyasal kargaşa ve anarşinin doğurmuş olduğu ahlâkî yozlaşmayı eleştirmekten başka bir şey düşünemediği veya zaman bulamadığı için, pek ciddi bir konu olan devlet teorisiyle ilgilenemediği gibi, devletin oluşumu, iktidarın şekli, değişimi ve gereği üzerinde de durduğu görülmemiştir. Fakat eserlerinde dağınık da olsa arasıra devlet ve devleti yönetenlerin nitelikleri, görevleri ve zaafılarıyla ilgili bir kısım cümlelerle karşılaşmak mümkündür. Başta 'Ubeyd'in babadan oğula geçme ya da gasp suretiyle monarşik iktidarların sürekli el değiştirdiği İran tarihindeki en kargaşalı dönemlerden birinde yaşadığını ve o zamanki toplumsal oluşumda yerini almak zorunda kaldığını unutmamak gerekir.

Onun nasıl bir idare biçimi benimsediği kesinlikle belli olmamakla birlikte, baskı ve şiddete dayalı, ahlâkî değerlerden uzak bir yönetim biçimini de asla ka-

¹⁰⁷ Ayn. esr., v. 120-121.

¹⁰⁸ Ayn. esr., v. 113.

¹⁰⁹ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 105.

¹¹⁰ Ayn. esr., v. 107, 113-114.

¹¹¹ Ayn. esr., v. 113, 116.

¹¹² Davudoğlu, Ahmet, "Devlet", *D/İA*, IX, 235-237; Şahinoğlu, s. 11-12.

bul etmediği anlaşılmaktadır¹¹³. Devletin yapısında yardımlaşma, dayanışma, fazilet, adalet, hak, hukuk ve benzeri değerlerin temel esaslar olmasını istediği ve yaşadığı toplumda bu tür niteliklerin yokluğundan sürekli şikâyetle bulunduğu açıktır¹¹⁴. Zira 'Ubeyd bir yerde devleti oluşturan halk sınıflarının ilişkilerine dair Eflatun'dan şu ibareyi nakleder: "Çiftçilerin erdemi, işlerde birbirine yardım etmedir; tüccarların erdemi birbirlerine mali destek sağlamalarındadır; yöneticilerin erdemi de, siyasî alanlarda görüş alış verişinde bulunmalarındadır; ilâhiyatçıların (filozof ve düşünürler kastedilmiş olmalı) fazileti ise, gerçek hikmeti öğrenmede yardımlaşmalarındadır. Bu aşamadan sonra bütün bu zümrelerin erdemi de, topluca şehirleri (devletler) hayır ve fazilet esasları üzerinde kurmalarındadır"¹¹⁵.

Yöneticiler ve Vasıfları

Yöneticilerin atanmasıyla ilgili herhangi bir bilgi vermeyen 'Ubeyd'e göre, hükümdar olmak, ömür, mal, akraba ve çocuk sahibi olmak gibi kaza ve kadere bağlı bir olaydır. Fakat bir hükümdara emir veya üst düzey bir bürokrat olmak ise, kişinin çabası ve yeteneğine dayalı sanat sahibi olmasına bağlıdır¹¹⁶. Yazar özellikle çeşitli methiyelerinde sultan ve vezirleri överken, onlar için seçtiği nitelikler akıllı, cömert, ihsan ve kerem sahibi; tedbirli ve iyi görüş sahibi, adil ve dindar olmaktan ibaret soyut kavramlardan oluşmaktadır¹¹⁷. Daha önce de geçtiği gibi, "sultan öfkesini hilim ile, cehaletini ilim ile, unutkanlığını da derin tefekkür ve iyi düşünce ile telâfi etmesi gereğini vurgulamaktadır¹¹⁸.

Ancak yazarın en fazla üzerinde durduğu yöneticilerle de yakından ilişkisi bulunan ahlâkî erdem adalettir. Onun açısından bu erdem dünya ve ahiret hayatıyla ilgili işlerin temel binası olduğu gibi, toplumsal yaşamın da omurgası konumundadır. Kanıt olarak da Kur'an'dan, "şüphesiz Allah (size) adalet ve ihsanı emreder"¹¹⁹ ayetini zikrettikten sonra şöyle der: Eskiden erdemli kişiler, kendilerini bu ayet karşısında sorumlu tutarlardı. Bu nedenle sultanlar, emirler, diğer üst düzey yöneticiler ve vezirler adaleti yaymak, toplum ve ordunun ihtiyaçlarını gidermek amacıyla sürekli çaba gösterirlerdi¹²⁰. Böylece yazar yönetici ve idarecilerin görevlerinin temelini Allah'ın emirlerine karşı sorumluluğu ve gerçek manada iyi bir yönetimin bel kemiği olan adaleti yerleştirmiş bulunmaktadır.

Yazar adaletin gerçekleşebilmesi için, bazı şartların gerekli olduğunu da vurgular. Ona göre işleri adil yapabilmek için, edep, görüş, başarı, çaba, fırsat ve yardım gibi altı şeye ihtiyaç vardır; bunlar ikili kavramlar olup, biri olmaksızın di-

¹¹³ Ku., s. 172.

¹¹⁴ Nevâdiru'l-emşâl, v. 109; Ku., s. 171 vd.

¹¹⁵ Nevâdiru'l-emşâl, v. 109.

¹¹⁶ Ayn. esr., v. 115.

¹¹⁷ Ku., s. 3, 6, 7, 9, 11-14, 31.

¹¹⁸ Nevâdiru'l-emşâl, v. 118.

¹¹⁹ Kur'an, Nahl 16/90; krş. tez, s. 152-153.

¹²⁰ Ku., s. 171.

ğerinin gerçekleşebilmesi ya da pratiğe dökülmesi imkânsızdır; edep ile görüş birbirini tamamlar; başarı ve çaba içiçedir ve başarı çabanın nedenidir; başarı ise, kurtuluşa götürür; yardım ile fırsat da ikili olup biri olmasızın diğeri gerçekleşemez. Ayrıca adaletin gerçekleşmesinin bir şartı da kişinin zühde bağlı olmasıdır¹²¹.

'Ubeyd bir yerde de şöyle der: "Yönetici hem kendi nefesine, hem de başkasına zulmetmemeli, karnını doyurup aç insanları unutmamalı, fakirlerden uzak durmamalı ve başkasının çıkarı için halka haksızlık etmemelidir"¹²².

Yazar, zaman zaman, felsefî bir yaklaşımla hükümdarların zaaflarına, onlar için sakıncalı bulduğu nitelik ve davranış biçimlerine ve toplumla ilişkilerine de değinir. Ona göre riyasetin temeli siyasettir ve yöneticilerin afeti zayıf siyasettir, siyaseti güzel olanın riyaseti devam eder ve hangi yöneticinin idarî işlerine kadınların nüfuzu girerse, ruhuna düşman zehiri girmiş olur¹²³. Bir yerde de yöneticiye eğlenceyi sakıncalı bulan 'Ubeyd, "hükümdarın eğlence ile meşgul olduğunu görürsen onun akıbetinin korkunç ve mülkünün yok olacağına hükmet"¹²⁴ der.

'Ubeyd, realitede "sultana hizmet edene, arkadaşları da hizmet eder" kuramını görüyorsa da, "bu dünyada sultanın nimetlerini paylaşanın, ahirette de onun azabına ve perişanlığına ortak olacağı"¹²⁵ hakikatini de, vurgulamaktan çekinmez. Sultanlarla mesainin problemlerle dolu olduğunu belirten yazar, sultanı büyük bir denize benzeterek ona yakın durmanın, sonu korkunç tehlikelerle dolu olduğunu görür¹²⁶. Halkın yöneticilerle ilişkisini özellikle şu cümle ile çok güzel bir şekilde ifade ettiği söylenebilir: "Sultan ateş gibidir, ondan çok uzak durursan ısısından yararlanamazsın, çok yakın durursan zararı çoğalır"¹²⁷. Mal istemenin ve hatta sultandan hediye kabul etmenin, zillete neden olacağını müşahade ettiği için, 'Ubeyd, böyle bir davranışı iyi karşılamaz¹²⁸ ve sultana karşı el pençe durup zilleti benimsemeyi de uygun bulmaz. Nitekim o bu hususta şöyle der: "Halktan biri bir sultanla kabaca konuşmuş ve sultan (ona öfkelenerek) benimle kabaca konuştun demiş. Bu şahıs ben seninle, hiçbir menfaat beklememenin vakarlığıyla konuştum , bir şeyler beklemenin zilletiyle değil"¹²⁹.

Neticede, normalde bir insanın hastası ve hanımıyla geçinmek zorunda kaldığı gibi, sultanla da geçinmesi gerektiğini belirtir¹³⁰.

¹²¹ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 107, 117.

¹²² Ayn. esr., v. 105, 114, 116.

¹²³ Ayn. esr., v. 107, 117.

¹²⁴ Ayn. esr., v. 111.

¹²⁵ Ayn. esr., v. 110, 112.

¹²⁶ *Nevâdiru'l-emşâl*, v. 110, 116.

¹²⁷ Ayn. esr., v. 110.

¹²⁸ Ayn. esr., v. 106, 117.

¹²⁹ Ayn. esr., v. 117.

¹³⁰ Ayn. esr., v. 114.

SONUÇ

Edebiyat tarihleri ve tezkirelerde, özellikle de eski kaynaklarda, 'Ubeyd-i Zâkânî'nin hayatının detaylarıyla ilgili gerektiği kadar kesin ve geniş bir bilgi mevcut değilse de, kendisinin eserlerinden ve çeşitli kaynaklardaki bazı bilgi ve ipuçlarından yola çıkılarak, ana hatlarıyla onun bilimsel biyografisi verilmeye çalışılmıştır. Çalışma konusunu teşkilde büyük payı olan 'Ubeyd-i Zâkânî, Benî Hafâce Araplarına dayanan ve bilinmeyen eski bir tarihte İran'a göçerek, Kazvin yakınlarındaki Zâkân köyüne yerleşen Zâkânlar ailesine mensuptur. VIII/XIV. yüzyılın başlarında adı geçen yörede dünyaya gelmiş olan yazar, gençlik yıllarını bu bölgede geçirdikten sonra, aynı asrın ortalarında Şiraz'a giderek şairleriyle Fars bölgesinin yöneticilerini övmüş ve buna karşı, onlardan aldığı ödüllerle geçimini temin edip, bu yörede yaşamını sürdürmüştür. Kısa süre içinde Irak'ta ve Fars'ta şöhreti yayılan edip, 768-72/1366-70 yılları arasında görünürde yine bu bölgede vefat etmiştir.

Yazarın kendi eserlerinde kullanmış olduğu malzeme, onun İslâmî, akli ve nakli ilimlere vakıf olduğunu gösterdiği gibi, Arapça olarak kaleme almış olduğu *Nevâdiru'l-emşâl* adlı eseri, *Risâle-i dilguşâ*'daki Arapça hikâyeleri ve ayrıca yeri geldiğinde de, diğer eserlerinde Arapça deyim ve beyitlerden uygun olanlarını seçip fikrini pekiştirmesi, kendisinin Arapçayı iyi bildiğini ve sıkı bir medrese eğitimin-den geçtiğini kanıtlamakta, ayrıca kendi ifadeleri de bunu teyid etmektedir.

'Ubeyd-i Zâkânî tarihî ortak bir kadere sahip hem Fars, Arap ve Türk, hem de dünya edebiyatında ön sırada yer alacak kadar önemli mizah ve alay yazarıdır. Özellikle toplumsal eleştiri konularına elverişli alay, mizah, şaka ve lâtifecilikte sıvrılan yazar, hikâyecilikte de kendine has özlü, kısa, ve halk dili ve kültürüne dayalı biçimiyle İran edebiyatında otorite sayılmıştır. Bu nedenle, 'Ubeyd, mizah ve alay sahasında bir çığır açmış, dünyanın çeşitli dillerine çevrilen bazı eserleriyle, Türkler de dahil birçok milletin kültüründe de dikkatleri çekmiştir.

Doğrusu ortalama bir araştırmacının, 'Ubeyd'in çoğu müstehcen unsurları taşıyan eleştirel nitelikteki mizah, şaka ve alay içerikli eserlerinden yola çıkarak, onun kimliğini ortaya koymada oldukça zorlanacağı kesin gibi görünür. Zira 'Ubeyd'in karmaşık yöntemi her an araştırmacı veya okuyucuyu yanıltabilir. Nitekim o, döneminin aristokratlarının kötü alışkanlıklarını eleştirdiği *Ahlâku'l-eş-*

*râf*ında olduğu gibi, bir taraftan ahlâkçı kesilir, yine bu ve diğer eserlerinde olduğu gibi, bir yandan da ahlâkî ilkelerle taban tabana zıt müstehcen sözlü bir yazar olur. Öte yandan aynı eserleri derinlemesine incelendiği zaman, 'Ubeyd'in toplumun kimliğini ortaya koyarak pratikteki değer yargılarını alayımı ifadelerle eleştiren bağı yanık bir mızahçı olduğu ortaya çıkar. Bu Nedenle 'Ubeyd hem bir ahlâkçı, hem bir eleştirmen hem usta bir mızah yazarı, hem bolca müstehcen ifadeleri kullanan hatta boş ve abuk sabuk konuşan bir hezelci ve de ciddi eserler veren bir şair ve ediptir.

Bu nedenle 'Ubeyd ciddi eserlerinde genelde toplumla içiçe yaşayan, sorumluluk duyan, onun ortak nimetlerinden yararlanan ve başına gelen felaketlerden etkilenen bir ferttir. Fakat mızah, şaka ve müstehcen eserlerindeki kimliğiyle değerlendirildiği zaman onun, toplumu karşısına alan ve insanların kötülüklerini tesbit ederek ortaya sermeye çalışan, toplumdan küskün ve acımasız, fakat bağı yanık bir eleştirmen olduğu görülür. Dolayısıyla asıl bu tür eserlerinde toplumla yakından ilgilenip onun dertlerini ve ızdıraplarını dile getirdiği halkın pısırik tutumunu ve yöneticilerin sorumsuzca davranışlarını eleştirerek sergilediği izlenir.

Ciddi eserlerinde şiirin çeşitli türlerinde kalem oynatan yazarın, tabiatındaki şakacı ve müstehcen söylemeye müsait yapısı, mızah türündeki eserlerinde göze batarcasına ön plana çıktığı için, edebî değere sahip diğer ciddi eserleri çoğu kaynaklar tarafından lâıyk olduğu şekilde değerlendirilmemiştir. Ayrıca hiçbir edebiyat tarihçisi veya tezkire yazarı tarafından da, 'Ubeyd'e birinci dereceden şair ve edipler arasında yer verilmemiştir.

'Ubeyd'in mensûr risaleleri kısa fakat özlü olup, cümle ve ibareleri arasında birçok mana gizlidir. Ona ait cümlelerden bazısı, yaşadığı dönemde günlük konuşmalarda var olduğu için, hâlâ bugünkü Farsça konuşmalarda deyimler şeklinde yer almaktadır. Ayrıca edibin asıl şöhrati, alay ve mızah içerikli eserlerine bağlı olup kendisinin, bu hususta eşsiz bir yazar olduğu kesinlik kazanmaktadır. Hatta 'Ubeyd'in mızah ve alay içerikli eserleri, halkın realitesi olan dertlerini, ızdıraplarını, mutluluklarını ve şikâyetlerini içerdiği için, halk diline özgü sade, basit, bazan da kaba ve müstehcen görünüşleri yansıtmaktadır. Her edip başkalarından etkilendiği gibi, 'Ubeyd de hikâyelerinde ve şiirdeki üslûbunda, daha önce yaşamış ediplerden etkilenmiş ve kendisinden sonra gelen bazı yazarları da etkilemiştir.

'Ubeyd'in edebiyattaki üslûbu genelde tatlı ve gönül çekicidir. Nesri akıcı, sade, maksadı tam anlattığı gibi, fazlalıktan da uzaktır. Şiirlerini de akıcı, tatlı ve kapalılıktan uzak bir dille yazmış ve aynı zamanda kullandığı kelime ve kavramlar hicrî VI. asrın sonu ve VII. asrın başlarında yaşamış büyük ediplerin sözlerini yansıtmak tarzda sağlam ve seçkin, terkîp ve mazmunları da uyumlu ve muhekkemdir.

Ancak yazarın bütün eserleri bir arada düşünüldüğü zaman, onun bazı şi-

irlerinin bu niteliklere sahip olduğu inkâr edilmez bir gerçektir. Bunun yanında bir kısım şiirleri yeterince üstün olmadığı gibi, bazı risaleleri ya da bu risalelerden bazı bölümlerinin müstehcen olma dışında edebî bir değeri hatz olmadığı da rahatlıkla söylenebilir. Başaka bir ifade ile edip mensûr eserlerinin büyük kısmında oldukça keskin, kaba ve olağan dışı müstehcen unsurlara yer vermiştir. Elbette yazarın bu özelliği için de çeşitli nedenler ileri sürülmüştür.

İran edebiyatında toplumsal eleştiriyile ilgili şiirler ve özellikle de hiciv ve hezel şeklindeki edebiyat, sonraki devreler kadar olmasa da hicrî IV. ve V. asırlarda da yaygın olduğu kaydedilmektedir. Gerek Moğolların hâkimiyeti ve gerekse başka nedenlerden ötürü sosyal, siyasal ve toplumsal yapı ahlâkî açıdan kötüye gittikçe, onun bir yansıması şeklinde hezel türü edebî eserlerin de aynı yoğunlukta yaygınlık elde ederek 'Ubeyd'le zirveye ulaştığı görülmektedir. Bu nedenle o dönemde Fars şairlerinin ortaya koymuş olduğu eserlerin çoğu az veya çok müstehcen unsurlar taşıdıkları bir vakıdır. Öte yandan aynı müstehcen unsurlar eski Arap yazarların eserlerinde de yer edindiği bir gerçektir. Böylece tarihî süreç içerisinde şiir ve nesirde yer bulan müstehcen unsurları, çoğu dindarlık, zühd ve takva ile ünlü bazı Arap ve Fars ediplerin eserlerinde bile görmek mümkündür. Dolaşısıyla müstehcenliğin sadece 'Ubeyd'le başlayıp onunla bitmediği ortaya çıkmaktadır.

Zira birçok edebiyat otoriterine göre de, şaka ve eğlence rengini taşıyan yazılarda ciddi bir hedef amaçlandığı zaman, artık o yazı veya söz manevî güzelliğe sahip hezel kısmına girerek edebî değer kazanmış sayılır. Fakat aynı anlayışa göre bu hususta ölçünün kaçırılmamasına da özen gösterilmesi gerekir. Aksî halde salt küfür ve sövgü olarak telâkki edilir. 'Ubeyd'e göre de, ciddi edebiyat mizah edebiyatından üstündür. Fakat sahibini küçük düşürmemek kaydıyla içini rahatlatmak için, edip şaka ve hezel türünde de yazabilir. Yazar, eserlerinde müstehcenlikte aşırılığa kaçmadığı yerlerde, edebî açıdan oldukça değerli ve orijinal şeyler dile getirmiş ve ne yazık ki, zaman zaman ölçüyü aşarak anlamsız ve yarasız şeyler de söylemiştir.

Aslında 'Ubeyd gibi nadir görülen mizahçı yazarların ortaya çıkmasını tesadüfî bir olay olarak değerlendirmek de doğru değildir. Zira çok farklı bir toplumsal değişim, çok defa o ülke ya da bölgede olağan dışı bir şahsiyetin ortaya çıkmasına neden olur. 'Ubeyd de dünyaya gelmeden yaklaşık bir asır önce, yüzyıllarca İslâmî geleneklerin ve yasaların hâkim olduğu İran ülkesi İslâm'ı, geleneklerini ve yasalarını tanımayan, putperest olarak kabul edilen ve 'Ubeyd tarafından da şiddetle eleştirilen Moğollar tarafından işgal edilmişti. Uzun süre İran'da hâkim duruma geçen bu topluluk ve onların devamı İlhanlılar aracılığıyla Müslüman camianın bütün toplumsal, dinî ve ahlakî değerleri ortadan kaldırılmış ya da son derece pasif bir hale sokulmuştu. Hicrî VII. asır boyunca İran'da yaşanan bu toplumsal değişim, asıl olumsuz etkilerini yazarın yaşadığı VIII/XIV. asırda gösterdiği ve ayrıca bu asrın ortalarında İlhanlıların parçalandığı sıralarda, İran'da çeşitli hanedan-

ların saltanat sevdasına kapılmaları nedeniyle ülke çapında benzeri görülmemiş kargaşa ve anarşiyile dolu bir ortamın yaratıldığı izlenir.

Özellikle yazarın yaşadığı Fars bölgesinin kaderi, sürekli devam eden karışıklığa ve iktidar değişimlerine ve zalim hükümdarlara bırakılmıştı. Dolayısıyla hiç kimsenin can, mal, namus ve manevî güvenliği söz konusu değildi. İktidarı elinde bulunduran yöneticiler ise, kendi ceplerini doldurmak için hiçbir cinayeti işlemekten geri kalmıyordu. Yalancı ve sahtekâr din adamları, vicdansız kadılar, riyakâr ve iftiracı zahitler ve onlara aldanan toplum arasında, ahlâksızlık ve bozgunculuk öyle yaygın bir hale gelmişti ki, hassas ve idealist insanların gelişen çirkefliliklere seyirci kalarak üzüntüyle geçmişî hatırlamak dışında bir çareleri kalmamıştı.

Aynı şekilde yazar, yaşadığı dönemde (VIII/XIV.) yönetici ve aristokrat kesim arasında cereyan eden bir çok iğrenç olaya bizzat şahitlik yapmıştı. Kardeş şehzadeler arasındaki taht kavgaları, ihanet, iftira ve benzeri kötülükler her tarafa ağır bir kabus gibi çökmüştü. İşte böyle bir ortama ve bu ortamı oluşturan insanlara 'Ubeyd'in, ancak bu kaba üslûbla cevap verebildiği söylenebilir. Zira 'Ubeyd, herkesten daha çok bu olaylardan etkilendiği için, daha fazla ızdırap duymuş ve bu nedenle daha keskin, kaba ve etkili erotik cümleler sarfetmek zorunda kalmıştır.

Onun kaba ve keskin metodunu Doğu milletlerinin fitrî ve doğal özelliklerinin bir yansıması şeklinde yorumlayanlar da mevcuttur. Neticede bu görüşleri ile ri sürenlere göre, Doğunun renkleri, zevkleri, dansları, aşkları, hisleri, resimleri ve hatta güneşi bile Batı'ya oranla daha parlak, daha keskin ve daha canlı olduğu için, 'Ubeyd'in toplumsal hicvi ve hezeli de aynen Doğu'nun bu doğal yaşam özelliklerini yansıtacak şekilde keskin ve kaba olmuştur. Bütün bu faktörler ve edibin tabiatındaki mizahçı karakter, daha önce ciddi bir yazar olarak görünen 'Ubeyd'in mizah ve hezele ağırlık vermesini gerektirmiştir.

Aslında 'Ubeyd temelde teoride sahip olduğu dinî ve insani değerleri toplumun pratik davranışlarında bulamayınca mizah ve hezel silahına sarılarak yöneticileri ve aristokratları kaba ve müstehcen sözlerle aşırılığa varırcasına eleştirmiştir.

Ayrıca 'Ubeyd'in diğer şair ve yazarlarda bulunmayan realist olma özelliğine de dikkati çekmek lâzımdır. Çünkü öbür meslektaşları, zorba yöneticilerin hâkim olduğu ortamları ve bu ortamlardaki mazlum ve cahil halkın içler acısı kötü ve karanlık trajedisini ters yüz edip güllük gülistanlık olarak gösterirken o, her şeyi realitedeki şekliyle ortaya koymaya çalışarak sonraki nesillere aktarmayı başarmıştır. Bu nedenle onun bu nitelikteki eserleri bilimsel ve tarihî açıdan sosyal bilimciler için, bulunmaz bir malzeme olarak telâkki edilmelidir. Bu çalışma ile, Ortaçağ üzerine yapılacak tarihî ve sosyolojik araştırmalar için, epeyce malzeme temin edilmiş sayılabilir. Ancak onun bu özelliğinin mizah türündeki eserleriyle sınırlı olduğunu unutmamak lâzımdır. Zira methiye içeren kasidelerinde o da

öbür şairlerden geri kalmamış ve kendisine yakışmayacak ölçüde mübalağada bulunmuştur.

Şüphesiz 'Ubeyd'in en önemli özelliklerinden biri de toplumsal eleştirileri i-çeriğinde insanlara, belli bir ahlâk anlayışını önermiş olmasıdır. Bu ahlâk anla-yışı da eski peygamberlerin, filozofların ve düşünürlerin daha önce ortaya koymuş oldukları anlayıştan başkası değildir. Ona göre insan beden ve nefis (ruh)ten olu-şan bir varlıktır. İnsanda asıl olan unsur nefistir. Ruh, kendi zatiyla kaım, cisme aykırı ve yok olmayan, değişmeyi ve başkalaşmayı kabul etmeyen "hulûl" ve "te-nâsuh"la alakası bulunmayan bir cevherdir. Allah tarafından insana verilen bu ruh denen cevher, daima yükselmeye ve mükemmellik kazanmaya da yatkındır. Beden ise topraktan yaratılmış olup yok olmaya mahkûmdur. Ancak insanın in-san olma özelliği, varlığını ebedî olarak sürdürecektir olan ruha bağımlıdır ve in-sanın insan olma değeri de ruhtaki meziyetlerinin aktivitesi ile ölçülebilir.

Ubeyd'in, kendi alayları ve eleştirileri i-çeriğinde insanları kendisine davet et-tiği anlayış ve ahlâkî teorilerle ilgili öne sürdüğü görüşlerin büyük bir kısmı başta Eflatun ve Aristo olmak üzere eski Yunan filozoflarına ait olup Fârâbî (öl. 950), İbn Miskeveyh (öl. 1030) ve İbn Sînâ (öl. 1037) gibi İslâm filozofları ve ahlâkçıları tarafından geliştirilerek İslâmileştirilen geleneksel ahlâkın teorik ve pratik kural-larından ibarettir. Ancak onun meziyeti sadece bundan ibaret değildir. Zira onun amacı, kendilerinden yararlandığı düşünürler gibi salt ahlâkî bir bilgi vermek de-ğil, aksine, ahlâkî teorilerin fert ve toplumun pratik hayatına girmemesinin se-beplerini araştırmak ve bunu mızah yoluyla daha etkili ve başarılı bir biçimde dile getirmektir. Bu hususlarda fikrî açıdan eski düşünürlerden yararlanmış ise de, o-laya farklı bir boyut kazandırdığı da kesindir. Bu da onun en orijinal yönlerinden sadece birisidir.

Yazarın dile getirmeye çalıştığı anlayışa göre dünya hayatı ahiret hayatın-dan ayrı değildir, aksine iki hayat biçimi de içiçe ve birlikte yürütülmesi gerekir. İnsandan beklenen şey ise, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ederek mutluluğu elde etmektir. Bu da ancak "hıdayet" ve "takva" ile gerçekleştirilebilir.

Bu nedenle yazar i-çinde yaşadığı toplumda bu ahlâk ilkelerini görmeyince mızah kılıfı i-çinde toplumsal eleştiri silahına sarılarak, kadiyı, lanetlik; şeyhi, ib-lis, gümrük memurunu, katli vacip; muhtesibi, cehennemlik; imamı, namaz sa-tan; sarrafı, kalpazan; doktoru, cellat; aristokrat kadınlarını, fahişe ve diğer in-sanları da çeşitli lakaplarla anmak suretiyle toplumun gerçek kimliğini sorgula-maya ve gelecek nesillere aktarmaya çalışmıştır. İşte onun bu özelliği de diğer ya-zarlarda bulunmayan, kendisine özgü diğer bir meziyettir..

Hulâsa 'Ubeyd birinci dereceden bir şair değilse de, kasideleri fasih ve tekel-lüfsüz, gazelleri çekici ve güzel, rubaileri özlü ve mana ile dolu, mesnevisi sade ve akıcı, mazmunları bâkır ve ustalık eseridir, başka bir ifade ile 'Ubeyd zevk ile sa-natı birbirine katarak Allah vergisi olan taşkın yeteneğiyle edinmiş olduğu geniş malumatına özlü ve canlı şiirlerinde ebedî bir çehre kazandırmıştır. Bunun ya-

nunda, İran edebiyatında mızah ve alay açısından eşsiz ve usta bir mızahçı, devrinin toplumuyla yakından ilgilenip sosyal yapısını eleştirerek ortaya koyan realist bir sosyolog ve yazar, pratik hayatına tamamen aksettirmiş olmasa da İslâmî ilkelere inanan ve zaman zaman günah da işleyen bir kuldur.

Bu çalışmanın, en azından ortak İslâmî değerlere ve tarihi kadere sahip Fars ve Türk toplumlarının edebiyatlarında kendine özgü üslûbuyla eşsiz bir mızahçı olan 'Ubeyd'i tanıttığı ve Türkiye'de hemen hemen hiç araştırılmamış eski İslâmî kültürdeki hiciv, hezel ve mızahçılık hususunda bir şeyler ortaya koyduğu kanısındayım. Ayrıca Türkiye'yi de yakından ilgilendiren İran'ın Ortaçağdaki toplumsal yapısının, 'Ubeyd'in realist eserleriyle ve gerçekçi tesbitleri ışığında bilimsel bir metodla araştırılarak tarihçilere ve sosyologlara sunulmuş bulunduğu ümidindeyim.



INDEX

- Abakâ 7, 11, 13, 15.
Abbâsî (ler) 3-4, 7, 17, 111.
'Abdullâh Efendî 32, 37, 57.
Abiskûn 5.
adalet 29, 59, 149-153, 156.
Afganistan 5.
ahdâs 103.
ahlâk 22-30.
Ahlâk-ı Nâşırî 28, 59, 96, 147.
Ahmet Tekûdâr 7-8.
Aişe (Hz.) 27.
'Alâ-yı Buḥârî 35, 43.
Alamut 6.
'Alâuddîn Muhammed 35, 38-40, 55.
Alexander Popen 87.
Ali (Hz.) 73, 91, 110-111, 124, 129.
'Alî Şafî (Fahruddîn) 64.
Almanya 63.
amelî güç 152.
Amerika 63.
'Amîdu'l-Mulk (Ruknuddîn) 38-41, 50.
Anadolu 17, 22, 132.
Anadolu Selçukluları 3, 20.
ankâ kuşu 105.
Arap 19.
Argûn 7, 15, 18.
Aristo 22-23, 26-27, 29, 65, 147, 150, 156, 166.
Armağan 49.
Arpâ Gâvîn 40, 100.
'asas 105.
Atâbeg Hükûmeti (Azerbaycan) 5.
Âtâbegî (Pervîz) 47, 49, 50, 60, 64, 70-71.
Atâbegîler (Yezd) 140.
Ateş (Ahmed) 48, 56.
'Attâr 21, 84, 112.
avam 13.
Avrupa 109.
Ayâz 89.
Aynicâlût 7, 12.
ayyâr 102.
Azerbaycan 5, 9, 10, 128.
Babil 26.
Badğîs 17.
Bağdad 3, 6-7, 9, 11, 13, 15-16, 19, 34, 37, 42-43, 110.
Bağdât Hâtûn 100.
bağy 154.
Bahreyn 10, 101.
Bâkır Meclîsî (Muhammed) 46, 68.
Batı Asya 6.
Bâydu 7-8.
Becka (J.) 35.
Behlûl 88.
Belyânî (Şeyh, Emînuddîn) 39, 118, 125, 131-132.
Benî Hafâce 33, 162.
Beşşâr b. Burd 87.
beytu'l-lutf 139.
Beytu'l-Mukaddes 110.
Bierce Ambrose 65.
bigîm 107, 139.
bîrr 154.
bitikçi 105, 114.

- Bizans 17.
 Bizans İmparatoru 13.
 Bombay 48.
 bozorgân 98.
 Britanya 56, 57.
 Browne 67, 70, 76.
 Bû Bekîr Rubâbî 88.
 Buches 48.
 Budist 13-14.
 Budistlik 14.
 Buhara 4, 11, 19.
 Buhtu'n-Naşr 110.
 Bû İshâk (Hâllâc) 46, 48.
 Bûveyhoğulları 13.
 Büyük Han 6, 8, 14, 115.
 el-Câhîz 83, 87.
 Câmî'ü't-tevârîh 21.
 Cânî Bey 10.
 Cebe 5.
 Cebel 128.
 Cehermî (Vezîr Emînuddîn) 111.
 cehîm 105, 118.
 Celâyirîler 9, 42, 51, 100, 102.
 Cernşid 72.
 Cenevizler 17.
 Cengiz Han 3-5, 11-14, 16-17, 99,
 101, 110, 117.
 Cengiz Yasası (Büyük Kanunnâme)
 11, 14, 117.
 Cucu 5.
 Cûhî 88.
 Cuveynî ('Atâ Melîk) 6, 19, 21.
 Cûrcan 18.
 Çağatay 5, 117.
 çâvûş 104, 116.
 Çin 6, 16-18, 63.
 Çoban Emirliği 7.
 Cûpânîler 9-10, 101.
 Dahhâk 110.
 dâru'l-İslâm (İslâm yurdu) 14.
 dâru'l-kufr (kûfür yurdu) 14
 Dehli 48.
 derku'l-esfel 105.
 Destgerdî (Vahîd) 49.
 Devletşâh 32-33, 36, 42, 52, 70, 82-
 83, 131, 133.
 deyyûs 107, 119, 137.
 Dîhhudâ 46.
 Diyarbakır 5.
 Dokuz Hâtûn 15
 Dolendî Hâtûn 100.
 Ebûbekîr (Hz.) 130.
 Ebû Dolef 130.
 Ebû Hayyân Tevhîdî 87.
 Ebû İshâk (Şah) 10, 36, 39-40, 42-43,
 50, 53, 57, 68, 72, 82, 88-89,
 101-103, 110-111, 113, 116,
 118, 122, 125, 131-135, 140.
 Ebû'l-'Aynâ 136.
 Ebû'l-Ferec İsfahânî 63, 84, 87.
 Ebû'l-Kâsım Cennetî 46.
 Ebû Nuvâs 87.
 Ebû Sa'îd (Bahâdır Han) 7-8, 12, 35,
 39-40, 55, 100.
 Ebû Şekûr Belhî 45, 58.
 Eflatun 22, 26-27, 29, 65, 147, 150,
 160, 166.
 ehl-i beyt 91.
 ehl-i kalem 96.
 ehl-i mezra'a 96.
 ehl-i muamele 96.
 ehl-i seyf 96.
 ehl-i sünnet 91.
 ekâbir 98, 120.
 Elfiye u Şelfiye 83.
 Emevî (ler) 111, 116.
 Emîr Çûpân 40, 100.
 Emîr Şerefuddîn 10, 40.
 Emîr Toğâçâr 112.
 emlehu's-şu'arâ 33.
 Empedokles 26.

- Enûşîrvân 65, 110.
 Enverî 21, 51-42, 72, 72, 74, 88-89.
 Ermeni 15-16.
 Ermenistan 5.
 Erran 10.
 eşrâf 98.
 Evşâfu'l-eşrâf 58-59.
 Eyyübîler 3.
 Ezrakî 83.
 faal akıl 151.
 fahşâ 153.
 Fârâbî 27, 30, 147, 151, 166.
 Fars (lar) 19.
 Fars 9-10, 17-18, 20, 34, 40-42, 68,
 73, 101, 103, 116, 122, 128,
 131-132, 162, 164.
 Felsefe 22-30, 70.
 Ferthe 48, 49.>
 fisk 154.
 Filistin 7.
 Finlandiya 63.
 Fırâknâme 102.
 Firdevs 92.
 Firdevsî 45, 56, 88.
 Fûlûs 144.
 Gazâlî 24, 28, 147.
 Gazan Han (Mahmûd) 7-8, 12, 15-16,
 18-19, 118, 122, 138.
 Gazne 12, 19.
 Gaznelîler 13, 120.
 Geyhâtû 7-8.
 Ğıyâsuddîn (Emîr) 101.
 Ğıyâsuddîn (Melîk) 100.
 Ğıyâsuddîn (M. Reşîdî) 35, 40.
 Gılan 18.
 Giuseppe Parinî 87.
 Göyük Han 6, 14.
 Grek 26.
 Gûrîler 20.
 Gûlistân 21, 47, 60, 77-78.
 Gûrcistan 5, 17.
 Haccâc 135.
 hâce (hâcegân) 98, 105, 120.
 hâce-i bozorg 120.
 Hâcî Kavâmuddîn (Vezîr Hasan) 132-
 133.
 Hâcî Şâh (Yezd atabegî) 140.
 Hâcû-yl Kirmânî 39-40, 131.
 Hâfız 9-10, 21, 39-40, 51, 74-75, 101-
 102, 116, 122, 126, 131-133,
 138.
 Hâfıznâme, 74.
 Hâkânî 74, 81, 84.
 Halebî 85.
 Halef (valî) 113.
 hamîm 115.
 Hanbelî 128-129.
 Hanevî 128.
 hânûm 88-89, 107, 139.
 harâbât-ı muğân 139.
 Harîm 7.
 Hârîzm 4, 10, 17, 19.
 Hârîzmşâh (Celâluddîn) 3, 5-6.
 Hârîzmşâh (Muhammed) 3-6, 16.
 Hârîzmşâhlar 3-6, 41.
 Hasan (Hz.) 91.
 Haşhâşîler 6.
 hâtûn 88-89, 107, 139.
 Hâtûniye medresesi 132.
 Havaî 63.
 havas 13.
 hâviye 105, 118.
 Hayyam 45, 58, 88, 90, 92-93.
 Hazar denizi 5, 17.
 Hemedan 5.
 Henry 109.
 Herat 10.
 herise 106.
 hezel 61, 79-90, 164.
 hiciv 79-90.
 hîdayet 166.

hikmet 23-25, 29, 59, 144, 149-150.
 hikmet-i 'ameli 26.
 hikmet-i nazari 26.
 Hindistan (Hind) 17, 26, 63, 132.
 Hodgson 135.
 Horasan 5-6, 11, 19, 35, 40, 113.
 Hristiyanlar 6-7, 13-16, 64, 129.
 Hristiyanlık 14.
 hultûl 65, 143, 148.
 Humâm 45.
 Humâm-i Tebrîzî 45, 53, 75.
 Hurremşâhî 74.
 Husrev u Şîrîn 53.
 Hülâgû 6-9, 11-16, 19, 101, 110, 115.
 Hürmüz 10, 17, 101, 131.
 Hürmüz limanı 43.
 Hüseyin (Hz.) 91, 129.
 Irak 5, 19, 41, 102, 128, 132, 162.
 'Irâk-ı 'Acem 37, 41, 128.
 'Irâk-ı 'Arab 9.
 Isfahan 5, 10, 17, 19, 39-40, 43, 68, 131.
 İsfahânî (Mîrzâ Hâbib) 46, 48.
 İbn 'Abbâs 146, 158.
 İbn 'Abdirabbîh 63.
 İbn 'Arabî 20.
 İbn Esîr 11.
 İbn Kuteybe 63, 83, 87.
 İbn Mes'ûd 153.
 İbn Miskeveyh 27-28, 98, 147, 149-154, 166.
 İbn Mu'tez 84.
 İbn Sînâ 30, 147, 166.
 İbn Yemîn 21.
 İcî (Kâdî 'Adududdîn) 39, 113, 118, 125, 127, 132.
 iffet 29, 59, 149-153, 156.
 İkbâl ('Abbâs) 41, 48-50, 57, 70.
 ikcî 107, 139.
 'İkdu'l-ferid 63.

ilçî 115.
 İlhanlılar 6-20, 35, 39-40, 97, 99-103, 112, 114-117, 120-121, 138, 164.
 inâk 116.
 İnalçık (Ğâir Han) 4.
 İncûlar 9-10, 51, 100-101.
 İndüs 5.
 İran 3-7, 9, 12-14, 18-19, 22, 36-37, 49, 83, 96-102, 109, 112, 116-117, 120, 122, 124, 128, 162, 164.
 İsa (Hz.) 14, 64, 144.
 İshâk ('Ubeyd'in oğlu) 35, 36.
 İskender 156.
 İslâm dünyası 3, 10, 13, 15-16, 22, 36.
 İslâm Medeniyeti 15.
 İsmâ'îlîler 6.
 İstanbul 48-49.
 İtalya 63.
 i'tidâl 149.
 ittihad 151-152.
 ittisal 151-152.
 İzop Mehippos 87.
 'İzzet Melike 101.
 Johen Dryden 87.
 Kâdî Minhâc 21.
 Kâdî Mubâreksâh 100.
 Kafkas 3.
 kalender 91-92.
 kalenderlik 136.
 kâmil insan 152.
 Kant 23, 26.
 Karadeniz 17.
 Karakurum 17.
 Kârî Yezdî (Mahmûd) 46.
 Kaşan 18, 124.
 Kazrûn 17.
 Kazvin 33-42, 162.
 kedbânû 107, 139.

- Kerbelâ 129.
 Kereitler 14.
 Kerh 17.
 Kertler 9-10.
 Ketboğâ 7.
 ketḥudâ (kahyâ) 97, 103, 107, 120-121.
 Keyḥusrev İncû 140.
 Keyḳubâd 73.
 Kunalzâde Ali 28, 147.
 Kırgızlar 3.
 Kirman 9-10, 17, 34, 40, 43, 67-68, 101 131, 133.
 Kiş 10, 17, 101.
 Kitâbu'l-Eğânî 63.
 Kitâbu'l-eşcâr ve'l-esmâr 35, 43.
 Kore 63.
 Kral John 109.
 Kubilay 6.
 Kuhistan 17, 68, 128
 kulû 103.
 kutsî âlem 143, 148-149.
 ẖutuz (Seyfuddîn) 7.
 kuvve-i fiilî (pratik güç) 151-152.
 kuvve-i gazabî 27-29, 143-149, 152.
 kuvve-i ilmi (teorik güç) 151-152.
 kuvve-i natika 27-29, 143-149.
 kuvve-i şehvî 27-29, 143-149, 152.
 kuvvetu'n-nuzû'îyye 30.
 Kuzey Çin 3.
 Küçük Asya 5.
 Kürdistan 9.
 Kürtler 5.
 Leṭâyifu't-ṭevâyif 64.
 Litvanya 63.
 Maḥcûb (M. Ca'fer) 48, 50, 52, 56-57, 73, 76.
 Mahmûd (Muzafferî) 102.
 Makyavelist 77, 110.
 Makyavelizm 109.
 Manî 14.
 Maverayunnehir 6, 11, 17, 19.
 Mazenderan 40, 113.
 Mazenî 129.
 Mecd-i Hemger 21, 113-114.
 Mecûsî 139.
 Mehdi (Halife) 111.
 Memlûk (ler) 7, 12, 15.
 Mengü Han 6-7, 14.
 Merâğâ 19.
 Merv 17, 19.
 Meşnevi-yi ma'nevî 20, 64.
 Mevâkıf 132.
 Mevlânâ (C. Rûmî) 20, 21, 64, 81, 84-85, 112.
 mezheb-i mensûh 59, 95, 97-98, 146-147.
 mezheb-i muhtâr 59, 60, 86, 95, 97-99, 110.
 Mezopotamya 26.
 Mısır 6-7, 26.
 Minovî (Müctebâ) 48, 56, 67, 93.
 Miquel (Andre) 15.
 Miquel de Cervantes 87.
 Mîrzâ Akâ Hân 46.
 Moğol (lar) 2-22, 83, 97, 97, 99-100, 110, 115-118, 164.
 Moğolistan 5, 16.
 Muaviye 91, 110-111, 130.
 Mubârizuddîn (Emir Muhammed) 9-10, 40, 42, 58, 68, 73, 88-89, 101-103, 116, 122, 131-134.
 Muhammed Amûlî 132.
 Muhammed Han 9.
 muhsin 146.
 muhtesip 88, 90, 92, 102, 105, 116, 129, 140.
 Mu'izzî 51.
 Musa (Hz.) 64.
 Mustevfî (Ḥamdullâh) 21, 32-37, 39, 41, 70, 91.

- muşrif 105, 114.
 Mu'tasım 7.
 muttakî 156.
 Muzafferîler 9, 10, 40, 42-43, 51, 58,
 100-101, 116, 131, 133.
 münker 153.
 Mürşidi Tarikatı 132.
 Nasreddin (Hoca) 88.
 Nastûrî 14.
 Nefâisu'l-funûn 132.
 Nefisî (Sa'îd) 48.
 nefs-i hayvanî (behîmî) 28, 143, 149.
 nefs-i insanî (nâtika) 28, 143, 149.
 nefs-i nebatî 28, 143, 149-151.
 Niccola Machiavella 109.
 Nicolas Boileau 87.
 Nikolai Vasillevic Gogol 87.
 Nişabur 11, 19, 113.
 Nizâmî-yi Gencevî 45, 52-53, 58, 74-
 75.
 Nizâmulmuluk 112.
 Oktay 5-6, 12, 117.
 Olcâyâtû 7.
 Orta Asya 4.
 Ortaçağ 2, 19, 96, 109.
 Ortadoğu 3.
 Osman (Hz.) 130.
 Otrar 3-4.
 Ögeday 18.
 Ömer (Hz.) 110, 130.
 Peder Bion 87.
 Peder Horace 87.
 pehlevân 103.
 Peygamber (Hz.) 14, 27, 49, 51, 59-60,
 66, 73, 90-92, 148, 150, 154-
 155.
 Pisagor 23, 26, 150.
 politeist 26.
 Râgîb el-İsfahânî 84.
 Reşiduddin Fazlullâh 8, 21, 35, 40.
 Rey 18-19.
 Rıdvân 46, 92.
 Richard 109.
 rint (ler) 91-92, 102-103, 133, 139.
 Riyâzu'l-'ulemâ' 32, 37, 57.
 Rodekî 45, 58, 88.
 Rönesans 22.
 Rus grandükleri 3.
 rûstâzâde 34.
 Rüstem 45, 73.
 saadet (mutluluk) 26-29, 146, 148,
 150.
 Sabutay 5.
 şadake el-emîr 134.
 Sa'd b. Zengî (Âtâbeg) 41.
 Sa'dî (Şîrâzî) 20-21, 45-47, 51-52, 58,
 60, 73-74, 76-78, 81, 84, 88,
 112.
 Sa'duddevle (vezir) 15.
 Safevîler 115.
 Şafiyuddîn-i Zâkânî 33, 36.
 Şâin (Ruknuddîn) 132.
 saîr 105, 118.
 sakar 105, 118.
 Salgurlular 113.
 Salgur Şah (Âtâbeg) 113.
 Samanîler 120.
 Şanî (M.) 76.
 Sebzevâr 10.
 Şelâhuddîn-i Eyyûbî 3.
 Selçuklular 13, 120.
 Selmân-i Sâvecî 34, 39, 42, 74, 102.
 Semerkand 4, 19.
 Senâî 72, 81, 84-85, 112.
 Serbedarlar 9-10, 40.
 Serendîb 17.
 Seylan 17.
 Sind 17, 20.
 Sirâcuddîn (Kâdî) 125, 132.
 sırkat 62.
 Smith (H. Nowell) 23.

- Sofistler 26.
 Sokrat 26-27, 150.
 Sultan Mahmud 112-114, 134.
 Sultaniye 15, 35, 37, 40-41.
 Sûr-i İsrâfîl 46.
 Suriye 6-7, 17, 22.
 Süzenî 58, 84, 89.
 süflî âlem 143, 148.
 Sünnî 6, 128-129.
 Şâfiî (M. b. İdrîs) 129.
 Şâfiî 128.
 Şah Şucâ' 9, 42-44, 51, 101-102.
 Şahnâme 88.
 şakî 107.
 Şam 7, 26.
 Şamanlık 14.
 şecaat 29, 59, 149-152.
 Şems-i Fahrî 39.
 Şems-i Kays-i Râzî 90.
 Şemsuddîn b. Fahrûddîn İsfahânî 131.
 Şemsuddîn Mahmûd 40.
 Şemsuddîn Tabîb 113.
 Şeyh Ahmed 36.
 Şeyh Emînuddîn 39, 118, 125, 131-132.
 Şeyh Hasan 9, 42, 100-101.
 Şeyh Kâvâmuddîn 'Abdullâh 125.
 Şeyh Mecduddîn 118, 132.
 Şeyh Nûruddîn 125.
 Şeyh Şerefuddîn Dergezinî 127.
 Şia 6-7, 128, 130.
 şihne 88, 105, 115.
 Şii 6-7, 128, 130.
 Şiîlik 130.
 Şiraz 9-10, 17, 34, 36-43, 68, 74, 92, 101-103, 118, 120, 122, 125, 131-135, 139-140, 162.
 Şirâzî (Kutbuddîn) 112.
 şurbu'l-yehûd 140.
 Tabakât-ı Nâsirî 21.
 Taberistan 18.
 Tacikler 97.
 Tâcuddîn 'Alî Şâh 114.
 Tahran 48-49.
 takvâ 146, 166.
 Talhak 88-90, 112.
 tanz 79-90.
 Târih-i Cihânguşây 21.
 Târih-i Ğâzânî 8.
 Târih-i gozide 21, 32.
 Târih-i Vaşşâf 21, 113.
 Tâş Hâtûn 101, 133, 140.
 Taşkent 11.
 Tatar 14.
 Tebriz 5, 9, 17-18, 42.
 Tehzîbu'l-ahlâk 28, 147.
 tellâl 106.
 temğâ 18, 116, 132.
 temğâci 116, 133.
 tenâsuh 143, 148, 165.
 Tezkiretu's-şu'arâ 32, 52.
 Thales 24, 26.
 Timur 9-10, 12, 22, 139.
 Timurlular 14.
 totakâvûl 115.
 Turan 12-13.
 Turşız 17.
 Tûs 18-19.
 Tûsî (Naşîruddîn) 19, 26, 28, 45-46, 58-59, 65, 96, 98, 147, 149-154.
 Türkistan 4, 17-18, 102.
 Türkiye 63.
 Türkler 6, 97, 104, 162.
 Türkmen 119.
 'Ubeyd-i Şânî 36.
 Uhud dağı 107.
 'Ulâ (valî) 113.
 Umidsâlâr (M.) 62.
 Uveys (Sultân) 9, 38, 42-43, 51, 102.
 Uygurlar 3, 6.

'Uyûnu'l-ahbâr 63.

vahy 25.

Venedikler 17.

Viyana 48.

Voltaire 65, 87.

Yahudi (ler) 13, 15-16, 64, 139-140.

Yahudîlik 14.

Ya'kûb (Emir) 101.

Ye'cûc Me'cûc 104.

Yemen 17.

Yezd 9, 17, 40, 68, 101, 131, 133, 140.

Yezdcerd 110.

Yunan 26-29, 63.

Zâkân 33-34.

Zâkânî ('Îmâduddîn Ahmed) 41.

Zâkânlar 33-34, 37, 41, 91, 162.

Zebîhullâh Şafâ 36, 58, 62, 67, 71,
75, 92.

Zekâu'l-mulk Furûğî 49.

Zerrînkûb 122-123, 140.

ÖZET

Mizah ve alay sahasında İran edebiyatında benzeri bulunmayan 'Ubeyd-i Zākânî, VIII/XIV. asırda yaşamıştır. Realist bir metod izleyen yazar, hem şîir yazmış, hem de mizah içerikli mensûr eserleri ile ahlâk felsefesi ve toplumsal yapıyla ilgili fıkırlar ileri sürmüştür.

"'Ubeyd-i Zākânî, Toplumsal Görüşleri, Ahlâk ve Felsefesi" adıyla yapılmış olan bu çalışma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırma konusu yazarın karakteristik ve psikolojik yapısını etkileyen, dönemin siyasi, sosyal, iktisadî, dinî ve ilmî durumu hakkında kısa bilgi verilmiş ve genel anlamda felsefî ahlâkın tarihî seyri ve muhtevası özetlenmiştir. Araştırmanın birinci bölümünde, 'Ubeyd'in hayatı, eserleri ve edebî kişiliği araştırılmış, ayrıca onun alay, hiciv ve hezelle ilgisi, yöntemi ve bu hususlardaki maharetinden söz edilmiştir.

İkinci bölümde, yazarın toplumsal yapıyla ilgili görüşleri incelenmiş, onun yaşadığı dönemle ilgili tasvirlerinin çok değerli bilgiler içerdığı ve bu konudaki risalelerinin tarihçi ve sosyologlar için, bulunmaz hazineler olduğu müşahede edilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise, 'Ubeyd'in düşüncelerinin temeli ve kendisinin ahlâk felsefesi üzerinde durulmuş, onun fert ve toplum ahlakıyla ilgili fikirleri araştırılmıştır.

Ayrıca tezde işlenen konuların ve varılan sonuçların bir özeti de sonuç kısmında verilmiş, karma ve zengin bir indeks de çalışmaya eklenmiştir.

SUMMARY

'Ubeyd-i Zákânî, who appeared to be an unsurpassed literary figure in humour and mockery in Iranian literature, lived in the 14th Century (H. 8th). Employing a realistic method, he did not only produced poetical works but also set forth his views on the philosophy of ethics and the social structure of his community.

The present study titled "Ubeyd-i Zákânî, His Philosophy, Morality and Views on Society", consists of an Introduction and Three Chapters. The Introduction covers the political, social, religious and scientific background of his time and a general history of philosophical ethics in the course of previous centuries.

In the First Chapter I am concerned with his life, works and scholarly side with an emphasis on his distinguished sense of humour and his ability in satirical and pornographic mockery.

The Second Chapter, I dealt with his opinions on the workings of the society of his time. It seemed that his descriptive narration about the events of his time contained very extensive data which may well constitute valuable source of information for social scientists and historians.

In the Third and the last Chapter the philosophical basis of his thoughts and his ethical philosophy were studied, emphasizing on his opinions on individual and social moral standards.

The main body of this study is followed by a summary and an extensive index of the names and concepts mentioned in the dissertation.

ÖZGEÇMİŞ

1962 yılında Elazığ ılı Karakoçan ilçesi Bahçecık köyünde doğdu. İlk öğrenimini doğduğu köyde bitirdi. Ortaöğrenimini 1982'de Elazığ'da tamamladı. Aynı yıl Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'na kayd oldu. 1986'da buradan mezun olduktan sonra, aynı bölümde Uzman olarak göreve başladı. 1992 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Farsça sahasında "Sirâci-yi Sıgzi ve Divân'ı" adlı Yüksek lisans savunmasını verdi. Aynı Enstitüde 1992'de doktora başladı. 1994'te Uzman olarak çalıştığı bölümde Araştırma görevlisi oldu. Evli iki çocuk babası olup halâ aynı bölümde görev yapmaktadır.