

ŞAŞIRTICI: ACÂİB EDEBİYATININ BİR ELEŞTİRİSİ VE YENİDEN OKUMASI*

Yazan: Syrinx VON HEES**

Çeviren: Dr. Yeliz ÖZAY***

“Olağanüstü edebiyat” veya “acâib edebiyatı” terimleri, yakın tarihli yayınlarda sıklıkla kullanılmaktadır¹. Bu kapsayıcı terimin kullanımı, Arap edebiyatında spesifik bir türe ve hangi metinlerin bu edebi türe ait olup olmayacağına dair net bir görüşe işaret etme eğilimindedir.

Bu makalede acâib edebiyatı kavramını yapı sökümü uğratacağım: öncelikle bu kavramın kullanımında ciddi bir tutarsızlık gördüğüm için, ikinci olarak genellikle bu terimin altında yatan küçültücü–doğa tarihi ile ilgili olan bazı metinleri bilimsel ciddiyetten yoksun olduğu için yetersiz bulan ifadeler nedeniyle. Yalnızca tutarlı bir edebi teori oluşturmak hususunda değil; Orta Çağ edebiyatını modern batılı önyargıdan ve epistemolojik geçerliliğinin varsayımlarından olabildiğince bağımsız bir şekilde, kendi koşulları içinde değerlendirmek adına “acâib edebiyatı” kavramının yıkılmasının zahmete değer olduğunu düşünüyorum.

Bir edebi tür olarak “mucizeler

edebiyatı”nın (*wonder literature*) nasıl ortaya çıktığına dair kısa bir açıklamadan sonra, böyle bir edebi sınıflandırmadan sonra, böyle bir edebi sınıflandırmadan yetersiz ve eksik olduğunu adım adım ortaya koymaya çalışacağım. Bunu yaparak, Orta Çağ Arap ve Fars edebiyatında *acâib*’in anlamını daha iyi kavramayı deneyeceğim. *Egzotik olağanüstü*²den alınan spesifik bir örnekten yararlanarak, Arap ve Fars edebiyatının *fantastik* ile olan ilişkisinin kapsam ve tarzını inceleyeceğim. Son olarak, acâib türünün nasıl ortaya çıktığını irdeleyeceğim. Benim iddiam, “mucizeler edebiyatı” diye bir türün—en azından şimdiye kadar kavramsallaştırılmış şekliyle—olmadığı yönünde. Acâib edebiyatına bu tarz bir yaklaşım, cevaplandırdıklarından daha fazla soru ortaya atabilir; ancak bu sayede yeni araştırmaların önünü açabilir diye umuyorum.

Acâib Edebiyatı Kavramı

Orta Çağ Arap ve Fars edebiyatında *acâib* terimiyle sıklıkla karşılaşırız. Kelime metinlerin yalnız içinde değil, çok sayıda başlıkta da görülür.

* Bu araştırma yazısı üzerinde Harvard Üniversitesi’nde çalışmamı sağlayan post doktora bursu için Alman Akademi Değişim Servisi’ne (DAAD) teşekkür ederim. Böylece araştırmamı Prof. Roy Mottahedeh, Prof. Wolfhart Heinrichs, Prof. Remke Kruk and Persis Berlekamp. Prof. Stefan Wild, Dr. Ralf Elger ile tartışma fırsatım oldu. MEL’den iki kişi yazının farklı versiyonlarını okuyup oldukça faydalı yorumlarda bulundular; Malik Sharif, Sruti Bala ve bir diğer okur İngilizcemi geliştirip üslubum konusunda yardımcı oldular. Bu nazik yardımları için hepsine teşekkürlerimi sunuyorum.

**

Bu terim, büyük ihtimalle okuyucuda dikkat uyandırmak için, bilinçli olarak göze çarpacak şekilde konumlandırılmıştı. On dokuzuncu yüzyıldan bu yana batılı araştırmacılar, Arap edebî eserlerini sahip oldukları başlıklardan yola çıkarak belirli edebî türlere göre tanımlayıp sınıflandırdılar. Böylece bir grup metin sadece bu yüzden, başlıklarında öne çıkan terim nedeniyle acâib edebiyatı olarak anıldı³. Farklı araştırmacılar, farklı acâib eserleri listesi ortaya koydular; ancak çoğu listeleme üç temel metni içermektedir: *Acâib-ül Hind*⁴, *Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb*⁵, *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâ'ibü'l-Mevcûdât*⁶.

Acâib edebiyatı türünün nasıl ortaya çıktığını daha iyi anlayabilmek için bu üç örnek eserin kısa açıklamalarını yapmak gerekiyor. *Acâib-ül Hind* 'Hindistan'ın Mucizeleri' kitabı büyük olasılıkla onuncu yüzyılda derlendi ve 1883 ile 1886 yılları arasında düzenlenip Fransızcaya çevrildi⁷. *Acâib-ül Hind*, içerik olarak Denizci Sindbad'ın hikâyelerine⁸ benzeyen birbiriyle bağlantısız birtakım denizci hikâyelerinden oluşur; ancak Sindbad'ın hikâyelerinden farklı olarak, kitaptaki kısa hikâyelerin ne tek bir baş kahramanı, ne de belirli bir başlangıç ve sonuç noktası vardır. Metinde belirgin bir düzen yoktur; örneğin, Hint Okyanusu'ndaki bütün adalara sistematik şekilde bir yaklaşım sergilemekten yoksundur. Denizcilerin kısa hikâyelerini içeren bir derleme eserdir. Ancak eser, edebî değerinin belirlenmesi için henüz tümüyle incelenmemiştir.

Çoğu yazarın acâib edebiyatı başlığı altında sınıflandırdığı ikinci eser on ikinci yüzyılda Gırnâti tarafından yazılan *Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb* "Kalplerin Hazinesi ve En İyi Mucizeler Seçkisi", kitabıdır. Metin ilk kez 1925'te düzenlenmiş ve kısmen Fransızcaya çevrilmiştir⁹. Gırnâti, cinler ve insanları, ülkeler ve yapıları, okyanuslar ve suda yaşayan hayvanları, kazı ve mezarları dört bölümde anlatır¹⁰. Bu bölünme zoografi ve coğrafyaya dair temaları, sırasıyla yapısal bir taslağa oturtmaya olanak sağlar. G. Ducatez, kitabı, "ortak özellikleri olan üstünlük olan hikâyelerin derlemesi"¹¹ olarak ifade eder.

On üçüncü yüzyılda Kazvinî tarafından yazılan *Acâibü'l-Mahlûkât*, "Yaradılışın Mucizeleri" (*The Wonders of Creation*) kitabı, bütün araştırmacılara göre acâib türünün arketipini temsil eder¹². Eser 1849 gibi erken bir zamanda düzenlenip 1868 yılında kısmen Almancaya çevrilmiştir¹³. Metin bütün doğa olaylarını sistematik bir biçimde listeler ve anlatır: bu dünyadan olmayan varlıklar, örneğin gezegenler, takımyıldızlar ve cennette yaşayan melekler; dört unsura göre düzenlenmiş dünyevi olaylar. Eserin büyük bir bölümünde, doğaya dair üç temel alan listelenip anlatılır: maden, bitki ve hayvan¹⁴. En son yapılan titiz araştırmalar *Acâibü'l-Mahlûkât*'ın bir doğa tarihi ansiklopedisi olduğunu ortaya koymuştur¹⁵.

Acâib Edebiyatı Kavramının Eksiklikleri

1. Bir tanımının olmaması

Acâib edebiyatından söz eden yazarlar, bu edebî türü tanımlamamakla birlikte; ne metinlerin yazılış amacı-

na, ne de bu şekilde özel bir sınıflandırmaya tâbi olmalarına mantıklı bir açıklama getirirler. İlk bakışta bu sınıflandırma, başlığında *acâib* kelimesi geçen eserleri temel alarak yapılmış gibi görünse de bu, belirleyici ölçüt olarak alınamaz; çünkü şu ana kadar hiç kimse bu kategoriye, örneğin on dokuzuncu yüzyılda Cebertî tarafından kaleme alınmış *Acâib-ül-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* metnini eklemeyi düşünmemiştir.

Bir eserin bu edebî türe ait olduğunu belirlemek için başka herhangi bir ölçüt yoktur. Tek ayırt edici özelliği, *acâib* edebiyatının büyük olasılıkla folklor kaynaklı eğlendirici hikâyeler sunduğu savıdır¹⁶. Bu noktada, “Edebî metindeki eğlendirici unsur bütün bir edebî türü tanımlamak için yeterli midir?” sorusunu sormak yerinde ve gerekli olacaktır. Bu şekilde özensiz bir sınıflandırma, *Binbir Gece Masalları*, *Şehname* veya *Memlûk dönemi halk destanları* gibi, hepsi belirgin şekilde eğlenceli olma özelliğine sahip, çoğu zaman folklor kaynaklı ve bugüne dek okuru büyülemiş çok daha fazla eserin *acâib* edebiyatına dahil olmasına yol açabilir. Bu bağlamda, *acâib* edebiyatı kavramını tanımlamada kullanılan ölçütlerin gelişigüzel ve tutarsız olduğu ortadadır. Başka hangi metinlerin bu edebî türe ait olduğunu hiç kimse sorgulamamıştır.

İlginçtir ki, *acâib* edebiyatı kavramını kullanan bütün yazarlar, yukarıda söylendiği gibi masal ve destanlara değil, bir şekilde bilimsel görünen eserlere yoğunlaşmışlardır. Açıkça ifade edilmiş olmasa da, en azından bu

durum, bir eseri mucizeler edebiyatı (*wonder literature*) türüne dahil etmek için kullanılan biraz daha yerleşmiş bir ölçüt gibi görünüyor. Bununla birlikte, bu üstü kapalı ölçüt birçok araştırmacının *acâib* edebiyatı terimini, bazı metinlerin-önemli bilgiler sundukları iddiasına rağmen-bilimsel geçerliliğini reddetmek için kullanmasına olanak sağlıyor. Bu sebeple Kazvinî'nin doğa tarihi ansiklopedisi, bütün bu eserler içerisinde eğlendirici “olağanüstülükler edebiyatı”nın (*literature of marvels*) en önemli örneği olması bakımından mantıklı, fakat aynı zamanda şaşırtıcıdır da.

2. *Acâib edebiyatının bilimsel olmadığı için reddedilmesi*

Acâib edebiyatı üzerinde çalışan araştırmacılar, *acâib* başlığını kullanan birçok çalışma arasından, keyfi olarak sağlam temelli, derin bilgilere sahip olduğunu iddia eden kitapları seçmişlerdir. Bu savdan hareketle, araştırmacıların metinlerin bilimsel değerini reddetmeleri anlaşılır görünmektedir. (Oysa *acâib*'in nosyonu neden bilimselin karşısında yer almak olsun ki?)¹⁷ *Acâib* edebiyatının bu sözde ayırt edici özelliği, yani folklor kaynaklı eğlenceli hikâyeler içermesi, bu türün bilimsellikten uzak olduğuna dair bir kanıt dönüşmüştür¹⁸. Dolayısıyla, Orta Çağ yazarlarının artık gerçek bilimsel araştırmalarla ilgilenmeyi değil, yalnız halka hitap eden eğlence kitapları sunmayı tercih ettikleri iddia edilmiştir. Bu görüşün bir örneğini, *acâib* edebiyatını “somut gerçeklikten hayaller alemine” giden bir yol olarak ifade ederek César Dubler

göstermiştir¹⁹. İlginçtir ki, *Acâibü'l-Mahlûkât*'tan (ya da herhangi başka bir metinden), *acâib* edebiyatının bilimsel olmayan bir doğası olduğu hipotezini temellendirecek tek bir somut örnek kullanılmamıştır. “Yaratılışın mucizeleri”ni ele alan bir eserin bilimsel olamayacağı açıktır; ama kurmaca ve fantastik olması gerekir²⁰. Bu tartışmada şüphesiz, bilim” ya da “akademinin” neyi temsil ettiği sorusu da hâlâ yanıtlanmayı beklemektedir.

3. *Acâib* teriminin tek taraflı yorumu

Acâib teriminin tek yönlü yorumu, doğa tarihi üzerine yazılan bazı Orta Çağ eserlerine, özellikle Kazvinî'nin eserine, yapılan küçültücü değerlendirmelere yol açmıştır. *Acâib*'in çoğul biçimi yaygın olarak *wonders* (mucizeler) ya da *the marvellous* (olağanüstülükler) olarak çevrilmektedir. Bu yazının sonlarına doğru açıklayacağım birçok diğer alternatif varken bu tarz bir çeviri, anlamı karşılamakta yetersiz kalmaktadır. *Wondrous* ve *marvellous* kavramları, günümüz insanların pek çoğunda merak uyandırıcı çağrışımlar bırakmaktadır. *Wonders*, nedenleri açıklanamayan doğaüstü olaylar olarak algılanır ve bu yüzden bilim dışı kabul edilir²¹. *Acâib* terimini; doğaüstü, gerçek dışı ya da fantastik anlamlarında olağanüstülükle bir tutmak, bu yazarların *acâib* kelimesini, Orta Çağ Arap metinlerinin doğasında bilimsellik olmadığına dair kanıt olarak kullanmalarına sebep olmuştur. Yazının devamında, kelimenin bilhassa Kazvinî tarafından kullanılmasının üzerinde durarak, *acâib* teriminin bu tek taraflı yorumunu çürüteceğim.

Acâib'in doğaüstü ve fantastik olarak kabul edilmesinin *acâib* edebiyatının bilim dışı olarak açıklanmasıyla ilişkilendirilmesinin önemine bakıldığında, bu terimin Arap ve Fars edebiyatında da gerçekten “fantastik” olanı işaret edip etmediğinin araştırılması gerekir. C. Dubler, A. Miquel ve L. Richter-Bernburg gibi bazı araştırmacılar, *acâib*'in özel bir rolünün olduğu iki bağlamı, yani coğrafî ve dinî konuları ayrı tutarlar. Bu araştırmacıların okumalarında bu iki alan, özellikle *acâib*'e adanmış bir edebi tür oluşturabilmek için kaçınılmaz olarak kaynaşmıştır²².

İlk olarak, terim coğrafya literatürü bağlamında karşımıza çıkmaktadır: *aga'ib ad-dunya*, “dünyanın gariplikleri”²³. Bu coğrafî harikalar hakkındaki yazılar klasik *mirabilia* geleneğinin devamı olarak görülebilir²⁴. Bununla birlikte, Arap ve Fars coğrafyacıları klasik *mirabilia* repertuarını, uzak ülkeler ve ünlü şehirlerle ilgili verdikleri olağanüstü bilgilerle genişletmişlerdir²⁵. Eğer sadece olağanüstülükler ve doğaüstü, fantastik öğeler taşıyan içerikler araştırılacak olursa, örneğin Halep yakınlarındaki bir ejderhanın hiddeti üzerine anlatılanlar gibi²⁶, bu temaların coğrafî metinlerde bulunması kaçınılmazdır. Bu akıl almaz hikâyeler oldukça büyüleyicidir; bir anda dikkatimizi çekerler ve anlatılanların geri kalanını gölgede bırakırlar. Coğrafyacıların *acâib* olarak isimlendirdikleri kayıtların çoğu; yapılar, mekanlar, köprüler, tarım ürünleri vb. gibi oldukça somut varlıklara dair bilgiler içerir²⁷. Bu tür

bilgiler, yazarları tarafından ilginç ve anlatılmaya değer bulunmuştur. Okur üzerindeki hayret verici etkisi sebebiyle, özellikle şehir ve ülkelerin manzaraları ve çekicilikleri üzerinde yoğunlaşmışlardır. Hem bu deneyimi doğrudan yaşama şansına sahip olan seyyah hem de bu şanstı yoksun olan okurun bu manzaralar karşısında hayrete düşmesinin sebebi, bunların fantezi kaynaklı uydurma hikâyelerde değil tam aksine gerçeklikte var olmasındandır. Şiraz elmalarının yarı tatlı yarı ekşi tadını betimleyen bir yazı okumak veya bunu birinden dinlemek hayret uyandırıcıdır²⁸; fakat bu elmalardaki tat değişimini bizzat tecrübe etmiş bir gezginin hissettikleri çok daha yoğun olmalıdır. Coğrafyacılar gibi tarihçiler de *acâib* terimini, tarihte olağandışı bir önem ve etkiye sahip olayları belirtmek için kullanırlar²⁹. Roy Parviz Mottahedeh, *°Ağâ'ib in The Thousand and One Nights* (Binbir Gece Masallarında *Acâib*) başlıklı makalesinde, *acâib* ve *ta'accub* olarak kelimeleştirilip ifade edilen bu hayret vericilik duygusunun, anlatımın itici gücü olduğuna ikna edici bir şekilde işaret eder³⁰. *Acâib*, bu hayret vericilik duygusunu uyandıran temaları ifade eder. Arap ve Fars coğrafyacılarının kullandığı şekliyle *acâib* terimi, “hayret uyandıran”ı belirtir. Hayret vericilik, Şam Emeviye Camii³¹ veya Basra yakınlarında, Dicle ve Fırat'ın birleşim yerindeki gelgitlerin etkileri gibi³², özellikle gerçekte var olan varlıklar üzerinden sağlanır. Bu gerçek coğrafi mucizelerin yanında, bugün coğrafi mucizelerin yanında, bugün gerçek dışı ve “yazarın hayal ürünü”

olarak algılanan küçük bir grup *acâib* de bulunmaktadır. Dünyanın doğu ve batı ucundaki iki hayalî şehir olan Câbelkâ ve Câbersâ bu duruma örnek olabilir³³. Ne var ki bu hayal ürünü anlatılar, coğrafya literatürü bağlamında küçük bir rol oynamaktadır. *Acâib* terimi, her şeyden çok gerçeklik düzlemine atıfta bulunmaktadır.

İkinci olarak, aynı şekilde “hayrete düşüren şey” anlamında, dinî dünya görüşü bağlamındaki *acâib* terimi de önemli bir rol oynamaktadır. Allah'ın yarattığı mucizelere *acâibü'l-mahlûkât* denilmiştir³⁴. Bu terim Allah'ın yarattığı her şeyi, tabiatın tamamını kapsar. Bu yüzden, coğrafi bağlamda olduğu gibi dinî anlayış çerçevesinde de *acâib*, bir gerçekliğe—bu durumda daha çok yağmur damlası, palmye ağacı veya arı gibi doğa fenomenlerine—işaret eder³⁵. Bu noktada da, anlatılan mucizelerin küçük bir bölümü, günümüz bilimsel anlayışına göre hayal ürünü ve doğaüstü olarak kabul edilir. Orta Çağ yazarlarının, bugün olağanüstü yaratıklar olarak kabul edilen tek boynuzlu at veya Zümrüdü Anka/Simurg hakkında yazdıkları bunun birer örneğidir³⁶. Ancak burada önemli olan, bu olağanüstü yaratıkların, anlatılan varlıkların bütününe kıyasla önemsiz ve marjinal bir bölümü yansıtır olmasıdır.

Kısacası, *acâib*'in doğaüstü ve fantastikle tek taraflı ilişkilendirilmesi, Orta Çağ metinlerini kavrama ve değerlendirmemiz noktasında ciddi bir çarpıtmaya neden olmaktadır. Bugün kabul gören “gerçek”lik açısından değerlendirildiğinde bile, *acâib* terimi

hem coğrafi hem de dinî bağlamda, büyük çoğunluğu gerçeklik düzlemine ait olan gerçek varlıkları işaret etmektedir. Bugün sadece pek az sayıda tema, hayal ürünü olmaya indirgenebilir. Dolayısıyla, ben Arap ve Fars edebiyatındaki *acâib* teriminin, “hayret uyanıcı temalar” olarak yorumlanması gerektiğini savunuyorum.

4. Bilimsel standartların yanlış ölçülmesi

Tek boynuzlu at veya Zümrüdü Anka kuşu hakkında anlatılanların bugün bilim dışı kabul edilmesinin sebebi, modern bilimin bu yaratıkların varoluşlarını kanıtlayamamış olmasıdır. Bununla birlikte, Orta Çağda bu kayıtlar, aktarılan ilim olarak kabul edilmiş ve bu yüzden bilimsel birikimin bir parçası olarak düşünülmüştür. Buradan hareketle, sözü edilen doğaüstü güçlerin doğa tarihi üzerine yazılmış bir Orta Çağ metninde yer almasını, yazarın bilimsel olmayan yaklaşımına dair kanıt olarak göstermek yerinde olmayacaktır. Kazvinî, doğa tarihi ansiklopedisinde, toplayabildiği bütün bilgileri eşit derecede bilinmeye değer görerek, pek çok sayıda “gerçek” hayvanın yanında bu olağanüstü yaratıklardan da bahseder. Orta Çağ doğa tarihinin bilimsel ve epistemolojik normları, temelde modern biliminkinden farklıdır. Anakronik yargılara meydan vermemek için, bir Orta Çağ eserini kendi kültürel bağlamında değerlendirmek gerekir. Daha da önemlisi, Orta Çağ döneminde *acâib*, bilimin yerine geçen değil, bilimi özendirici bir kavram olarak algılanmıştır ve Kazvinî bu algının somut bir örneğidir.

Dinî hayat görüşü bağlamında *acâib*’ler, nihai olarak Allah’ın bilgisine ulaştıran cezbedici bir arayış olarak görülürler. *Acâib* edebiyatında fantastiğin somut örneği olarak kabul edilen eserin yazarı Kazvinî, *Acâibü’l-Mahlûkât*’ın dört giriş pasajından birinde, kelimededen ne anladığına açıklık getirerek *acâib*’in belirgin bir tanımını yapar³⁷. Ona göre bu terim, nihai olarak Allah’ı idrak etmeye varan bir arayışın başlangıç noktasını oluşturur. Asıl amacı, okuyucularının doğa hakkında çocukken sahip oldukları ama büyüdükçe kaybettikleri hayret duygusunu canlandırmaktır. Kazvinî, çalışmalarını *acâib*’e adanmıştı; çünkü onun için hayret duygusu, açık bir zihin ve canlı bir imanın itici gücüydü. Bu düşünce prensipte meşhur Aristocu görüşe benziyor: “Felsefenin çıkış noktası ya da aslı insanın evren karşısında duyduğu hayranlıktır”³⁸. Kazvinî’ye göre çok açık bir biçimde, bütün bilimler son tahlilde Allah’ın bilgisine ulaşır ki bu, neredeyse bütün Orta Çağ alimleri arasında yaygın bir fikirdir. Bu inanış, onun yaptığı ansiklopedik doğa tanımına belirgin bir dinî meşrulaştırma sunmuştur. Kitabının başlığı olan *Acâibü’l-Mahlûkât* “Yaratılışın Mucizeleri”, onun kainatın her bir bölümünün Yüce Allah’ın varlığına kanıt olan dinî doğa anlayışını özetlemektedir. Orta Çağ İslam dünyasında, insanlığın O’na yaklaşmak için çözmesi gereken doğayı Allah’ın alametleri olarak kabul etmesi yaygın bir yaklaşımdı. Örneğin, Gazâlî kimi zaman *Acâibü’l-mahlûkât* başlığı altında da anılan “Yaratılışın Sırları” üzerine

bir metin yazmıştır. Bu incelemesinde şunu ifade etmektedir: “Allah’ın bilgisine giden yol, O’nun yarattıklarının (*mahlûkât*) gözlemleyip bu eserlerin mucizevilikleri (*acâib-i masnuât*) üzerine kafa yormaktan geçer”³⁹. Dolayısıyla *acâib*, özellikle doğa tarihi alanında yürütülen araştırmalarda önemli bir rol oynamaktadır. Orta Çağ yazarlarına göre, doğanın kendisi, doğru bir şekilde gözlemlenip incelendiğinde, karmaşık ve olağanüstü özellikleriyle insanlarda hayret duygusunu uyandırabilmektedir. Son tahlilde, bu duygu da esas olarak insanları Allah’ın bilgisine ulaştırmaktadır.

Mucizelerin Konusu Üzerine Örnek Bir Değerlendirme

Yukarıdaki örnek *acâib* teriminin Orta Çağ Arap ve Fars edebiyatında gerçek ve somut varlıkları işaret ettiğini ve bilimsel söylemin içerisinde, ilham verici bir başlangıç noktası olduğunu göstermiş olmalı. Peki günümüzde olağanüstü ve hayal ürünü olarak kabul edilen konular, Orta Çağ edebiyatında nasıl ele alınırdı? Yazının devamında, Orta Çağ bilimsel söyleminin kıyasında olan bu konuların Orta Çağ yazarları tarafından tereddütsüz olarak kabul mü edildiğini, yoksa bu olağanüstü hikâyelerin hayal gücünden geldiğinin aslında farkında mı olduğunu inceleyeceğiz. Orta Çağ yazarının bu konudaki bilincini tartışırken, *acâib*’den başka fantastik manasında olağanüstülüğe işaret eden bir terim olup olmadığını bilmemiz gerekir.

Aynı adada bir de gergedan denilen bir tür vahşi hayvan vardır; bizim

ülkemizdeki öküzler ve bizonlar gibi burada otlanırlar; bu vahşi hayvanın cüsesi deveninkinden daha büyüktür. Ağaçların yapraklarını ve dallarını yer. Başının ortasında yaklaşık yarım metrelik kocaman ve kalın boynuzuyla harikulade bir hayvandır...Üstelik, dağlarda ve başka topraklarda seyahat etme alışkanlığı olan denizciler, seyyahlar ve hacılar bize bu gergedanın büyük fili boynuzunun üstünde taşıdığını anlattılar. Fil, boynuzunun üzerinde öldüğünde, gergedan bu durumu umursamadan adada ve kıyılarda otlanmaya devam eder. Filin yağı sıcaktan eriyip, başına akıp gözlerine girince gergedan kör olur. Sonra sahilde yere yığılır ve Rok (dev kuş) gelip onu pençeleriyle kavrayarak tutar ve hem onu hem de boynuzundakini yavrularını beslemek için götürür⁴⁰.

Yukarıdaki alıntı, *Binbir Gece Masalları*’nın en ünlü bölümlerinden biri olan *Denizci Sindbad*’ın serüvenleri serisindedir⁴¹. Bu macera seyahatleri serisi, onuncu yüzyılda Abbasi dönemi Bağdat’ında yazıldığı iddia edilen bağımsız bir kitap haline gelmiştir⁴². On dokuzuncu ve yirminci yüz yıl Avrupa edebiyatında fantastiği bir edebî tür olarak çalışan, edebiyat tarihçisi Tzvetan Todorov, bu özel bağlamda fantastiği, tekinsiz/esraren-giz olayların bilinmeyen ama gerçek açıklamalarının mı olduğu yoksa sadece doğaüstü güçlerle mi açıklanabileceği konusunda okuru belirsizlik içinde bırakan, kararsızlık durumu olarak tanımlar. Fantastik edebiyatını daha doğru bir şekilde tanımlayabilmek için, Todorov bu kavramı bir

yandan tekinsiz olandan diğer yandan da doğaüstü mucizelerden farklılaştırmaya çalışır⁴³. Bu tanımdan farklı olarak, ben fantastikle olağanüstü harikayı eş tutmayı önereceğim. Todorov olağanüstüyü birkaç alt kategoriye ayırır ki bunlardan biri “egzotik olağanüstü”dür; bu terimin anlamını açıklamak için de yukarıdaki Orta Çağ metnini alıntılamıştır⁴⁴.

Gergedan hakkındaki bu anlatı iki bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm hayvanı ayrıntılarıyla betimler, ikinci bölümse “denizciler, gezginler ve seyyahlar” tarafından anlatıldığı bilgisiyle, bir fili boynuzuyla deşen bir gergedanın hikâyesini anlatır. Todorov egzotik olağanüstünün temel özelliğine ilişkin “doğal ve doğaüstü unsurların karışımı olduğu” yorumunu yapar⁴⁵. Ona göre, Orta Çağ metni bu karışımın farkında değildir ve bu unsurları aynı düzlemde, doğalmış gibi sunar. Todorov, bizim “fantastik” olarak adlandırdığımız “egzotik olağanüstü”yü tanımlamaya çalışmaktadır. Ona göre, Orta Çağ yazarları “olağanüstü”yü bilinçsizce kullanmaktadır ki bu da, eserlerini bilim dışı kılar. Bu noktada Todorov’un incelemesi, acâib edebiyatı türüne yoğunlaşan çoğu yazarla aynı noktada birleşmektedir.

Bu bölümde, Todorov’un “egzotik olağanüstü” ile ilgili verdiği örnekle (fili boynuzuyla kaldıran gergedanın hikâyesi) Arap ve Fars edebiyatından belirli anlatıları kullanarak fanteziden ibaret olduğu açıkça görülen bu hikâyenin Orta Çağ’da nasıl algılandığını inceleyeceğim. Gergedan hakkındaki bu anlatı, coğrafyacılar ta-

rafından bildirilen uzak ülkelere ait egzotik anlatılardan biridir. Manfred Ullmann’ın, Hindistan’a özgü hayvanlar hakkındaki egzotik bilgilerin algılanışına dair yorumu şöyledir: “Bu türden *acayib ü garaib*’e pek eleştiri getirilmeden inanılıyordu.”⁴⁶ Biz, metin analizlerimizde öncelikle, Orta Çağ yazarlarının hikâyenin doğruluğundan veya yanlışlığından haberdar olup olmadığıyla ilgileneceğiz. Ullmann, Todorov ve Dubler’in yaptığı gibi Orta Çağ yazarlarının doğal ve doğaüstü, doğru ve uydurma, gerçeklik ve fantezi arasında fark gözetmediklerini varsaymak doğru mudur? Sorguladığımız şey, Orta Çağ yazarlarının gerçek ve hayal ürününü ayıran çizgiyi hangi bilinç düzeyinde çizdiğidir.

Orta Çağ döneminde, Arap ve Fars yazarlarının, çoğunun hiçbir zaman görmediği, kocaman egzotik bir hayvan olan gergedana özel bir ilgisi olmuştur⁴⁷. Bu hayvandan söz eden sayısız yazardan her biri, ilk olarak onu betimlemeye girişmiştir⁴⁸. Bu amaçla, daha iyi bilinen hayvanlarla karşılaştırmalar yapıp en yaygın şekliyle gergedanı filden küçük, bizondan büyük olarak betimlemişlerdir⁴⁹. Gergedanın ot ve yaprakla beslendiğini, inekler gibi geviş getiren bir hayvan olduğunu anlatmışlardır. Boynuzunu; kafasının ortasında, yarım metre uzunluğunda, alt tarafı geniş ve üst tarafı sivri şeklinde betimlerler. Bu betimleme, gergedanın gerçek görünüşüne gayet uygun bir anlatıma karşılık gelir. Yani çoğu Orta Çağ yazarı, okuyucularına olağanüstü bir yaratık değil, gerçek bir hayvan sunmuştur.

Bu genelgeçer resmin istisnaları vardır⁵⁰; ancak Sindbad'ın maceralarında bile betimleyici bölümde doğal ve bilimsel bir dil kullanmıştır.

Ne var ki, bu macerada egzotik hayvan yalnız tasvir edilmekle kalmamış filî nasıl boynuzladığı da anlatılmıştır. Bu hikâyeye, günümüzde bir fantezi ürünü olarak kabul edilebilir. File saldıran gergedan motifi, İslam öncesi zamanlara dayanan çok eski bir motiftir⁵¹. Arap edebiyatında, bu motiften Abbasi Devleti'nin önde gelen yazarlarından Câhiz tarafından dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir zamanda **söz edilmiştir**. Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* adlı "Hayvanlar Kitabı"nda, halk arasında gergedanın güç ve dayanıklılığının meşhur olduğunu; çünkü "gergedanın hiç zorlanmadan file toslayıp onu boynuzuyla kaldırdığına" inanıldığını anlatır⁵². Câhiz, bunun halk arasında yaygın bir inanış olduğunu; bu yüzden doğru bir bilgi olarak kabul edilmemesi gerektiğini açıkça belirtir ve hurâfe olarak nitelendirir⁵³. Bu terim tam anlamıyla fantezi dünyasına ait, uydurma bir hikâyeye anlamına gelir⁵⁴. Bu da hikâyeyi olağanüstü olarak sınıflandırır; ancak burada Câhiz hikâyeyi acâib olarak kabul etmez; hurâfe kelimesini kullanır. Kullanılan abartılı dilin herkesçe bilinen bir işlevinin olduğunu açıklar.

Gergedan, Hindistan ve adalarında yaşayan, son derece dikkat çekici bir hayvan olarak ele alan dokuzuncu ve onuncu yüzyıl coğrafya literatürü, bu inanılmaz anlatı üzerinde fazla durmamıştır. Bazı yazarlar bu iki devasa hayvanın rekabetinden çok kısaca

bahsetmişlerdir: "Fil ondan (gergedandan) kaçır"⁵⁵, ya da "Gergedan filî öldürür"⁵⁶ vb. gibi. Bu coğrafyacılar arasında, Mesûdî büyük ihtimalle Câhiz'in bahsettiği hikâyeyi biliyordu; çünkü gergedan hakkında başka bir hikâyeye bağlantılı olarak Câhiz'i alıntılamıştı⁵⁷; ama hikâyeyi sözünü etmeye değer bulmamıştı. Edebiyatçı Tevhîdî, onuncu yüzyılda yazdığı ve hayvanlar hakkında bilgiler içeren *el-İmta ve'l-Muanese* adlı kitabında, gergedanın boynuzuyla filin karnını deştığını anlatmıştır⁵⁸. Tevhîdî, anlatığı saldırı yöntemi açısından farklılık göstermiştir; ama filin fantastik bir şekilde havaya kaldırılmasından söz etmemiştir.

Bu egzotik hayvan, az görülmesine ve ona alışık olunmamasına rağmen, sadece aydınlar arasında değil halk arasında da meşhurdu. **Görünü-şüne** ve diğer özelliklerine dair bilgiler yazılı olarak mevcuttu ve doğru olarak kabul ediliyordu. Bu harikulade güç, filî boynuzuyla kaldıran gergedan hikâyesini dilden dile dolaştıran sıradan insanların dikkatini çekmişti. Entelektüeller ise çok açık bir biçimde, bu iki tip anlatımı birbirinden kesin çizgilerle ayırmışlardı. Sonuçta, Denizci Sindbad'ın serüvenleri serisini yazan anonim yazar, bu hayvanın popülerliğinin farkındaydı ve hikâyenin ana gidişatını etkilemeden, onu anlatımına ek bir süsleme olarak ilave etmişti. Bu amaçla coğrafya literatüründeki gerçekçi bilimsel anlatım⁵⁹, sözlü gelenekteki fantastik hikâyeye birleştirilmişti. Hayvanın tasvirini kullanmış ve bunu dramatik bir aksiyonla zen-

ginleştirmişti. Bu durumda bile, anlayışı bölen şu ifadeyle iki çeşit bilginin birbirinden ayrıldığını **belirtmek gerekir**: “Üstelik, dağlarda ve başka topraklarda seyahat etme alışkanlığı olan denizciler, seyyahlar ve hacılar bize[...]anlattılar.” Bu yüzden, okuyucunun bile gerçek betimleme ile hayal ürünü anlatımın ayrımında olduğunu iddia edebiliriz; en azından yazarının öyle olduğunu kabul etmek gerekir.

Yazının devamında, Arap ve Fars edebiyatında bu egzotik hayvanın sunumunun nasıl geliştiğini göstereceğim. Ünlü natüralist yazar Birûni, on birinci yüzyılın başlarında Hindistan’ı keşfetme şansına sahip olmuştur. *Kitâb’üt-Tahkik Mâ li’l-Hind* adlı eserinde, gergedanı çok daha detaylı bir şekilde betimlemiş ve genç bir gergedanın yoluna çıkan bir fili boynuzlayıp filin bacağını nasıl yaraladığını kendi gözlemlerinden hareketle anlatmıştır⁶⁰. Böylece, bizzat görgü tanıklığı yaptığı bir olayda, bir gergedanın bir file gerçekten de saldırabileceğini göstermiş; fakat ne filin havaya kaldırıldığını, ne de hayvanlardan herhangi birinin bu saldırı sonucunda öldüğünü gözlemlemiştir. Dolayısıyla, bu hayvanlar arasındaki anlatılagelen düşmanlığın farkında olan Birûni, bu karşılaşmanın gerçekçi bir tasvirini sunmakta ısrarcı olmuştur.

Bir Fars bilgini olan **Şâhmerdân**, on birinci yüzyılın sonunda *Nüzhet-nâme-i alâi* adlı Farsça bir doğa tarihi ansiklopedisi yazmıştır. Eserinin başında, dünya üzerindeki hayvanları tanıtmıştır. **Gergedanı, düşmanı olan filden korkan dört ayaklı bir**

canlı olarak anlatmıştır. Ancak bir file karşılaştığı zaman, “yavaşça yaklaşır, toynaklarının ucunda yükselir, ön ayaklarını kaldırır ve filin omzunu boynuzuyla deler”⁶¹. **Şâhmerdân**, Birûni’nin gerçek saldırıya dair görgü tanıklığını kullanmış gibi görünmektedir. Gergedan yalnızca korkusundan saldırır ve yoğun çabasına rağmen fili kaldıramaz. Ancak **Şâhmerdân hikâyeyi dramatize eder: “Boynuz** omuza saplanır ve bir daha çıkmaz. Filin içinde kalır, gergedan file yapışır ve böylece ikisi de ölür”⁶². Böylelikle mücadele iki hayvan için de ölümcül bir şekilde sona ermiştir. Bu, Sindbad’ın serüvenlerindeki anlatının sonuyla da benzeşmektedir. Ancak bu dramatik son, fil leşinin yağlarının akıp gergedanı kör etmesinden önce boynuzun filin omzuna sıkışması gibi daha gerçekçi bir şekilde anlatılmaktadır. **Şâhmerdân**, Farsça yazdığı doğa tarihi ansiklopedisine bu dövüş motifini bilinmeye değer bir şey olarak eklemekte ve dramatik bir sonla hikâyeleştirmektedir. Yazar, **gerçek saldırıyı anlatarak başlamakta; ancak filin havaya kaldırılmasından söz etmektен kaçınmaktadır.**

Acâibü’l-Mahlûkât başlıklı, bir diğer Farsça doğa tarihi ansiklopedisi, Hemedânî tarafından on ikinci yüzyılda yazılmıştır. Burada tarif edilen gergedan, “kavga ettiği filin bir düşmanıdır. Kavisli boynuzunu file arkasından saplar; ancak tekrar çıkartamadığı için beraber ölürler”⁶³. Hemedânî de, öncekiler gibi bu mücadeleden söz etmektedir; ancak Şâhmerdân’ın aksine daha basit ve gerçekçi bir şekilde ak-

tararak. Buna rağmen hikâyenin dramatik sonunu kullanarak, boynuzun sıkışmasını bir felaketin açıklaması olarak sunmaktadır. Yine de başlangıçta, gergedanın fili havaya kaldırma yetisine sahip olmasını açıkça reddetmiştir. Hikâyeyi sıradan insanların inandığı bir yalan, *dürûg*⁶⁴, olarak beyan etmiştir ki burada açıkça Câhiz'in fikirlerini onun ismini belirtmeden benimsemiştir. *Hurâfe*'nin anlamını, uydurulmuş bir hikâye olarak sunmak için Farsçaya "yalan" olarak çevirmiştir. Hemedânî, mücadele motifinin dramatik sonunu, Şâhmerdân'ın sonundan daha gerçekçi bir uyarlamayla benimsemiş; ancak fantezi ögesine şiddetle karşı çıkmıştır.

Doğa tarihi üzerine yazılmış bu sonraki Farsça ansiklopedilerde, muhtemelen Birûnî'nin görgü tanıklığı aracılığıyla dövüş motifi bilimsel bir söylem içerisine oturtulmuştu. Mücadele, dramatik sonuyla birlikte; ama havaya kaldırma fantezi ögesini içermeden ayrıntılı bir şekilde anlatılıyordu. Buna karşılık, Câhiz örneğinde olduğu gibi, bu fantastik hikâyenin sürekli olarak reddedildiğini gözlemlemekteyiz.

Yaklaşık bir asır sonra Fars bilgini Kazvinî, doğa tarihi üzerine daha önce bahsedilen Arap ansiklopedisini oluşturmuştur⁶⁵. Kazvinî, gergedan ile ilgili şunları anlatmıştır: "Eğer fili görürse, ona arkasından yaklaşır ve karnına boynuzuyla bir yarık açar. Ayakları üzerinde durur ve fili boynuzunda sıkışınca kadar havaya kaldırır. Boynuzunu çıkartması ve özgür kalması imkansızlaşır. Yere

düşer, ve böylece gergedan ve filin ikisi de ölür."⁶⁶ Kazvinî, mücadele motifinin-Sindbad'ın maceralarının yanı sıra-şimdiye kadar duyduğumuz en gelişmiş anlatısını sunmuştur. Şâhmerdân'ın daha gerçekçi anlatısından yola çıksa da bunu temanın geleneksel unsurlarıyla birleştirmiştir. Örneğin, Tevhîdî'nin "gergedanın filin karnını deşmesi" betimlemesini kullanmıştır. Hatta gergedanın fili havaya kaldırmasına bile izin verir! Anlatıyı bozmadan, bu uydurma hikâyeyi yeniden anlatır! Nitekim, Kazvinî'nin büyük olasılıkla Şâhmerdân'dan aldığı gergedanın "arka ayaklarının üstünde durması"na ilişkin ifadesi⁶⁷, kaldırma hareketinin yorucu ve gayretli çabasının izlenimini anlatmaktansa güle oynaya yapılmış gibi göstermektedir. Bu imgeyle Kazvinî, fantastikten daha öteye giden bir kurgu yaratmıştır. Yine de, sondaki felaketi boynuzun filin etine sıkışması şeklinde betimleyerek daha gerçekçi anlatmış olur. Böylelikle filin yağlarının eriyip gergedanın gözlerini kör etmesi şeklindeki masalsi durumdan kaçınmış olur. Şüphesiz, gergedan ve filin düşmanlıkları dramatik bir hikâyeye dönüşmektedir ki Kazvinî, bu özelliği büyük ihtimalle Fars geleneğinden almış ve fantastik kaldırış anını da hikâyeye sokarak hikâyeyi tepe noktasına taşımıştır.

Memlûklül döneminde birçok yazar hayvanlara ansiklopedik bir bakış açısıyla yaklaşmayı tercih etmiştir. Nuvayri, ön dördüncü yüzyılda yazdığı en kapsamlı ansiklopedisi olan *Nihâyat al-arab*'da "Gergedan boynuzuyla fili deşer ve birlikte ölürler."⁶⁸

açıklamasını yapar. Bu açıklamaya, insanların ölümü sebeplendirme şekillerine göre birbirlerinden farklılık gösterdiklerini de ekler. Kimileri, fil çok ağır olduğu için gergedanın onun karnından boynuzunu çıkartamayacağını savunur, kimisi ise boynuzun zehirli olduğunu ya da tam tersine filin kanının gergedan için zehirli olduğunu iddia eder. Nuvayri, dövüşü ölümle biten sonuyla kabul etmekte; ancak fantastik kaldırış anından söz etmemektedir. On dördüncü yüzyıla dayanan büyük ölçekli, alfabetik sırayla düzenlenmiş hayvanlar ansiklopedisi olan *Hayat-ül Hayavân*'da (Hayvanların Hayatı) Demîrî, gergedanlar hakkında bütünlüklü bir tasvir sunmaktadır. Bu hayvan üzerine yazdığı yazıda, mücadele motifi için üç farklı versiyon sunmaktadır. Bunların bir tanesinde ölümle biten son için şunu söylemiştir: “Fîl büyük dişlere sahip olmasına rağmen kendini koruyamaz ve gergedan boynuzuyla onu öldürür.⁶⁹” Başka bir versiyonda ise gergedanın fili kaldırmasından bir ihtimal olarak bahsedilmiştir: “Gergedan boynuzunu file sokabilir ve onu kaldıracabilirdi.⁷⁰” Demîrî'nin birinci versiyonu fantastik hikâyeyi sorgulanamaz bir şekilde sunmuştur: “Gergedan fili deşer, bir süre gözlerinin arasında olan boynuzunun üstüne alır.⁷¹” Bu, ifade biçimi itibarıyla Denizci Sindbad'daki masalsi bir öğeyi andırmaktadır. Demîrî, bu üç versiyonu daha fazla yorum katmadan birleştirmiştir. Kalkaşandî, Memlûk bürokratları hakkındaki kayda değer ansiklopedisi olan *Subhu'l-aşâ*'da (Gece Körünün

Sabahı) gergedandan şöyle bahsetmiştir: “Gergedan file toslayabilir ve onu boynuzuyla yarabilir.⁷²” Ne Nuvayri, ne de Kalkaşandî fantastik kaldırış ögesinden bahsetmiştir. Demîrî ise fantastik öğeyi gergedan ile fil arasındaki kavga'nın versiyonlarından biri olarak kullanmaktadır.

Bu ayrıntılı metin analizi vasıtasıyla, en azından bazı Arap ve Fars yazarlarının açık bir şekilde “fantastik”in farkında olduklarını gösterebilmiş olduğumu umuyorum. Bu yazarlar, Orta Çağ bilimsel anlayışında bile bu hikâyeleri birer kurmaca olarak kabul edip gerçek dışı olduklarını belirtmişlerdir. Bu sonuç, araştırmacıların şimdiye kadar acâib edebiyatı hakkındaki “egzotik ve olağanüstü anlamındaki fantezi unsuru irdelenmeden popüler okuyucunun önüne konuluyor, yazarlar ayrımlarının farkında olmadan doğal ve doğaüstü öğeleri birleştiriyorlar” söylemleriyle çelişmektedir. Bu araştırmacılar yüzeysel fikirlerini, örnekler üzerinden ayrıntılı bir şekilde kanıtlama yoluna gitmemektedirler. Aynı şekilde Orta Çağ Arap ve Fars yazarlarının, kurmaca hikâyeleri belirtmek için, “fantastik”i palavra veya uydurma olarak tanımlayan *hurâfe* veya *dürûg* gibi bariz terimler kullandıklarını da göz önünde bulundurmamaktadırlar. Buna karşılık, bu yazarlar “mucizeler masalı” anlamını taşıyan kurmaca hikâyeleri işaret etmek için acâib terimini kullanmamışlardır. Sonuç olarak, onlar acâib'i fantastik, gerçek dışı ya da doğaüstü anlamındaki olağanüstüyü işaret etmek için kullanmamışlardır. Gerçek dışı hikâyeyi

göstermek için daha belirgin ve özel bir sözcüğün varlığı sadece tartışmayı biraz daha güçlendirecektir.

Şu noktayı vurgulamak gerekir ki bu makalede incelenen örnekler arasında, bilimsel gerçek ve kurmaca hikâyenin farkı, yalnızca çok özel bir eleştirel zihin olarak görülen Abbasi bilgini Câhiz tarafından değil, on ikinci yüzyıl Fars yazarı Hemedânî tarafından da açık ve kesin bir biçimde ifade edilmiştir. (Her ne kadar Hemedânî kendi ansiklopedik eserine, Grunebaum'un kaçınılmaz olarak kurmacayı ve fantastiği işaret ettiğini söylediği, *Acâibü'l-mahlûkât* adını verse de ben bu iddiamın doğru olduğunu düşünüyorum⁷³.) Gerçek bilgi ile fantastik anlatı arasındaki kırılmanın, Denizci Sindbad'ın macera hikâyesinde bile ortaya çıktığına daha önce işaret etmiştim.

Diğer yandan araştırmalar, "Yaratılışın Mucizeleri" üzerine yazdığı ansiklopedisi acâib edebiyatının en önemli örneği olarak kabul edilen Kazvinî'nin, gergedanın sunumunda fantastik ve olağanüstü olan hikâyeyi hiçbir ayrıma dikkat çekmeden eklediğini göstermektedir. İlk bakışta, kurmaca hikâyeyi bilimsel gerçek ile aynı düzlemde değerlendirmiş gibi görünmektedir. Kazvinî'nin bu şekilde yarattığı akıcı ve keyifli anlatım üslubu oldukça çarpıcıdır. Dolayısıyla bu hikâyenin, Kazvinî'nin eserinin acâib edebiyatının en üst örneği olduğunu kanıtladığı sonucuna varabiliriz. Kazvinî, halk arasındaki rivayetlere ve folklorla dayanan eğlenceli bir hikâye anlatmaktadır. Bu yüzden

"Yaratılışın Mucizeleri" üzerine yazdığı kitabına dair "akademik olmayan, okuyucuyu hayal alemine sürükleyen" şeklinde bir yargıya varılabilir.

Ancak ben, *Acâibü'l-mahlûkât*'ı bu şekilde sınıflandırmaya karşı bir tartışma yürüteceğim. İlk olarak, bu hikâyenin tarihinin ve gelişiminin anlaşılması gerekmektedir. Gergedanla ilgili olayda, Hemedânî'ye kadarki yazarların hikâyenin fantezi ögesinin farkında oldukları çok açıktır. Bu yüzden Kazvinî'nin de hikâyenin uydurma olduğunun farkında olduğu varsayılabilir. Kazvinî üzerine yaptığım çalışmada, Câhiz'in kitabındaki hayvan tasvirlerini ne kadar yoğun şekilde kullandığını analiz etmiştim⁷⁴. Bu da onun, Câhiz'in hikâye hakkındaki olumsuz değerlendirmelerini bildiği anlamına gelmektedir; yani hikâyenin doğruluğu hakkındaki kuşkuğun bilincinde olmalıdır. Fantastik "havaya kaldırma" sahnesini, üslupla ilgili retorik bir araç olarak kullandığını düşünüyorum. Dramatik bir anlatıma ilgi duyduğu açıkça görülmektedir. Fars seleflerinden kendini ayıran üslubuyla, anlatıyı bilinçli bir şekilde araç olarak kullanmakta ve gerçeğe dayalı bilgiyi genişleten ve geliştiren iyi bir hikâye anlatmaya çalışmaktadır.

İkinci olarak bu fantastik hikâyenin önemi, kitabın içinde bulunduğu yerin bağlamı ile birlikte anlaşılmalıdır. Kazvinî'nin "Yaratılışın Mucizeleri", acâib edebiyatına dair yaygın anlayışın tersine, Orta Çağ doğa tarihi standartlarına göre oldukça bilimsel bir metindir⁷⁵. Yapısı ve içeriği açısından da incelendiğinde

doğa tarihi üzerine yazılmış sistematik bir ansiklopedidir. Kazvinî, doğa hakkında felsefi ve bilimsel bir çerçevede bilgi verir. Bu çerçevenin ilham kaynağı, “O’nun yaratmalarının bilgisi sayesinde Allah’ın bilgisine ulaşmak” şeklindeki dinî amaçtır. Kazvinî, bu görevi kolaylaştırmak için metnini, ustalıkla kullanılmış anlatı yöntemleriyle geliştirir. Doğa tarihi üzerine yazılmış Farsça eserlerdeki anlatım tekniğinden yararlanarak, Arap bilminde anlatı ve anlatışallığı doğru bir yere yerleştirip belirgin bir epistemolojik konum sağlamıştır. Kazvinî’nin ne hikâye anlatmaktan aldığı haz, ne de fantezi unsurunu alışılmışın dışında kullanışı; bilimin Orta Çağ ölçütleriyle ters düşmektedir.

Mucize temalı bir örnek analiziyle görüyoruz ki, Orta Çağ Arap ve Fars yazarları olağanüstü unsurların bilincindeydiler. Daha da ötesi, bu bilincin eksik olduğu durumlarda, bir yandan bu tarihsel gelişimin ve belirli doğaüstü, fantastik unsurun kullanımını bir yandansa içinde kullanıldığı eserin bağlamı dikkate alınmalıdır. Bir metnin bilimsel değerini belirleyebilmek için her hikâye kendi içerisinde tahlil edilmelidir; çünkü her hikâyenin dikey (artzamanlı) aktarımı eserin içindeki yatay (eşzamanlı) yerleştirilmesiyle doğrudan ilişkilidir.

Acâib Edebiyatı Konseptinin Yapısökümü

Bu makalede acâib edebiyatı kavramını şimdiye kadar kabul edilmiş haliyle kısaca tanıtip bu kavramın altında yatan düşünceleri sistematik olarak sorunsallaştırdım ve kavramın

yanlış varsayımlara dayandığı sonucuna vardım. Şimdi ise bu muğlak acâib edebiyatı kavramının nasıl ortaya çıktığına bakacağım. Henüz 1897 yılında Cara de Vaux, büyük olasılıkla mucizeler edebiyatı şeklinde özel bir türe ilişkin fikrini açıklarken, Kâtip Çelebi’nin *Keşf ul-zunûn an asâmi el-kutub ve el-funun* adlı bibliyografik sözlüğündeki “Acâib” üzerine yazılmış bir bölümden bahseder⁷⁶. Seksen yıl sonra, 1978’de yayımlanan bir makalede Tevfik Fahd, bu edebî türün varlığına kanıt olarak Kâtip Çelebi ve onun acâib üzerine yazdığı bölüme gönderme yapar⁷⁷. Kâtip Çelebi bibliyografisini on yedinci yüzyılda yazmıştır ve metin ancak 1835’te Latinceye çevrilip Gustav Flügel tarafından yayımlanmıştır⁷⁸. Kâtip Çelebi, eserinde başlıklara göre alfabetik sıraya dizilmiş uzun bir eserler listesi verir; içeriklerinden, yazarlarından ve yazılış tarihlerinden bildiği kadarıyla bahseder. Yalnızca kitap incelemeleri yapmaz, bilimin dallarından da söz eder. Örneğin *tâ* harfinin altında başlıkları sırasıyla *Tâliba*, *Tâli* ve *Tabâ’i* ile başlayan üç farklı eserden bahsettikten sonra, bir disiplin olarak *ilm-i tîb*’dan söz eder⁷⁹. Bundan sonra başlıkları *tîbb* ile başlayan iki kitapla devam eder⁸⁰. Oldukça farklı başlıkları olan bu metinler, tıp üzerine yazılmış en büyük eserler değildirler. Başka bir sayfada *elif* harfinin altında, Kâtip Çelebi *esbâb-ı nüzûl* disiplininden bahseder⁸¹. Sonrasında ise bu disiplinle ilgili *Esbâb-ı nüzûl* isimli yedi eserden söz eder. *Ayn* harfinin altındaki kitapları inceledikten sonra Kâtip Çelebi, hepsi *acâib* ile baş-

layan yirmi dört adet başlık içeren bir liste verir⁸². Bu bölümde, sözde “ilm-i acâib”in hiçbir branşından söz etmez. Değindiği metinler dilbilgisi, tarih, coğrafya, şiir, atasözleri ve fıkralar, Kur’an araştırmaları, din, dilbilimi ve doğa tarihi gibi çeşitli konular üzerine yazılmıştır. Hiçbir araştırmacı bu listeyi acâib edebiyatını özel bir tür olarak ortaya çıkarırken bir başlangıç noktası olarak kabul etmese de, ben bu hususu oldukça şüpheli buluyorum. Bununla birlikte, vurgulanması gerekir ki Kâtip Çelebi’nin, başlıkları *acâib* ile başlayan metinleri bu şekilde düzenlemesi, onun alfabetik sıralama sistemine dayanıyor. Dolayısıyla bu düzenleme şekli, eserlerin tek ve aynı edebî türe ait olmalarının kanıtı olmaz.

Çünkü, ilk olarak *acâib* terimi, “olağanüstü harika” ile bir tutulamaz. İkinci olarak, terimin bu bağlamda kullanımı, Orta Çağ metninin bilim dışı bir özellikte oluşuna, sağlam temelli olmayan ve boş bir tür olarak nitelendirilmesine yol açan bir argüman olarak kullanılamaz. Araştırmacıların “sistemli olarak geliştirilmiş bir kavram” olarak yanlış algıladığı; ama aslında Kâtip Çelebi’nin alfabetik sıraya göre düzenlediği bu metinler gösteriyor ki böyle bir türün kavramlaştırılması tamamen yanlış varsayımlara göre şekillendirilmiştir.

Acâib edebiyatı kavramının altında yatan düşünceler, eleştirel analizi yapılmadan benimsenmiş fikirlerdir; bu yüzden kavramın kendisi Orta Çağ bilgilerini ve metinlerini anlamamız yolunda ufuk açmamaktadır.

Bu nedenle bu kavrama olduğu gibi itibar etmemek daha mantıklı görünmektedir. *Acâib* terimi, Arap ve Fars edebiyatında kullanıldığı şekliyle, çok daha derin ve yoğun bir araştırma gerektirmektedir. Meseleye daha özenli bir yaklaşım, şüphesiz daha verimli olacaktır. *Acâib*’i kullanıldığı bağlama uygun olarak çevirmeyi ve yorumlamayı önemli bir gereklilik olarak görmekteyim. Denizcilerin fantastik hikâyelerinin anlatıldığı bir macera *acâib el-bahr* olarak adlandırılır, bu başlık okyanuslarda ve çevresinde vuku bulan ilginç olaylara işaret eder. Eğer oldukça göz alıcı bir yapı *acâib el-medîne*’den sayılıyorsa, bu durumda terim, şehrin şaşırtıcı görünümüne işaret eder⁸³. Eğer yabancı sözcüklerle ilgili bir kitap, *acâib el-luga* ismini alıyorsa, bu durumda başlık “Dil Üzerindeki Yabancı Etkiler” olarak çevrilebilir⁸⁴. Eğer ilahiyatçılar *acâib’ul Kur’an* üzerine tartışıyorlarsa, İslam inancının temel meselelerini ele alıyordular demektir⁸⁵. Eğer Timur’un hayatı veya Mısır hakkındaki tarihsel bir metin, başlığında *acâib* sözcüğünü taşıyorsa, metni eğlenceli ve bilimsel olmayan “acâib edebiyatı” ile ilişkilendiremeyiz⁸⁶. *Acâibü’l-mahlûkât* hakkındaki bir kitap da, yaratılışın mucizesi olarak görülen doğadan bahsediyordur. Görülüyor ki *acâib* terimi muazzam bir anlam çeşitliliğine sahiptir; ancak ona eşlik eden sözcük hangisine dahil olduğunu belirlemektedir. Kavramın anlamının daha uzun bir zaman dilimindeki değişimini incelemek yerinde olacaktır. Bununla birlikte, *acâib*’in Arap ve Fars edebiyatındaki anlamı

ile bizim *olağanüstü* kavramımızın anlamı arasındaki farkı ortaya koymak gerekmektedir. Neyse ki elimizde, Avrupa entelektüel düşüncesinde olağanüstünün tarihine odaklanılarak yapılmış bir çalışma var⁸⁷. Şüphesiz bu konu, önümüzdeki araştırmalar için geniş bir etkinlik alanı sunmakta ve birkaç kritik soruyu ortaya atmaktadır.

Bence, bir edebî tür inşa etmek için içeriği ve biçimsel yapısı bakımından çok farklı metinleri-makalenin başında tanıtılan üç eser örneğindeki gibi-bir araya getirmek pek bir anlam ifade etmiyor. *Acâib-ül Hind* denizci masalları olarak kabul edilebilir; Gırnâti tarafından yazılan *Tuhfetü'l-Elbâb* coğrafya literatüründe sınıflandırılabilir, kuşkusuz daha derin bir araştırmayla; Kazvinî'nin *Acâibü'l-Mahlûkât*'ı doğa tarihi üzerine yazılmış bir ansiklopedi olarak anılmalıdır. *Acâib* edebiyatına dahil edilen her metin; onun temel amacını, biçimsel yapısını, *acâib* teriminin özel kullanımını aydınlatmak için daha derinlemesine irdelenmelidir. Böylece hepsinin farklı birer edebî türe ait olduğu ve *acâib* terimini farklı anlamlarda kullandıkları görülecektir.

NOTLAR

1 Rastgele seçilmiş bazı örnekler vermek gerekirse: Marzolph, U. (2002) 'Mirabilia, Weltwunder und Gottes Kreatur. Zur Weltsicht populärer Enzyklopädien des arabisch-islamischen Mittelalters', in I. Tomkowiak (ed.) *Populäre Enzyklopädien. Von der Auswahl, Ordnung und Vermittlung des Wissens.* (Zürich: Chronos), s. 94: 'Zu dieser Thematik der <Wunderwerke der Schöpfung> (arab. 'ağâ'ib al-mahlûqât) hat sich in den islamischen Literaturen eine eigene Gattung herausgebildet,...'; Krawietz, B. (2002) 'Dschinn und universaler Geltungsanspruch des

Islams bei Ibn Taymiyya', R.Brunner, e.a. (ed.) *Islamstudien ohne Ende—Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag* (Würzburg: Ergon), ss. 257f: 'Auch weitere vertraute Aspekte von Dschinn, etwa als Ausdruck der wundersamen Geschöpfe Gottes, wie sie im Rahmen kosmographischer 'ağâ'ib wa-ğarâ'ib-Literatur dargestellt werden,...'

2 Bu kavram Todorov tarafından geliştirilmiştir: Todorov, T. (1973) *The Fantastic. A Structural Approach to a Literary Genre.* Fransızcadan çeviren R. Howard (Cleveland: Press of Case Western Reserve University), bölüm 3: 'The uncanny and the marvelous', s. 41 – 57. (ÇN: Todorov, Tzvetan. *Fantastik: Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım.* Türkçeye çeviren Nedret Öztokat. (Metis Yayınları), bölüm 3: "Tekinsiz ve Olağanüstü", s.48-62.)

3 Carra de Vaux, B. (Kasım 1897) 'Introduction' (Giriş), A. Miquel (ed.), (1984) *L'Abre'ge des Merveilles. Traduit de l'arabe et annoté par Carra de Vaux. Pre'face d'Andre' Miquel* (Paris: Sindbad), s.19f: '... la littérature merveilleuse... Cette sorte de littérature... Les ouvrages les plus célèbres en ce genre...'; Dubler, C.E. (1960) 'Adjâ'ib', EI 2, cilt. I, s. 203: 'It was, however inevitable that these two conceptions of the 'adjâ'ib, so different from the ideological point of view, should fuse together to give rise, especially in the Arabic geographical texts, to a particular literary genre.'; Fahd, T. (1978) 'Le Merveilleux dans la Faune, la Flore et les Mine'raux', in M. Arkoun (ed.) *L'E' trange et le Merveilleux dans l'Islam Mé'dieval* (Paris: Edisyon J.A.), s. 119: 'Il y a d'abord les écrits spécifiquement consacrés à la cueillette des faits merveilleux considérés d'un point de vue assez large, englobant, en particulier, le fabuleux et le fantastique. De ces récits, plus nombreux à l'origine, semble-t-il, deux représentent des jalons importants dans l'évolution de ce genre'; Miquel, A. (1984) 'Pre'face' aynı çalışma, s. 13: 'Les trois gisements des merveilles, à savoir les pays étrangers, les souvenirs de l'histoire pré-musulmane et les fantaisies de la création, vont passer en de véritables sommes, aux mains de spécialistes du genre, qui s'y feront un nom.'; Ducatez, G. (1985) 'La Tuhfa al-Albâb d'Abū Hâmid al-Andalusî al-Garnâti. Traduction Annotée', REI 53, s. 141: 'Le texte traduit... appartient au genre de la littérature des merveilles.'; Bosworth, C.E. (1985) 'Ajâ'eb al-Ma'klûqât' *EtR*, cilt I, s. 696: 'The marvels of created things', the name of a genre of classical Islamic literature...' ve s. 697: 'It is not till the 6th/12th century that the study and recounting of marvels, a subordinate element in the works of the great Arabic and Persian geographers

- of the 3rd – 4th/9th –10th centuries, might legitimately be described as a separate genre of literature.’; Richter-Bernburg, L. (1998) ‘*Ajā’ib literature*’, J.S. Meisami and P. Starkey (ed.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, cult. 1, s. 65: ‘an Islamic mirabilia genre’ ve s. 66: ‘the later *ajā’ib* genre’.
- 4 Dubler, ‘*Adjā’ib*’, s. 203: ‘The ‘*Adjā’ib* al-Hind by the captain Buzurg b. Shahriyar deserves to be mentioned in the first place by its early date and by its incontestable documentary value for its period’; Miquel, Pre’face, s. 13: ‘... un autre livre, anonyme encore, donne la mesure du chemin parcouru: les Merveilles de l’Inde ouvrent sur les rivages de l’Afrique orientale aussi bien que sur l’Asie, mais la notation concrète le cède au désir d’étonner sans relâche, et même au conte: Sindbad le Marin n’est pas loin’; Ducatez, ‘La Tuhfa’, s. 144: ‘... il existe déjà avant la *Tuhfa* des ouvrages de merveilles—pensons aux ‘*Agā’ib al-hind*,...’; Sādeqī, Ğ.M. (1996) ‘Preface’ to Ğ.M. Sādeqī (ed.) *Muhammad Ibn Mahmūd Hamadānī*: ‘*Agā’ib nāme*h (Tahran: Naşr Markaz), s. 17: ‘(Benim Çevirim: Ebül-Müeyyed-i Belhî’nin kitabından önce, Farsça versiyonu olmayan başka bir derleme daha vardır. Dördüncü yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Kaptan Şehriyar Ramehurmuzî’nin derlediği kitabın adı “Acâib-ül Hind”dir. Acayip ve garip olayları bildiren kayıtların toplamasıdır....’; Habîb, Ş. ‘A.-Q. ‘U. (2001) ‘Kutub al-‘agā’ibwa-l-ğarā’ib’, in *The Arabist* 23, s.98-99; Richter-Bernburg, ‘*Aja’ib literature*’, s.65f: ‘Among the earliest witnesses (of the relative importance of the occult and the miraculous), roughly contemporary with, but distinct from, factual geography, are the pseudoepigraphic ‘*Ajā’ib al-Hind* (*Marvels of India*) attributed to the sea-captain Buzurg ibn Shahriyār al-Rāmhurmuzī (after 341/952), ...’
- 5 Dubler, ‘*Adjā’ib*’, s.203; ‘It was only in the 6th and 12th century that these isolated zoological, ethnological, archaeological etc. accounts acquired a particular literary form, especially through Abū Hāmid al- Gharnāti who collected them in his *Tuhfat al-Albāb*’.; Miquel, ‘Preface’, s. 13; Ducatez, ‘La Tuhfa’ s. 141 – 146; Bosworth, ‘*Aja’eb al-Maqlūqāt*’, s.697; Richter-Bernburg, ‘*Aja’ib literature*’, s. 66: ‘If the distinction between a tententially critical, factually oriented geographical literature and a more mirabilia-conscious genre of travel writing is correct, a second phase of writing on *cajā’ib* began in the sixth/twelfth century, when the two began to merge. This period is represented by Abū Hāmid al-Gharnāti (ö. 565/1169-70), ...’
- 6 Dubler, ‘*Adjā’ib*’, s.204; Fahd, ‘Le Merveillei-ux’, s.120.; Miquel, ‘Preface’, s. 13; Bosworth, ‘*Aja’eb al-Maqlūqāt*’, s.696; Sādekī, ‘Preface’, s.18; Ducatez, ‘La Tuhfa’ s. 141, 143f.; Richter-Bernburg, ‘*Aja’ib literature*’, s. 66
- 7 Van der Lith, P.A. and Devic, L.M. (ed. And trans.) (1883 – 1886) *Kitāb ‘Agā’ib al-Hind. Livre des Merveilles de L’Inde* (Leiden:Brill).
- 8 De Goeje, M.J. (1889) ‘De reizen van Sindbaad’, in *De Gids*, III, 53, 2 Augustus, s. 278 – 312; Dubler, ‘*Adjā’ib*’, s.204; ‘... the Sindbād cycle, which is but a literary adaptation of the accounts of Buzurg b. *Shahriyār*...’; Montgomery, J.E. (1999) ‘Al-Sindibād and Polyphemus. Reflections on the Genesis of an Archetype’, A. Neuwirth, e.a. (eds) *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Culture* (Beirut: Franz Steiner) Kitāb ‘*Agā’ib al-Hind* with al-Sindibād dan belirli bir epizotun karşılaştırılması sonuçlandırılır, s. 453ff., s. 457: ‘It seems clear that we are dealing with a ‘cycle’ here similar to the expanded cycle that is the *Seven Voyages of al-Sindibād*’.; Habîb, ‘Kutub al-‘agā’ib’, s. 99.
- 9 Ferrand, G. (1925) ‘Le Tuhfat al-albāb’, in *Journal Asiatique*, s. 1 – 148, 193 – 304.
- 10 Ducatez, ‘La Tuhfa’, s. 141 – 241.
- 11 Ducatez, ‘La Tuhfa’, s. 146: ‘Il s’agit d’un <recueil> de récits, dont le trait commun est leur caractère merveilleux...’.
- 12 Dubler, ‘*Adjā’ib*’, s.204: Qazwīnī, ‘the best representative of the genre’; Fahd, ‘Le Merveilleux’, s.120: Qazwīnī’s ‘*ajā’ib*... représentent la forme définitive prise par ce genre’; Miquel, ‘Preface’, s. 13: ‘Les trois gisement de merveilles,.... vont passer en de véritables sommes, aux mains de spécialistes du genre,.... surtout... al-Qazwīnī’; Bosworth, ‘*Aja’eb al-Maqlūqāt*’, s. 696: ‘The genre of ‘*agā’eb* works reached its fullest form at the hands of the cosmographers of the 7th/13th century and after’; Sādeqī, ‘Preface’, s. 18: ‘(Benim çevirim), bugün bilinen acıib kitapları içerisinde en meşhur olanı, Kazwini’nin *Acâibül-mahlūkât*’ıdır; Ducatez, ‘La Tuhfa’, s.141, 143f., sets Qazwīnī’s work off against the ‘genre de la littérature des merveilles’, calling it a ‘cosmographie des merveilles’; Richter-Bernburg, ‘*Aja’ib literature*’, s. 66: ‘... the later ‘*ajā’ib* genre... Zakariyyā’ al-Qazwīnī (ö. 682/1283), the most widely received author on the subject;...’.
- 13 Wüstenfeld, F. (ed.), (1849) *Zakariya Ben Muhammad Ben Mahmud el-Cazwini’s Kosmographie. Erster Theil. ‘Agā’ib al-mahlūqāt. Die Wunder der Schöpfung. Aus den Handschriften der Bibliotheken zu Berlin, Gotha, Dresden und Hamburg* (Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung); Ethé, H. (trans.), (1868) *Zakariya Ben Muhammed*

- Ben Mahmūd el-Kazwīnī's Kosmographie. Nach der Wüstenfeld'schen Textausgabe, mit Benutzung und Beifügung der reichhaltigen Anmerkungen und Verbesserungen des Herrn Prof. Dr. Fleischer in Leipzig... Die Wunder der Schöpfung. Erster Halbband* (Leipzig: Fues/R.Reisland).
- 14 Sa'd, F. (ed.), (3rd edn., 1978 *Qazwīnīs 'Ağā'ib al-mahlūqāt wa-ğarā'ib al-mawğūdāt li-Zakariyyā' al-Qazwīnī* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Ġadīda); Giese, A. (trans.), (1986) *Al-Qazwīnī. Die Wunder des Himmels und der Erde* (Darmstadt: Erdmann). Bu çalışmada, tatmin edici bir edisyon kritik olmadığı için bilinen en eski *Acāibü'l-mahlūkāt* yazması kullanılmıştır. Bugün yazma, Münih'teki Bavyera Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Yazmaya ilişkin daha detaylı bilgi için bkz. von Hees, S.(2002) *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes. Qazwīnīs Wunder der Schöpfung—eine Naturkunde des 13.Jahrhunderts* (Wiesbaden: Harrassowitz), s. 91 – 96. Kazvinî'nin hayatına ve kültürel arka planına dair daha detaylı bilgi için bkz. 19-90
- 15 Bkz. von Hees, *Enzyklopädie*, and also von Hees, S. '*Ajā'ib al-mahlūqāt—An Encyclopaedia on Natural History?*', in G. Endress (ed.) *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Muslim World*.
- 16 Carra de Vaux, 'Introduction', s. 19: 'Sa compilation (d'un recueil de ces Merveilles) nous intéresse parce qu'elle nous montre la forme qu'ont prise les différentes légendes, en un mot l'état de Folklore, dans le milieu où elle a été faite'; Dubler, '*Adjā'ib*', s. 203: '... others can be explained only by study of the folklore of the people in question' and 204: '... what remains are collections of entertaining stories' and '... yet these '*adjā'ib* acquire a particular role in the history of thought in that they transport us from tangible reality to the realm of fancy constituted by the oriental tales'; Richter-Bernburg, '*Ajā'ib* literature', s. 65: '*Ajā'ib* literature (*mirabilia*), a type of largely geographical or cosmographical writing with an emphasis on those real or imaginary phenomena in the physical world which challenged human understanding; these included man-made objects—prominently among them the great monuments of the pre-Islamic past—and natural phenomena, as well as marvels recounted in mariners' tales and other *mirabilia* of a folkloric nature.'
- 17 Bkz. Daston, L. and Park, K. (1998) *Wonders and the Order of Nature. 1150 – 1750* (New York: Zone Books).
- 18 Dubler, '*Adjā'ib*', s. 203: '... the writers increasingly disregarded science...' and 204: 'At this epoch the cosmographical works increasingly neglect geography...' and 'As the scientific interest decreased, however, and the popular interest in amusing literature grew, the data lost their precision and their exact geographical localization.' Carra de Vaux, B. (1921) *Les Penseurs de L'Islam. Tome Deuxième: Les Géographes, les Sciences Mathématiques et Naturelles* (Paris: Paul Geuthner), s. 33f., writes more cautiously: '... les Cosmographes. Ceux-ci sont des encyclopédistes qui ne décrivent pas seulement la terre et ses pays, mais le monde entier sous ses divers aspects: ils sont tour à tour théologiens, philosophes, naturalistes et proprement géographes. Surtout ils sont des légendaires. Ils aiment le merveilleux; ils le recherchent. Leurs livres sont de véritables collections d'Adjāib, s'est-à-dire de curiosités ou de merveilles. On pourrait croire en conséquence que la valeur scientifique en est très faible; mais il n'en est pas toujours ainsi. A côté des légendes et des fables, ils sont assez riches en documentation positive pour mériter d'être étudiés, et la plupart du temps les merveilles elles-mêmes dérivent de quelque fait réel imparfaitement observé ou transmis. Elles sont d'ailleurs intéressantes comme folk-lore.' Richter-Bernburg, '*Ajā'ib* literature', s. 66, distinguishes between 'a tendentially critical, factually oriented geographical literature and a more mirabilia-conscious genre of travel writing' even though he questions himself whether this distinction is correct.
- 19 Dubler, '*Adjā'ib*', *El 2*, s.203f..
- 20 Von Grunebaum, G.E. (1963) *Der Islam im Mittelalter* (Zürich: Artemis), s. 578, fn. 19, states: 'Im übrigen zeigt schon der Titel von Qazwīnīs Buch die in unserem, aber auch im griechischen Sinn durchaus unwissenschaftliche Einstellung des Verfassers, der sich vorsetzt 'Die Wunder der erschaffenen und die Merkwürdigkeiten der existenten Dinge' darzustellen und der auf alles Ungewöhnliche mit Staunen und Lob Gottes reagiert.'
- 21 Cf. Daston and Park, *Wonders*, chapter IX: 'The Enlightenment and the Anti-Marvelous', s. 329 – 363.
- 22 Dubler, '*Adjā'ib*', s. 203; Miquel, 'Préface', s. 11 – 13; Richter-Bernburg, '*Ajā'ib* literature', s. 66.
- 23 Compare for example the section on '*ağā'ib ad-dunyā*' in: M.J. de Goeje (ed. and trans.) (1889) *Ibn Hurrādābih: Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. BGA 6 (Leiden: Brill) (Arapça s.) 115f. ve (Fransızca s.) 88. See also the work '*Ağā'ib ad-dunyā*' by an anonymous author, compiled most probably in the early 13th century: L.P. Smirnova (ed.), (1993)

- ‘Ağā’ib ad-dunyā (Moscow: Vostocnaja literatura). For this work refer to: Smirnova, L.P. (1985) ‘Aja’eb al-donyā’, in *Elr*, vol. I, s. 696.
- 24 Dubler, ‘Adjā’ib’, *El* 2, s. 203.
- 25 Richter-Bernburg, ‘Aja’ib literature’, s. 65.: ‘... continually enlarged by the thriving long-distance trade within and outside the Islamic world’. Compare for example what Ibn al-Faḳīh has to say about his book *Kitāb al-buldān*. M.J. de Goeje (Ed.), (1885) *Muhtaşar Kitāb al-buldān*. BGA 5 (Leiden:Brill), s. 2, kitabının neleri içerdiğini söylediği bölüm: ‘ahbār al-buldān wa-‘ağā’ib al-kuwar wal-bunyān’.
- 26 Ed. (yayın yılı yok) *Zakariyyā’ ibn Muham-mad ibn Mahmūd al-Qazwīnī: Ātār al-bilād wa-ahbār al-cibād* (Beirut: Dār Sādir), s. 184.
- 27 Halep örneğinde, Kazvini şehrin cam eşya pazarlarıyla metal dekorasyon pazarlarına *acaib* başlığıyla dikkat çeker. (Tauschierwarenmarkt) (Qazwīnī, Ātār, s.183f).
- 28 Bu elmalar Şiraz şehrinin acayıplıkları arasında anlatılmaktadır. (Qazwīnī, Ātār, s. 210).
- 29 Bkz. Ibn Katīr: *Al-Bidāya wa-n-nihāya*. Ed. (1932ff.) (Cairo: Maḫba’at as-Sa’āda), bölüm 14, s. 196: ‘ağība min ‘ağā’ib ad-dahr’; 230: ‘kā’ina ‘ağība ġarība ġiddan’; 270: ‘kā’ina ġarība ‘ağība ġiddan’; 280: ‘tanbīh ‘alā wāqī’a ġarība wa-ittifāq ‘ağīb’; 294: ‘uġūba min al-caġā’ib’; 295: ‘uġūba uhrā ġarība’. Tarih kitaplarında *acaib*’in kullanımı, çok özel bir araştırmayı hak etmektedir. Radtke, B. (1992) *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im Mittelalterlichen Islam*. Beirut Texts und Studien, vol. 51 (Beirut: F. Steiner), s. 145 – 147, explains that Ibn ad-Dawādārī distinguishes two possible forms of historiography. On one hand *taşdıq* with a claim to absolute truth and on the other hand *ta’ğīb*, with no claim to absolute truth, employed to affect the soul and thus stimulate the mental capabilities.
- 30 Mottahedeh, R.P. (1997) ‘Aja’ib in The Thousand and One Nights’, in R.G. Hovannisian and G.Sabagh (eds.), *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society* (Cambridge: Cambridge University Press), s.29–39.
- 31 Qazwīnī, Ātār, s. 189, praises the great Umayyad Mosque as one of the sights of the city of Damascus (*wa-min ‘ağā’ibihā*), and informs, how the Damascene describe their mosque with pride as ‘the unparalleled of sights, the most perfect of beauties, the all-embracing of peculiarities’, (*ahad al-‘ağā’ib kāmīl al-maḫāsīn ġāmi’al-ġarā’ib*). Yāqūt: *Mu’ğam al-buldān*. Ed.: F. Wüstenfeld (1866 – 1873) *Jacut’s Geographisches Wörterbuch*. 6 vols (Leipzig: F.A. Brockhaus), vol. II, s. 591, reports that the Umayyad Mosque of Damascus belongs to the four wonders of the world together with the dam of Saṅġa, the lighthouse of Alexandria and the church of Ruhā (Edessa).
- 32 Qazwīnī, Ātār, s. 309.
- 33 Qazwīnī, Ātār, s.27f.. Bu noktada, Kazvini şehirleri tasvir ederken *acaib* terimini kullanmaz.
- 34 Dubler, ‘Adjā’ib’, s. 203; Fahd, *Le Merveilleux*, s. 117; Ed. (1990) *Al-Ġazālī: Asrār al-mahlūqāt* (Tunis: Dār al-ma’ārif li-ṭ-ṭibā’a wa-n-naşr); Qazwīnī, ‘Ağā’ib (Ed. F. Sacd, cf. dipnot 14), s. 31 – 35.
- 35 Richter-Bernburg, ‘Aja’ib literature’, does acknowledge this fact, but simultaneously plays down its importance, e.g. s. 65: ‘with an emphasis on those real or imaginary phenomena in the physical world which challenged human understanding; these include... natural phenomena...’; or: ‘writings on ‘ağā’ib, or the use of the term in titles, did not *per se* imply an exclusion of realistic observation, although...’; and then: ‘the term ‘ağā’ib came to be applied to those aspects of creation which included, but were not restricted to, extraordinary phenomena beyond the range of normal human experience’.
- 36 See for example: Qazwīnī, ‘Ağā’ib (Ed. F. Sacd), s. 421 and 456f. But in his description of the unicorn Qazwīnī refrains from recounting the hunt of the unicorn with the help of a virgin, one of the well-known mirabilia themes present in Arabic and Persian literature. See von Hees, *Enzyklopädie*, s. 231 – 235.
- 37 Qazwīnī, ‘Ağā’ib (Ed. F. Sacd), s. 31 – 35; Arkoun, M. (1978) ‘Peut-on parler de merveilleux dans le Coran?’, in M. Arkoun (ed.) *L’Étrange et le Merveilleux dans l’Islam Médiéval* (Paris: Edition J.A.), s. 2; Fahd, ‘Le Merveilleux’, s. 118; Rodinson, M. (1978) ‘La place du merveilleux et de l’étrange dans la conscience du monde musulman médiéval’, in Arkoun, *L’Étrange et le Merveilleux*, s. 183 and 186; Radtke, B. (1982) *Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī. Erster Teil. Kosmographie* (Wiesbaden: Franz Steiner), s. 24; Habīb, ‘Kutub al-‘ağā’ib’, s. 95f.; von Hees, *Enzyklopädie*, s. 98f.; Marzolph, ‘Mirabilia’, s.95f.
- 38 Aristotle, *Metaphysics* 982 (English translation by H. Tredennick [London, 1961], p. 13). Plato, bu Aristocu görüşe tamamen katılır: ‘Dieses Erleben gehört vor allem zum Philosophen: Das Erstaunen. Es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie’ (Platon, *Theaitetos* 155). Bkz.Wald, B. (ed.), (1995) *Joseph Piper. Werke in acht Bänden*. Vol. 3: *Schriften zum Philosophiebegriff* (Hamburg:

- Felix Meiner), s. 43 – 56; Schlesier, R. (1996) 'Das Staunen ist der Anfang der Anthropologie', in H. Böhme and K.R. Scherper (eds), *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle* (Reinbek: Rowohlt), s. 47 – 59.
- 39 Al-Gazālī, Asrār al-mahlūqāt (cf. dipnot 34), s. 11: ...*aṭ-tarīqu ilā ma'rifati llāhi... an-naẓaru fī mahlūqātihi wa-t-tafkīr fī 'ağā'ibi maşnū'ātihi*. The same thought is expressed by Gazālī in his *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, book xxxii on *ṣabr/şukr*. Cf. G.-H. Bousquet (ed.) (1955) *Ghazālī. Ih'ya' 'ulūm ed-dīn ou vivification des sciences de la foi. Analyse et index* (Paris: M. Besson), § 139, s. 348: 'Il faut chercher à connaître la création et les merveilles qu'elles contient, pour mieux aimer le Créateur'.
- 40 Lane-Poole, St. (trans.), (1906) *The Thousand and One Nights: The Arabian Nights' Entertainments translated by Edward William Lane in four volumes, vol. 3* (London: George Bell and Sons), s. 130; cf. also Burton, R.F., (trans.), (no date) *The Book of the Thousand Nights and a Night, vol. 6* (printed by the Burton Club for private subscribers only), s. 21.
- 41 Machuel, L. (ed.), (1884) *Alf laila wa-laila: Safarāt Sindbad al-bahri* (Alger: A. Jourdan); Ed. (1997) *Alf laila wa-laila* (Beirut: Dār al-fīkr al-ʿarabī), bölüm 3, s. 319; bölüm 4, s. 19; Lane-Poole, *The Thousand and One Nights*, s. 111 – 179; Burton, *The Book of the Thousand Nights and a Night*, s. 1 – 83.
- 42 Cf. Walther, W. (1987) *Tausendundeine Nacht. Eine Einführung* (München: Artemis), s. 136; Marzolph, U. (1997) 'Sindbad', in *EI 2*, vol. IX, s. 638.
- 43 Todorov, *The Fantastic*, bölüm 3: 'The uncanny and the marvelous', s. 41 – 57.
- 44 Todorov, *The Fantastic*, s. 55.
- 45 Todorov, *The Fantastic*, s. 55.
- 46 Ullmann, M. (1972) *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. HdO, 1. Abt., Ergb. VI, 2 (Leiden: Brill), s. 6.
- 47 Viré, F. (1978) 'Karkaddan', in *EI 2*, vol. 4, 647 – 650; von Hees, *Enzyklopädie*, s. 205 – 238; Montgomery, J. (2004) 'Travelling Autopsies: Ibn Fadlān and the Bulghār', in *MEL 7,1*, s. 13 – 17: *Ibn Faḍlān and the Rhinoceros*.
- 48 Bu bölümde aşağıdaki kaynakları kullandım:
- Aḥbār aṣ-Şīn wa-l-Hind*. J. Sauvaget (ed. and trans.), (1948) *Relation de la Chine et de l'Inde* (Paris: Les Belles Lettres).
- Al-Bīrūnī: *Fī taḥqīq mā li-l-Hind*. Ed. (1377/1958), (Hayderabad: Maḡlis Dā'irat al-Ma'ārif al-ʿUtmāniyya); Sachau, E. (trans.), (1888) *Alberuni's India*, 2 vols. (London: K. Paul, Trench, Trübner & Co.)
- Ad-Damīrī: *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*. Ed. (1956 – 1957), 2 vols. (Cairo: Muṣtafā al-Bābī al-Ḥalabī).
- Al-Ġāhiz: *Kitāb al-ḥayawān*. ʿA.-S.M. Hārūn (ed.), (2nd edn., 1385/1965 – 1389/1969) 7 vols. (Cairo: Muṣtafā al-Bābī al-Ḥalabī).
- Hamadānī: 'Ağā'ib-nama. Ğ.M. Sādeqī (ed.), (1375/1996) (Teheran: Naşr Markaz).
- Al-Hāsib, Muḥammad b. Ayyūb (?): *Tuhfat al-garā'ib*. Ğ. Matīnī (ed.), (1371/1992) (Teheran: Intişārāt Muʿīn).
- Ibn Ḥurrādābih: *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. M.J. De Goeje (ed. and trans.) (1889) *Liber viarum et regnorum*. BGA 6 (Leiden: Brill).
- Al-Idrīsī: *Kitāb nuzhat al-muṣṭāq fi-ḥtirāq al-āfāq*. E. Cerulli, F. Gabrieli, G. Levi della Vida, e.a. (eds.), (1970)
- Al-Idrisi. Opus Geographicum* (Napels and Rome: Don Bosco); Maqbul, A.S. (trans.) (1960) *India and the Neighbouring Territories in the Kitāb Nuzhat al-Muṣṭaq fi-khtiraq al-āfaq of al-Sharīf al-Idrisi* (Leiden: Brill).
- Al-Mas'ūdī: *Murūğ ad-dahab*. C.B. de Meynard (ed. and trans.) (1861 – 1917) *Les prairies d'or* (Paris: Société Asiatique).
- Mustawfī al-Qazwīnī: *Nuzhat al-qulūb*. Stephenson, J. (trans.) (1928) *The Zoological Section of the Nuzhat-ul-Qulub of Hamdullah al-Mustawfī al-Qazwini*. *Oriental Translation Fund. New Series*, vol. 30 (London: The Royal Asiatic Society).
- An-Nuwayrī: *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. Ed. (1923 – 1976) 21 vols. (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya).
- Al-Qalqaşandī: *Subh al-ʿāşā*. Ed. (1913) 14 vols. (Cairo: al-Maḥba'a al-Amīriyya).
- Al-Qazwīnī: 'Ağrīb al-mahlūqāt wa-garā'ib al-mawğūdāt. Manuscript, Munich, Bayerische Staatsbibliothek, cod. arab. 464.
- Şahmardān: *Nuzhat-nāma-i 'Alā'ī*. F. Djahanpur (ed.) (1362/1983) (Tehran: Mu'assasa-yi Muṭālicāt wa-taḥqīqāt-e farhangī).
- At-Tawḥīdī: *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*. A. Amī—n and A. az-Zayn (eds.) (1939 – 1944) 3 bölüm (Cairo: Laḡnat at-ta'lıf wa-tarḡama wa-n-naşr); Kopf, L. (çev.) (1976) 'The Zoological Chapter of the Kitāb al-Imta' wal-Mu'ānasa of Abu Hayyan al-Tauhidī (10th century). (Araççadan çeviri', in M.M. Goshen-Gottstein (ed.) *Studies in Arabic and Hebrew Lexicography* (Jerusalem: Y.L. Magnes), s. 47 – 123.
- Timotheus of Gaza: *Peri zoon*. F.S. Bodenheimer and A. Rabinowitz (trans.), (1949)
- Timotheus of Gaza on *Animals*. *Peri zoon. Fragments of a Byzantine paraphrase of an animal-book of the 5th century A.D. Translation, Commentary and Introduction*. *Collection de travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences No 3* (Paris: AIHS).

- 49 Ğāhiz, *Hayawān*, vol. VII, s. 119 ranks the rhinoceros next to the elephant (e.) and the buffalo (b.) among the three most noble, leading wild beasts; Ibn Hurrādābih, *Masālik*, s. 65: smaller than the e., but huger than the b.; *Ahbār aṣ-Ṣīn wa-l-Hind*, p. 14: smaller than the e., resembling the b.; Mas'ūdī, *Murūğ*, vol. I, s. 385: smaller than the e., but bigger than the b.; Idrīsī, *Nuzhat*, s. 75: smaller than the e., but huger than the b.; Mustawfī al-Qazwīnī, *Nuzhat*, s. 25: larger than the b. and smaller than the e. Other authors use only one of these animals for comparison: *Tuhfat al-ğarā'ib*, s.123: like a small e.; Şahmardān, *Nuzhat*, s. 54: like the b.; Qazwīnī, 'Ağā'ib, Cod. arab. 464, fol. 184r, 8: as huge as an e.
- 50 Cf. von Hees, *Enzyklopädie*, s. 211.
- 51 Örneğin, Timotheus of Gaza's *Peri Zoon*, s. 44, bölüm 45, no. 1.
- 52 Ğāhiz, *Hayawān*, vol. VII, s. 128.
- 53 Ğāhiz, *Hayawān*, vol. VII, s. 128: *wa-hādā l-qawlu bi-l-hurāfati aṣbah*.
- 54 Bonebakker, S.A. (1992) 'Some medieval views on fantastic stories', in QSA 10 (1992), s. 24. The tradition goes that Hurāfa was a Bedouin who told far-fetched stories, like the German Baron von Münchhausen.
- 55 *Ahbār aṣ-Ṣīn wa-l-Hind*, s. 14; Mas'ūdī, *Murūğ*, vol. I, s. 385.
- 56 Timotheus of Gaza, *Peri Zoon*, s. 44, bölüm 45 no. 2.
- 57 Mas'ūdī, *Murūğ*, vol. I, s. 387f.; Ğāhiz, *Hayawān*, vol. VII, s. 123 – 125.
- 58 Tahwīdī, *Imtā'*, çev. Köpf, s. 83, no. 99.
- 59 Bilimsel literatür ve Denizci Sinbad'ın hikâyeleri arasındaki bağlantılar araştırmacılar tarafından uzun süredir bilinmektedir. Birçok coğrafya metninin yayıncısı olan M. J. De Goeje, hikâyedeki bölümleri, Ibn Hurdazbih'in dokuzuncu yüzyılda yazmış olduğu coğrafya metniyle eşleştirmiştir. Cf. De Goeje, 'De reizen van Sindebaad', s. 278 – 312.
- 60 Bırünī, *Hind*, s. 163.
- 61 Şahmardān, *Nuzhat*, s. 54.
- 62 Şahmardān, *Nuzhat*, s. 54f.
- 63 Hamadānī, 'Ağā'ib, s. 264.
- 64 Hamadānī, 'Ağā'ib, s. 264.
- 65 Bkz. dipnotlar 13 – 15.
- 66 Qazwīnī, 'Ağā'ib, Cod. arab. 464, fol. 184r, 12 – 14; (redakte edilmiş metin Qazwīnī, 'Ağā'ib (Ed. F. Sacd), s. 434 yazmadan farklı).
- 67 Qazwīnī, 'Ağā'ib, Cod. arab. 464, fol. 184r, 12 – 14; (redakte edilmiş metin Qazwīnī, 'Ağā'ib (Ed. F. Sacd), s. 434 yazmadan farklı).
- 68 Bir sonuca varmadan önce çok dikkatli olmak gerekir; çünkü hayvalar hakkındaki bilgi oldukça kapsamlıdır ve henüz yeterince araştırılmamıştır. Cf. Kruk, R. (2002) 'Review of Hees, Syrinx von—Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes; Qazwīnīs Wunder der Schöpfung—eine Naturkunde des 13. Jahrhunderts', in *Bibliotheca Orientalis* LIX, 5 – 6, s. 650ff.
- 69 Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, vol. IX, s. 316.
- 70 Damīrī, *Hayāt al-ḥayawān al-kubrā*, vol. II, s. 218.
- 71 Damīrī, *Hayāt al-ḥayawān al-kubrā*, vol. II, s. 218.
- 72 Damīrī, *Hayāt al-ḥayawān al-kubrā*, vol. II, s. 218.
- 73 Qalqaşandī, *Şubḥ al-a'sā*, vol. II, s. 35.
- 74 Bkz. dipnot 20.
- 75 Von Hees, *Enzyklopädie* ve von Hees, 'Encyclopaedia'.
- 76 Carra de Vaux, 'Introduction', s. 19f.
- 77 Fahd, 'Le Merveilleux', s. 119: 'Il y a... les écrits spécifiquement consacrés à la cueillette des faits merveilleux considérés d'un point de vue assez large, englobant, en particulier, le fabuleux et le fantastique. De ces récits, plus nombreux à l'origine, semble-t-il (dipnot: Cf. par ex., sous 'ajā'ib, dans *Kachf az-z'unūn* de H'ajjī Khalīfa), deux représentent des jalons importants dans l'évolution de ce genre: (a) La *Tuh'fat al-albāb wa-nukhbat al-a'jāb* d'Abū H'āmīd al-Māzinī al-Andalusī al-Gharnātī... (b) Le K. 'ajā'ib al-makhlūqāt wa-gharā'ib al-majūdāt de Zakariyyāb. Muh'ammad al-Qazwīnī'.
- 78 G. Fluegel (ed.), (1835 – 58) *Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum a Mustafa Ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalifa celebrato compositum*, 7 vols. (London: R. Bentley).
- 79 Kātib Celebī, *Kaşf az-zunūn*, vol. IV, s. 125 – 131.
- 80 Kātib Celebī, *Kaşf az-zunūn*, vol. IV, s. 131.
- 81 Kātib Celebī, *Kaşf az-zunūn*, vol. I, s. 267 – 269.
- 82 Kātib Celebī, *Kaşf az-zunūn*, vol. IV, s. 185 – 191.
- 83 Bkz, s 6f.
- 84 Hamāda, Ş. (2000) *Muğam 'ağā'ib al-luğa* (Beirut: Dār Sādīr).
- 85 Örneğin: Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: 'Ağā'ib al-Qur'an. Ed. (1984) (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya).
- 86 Abu l-'Abbās ad-Dimaşqī: 'Ağā'ib al-madūr fī nawā'ib Tamūr. A.F. al-Ḥimşī (ed.) (1986) (Beirut: Mu'assasat ar-risāla); Al-Ğabartī: 'Ağā'ib al-ātār fī at-tarāğim wa-l-aḥbār. 'A.-R. 'Abd ar-Raḥīm (ed.) (1997 – 1998) (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya).
- 87 Cf. Daston and Park, Wonders.