

# Güncel Filoloji Çalışmaları

Editör  
Doç. Dr. Ruhi İnan

ISBN: 978-2-38236-055-2



9 782382 360552



LIVRE DE LYON

-  [livredelyon.com](http://livredelyon.com)
-  [livredelyon](https://twitter.com/livredelyon)
-  [livredelyon](https://www.instagram.com/livredelyon)
-  [livredelyon](https://www.linkedin.com/company/livredelyon)

Filoloji



LIVRE DE LYON

Lyon 2020

**Güncel**

# **FİLOLOJİ ÇALIŞMALARI**


**Editör**

**Doç. Dr. Ruhi İnan**



**LIVRE DE LYON**

**Lyon 2020**

**Editör/Editor** • Doç. Dr. Ruhi İnan  ORCID 0000-0003-4377-0999

**Kapak Tasarımı/Cover Design** • Aruull Raja  
**Birinci Baskı/First Published** • Aralık/December 2020, Lyon

**ISBN:** 978-2-38236-055-2

**© copyright**

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the publisher's permission.

The chapters in this book have been checked for plagiarism by  intihal.net

**Publisher** • Livre de Lyon

**Address** • 37 rue marietton, 69009, Lyon France

**website** • <http://www.livredelyon.com>

**e-mail** • [livredelyon@gmail.com](mailto:livredelyon@gmail.com)



## ÖN SÖZ

Proust'a göre okuma, insanların en bilgesiyle yapılan sohbet olsa bile, konuşmaya benzemez. Çünkü ona göre bir kitapla bir dost arasındaki en mühim fark, iletişim kurma biçimidir. İşte bu iletişim kurma biçimi; metin, okur ve mesaj zemini üzerinde tek taraflı olmayan bir şekilde cereyan eder. Böyle de olmalıdır; zira edebi metinler hemencecik kendilerini ele vermezler. Her okuma; hatta okuma biçimi ve düzlemi, metni anlamak üzerine yeni bir adımdır ve onu yeniden anlamlandırmaya ve inşa etmeye yeni kapılar açar.

Bu çalışmada; Gilles Deleuze Ve Felix Guattari' adlı eserde "Oedipal Temsil" ve "Kadın Oluş" kavramı, Ahmed Kuddûsî Divanı'nda Mevlânâ ve Yunus Emre Sevgisi, Ahmet Hâşim'den İlhan Berk'e Poetik Yansımalar, Ka'B B. El-Eşref'in Arap-Yahudi Edebiyatındaki Şiirleri üzerine akademik incelemeler yapıldı. Faydalı olması ümidiyle...

Doç. Dr. Ruhi İnan



## İÇİNDEKİLER

<b>ÖN SÖZ.....</b>	<b>I</b>
<b>HAKEM KURULU.....</b>	<b>V</b>
<b>Bölüm I E. Ayyıldız</b>	
KA‘B B. EL-EŞREF‘İN ARAP-YAHUDİ EDEBİYATINDAKİ ŞİİRLERİ.....	<b>1</b>
<b>Bölüm II E. Baran</b>	
AHMET HÂŞİM‘DEN İLHAN BERK‘E POETİK YANSIMALAR.....	<b>29</b>
<b>Bölüm III E. B. Aydınalp</b>	
GİLLES DELEUZE VE FELİX GUATTARİ‘DE OEDİPAL TEMSİLİN ELEŞTİRİSİ VE “KADIN OLUŞ” KAVRAMI.....	<b>47</b>
<b>Bölüm IV Y. Poyraz &amp; H. Tok Yıldız</b>	
AHMED KUDDÛSÎ DİVANI‘NDA MEVLÂNÂ VE YUNUS EMRE SEVGİSİ .....	<b>61</b>



## **HAKEM KURULU**

Prof. Dr. Ahmet Cüneyt İssı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof Dr. Alpay Doğan Yıldız, Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Doç. Dr. Şeyma Büyükkavas Kuran, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Ümmü Gülsüm Tarakçı, Amasya Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Bayram Yıldız, Balıkesir Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Cengiz Karataş, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi





## BÖLÜM I


# KA‘B B. EL-EŞREF’İN ARAP-YAHUDİ EDEBİYATINDAKİ ŞİİRLERİ

*Judæo-Arabic Poetry of Ka‘b b. al-Ashraf*

**Esat Ayyıldız<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

e-mail: esatayyildiz@hotmail.com

 ORCID 0000-0001-8067-7780

### **Giriş**

Ebū Leylā Ka‘b (b. Sa‘d b. Esved) b. el-Eşref eṭ-Ṭā‘ī el-Yahūdī (كعب بن الأشرف / كعب بن الأشرف), hem İslam öncesini hem de İslam’ın ilk yıllarını tecrübe etmiş önemli bir *muḥadḍram* şairdir. Tarihî kayıtlar, Ka‘b’in siyaset sahasında etkin bir lider (*seyyid*), savaş meydanlarındaysa korkulan bir atlı (*fāris*) olduğunu bildirmektedir. Ne var ki İslamiyet’in ilk yıllarında Hz. Muhammed’in aleyhinde yürütülen muhalefet kampanyasında önemli bir aktör olarak temeyyüz etmesi, Ka‘b’in ismini tarihe yalnızca İslam’ın en azılı düşmanlarından birisi olma hüviyetiyle yazdıracaktır. Malum olduğu üzere, Ka‘b b. el-Eşref’in Arap edebiyatındaki ehemmiyeti, daha ziyade nazmettiği saldırgan propaganda şiirlerinden ileri gelmektedir. İbn Hişām (ö. 218/833), eṭ-Ṭaberī (ö. 310/923), Muş‘ab b. ‘Abdillah ez-Zubeyrī (ö. 236/851) ve Ebū Hilāl el-‘Askerī (ö. 396/1005) gibi saygıdeğer isimler, ona ve şiirlerine eserlerinde yer veren önemli Müslüman müelliflerden sadece birkaçıdır. Onların özverili çalışmaları sayesinde, Ka‘b b. el-Eşref’e ait takriben yirmi beş beyit günümüze kadar ulaşabilecektir (Sezgin, 1975: 2/296). Elbette ünlü bir şair için, böylesine sınırlı bir şiirsel mirasın son derece yetersiz olduğu aşikârdır. Lakin Ka‘b ile aynı dönemde yaşayan ve onun gibi İslam’a muhalefet eden diğer Yahudi şairlerden günümüze ulaşan şiirler ile Ka‘b’in mevcut ürünleri mukayese edildiğinde, söz konusu yirmi beş beyitlik külliyyatın hatırı sayılır bir hacme sahip olduğu hemen fark edilmektedir. Onun şiirlerinin nispeten daha iyi korunabilmiş olmasının temel nedeni, Müslüman tarihçilerin Ka‘b’i muhtemelen döneminin en tehlikeli Yahudi şairi olarak görme eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Keza modern araştırmacıların vardığı sonuç da Yahudi şairleri arasındaki en tehlikeli ismin Ka‘b olduğu yönündedir (el-Cemil, 1422/2002: 108).

Ka‘b’ın kasideleri, bilimsel bir metodolojinin ışığında, her yönüyle tahlil edilmezse, Sadru’l-İslam Dönemi edebiyatının doğru şekilde anlamlandırılmayacağı ortadadır. Çünkü Ka‘b’ın Arap edebiyatındaki aşırılıkları, İslam’ın ilk yıllarında şiir sahasında gözlemlenen “aşırılışma temayülünün” en bilindik örneklerindendir. Elbette Ka‘b, bu eğilimin öncüsü yahut ilk temsilcisi değildir. Ancak şiirlerinde Arap edebiyatının gelenekselleşmiş nezaket kurallarını bütünüyle hiçe saymış, hâlihazırda kendisini bilfiil hissettiren Müslüman-Yahudi karşıtlığını, Müslüman hanımları hedef alarak nazmettiği müstehcen kasideleri aracılığıyla daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur. Ka‘b b. el-Eşref’in İslam aleyhinde yürüttüğü bu lakayt muhalefet, Sadru’l-İslâm Dönemi edebiyatında son derece belirgin bir aşamaya tekabül etmektedir. Onun edebî ve siyasî faaliyetleri ve bu faaliyetlerin tatsız sonuçları, Orta Doğu’daki bu iki köklü medeniyetin zihnini, ne yazık ki, uzunca bir süreden beri işgal etmiş durumdadır. Araştırmacılar, Ka‘b b. el-Eşref söz konusu olduğunda, genellikle onun şiirlerinin mahiyetinden ziyade, öldürülmesinin keyfiyetine yoğunlaşmaktadır. Ancak takdir edileceği üzere, bu durumun aydınlatılabilmesi için, her şeyden önce, onun ölümüyle sonuçlanan olaylar silsilesini başlatan propaganda amaçlı şiirleri incelenmelidir. Bu araştırmanın sıhhatli bir yöntemle yapılabilmesi ise dönemin edebî geleneklerinin yakından tanınmasına bağlıdır.

### **1. Ka‘b b. el-Eşref’in Etnik Kökeni, Dinî Görüşü ve Hahamlığı**

Medine Yahudilerinden olan Ka‘b b. el-Eşref, Hz. Muhammed’in en azılı düşmanlarından birisi olarak kabul edilmektedir. Kent Yahudilerinin çıkardığı İslam karşıtı şairler arasında, Ka‘b b. el-Eşref’in başı çektiği ve şöhretinin de bu nispette artış gösterdiği su götürmez bir gerçektir. el-İşfehâni’nin meşhur şaheserinde onun için müstakil bir bölüm ayırmış olması, bu durumun en bariz göstergelerindendir. Hicret öncesindeki yaşamına dair pek az şey bilinen Ka‘b’ın etnik kökeni incelemeye tabi tutulduğunda, nesebinin karışık olduğu gözlemlenmektedir. Küçük yaşta kaybettiği babası tarafından, Tayyi’ kabilesinin alt kollarından olan Naşr b. Sa’d b. Nebhân boyuna mensuptur. Arap kökenli olduğu düşünülen babasının, bir kan davası nedeniyle İslam öncesinde Medine’ye geldiği ve Benū’n-Nađir ile ittifak kurduğu anlatılmaktadır (el-Cemil, 1422/2002: 108; Sezgin, 1975: 2/296). Yahudi kökenli olan annesi ‘Ukeyle bint Ebî’l-Huqayk’ın soyu ise Yahudi kabilelerinden Benū’n-Nađir’e dayanmaktadır. Babasının vefatının ardından, annesinin onu dayılarının yanına götürdüğü ve şairin burada yetişip büyüdüğü kaydedilmektedir (el-İşfehâni, 1429/2008: 22/94; Sezgin, 1975: 2/296; Roohi, 2020: 1). Bu yüzden annesinin inancını benimseyerek Musevilik’i seçen Ka‘b, çok geçmeden Yahudilerin arasında saygın bir konuma erişecek, Hz. Muhammed’in

kente geldiği süreçte, Medine'nin ileri gelen liderlerinden birisi olarak tarih sahnesine çıkacaktır (Watt, 1997: 4/315). Öte yandan Ka'b b. el-Eşref, yalnızca siyasete yoğunlaşan tek yönlü bir karakter değildir. Geniş mal varlığının yanı sıra, hem savaş hem de şiir sanatından anlıyor olması, muhtemelen ona liderlik vasfını kazandıran asıl özellikleridir.

Ka'b'ın Musevi olduğu hususunda şüpheye hiç mahal yoktur. Üstelik onu hahamlık derecesine yükselten bazı önemli rivayetler dahi bulunmaktadır. Bu bağlamda, kabile mahkemelerinde yargıçlık yapması gibi detaylar, onun saygı duyulan bir entelektüel olduğu savını doğrulamaktadır. Sigismund Wilhelm Koelle (ö. 1902), Kible yönü Kudüs'ten Mekke'ye çevrilinceye kadar, Ka'b'ın Hz. Peygamberden hoşnut olduğu tezini savunmaktadır (Koelle, 1889: 172). Ka'b hakkındaki diğer rivayetler ise onun bir keresinde İslam'ı benimsediğini, hatta dua etmek için yüzünü Mekke'ye dahi döndüğünü aktarmaktadır (Hirschfeld, 1904: 7/400). Bir hadiste, Ka'b'ın birkaç kişiyle birlikte Hz. Peygamberin yanına geldiği ve ona yalnızca taştan yapılmış bir bina olan Kâbe'yi niçin tavaf ettiğini sorduğu anlatılmaktadır. Hz. Muhammed Yahudilerin bu sorusunu, Kâbe'de tavafın farz olduğunun onlar tarafından da bilindiğini, hatta Tevrat ve İncil'de bu gerçeklerin yazmasına rağmen, onların bunu gizlemeyi seçtiklerini beyan ederek yanıtlayacaktır (Mazuz, 2014: 39). Birbirleriyle çelişen söz konusu rivayetler mantık çerçevesinde tetkik edildiğinde, Ka'b'ın aslında hiçbir zaman Müslüman olmadığı, ancak Hicret'in ilk yıllarında Müslümanlarla Ka'b arasında ılımlı bir iletişimin gerçekleştiği sonucuna ulaşılmaktadır. Elbette bu uzlaş ortamı, iktisadî ve idarî anlaşmazlıklar nedeniyle, fazla uzun soluklu olamayacaktır.

Farklı rivayetlerden, Kureyşli Müşriklerin, Ka'b b. el-Eşref'e Medine hahamı olduğu gerekçesiyle saygı gösterdikleri ve onu taltif ederek onunla istişare ettikleri anlaşılmaktadır. Bu minvaldeki istişarelerinden birisinde, Kureyşliler Ka'b'a: *“Sen Medine ahalisinin hahamı ve liderisin. (...) Kabilesinden kesilmiş şu çeşmeyi [yani soyunu devam ettirecek erkek evladı olmayan Hz. Muhammed'i] görmüyor musun? Bizler saltanat sahibi, Kâbe hizmetkârı ve Hac ehli olmamıza rağmen, kendisinin bizden daha iyi olduğunu iddia ediyor.”* deyince, Ka'b: *“Siz ondan daha hayırlısınız!”* karşılığını vermektedir. Hz. Muhammed'in oğlu olmamasını alaya alan Mekkelilerle Ka'b'ın bu konuşmaları üzerine, *“إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ”* *“Doğrusu sana buğzeden, soyu kesik olanın ta kendisidir.”* ayetinin nazil olduğu kaydedilmektedir (Mevsû'atu'l-Hâfiz, 1422/2002: 4/440; Kur'an, 2011: 108/3).

Bazı rivayetler ise Ka'b'ı rüşvet yiyen bir yargıç olarak gösterme eğilimindedir. Bu hususta, bir Yahudi ile bir münafığın arasında yaşanan bir anlaşmazlığın ardından gerçekleşen olayların, Ka'b'ın rüşvet aldığını ispatladığı varsayılmaktadır. Çünkü bahsi geçen anlaşmazlığın ardından, Yahudi'nin Hz. Muhammed'in hakemliğine başvurmayı istediği,

münafığın ise rüşvet yediğini bildiğinden Ka'b b. el-Eşref'in hakem olmasını talep ettiği söylenmektedir (Tay, 2017: 219-220). Olayın uzunca anlatılan detaylarından hareketle, söz konusu rivayetlerin son derece çelişkili olduğu gözlemlenmektedir. Muhtemelen bu tarz hikâyelerin sonradan üretilmiş olmasının nedeni, Ka'b'ın mutlak kötülüğünün pekiştirilmesidir. Lakin İslam tarihinin birincil kaynaklarına bakıldığında, Ka'b'ın bozuk dindarlığından ziyade, onun edebî ve siyasi faaliyetlerinin kınandığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla aradan geçen uzunca bir zamanın akabinde, Ka'b b. el-Eşref figürü üzerinden, çıkarları için her şeyi yapan ve katıksız kötü olan bir anti-kahraman örneğinin sunulması arzulanmış olmalıdır.

Örneğin; bu bağlamdaki uydurma rivayetlerden birisinde, Mekkelileri savaşa teşvik etmek adına, Ka'b'ın putlara bile secde etmiş olduğu aktarılmaktadır. Buna göre, Ka'b, Mekke'ye geldiğinde, müşriklerden Hz. Muhammed'le savaşmalarını isteyerek: “[Bu savaşta] sizin yanınızdayız!” demiştir. Ne var ki Mekkeliler: “Siz [Yahudiler] Kitap ehlisiniz; o da Kitap sahibi. Bu [girişimin] senin [düzenlediğin] bir oyun olmasından endişe ediyoruz. [Savaşa birlikte] çıkmamızı istiyorsan, şu iki puta secde et!” demiş, Ka'b da bu söyleneni yapmıştır (Mevsû'atu'l-Hâfız, 1422/2002: 4/440). Takdir edileceği üzere, tek tanrı inancına sahip bir hahamın, kişisel çıkarları için kendisini dinden çıkartacak böylesi bir fiile razı olması düşük bir ihtimaldir. Öte yandan dinî değerlerinden bu denli uzak olduğu varsayılan birisinin, İslam karşısında yoğun bir muhalefete girerek hayatını bilerek riske atması mantığa aykırıdır. Kaldı ki, erken dönem İslam kaynaklarında, Ka'b'ın son derece dindar olduğunu gösteren çok daha güvenilir rivayetlere rastlanmaktadır. Örneğin; Ka'b'ın öldürülmesinin ardından, Yahudiler tarafından nazmedilen şiirlerde, onun için “*seyyidu'l-aḥbār*” yani “*hahamların efendisi*” ifadesinin kullanıldığı gözlemlenmektedir (Buhl, 1977: 4; Söz konusu kasidenin tercümesi için bkz. Ayyıldız, 2019: 336-338).

Bu başlık altında son olarak, vahyin niteliği hususunda gerçekleşen bir tartışmanın ardından, Yahudiler tarafından Ka'b b. el-Eşref'in nasıl haham olarak tayin edildiğini aktaran bir rivayetin bulunduğu da belirtilmelidir (Sprenger, 1869: 2/294).

## 2. Ka'b b. el-Eşref'in İslam Öncesindeki Şairliği

Ka'b b. el-Eşref'in İslam öncesindeki şiirsel faaliyetlerine değinen yahut şiirlerini alıntılaman rivayetler yok denecek kadar sınırlı olduğundan, onun bu dönemdeki şairliğini inceleyerek kesin bir yargıya ulaşmak ne yazık ki mümkün görünmemektedir. Lakin Araçların İslam öncesinde Ka'b'a, “*Faḥl Faṣīḥ*” yani “*Fasih [bir dille şiir söyleyen] seçkin şair*” lakabını taktığı bilinmektedir (Watt, 1997: 4/315).

Dolayısıyla şairlik hususunda, Ka‘b‘ın hem putperestler hem de Yahudiler tarafından takdir edilecek kadar ustalaşmış olduğunun öne sürülmesi mübalağa değildir. Ka‘b‘ın İslam öncesinde nazmettiği düşünülen beş beyitlik bir *fahır* yani *övünme* şiiri, onun şairliği üzerindeki yoğun sis perdesini bir nebze de olsa aralayan son derece mühim bir istisnadır. Ka‘b, söz konusu şiir parçasında, dayılarının çokluğu ve sahip oldukları zenginliklerle iftihar etmektedir. Kabile üyelerinin, gündüzlerini yoğun şekilde çalışmaya, gecelerini de eğlenmeye ayırmalarıyla övünmesi ise döneminin klişeleşmiş fahriye unsurlarından nispeten farklıdır (Ferec, 2019: 29):

سَبَطَ الْمَشِيَّةِ أَبَاءَ أَنْفِ	1. رَبِّ خَالٍ لِي لَوْ أَبْصَرْتَهُ
وَعَلَى الْأَعْدَاءِ سُمْ كَالدَّعْفِ	2. لَسَيْنَ الْجَائِبِ فِي أَقْرَبِهِ
مَنْ يَرُدُّهَا بِإِنَاءٍ يَغْتَرِفُ	3. وَلَأَنَا بِنُورِ رِوَاءِ جَمَّةَ
تُخْرِجُ التَّمْرَ كَأَمْثَالِ الْأُكْفِ	4. وَنَخِيلٍ فِي قِلَاعِ جَمَّةَ
أَجْرَ اللَّيْلِ أَهْزَابِجٍ بِدُفِّ	5. وَصَرِيرٍ فِي مَحَالِ خُلَّةَ

1. [Dikkatlice] bakarsan [görürsün ki], benim güzel yürüyüşlü, [zilleti] reddeden ve gururlu olan nice dayım vardır.

2. [Dayılarım] yakınlarına karşı [son derece] yumuşaktır; ama düşmanlar[ı söz konusu olduğunda] adeta ölümcül bir zehir gibidirler.

3. Bizim [suyu] bol ve temiz olan kuyu[lar]ımız vardır. Kim oraya kabıyla ulaşırsa, [cömertliğimiz nedeniyle] bol bol alır [ve serbestçe götürür].

4. Kaleler[imiz]in içerisinde, bol miktarda hurma ağacı[mız] vardır. Bu [ağaçlar], adeta [insan] eli kadar [büyük] olan hurmalar çıkarır.

5. [Gündüzleri yoğun şekilde çalıştığımızdan], sirke dükkânlar[ımız]da uğultu vardır. Geceleri ise [eğlenmeyi bildiğimizden, hanelerimizi] def [sesine] eşlik eden şarkılar [renklendirmektedir] (Ferec, 2019: 29).

Bu kasidede en dikkat çeken unsurlardan birisi, üçüncü ve dördüncü beyitlerde, ses uyumunun hem beyit sonunda hem de *şatır* sonunda sağlanmış olmasıdır. Bu yüzden söz konusu iki beyit, Yahudilerin *piyut* (פיוט) şiirlerine benzetilmektedir (Qasımova, 2019: 233).

### 3. Ka‘b b. el-Eşref’in Öldürülme Nedeni Olarak Gösterilen Etkenler

Ka‘b b. el-Eşref’in neden öldürüldüğü, son derece tartışmalı bir konudur. Bu suikastın gerekçelendirilmesi için, pek çok fikrin öne sürüldüğü ve pek çok etkenin üzerinde durulduğu gözlemlenmektedir. Bu etkenler teker teker incelendiğinde, hepsinin de suikastın ardındaki temel faktörlerden birisi olabileceği bulgulanmaktadır. Bilindiği üzere, geleneksel olarak, Ka‘b’ın öldürülmesindeki en büyük nedenin, onun propaganda şiirleri olduğu kabul edilmektedir. Ancak infaz kararının verilmesinin öncesinde, suikastı tetikleme muhtemel olan başka düşmanlıkların da yaşandığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla Ka‘b’ın saldırgan şiirlerinin, yalnızca bardağı taşıran son damla olduğunun iddia edilmesi yanlış olmayacaktır. Ka‘b b. el-Eşref, bu bakımdan kendisinden önce öldürülen diğer Yahudi şairlerinden nispeten farklıdır. Onun ölümüyle sonuçlanan süreç, kadim İslam kaynakları tarafından üzerinde en çok durulan ve en çok detaylandırılan Yahudi suikastıdır. Yalnızca bu veri zenginliği bile, Ka‘b’ın durumunun daha istisnai bir vaka olduğunun anlaşılması için kâfidir.

Hindistanlı araştırmacı Muhammed Hamīdullah (ö. 2002)’a göre, Ka‘b b. el-Eşref suikastının birincil nedeni, Medine Yahudileriyle Kureyşliler arasındaki eşitsizliğin giderilmesinin ardından vuku bulan çıkar çatışmalarıdır. Nitekim Hz. Muhammed’in Medine’de yasalara bağlı bir şehir devleti kurmasından önce, Benū’n-Nağır’e mensup bir Yahudi, Kureyş’e mensup birisini öldürdüğünde, önceden belirlenen kan parasının yalnızca yarısını ödemekteyken, Kureyşli birisi Benū’n-Nağır’e mensup birini öldürdüğünde, muayyen kan parasının iki katını ödemektedir. Ne var ki Hz. Muhammed’in taraflar arasında eşit bir denge kurulmasını emretmesiyle birlikte, Benū’n-Nağır’in bu eski avantajını yitirdiği anlaşılmaktadır. Bu husustaki bir rivayette, Hz. Peygamber tarafından, bir cinayet vakasında, Benū’n-Nağır’e mensup bir suçlunun, muayyen kan parasının tamamını ödemesinin emredildiği, ancak Yahudi mahkemelerinde yargıçlık vazifesi üstlenen Ka‘b b. el-Eşref’in olaya müdahil olarak karara itiraz ettiği ve eski gelenekleri sürdüreceklerini ilan ettiği kaydedilmektedir (Hamidullah, 1986: 217). Bu birincil anlaşmazlık, görüldüğü üzere dinamiklerini, dinsel bir ihtilaftan ziyade, eski kabile dengelerinden almaktadır.

Ka‘b b. el-Eşref ile Hz. Muhammed arasında cereyan eden husumetin muhtemel diğer bir nedeni, Hz. Muhammed’in Baķī‘ adlı mevkiye kurmuş olduğu pazarın, Ka‘b tarafından hoş karşılanmamasıdır. Meir Jacob Kister (ö.2010)’ın bu hususta kaleme aldığı özgün bir makale, söz konusu hadiseyi tüm yönleriyle ele alan oldukça ciddi bir araştırmadır. Kister’in bu husustaki temel referanslarından birisi, hadis ve fıkıh âlimi es-Semhūdī (ö. 911/1506)’dir. Onun naklettiklerine göre,

(Ka‘b’in öldürülmesinin ardından ez-Zubeyr b. ‘Avvām’a hibe edileceğinden) Bakī‘u’z-Zubeyr adını alacak olan mevkide, Hz. Peygamber tarafından bir çadır kurulmuş ve burası pazar yeri olarak tayin edilmiştir. Ne var ki Ka‘b b. el-Eşref buraya geldiğinde, kurulan çadırın iplerini keserek pazarı sabote etmiştir. Hz. Peygamber, Ka‘b’in bu hareketine misilleme olarak, kurduğu pazarı onu daha da sınırlendirecek bir mevkie, yani ileride “Medine Pazarı” ismiyle anılacak olan araziye taşımış ve buradan vergi alınmayacağını duyurmuştur. Kister’in çıkarımlarına göre, Hz. Peygamber ile Ka‘b arasındaki husumetin ilk çıkış noktası, Ka‘b’in, Hz. Peygamber’in kendi toprağına pazar kurmasını engellemeye çalışmasıdır (Kister, 2002: 26). Ka‘b’in Müslümanlar tarafından kurulan bu pazara karşı çıkmasının nedeni, Yahudi ticaretinin rekabet yüzünden zarara uğrayacağı korkusudur. Çünkü Ka‘b, Müslümanların tesis etmeye niyetlendiğı pazarın, Benū Kaynukā‘ Yahudilerinin mevcut pazarına rakip olacağı düşüncesindedir (Kalkavan, 2018: 58). Dolayısıyla bu teorideki düşmanlığın birincil nedeni, tamamen iktisadî anlaşmazlığa dayanmaktadır.

Suikast gerekçesine dair veri sağlayan diğere tarihî metinlere dayandırılan üçüncü teori ise Ka‘b b. el-Eşref’in bir grup Yahudi ile birlikte, Hz. Muhammed’i öldürmek için komplo kurduğu iddiası etrafında şekillendirilmektedir. Bu rivayetlerden birisi, Ka‘b’in ölümünü Uhud Savaşı ile Bi’rimaüne olayının (4/645) sonrasına tarihlendiren ‘İkrime el-Berberī (ö. 105/723)’ye aittir. Bu anlatıda, siyer kitaplarındakinin aksine, İslam karşıtlığı hususunda Ka‘b ile Kureyşliler arasında yapılan anlaşmadan bahsedilmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, ihtilafın başlangıcında, Müslümanlar Benū ‘Āmir’e mensup iki kişiyi yanlılıkla öldürmüş ve bu ölümler nedeniyle Hz. Muhammed’den kan parası talep edilmiştir. Söylendiğine göre, Hz. Peygamber Benū’n-Nađir’e gelerek kan parasının ödenmesi hususunda onların yardımını istemiş, ancak Yahudiler onun bu sıkışıklığından istifade ederek Hz. Muhammed’i öldürmek üzere komplo kurmaya kalkışmışlardır. Yahudiler durumu Ka‘b b. el-Eşref’e açtığına, Ka‘b’in onların bu planını onadığı ve desteklediğı nakledilmektedir (Rubin, 1990: 65-67). Bu üçüncü teori, Hz. Peygambere şiirleri aracılığıyla suikast tertipletmeye çalıştığı için öldürülen ‘Aşmā’ bt. Mervān’ın durumu ile paralellik göstermektedir.

Ka‘b’in ileride detaylıca ele alacağımız propaganda şiirleri ise onun öldürülmesinin ardındaki en nihai etkidir. Elimizdeki verilere göre, onun bu süreçteki şiirsel faaliyetleri, Kureyşli müşrikleri kışkırtmak için Mekke’ye gitmesinin hemen akabinde başlamaktadır.



#### 4. Ka'b b. el-Eşref'in Mekkeli Müşriklerle İslam Aleyhinde Savaşacaklarına Dair Anlaştığını Aktaran Rivayetler ve Ka'b'ın Etkinliklerinin Tarihlendirilmesinin Zorluğu

Ka'b b. el-Eşref suikastına giden sürecin en belirgin tırmanış noktasının, Bedir Savaşı'nın ardından yaşanan gelişmeler olduğu kaydedilmektedir. Ne var ki bu konu, tarihî metinler vasıtasıyla tetkik edildiğinde, olayların gelişimi hususunda tefsir kayıtları ile siyer kayıtları arasında belirgin farklılıkların söz konusu olduğu gözlemlenmektedir. İbn Hişâm gibi önemli siyer tarihçilerinin eserlerinde, Ka'b'ın ölümüyle sonuçlanan sürecin seyri kapsamında, onun saldırgan şiirlerinin çok daha etkili olduğu gözlemlenmektedir. Bu süreci başlatan olay, Ka'b'ın Mekke'ye giderek Kureyşli müşrikleri Müslümanların aleyhinde kışkırtmasıdır. Anlatıldığına göre, Mekkeli müşrikler Bedr Savaşı'nda yenildiğinde, Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârişe ve Abdullah b. Revâha'yı Müslümanların zaferini duyurmaları ve öldürülen müşriklerin kimler olduğunu haber vermeleri için farklı bölgelere göndermiştir. Ka'b b. el-Eşref, önde gelen pek çok müşrikin öldürüldüğü haberini alınca, galeyana gelerek şunları söylemiştir: *"Bunlar doğru mu? Bu iki adamın [yani Zeyd ile Abdullah'ın] ismini saydığı kişilerin Muhammed tarafından öldürüldüğüne inanıyor musunuz? Onlar Arapların şerefli kimselerindedir ve insanların hükümdarlarıdır. Allah'a ant olsun ki, şayet Muhammed bu insanları vurduysa, yerin dibi yerin üstünden evladır."* Ka'b haberlerin doğru olduğunu anladığında, kent sakinlerini Müslümanlara karşı kışkırtmak ve iki taraf arasında yeni bir savaş başlatmak amacıyla Mekke'ye gitmek üzere yola çıkacaktır (İbn Hişâm, 1375/1955: 2/51-52).

Ne var ki el-Beğevî (ö. 516/1122) gibi bazı önemli tefsircilerin kayıtlarına göre, yaşananlar Uhud Savaşı'nın ardından gerçekleşecektir. Bilindiği üzere, Hz. Muhammed Medine'ye geldiğinde, Benü'n-Nađîr'e mensup Yahudilerle Müslümanlar arasında, birbirleriyle savaşmayacaklarına dair uzlaşmaya varılmıştır. Uhud yenilgisine kadar Yahudilerin bu mutabakata bağlı kaldıkları, lakin Müslümanların hezimete uğramasıyla cesaretlenerek anlaşmadan caydıkları ve düşmanlıklarını alenen göstermeye başladıkları kaydedilmektedir. Tarihçiliğin bu versiyonunda, Ka'b b. el-Eşref kırk Yahudi'yle birlikte Mekke'ye gitmekte ve burada Yahudilerle Kureyşlilerin Hz. Muhammed'e karşı birlikte hareket edeceklerini taahhüt ederek Ebū Sufyân'la gizli bir anlaşmaya varmaktadır. Bu aşamada, ne ilginçtir ki, mutabık olan tarafların, Kâbe örtüsünün altına girerek anlaşmaya bağlı kalacaklarına dair yemin ettikleri anlatılmaktadır. Ka'b, Medine'ye döndüğünde, Hz. Cebrail'in Ebū Sufyân ile yapılan söz konusu anlaşmayı Hz. Peygamber'e haber verdiği ve böylelikle Ka'b'ın öldürülmesinin emredildiği söylenmektedir (Uri, 1990: 65-66). Elbette bu anlatı, siyer

kaynaklarında karşımıza çıkan rivayetlerle çelişmektedir. Üstelik bu rivayette, Ka‘b’in Kâbe örtüsünün altında yemin ettiğinin anlatılması, olayın daha da şüpheli bir zemine yerleştirilmesine sebebiyet vermektedir. Çünkü dinine bağlı bir hahamın, dönem putperestlerine has böylesi bir ritüele iştirak etmesi son derece şüphe uyandırıcıdır. Muhtemelen bu rivayetler, Ka‘b’in putlara secde ettiğini kurgulayan geleneklerin devamı yahut öncüsü niteliğindedir. Dolayısıyla Ka‘b hususunda, siyer kaynaklarının referans alınması daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

### 5. Ka‘b b. el-Eşref’in Mekkeli Müşriklerin Ardından Mersiye Nazmetmesi ve Müslüman Şairlerle Şiirsel Atışmaya (Munâkaða) Girişmesi

Bedir Savaşı’nın ardından müşrikleri galeyana getirmek için gittiği Mekke’de, Ka‘b’in el-Muṭṭalib b. Ebī Vedā’a b. Dumejra es-Sehmī’ye konuk olduğu kaydedilmektedir. Nakledildiği kadarıyla, el-Muṭṭalib, Yahudi şairi ilk başlarda ikramlarla ağırlayacak olan ‘Ātike bint Esīd ibn Ebī’l-‘İş b. Umeyye b. ‘Abdi Şems b. ‘Abdi Menāf’ın kocasıdır. Ka‘b’in burada bulunduğu sürede, insanları Hz. Peygamberin aleyhinde kışkırtmak amacıyla propaganda şiirleri nazmettiği bilinmektedir (İbn Hişām, 1375/1955: 2/51-52). Bu bağlamda, Hartwig Hirschfeld (ö. 1934)’in, Ka‘b’a nispet edilen beyitlerin tümüyle orijinal parçalar olmayabileceği fikrini savunduğu belirtilmelidir (Hirschfeld, 1904: 7/400). Bu savını detaylıca gerekçelendirmeyen Hirschfeld’in haklı olma olasılığına rağmen, Ka‘b’in şiirlerinin orijinalitesini bütünüyle reddetmek doğru olmayacaktır. Muhtemelen onun mevcut kasidelerinde, yalnızca râvîlerin unutkanlığından yahut bazı kelimeleri karıştırmalarından kaynaklanabilecek, sınırlı, art niyetsiz ve istemsiz bir tahrif vuku bulmuş olabilir. Ka‘b, bu minvaldeki kasidelerinden birisinde, Bedir Savaşı’nda öldürüldükten sonra kuyuya atılan müşriklere, yani diğer bir deyişle *Aşhābu’l-Kalīb* (أَصْحَابِ الْقَلِيبِ)’e ağıt yaktmaktadır (İbn Hişām, 1375/1955: 2/51-52):

وَلِمَاتِلْ بَدْرٍ تَسْتَهْلُ وَتَدْمُغُ  
لَا تَبْعُدُوا إِنَّ الْمُلُوكَ تُصَرِّغُ  
ذِي بَهَجَةٍ يَا أُوَيْ إِلَيْهِ الضُّبَيْغُ  
حَمَّالٌ أَنْقَالٍ يَسُودُ وَيَرْبَعُ  
إِنَّ ابْنَ الْأَشْرَفِ ظَلَّ كَعْبًا يَجْرَعُ  
ظَلَّاتٌ تُسُوخُ بِأَهْلِهَا وَتُصَدِّغُ  
أَوْ عَاشَ أَعْمَى مُرَعَّشًا لَا يَسْمَعُ  
خَسَعُوا لِقَتْلِ أَبِي الْحَكِيمِ وَجَدَعُوا  
مَا نَالَ مِنْهُ الْمُهْلِكِينَ وَتَبَّغُ  
فِي النَّاسِ بَيْنِي الصَّالِحَاتِ وَيَجْمَعُ  
يَحْمَى عَلَى الْحَسَبِ الْكَرِيمِ الْأَزْوَعُ

1. طَحَّاتٌ رَحَى بَدْرٍ لِمَهْلِكِ أَهْلِهِ  
2. قَتَلَتْ سَرَاهُ النَّاسِ حَوْلَ جِيَاضِهِمْ  
3. كَمْ قَدْ أُصِيبَ بِهِ مِنْ أُبَيْضِ مَاجِدِ  
4. طَلَّقَ الْبَيْدِينَ إِذَا الْكُوكِبُ أَخْلَفَتْ  
5. وَيَقْبُولُ أَقْوَامَ أَسْرُ بِسُخْطِهِمْ  
6. صَدَّقُوا فَلَيْتَ الْأَرْضُ سَاعَةً قَتَلُوا  
7. صَارَ الَّذِي أَتَرَ الْحَدِيثَ بِطَعْنِهِ  
8. تُبْيُتُ أَنْ بَيْي الْمَغِيرَةَ كُلُّهُمْ  
9. وَالْبَارِ بَيْعَةَ عِنْدَهُ وَمَنْبَهُ  
10. تُبْيُتُ أَنْ الْحَارِثُ بِنَ هِشَامِهِمْ  
11. لِيُرُورَ يَتْرِبَ بِالْجُمُوعِ وَإِنَّمَا

1. *Bedr'in değirmeni, halkını öldüresiye öğütmüştür. Bedr gibi [hadiselerde] sesini yükseltir, gözyaşı dökersin.*
2. *İnsanlar arasında asilzade olan kişiler, kendi su kaynaklarının yanında katledildiler. [Ne var ki] hükümdarların yere serilmesinde şaşıracağınız bir şey yoktur!*
3. *[Eli yüzü] ak olan ve fakirleri barındıran kaç tane soylu ve yakışıklı adam vurulmuştur [bu güne kadar]...*
4. *...[Yağış getirmesi umulan bereket] yıldızları[nun] yağmur vermediği [darlık günlerinde dahi] eli açık olan, [insanların] yüklerini üstlenen, [halkına] liderlik eden ve [kabile reisi olduğundan ganimetin] dörtte birini alan [kaç babayiğit vurulmuştur!]*
5. *Kızgınlıkları beni sevindiren bazı insanlar diyorlar ki: 'el-Eşref'in oğlunun "topuğu" [yani Ka'b] halen kederle [yaralanmış durumda]'.*
6. *Doğru söylemişler! Keşke onların öldürüldüğü saatte yeryüzü [paramparça olup] yarılrsa ve içinde yaşayanların tümünü yutsaydı!*
7. *Bu haberi yayan kişi, ya bir darbeyle vurulsun yahut kör ve işitemeyen bir adam olarak ürkütülmüş halde yaşasın!*
8. *Haber aldım ki, Ebū'l-Ḥakīm'in öldürülmesi yüzünden Benū'l-Muğīra'nın tümü [sindirilerek] aşağılandı ve burunları kesildi. [Yani itibarlarını kaybettiler]...*
9. *...[Keza] onunla birlikte Rebī'a'nın iki oğlu ve Munebbih [için söyleyeceklerim de aynıdır]. [Yemen kralı] Tubba' bile [orada] öldürülen kişilerin nail olduğu [şerefe] nail ol[a]mamıştır.*
10. *Haber aldım ki, onların el-Ḥāriş b. Hişām'ı, insanlar arasında iyilik yapıyor ve [bir ordu] topluyor...*

11. ...Yeşrib'i birliklerle ziyaret etmek için. Asil bir soyu ancak [onun gibi] yakışıklı birisi koru[yabilir] (İbn Hişâm, 1375/1955: 2/52).

Bilindiği üzere, dönemin gelenekleri gereğince, kendi aleyhlerinde şiir söylenen şairlerin kasidelerine karşı, Müslümanların kendi şiirleriyle misilleme yapması gerekmektedir. Hassân b. Şābit'in, Ka'b'ın bu şiirine bir kasidesi aracılığıyla karşılık verdiği kaydedilmektedir. İbn Hişâm, söz konusu kasideyi aktarmasına rağmen, bu kasidenin Hassân'a nispet edilmesine, çoğu şiir âliminin karşı çıktığını belirtmektedir:

- |  |  |
|--|--|
| 1. أَبْكَى لِكَعْبٍ نُّمَّ غَلَّ بِعَبْرَةٍ    | مِنْهُ وَعَاشَ مَجْدَعًا لَا يَسْمَعُ؟           |
| 2. وَلَقَدْ رَأَيْتُ بِبَطْنِ بَدْرِ مِنْهُمْ  | قَتَلَى تَسْحُحُ لَهَا الْعُيُونُ وَتَدْمَعُ     |
| 3. فَأَبْكَى فَقَدْ أَبْكَيتَ عَبْدًا رَاضِعًا | شَيْبَةَ الْكَأْبِ إِلَى الْكَأْبِيَّةِ يَنْبَغُ |
| 4. وَلَقَدْ شَفَى الرَّحْمَنُ مَنَّا سَيِّدًا  | وَأَهَانَ قَوْمًا قَاتَلُوهُ وَصُرَّغُوا         |
| 5. وَتَجَا وَأَفْلَيْتَ مِنْهُمْ مَنْ قَلْبُهُ | شَغَفَ يَظُلُّ لِحُورِهِ يَتَصَدَّغُ             |

1. Ka'b onun için tekrar tekrar ağlamaya durarak gözyaşı mı döküyor? [Keza] hiçbir şey duymadan aşığılanmış olarak mı yaşıyor?

2. Ben Bedir Vadisi'nde onlardan bir kısmını görmüş idim. Öldürülmüşlerdi; gözler onlar için yaş akıtıp gözyaşı döküyordu.

3. Ağla bakalım ['Ātika]! [Çünkü] sen, dişi bir köpekçiğin peşinden giden erkek bir köpekçiği gibi [ağlayan] adi bir köleyi ağlattın.

4. Rahmeti bol olan [Allah], bizden bir lidere dirlik verdi. Ona karşı savaşan insanları rezil etti; yere çalındılar!

5. Onların arasından kalbi korkuya dalıp [da kaçan] kişi kurtulmuştur. Ancak kalp zarı hala korkusu nedeniyle çarpıp durur” (İbn Hişâm, 1375/1955: 2/53).

Ka'b'ın söz konusu şiirine, Hassân b. Şābit'in yanı sıra, Meymüne bt. 'Abdillāh adındaki Müslüman bir hanımın da karşılık verdiği rivayet edilmektedir. İsmi geçen hanım, Belī'nin bir kolu olan Benū Mureyd'e mensuptur. Onların el-Ce'ādira denilen Benū Umeyye b. Zeyd'in müttefikleri olduğu bilinmektedir. Ancak şiir eleştirmenleri, bu hanımın şiirinin de uydurma olduğu yönünde fikir beyan etmektedir. İbn İshak'ın rivayet ettiği kaside, şu şekildedir:

- |   |  |
|---|--|
| 1. تَحَنَّنَ هَذَا الْعَبْدُ كُلَّ تَحَنُّنٍ      | يُبْكَى عَلَى قَتَلَى وَلَيْسَ بِنَاصِبٍ       |
| 2. بَكَتْ عَيْنٌ مِنْ يَبْكَى لِبَدْرِ وَأَهْلِهِ | وَعَلَّتْ بِمَثَابِهِهَا أَلْوَيْ بُنْ غَالِبٍ |

3. فَلَيْتَ الَّذِينَ ضُرُّوا بِدِمَائِهِمْ  
4. فَيَعْلَمُ حَقًّا عَنِ يَقِينِ وَيُبْصِرُوا  
يَرَى مَا بِهِمْ مَنْ كَانَ بَيْنَ الْأَخَاشِبِ  
مَجْرَهُمْ فَوْقَ اللَّحَى وَالْحَوَاجِبِ

1. Bu köle, durmadan dert yanıp duruyor. Yorulmak bilmeden, [Bedir'de] öldürülenlere ağlıyor.
2. Bedir ve ehli için ağlayan kişinin gözü varsın ağlasın! Lu'eyy b. Gâlib ise bunun iki misli ağlasın!
3. Keşke kanlarına bulanana kişiler, [Mekke] dağlarının arasında yaşayan kimseler tarafından görülseydi.
4. O zaman hakikaten de çok iyi bilirlerdi; sakallarının ve kaşlarının üzerinde nasıl sürüklendiklerini [kendi gözleriyle] görürlerdi! (İbn Hişâm, 1375/1955: 2/53).

Ka'b b. el-Eşref'in, Meymüne'nin bu şiirine, bir karşılık kasidesiyle yanıt verdiği söylenmektedir. Ancak söz konusu kasidede, Ka'b'ın Kâbe üzerine yemin etmesi, kasidenin uydurma olduğu izlenimini uyandırmaktadır:

1. أَلَا فَارْجُوا مِنْكُمْ سَفِيهَا لِنَسَلُمُوا  
2. أَتَشْتُمْنِي أَنْ كُنْتُ أَبْكِي بِعَبْرَةٍ  
3. فَإِنِّي لَبَاكٍ مَا بَقِيَتْ وَذَاكَرُ  
4. لَعْمَرِي لَقَدْ كَانَتْ مُرِيدٌ بِمَعَزَلِ  
5. فَحَقُّ مُرِيدٍ أَنْ تُجِدَّ أَنْوَفُهُمْ  
6. وَهَبْتُ نَصِيْبِي مِنْ مُرِيدٍ لِحَعْدَرِ  
عَنْ الْقَوْلِ يَأْتِي مِنْهُ غَيْرَ مُقَارِبِ  
لِقَوْمِ أَتَانِي وَدُهُمْ غَيْرُ كَاذِبِ  
مَاتَرُ قَوْمٍ مَجْدُهُمْ بِالْحَبَاكِجِ  
عَنْ الشَّرِّ فَاحْتَالَتْ وَجُوهُ الثَّعَالِبِ  
بِشْتُمِهِمْ حَيَّ لَوْيَ بِنِ غَالِبِ  
وَفَاءً وَيَبْتَ اللَّهُ بَيْنَ الْأَخَاشِبِ

1. Hey! Söylediği yersiz sözlerden kurtulabilmeniz için, sizin şu ahmak [kadını evvela aramızdan] bir çekin!
2. Hiçbir samimiyetsizlik olmaksızın, sevdiğim insanlar uğruna gözyaşı döktüğüm için bana sövüyor musun?
3. Yaşadığım sürece ağlayan birisi olacağım ve şanları [Mekke'nin] evlerini dolduran insanların kahramanlıklarını anacağım.
4. Ömrüme ant olsun ki, Mureyd [oğulları] önceden kötülükten uzaktı; [ama gel gör ki şimdi] yüzleri [değişti], [adeta] tilkiye döndüler.

5. *Mureyd [oğulları], Lu'eyy b. Gâlib'in boyuna sövmeleri dolayısıyla, burunlarının kesilmesini hak etmiştir.*

6. *[Mekke] dağları arasındaki Allah'ın beytine ant olsun! Vefa gereği, hibe ediyorum Ca'der'e Mureyd'den olan hissemi! (İbn Hişâm, 1375/1955: 2/54).*

Ka'b'ın Mekke'de şiirleriyle propaganda faaliyeti yürütmesini engellemek amacıyla, Hz. Muhammed çok geçmeden gerekli önlemleri almaya başlayacaktır. Bu kapsamda tercih ettiği ilk yöntem, Ka'b'ı kendi silahıyla vurmaktır, yani Mekke'de Ka'b'ı ağırlayan kişileri hicvettirerek şairin kovulmasını sağlamaktır. Anlatıldığına göre, Hz. Muhammed'e Ka'b'ı ağırlayanların isimleri hakkında istihbarat bilgisi ulaştığında, derhal baş şairi Hâssân b. Şâbit'i çağırarak hicvedilmesi gereken kişilerin adlarını bildirmektedir. Hâssân'ın, Ka'b'ı ağırlayanları hedef aldığı kasidelerinden günümüze ulaşan meşhur bir örnek şöyledir:

1. أَلَا أُبَلِّغُوا عَتَّى أَسِيداً رَسَالَةً  
2. لَعَمْرُكَ مَا أَوْفَى أَسِيدٌ بِجَارِهِ  
فَخَالَكَ عَبْدٌ بِالسَّرَابِ مُجْرَبٌ  
3. وَعَتَّابٌ عَبْدٌ غَيْرُ مَوْفٍ بِذِمَّةِ  
وَلَا خَالِدٌ، لَا وَالْمُفَاضَةَ زَيْنْتَبُ  
كَذُوبِ شَوْوْنِ الرَّأْسِ قِرْدٌ مُدْرَبٌ

1. *Kim benden Esîd'e bir mesaj ulaştırır? Senin dayın şarap tiryakisi bir köledir.*

2. *Ömrüne ant olsun ki, Esîd komşusuna karşı [asla] vefalı olmamıştır. Keza ne Halid ne de koca belli Zeyneb [komşusuna vefa gösterir]!*

3. *[Keza] 'Attâb da koruma sağlama noktasında vefalı davranmayan bir köledir. Kafasının içinde, her türlü iş hususunda [durmadan] yalan döner. [Bir şey emredildiğinde hemen yapıveren] eğitilmiş bir maymundur (el-Vâkıdî, 1404/1984: 1/186-187).*

Hâssân'ın hicviyeleri 'Âtike bint Esîd'e ulaştığında, Ka'b'ın evlerine bıraktığı eyeri dışarı atarak: “*Bu Yahudi'nin bizimle ne [alakası] var? Hâssân'ın bize ne yaptığını görmüyor musun?*” dediği kaydedilmektedir. Bunun üzerine Ka'b'ın başka bir yere taşınmak mecburiyetinde kaldığı, ancak Ka'b nereye taşınırsa taşınsın, Hz. Peygamber'in Hâssân'ı çağırarak Ka'b'ı ağırlayanların isimlerini bildirdiği, Hâssân'ın da Ka'b'ı kovduruncaya kadar yeni ev sahiplerini hicvetmeyi sürdürdüğü aktarılmaktadır. Rivayetlere göre, Ka'b'ın Medine'ye dönme kararı almasında, artık sığınabileceği bir yer bulamamasının rolü büyüktür (el-Vâkıdî, 1404/1984: 1/186-187). Ancak bu anlatıların yoğun bir mübalağa ile yoğrulmuş olması muhtemeldir.

## 6. Ka'b b. el-Eşref'in Müslüman Hanımları Tahkir Etmek Amacıyla Gazel Şiiri Söylemeye Başlaması

Ka'b'ın Medine'ye dönmek zorunda kalması, saldırganlığının daha da şiddetlenmesine sebebiyet verecektir. Ancak bu süreçte benimsediği metot, bir hahama kesinlikle yakıştırılmayacak kadar seviyesizdir. Nitekim artık iftira dolu kasidelerinde Müslüman hanımları konu edinmeye başlayacak, hatta Hz. Peygamberin amcası Abbas'ın hanımı Ummu'l-Faḍl Lubābe bint el-Hārīş (ö. 650) için uygunsuz bir şiir nazmetmeye dahi cüret edecektir. Ka'b'ın bu eylemlerinin tek amacı, tahmin edileceği üzere, Müslümanları, hanımları üzerinden tahkir etme çabasıdır. Bu şiirlerinin orijinalliği kabul edilecek olursa, Ka'b'ın böylesi günahkâr bir provokasyona girişirken Musevi geleneklerinin tamamen dışına çıktığı ve bütünüyle başına buyruk hareket ettiği belirtilmelidir. Muhtemelen onun bu gafletinin ardında, Arap kökenli olan ve büyük olasılıkla pagan inancına sahip bulunan baba tarafından aldığı kültürel aktarımın rolü büyüktür. Kaldı ki dönemin putperest Arapları açısından bile, böylesine centilmenlik dışı bir hareketin hoş görülmesi katiyen mümkün değildir. eṭ-Ṭaberî'nin rivayetleriyle günümüze ulaşan Ka'b'ın söz konusu kasidesi, görüleceği üzere oldukça müstehcen imalar ihtiva etmektedir. Lakin büyük İslam tarihçileri, suikastın hangi şartlar altında gerçekleştirildiğinin doğru şekilde anlaşılabilmesi için, kasideyi olduğu gibi kaydetme fedakârlığını göstermişlerdir:

وَتَارِكٌ أَنْتَ أُمَّ الْفَضْلِ بِالْحَرَمِ  
مِنْ ذِي الْقَوَارِيرِ وَالْحَنَاءِ وَالْكَتَمِ  
إِذَا تَأْتَيْتَ قِيَامًا تَمَّ لَمْ تَقُمْ  
وَالْحَبْلُ مِنْهَا مَتَيْنٌ غَيْرُ مُنْجِذِمِ  
وَلَوْ تَشَاءُ شَقَقْتُ كَعْبًا مِنَ السَّقَمِ  
أَهْلُ التَّجَلَّةِ وَالْإِيفَاءِ الدِّمَمِ  
حَتَّى تَجَأَتْ لِنَافِي لَيْلَةِ الظَّلَمِ  
1. أَرَا جِلُّ أَنْتَ لَمْ تَحُلْ بِمَنْقَبَةٍ  
2. صَفْرَاءُ رَادِعَةٌ لَوْ تُعَصَّرُ انْعَصَرَتْ  
3. يَزْتَجُّ مَا بَيْنَ كَعْبَيْهَا وَمَرْفَقِهَا  
4. أَشْبَاهُ أُمَّ حَكِيمٍ إِذْ تُوَاصِلُنَا  
5. إِحْدَى بِنِي عَامِرٍ جُنَّ الْفُؤَادُ بِهَا  
6. فَرَّغَ النَّسَاءِ وَفَرَّغَ الْقَوْمُ وَالِدُهَا  
7. لَمْ أَرِ شَمْسًا بَلْبِلًا قَبْلَهَا طَلَعَتْ

1. *Sen [Mekke Vadisi] geçidinde durmayıp gidiyor musun? Ummu'l-Faḍl'ı [Mekke'deki] Harem'de mi bırakıyorsun?*

2. *Parfüm şişesi [satan] kişiden [aldığı] safran rayihasını sürünmüştür. Onu sıkıştırıverirsen, [safran], kına ve saç boyası [kokusunu] dışarı salar.*

3. *Ayağa kalkacak gibi olup kalkmayınca, bileğiyle iki topuğu arasında kalan [kalçaları] titreşir.*

4. *Ummu Hakīm ile birbirimize kavuştuğumuzda [yaşananlara] benzer şekillerde, onunla [aramızda] bulunan bağ sağlam ve kesintisizdir.*

5. *Benū ‘Āmir’den [insanın] kalbini büyüleyen birisidir. Şayet o dilerse, Ka‘b’in hastalığını iyileştir[iver]ir.*

6. *Kadınların başıdır; babası da halkının başı. Onlar ki sözünü tutan [saygın kimselerdir]. Sorumluluklarını yerine getirirler.*

7. *Karanlıkların kapladığı bir gecede kendisini bizlere göstermesine kadar, gece doğan bir güneşi daha önce hiç görmemiştim (eṭ-Ṭaberī, t.y.: 2/488; ez-Zehebī, 1410/1990: 1/159-160).*

### **7. Ka‘b b. el-Eşref’in İnfaz Emrinin Verilmesi**

Ka‘b b. el-Eşref’in Müslüman hanımları diline dolama küstahlığı, bardağı taşırın ve kendi sonunu hazırlayan en büyük etken olacaktır. Bilindiği üzere, Hz. Muhammed’in İslam aleyhinde faaliyet yürüten şairlerin etkisiz hale getirilmesi hususunda seçtiği yöntem, genellikle hedef alınan kişiyle aralarında kabile bağı bulunan bir Müslüman tarafından, söz konusu şairin pusuya düşürülerek ortadan kaldırılmasıdır. Ka‘b, Hz. Peygamber tarafından ölüm fermanı verilen şairler arasındaki muhtemelen en azılı muhaliftir. Çünkü Ka‘b’in haricindeki Yahudi şairler, yalnızca Hz. Peygamberi hicvediyorken, Ka‘b işleri ileri götürerek Hz. Peygamberin ailesindeki hanımlara dahi dil uzatmaya kalkışacaktır. Hz. Peygamber her zaman yaptığı üzere, İslam’ın Medine’de yayılmasının önündeki engelleri ortadan kaldırabilmek adına, harekete geçmekte gecikmeyecektir. İslam aleyhtarı şairlere düzenlenen suikastlar, İslam yazınında, dine düşmanlık eden kişilerin susturulması amacıyla atılmış adımlar olarak değerlendirilmektedir (Akbaş, 2017: 118). Bir tarihçi perspektifinden bakıldığında, Ka‘b’in öldürülmesiyle sonuçlanan sürecin ardında çeşitli siyasî faaliyetlerin bulunduğu düşünülmektedir. Ancak İslam öncesi Arap şiirini ve Arapların bu şiirlere bakışını yakından tanıyan edebiyat araştırmacıları, Ka‘b’in ölüm emrini verdiren temel etkenin, onun şiirsel propaganda faaliyetleri olduğunu çok iyi bilmektedir. Hatta Hz. Peygamber, Ka‘b’i öldürtme nedenini Yahudilere açıklarken, onun saldırgan şiirlerinden duyduğu rahatsızlığı gerekçe göstererek bu husustaki tüm soru işaretlerini bizzat ortadan kaldırmaktadır (Gülgeç, 2018: 258).

Ka‘b için verilen ölüm fermanı, diğer şairler için verilen emirlerden çok daha kompleks bir yapıya sahiptir. Onun Arap



edebiyatında işgal ettiği yerle, dönemin diğer muhalif Yahudi şairlerinin konumunun kıyaslanması dahi doğru olmayacaktır. Her şeyden evvel, diğer şairlerin aksine, Kur'an'daki bazı ayetlerin bizzat Ka'b'a işaret ettiğini öne süren hem klasik hem modern pek çok görüşün bulunduğu belirtilmelidir. Bu durum, Ka'b'ın propaganda şiirlerinin ne denli önemsendiğinin en bariz göstergelerinden yalnızca biridir. Örneğin; bu husustaki bir teoriye göre, A'râf Suresi'nin 175-176. ayetleri, Ka'b'ın muhalif eylemlerini geçersiz kılmayı amaçlıyor olmalıdır (Hirschfeld, 1902: 94-95). Söz konusu ayetler şu şekildedir:

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ  
فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ. وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ  
وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ  
يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ  
يَتَفَكَّرُونَ

*Kendisine ayetlerimizi verdiğimiz hâlde, onlardan sıyrılıp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan kimsenin haberini onlara anlat. Dileseydik o ayetlerle onu elbette yüceltirdik. Fakat o, dünyaya saplanıp kaldı da kendi heva ve hevesine uydu. Onun durumu köpeğin durumu gibidir: Üzerine varsan da dilini sarkıtıp solur; kendi hâline bıraksan da dilini sarkıtıp solur. İşte bu, ayetlerimizi yalanlayan toplumun durumudur. Şimdi onlara bu olayları anlat ki düşünsünler (Kur'an, 2011: 7/175-176).*

Söz konusu ayetlerde Ka'b b. el-Eşref'in kastedildiğini savunan Hartwig Hirschfeld, ayetlerin içerisinde Ka'b'a işaret edilen iki imanın bulunduğunu öne sürmektedir. Ona göre, Kur'an'da bahsi geçen bu karakter, yani Allah'ın ayetlerini elde ettiği bildirilen kişi, Tevrat ilmine sahip olduğu kaydedilen Ka'b b. el-Eşref'ten başkası değildir. Ayrıca bu bağlamda, Ka'b'ın Müslümanları rahatsız edecek şiirler nazmetmiş olması dolayısıyla, dilini sarkıtın bir köpeğe benzetildiği savunulmaktadır. Hirschfeld'in teorisinde son olarak, "kelb" (köpek) sözcüğü ile şairin ismi (Ka'b) arasında bir tür aliterasyon oluşturulduğuna dikkat çekilmektedir (Hirschfeld, 1902: 94-95). Onun çıkarımlarına dayanarak, burada kastedilen kişinin Ka'b olabileceğini kabul etmek, gerçekten de akla yatkın görünmektedir. Lakin farklı İslâm geleneklerinde, bu görüşe alternatif olarak, söz konusu kişinin Umeyye b. Ebî's-Salt (ö. 8/630 [?]), Nu'mân b. Şayfî er-Râhib yahut Tevrat'ta ismi geçen Bel'am b. Bâ'urâ' olduğunu savunan farklı görüşlerin bulunduğu da hatırlatılmalıdır (Harman, 1992: 5/389-390). Gerçi Ka'b'ın durumuna kıyasla, bahsi geçen diğer isimlerin, Kur'an tarafından bu denli şiddetli

bir dille eleştirilmesi için, ilk ihtimaldeki kadar düşmanca bir ortamın söz konusu olmadığı aşikârdır. Ancak görünüşe göre bu gizemin tatmin edici bir delille aydınlatılabilmesi mümkün değildir.

Kur'an'daki bu atıflar Ka'b için yapıldıysa dahi, onun öldürülmesi yönünde herhangi bir imanın bulunmadığı ortadadır. Ancak şairin ölüm emrinin detaylandırılması, Kur'an'a değil, hadis geleneklerine dayanılarak yapılmaktadır. Siyer kaynakları, Ka'b'ın infaz talimatının nasıl verildiğini son derece tafsilatlı şekilde aktarmaktadır. Kaydedildiğine göre, Hz. Muhammed yaşanan tüm olayların ardından, artık Ka'b'ın etkisiz hale getirilmesine karar vermiş ve: “مَنْ لِي بَأْسٍ؟ الْأَشْرَفُ؟” *“Kim benim için İbnu'l-Eşref [sorununu ortadan kaldırır?]*” buyurmuştur. Bunun üzerine Benü 'Abd'il-Eşhâl'in müttefiki (*halîf*) olan Muhammed b. Mesleme: “Allah'ın elçisi! Senin için onu ben [hallederim]; onu öldürürüm!” demiştir. Hz. Peygamber ise: “فَاعْفُ عَنْ ذَلِكَ” *“Eğer buna güç yetirebilirsen, yap!”* buyurmuştur. Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme'nin üç gün boyunca yemeden içmeden kesilerek beklemeye koyulduğu söylenmektedir. Hz. Peygamber durumu haber aldığı anda, onu yanına çağırarak niçin yemeden içmeden kesildiğini sormuştur. Böylelikle Muhammed b. Mesleme'nin sıkıntısının, yerine getirip getiremeyeceğini bilmeksizin, Hz. Peygamber'e söz vermiş olmasından kaynaklandığı anlaşılacaktır. Hz. Muhammed arkadaşına moral vermek amacıyla: “إِنَّمَا عَلَيْكَ الْجَهْدُ” *“Sana düşen, yalnızca [bunun için] çaba sarf etmendir.”* buyuracaktır. Muhammed b. Mesleme, Hz. Peygambere: “Allah'ın elçisi! [Ka'b'ı öldürebilmemiz için] söylememiz gereken [bazı yalan] sözler var.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “قُولُوا مَا بَدَأَ لَكُمْ فَانْتُمْ فِي حَلٍّ مِنْ ذَلِكَ” *“Size doğru geleni deyiniz! Bu hususta serbestsiniz.”* buyurmuştur (İbn Hişâm, 1375/1955: 2/54-57).

Hz. Muhammed'in arkadaşlarının planına müsaade etmesinin ardından, Ka'b'ı öldürmek üzere, Muhammed b. Mesleme, Ka'b'ın sütkardeşi Ebū Nā' ile Silkân b. Selâme b. Vaqş, 'Abbād b. Bişr b. Vaqş (ö. 12/633), el-Hâriş b. Evs b. Mu'âz ve Ebū 'Abs b. Cebr bir araya gelerek yola koyulmuş, ama önden Silkân b. Selâme'yi sütkardeşinin yanına göndermişlerdir. Silkân ile Ka'b bu süre zarfında sohbet etmiş, karşılıklı şiirler okuyarak vakit geçirmişlerdir. Silkân bir süre sonra: “İbnu'l-Eşref! Bak hele! Sana bir ihtiyacım dolayısıyla geldim. Bunu anlatmak istiyorum; ama sır olarak tut” demiştir. Ka'b: “Yaparım” deyince, Silkân şunları söylemiştir: “Bu adamın [yani Hz. Muhammed'in] gelişi büyük bir sına! Bizimle Arapları düşman etti! [Bize karşı birlik olup] tek bir yaydan bizi vuruyorlar! Bize karşı yollar kesildi. [Dolayısıyla] Aileler[imiz] dağıldı. Ailelerimiz de biz de yokluğa düştük.” Bunun üzerine Ka'b: “Ben İbnu'l-Eşref'im! Allah'a yemin olsun ki, sana işlerin [ilerleyen süreç içerisinde] söylediğim gibi olacağını bildiririm!” demiştir. Müteakiben Silkân: “Bize yemek satmanı istiyorum.

*Biz de sana rehin bırakır, bunu güvence kılarız; sen de bu hususta cömert davranırsın.*” demiştir. Ka‘b onlardan çocuklarını rehin bırakmalarını isteyince, Silkān şunları söylemiştir: *“Bizi rüsva etmek istedin! Benim yanımda benimle aynı görüşte olan arkadaşlarım var. Sana onları getirmek istiyorum; onlara satar cömert davranırsın. Sana rehin olarak, borcu kapatmaya yetecek kıymette olan silahlar[ımızı] bırakacağız.”* Tahmin edileceği üzere, Silkān’ın bunu yapmaktaki amacı, Ka‘b’ın gelen silahlı kişileri gördüğünde, kendisine tuzak kurulduğunu anlamamasıdır. Ka‘b, silahları rehin olarak almayı kabul etmiştir. Silkān daha sonra arkadaşlarının yanına dönmüş, gelişmeleri anlatmış, silahlarını almalarını ve yanında toplanmalarını söylemiştir (İbn Hişām, 1375/1955: 2/54-57).

Ka‘b’ı öldürmek üzere ön hazırlıklarını tamamlayan birlik, öncelikle Hz. Peygamberin huzuruna çıkmıştır. Hz. Peygamber onlarla Bakī‘u’l-Ġarqad mevkiine kadar yürümüş, burada: *“انظفوا على اسم الله؛ اللهم”* “Allah’ın ismi ile gidiniz! Allah’ım onlara yardım et!” diyerek arkadaşlarını uğurlamış ve evine geri dönmüştür. Mehtaplı olduğu kaydedilen gecede, sahabeler Ka‘b b. el-Eşref’in kalesine gelene kadar yürümüşlerdir. Oraya ulaştıklarında, Ka‘b’ın sütkardeşi Ebū Nā’ile, şairi dışarı çağırarak için seslenmiştir. O sırada yeni evlenmiş olan Ka‘b, sesi duyunca yatak çarşafını üstüne geçirmiş, hanımı da bunun ucunu tutarak: *“Sen bir savaşçısın! Savaş erbabı [olan kimseler, gecenin] bu saatinde [korunaklı mevkilerinden aşağı] inmezler”* demiştir. Ka‘b ise: *“[Bu gelen kişi] Ebū Nā’ile; beni uyurken görseydi, uyandırmazdı.”* demiştir. Hanımı: *“Allah’a yemin olsun ki, sesinde bir kötülük olduğunu biliyorum.”* karşılığını vermiştir. Bunun üzerine Ka‘b: *“Bir yiğit, vurulmak için çağrılırsa, ona cevap verir.”* demiş ve aşağı inerek gelenlerle bir saat kadar konuşmuştur. Ebū Nā’ile: *“Bizimle [Medine’nin dışında yer alan] Şi‘bu’l-‘Acūz’a kadar yürümek ister misin? Orada gecenin geri kalanı boyunca sohbet ederiz.”* demiştir. Ka‘b razı olunca, hep birlikte yürümeye başlayarak bir saat yol almışlardır. Daha sonra Ebū Nā’ile elini Ka‘b’ın saçının içine sokmuş, ardından elini koklayarak: *“Bu gece[ki] gibi güzel kokan bir [günü daha önce] hiç görmedim.”* demiştir. Bir saat daha yürüdükten sonra, Ebū Nā’ile aynı eylemi tekrarlamış, böylelikle Ka‘b bir şeyden şüphelenmemiştir. Bir saat daha yol aldıklarında, aynı eylemi üçüncü kez tekrarlamış, Ka‘b’ın başının yanına düşen saçlarını tutmuş, ancak bu kez *“Allah’ın düşmanını vurun!”* diyerek haykırmıştır. Böylelikle birliktekiler ona saldırarak kılıçlarıyla vurmuşlardır. Ancak suikast birliğinin darbeleri, ilk başta hiçbir işe yaramayacaktır (İbn Hişām, 1375/1955: 2/54-57).

Muhammed b. Mesleme, kılıçlarının işe yaramadığını gördüğünde, birden aklına gelen kamasını çekerek hamle yaptığını anlatmaktadır. Ka‘b b. el-Eşref bu esnada bir bağırtı kopararak civar kalelerde oturan herkesi uyandıracaktır. Ancak Muhammed, bu esnada

Ka‘b’in belinin alt kısmına kamasını sokacak ve bunu şairin kasıklarına kadar çekmeyi başaracaktır. Suikastçılara karşı yoğun bir direniş gösteren Ka‘b, aldığı son darbenin etkisiyle daha fazla mukavemet gösteremeyerek nihayet yere serilecektir (İbn Hişām, 1375/1955: 2/54-57). el-Vākidi, suikast birliğinin Ka‘b’in başını kestiğini ve kesik başı Hz. Muhammed’e götürdüklerini aktarmaktadır (el-Vākidi, 1404/1984: 1/186-192). Söylendiğine göre, el-Hāriş b. Evs b. Mu‘āz, arbede esnasında arkadaşlarının kılıçlarından darbe alarak başından yahut bacağından yaralanmış bulunmaktadır. Grup üyeleri aldıkları darbelere rağmen, olay yerinden mümkün olduğu kadar hızlı şekilde uzaklaşmaya çalışmış, Benū Umeyye b. Zeyd’i, Benū Qurayza’yı ve Bu‘ās’ı geçerek Hārratu’l-‘Urayd’a çıkmışlardır. el-Hāriş b. Evs kan kaybı dolayısıyla zayıf düşerek arkadaşlarının gerisinde kaldığındaysa, arkadaşları tarafından sırtlanarak götürülecektir. Netice itibarıyla, grup üyeleri Hz. Peygamberin yanına kayıp vermeden ulaşmayı başaracaktır. Bu bağlamda son olarak, Hz. Peygamber’in yaralıların üzerine tükürüğünden sürerek onları mucizevi şekilde iyileştirdiği anlatılmaktadır (İbn Hişām, 1375/1955: 2/54-57).

Ka‘b’in ölümünün tarihlendirilmesi hususunda, kafa karıştırıcı pek çok rivayet bulunmaktadır. Bunlardan bazıları, tarihsel açıdan birbirleriyle çelişen olaylarla çakışmaktadır (Leszynsky, 1910: 65). el-Vākidi’ye göre, Ka‘b’in ölümü, 14 Rebiyülevvel 3 / 4 Eylül 624’e tarihlendirilmelidir. Ne var ki William Montgomery Watt (ö. 2006), suikast esnasında Hz. Muhammed’in Medine’de bulunduğunu hatırlatarak, söz konusu tarihlendirmenin, Hz. Muhammed’in Zu Emer Gazvesi için verilen 12-22 Rebiyülevvel 1 / 2-12 Eylül 622 tarihiyle çeliştiğine dikkat çekmektedir. el-Halebî’nin kayıtlarında, Benū’n-Nađir’e düzenlenen saldırının, Hicretin 4. senesinin Rebiyülevvel ayında, yani 625 Ağustosunda gerçekleştiği ve kabile üyelerinin bu tarihte hâlâ Ka‘b için yas tuttuğu rivayet edilmektedir. Dolayısıyla bu kayıttan yola çıkılarak, Ka‘b’in ölümünün söz konusu saldırıdan kısa bir süre önce gerçekleşmiş olması gerektiği öne sürülmektedir. Ka‘b’in 625 yılının Şubat veya Mart aylarında öldürüldüğünü öne süren iddialar da bulunmaktadır. Ka‘b’dan geriye, burada aktardığımız birkaç beyitten ve halen Medine’de bulunan kalesinin (*uṭum*) kalıntılarından başka bir şey kalmamıştır (Watt, 1997: 4/315; Buhl, 1977: 6/4; Kapar, 2001: 24/3-4).

## **8. Ka‘b b. el-Eşref’in Öldürülmesinin Ardından Yahudilerin Gösterdiği Reaksiyon**

Ka‘b b. el-Eşref, Medine Yahudileri tarafından büyük saygı gören birisi olduğundan, onun öldürülmesi, kent Yahudileri üzerinde muazzam bir şok etkisi yaratacaktır. Yahudi şairlerinden olan Semmāk’ın, Ka‘b’in öldürülmesini eleştirdiği ve onun anısını yâd etmeyi amaçlayan iki kaside nazmettiği gözlemlenmektedir (Söz konusu kasidelerin tercümesi için bkz. Ayyıldız, 2019: 331-332; 336-338). Ancak İslam kuvvetlerinin

Yahudilerin muhtemel reaksiyonlarını önlemek amacıyla bazı tedbirler alması, insanların Ka'b'ın intikamının peşine düşmesine mani olacaktır. Bu bağlamda, Hz. Muhammed tarafından, suikastın hemen ardından Yahudilere yönelik geçici bir olağanüstü hal politikasının yürürlüğe sokulduğu gözlemlenmektedir. el-Vākidī, Ka'b'ın öldürüldüğü gecenin sabahına çıktığında, Hz. Peygamberin şunları söylediğini kaydetmektedir: “مَنْ ظَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ رِجَالِ الْيَهُودِ فَاقْتُلُوهُ!” *"Yahudilerin [seçkin] adamlarından kimi ele geçirirseniz öldürün* (el-Vākidī, 1404/1984: 1/192)!" Anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamberin bu buyruğunun nedeni, Yahudilerin paniğe düşürülmesi suretiyle, Ka'b'ın intikamını arzulamalarının engellenmesidir. Söz konusu emir kapsamında yeni bir suikast dalgasının başlamasının ardından, planlandığı üzere, Yahudilerin büyük bir kaygıya kapıldığı, hatta elitlerinin korkudan dışarıya dahi çıkamadığı ve Yahudi muhalefetinin pusuya düşürülme endişesiyle tamamen sessizliğe büründüğü anlatılmaktadır (el-Vākidī, 1404/1984: 1/191-192).

Bu süreçte icra edilen suikast programının insanları ne denli derinden etkilediğini gösteren dikkat çekici bir anekdot, yine el-Vākidī tarafından aktarılmaktadır. Rivayet edildiğine göre, suikast programının başlamasıyla birlikte, Huveyyişa b. Mes'ūd'un müttefiki Benū Hārişe'ye mensup olan İbn Suneyne adındaki Yahudi bir tacir, sonradan İslam'ı kabul eden Muḥayyişa tarafından öldürülmüştür. Bu yüzden ağabeyi Huveyyişa, Muḥayyişa'ya “*Ey Allah'ın düşmanı! Onu öldürdün mü? Karnındaki yağların büyük bir kısmı, onun malından [istifade ettiklerin sayesinde] olmamış mıydı?*” diyerek saldırmaya başlamıştır. Muḥayyişa cevaben: “*Allah'a yemin olsun ki, bana onun öldürülmesini emreden kişi, senin öldürülmeni emretseydi, seni öldürürdüm.*” karşılığını vermiştir. Huveyyişa bu karşılığa şaşırarak: “[*Bir de*] *Allah'[ın üzerine] yemin [ederek], Muhammed beni öldürmeni emretseydi, öldüreceğini mi [söylüyorsun]?*” demiştir. Muḥayyişa “*Evet!*” deyince, Huveyyişa'nın: “*Allah'a yemin olsun ki, [seni bu raddeye] getiren din, harikulade bir dindir.*” dediği ve Müslüman olduğu rivayet edilmektedir. Bu olayın ardından, aşağıdaki üç beytin, bizzat Muḥayyişa tarafından nazmedildiği söylenmektedir (el-Vākidī, 1404/1984: 1/191-192):

- |  |  |
|--|--|
| 1. يَلُومُ ابْنَ أُمِّي لَوْ أَمَرْتُ بِقَتْلِهِ | أَطْبَقْتُ ذِفْرَاهُ بِأَبْيَضٍ قَاضِبٍ        |
| 2. حُسَامِ كُلُّونِ الْمَلْحِ أَخْلَصَ صَقْلُهُ  | مَتَى مَا أَصَوَّبُهُ فَلَيْسَ بِكَادِبٍ       |
| 3. وَمَا سَرَّنِي أُنِّي قَتَأْتُكَ طَائِعًا     | وَلَوْ أَنَّ لِي مَا بَيْنَ بَصْرَى وَمَأْرِبِ |

1. *Annemin oğlu, onu öldürmem emredilirse, ensesinin üstüne budayıcı kılıc[ım]la vurarak [hemen oracıkta öldüreceğim] için beni kınıyor.*

2. *Cila ile parlatıldığından tuz rengi gibi [bembeyaz] olan kılıcım, [hedefe] yöneltildiğinde onu asla ıskalamaz.*

3. *Gelgelelim Buṣrā ile Me'rib arasındaki [zenginlikler] benim olsa dahi, seni isteyerek öldürmek beni sevindirmeyecektir* (el-Vākīdī, 1404/1984: 1/191-192).

Ka'b b. el-Eşref'in öldürülmesinin akabinde başlatılan suikast programının korkutucu bir atmosfere bürünmesinin ardından, durumun çözüme kavuşturulması amacıyla, bir Yahudi heyetinin Hz. Muhammed'in huzuruna geldiği ve şunları söylediği kaydedilmektedir: *"Liderlerimizden biri olan arkadaşımızın geceleyin kapısı çalındı; hiçbir suçu yahut [kariştiği hiçbir kötü] hadise olmaksızın suikastla öldürüldü."* Hz. Muhammed, Yahudilerin uzlaşmaya hazır olduğunu anladığında, verdiği emrin gerekçesini kati bir dille izah ederek şunları söylemiştir: *"إِنَّهُ لَوْ قَرَّ كَمَا قَرَّ غَيْرُهُ مَمَّنْ هُوَ عَلَى مِثْلِ رَأْيِهِ مَا اغْتَبِلَ وَلَكِنَّهُ نَالَ مِمَّا الْأَذَى، وَهَجَانًا بِالشَّعْرِ، وَلَمْ يَفْعَلْ هَذَا أَحَدٌ مِنْكُمْ إِلَّا كَانَ السَّيْفُ!"* *"Eğer [Ka'b] kendi görüşünden olan [insanların] denk durduğu gibi denk dursaydı, suikasta uğramazdı. Ama o bize eziyet etti; bizi şiir söyleyerek hicvetti. Sizden bu [iş her] kim [bir daha] yapacak olursa, onun [hakkı] kılıç[la öldürülmek]tir* (el-Vākīdī, 1404/1984: 1/191-192)." Hz. Peygamber, Yahudileri aynı hataya tekrar düşmemeleri hususunda ikaz ederek suikastı gerekçelendirdiği bu sözlerinin ardından, yazılı bir anlaşma ile uzlaşılması teklifinde bulunacaktır. Aktarıldığına göre, taraflar Remle bt. el-Hāriş'in evinde, bir hurma salkımının altında, anlaşma metni tertiplemek suretiyle uzlaşmaya varmışlardır (el-Vākīdī, 1404/1984: 1/191-192). Söz konusu metnin kâtipliğini, Hz. Ali'nin yaptığı söylenmektedir (Kapar, 2001: 24/3-4). Hz. Muhammed'in Yahudilerle uzlaşmaya varması, onun barışçıl düşünce sisteminde, masum Yahudilere karşı savaşılmamasının esas alındığını en açık şekilde gözler önüne sermektedir. Bilindiği üzere, Hz. Muhammed'in Yahudiler hususunda izlediği politika, karşılıklı saygının hâkim olduğu güzel bir barış ortamının tesis edilmesini amaçlamaktadır. Dolayısıyla Ka'b b. el-Eşref örneğinde olduğu gibi, pek çok spekülasyonun ve sayısız yanlış rivayetin karanlığında kalmış bir hadise üzerinden, kesinlikle olumsuz düşüncelere sevk olunmaması gerektiği defaatle vurgulanmalıdır.

### 9. Ka'b b. el-Eşref'in Öldürülmesi Hususunda Müslümanların Nazmettiği Kasideler

Ka'b b. el-Eşref'in öldürülmesinin ardından, yaşananları konu edinen bazı kasidelerin, hem Müslümanlar hem de Yahudiler tarafından nazmedilmiş olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin; Ka'b henüz hayattayken onun şiirlerine karşılık vermekle görevlendirilmiş olan Ḥassān b. Şābit, şairi hedef alan dizeler nazmetmeyi suikast sonrasında da sürdürecektir. Ḥassān'ın bu minvaldeki beyitlerinin maksadı, Ka'b'ın başına gelenlerin vurgulanması suretiyle, potansiyel muhalif unsurlara

gözdağı verilmesidir. H̄assān'ın, Ka'b ile Sellām b. Eb̄r'l-H̄uḳayḳ'ın öldürülüşünü konu edindiği dizeleri şöyledir:

- |  |  |
|--|--|
| يا ابنَ الحَقِيقِ، وأنتَ يا ابنَ الأثَرِفِ | 1. اللَّهُ دَرُّ عَصَايَةِ لَا قَيْمَةَ لَهُمْ |
| بَطْرًا كَأَسَدٍ فِي عَرِينِ مُعْرِفِ      | 2. يَسْرُونَ بِالْبَيْضِ الْخَفَافِ إِلَيْكُمْ |
| فَسَفَوْكُمْ حَتْفًا بِبَيْضِ قَرَقَفِ     | 3. حَتَّى أَتَوْكُمْ فِي مَحَلِّ بِلَادِكُمْ   |
| مُسْتَنْصِرِينَ لِكُلِّ أَمْرٍ مُجْجِفِ    | 4. مُسْتَنْصِرِينَ لِنَصْرِ دِينِ نَبِيِّهِمْ  |

1. *[Hey!]* İbnu'l-Huḳayḳ! Sen de ey İbnu'l-Eşref! Sizin karşılaştığınız birlik, Allah hakkı için [pek güzel bir iş yapmıştır].

2. Geceleyn size doğru hafif kılıçlarıyla ilerlemişler; tıpkı çalılık alan[ların]daki aslanlar gibi [mağrur şekilde]!

3. Öyle ki [sonunda] sizin yurdunuzun topraklarına gelmişler ve katıksız [şarabın insanı yere düşürdüğü gibi adamı yere çalan] kılıçlarıyla size ölümü tattırmışlar...

4. ...Peygamberlerinin dininin galibiyeti için zaferi arzulayarak ve de her türlü tehlikeli işi [canları pahasına] yok sayarak! (İbn Sābit, 2006: 1/211).

Suikast birliğinde yer alan 'Abbād b. Bişr'e ait olduğu söylenen on üç beyitlik başka bir kaside, Ka'b'ın nasıl öldürüldüğünü son derece tafsilatlı şekilde anlatmaktadır:

- |   |   |
|---|---|
| وَأَوْقَى طَالِعًا مِنْ قَوْقِ قَصْرِ       | 1. صَرَخْتُ بِهِ فَلَمْ يَجْفَلْ لِمَوْتِي  |
| فَقَلَّتْ أَخْوَاكَ عِيَادَ بْنَ بَشْرِ     | 2. فَعُدْتُ فَقَالَ مَنْ هَذَا الْمُنَادِي  |
| فَقَدْ جِئْنَا لِنَشْكُرَنَّا وَنَقْرِي     | 3. فَقَالَ مُحَمَّدٌ أَسْرَعُ إِلَيْنَا     |
| بِنِصْفِ الْوَسْطِ مِنْ حَبِّ وَتَمْرٍ      | 4. وَتَرَفِدْنَا فَقَدْ جِئْنَا سِغَابًا    |
| لِشَهْرٍ إِنْ وَقَى أَوْ نِصْفِ شَهْرٍ      | 5. وَهَذِي دُرُّ عُنَاكِ هُنَا فَخُذْهَا    |
| لَقَدْ عَدِمُوا الْعَنَى مِنْ غَيْرِ فَقَرٍ | 6. فَقَالَ مَعَاشِرُ سَتَجِئُوا وَجَاعُوا   |
| وَقَالَ لَنَا لَقَدْ جِئْتُمْ لِأَمْرٍ      | 7. وَأَقْبَلْ نَحْوَنَا يَهْوِي سَرِيعًا    |
| مُجْرَبَةً بِهَا الْكُفَارُ نَقْرِي         | 8. وَفِي أَيْمَانِنَا بَيْضٌ جِدَادٌ        |
| بِهِ الْكَفَانُ كَاللَيْثِ الْهَزْبَرِ      | 9. فَعَانَقَهُ ابْنُ مَسْلَمَةَ الْمُرَادِي |
| فَقَطَّرَهُ أَبُو عَيْسٍ بِنُ جَبْرِ        | 10. وَشَدَّ بِسَيْفِهِ صَالِتًا عَلَيْهِ    |
| قَتَأَاهُ الْخَبِيثُ كَذَبِخِ عَثَرِ        | 11. وَصَلَتْ وَصَاجِبَائِي فَكَانَ لَمَّا   |
| هُمُ نَاهُوكَ مِنْ صِدْقِي وَبِرِّ          | 12. وَمَرَّ بِرَأْسِهِ نَقَرَ كِرَامٌ       |
| بِأَفْضَلِ نِعْمَةٍ وَأَعَزَّ نَصْرِ        | 13. وَكَانَ اللَّهُ سَادِسَنَا فَأَبْنَا    |

1. Ona [seslenmek için] bağırdım; [ama] sesime hızlıca dönüş yapmadı. [Neyse ki daha sonra] kalenin üzerinden çikarak beliriverdi.

2. [Onu tekrar] çağırđım. 'Bu seslenen de kim?' dedi. Dedim ki: 'Kardeşin 'Abbād b. Bişr'
3. Muhammed dedi ki: '[Haydi] yanımıza gel çabuk! [Buraya] bizlere ihsanda bulunman ve ağırlaman için geldik...
4. ...ve de bizlere yardımcı olman için. Tahıl ve hurmadan müteşekkil yarım yükle, açlık içerisinde geldik [buraya]!
5. İşte bu [elimizdekiler] bizim zırhlarımızdır. Tam bir aylığına yahut yarım aylığına bunları [rehin olarak] al!'
6. [Kendi kendine] dedi ki: '[Bunlar] kıtlığa uğrayıp aç kalmış bir topluluk. Zenginlikten yoksunlar, ama yoksulluk içerisinde de değiller.'
7. Hızlıca aşağı doğru inerek yanımıza geldi ve dedi ki: '[Görünüşe göre] siz bir iş için gelmişsiniz.'
8. [Ancak] bizim ellerimizde, kâfirleri kesme hususunda tecrübe kazanmış, demirden bembeyaz kılıçlar vardı.
9. Arslanlar[inki] gibi iki [ölümcül] pençesi olan İbn Mesleme, çarpışmaya girerek onu [boğmak maksadıyla] kucaklayıverdi.
10. Kılıcını kınından çekerek üzerine doğru kuvvetle abandı; Ebū 'Abs b. Cebr onu deşiverdi.
11. Ben de iki dostumla birlikte [oraya] varmış idim. O pisliği öldürdüğümüzde, [putperestlerin Recep ayında kurban ettiği] boğazlanmış koyunlar gibiydi.
12. Soylu bir kişi onun kafasını [keserek yanına] aldı. [Onu öldürenler] öylesine dürüst ve iyilik ehli kimselerdir ki!
13. Allah bizim aramızdaki altıncı kişiydi. [Onun inayeti sayesinde] pek büyük bir nimet ve pek görkemli bir zaferle geri döndük (İbn Sâbit, 2006: 1/211).



## Sonuç

Sadru'l-İslam Döneminde Arapça ürün veren en meşhur Yahudi şairlerinden birisi olan Ka'b b. el-Eşref, nazmettiği saldırgan propaganda şiirleri ve bu şiirlerinin ardından gerçekleşen suikastıyla, Arap edebiyatında önemli bir edebî ve tarihî figür olarak sivrilmiştir. Ka'b'ı bizlere tanıtan İslâmî kaynaklar, daha ziyade onun yeni dine karşı giriştiği şiddetli muhalif rolünü anlatmayı tercih etmektedir. Dolayısıyla birkaç beyit istisna kabul edilirse, Ka'b'ın İslam öncesindeki şiirlerinin tümüyle kaybolduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır. İslam öncesinde nazmettiği tahmin edilen söz konusu istisnai dizelerinde ise mal varlığı, çalışkanlığı, kabilesi, dayılarının çokluğu ve eğlenceden anlaması gibi çeşitli nitelikleriyle övüldüğü gözlemlenmektedir. Bu dönemde Ka'b'a, *Fahl Faşih* yani "*Fasih [bir dille şiir söyleyen] seçkin şair*" lakabının takılmış olmasına bakılırsa, onun vaktiyle Araplar arasında saygı duyulan bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Elbette Ka'b'ın bu adlandırmayı elde etmeden önce, ne gibi şiirsel faaliyetlerde bulunduğunu yahut şiirlerinde kullandığı kişisel üslubunu kestirmek mümkün görünmemektedir. Öte yandan, günümüze ulaşmayı başaran sınırlı sayıdaki kasidelerinde, Yahudilerin *piyut* şiirlerini andıran pek istisnai noktalara tesadüf edildiği doğrudur. Ancak bu noktaların Yahudilere has şiir geleneklerin etkisiyle ortaya çıktığını ısrarlı bir dille savunabilmek için, elimizde yeterli sayıda delil bulunmamaktadır.

Bilindiği üzere, geleneksel anlatılar, Ka'b'ı insanlar tarafından saygı duyulan bir haham olarak gösterme eğilimindedir. Lakin aynı kaynaklar, onun dinî faaliyetleri hususunda, genellikle son derece sessiz kalmayı yeğlemektedir. Hatta bu yüzden Ka'b'ın gerçekten haham olmadığını ve hahamlık misyonunun ona bir karışıklığın sonucunda atfedildiğini iddia edenler dahi bulunmaktadır. Öte yandan Mekkeli müşriklerin Ka'b'ı Medine ahalisinin hahamı olarak nitelendirdiği ve Yahudiler arasında vuku bulan davalarda onun yargıçlık vazifesi icra ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Ka'b'ın hahamlık bilgisine vakıf olduğu, ancak savaşçılık ve şairlik gibi daha dikkat çekici meziyetleri dolayısıyla, Arapların daha ziyade onun siyasî ve edebî kimliğine yoğunlaşmayı tercih ettiği sonucuna varmak, bu husustaki en isabetli çıkarım olacaktır. Nitekim o dönemde enerjilerinin büyük bir kısmını askerî ve siyasî tehlikelerin ortadan kaldırılmasına ayırmak mecburiyetinde kalan Arapların, Yahudilerin kendi içsel meselesi olan dinî hareketliliklerine yoğun bir alaka gösteremediği de aşikârdır.

Ka'b b. el-Eşref'in ateşli bir İslam düşmanına nasıl dönüştüğü meselesi, bu mevzuyu ele alan rivayetlerin çokluğu ve bu rivayetlerin kendi aralarında tutarsızlık göstermesi sebebiyle, karmaşık bir konu haline gelmiş durumdadır. Öyle ki, bazı rivayetler, Ka'b'ın ilk başlarda İslam'ı kabul ettiğini, hatta Kâbe'ye dönerek dua dahi ettiğini

aktarmaktadır. Bununla çelişen farklı versiyonlarda, kible yönünün Kudüs'ten Kâbe'ye çevrilmesiyle birlikte, Ka'b'ın İslam'dan soğuduğu aktarılmaktadır. Elbette bu rivayetlerin güvenilirliğine büyük bir şüphecilikle yaklaşmakta fayda vardır. Çünkü geleneksel anlatılar, özellikle Ka'b hususunda, gerçeklikle alakası olmayan pek çok asılsız unsur ihtiva edebilmektedir. Örneğin; bazı rivayetler, Ka'b'ın Mekkeli müşrikleri kendi safında savaşmaya ikna edebilmek adına, onların taleplerine uyarak iki putun önünde secde ettiğini yahut Kâbe örtüsünün altında yemin ettiğini aktarmaktadır. Bilindiği üzere, Yahudilikte yeri bulunmayan bu uygulamalar, özellikle de putlara secde edilmesi, Allah'a şirk koşulması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Ka'b'ın şahsi çıkarları için dinden çıkmayı göze alarak böylesi bir eyleme kalkışması son derece şüphe uyandırıcıdır. Ayrıca bu husus mantık çerçevesinde değerlendirildiğinde, kişisel çıkarları için her şeyi yapmaya razı gelebilecek tıyneteki birisinin, hayatını riske ederek, hızla kuvvetlenen İslam güçleri karşısında açıkça muhalefet yapmayı göze alması, son derece mantıksız bir düzleme yerleşmektedir. Dolayısıyla çelişkili ifadelerin tuzağına düşerek yanlış çıkarımlarda bulunmamak adına, Ka'b'ın İslam'ı benimsemesi yahut putperestlik ritüellerini icra etmesi gibi şüphe uyandırıcı anlatılardan yola çıkılarak kesin yorumlarda bulunulmaması, en ihtiyatlı ve en isabetli yol olacaktır.

Ka'b'ın İslam karşısında açıkça muhalefet yapmaya başlamasıyla birlikte, İslam sonrasında nazmedilen Yahudi şiirlerinin en provokatif örnekleri edebiyat sahnesine çıkacaktır. Muhtemelen Ka'b'ın Müslümanların aleyhinde nazmettiği ilk kasidesi, Mekke'ye gittiğinde, Bedir Savaşı'nda öldürülen müşriklerin ardından söylediği mersiye şiiridir. Mekke'de nazmettiği bu propaganda şiirleri aracılığıyla putperest halkı kin ve nefrete sürüklemeye çalıştığı ve bu sayede Müslümanlardan intikamlarını almaları hususunda onları provoke etmeyi amaçladığı bilinmektedir. Hz. Muhammed'in bu süreçte izlediği temel strateji, Hâssân b. Şâbit'in kasideleri aracılığıyla, Ka'b'ın şiirlerinin yıkıcı etkisinin giderilmesi ve karşı şiir saldırılarının yapılması yönündedir. Rivayet edildiğine göre, hiciv sanatındaki büyük yeteneğiyle tanınan Hâssân b. Şâbit'in, Ka'b'ı ağırlayan ev sahiplerini yergi yağmuruna tutması, Ka'b'ın Mekke'de barınacak hiçbir yer bulamamasıyla sonuçlanacaktır. Ancak başarısız girişimlerinin ardından Medine'ye dönmek mecburiyetinde kalan Ka'b, misilleme olarak bu kez Müslümanların hanımlarına yönelik ahlaksız şiirler nazmetmeye ve bu şiirsel iftiralarıyla onların namusunu lekelemeye çalışmaya başlayacaktır. Onun giriştiği bu provokatif eylem, bardağı taşıran son damla olacak ve şairin etkisiz hale getirilmesi için, bizzat Hz. Peygamber tarafından talimat verilecektir.

Klasik kaynaklar, Ka'b'ın öldürülmesine yol açan etkenler hususunda, pek çok hadiseye işaret etmektedir. Bu bağlamda, Ka'b'ın Hz. Peygamberin kurduğu pazarı sabote etmesi, Müslümanlarla yapılan anlaşmanın dışına çıkarak adli yargılamalarda kendi arzusuna göre hükümler vermesi, putperestleri galeyana getirerek İslam karşısında savaşımaya teşvik etmesi ve Hz. Muhammed'e yönelik gizli bir suikast planı tertiplemeye kalkışması, en ön plana çıkan etkenler arasındadır. Öte yandan Ka'b'ın öldürülmesi, geleneksel olarak, nazmettiği propaganda şiirlerine bağlanmaktadır. Bunlar arasında, suikast emrinin verilmesini en yoğun şekilde tetikleyen şiirleri, muhtemelen Müslüman hanımlara yönelik nazmettiği iftira dolu gazelleridir. Yergiselliğin dolaylı ve en seviyesiz boyutu olan bu tür gazellerde, şairlerin kurgusal olayları anlattıklarının bilinmesine rağmen, namusuna son derece düşkün olan eski Arapların nazarında, bu eylemin açık bir savaş ilanı olduğu malumdur. Dolayısıyla Ka'b'ın öldürülmesinin, onun etnik ve dinsel kökeniyle kesinlikle ilişkili olmadığı, bilakis suikastın tamamen onun ferdi eylemlerinden kaynaklandığı açık şekilde bulgulanmaktadır. Keza bu dönemde İslam aleyhinde faaliyet yürüten Arap kökenli şairlere yönelik ölüm fermanlarının verildiği de bilinmektedir. İslam karşıtı Yahudi şairlerinden olan Ebū Rāfi' Sellām b. Ebī'l-Ḥuḳayḳ, Ka'b'dan sonra öldürülecek olsa da, Ka'b'ın öldürülmesi, Arabistan'daki şiirsel Yahudi muhalefetinin nötralize edilmesi açısından en önemli dönüm noktası olarak mütalaa edilmektedir.

Son olarak, Hz. Muhammed'in Ka'b için verdiği infaz emrinin gerekçesinin, onun düşmanca eylemleri olduğu ve bunun kesinlikle onun etnik ve dinsel kökeniyle herhangi bir alakasının bulunmadığı, tekrar ve defaatle vurgulanmalıdır. Nitekim hem İslam öncesinde hem de İslam sonrasında, Arap dünyasında Yahudi bilgeliğinin daima takdir edildiği, entelektüel beceri gerektiren pek çok önemli devlet vazifesinde Yahudilerden geniş ölçüde istifade edildiği ve iki kültür arasında çok eskilere dayanan kadim bir dostluk ilişkisinin bulunduğu bilinmektedir.

## KAYNAKÇA

- Akbaş, M. (2017). Hz. Peygamber'in İslam Düşmanlığı Yapan Müşrik ve Yahudi Elebaşlarının Öldürülmesi İçin Görevlendirdiği Sahâbiler. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 117-131.
- Ayyıldız, E. (2019). *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv* (Doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Buhl, F. (1977). Ka'b b. al-Aşraf. *İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 6, s.4). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- el-Cemîl, M. (1422/2002). *en-Nebî ve Yahûdu'l-Medîne*. Riyad: Merkezu'l-Melik Fayşal li'l-Buḥûş ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye.
- Ferec, M. (2019). *eş-Şu'era' u'l-Yahûdu'l-'Arab*. Windsor: Hindâvî.
- Gülgeç, İ. (2018). Hz. Peygamber'in Müslüman Olmayan Şairlere Karşı Tutumu. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 20, 245-268.
- Hamidullah, M. (1986). Hz. Peygamberin Büyük Düşmanlarının Psikolojisi. İsmail Yakıt, (çev.). *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 211-218.
- Harman, Ö. F. (1992). Bel'am b. Bâûrâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 5, s. 389-390). İstanbul: TDV Yayınları.
- İbn Şâbit, H. (2006). *Divânu Ḥassân b. Şâbit*. Velîd 'Arafât, (Thk.), (Cilt 1). Beyrut: Dâr Şâdir.
- Hirschfeld, H. (1904). Ka'b al-Ashraf. *The Jewish Encyclopedia* içinde (Cilt 7, s.400). New York-Londra: Funk and Wagnalls Company.
- Hirschfeld, H. (1902). *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. Londra: Royal Asiatic Society.
- İbn Hişâm, C. (1375/1955). *es-Sîretu'n-Nebevîyye*. Mustafa es-Saqqâ, İbrahim el-Ebyârî, 'Abdu'l-Ḥafîz eş-Şelebî, (Haz.), (2. bs., Cilt 2). Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Ḥalebî ve Evlâduhu.
- el-İşfehânî, A. (1429/2008). *Kitâbu'l-Egânî*. İhsân Abbâs, İbrahim es-Se'âfîn, (Thk.), (3. bs., Cilt 22). Beyrut: Dâr Şâdir.
- Kalkavan, H. (2018). Medine Pazarı Perspektifinde Muhtesib ve Agoranomos Karşılaştırması. *Ekonomi, İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 56-63.
- Kapar, M. A. (2001). Ka'b b. Eşref. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 24, s. 3-4). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kister, M. J. (2002). Peygamber'in Pazarı. Abdullah Kahraman, (çev.). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 25-29.

- Koelle, S. W. (1889). *Mohammed and Mohammedanism*. Londra: Rivingtons.
- Kur'an-ı Kerim Meâli* (2011). H. Altuntaş, M. Şahin, (Haz.), (12. bs.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Leszynsky, R. (1910). *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*. Berlin: Mayer & Müller.
- Mazuz, H. (2014). *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*. Leiden-Boston: Brill.
- Mevsū'atu'l-Hāfîz ibn Hacer el-'Askalānî el-Hadîsiyye* (1422/2002). Velîd b. Ahmed b. el-Huseyn ez-Zuberî ve diğerkleri, (Haz.), (Cilt 4). Leeds: el-Hikme.
- Qasımova, A. (2019). *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər*. Bakü: Qasımova A.Ş..
- Roohi, E. (2020). The Murder of the Jewish Chieftain Ka' b b. al-Ashraf: A Re-examination. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1-22.
- Rubin, U. (1990). The Assassination of Ka' b b. al-Ashraf. *Oriens*, 32, 65-71.
- Sezgin, F. (1967-2015). *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Cilt 2). Leiden: E. J. Brill.
- Sprenger, A. (1869). *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (Cilt 2). Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
- eṭ-Ṭaberî, M. (t.y.). *Tārîḫu 'ṭ-Ṭaberî*. Muhammed Ebū'l-Faḍl İbrahim, (Thk.). (2. bs., Cilt 2). Kahire: Dāru'l-Ma'ārif.
- Tay, H. (2017). Kur'an'da "Tâğut" Kavramı. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(2), 215-228.
- el-Vākidî, M. (1404/1984). *Kitābu'l-Megāzî li'l-Vākidî*. Marsden Jones, (Thk.), (3. bs., Cilt 1). B.y.: 'Ālemu Kutub.
- Watt, W. M. (1997). Ka' b b. al-Ashraf. *The Encyclopaedia of Islam* içinde (Cilt 4, s. 315). Leiden: E. J. Brill.
- ez-Zehebî, Ş. M. (1410/1990). *Tārîḫu 'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhîr ve'l-A'lām*. Ömer 'Abdusselām Tedmurî, (Thk.), (2. bs., Cilt 1). Beyrut: Dāru'l-Kitābî'l-'Arabî.


## BÖLÜM II

# AHMET HÂŞİM'DEN İLHAN BERK'E POETİK YANSIMALAR

*Poetic Reflections from Ahmet Hâşim to İlhan Berk*

**Erdal Baran<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>(Öğr. Gör. Dr.) Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, e-mail: erdal.baran@gop.edu.tr

 ORCID 0000-0002-3613-6810

### **Giriş**

Edebiyat, insanların kendilerini ifade etmeleri için birçok türü içinde barındıran bir sanat dalıdır. Bununla birlikte her insanın kendisini bir şair ya da bir yazar olarak ifade etme aşamasında, kendinden önceki kuşaklardan kültürel olarak istifade etmesi kaçınılmazdır. Nitekim bunun en güzel örneklerinden birini, İlhan Berk düzyazılarında, söyleşilerinde çeşitli dergilere vermiş olduğu yazılarında Ahmet Hâşim'den bahsetmiştir. Sık sık şiire dair söylemlerinde, Ahmet Hâşim'in şiir anlayışından bahsetmiştir. Bununla birlikte İlhan Berk, kendi şiir anlayışını Ahmet Hâşim'den bir adım daha öteye taşıyarak kendine ait bir şiir evreni oluşturduğunu söylemiştir. Yazmış olduğu şiirlerinde, sürekli bir yenilik peşinde olduğunu gözlemlediğimiz İlhan Berk, şiir olarak ortaya koyduğu kelime ailelerini hazırlarken ne derece Ahmet Hâşim'den ve eserlerinden istifade etmiştir? Bir merak konusu olarak bu çalışmada ele almanın yerinde olacağı düşünüldü. Bunu yaparken de her iki şairin poetik anlayışlarından hareket ederek aralarındaki benzerlikler tespit edilmeye çalışıldı.

Poetik açıdan Hâşim'in etkisinde özellikle Ahmet H. Tanpınar, Ahmet M. Dranas, Abdülhak Şinâsi Hisar, Nurullah Ataç, Necip Fazıl Kısakürek gibi şair ve düşünce insanları kalmıştır. Sembolizmin bir akım olarak etkileri Hâşim ve sonrasında özellikle Tanpınar ve Dranas tarafından Türk edebiyatında hissedilir derecede icra edilmesi Hâşim'in etkisinde kalan şairlerle alakalıdır diyebiliriz. Yukardaki isimlere ilave olarak İlhan Berk'i de söylemek mümkündür çünkü bu durumu en samimi bir şekilde ifade eden, Hâşim'den ne derece yararlandığını şifayen de yazılı olarak da dile getiren İlhan Berk'tir.

İlhan Berk, o uzun soluklu ömründe, yazdığı her yeni şiirle birlikte şiirin ne olduğuna dair farklı bir poetik yaklaşım getirmiş biri olarak,

şairlerinde kullandığı kelimeler arasında gözetmiş olduğu tını ve çok anlamlılıkla, Türk dilinin ifade zenginliğini ve inceliğini ispatlamış biridir çoğu eleştirmenin nezdinde. Eleştirmenler kadar okuyucularının da her yeni eserini merakla beklemesinin arkasında İlhan Berk'in son çalışmasıyla nasıl bir sürece girdiği ve yakaladığı yeni değişime dair merak vardır. Kendi şiir evrenini sürekli değiştirmeyi kendisine bir prensip olarak benimseyen şair, söz konusu yaşadığı dönemin edebiyat ortamındaki şiir hareketliliğini en iyi takip edenlerden birisidir. Tabii bu hareketlilik sıradan izlenimci bir yaklaşımla değil çok daha poetik bir bakış açısıyla takip edilmiştir. Şayet öyle olmasaydı İlhan Berk, kendi farkını yaratamazdı kanaatimizce.

İlhan Berk, şiir evrenini oluştururken “*Her şiir, daha iyisi için çalışır*” düşüncesinden hiç vazgeçmemiştir. Bu söylemiyle kendisi de velut, üretken bir şekilde çalışmış ve yazdığı her yeni şiirlerle hiçbir zaman, hiçbir nitelikle yetinmemiş, daima yazdığından daha güzel şiir yazılabileceğine inanmıştır. Nitekim bunu ortaya koyduğu çalışmaların hacimsel boyutu ile birlikte yayımlanan eserlerinin kronolojik sırası ve eserlerdeki kelime dağarcığı takip edildiğinde sürekli değişen ve gelişen şiiri görülecektir.

Bununla birlikte Deniz Durukan ile yapmış olduğu bir söyleşisinde “*Benim derdim anlamlardır, anlamsa miadını doldurdu. Onu bozmak istiyorum. Anlam aradığım bir gerçek ama çabam anlama çok anlamla saldırmak içindir. Dizeleri, sözcükleri parçalamam bundan. Kısaca, çok anlamla ilişkim bir bozgunluk. Yer, yön bozmak*” (Durukan 2005: 45-46) der.

Yine aynı söyleşisinde “*Derdim imge, eğretilemeler. Hem gösterson, hem duyursun isterim. Ama daha çok da duyursun!*” (Durukan 2005: 45-46) diyerek Ahmet Hâşim gibi şiirlerde sözcükler arasındaki tınıya dikkat çekiyor ve kulağa hitap eden seslerle örülü bir şiir taraftarı olduğunu ifade ediyor. Şiir şüphesiz kulağa da hitap eder ama çağının estetik ölçülerinden de bağımsız olamaz kanaatimizce. Bunu İlhan Berk de göz önünde bulundurmuş olacak ki o uzun ömründe, toplumun değişen estetik zevkine dönük olarak şiirlerini geliştirme/dönüştürme taraftarı olmuştur.

Değişim ki öncelikli olarak nereden başlayıp nereye geldiğinin farkında olan bir yazar kimliğiyle İlhan Berk'in kendisinin prensip olarak benimsemiş olduğu bir yoldur. Kendisini güncellediğinin işaretidir. Kendisinden önceki nesillerden almış olduğu şiir geleneğini, kendi çabası doğrultusunda kendine özgü bir üslupla dönüştürerek kendi şiir evrenini daima büyütme çalışmıştır.

İlhan Berk'le Ahmet Hâşim'in şiire dair poetikasıdan hareketle şiir olarak ortaya koydukları eserler arasında kıyaslamalar yaparak İlhan

Berk'in Ahmet Hâşim'den ne derece etkilenmiş ve şiirinde kullanmaya çalışmış bunları incelemek bu makalenin yazılış amacını belirlemiştir.

## 1. Hâşim'in Şiiri ve Poetikası

Her şair için melankoli, tabiatta estetik olanı yakalama ve yorumlama noktasında aranan bir temel dayanak kabul edilebilir. Çünkü melankoli bireyin içinde barındırdığı duygu yükünün somut belirtisi olmakla birlikte şairlerin bir nesneden hareketle kendine ait duygu dünyasında bütünlükler kurmasını kolaylaştıran bir ruh halidir. Bu ruh hali bireyde zaman zaman ateşlenme boyutunda depresif bir boyut kazanır ki mevcut halin durumundan bilinçle hareket eden bireyler, kendini yazılı olarak ifade etmeleri noktasında kelimeler arasında gündelik kullanımlardan ötede başka bir estetik yapı kurar. Kurulan bu estetik yapı her şair için farklı bir şekilde somutluk kazanır. Çünkü her birey şair olsun ya da olmasın hayatı farklı bir duyuşla algılar ve aklında bütünlükler kurar.

Nitekim Ahmet Hâşim, bu bütünlüğü kurarken Mukaddime'sinde *"yeryüzünün bitkileri ve taşları bana renkli birer yansıma gibi görünüyor"* ifadesiyle onun şiirindeki renklerin kendi algısı üzerinden ortaya çıktığını dile getiriyor. Herkes bitkileri ve taşları belirli bir formda algılayabilir ama Hâşim şiirlerinde çoğunlukla yaptığı gibi duygu aktarımları şeklinde yakaladığımız metaforları kendisinde uyanan izlenimlerle kurmaktadır. Romantizm ve Sembolizm bilgisi dâhilinde renkleri ve musikiyi birleştirmeye çalışarak yazdığı şiirlerdeki hâkim duygu genellikle karamsarlıktır.

Hâşim'in ilk şiirlerinden hareketle Ahmet Çoban, Hâşim'i çekingen, cesaretsiz, yalnız, mutsuz ve kötümser bir ruh haliyle birlikte romantiklerin karakter özelliklerini taşıdığını söylemekle birlikte şiirlerinde tabiatın dahi onun gibi bir psikolojik kişiliğe bürünmüş; şairle tabiat arasında analogik bir ilgi kurulmuştur, der. İlave olarak şairin iç âlemiyle dış âleminin birbirini tamamladığını bunun da romantizmin göstergesi olduğunu ifade eder (Çoban 2004: 141).

Ahmet Hâşim'in çocukluğunu herhalde hastalıklı bir anne ile karısının bu hastalığından daima üzüntü duyan bir babanın hüznü şefkatleri arasında karanlık ve sessiz olarak geçirdiği tahmin edilebilir (Hulusi, 1967: 10). Öte yandan erken yaşta annesini kaybeden Hâşim'i, bir ömür boyu rahatsız eden bir başka hakikat da kendisini beğenmemesidir. İnsanın dış görünüşe bağlı olarak da belli bir etki dâhilinde kendine ait bir çevre kurmasına dair edinmeye başladığı bilinçlenme çağı, her bireyde farklı bir sürece bağlı olarak aşılabilir. Hâşim'in sùreten hissettiği rahatsızlığı gözlem gücü üzerinden çevresindeki insanların gözlerinden de görmüş olabileceği ihtimali, Hâşim'i kendine özgü bir yaşantıya itmiştir denilebilir.



Sûreten kendini rahatsız hisseden Hâşim için içe dönük bir yaşantının gerekçeleri arasında bir başka konu da sosyal ve edebî camiada kendisinin Arap olarak bilinmesi ve nitelenmesidir. Ayvazoğlu'nun ifade ettiğine göre Hâşim, Çanakkale Savaşı'na ihtiyat zabiti olarak katılmıştır. Ancak hükümet, savaşı uzaktan takip eden şair ve yazarları savaş destanı yazmaları için Çanakkale'ye gönderirken onu, zaferin nasıl ve ne pahasına kazanıldığını bizzat yaşayarak görmüş bir şair olduğu halde yok saymışlardır (Ayvazoğlu 2000: 93-94).

Öteki psikolojisiyle Hâşim'in melankolik hâli katmerlenmiştir. Buna ilave olarak savaş yıllarında ulusçuluğa dayanarak toplumun kendini Türkçülük üzerinden ifade ederek bir bütünlük kurmaya çalıştığı bir dönemde, kendisinin bir iâşe müfettişi olarak çalışmasının yanında ayrıca müracaat etmiş olduğu birçok kapının yüzüne kapanmasının gerekçesini Araplığına bağlamıştır. Hatta bu konuda yine Ayvazoğlu'nun belirttiğine göre "Senin Türkiye'de işin ne, Bağdat'a gitsene!" gibi sözlere Hâşim, alaycı bir sitemle cevap vermiştir: "Öyle ya, harp olur, Ahmet Hâşim vatan müdafaasına çağırılır; sulh olur vatandan kovulmak istenir!" (Ayvazoğlu 2000: 98). Hâşim'in alıngan yapısının ifadesinden başka bir şey olmayan bu satırlar aslında onun mevcut zamana, mekâna ve kadere de sitemini göstermektedir.

Yine Beşir Ayvazoğlu'nun ifadeleri doğrultusunda Yahya Kemal'in Hâşim'i zikren "Arap Hâşim" ya da "Hâ, şu Bağdatlı fellâh öyle mi? Alûsizâdelerdendir o. Nesebini unutuyor da bir de Türklük satmaya kalkıyor.." (Ayvazoğlu 2000: 152) gibi ifadeler kullandığı söylenmektedir.

Güneş kaçkını olarak bilinen Hâşim'in kendini yalnız hissetmesinin sebeplerini yukardaki ifadelere benzer şekilde kendisine atfen kullanılan yakıştırmalarla çoğaltmak mümkündür. Belki de bu nedenlerle Hâşim, aydınlık ortamlardan ve güneşten hoşlanmaz. Çünkü güneş ve aydınlık onun cismen varlığının su yüzüne çıkmasına, insanlar arasında görülmesine sebep olmaktadır. O bakımdan Hâşim için akşamlar, bir sığınak ve kendi değiştiremediği gerçeğinin içinde, onu hüzne götüren, melankoliye götüren vakitler olmuştur.

Arkasına gizlenebileceği "karanlık"ları tercih eder. Ay'ı ve ay ışığının kendisi için önemini "Ay" adlı makalesinde yoğun bir duygu çemberiyle şöyle ifade eder: "*Bütün gün kırlarda, deniz kenarında dolaştık. Güneş, hayâle müsaade etmeyecek tarzda her şeyi açık ve berrak gösterdiği için, yalnız gözlerimizle yaşadık ve hiç eğlenmedik. [...] Güneş, bütün gün insana doğru fakat acı şeyler söyleyen bir arkadaştır. Onun ışığında eğlenmenin ve mesut olmanın hiç imkânı var mı? Nihayet akşam oldu. Karanlık bastı. [...] Artık her şeyi açıkça görmek ıstırabından kurtulmuştuk. Yanlış görmek ve tahayyül etmek imkânının sarhoşluğu*

*vücutumuzu, yavaş yavaş bir afyon dumanı gibi uyuşturuyordu. [.] Ay! Ay! Yalancı ay! Zekâdan harap olanları dinlendiren hayâl gibi, güneşten bunalanları de teselli eden sensin!”* (Hâşim 1969: 38-39).

Bilge Ercilasun, birçok araştırmacı gibi Ahmet Hâşim’in *Göl Saatleri* adlı çalışmasının Mukaddime’sindeki birkaç dize, şairin sanat anlayışını ortaya koymaya yeter demiştir:

“*Göl Saatleri*’ndeki Mukaddime ise onun sanat anlayışını tam manasıyla ifade etmektedir:

*Seyreyledim eşkâl-i hayatı*

*Ben havz-ı hayâlin sularında*

*Bir aks-i mülevvendir onunçün*

*Arzın bana ahcâr ü nebâtı...* (Hâşim 2004: 4)

(Hayatın şekillerini, hayal havuzunun sularında seyrettim. Bundan dolayı dünyanın canlı ve cansız cisimleri, benim için hayal havuzunun sularına vurmuş renkli akislerdir).

*Hâşim, sanatını ve dünya görüşünü en etraflı haliyle işte bu dört mısra içine sığdırmıştır diyebiliriz. Hâşim’e göre hayat, şekillerden, renkli yansımalarından ibarettir. Burada şairin hem yaşayış tarzını, hem şiir anlayışını bulmaktayız. Hâşim’in hayat karşısında aldığı durum bir seyirci tavrıdır. İster devrinin tek tük de olsa edebî hareketlerine karışsın, isterse savaşa katılsın; bu seyirci tavır hiç değişmez. O daima hayatın ve cemiyetin dışındadır ve realiteden kaçış halindedir. Şiir anlayışına gelince; cemiyetten kaçan bu içine kapalı şairin şiir anlayışı da bu mizaçtan doğmaktadır.”* (Ercilasun, 1992: 28-29).

Nitekim Ahmet Hâşim de bunu Piyale’nin ön sözünde (Şiir hakkında bazı mülâhazalar) “*Hâlbuki şair ne bir hakikat habercisi ne bir belagatli insan ne de bir vazı-ı kanundur. Şairin lisanı “nesir” gibi anlaşılacak için değil fakat duyulmak üzere vücut bulmuş, musiki ile söz arasında sözden ziyade musikiye yakın mutavassıt bir lisandır.*” (Hâşim 2004: 6) şeklinde beyan etmiştir. Kendisinin de ifade ettiği üzere şiir onun için gündelik dilden uzaklaşmış bir ifade çeşitliliğidir. Bu çeşitlilik dile gelme noktasında seslerden örülen bir musiki parçasının estetiğini haiz olmalıdır. Sonuçta şair, sanat için yola çıkıyor ve kendini ifade etme noktasında edebiyatın hangi türü olursa olsun dilin sıra dışı kullanımını arayarak estetik bir form halinde ortaya koymanın varoluşunu sağlayacağına inanıyor.

Ahmet Hâşim’in daha çocuk yaşta annesini kaybetmiş olması ve hassas ruha sahip olması onu içe dönük ama iyi bir izlenimci yapmıştır. Onun çevresine bu derece duyarlı olması, çevresinde olup bitenleri derinlemesine düşünmesi ve tanık olduğu şeyleri, tabiatı bir tablo gibi

yansıtmasını kolaylaştırmıştır. Tabii bunu yaparken bir dil işçisi olarak kelimeler arasındaki uyumu hatta harflerin okunuşuyla açığa çıkan sesleri, tınları belirli bir armoni oluşturacak mahiyette şiirlerine yansıtmıştır.

“*Bu bir lisan-ı hafidir ki, ruha dolmakta*

*Kızıl havaları seyret ki akşam olmakta*” (Hâşim 2004: 27)

dizelerindeki ruha dolmakta olan lisan-ı hafî (gizli dil), aslında Hâşim’in şairanelikte kullanmayı uygun bulduğu dildir. O sıradanlığa karşı olup kulağa hitap eden eskilerin nümâyîşli dediği gösterişli bir dili tercih etmiştir. Özellikle dize sonlarındaki zengin kafiyeler şiirin hafızada kalmasını kolaylaştırdığı gibi birbirini takip eden kelimeler arasında da fonetik ve sentaks yapı şiirlerine estetik bir form kazandırmıştır.

Bununla birlikte yukarıda da söylediğimiz gibi Hâşim’in şairane bir mizaca sahip olmasında en büyük etken annesi ve annesini yâd etmesine vesile olan uzun yaz gecelerinde semalarda taht kuran “ay”dır. Nitekim *Piyâle*’nin ikinci bölümünü oluşturan şiir-i kamer (ay şiirler) dizisinin tüm şiirleri anneden kalan hatıralar ve gökyüzündeki ay ve ayın belirli zaman dilimlerindeki görünüşüyle hâsıl olan intibalardan oluşur.

Hâşim her şeyden önce az ve özün peşinde olarak şiiriyle var oluşun peşinde olmuştur. Şiirindeki yapısal bütünlük çok ciddi bir uğraşla ve uzun zaman dilimlerine yayılarak ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet devri Türk şiirinin önde gelen şairlerinden Ümit Yaşar Oğuzcan gibi şiir yazmak için odasına çekilip çıktığında iki üç tane şiir yazmış olmanın sevincini Hâşim çok daha uzun sürelerle yaparak yaşamıştır.

Tevfik Fikret’in beyiti parçalayıp anlamı birkaç farklı dizede ifade etmesiyle birlikte kazandığı orijinalliği Hâşim de kendi orijinalliğini yazdığı estetik şiirlerle yaratmıştır. Bu orijinalliği de şiirlerini okurken dile takılmayacak şekilde tercih ettiği kelimelerle ve bütüncül bir yapıda, mükemmellik esasına uygun olarak iç örgü ve ritim arasında sağlam bir bağ kurarak yazdığı şiirlerle yakalamıştır.

Nitekim bununla ilgili olarak Kabaklı şu şekilde bir tespitte bulunmuştur: *Yahya Kemal’in “şekil mükemmelliği fikrini tanıyan” Hâşim’in Piyâle’de biçim bakımından çok sağlam şiirler yazdığı, iç ahengi olduğu kadar mûsikîyi de önemseydiği görülmektedir. Bununla birlikte bazı imalelerden ve gevşek kafiyelerden büsbütün kurtulduğu söylenemez. Piyâle’deki şiirlerinde yabancı söz ve terkipler gibi nesre yakın cümleden ve tercüme havasından da iyice uzaklaşmıştır... Zaman içerisinde şiirin bir söyleyiş meselesi olduğuna inanmıştır* (Kabaklı 2002: 476). Söyleyiş... Hâşim, kendi şiir dünyasının zirvelerine ulaştığını düşündüğü yıllarda, böyle bir duyuş ve düşünüşle şiirlerine biçimsel bir bütünlüğün arayışının yanında söyleyişte bir çırpıda dile gelen ve söylenen kelimelerin takipçiliğini yapmıştır. Tabii bu bir çırpınıştaki söylenen kelimeler tercih

aşamasında kulağa hitap edecek nitelikte, kelimeler arasında kafiye estetiği ile müzikalite de göz önünde bulundurulmuştur.

## 2. İlhan Berk'in Şiiri ve Poetikası

Kanaatimizce İlhan Berk'in Hâşim'le kendisi arasında özdeşim kurmasına vesile olan temel sebep, Hâşim'in annesine olan minneti, şükranı ve özlemidir. Çünkü buna benzer bir minneti, şükranı ve özlemi İlhan Berk de annesi için duymuştur. Günlük mahiyetindeki yazılarında ve söyleşilerinde bunu daha net ifade etmiştir. Anne, bir çocuk için değil her insan için bir vatan gibi önemli bir role sahiptir. Bunu İlhan Berk'te de görüyor ve bu konudaki hassasiyetini zamanla ifade edebilme fırsatı bulduğunu görüyoruz.

İlhan Berk annesine olan ilgi ve minnetini şu şekilde ifade etmiştir: *“Benim çocuk dünyamdaki annem konuşmazdı. Göllere kımlıtsız, duru göllere benzerdi. Sessiz bakardı ve gülerdi. Soran, sorular soran hep ben olurum. Yanıtlarını o verirdi bütün sorularımın. Ondan en çok duyduğum sözcükse “Allah”tı. Ben de ona en çok Allah’ı sorardım:*

— Anne, Allah hiç bize gelmez mi?

— Gelir elbet!

— Ama ben onu hiç görmedim.

— Onun geldiği zamanlar sen hep uykudaydın.

— Bir daha geldiğinde beni uyandır olur mu?

*İncecik ellerini başıma kor “olur” derdi. Onu işte böyle hep soru yağmuruna tutardım ve hiç kızmazdı (Berk 2005: 20).*

Annesinin şefkati ile geleceğe kendisini çok duyarlı bir birey olarak hazırlayan İlhan Berk, yıllar sonra şiirle uğraşmaya, daha doğrusu, şiirin ne olduğuna dair sorgulamalar neticesinde, Hâşim'in biyografisi üzerinden Hâşim'in annesiyle arasındaki duygusal bağdan etkilenmiştir. Kendi annesi ile olan şefkate dayalı duygusal bağ ile Hâşim'in annesine karşı hissettiği şefkat bağı arasında benzerlik kurmuştur denilebilir.

Yine aynı çalışmada annesinin İlhan Berk için ne ifade ettiğini şu söyleminden anlıyoruz: *“Benim çocukluğum olmadı, derken belki bunu da söylemek istiyorum. Annemdi benim dünyam. Her şeyim oydu.” (Berk 2005: 31).*

Yukarıdaki ifadelerden İlhan Berk'in annesine karşı duyduğu minnetin boyutunu anlamak mümkündür. Ayrıca *Uzun Bir Adam* adlı eserin “Dervişali Mahallesindeki Evimiz” başlıklı yazısında da buna benzer ifadeler kullanmış ama bu yazının başlığının hemen altına Ahmet Hâşim'in dilinden dökülen: “Annemle karanlık geceler bazı çıkardım. Boşlukta denizler gibi yokluk ve karanlık” dizeleri de İlhan Berk'in Ahmet

Hâşim’le kendisi arasında nasıl bir özdeşim kurduğuna gönderme yapacak nitelikte birkaç dizedir.

Nitekim kendisi de bu özdeşimden hareketle, Ahmet Hâşim’in takipçisi olması onu düz yazılarında da destekleyici mahiyette ifadelerde bulunmaya sevk etmiştir.

Örneğin:

Suna Akın:

“—Bir yazınızda “modern şiire bir gelenek aranıyorsa Ahmet Hâşim buna iyi bir örnektir.” diyorsunuz. Her fırsatta da kendinizi Ahmet Hâşim’le bağdaştırmak, paylaşmak istiyorsunuz. Nedenlerini anlatır mısınız?

İlhan Berk:

—Ben Ahmet Hâşim’e baktığımda onunla paylaşacağım yığınla neden buluyorum. Şairlerin umudu yoktur. Ben bunu hep yaşadım. Önümde Ahmet Hâşim olmasaydı belki buna dayanamazdım... Bugün Ahmet Hâşim’e baktığımızda şiirini sınır dışı savaşlarla kazandığını görüyoruz. Çağının şiiri neredeyse oradan bakmış, ona en doğru kılığı öyle biçmiştir. Kendi ülkesinde şiiri, bugün de yalnızlık savaşı vermektedir. Benim Ahmet Hâşim’le paylaştıklarımın başında bu yalnızlık hep vardır. Vardır çünkü ben kendime Ahmet Hâşim’i ta baştan örnek bir şair diye seçtim, bugün de böyle.” (Berk 2005: 178).

Bir başka söyleşisinde “Bir de Ahmet Hâşim var: Ağzına divan şiirinden bir mısra bile almaz. Yani adam onu görmüyor. Doğrudan doğruya yaratılan bir dille, imgesel bir dille yazıyor... Eğer illa bir gelenekten, kökten bahsedilecekse ben geleneğimi, kökümü Ahmet Hâşim’de bulurum.” (Berk 2005: 178).

Geleneğe dair söylemlerinden birinde de: “Ya geleneğe uzaktan yakından hiç ilgilenmeyenler? Başta bütün zamanların şairi Ahmet Hâşim. Divandan (büyük bir şiirimizdir) tek bir dizeyi bile ağzına almayan Ahmet Hâşim yalnız aruz kalıbını kullanmıştır.” (Berk 1994: 114).

Yine İlhan Berk’in Ahmet Hâşim çizgisinde şiirler yazmaya çalıştığını, imgesel bir anlatımı Ahmet Hâşim’e borçlu olduğunu ifade eden söylem olarak:

“Ortaokulda kendime en yakın şair olarak Ahmet Hâşim’i bulmuştum. Ahmet Hâşim’in dilini anlaşılmasındaki güçlüğü karşın bana yakın gelmişti o şiir. Bu yakınlığı yaşamını öğrenince daha da fark ettim. Ahmet Hâşim son derece içine kapanık, en küçük şeyden nem kapan, korkunç duyarlı bir şair olarak var o zamanki kafamda. Şiirlerinde bunu fark ettim ve bu özellik beni ilk anda Ahmet Hâşim’e yaklaştıran öge oldu.” (Berk 2005: 88) cümlelerini görebiliriz.

Yukarıdaki net ifadelerden anlaşıldığı üzere İlhan Berk Ahmet Hâşim'i üstat olarak bilmiş ve Hâşim'i gelenek olarak kabul etmiştir. Her şair, her insan gibi belirli bir medeniyete belirli bir kültüre mensup bir şekilde, hayatı algılar ve doğumundan itibaren çevresinden görsel, işitsel beslenmesini hayatın belirli bir evresinden sonra bilgiye olan merakı doğrultusunda kendini gelenekle desteklemeye çalışır. Gelenek ise şairin kendisinden önceki süreçte bilgi olarak kabul görmüş değerler bütünüdür. Şair olarak İlhan Berk de kendisinden önceki geleneği Ahmet Hâşim'de bulmuştur. Elbette ki bu çalışmamızın başından beri söylediğimiz bir şey. Bu söylenenlerin şiirlerinde yansımaları gerek anlam olarak gerekse biçim estetiği olarak da görülmektedir.

Bunların yanında şunu da söylemek gerek, elbette ki Hâşim imgesel anlatımlarıyla şiirlerini üne kavuşturmuştur ve bunu 19. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan empresyonizme borçludur. Şayet izlenimci yanı bu derece kuvvetli olmasaydı imge yaratmada da sıkıntı yaşardı. Bu noktada Hâşim'in de kendisinden önceki süreci sentezleyerek gelenekten yararlandığını söyleyebiliriz. Geleneğin yanı sıra izlenimci yanını yetenek olarak da kabul edebiliriz. Her insan belirli bir yetenekle doğar ama her insanın yeteneğini fark edip geliştirmesi kendi çabasına ve amacına bağlıdır. Hâşim izlenimci yanını beslemesi şiir bilgisine olan merakı ile alakalıdır.

İlhan Berk de Hâşim'in bu izlenimci yanını, empresyonist yanını ilk şiirlerinden son şiirlerine kadar sürdürmüştür. Bunun en güzel örneğini "İstanbul" adlı şiirinde görürüz ki zaten bu şiir de İlhan Berk'in ilk şiirlerinden birisidir:

*"İşte Kurşun kubbeler şehri İstanbul'dasın*

*Havada kaçan bulutların hışirtısı*

*Karaköy çarşısından geçen tramvayların camlarına yağmur*

*Yağıyor*

*Yenicami Süleymaniye arkalarını kirli bir göğe vermişler*

*Hiç kımldamıyorlar*

*Ayasofya elleriyle yüzünü kapamış büsbütün ağlıyor*

*İnsanlar sokak sokak çarşı çarşı ev ev*

*İnsanlar sırt sırta omuz omuza verip durmuşlar..."* (Berk 2008:41)

Yukarda görüldüğü üzere İlhan Berk de tıpkı Ahmet Hâşim'in "O Belde" adlı şiirindeki betimlemeyi anımsatacak mahiyette "İstanbul" şiirini empresyonist bir bakış açısıyla kaleme almıştır. Hatta Hâşim'in empresyonist yönünü İlhan Berk'in şiirleri arasında en çok İstanbul şiirinde yakalamak mümkündür.

A. Hâşim, şiirlerini sözcüklerle resim yapıyormuş gibi bir edayla kaleme aldığı için tasviri söz konusu olan mevhum, kavram biz okuyucuların zihninde aleni bir şekilde su yüzüne çıkıyor ve okuyucu tıpkı bir tabloyla karşı karşıyaymış gibi bir izlenime kapılıyor. Bu noktada da güzelliği ifade etme aşamasında, kelimeler seçilirken de dizilirken de hatta bir çağrışım örgüsü kurulurken de Hâşim'in izlenim yeteneği öne çıkıyor.

İlhan Berk de bunu şu iki dizede daha açık bir şekilde ortaya koyuyor:

*“İnsanlar sokak sokak çarşı çarşı ev ev*

*İnsanlar sırt sırta omuz omuza verip durmuşlar...”*( Berk 2008:41)

Görüldüğü gibi belirli bir kitle, insan topluluğu “*sokak sokak çarşı çarşı ev ev... sırt sırta omuz omuza...*” ifadeleriyle farklı kelimelerle de olsa somutluk kazanıyor. İnsana ait değerler ve kavramlar üzerinden geliştirilmiş bir duygu evreni oluşturuyor.

*“Bol mum ışığı altında çalışan tramvay işçileri*

*Bir şarkı tutturmuşlar*

*Kazma sesleri arasından geliyor*

*Meksikalı zenci demiryolu işçilerinin şarkılarına benziyor*

*İstanbul'un bütün gece yarısı insanları kulak kesilmişler*

*Yani geceyi üzerlerine çekmemişler*

*Kayıkçı yattığı sandalın içinde doğrulmuş, dinliyor*

*Beygir üstünde iki yanı güğümlerle sarılı sütçü başını sallıyor*

*Bekçiler düdüklarını daha yavaş çalıyorlar*

*Süleymaniye kendini zorlayıp aydınlığa çıkmış, dinliyor*

*Ayasofya ellerini indirmiş*

*Memnun...”* (Berk 2008: 53)

Yine belirli mekânların odak noktası yapılarak betimlemeler izlenimler üzerinden imgesel boyuta taşınmıştır. Süleymaniye'nin kendisini zorlaması; Ayasofya'nın ellerini indirmesi şairin imge dünyasında başlı başına bir hüviyet kazanarak okuyucuda mistik boyutta düşünceler oluşturmuştur.

Diğer bir husus İlhan Berk, A. Hâşim'in “*O Belde*” adlı şiirinde olduğu gibi bir cümleyi öyle yerlerinden bölüyor ve alt alta diziyor ki ortaya biçimsel estetiğin yanı sıra ritimde ahenkli bir şiir çıkıyor:

“Yaşamalıyız mutlaka

*Büyümesi için peşin çocukların*

*Bin bir keyifle akan suyun*

*Hatta çiçekteki ağacın hatırına...”* (Berk 2008: 86)

Görüldüğü gibi bu dört dize yan yana getirilip düz bir cümle halinde de okunabilir. Ama İlhan Berk’in Ahmet Hâşim’den aldığını düşündüğümüz şairanelikle bu cümle öyle yerlerinden bölünmüş ki sarmal kafiyeli bir dörtlüğe dönüşmüş.

Bununla birlikte bilindiği gibi A. Hâşim şiirlerinin hemen hepsinde anlamı doğrudan veren bir yapıya müsaade etmiyor. Çağrışımlarla birlikte çok anlamlılığı tercih ediyor ki İlhan Berk de yukarıdaki dörtlüğün son dizesiyle “*Hatta çiçekteki ağacın hatırına*” yerel ve halk deyişiyle “*Çiçeğe durmuş ağaçlar*” ifadesini çağrıştıracak mahiyette kurmuş ve dizeye daha derin bir anlatım olanağı kazandırmıştır.

Yine İlhan Berk, Tevfik Fikret’le başlayan ve Ahmet Hâşim tarafından da sık sık kullanılan anjambmanı, yani anlamı diğer dizeye taşıma usulünü bir adım daha öteye taşıyarak anlamı, özellikle gazel biçiminde ortaya koyduğu şiirlerinde (*Aşıkâne*), beyitten üçüncü dizeye taşıdığını görürüz.

Örneğin:

*Beyazdı. Beyaz bir su, kocaman, eski*

*Düşendim ben öpüşünün balkonların-*

*dan. Vurmuş göğüme yatıyordu çılgın* (Berk 2008: 317).

Yukarıda da görüldüğü üzere şiir sözde beyit usulüne göre yazılmış ama kelime uygun bir heceden sonra bölünerek diğer mısra başlatılmış ve başlar başlamaz da anlam kesintiye uğramış. Nitekim A. Hâşim de tek kelimeler halinde mısralar kullanarak kimi yerlerde kesik anlatımlarla vurgulamalar yaparak şiirlerinde bir bütünlük kurmaya çalışmıştır.

Başka bir husus da her iki şairin renklerle yaratmış oldukları imajlardır. A. Hâşim’in şiirlerinde sarı, kırmızı, ay ışığıyla ortaya çıkan gri hâkim renklerdir. A. Hâşim, hemen herkesçe bilinen “*Merdiven*” adlı şiirinde suları sarartırken, İlhan Berk, memleket insanlarının yüzünü ve nehirlerin rengini sarartıyor.

Diğer bir husus şairaneliğin olmazsa olmaz konusu “hüzün”, A. Hâşim’in “*Merdiven*” adlı şiiriyle doruğa ulaşırken İlhan Berk, “*Otağ*” adlı şiirinde aynı durgunluğun ihtişamıyla karşımıza çıkıyor:



Hâşim,

*“Sular sarardı... Yüzün perde perde solmakta*

*Kızıl havaları seyret ki akşam olmakta*

*Eğilmiş Arza kanar muttasıl kanar güller*

*Durur alev gibi dallarda karlı bülbüller*

*Sular mı yandı neden tunca benziyor mermer*

*Bu bir lisan-ı hafidir ki ruha dolmakta*

*Kızıl havaları seyret ki akşam olmakta”* ( Hâşim 2004: 27)

derken;

İlhan Berk:

*OTAĞ*

*Sevgilim, işte eylül*

*Ve işte senin usul usul seçiren yüzün.*

*Zaman ki sonsuzdur*

*Bitmemiş şiirler gibidir.*

*Bazı hüznüleri*

*Bazı nehirleri tutup anlatmak gibidir.*

*Biz ki zamanı turnak içine alıp yaşadık*

*(İsteğin bulanık kıyısında).*

*Bundan değil midir bizim aşkımızda*

*Sürekli bir akşam hüznü vardır”* (Berk 2008: 859)

diyor.

Görüldüğü üzere her iki şiirde “hüzün” hâkim olmakla birlikte şiirlerin havasında ayrı bir durgunluk, dinginlik vardır. İlhan Berk, söyleşilerinin birinde Ahmet Hâşim kadar umutsuz bir şair olamayacağını ve Ahmet Hâşim’i tanımamış olsaydı kendisinin de böyle bir umutsuzluktan kurtulamayacağını söylerken ortak bir kavramda buluşmanın uzantısı olarak “*Otağ*” adlı şiirini, Hâşim’in “*Merdiven*” adlı şiirinden mülhem kaleme aldığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte her iki şair de kendi şiir evreninde alışılmadık bağdaştırmalarla okuyucularının hayal gücünü zorlayan imajlar yaratmışlardır. Her ikisi de kendi çağının insanı olarak çevresine izlenim

bakımından farklı anlamlar yüklemekle birlikte odaklandıkları nesne ve kavramlar zaman zaman buluşmuştur. Çünkü ikisi de aynı medeniyet dairesinde yaşamış ve aynı değerler etrafında buluşarak şiirlerinde benzer imgesel dünyalar yaratmışlardır.

Nasıl ki A. Hâşim suyu yakmışsa, mermeri tunca benzetmişse, karanfili sevgilinin dudağından bir katre aleve benzetmişse İlhan Berk de rüzgârı okumuş, denizi eskitmiş, karayı yaşlandırmış sevgilinin gülüşünü kahkaha çiçeğine benzetmiştir. Duyu aktarımlarından yararlanarak şiirlerine, estetik bir bakış açısının yanı sıra biçimsel olarak devingen bir yapı ve kendini yenileyen bir özellik kazandırmıştır.

### *DÜNYA BİR YANSIMADIR*

*Sana bakıyordum. Gök akşama hazırlanıyordu. (Akşam durudur.) Bir yaprağı kopardın.*

— *Bu yaprak Bizans resimlerinde var! dedin.*

*Yahn, diri, korkunç yeşil bir yapraktı ve ben ilk görüyordum. (Yeşil korkunçtur.)*

*Birden akşam düşüverdi. Hiç Bizans'ta olmadığını düşündüm. Üç kuş birbiriyle çarpıştı, yitti. (Yitiş sonsuzdur.) Yaprağı*

*elinden bıraktın. Kalktık.*

*Neden sonra bir taş kabartmasında aynı yaprağı göreceğimi nereden bilecektim?*

*( Dünya bir yansımadır.)*

*Yapraklara çıkıyordun! (Berk 2008: 859)*

Renklerle birlikte aralara serpiştirilen durağan bir betimleme, Hâşim'i çağrıştırdığı gibi eylemlerin kesik kesik ifade edilmesi de yine Hâşim'in devrik cümleler halinde yazdığı dizeleri çağrıştırmaktadır. Akşama hazırlanan bir gün... Akşamın duruluğu... Bunlar hayatın akışı içerisinde belirli zaman aralıklarını işaret eden betimlemeler olarak Hâşim'in şiirlerinde kurmuş olduğu duygu atmosferlerine benzemektedir. Hâşim'den etkilendiğini ve bu konuda çabasını birçok kere tekrar ettiğimiz İlhan Berk, Hâşim'in şiirini taklit etmekten öte aynı zamanda şiirlerinde bizzat atıflar da yapmıştır.

### *SENİN AŞKIN KIRMIZI MIDIR*

*Senin aşkın kırmızı mıdır*

*(Aşk, o duvar saati)*

*Yeniden derinden anladım artık*

*Senin aşkın kırmızı*

*Senin yüzün gece midir*

*(Yüzün, o küçük su yolları) -*

*Bütün renkler ezberimde de söylüyorum*

*Senin yüzün gece*

*Senin sesin akşamüstleri mi*

*(Sesin, o deniz kıyısı)*

*Bütün sesleri yaşadım da biliyorum*

*Senin sesin akşamüstleri*

*Senin gözlerin Göl Saatleri mi*

*Gözlerin o Dünyanın En Güzel Arabistanı*

*Bütün kitap adlarını düşündüm*

*Senin gözlerin Göl Saatleri (Berk 2008: 952)*

“Göl Saatleri” bir özel isim gibi büyük harflerle yazılarak Hâşim’in eserlerine doğrudan atıf yapan İlhan Berk, yine renkleri kullanmakla birlikte “duvar saati, gece, akşamüstleri,” gibi zaman kavramlarını belirli bir uyum içinde kullanarak şiirlerine bütünlük kazandırma çabasında olmuştur. Bu bütünlüğü sadece semantik boyutta değil de dizelerin kuruluşu ve sıralanışı aşamasında, satır sonlarındaki zengin kafiyelerle de desteklemeye çalışmıştır.

*GÖL SAATLERİ*

*Gök geçiyordu.*

*Ağır ve aptal. Bir Peygamberçiçeği pencereyi de-*

*lip geçti.*

*Rüzgârı araladım.*

*“Göl Saatleri”ni okuyordum (Berk 2008: 508).*

Yine bu dizelerde de şiirin adını da “Göl Saatleri” olarak belirlemiştir. Göl Saatleri’ni okuma esnasında içinde bulunduğu süreci, intibalar üzerinden şiir olarak yazan İlhan Berk’in Hâşim’den ne derece etkilendiğinin bir başka göstergesidir. Bir edebî tür olarak şiir, birçok şairce anlaşılacak için çaba ister. İşte o çabanın somut bir örneği İlhan Berk’in Hâşim’in eserlerini, özellikle şiirlerini okuma etkinliğidir. İlhan Berk okuma edimini ortaya koyarken dahi elindeki şiirin Ahmet Hâşim’e ait olduğunu göstermiş ve şiir yazma çabasında Hâşim’in yerini ortaya koymuştur.

Asım Bezirci *Göl Saatleri*'ne dair fırça yerine eline kalem almış bir ressama benzer. Gördüklerini doğrudan doğruya resmetmez. Onların kendisinde uyandırdığı duyumları, izlenimleri, imgeleminin (muhayyile) imbiğinden geçirerek hatta değiştirerek birer imge halinde dışa vurduğunu söyler ( Bezirci 1979: 49). İlhan Berk de şiirlerinde bu kıstas ile hareket ederek görsel unsurların kendisinde bıraktığı intibadan hareketle kelimeler arasında belli bir uyum kurma çabasında olmuştur. O bakımdan Berk'in de Hâşim'in de şiirlerinde tarihsel gerçekliklere pek yer verilmediği gibi gündelik hayat içerisinde sıradan insanların problemlerine cevap aranmadığı gibi pek de yer verilmemiştir. Toplumsal olaylara, destansı bir yaklaşımla bakılmamıştır.

### **Sonuç**

B. Necatigil'in nazarında “Şiirin uç beyi” olarak yer edinen İlhan Berk, her ne kadar yazdığı her yeni şiirle kendi dünyasında şiirin tanımını da değiştirmiş, yenilemiş biri olsa da gördüğümüz kadarıyla “Gelenek” olarak Ahmet Hâşim'i kabul ettiğini söylemiş ve o minval üzere şiirini empresyonist bir bakış açısıyla, imgelerle donatmıştır. Şu halde İlhan Berk'in çeşitli yazılarında ve söyleşilerinde söylediği gibi şiirini, Ahmet Hâşim'in duyuş ve anlayışıyla beslediğini ve onun çizgisinde şiirler yazdığını söylemek pek tabiidir. Her şair mutlaka takibinde olduğu şairi, aşma çabasına girmiştir. Bu her ne kadar belirli bir zaman olsa da kişi takip ettiği şairi zaman zaman örnek boyutunda taklit etmeye kadar vardirmiştir. Taklit, bu gibi sanatsal etkinliklerde, kişinin kendini aşması için attığı ilk adım olarak değerlendirilebilir. İnsan hayatı boyunca düşünce ve hayata dair bilgisi dâhilinde sürekli evrilen ve gelişen bir canlı olarak söz konusu taklit sürecini de geride bırakıp kendini orijinal bir şekilde ifade etme boyutuna taşıyacaktır. Nitekim İlhan Berk bunu başaranlardan biridir. Hâşim'i takip etmekle hiçbir kaybı olmayan İlhan Berk, kendine özgü klişe bir kalıpla ifade edilecek nitelikte bir şiir tarzını benimseyip sadece kendini onunla ifade etmiş biri değildir. Aksine sürekli kendi kendini aşmaya çalışan ve bu çaba doğrultusunda şiirlerini gerek içerik gerekse kalıp olarak sürekli yenilemiş biridir. Şiirlerindeki yapısal kuruluşlardan tutun da birçok şiirine içerik olarak bakıldığında söylemesi çok kolay gibi gözükse ama bir benzerini yazmaya kalktığımızda güçlük çekilen dizelerin çoğunlukta olduğu görülecektir. Hâşim'in de aynı nitelikte dizeleri olmuştur. Eskiler bu tarz şiir yazma edimine sehl-i mümteni dermiş. Yani söyleyiş olarak bir çırpıda söylenecek gibi ama yazılmaya kalkıldığında güçlük çekilen dize/şiir niteliğidir. Her iki şair eserlerinde bu kavramı teknik olarak bilip kullanma gayretine girmişlerdir. Çünkü her ikisi de şiir dilinin müzikal bir boyutunun olduğuna inanmıştır. Özellikle İlhan Berk kelimeler arasında çağrışımlara dayanarak kelime tercihlerini yaparken kafiyeyi dize sonlarına indirgemek yerine bir sonraki dizeyi hatta birkaç dize sonrasını düşünerek kelime seçmiştir. Diğer bir husus Ahmet

Hâşim'in eserlerini yazdığı, yayımladığı yıllara bakıldığında Hâşim'in tarihî, toplumsal olaylara kayıtsız kaldığı görülmüştür. II. Meşrutiyet, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı, Millî Mücadele ve toplumsal alanda Atatürk'ün yaptığı inkılapları göz önünde bulundurunca Hâşim'in şiirlerinde bu konulara yer vermediği görülmüştür. Edebiyatı birçok aydın, yazar, şair toplumun aynası olarak görmesine rağmen Hâşim, bu kaideye kendini tabii tutmamıştır. Çünkü o, şiiri ve edebiyatı kendi varoluşunu gerçekleştirebileceği kelimelere odaklı estetik bir dünya olarak görmüştür.

## KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan (1995). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Ankara: Engin Yayınları.
- Aktaş, Uğur (Kasım, 2001). “Herkes Kendini Şair Sanır Türkiye’de”  
Söyleşi, *E Dergisi*.
- Ayhan, Ece (1993). *Şiirin Bir Altın Çağı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayvazoğlu, Beşir (2000). *Hâşim: Ömrüm Benim Bir Ateşti*, İstanbul:  
Ötüken Yayınları.
- Başkan, Özcan. (1988). *Bildirişim*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Berk, İlhan (1955). *El yazılarıma Vuruyor Güneş: Günlük*, Ankara: Tan  
Yayınevi.
- Berk, İlhan (1957). “Yeni Şiir”, *Yeditepe*, Sayı 38.
- Berk, İlhan (1964). “Türk Şiirine Bakmak”, *Yeni Ufuklar*, Sayı: 151.
- Berk, İlhan (1982). *Mısırkalyoniğne*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Berk, İlhan (1988). *Çok Yaşasın Sayılar*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Berk, İlhan (1993). *Şiirin Gizli Tarihi*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Berk, İlhan (2005). *Kanatlı At: Söyleşiler* (Yayına hazırlayan: Mustafa  
İrgat, 2.Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berk, İlhan (2006). *Kült Kitap: Deneme (3.Baskı)*, İstanbul: Yapı Kredi  
Yayınları.
- Berk, İlhan (2005). *Uzun Bir Adam: Yaşantı*, İstanbul: Yapı Kredi  
Yayınları.
- Berk, İlhan (2008). *Toplu Şiirler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berk, İlhan (2009). *Logos*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berk, İlhan (2013). *Poetika*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berk, İlhan (1994). *İnferno: Deneme/Günlük*, İstanbul: Yapı Kredi  
Yayınları.
- Bezirci, Asım (1979). *Ahmet Hâşim*, İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Bozkurt, Nejat (2004). *Sanat ve Estetik Kuramları*, Bursa: Asa Yayınları.
- Çeker, Alper (2003) “Şair ve Okuru: İlhan Berk ”, *Yasak Meyve*, Sayı:3.,
- Çetin, Nurullah (2004). *Şiir Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap  
Yayınları.
- Çoban, Ahmet (2004). *Göller ve Çöllere Şairi Ahmet Hâşim*, Ankara: Akçağ  
Yay.

- Durukan Deniz, İlhan Berk, *Varlık Dergisi*: 2005 Haziran, S.1173, s. 45–46.
- Ercilasun, Bilge (1992). “Ahmet Hâşim’in Sanatı”, *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ahmet Hâşim*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s. 23-34.
- Hâşim, Ahmet (2004). *Göl Saatleri*, (Yay. Haz. Sebahattin Çağın), İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Hâşim, Ahmet (2004). *Piyale*, (Haz. Sebahattin Çağın), İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Hece Dergisi (2001). *Türk Şiiri Özel Sayısı*, Sayı:53.54.55, İstanbul: Hece Yayınları.
- Kabaklı, Ahmet (2002). *Türk Edebiyatı III*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Özpalabıyıklar Selahattin. (2003). *A’dan Z’ye İlhan Berk*, Kitaplık Dergisinin
- Armağanı Sayı: 64. Eylül, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özünlü, Ünsal (1999). *Edebiyatta Dil Kullanımları*, Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Sel, Ahmet. (1981) “İlhan Berk İle Deniz Dibi Gibi Bir Söyleşisi”, *Varlık*, 88: 4-5, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Özcan, Tarık (2009). *Aykırı ve Şair: İlhan Berk*, İstanbul: Popüler Yayınları.


## BÖLÜM III

# GILLES DELEUZE VE FELIX GUATTARI'DE OEDİPAL TEMSİLİN ELEŞTİRİSİ VE “KADIN OLUŞ” KAVRAMI

*The Concept of “Becoming-Woman” and the Critique of Oedipal  
Representation in Gilles Deleuze and Felix Guattari*

**Esra Başak Aydınalp<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>(Arş. Gör. Dr.), Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,  
e-mail: eбайdinalp@erzincan.edu.tr

 ORCID 0000-0001-8035-5917

## Giriş

“Deleuze adımı taşıyacak şiddetli bir  
fırtına üretildi: yeni düşünce mümkün,  
düşünce yeniden mümkün”

Michel Foucault

Gilles Deleuze (1925-1995) yirminci yüzyıl savaş sonrası Fransız düşüncesinin en başat figürlerinden biri olmakla birlikte, onunla gelen ve Michel Foucault'nun da belirttiği, yeni düşünce ve kavramlar felsefeden, sinemaya, edebiyata, resim sanatına ve politikaya yansır. Gilles Deleuze, sadece yeni kavramlar ve düşünüş şekilleri yaratmakla kalmamış; bunun yanında sürekli kendisini farklılaşarak yineleyen, yenileyen bir göçebe kültürün labirentlerinde gezinmemizi sağlayarak, kavramları hareketli bir ufuktan merkezsizleştirerek, hep yer değiştiren ve farklılaştıran bir çevreden sürekli dolaşıma sokarak yeniden üretmiştir.

Gilles Deleuze ve Felix Guattari 1969 yılında karşılaşmadan önce, Gilles Deleuze Hume, Bergson, Nietzsche ve Spinoza<sup>1</sup> gibi felsefeciler üzerine bir dizi monografi yayınlamış, aynı zamanda kendi özgün felsefesini ele aldığı *Différence et Repetition* (Fark ve Tekrar-1968) ve *Logique du Sens* (Anlamların Mantığı-1969) gibi metinleri üretmişti. Deleuze bir fark felsefesi geliştirmeye çalışır. Bu fark felsefesi, arzu ve çoğunluk kavramıyla bağlantılıdır. Bu metinler onun Felix Guattari ile ortak çalışmalarında geliştirdikleri fark felsefesinin de odağındadır. Felix

---

<sup>1</sup> Bu monografiler *Empirisme et subjectivité*(1953), *Nietzsche et Philosophie* (1962), *La philosophie critique de Kant*(1963)*Nietzsche* (1965), *Le Bergsonisme* (1966) *Proust et les signes*( 1967) *Spinoza et la problématique de l'expression*(1968)'dir.



Guattari (1930-1992) ise Jacques Lacan (1901-1981) üzerine çalışmaları olan bir psikiyatrist olmakla birlikte Jean Oury tarafından oluşturulmuş alternatif ve deneysel psikiyatri kliniği *La Borde*'da çalışan bir aktivist olarak karşımıza çıkar.

Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *L'Anti-Oedipe- Capitalisme et Schizophrénie* (Anti-Oedipe- Kapitalizm ve Şizofreni- 1972) ve *Mille Plateaux* (Bin Yayla- 1980) da geliştirdikleri kavramsal çerçeve hem toplumsal cinsiyeti hem de toplumsal cinsiyet politikalarını yeniden kavramsallaştırmak ve düşünmek için bir fırsattır. Bu düşünürlerin bireysel bazda, diğer bir deyişle, küçük ölçekte düşünüldüğünde geliştirdiği fark felsefesi ve yeni özne kuramı, cinsel fark ve toplumsal cinsiyet tanımlamalarında egemen olan hiyerarşik ve kategorik cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikilemine karşın yeni oluşlar ve anlayışlar barındırır. Toplumsal bazda ise, özne kuramını çeşitlilik ve çoğunluk bağlamında yeniden tanımlamaları, ataerki gibi sabit sosyal yapıların yıkımına olanak sağlar. Bu bağlamda, Gilles Deleuze ve Felix Guattari yeni bir fark politikası ve özne kavramı- biz töz olarak değil güçlerin bir oyunu olarak görülen, içkinlik düzleminde oluşan-geliştirirler. Bu politikayı geliştirirken bu düşünürler sadece kadın/erkek, dişil/eril vs. gibi kategorileri dağınık, sınırsız, çoğul ve göçebe bir fark felsefesi üzerinden ele almamış, aynı zamanda özneyi sabit ve değişmez göstergelerin ötesinde (Freud'un Oedipal Karmaşası gibi) yeniden tanımlamışlardır. Çünkü onlardaki tekrar anlayışı, sabit ve değişmez kurallara bağlı olmayıp sürekli fark yaratan bir tekrardır.

Deleuze ve Guattari, düşüncelerini özellikle *Anti-Oedipe-Capitalisme ve Schizophrénie* ve *Milles Plateaux*'da geliştirirler, onlara göre felsefe yapmak kavram yaratmaktır, bu durumu *Quest-ce que la philosophie?* (Felsefe nedir? - 1991) adlı eserlerinde derinlemesine açıklarlar ve bu iki eser klasik felsefede olduğu gibi bir düşünüş şekli barındırmaz, daha ziyade onların deyimiyle yaylalardan oluşur. Bu yaylalarda ve yeni geliştirdikleri felsefi kavramlar dahilinde yaşamı yeniden düşünürler, bir arzu politikası geliştirirler. Arzuyu tüm yaşam türlerinin birlikteliği olarak, özdeşlik zemininde değil, farklılık zemininde akışlar dahilinde tanımlarlar.

### **“Anti-Oedipus” Ve Oedipal Öznelliğin Eleştirisi**

*Anti-Oedipe- Capitalisme et Schizophrénie* (1972), Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin Sigmund Freud'un Oedipal Karmaşasını derinlemesine ele alıp eleştirdikleri bir başyapıttır. Bu eser dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm bilinçdışı ve bunun toplum ile olan ilişkisini sorgularken, ikinci bölüm Freud'un Oedipal Kompleksinin bir eleştirisidir. Üçüncü bölümde Karl Marx'ın tarihsel materyalizmi ışığında Oedipus'un kapitalist düzenekte yeniden oluşumu ve son olarak bu eserde Deleuze ve

Guattari'nin kendi eleştirel pratikleri şizoanaliz yer alır. Anti-Oedipus'ta Deleuze ve Guattari Freud'un Oedipal üçgenine kısırılmış, hapsedilmiş özne kavramını sorunsallaştırırlar. Arzu bu eserlerde, potansiyel olarak sosyal ve psikişik baskılanışı kıran bir unsur formunda karşımıza çıkar, oysa Freud'da arzu öznedeki temel bir eksikliğin ifadesidir. Bu bağlamda Anti-Oedipus öznenin modern esaslarını yerinden eder. Deleuze ve Guattari farkı üretici bir kavram olarak ele alırlar ve fark kavramı ile psikanalizin bilinçdışı terimini dönüştürürler. Karmaşa terimi yerini "assemblage"<sup>2</sup> kavramına bırakır. Onlar farkı da Oedipal karmaşa olarak değil, arzulayan makinalar olarak tanımlarlar. Psikanalizin merkezinde Oedipal Karmaşa bulunurken, şizoanaliz bu karmaşanın sınırlarını aşar.

Freud'un cinsel fark kurgusu, Oedipal öznenin ataerkil şeması üzerinden oluşturulur. Psikanaliz bu bağlamda öznenin için erkek egemen zihniyetten özerk bir yapı sunmamakla birlikte, özne mitinin esası ataerkil aile dinamikleri dahilinde belirir. Freud'un psikoseksüel kuramı, toplumsal cinsiyet/cinsiyet karşıtlığını hiyerarşik bir şekilde ayrıştıran (kadın/erkek, eril/dişil, erkek çocuk/kız çocuk) bir temsile dayanır. Bu kuram dahilinde kadınlık ve erkeklik durumları fallusun hakimiyetine tabidir. Erkek ve kız çocuk, fallusu korumak ve elde etmek için uğraş içindedirler. Bu nedenle fallus öznenin oluşum sürecinde merkezi öğe konumuna taşınır. Bu kuramda otorite babadadır ve anne ikincil bir rol üstlenir. Oedipal üçgen kavramsal olarak ataerkindir, çünkü babanın yasası esas alınmıştır, çocuk Oedipe-öncesi arzuyu baskılamak durumundadır. Irigaray "*This sex which is not one*" adlı eserinde (1977) Freud'un bu fallusmerkezli şemasını eleştirerek, bu şemanın eril parametrelerden oluştuğunu ve cinselliğin eril durumlara göre standardize edilmiş olduğunu ifade ederek buna karşı söylem geliştirir.

Anti-Oedipus'ta ise Deleuze ve Guattari bu Oedipal yapıyı, ailenin Oedipal özne üzerinden inşa edilmesini ve psikanalizde cinselliği baz alan arzu ve özne oluşumunu reddederler. Bu nedenle öznenin ikili karşıtlıklar üzerine kurgulanışını ve bu hiyerarşik yapı dahilinde okunmasını yadsırlar. Bu düşünürler aileyi, arzunun temel nesnesi olarak görmekten ziyade aile kavramını psikişik baskının sosyal üretimin düzenleyicisi rolündeki arzuya

---

<sup>2</sup> Düzenleme biçimi diğer bir deyişle "assemblage" belli sayıda şeylerin bir bağlamda bir araya getirilmesidir. Bu açıdan alındığında bir kitap bir düzenleme biçimidir ve asla bir özneye mal edilemez. Kitap bir çokluktur. Bir kitabın organize bir bütün olmadığı düşüncesinden hareketle, anlamsız partikülleri, saf yoğunlukları da içinde taşıdığını göz önünde bulundurursak, bir kitabın organsız bir beden olduğu söylenir. Deleuze ve Guattari'ye göre bir kitapta aşkınlardan çok içkin süreçler, bir dayanıklılık planı vardır. Her kitabın doğası, yazılış biçimi değişik olanakların rastlaşmalarına göre ortaya çıkan bir üslubu vardır. Yazar, bir çokluk olarak, bu yönelişi, birlikteliği kitabında ortaya koyar ve dayanıklılık planı içinde bu yönelişi seçebilir. Çünkü seçimi ancak bu dayanıklılık planında, bu *episteme* mümkün olabilir. Bir kitap tek bir organsız beden değil, bir organsız bedenler çokluğudur (Deleuze, 1993: 9).

bağlandığı için bir özne olarak kabul ederler. Aileyi yaşamın oluşumunda merkezi konuma taşımak yerine, arzunun ailevi sınırları aştığını iddia ederler. Psikanaliz bilinçdışını çocukluktan kaynaklı tüm arzuların baskılandığı yer olarak tanımlarken, bu düşünürler psişik baskılanışın Oedipal şekillenişini kabul etmez, psişik baskılanışı sosyal düzeydeki baskılanışın bir aracı olarak görür ve aileyi bu baskılanışın öznesi konumuna indirgerler.

Deleuze ve Guattari bilinçdışını kabul ederler, fakat bilinçdışının iç dinamiklerini yeniden tanımlarlar. Freud'a göre bilinçdışı baskılanış yüzeyidir. Oysa bu düşünürler nezdinde bilinçdışı üretimsel bir süreç dahilindedir ve bu üretim arzulama makinalarının ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Arzunun kendisi bir üretimdir. Her arzulama makinası, sosyal düzeyde yeni bir üretimsel alandır ve bu makinalar birbirine bağlı ve akışkandır. Bu bağlamda bilinçdışı üretimsel ve yaratıcı bir gücün temsilidir, üretimsel bir ağ oluşturur. Arzu gerçektir ve baskılanmamıştır. Arzu Freud'un iddiasının aksine sadece Oedipal üçgene sıkıştırılmaz, bu üçgenin dışında, içinde ve ötesinde vardır. Bu bağlamda arzu bağlantılar ve yoğunluklar üreterek yeni bağlantı ve yoğunluklara doğru akışkan bir yapıya sahiptir, dinamik, dönüştüren ve yaratıcı bir süreklilik içerir. Bu düşünürler, arzunun Freud'daki şekliyle eksiklik (olumsuzlama) olarak belirmesi ve fallusun aşkın gösteren olarak kabulünü reddederler, çünkü bunlar bilinçdışının üretimi değildir. Arzu aksine böylesine bir aşkınlıkla sabitlenmez, sürekli akışkandır ve bir düzenleme, bağlantı ve olumlama aracıdır.

Deleuze ve Guattari, Freud'un Oedipal Karmaşasının arzunun eksiklik olarak tanımlanmasıyla birlikte bir dizi hatayı beraberinde getirdiğini ifade ederler. Deleuze ve Guattari bu hatalara psikanalizin beş paralojizmi<sup>3</sup> adını verir. Bunlar Oedipal Üçgende tanımlanan özelliğin eleştirisinin temel taşıdır.

**1. Dışdeğerbiçim paralojizmi:** Psikanaliz Oedipal Karmaşayı her şeye uygular ve bütün serbest çağrışımları çok anlamlı olmaktan ziyade tek-anlamlı ikili bir yapısal düzeneğe oturtur. Bunu yaparak toplumsal belirlenimin karmaşık yapısını Oedipal yapı içine hapseder. Burada aşkın bir terim olarak fallus sosyal talebe, diğer bir deyişle, ataerkil yapıya cevap niteliği taşır. Babanın yasası her özneyi belirleyen yasa konumundadır. Geleneksel psikanalizde sorun serbest çağrışımların yoruma tabi hale gelmesidir. Psikanalize göre her kadın

---

<sup>3</sup> Paralojizm geçerli akıl yürütme ilkelerini çiğneyen argümanlar aracılığıyla ulaşılan sonuçlar bütünüdür. (Holland, 2013)

annedir, her saldırı ana veya baba katlidir. İçbükey ya da delik olan her Şey dişil bir eksikliğin ifadesi, eninden daha uzun olan her Şey fallik bir simgedir. Bu noktada ikili karŐıtlıklarda öncelikli terim – anne simgesi, baba adı, fallus vs. – aĐrıŐımlar zincirinden ve bağlantılardan koparılır ve ona hepsinin genel yorumcusu rolü biçilir. (Holland, 2013, 97)

**2. Çifte bağ paralojizmi:** Oedipal gende birey baba veya anneye tabi olarak bir öznelleŐme sürecine girer. Oedipal süreç ya ayırım ya da sabitleme üzerine kuruludur. Bir zne öncelikle Oedipal otoriteyi içselleŐtirerek ona tabi olur. Bu bağlamda Oedipus arzulayan üretim makinalarısıyla bağlantı halinde olamaz. Oedipal öznenin ikili yapısına karşın Deleuze ve Guattari'nin geliştirdiği göçebe özne kavramı farka dayalı ve çoğul bir yapıda ilerler. Fark ve tekrar, dıŐlayan fark mekanizması üzerine kurulu ikili karşıtlıkların da ötesinde yeni öznellikler yaratır. Göçebe özneler kendilerini anne ve babalarıyla zdeŐleŐtirebildikleri gibi Oedipus'u aŐarak çoğul özne konumlanıŐlarıyla da zdeŐleŐtirebilirler.

**3. Uygulama Paralojizmi:** Toplumsal bir kurum olarak çekirdek aile sadece Oedipalleşmiş öznenin ve arzunun temsilininin temeli değildir. Sabit öznelliklerin oluŐumundan sorumlu uzun bir toplumsal kurumlar dizisinin yalnızca en yeni olanıdır. Her türden sabit özne, bir öznellik dizisini diğerlerinden ayıran ve aksi takdirde bir göçebe öznelliğin yalnızca bu sınırlanmıŐ dizinin üyeleriyle özdeşlik kurmasını talep eden birleŐtirici sentezin gayri meŐru kullanımından doğar: siyahlardan çok beyazlar, kadınlardan çok erkekler vs. Bu sabit özne kendisine üstünlük atfeder. (Holland, 2013: 87) Tüm bu sabit özneler ve öznellikler anne-baba figürünün bir sapması olarak ortaya çıkar. Bu noktada arzunun serbest akışı ve göçebe öznenin çoklu bağıntılara açımlanması engellenir. Burada ikili karşıtlıklar sabit öznelliklere (ırklık, milliyetçilik, din, cinsiyet vs. gibi) indirgenir ve ikinci olarak aile bunun ortaya konduğu merkezi zemindir.

**4. Yerinden- etme paralojizmi:** Deleuze ve Guattari Oedipus karmaşasını enest yasağı üzerine kurulu olması

ve arzunun bu yasaklı kurulumdan kaynaklı olması ile arzuyu öznelerin ancak eksikliğinde keşfetmeleri açısından eleştirirler. Onlara göre bu yanlış bir arzu temsilidir. Encest yasağı yerinden edilmekte ve baskılanmış bir temsil oluşturmaktadır. Bu yasak arzunun yerine temsili olarak geçemez. Deleuze ve Guattari Oedipal arzunun yasaklanan ve baskılanan unsurlardan yeniden oluştuğunu iddia ederler. Aile arzunun üretiminde etkilidir, fakat yerdeğiştirmesine neden olur. Bu düşünürler Oedipal üçgenin bağımlı olduğu güçlerin çekirdek aile yapısında değil, sosyal baskı ve erk odaklarında olduğunu ifade ederler. Böylelikle psişik baskılanış sosyal düzeyde baskılanışa hizmet eder.

**5. Sonradan paralojizmi:** Aile sosyal bir kurumdur ve kapitalist nitelikler taşır. Deleuze ve Guattari'ye göre aile kapitalizmin gereklerini yerine getirir. Arzunun kaynağını Oedipal üçgene yerleştiren kapitalizm, üretimsel arzunun hatalı bir imgesini oluşturur. Böylece baskılanış kapitalist sosyal üretimin bir sonucu halini alır. Bu düşünürler Oedipal Karmaşa dahilindeki psişik baskının birincil, evrensel ve sosyal baskının bir sonucu olduğunu kabul etmezler, aksine Oedipal Karmaşayı kapitalizmin içerdiği sosyal baskının bir biçimi olarak tanımlarlar. Oedipal çekirdek ailede özneler buyruklara tabi ve uyan sabit özneler olarak kapitalizmin talebi doğrultusunda üretilir.

Anti-Oedipus'un dönüştürücü gücü toplumda arzunun nasıl işlediği ve üretimsel olduğu sorundur. Deleuze ve Guattari arzunun pozitif bir unsur olarak yeniden tanımlanması gerektiğini düşünürler. Deleuze ve Guattari'ye göre erkek egemen söylem ve varoluş içerisindeki erkin gücünden ve egemenliğinden uzaklaşmak için düşünceyi her yönüyle özgürleştirmek gerekir. Bu nedenle Oedipalleşmiş temsiliyet üretimi ve özgür düşüncü engelleyen en önemli unsurlardan biri olarak derinlemesine eleştirilir. Onlar arzunun Oedipal üçgende üç hata üzerinden belirginleştiğini ifade ederler: yasa, eksiklik ve gösteren. Onlara göre arzu Oedipal Karmaşada yaşamdan farklı yorumlanması gereken bir şey olarak görülmüştür. Birey adete asla sahip olamayacağı temsilleri, imgeleri arzular. Oysa arzu, bir eksikliğin ifadesi değil daha ziyade üretimsel ve yaratıcı bir enerjidir. Tüm yaşam arzudan ibarettir. Arzu ise herhangi bir yapı, düzenek veya sistem içine hapsedilemeyecek kadar gerçek ve yaşamsaldır.

### **“Organsız Beden” Kavramı Ve Oluş**

Deleuze ve Guattari arzunun pozitif olarak konumlandırılmasından sonra organsız beden kavramını üretirler. *Bin Yayla*'da (Mille Plateaux-1980) bedenin Oedipalleştirilmesini eleştirerek bedenin farklı alanları ve dış dünya arası bağıntıları bu kavramla açıklamaya çalışırlar. Organsız beden, organı olmayan bir beden anlamı taşımaz, virtuel bir beden kavramı yaratılır. Bu beden, her an oluşum süreçleri dahilindedir, bütüncül bir yapı içermez ve bir temsil sistemine kayıtlı hiyerarşik bir düzenekte bulunan diğer organlara bağımlıdır. Deleuze ve Guattari beden kavramını organizma kavramına karşıt olarak ele alırlar, çünkü organizma sabit bir yapı etrafında şekillenerek bedeni düzenler. Onlar ise bedeni dilde oluşan ikilikler ve bu sabit düzeneğin dışına çıkarırlar, beden bir özne kimliği olarak düşünülmez. Bu işleve sahip değildir, bu düşünürler öncelikle özneyi her türlü sabit yapıya hapseden bir kimlik algısı ve oluşum süreçlerini dahilinde ele almayı eleştirirler.

Organsız beden merkezsizdir, herhangi bir ikili karşıtlığın dışındadır. Çok boyutludur ve sürekli oluşmakta olan bir süreç dahilindedir. Tanımlı bir bütünlük arz etmez. Her edimsel bedenin ise virtüel bir boyutu ve sonsuz bağlantı kurma potansiyeli vardır, işte bu virtüel potansiyel organsız bedene dönüşür. Organsız beden özneyi çeşitlilikten uzaklaştırmaz, aksine süregelen bir çeşitlilik ve çoğulluk içine yerleştirir. Deleuze ve Guattari'de akış ve yaşam kavramları temeldir. Bataille'in (1949) tersine arzuyu organik bedenin temeli olarak açıklamaz, organsız beden kavramını Antonin Artaud'nun (1948) "Zulüm tiyatrosu"ndan alarak geliştirirler Organsız beden yoğunlukların dolaştığı, başka bedenlerle ilişkiye girebilen bir "assemblage" oluşturabilen bedendir. Organik beden kendi içine kapalı, kendi bütünlüğüne hapsolmuş bir bedendir. Oysa organsız beden başka bedenlere açılabilir ve yaylalardan oluşur. Organik beden tam olarak kapitalizmin istediği bir beden olmakla birlikte, organsız beden başka ilişki ve akışlara girerek kapitalizme direnen bir bedendir.<sup>4</sup>

Deleuze ve Guattari'nin oluşlara ilişkin kuramı öznelğin çok yeni bir tarifidir ve özneyi farkın çeşitliliği ve çoğulluğu içinde kayda alır. Deleuze ve Guattari öznelği bir dizi yapısal ilişki ağında, bu yapılar arası ilişkiler olarak tanımlayan yapısalıcıları eleştirirler. Söylem öznesi artık bir yapının ürünü değildir, çünkü yapı kavramı öznenin oluştaki akışını engelleyicidir ve onu hareketsizleştirerek sabitleştirir. Öznellik sonlu, sabit bir oluşum olmaktan çıkarak, yoğunluk ve düzenlemelerin (assemblage) dinamik bir süreci haline dönüşür. Oluş, farklı oluşu barındırır ve farkın sürekli üretilmesidir. Oluşlar geniş bir zamanda vuku bulur. Bir sonları olmadığı gibi, sabit bir kimlikleri ve yapıları da yoktur. Her olay tekildir, bu tekillikler evrende değişim akışının sürekliliğine tabidir ve özne bu

---

<sup>4</sup> Daha detaylı bilgi için bkz. Prof. Dr. Zeynep Direk ile Felsefe Vakti "Deleuze" İTÜ Radyo konuşması.

akışın içerisinde belirir. Oluşlar bu nedenle yaratıcıdır. Oluş bir taklit veya özdeşleşme değildir, bizim imgesel evrenimizi aşar, gelmekte ve gelecekte olandır, o gelecekteki deneyimdir. Bu yönüyle oluşlar ikili karşıtlıklar sistemine ve hiyerarşik yapılara meydan okur, tekildirler, ayrık değildirler; fakat farklıdır. Oluşlar rizomatiktir, diğer bir deyişle, yeni durumları ortaya çıkaran bağlantı ağlarıdır ve bu bağlantı noktalarında hiyerarşik bir yapı söz konusu değildir. Oluşlar açık-uçlu üretimsel makinalardır. Merkezi bir “kendilik” üzerinden işlemezler, daha ziyade çok katmanlı ve dinamik bir özneleşme sürecidir. Oluş ortamının bir olayıdır. “Bir oluş daima ortadadır; ona ancak ortadan ulaşılabilir” (Deleuze, 1980:323) Ortadan başlar, doğrusal bir düzenekte ilerlemez. Birbiriyle alakasız düzenlemelerin toplamıdır. Oluş, arada oluşturur, bu bağlamda önemli olan süreçtir, ürün değildir.

Tüm oluşlar molekülerdir, sosyal yapı içinde belli başlı düzenleyici unsurlar vardır. “Molar” olan çoğunluk, majör, egemen ve statik olandır. Oysa moleküler olan göçebe, minör, azınlık, çoğul, hareketli ve dinamikdir. “Moleküler” olan dönüştürme potansiyeline sahiptir. Moleküler olanın edimsel olan bedenden “virtüel” yaylalara doğru bir özneleşme potansiyeli vardır.

Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla*’nın 10. Yaylası’nda “yeğın-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluş ...”, oluşun sürekliliğinden bahsederler. Bu süreklilik, kadın-oluş ile başlayıp çocuk-oluş, hayvan-oluş, bitki-oluştan geçer ve daha soyut oluşlarda son bulur: basit-oluş, hücresel-oluş vs. (Stark,2019: 42) Biz burada “kadın-oluş” kavramının feminist yazınsal kuram açısından önemi üzerinde duracağız. Kadın-oluş, hâkim ve egemen söyleme karşı kaçış çizgisi olarak kayda alınan bir tekilliktir. Bu yepyeni bir özne tanımı gerektirir. Deleuze ve Guattari’nin düşüncesinde bu yeni öznenin psikolojik kimliği bireyin ailevi öyküsünün sonucu olmayıp, diğer bir deyişle Oedipal aile üçgeni içinde açıklanamayıp, öznenin özneliği sosyal söylemler tarafından defalarca inşa edilmektedir.

### **Deleuze Ve Guattari’de “Kadın Oluş” Kavramı**

Batı düşünce sistematığı başlangıç noktası olarak varoluşu ve olmayı alır ve bunun esasına erkeklik kategorisini oturtmuştur. Bu düşünce temelinde esas olan erkektir Erkek sabit olarak bilen özne ve egemen bir kategoridir. Deleuze’e göre ise tüm yaşam bir oluş yaylasıdır, yani dinamik ve açık bir oluş ve akıştır. Yaşamı daha iyi algılamak için onu sabit, hareketsiz ve değişmez unsurlar üzerine inşa etmekten ziyade düşünce harekete, akışa ve dönüşüme açılmalıdır. Erkeği sabit bir esas olarak almak, özgür düşünce ve oluşları, arzuyu kısıpca almak ve akışkanlıklarını engellemek demektir. Bu bağlamda tüm oluşlar minöriter, moleküler, hareketli, dinamik ve akışkan oluşlardır. İnsan olarak ne

olduğumuz, diğer bir deyişle varoluş değil, fakat ne olabileceğimiz yani sahip olduğumuz bu oluş potansiyeli önem taşır.

Kadın-oluş moleküler bir oluşturdur, bu yönüyle kadın-oluş, kadın olmaktan ayrılır. Çünkü kadın olmak molar bir kategoriye dahil olmak demektir. Oysa kadın-oluş, virtüel bir potansiyeli olan bağlantıları ve düzenlemeleri moleküler olarak içerir. Deleuze ve Guattari göçebe bir öznel için erkek-oluştan ziyade kadın-oluş kavramını önerirler. Tüm oluşlar aslı itibariyle moleküler oluşlardır ve tüm oluşlar kadın-oluştan başlayarak oradan geçerler. Kadın-oluş diğer tüm oluşların (hayvan-oluş, bitki-oluş, çocuk-oluş vs.) anahtarıdır.

Erkek molar bir oluşumdur ve egemen bir unsurdur, bu nedenle moleküler veya rizomatik olamaz, çünkü hiyerarşik bir yapının üzerine oturur. Öznelin kökeninde yer alırlar. Oysa oluşun amacı moların altını oymak ve moleküler hale gelmektir. Amaç minöriterliğe imkân tanıyan bir hareket, firar yolu veya kaçış çizgisi bulmaktır. (Stark, 2019:43)

Molar ve moleküler kavramları ilk olarak “*Kafka- Pour une littérature mineur-* (Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin- 1975)’de” geliştirilmiştir. Bu edebiyatta esas olan dilin sabitliğinin ve hâkim toplumsal düzenin altını oyan metinler üretmektir. Deleuze ve Guattari’ye göre minörden daha majör daha devrimci bir şey yoktur. Oluş, ancak moleküler bir etkinlik olabilir, molar-oluş diye bir şey yoktur. Erkek majoriter figürün en saf hali olduğundan erkek-oluş diye bir şey olamaz. Buna karşın bütün oluşlar, hem erkek hem de kadın oluşlar, öncelikle kadın-oluştan geçmelidir. (Stark, 2019: 44-45)

Kadın olmak molar bir kategoride olmaktır, oysa kadın-oluş moleküler ve rizomatiktir. Egemen olan erkeğin karşısına yerleştirilen kadın kategorisi molar bir kimliğe sahiptir ve bu kadın kimliği yine molar olan egemen erkek kimliğine ve kategorisine göre tanımlanır. Kadının molar düzeyde kategorileştirilmesi sosyal düzlemde erkek egemen toplumda kabul gören dişiliği inşa eder. Egemen kategori olan erkeğe tabi olan bir dişil kimlik, karşı çıkılsa bile, kadın bedenine empoze edilir. Ataerkil şemada kadın molar olarak kategorileştirilir, hâkim ve üstün olan her koşulda erkektir. Bu bağlamda Deleuze ve Guattari özsel değil, yapısal anlamıyla kadınlardan bahsederler. Oluşun “erkek” değil “kadın” üzerinden gitmesi, kadınların doğuştan sahip oldukları bir nitelikten değil, ataerki içinde kadınların sahip olduğu konumdan, yani kadınların minöriter olmasından kaynaklanır. (Stark, 2019: 46). Kadının bir özü yoktur, o ancak bir yer-yurdu ve yersizyurtsuzlaşma süreçlerini ifade eder. (Goodchild,2005: 219)

Erkek öznedir: tüm diğer varlıkların veya oluşların varsayımsal olarak belirlendiği bakış açısı ve temeldir, erkek bu bağlamda “majör”dür. Ama diğer varlıklardan sayıca üstün olduğu için değil, her türlü varlık



erkek ölçütünde içerildiği için öyledir. Tarih ve kültür erkeğin oluşu olarak görülür. (Colebrook, 2013, 183) Oysa kadın, tarihsel ve kültürel tüm formların dışına itilmiştir. Bu bağlamda kadın oluş “minör” bir oluşturdur

Hayat bir arzu akışıdır, Deleuze ve Guattari’ye göre gerçek bir cinsel politikanın; oluşu, akışı ve farklılığı anti-oedipal olarak düşünmesi gerekir. Anti-oedipal arzu yetim bir arzudur, hiçbir ilk kökense kimliği/kendiliği veya yeri yurdu yoktur. Bu düşünürlere göre batı düşüncesi enestelin yasaklanması fikri üzerine inşa edilir. Bu nedenle kadın imkânsız yitirilmiş ve yasaklanmış köken olarak üretilir, insanın (erkeğin) tarihinin başlayabilmesi için bastırılması ve dışlanması gereken şey olarak üretilir kadın. Bu nedenle bu düşünürlere, kadın-oluşu kökense bir nesnenin yitirilmesi veya bastırılması ile başlamayan yeni bir arzu anlayışının açılımı olarak kabul ederler. (Colebrook, 2013: 186)

Deleuze ve Guattari’nin geliştirdikleri kadın oluş kavramı tüm ikili ve hiyerarşik karşıtlıkların çözüldüğü bir uzamdır, çünkü bu kavram arzunun akışkan zemininde farklılığa açılan moleküler, içkin ve rizomatik bir oluşturdur. Kadını erkek egemen düşünce içine hapseden oedipal temsilden özgürleştirmekle kalmaz, ona süreğen ve devinimsel bir süreç dahilinde kendisini sürekli yenileyen bir göçebe öznellik için yeni çizgiler ve akışkanlıklar, yoğunluklar, fark mecraları yaratır. Bu fark cinsel fark üzerine temellendirilmez. Fakat daha çok minör düzlemdeki farklılıkların aktığı bir uzamdır.

## Sonuç

Çağdaş feminizm bedensellik ve cinsel fark üzerinden ataerkil yapıdaki ikili karşıtlıkları sorunsallaştırır. (Rosi Braidotti (1991- 1994), Luce Irigaray(1977), Hélène Cixous,(1975)) 1990 yılından beri feminizmin en önemli amaçlarından biri fallogosantrik<sup>5</sup> ve ataerkil öznenin altının oyulması ve yapısöküme uğratılmasıdır. Bu bağlamda Gilles Deleuze ve Felix Guattari’nin *Anti-Oedipus*’u (1972) ve *Bin Yayla*’sı (1980) öznenin psikanalitik altyapısını eleştirmekle birlikte Oedipal özneyi ve psikanalitiğinin arzuyu bir eksiklikle bağdaştıran düşünce şeklini de reddederler. Deleuze ve Guattari’nin fark olgusu cinsel fark kavramının oluşması için gerekli olan kuramsal bazı bütünüyle sağlamaktadır. Deleuze ve Guattari fark kavramını erk ve özdeşliğin üstünlüğünü temel alan ikili karşıtlıkların hiyerarşik yapısını değil, olası farklılıkların çeşitliliği olarak farklılıkların çoğunluğunu farkın olumlanması olarak ele alırlar.

Fark, Deleuze’de öznenin özdeşlik, benzeşim, karşıtlığın ötesinde bir içkin oluşumu olarak tanımlanır. Fark özdeşliği, benzeşmeyi, karşıtlığı aşan ve önceleyen bir çeşitlilik içerir. Deleuze ve Guattari’nin fark tanımı, cinsel fark kavramına uyarlandığında kadın/erkek, dişil/eril karşıtlığı

---

<sup>5</sup> Fallus merkezli düşünce.

Oedipal şema dahilinde çöker. Sonuç olarak Deleuze'ün özdeşlik ve karşıtlıktan ziyade çeşitliliği önceleyen fark tanımı kategorileşmelere meydan okur niteliktedir. Bu ikili karşıtlıklar (kadın/erkek, dişil/eril vs.) ile psikanalizde tanımlanan “Ben” ve “Öteki” kavramları yerini çoğul, hareketli ve merkezsiz bir yapıya bırakır. Cinsel farkın Oedipal şema içinde oluşturulması bir dizi hiyerarşik karşıtlık dahilinde molar düzeyde sunulmasına rağmen, Deleuze ve Guattari için moleküler düzeyde ele alınan cinsel kimlik bir çoğulluk içerir ve burada hiyerarşik bir yapı söz konusu değildir. Deleuze ve Guattari temsile inanmazlar, çünkü onlara göre temsiller oluşun ve oluşların akışını durdurur ve engelleyerek sabitler. Temsiller, farkın çeşitliliği ve çoğunluğunu reddedici unsurlardır. Bu noktada onlar için fark çoğul ve sonsuz olmakla birlikte genellemelere sığmaz ve genel olarak temsil edilemez olandır. Bu bağlamda da bu düşünürler cinsel farkın Oedipal temsilini reddederler.

Deleuze ve Guattari psikanalitik özneliği kendi ve öteki üzerine kurulu özneliği çoğul, hareketli ve birbiriyle bağlantılı bir göçebe öznellik anlayışıyla değiştirerek ikili sisteme dayanan bu öznellik anlayışını kırarlar. Çıkış noktası olarak değişimi ele alıp, kendiliğin üstünlüğünü yerle bir ederek minoriter bir konumlanma ile standart düşünce şekillerini ve öznenin temsillerini dönüştürürler. Onların yeniden düzenledikleri bu “göçebe öznellik” ötekenden başlar. Böylelikle sadece “kendilik” silinmez, aynı zamanda merkezsizleştirilir. Aynı zamanda iki molar kategori olan cinsel fark ikiliğinin merkezindeki “kadın” ve “erkek” kategorilerinde öncelikli yapılanma kırılır ve bu kategoriler merkezsizleştirilir. Bu nedendir ki Deleuze ve Guattari’de özne kavramı “kadın” ve “erkek” olarak ikili bir hiyerarşik karşıtlık esasına dayalı değildir, cinsiyetli öznelerin çoklu ve çeşitli bir konumlanması vardır. Buna rağmen Deleuze ve Guattari’nin oluş kuramına birçok feminist kuramcı tarafından şüpheyle yaklaşmıştır.

Kadın-oluş kavramı kadın özneliğini talep eden birçok feminist ile Deleuze ve Guattari’yi karşı karşıya getirir. Çünkü dişilin de dahil olduğu fallus merkezli kimliklerin çözünmesi cinsel fark kuramını temel alan feminist anlayışları sorunsallaştırır. Bir taraftan Luce Irigaray ve Alice Jardine gibi feministler tüm oluşları ve özellikle kadın-oluş kavramını kadının yok-oluş riski olarak algırlar. Bu feministler nezdinde kadınlar sahip olmadıkları bir özneliği yapısöküme uğratamazlar. Onlar, Deleuze ve Guattari’nin kadın özneliğini fallusmerkezli bir paradigma içinde kalarak nötrleştirdiklerini iddia ederler. Öte yandan bazı feministler (Claire Colebrook ve Elizabeth Grosz) Deleuze ve Guattari’nin molar ikili hiyerarşik karşıtlığını (kadın/erkek) reddetmeleri ve çoklu bir cinsel çeşitliliğin indirgenemeyişini, ataerkil unsurların yeniden üretilememesinin ifadesi olarak görürler. Bu ikinci yaklaşım, feministlere politik bir değişim ve tek cinsiyete dayalı katı cinsiyet rejiminden

özgürleşme olanağı tanır. Öte yandan hem farka dayalı feminizm kuramcıları hem de Gilles Deleuze ve Felix Guattari ikili karşıtlık hiyerarşisine karşı tavır alırlar, çünkü bu yapıda “erkek” öncelikli ve egemen konumdayken, “kadın” ikincil ve egemene tabidir. Oysa Deleuze ve Guattari’nin fark felsefesine dayalı, göçebe öznellikler oluşturan çoğul ve çeşitli moleküler cinsel fark kavramı tüm sabit, değişmez, hiyerarşik karşıtlıklara meydan okur niteliktedir.

## KAYNAKÇA

- Artaud, A. (1948): *Le Théâtre de la Cruauté*, n° 5-6 spécial Artaud de la *Revue 84*, Paris
- Baridotti, R. (1991), *Patterns of Dissonance: an Essay on Women in Contemporary French Philosophy*, Cambridge: Polity Press; : Routledge
- Bataille, G. (1949) *La Part Maudite*, Paris: Editions de Minuit
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual difference in Contemporary Feminist Theory*. Cambridge: Columbia University Press
- Cixous, H. (1975) *Le Rire de la Méduse*, Arc, Vol: 61, 39-54.
- Colebrook, C. (2013) *Gilles Deleuze*, Ankara: Doğu Batı
- Deleuze G.& Guattari, F. (1993) *Kapitalizm ve Şizofreni 2- Bin Yayla, Kapma Aygıtı*, (Çev. Ali Akay) Ankara: Bağlam yay.
- Deleuze, G & Guattari, F. (1972) *Capitalisme et Schizophrénie: L'anti-Oedipe*, Paris: Editions de Minuit
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980) *Mille Plateaux*, Paris: Editions de Minuit
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1975) *Kafka- Pour Une Littérature Mineur*, Paris: Editions de Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1991) *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Paris: Editions de Minuit
- Deleuze, G. (1968) *Différence et Répétition*, Paris: Puf
- Deleuze, G. (1969) *Logique du sens*, Paris: Editions de Minuit
- Foucault, M. (1977) *Language, Counter- Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Donald F. Bouchard, Ithaca, NY: Coenell University Press
- Goodchild, P. (2005) *Deleuze Guattari- Arzu Politikasına Giriş*: İstanbul: Ayrıntı yay.
- Holland, E. W. (2013) *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u- Şizoanalize Giriş*, (Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan), İstanbul: Otonom yay.
- Irigaray, L. (1977) *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Éditions de Minuit
- Radyo İTÜ (Yapımcı) Prof. Dr. Zeynep Direk ile Felsefe Vakti "Deleuze" İTÜ Radyo konuşması. Erişim Adresi: <http://www.radyo.itu.edu.tr/arsiv/felsefe-vakti>
- Stark, H. (2019) *Deleuze'den sonra feminist teori*, İstanbul: Otonom yay.




## BÖLÜM IV

# AHMED KUDDÛSÎ DİVANİ'NDA MEVLÂNÂ VE YUNUS EMRE SEVGİSİ<sup>1</sup>


*Mevlana and Yunus Emre Fondness in Ahmed Kuddusi's Divan*

**Yakup Poyraz<sup>1</sup> & Havva Tok Yıldız<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>(Doç. Dr.), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,  
e-mail: yakuppoyraz46@hotmail.com

 ORCID 0000-0003-2443-7533

<sup>2</sup>(Doktora Öğr.), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, e-mail: tk.havva@gmail.com

 ORCID 0000-00021086-3921

### **Giriş**

Mar'âşî-zâde Ahmed Kuddûsî, 18. asrın ikinci yarısı ile 19. asrın ilk yarısında Anadolu'da yaşamış mutasavvıf âlimlerdendir. Divan ve İcazetname adlı eserlerinden edinilen bilgiye göre Nakşî şeyhi olan babası İbrahim Efendi önderliğinde küçük yaşta Nakşî tarikatına intisap etmiş, ilerleyen zamanlarda ise Kadirî tarikatına intisap ederek icazet vermiştir. Ahmed Kuddûsî her ne kadar yukarıda adı geçen tarikatların öğretilerini tebliğ etmişse de tarikatların birbirlerinden farklı olmadığını, Allah'a ulaşmada hepsinin birer rehber ve vesile olduğunu dile getirmiştir.

Ahmed Kuddûsî'nin bu söylevinden ve Mevlânâ adına yazmış olduğu methiyelerden hareketle Mevlevîliğin öğretilerini de benimsediğini söyleyebiliriz. Ahmed Kuddûsî, Divanında Mevlânâ'ya olan hayranlığını dile getiren “Mevlânâ” redifli bir kaside, “benzer” redifli bir methiye, “eyle” redifli bir gazel, Mevlânâ'nın bir gazelinin matla' beytinin Türkçe tercümesi ile başlayan bir gazel ve hece vezniyle yazılmış iki şiir kaleme almıştır. Ayrıca Kuddûsî, Yunus Emre'ye intisabını konu edinen bir gazel ile yine ona ithaf edilmiş bir methiye kaleme almıştır.

Bu çalışmada Ahmed Kuddûsî'nin divanında bulunan Mevlânâ ve Yunus Emre sevgisini konu edinen şiirler incelenip değerlendirilecektir.

### **1. Ahmed Kuddûsî Kimdir?**

---

<sup>1</sup> Bu çalışma 23-24 Kasım 2018 tarihinde Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nde gerçekleştirilen Uluslararası Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî ve Kadirilik Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan bildiriden geliştirilmiştir.

Kuddûsî, H. 1183-M 1769 yılında Niğde'nin Bor ilçesinde dünyaya gelmiştir. Kendi doğumunu, aşağıya aldığımız bir gazelinde şu şekilde tarihlendirmiştir.

Peder tarihimi yazmış ki bin yüz seksen üç deyü  
Affa Hak eylesin rahmet ve cümle ehl-i î mânâ

Rebî'ü'l-evvelini pes on biri isneyn gicesinde  
Dimiş kim toğdı oğlum çok şükür Vehhâb u Rahmâna  
(Doğan 2002, 151)

Ahmed adının ise kendisine babası tarafından verildiğini, bu ad ile Resûlullah'a (sav) adaş olmasını dilediğini divanında şu beyit ile dile getirmiştir.

Komuş hem ismimi Ahmed teyemmûn idüben dimiş  
Adaş olsun bu oğlan fahr-i 'âlem kân-ı 'irfana  
(Doğan 2002, 151)

Mar'âşî-zâde lâkabı da babası Maraşlı el-Hacc eş-Şeyh Seyyid İbrahim Efendi'den kendisine intikal etmiştir. Doğumu ve ölümü arasındaki kudsî yolculuğunu tamamlamak için onlarca şehir ve ülke gezmiş, Allah aşkı ve O'na olan vuslat arzusuyla 1849 yılında manevî ve bedenî yolculuğunu tamamlayarak dâru'l-bekâyâ irtihal etmiştir (Alıcı 2017, 11-13; İnal 2002, 1220-1224).

Babası İbrahim Efendi, Nakşîbendi tarikatına mensup, medrese tahsili almış, çevresindekiler tarafından sevilen, saygı duyulan âlim ve kâmil bir şahsiyettir. Babası, Ahmed Kuddûsî'nin ilk öğretmenliğini yapmış onu küçük yaşta Nakşî tarikatının adaplarına göre yetiştirmiş ve ona tasavvuf terbiyesi vermiştir. Ahmed Kuddûsî de aşk ve şevkle gece gündüz ilim yoluna kendini adanmış, tasavvufta "vilâd-i sâni" (ikinci doğum) denilen ve mülk âleminde melekût âlemine doğma hadisesini de kısa zamanda yine babasından tecrübe etmiştir. Ahmed Kuddûsî 18 yaşlarında ilk rehberi ve öğretmeni olan babası İbrahim Efendi, Rahmet-i Rahmân'a irtihâl etmiştir (Alıcı 2017, 11).

Ahmed Kuddûsî tahsilini tamamlamak için önce Kayseri'de kısa bir süre Hüseyin Efendi adlı bir zatın yanında zâhirî ilim tahsil etmiş, daha sonra Turhal'a gitmiştir. Burada Nakşî şeyhi Turhallı Mustafa Efendi'nin terbiyesinden geçerek tasavvufî olgunluğunu tamamlamaya çalışmıştır. Mustafa Efendi'nin takdirini kazanmış ve kendisine Nakşî tarikatının icazeti takdim edilmiştir (Alıcı 2017, 97-99).

İki yıllık bir eğitimden sonra peygamber sevgisi ile bir seyyah misali yollara düşmüş; önce Erzincan'a, oradan sırasıyla Şam, Mısır ve nihayetinde Mekke'ye ulaşarak hac farızasını yerine getirmiştir. Burada bir yıl kalmış ve Medine'ye giderek uzlete çekilmiştir. Divanında yer alan bir gazelinden iktibas yapılan aşağıdaki beyti de yolculuk aşamalarını ve amacını açıklar mahiyettedir.

Mısır u Hicâz u Rûmda halvetler idüb nice zemân

Sâlikleri irşâd için Rûm arzına geldim bugün

(Doğan 2002, 604)

Anadolu'ya döndükten sonra Osmanlı-Rus savaşının patlak vermesiyle birlikte Ahmed Kuddûsî de savaşa katılarak Şumnu kentinin savunmasında bulunmuştur. Savaşın ardından İstanbul'a yerleşen Kuddûsî, annesinin ricasıyla Bor'a dönmüş fakat içindeki Hâk ve Peygamber (sav) sevgisinin cazibesıyla Kuddûsî tekrar Hicaza dönmüş, on yedi yılını burada geçirmiştir. Bu uzun benlik inkişafı döneminden sonra Bor'a geri dönmüş ve vefatına kadar burada yaşamıştır. Ahmed Kuddûsî, Bor'da kaldığı süreç içerisinde baskı, iftira ve saldırılara maruz kalmış, kendisine ve ailesine yapılan bu zulüm neticesinde şehre çıkma yasağı dahi konulan Ahmed Kuddûsî on üç yılını evinde inzivada geçirmek durumunda bırakılmıştır (Doğan 2002, 29-30).

Ahmed Kuddûsî'nin hâl ehli bir kişi olması, onun hayatı hakkında halk arasında birçok olağanüstü menkıbe ve kerametlerin anlatılmasına neden olmuştur. Birçok kaynaktan bu menkıbelere ulaşmak mümkündür. Devlet ricali tarafından da tanınıp sevilen bir şahsiyet olan Ahmed Kuddûsî, Osmanlı padişahlarından III. Mustafa (1754-1774) zamanında doğmuş; I. Abdülhamid (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1839) ve Abdülmecid (1839-1861) devri saltanatlarına şahit olmuş, birçok şiirinde Abdülmecid'e yer vermiş, ondan övgü ile bahsetmiştir.

Ahmed Kuddûsî, mâşukunu arayan bir âşık misali yollara düşmüş, bu uğurda zaman zaman türlü eziyetler ve hakaretlere maruz kalmış, bu belâlar karşısında yılmamıştır. Kendisini Hak yolunda halka adayan Ahmed Kuddûsî, kendi geçtiği yollardan sâliklerine de birer meş'ale olabilecek onlarca eser bırakmıştır. Yazdığı eserlerinde her kesime hitap edecek sade bir dille manzumeler kaleme almıştır. Yer yer ağdalı bir dil de kullanan Ahmed Kuddûsî almış olduğu eğitimler ve derin bir ilham ile yazdığı eserlerini okuyanlar üzerinde türlü lezzetler bırakabilmiştir. Her ne kadar manzum ve mensur yazılarından kendisinin âlim kişiliği ve belâgat ilmine vâkıf olduğu bilinse de o kendisini şöyle tarif etmiştir: “Bu *fakir Arabî* ve *Türkî* bazı risale dahi terkim ve çok kasâid tanzim eyledim ve bu esnada medayih-i şehin-şâh-i adl âyini (Sultan Abdülmecid) mutazammın kaside-i dervişânenin tanzimini bir gûne feyz ve menfaat addeyledim. Her



ne kadar ilmim yoksa da kütüb-i lûgate bil-müracaa kaside-i mezkûreyi pîrlîğim ve hastalîğım hâlinde yirmi bir günde itmam kıldım.” (İnal 2002, 1220-1224).

Ahmed Kuddûsî'nin bu beyanı üzerine İnal, kendisi için şu sözleri zikretmiştir. “Gazel ve kaside tarzında yazılan manzumeler, mutasavvifâne ve dervişânedir. “İlmim yok” diyen bu merd-i dâna, “İlmim var” diyen nice nâdandan daha iyi manzumeler yazmıştır. Şiir hakkında şu yolda beyanı vardır:

Ehl-i hâlin kalbine ilham eder şî'ri Hûda  
Ehl-i zâhir sözleri irşadı ihvân eylemez

Var niçe şî'ri fasih, mevzun, belâgatli, dâ'i  
Okuyanlar dinleyenler kesb-i irfân eylemez

Kuvvet-i ilm ile söyler şî'ri çok ehl-i kemal  
Âşkın bağrın yakıp âşk ile büryân eylemez

Bî-tekellûf söylenen söz âşıkâ hâlet verir  
Külfet ile söylenen iskai atşân eylemez

Hâl ile söylenmiyen söz şî'r-i Kuddûsî gibi  
Masiva hubbile âbâd gönlü virân eylemez

(İnal 2002, 1220-1224)

## 2. Kuddûsî'de Tasavvuf ve İlahî Aşk

Kuddûsî'nin hayatından da anlaşıldığı gibi, kendisi hem genel tasavvuf camiasından, hem de Anadolu tasavvuf düşüncesine sahip olan tarihinin en parlak kişiliklerinden birisidir. Kuddûsî'de daha çocuk yaşta oluşan ilmî ve tasavvufî alt yapı; her mutasavvıfa nasip olmayan bir öneme sahiptir. Ahmed Kuddûsî “yakîn” makamının üç mertebesine de bizzat nail olmuştur. O hem ilme'l- yakîn hem ayne'l-yakîn hem de hakke'l-yakîn marifet merhalelerinden geçmiştir (Alıcı 2017, 7-20).

Ahmed Kuddûsî sadece temel bir tasavvufî eğitim almamış; Anadolu, Mısır, Şam ve Rumeli'ye yaptığı ilmî yolculuklarla da diğer ilimler konusunda yeterli bir duruma gelmiştir. Kuddûsî çocukluktan itibaren babasının gözetiminde tevhîd zikriyle sürekli olarak Rabbini anmak neticesinde kâmil insan tipi olan, ilâhî aşk boyasıyla boyanan kimliğini kazandığını ifade eder. Ahmed Kuddûsî'nin manevî şahsiyetinin daha doğmadan önce oluşması ve sonrasında kısa bir sürede gelişmesi, onun dönemin diğer mutasavvif şairleri arasındaki manevî derecesinin bir adım daha önde olduğunu göstermektedir (Alıcı 2017, 7-20).

Kuddûsî, tasavvuf hayatına babasının irşadıyla Nakşibendî olarak adım atmıştır. Sonraki dönemlerde Nakşîlik'ten Kadirîliğe geçmiş ve bunu eserlerinde açıkça ifade etmiştir (Ünver 2004, 139).

Ahmed Kuddûsî'nin şiirlerinden ve yukarıda geçen kendi beyanından hareketle tarikat değiştirmesini şu nedenlere bağlayabiliriz: O, bezm-i eleste Allah'a verilmiş olan akdi yerine getirmek için gönlünü saflaştırıp nefs-i emmâreden arındırmaya ve Allah'ın onu ziyaret edebileceği saf bir mekân haline getirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de gurbette olan ruhunu asıl vatanına ulaştırmada ruhun aklını ve kalbini ön planda tutmuştur. Allah'a kavuşmak için seçtiği yolda ruhun aklını ilk rehber edinmesi bazı tarikatların kural ve kâideleri arasında boğulmadan en kolay yolu tercih etmesine sebep olmuştur. Ona göre de Kadirîlik tarikatı, tarikatlar arasında en kolay olandır.

Tarîk-ı Kâdiri cümle tarîklar esheli zirâ  
Sülûk ehline yok şimdi bu râh-ı bî-venâdan yeg

Tarîk yok bu cihânda sâlikân için velâkin hiç  
Yakin âsân tarîk yokdur tarîk-ı evliyadan yeg  
(Doğan 2002, 341)

Kuddûsî için Allah'a ulaşmada bütün yollar aynıdır.  
Yok ayrı gayrı evliyânın yolları hak cümlesi  
Hem Halvetî hem Celvetî hem Kadirî hem Nakşîyem  
(Doğan 2002, 494)

### **3. Kuddûsî'de Mevlânâ ve Yunus Emre Sevgisi**

Ahmed Kuddûsî'nin birçok Allah dostundan feyz aldığı bilinmektedir. Bunların arasında Mevlânâ ve Yunus Emre gibi hak âşıkları da vardır.

“Yine gel, yine gel! Kim olursan ol, yine gel! Kâfir, mecûsî, putperest olsan da yine gel! Bu bizim dergâhımız ümitsizlik dergâhı değildir. Yüz kere tövbeni bozmuş olsan da yine gel!” şeklinde Mevlânâ'ya atfedilen sözün Mevlevilik doktrinine de uygun olduğu bir gerçektir. Aslolan hâkim fikir ise “kim olursan ol” diyerek onları ümitsizlik dergâhı olmayan sevgi halkasına davet ederek nefislerini temizlemeye çağırmaktadır. Ahmed Kuddûsî'de ise bu davet, bütün kötülükleri terk et öyle gel ve tevhid halkasına gir, şeklindedir.

Mevlânâ'nın tevhid ve vahdet doktrini Ahmed Kuddûsî'de tevhid ve zikir doktrini olarak tezahür etmiştir. Her iki mutasavvıf için de asıl gaye vahdet-i vücuddur. Bu tespiti birçok şiiri gibi aşağıdaki murabba da destekler niteliktedir.

İnkârı ko ikrâra gel  
Ağyârı terk it yâra gel  
Bülbül gibi güftâra gel  
Gel halka-i tevhîde gir  
(Doğan 2002, 794)

\*\*\*

Olalım her zemân tevhîde meşgûl sıdk u şevk-ıla  
Tarîk-ı evliyâyı itdi Kuddûsî size izhâr  
(Doğan 2002, 613)

Mevlânâ ve Kuddûsî için öncelikli olan Allah'a ulaşmaktır. Bu güzergâhta Mevlânâ öncelikle 'kalb'i esas almış, Kuddûsî ise akıl eşliğinde 'kalb'i rehber tutmuştur ki buna kalbin akli denmektedir. Her ikisinin de felsefesinde varılacak hedef bellidir. Aşk ile vuslata ermek.

Vuslatını özlerem ismini vird eylerem  
Gayrini ben neylerem sen var iken ey Hudâ  
(Doğan 2002, 226)  
Tiz vâsıl eyler âşıkı ma'şûka aşk mürşid olur  
Anınla bulur vuslatı Yezdâna heb merdân-ı aşk  
(Doğan 2002, 437)

Mevlânâ'da beden mülkünün padişahı ruhtur. Akıl da onun veziri konumundadır. O, akl-ı maaş'ı yerip akl-ı maad'ı ön planda tutmuş ve bunun üzerine yoğunlaşmıştır. Ahmed Kuddûsî'de de benzer düşünceler açık bir şekilde görülmektedir.

Uyma hem akl-ı ma'âşa yok anın hiç bildiği  
Pes bilir dünyâ umûrın gösterir eğri yolu

Var ise akl-ı ma'âdın olur ol mürşid sana  
Salîk-i Hakkın odur yolda delil-i kâmilî  
(Doğan 2002, 396)

“Yüz tane kitap olsa hepsi de bir bâbdan ibârettir. Yüz tarafta da bir tek mihraba dönülür. Bu yolların hepsi tek bir eve çıkar. Bu binlerce başak, bir tek tohumdan meydana gelmiştir. Çeşit çeşit yüz binlerce yemekler vardır. Fakat yemek olmak bakımından hepsi de bir şeydir.” (Gölpınarlı 2009, 3667). Mevlânâ'nın tevhid ve vahdet anlayışına delâlet eden bu beyitleri ile Ahmed Kuddûsî'nin “Yok ayrı gayrı evliyânın yolları hak” gazelinden iktibas edilen bir mısra, her iki gönül ehlini birbirine yaklaştırmaktadır.

Ahmed Kuddûsî'nin Mevlânâ'ya ve onun doktrinlerine uzak olmayışı şiirlerine de yansımış, aşağıda yer alan şiirlerinde ondan övgü ve hayranlıkla bahsetmiştir.

## 1

Hazer kıl itme sâlik tâlib-i dünyâ ile sohbet

Yaraşmaz âşık ki râgıb-ı ukbâ ile sohbet

İrer gizlü gicenin sırrına vâkif mukarrebler

Virir kalbe safâ bil ârif-i dâna ile sohbet

Dimişdür çünkü Mevlânâ ki yüz bin etkıyâdan yeg

Hemân bir dem gürâh-ı âşık-ı Mevlâ ile sohbet

Firâr it kalbi a'mâ münkir-i uşşâk-ı Yezdândan

İder îrâs bürûdet kalbine a'mâ ile sohbet

Musâhib olma sūfîlerle câhil şeyhe bir lâhza

Virir gaflet bu Kuddûsîleyin ednâ ile sohbet

(Doğan 2002, 724)

## 2

Sensin veliler şâhı

Yâ Hazret-i Mevlânâ

Afv it şu ben gümrâhı

Yâ Hazret-i Mevlânâ

Bed-kâr u âvâreyim  
Pür zenb-i bî-çâreyim  
Âsî yüzü kareyim  
Yâ Hazret-i Mevlânâ

Gâyet azîmdir câhın  
Mahbûbısın Allâhın  
Dârü'l-emân dergâhın  
Yâ Hazret-i Mevlânâ

Sen şol ulu sultânsın  
Ki server-i merdânsın  
Hem ma'den-i irfânsın  
Yâ Hazret-i Mevlânâ

Çün tıfl iken ey sultân  
Eflaki itdin seyrân  
Oldı melâ'ik hayrân  
Yâ Hazret-i Mevlânâ

Muhtâcınam in'âm it  
Mihmânınam ikrâm it  
İhsânını itmâm it  
Yâ Hazret-i Mevlânâ  
Kapunda çok muhtâcân  
İrer murâda her ân  
Devrinde sürer devrân  
Yâ Hazret-i Mevlânâ

Bencileyin yok gümrâh  
Lâkin didim eyvallâh  
Geldim sana şey'li'l-lâh  
Yâ Hazret-i Mevlânâ

Âriflerin sultânı  
Dertlülerin dermânı  
Kuddûsînin cânânı  
Yâ Hazret-i Mevlânâ  
(Doğan 2002, 817)

**3**

Sabî iken semâya oldu çün seyrân-ı Mevlânâ  
Velîler üzre her vech ile var rüchân-ı Mevlânâ

Bulur her demde rûhâniyyetinden mürde diller cân  
İrişür çâresiz dertlülere dermân-ı Mevlânâ

İder deryâda hem berde olan muztarlara imdâd  
Hemân çağır olur lâ-büd safla ihsân-ı Mevlânâ

Kerâmâtı arun günden ayân her ân zuhûr eyler  
Gürûh-ı ârifân içre bülenddir şân-ı Mevlânâ

Hudâ eylerdi bir günde tecelli on yedi kerre  
Tahammül itmek içündür affa devrân-ı Mevlânâ

Basîret gözi görmez münkirîn inkâr ider anı  
Ne yâr olduğımı ancak bilür yârân-ı Mevlânâ

Olayım dir isen sen de eğer şâh ol ana bende  
Nüfüz eyler nice şâhâne çün fermân-ı Mevlânâ

Cihânda evliyânın her biri gösterdi bürhânlar  
Sekiz yaşında zâhir oldu bil bürhân-ı Mevlânâ

Giren anın tarîkına olur Mevlâyâ tîz vâsıl  
Hudânın sevgülü dostları dervişân-ı Mevlânâ

Şeb-i mi'râcda gösterdi anı Yezdân habîbine  
Melâ'ik oldılar ol gice heb hayrân-ı Mevlânâ

İder züvvârına ikrâm u in'âm ol kerem kânı  
Seni mahrûm komaz sen ol hemân mihmân-ı Mevlânâ

O şâhın bende-i ednâsıdır bi-çâre Kuddûsî  
Bu âlî câhı bahş itmiş ana Yezdân-ı Mevlânâ  
(Doğan 2002, 263-264)

#### 4

Firâkın derdi müşkil-kâra benzer  
Visâlin intizârı nârâ benzer

Bu gönlüm hayrete düşdi yanılmaz  
Nigârın ışkı anda vara benzer

Figân u âhımı dir işidenler  
Bu miskîn âşık-ı dil-dâra benzer

Hemân tîz tîz gönül şehrinin bu ışık

Gelüb yağma ider Tâtâra benzer

Beni 'ışk ile tevbîh eyleyen şol  
Fakîhin güft ü gûsı hâra benzer

Ne bilsün kadrini zâhid bu 'ışkın  
Ki tab'ı câmid-i ahcâra benzer

Celîsidir Hudâ çün zâkirinin  
İbadet var mıdır ezkâra benzer

Oları şöyle zann eyler ki vâ'iz  
Semâ' u vecdi heb evzâra benzer

Tolanırlar olar şem'-i cemâle  
Olar pervâne-i devvâra benzer

Eğer var ise di işbu cihânda  
Ki Mevlânâ gibi hünkâra benzer

Anın tabl u kudûm u nâyını heb  
Merâmı zâhidin inkâra benzer

Olar mestâne-i bezm-i elestdir  
Velî zâhirleri huşyâra benzer

Oları dost idinmiş Hak özine  
Oları sanmanız ağyâra benzer

Olar dersi alurlar ol Hudâdan



Ulûmî anların ebhâra benzer

Ferah eyler halâ'ik sevdiğiyle  
Olara sevgüli yok yâra benzer

Oların bende-i müştâkî çokdur  
Bu Kuddûsî fakir anlara benzer  
(Doğan 2002, 200)

Mevlânâ'da ve Yunus Emre'de ideal insan, aşk ve sevgi yönü ağır basan bir karakter içinde değerlendirilir. Kuddûsî için de aynı felsefe geçerlidir. O kendini bütün dünyevî isteklerden soyutlayıp sadece Allah ve peygamber aşkı ile yanmış, saf bir kalb ile vuslatı arzulamış, bu felsefesini de tüm insanlığa aktarma gayreti içinde olmuş bir Hak âşığıdır. Yunus'taki sehl-i mümteni deyişleri, Kuddûsî de divan edebiyatının potasında eriterek devam ettirmiştir. Aralarındaki fark; biri 13. yüzyılda diğeri 19. yüzyılda yaşamıştır. Zaman mefhumunun değerini yitirdiği bu iki gönül insanı için deyişler ve ekoller değişse de niyetler ve isteklerin değişmediğini, katlanarak arttığını gösterir. Aşağıdaki biri Yunus'a diğeri Kuddûsî'ye ait olan şiirlerin sentaksı farklı olsa da semantiği hemen hemen aynıdır.

Dost bana ışıkın gerek ben istemezem gayrisin  
Hânümânım cism ü cânım ışıkhına olsun fidâ  
(Doğan 2002, 284)  
Sûfilere sohbet gerek  
Ahilere âhret gerek  
Mecnûn'lara Leylâ gerek  
Bana seni gerek seni  
(Tatçı 2016, 346)

Kuddûsî, aşağıda yer alan iki adet şiirin ilkinde Yunus'tan övgü ile bahseder. Yunus'un âşıkların ve tarikat mensuplarının rehberi olduğunu, Mevlânâ'nın da övgüsüne mazhar olduğunu, hocası Saltuk'un türbesini ziyaret edenlerin gam ve kederinin kalmayacağını söyler. Şiirde Yunus'un, kendisine de sayısız yardımcı dokunduğunu, Allah'ın, onu bizlere şifa kıldığını dile getirir.

## 1

Yûnus Emre âşıkânın serveri

Zümre-i ehl-i sülûkün rehberi

Anı Mevlâ Celâleddîn över  
Bî-hisâb sırrın görüben medh ider

Şeyhi Taptuk Emredir bil ki anun  
Sarı Saltuk şeyhi Taptuk Emrenin

Belde-i Bordaki Saltuk türbesi  
Kim ziyâret etse kalmaz kürbesi

Etdi Kuddûsîye himmet bî-şümâr  
Bize şâfi kılmış anı Kird-gâr  
(Köksal 1983, 96)<sup>2</sup>

Kuddûsî, aşağıdaki sûfiyâne gazelinde ise Yunus Emre'nin intisabını konu edinmiş, makta beytinde onun hayattayken aşkına kavuştuğunu, kendisinin ise hemen kavuşamadığını söylemiştir.

2

Sen bu gaflet uyhusundan ne aceb uyanmadın  
Serserî gezdin cihânda ey delü uslanmadın

Bunca demdir ömrinin sermâyesin itdin telef  
Bu şarâb-ı ıška bir kez parmağını banmadın

Ârif ü dâna eşîğin bekleyüb Yûnusleyin  
Kendini kânûnı ıška bırakuben yanmadın

Çünkü Yûnus kırk yedi yıl hıdmet itdi şeyhine

---

<sup>2</sup> Bu şiir Kuddûsî Divânı'nda yer almamaktadır.

Didi şeyh ana bizim rengimize boyanmadın

Hıdmeti odun getirmek idi tağdan matbaha  
Bunca hıdmetle didi sen hıdmete tayanmadın

Başı kapu içre kalub hırlayub didi hemân  
Ey başım elhamdülillâh taşraya yollanmadın

Tuyıcak bu sözi şeyhi didi yakdın bağrımı  
Gel ki bildim sen beni beyhûde işler sanmadın

Bu söz ile buldı Yûnus kurb-ı Yezdâna visâl  
Sen ki Kuddûsî hemân nâr-ı visâle yanmadın  
(Doğan 2002, 574)

### **Sonuç**

Aşka düşmek, aşkın odunda yanmak, aşkından divane olmak, aşk sarhoşu olmak, aşkın cezbesi ile hakîkate erişmek... Her nasıl adlandırılırsa adlandırılırsın aşk insanın özünü oluşturur. Çünkü aşk Allah'ın zatına ait bir özelliktir. Bu varoluşla aşka gark olan her birey mâsivadan geçerek vuslat arzusuyla bir yola çıkar. Bazen bir dergâha bazen de beşeri bir varlığa bağlanır, bağlandığı her ne ise kendine mürşid edinir. Dinler, tarikatlar ve doktrinler farklı olsa da varılacak hedef bellidir; bezm-i eleste verilmiş olan akdi yerine getirmek ve visâl-i Hakk'a erişmek. Bu ulvî ve kudsî yolculukta mürşitler merâmını farklı şekillerde dile getirmişler, kendi takipçilerine rehberlik yapıp yollar göstermişlerdir. Halk şairleri bunu bir güzellemeyle, divan şairleri gazelle, tasavvuf şairleri mutasavvifâne şiirler ile bazen tahkiye bazen didaktik bazen de şathiye üslûbuyla dile getirmişlerdir. Yunus'un deyişleri ile Mevlânâ veya Kuddûsî'nin şiirleri yahut ilahî aşk adına yazılan bütün edebî eserlerde amaç; âşıklara rehber, sâliklerin yollarına meş'ale olmaktır. İzledikleri yol, yöntem ve üslûp farklı da olsa niyetler aynıdır. Kuddûsî'nin de dediği gibi yolların farklı oluşunun bir önemi yok, asıl önemli olan Allah'a ulaşmada en güzel ve doğru yolu seçebilmek ve visal-i Hakk'a erişmektir.

Bu çalışmadaki asıl amaç; Kuddûsî'nin Yunus Emre ve Mevlânâ'ya yazdığı şiirleri tespit edip bu üç gönül ehlinin aralarındaki

benzerlikleri ve farklılıkları, zaman mefhumunu önemsemeden ilgililerin istifadesine sunmaktır. Zaten bizim anlamaya çalıştığımızı Kuddûsî aşağıdaki beyitlerle sehl-i mümteni bir tarzda dile getirmiştir.

Visâl-i yâre irmek isteyen âşık berü gel  
Bu şi'rime nazar it gözini aç olma ahvel

Gönül virme şu dünyâ zînetine bakma aslâ  
Dahi cennet için çalışma zinhâr olma tenbel

Mukayyedlikden ol âzâde 'ışkun himmetiyle  
Teveccüh eyle Allah'a sivâsından yuyup el

\*\*\*

Bu Kuddûsî gibi sen de tegâfûl itme kardaş  
Külüng-i 'ışk ile gayret idüp varlık tagın del  
(Doğan 2002, 461)

## KAYNAKÇA

- Alıcı, Lütfi (2017) Maraşî-zâde Ahmed Kuddûsî Risâleler (Pendname-Vasiyetname, İcazetname, Nesaih ve Mektuplar), Noyamedya, Kahramanmaraş.
- Bursalı Mehmed Tâhir (1972) Osmanlı Müellifleri, Cilt I, Meral Yayınevi, İstanbul.
- Doğan, Ahmet (2002) Kuddûsî Divânı, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbakî (1964) *Yunus Emre Divânı*, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbakî (2009) Mesnevi Tercemesi ve Şerhi VI, İnkılap Yayınevi, İst.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal (1988), Son Asır Türk Şairleri, C. 2, Dergâh Yay., İstanbul.
- Köksal, Mustafa Asım (1983) Hak Âşığı Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî, İstanbul.
- Tatçı, Mustafa (2016) Yûnus Emre Dîvân. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.
- Temizel, Ali (2009) “Mevlevîlik ve Mevlâna'nın Eserleriyle İlgili Çalışmaların Muhtevaları”, Selçuk Üniversitesi Matbaası, Konya.
- Tenik, Ali (2007) “Mevlânâ'nın Mutasavvıf Şâirlere Etkisi: Ahmed Kuddûsî Örneği”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007 Güz, S.18, s.153-166
- Tenik, Ali (2007) Ahmed Kuddusi ve Tasavvuf Düşüncesi, Doktora Tezi, Ankara.
- Ünver, Mustafa (2004) “Borlu Kâdirî Şeyhi Ahmed Kuddûsî (1769-1849) ve Şiirlerinde Kur'ân-ı Kerîm'e Yaptığı Atıflar” Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:16, s.139.