

NÜSŞA

YIL: IV
SAYI: 15
GÜZ 2004

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Adnan Karaismailoğlu

Mesnevî’de “Ben” ve “Sen” Tanımlaması

Nimet Yıldırım

Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye III

Şadi Aydın

Türk Edebiyatı’nda Farsça Divân ve Divânçeler

Necip Fazıl Duru

Türkiye Üniversitelerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Eserleri ve
Mevlevîlikle İlgili Yapılmış Doktora ve Yüksek Lisans Çalışmaları

Nuriye Bilik

Nasreddin Hoca Fıkralarının Pakistan’daki Nasreddin Hoca Fıkralarıyla
Mukayesi

Ali Bulut

Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’ân’ına Yönelik Bazı Eleştiriler

Ramazan Altınay

İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I

Avram Galanti/Nurettin Ceviz-Musa Yıldız

Türkiye ve Sâmi Dilleri

ISSN 1303-0752

Fiyatı: 7.500.000 TL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: IV, Sayı/Issue: 15, Güz/Autumn 2004

Nüsha

Yıl: 4, Sayı: 15, Güz 2004
Üç Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

Oku A.Ş. Adına Sahibi
ve Yazı İşleri Müdürü
(Owner and Managing Editor)
Fatih Altunbaş

Yayın Kurulu (Editorial Board)
Doç. Dr. Hicabi Kırlangıç
Doç. Dr. Derya Örs
Doç. Dr. Musa Yıldız

Danışma Kurulu (Advisory Board)
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Çakır (19 Mayıs Ü.)
Prof. Dr. Recep Dikici (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Ünal Karaarslan (18 Mart Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Kâzım Sarıkavak (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Süleyman Tülüçü (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Azmi Yüksel (Gazi Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)
Doç. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Halil Tokar (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)

Redaksiyon:
Hasan Almaz
Muhammet Hekimoğlu
İbrahim Ethem Polat
Kemal Tuzcu

Yönetim yeri:
Onurlu Sk. No: 27
II. Kalaba-Keçiören-Ankara

İrtibat (Correspondence Adress)
P.K. 147,
06442 Yenışehir-Ankara-Türkiye
Telefon: (312) 3605000
E-Posta: akademiknusha@hotmail.com

Yıllık Abone Bedeli
(Annual Subscription Rates)
Kişiler (for individuals):
Yurt İçi : 25.000.000 TL
Yurt Dışı (abroad): 40 \$
Kurumlar (for institutions):
Yurt İçi: 40.000.000 TL
Yurt Dışı (abroad): 70 \$

Abonelik için
Banka hesap no:
Türkiye İş Bankası Ankara Necatibey
Şubesi, 0572347 (Hicabi Kırlangıç adına)
Posta çeki no:
Hicabi Kırlangıç, 1001965

Baskı: Bizim Büro Ltd. Şti
Tel: 0312 2299928

I S S N 1 3 0 3 - 0 7 5 2

A N K A R A 2 0 0 4

SUNUŞ

Nüsha Dergisi değerli okuyucuların ellerinde tuttukları 15. sayısıyla birlikte yayın hayatında dördüncü yılını doldurmuş bulunuyor. Bu süre, Türkiye şartlarında bilimsel bir dergi için oldukça kısa görünse de, geriye dönüp dört yıl boyunca yapabildiklerimize ve yapamadıklarımıza bakınca, bütün zorluklara ve imkânsızlıklara rağmen siz değerli okuyucularımıza ulaşmak için elimizden gelen çabayı gösterdiğimizize inanıyor, bundan böyle de yapıcı eleştirilerinizle dergimize yön vermenizi bekliyoruz.

Dergimizin bu sayısı, sekiz makale ve iki tanıtım yazısından oluşuyor. İran edebiyatı, Arap edebiyatı ve Urdu edebiyatı ile ilgili, bu birbirinden değerli yazıları ilgiyle okuyacağınızı umuyoruz.

Bir sonraki sayıda görüşmek umuduyla...

Nüsha

YAYIN İLKELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslar arası çapta yayın yapan ve üç ayda bir olmak üzere yılda dört sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2- Derginin amacı, şarkiyat alanında bilimsel bir platform oluşturmaktır.

3- Dergiye, şarkiyat alanında yazılmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri ve kitap tanıtımı ile çeviri makale gönderilebilir. Makaleler e-posta yoluyla gönderilmedikleri takdirde makalelerin ekinde makalenin kaydedildiği bir disket bulunmalıdır. **E-posta yoluyla gönderilen ve içinde Arapça, Farsça, Urduca ve Osmanlı Türkçesi metin bulunan yazıların mutlaka bir çıktısı dergimize ulaştırılmalıdır.** Yazarlar, e-posta adreslerini bildirmelidirler.

4- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde yaptıkları incelemelerden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki hakeme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması durumunda yayın kurulu çalışma yayın programından çıkarır ya da yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporunun sonucunu nakatte alır. Raporlar dergi tarafından beş yıl süreyle saklanır.

5- **Dergimize gönderilen çalışmalar, yayımlansın ya da yayımlanmasın, yazarlarına iade edilmez.**

6- **Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.**

7- Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak editörler kurulunun kararıyla, yayımlanan çalışmaların toplamının üçte birini geçmeyecek ölçüde İngilizce makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 20 sayfayı geçmeyen Arapça ya da Farsça yazma eser metinleri de yayımlanabilir.

8- Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalara her biri en az 50, en fazla 100 kelimededen oluşan Türkçe ve İngilizce özet (summary) ve anahtar kelimeler (keywords) ile makalenin İngilizce başlığı eklenmelidir.

9- Çalışmalar, PC bilgisayarda A4 kağıdı boyutunda “word belgesi” olarak yazılmalıdır (kenar boşlukları dört yandan 2,5 cm, 12 punto Times New Roman ve 1,5 satır arayla) ve 20 sayfayı aşmamalıdır.

10- Çalışmalarda çizim, şekil ya da harita yer alacaksa bunlar, dergi boyutuna uygun biçimde metinden ayrı olarak aydıngere ya da yüksek gramajlı beyaz kağıda belirgin çizgilerle çizilmeli, ayrıca numarası ve metin içindeki yeri belirtilmelidir. **Yukarıda belirtilen boyutlarda hazırlanmayan tablo ve çizim barındıran makaleler işleme konulmayacaktır.**

11- Çalışmalarda kullanılan notlar son not şeklinde düzenlenmeli, bu son notlarda kitap adları italik, makale adları düz karakterle tırnak içinde yazılmalıdır. Son notta kullanılan metin kitap ise şu sıra takip edilmelidir: Yazarın adı soyadı, *kitap adı*, basım yeri ve yılı, cilt, sayfa. Son notta kullanılan metin makale ise sıralama şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, “makale adı”, süreli yayın ya da makalenin yer aldığı kitap vs., cilt veya yıl, sayı (basım tarihi), sayfa.

İÇİNDEKİLER

Adnan Karaismailoğlu

Mesnevî’de “Ben” ve “Sen” Tanımlaması7

Nimet Yıldırım

Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye III15

Şadi Aydın

Türk Edebiyatı’nda Farsça Divân ve Divânçeler31

Necip Fazıl Duru

Türkiye Üniversitelerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Eserleri ve Mevlevîlikle İlgili Yapılmış Doktora ve Yüksek Lisans Çalışmaları ...41

Nuriye Bilik

Nasreddin Hoca Fıkralarının Pakistan’daki Nasreddin Hoca Fıkralarıyla Mukayesesi53

Ali Bulut

Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’ân’ına Yönelik Bazı Eleştiriler63

Ramazan Altınay

İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I77

Avram Galanti/Nurettin Ceviz-Musa Yıldız

Türkiye ve Sâmi Dilleri97

Sıddık Korkmaz

Mektebetu’l-Edebi’l-Arabî (Tanıtım)107

Eyüp Tanrıverdi

Modern Arap Edebiyatında Öykünün Serüveni (Tanıtım)111

CONTENTS

Adnan Karaismailoğlu

Definition of “I” and “Thou” in the Mathnawi.....7

Nimet Yıldırım

Prison Poems and Complaint Poems in the Persian Literature15

Şadi Aydın

Persian Diwan and Diwanches in Turkish Literature31

Necip Fazıl Duru

Ph. D. and Post Graduate Thesis Related to Mawlana and Mawlawiyya at Turkish Universities.....41

Nuriye Bilik

The Comparison of Nasreddin Hodja Jokes with the Nasreddin Hodja Jokes in Pakistan.....53

Ali Bulut

Some Critiques in Relation to Abu Ubayda63

Ramazan Altınay

The Emergence of Islamic Humour and Its Prototypes I77

Avram Galanti/Nurettin Ceviz-Musa Yıldız

Turkey and Semitic Languages97

Sıddık Korkmaz

Mektebetu'l-Edebi'l-Arabî107

Eyüp Tanrıverdi

The Adventure of the Fiction in the Modern Arabic Literature111

MESNEVÎ'DE “BEN” VE “SEN” TANIMLAMASI*

Adnan Karaismailoğlu**

Özet: Mevlânâ, Mesnevî'sinde ve diğer eserlerinde “Ben”i şiiirselliğin ve sufi düşünceinin derinliğinden yararlanarak, günlük algılamamın dışında bir içerikle tanımlamaktadır. Bu tanımlamada, “Biz” ve “Sen” hatta “O” kişiliklerini de sorgulamaktadır. Varlığı ve benlik duygusunu irdelediği anlatımlarında farklı bir değer yargısı oluşturmakta, önce “Ben”i, “Sen”le buluşturmakta, sonuçta değeri, “Sen”le özdeşleştirmektedir. Bu bakış tarzıyla ikinci kişiliği, muhatabı değerli görmektedir. Bu imgelemeyle kişi, ikinci şahsa olan ilđisi ve sevgisi ölçüsünce özellik sahibidir. Böylece Mevlânâ, genel anlamda insanı ve dar anlamda sevgiliyi özel ve üstün bir konuma yerleştirmektedir. Onun düşünce sistemindeki sevme, acıma, topluma dost olma ve özverili bulunma gibi insana onur kazandıran özellikler, bu tanımlamalarla anlam kazanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, “Ben” ve “Sen” Tanımlaması

Definition of “I” and “Thou” in the Mathnawi

Summary: In his Mathnawi and other works, Mawlana defines “I” poetically and in a sufi manner beyond daily understanding. According to this definition, he quests the relations “We”, “Thou” and even “He”. In the narratives he analyses the conception of being and of the ego, he develops a different notion of value, firstly meets “I” with “You”, and then identifies value with you. Therefore Mawlana esteems the second person over the ego or first person. According to this imagination any person has a value only in terms of his love and relation to the second person. Therefore, Mawlana puts particularly the beloved and in general the humankind in a special place. The characteristics which give man honor like love, mercy, self-sacrifice and friendship to the others, in his thought system gains a meaning only in terms of these definitions.

Keywords: Mawlana, Mathnawi, Definition of “I” and “Thou”

* Muğla Üniversitesi tarafından düzenlenen “Uluslararası İmgebilim Sempozyumu”nda sunulmuştur (26-28 Nisan 2004).

** Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

MESNEVÎ'DE “BEN” VE “SEN” TANIMLAMASI

Mevlânâ (ö. 1273), Mesnevî'sinde ve diğer eserlerinde “ben”i şiireselliğın ve sufi düşüncesinin derinliğinden yararlanarak, günlük algılamasının dışında bir içerikle tanımlamaktadır. Ancak hemen belirtelim ki Mevlânâ'nın üst bir dil ve anlayışla yaptığı yorum, bütünüyle gündelik hayatla da ilgilidir. Tanım ve yorumlarının etkileyciliği de buradan kaynaklanmaktadır.

Mevlânâ “ben” tanımlamasında “biz”, “sen” ve hatta “o” kişiliklerini de sorgulamaktadır. Varlığı ve benlik duygusunu irdelediği anlatımlarında farklı bir değer yargısı oluşturmakta, önce “ben”i “sen”le buluşturmakta, sonuçta değeri “sen”le özdeşleştirmektedir. Konuyu, Mesnevî'deki bir hikâyeye tartışmaya açmak uygun olacaktır. Söz konusu hikâyeye başlığıyla birlikte şu şekildedir:

Dostunun kapısını çalan kişinin hikâyesi: Dost içeriden “Kimdir, o?” dedi. -Kapıdaki- “Benim” dedi. Dost, “Madem sen, sensin, kapıyı açmıyorum. Dostlardan “Ben” olan hiç kimseyi tanımıyorum. Git!” dedi

Biri geldi, arkadaşının kapısını çaldı. Arkadaşı, “Ey güvenilir kişi! Kimsin?” dedi.

“Ben” dedi. Ona “Git, zamani değildir. Böyle bir sofrada ham kişiye yer yoktur” dedi.

Ham kişiyi ayrılık ve hicran ateşinden başka ne olgunlaştırır? İki yüzlükten nasıl kurtulur?

O zavallı gitti. Bir yıl yolculukta dostunun ayrılığında alevlerle yandı.

O yanmış, olgunlaştı. Sonra geri döndü. Yine arkadaşının evinin etrafında dolaştı.

Dudağından edepsiz söz çıkmaması için yüz korku ve edeple kapının halkasını vurdu.

Dostu, “Kapıdaki kimdir?” diye seslendi. “Kapıda da sensin, ey sevgili!” dedi.

-Dostu- “Şimdi benim gibisin, ey ben! Gir. Evde iki bene sığacak yer yok” dedi.¹

Günlük kullanımda “Ben” zamiri, konuşanı, diğer bir deyişle etken olanı göstermektedir. Bu şekilde merkezde yer alan bir kişiyi veya kişiliği temsil etmektedir. Gündelik yaşamda, örneğin çocuğun hayatında “Ben” kelimesi bu nedenle büyük bir çekiciliğe sahiptir. Varlık iddiasının özünde yer alan kişilik, kendisini en kolay şekilde bu zamirle ifade etmektedir. Gerçekte birinci, ikinci ve üçüncü kişi ve kişileri adlandırmak için masumca kullanılan “Ben”, “Sen” ve “O” zamirleri, gündelik hayatta benlik ve bizlik gibi baskın ve olumsuz bir kişiliği veya dışlamayı temsil edebilmektedir.

Önce Mesnevî'deki "ben" kişiliğinin olumsuzluğu üzerinde duralım. "Ben" odaklı düşünce ve tavırlar, kişi ve toplum için kötü sonuçlar doğurur. Benlik, yanlışlıkların ve kötülüklerin kaynağıdır:

Ölçsüzlüğün, tembelliğin ve cimriliğin kaynağı benliktir:

*Tembellikten, cimrilikten, biz ve benlikten dolayı karşı koyuyor, kendini baş yapıyorsun.*²

Halkın merdiveni, bu biz ve benliktir; sonunda bu merdivenden düşülecektir.

*Daha yukarı giden, daha aptaldır; onun kemiği daha kötü kırılacak.*³

*İki elle ben ve bize yapıştın. Bütün bu haraplık iki varlıktandır.*⁴

"Biz" yıldızları gizlenmedikçe, bil ki dünya güneşi gizlidir.

*"Kendi"ne gürz vur, benliği kırıp yok et; çünkü beden gözü, kulaktaki pamuktur.*⁵

Bütün bu kullanımlar, "ben"e yüklenen olumsuz özellikleri yansıtmaktadır. Bu nedenle kötülüklere yol açan bu kişilik reddedilmelidir:

*Kötülerin kötülüklerine acıyın; benliğe ve bencillığe lânet ediniz.*⁶

Mesnevî'den "ben" ve "sen" kişiliği üzerine kurulu bir hikâye, kazanılması gereken anlayışı ortaya koymaktadır: "Kurt ve tilkinin, aslanın yanında ava gitmesi" başlığını taşıyan hikâye özetle şöyledir:⁷

Aslan, kurt ve tilki av aramak için dağa gitmişlerdi...

Erkek aslan onlardan ar duysa da, ikramda bulundu ve yoldaşlık yaptı...

Dağ öküzü, keçi ve semiz tavşan buldular, işleri ilerledi...

Kurt ve tilki, -onların- padişahların adaletiyle bölüşüleceğini ümit ediyorlardı.

Her ikisinin ümidi, aslana yansıdı. Aslan o ümitlerin dayanağını bildi...

Aslan dedi: "Ey kurt! Bunu pay et. Ey koca kurt! Adaleti yenile..."

Kurt dedi: "Ey padişah! Yaban öküzü, senin payındır. O büyük, sen de büyük, iri ve çeviksin."

Keçi, benimdir. Çünkü keçi orta boyda, aradadır. Ey tilki! Yanlış yapmadan tavşanı al."

Aslan dedi: "Ey kurt! Nasıl dedin? Söyle; ben buradayken sen, "Biz ve sen" mi, diyorsun?..."

Öne gel, ey kendini satın alan eşek!" dedi. Geldi. Pençesini vurdu ve onu parçaladı...

Ondan sonra, aslan tilkiye yüzünü çevirerek, "Yemek için bunu dağıt" dedi:

-Tilki- secde edip dedi: "Ey seçkin padişah! Bu semiz öküz, senin kuşluk yemeğindir."

MESNEVÎ'DE “BEN” VE “SEN” TANIMLAMASI

Bu keçi, galip padişaha öğle için yahni olur.

O diğer tavşan da akşam için bu lütufkâr ve cömert padişahımıza gece çerezi.”

-Aslan- dedi: “Ey tilki! Sen adaleti parlattın. Böyle bölmeyi kimden öğrendin?”

Ey büyük! Bunu nereden öğrendin?” -Tilki- “Dünya padişahu! Kurdun durumundan” dedi.

-Aslan- dedi: “Madem bizim aşkımıza tutsak oldun, her üçünü tut, al ve git.

Ey tilki! Madem bütünüyle bizim oldun, seni nasıl incitirim? Zira sen, biz oldun.

Biz, senin; bütün avlar, senin. Yedinci semaya ayak bas, çık.

“Ben” kimliğinin, “sen” kimliğinin karşısında yok edilmesi tasavvuru ve amacı, Mevlânâ'nın anlatımında manevî hayatla ilgili olduğu kadar gündelik hayat için de geçerlidir.

Mevlânâ, üst bir anlayış ve dille farklı tanımlamalarla düşünce dünyasına ve gündelik hayata zenginlik kazandırmıştır. Örneğin sözlerimizin başında aktardığımız hikâyede varlık iddiasına sahip olan “ben”, “sen” karşısında değer taşımamakta, “sen”in varlığına ulaştığında yücelmektedir.

Benlikçi “Ben” kişiliği, Mesnevî’de efendilik, padişahlık, sevgililik tavrıyla, bir başka görüntü olarak da akıllılık, bilgiçlik ve rehberlik iddialarında yerini bulmaktadır. Bütün bunlar gerek gönülde gerekse günlük yaşantıda gerçeği kavramaya, huzuru ve barışı sağlamaya engel olucudur. Bunların karşılığında bilinçsizlik, bilgisizlik ve bağımlı olmak, üstün kişilik özellikleri görülmektedir. Zira bu özellikler, muhataba yakınlaşmayı, sevilene bağlanmayı ve onunla bütünleşmeyi temin etmektedir. Bu bakış, elbette bir üst anlayıştan kaynaklanmaktadır. Bu anlayışın esaslarına değinmeden ilgili bazı ifadeleri Mesnevî’den aktaralım:

Bu idrakin mahremi, idraksizden başkası değildir; dilin kulaktan başka alıcısı yoktur.⁸

Herkes bu varlığın tuzak olduğunu, iradeyle ilgili düşünce ve sözün cehennem olduğunu bilmektedir.

Ey doğru yola ermiş! Benlikten benliksizliğe kaçarlarsa veya sarhoşluğa veya meşguliyete.⁹

Kendini unutup, anarlar seni; kul oldun mu, o zaman özgür bırakırlar seni.¹⁰

Birinci noktada benlik dolu “ben”den söz edilmişti. Bu “ben”in “sen” olma süreciyle ilgili bazı değerlendirmeler de biraz önce söze geldi. “Ben”,

varlığını terk edip “sen” olunca, artık önceki benlik sahibi “ben” yoktur. Bundan sonra söylenen “ben”, “sen” için söylenmektedir.

Bu noktada kavranılmasında güçlüğe düşülen “Ene’l-Hak” kavramı önümüze çıkmaktadır. Bu kavramı ele almadan önce, “ben”den “sen”e ve sonra farklı anlamdaki “ben”e geçişin zihinlerde doğurabileceği tereddütlerle ilgili, Mevlânâ’nın bazı ifadelerine yer vermek gereklidir.

Aşağıdaki beyitlerde Mevlânâ, “ben”i kullanan iki kişiden söz etmektedir. Bunlardan biri, “Ene’l-Hak (Ben Tanrı’yım)” sözünü Müslümanlar arasında ilk defa söyleyen ve bunun sonucunda ilahlık iddiasında olduğu düşünülerek öldürülen ünlü sufi Hallâc-ı Mansûr (ö. 922). Diğeri de, halkına “Ben, rabbinizim” diyen Firavun’dur. Bunlardan birincisi, “sen”de yani sevgilide kaybolan “ben”i, diğeryse iddiacı “ben”i temsil etmektedir.

Mevlânâ diyor ki:

Anneleri doğum ağrısı tutmadıkça, çocuk doğmak için hiçbir yol bulamaz.

Bu emanet gönüldedir ve gönül hamiledir; bu öğütler, ebe gibidir.

Ebe der: “Kadının ağrısı yok, ağrı gerekli. Ağrı, çocuk için bir yoldur.”

Dertsiz olan kişi, yol kesicidir. Çünkü dertsizlik “Ene’l-Hak (Ben Tanrı’yım) demektir.

O “Ben”i vakitsiz söylemek, lanettir; o “Ben”i vaktinde söylemek rahmettir.

Mansur’un o “Ben”i kesin olarak rahmet oldu. O Firavun’un “Ben”i ise lanet oldu; gör.¹¹

Mevlânâ, benlik duygusunu bir ağaca benzetir: Kişi bu ağaçta bulunurken, gözü eğri ve şaşırır. Bu ağaçtan aşağı inince, bu iniş nedeniyle Hak, ona yardım eder, böylece onun düşüncesi, gözü ve sözü düzelir. Bundan sonra tekrar bu ağaca çıkabilir, çünkü Allah bu ağacı değiştirip yeşillendirmiştir.¹²

Mevlânâ Firavun’un yanında Hz. Musa’ya karşı iddiaya kalkışan ve daha sonra ona inanan sihirbazların, Firavun’a şöyle dediklerini nakleder:

غافل از ماهیت این هر دو نام	تو انا ربّ همی گویی به عام
کی انا دان بند جسم و جان بود	رب برمرئوب کی ارزان بود
از انای پر بلای پر عنا	رک انا مابیم رسته از انا
درحق ما دولت محتوم بود	آن انایی برتو ای سک شوم بود

Sen, halka “Ben rabbim” diyorsun; ama bu her iki adın mahiyetinden gafilsin.

MESNEVÎ'DE “BEN” VE “SEN” TANIMLAMASI

Rab, terbiye edilene karşı nasıl titrer? “Ben”i bilen cisme ve cana nasıl bağlanır?

İşte, “ben”, biziz; “ben”den, bela ve dert dolu benlikten kurtulduk.

Ey köpek! O benlik, sende uğursuz oldu; bizim hakkımızdaysa, mutlak talih oldu..¹³

Artık iki benlikten daha açık olarak söz edilebilir:

این انایی سرد گشت و ننگ شد	از انایی ازل دل دنگ شد
شد جهان او از انایی جهان	ز آن انای بی انا خوش گشت جان
آفرینها بر انای بی عنا	از انا چون رست اکنون شد انا
می دود چون دید وی را بی ویش	کو گریزان و انایی در پیش

Gönül, ezel benliğinin dengidir; bu benlikse, soğudu, utanç oldu.

O bensiz benlikten can hoş oldu; o, dünyanın benliğinden sıçrayıp kaçtı.

“Ben”den kurtulunca, şimdi ben oldu. Aferinler zahmetsiz benliğe!

Çünkü o kaçıyor; benlik, onu, onsuz gördüğü için peşinde koşuyor.¹⁴

Burada iki “ben” arasındaki farklılığı vurgulayan bir beyte yer verelim:

ای گرفته جمله منها دامت	من که باشم که بوم من با منت
-------------------------	-----------------------------

Ey bütün “ben”lerin eteğine tutunduğu! Ben kim oluyorum ki senin “ben”inle birlikte olayım?¹⁵

Artık bütünlük taşıyan ve sevgiliyi tanımlayan ben, böylece “Ene’l-Hak” ifadesinde yerini bulmaktadır. Bu tanım üzerinde konuyu özelleştirelim. Mevlânâ, konuşmalarından oluşturulan eseri Fihî mâ fih’te konuyu şöyle açıklamaktadır:

Halk, bu “Ene’l-Hak” demenin, büyük bir iddia olduğunu sanır. “Ene’l-Hak” büyük bir alçak gönüllülüktür. Çünkü “Ben Allah’ın kuluyum” diyen, iki varlık ispat eder; bir kendisini, bir de Allah’ı. Fakat “Ene’l-Hak” diyen, kendini yok edip mahvetmiştir. “Ene’l-Hak” diyor, yani “Ben yokum, hep odur; Allah’tan başka varlık yoktur. Ben tamamıyla yok özlüyüm, hiçim.” Tevazu burada daha çoktur. Halkın anlamadığı budur.¹⁶

Senin, “Sen Allah’sın ve ben kulum” demen dava ve kibirlenmedir. O zaman kendi varlığını da ispat etmiş olursun. Bu durumda ikilik gerekli olur. “O, Hak’tır demen de ikiliktir. Çünkü “ben” olmazsa, “o” mümkün olmaz.¹⁷

Bütün bu ifade ve yorumların vardığı nokta, sevgilerin bütünlüğe götürdüğü, “ben” ve “o” nitelendirmelerinin ayrılık barındırdığını açıklamaktadır. Sevgili olan “sen”e yakınlık ve bağlılık, bütün benliği sardığında bu nitele-

meler ortadan kalkar. Benlikle var olmaya layık sevgili, yaratıcı “ben”le isimlendirilir. Mevlânâ bu izahı, günlük hayata da uyarlamakta, sevilenle ve hatta tüm toplumla bütünleşmeyi amaç olarak göstermektedir. Yukarıda dostun kapısını çalan kişinin hikâyesi ile aslan hikâyesi, bu bakışın günlük hayata yansımalarının örneği olarak görülmelidir. Onun şu ifadeleri de bu gözle değerlendirilmelidir:

هرکه بی من شد همه منها خود اوست دوستِ جمله شد چو خودرا نیست دوست
آینه بی نقش شد یابد بها زآنکه شد حاکی جمله نقشها

Bensiz olanındır, bütün benler; -kişi- kendisine dost değilse, herkes dostu olur.

*Ayna, içinde suret bulunmazsa, değer bulur; çünkü bütün suretleri gösterir.*¹⁸

آن یکی را روی او شد سوی دوست وآن یکی را روی او خود روی اوست

*Birinin yüzü, sevgilinin yüzüne yönelmiştir; o birinin yüzüyse, bizzat sevgilinin yüzüdür.*¹⁹

هرکجا دلبر بود خود همنشین فوق گردون است نی زیر زمین
*Yanında dilberin bulunduğu yer, yerin altı değil, gökyüzünün üzeridir.*²⁰

Mevlânâ'nın ve yoldaşlarının bu ikna edici ifadeleriyle Anadolu'da olgun insanlar “ben” zamirini kullanmadılar, bende, kul, köle, hizmetkâr, fakir ve günahkâr gibi benliği dışlayan sıfatları benimsediler.

Mevlânâ dünya hayatında cesur, yardımsever, özverili ve tok gözlü olmayı öğütlerken muhatabı ve toplumu öne çıkarır. Mevlânâ der ki:

*Sözün özü şudur: Topluma dost ol.*²¹

Mevlânâ'nın bütün bu anlatımlarıyla kişi, ikinci şahsa yani muhatabına olan ilgisi ve sevgisi ölçüsünce özellik sahibidir. Böylece o, genel anlamda insanı, dar anlamda sevgiliyi özel ve üstün konuma yerleştirmektedir. Onun düşünce sistemindeki sevmeye, acıma ve fedakâr olma gibi insana onur sağlayan özellikler, bu çerçevede daha geniş anlam kazanmaktadır.

¹ Mesnevî: The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî, nşr., trc., şerh Reynold A. Nicholson, I-VIII, London, 1925-1940 (1, 3, 5. ciltler metin; 2, 4, 6. ciltler İngilizce tercüme; 7 ve 8. ciltler şerh), I, 3056-3063.

² Mesnevî, IV, 1996.

³ Mesnevî, IV, 2763-2764.

⁴ Mesnevî, I, 3012.

⁵ Mesnevî, VI, 731-732.

MESNEVÎ'DE “BEN” VE “SEN” TANIMLAMASI

⁶ *Mesnevî*, I, 3416.

⁷ *Mesnevî*, I, 3013-3112.

⁸ *Mesnevî*, I, 14.

⁹ *Mesnevî*, VI, 226-227.

¹⁰ *Mesnevî*, III, 3076.

¹¹ *Mesnevî*, II, 2518-2523.

¹² *Mesnevî*, IV, 3562-3569.

¹³ *Mesnevî*, V, 4128-4131.

¹⁴ *Mesnevî*, V, 4138-4141.

¹⁵ *Mesnevî*, V, 4152.

¹⁶ *Fîhi Mâ Fîh*, Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, nşr. B. Furûzânfer, Tahran, 1330 hş./1951, s. 44.

¹⁷ *Fîhi Mâ Fîh*, s. 198.

¹⁸ *Mesnevî*, V, 2665-2666.

¹⁹ *Mesnevî*, I, 314.

²⁰ *Mesnevî*, III, 4511.

²¹ *Mesnevî*, II, 2150.

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE -III-

Nimet Yıldırım*

Özet: Daha önce iki bölümü yayınlanan “Fars Edebiyatında Habsiyye ve Şekvâiyye” adlı makalelerin bu üçüncü bölümünde; yaşadıkları çağın egemen güçleri ya da bir bireyi oldukları toplumların inançlarıyla örtüşmeyen düşünce ve inanışlarından dolayı cezalandırılmış, zindanlara atılmış, değişik şekillerde öldürülmüş şairler ve yazarlar söz konusu edilmektedir. Bu önemli kişilikler arasında; Nâsır-i Husrev, Aynu'l-Kuzât-i Hemedânî, Bâbâ Efzel, Fazlullâh-i Hurûfî, Seyyid İmâduddîn-i Nesîmî ve diğer bazı şairler yer almaktadır. Bu makalede; söz konusu şairlerin hayat hikayeleri, hapsedilme gerekçeleri ve şikayetlerini dile getiren örnek şiirlerine yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fars edebiyatı, haps şiirleri, habsiyye, şekvâiyye.

Prison Poems and Complaint Poems in the Persian Literature

Summary: The habsiyya a poem with dialing with the theme of imprisonment. The term occurs in the Persian tradition for the first time about the middle of the 6th/12th century in Nizâmî Arûzî's *Çahar Makâle*. Although several Persian poets have composed poetry of this nature. The structure of the panegyric kasida offered the possibility to take the theme as the subject of the prologue. The contents of the poems vary from complaints of the prisoner's misery or less general terms. The models for prison-poetry set by Nâsır-i Khusraw have continuously influenced other poets who for one reason or another have had to undergo a period of confinement. Other poets have composed poetry of this nature; Aynu'l-Kuzât-i Hamadânî, Bâbâ Afzal, Fazlullâh-i Hurûfî, İmâduddîn-i Nesîmî.

Keywords: Prison poetry, habsiyyâ, şakvâiyyâ, Persian literature.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak. Doğu Dilleri Bölümü. (e-posta: yildirim2002@hotmail.com)

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE -III-

II. İNANÇLARI NEDENİYLE HAPSEDİLENLER

Daha önceki makalemizin giriş bölümünde de belirtildiği gibi, Fars edebiyatında habsiyye ve şekvâiyye türü şiirler yazan şairler, cezalandırılmaları ve hapsediliş gerekçeleri açısından iki ayrı grupta ele alınmaktadır. Bunların bir kısmı yaşadıkları çağlarda buldukları ülkeler ya da yöresel emirlerin egemenlikleri altındaki bölgelerde yönetimi ellerinde tutan hükümdarlar, emirler ya da yönetim yanlısı birtakım yetkililere değişik konularda muhalefetlerinden dolayı siyasî birtakım ithamlarla göz altına alınmışken, İkinci grupta yer alanlar ise, dinî inanışları nedeniyle yine yaşadıkları çağın egemen güçleriyle ya da yaşadıkları toplumun inançlarıyla örtüşmeyen düşünce ve inanışlarından dolayı cezalandırılmış ve zindanlara atılmışlardır. Bu makalemizde söz konusu ikinci grupta yer alan şair ve yazarları ele alacağız.

1. Nâsır-i Husrev (ö. 481/1088)

Nâsır-i Husrev'in hayatıyla ilgili bilgiler, önemli ölçüde kendisinin şiirleri ve mensûr eserlerinden alınmaktadır. Daha çok birtakım özelliklerinden dolayı kendisini eleştirmiş olmaları nedeniyle, tezkire yazarları ve eski biyografi konulu kaynakların verdikleri ayrıntılar, eksik, kasıtlı ve yanlış olmaları ihtimaliyle edebiyat eleştirmenleri tarafından fazla güvenilir kabul edilmemektedir. Hayatı ve edebî kişiliği hakkında bilgi veren en eski kaynaklar, onu, Hasan Sabbâh ile birlikte Horasan'ın en büyük hüccetleri ve ünlü kişilikleri arasında sayarlar. Nâsır-i Husrev de, hakkındaki olumsuz değerlendirmeleri bildiğinden olsa gerek eserlerinde hayatıyla ilgili ayrıntılara daha fazla yer vermiştir¹.

İsmailî mezhebi bağlıları arasında “unvanı/dinî makamı/derecesi” olan ve Fatimî halifesi tarafından verilmiş “Hüccet”², “Huccet-i Zemîn-i Horâsân: *Horasan Bölgesi Hüccet*” lakabıyla da bilinen Hekîm Ebû Muîn Nâsır b. Husrev b. Hâris el-Kubâdiyânî, el-Belhî, el-Mervezî, İran'ın en güçlü şairlerinden biridir. Şiirlerindeki hikmetli sözler ve ifadelerden dolayı kendisine “hekîm” de denilir. Şiirleri, özellikle de *Zâdu'l-musâfirîn* ve *Rûşenâyînâme* adlı eserlerindeki ifadeler, onun Aristo, Eflatun, Farâbî ve İbn Sînâ felsefeleri konusunda derin bilgi sahibi olduğunu gösterir. Aynı zamanda bir filozof, yazar ve vaiz de olan Nâsır-i Husrev, 394/1003'te Belh'e bağlı Kubâdiyân'da dünyaya gelmiş, 481/1088 yılında Yumgân'da vefat etmiştir. Tezkireler ve diğer bazı kaynaklarda “Alevî” diye de anılmaktadır. Ancak bu unvanının gerekçesi bilinmemekle birlikte, yaşadığı çağdan sonra ona bazıları tarafından verildiği ifade edilir. Bu niteleme, muhtemelen “Ali taraftarlığı”yla ilişkilendirilmektedir.³

Çocukluğundan itibaren ilim ve edebiyata yoğun ilgi duymuş, daha çocukluk çağlarında *Kur'ân*'ı ezberlemiş olan Nâsır-i Husrev, yaşadığı çağın önemli bilim dallarında derin bir birikim elde etmiştir. Değişik dinler ve milletler konusunda araştırmalarda bulunmuş, Hint dinleri, Mani dini ve Sabîî dini, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüşî dini hakkında da ayrıntılı bilgilerle donanmıştır. Şiirlerinde bütün bunların geniş yansımaları göze çarpar.

Sefernâme'sindeki ifadelerine göre; Gençlik çağlarında (yirmi altı-yirmi yedi yaşlarından önce) Gazneli Sultan Mahmud (hük. 389-421/998-1030) ve oğlu Sultan Mesud (hük. 421-433/1030-1041) dönemlerinde Gazneli saraylarında, daha sonra da bazı Selçuklu hükümdarlarının saraylarında bulunmuş, ilk zamanlar Gaznelilerin kışlık başkentleri konumundaki Belh'te devletin üst düzey görevlileri arasında yer almış, bu şehir Selçukluların eline geçince, önemi ve itibarı daha da artmıştır. 432/1040 yılında Merv'e gitmiş, hacca gidinceye kadar orada divandaki görevini sürdürmüştür. Sultanlarla birlikte geçirdiği bu dönemlerden sonra iç dünyasında yaşadığı birtakım değişimlerin ardından kendi ifadeleriyle, zahiri ve maddi makamları bir bir aştıktan sonra gerçeği araştırmaya başlayan Nâsır-i Husrev, Türkistan, Sind ve Hindistan bölgelerine seyahatlerde bulundu, birçok ülkeyi ve değişik şehirleri gezdi, farklı milletlerden insanlarla görüşerek çok sayıda bilim adamıyla bilimsel ve dinî tartışmalarda bulundu.⁴

Bütün bu faaliyetleri, 437/1045 yılında bir ay kaldığı Cûzcân'da, bir gece gördüğü ve son derece etkilendiği rüyaya kadar devam etmiştir. Kendi ifadesine göre; Bir ay boyunca orada sürekli içki içmiş, bunun üzerine gördüğü rüyada birisi ona: "*Neden bu akli perdeleyen şeyi içiyorsun, sen akli ve zekayı artıran şeyleri ara*" demiş. O da: "*Bunu nereden bulabileceğini*" sormuş. Bunun üzerine o kişi: "*Arayan bulur*" diyerek kible tarafını işaret ettikten sonra ortadan kaybolmuştur. Rüyasındaki kişinin işaretiyle hacca gitmiş, yedi yıl süren bu seyahat, 444/1052 yılında Belh'e dönmesiyle son bulmuştur. Şair bu seferinde, dört kez hac yapmış, başta İran'ın birçok bölgesi olmak üzere, Ermenistan, Anadolu, Halep, Trablus, Şam, Suriye, Filistin, Mısır, Kayravân, Sudan ve daha bir çok bölgeyi gezmiştir. Mısır'da üç yıl kalmış, orada İsmailî mezhebiyle tanışmış ve sonra da bu hareketin bağlıları arasına girmiştir. Bu harekete katıldıktan sonra çok hızlı bir ilerleme göstermiş ve "hüccet" makamına getirilmiş, Fatimî dinî lideri tarafından "Horasan bölgesi hücceti" olarak atanmış, o bölgede İsmailî inançlarını yaymakla görevlendirilmiştir. Bu uzun seyahatlerin ardından Horasan'a döndüğünde o artık elli yaşındadır. Hemen Belh'e gider ve orada inancını yaymak için faaliyetlerini başlatır. Değişik bölgelere tebliğciler gönderir. Ehl-i sünnet bilginleriyle tartışmalara girer. Bu arada etrafta düşmanları da artmaya başlar. Onun açısından bu son derece olumsuz gelişmeler, ileri boyutlara varmış ve bazı kaynaklara göre, ölüm emri bile verilmiştir. Bunun üzerine Belh'ten ayrılarak Nişabûr, Mâzenderân ve Yumgân'a gidip sığınmış, birkaç yılını (453-456/1061-1064) orada geçirmiştir. Bu dağlık bölgede eşinden dostundan ayrı, vatanına hasret olarak yoksulluk ve mahrumiyetler içerisinde hayatını sürdürmüştü, seksen yedi yaşındayken, Yumgân'da vefat etmiş (481/1088) ve orada toprağa verilmiştir. Bedehşân'a bağlı bir yerleşim birimi olan Yumgân, Nâsır-i Husrev'in uzun süre kalmasından dolayı İsmailî mezhebinin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.⁵

Hayatının yaklaşık yarısını içine alan dönemini, İsmailî mezhebini benimsediği ve o inanca gönül verdiği gerekçesiyle sürgünlerde, hapiste ve yalnızlıklarda geçirmek zorunda kalmış olan Nâsır-i Husrev, vatanından çıkar-

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE -III-

tılması, bin bir zorluklar içerisinde, tehditler, kötü sözler, nefret, kin, kınama ve daha nice kötü davranışlardan dolayı çok etkilenmiş, özellikle yakınlarının bile kendisini yalnız bırakmasından duyduğu acı ve üzüntüleri dizeleriyle dile getirmiştir. Nâsır-i Husrev, her şeyiyle İsmailî inancını benimsemiş, kendisini tamamıyla dinî bir yaşantıya adanmış, içkiyi terk etmiş, birtakım helalleri bile kendisine yasaklayacak kadar ibadete dalmıştır. Bu yoldaki ilerleyişiyle de İsmailîlerin yedi makamlarından biri olan “Hüccet” makamına erişmiş, on iki hüccetten biri olmuştur.⁶

Eserleri:

1. *Dîvân*: 10.000 beyitlik divanında daha çok kasidelerin yer aldığı şairin dizelerinde; hikmet din ve ahlak konuları ağırlıklı işlenir. Muctebâ-yi Mînovî'nin tahkiki, Seyyid Hasan-i Takîzâde'nin önsözü ve Alî Ekber-i Dihhudâ'nın dipnotlarıyla Tahran'da (1372 hş. 3 baskı) yayınlanan eserin bir diğer baskısı da, Mucteba-yi Mînovî ve Mehdî-yi Muhakkık tarafından 1353 hş. yılında yine Tahran'da yapılmıştır.

2. *Rûşenâyînâme*: 592 beyitten oluşan bu mesnevi, öğüt ve hikmet konulu dizelerden oluşur. İlk olarak Seyyid Nasrullâh-i Takavî tarafından yayınlanmıştır (Tahran 1307 hş.).

3. *Sefernâme*. Nâsır-i Husrev'in en önemli mensûr eseridir. İran, Ermenistan, Anadolu, Halep, Trablus, Şam, Suriye, Filistin, Mısır, Kayravân, Sudan ve daha bir çok bölgeyi gezdiği yedi yıl süren seferlerinden sonra kaleme alınmıştır. *Sefernâme*, ilk olarak 1881 yılında Paris'te daha sonra 1335 hş. yılında Muhammed-i Debîrsiyâkî tarafından Tahran'da yayınlanmış, Arapça, Rusça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Türkçe'ye de çevrilmiştir.

4. *Zâdu'l-musâfirîn*. Şairin özellikle İsmailî inançlarını kanıtlarıyla ortaya koymak amacıyla 452/1033 yılında sürgünde bulunduğu dönemde kaleme aldığı bu eserden diğer eserlerinde de söz etmekte ve bununla çok övünmektedir. Bu eser ilk kez, *Zâdu'l-musâfirîn* adıyla Muhammed Bezlu'r-Rahmân tarafından Berlin'de (1922) ve daha sonra da *Zâdu'l-musâfir* adıyla Alî-yi Kavîm tarafından Tahran'da (1338 hş.) yayınlanmıştır.

5. *Goşâyîş ve Rehâyîş*. Nâsır-i Husrev'in, dinî-felsefî sorulara verdiği yaklaşık otuz cevaptan oluşan bir diğer mensûr eseridir. Eser ilk olarak Saîd-i Nefîsî tarafından Tahran'da (1328 hş.), daha sonra da Encumen-i İsmâîliyye tarafından Bombay'da yayınlanmış, ayrıca İtalyanca'ya da çevrilmiştir.

6. *Vech-i Dîn/Rûy-i Dîn*. İsmailî mezhebi inançları ve ibadetleri hakkında bilgilere ve felsefî görüşlere yer veren bir eserdir. İlk kez Seyyid Hasan-i Takîzâde ile E. G. Browne tarafından Berlin'de (1924) yayınlanmıştır.

7. *Câmi'u'l-hikmeteyn*: Nâsır-i Husrev'in, önemli mensûr eserlerinden biri olan ve 426/1034 yılında yazılan bu eseri; kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları konu almaktadır.⁷ Eser H. Corbin ve Muhammed-i Muîn tarafından Tahran'da (1332 hş.) yayınlanmıştır.⁸

“Şikâyetnâme” ya da “habsiyye” türü şiirlerin özel yerinin bulunduğu divanlardan biri de, Nâsır-i Husrev’in divanıdır. Kasideleri, genellikle uzun riyazet dönemlerinden sonra kaleme alınmış, dıştan güzel ve çekici görünen unsurların kötü gösterilmesi amacıyla söylenmiştir. Şiirlerinde bahar mevsiminin aldatıcı güneşi asla doğmaz. Kasidelerinde teşbîb ve tagazzül bölümü yer almaz. Kelimelerinin arkasında hiçbir zaman bir sevgilinin ay gibi ışık saçan parlak çehresi görülmez. Onun dünyaya bakışı, ruhunun derinliklerinde cennetten manzaraların canlandığı, imanlı, günahsız birinin bakışlarına benzer. Bu ve benzeri duyguları kasidelerinin çoğunda görmek mümkündür.⁹

*Gurbet akrebi ciğerimi yaktı benim,
Bulamadı alçak sanki, dünyada başkasını.
Neden hedef yaptı? Diyorum zamanenin okuna,
Bu yüce, bilgisiz, adaletsiz felek tenimi benim?
Felek, faziletler ölçüsünde dönseydi eğer,
Makamım, ayın makamından aşağı olmazdı benim.
Hayır, hayır, felek de zaman da bilmez faziletin değerini,
Söylemişti babam bunu, gençliğimde benim.
Dünyada yaşasam da gece-gündüz,
Yedinci kat göklerde, gezdiğim yerler benim.
Oturmam ben seninle bu sarayda ey benim,
Çağırır durur çünkü İzed başka bir saraya beni.¹⁰*

*Gönül gözünle gör, dünyanın gizliliklerini,
Görmez çünkü gizlileri, kafadaki gözlerin.
Nedir dünyanın sırrı, ey özgür ahali?
Gizlileri görmen, açtıktakileri görmemendir.
Bağlayamazsın dünyayı demirle!
Hikmet zinciriyle bağla bu dünyayı.
Öteki dünyaya bir merdiven bu dünya,
Çıkmak gerek sonuna kadar bu merdiveni.¹¹*

*Çekmek istemiyorsan zararı kendine doğru,
Uzak tut dilini sen çirkin sözlerden,
Söz akılla söylenir. Kime akıl verilmedi?:
Sığıra, eşeğe, deveye ve diğer hayvanlara.
İnsanın konuşması, sahip olduğundandır;
Delilleri ortaya çıkaran, izah eden bir akla.
Emre uyarsan, bilge olursun, yoksa bilgisizlikten;
Cehenneme çevirirsin cennetleri sen.¹²*

2. Aynu'l-Kuzât-i Hemedânî (ö. 525/1130)

VI./XII. yüzyılın önde gelen sûfilerinden “Aynu'l-kuzât” diye bilinen İranlı ünlü şair, yazar ve mutasavvıf, Ebu'l-Meâlî, Abdullâh b. Muhammed b. Alî-yi Hemedânî, V./XI. yüzyılın sonlarında Hemedân'da dünyaya geldi.

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE -III-

Ebu'l-Fazl/Fezâil künyesiyle de bilinen Aynu'l-kuzât'ın babası ve ataları Meyâne'li olduklarından "Meyâncî" nisbesiyle de anılır. Bazıları, onun Horasanlı olduğu kanısındadır. Genç yaşta ölmesine rağmen yaşadığı çağın önde gelen bilim ve edebiyat adamlarından biri olarak tanındı. Kelam, felsefe, tasavvuf, Fars ve Arap edebiyatları gibi alanlarda söz sahibi kişiler arasında yer aldı. Düşünce dünyasında geçirdiği birtakım psikolojik bunalımlardan, İmâm Gazalî'nin (ö. 505/1111) eserleriyle tanıştıktan sonra önemli ölçüde kurtuldu. Ömer Hayâm (ö. 517/1123) ve Ahmed-i Gazzâlî (ö. 520/1126) gibi ünlü isimlerin öğrencisi de olmuş, başarılarını daha çok bireysel çabalarıyla elde etmiştir.¹³

Eserlerinde; Yunan felsefesini tasavvufu iç içe işlemiş, Hallâc-ı Mansûr'a çok yakın ilgi duymuş, sûfilerin sırlarını pervasızca açıklamaktan çekinmedi. Bazı fıkıh bilgileri, Aynu'l-kuzât'ın birtakım eserlerindeki görüşleriyle onun zındıklığına karar vererek öldürülmesine fetva çıkarınca, tutuklanarak Bağdat'a gönderildi. Bir süre hapsedildikten sonra Hemedân'a götürüldü. Bilgeliği ve kaleminin gücünü gösteren önemli eserlerinden ünlü *Şekva'l-ğarîb 'anı'l-evtân ilâ 'ulemâ'i'l-buldân* adlı şekvâiyyesini orada hapisteyken, yaşadığı çağın bilim adamlarına hitaben kaleme aldı. Hemedân'da, daha önce ders vermekte olduğu medresede idam edildi (525/1130). İdam sonrasında darağacından indirilerek derisi yüzüldü ve daha sonra da cesedi yakılarak külü saçıldı.¹⁴ *Şekva'l-ğarîb* adlı eseri, onun, idama mahkum bir zindanlığın, şefkatten ve merhamet duygusundan yoksun, gerçekte muhalifleri olan yargıçlar karşısındaki ümitsizliğinin ifadeleri olan feryatlarını dile getirmektedir. *Şekva'l-ğarîb*, aynı zamanda kaleme alındığı çağın birçok karanlık noktasına da ışık tutmaktadır.¹⁵

Aynu'l-Kuzât, otuz üç yaşında idam edilmesine rağmen çok sayıda Arapça ve Farsça eser kaleme almıştır. *Temhîdât* ve *Zubdetu'l-hakâyık* en önemli eserleridir. Bunlar dışında; inancı ve tasavvufi konulardaki düşüncelerini içeren, değişik kişilere yazdığı *Nâmehâ-yi 'Aynu'l-kuzât Hemedânî/ Mekâtîb* ve *Risâle-yi Cemâlî* adlı eserleri de vardır. *Yezdân Şînâht*, onun en önemli Farsça yapıtıdır.¹⁶

*Hangisi benim geldiğim yol, ey gönül?
Geri dönmem için söyle, yabancıyım ey gönül.
Her adımda bin tuzak var ey gönül,
Adam olmayanlara aşk haram, ey gönül.*¹⁷

*Talihsizliğin düğümü çözülemez.
Bu dertler kimseye anlatılamaz.
Felek bizim için hep üzüntü eker durur,
Asla bu tohumdan mutluluk alınamaz.*

*Bendeki üzüntüler, bendeki sıkıntılar,
Kargada olsaydı, üzüntüsünden yaşlanırdı.*

*Sadece adı kaldı bende bu gönlümün,
Sonu ne olur bilmem acaba bu gönlümün?!*

*Ey felek, gönlümü altüst ettin!
Bu yorgun gönlümü hep incittin!
Başka bir oyun çıkardın arkasından perdenin,
Ne ilginçliklerin var, arkasında perdenin!¹⁸*

3. Bâbâ Efzel (ö. 667/1268)

Yaşadığı çağın en büyük felsefecileri, mutasavvıfları şair ve yazarları, aynı zamanda İran tarihinin önemli kişilikleri arasında yer alan “Bâbâ Efzel” diye bilinen Efzeluddîn Muhammed b. Hasan-i/Huseyn-i Merekî-yi Kâşânî, VI./XII. yüzyılın sonlarında Merek kasabasında dünyaya geldi. Özellikle Farsça felsefî içerikli eserleri ve şiirleriyle ün kazandı. Doğum yeri olan Kâşân yakınlarındaki Merek’te münzevî bir hayat yaşamaktayken *Sâz u Pîrâye-yi Şâhân* ve *Câvidânnâme* gibi eserlerini kaleme aldı. Şiirlerinin çoğunun teması felsefî ve tasavvufî içeriklidir. Farsça felsefî eserleri ve rubaileleriyle İran’da ünlü ise de hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Büyü işleriyle uğraştığı gerekçesiyle hapsedildiği söylenir.¹⁹

Adı, ilk olarak kendisini Bâbâ Efzel’in öğrencilerinden birinin öğrencisi olarak ifade eden Hâce Nasîruddîn-i Tûsî’nin bazı eserlerinde geçer. Hayatı hakkında fazla bilgi olmayışı, onunla ilgili; Sa’dî-yi Şîrâzî ile görüşmesi, Sultan Mahmûd’un sarayında yüce makamlar sahibi oluşu, bir terzi çırağıyla gönül ilişkisi, ömrünün sonlarında inzivaya çekilmesi gibi birtakım efsanelerin otaya çıkışına neden olmuştur. Bütün bunlar bir yana, Bâbâ Efzel’in, İran kültürüne asıl hizmeti edebiyat alanında olmuştur. Müslüman felsefeciler arasında en büyük şairlerden biridir. Fars rubai ustaları arasında ilk üç arasında yer alır. Rübailerinin çoğu, felsefî ve tasavvufî içeriklidir.²⁰ Özellikle rubaileleriyle dikkat çeken Bâbâ Efzel, aynı zamanda deneyimli bir yazardır. Tasavvuf ve metafizik konusunda eserler yazmış, Aristo’nun Psikoloji konulu kitabı’n-nefs adlı eserini Farsça’ya çevirmiştir. Dile son derece egemen olan Bâbâ Efzel, birçok şair ve yazarın tersine eserlerinde Arapça terimler yerine Farsçalarını kullanmasıyla da bilinmektedir. Rübailerinde İbn Sîna ve Ömer hayâm tarzı görülür.²¹

Sultan Mahmûd, Irak’ı fethettiğinde, onu da beraberinde alıp Gazne’ye götürmüş ve sonra da orada hapse attırmıştır. Çok sayıda eseri bulunan Bâbâ Efzel’in ele aldığı konular; genellikle, felsefe, tasavvuf ve ahlak’tır. *Goşâyîşnâme* adıyla da bilinen *Medâricu’l-kemâl* adlı eseri, İnsanı olgunluk derecelerine ulaştırmayı hedefleyen bir yapıttır. *Reh Encâm Nâme*, *Sâz u Pîrâye-yi Şâhân Pormâye*, *Risâle-yi Tuffâhe*, *Arznâme*, *Yenbû’u’l-hayât*, *Câvidânnâme* onun önemli eserleri arasında yer almaktadır.²²

Şiirlerinde “Efzel” mahlasını kullanan Bâbâ Efzel, daha çok gazel, kıta ve rubai türlerinde şiir yazmıştır. Bütün eserleri, Muctebâ-yi Mînovî ve Yah-

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE -III-

ya-yi Mehdevî tarafından 1331-1337 hş. yıllarında külliyat halinde yayınlanmıştır. ²³

*Alem, gam hikayeni anlatmasıyla bir efsane,
Gözüm, yüzünün yansmasıyla bir güzeller evi!
Zincir gibi zülfünün ümidiyle senin,
Nice aşıklar var, hepsi bir deli!
Dudağından bir nükte, bir şeker parçası!
Küpünden bir damla, bir kadeh!
Senin güneş yüzünün aydınlığı karşısında,
Feleğin güneşi sanki küçük bir kelebek!
Neden kapatıyorsun yüzünü benden ey nazlı,
Yoksa bu miskin bir yabancından da mı değersiz?!
Senin yerin değil bu gönül, ancak ne yapayım,
Dünyada benim tek bu viranem var işte. ²⁴*

*Devlet ve talih dostumuz olsaydı bizim,
Kendi vatanımızda yaşardık biz.
Feleğin çarkı dönseydi bizim arzumuzca,
Başkalarının şehrinde ne işimiz olurdu bizim. ²⁵*

*Yazık bu zamanda bir tek dost yok,
İnsanlar içinde hiç sevindiren yok,
Bu zamanda gamsız olan,
Ya insan değil, ya bu dünyayla bağı yok. ²⁶*

*Alçağız toprak gibi, yücelik işte bu,
Sarhoşuz aşk ile, akıllılık işte bu,
Bütün bu dertlerle adını anmayız dermanın,
Doğrusu, gerçek dertlilik işte bu. ²⁷*

*Ne oturuyorsun Efzel, dostlar gitti,
Yaya kaldın sen, atlular gitti,
Bahçede kim kaldı karga ve çaylak dışında,
Gümüş tenliler, güzel yüzlüler gitti. ²⁸*

*Bilmediğin kadehi, ey gönül yudumlama,
Yaptığın kötülükleri unutma,
Ecel aslanı pusuda, dikkat et,
Aslan ormanında tavşan uykusuna dalma. ²⁹*

*Yüz şehrin, yüz vilayetin valisi de olsan,
Usta sanatkar da, yetenekli de olsan,
Gerçek aşık da, dosdoğru zahit de olsan,*

Birkaç gün geçer, sen de hikaye olursun. ³⁰

*Açılır sana gerçeğin kapıları,
Bağlanma hep bu geçici dünyaya;
Yok olacak bu dünya, öteki dünya sonsuz,
Yokluk kötü, sonsuzluk iyi, o zaman iyiye dön.
Adalet, doğruluk, şefkat ve cömertlikle,
Kurtar bu kulunu ve işini kolaylaştır onun.
Hak etmedi bu kulun, bu sıkıntıları, bu acıları,
Bu sıkıntılarda boğulan bu garip de hak etmedi.* ³¹

4. Fazlullâh-i Hurûfî (ö. 796/1393)

Fazlullâh-i Hurûfî'nin yaşadığı dönemlere en yakın tarihte kaleme alınmış kaynaklar, adını “Fazlullâh” olarak aktarırken, bazıları da; adının “Abdurrahmân”, künyesinin “Ebu'l-Fazl” olduğunu belirtirler. Hurûfî kaynaklara göre; lakabı da, “Şihâbuddîn”dir. Babasının adı, “Ebû Muhammed” diye belirtilen Fazlullâh, birçok kaynakta; “Naîmî-yi Esterâbâdî” ve “Helâl Hor” nitelemeleriyle geçer, “Seyyid” unvanıyla da anılır. Şiirlerinde “Naîmî” mahlasını kullanır. Hurufilik fırkasının kurucusu Fazlullâh b. Seyyid Şâh Bahâuddîn Esterâbâdî (Meşhedî/Tebrîzî), şair, sûfî bir kişiliktir. 740/1340 yılında Hazar Denizi'nin güneydoğusundaki Esterâbâd şehrinde (bazılarınca Tebriz'de) doğdu. Fazlullâh'ın hayatının ilk dönemi ve öğrenim durumu hakkında Hurûfî kaynaklarında yeterli bilgi yoktur. Halifelerinden Seyyid İshak-ı Esterâbâdî'nin verdiği bilgiye göre; on sekiz yaşında iken bir dervişten dinlediği Mevlânâ Celâluddîn-i Rûmî'nin, “*Bekaya sahip olduğun halde ölümden ne endişe ediyorsun?!/Hudânın nuruna sahipken neden mağarada gizleniyorsun?!*” anlamındaki beytinin gerçek mânasını hocası Kemâleddîn'e sormuş, hocası da; bunun ancak ibadet, riyazet, aşk ve cezbeyle anlaşılabileceğini söylemişti. Fazlullâh bunun üzerine, dünya nimetlerinden vazgeçip kendini ibadete verdi. Üzerindeki pahalı elbiseleri çıkarıp çobanlar gibi keçeden elbiseler giydi. Bir süre dağlarda yaşadı. Daha sonra yaya olarak seyahate çıkmaya karar verip zahmetli bir yolculuktan sonra İsfahan'a ulaştı ve dört ay süreyle buradaki bir kervansarayda kaldı. Gördüğü bir rüya üzerine hac niyetiyle yola çıktı; önce Tebriz'e gitti. Burada 757/1356'da tahta çıkan Celâyirli hükümdarı Sultan I. Üveys'in, onun sohbetlerine devam ettiği, Fazlullâh'ın, ona bir derviş külâhı verdiği rivayet edilir. Tebriz'de Esterâbâdî bir kızla evlendi. Daha sonra Hârizm'e (760/1359), ardından da İsfahan'a giderek orada itikâfa girdi. Bir süre ibadetle meşgul olduktan sonra tekrar yola koyulan Fazlullâh, rivayete göre, “*Ey Fazl, gez ve gör!*” diye bir ses duymuş, ardından birden bire karşısında sekizinci imam Ali Rızâ'nın belirlediğini gördü. Bu olay, onun Şîa'ya ilgisini arttırdı. Mekke'ye gitmeyi düşünürken, bundan vazgeçip Meşhed'i ziyarete karar verdi ve burada bir süre ibadetle meşgul olduktan sonra Mekke'ye gitti. Hac dönüşü Hârizm'e uğradı. Hârizm'de iken bir gece tasavvufta İsteddiği yere gelemediğini düşünerek o gece de fütihat olmazsa ta-

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE -III-

savvufî hayattan vazgeçmeye karar verir. Rüyasında kendisini Esterâbâd'daki evinin bahçesinde görür ve burada beklediği fütuhât gerçekleşir.³²

Fazlullâh daha sonra Hârizm'den ayrılıp önce Horasan'a, oradan da İsfahan'a geçti. Burada rüya yorumlamasıyla tanınan Fazlullâh, devrinin ünlü bilginlerini çevresinde toplamayı başardı. Bilginler, vezirler, kadılar ve yöneticiler de dahil olmak üzere bütün halk, rüyalarını tabir ettirmek için ona gelmeye başladı. 775/1373'te tekrar hacca giden Fazlullâh, muhtemelen Tebriz yoluyla İran'a döndü. 776/1374 yılında Tebriz'de bir rüya gördüğünü ileri sürdü. Bu rüyaya göre; Hz. Adem, Hz. İsa ve Hz. Muhammed Allah'ın halifeleri, kendisi ise Mehdî ve Mesih'tir; aynı zamanda peygamberlerin ve velilerin sonuncusudur. Böylece peygamberlik ve velilik kendisinde birlikte ortaya çıkmış ve ilahlık devri başlamıştır. Bu rüyayı açıkladıktan sonra, Tebriz din bilginleri tarafından tekfir edilen Fazlullâh, bunun üzerine İsfahan'a giderek bir mağarada inzivaya çekildi. Daha sonra Tebriz'den ayrılıp Gîlân ve Damğân'a giden Fazlullâh, son zamanlarını Bâkûye'de geçirdi. Damğân'da gördüğü bir rüya üzerine, Timur'u "Âyîn-i Cedîd" dediği görüşlerine davet etti. Ancak fikirleri şeriata aykırı görüldüğünden, Timur tarafından tutuklanması emredildi. Semerkant'ta bilginler ile bir toplantı yapan Timur verilen fetva uyarınca onun idamına hükmetti. Timur'un oğlu Mirân Sah tarafından yakalanan Fazlullâh, Alıncak Kalesi'nde hapsedildi; yapılan muhakemesi sonunda 796/1394'de Alıncak Kalesi'nde boynu vurularak idam edildi. Ayaklarına ip bağlanarak cesedi çarşı ve pazarda dolaştırıldıktan sonra mensupları tarafından defnedildi.³³

Rivayetlere göre; kafası ateşte yakılmış, ölümünden sonra düşünceleri geniş alanlara yayılmış ve çok sayıda taraftar bulmuştur. Hapis dönemlerinde takipçilerine yazmış olduğu vasiyetnamesinde, onlardan buldukları yerleri terk etmelerini istemektedir. Müritleri, Fazlullâh'ın davasını terk etmemiş, Hurûfîlik inançlarını yaymak için ellerinden geleni yapmaya çalışmışlardır.³⁴

Şîrvân'da hapiste bulunduğu dönemlerde kaleme almış olduğu, kendisinden sonra "Aliyyu'l-Alâ" diye bilinen Şeyh Ebu'l-Hasan-i İsfehânî'nin nazmettiği, bazı tezkirelerde *Câvidânnâme* adıyla geçen, günümüzde de taraftarları arasında kutsal metinlerden biri olarak kabul edilen ve Kur'ân ayetlerinin Hurûfî bakış açısıyla yorumlarına yer veren *Câvidân-i Kebîr* ve *Câvidân-i Sağîr* adlarındaki eserleri dışında, *Enfus u Âfâk*, *Nevmnâme*, *Muhabbetnâme*, *Arşnâme* adlı eserleri ve *Divân*'ı vardır.³⁵ Fazlullâh'ın divanı'nın bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesinde (Ali Emirî, no: 989) bulunmaktadır.³⁶

Fazlullâh'ın idam edilmesine ve müridleri hakkında sıkı bir takibata geçilmesine rağmen halifeleri sayesinde bu fırka taraftar Kazanarak gittikçe güçlenmiş; böylece Hurûfîlik doğuda Hindistan'a kadar yayılmış, batıda ise Fazlullâh'ın baş halifesi Aliyyu'l-Alâ'nın gayretleriyle Anadolu'ya geçerek güçlü tesirini asırlar boyunca Anadolu ve Rumeli topraklarında diğer tarikatlara sızarak göstermiştir. Türk edebiyatının ünlü siması Seyyid Nesîmî de, Fazlullâh'ın Anadolu'daki halifelerindendir. Rüya yoluyla gerçeği bulduğuna

inanan Fazlullâh, âyet ve hadisleri kendi geliştirdiği yorumlarla açıklayarak fırkasını kurmuş, mensupları onu, Allah'ın zuhuru olarak görmüş ve eseri *Câvidânnâme*'yi ilâhî kitap saymışlardır. Fazlullâh, Bâtunîler'in yorum metotlarıyla, harflerin değerini ve sayılarla olan ilgilerini belirleyerek dinî emir ve mükellefiyetleri Arap ve Fars alfabelerindeki harflere irca etmiştir.³⁷

Fazlullâh'ın bir kısım şiirleri, orta derece Fars şairlerinininki kadar edebî değere sahiptir. Gazellerinden bazıları, tarz ve akıcılığı açısından Mevlânâ Celâluddîn'in gazelleriyle karıştırılır. Bazı şiirleri de, öğrencisi Nesîmî'nin dizelerinden daha alt derecede yer alır. Gerçekte o, kargaşalar tufanında geçen hayatı boyunca edebî zevkler ve derinliklerle uğraşacak zaman bile bulamamıştır. Yazdığı şiirlerin önemli bir kısmı, inancı ve düşüncelerini yansıtmaktadır. Ölümünden önce, hapisteyken ya da henüz hapsedilmeden önce çocukları için bir vasiyet yazmış, bu vasiyetindeki ifadelerinde daha çok çocuklarının geleceğinden duyduğu endişeleri dile getirmiştir: “*Şimdi götürüyorlar beni, benim isteğim olmaksızın götürüyorlar. Bakalım macera nereye kadar sürecek. Hikaye nasıl sona erecek. Bu zavallının din ya da dünya konusunda hiçbir sıkıntısı yok. Tek düşüncesi, tek kaygısı, hiç koruyucuları olmayan, maddî hiçbir varlıkları bulunmayan, kimsesizlerin sahibinden, çaresizlerin çaresi olandan başka kimseleri bulunmayan çocuklarıdır. Allah'a gönül bağlasınlar. Kız kardeşlerini korusunlar ve onları az incitsinler.*

*Ömrüm boyunca Şîrvân'da bir tek dostum olmadı.
Dost nerede? Hangi dost? Keşke bir tanıdık olsaydı.
Bu çağın Hüseyin'iyim; düşmanlarım, Yezîd ve Şemir'im³⁸,
Bütün günlerim aşure benim ve Şîrvân da, Kerbelâ”³⁹*

*Varlığım olmadığı zamanlarda,
Allah'tan başkası var değildi.
Varlık Mısır'ına geldiğimde,
Züleyha Yusuf'la birlikte değildi
Meleğin bana secde ettiği gün,
Baksana; Havva, Ademle birlikte değildi.
Ben yaşamaktan söz ettiğimde,
Mesih Meryem'in teninde değildi.
Musa'mız Allah'la konuştuğunda,
Ortalıkta konuşan mevcut değildi.⁴⁰*

5. Seyyid İmâduddîn-i Nesîmî (ö. 838/1434)

Hurûfî şairlerden, aynı zamanda bilgin ve sûfî kişiliğiyle de öne çıkan, daha çok “Nesîmî” mahlasıyla bilinen Seyyid İmâduddîn Nesîmî-yi Huseynî-yi Şîrâzî hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler birbirinden farklılıklar göstermektedir. Doğum yeri bazılarına göre Şîrâz, bir kısım tezkire yazarlarına göre Bağdat yakınlarında bulunan, mahlasını da adından aldığı Nesîmî'dir. Şamâhî nahiyesinden olduğu ve Nesîmî-yi Şîrvânî diye de bilindiği de aktarı-

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE -III-

ır.⁴¹ Nesîmî, öğrenimini doğduğu şehirde, Şîrâz'da tamamladı. Tasavvuf konusundaki bilgilerini de burada aldı. Ardından seyahatlerine başladı. Hurûflîğin kurucusu Fazlullâh-i Naîmî ile karşılaştı. Onun da teşvikleriyle bu gruba katıldı. Fazlullâh'ın önde gelen öğrencilerinden ve en ateşli takipçilerinden biri olan Nesîmî, onun en yakın adamları arasında yer almış hep beraberinde olmuştur. Bu yakınlığını, Fazlullâh'ın kızıyla da evlenerek güçlendirmiştir. Hurûflîlerin öldürülmeğe başlanması ve mürşidi Naîmî'nin de öldürülmesinden sonra Mirânşâh'ın aracılığıyla Osmanlı topraklarına gelerek orada bir süre inançlarını yaymakla uğraştı. Ardından da Halep'e gitti. Bir süre Şîrvân, Kafkasya ve Bakü'de kalmış, orada Türkçe'yi de öğrenmiş olan Nesîmî, Türkçe şiirler de yazmıştır. Bazı tezkire yazarları, onu, yaşadığı çağın gerçek tek şairi, Batı Türkçesi'yle ilk şiir yazar şair olarak kabul ederler. Vahdet-i vücûd inancını yaymada oldukça pervasız davrandığı gerekçesiyle zamanın yönetimi tarafından gözetim altına alındı ve hapse atıldı. Çıkarıldığı mahkemede derisinin yüzülmesi şekliyle öldürülmesine karar verildi. Karar, Mısır halifesinin onayından da geçince hüküm infaz edildi.⁴² Gönülden inanıp yaşadığı inançlarını, heyecanlı ve içten kopup gelen duygularıyla çok açık bir dille hiç çekinmeden dizelerine aktarmış, ancak bütün bunlar, ölüm fermanının çıkmasına ve idam edilmesine neden olmuştur. Muhafiz inançları ve tanrılık iddiası vb. suçlarla itham edilen Nesîmî de, Hallâc-i Mansûr ve Aynul-kuzât gibi inançları uğrunda, kendi ifadeleriyle, sevgiliye kavuşmak için canını feda etmiştir.

*Güle sevdalanan, dikenin sataşmasından korkmaz,
Sevgilinin yüzüne hayran kalan, başkalarından korkmaz.
Kendi başından geçmiş, cesaretli delikanlı,
Kan döken hançerden, darağacından korkmaz.
Mansûr gibi "Ene'l-Hak" diye haykıran,
Sırlardan habersizlerin kınamasından korkmaz.
Ey hazine ve mücevher arayan, düşünme yılanı;
Hazineyi ve cevheri götüreceksin olan yilandan korkmaz.
Sevgilinin yüzünün ışığına aşığım, korkum yok ateşten,
Gönlü yanık kelebek, ateşten korkmaz.⁴³*

6. Şuca-i Kâşî (ö. 981-987/1073-1079)

Kâşân'lı olan Şucâ-i Kâşî, görme engelli olduğu için "Şucâ-i Kûr" diye de bilinmektedir. Dili oldukça güçlü şairler arasında yer alan, özgün bir tarz sahibi Şucâ-i Kâşî, muhtemelen şiirlerinden birinde Kâşân ileri gelen yöneticilerinden birini hicvetmesi gerekçesiyle hapse atılmış hapisten çıktıktan sonra da aynı şehirde yaşamak istememiş ve İsfahân'a göç etmiştir.⁴⁴ Kaynaklardaki bilgilere göre; ya aşırı içki tutkunluğundan dolayı ölmüş ya da kendisini hicvettiği kişi tarafından öldürülmüştür.⁴⁵

*Koparıırken aşk kemendini, dikkatli ol da bir gün;
Pişman olursan yaptığına, yeniden bağlayabilesin!⁴⁶*

Ey gönlü cehennem alevlerini yücelten,

*Ey teni Nemrud ateşini arzularına ulaştıran,
Felek senin zulmünden geri dönmeğe niyetli,
Zaman seni def etmek için inkılap düşüncesinde.* ⁴⁷

*Üzüntülerle diz dize, acılarla iç içe, dertlerle baş başa,
Ölüm arkada, arzular önde, hasret kucakta,
Talih kendi derdinde, heves egemen talih yok,
El kısa, nefis emre uymuyor, gönül durmak bilmiyor.* ⁴⁸

7. Ebu'l-Kâsım Emrî-yi Şîrâzî (ö. 999/1590)

Şah Tâhmâsb'ın (hük. 930-984/1524-1576) muasırlarından Ebu'l-Kâsım-i Emrî, Noktavî mezhebi bağlılarından. Sarayda belli bir makam ve mevki sahibi olmasına rağmen hükümdarın emriyle 973/1565 yılında tutuklanmış ve gözlerine mil çekilmiştir. ⁴⁹ Şu rubaiyi gözlerini kör ettiren hükümdara göndermiş olduğu söylenir:

*Kapadın ı ışık pencerelerimi hükümdar,
Zulümle uzaklaştırdın kendinden hükümdar.
Öviip durdum gece-gündüz otuz yıl seni ya,
Ödülüm bu muydu da, kör ettin beni.*

Belli bir süre hapiste kaldıktan sonra birtakım araçların destekleriyle özgürlüğüne yeniden kavuştu. Ancak 999/1590 yılında, Şâh Abbâs'ın yönetiminde bulunduğu dönemlerde kendisini destekleyen müritleri ve takipçilerinin de yardımlarıyla Şîrâz'da çok büyük bir gösteri düzenledi. Güvenlik güçleri, ileri boyutlara varan muhalefet mitingini bastırdı ve Ebu'l-Kâsım-i Emrî tutuklanarak hapse atıldı. Daha sonra da kalemtırâş bıçağıyla vücudu parça parça edildi. *Fikr ve Zikr, Mirâtu's-safâ* adlı eserleri vardır. ⁵⁰

8. Hayâtî-yi Kâşânî (ö. 1010/1601)

Gençliğinde şiirle tanışan ve edebiyat alanında iyi bir eğitim alan Hayâtî-yi Kâşânî, Kâşan'da ikamet etmekteydi. "Sakâyî" mahlasıyla şiir yazan şair, "Hayâtî-yi Sakâ" diye de bilinir. Noktavîlerle tanışıp dostluk kurunca Kazvîn'e gitti. Orada Şâh Tâhmâsb'ın (hük. 930-984/1524-1576) emriyle içlerinde bulunduğu grupla birlikte tutuklanarak hapsedildi (984/1076). İki yıl hapiste kaldıktan sonra bağlı bulunduğu gruptan ayrıldı ve özgürlüğüne kavuştu. Hapisten kurtulduktan sonra Şîrâz'a gitti. Orada bir yıl kaldıktan sonra 986/1578 yılında Kâşan'a ve oradan da Hindistan'a geçti. Cihângîr'in (ö. 1014/1605) sarayına girerek yakın adamları arasında yer almayı başardı. Ömrünün sonuna kadar orada kaldı. ⁵¹

*Sıkıntıda gönlüm, kurtar sine kafesimden rabbim sen onu,
Kurtar, nerede bir kafeste tutsak bir kuş varsa sen onu.*

*Unut arzularını, at onları bir tarafa,
Ne vuslatı iste, ne ayrılık derdini çek.*

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE -III-

9. Muhammed Bâkır-i Hordeî (1038/1628)

Safevî hükümdarlarından Şâh Abbâs (hük. 996-1038/1588-1628) ile aynı çağda yaşamış şairlerden olan Muhammed Bâkır-i Hordeî, Kâşan'lıdır. Muhteşem-i Kâşânî'nin talebelerinden biridir. Gençlik çağında Noktavî tarikatından birinin etkisinde kalarak onların arasına katılmıştır. Şâh Abbâs'ın emriyle düzenlenen bir baskında grup üyeleriyle birlikte tutuklanıp bir yıl süreyle hapse atılırlar. Bu sürenin bitiminde Şâh'ın huzuruna tek tek getirililer ve bizzat Şâh kendilerini sorgular. İçlerinden bir grup Şâh'ın kılıcıyla öldürülür. Sıra Muhammed Bâkır-i Hordeî'ye gelir. O, bu inanışa bağlanmasının gerekçesinin aşk olduğunu ya da Horasan bilginlerinin fetvalarıyla bu gruba katıldığını ve kendisinin bir suçu olmadığını ifade etmeğe çalışır. Bu arada Şâh Abbâs'ı öven bir kasidesini de savunmasına sıkıştırarak okur. Sonuçta bağışlanır. Daha sonra da bir yolunu bularak Hindistan'a kaçır. Muhammed Bâkır-i Hordeî, özellikle "Sâkînâme" türü şiirleriyle ün kazanmıştır. Toplam 7000 beyit şiiri vardır.⁵²

*Gece iniltilerimi, duydu da o bülbül,
O da benim gibi inlemeği öğrendi.*⁵³

*Dertlerle dopdolu, kararsız bir gönlüm var!
İniltilerden daha üzücü bir gecem var!
Gel ey sâkî, ey kıblem benim, gel,
Gel, ey Eymen Vadisi'nin Tûr'u gel.
Bu camdan sen, gizliyi de açığı da gör;
Bırak gözlüğü de, canın yansımaları gör!
Gel sâkî, gören gözlerin kadehini,
Çevir bakalım, mutluluk sabahı erişti.
Ver bana kadehi, sabah yakamı tuttu,
Bahar havası, can damarımı tuttu.
Sanatıyla görünür insanın şerefi,
Neden babandan söz edersin ey oğul?!⁵⁴*

¹ Şerîfî, Cevâd, "Nâsır-i Husrev-i Kubâdiyânî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., I, 894.

² Hüccet: Nâsır-i Husrev'in, şiirlerinde adeta bir mahlas gibi çok kullandığı "hüccet" lakabı, Mısır'dan Horasan'a döndükten sonra Fatimîlerin on iki hüccetinden biri, "Horasan hücceti" olarak görevlendirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden kendisini bazen "Hüccet", bazen de "Hüccet-i Horasan", "Hüccet-i Mustansırî", "Hüccet-i Ferzend-i Resûl", "Hüccet-i Nâib-i Peyğember", "sefir" vb. unvanlarla ifade eder.

³ Nâsır-i Husrev, *Dîvân-i Nâsır-i Husrev* (nşr. Cihângîr-i Mansûr), "Şerh-i Ahvâl-i Nâsır-i Husrev", s. 7-10; Safâ, Zebihullâh, *Târih-i Edebiyyât Der Îrân*, Tahran 1371 hş., II, 443-445; Nevâî, Abdülhuseyn-Muhaddiszâde, Huseyn-Abbâsî, Habîbullâh, *Eser Âferînân*, VI, 7; Dihhudâ, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., "Nâsır-i Husrev", XLVII, 168.

⁴ *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, "Şerh-i Ahvâl-i Nâsır-i Husrev", s. 10-14; Furûzânfer, Bedîuzzamân, *Sohen u Sohenverân*, Tahran 1369 hş., s. 155-156; Safâ, *Târih-i*

Edebiyyât, II, 445-447; *Eser Âferinân*, VI, 7-8; *Luğatnâme*, “Nâsır-i Husrev”, XLVII, 168; Şerîfî, Cevâd, “Nâsır-i Husrev-i Kubadiyânî”, *Dânişnâme*, I, 895-898.

⁵ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 448-451; *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, “Şerh-i Ahvâl-i Nâsır-i Husrev”, s. 15-21; *Eser Âferinân*, VI, 8; Şerîfî, Cevâd, “Nâsır-i Husrev-i Kubadiyânî”, *Dânişnâme*, I, 898; *Luğatnâme*, “Nâsır-i Husrev”, XLVII, 168-169.

⁶ *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, “Şerh-i Ahvâl-i Nâsır-i Husrev”, s. 32.

⁷ *Luğatnâme*, “Nâsır-i Husrev”, XLVII, 170-171.

⁸ Şerîfî, Cevâd, “Nâsır-i Husrev-i Kubadiyânî”, *Dânişnâme*, I, 902-903.

⁹ Rezmecû, Huseyn, *Envâ-i Edebî Ve Âsâr-i Ân Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1374 hş., s. 110.

¹⁰ *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, s. 57.

¹¹ *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, s. 55.

¹² *Dîvân-i Nâsır-i Husrev*, s. 77.

¹³ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 936-937; Dıraşşân, Mehdî, *Bozorgân ve Sohenserâyan-i Hemedân*, Tahran 1374 hş., s. 94; Zaferî, Veliyyullâh, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 117-118; *Eser Âferinân*, IV, 220-221.

¹⁴ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 935, 936; Dıraşşân, Mehdî, *Bozorgân ve Sohenserâyan-i Hemedân*, Tahran 1374 hş., s. 94; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 117-118; *Eser Âferinân*, IV, 220-221.

¹⁵ Zerrînkûb, Abdulluseyn, *Costucû Der Tasavvuf-i Îrân*, Tahran 1376 hş., s. 196.

¹⁶ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 940-941.

¹⁷ Dıraşşân, Mehdî, *Bozorgân ve Sohenserâyan-i Hemedân*, s. 100.

¹⁸ Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 121.

¹⁹ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/1, 250; III/2, 1183; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 122; Ayrıntılar için bk. Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/1, 250-252, III/1, 426-434, III/2, 1182-1187; Zeryâb, Abbâs, “Bâbâ Efzel”, *Dânişnâme-yi Cihân-i İslâm/DCİ*, B/1, 21-29; *Eser Âferinân*, II, 1; Karâyi-yi Gürkânî, Murtazâ, “Bâbâ Efzel”, *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâm/DMBİ*, Tahran 1380 hş., X, 735-739.

²⁰ Karâyi-yi Gürkânî, Murtazâ, “Bâbâ Efzel”, *DMBİ*, X, 735; Zeryâb, Abbâs, “Bâbâ Efzel”, *DCİ*, B/1, 22.

²¹ Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1956, s. 235.

²² Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/2, 1184-1185; Zeryâb, Abbâs, “Bâbâ Efzel”, *DCİ*, B/1, 27; Karâyi-yi Gürkânî, Murtazâ, “Bâbâ Efzel”, *DMBİ*, X, 736-737.

²³ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, III/1, 427.

²⁴ *A. g. e.*, III/1, 429-430.

²⁵ *A. g. e.*, III/1, 431.

²⁶ *A. g. e.*, III/1, 431.

²⁷ *A. g. e.*, III/1, 432.

²⁸ *A. g. e.*, III/1, 433.

²⁹ *A. g. e.*, III/1, 433.

³⁰ *A. g. e.*, III/1, 431-434.

³¹ Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 122.

³² Nefîsî, Saîd, *Târîhu Nazm u Nesr Der Îrân ve Der Zebân-i Fârsî*, Tahran 1363 hş., II, 764; Zerrînkûb, Abdulluseyn, *Donbâle-yi Costucû Der Tasavvuf-i Îrân*, Tahran 1376 hş., s. 56-57; Celâlî-yi Penderî, Yedullâh, *Zindegî ve Eş'âr-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 9-10; Aksu, Hüsametîn, “Fazlullah-ı Hurûfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul, XII, 277.

FARS EDEBİYATINDA HABSİYYE VE ŞEKVÂİYYE -III-

- ³³ Nefîsî, Saîd, *Târih-i Nazm u Nesr*, II, 764; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 123-124; Celalî-yi Penderî, *Zindegî ve Eş'âr-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 11-12; Aksu, Hüsamettin, "Fazlullah-ı Hurûfî", *DİA*, XII, 277-278.
- ³⁴ Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 123-124.
- ³⁵ Celalî-yi Penderî, *Zindegî ve Eş'âr-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 13; *Eser Âferînân*, VI, 59.
- ³⁶ Celalî-yi Penderî, *Zindegî ve Eş'âr-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 13.
- ³⁷ Aksu, Hüsamettin, "Fazlullah-ı Hurûfî", *DİA*, XII, 278.
- ³⁸ Şemir, Hz. Ali'yi şehid ettiği söylenen kişinin adı.
- ³⁹ Celalî-yi Penderî, *Zindegî ve Eş'âr-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 12-13.
- ⁴⁰ Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 126.
- ⁴¹ Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 127; *Eser Âferînân*, VI, 38-39.
- ⁴² Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 127-128; *Eser Âferînân*, VI, 39.
- ⁴³ Celalî-yi Penderî, *Zindegî ve Eş'âr-i İmâduddîn-i Nesîmî*, s. 173.
- ⁴⁴ Nefîsî, Saîd, *Târih-i Nazm u Nesr*, I, 509; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 130; *Eser Âferînân*, III, 327
- ⁴⁵ Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 130.
- ⁴⁶ *A. g. e.*, s. 274.
- ⁴⁷ *A. g. e.*, s. 274.
- ⁴⁸ *A. g. e.*, s. 274.
- ⁴⁹ Nefîsî, Saîd, *Târih-i Nazm u Nesr*, II, 708; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 136.
- ⁵⁰ Nefîsî, Saîd, *Târih-i Nazm u Nesr*, II, 708; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 136.
- ⁵¹ Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 134-135; *Eser Âferînân*, II, 314.
- ⁵² Fahrüzzamânî, Abdunnebî, *Tezkire-yi Meyhâne* (nşr. Ahmed Gulçîn-i Meânî), Tahran 1340 hş., 614-617; Sâmi, Şemseddîn, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1306, II, 1202; Nefîsî, Saîd, *Târih-i Nazm u Nesr*, I, 516; Zaferî, *Habsiyye Der Edeb-i Fârsî*, s. 138; *Luğatnâme*, "Bâkır-i Kâşî", IX, 496.
- ⁵³ Sâmi, Şemseddîn, *Kâmûsu'l-a'lâm*, II, 1202.
- ⁵⁴ Fahrüzzamânî, Abdunnebî, *Tezkire-yi Meyhâne*, s. 618-620.

TÜRK EDEBİYATI'NDA FARŞÇA DİVÂN VE DİVÂNÇELER

Şadi Aydın

Özet: Anadolu sahasında, XIII. yüzyıldan itibaren, Türkçeyi kullanarak ortaya Türkçe şiir divânları koyan Türk şairler, aldıkları medrese eğitimi ve içerisinde buldukları kültür atmosferi neticesinde Fars dili ve edebiyatı şairleri ve bunların edebî eserleriyle tanışma fırsatı bulmaktaydılar. Fars dili ve kültürünün etkisinde kalan Türk şairler, Fars dilini şiir yazacak kadar güzel öğrenmişler, hatta şiir yazmaktan da öte bu dilde divân ve divânçeler oluşturmuşlardır. Biz bu çalışmamızda, Anadolu sahasında, divân oluşturacak kadar Farsça şiir yazmış şairleri tespit ederek onların divânlarının nüshalarının hangi kütüphanelerde olduğunu kaydettik.

Anahtar Kelimeler: Farsça, Farsça divân, Türk Edebiyatı, Fars Edebiyatı, Osmanlı edebiyatı.

Persian Diwan and Diwanches in Turkish Literature

Summary: Turkish literature, especially after the Saljukids, has greatly been influenced by the Persian culture and civilization. It is for this reason that the works in Turkish literature have many similarities with the Persian literary works. In this context, it would not be wrong to say that the similarity between the two nations in the literal patterns and in the poem structures is mainly due to the interactions between the two nations. Furthermore, among the Turkish poets who wrote *Diwans* in Turkish, there were many who knew Persian language very well. These poets wrote poems in Persian language not only to show up their literal abilities, but also to prove that they could make use of Persian at least the Persian poets could use. These poets compiled their poems in Persian *Diwans* and *Diwanches*.

Keywords: Persian, Persian Diwan, Turkish Literature, Persian Literature.

TÜRK EDEBİYATI'NDA FARŞÇA DİVÂN VE DİVÂNÇELER

Türk Edebiyatı, özellikle Selçuklulardan itibaren Fars kültür ve medeniyetinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu sebeple Türk Edebiyatı mahsulleri Fars Edebiyatı mahsulleri ile benzerlik arz eder. O halde, bu iki milletin edebiyatlarında bulunan üslup ve şiir yapılarındaki benzerliği bu medeniyet etkileşiminin bir ürünü saymamız mümkündür.

Bugünkü bilgimize göre, Müslüman olan Türklerin yavaş yavaş İslâm kültürüne girmesinde Araplardan çok İranlıların etkisi olmuştur. Başka bir deyişle, İslâm kültürü, ortak İslâm Edebiyatı'nın şekil ve tekniği, zevki, hayat görüşü, temaları, motifleri, Türklerden önce Müslüman olarak bir İslâmî Edebiyat geliştiren İranlıların aracılığı ile Türk Edebiyatına girmiştir. Müslüman İran şiiri nasıl Arap şiirini örnek almış ve türlü katkılarla gelişmişse Türk divân şiiri de İslâm'dan sonraki İran şiirini örnek alarak gelişmiştir.

Bununla birlikte Türk dilini kullanarak ortaya Türkçe divânlar koyan Türk şairler arasında Farsça'yı çok iyi bilenler de bulunmaktadır. Bu şairler hem maharetlerini göstermek hem de bu dili en az Fars şairleri kadar iyi kullandıklarını ispat etmek için Farsça şiirler kaleme almışlardır. Bu şiirler bir divân veya divânçe oluşturmayacak kadar az ise bunları kendi Türkçe divânlarına serpiştirmişlerdir. Eğer yazdıkları şiirler fazla ise bunları Farsça divân veya divânçelerinde müstakil olarak toplamayı yeğlemişlerdir.

Çalışmamızın amacı olan Anadolu Selçukluları ve Osmanlı Topraklarında Farsça divân ve divânçelerin tespiti ve incelenmesi ciddi bir kaynak ve kütüphane taraması neticesinde sonuca ulaşmıştır. Yapmış olduğumuz araştırma ve incelemeler neticesinde bu sahada 18 kadar Farsça divân ve 13 kadar da Farsça divânçe olduğunu tespit ettik. Çalışmamıza göre XIII. yüzyılda 1, XIV. yüzyılda 2, XV. yüzyılda 8, XVI. yüzyılda 7, XVII. yüzyılda 3, XVIII. yüzyılda 3, XIX. yüzyılda 5, XX. yüzyılda 2 kadar Farsça divân ve divânçe bulunmaktadır.

XIII. yüzyılda Farsça divân sahibi bulunan tek şair Mevlâna Celâleddin-i Rumî'dir. Mevlâna, Moğol baskısı sonucu Fars coğrafyasından Anadolu'ya ulaşmıştır. Fars kültürü ile yetişmiş, yaşadığı topraklarda konuşulan resmî dil ve edebiyat dili Farsça, okuduğu kaynaklar Farsça olduğu için eserlerini Fars diliyle vermesi gayet doğaldır. Mevlâna'nın Farsça divânı yaygın olarak bilinen diğer adı Divân-ı Kebir'dir. Diğer eserlerine göre lirizm yanı ağır basan Divân'daki manzumelerinde, Mevlâna, daha çok tasavvufî aşkı işlemiştir. Divân'da Şems'in etkisi belirgindir. Eserde yer alan bir çok şiirde Şems, mahlas yerine kullanılmış ve eserin bu özelliğinden dolayı Mevlâna Divânı, Divân-ı Şems-i Tebriz ve Şemsü'l-Hakayık adları ile de anılmıştır. Eserin Türkiye kütüphanelerinde 12 kadar nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar sırasıyla: Konya Mevlâna Müzesi nr. 2105, Konya Mevlâna Müzesi nr. 2016, Konya Mevlâna Müzesi nr. 2017, Konya Mevlâna Müzesi nr. 2018, Konya Mevlâna Müzesi nr. 7750, İstanbul Ün. Ktp. Farsça Yazmalar nr. 82, İstanbul Ün. Ktp. Farsça Yazmalar nr. 724, İstanbul Ün. Ktp. Farsça Yazmalar nr. 1234, İstanbul Ün. Ktp. Farsça Yazmalar nr. 334, İstanbul Ün. Ktp.

Farsça Yazmalar nr. 589, İstanbul Ün. Ktp. Farsça Yazmalar nr. 1409, Nuruosmaniye Ktp. vr. 2545.

XIV. yüzyılda da 2 şair bulunmaktadır. Bunlar Sultan Veled ile Ulu Arif Çelebi'dir. Her ikisi de Mevlâna ekolünün devamı niteliğindedirler. Sultan Veled'in gazel ve rubailerden oluşan bu hacimli Farsça divânının gazeller kısmında Türkçe-Farsça yazılmış şiirlere rastlandığı gibi Türkçe-Farsça-Rumca olanları da bulunmaktadır. Divândaki toplam Türkçe beyit sayısı 129'dur. Divânın Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz altı nüshası bulunmaktadır. Divânda toplam 455 rubai ve 925 gazel vardır. Feridun Nafiz Uzluk eser üzerinde çalışarak yayına hazırlamıştır. Türkiye Kütüphanelerinde eserin 6 nüshası bulunmaktadır: Süleymaniye Ktp. Halet Efendi İlavesi nr. 139, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi Bölümü nr. 328, Konya Mevlâna Müzesi Kitaplığı nr. 2136, Konya Mevlâna Müzesi Kitaplığı nr. 1728, Konya Mevlâna Müzesi Kitaplığı nr. 4696, Topkapı Sarayı Müzesi, Medine'den Gelen Kitaplar nr. 540.

Ulu Arif Çelebi'nin Farsça divânının Türkiye kütüphanelerinde ulaşabildiğimiz iki nüshası bulunmaktadır. Konya Mevlâna Müzesi Kitaplığı nr. 2600. Bu nüshada toplam 126 gazel, 80 rubai bulunmaktadır. Derviş Ahmed Mevlevî tarafından h. 1119'da istinsah edilmiştir. İkinci nüsha, Millet Ktp. Pertev Paşa Kitaplığı, nr. 157'de bulunmaktadır.

XV. yüzyıla geldiğimizde karşımıza çıkan manzara hayli ilginçtir. Çünkü bu asırda Farsça divân yazan şair sayısında önemli bir artış gözlenmektedir. Bu şairler; Ahmed-i Dâî, Mevlâna Hamidî, Nesimî, Cem Sultan, Adnî Mahmut Paşa, Kabulfî, Molla İlâhî, Gülşen-i Saruhani'den ibarettir. Bu şairlerin en belirgin özellikleri şunlardır: Öncelikle, bu şairler arasında Osmanlı topraklarında yetişenlerin çok iyi eğitim aldıkları, kendilerini özellikle edebiyat alanında geliştirdikleri ve Fars şairleri gibi Farsça yazabilme cesaretini kendilerinde buldukları gözlenmektedir. İkincisi ise bunlardan bazılarının, o asırda yükselen Osmanlı Devleti'ne Fars coğrafyasından göç ederek katılmaları ve zamanla devletin çeşitli kademelerinde yer alarak Osmanlı edebiyatının ve kültürünün bir parçası olmalarıdır.

Ahmed-i Dâî, Farsça divânını 1413'de yazmıştır. Sadrazam Hacı Halil Bey'e ithaf etmiştir. 10 kaside, 24 gazelden ve bazı tamamlanmamış şiir parçalarından oluşmuştur. Eser üzerine, Tulga Ocak bir doktora tezi hazırlamıştır. Kendi el yazısı ile bilinen tek nüshası Bursa, Orhan Gazi Ktp. 1196 numarada kayıtlıdır. 58 varak, 11 satır, talik yazıyla h. 816'da yazılmıştır.

Mevlana Hamidî'nin kendi el yazısıyla Fatih'e sunduğu eserin bir nüshası ele geçmiş olup, İsmail H. Ertaylan tarafından Külliyyat-ı Divân-ı Mevlâna Hamidî adıyla tıpkı basım olarak yayınlanmıştır. Divân, hasb-i hâl (mesnevi), kasideler, tarihler, gazeller, rubailer, muvaşşahlar, muammalar ve kıtalardan oluşmaktadır. Türkiye Kütüphanelerinde bulunan tek nüshası, Türk Tarih Kurumu Ktp. nr. 68'dedir. Müellif tarafından h. 882'de telif edilmiştir.

TÜRK EDEBİYATI'NDA FARŞÇA DİVÂN VE DİVÂNÇELER

Seyyid Nesimi'nin basılı Farsça divânında, 170 gazel, 1 mesnevi, 2 terci-i bend, 4 rubai bulunmaktadır. İstanbul kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz 4 nüshası bulunmaktadır. Eser, Hamid Mehemedzâde tarafından neşredilmiştir. Nüshaları: Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar nr. 4309, Süleymaniye Ktp. Ayasofya Bölümü nr. 0.3977, Konya Mevlâna Müzesi Kitaplığı nr. 2416, Süleymaniye Ktp. Kadızade Mehmet Kitaplığı nr. 395'de bulunmaktadır. Cem Sultan'ın Farsça divânının iki nüshası bulunmaktadır. Abdurrahman Naci Tokmak, eser üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır. Bu iki nüsha Bursa Orhan Haraççı Ktp. nr. 891.5-913/1, Süleymaniye Ktp. Fatih Kitaplığı nr. 3794/1'de kayıtlıdır.

Adnî Mahmud Paşa'ya ait iki yazma divân mevcuttur. Birincisi Üniversite Ktp. 1962 numarada kayıtlıdır. Diğeri Millet Ktp. kitapları arasında 278 numaradadır.

Kabulî'nin Farsça divânının tek nüshası bulunmaktadır. Bu nüsha Süleymaniye Ktp. Ayasofya Kitaplığı nr. 3958 numarada kayıtlıdır. Kabulî'nin divânı Külliyyat-ı Divân-ı Kabulî adlı bir ciltten ibaret bir eserdir. Bu eser Fatih Sultan Mehmet adına tedvin edilmiştir.

Molla İlahî'nin hiçbir kaynakta sarih olarak adına ve varlığına rastlanılmayan Farsça divânı, Bursa Orhan Gazi Ktp. nr. 93'te Divân-ı İlahî adıyla kayıtlıdır. Eser baştan ve sondan eksiktir.

Gülşen-i Saruhanî'nin Farsça divânının Türkiye kütüphanelerinde tek nüshası bulunmaktadır, bu nüsha Bayezid Devlet Ktp. nr. 5820'de kayıtlıdır. Râz-nâme adlı eserle birlikte İbrahim Ferzan tarafından hazırlanmıştır.

XVI. yüzyıl şairlerine baktığımızda sayının biraz azaldığını görürüz. Bunun sebebi bu dönemde Fars coğrafyasından Osmanlı topraklarına gelenlerin fazla olmaması ve Türk edebiyatının ciddi bir yükselme göstermesi ve kendisini kendi diliyle ifade etmeye çalışması sayılabilir. Bu asır şairlerinin öne çıkan diğeri önemli bir özelliği de aralarında 3 hükümdar ve 1 şehzâde bulundurmalarıdır. Selimî mahlaslı Yavuz Sultan Selim, Muhibbî mahlaslı Kanunî Sultan Süleyman, Muradî mahlaslı III. Murad ve Şâhî mahlaslı Şehzâde Bayezid, yazdıkları divân ve divânçelerle Türk edebiyatında değişik bir rüzgar estirmişlerdir. Özellikle Sultan Yavuz'un Türkçe bir divân yazan Hatâyî mahlaslı Şah İsmail karşısında oldukça hacimli bir Farsça divân yazması çok ilginçtir.

Bu asır şairi İbrahim Gülşenî'nin Farsça divânının Türkiye kütüphanelerinde ulaşabildiğimiz 6 yazması bulunmaktadır. Bunlar: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Kitaplığı nr. 3866, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp. M. Ozak I Kitaplığı nr. 1235, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp. M. Ozak I Kitaplığı nr. 1317, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp. İsmail Saib Kitaplığı nr. 4436, Bayezid Devlet Ktp. nr. 5820, Millet Ktp. Farsça Eserler nr. 418.

Basirî'nin Farsça divânının tek nüshası Süleymaniye Ktp. Aşir Efendi, nr. 292'de bulunan kendi hattıyla tertip ettiği bir mecmuanın ikinci bölümündedir (229b-281a).

Selimî'nin (Yavuz Sultan Selim) Farsça divânının tespit edilen 16 nüshası bulunmaktadır. Divânda 2 münacat, 1 nat, 333 gazel bulunmaktadır. Yavuz Sultan Selim'in bu divânı Ali Nihat Tarlan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Divân nüshaları şu kütüphanelerde bulunmaktadır; Süleymaniye Ktp. Fatih Kitaplığı nr. 3830, Süleymaniye Ktp. Lala İsmail Kitaplığı nr. 449, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Kitaplığı nr. 3422/1, Süleymaniye Ktp. Reşit Paşa Kitaplığı nr. 762, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Kitaplığı nr. 3630, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi İlavesi nr. 154, Süleymaniye Ktp. Zühdü Bey Kitaplığı nr. 2141, Nuru Osmaniye Ktp. nr. 3827, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan Kitaplığı nr. 737, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan Kitaplığı nr. 738, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan Kitaplığı nr. 507, İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr. 1016, Halis Efendi 8413, İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr. 1607, İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr. 929, İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr. 1331, İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr. 1330, Halis Efendi 6438.

Muhibbî'nin (Kanuni Sultan Süleyman) Farsça divânının tespit edilen dört nüshası bulunmaktadır. Bunlar: Topkapı Sarayı Ktp. Revan nr. 738, Ali Emiri Ktp. nr. 322, Ali Emiri nr. 323, Üniversite Ktp. Türkçe yazmalar nr. 5477.

Şâhî'nin (Şehzade Bayezid) Farsça divânının tespit edilebilen iki nüshası vardır. Bu nüshalar; Millet Ktp. Ali Emiri Kit. (Farsça) nr. 330, Millet Ktp. Ali Emiri Kit. (manzum) nr. 225.

Fuzulî'nin Farsça divânı, 3 münacat, 1 nat, 49 kaside, 410 gazel, 1 terki, 2 musammat, 46 kıta, 106 rubai, 1 müsebba, 1 müseddesi içeren hacimli bir divândır. Divân, tıpkı basım olarak yayınlanmış, ayrıca tercümesi de yapılmıştır. Ulaşabildiğimiz 5 nüshası bulunmaktadır: Süleymaniye Ktp. Laleli kısmı nr. 1912, Millet Ktp. Carullah Efendi Kısmı nr. 1670, İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr. 883, Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Ktp. İ. Saib Efendi kısmı nr. 4123-1, Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Ktp. Müteferrik II, Tasnif dışı.

Muradî'nin (Sultan III. Murad) Farsça gazellerinden oluşan divânında 39 gazel ve 2 mesnevi bulunmaktadır. Divânda bulunan bu iki mesnevi, Fütühât-ı Ramazan adlı eserinde de mevcuttur. Divânın bilinen iki nüshası vardır: Ali Emiri Ktp. nr. 329, Türk İslam Eserleri Müzesi nr.1901'de kayıtlıdır. Eser üzerine Kamil Yaşar Uyar çalışmıştır.

XVII. yüzyıla baktığımızda Türk edebiyatının iki büyük üstadı olan Urfalı Nâbî ve Erzurumlu Ömer Nef'î'nin yanında, Fasih Ahmed Dede'yi görürüz. En az bir Fars şairi kadar, Fars dilini iyi kullanan bu iki büyük usta, verdikleri örneklerle kendilerini Farsça'yı kullanmak adına ispat etmişlerdir. Bu iki büyük şair, Farsça'yı kendi ana dilleri gibi Fars şairlerini kışkıracak şekilde kullanabilmişlerdir.

TÜRK EDEBİYATI'NDA FARŞÇA DİVÂN VE DİVÂNÇELER

Nâbî'nin Farsça divânçesi, bütün yazma nüshalarda Türkçe Divân'ın içinde bulunmaktadır. Nüshaları: Süleymaniye Ktp. Hamidiye Bölümü nr. 1117. Bütün divân 312 varaktır. Farsça divânçe 293b-309a varakları arasındadır. Süleymaniye Ktp. Hamidiye Bölümü nr. 1118. Divân 307 varaktır. Farsça divânçe 293b-307a varakları arasındadır. Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Ktp. nr. 1634. Asıl divân 230 varaktır. Farsça divânçe 217b-230a varakları arasındadır, Köprülü Ktp. Asım Bey Bölümü nr. 426. Divân 86 varaktır. Farsça divânçe 26b- 39b arasında bulunmaktadır.

Nefî'nin Farsça divânının 11 nüshasını tespit edebildik. Divânın tenkitli neşri Ali Alptekin tarafından yapılmış ve bu neşir üzerinden eseri Ali Nihat Tarlan Türkçe'ye tercüme etmiştir. Divân nüshaları: Fatih Millet Ktp. manzumlar kısmı nr. 455, Fatih Millet Ktp. Reşit Efendi kısmında nr. 777, Üniversite Ktp. Türkçe yazmalar nr. 3064, Üniversite Ktp. Türkçe yazmalar nr. 2790, Konya Mevlana Müzesi Kitaplığı nr. 2602, Konya Mevlana Müzesi Kitaplığı nr. 2412, Konya Mevlana Müzesi Kitaplığı nr. 2601, İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr. 806, İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr.1605, İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr. 719, İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr.757.

Fasih Ahmed Dede'nin Farsça divânının Türkiye Kütüphanelerinde bulunan 4 nüshası vardır: Süleymaniye Ktp. Laleli Kitaplığı nr. 1756, Süleymaniye Ktp. Nafiz Paşa Kitaplığı nr. 922, Yapı Kredi Sermet Çifter Kitaplığı nr. 376, Süleymaniye Ktp. Fatih Kitaplığı nr. 3825 /2.

XVIII. yüzyılda Farsça divân yazan 3 şair bulunmaktadır. Abdullah Nidâî Kaşgarî, Nevres-i Kadim ve Sünbülzâde Vehbî. Kullandıkları dil orta seviyede bir dildir, şiirlerine bakınca Fars şairi olmadıkları anlaşılabilir. Buna rağmen Farsça'yı cesaretle kullanmışlardır.

Sünbülzâde Vehbî'nin yazmış olduğu Farsça-Türkçe lügat bu dönemde önemlidir. Nidâî Kaşgarî'nin Farsça mürettep divânın en eski nüshalarından biri Süleymaniye Ktp. Aşir Efendi nr. 411'de bulunmaktadır. Diğer kütüphanelerde de 11 kadar yazma nüshası bulunmaktadır: Süleymaniye Ktp. Aşir Efendi Kitaplığı nr.411, Süleymaniye Ktp. Şazeli Kitaplığı nr. 158, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Kitaplığı nr. 3719, Süleymaniye Hacı Mahmut Kitaplığı nr. 3581, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Kitaplığı nr. 3861, Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa nr. 784, Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa Kitaplığı nr. 1044, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan Kitaplığı nr. 209, Fatih Üniversitesi Ktp. Şefik Can Yazmaları nr. 22, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları nr.1194/3, Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı nr. 984.

Nevres-i Kadim'in Farsça divânının tespit edebildiğimiz on nüshası bulunmaktadır: Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Bölümü Nr. 2700. Türkçe divânının 102a-147a varakları arasındadır. Süleymaniye Ktp. Yahya Tevfik Efendi Bölümü Nr. 309, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. Türkçe Yazmalar Nr. 2798, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. Türkçe Yazmalar Nr. 1748, Millet Ktp. Ali Emiri Bölümü, Manzum Eserler, Nr. 468 /1, Millet Ktp. Ali

Emiri Bölümü, Manzum Eserler Nr. 467, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. Toplu Yazmaları nr. 9726, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. Toplu Yazmaları nr. 66, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Hazine Kitaplığı nr. 880, Galata Mevlevihanesi Ktp. nr. 346.

Sünbülzâde Vehbî'nin Farsça divânçesinin Türkiye kütüphanelerinde ulaşabildiğimiz 2 nüshası bulunmaktadır: Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 2713, Bayezid Devlet Ktp. nr. 5645.

XIX. yüzyılda yine bir artış görülmektedir. Bu sırada 5 şair Farsça divân ve divânçe yazmıştır. Ayıntablı Aynî, Ömer Necmi Efendi, Seyyid Nigârî Karabağî, Şeyhülislam Arif Hikmet ve Halid Ziyaeddin. Bu kişiler Farsça şiirlerinde vasat bir şairlik sergilemişlerdir. Genelde bu şairlerin şiirleri az ve divânçe oluşturabilecek mahiyettedir.

Ayıntablı Aynî'nin Farsça divânçesi Türkçe divân ve Sâkî-nâme ile birlikte basılmıştır. Yazma nüshasına ulaşamamıştır. Farsça divânçe basma nüshada, Türkçe divânın kasideler bölümünden sonra gelmektedir. Farsça divânçede 449 beyit bulunmaktadır. Manzum 1 beyit, 4 kaside, 32 gazel, 2 musammat, 1 müfred ihtiva etmektedir.

Ömer Necmi Efendi'nin Farsça divânçesi Türkçe divânıyla birlikte basılmıştır. Divânda 53 gazel, 1 müstezad bulunmaktadır.

Seyyid Nigârî Karabağî'nin Farsça divânının Türkiye kütüphanelerinde 2 nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar: Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kitaplığı nr. 188/1, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp. Mustafa Con A-283'de kayıtlıdır.

Şeyhülislam Arif Hikmet'in Farsça divânçesi, üç dille yazdığı divânı arasındadır. Kütüphane kataloglarında "Mecmua-ı Eş'âr" ismiyle kayıtlı bulunan Arif Hikmet'in şiirleri Mehmed Ziver tarafından bir araya getirilerek 'Divân-ı Arif Hikmet Beyefendi' adıyla yayınlanmıştır (İstanbul 1283). Tüm aramalarımıza rağmen divânın aslına ulaşamadık.

Halid Ziyaeddin'in divânı içinde Farsça şiirler, Sadreddin Yüksel tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Türkiye kütüphanelerinde sadece İstanbul Üniversitesi Ktp. Farsça Yazmalar nr. 279'da kaydına rastladığımız bu divânı kütüphanenin kapalı olmasından dolayı göremedik.

XX. yüzyıla göz attığımızda, Esad Erbilî ve Ömer Nasuhî Bilmen'i görmekteyiz. Her iki şairin de divânçesi bulunmaktadır ve Farsçayı kullanma kabiliyetleri vasatın altındadır.

Esad Erbilî'nin yazma nüshasına rastlayamadığımız bu eserinin h. 1337'de Türkçe divânla basılmış Farsça divânı üzerinde çalıştık. Bu Farsça divânda 50 gazel, 6 tahmis, 1 medhiye, 1 terci-i bend ve Mevlid-i Şerif'in Farsça'ya çevirisi bulunmaktadır.

TÜRK EDEBİYATI'NDA FARŞÇA DİVÂN VE DİVÂNÇELER

Ömer Nasuhi Bilmen'in Farsça divânçesi Nüzhetü'l-Ervâh olarak bilinir. Gençlik yıllarında yazdığı Farsça şiirlerdir. Bu divânçesinde, 1 tevhid, 1 nat, 3 tahmis, 41 gazel ve 3 beyit bulunmaktadır. Matbu nüshadır.

KAYNAKÇA:

- Ak, Coşkun, Muhibbî Divânı, Ankara 1987.
- _____, _____, Muhibbî'nin Farsça Divânı: Metin-çeviri. Bursa 1993.
- Akay, Mehmet, İbrahim Gülşeni'nin Divânı: Metin-Dil Hususiyetleri, Selçuk Üniv. Doktora Tezi, 1996.
- Akün, Ömer Faruk, "Sünbülzade Vehbî", İ.A., C. 11, İstanbul 1979, s.238
- Akkaya, Hüseyin, Nevres-i Kadim ve Türkçe Divânı, Marmara Üniv. Doktora Tezi, 1994.
- _____, _____, Nevres-i Kadim ve Türkçe Divânı: İnceleme, Tenkitli Metin ve Tıpkıbasım. 2 c., Cambridge, MA.,: Harvard Üniversitesi, Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1987.
- Aksoy, Fatma Yaşar, Ayıntablı Ayni Efendi: Hayatı, Eserleri, Türkçe Divân, Farsça Divân ve Saki-name, Tenkitli Metin, Erciyes Üniv., Doktora Tezi, 1997.
- Alptekin, Ali, Nefî'nin Farsça Divânı'nın Tenkitli Neşri, Mezuniyet Tezi, Üniversite Ktb.,Tez 818.
- Arif Hikmet, Şeyhülislam, Divân, İstanbul 1283.
- Ayan, Hüseyin, Seyyid Nesimî Divânı, Ankara Üniv. Doktora Tezi, 1970.
- _____, _____, Nesimi Divânı, Ankara 1990.
- Bayak, Cemal, Divân-ı Esad Erbilî, İstanbul 1991.
- Baysun, M. Cavid, "Cem", İ.A., C. 3, İstanbul 1945, s. 69 vd.
- _____, _____, Cem sultan: Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1946.
- Beyzadeoğlu, Süreyya Ali, Sünbülzâde Vehbî: Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Divânının Tenkitli Metni ve İncelemesi, İ.Ü. Doktora Tezi, 1985.
- Bilgin, Azmi, "Fasih Ahmed Dede", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlı Ansiklopedisi, C.1, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999, s. 435-36.
- _____, _____, "Abdullah Nidaî ve İki Şiiri", İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Der. 27 (1997):61-71.
- Bilkan, Ali Fuat, Sultan Şairler: Antoloji, Ankara 1997.
- _____, _____, İsen, Mustafa, Sultan Şairler, Ankara 1997.
- _____, _____, Nabî Divânı, C.I-II, İstanbul 1997.
- Bilmen, Ahmet Selim, Ömer Nasuhi Bilmen: Hayatı-Eserleri-Anılar, İstanbul 1975.
- Bilmen, S. Sıtkı, Şair Osmanlı Padişahları, İstanbul 1942.
- Çabuk, Vahid, Divân-ı Muhibbî (I-III), İstanbul 1980.
- Çavuşoğlu, Mehmet, "Basirî", TDVİA., C.5, s.105.
- Çıpan, Mustafa, Fasih Ahmed Dede: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divânının Tenkitli Metni, Selçuk Üniv. Doktora Tezi, 1992.
- _____, _____, "Fasih Ahmed Dede", TDVİA., C.12, s. 213-14.
- Çiçekler, Mustafa, "Şehzade Bayezid ve Farsça Divânçesi", Şarkiyat Mecmuası, VIII., İstanbul 1998, s. 211-18.
- Dilberipur, Asgar, "Nüşaha-yi Hatti-yi Divân-ı Farisi-yi Sultan Selim-i Osmanî", Name-i Aşına, Sal-i Devvom, Şomare-i Yek, Bahar, Ankara 1996.

- Diriöz, Meserret, Adni, Hayatı ve Edebi Şahsiyeti, İ.Ü. Türkiyat Tezleri, nr. 216.
- Ertaylan, İsmail Hikmet, Külliyyat-ı Divân-ı Mevlana Hamidi, İstanbul 1949.
- _____, _____, Külliyyat-ı Divân-ı Kabûlî, İstanbul 1948.
- _____, _____, İlahi Divânı, İstanbul 1962.
- Eren, Kutlukhan, Basirî ve Divânı'nın Tenkitli Metni, İ.Ü. Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Ergun, Sadettin Nüzhet, "Basirî", Türk Şairleri, C.2, s.743-746.
- _____, _____, Sabuhi-Hayatı ve Şiirleri, 1933.
- _____, _____, Türk Şairleri II, s. 602-607.
- Ferzan, İbrahim, Gülşen-i Saruhani: Hayatı, Farsça Divânı ve Raz-name'si, İ.Ü. Doktora Tezi, 1980.
- Furuzanfer, Bediüzzaman, Mevlâna Celâleddin, çev. Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1986.
- Gelen, Kasım, Kanunî Sultan Süleyman'ın Farsça Divânı, İ.Ü. Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Mesnevi ve Şerhi, 6 C., İstanbul 1972-1974.
- _____, _____, Mevlana'dan Sonra Mevlevilik, İstanbul 1953.
- Hocazade Ahmed Hilmi, İbrahim Gülşenî, İstanbul 1322.
- İbnü'l-Emin Mahmut Kemal, Son Asır Türk Şairleri IX, 2155-56.
- Karabağî, Hacı Hazma, Divân-ı Seyyid Nigari, 1329.
- Karahan, Abdulkadir, Fuzulî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti, 1996.
- Kara, Mustafa, "Molla İlahî'ye Dair", Osmanlı Araştırmaları, 7-8, İstanbul, 1988, s.365-92.
- Kemikli, Bilal, Şeyhülislam Arif Hikmet Beyefendi: Hayatı ve Eserleri, A.Ü., Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Kılıç, Filiz, Şehzade Bayezid Şahî: Hayatı ve Divânı, Ankara 2000.
- Kırkkılıç, Ahmed, Sultan III. Murad (Muradı): Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divânı'nın Tenkitli Metni, Atatürk Üniv. Doktora Tezi, 1985.
- Konur, Himmet, İbrahim Gülşeni: Hayatı, Eserleri, Görüşleri, Dokuz Eylül Üniv. Doktora Tezi, 1998.
- Köprülü, Fuat, "Fuzulî" İA, 37. cüz, İstanbul 1947.
- Levend, Agah Sırrı, Ali Şir Nevaî, Hayatı, Sanatı ve Kişiliği, C.1, Ankara 1965.
- _____, _____, Ali Şir Nevaî, Divânlar 4 Türkçe, 1 Farsça Divân, C.2, Ankara 1996.
- Masum, Hasan, Divân-ı Necmi, İstanbul 1284-87.
- Mazıoğlu, Hasibe, Fuzulî'nin Farsça Divânı, Ankara 1962.
- Memmedzâde, "Hamid, Nesimî'nin Hayatı ve Farsça Divân'ı", Çev. Turgut Karabey, EÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, S. 9 (1998):135-47
- Mevlevî, Selahattin, Terceme-i Hal-i Hz. Pir İbrahim Gülşeni, İstanbul 1989.
- Miskioğlu, Bercis, Adni Divânı, İ.Ü. Türkiyat Tezleri, nr. 372.
- Naimuddin, Seyyid, Nefî ve İran Şiiri, A.Ü. Doktora Tezi, 1953.
- Nüzhetü'l-Ervah, (Ömer Nasuhî Bilmen) Farisi Divânçe ve Tercümesi, İstanbul 1968.

TÜRK EDEBİYATI'NDA FARŞÇA DİVÂN VE DİVÂNÇELER

- Ocak, Tulga, Tahlil-i Eş'ar-ı Ahmed-i Daî, Tahran Üniv. Doktora Tezi, 1973.
- Özkan, Mustafa, Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul 1995.
- Riyahi, Muhammed Emin, Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı, çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1995.
- Tarlan, Ali Nihat, Neff'nin Farsça Divânı Tercümesi, İstanbul 1944.
- _____, _____, Yavuz Sultan Selim'in Farsça Divân Tercümesi, İstanbul 1946.
- _____, _____, Fuzuli'nin Farsça Divân Tercümesi, İstanbul 1950.
- Uyar, Kamil Yaşar, Sultan III. Murad'ın Fütühat-ı Ramazan'ı ve Farsça Divânı, İ.Ü. Doktora Tezi, 1995.
- Yazıcı, Tahsin, Menakıb-ı İbrahim Gülşeni ve Şive-i Tarikat-ı Gülşeniye (Muhyi-i Gülşeni ve Şemlelizade Ahmed Efendi'nin Eserleri), Ankara 1982.
- _____, _____, İbrahim Gülşeni, Hayatı ve Eserleri, A.Ü.DTCF., Doktora Tezleri, nr.74.
- Yüksel, Sadrettin, Mevlana Halid-i Bağdadi'nin Divânı ve Şerhi, İstanbul 1993.
- Zeki, Mehmed, Maktul Şehzadeler, İstanbul 1336.

NECİP FAZIL DURU

**TÜRKİYE ÜNİVERSİTELERİNDE MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ
RÛMÎ'NİN ESERLERİ VE MEVLEVİLİKLE İLGİLİ YAPILMIŞ
DOKTORA VE YÜKSEK LİSANS ÇALIŞMALARI**

Necip Fazıl Duru*

Özet: Hz. Mevlânâ ve onun adına nisbetle kurulmuş olan Mevlevîlik Türkiye ve dünya üniversitelerinde çok sayıda ilim adamının ilgisini çekmiştir. Türkiye üniversitelerinde tamamlanmış doktora ve yüksek lisans seviyesinde yapılan tezler bu çalışma ile bir araya getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mevlevîlik, şair, musiki, doktora tezi, yüksek lisans tezi.

**Ph. D. and Post Graduate Thesis Related to Mawlana and
Mawlawiyya at Turkish Universities**

Summary: Mawlana and Mawlawiyya which has originated from him has been attracted by a great many of the scientists at Turkish and international universities with a great interest. In this study the Ph. D. and post graduate thesis related to this area at Turkish Universities have been compiled.

Keywords: Mawlana, Mawlawiyya, poet, music, Ph. D., post graduate

* Yard. Doç. Dr., 19 Mayıs Üniversitesi, Ordu Fen Edebiyat Fakültesi (e-posta: nfduru@hotmail.com)

TÜRKİYE ÜNİVERSİTELERİNDE MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ
RÛMÎ'NİN ESERLERİ VE MEVLEVİLİKLE İLGİLİ YAPILMIŞ
DOKTORA VE YÜKSEK LİSANS ÇALIŞMALARI

GİRİŞ

Mevlânâ Celaleddîn-i Rumî ve adına tesis edilen Mevleviyye tarikatı bir çok veçhesiyle ilim adamlarına araştırma konusu olmuştur, olmaya devam etmektedir. Mevlevilikle ilgili makaleler ve kitap neşirleri farklı bibliyografik kaynaklarda zaman zaman derlenmiştir. Bu çalışmamızda, Türkiye üniversitelerinde Hz. Mevlânâ'yı ve tarikatini esas alarak hazırlanmış doktora ve yüksek lisans çalışmalarından tamamlanmış olanları bir araya getirdik. Bunun için YÖK Kütüphanesi ve bazı üniversitelerin Sosyal Bilimler Enstitülerinde yerinde yaptığımız taramaların dışında, Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları, Üniversitelerde Türk Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Tezler, Yayınlar Bibliyografyası adlı yayınlarla, üniversitelerin basılı tez kataloglarından istifade ettik.

Şimdiye değin yapılmış 139 adet çalışmayı üç başlık altında topladık. Mevlevi şairler/ yazarlar ve onların eserleri ile ilgili yapılan tezler bölümünde Mevleviliği maruf sanatkarları vermeye çalıştık. Tezlerin konularına ve üniversitelere göre sayısal dağılımı aşağıda gösterilmiştir.

Konularına göre dağılımı:

1) Mevlânâ'nın eserleri ile ilgili ve eserlerinden hareketle yapılmış çalışmalar: Doktora Tezi: 11, Yüksek Lisans Tezi: 33.

2) Mevlevi şairler/yazarlar ve onların eserleri ile ilgili yapılmış çalışmalar: Doktora Tezi: 27, Yüksek Lisans Tezi: 37.

3) Tarikat, musiki, mimari vb. diğer alanlarla ilgili yapılmış çalışmalar: Doktora Tezi: 5, Yüksek Lisans Tezi: 26.

Üniversitelere göre dağılımı:

Selçuk Üniv.: 38, Marmara Üniv.: 18, Ankara Üniv.: 16, Atatürk Üniv.: 13, İstanbul Üniv.: 8, İTÜ: 8, Uludağ Üniv.: 6, Gazi Üniv.: 6, Dokuz Eylül Üniv.: 4, Fırat Üniv.: 3, Boğaziçi Üniv.: 3, Sakarya Üniv.: 2, Hacettepe Üniv.: 2, Yüzüncü Yıl Üniv.: 2, Sütçü İmam Üniv.: 2, Ege Üniv.: 2, Süleyman Demirel Üniv.: 1, Pamukkale Üniv.: 1, Akdeniz Üniv.: 1, Trakya Üniv.: 1, Ortaoğu Üniv.: 1, İnönü Üniv.: 1, Erciyes Üniv.: 1.

1) Mevlânâ'nın Eserleri İle İlgili ve Eserlerinden Hareketle Yapılmış Çalışmalar (Tercümeleler, şerhler, vs.)

1.1 Doktora Çalışmaları:

1.1.1 *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlânâ'da Tanrı*, Erdal Başkan, DT, Selçuk Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. Hüsameddin Erdem)

NECİP FAZIL DURU

- 1.1.2 *İ. Hakkı Bursavî ve Rûhu'l-Mesnevîsi: İnceleme-Metin*, İsmail Güleç, DT, İstanbul Üniversitesi, 2002, (Danışman: Doç. Dr. M. Yekta Saraç)
- 1.1.3 *Mesnevî Hadisleri (Tesbit-Tahkik)*, Ali Yardım, DT, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1993.
- 1.1.4 *Mesnevî'de Kur'anî Referanslar ve Kur'an Ayetlerine Getirilen İshârî Yorumlar*, Halim Gül, Ankara Üniversitesi, 2003, (Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu)
- 1.1.5 *Mesnevî'de Mevlânâ'nın Eğitim Anlayışı*, Mustafa Usta, Marmara Üniversitesi, 1989, (Danışman: Doç. Dr. Bayraktar Bayraklı)
- 1.1.6 *Mesnevî'de Tasavvuf*, Mehmet Bakırcı, DT, Selçuk Üniversitesi, 1988, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Süleyman Toprak)
- 1.1.7 *Mevlânâ ve Kur'an Tefsîri Açısından Mesnevî*, Hüseyin Güllüce, DT, Atatürk Üniversitesi, 1998, (Danışman: Prof. Dr. Sadık Kılıç)
- 1.1.8 *Mevlânâ'nın Dini Anlatım Metodu*, Safi Arpaguş, DT, Marmara Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı)
- 1.1.9 *Mevlânâ'nın Mesnevîsi'nde Devrin Örf ve Âdetleriyle İlgili Bilgiler*, H. Ahmet Sevgi, DT, İstanbul Üniversitesi, 1992, (Danışman: Prof. Dr. Tahsin Yazıcı)
- 1.1.10 *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Hayvan Hikaye ve Motifleri*, Özgün Baykal, Ankara Üniversitesi, DTCF, 1958.
- 1.1.11 *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Ülker Aytekin, DT, Marmara Üniversitesi, 2002, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı)

1.2 Yüksek Lisans Çalışmaları:

- 1.2.1 *Âbidin Paşa (1259/1843-1843/1906)'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, İsa Çelik, YLT, Atatürk Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof. Dr. Osman Türker)
- 1.2.2 *Âbidin Paşa ve Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, Nuri Şimşekler, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1992, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu)
- 1.2.3 *Dîvân-ı Kebîr Nüshaları (Tasvir-Mukayese-İndeks)*, Faruk Alp, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1997, (Danışman: Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu)
- 1.2.4 *Fîhi Mâ Fîh Ekseninde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Tasavvufî Görüşleri*, Osman Nuri Küçük, YLT, Atatürk Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof. Dr. Osman Türker)
- 1.2.5 *Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Şems-i Tebrîzî*, Elif Erkan, YLT, Selçuk Üniversitesi, 2003, (Danışman: Prof. Dr. Şerafettin Gölcük)

TÜRKİYE ÜNİVERSİTELERİNDE MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ
RÛMÎ'NİN ESERLERİ VE MEVLEVİLİKLE İLGİLİ YAPILMIŞ
DOKTORA VE YÜKSEK LİSANS ÇALIŞMALARI

- 1.2.6 *İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-Mesnevî (Birinci cilt), İnceleme-metin*, Saliha Baryaman, YLT, Uludağ Üniversitesi, 2000, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Murat Yurtsever)
- 1.2.7 *İsmâil Hakkı Bursevî, Şerhu'l-Mesnevî, III. cilt: Transkripsiyonlu Metin*, Sabahattin Arslan, YLT, Uludağ Üniversitesi, 2000, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Murat Yurtsever)
- 1.2.8 *Ma'ârif ve Mesnevî Üzerindeki Tesiri*, A. Mahbub Seraj, Ankara Üniversitesi, DTCF, 1972.
- 1.2.9 *Mecâlis-i Seb'ada Eğitim*, Kemal Yavuz, YLT, Marmara Üniversitesi, 1993, (Danışman: Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı)
- 1.2.10 *Mesnevî Sözlükleri ve Abdullatif bin Abdullah'ın Letâifü'l-Lugât'ı*, İbrahim Kunt, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1996, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu)
- 1.2.11 *Mesnevî Sözlüklerinden Müşkilât-ı Mesnevî (İnceleme-Tercüme-İndeks)*, Cesur Sultanoğlu, YLT, Selçuk Üniversitesi, 2001, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Şimşekler)
- 1.2.12 *Mesnevî'de Mevlânâ'nın Eğitim ve Eğitim Yöneticisine Dair Görüşleriyle Modern Anlayışı Bir Karşılaştırma Denemesi*, Ahmet Bayram, YLT, Sakarya Üniversitesi, 2001, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Sait Başer)
- 1.2.13 *Mesnevî'nin Birinci Cildindeki Cârîye Hikayesinin Şerhlere Göre Değerlendirilmesi*, Abdullah Türkoğlu, YLT, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1990, (Danışman: Doç. Dr. Mehmet Demirci)
- 1.2.14 *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Hadisten Referansları*, Adem Çatak, YLT, Ankara Üniversitesi, 1994, (Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu)
- 1.2.15 *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Kaza-Kader Görüşü*, Nurdan Karakaş, YLT, Sakarya Üniversitesi, 2001, (Danışman: Doç. Dr. Hüdaverdi Adam)
- 1.2.16 *Mevlânâ Celâleddin Rumî'de Din ve Toplum*, Mustafa Tekin, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1995, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Solmaz)
- 1.2.17 *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'sindeki Dini Motiflerin Tesbîti ve Değerlendirilmesi*, Gül Özer, YLT, Fırat Üniversitesi, 2002, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Davut Kılıç)
- 1.2.18 *Mevlânâ'da Kadın ve Aile*, Fatih Aman, YLT, Uludağ Üniversitesi, 2003, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Kurt)
- 1.2.19 *Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'indeki Büyük Tarihi Olaylar ve Yorumları*, İsmail Kalemci, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1990, (Danışman: Prof. Dr. İsmet Kayaoğlu)

NECİP FAZIL DURU

- 1.2.20 *Mevlânâ'nın Fihî Mâ Fih'inde Eğitim ve Öğretim Görüşü*, Ahmet Tüccar, YLT, Marmara Üniversitesi, 1992, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Halis Ayhan)
- 1.2.21 *Mevlânâ'nın Mesnevîsi'nde Eğitime İlişkin Bir Yöntem (Örnekle Eğitim)*, Hasan Çiçek, YLT, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Necmettin Tozlu)
- 1.2.22 *Mevlânâ'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, Kadir Çanakçı, YLT, Uludağ Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. İzzet Er)
- 1.2.23 *Mevlânâ'nın Varlık Anlayışı*, Harun Turhan, YLT, Uludağ Üniversitesi, 1998, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Aydın)
- 1.2.24 *Mevlânâ'ya Göre Akıl ve Aşk*, Nefise Demir, YLT, Erciyes Üniversitesi, 1995, (Danışman: Dr. Hasan Şahin)
- 1.2.25 *Neş'et Süleyman Efendi (1735-1807): Tercüme-i Şerh-i Dü Beyt-i Mesnevî: İnceleme, Tenkitli Metin*, Üzeyir Aslan, YLT, Marmara Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. Tahir Üzgör)
- 1.2.26 *13. Asrın Sosyal ve Kültürel Yapısında Hz. Mevlânâ'nın Yeri*, Ahmer Şeref Ceran, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1987, (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Aydın)
- 1.2.27 *Rûhu'l-Mesnevî, İsmail Hakkı Bursevî (İkinci cilt 1b-99b arası) İnceleme-metin*, Mustafa Efe, YLT, Uludağ Üniversitesi, 2002, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Murat Yurtsever)
- 1.2.28 *Rûhu'l-Mesnevî'deki Metot ve Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beyti*, Muti Akkoyun, YLT, Marmara Üniversitesi, 1985, (Danışman: Dr. M. Saim Yeprem)
- 1.2.29 *Rusûhî İsmail Efendi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Ömer Bektaş, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1993, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu)
- 1.2.30 *Sarı Abdullah Efendi ve Şerh-i Mesnevî (Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî)*, Selahattin Durgun, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1993, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu)
- 1.2.31 *Sürûri'nin Mesnevî Şerhi (Tanıtım-İndeks, Tenkitli Metin)*, (v.1b-40a), Orhan Baştürk, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1997, (Danışman: Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu)
- 1.2.32 *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî: İnceleme-Transkripsiyonlu Metin-İndeks*, Mahmud Arslantürk, YLT, K. Sütçü İmam Üniversitesi, 1996, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muhsin Kalkışım)
- 1.2.33 *Türk Edebiyatında Mesnevî Şerhleri ve İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Mesnevî'si*, İstanbul Üniversitesi, (Danışman: Doç. Dr. Yekta Saraç)

TÜRKİYE ÜNİVERSİTELERİNDE MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ
RÛMÎ'NİN ESERLERİ VE MEVLEVİLİKLE İLGİLİ YAPILMIŞ
DOKTORA VE YÜKSEK LİSANS ÇALIŞMALARI

2) Mevlevî Şairler/Yazarlar ve Onların Eserleri İle İlgili Yapılmış Çalışmalar.

2.1 Doktora Çalışmaları:

2.1.1 *Aşkî: Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dîvân'ı*, İskender Pala, DT, İstanbul Üniversitesi, 1983, (Danışman: Prof. Dr. Ali Alparslan)

2.1.2 *Birri Mehmed Dede(Magnisalı) : Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Rasih Erkul, DT, Selçuk Üniversitesi, 1992, (Danışman: Doç. Dr. Gönül Ayan)

2.1.3 *Eski Türk Edebiyatında Mevlevilik Etkisi ve Mevlevî Şairler*, Nilgün Açık, DT, Gazi Üniversitesi, 2002, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa İsen)

2.1.4 *Esrâr Dede: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvân'ının Karşılaştırmalı Metni*, Hasan Ali Kasır, DT, Atatürk Üniversitesi, 1996, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Turgut Karabey)

2.1.5 *Esrâr Dede: Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*, İlhan Genç, DT, Atatürk Üniversitesi, 1986, (Danışman: Prof. Dr. Haluk İpekten)

2.1.6 *Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şâhidi'nin Sözlüğü: İnceleme-Metin*, Ahmet Hilmi İmamoğlu, DT, Atatürk Üniversitesi, 1993, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Turgut Karabey)

2.1.7 *Fasîh Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvân'ının Tenkidli Metni (2 cilt)*, Mustafa Çıpan, DT, Selçuk Üniversitesi, 1991, (Danışman: Doç. Dr. Gönül Ayan)

2.1.8 *İsmâil-i Ankaravî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Erhan Yetik, DT, Marmara Üniversitesi, 1985, (Danışman: Prof. Dr. Salih Tuğ)

2.1.9 *Keçeci-zâde İzzet Molla'nın Mihnet-Keşân'ı ve Tahlili*, Ali Emre Özyıldırım, DT, Ankara Üniversitesi, 2002, (Danışman: Prof. Dr. İsmail Ünver)

2.1.10 *Mevlevî, Bektâşî, Bayramî Tarikatlerine Bağlı Dört Evliyâ Menâkıpnâmesi Üzerine Bir İnceleme*, Zeynep Sabuncu, DT, Boğaziçi Üniversitesi, 1989, (Danışman: Prof. Dr. Günay Kut)

2.1.11 *Mevlevî Şairlerin Şiirlerinde Mevlevilik Unsurları*, Necip Fazıl Duru, DT, Gazi Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. Cemâl Kurnaz)

2.1.12 *Mezâkî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Ahmet Mermer, DT, Selçuk Üniversitesi, 1988, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan)

2.1.13 *Mu'inî'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si*, Kemal Yavuz, DT, İstanbul Üniversitesi, 1982.

NECİP FAZIL DURU

- 2.1.14 *Nahîfî Süleyman Efendi: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni (2 cilt)*, A. İrfan Aypay, DT, Selçuk Üniversitesi, 1992, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan)
- 2.1.15 *Nâyî Osman Dede: Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Ravzatü'l-İ'câz fi'l-Mu'cizâti'l-Mümtâz'ı*, Müjgan Çakır, DT, Marmara Üniversitesi, 1998, (Danışman: Prof. Dr. Tahir Üzgör)
- 2.1.16 *Nesîb Dede: Hayatı, Eserleri, Dîvân'ı ile Rîşte-i Cevâhîr'in Tenkidli Metni*, A. Selahattin Hidayetoğlu, DT, Selçuk Üniversitesi, 1996, (Danışman: Doç. Dr. Ahmet Sevgi)
- 2.1.17 *Neşatî Dîvân'ının Tahlili*, Ömer Savran, DT, Pamukkale Üniversitesi, 2003, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Saadet Köse)
- 2.1.18 *Sabûhî Şeyh Ahmed Dede: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Mehmet Sarı, DT, Gazi Üniversitesi, 1992, (Danışman: Doç. Dr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu)
- 2.1.19 *Sâkîb Mustafa Dede: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Ahmet Arı, DT, Selçuk Üniversitesi, 1994, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan)
- 2.1.20 *Sultan Veled ve Rebab-nâme*, Veyis Değirmençay, DT, Atatürk Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Saime İnal Savi)
- 2.1.21 *Şâhidî İbrahim Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ı (Tenkitli Metin-Tahlil)*, Nuri Şimşekler, DT, Selçuk Üniversitesi, 1998, (Danışman: Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu, Doğu Dilleri ve Edebiyatları)
- 2.1.22 *Şeyh Gâlib Divân'ı*, Abdülkadir Gürer, DT, Ankara Üniversitesi, 1994, (Danışman: Prof. Dr. Hasibe Mazıoğlu)
- 2.1.23 *Şeyh Gâlib Dîvân'ı*, M. Muhsin Kalkışım, DT, İstanbul Üniversitesi, 1992, (Danışman: Prof. Dr. Kemal Yavuz)
- 2.1.24 *Şeyh Gâlib'in Dîvân'ı ile Hüsn ü Aşk'ındaki Tasavvufî Unsurlar*, Naci Okçu, DT, Atatürk Üniversitesi, 1978, (Danışman:)
- 2.1.25 *Şeyh Gâlib: Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri*, Sedit Yüksel, DT, Ankara Üniversitesi, 1954.
- 2.1.26 *Ulu Ârif Çelebi ve Dîvân'ının (Farsça) Tenkidli Metni*, Mehmet Vanlıoğlu, DT, Atatürk Üniversitesi, 1991, (Danışman: Prof. Dr. M. Nazif Şahinoğlu)
- 2.1.27 *Yenişehirli Aynî Dîvân'ının Tahlili: Tenkidli Metin, Encümen-i Şuarâ'dan Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş*, Lokman Turan, DT, Atatürk Üniversitesi, 1999, (Danışman: Doç. Dr. Ahmet Kırkkılıç)

TÜRKİYE ÜNİVERSİTELERİNDE MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ
RÛMÎ'NİN ESERLERİ VE MEVLEVİLİKLE İLGİLİ YAPILMIŞ
DOKTORA VE YÜKSEK LİSANS ÇALIŞMALARI

2.2 Yüksek Lisans Çalışmaları:

2.2.1 *Abdübâki Nâsır Dede: Dîvân'ı, Giriş-Metin, İndeks*, Melek Bıyık, Marmara Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Orhan Bilgin)

2.2.2 *Abdübâki Nâsır Dede ve Tedkik ü Tahkik, Fatma Adile Aksu, YLT, Marmara Üniversitesi, 1988, (Danışman:*

2.2.3 *Ahmet Remzi Akyürek: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ahmet Cahid Haksever, YLT, Ankara Üniversitesi, 1999, (Danışman: Doç. Dr. Ethem Cebecioğlu)

2.2.4 *Ankaravî İsmâil Rusûhî ve İzâhü'l-Hikem Adlı Eseri*, Veli Saylam, YLT, Marmara Üniversitesi, 1990, (Danışman: Prof. Dr. Bekir Karlığa)

2.2.5 *Ankaravî'nin Nakşü'l-Füsûs Tercümesi ve İshak ve Yûsuf Fas'larının Yorumları*, Necdet Okumuş, YLT, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1990, (Danışman: Doç. Dr. Mehmet Demirci)

2.2.6 *Aşkî Dîvânı: İnceleme-Metin*, Nurcan Boşdurmaz, YLT, Boğaziçi Üniversitesi, 2000, (Danışman: Doç. Dr. Zehra Toska)

2.2.7 *Cevrî Dîvân'ındaki Tarihî ve Efsânevî Unsurların Tespiti ve İşlenişi*, Ömer İnce, YLT, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1992, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. İlhan Genç)

2.2.8 *Cevrî'nin Aynü'l-Füyûz, Tenkidli Metni ve İnceleme*, Selahattin Hidayetoğlu, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1986, (Danışman:

2.2.9 *Cumhuriyet Döneminde Mevlevilik Üzerine Araştırma Yapan İlim Adamları ve Feridun Nafiz Uzluk*, Sinan Taşdelen, YLT, Selçuk Üniversitesi, 2001, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yakup Şafak)

2.2.10 *Eflâkî'de Kültür ve Sanat: Fiziki Çevre ve Sanatlar*, İlknur Erbaş, YLT, Akdeniz Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. Selçuk Mülâyim)

2.2.11 *Enîsî Receb Dede: Hayatı, Eserleri, Dîvân'ı*, YLT, Marmara Üniversitesi, 1990, (Danışman: Doç. Dr. Orhan Bilgin)

2.2.12 *Esrâr Dede'nin Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyyesi*, N. Kemal Aras, YLT, Ankara Üniversitesi, 1987, (Danışman: Prof. Dr. Hasibe Mazioğlu)

2.2.13 *Fedâyî Dede, Mantık-ı Esrâr, Tenkidli Metni, İnceleme*, Tacettin Şimşek, YLT, Atatürk Üniversitesi, 1993.

2.2.14 *Hüsn ü Aşk (Tahlil)*, Ahmet Yenikale, YLT, K. Sütçü İmam Üniversitesi, 1996, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muhsin Kalkışım)

2.2.15 *Keçeci-zâde İzzet Molla ve Mihnet-Keşân Üzerine Bir Araştırma*, Ramazan Korkmaz, YLT, Fırat Üniversitesi, 1989, (Danışman: Doç. Dr. Tuncer Gülensoy)

2.2.16 *Keçeci-zâde İzzet Molla ve Şiiri*, İbrahim Bülbül, YLT, Gazi Üniversitesi, 1988, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Alemdar Yalçın)

NECİP FAZIL DURU

- 2.2.17 *Keçeci-zâde İzzet Molla'nın Islâh-ı Nizâm-ı Devlete Dair Risale Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Edisyon Kritiği*, Lütfi Doğan, YLT, İstanbul Üniversitesi, 2000, (Danışman: Prof. Dr. Kemal Beydilli)
- 2.2.18 *Kösece Ahmed et-Trabzonî ve Silsiletü'l-Hâcegân fî Adâbi Ubûdiyyeti'l-A'yân Adlı Eseri*, Abdülbaki Uysal, YLT, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2000, (Danışman: Dr. Abdülhakim Yüce)
- 2.2.19 *Makâlât'a Göre Şemsü'd-dîn Tebrîzî*, Yücel Tankaya, Ankara Üniversitesi, DTCF, 1971.
- 2.2.20 *Mecmû'atü't-Tevârîhü'l- Mevleviyye'nin Neşri ve Tanıtımı*, Cem Zorlu, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1992, (Danışman: Prof. Dr. İsmet Kayaoğlu)
- 2.2.21 *Mesnevî-hân Mehmed Es'ad Dede'nin Ziya'ul-Kulüb Tercümesi*, Adnan Kaya, YLTi 2003, Marmara Üniversitesi, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı)
- 2.2.22 *Mevlânâ Müzesi, Müzelik Yazma Eserler Kataloğu cilt: 1-2*, Osman Siviloğlu, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1994, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan)
- 2.2.23 *Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler ve Müellifleri*, Ali Temizel, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1996, (Danışman: Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu)
- 2.2.24 *Muğlalı İbrahim Şâhidî: Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli Metni)*, Mustafa Çıpan, YLT, Gazi Üniversitesi, 1985, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim Abdulkadiroğlu)
- 2.2.25 *Neşâtî Dîvân'ı, Mahmut Kaplan*, YLT, Ankara Üniversitesi, 1981, (Danışman: Prof. Dr. Hasibe Mazioğlu)
- 2.2.26 *Neşâtî'nin Şerh-i Kasâid-i Örfî'si*, Şengül Toprak, YLT, Ege Üniversitesi, 1998, (Danışman: Prof. Dr. Tunca Kortantamer)
- 2.2.27 *Neyyir Abdu'l-halîm Dede, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Melek Altunel, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1995, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Çıpan)
- 2.2.28 *XVII. asır şairlerinden Neşâtî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Hilye-i Enbi-yâsı*, Bayram Ali Kaya, YLT, Trakya Üniversitesi, 1991, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Kâşif Yılmaz)
- 2.2.29 *Recep Enîs Dede: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Halil Güntan, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1990, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Gönül Ayan)
- 2.2.30 *Sâbir Mehmed Dede: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Necip Fazıl Duru, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1994, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Çıpan)

TÜRKİYE ÜNİVERSİTELERİNDE MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ
RÛMÎ'NİN ESERLERİ VE MEVLEVİLİKLE İLGİLİ YAPILMIŞ
DOKTORA VE YÜKSEK LİSANS ÇALIŞMALARI

- 2.2.31 *Sâhib Dede: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Mahmut Büyüktosunoğlu, YLT, Selçuk Üniversitesi, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan)
- 2.2.32 *Şeyh Gâlib'de Tasavvuf ve Hüsn ü Aşk*, Hayriye Cengiz, YLT, Selçuk Üniversitesi, 2000, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Durmuş Özbek)
- 2.2.33 *Şeyh Gâlib'in Tarih Manzûmeleri (İnceleme-Metin)*, Muhsin Macit, Atatürk Üniversitesi, YLT, 1989, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Turgut Karabey)
- 2.2.34 *Şeyh İsmail-i Ankaravî'nin Miftâhü'l-Belâğa ve Misbâhü'l-Fesâha'sı*, Fatih Ülken, YLT, Ege Üniversitesi, 1990, (Danışman: Prof. Dr. Tunca Kortantamer)
- 2.2.35 *Tâhîrî'l-Mevlevî (Olgun) Hayatı, Eserleri ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri*, Zülfikar Güngör, YLT, Ankara Üniversitesi, 1994, (Danışman: Dr. Ali Yılmaz)
- 2.2.36 *Tokatlı Kânî Dîvân'ının Tenkitli Metni: Hayatı, Kişiliği, Vazifeleri, Eserleri, Dili, Sanatı ve Üslûbu*, Muhittin Eliaçık, YLT, İstanbul Üniversitesi, 1992, (Danışman: Prof. Dr. Kemal Yavuz)
- 2.2.37 *Veled Çelebi, Türk Diline Medhal*, (İnceleme-Metin-Dizin), Süleyman Efendioğlu, YLT, Atatürk Üniversitesi, 2000, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Avni Gözütok)

3) Tarikat, Musiki, Mimari ve Diğer Alanlarla İlgili Yapılmış Çalışmalar.

3.1. Doktora Çalışmaları:

- 3.1.1. *Ankara'da Bir Mevlevî Topluluğu (Din Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme)*, Gülay Cezayirli, DT, Ankara Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Münir Koştaş)
- 3.1.2 *İç Anadolu Bölgesindeki Mevlevî Mezar Taşlarında Görülen Dekoratif Sanatlar ve Semboller*, Naci Bakırcı, DT, Selçuk Üniversitesi, 1999, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Fevzi Güntüç)
- 3.1.3 *Mevlevîliğin Türk Plastik Sanatlarına Etkileri*, Hamit Abraş, DT, Gazi Üniversitesi, 1997, (Danışman: Prof. Dr. Hakkı Acun)
- 3.1.4 *XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler*, Sezai Küçük, DT, Marmara Üniversitesi, 2000, (Danışman: Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz)
- 3.1.5 *Türkiye Mevlevîhânelerinin Mimârî Özellikleri (3 cilt)*, Barihüdâ Tanrıkorur, DT, Selçuk Üniversitesi, 2000, (Danışman: Prof. Dr. M. Baha Tanman)

3.2 Yüksek Lisans Çalışmaları:

3.2.1 *Anadolu Selçuklu Devleti'nin Siyasi ve Sosyal Yapısı Üzerine Bir İnceleme (Menâkıbu'l-Ârifîn'e Göre)*, Vahap Aktaş, YLT, Fırat Üniversitesi, 2000, (Danışman: Doç. Dr. Muhammet Beşir Aşan)

3.2.2 *Bazı Mevlvî Âyinleri ve Nâyî Osman Dede*, Enver Etik, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1987, (Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Ayan)

3.2.3 *Bektaşî ve Mevlvî Düşüncesi Kapsamında İslam'da Kadın Kurgusunun Parçalanması*, Elif Bilgin, YLT, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. İsenbike Togan)

3.2.4 *Çankırı Mevlvîhânesi (Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde 69, 70 nolu Zarflardaki Belgelere Göre)*, Ferudun Ata, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1995, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yusuf Küçükdağ)

3.2.5 *Dinî Musikîde Değişik Bestekârlara Ait 8 Âyîn-i Şerîf'in İncelenmesi, Nazire Yağız*, YLT, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1995, (Danışman: Prof. Dr. Alaeddin Yavaşca)

3.2.6 Geç onsekizinci ve erken ondokuzuncu yüzyıllarda Mevlvî tarikatı ve Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiler, (Özgün dili: The Relationship between the Mevlevi order and the Otoman state in the late eighteenth and early nineteenth centuries), Yasemin Bozoğlu Erdinç, YLT, Boğaziçi Üniversitesi, 2002, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hakan Erdem)

3.2.7 *Hamamî-zâde İsmail Dede Efendi'nin Hayatı ve Dinî Eserleri*, İbrahim Şimşek, Süleyman Demirel Üniversitesi, 1999, (Danışman: Dr. Ayhan Altınkuşları)

3.2.8 *İsmâil-i Ankaravî'nin Hücetü's-semâ' Adlı Eserine Göre Mûsikî Anlayışı*, Bayram Akdoğan, YLT, Ankara Üniversitesi, 1991, (Danışman: Dr. Ruhi Kalender)

3.2.9 *İstanbul Mevlvî-hânelerindeki Musikîşinas Şeyhler*, Ünzile Çuhadar, YLT, Marmara Üniversitesi, 1999, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Özcan)

3.2.10 *Konya Mevlvî Dergâhı'ndan Mevlânâ Müzesi'ne Nakledilen Türk Kumaşları*, Naci Bakırcı, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1991, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yaşar Erdemir)

3.2.11 *Mevlânâ Dergâhı Vakfiyelerinden Âbid Çelebi ve Veled Bekir Vakfiyeleri*, Yusuf Küçükdağ, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1986, (Danışman: Doç. Dr. Mikail Bayram)

3.2.12 *Mevlânâ Manzumesi Kubbe-i Hadrâ'nın Kalemişleri*, Fevzi Günüş, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1987, (Danışman: Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı)

3.2.13 *Mevlânâ'nın Tanıtım Faaliyetlerinin Grafîksel Açıldan İncelenmesi (Cumhuriyet Dönemi)*, Fehmi Kolcal, YLT, İnönü Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. Yüksel Bingöl)

TÜRKİYE ÜNİVERSİTELERİNDE MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-İ
RÛMÎ'NİN ESERLERİ VE MEVLEVÎLİKLE İLGİLİ YAPILMIŞ
DOKTORA VE YÜKSEK LİSANS ÇALIŞMALARI

- 3.2.14 *Mevlevî Âyinlerinde Kullanılan Usuller ve Kullanılış Sebepleri*, Nermin Gültek, Sanatta Yeterlilik, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Nevzat Atlığ)
- 3.2.15 *Mevlevîlikte Müzik Felsefesi*, Yalçın Çetinkaya, Sanatta Yeterlilik, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2000, (Danışman: Prof. Dr. Nevzat Atlığ)
- 3.2.16 *Nâyî Osman Dede'nin Hayatı ve Âyîn-i Şerif'lerinin Usul, Güfte ve Müzikal Açından İncelenmesi*, Nalan Özyasan, YLT, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2001, (Danışman: Prof. Dr. Nevzat Atlığ)
- 3.2.17 *Nâyî Osman Dede'nin Mi'râciye'sinin Türk Musikisindeki Yeri*, Bahri Güngördü, YLT, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1993, (Danışman: Prof. Dr. Alaeddin Yavaşca)
- 3.2.18 *Neyzen Emin (Dede) Efendi Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Musikimizdeki Etkileri*, Bülend Çeviksever, YLT, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1995, (Danışman: Prof. Dr. Alaeddin Yavaşca)
- 3.2.19 *XIX. Yüzyıla Kadar Bestelenmiş Mevlevî Âyinlerinin Müzikal Analizi*, Didem Başar, YLT, Marmara Üniversitesi, 1999, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nuri Özcan)
- 3.2.20 *Osmanlı Devleti'nde Mevlevî Tarikatı'nın Klasik Öncesi Dönemi (13-17. yüzyıl)*, Goncagül Erdoğan, YLT, Hacettepe Üniversitesi, 1999, (Danışman: Prof. Dr. A. Yaşar Ocak)
- 3.2.21 *Tarikat Sanatında Başlık Sembolizmi (Mevlevîlerde ve Bektaşîlerde)*, Lale Görünür, YLT, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1996, (Danışman: Prof. Dr. Semra Ögel)
- 3.2.22 *Tasavvuf ve Müzik-Mevlevî ve Bektaşilikte Semâ*, İlker Evrim Binbaş, YLT, Hacettepe Üniversitesi, 1997, (Danışman: Prof. Dr. A. Yaşar Ocak)
- 3.2.23 *Tekke Mîmârîsi ev Anadolu Mevlevîhânelerinin Mîmârî Fonksiyon Analizi Üzerine Bir Deneme*, Ş. Barihuda Tanrıkorur, YLT, Ankara Üniversitesi, 1988.
- 3.2.24 *Üç Semâ' ve Devrân Risalesi*, Mustafa Demirci, YLT, Marmara Üniversitesi, 1997, (Danışman: Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz)
- 3.2.25 *Yersel Fotogrametrisinin Mimarlık Fotogramisine Uygulanması ve Mevlâna Müzesi Örneği*, Özgen Çorumluoğlu, YLT, Selçuk Üniversitesi, 1991, (Danışman: Prof. Dr. Abbas Barışkaner)
- 3.2.26 *Zekai Dede Efendi'ye Ait Mevlevî Âyîn-i Şerif'lerin Makam, Usul ve Güfte Yönünden İncelenmesi*, Neşe Yeşim Altınel, YLT, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1997, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Fatma Gökdel)

NASREDDİN HOCA FIKRALARININ PAKİSTAN'DAKİ NASREDDİN HOCA FIKRALARIYLA MUKAYESESİ

Nuriye Bilik*

Özet: İnce bir zekânın ürünü olan Anadolu halk bilgisi Nasreddin Hoca'nın fıkraları yüzyıllardan beri Pakistan'da da dilden dile dolaşmakta ve Pakistan halkına da hitap edebilmektedir. Bu çalışmamızda kısa ve özlü anlatımı olan fıkra türleri arasında ilk akla gelen Nasreddin Hoca fıkraları, Pakistan'daki benzerleriyle mukayese edilerek benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nasreddin Hoca, fıkra, mizah.

The Comparison of Nasreddin Hodja jokes with the Nasreddin Hodja Jokes in Pakistan.

Summary: The jokes of Anatolian folk wise Nasreddin Hodja", which are the products of wit, has been told from mouth to mouth and can address to Pakistani people for centuries. It is tried resemblances and differences by comparing the Nasreddin Hodja anecdotes, among the types of anecdotes that have short and concise narration, with the similar ones in Pakistan.

Keywords: Nasreddin Hodja, joke, humour.

* Yard. Doç. Dr., S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

NASREDDİN HOCA FIKRALARININ PAKİSTAN'DAKİ NASREDDİN HOCA FIKRALARIYLA MUKAYESESİ

Türk halkının dünyaca tanınmış halk filozofu, tebessüm ve eğlence kaynağı Nasreddin Hoca, fıkralarıyla yüzyıllardır her kültüre hitap etmiş ve etmektedir. Nasreddin Hoca, hazırcevap, zeki, uyumlu kişiliğiyle Türk halkının kendisidir. Fıkralarında dinleyeni önce güldürür, bir süre sonra da düşündürür. Milletinin manevî değerlerine saygılı bu Anadolu bilgisi, her seviyedeki insana hitap ederek, halkın cehaletinden kaynaklanan gülünçlükleri ve yanlışlıkları, kırıncı olmadan mizaha baş vurarak ıslâh etmeye çalışır. Günlük hayatın her alanıyla bağlantılı olan Nasreddin Hoca fıkralarının eğitici ve öğretici özellikleri halklar arasında yayılmasında önemli rol oynamıştır.

Türk zekâsının ve mizahının sembolü Anadolu halk bilgisi Nasreddin Hoca'nın oldukça geniş bir coğrafî alana yayılmış olan fıkra ve hikâyeleri dost ve kardeş ülke Pakistan'da da bilinmektedir. Her ülkede farklı isimlerle anılan Nasreddin Hoca Pakistan'da Mulla Nasiruddin adıyla meşhurdur. Pakistan halkı diğer ulusların aksine Nasreddin Hoca'nın kendilerine ait bir güldürü ustası olduğu iddiasında değillerdir. Mulla Nasiruddin adlı kitabın yazarı Çauhduri Sardar Muhammad Han Aziz kitabının önsözünde bu konuyla ilgili şunları söyler:¹

“Nasreddin Hoca her ülkede farklı farklı isimlerle meşhurdur. İran'da Nasiriddin, Türkiye'de Nasreddin Hoca, Arabistan'da Cuha, Hind Yarımadası'nda Şeyh Çilli ve Lal Buchakkar adıyla bilinir. Başlangıçta Hoca Efendi'nin hangi ülkenin vatandaşı olduğu ve bu fıkraların hangi dilde yazıldığı tam olarak söylenilemezken son araştırmalar Hoca'nın tamamen ayrı bir şahsiyet ve Türk vatandaşı olduğunu ispatlamıştır.”

Hoca'nın Pakistan ve Hindistan'daki prototipleri Şeyh Çilli, Lal Buchakkar, Birbal ve Molla Do-Piyaza'dır.² Şeyh Çilli ve Lal Buchakkar hayalî karakterler olup aptallıklarıyla tanınırlar.

Pakistan'da Nasreddin Hoca fıkralarıyla ilgili şimdiye kadar iki kitap yayımlanmıştır. Urduca iki kitaptan birincisi Sayyid Said Ahmad'ın hazırladığı Mulla Nasiruddin ke Letaif³ (Nasreddin Hoca Fıkraları) adını taşıyan eseridir. Feroz Sons Yayınevi tarafından yayınlanan 96 sayfalık kitapta 76 fıkra yer almaktadır. İkinci kitap ise yukarıda bahsi geçen Çauhduri Sardar Muhammad Han Aziz'in Mulla Nasiruddin adlı Sang-e Meel Yayınevi tarafından yayımlanan eseridir. 144 sayfalık kitapta 194 fıkra bulunmaktadır.

Bu çalışmamızda Urduca her iki kitaptaki Nasreddin Hoca'ya adfedilen Urduca latifelerin, Osmanlıca ve Türkçe Nasreddin Hoca latifelerini içeren kitaplardan benzerleri tesbit edilerek tema, ifade, şahıs kadrosu, mekan v.s. bakımından mukayeseleri yapılarak benzerlikler ve farklılıklar bulunmaya çalışılmıştır. Araştırmalarımız neticesinde söz konusu her iki Urduca kaynakındaki fıkraların büyük bir çoğunluğunun benzerlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan Nasreddin Hoca'ya yakıştırdığımız ve mukayesede yer verdiğimiz fıkraların bazıları şöyledir;

Fıkra: Hoca'nın yanından ayırmadığı güzel bir kuzusu vardır. Bazı dostları kuzuyu gözlerine kestirip “Hoca Efendi! Bugün yarın kıyamet kopacak.

Bu kuzuyu ne yapacaksın. Getir şunu yiyelim!” derler. Hoca aldırılmaz. Fakat o kadar ısrar ederler ki artık Hoca dayanamaz ve bir seyir yerinde kuzunun kesilerek ziyafet çekilmesine karar verir. Kuzu kesilir, ateş yakılır, Hoca kuzuyu çevirmeye başlar. Arkadaşları soyunur, elbiselerini Hoca’ya teslim ederek her biri bir tarafa gider. Hoca fırsattan istifade edip elbiseleri ateşe atıp yakar. Bir süre sonra dostları karınları acıkıp geldiklerinde, elbiselerinin yanıp kül olduğunu görürler. “Aman Hoca ne yaptın?” derler. Hoca “Ne telaş ediyorsunuz, yarın kıyamet kopmayacak mı?” der. (Bahai 1909:20).⁴ Urduca’da bu fıkra Hifz-e Ma Takaddam / Geçmişî Unutmamak (Aziz 2000:15). başlığıyla verilmiştir. Tema, şahıslar ve mekan aynıdır. Sadece Pakistan’daki fıkrada kuzunun yerini keçi almıştır. Çünkü keçi eti Pakistan’da yaygın olarak tüketilmektedir. Ayrıca Pakistanlıların hemen hemen her öğünde yedikleri pılâv da ziyafetdeki yerini alır.

Fıkra: Nasreddin Hoca Akşehir’de bir gün vaaz için kürsüye çıkıp “Ey müminler! Ben size ne söyleyeceğim bilir misiniz?” der. Cemaat “Bilmeyiz” deyince Hoca “Siz bilmezsiniz ben size ne söyliyeyim?” deyip kürsüden iner gider. Yine bir gün kürsüye çıkıp önceki sorusunu tekrar edince bu sefer de cemaat “Biliriz.” derler. Hoca “Mademki biliyorsunuz o halde benim söylememe ne lüzum var?” der yine çeker gider. Cemaat şaşırır “Efendi bir daha kürsüye çıkarsa kimimiz biliriz, kimimiz bilmeyiz.” demeye karar verirler. Hoca yine bir gün kürsüye çıkıp ahaliye önceki soruyu tekrar ettiğinde Kimimiz biliriz, kimimiz bilmeyiz. Cevabını alınca Hoca ciddiyetini bozmadan “Öyle ise bileniniz bilmeyeninize öğretsin.” der. (Bahai 1926:23).⁵ Urduca’da Mulla ka Vaaz / Hoca’nın Vaazı (Aziz 2000:9). başlığını taşıyan fıkrada ifade oldukça uzundur. Tema, mekan ve şahıs kadrosu bakımından herhangi bir fark yoktur. Ancak Hoca’nın vaaz verdiği şehir belirsizdir. Urduca Nasreddin Hoca fıkralarında Hoca’nın bulunduğu veya gittiği şehir ve kasabalar genellikle belirsizdir. Birkaç fıkrada Bağdat geçer.

Fıkra: Hoca bir gün bir acemi berbere traş olur. Berber ustura çaldıkça keser, sürekli pamuk yapıştırır. Hoca bir aralık kavuğuna uzanıp gitmek ister. Berber “Efendi daha yarısı traş edilmedi” deyince Hoca “Be adam! Sen başımın yarısına pamuk ektin. Bırak bari ben de yarısına keten ekeyim.” der. (Bahai 1909:59).⁶ Urduca’sı Gehon aur Kapas ki Kaşt / Buğday ve Pamuk Çiftliği (Aziz 2000:11).dir. Urduca’da ketenin yerini buğday alır.

Fıkra: Bir gün Hoca hamama gider. Tesadüf hamam tenhadır ve kendi kendine şarkı söylemeye başlar. Sesi hoşuna gider. Camiye giderek ezan okumaya başlar. (Bahai 1926:24.) (Tokmakçioğlu 1981:129). Urduca’da Tamir-e Hamam / Hamamın İnşaası (Aziz 2000:14). başlığını taşır. Her iki fıkra içerik açısından aynıdır. Türkçe’de Hoca’nın muhatabı onun sesiyle alay eden bir grup insanken, Urduca’da muhatabı oradan geçmekte olan ve Hoca’nın vakitsiz ezan okumasına öfkelenen bir yolcudur.

Fıkra: Hoca Bir yolculuk anında arkadaşlarıyla müşterek aldıkları yoğurdu yiyecekleri esnada arkadaşı kendi hissesine şeker döküp yoğurdu yemek ister. Hoca da her tarafına dökmesini söyler. Arkadaşı inadında dire-

NASREDDİN HOCA FIKRALARININ PAKİSTAN'DAKİ NASREDDİN HOCA FIKRALARIYLA MUKAYESESİ

nince Hoca dağarcığından zeytinyağı şişesini çıkarıp dökmeye başlar. (Bahai 1909:198). Aynı latife Urduca'da Mera Adha / Benim Hissem (Ahmad Tarihsiz:17). başlığıyla verilmiştir. Hoca'yla arkadaşı bir yolculukta susarlar. Bir otele gidip su almayı düşünürler. Orada süt kazanını görünce bir bardak süt⁷ alırlar. Arkadaşı önce sütü Hoca'nın içmesini söyler. Kalanına da şeker katıp içecektir. Bu duruma sinirlenen Hoca bir torba tuz satın alır ve tuzlu süt içmek istediğini söyler.

Fıkra: Bir mecliste latife olsun diye Hoca'nın eline bir saz tutuşturmaları, Hoca'nın mızrabı devamlı aşağı yukarı sürmesi ve oradakilerin de "Saz böyle mi çalınır?" deyince Hoca'nın "Onlar perdeyi bulamazlar da aramak için gezinirler. Ben buldum, niçin beyhude gezineyim?" (Bahai 1909:83). fıkrası Urduca'da Tazi-e Aukat / Zaman Kaybı (Aziz 2000:120). başlığını taşır. Her iki fıkrada mekan, şahıslar ve tema aynıdır. Pakistan'daki fıkrada Hoca sitar⁸ çalar.

Fıkra: Hoca sabahleyin evinden çıkarken hanımına akşam için bulgur pilâvı pişirmesini söyler. Hanımı pilâvın yanına bir tas yoğurt ile yeşil soğanı da ilâve edip sofrayı hazırlar. Sofraya oturacakları sırada komşunun oğlu gelip "Annem seni çağırıyor" der. Dönüşte Hoca'ya hanımı meseleyi sorunca "Ne olacak! Kırk yılda bir kere güle oynaya bulgur pilâvı yiyecektik komşunun eşeği kuyruksuz sığa doğurmuş." der. (Bahai 1926:257). Saziş / Komplo (Aziz 2000:75). başlığıyla verilen Pakistan'daki fıkrada şahıs kadrosu, mekan ve tema aynıdır. Bulgur pilâvı, yoğurt ve yeşil soğanın yerini, pilâv⁹, biryani¹⁰, kebab¹¹ ve diğer yemekler alırken komşunun keçisi kuyruksuz bir oğlak doğurur.

Fıkra: Hoca sıcak bir havada eşeğiyle giderken yorulur ve durup dinlenmek için bir ceviz ağacının altına oturur ve tarladaki koca koca helvacı kabaklarına bakmaya başlar. Bir aralık başını kaldırıp ceviz tanelerini görür. Kendi kendine "Şu ipincecik otta kocaman kabaklar, şu dalları asumana eren ceviz ağacında cüssesine göre ufak yemişler yaratmışsın. Bu koca kabakların ceviz ağacında, ceviz tanelerinin de kabak otunda bitmesi münasib olurdu" der. Hoca bunları düşünürken bir karga da ağaçta bir cevizi yemekle meşguldür. Ceviz kabuğundan fırlayıp tam Hoca'nın alınına rast gelir. Hoca hemen kavuğunu giyip "Tövbe yarabbi! Bir daha senin işine karışmam" der. (Bahai 1909:146). Aynı latife Pakistan'da Amali Sabak / Uygulamalı Ders (Aziz 2000:91). başlığıyla yer alır. Sadece coğrafi farklılıklar bulunur. Hoca dinlenmek için bir mango ağacının altına oturur. Tarlada da kabaklar değil, karpuzlar serilidir. Mangonun Hoca'nın başına düşmesine neden olan bizim canlısını kafeslerde gördüğümüz, Pakistan'da ise diğer kuşlar gibi özgürce uçup ağaçlarda yaşayan papağandır.

Fıkra: Hoca Akşehir'de mektep muallimidir. Okulun öğrencileri memleketin ileri gelenlerinin çocuklarıdır. Hoca'ya hediye olarak bir tepsi baklava gelir. Bu sırada hemen bir cenazeye gitmesi gerekir. Ayrılırken de baklavanın zehirli olduğunu, yememeleri gerektiğini söyler. Hoca'nın bu okulda baş kal-falık yapan yeğeninini teşvikiyle, Hoca gelinceye kadar çocuklar baklavayı

bitirirler. Hoca'nın yeğeni baklava biter bitmez Hoca'nın kalemtırışını kırar. Hoca dönüştü kalemtırışını niçin kırdın deyince cevabı da hazırdir. Kalemimi açarken kalemtırışın kırıldığını ve amcasının eziyetlerini çekmektense ölmenin daha iyi olduğunu düşündüğü için zehirli baklavayı yediğini söyler ve işin içinden sıyrılır. (Bahai 1909:230). Urduca'da bu hikâye Zahr ka Piyalah / Zehirli Kap (Aziz 2000:12). adını taşır. Tema şahıslar ve mekân farklıdır. Olay Hoca'nın çocukken terzi çıraklığı yaptığı günlerde geçmektedir. Hoca'nın ustası bir kap bal satın alıp dükkânın bir köşesine bırakır ve içinde zehir olduğunu söyler. Usta bir iş için dışarı çıktığında Hoca kaptaki balın hepsini yer bitirir. Ustası gelip olaydan haberdar olduğunda ise bir ara uyuya kaldığını ve o sırada bir hırsızın gelip elbiseleri alıp gittiğini, uyandığında elbiselerin çalındığını görüp çok üzüldüğünü, böyle yaşamaktansa zehirli balı yiyip ölmenin daha iyi olduğunu düşündüğünü söyler.

Fıkra: Hoca “Yarabbi bana bin altın ver, dokuz yüz doksan dokuz olursa almam” diye dua etmeyi adet edinir. Bunu duyan bir Yahudi komşusu Hoca'nın evinin bacasından dokuz yüz doksan dokuz altın atar. Hoca'nın altınları sayıp kabullendiğini görünce hemen Hoca'nın evine koşar. Altınları bacadan kendisinin attığını söyler ve geri ister. Hoca kabul etmez. Yahudi meselenin bu şekilde halledilemeyeceğini anlayınca “Öyle ise mahkemeye gidelim!” der. Hoca mahkemeye gitmek için Yahudi'den katır ve kürk ister. Yahudi bunları temin eder. Hikâyenin Urduca varyantı Huda ki Din / Allah'ın Borcu başlığıyla verilmiştir. (Ahmad Tarihsiz:31). Nasreddin Hoca'nın işsizliğinden karısı bizzardır. Hoca'nın aklına bir gün Allah'tan maaş istemek gelir. Dua etmek için bahçesine gider. Hoca'nın söylediklerini duyan bahçesinin yakınındaki zengin bir adam yüz dinarı bir keseye koyup Hoca'nın önüne fırlatır. Anadolu'daki hikâyede Yahudi komşusu Hoca'ya katır ve kürk tedarik ederken, Pakistan'daki hikâyede atını ve cübbesini Hoca'ya verir kendisi de yayan mahkemeye gider. Hoca zengin komşusunun atını ve cübbesini sahiplenirken, bizdeki hikâyede Hoca Yahudi komşusunu çağırıp bütün mallarını teslim edip “Bir daha Allah ile kul arasına girme!” der.

Fıkra: Hoca yolda rast geldiği öğrencilerini akşam yemeğine davet edip evine götürür. Hanımına çorba pişirmesini söyleyince, hanımı da evde yağ ve pirinç olmadığını söyler. Bunun üzerine Hoca eline aldığı bir çorba tasıyla öğrencilerin yanına gidip “Eğer bizim evde yağ pirinç olsaydı, size şu tas ile çorba çıkaracaktım” der. (Bahai 1909:53). Urduca'da Hayali Pilav başlığını taşıyan fıkrada tema, mekan ve şahıslar aynıdır. Yalnızca Hoca eline aldığı boş kapla misafirlerin yanına gidip “Eğer bugün evde pirinç ve yağ olsaydı Allah'a yemin ederim bu boş kapta nefis pilâv olacaktı” der. (Aziz 2000:43).

Fıkra: Bir gün Hoca'nın hanımı çorbayı sofraya oldukça sıcak olarak getirir. Sonra da oturup dolu kaşığı hemen midesine indirir. Gözlerinden yaş gelir. Hoca sebepsiz ağlamasının sebebini sorunca “Validem bu çorbayı çok severdi de o hatırıma geldi” der. Hoca da bir kaşık çorba içince onun da gözlerinden yaş boşanır. Hanımı “Ya sana ne oldu?” deyince Hoca “Uğursuz anan ölüp de senin gibi hainin sağ kaldığına ağlarım!” der. (Bahai 1909:59). Urduca Guzaştah ra Salavat / Geçmişe Salavat (Aziz 2000:40). başlıklı ben-

NASREDDİN HOCA FIKRALARININ PAKİSTAN'DAKİ NASREDDİN HOCA FIKRALARIYLA MUKAYESESİ

zer fıkrada Hoca ve hanımının gözlerinden yaş akmasına neden olan sıcak helvadır.

Fıkra: Hoca su getirmesi için oğlunun eline testiği verir ve bir de tokat atar. Karısı “Niye bir şey yapmadan vuruyorsun?” deyince “Testi kırıldıktan sonra çocuğu dövmenin ne faydası var?” der. (Tokmakçioğlu 1981:179). Bu fıkranın Pakistan'daki benzeri Nasreddin Hoca'nın fıkralarını içeren her iki eserde de vardır. (Aziz 2000:85).’de Felsefe-ye Seza / Ceza Felsefesi başlığını taşıyan fıkrada, Hoca kızına su getirmesi için testiği verir. Hoca'ya kızına niye tokat attığı soranlar ise orada bulunan kişilerdir. (Ahmad Tarih-siz:96).’da Seza ka Vakf / Ceza Vakti başlığıyla verilmiştir. Bu fıkrada ise Hoca kızından bir bardak su ister. Muhatabı hanımıdır.

Fıkra: Hoca'nın evinde bir gün yangın çıkar. Komşulardan biri koşup Hoca'ya haber verir. Hoca karısıyla işleri taksim ettiklerini, evin içindeki işlere karışmadığını, karısına haber vermeleri gerektiğini söyler. (Bahai 1909:140). Urduca'da bu fıkra Taksim-e Kar / İşbölümü (Aziz 2000:66)'dür. Her iki fıkra da benzerdir. Yalnız Urduca fıkrada komşusu haber vermek için Hoca'nın yanına geldiğinde Hoca satranç oynamaktadır.

Fıkra: Hoca bir yolculuk esnasında bir handa konaklar. Bir gün odacıbaşını çağırır ve odanın tavanından, kirişlerinden ara sıra korkunç sesler duyduğunu söyler. Odacıbaşı “Siz hocasınız elbette bilirsiniz ki dünyada her eşya Allah'ın adını zikreder, duyduğunuz sesler binanın Allah'ı zikretmesidir!” der. Hoca da “İşte ben de ondan korkuyorum. Bu eski bina Allah'ı zikrederken birdenbire coşar da secdeye kapanıverirse!” der. (Bahai 1926:256). (Kurgan 1986 : 91).¹² Urduca'da Tasbeh -o- Sucud / Tesbih ve Secde (Aziz 2000:74). başlığını taşıyan fıkrada mekan, Hoca'nın ticaret için gittiği bir şehirde çatısının aktığı, yağmursuz havalarda da çatısından ve kirişlerinden seslerin geldiği eski bir evdir. Muhatabı da evin sahibidir.

Nasreddin Hoca'nın Bir Fıkrasının Masal Kahramanı Keloğlan'a Bağlanarak Anlatılmasına Bir Örnek:

Nasreddin Hoca'nın, Üç Papaz ve Hoca (Tokmakçioğlu 1981:219)., Dünyanın Orta Yeri (Kabacalı 2000:237).¹³ başlıklı fıkrasında, papazların Hoca'ya yönelttikleri sorular bu kez karşımıza Urduca bir Keloğlan¹⁴ masalında çıkar. Buradaki masal kahramanı Keloğlan, Türk masal kahramanı Keloğlan'a benzerliğinden ziyade isim değişikliği dahi olmadan, adıyla, kişiliğiyle, öksüzlüğüyle bizzat kendisidir. Masal kısaca şöyledir:

Keloğlan'ı sarayının penceresinin altında gören padişah onu zindana attırır. Bu sırada Hind padişahından padişaha içinde cevaplandırması gereken sorular olan iki mektup gelir. Padişah bunlara Keloğlan'ın yardımıyla doğru cevaplar verir. Üçüncü ve son soruyu cevaplandırması için Padişah'ın ülkesindeki en bilgili ve tecrübeli adamını Hindistan'a göndermesi gerekmektedir. Bu sorumluluğu üstlenen Keloğlan, yanına bir deve ve bir keçi alarak yola çıkar. Birkaç ay sonra Hindistan'a varır ve Padişahın huzuruna çıkar. Padişah, “Gökyüzünde ne kadar yıldız var?” diye sorar. “Keçimin ne kadar

kılı varsa o kadar.” diye cevap verir. Keloğlan. “Keçinin ne kadar kılı olduğu nasıl anlaşılacak?” deyince Padişah, “Bunları saymak benim görevim değil padişahım!” der Keloğlan. Vezirlerin de onayıyla cevabın doğruluğu kabul edilir. Padişah diğer soruyu sorar. “Dünyanın ortası neresidir?” der. “Dünyanın ortası devemin arka sağ ayağının tam altıdır.” der. Buna da itiraz edilince Keloğlan “Ölçüp doğrulamak sizin işiniz. Benim işim değil, benim işim sadece cevap vermek.” der.

Yukarıdaki Keloğlan masalında padişahın Keloğlan’a sorduğu sorular bu kez papazlar tarafından Nasreddin Hoca’ya sorulur. Sorulan sorular aynıdır. Masaldaki keçi ve devenin yerini latifede Hoca’nın eşeği alır.

Urduca kaynaklardan Hoca’ya atfedilen fıkralar içinde Hoca’ya yakışmayan onu aptal durumuna düşüren aşağılayıcı fıkralarda mevcuttur. Bunlardan bazıları şöyledir:

Diş Tedavisi: Hoca ağrıyan dişini çektirmek için diş hekimine gider. Diş hekimi bir diş çekmek için iki dinar ister. Hoca bir dinardan fazla vermek istemez. Çaresiz iki dinarı verir ve ağrıyan dişinin tam karşısındaki sağlam diş çekmesini söyler. Diş çekilir çekilmez Hoca bağırmağa başlar. “Dişim hâlâ ağrıyor, sağlam dişimi çektin!” der. Diş hekimi ağrıyan diş de çeker. Hoca “Siz bir diş için iki dinar istiyordunuz. Şimdi iki dinara iki diş çektirdiğimi gördünüz” der. (Aziz 2000:31). Bizdeki bir Nasreddin Hoca fıkrasında ise Hoca bir berberle iki traşın bir akçeye olması konusunda pazarlık yapar. Fıkra şöyledir: Hoca Nasreddin bir berbere traş olup bir akçe verir. Ertesi hafta yine traş olduktan sonra berber her zamanki gibi aynayı Hoca’nın önüne bırakır. Hoca berbere “Biliyorsun ki benim başımın yarısı keldir. O halde sen her zaman yarım baş traş etmiş oluyorsun. Geçen haftaninki ile beraber iki traş bir akçeye olsa olmaz mı?” der. (Bahai 1909:44).

Buzağının Terbiyesi: Hoca bir gün buzağıyı kamışın deliğine sokmaya çalışır. Buzağı kamışın deliğine girmeyince de öfkesini yatıştırma için ineğe vurmaya başlar. Hemen yanındaki bir adam Hoca’ya ineği neden dövdüğünü sorduğunda Hoca “Bütün bunlar bu ineğin hatası. Buzağısına iyi terbiye vermedi.” der. Halbuki Hoca’nın ineği dövme sebebi, buzağının bahçede ne kadar çiçek, sebze varsa bir o yana bir bu yana zıplayarak hepsini mahvetmesidir. Hoca’nın muhatabı ise hanımıdır. (Tokmakçioğlu 1981:222).

Türkçe Kaynaklarda Bulunmayan Fıkralar

En çok fıkraya yer veren Türkçe kaynaklarda bazı fıkraların benzerlerine rastlıyamadık. Bunlardan bazıları şöyledir:

Oburluk: Bir gün babası Hoca’yı öğle yemeği için kızarmış keçi kafası almaya çarşıya gönderir. Hoca kafayı satın alır ve yolda bir parça koparıp yiyince çok lezzetli bulur. Bu şekilde tadına baka baka hemen hemen hepsini yer bitirir ve eve getirene kadar sadece kemiği kalır. Hoca’nın babası bunu görünce oldukça şaşırır ve “Başa ne oldu, bu sırf kemik, kulakları nerede?” diye sormaya başlar. Hoca “Baba kulakları yoktu. Dili de yoktu. Bu keçi tamamen dilsizdi. Bu keçinin, gözlerinin olmadığına da şaşıracağız. Tüm

NASREDDİN HOCA FIKRALARININ PAKİSTAN'DAKİ NASREDDİN HOCA FIKRALARIYLA MUKAYESESİ

bunlara karşılık dişleri çok sağladı. Nitekim hâlâ yerindeler.” (Aziz 2000:98).’der.

Şürden Anlama: Bir gün kadı bir şiir yazar ve Hoca’ya okuyup dinletir ve övgü bekler. Hoca şiiri dinleyip “Şiir güzel değil” der. Kadı oldukça öfkelenir ve Hoca’yı hapse atar, iki gün kadar Hoca hapisanede aç kalır. Hoca hapisaneden kurtulunca kadı Hoca’yı çağırıp bir başka şiir dinletir ve dinlettikten sonra yine övgü bekler. Hoca kısa bir süre sessiz kalır ve sonra yerinden kalkar. Kadı şaşırıp Hoca’ya “Nereye gidiyorsunuz?” diye sorunca Hoca “Hapishaneyeye” cevabını verir. (Aziz 2000:133).

Bilgelik Alâmeti: Hoca’nın komşuları arasında bir hekim vardır. Bir gün Hoca onunla gezmeğe çıkar. Dolaşırken bir kabristana yaklaştıklarında hekim aniden yüzünü kapatır. Hoca bunu görünce oldukça şaşırır ve dostça bu tuhaf hareketin sebebini anlamaya çalışır. Hekim: “Hoca bu insanlardan son derece utanıyorum. Bu kabristanda mezarı olan bütün insanları ben tedavi etmişim. Ne zaman buradan geçsem utancımın yüzümü kapatıyorum.” der. Bunu duyunca Hoca da yüzünü kapatır. Hekim bu hareketin sebebini sorunca Hoca “Siz benim komşusunuz. Ben de ölümlerden utanmaya başladım” der. (Aziz:2000:138).

İşğın Gerekliği: Bir gün Hoca kahvehanede otururken kendini metheder. Köylüler büyük bir dikkatle onu dinlerler. Konuşma esnasında Hoca “Ben karanlıkta bile gündüzkü kadar net görürüm der. Biri “Hoca o halde geceleri niçin lambayla dolaşıyorsun?” diye sorunca Hoca “Başkaları bana çarpmasın diye lambayla dolaşıyorum” der. (Ahmad Tarihsiz:79).

Okul: Bir gün Hoca hanımına “Bugün akşama bir dostumu yemeğe davet ettim. Bunun için lezzetli yemekler ve en nefis tatlılar hazırlayın” der. Hoca’nın hanımı “Gayet iyi biliyorsunuz ki bugün yemek nasıl pişer? Çocuk hasta. Benim ateşim var. Hizmetçi de dün kaçtı. Küçük kızın gözleri ağrıyor. Şimdi bana söyleyiniz, yemek nasıl pişecek? İster istemez onu yemeğe davet ettiniz. Şimdi misafirperverliğin sırası mı?” der. Hoca “Doğru söylüyorsunuz. Ben de bu daveti yalnızca evlendikten sonra insan nasıl mahvolur, çoluk çocuk ve hanım insanı nasıl sıkıntıya düşürür. Gelsin görsün diye verdim. O akılsız bu günlerde evlenmek niyetinde” der. (Aziz 2000:103).

İki Yol: Bir keresinde Hoca mimberde vaaz verirken bir kız evlâdı olana cennetin bir kapısının açılacağını; eğer iki kız evladı varsa iki kapısının açılacağını söyler. Hoca’nın vazasını büyük bir dikkatle dinlemekte olan birisi ayağa kalkarak “Hoca Efendi! Cennetin kaç tane kapısı var?” diye sorar. Hoca “Yedi kapısı var” diye cevap verir. Aynı kişi “Ey Hoca! Benim dokuz kızım var. Geri kalan iki kapı nereden açılacak?” diye sorunca Hoca “Cehennemden” der. (Aziz 2000:111).

İyiliğin Sınırı:

Bir gün Hoca Nasreddin bir havuzun kenarına dikilmiş büyük bir ilgiyle yüzenleri seyrederken, birden bire ayağı kayar. Tam havuza düşmek üzereyken, hemen yanındaki bir adam son anda Hoca’yı düşmekten kurtarır. Hoca

adama teşekkür eder ve evine gider. Birkaç gün sonra Hoca o adamı yine görür. Havuz olayının bahsi geçer. Hoca yine teşekkür edip ayrılır. Olay bununla kapanmaz. Adam Hoca'yla her karşılaşmasında bu olayı anlatır durur. Olay uzayıp durdukça Hoca öfkelenmeye başlar. Hoca bir gün adamı tutup havuza getirir ve aniden havuza atlar. Boynuna kadar suya batar. Hoca havuzdan “Bakınız Beyefendi! İyiliğinizi dinleye dinleye bıktım usandım. Eğer o gün ayağım kayıp havuza düşseydim bugün ısladığım kadar o gün de ıslanacaktım. İyiliğiniz eksik olsun!” deyip havuzdan çıkar ve ıslak elbiselerle evinin yolunu tutar. (Ahmad Tarihsiz:4).

Sonuç:

13. yüzyılda varolmaya başlayan Nasreddin Hoca fıkraları çağlar boyunca dünyanın pek çok yerine yayılarak Türk halkının mizah sembolü Hoca'ya ölümsüz bir kişilik kazandırmıştır. Hoca Pakistan'da da bilinen fıkralarında genellikle kurnaz, akıllı – bazıları hariç – çevresinde tanınan, saygı gösterilen, akıl danışılan, köy köy, kasaba kasaba, şehir şehir gezen bir şahsiyettir. Alçak gönüllüdür. Pazardan alışverişini kendisi yapar. Yeme içmeyi fazlasıyla sever. Ne zaman bir düğün, yemek daveti alsa asla kaçırmaz. Eğer davet edilmemişse gitmenin mutlaka bir yolunu bulur. Eşeği ayrılmaz bir parçasıdır. Dış görünüşe önem vermez, verenleri de eleştirir. Başı her zaman hırsızlarla, dolandırıcılarla, rüşvet alanlarla, komşularıyla, kadiyla derттedir. Toplumdaki bu tür kişilerin neden olduğu rahatsızlıkları teşhis edip, uygun yer ve zamanda mizah becerisiyle düzeltmeye çalışır. Bazı fıkralar yerel şartlara göre birtakım değişiklikler gösterir. Mesela; Zerdali ağacına çıkan Hoca'yı Pakistan'da emrud¹⁵ ağacının üstünde görürüz. Bir başka fıkrada evini terk edip sadhularla¹⁶ ormanda yaşamayı dener. Yine bir başka fıkrada bulgur pilavı yerine biryani yer. Yıkılmak için bir Türkistan hamamına gider. Ceviz ağacı yerine bir mango ağacının altına oturur. Fıkralardaki bu tür yerel farklılıklara rağmen Hoca'nın vermek istediği mesaj özünde aynıdır.

Diyebiliriz ki Türk milletinin mizah ustası Nasreddin Hoca, Pakistan halkının da insanî duygularına hitap edebilmekte ve güldürürken düşündürmektedir. Türkçe ve Urduca arasında var olan tarihî bağların yanısıra Türk ve Pakistan halkı arasında bulunan folklorik bağlar da Hoca'nın fıkralarında göze çarpmaktadır.

¹ Aziz, Çauhduru Sardar Muhammad Han Aziz, *Mulla Nasiruddin*, Sang-e Meel Publications, Lahor, 2000, s.3.

² Asrar, Dr. N. Ahmad, “Pakistan'da Nasreddin Hoca”, Nasreddin Hoca'nın Dünyası, Unesco 1996, Nasreddin Hoca Yılı, Türkiye İş Bankası, s.167.

³ Ahmad, Sayyid Said, *Mulla Nasiruddin ke Letaif*, Ferozsons Publication, Lahor, tarihsiz.

⁴ Bahai (Veled Çelebi İzbudak), *Letaif-i Hoca Nasreddin Rahmetullahialeh*, İktbal Kütüphanesi, İstanbul, 1909.

⁵ Bahai (Veled Çelebi İzbudak), *Letaif-i Hoca Nasreddin Rahmetullahialeh*, İktbal Kütüphanesi, İstanbul, 1926

NASREDDİN HOCA FIKRALARININ PAKİSTAN'DAKİ NASREDDİN HOCA FIKRALARIYLA MUKAYESESİ

⁶ Tokmakçioğlu, Erdoğan, *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1981.

⁷ Pakistan'da yoğurdun yanısıra kaynamış sütün satıldığı, Dudh-Dehivali Dukkan / Sütçü-Yoğurtcu dükkanları bulunur.

⁸ Bu müzik aleti, Hindistan'da Türk asıllı büyük Farsça şairi, dilbilimcisi, tarihçisi, edibi, mutasavvıfı ve musikî üstadı Emir Hüsrev-i Dihlevî (D. 1253 – Ö. 1324) tarafından icad edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Doç.Dr. Erkan Türkmen, *Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Sayı: 125, Ankara, 1989, s.74.

⁹ Et ve baharatla pişirilen bir tür pilâv.

¹⁰ Kavrulmuş etle pişirilen bir tür pilâv.

¹¹ Etin kıyma veya kuşbaşı olarak şişe dizilip ateşte pişirilmesi.

¹² Kurgan, Şükrü, *Nasrettin Hoca*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 695, Ankara, 1986.

¹³ Kabacalı, Alpay, *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, Özgür Yayınları, İstanbul, 2000.

¹⁴ Masal hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Doç. Dr. Erkan Türkmen, *Urduca Metinlerden Seçmeler*, S.Ü., Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Yayını, No:7, 1990, s.87-98.

¹⁵ Pakistan'ın sıcak taraflarında yetişen bir tür ağaç (guava ağacı), bu ağacın armut şeklinde tatlı yenebilen meyvası.

¹⁶ Dünya nimetlerini terkedip, ömrünü ibadet ve riyazetle geçiren hindu derviş.

EBÛ UBEYDE'NİN MECÂZÜ'L-KUR'ÂN'INA YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

Ali Bulut*

Özet: Bu makalenin amacı h. II. yy.da yaşamış dilcilerden Ebû Ubeyde'nin, ilk Garîbü'l-Kur'ân'lardan kabul edilen Mecâzü'l-Kur'ân adlı eserine yönelik bazı eleştirilerin incelenmesidir. Makaleye Garîbü'l-Kur'ân literatürünün ortaya çıkış seyriyle ilgili kısa bir girişle başlanmış, daha sonra Mecâzü'l-Kur'ân teriminden bahsedilmiş, Ebû Ubeyde'nin biyografisi sunulmuş ve son olarak da Mecâzü'l-Kur'ân'a yönelik eleştiriler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Ubeyde, Mecâzü'l-Kur'ân,

Some Critiques in Relation to Abu Ubayda

Summary: The aim of this article is to examine some critiques in relation to the Mecâzü'l-Qoran which was accepted as one of the first Garîbu'l-Qoran belonged to Abu Ubayda who lived in the ninth century and one of the most influential linguists of his time. This article includes the history of emerging of the literature of Garîbu'l-Qoran, later it explains the concept of Mecâzü'l-Qoran and lastly it discusses some critiques oriented to the Mecâzü'l-Qoran.

Keywords: Abu Ubayda, Mecâzü'l-Qoran

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı (e-posta: alibulut@omu.edu.tr)

EBÛ UBEYDE'NİN MECÂZÜ'L-KUR'ÂN'INA YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

Giriş

Arap dilinde ilk filolojik faaliyetler Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunması ve anlaşılması gayesine bağlı olarak doğmuştur. Emevîler ve daha sonra Abbâsîler döneminde, İslam fetihlerinin artması neticesinde müslüman Araplar, farklı din, dil ve kültürlere mensup milletlerle karşılaştılar. Bunlardan birçokları İslam'a girip Kur'ân okuma ve Arapça konuşma gayreti içinde olmuşlardı. Sonuçta Arap dilinde *lahn* diye tabir edilen bozulmalar ortaya çıkmıştı.

Fetihler neticesinde yaygınlaşan *lahn*, sadece diğer milletlerle sınırlı kalmayıp Araplar'a da sirayet etmiş, konuşma dilinin yanında Kur'ân okurken dahi yanlış okumalar ortaya çıkmıştı. Bu kötü gidişatın önünü almak için, ilk olarak Ebu'l-Esved ed-Düeli (68/688) tarafından Kur'ân'ın okunmasını kolaylaştırmak ve hatalı okuyuşu engellemek için hareke yerine geçen birtakım noktalar konmuştu. Bu faaliyet birçok kaynakta nahiv ilminin ilk adımı olarak zikredilir.¹

Ebu'l-Esved'den sonra da Nasr b. Âsım (89/708)² ve Yahya b. Ya'mer (129/746)³ şekil olarak birbirine benzer harflere noktalar koyarlar. Ebû'l-Esved'le başlayıp Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer gibi şahsiyetlerle devam eden Kur'ân'la ilgili bu filolojik çalışmalar, Halîl b. Ahmed'le (175/791) olunluğuna erişmiştir. Çünkü o, Ebû'l-Esved'in koyduğu noktalardan ibaret ilk hareketler yerine bugünkü, fetha, zamme ve kesrayı bulmuş; tenvin, hemze, şedde, revm ve işmam gibi imla işaretleri için de ilk defa olarak yine küçük ve kısaltılmış harfleri kullanmıştır.⁴

Dilcilerin Kur'ân'la ilgili faaliyetleri, sadece noktalama ve harekeleme ile sınırlı kalmamıştır. Özellikle de h. II. asırdan itibaren dilciler, yoğun bir filolojik faaliyete girişmişler; her biri Kur'ân'ın ayrı bir yönüne ağırlık veren *Garîbül-Kur'ân*, *Mecâzül-Kur'ân*, *Meânî'l-Kur'ân*, *İ'râbu'l-Kur'ân* vb. isimli eserler telif etmişlerdir. Ebû Ubeyde'nin *Mecâzül-Kur'ân*'ı bu tür eserler içerisinde günümüze ulaşan ilk birkaç eserden birisidir. Ebû Ubeyde'ye yönelik eleştirilere geçmeden önce hem *Mecâzül-Kur'ân* teriminin içeriğinden hem de Ebû Ubeyde'nin bu eserinin muhtevasından bahsetmek yararlı olacaktır kanaatindeyiz.

1. Mecâzül-Kur'ân'ın Sözlük ve Terim Anlamı:

Mecâz lafzı c-v-z kökünden türemiş, yapısal açıdan mef'al kalıbında mimli mastar, ismi zaman ve ismi mekan olarak gelen bir lafızdır. Dilciler ve edebiyatçılar, teknik bir terim olan mecâzı mimli mastar olarak kabul ederler.⁵ Mecâz kelimesinin kökeni olan *câze* fiili ve türevlerine bakıldığında, *bir yere veya yola girmek ya da geçmek, bir yerin ortası, bir şeyi aşmak, kaynak, yer* vb. anlamlarına geldiği görülür.⁶ Lafız bu anlamıyla ilk olarak Halîl b. Ahmed (175/791)'in *el-Ayn* adlı sözlüğünde geçmiştir,⁷ daha sonra da Ebû Ubeyde (210/825) kullanmıştır. Muhtemelen hem bir eserin adı olarak mecâz kelimesinin ilk defa Ebû Ubeyde tarafından kullanılması hem de eserin içerisinde sıkça kullanılması nedeniyle birçok araştırmacı *mecâz* lafzını ilk kulla-

nan dilci olarak Ebû Ubeyde'yi gösterirler.⁸ Ebû Ubeyde mecaz lafzıyla terim anlamını kastetmez, ancak onun bu kullanımı bu lafzın terimleşmesi yolunda önemli bir adım olarak görülür. Mecâzı terim anlamında kullanan ilk dilciler ise İbn Kuteybe (276/889)⁹ ve Müberrid (285/898)¹⁰dir.

İbn Kuteybe'den önce mecâz karşılığında Sibeveyh, Ebû Ubeyde, Ferrâ gibi dilciler *istihfâf*, *ittisâ*, *îcâz*, *ihtisar*, *hazf* gibi terimleri kullanmışlar, teknik anlamda mecâz terimini kullanmamışlardır.¹¹

Mecâz'ın terim anlamı da lugat manasıyla ilişkilidir. Zira *kişinin bir yerden bir yere geçmesi* mecâz'ın lugat anlamını belirtirken, *bir kelimenin bir anlamdan başka bir anlama geçmesi* de terim anlamını ortaya koyar. Bir terim olarak *mecâz*, "Bir sözün gerçek manasında kullanılmayıp, ilgi ve benzerlik bağı bulunan başka bir mânada kullanılması" olarak tarif edilir.¹²

Mecâzü'l-Kur'ân terimine gelince ise bu terim esasen Kur'ân'da geçen mecâz sanatlarını inceleyen eserler için kullanılır. Yani belâğatle ilgilidir. Ne var ki Ebû Ubeyde'nin, *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinde mecâzdan maksadı, belâğat ilmindeki mevcut mânası değildir.¹³ Çünkü o, ayetlerin izahında genelde kitabının ismine de uygun olarak "mecâz, mâna, tefsir, garîb, takdir, te'vil gibi ifadeleri hemen hemen aynı anlamda kullanılmıştır.

Ebû Ubeyde'nin bu eserini ele aldığı dönemde, *Garîbü'l-Kur'ân* ve *Meâni'l-Kur'ân* adlarıyla aynı türden bir çok eser yazılmıştır. Bunlardan *Garîbü'l-Kur'ân* türü eserlerde, genelde Kur'an'da geçen anlaşılması güç kelimeler incelenir ve bu kelimelerin anlamları verilirken Arap şiiirinden de yararlanılır. *Me'âni'l-Kur'ân*'larda ise bunlara ek olarak kelimeler gramer açısından da incelenir.¹⁴ Kaynaklarda *Mecâzü'l-Kur'ân*'ın dışında Ebû Ubeyde'ye ait olarak *Me'âni'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân* ve *İrâbü'l-Kur'ân* isimli eserleri de zikredildiğine göre¹⁵ Ebû Ubeyde'nin bu eseri hangi gruba dahildir? Bu sorunun cevabını vermek için hem *Me'âni'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân* ve *İrâbü'l-Kur'ân* terimlerini açıklamak ve o dönemde yazılmış bu tür eserlerin muhtevasına bakılmalı ve bu eserlerin muhtevası Ebû Ubeyde'nin eseriyle karşılaştırılmalı, hem de konuyla ilgili rivâyetlere başvurulmalıdır.

Ebû Ubeyde'nin çağdaşı olan Ahfeş (215/830) ve Ferrâ (207/822) ile, Ebû Ubeyde'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Zeccâc (311/923)'in *Meâni'l-Kur'ân*'ları incelendiğinde bu eserlerde ağırlıklı olarak nahiv, sarf, luğat, lehçeler, Arap kelamı, şiiir ve kıraat konularının ele alındığı; bunların yanında özellikle de Zeccâc'ın eserinde hadis, sahabe ve tabiûn sözü, nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh, ahkâm tefsiri vb. konuların da yer aldığı görülür. Buna karşılık İbn Abbâs (68/687), İbnü'l-Yezîdî (237/851) ve İbn Kuteybe (276/889)'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'ları incelendiğinde ise genelde ayetlerde geçen garîb kelimelerin anlamlarının verildiği, nahiv konularına bazılarında çok az yer verildiği bazılarında da hemen hemen hiç girilmediği görülür.¹⁶

Garîbü'l-Kur'ân'lardaki bu özellik Ebû Ubeyde'nin eserinde de görülmektedir. Bu nedenle Ebû Ubeyde'nin bu eserinde tam bir *Garîbü'l-Kur'ân*

EBÛ UBEYDE'NİN MECÂZÜ'L-KUR'ÂN'INA YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

karşımıza çıkar. Çünkü bu eserde fasih Araplar kaynak gösterilerek sadece kelimenin anlamı verilir, bunun yanında gramer konularına çok az girilir. Eser bu yönüyle *Meâni'l-Kur'ân*'lardan farklı olduğu gibi Kur'ân'ın irabına ve gramerine ağırlık veren *Îrâbü'l-Kur'ân*'lardan da farklıdır.

Ebû Ubeyde'nin eserinin Garîbü'l-Kur'ân olduğu yönündeki tespitimizi konuyla ilgili gelen bazı rivayetler de sağlamlaştırmaktadır. Zübeydî'nin naklettiği "Ebû Hâtim (255/869)'e Ebû Ubeyde'nin *Mecâz* adı da verilen *Garîbü'l-Kur'ân*'ımı sordum." şeklindeki rivâyet de bu esere Garîbü'l-Kur'ân da dendiğini göstermektedir. Yine *Mecâzü'l-Kur'ân*'ın İsmail Saib Kütüphanesi'ndeki el yazma nüshasının ikinci cildinin başında geçen "Burası *Garîbü'l-Kur'ân*'ın son yarımı" ifadesi ve Murad Molla Kütüphanesi'ndeki nüshanın başlığının *Kitâbü'l-Mecâz li-Tefsîri Garîbi'l-Kur'ân* şeklinde olması bu eserin bir *Garîbü'l-Kur'ân* olduğunu açıkça göstermektedir.¹⁷ *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı tahkik eden Muhammed Fuad Sezgin de herkesin kendisine galip gelen tarafıyla bu kitabı isimlendirdiğini, ancak *Garîb el-Kur'ân* olmasının daha ağır bastığını söyler.¹⁸

Ancak Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1072) naklettiği "Ebû Ubeyd (224/839)'in bir de *Meâni'l-Kur'ân*'ı vardır. Bu alanda eser veren ilk dilci Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dır. Sonra Kutrub b. el-Müstenîr (206/821), sonra da Ahfeş'tir. Kûfeli dilciler içerisinde ise önce Kisâî (189/805), sonra da Ferrâ'dır."¹⁹ şeklindeki rivâyete bakılırsa Ebû Ubeyde'nin bu eserine genele itibar edilerek *Meâni'l-Kur'ân* da denilmiştir.

O'nun *Îrâbü'l-Kur'ân* adlı eseri bulunduğu yönündeki bilginin sağlıklı olması pek mümkün değildir. Çünkü ileride de bahsedileceği gibi Ebû Ubeyde'nin nahiv bilgisinin zayıf olduğu yönünde râvîler ittifak etmişlerdir. Bu nedenle nahiv bilgisi zayıf olan bir kimsenin böyle bir eser yazması zor gözükmektedir.

Öte yandan Ebû Ubeyde'nin bu eseri, Kisâî ve Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'larının da temel kaynaklarıdır. Çünkü rivâyete göre Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*'ını, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ına dayanarak yazmıştır.²⁰ Kisâî ise, çocuklarının da hocası olan Ahfeş'ten, *Meâni'l-Kur'ân*'la ilgili bir kitap yazmasını ister. O da *Meâni'l-Kur'ân*'ını yazar. Daha sonra Kisâî, bu eseri örnek alarak kendi *Meâni'l-Kur'ân*'ını kaleme alır. Ferrâ da bu iki *Meâni*'yi örnek alarak kendi *Meâni'l-Kur'ân*'ını telif eder.²¹

Mecâzü'l-Kur'ân vb. eserlerde, daha ziyade kelime ile mâna arasındaki münasebetler incelenmesine rağmen, az da olsa belâğat konuları da incelenir. Bu nedenle tefsir kitaplarının ilk nüveleri olarak kabul edilen²² bu eserler aynı zamanda edebî sanatların da ilk nüveleri sayılırlar.

Mecâzu'l-Kur'ân'ın yazılış sebebi şöyle anlatılır: "Kendisinin Basra'dan Bağdat'a gelmesine vesile olan vezir Fazl b. Rebi'in (208/823) kâtiplerinden İbrahim b. İsmail ona es-Sâffât Sûresindeki "Tomurcukları şeytanların başları gibidir."²³ ayetiyle ilgili olarak "Va'd ve vaîd genelde bilinen benzeriyle ifade edilir. Fakat bu âyetteki vaîdin bildiğimiz bir benzeri yoktur." şeklinde

bir soru sorar. O da İmruu'l-Kays (ö. m. 514)'ın bir beytini okuyup ona cevap verir. Bu cevap vezir Fazl'ın hoşuna gider. Bu hadiseden sonra Ebû Ubeyde Kur'an'la ilgili bir kitap yazmayı kararlaştırır ve Basra'ya dönünce de *Mecâzü'l-Kur'an*'ını kaleme alır.²⁴

Ebû Ubeyde'ye yönelik eleştirilere geçmeden önce kısaca onun hayatını sunmak, bu eleştirilerin daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

3. Ebû Ubeyde'nin Eleştirildiği Bazı Görüşleri

Ebû Ubeyde aslen Arap olmamasına ve Arapça grameri pek iyi derecede bilmemesine rağmen, geniş lugat bilgisi sayesinde dil açısından üslubu güzel bir eser yazmıştır. O, eserine Kur'an, sûre ve âyet kavramlarını açıklayarak başlar.²⁵ Peşinden sûre isimlerinden bahseder²⁶, Daha sonra da Kur'an'daki farklı üslupları izah eder.

En çok kullandığı şâhidler Kur'an,²⁷ Arab kelamı²⁸ ve şiirdir.²⁹ Şiirlerde de genelde garîb lafızları açıklar. Bunların yanında nadiren de olsa hadis³⁰ ve atasözleriyle³¹ istihadda bulunur.

Ebû Ubeyde'nin bu eseri yazıldığı devirden itibaren şiddetli tenkitlere maruz kalmıştır. Tenkit eden dilcilerin başında ise talebesi Ebû Hâtim es-Sicistânî,³² çağdaşları Asmaî (216/830)³³ ve Ferrâ³⁴ gelmektedir. Fakat bütün bu tenkitlere rağmen yine bir çok filolog ve müfessir bu eserden önemli bir kaynak olarak yararlanmışlardır. Sezgin, esere yazdığı mukaddimede kimlerin hangi eserlerinde yararlandıklarının listesini verir.³⁵

Ebû Ubeyde'yi eleştirenlerden Asmaî, Ebû Ubeyde'yi Kur'an'ı kendi aklına göre yorumlamakla itham etmiştir. Ebû Ubeyde'ye Asmaî'nin *Mecâzü'l-Kur'an* hakkında "Allah'ın kitabını kendi aklıyla yorumluyor" dediği ulaşıncı merkebine binerek Asmaî'nin ders halkasına gider ve ona şöyle der: "Ebû Saîd (Asmaî)! Ekmek hakkında ne dersin? O nedir?" Asmaî "Pişirilip yenen şeydir." deyince Ebû Ubeyde "Allah'ın kitabını akılla yorumladım. Çünkü Allah şöyle buyurur: "Diğeri şöyle dedi: Kendimi başımda ekmek taşır bir halde gördüm."³⁶ deyince Asmaî der ki "Bu açık bir husus, akılla yorumladım". Bunun üzerine Ebû Ubeyde "Bizi eleştirdiğin bütün konular da bizim için açık ki böyle dedik, kafamızdan yorumlamadık" der ve oradan ayrılır.³⁷

Ebû Ubeyde'nin öğrencisi Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye *Mecâzü'l-Kur'an* hakkında bir soru sorulunca şöyle cevap vermiştir: "Bu eseri yazmak kimseye helal değildir. Hiç bir şey bana bu eseri okutmak kadar zor gelmez. Çünkü o, Kur'an'ı gereği gibi tefsir edememiştir." Ebû Hâtim'e ait bu rivâyet başka bir kaynaktan da şöyle geçer: "Hatalı yerlere geldiğinde onu açıklamaksızın ya da değiştirmeksizin bu eseri okutmak kimseye helal değildir." Fakat Ebû Hâtim de bu eseri öğrencilerine okutmuştur.³⁸ Yine Ebû Ömer el-Cermî şöyle anlatır: "*Mecâzu'l-Kur'an*'ından bazı sayfalarla Ebû Ubeyde'ye gittim. Ona "Bu bilgileri kimden aldın? Çünkü bu, fukahânın tefsirinin tam tersi bir eserdir." dedim. O da "Bu, topuklarına işeyen Arapların tefsiridir." cevabını verdi.³⁹ Bu genel tenkitlere bakıldığında Ebû Ubeyde'nin, Kur'an'ı kendi aklına göre yorumlayıp müfessirlerin tefsirlerine riayet etmemekle itham edildiği görülür.

EBÛ UBEYDE'NİN MECÂZÜ'L-KUR'ÂN'INA YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinde eleştirildiği bazı konular şunlardır:

a. Nahivle İlgili Eleştiriler:

1- " *لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حِجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ* " "*içlerinden zulmedenler dışında, insanların aleyhinize (kullanabilecekleri) bir delilleri bulunmasın*"⁴⁰ âyetindeki لا'nın istisna değil de muvâlât vâvı manasında olduğunu söyler.⁴¹ Bu durumda ayetin anlamı "*insanların ve içlerindeki zalimlerin aleyhinize (kullanabilecekleri) bir delilleri bulunmasın*" şeklinde olur. Ancak Ferrâ,⁴² Zeccâc⁴³ ve Taberî'nin bu görüşü reddettiklerini görüyoruz. Konuyu geniş bir şekilde ele alan Taberî şöyle der: "Tevîl ehli burada لا'nın istisnâ edatı olduğunda ittifak etmişlerdir. لا'yı atıf vâvı olarak gören kimse yanılmıştır. لا ancak kendinden önce de bir istisnâ edatı varsa atıf vâvı anlamını içerir. Şu örnekte olduğu gibi: *أَمْرٌ وَإِلاَّ عَمْرًا وَأَخَاكَ* Bu cümle « *Amr ve kardeşin hariç herkes geldi*» anlamındadır."⁴⁴

Edatlarla ilgili bazı kaynaklarda da bu ayette لا'nın vâv anlamında da olduğu görüşü nakledilmekle birlikte pek kabul görmemiştir.⁴⁵ Hatta bu görüş Ebû Ubeyde'nin yanında Ferrâ'ya da nisbet edilir. Ancak Ferrâ'nın *Meânî'l-Kur'ân*'na bakıldığında bu ayetteki لا'yı vâv anlamında kabul etmediği görülür.⁴⁶

2- " *كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ* " "*(Ganimetlerin taksiminde bazılarının hoşnutsuzluk göstermeleri), Rabbinin, (düşmanla karşılaşmak üzere) hak ile seni evinden çıkarması gibidir*"⁴⁷ âyetinin yemin takdirinde, ما'nın da الذى anlamında olduğunu söyler.⁴⁸ Bu durumda ayetin anlamı "*Seni hak ile evinden çıkaran Rabbine yemin olsun*" şeklinde olur. Ebû Hayyân, Ebû Ubeyde'nin bu görüşünü "Nahivde zayıftı" yorumuyla vererek İbnü'l-Enbârî'nin kâf'ı yemin harfî olarak kabul etmediğini ve Kirmânî'nin de bu görüşü bir yanlıgı olarak değerlendirdiğini aktarır.⁴⁹ İbnü's-Şecerî de kâf'ın anlamlarını verirken, vâv anlamında yemin harfî olarak da görüldüğünü aktarır bununla ilgili olumsuz bir değerlendirme yapmayan Mekkî b. Ebî Tâlib'i eleştirdiği bir cümlesinde şöyle der: "*Şayet birisi kalkıp da كَاللَّهِ لَأَفْعَلَنَّ / Kâllahi yapacağım*" derse yüzüne tükürülmeyi hak etmiştir. Ne Basralı ne de Kufeli nahiv bilgisine güvenilen hiç kimsenin kâf'a yemin vâvı anlamı verdiğini bilmiyorum"⁵⁰ İbn Hişâm da İbnü's-Şecerî'nin bu meyandaki sözlerini aktarır ve kâf'ın vâv anlamında yemin harfî olmasını kabul etmez, bunu Arapça'nın yerleşik kurallarına aykırı bulur.⁵¹ Kurtubî ise Ebû Ubeyde'nin bu görüşünü aktarır, herhangi bir yorum getirmez.⁵²

3- " *غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ* " "*Gazabına uğrayanların ve sapık olanların yoluna değil*"⁵³ âyetinde لا'yı zâid sayar.⁵⁴ Bu görüşü de Taberî tarafından `Kur'an'da anlamsız bir kelime yoktur` şeklinde tenkit edilir.⁵⁵ Bazı nahivciler de bu ayetteki لا'nın nefyi tekit amacıyla gelmiş zâid bir harf olduğunu söylerler.⁵⁶ Burada لا'nın zâid olup olmadığını görmek için ilk önce zâidliğin ne olduğunu açıklamak faydalı olacaktır. Zâidlik bir başka deyişle ziyâde, bir lafzın ilk vaz edildiği asıl anlamından çıkıp başka bir anlamda kullanılmasıdır.⁵⁷ Örneğin bâ harfî cerrinin ilsak ve tadiye vb. anlamlar için

gelmesi asıldır. Ancak *لست عليهم بمصيطر / Sen, onların üzerinde zorlayıcı değilsin*⁵⁸, *وما ربك بظالم للعبيد / Rabbin kullarına hiçbir haksızlık yapmaz*⁵⁹ ayetlerinde asıl anlamlarından herhangi biri için kullanılmamıştır. Ayetlerde *bâ*'nın cümleye katkısı anlamı pekiştirmektir. Ayetlerden *bâ* harfini attığımızda anlamdaki bu pekiştirme ortadan kalkar. *Zâid* harften maksat varlığıyla yokluğunun eşit olması değildir. *Zâid* bir harfin gelmesi, cümlenin ikinci defa tekrar edilmesi gibidir.⁶⁰ *Zâid* bir harf cümleden atıldığında cümlenin esas anlamı bozulmaz ancak *zâid* harfin ifadeye kattığı anlam vurgusu ortadan kalkmış olur.

ولا الضالين ayetindeki *لا* 'nın *zâid* olması için asıl anlamının dışında kullanılması gerekir. Halbuki burada *لا* öncesinde gelen ve nefy ifade eden *غَيْرِ* edatını tekit amacıyla ve oraya atıf yapılarak nefy için gelmiştir, yani asıl anlamında kullanılmıştır. Bu ayette tekit ziyâde yoluyla değil, iki nefy edatı kullanılarak tekrar yoluyla gerçekleşmiştir.⁶¹ *لا* 'nın ilk önce *zâid* olup cümleyi tamamlamak için geldiğini söyleyen Ebû Ubeyde daha sonra nefyi tekit için geldiğini söyleyerek aslında durumu düzeltmiştir. Taberî, Ebû Ubeyde'nin ilk yaptığı yorumu ele almış ve bunu eleştirmiş, devamını dikkate almamıştır.

4- "*Meleklerle, Âdem'e secde edin, dediğimizde*"⁶² *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا* -âyetinin tefsirinde *اذ* 'in *zâid* harflerden olduğunu söyler.⁶³ Bu durumda âyetin anlamı "*Meleklerle, Âdem'e secde edin, dedik*" şeklinde olur. Ancak Zeccac⁶⁴ ve Taberî *اذ* 'in vakit bildiren bir edat olduğunu, bu nedenle de *zâid* olamayacağını belirterek bu görüşe karşı çıkarlar. Taberî bu konuda şöyle bir nakil yapar:

"Arap diltisi olarak kabul edilen bazı Basralılar, "*وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ*" âyetinin "*وقال ربك*" takdirinde olduğunu söylerler. Burada *iz* edatını *zâid* harf kabul edip anlama bir katkısının olmadığını söylerler. Buna delil olarak Arap şiirinden iki de beyit sunarlar. Halbuki durum tam tersinedir. Çünkü *iz* şart edatıdır ve belirsiz bir vakti gösterir. Anlamı olan bir edat da cümlede yok sayılamaz. Hem bu kişinin delil olarak gösterdiği şiirde hem de âyette *iz* 'i atarsak anlam değişir.⁶⁵

Murâdî de harfleri incelediği eserinde Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe'nin yukarıdaki ayet vb. lerindeki *اذ* 'i *zâid* kabul ettiklerini söyler, peşinden de bu dilticilerin nahiv ilminde zayıf olduğunu söyleyerek bunlara ait bu görüşün de zayıf olduğunu söyler.⁶⁶

5- "*Elbette Allah kıyamet günü aralarında hüküm verecektir*"⁶⁷ *إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* -âyetindeki *إن* 'yi *zâid* kabul eder. Şöyle der:⁶⁸

"... إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " مَجَازُهُ : اللَّهُ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، و "إِنَّ" من حروف الزوائد.

Bu ayeti ele alan kaynaklar incelendiğinde hiçbirinde *inne*'yi *zâid* kabul eden bir görüşe rastlanmamaktadır. İncelediğimiz kaynaklarda buradaki *inne*'nin ayetin başında gelen ilk *inne*'nin tekidi olduğu belirtilir. Cerîr'in şu beyti de bu konuda şahid olarak verilir⁶⁹:

EBÛ UBEYDE'NİN MECÂZÜ'L-KUR'ÂN'INA YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

إِنَّ الْخَلِيفَةَ إِنَّ اللَّهَ سَرَّبَلَهُ سِرْبَالٌ مَلِكٍ بِهِ تُزَجَّى الْخَوَاتِيمُ

*Halife'ye Allah kral elbisesini giydirdi ki
Son kararlar bu elbiseyle verilir*

b. İştikak İle İlgili Eleştiriler:

1- "يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ" "*Sûr'a üfürüldüğü gün*"⁷⁰ âyetinde الصُّور lafzının صورة / *şekil/resim* kelimesinin çoğulu olduğunu söyler.⁷¹ Bu durumda âyetin anlamı "*Sûretlere/Şekillere üfürüldüğü gün*" şeklinde olur. İbn Manzûr'da Ebû Ubeyde'nin bu görüşü şöyle eleştirilir:

"Bazıları *sûrun boynuz* anlamında olduğunu kabul etmezler. *Sûr'un sûret* kelimesinin çoğulu olduğunu iddia ederler. Bu görüşlerini Ebû Ubeyde'den rivâyet ederler. Ebû'l-Heysen (222/838) şöyle der. Bu, apaçık bir yanlıştır ve Allah'ın kelimelerini yerinden oynatmaktır. Çünkü Yüce Allah وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ buyurmuştur ve *vâv* harfî fethalıdır. Hiç bir kıraat imamını da صُوْرَكُمْ şeklinde okuduğunu bilmiyoruz. Böyle okuyan kimse Allah'a iftira atmış ve Allah'ın kitabını değiştirmiş olur. Ebû Ubeyde ahbâr ve garîb dallarında iyiydi, nahiv bilgisi ise yoktu."⁷²

Kurtubî de bazılarının iddia ettikleri gibi الصور lafzının "ölülerin suretlerine üfürülecek" anlamında صورة kelimesinin çoğulu olmadığını, *sûr'un nurdan bir boynuz* olduğunu söyler.⁷³ Ebû Cafer en-Nahhâs da Ebû Ubeyde'nin bu görüşünün tefsir ve lugat alimlerine göre yanlış olduğunu ifade eder.⁷⁴ Bazıları da Ebû Ubeyde'nin dile getirdiği bu görüşü farklı bir yorum olarak aktarmakla birlikte doğrusunun, *sûr* lafzına *boynuz* anlamı vermek olduğunu söylerler.⁷⁵

Kanaatimizce bu konuda en ikna edici yorumu Merhum Elmalılı yapmıştır. Ona göre *sûr'un suver* şeklinde okunarak *sûret* kelimesinin çoğulu olması mümkün değildir. Çünkü diğer bir ayette ثَمَّ نُفِّخْ فِيهِ أُخْرَى şeklinde *sûr* için müzekker bir zamir kullanılmıştır. Oysa hem *sûret* hem de *suver* kelimeleri müennes olup onlar için müzekker zamiri kullanılamaz.⁷⁶

c. Mana İle İlgili Eleştiriler:

1- "وطلح منضود" "*Dalları meyvelerle dolu muz ağaçları*"⁷⁷ âyetindeki طلح kelimesiyle ilgili olarak Ebû Ubeyde "Müfessirler bunun *muz* olduğunu iddia ederler, halbuki Araplara göre bu, *büyük dikenleri olan bir ağaç*'tır." der.⁷⁸ Taberî ise Ebû Ubeyde'yi hadis bilmemekle suçlayarak sahabe ve tâbiûnun buna *muz* anlamı verdiğini söyler.⁷⁹ İncelediğimiz Türkçe meallerde de M. Esed'in mealî hariç bu kelime *muz ağaçları* olarak çevirilmiştir. Esed ise *akasya* olarak meal vermiştir.⁸⁰ Ancak bazı tefsirlerde de Ebû Ubeyde'nin bu görüşü eleştirilmeksizin nakledilmiştir.⁸¹ Hatta İbn Kesîr'in naklettiği hadîs-i şerifte bir bedevî gelerek Hz. Peygamber (S.A.V.)'e "Yâ Rasûlallah! (*Talh*'i kastederek) Cennette bir ağaçtan bahsediyorsun, biz ondan daha dikenli bir ağaç bilmiyoruz" der. Hz. Peygamber de "Allah her bir dikenin yerine meyve yaratacaktır..." şeklinde cevap verir. Ancak *Rûhu'l-Meânî*'de ise bu hadîs-i şerif, bir önceki ayetteki *sidr* kelimesi için gelir.⁸²

2- وَيُنَبِّتُ بِهِ الْأَقْدَامَ "Onunla (yağmurla) ayaklarınızı sağlamlaştırmak için" âyetini Ebû Ubeyde " يُفْرَغُ عَلَيْهِمُ الصَّبْرَ وَيُنْزِلُهُ عَلَيْهِمْ فَيَثْبُتُونَ لِعُدْوِهِمْ " "Onlara sabır verir de onlar da düşmanlarına karşı dimdik dururlar" şeklinde yorumlar.⁸³ Taberî, bu yorumun sahabe ve tâbiûnun yorumuna ters düştüğünü söyler. Âyetin anlamının da "Yağmurun, kumları sıkıştırmasıyla hem kendi ayakları hem de hayvanlarının ayakları kuma batmaz. Bu şekilde müminlerin ayaklarını sağlamlaştırmış olur." şeklinde olduğunu söyler.⁸⁴ Tefsirlerde genelde Bedir savaşında yağın yağmurun kumları sertleştirdiği ve bu şekilde müminlerin ayaklarının yere sağlam bastığı rivâyeti genel kabul görür. Bu rivâyete göre به 'deki hâ zamiri öncesindeki mâ/su kelimesine aittir.⁸⁵ Bazıları da buradaki hâ zamirini hemen öncesindeki rabt kelimesine ait olabileceğini zikrederler. Bu görüşü aktarıırken Alûsî, Ebû Ubeyde'nin ismini de verir.⁸⁶ Bu yorum da Ebû Ubeyde'nin görüşüyle uyusmaktadır.

3- "ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ" "Sonra Arş'a istivâ etti"⁸⁷ Ebû Ubeyde bu ayeti "مَجَازُهُ : ظَهَرَ عَلَى الْعَرْشِ وَعَلَا عَلَيْهِ، وَيُقَالُ : اسْتَوَيْتُ عَلَى ظَهْرِ الْفَرَسِ وَعَلَى ظَهْرِ الْبَيْتِ" / *Anlamı şudur: Arşa çıktı, şöyle denir: Atın sırtına bindim, evin üzerine çıktım*"⁸⁸ şeklinde izah eder. Ebû Ubeyde luğat bilgisine dayanarak ayeti böyle yorumlar. Sözlük bilgisi açısından verdiği anlam doğru olabilir, ancak konunun Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı olduğunu unuttur, hadis-i şerifleri, sahabe ve tabiûnun yorumlarını dikkate almaz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, bir hükümdarın tahtında istikrarının cismen taht üzerinde oturup kalması değil, hakimiyetinde devam ve başkası olduğu şeklinde bir yorum yaptıktan sonra Ehli sünnetin genel görüşünün "Arş üzerine istivâ, Allah Teâlâ'nın bilâ keyf bir sıfatı" şeklinde olduğunu söyler.⁸⁹

4- Ebû Ubeyde, "وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ" "Rızasını talep ederek sabah akşam Rablerine dua edenleri kovma"⁹⁰ ve "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" "O'ndan başka her şey yok olacaktır"⁹¹ ayetlerindeki وجه kelimelerinin zâid olduğunu söyler.⁹² Ancak onun bu görüşü başta Taberî olmak üzere bir çok dilci ve müfessir tarafından eleştirilmiştir.⁹³ Çünkü Kur'an-ı Kerim'de bazı harfler ve fiiller zâid olarak kabul edilse de hiçbir isim zâid olarak görülmemiştir.⁹⁴ Çoğu müfessire göre burada maksat Allah'ın zatıdır.⁹⁵

Değerlendirme ve Sonuç

Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'an*'ı Kur'an-ı Kerim'deki garîb lafızların anlamlarını açıklayan filolojik bir tefsirdir. İsmi *Mecâzü'l-Kur'an* olmasına rağmen eseri tam bir *Garîbü'l-Kur'an*'dır. O, dönemin önemli dilcilerinden ve fasih Araplardan öğrendiği bilgiler ışığında bu eserini kaleme almıştır.

Mecâzü'l-Kur'an, yazıldığı andan itibaren çeşitli eleştirilere maruz kalmış ve dönemin ilim adamları tarafından fazla bir itibar görmemiştir. Onu en çok eleştirenlerin başında ise Asmaî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ferrâ, Zeccâc, Taberî gibi alimler gelmektedir.

Ebû Ubeyde'ye yönelik eleştirilerin temelinde iki nokta yatmaktadır. Birincisi onun nahiv bilgisinin eksikliği, ikincisi de yorumlarında fasih Araplardan aldığı bilgiye itibar ederek sahâbe ve tabiinden gelen rivâyetleri dik-

EBÛ UBEYDE'NİN MECÂZÛ'L-KUR'ÂN'INA YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

kate almamasıdır. Halbuki Kur'ân'ı anlama konusunda pek fazla bir sorunu olmayan sahâbenin yorumlarının da göz önüne alınması gerekir. Çünkü onların Arapça bilgisi Ebû Ubeyde'nin "Bu bilgileri topuklarına işeyen Araplardan aldım" şeklinde ifade ettiği fasih Araplardan daha fasihti. Tabii Ebû Ubeyde'nin deyim yerindeyse diken gibi bir dile sahip olması ve herkesi ne sebinden dolayı eleştirmesinin de eserine yönelik tenkitlerin fazla olmasında az da olsa bir payı vardır. Ebû Ubeyde'ye yapılan bir takım eleştirilerin hak-sız olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin Fâtîha sûresi son ayetteki olumsuzluk *lâ'sının* zâid olduğuna yönelik eleştiriler gibi. Çünkü Ebû Ubeyde sözün devamında *lâ'nın*, öncesindeki nefyi pekiştirme amacıyla geldiğini de ekler.

Ancak eserin geneli itibara alındığında tenkit edildiği yerler eserin dil-bilim ve tefsir sahasındaki kıymetini gölgeleyecek nitelikte değildir. Bütün tenkitlere rağmen *Mecâzû'l-Kur'ân*, Ahfeş'in *Meânî'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin *Garîbû'l-Kur'ân* ve *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*'ı başta olmak üzere bir çok esere de kaynaklık etmiştir.

¹ Es-Sırafî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullâh, *Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn* Thk. F. Krenkow, Beyrut-1936, s. 16; İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut-Ty., s. 61-62; ed-Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesâhif*, Thk. İzzet Hasen, Dimeşk-1960, s. 3; el-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemalüddin Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-Ruvât an Enbâi'n-Nuhât*, Thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire-1986, I, 40.

² İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ehli'Zemân*, II, 32; Yiğit, İsmail, "Emeviler" mad. *DİA*, İstanbul-1995, XI, 97; Çetin, Nihad M., "Arap" mad. *DİA*, İst.-1991, III, 279.

³ Ed-Dânî, *a.g.e.*, s. 5; İzmirli, İsmail Hakkı, *Târîh-i Kur'ân*, Böre Yayınevi, İst.-1956, s. 16; Demiryak, Kenan, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, Erzurum-1998, s. 195; ez-Zeyyât, Ahmed Hasen, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî li'l-Medarisi's-Saneviyyeti ve'l-Ula*, Beyrut-Ty., s. 208. (Demiryak ve ez-Zeyyat, iki dilcinin bu faaliyeti beraber yatıklarını söylerler).

⁴ Ed-Dânî, *a.g.e.*, s. 6-7; es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut-1991, II, 376-378; İzmirli, *a.g.e.*, s. 16; Topzoğlu, Tevfik Rüştü, "Halil b. Ahmed" mad. *DİA*, XV, 310; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Târîhi*, İst.-1982, s. 145.

⁵ Tüveynî, Hamîd Âdem, "Maa Müeyyidi'l-Mecâz ve Münkirîhi", *M.M.L.A. el-Ürdünî*, Şevval 1405, Kanunu's-Sânî 1985, Amman, 1985, s. 64-65.

⁶ El-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Ty., s. 163; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed Zekeriyâ, *Mu'cemü Makâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, 1969, s. 494.

⁷ Halîl, *a.g.e.*, s. 163; İbn Manzûr, Ebû el-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mukrim, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, Ty., V, 327-328.

⁸ Huseyn, Muhammed el-Hudar, "el-Mecâz ve'n-Nakl Ve Eseruhumâ fi Hayâti'l-Lugati'l-Arabiyye", *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye el-Melikî*, Cilt 1, Recep

1353, October 1934, s. 292; Gündüzöz, Soner, "Arapça'nın Potansiyeli: Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme", *Marife*, Yıl: 4, Sayı: 2, Güz 2004, s. 189-190.

⁹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire-1973, s. 103-104, 106, 109, 111, 132-134, 302; Tüveynî, *a.g.m.*, s. 70-71.

¹⁰ El-Müberrid, Ebû el-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *Mâ İtefeka Lafzuhu ve İhtelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l-Beşâir, Dimeşk-1992, s. 77.

¹¹ Sîvebeyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Bulak, 1898, I, 108-110; el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. M. Ali en-Neccâr - A. Yûsuf Necâtî, Beyrut-1980., II, 363; Ebû Ubeyde, *a.g.e.*, I, 8, 47; Bulut, *Sibeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun, 2003, s. 162-165.

¹² Ebu'l-Bakâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-mudârî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 804-805; Saraç, M. A. Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, Bilimevi, İst., 2001, s. 101.

¹³ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, Thk. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut-1978, Mukaddime, s. 2.

¹⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bulut, Ali, Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) Ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır), *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 12-13, Samsun, 2001, s. 3398-399..

¹⁵ El-Kıfî, *a.g.e.*, III, 285; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, I-XX, Dâr İhyâ et-Türâs el-Arabî, Beyrut-1988, XIX, 160; es-Suyûtî, Celâlüddîn, *Buğyetü'l-Vu'ât fi Tabakâti'n-Nahviyyîn ve'n-Nuhât*, Thk. Muhammed Ebû el-Fazl İbrahim, Beyrut-Ty., II, 295; el-Hansârî, Muhammed Bakır el-Müsevî el-İsbehâm, *Ravzâtü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ' ve's-Sâdât*, Thk. Esedullah İsmâilîyyen, Tahran-1392, VIII, 141; Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul-1955, II, 466.

¹⁶ Bulut, *a.g.m.*, s. 398-399.

¹⁷ *Mecâzü'l-Kur'ân*, Mukaddime, I, 18.

¹⁸ Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. M. Fuat Sezgin, Kâhire-Ty., Mukaddime, I, 18.

¹⁹ El-Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, Ty., XII, 405.

²⁰ Ez-Zeccâc, İbrâhîm b. Seriyî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'rabuhu*, Abdülcelil Şelebî'nin Mukaddimesi, I, 14.

²¹ El-Kıfî, *a.g.e.*, II, 36-37; el-Hamevî, *a.g.e.*, XI, 227-229.

²² Ahmed, Abdülkadir Muhammed, *Ebû Zeyd el-Ensâri ve Nevâdiru'l-Luğa*, Kahire-1980, s. 72; Nassâr, Huseyn, *el-Mu'cemü'l-Arabî Neş'etühü ve Tatavvuruhu*, Kahire-1988, s. 42.

²³ Es-Sâffât (37): 65.

EBÛ UBEYDE'NİN MECÂZÜ'L-KUR'ÂN'INA YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

- ²⁴ El-Kıftî, *a.g.e.*, III, 277-278; İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 236; el-Hamevî, *a.g.e.*, XIX, 185-159, Atâllah, Reşîd Yusuf (Saruvim Viktor), *Târihu'l-Âdâbi'l-'Arabiyye*, Thk. Ali Necib Atavî, Beyrut-1985, I, 386.
- ²⁵ *Mecâz*, I, 1-5.
- ²⁶ *Mecâz*, I, 5-7
- ²⁷ *Mecâz*, I, 26, 31, 34, 39, 40,...II, 28, 29, 31, 38,...
- ²⁸ *Mecâz*, I, 32, 38, 40, 43,...II, 22, 23, 25, 28,..
- ²⁹ *Mecâz*, I, 2-3, 4, 5,... II, 1, 2, 3, 4,
- ³⁰ *Mecâz*, I, 57, 100, 109, 155, 259, 369, 379, II, 65, 178, 208, 222.
- ³¹ *Mecâz*, I, 23, 83, 219, 303, II, 4, 158.
- ³² *Ez-Zübeydî, a.g.e.*, s. 176.
- ³³ *Es-Sîrâfî, a.g.e.*, s. 61-62.
- ³⁴ *El-Bağdâdî, Târihu Bağdâd*, XIII, 255.
- ³⁵ *Mecaz*, Mukaddime, I, 17.
- ³⁶ Yusuf (12): 26.
- ³⁷ İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 237.
- ³⁸ *Ez-Zübeydî, a.g.e.*, s. 194; el-Kıftî, *a.g.e.*, III, 278.
- ³⁹ Abdulhamîd eş-Şelkânî, *Masâdiru'l-Luğâ*, Riyad-1980, s. 28.
- ⁴⁰ Bakara (2): 150.
- ⁴¹ *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 60-61, 282.
- ⁴² Ferrâ, *a.g.e.*, II, 287.
- ⁴³ *Zeccâc, a.g.e.*, I, 226.
- ⁴⁴ Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâr el-Fıkr, Beyrut-1988, II, 33-34.
- ⁴⁵ El-Murâdî, el-Hasen b. Kâsım, *el-Cenâ'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, thk. Fahrudîn Kabâve, M. Nedîm Fâdıl, Beyrut, 1992, s. 518-519; el-Mâlekî, Ahmed b. Abdunnûr, *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Meânî*, el-Harrât, Ahmed Muhammed, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1985, s. 177-178.
- ⁴⁶ Ferrâ, *a.g.e.*, II, 287.
- ⁴⁷ Enfâl (8): 5.
- ⁴⁸ *Mecâz*, I, 240-241.
- ⁴⁹ Ebû Hayyân, Esîruddin Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endelûsî el-Gırnatî, *et-Tefsîru'l-Kebîr el-Müsemmâ bi'l-Bahru'l-Muhîr*, Mektebetü ve Metâbii'n-Nasri'l-Hadîse, Riyâd, Ty., IV, 459-460.
- ⁵⁰ Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Hamza, *Emâli İbni's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Kahire, 1992, III, 183-184.
- ⁵¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Leb an Kütübi'l-Eârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek, M. Ali Hamedullah, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1998, s. 512-513..
- ⁵² El-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut-1985, VII, 368.
- ⁵³ Fâtiha (1): 7.
- ⁵⁴ *Mecâz*, I, 25-26.

-
- ⁵⁵ Et-Taberî, *a.g.e.*, I, 81-82.
- ⁵⁶ El-Murâdî, *a.g.e.*, s. 301; el-Mâlekî, *a.g.e.*, s. 342.
- ⁵⁷ Ebû'l-Futûh, Muhammed Huseyn, *Üslûbu't-Tevkîd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, Ty., s. 195.
- ⁵⁸ Ğaşiye (88): 22.
- ⁵⁹ Fussilet (41): 46.
- ⁶⁰ Ebû'l-Futûh, *a.g.e.*, s. 195-196.
- ⁶¹ Ebû'l-Futûh, *a.g.e.*, s. 215.
- ⁶² Bakara (2): 34.
- ⁶³ *Mecâz*, I, 36-37, 183, 335.
- ⁶⁴ Ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, 108.
- ⁶⁵ Et-Taberî, *a.g.e.*, I, 195-196.
- ⁶⁶ El-Murâdî, *a.g.e.*, s. 191-192.
- ⁶⁷ Hâc (22): 17.
- ⁶⁸ *Mecâz*, II, 47.
- ⁶⁹ Et-Taberî, *a.g.e.*, XVII, 129; el-Kurtubî, *a.g.e.*, XII, 23; el-Âlûsî, Mahmûd Ebû'l-Fadl, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, Ty., XVII, 129-130 Mataru'l-Hilâlî, Hâdî Atiyye, *el-Hurûfu'l-Âmile fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-Nahviyyîn ve'l-Belâġiyyîn*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 44-45; ed-Dervîş, Muhyiddîn, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânüh*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut, 1992, VI, 406-408.
- ⁷⁰ En'âm (6): 73.
- ⁷¹ *Mecâz*, I, 196.
- ⁷² İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV, 475.
- ⁷³ Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 20;
- ⁷⁴ En-Nahhâs, Ebû Ca'fer, *Meânî'l-Kur'ân*, thk. M. Ali es-Sâbûnî, Mekke, 1409, II, 447; IV, 486; V, 503; VI, 192; Âlûsî, *a.g.e.*, XVI, 44..
- ⁷⁵ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401, II, 147; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdû'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1404, III, 69
- ⁷⁶ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İst, Ty., V, 3707.
- ⁷⁷ Vâkıa (56): 29.
- ⁷⁸ *Mecâz*, II, 250.
- ⁷⁹ Taberî, *a.g.e.*, XVII, 181.
- ⁸⁰ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, DİA, Heyet, Ankara, 1993; *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ömer Dumlu - Hüseyin Elmalı, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir-2001; *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Muhammed Esed, işaret, İst.-2001; *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Talat Koçyiğit, Kılıç Yayınevi, Ankara, Ty; *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meali*, Ahmed Davudoğlu, Çile Yay., İstanbul-1988.
- ⁸¹ Kurtubî, *a.g.e.*, XVII, 208; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV, 289.
- ⁸² El-Alûsî, *a.g.e.*, XXVII, 140.

EBÛ UBEYDE'NİN MECÂZÜ'L-KUR'ÂN'INA YÖNELİK BAZI ELEŞTİRİLER

⁸³ *Mecâz*, I, 242.

⁸⁴ Et-Taberî, *a.g.e.*, IX, 197.

⁸⁵ Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 377; İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 293; el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, thk. Abdülkâdir Arafât el-Aşâ Hasûne, Beyrut, 1996, III, 93; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 328; el-Alûsî, *a.g.e.*, IX, 176-177; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, Beyrut, 1993, IV, 32.

⁸⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 377; İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 293; el-Beydâvî, *a.g.e.*, III, 93; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 328; el-Alûsî, *a.g.e.*, IX, 176-177.

⁸⁷ Yûnus (10): 3.

⁸⁸ *Mecâz*, I, 273.

⁸⁹ Elmahlı, *a.g.e.*, III, 2179-2180, IV, 2670.

⁹⁰ En'am (6): 52.

⁹¹ Kasas (28): 88.

⁹² *Mecâz*, II, 112, I, 16.

⁹³ Et-Taberî, *a.g.e.*, I, 40.

⁹⁴ Ebû'l-Futûh, *a.g.e.*, s. 197.

⁹⁵ Elmahlı, *a.g.e.*, V, 3759-3760; VII, 4676-4677.

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

Ramazan Altınay*

Özet: İslâm toplumunda başlangıçtan itibaren belirgin bir mizah kültürünün varlığı gözlenmektedir. Hz. Muhammed (sav) şaka, mizah ve espri yaptığı gibi, kendisine yapılmasını da müsâmaha ile karşılamıştır. Her konuda onun yolunu takip etmeye çalışan arkadaşları da birbirlerine şaka yapmışlar, yeri geldiğinde mizah ve espri içeren sözler söylemişlerdir. Bu mizah ve şaka anlayışı, Emevîler döneminde de geliştirilerek sürdürülmüş, hattâ kimilerince bir sanat haline dönüştürülmüştür. İnsan hayatında önemli bir yeri olan şaka ve mizahın İslâm toplumunda ortaya çıkış sürecini izleyip tespit etmek, bu çalışmanın asıl hedefidir. Bu münâsebetle, ilk dönem İslâm mizahının hem teorik hem de pratik bir panoraması çizilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mizah, İslâm mizahı.

The Emergence of Islamic Humour and Its Prototypes

Summary: From the very beginning of the Islamic society it is possible for everyone to notice certain types of humour culture. For instance, the prophet Muhammad (p.b.u.h.) both did joke, humour, clever remark and allowed people to do joke and clever remark to him. Besides, the prophet's friends whose aim are to follow Muhammed's life style did joke and humour among themselves. The understanding of joke and clever remark developed during the Umayyads. This understanding has been performed by some people as a professional job. Hence the aim of this article is to explore the emergence processes of the joke and clever remark understanding in the Islamic society. To that end, the article explains both theoretic and practical aspects of the first period of Islamic humor.

Keywords: Humour, Islamic humour.

* Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fakültesi İslâm Tarihi.

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

Giriş

Şaka ve mizâh, insanın gündelik hayatının, eğlence yaşantısının ya da eğlence kültürünün önemli bir yönünü oluşturur. Günümüzde, olayların gülünç taraflarını ortaya koymayı esas alan bir sanat türü olarak kabûl edilen mizâh ya da şaka, birbirine yakın anlamlar taşımaktadırlar: Latife, eğlence, alay, nükte, hezel gibi bütün bu özellikleri taşıyan söz ve yazılara mizâh denirken, güldürmek ve eğlenmek için söylenen sözler ile yapılan davranış ve takımlara da şaka denmektedir¹. Ancak, târifinden de anlaşılacağı üzere, mizâhın daha çok söz yönü ağır basarken, şakanın davranış yönü öne çıkmaktadır.

İnsanın mizâh ve şaka yeteneğine sâhip olması, ayrıca gündelik hayatında bunu bir ihtiyaç olarak hissetmesi, onu diğer canlılardan ayıran temel özelliklerden birisidir. Nitekim psikologlar, insanın temel üç benlik durumundan bahsederler: Bunlar, ‘*çocuk benlik durumu*’, ‘*yetişkin benlik durumu*’ ve ‘*ana-baba benlik durumu*’dur². Bu benlik durumları, zannedildiği gibi insan hayatının belli yaşlarda geçirdiği evreler değildir. Yani insan, çocukken “*çocuk benlik durumu*”, yetişkinen “*yetişkin benlik durumu*”, ana baba olunca da “*ana baba benlik durumu*”nu takınır, diğerleri gelip geçer diye bir şey söz konusu değildir. Her üç benlik durumu da hangi yaşta ve hangi konumda olursa olsun, hayatı boyunca yerine ve zamanına göre insanda ortaya çıkar. Meselâ, bir öğretmen, ders verirken, başka bir ifâdeyle öğretmenlik mesleğini icrâ ederken, bâzen ana baba, bâzen yetişkin, bâzen de çocuk rollerine girer ve bu üç benlik durumunu aynı derste sergileyebilir. İşte her insan da söz konusu öğretmen gibi, hayatının her aşamasında bu üç benlik durumuna göre hareket eder.

Şaka ve mizâhın, insanın hayat boyu süren temel benlik durumlarından biri olan ‘*çocuk benlik durumu*’yla ilgili olduğu söylenir.³ Ancak, ‘*çocuk benlik durumu*’nu, kişiliğimizin az gelişmiş ya da çocuksu yanı olarak anlamamak gerekir. Yaşı ve eğitim düzeyi ne olursa olsun, her insan çocuk benlik durumunu sergileyebilir ve yeri geldikçe de sergilemelidir.⁴

Zamanımızdan yüzyıllar önce yaşamış, dil ve edebiyatımızın, kültür ve medeniyetimizin büyük bilginlerinden Câhız (h. 159/255), insanların her zaman ve mekânda ciddiyet adına katı bir tutum sergilemelerini, müsâmaha, kolaylık ve incelik göstermemelerini, kısacası şaka ve mizâh yapmamalarını doğru bulmaz. Her şeyin bir ölçüsü, yeri ve zamanı olduğunu belirtir. “Yerinde ağlamak, yerinde gülmek, yerinde tebessüm ve yerinde ciddiyet gerekir”⁵ diyerek, âdetâ bugün bilim adamlarının üzerinde önemle durduğu yukarıda sözünü ettiğimiz benlik durumlarına göndermede bulunur.

Anlaşıldığı üzere temel benlik durumlarından birinin göstergesi olması sebebiyle insan, tarihin her döneminde şaka ve mizâha ihtiyaç duymuştur. İn-

sanın çalışıp yorulduktan sonra dinlenmeye ihtiyacı olduğu gibi, hayâtın çeşitli zorluklarıyla karşılaşarak sıkıldığı zaman da gerilen sinirlerini ve ruh dün-yâsını gevşetmek, bir nebze ferahlamak ve stresini atmak için mizâh ve şaka yapması ya da yapanları seyredip dinlemesi, onun tabiatının, ruh ve beden sağlığının, daha doğrusu benliğinin bir gereğidir. Böylelikle insan, gündelik hayâtının diğer faâliyetlerini verimli bir şekilde yapabileceği normal ruh ve beden sağlığına kavuşmuş olur⁶. Kısacası şaka ve mizâh, insanın önemli bir ihtiyacını karşılayan, rahatlamayı sağlayan ve en azından üzerindeki negatif enerjiyi gideren unsurlardan biridir. Şimdi, insan hayâtındaki önemini ortaya koyduğumuz bu kısa girişten sonra İslâm toplumunda şaka ve mizah kültürünün oluşumuna geçebiliriz.

A. İslâm'da Şaka ve Mizah Kültürüyle İlgili Çeşitli Görüşler

İslâm toplumunda başlangıçtan itibaren belirgin bir şaka/mizâh kültürünün bulunduğu gözlenmektedir. Bu sebeple biz, İslâm mizah kültürünün ortaya çıkışının daha iyi anlaşılması için Hz. Peygamber devrinden başlayarak, Emevîler döneminin sonuna kadar İslâm toplumundaki şaka ve mizâh anlayışının tarihine kısaca bakmakta yarar görüyoruz.

Aşağıda ele alacağımız üzere İslâm dininin tebliğcisi, Müslümanların örnek ve önderi Hz. Peygamber, insanın bu temel benlik durumuna uygun hareket etmiş, yeri geldikçe şaka ve mizâh yapmış ve kendisine yapılanı da hoş karşılamıştır. Hz. Peygamberin, içinde yalan olmamak şartıyla⁷ mizâh ve şaka yaptığı, yapanları müsâmaha ile karşıladığı bilinmesine rağmen, yine ondan, mizâhın 'şeytan istidrâcı' bir şey olduğu yönünde bir rivâyet de gelmiştir.⁸ Hz. Ömer'in de hem şaka/mizâh yaptığı,⁹ hem de vâlilerine, insanları şaka/mizâh yapmaktan men etmeleri yönünde bir emir gönderdiği, mizâhın ciddiyeti ve vakarı bozduğu, insanın heybetini, ağırbaşlılığını giderdiği yönünde sözleri bulunduğu bilinmektedir.¹⁰ Hz. Ali'nin hem şakacı/mizâhî bir tabiatı¹¹ ile şaka ve mizâhî teşvik eden biri olduğu,¹² hem de yerine göre mizâh/şaka yapmaktan sakındıran sözleri nakledilmektedir.¹³

Şaka ve mizâhla ilgili Hz. Peygamber, Ali ve Ömer'den birbirine tamamen zıt görüşlerin nakledilmesi, iki tür şaka ve mizâhtan bahsetmemiz gerektiğini ortaya koymaktadır: Birincisi, insanların kişiliğiyle oynamak demek olan, dostluğu bozan ve sevgiyi yok eden '*kötü/olumsuz/yerilmiş mizâh*'tir.¹⁴ Diğeri ise insanlar arasındaki iletişim yollarından biri olan sevgi ve dostluğu pekiştiren,¹⁵ sürdüren '*iyi/olumlu/övilmiş mizâh*'tir.¹⁶ İslâm bilginleri, iki tür mizâhı, '*mizâh-ı mahmûd=övilmiş mizâh*' ve '*mizâh-ı mezmûm=kınanmış mizâh*' diye klasik bir tarzda ikiye ayırmışlar, tasvip edilen mizâhın, insanların arasını açmak yerine dostluğu pekiştirdiğini, kötü mizâhın ise düşmanlığa sebep olduğunu, doğruluğu giderdiğini, haset ve düşüklüğe sebep olduğunu söylemişlerdir. Ölçülü bir şekilde yapılan mizâh türüne âlimler genellikle ce-

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

vâz vererek¹⁷ şaka ve mizâhın, yemekteki tuz kadar, yani tam kıvamında olmasını öğütlemişlerdir. Dolayısıyla onlar, insan tabiatının, ciddiyet kadar önemli bir yönü ve ihtiyacı olan şaka ve mizâhı toptan sakıncalı görmedikleri gibi, ‘kişiye ancak sevdiği şaka yapar’ diyerek,¹⁸ meşrû çerçevede yapılması yönünde teşvikte de bulunmuşlardır. “Nice şaka/mizâh vardır ki, altında ciddiyet yatar” sözü, merâmı anlatmanın değişik yollarından birine işâret eden, ünlü Arap atasözüdür.¹⁹ Öte yandan Câhız, ‘Nice söz vardır ki, lafzı ciddî görünür, ancak anlamı mizâh yüklüdür’²⁰ der. Gerektiğinde müstehcen konuşan ve hattâ söven İslâm büyüklerinden²¹ örnekler veren Câhız,²² şu sözün sahibinin ne kadar da doğru söylediğini belirtir: “*Her yerin, her makâmın ve her durumun, kendine uygun sözü vardır*”.²³

Büyük İslâm bilginlerinden Saîd b. Cübeyr, insanlara va’z eder, ağlatır; ancak daha konuşmasını bitirip kalkmadan onları güldürürdü de.²⁴ Görülüyor ki, ağlatma/ağlama ve güldürme/gülme –ki her ikisi de insanın en tabîi özellikleridir- aynı anda yapılabilmektedir. Câhız da ciddî konuşmaların içine mizâh katmayı, dinleyenlerin dikkatini çekmek ve onları eğlendirmek, rahatlatmak için bilerek yaptığını belirtir.²⁵

İslâm bilginlerinden bâzıları, şaka ve mizâh üzerine çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Biz, nazik bir konu olan, târihte olduğu gibi günümüzde de dindarlığı tamâmen ciddiyet olarak gören bir kısım Müslümanlarca genellikle toptan reddedilme yoluna gidilen²⁶ şaka ve mizâhın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması, ayrıca erken dönemlerden itibaren İslâm toplumunda mizahın ve mizah kültürünün âdetâ felsefesinin ve meşrûiyetinin temellendirilmeye başlandığını göstermesi bakımından, bâzı İslâm âlimlerinin bu konudaki değerlendirmelerine yer vermek istiyoruz.

Klasik kaynaklarımızda şaka/mizâh ve ciddiyet üzerine en ayrıntılı değerlendirmeleri Câhız’ın kayıtlarında bulmaktayız. Hattâ, bu konuda en ciddî ve ayrıntılı analizi, ilk defa Câhız’ın yaptığını bile söyleyebiliriz. Bu sebeple, onun konuyla ilgili önemli bulduğumuz değerlendirmelerini geniş bir biçimde aktarmak istiyoruz.

Şaka ve mizâh yapmaktan uzak duranları kınayan Câhız, şaka ve mizâhın zekâ ve olgunluk göstergesi olduğunu belirtir: “(Yerinde ve ölçülü) şaka ve mizâhı, katı ve sert mizaçlı olanlardan başka kim kötü görebilir?! Şaka ve mizâhtan, dar görüşlü olanlardan başka kim uzak durabilir?!” diyerek, şaka ve mizâhın olgun bir kimsenin yaşantısındaki önemini vurgular. Bunun yanında, iyi ve kötü olmak üzere iki tür mizâhın bulunduğunu da bildirir. Bâzı insanların şaka ve mizâh konusunda birbirine zıt iki gruba ayrıldıklarını belirtir. Bunlar, bu konuda ifrât ve tefrîte (iki aşırı uca) sapsmış olanlardır. Bâzıları, şaka ve mizâhın genel olarak ciddiyetten daha iyi bir netice verdiğini söylerler. Bunlar, şaka ve mizâhın psikolojik rahatlık verdiğini ve neşelendirdiğini

söylemekle kalmazlar, bunun yanında mizâhı zenginlikle, ciddiyeti de fakirlikle özdeşleştirirler. Şaka ve mizâh, insanın her yönden zenginliğinin, ciddiyet ise ihtiyacının fazlalığından kaynaklanır, derler. Daha da ileri giderek mizâh, muhabbet ise ciddiyet kızgınlıktır; mizâh sahibi ferahlık, ciddiyet sahibi belâ içindedir; mizâh zevk verir, ciddiyet ise elem verir, derler. Bâzıları ise daha temkinli bir tutum takınarak, ciddiyet insanı ifrâta sevk ettiği gibi, gereğinden fazla mizâh da haddi aşmaya götürür, derler. Hem ciddiyetin, hem de şaka ve mizâhın hakkını teslim eden Câhız, genel olarak mizâhı savunmakla berâber, sınırı aşıp da dostluğa zarar vermeye, karşısındaki kişiyi incitmeye başladığında bunun, kınanan (kötü) mizâh olduğunu ve tasvip edilmediğini belirtmekten çekinmez. Her şeyin yeri ve zamanı vardır, ‘her yerde ve anda iyi’ olan bir şey olamaz, der.²⁷

Şakanın ölçülü, yerli yerinde ve zamanında yapılmasının uygun olacağını belirten Câhız, fazla şakanın ahmaklığa, hiç şaka yapmamanın da noksanlığa sebep olduğu inancındadır. İnsanların ölçülü şaka ve ölçülü gülmeyi ayıplamadıklarını belirtir. Bundan da öte, mizâhın insanın akıl ve ruh sağlığı açısından önemine işaret eder: “Eğer şakadan maksat, nefsin rahatlamasıysa ve gülmek gülene ferahlık veriyorsa, o halde şaka ciddiyet, gülmek vakarlılık olur”²⁸ der. Câhız, kötü ve kaba kişiyi tasvir ederken, hoş olmayan birçok vasıflarının yanında ‘şakalaşmayı ve mizâhı bilmediğine’²⁹ de vurgu yapar.

Câhız, “ağlamanın yerinde ve zamanında olması hâlinde insana fayda verebileceğini” söylese de³⁰ asıl itibarıyla gülme taraftarı bir insandır.³¹ Çünkü, “Ağlamanın belâ getireceğini, gözleri kör edip, dimağı bozabileceğini, akıl noksanlığının işareti olduğunu ve kişinin korkaklığını gösterdiğini”³² söyler. Ayrıca “çok ağlayanları, ‘ahmak bir câriyeye’ ve ‘mızımız bir çocuğa’ benzetir”³³ “Gülmenin, insan benliğine ve mizâcına yararlarının büyük olduğunu” belirterek, “gülmek kötü olsaydı, çiçeklere, ‘Yemen Elbisesi’ne³⁴ ve güzel köşke, ‘sanki gülüyor’ denilir miydi?”³⁵ Der. Ayrıca, “Hz. Peygamber’in gülüp şaka yaptığını, sâlih insanların da şaka yapıp güldüklerini” belirtir.³⁶ “Araplar’ın gülmenin faydalarına çokça inandıklarından, çocuklarına ‘Dahhâk’ (çok gülen), ‘Bessâm’ (oldukça mütebessim) ve ‘Talk’ (güler yüzlü) gibi isimler verdiklerini, birini överken de ‘dişleri gülüyor’, ‘akşam mütebessimi’, ‘misâfirine karşı güler yüzlü’ ve ‘cömert ve neşeli’, diye bahsettiklerini, birini kötülerken ise ‘eğik çehreli’, ‘asık suratlı’, ‘büyük gözlü’, ‘ekşi suratlı’, ‘suratından sanki sirke sızıyor’ diye bahsettiklerini”³⁷ söyler.

Bütün bu görüşlerinden sonra Câhız, ciddiyeti de mizâhı da yerinde kullanamamaktan Allah’a sığınır. Mizâhın bazen ciddiyetten daha etkili olduğunu kabul etmekle berâber, her zaman ve her yerde mizâhî bir tutum takınmaya karşı çıkarak hayâtımızda ciddiyetin mizâha göre daha ağır basması gerektiğini de vurgular. Ancak, belirttiğimiz gibi, mizâhı savunmaktan aslâ vazgeçmez. “Kendim bunları yazıp dururken, mizâhı nasıl kınayabilirim?!

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

Mizâhı, kim kınayabilir, haram sayabilir?! O, hayâtı kolaylaştıran, çekilir hâle getiren en önemli unsurlardan biridir”,³⁸ der.

Toplumda mizâh, şaka, nevâdir, espri vb. gibi insanları eğlendirecek ve güldürecek sözlerin; ilginç, müstehcen hikâyelerin ve deyişlerin yaygınlığını, sâdece bunları anlatanlara bağlamanın doğru olmadığını belirten Câhız, “bunları yapanlar, eğer kendilerine gülen ve teşekkür eden, hattâ para veren ve ihsânda bulunanlar olmasaydı, belki de o şekilde hareket etmeye veya konuşmaya kalkışmazlardı”³⁹ demek suretiyle, mizâh ve şakanın toplumsal bir ihtiyacıtan kaynaklandığına ve arz-talep dengesine göre geliştiğine vurgu yapar.

Diğer yandan, baskı ve sansürün yaygın olduğu toplumlarda ve arttığı dönemlerde hicvedilen kişilerin isimleri gizlenir, ifâdeler örtükleşir ve hayâtın zorlukları insanı, ciddî meseleleri bile alaya almaya, mizâha dökmeye iter. Birçok konuda serbest yazılabilen bir ortam ve çağda yaşadığını söyleyebileceğimiz Câhız, yine de, korkunun nefesini ensesinde hissederek, herşeyi yazmanın, insanları –özellikle *güç*, *nüfûz*, *makâm* ve *servet sâhiplerini*- açıkça hicvetmenin kolay olmadığını şöyle itirâf eder: “Bu kitapta, ne sizi açıklamazsınız bırakacağım, ne de söylediklerimin eksikliğini sizden gizleyeceğim. Zirâ, beklentiniz ölçüsünde mükemmel ve açık yazılması mümkün değildir. Çünkü kıyısından köşesinden bile bahsetsek, sâhiplerini ele verecek onca söz var ki, isimlerini söylemesek de maksadımızın onlar olduğu bilinir. İsimlerini çağrıştıracak şeyleri söylemekle, isimlerini söylemek birbirine eşittir... Yazmayı düşünüp de yazamayacağım sözler elbette size faydalı olabilirdi. Ancak bu gerekçe, onlara karşı suç işlemem için yeterli bir sebep teşkil etmez... Kime âit olduğu, kim tarafından aktarıldıkları ve kimlerle ilgili oldukları bilinmedikçe, sözlerin güzelliği eksik kalır.”⁴⁰ Sözü sâhibine dayandırmak, söze kendinde olmayan bir güzellik ve mertebe kazandırır... Böylece sizin için, sâhiplerine nisbet edilmiş pek çok sözün yanında, bâzen korkumdan bâzen de saygımdan ötürü sâhiplerine izâfe edemediğim birçok söz yazdım. Beni bu kitabı yazmaya iten sizsiniz. Eğer insanlardan bana karşı bir kötülük gelecek olursa, sorumluluk size âittir”.⁴¹ Bu sözleriyle Câhız, kara mizahın, yapan açısından taşıdığı riskleri ortaya koyar.

Şaka ve mizâhın âdetâ felsefesini ve meşrûiyetini uzun uzadıya kurmaya çalışan –belki de ilk- İslâm bilgini olarak karşımıza çıkan Câhız’dan başka, konu üzerine değerlendirmelerde bulunan bir diğer İslâm bilgini İbn Abdîrabbih ise “Şaka, mizâh ve nükte, kişiye ferahlık, rahatlık, kalbe esenlik verir ve sevincin kaynağıdır” der.⁴² “İslâm toplumunda, hayâ perdesinin kaldırılması, ar damarının çatlatılması, tamamen eğlenceye düşkünlük ya da tamamen dinde aşırıya gitmek, giyimine kuşamına dikkat etmemek, ne hoş görül-müş ve ne de onaylanmıştır. İnsan hayâtında her şeyin yerli yerinde yapılması ve her türlü davranışta bir dengeyin korunması genel kabul görmüştür”⁴³ diye-

rek, belli bir ölçü ve dozda yapılan şaka ve mizâhın insan hayâtının temel bir yönünü oluşturduğunu ifade eder.

Şüphesiz, şaka ve mizah konusundaki görüşlerini vermiş olduğumuz bu iki bilginimizin dışında birçok yazar da konuya ilgi göstermiştir. Bu münâsebetle, İslâm toplumunda şaka ve mizâhın önemi ve yerinin daha da belirgin olarak ortaya konması için, kısaca ‘şaka ve mizâh literatürü’nden de bahsetmek gerekir. İslâm öncesi Arap kültüründe önemli bir yere sâhip olan mizâh, şaka, nükte ve nevâdir (ilginç söz ve davranışlar), İslâmî dönem Arap-İslâm edebiyâtında da daha ilk dönemlerden itibaren bir edebiyât alanı ve türü olarak eserlerde yerini almaya başlamıştır. Başka bir ifadeyle, erken dönemlerden itibaren şaka ve mizâh literatürünün oluştuğunu görmekteyiz. Hemen her hadîs kitabında bu tür bilgilere rastlayabildiğimiz gibi, şaka ve mizâhla ilgili müstakil edebî eserlerin de erken dönemden itibaren kaleme alınmaya başlandığı görülmektedir. Bu konuda yazılmış –şu anki bilgilere göre– müstakil ilk eser, Zübeyr b. Bekkâr’ın (176-256/789-870), ‘*Kitâbu’l-Fükâhe ve’l-Mizâh*’ıdır.⁴⁴ Bunun yanında İbn Bekkâr’ın çağdaşı olan Câhız’ın, ‘*Hayavân*’, ‘*Buhalâ*’ ve ‘*Resâil*’i, konuyla ilgili oldukça fazla malzeme muhâfaza etmiştir. Bunların yanında, Ebû Hâtim’in *Ravda*’sı,⁴⁵ İsfehânî’nin ‘*Eğâni*’si, İbn Abdîrabbih’in ‘*el-İkdu’l-Ferîd*’i, Nüveyrî’nin, ‘*Nihâyetü’l-Ereb*’i,⁴⁶ Makkarî’nin, ‘*Nefhu’t-Tib*’i⁴⁷ ve Râğib el-İsfehânî’nin, ‘*Muhâdarât*’ı ile bu tür kitapların çoğunda mizâh ve şaka, artık geleneksel bir konu ve başlık olarak yerini almıştır.⁴⁸

Modern dönemlerde ise oryantalistler, İslâm toplumunda var olan mizâha büyük ilgi göstermişler, özellikle erken dönem mizâh anlayışıyla ilgili müstakil çalışmalar yapmışlardır. Bunlardan en dikkate değer, Franz Rosenthal’in çalışmasıdır. ‘*Erken İslâm’da Mizâh*’ adıyla Türkçemizde de kazandırılan bu eser,⁴⁹ Müslüman mizâhının genel karakteristikleri yanında, aşağıda kendisinden genişçe bahsedeceğimiz Emevîler dönemi mizâhının efsane olmuş ustası Eş’ab’ın, ‘*Eğâni’dan*’ derlenmiş biyografisiyle birlikte 160’tan fazla fıkra, nevâdir, şaka ve mizâhını ihtivâ etmektedir.⁵⁰

Müslümanların mizah ve şaka konusuna daha ilk dönemden itibaren ne derece önem verdikleriyle ilgili yeterli aydınlatmayı yaptığımızı sanıyoruz. Şimdi de, Hz. Muhammed (sav.) döneminden başlayarak kronolojik bir biçimde Emevîler’in sonuna kadar gelişen İslâm mizahına ve örneklerine geçmek istiyoruz.

B. Hz. Peygamber ve Râşit Halifeler Döneminde Şaka ve Mizah

Çağımızda, Müslüman şahıslar hakkında zihinlerde oluşan mutaassıp dindar çehresi ve asık suratlı imajı, hiç gülmeyen ve güldürmeyen, hattâ eğlenmeyen bir karakter olarak anlaşılmaktadır. Halbûki daha önce de belirttiğimiz gibi şaka ve mizâh, İslâm toplumunda daha başlangıçtan beri insan ha-

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

yâtının ve mizacının ihmâl edilmemesi gereken bir yönü olarak kabul edilmiş ve her dönemde de var olagelmıştır.

Asr-ı Saâdet'te, bizzât İslâm dîninin tebliğcisi tarafından tasvip gören ve hattâ meşrû çerçevede yapılan şaka ve mizâh, bir gelenek hâlinde Râşid Halîfeler⁵¹ döneminde de devam etmiş, Emevîler döneminde ise, ünlü ustalarının elinde daha da gelişmiştir. Şaka-mizâh ve güldürü işlerinin artmasının, müzik vb. diğer eğlence biçimleriyle olduğu gibi, zenginlik ve boş zamanla da büyük ilgisi olduğu bilinmektedir.⁵² Öyle ki, aşağıda bahsedeceğimiz üzere zaman içerisinde ve özellikle de Emevîler döneminde bu işi meslek haline getirenler ve profesyonel olarak icrâ edip para kazananlar da ortaya çıkmıştır. Biz, Emevîler dönemindeki şaka ve mizâh anlayışını işleyeceğimiz ileriki sayfalarda bu husussa tekrar döneceğiz. Burada Hz. Peygamber ve Râşit Halîfeler dönemiyle ilgili bâzı şakalara yer vermek istiyoruz. Böylelikle, hem İslâm mizah kültürünün oluşumunun ilk safhalarını aydınlatmış, hem de Emevîler dönemi şaka/mizâh anlayışına ve düzeyine de bir temel oluşturmuş olacağımızı düşünüyoruz.

Hz. Peygamber ve ashâbının gündelik hayâtlarına baktığımızda, günümüzde oluşan ya da oluşturulan Müslüman imajıyla pek de uyuşmadığı, yeri geldikçe şaka, mizâh, espri, gülme, güldürme, eğlenme gibi davranışların oldukça önemli bir yer tuttuğu görülür. Hz. Peygamber bizzât kendisi şaka ve mizâh yaptığı gibi, kendine yapılmasını da hoşgörülle karşılamış ve hattâ mukâbil şakalarla karşılık vermiştir.⁵³ Daha da önemlisi, Hz. Peygamber'in zaman zaman kalplerin dinlendirilip rahatlatılması için teşvik ettiği⁵⁴ şaka ve mizâh, onun *sünnetlerinden biri* kabul edilmiştir.⁵⁵ Hz. Peygamber, çocukları en fazla neşelendirip güldüren bir kişiliğe sâhip olduğu gibi, âilesiyle baş başa kaldığında gülmeyi ve güldürmeyi, neşelenmeyi ve neşelendirmeyi çok sevdi.⁵⁶

Nitekim Hz. Peygamber, gerek çocuklarla, gerekse yetişkinlerle (sahâbîlerle/arkadaşlarıyla) şakalaşmıştır. Onun en çok oynaşp şakalaştığı çocuklar ise, şüphesiz torunları Hasan ve Hüseyin'dir. O, Hasan'ı, çoğu zaman, 'lûke' (yavaş, haylaz) diye çağırırdı.⁵⁷ Her iki torununu, sırtına bindirir ve dört el üzerinde yürür, 'Deveniz ne güzel deve, siz de ne iyi binicilersiniz' diyerek onları taşırdı.⁵⁸ Yine, 10 yaşından itibaren yanında büyüyen ve hizmetini gören Enes'e, 'Ey iki kulaklı'⁵⁹ ve 'kardeşi Ebû Umeyr'e 'Ey Umeyr, ne oldu Nuğeyr (Umeyr'in Kuşu)'⁶⁰ diye takılır ve bazen de onun kakülünü çekerek şakalaşır.⁶¹ 5 yaşlarında bir çocuk olan Mahmûd b. Rebî'in yüzüne, kovadan ağzına aldığı suyu püskürtmüştür.⁶² Hz. Peygamber'in, arkadaşlarından Enceşe'ye,⁶³ yaşlı bir kadına⁶⁴ ve diğer bâzı sahâbeye şakalar yaptığı da nakledilmektedir.⁶⁵

Sahâbeden bâzıları da birbirlerine⁶⁶ ve Hz. Peygamber'e şakalar yapmışlar ve onu güldürmüşlerdir.⁶⁷ Sevgi ve saygı göstermenin ve insanlar arası iletişimin değişik yollarından biri olan mizâh ve şaka, sahâbe tarafından kendisine yapıldığında Hz. Peygamber, tebessümle ya da mükâbil bir şakayla karşılık vermiştir. Hz. Peygamber'le şakalaşan birçok sahâbeden bahsedilmekle beraber,⁶⁸ şüphesiz ashâb içinde en şakacı olan, Hz. Peygamber'e en fazla şaka yapan ve onu güldüren Ensâr'dan *Nuayman*'dir.⁶⁹ Öyle ki, Hz. Peygamber Nuayman'a baktığı zaman kendini gülmekten alıkoyamazdı. Nuayman, şakacılığının yanında içki de içerdi. Bu sebeple Hz. Peygamber döneminde kendisine had cezâsı uygulanmıştır.⁷⁰ Günahı tekrarlaması sebebiyle⁷¹ Hz. Ömer,⁷² "Allah seni rezil rûsvay etsin, lanet olsun!" deyince, Hz. Peygamber, "Öyle demeyin! Onun hakkında hayırdan başka bir şey dilemeyin! Şüphesiz ki o, Allah ve Rasûlünü seviyor" diyerek onu korumuştur.⁷³ Yine Hz. Ömer tarafından boynunun vurulması istendiğinde, Hz. Peygamber buna karşı çıkmış ve izin vermemiştir.⁷⁴ Emevîler'in kurucusu ve ilk halifesi Muâviye dönemine kadar yaşamış olan Nuayman,⁷⁵ ilerleyen yaşına rağmen Raşit Halifeler döneminde de şakalarına devam etmiştir. Özellikle Hz. Osmân dönemindeki oldukça ilginç bir şakası kaynaklarda ayrıntılı bir şekilde yer almıştır ki, aşağıda bu şakayı vereceğiz.

Nuayman'ın şakalarıyla ilgili pek çok haber, kaynaklarda yer almakla beraber biz burada, sâdece sonra gelen dönemlerdeki şakalarla bir mukâyese imkânı olsun diye, Hz. Peygamber'e yaptığı bir şakaya, arkadaşlarına yaptığı dozu oldukça ağır bir şakaya ve Raşit Halifeler döneminde Hz. Osmân'ın da içinde yer aldığı başka bir şakaya yer vermek istiyoruz. Hz. Peygamber'i çok seven Nuayman, Medîne'ye iyi bir şey getirildiğinde hemen alır ve Hz. Peygamber'e hediye etmeye gayret ederdi. Yine bir defasında Nuayman, satıcıda gördüğü nefis bir balı alıp Hz. Peygamber'e getirmiş ve ona hediye etmiştir. Daha sonra satıcı, Nuayman'dan parayı ödemesini isteyince, adamı alıp Hz. Peygamber'e getirmiş ve parayı ondan almasını istemiştir. Hz. Peygamber, "Hani hediye etmiştin?" deyince Nuayman, "Yâ Rasûlallah! Bu güzel balı senin yemeni çok istedim, param olmadığı için böyle yaptım" diyerek cevap vermiştir. Nuayman'ın birkaç defa yaptığı bu şakalara Hz. Peygamber alıştı.⁷⁶

Hz. Peygamber'in vefâtından bir yıl önce Hz. Ebû Bekir, Nuayman ve arkadaşı Suveybit'le⁷⁷ birlikte ticâret için Busrâ'ya gitmişti. Nuayman, eşyâların başında bekleyen Suveybit'e geldi ve ondan yiyecek birşeyler istedi. Suveybit "Ebû Bekir gelmeden olmaz" deyip reddedince Nuayman, "Vallahi seni kızdıracak bir iş yapacağım" dedi ve az ileride bulunan deve tüccarlarına gitti. Onlara, "maharetli, Arap bir kölem var, satın alır mısınız? Ancak çok konuşkan biridir, belki size, 'ben hür bir insanım' diyebilir. Eğer almayacaksanız, kölem bana karşı ifsâd etmeyiniz" dedi. Onlar da "hayır, onu on deveye satın

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

alırız” deyince, Nuayman develere doğru gitti, onları alıp bağladı ve daha sonra alıcıların yanına döndü. Suveybit’i göstererek, “İşte bu, buyurun alın” dedi. Tüccarlar, Suveybit’e, kendisini satın aldıklarını söyleyince, “o, yalancıdır, ben hür bir insanım” dediyse de aldırış etmediler ve “tamam o senin durumunu bize bildirdi” deyip ipi boynuna geçirdiler ve alıp götürdüler. Biraz sonra Ebû Bekir döndü, durumu öğrenince gitti, develeri geri verip Suveybit’i kurtardı. Bu olay Medîne’de duyulduktan sonra, Hz. Peygamber ve ashâbının, bir yıl boyunca mizâh konularından birini oluşturmuştu.⁷⁸ Çünkü çeşitli münâsebetlerle olay her gündeme gelişinde, bir yıl boyunca Hz. Peygamber ve arkadaşları, buna gülmekteydiler. Nuayman’ın Suveybit’i köle diye satması ağır bir şakadır. Fakat ikisinin de çok yakın arkadaş olduklarını ve aşırı derecede şakaya düşkün olduklarını biliyoruz. Olay ânında Hz. Ebû Bekir’in, Medîne’de duyulduktan sonra da Hz. Peygamber’in Nuayman’a kızmaması, hattâ bunu bir mizâh konusu yapıp hep berâber gülmeleri, genel olarak şakaya ve özel olarak da Nuayman’ın şakacı mizâcına müsâmahanın bir göstergesidir. Bu olayın Hz. Peygamber ve ashâbını uzun bir süre güldürmüş olması da mizâhın toplum üzerindeki müsbet etkisinin bir işaretidir.⁷⁹ Rosenthal’in deyişiyle mizâh, İslâm toplumunda daha Hz. Muhammed (sav.) zamanından itibâren bir maya rolü görmüştür.⁸⁰

Nuayman şakalarını Râşit Halifeler döneminde de sürdürmüştür. Hz. Osmân zamanında, Mahreme b. Nevfel’e de dozu oldukça ağır olan bir şakası vardır. Mahreme, 100 yaşının üzerinde âmâ bir sahâbe idi. İdrarı gelmişti, Nuayman, kendisinden yardım isteyen Mahreme’yi, tuvalete götürmek yerine mescide götürmüş ve Mahreme, mescide idrarını yapmıştı. İnsanlar, mescide yaptığını belirtince de oldukça sinirlenmiş ve bunu kendisine kimin yaptığını sormuş, onlar da Nuayman olduğunu haber vermişlerdi. Mahreme, Nuayman’ı bulursa, elindeki âsâyı kafasına vuracağına yemin etmişti. Nuayman bunu duyunca, onun yanına geldi ve ‘gel seni Nuayman’a götüreyim’ dedi. Onun gözlerinin görmemesinden faydalanarak, mescitte namaz kılmakta olan Hz. Osmân’ın yanına getirdi ve ‘İşte Nuayman, vur’ dedi. Mahreme de namaz kılmakta olan Hz. Osmân’a âsâyı vurdu. İnsanlar, ‘Dur! O, Emîru’l-mü’minîn’dir!’ dedilerse de artık iş işten geçmişti.⁸¹

C. Emevîler Döneminde Şaka Ve Mizah

İslâm toplumundaki iktidar savaşını güç ve kuvvetle ele geçiren Emevîler’e (41-661/132-749) gelince, başta *halîfe sarayları* ve *vâli konakları* olmak üzere gündelik hayâtın hemen her alanında şaka ve mizâhın varlığını sürdürdüğüne tanık olmaktadır. Öyle ki genelde din ve dînî yaşayıştan ziyâde, dünyevî iktidar ve dünyâ zevklerine ağırlık veren Emevî hânedânı ile birlikte şaka ve mizâh, bâzısı dozu oldukça ağır, bâzısı oldukça müstehcen, bâzısı ta-

mâmen zekâ ürünü, bâzısı hiciv (ironi, alay) yüklü, bâzısı güldürücü, bâzısı da düşündürücü, eski deyişle hezelî ve hikemî ve daha başka tarzlarda olmak üzere gelişerek yeni boyutlar kazanmıştır. Biz, ilk önce tespit edebildiğimiz kadarıyla, Emevî halifelerinden şaka ve mizâhla ilgisi olanları –bu ilgi olumlu ya da olumsuz olabilir- ele alacağız. Arkasından, Emevîler dönemi şaka, mizâh, nevâdir ve ustalarını tanıtacağız. Bu arada şaka ve mizâhın nasıl toplumsal ve ferdî bir ihtiyaçtan kaynaklandığını, bu işi parayla yapanları ve seyredenleri ele almak suretiyle göstermeye çalışacağız. Son olarak da İslâm kültürünün sosyal-gündelik hayâta, topluma ve fertlere ne kadar tesir ettiğinin, ne derece yerleştiğinin ve sindiğinin bir göstergesi olarak kabul edebileceğimiz bir konuyla, şaka ve mizâhın âyet ve hadislerle süslenmesiyle ilgili bâzı örnekleri vererek çalışmamızı tamamlayacağız.

Halifeler içerisinde şaka ve eğlence türü işlerle, özel olarak meşgûl olan ilk halifenin Yezîd b. Muâviye (60-64/680-684) olduğu söylenir. Kendisi şarap içer, şarkı dinlemeyi sever, avcılıkla meşgûl olur, şarkıcı/dansçı (dansöz) câriyeler edinir, aşırı bolluk içinde yaşayanların (sosyetenin) yaptığı gibi maymunlar,⁸² köpekler ve horozlar edinir ve onlarla eğlenip vakit geçirirdi.⁸³

Emevî halifelerinden Ömer b. Abdilaziz (99-101/717-720) şaka/mizâha karşı olumsuz bir tavır takınırken,⁸⁴ Muâviye (41-60/661-680),⁸⁵ Abdülmelik (65-86/685-705), oğulları I. Velîd (86-96/705-715) ve Hişâm (105-125/724-743) ile diğer başka devlet başkanları gülmeyi, neşelenmeyi sağlayan güldürücüleri, saraylarına çağırılmışlardır.⁸⁶ Emevî döneminin ünlü şarkıcıları arasında gördüğümüz Budeyh, aynı zamanda ünlü bir meddah ve güldürü ustasıydı. Abdülmelik’in sıkıntılı günlerinde yanına gelmiş ve onu katılırcasına güldürmüştür; ayrıca ona şarkılar söylemiştir.⁸⁷ Rivâyete göre Abdülmelik, çok gülen⁸⁸ ve güldüğünde çürük/kara dişleri görünecek derecede kakhaha atan biriydi.⁸⁹ Dünya zevklerine ve özellikle de yeme içmeye oldukça düşkün olduğunu bildiğimiz⁹⁰ Süleymân b. Abdilmelik’in “en güzel atlara bindim, kadınlarla birlikte oldum, en kaliteli ve güzel elbiseleri giydim, en nefis ve lezzetli yemekleri yedim. Şimdi ise şaka ve mizâh yapacak, güldürecek insana ihtiyacım var” dediği rivâyet edilir.⁹¹ Diğer bir Emevî devlet başkanı Hişâm’ın Medîne’deki Eş’ab’ı saraya çağirtmak teşebbüsünde bulunduğu, fakat sonradan bundan vazgeçtiği nakledilir.⁹² Ancak, Hişâm, Medîneli Süheyl b. Ebyad Ebû’l-Beydâ adındaki şakacı ve güldürücüyü, kendisini güldürmesi ve neşelendirmesi için sarayına çağırıştır.⁹³ Bunun yanında, bizzat onun ağzından nakledilen şu söz, şaka ve mizâha düşkün biri olduğunu ortaya koymaktadır: “Ekşi ve tatlı şeyleri yedim, ama bir tat alamadım. Güzel kokular süründüm, ama bunlarda güzel bir koku hissetmedim. Kadınlara yaklaştım, ama kadın mı, yoksa duvar mı, benim için hiç farkı yoktu. Kendim için şaka ve mizâhtan,⁹⁴ şaka ve mizâh sâhipleriyle sohbet etmekten daha fazla haz veren bir şey bulamadım”.⁹⁵

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

Velîd b. Yezîd ise halifeler içerisinde belki de sarayında devamlı *soytarı* bulunduran İslâmî dönemdeki ilk devlet başkanı olarak kabul edilebilir. Çünkü o, Medîne'den Eş'ab'ı getirtmiş, kendini güldürmesi için çeşitli kılıklara sokarak eğlenmiştir. Eş'ab, Velîd ölene kadar onun yanından ayrılmamıştır.⁹⁶ Böylece Emevîler döneminde, hattâ İslâm tarihinde ilk *saray soytarısı* olarak Eş'ab'ı gösterebiliriz. Ancak, sarayda soytarı bulundurma geleneğinin eski ve köklü devletlerde ve özellikle de Sâsânîler'de mevcut olduğunu belirtmemiz gerekir. Sâsânî hükümdarlarının, kendilerini neşelendirip güldüren özel soytarıları mevcuttu.⁹⁷ Saraya güldürücü çağırıp neşelenme geleneğini, yukarıda naklettiğimiz bilgilere göre Abdülmelik ile başlatmak mümkün ise de, İslâm toplumunda sarayda soytarı bulundurma geleneğini, Eş'ab'ı saraya çağırarak ve devamlı yanında tutarak II. Velîd başlatmıştır. Çünkü Abdülmelik Budeyh'i sürekli sarayında tutmadığı gibi, Budeyh de Eş'ab'ın girdiği kılıklara girerek soytarılık yapmamıştır. Velîd b. Yezîd'in, Eş'ab'ın dışında Zübâle denilen bir soytarısı daha vardı. Onunla da ilgili ilginç hikâyeleri bulunmaktadır.⁹⁸ Emevîler'den sonra İslâm toplumunun başına geçen Abbâsî halifelerinin ise her birinin pek çok özel soytarıları bulunmaktaydı. Bu dönemde soytarılar, artık sarayların ayrılmaz parçası hâline gelmişlerdi.⁹⁹

Emevî halifelerinin şaka ve mizahla ilgili olan tarihî bilgileri aktardıktan sonra valilere gelince, Emevî vâlilerinden zulümleri ve ciddiyetleri ile ön plâna çıkan Ziyâd ve Haccâc'ın,¹⁰⁰ bütün bu özelliklerine rağmen şaka yaptıkları, hattâ Haccâc'ın, çocuklarıyla raks ettiği belirtilir.¹⁰¹ Emevîler döneminde mizâh ve şaka, özellikle bu işe düşkün olduğu belirtilen bâzı valilerin konaklarında oldukça yaygındı. Dolayısıyla bu işin erbâbı, sarayların yanında yöneticilerin binâlarında ve konaklarında (dâru'l-imâralarda) da eksik olmuyorlardı. Bu dönemde şaka ve mizâhta, müstehcenliğin oldukça yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kaynaklarda yer alan küfürlerin ve müstehcen konuşmaların hiçbir sansürü yoktur. Emevî vâlilerinden Bilâl b. Ebî Bürde,¹⁰² şaka yapmayı ve mizâhı oldukça seven biriydi.¹⁰³ Dönemin ünlü şâiri Hamza b. Bîz, şaka kaldırılabilen bir insandı. Bilâl, aralarındaki sıkı dostluğa da güvenerek onu zaman zaman huzûruna çağırırdı. Aralarında geçen konuşmaların ve yaptıkları şaka ve mizâhın dozu oldukça ağır olurdu.¹⁰⁴ Bilâl b. Ebî Bürde, çok ağır şakalar yapar ve insanların onuruna dokunacak şeyler söylerdi.¹⁰⁵ Bilâl b. Ebî Bürde, Zû'r-Remme gibi şâirlerle ve Hammâd er-Râviye gibi dönemin ünlü şiir râvileriyle bir araya gelmekten de hoşlanırdı.¹⁰⁶

Diğer bir Emevî vâlisi Ebân b. Osmân da kendine şaka yapılmasından hoşlandığı gibi, bizzat kendisi de yapardı. Onun şakacı karakterini açık bir biçimde ortaya koyan şu hâdiseye kaynaklarda ayrıntısıyla yer almıştır. Biz de kısaltmadan olduğu gibi aktarıyoruz:

“Ebân insanların en şakacı ve oyuna en düşkün olanlarındandı. Onun şakalarından biri şudur: Medîne'nin yukarı tarafında oturan ve kötü bir lakaba

sâhip bir kişi vardı. Bu kişi lakabıyla hitap edenlere kızardı. Ebân onun evine gelerek ‘Ben filân oğlu filân’ der, sonra da yüksek sesle o kişinin lakabını söylerdi. Adam ağza gelebilecek en kötü küfürleri savurur ve Ebân da buna katıla katıla gülerdi. Yine, biz (râvî) birgün Ebân’ın yanındayken Eş’ab da oradaydı. Devesiyle birlikte bir bedevî geldi. Bedevî oldukça kumral ve seyrek saçlı ve asâbî görünümlü biriydi, engerek yılanı gibi ateş saçıyor ve yüzündeki kötülük okunabiliyordu. Yanına biri yaklaşmaya görsün, hemen sövüyor ve çileden çıkıyordu. Eş’ab Ebân’a, ‘Allah’a yemin olsun ki, bu bir bedevî, onu çağırın’ dedi. Bunun üzerine çağrıldı ve bedevîye ‘Vâlî Ebân b. Osmân seni çağırıyor’ denildi. Bedevî, Ebân b. Osmân’ın huzuruna geldi ve selâm verdi. Ebân ona, nesebini sordu ve gûyâ beğenerek ‘Allah seni var etsin ey dayı! Sevgimizi artırdın’ deyip oturdu ve ona şöyle dedi: “Ben, uzun zamandan beri senin deven gibi bir deve arıyordum. Bu devedeki özelliklere sâhip başka bir deve bulamadım. Bu boy, bu renk, bu göğüs, bu baldır, bu toynak... Allah’a şükürler olsun ki beni, yanımda en sevdiğim insan vasıtasıyla buna ulaştırdı. Bunu satar mısın?” Bedevî, “Tabî ki, ey Emîr” dedi. Ebân, ‘Bu deveye 100 dînâr veriyorum (aslında 10 dînârlık bir deve idi)’ dedi. Bedevî çok sevindi ve havalandı. Sevinç ve memnûniyeti yüzünden belliydi. Ebân, Eş’ab’a yöneldi ve sonra ‘Yazıklar olsun ey Eş’ab! Bu dayım, senin âile ve akrabalarından (yani tamah konusunda sana benziyor demek istiyor, bunu îmâ ediyor), ona her şeyden bolca ver’ dedi. Eş’ab, ‘Babam sana kurban olsun, emrin olur, ziyâdesiyle’ diyerek cevap verdi. Ebân, bedevîye ‘Ey dayı, ben bilerek sana fazla fiyat verdim. Aslında bu deve altmış dînâr eder. Fakat ben yanımda nakit para az olduğu için yüz dînâr fiyat biçtim. Yüz dînâra tamamlanması için ben sana bir miktar eşyâ vereyim’ dedi. Bedevînin memnuniyeti iyice arttı ve ‘Bunu kabul ettim, ey Emîr!’ dedi ve Eş’ab’a gitti ve (çuvala) daldırıp bir şey çıkardı. Eş’ab ona, ‘getirdiğin şeyi çıkar’ dedi. Bedevî, 4 dirhem edecek eski püskü, yıpranmış ipekten bir sarık çıkardı ve bunun fiyatını takdir et, ey Eş’ab! dedi. Eş’ab ona ‘Bu sarık, emirin sarığıdır, emîr bununla tanınır, bayram ve toplantılarda bu sarığı giyer, onunla halfeleri karşılar, 50 dînâr eder; onu önüne koy’ dedi. (Olayın muhasipliği ile görevlendirildiği anlaşılan) İbn Zenbec’e de ‘onun fiyatını tespit et’ dedi. İbn Zenbec ederini yazdı ve sarık bedevînin önüne kondu. (Bedevî kendine bir oyun oynandığını sezmeye başlamıştı.) Öfkeden neredeyse birbirine gireceklerdi; ama kimse tek bir kelime edemedi. Sonra ‘Kalansüvemi (başlık) getir’ dedi. Eski ve yırtık uzun bir kalansüve çıkardı. Kalansüve pis, yağlanmış ve biraz da yanmış durumdaydı. Ancak yarım dirhem ederdi. Bedevî ‘ederini takdir et’ dedi. Eş’ab, ‘Emîr’in kalansüvesi çok değerlidir. O, bununla beş vakit namazını kılıyor ve hüküm veriyordu, 30 dînâr eder, bunu da tespit et’ dedi ve (İbn Zenbec) tespiti yaptı. Kalansüve bedevinin eline verildi ve bedevînin yüzü sinirden bembeyaz kesildi, gözleri dışarı fırladı, kalkıp gitmeye yeltendi. Sonra endişeli bir şekilde sükûnetini

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

muhafaza ederek Eş'ab'a 'yanında ne varsa getir!' dedi. Bunun üzerine Eş'ab, delik, yıpranmış ve yırtık iki na'lin (ayakkabı) çıkardı. İbn Zebec'e 'fiyatını tespit et' dedi ve 'Emîr'in ayakkabıları, Emîr bunu Ravza'da (Hz. Peygamber'in mezarı) ayağına giyip dolaşıyordu, Hz. Peygamber'in minberine çıkıyordu. 40 dînâr eder' dedi. Sora 'o ikisini önüne koy' dedi ve bedevî öyle yaptı. Sonra bedevîye 'Eşyalarını topl' dedi. Yanındakilerden birine de 'Git ve deveyi al' dedi. Eş'ab, bir başkasına da 'Bedevî ile birlikte git ve eşyâların onda kalan fazla parasını al' dedi. O para 20 dînâr idi. Bedevî çıkıp gitti ve kendisine verilen eşyaları alıp topluluğun yüzüne öyle bir fırlattı ki, sinirinden yerinden kıpırdıyamadı. Sonra Ebân'a şunları söyledi: 'Allah seni islah etsin! Neden öleceğim biliyor musun?' Ebân 'Hayır' dedi. Bedevî 'Baban Osmân dönemine yetişemedim. Eğer yetişseydim, Vallahi senin gibi bir oğlu olduğu için onun kanını dökmeye iştirak ederdim!'. Sonra deli gibi sıçrayıp neredeyse devesinin başına ulaştı. Ebân, bedevînin durumuna gülmekten yere yıkıldı. Orada bulunan herkes de gülüyordu. Bundan sonra bedevî, Eş'ab'la karşılaşınca 'Ey kötü kişinin oğlu! Benimle gel, sana toplanma gününde eşyalara değer biçmenin mükâfâtını vereyim!' der ve Eş'ab da ondan hızla kaçardı".¹⁰⁷

Emevî devlet başkanları ve idârecilerinin mizahla olan ilgilerini tarihî kaynaklardan bu şekilde aktardıktan sonra, dönemin mizahına damgasını vuran ünlü ustasına ve sonra da mizahî yönüyle öne çıkan diğerlerine geçebiliriz.

¹ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1996, s. 779, 1014. Şaka ve mizah için ayrıca bkz: İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî (h. 630/711), *Lisânu'l-Arab*, XV, Beyrût ts, I, 375-376; II, 593.

² Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, İstanbul 2002, s. 59.

³ Dökmen, s. 128.

⁴ Dökmen, s. 62.

⁵ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb (h: 159/255), "et-Terbî ve't-Tedvîr", *Resâilü'l-Câhız*, I-IV, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut 1411/1991, III, 79-80.

⁶ Akif Köten, "Asr-ı Saâdet'te Mizâh", *BYASİ.*, I-V, (ed: Vecdi Akyüz), İstanbul 1994, IV, 455.

⁷ Hz. Peygamber, 'Ben şaka yaparım, ancak hakkı, yani doğru olanı söylerim' buyurmuş (Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992, "Birr", 57) ve yalan söyleyerek insanları güldürenleri de kınamıştır. Bkz: Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân (255/869), *Sünen*, I-II, İstanbul 1992, "İstizân", 66.

⁸ Ebşîhî, Ebû'l-Feth Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed (hö. 850), (thk. Müfid Muhammed Kamîha), *el-Müstatraf fî Külli Fennin Müstazraf*, I-II, Beyrût 1986, II, 503.

⁹ Hz. Ömer bir câriyeye "Beni, hayırları yaratan Hâlık yarattı, seni ise şerleri yaratan" deyince, câriye ağlamaya başlamıştı. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Sana ne oluyor, şüphesiz hayrı da şerri de yaratan Allah'tır" diyerek, espri yaptığını belirtmiştir. (Râgib İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (hö. 502), *Muhâdarâtu'l-Üdebâ*

ve Muhâverâtü 'ş-Şu'arâ ve'l-Büleğâ, I-II, Mısır 1287, I, 178; Ebşîhî, II, 504). Câhız, genel olarak abûs bir çehreye bürünen Hz. Ömer'in, âile yaşantısında şakacı bir tutum takındığını, gülmeye ve neşelenmeye büyük değer verdiğini, onun kendi ifadesiyle verir. (Câhız, "et-Terbî ve't-Tedvîr", *Resâil*, III, 96). Nüveyrî de onun, bâzı insanlara şakadan takıldığını belirtir. Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb (h. 677/733); *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, I-XVIII, Kâhire 1923-1955, IV, 3. Yine onun kuyumcu Ebû Râfî'e, "*İnsanların en yalancısı kuyumcudur*" diyerek takıldığını biliyoruz. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (h. 773/852), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 1328 byy., IV, 74; Kettânî, Muhammed Abdülhayy, *et-Terâtibu'l-Idâriyye-Hz. Peygamber'in Yönetimi*, I-III, (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1990-1993, II, 91; Ömerî, Abdülazîz b. İbrâhîm, *el-Hıraf ve's-Sinâatu fî'l-Hicâz fî Asri'r-Rasûl*, byy. 1985, s. 274-275.

¹⁰ İbn Hibbân I-Büstî, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî (hö. 354), *Kitâbu Ravdati'l-Ukalâ ve Nüzheti'l-Fudalâ*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1397/1977, s. 80; Ebşîhî, II, 503; Ahmet Zeki Savfet, *Cemheratü Hutabi'l-Arab*, I-III, Beyrut ts, I, 20.

¹¹ Hz. Ali'nin 'Til'âbeten' yani, şaka ve mizâha düşkün bir tabiatı olduğu söylenir. Cezerî, Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (hö. 606), *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis*, I-V, (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî), Beyrût 1979/1399, IV, 253. Öte yandan Câhız, onun mizâhî yönünün yanında, müstehcen sayabileceğimiz sözlerine de yer verir. Câhız, "Mufâharatü'l-Cevârî ve'l-Ğilmân", *Resâil*, II, 92.

¹² Nüveyrî, IV, 1-2.

¹³ Ebşîhî, II, 503.

¹⁴ İnsanın şahsiyetiyle oynama, aşağılama, dalga geçme olarak ifade edebileceğimiz bu mizâha, tam olarak karşılıklı olmasa da, kara mizâh da diyebiliriz. Hz. Peygamberin '*başkasıyla dalga geçip onu aşağılayanın, aslında kendisini aşağılamış olduğu*' yönündeki beyânı, bu tür mizâhın asla tasvip edilmediğini göstermektedir. (Râgıb İsfehânî, *Muhâdarât*, I, 177; Nüveyrî, IV, 73). Ömer b. Abdilazîz, bu tür mizâhtan uzak durulmasını tembihlemektedir. Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-Eşraf*, I-XIII, (thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî), Beyrut 1417/1996, VIII, 143; Nüveyrî, IV, 73.

¹⁵ İbn Hibbân'ın da belirttiği gibi, "Akıllı kişi, insanların kalbine şakayla/mizâhla girebilmeyi bilen ve sert bakmayı, kaş çatmayı bırakan kişidir". İbn Hibbân, s. 77.

¹⁶ Câhız, "et-Terbî ve't-Tedvîr", *Resâil*, III, 74, 79, 80, 86, 93-97; İbn Hibbân, s. 77; Râgıb İsfehânî, *Muhâdarât*, I, 178.

¹⁷ Râgıb İsfehânî, *Muhâdarât*, I, 178; Ebşîhî, II, 503-504.

¹⁸ İbn Hibbân, s. 80; Nüveyrî, IV, 74.

¹⁹ Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri (hö. 518), *Mecmeu'l-Em-sâl*, I-II, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût ts., I, 318.

²⁰ Câhız, "et-Terbî ve't-Tedvîr", *Resâil*, III, 79.

²¹ Meselâ, Abdullâh b. Abbâs, Ali b. Ebî Tâlib, Hamza b. Abdilmuttalib vb.

²² Câhız, "Mufâharatü'l-Cevârî ve'l-Ğilmân", *Resâil*, II, 93. Ayrıca bkz: İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889), *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, Kâhire 1925-1930, I, 321.

²³ Bu söz, Hz. Ömer döneminde yaşayan dönemin ünlü ve keskin dilli şairlerinden Hutay'e'nin şiiirinde geçmektedir. Câhız, "fî'l-Belâğa ve'l-İcâz", *Resâil*, IV, 152.

²⁴ Ebşîhî, II, 505.

²⁵ "eş-Şârib ve'l-Meşrûb", *Resâil*, IV, 281.

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

- ²⁶ Kültür tarihimizde ‘şaka ve mizah’ genellikle, ‘ciddiyetin zıddı’ olarak algılanmış ve kabul görmüştür. Geniş bilgi için bkz: İbn Manzûr, II, 593.
- ²⁷ “et-Terbî ve’t-Tedvîr”, *Resâil*, III, 74, 79, 80, 86, 93-97.
- ²⁸ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb (h: 159/255), *Cimriler Kitâbı*, (trc. Yahyâ Atak), Şûle yay., İstanbul 1999, s. 25.
- ²⁹ Söylemez, “‘Câhız’ın et-Tabassur bi’t-Ticâre Adlı Risâlesi”, *AÜİFD.*, Ankara 2001, S. XLII, s. 331.
- ³⁰ *Cimriler*, s. 23.
- ³¹ “fî’l-Cidd ve’l-Hezl”, *Resâil*, I, 234.
- ³² *Cimriler*, s. 24.
- ³³ *Cimriler*, s. 24.
- ³⁴ Dönemin kaliteli ve güzel elbiselerinin üretildiği merkezlerden birisi Yemen’dir.
- ³⁵ *Cimriler*, s. 24.
- ³⁶ Hz. Peygamber’in şaka yaptığını belirten Câhız, ‘onda mizâhî tabiatın varlığını’ kabul etmez. (“et-Terbî ve’t-Tedvîr”, *Resâil*, III, 96). Halbûki, her insanın aslı yönlerinden biri olarak kabul edilen, yerinde ve zamanında kullanılan ‘mizâhî yönün’, bir beşer olarak Hz. Peygamberde de bulunmasının ne sakıncası olabilir? Çünkü kaynaklarımızda Hz. Peygamberin yalan olmamak kaydıyla mizâh/şaka/esprî yaptığı, çok güldüren bir insan olduğu nakledildiğine göre (Meselâ bkz: Râgıb İsfehânî, *Muhâdarât*, I, 177-178), onda her insanda az ya da çok var olan mizâhî yönün ve benliğin bulunduğu söylemenin bir sakıncası olmadığı kanaatindeyiz.
- ³⁷ *Cimriler*, s. 24. Ayrıca bkz: Nüveyrî, IV, 2.
- ³⁸ “et-Terbî ve’t-Tedvîr”, *Resâil*, III, 93-97. Şaka ve mizâha geniş yer veren âlimlerimizden biri de Nüveyrî’dir. Onun, özellikle kınanan (kötü) mizâhla ilgili verdiği bilgiler için bkz: Nüveyrî, IV, 73-75.
- ³⁹ *Cimriler*, s. 114.
- ⁴⁰ *Cimriler*, s. 25.
- ⁴¹ *Cimriler*, s. 26.
- ⁴² İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî (hö. 428), *Kitâbu’l-İkdi’-l-Ferîd*, I-VII, (thk. komisyon), Kâhire 1940-1973, VI, 379.
- ⁴³ İbn Abdîrabbih, VI, 380.
- ⁴⁴ Bu eser günümüze intikâl etmemiştir. Ancak, daha sonraki eserlere kaynaklık teşkil etmiştir, Meselâ, İsfehânî, *Eğâni*’sinde, İbn Abdilberr, *İstiâb*’ında, İbn Hacer, *İsâbe*’sinde (1328, II, 98; III, 570) ve İbn Asâkir, *Dimeşk*’inde, (IX, 154, 160) bu eserden istifade etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz: Köten, “Asr-ı Sâdet’te Mizâh”, *BYASİ.*, IV, 461. Nüveyrî de, aynı kitaptan mizâhla ilgili nakillerde bulunur. Bkz: Nüveyrî, IV, 30-36.
- ⁴⁵ s. 77-80.
- ⁴⁶ Nüveyrî, ilk dönem İslâm toplumundaki şaka ve mizâha geniş bir yer ayırır. Bkz: Nüveyrî, IV, 1-75.
- ⁴⁷ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Telmesânî, *Nefhu’t-Tib min Ğuni’l-Endelüsi’r-Ratib* (I-VIII), (thk. İhsân Abbâs), Beyrut 1968. Daha çok Endülüslü ilgili mizâhî anlatır. Bkz: I, 98; III, 335, 349, 550; IV, 162, 187; VI, 510.
- ⁴⁸ Biz zikrettiğimiz bu kitapların bir kısmından, bu çalışmamızda şaka ve mizâh konusunda oldukça fazla yararlandık. Şaka ve mizah literatürü ile ilgili ayrıca bkz: Köten, “Asr-ı Sâdet’te Mizâh”, *BYASİ.*, IV, 460-461.
- ⁴⁹ F. Rosenthal, *Erken İslam’da Mizâh*, (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1997. Eser, *Humor in Early Islam*, adıyla 1956’da yayımlan kitabın tercümesidir.
- ⁵⁰ Biz, *Eğâni*’yi tararken bu bilgilerin hepsini toplamıştık. Rosenthal’in eserinin bizim için önemli olan kısmı, gerek Batı’da ve gerekse İslâm dünyasında şaka/mizâh kültü-

rüne âit malzeme ve literatürle ilgili geniş bir kaynaklar listesi sunması ve İslâm mizâhı üzerine yaptığı değerlendirmelerdir. (Eserin özellikle, Müslüman mizâhını ve Eş'ab'ı ele aldığı 3-26 sayfaları ile Arap ve Batı literatüründe Eş'ab'a atıfları veren 219-224 sayfalarına bakılabilir) Bundan yarım asır önce yayınlanan bu eserin değerini takdir etmeyecek değiliz. Yazarın görüşlerinden yeterince istifâde ettik. Özellikle Eş'ab üzerine ve onun şahsından ve mizâhından hareketle elde edilen bilgi üzerine Emevîler dönemi İslâm toplumunun sosyo kültürel ve gündelik hayatına ilişkin yaptığı yorumlar bize, yazara yapılacak atıftan başka bir iş bırakmamaktadır. Müslümanların erken dönem mizâh anlayışı ve Eş'ab üzerine değerlendirmeler için bu eser oldukça yeterli ve derinlikli yorumlar içermektedir. Ancak, erken dönem İslâm toplumu mizâhı üzerine yapmış olduğu değerlendirmelerin bütününe katılmak mümkün olmadığı gibi, mizâh üzerine derinlemesine konuşan, bir nevi mizâhın felsefesini yapan Câhiz'dan fazlaca söz etmeyişi, bu eserin kusurlarından biri sayılabilir. Müslüman toplumundaki mizâhla ilgili Türkçe'mize kazandırılan diğer bir eser de, François Georgeon'un, *Doğuda Mizâh*, (Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2001), adlı çalışmasıdır.

⁵¹ Sahâbeden olan Nuayman şakalarını Râşit Halîfeler döneminde de sürdürmüştür. Hz. Osmân zamanında, Mahreme b. Nevfel'e, dozu oldukça ağır olan bir şakası vardır. Bu şakanın içinde Hz. Osmân da yer almıştır. Biraz sonra bu şaka ayrıntılı bir şekilde verilecektir. İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 320; Nüveyrî, IV, 4; İbn Hacer, *İsâbe*, 1328, III, 570; Ebşîhî, II, 505.

⁵² Şevkî Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî-Asru'l-İslâm*, Kâhire ts., s. 142.

⁵³ Hz. Peygamber ve Hz. Peygamber dönemi mizâh anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz: Akif Köten, "Asr-ı Sâdet'te Mizâh", *BYASİ.*, IV, 463-481.

⁵⁴ Nüveyrî, IV, 1.

⁵⁵ Hz. Peygamber'in şaka türü davranışlarından haberi olmayanlar şaka, mizâh, espri...vb.'nin kişiliği zedeleyen bir noksanlık olduğu kanâatine varmışlardır. İşte bu kanâate sâhip olanlardan biri, Süfyân b. Uyeyne'ye (h.ö: 198), 'mizâh ayıp mıdır?' diye sorunca, 'Ne ayıbı, bilakis sünnettir. Çünkü Hz. Peygamber, 'Ben mizâh/şaka yaparım, ama dâimâ doğruyu söylerim' buyurur" diyerek cevap vermiştir. Bkz: Tirmizî, *Sünen*, "Birr", 57; Nüveyrî, IV, 2; Akif Köten, "Asr-ı Sâdet'te Mizâh", *BYASİ.*, IV, 463.

⁵⁶ Cezerî, III, 466; Nüveyrî, IV, 2.

⁵⁷ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992, "Libâs", 60; Ahmed b. Hanbel, II, 331.

⁵⁸ Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1405), *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, I-X, Beyrût 1967, IX, 182.

⁵⁹ 'Yâ ze'l-üzneyn'.

⁶⁰ Rivâyete göre, Umeyr'in, onunla oynadığı bir kuşu vardı. O ölmüştü. Bunun üzerine Hz. Peygamber, yukarıdaki şekilde onun başını okşayarak mizâhî bir şekilde onu tesellî etmiştir. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî (hö. 230), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VI, (tlk. Süheyl Keyyâlî), Beyrût 1414/1994, VI, 289.

⁶¹ Tirmizî, *Sünen*, "Birr", 57; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as (ö. 275/889), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992, "Tereccül", 15.

⁶² Buhârî, *Sahîh*, "İlim", 18.

⁶³ Şakanın ayrıntısı için bkz: Dârimî, *Sünen*, "İstizân", 65; Tirmizî, *Sünen*, "Birr", 57; İbn Sa'd, VI, 291; İbn Hibbân, s. 77.

⁶⁴ Şakanın ayrıntısı için bkz: Râgıb İsfehânî, *Muhâdarât*, I, 178; Nüveyrî, IV, 3.

⁶⁵ Geniş bilgi için bkz: Köten, "Asr-ı Sâdet'te Mizâh", *BYASİ.*, IV, 465-466.

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

⁶⁶ Ashâbın birbirlerine karpuz atarak şakalaştıkları, ancak gerektiğinde de ciddiyet içinde birer yiğit oldukları belirtilir. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *Edebü'l-Müfref*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut 1409/1989, s. 102; Cezerî, IV, 41.

⁶⁷ Hz. Peygamber'i güldüren sahâbelerin başında 'Himâr' lakabıyla tanınan Abdullâh ve Nu'aymân gelmektedir. Kadınlar içinde de eşi Sevede, onu güldürenler arasında zikredilir. Bkz: Kettânî, I, 118-119.

⁶⁸ Meselâ Zeyd b. Sâbit ve Ebû Hurayra, bunlardan ikisidir. Meydânî, II, 134; Köten, "Asr-ı Sâdet'te Mizâh", *BYASÎ*, IV, 466-468.

⁶⁹ Asıl adı Nu'mân b. Amr b. Rifâa b. el-Hâris b. Sevâd b. Mâlik b. Ganem b. Mâlik b. Neccâr el-Ensârî olan ve genellikle 'Nuayman' diye tasğir sığasıyla çağrılan bu sahâbe, Akabe biâtlarına, Bedir, Uhud, Hendek ve diğer bütün gazvelere katılmıştır. Onun hayâtından bahseden hemen bütün biyografi kitaplarında meşhûr şakaları da anlatılır. İbn Sa'd, II, 395; İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 316-320; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 463/1071), *el-İstîâb fî Esmâi'l-Ashâb*, 1328 byy, III, 543-544; Nüveyrî, IV, 3; Ebşîhî, II, 505; İbn Hacer, *İsâbe*, 1328, III, 570. Ayrıca geniş bilgi için bkz: Köten, "Asr-ı Sâdet'te Mizâh", *BYASÎ*, IV, 471.

⁷⁰ İbn Sa'd, II, 395; İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 320; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî (ö: 276/889), *el-Maârif*, (thk. Servet Ukkâse), Kâhire 1981, s. 329; İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (hö. 597), *el-Muntazam fî Tevârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, I-X, Beyrût 1995, IV, 1450.

⁷¹ İçki içip, dört, beş hattâ altı kez had cezâsına çarptırıldığı söylenir. Bkz: İbn Sa'd, II, 395; İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 320; *el-Maârif*, s. 329; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1328, III, 544; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, IV, 1450.

⁷² İbn Sa'd ve İbn Hacer, aynı olayı aktarır, ancak Nuayman'a kızının ismini zikretmeden, 'bir adam' şeklinde ifade eder. Bkz: İbn Sa'd, II, 395; İbn Hacer, *İsâbe*, 1328, III, 570.

⁷³ İbn Sa'd, II, 395; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, IV, 1450; İbn Hacer, *İsâbe*, 1328, III, 570.

⁷⁴ İbn Hacer, *İsâbe*, 1328, III, 570.

⁷⁵ İbn Sa'd, II, 395; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1328, 544; İbn Hacer, *İsâbe*, 1328, III, 569.

⁷⁶ Nüveyrî, IV, 4; İbn Hacer, *İsâbe*, 1328, III, 570. Aynı şakayı yapanın 'Himâr' lakabıyla tanınan Abdullâh olduğu da bildirilir. İbn Hacer, *İsâbe*, 1328, III, 570; Kettânî, I, 118.

⁷⁷ Suveybit b. Harmele, Nuaymân kadar şakacı olup Hz. Peygamber'i güldürdü. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 328; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1328, II, 126.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1992, VI, 316; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 328-329; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/886), *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1992, "Edep", 24; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1328, II, 126; III, 544; Nüveyrî, IV, 3; İbn Hacer, *İsâbe*, 1328, II, 98.

⁷⁹ Nuayman'ın başka şakaları için bkz: Kettânî, III, 162-164; Köten, "Asr-ı Sâdet'te Mizâh", *BYASÎ*, IV, 473.

⁸⁰ F. Rosenthal, *Erken İslam'da Mizâh*, (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1997, (Önsöz kısmı).

⁸¹ İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 320; *el-Maârif*, s. 329; Nüveyrî, IV, 4; Ebşîhî, II, 505; İbn Hacer, *İsâbe*, 1328, III, 570.

⁸² Maymun'unun ismi, Ebû Kays (Kubeys) idi. Mesûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (hö. 346), *Murûcu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrût ts., III, 77; Ahmed Abdurrezzâk Ahmed, "Vesâilü't-Teselliye 'Inde'l-Arab", *Dirâsât fî'l-Hadâratî'l-İslâmiyye*, Mısır 1985, I, 87.

⁸³ Belâzürî, *Ensâb*, V, 299; Mesûdî, III, 77; Tenûhî, II, 338; Aycan, Aycan, Emevîler Döneminde Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullâh b. Zübeyr, *AÜİFD.*, Ankara 2000, S. XLI, s. 111; Ahmed, “agm.”, *Dirâsât fî'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, Mısır 1985, I, 87.

⁸⁴ Meydânî, II, 287; Râgıb İsfehânî, *Muhâdarât*, I, 178; Nüveyrî, IV, 73; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed Celâluddin (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, Katar 1974s. 222.

⁸⁵ Ahnef b. Kays'la şakalaşır. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî (ö: 276/889), *Edebü'l-Kâtib*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Mısır 1963, s. 11. Ancak, dönemin ünlü şahsiyetlerinden olan Ahnef b. Kays'ın, şaka ve mizâhı pek hoş karşılamadığı, insanın ağırlığını ve heybetini giderdiğini söylediği belirtilir. el-Âbî, el-Vezîr el-Kâtib Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn (h.ö. 461), *Nesrî'd-Dürr*, I-VII, (thk. Komisyon), Mısır 1981-1989, V, 59.

⁸⁶ Dönemin şarkıcı ve güldürü ustalarından Budeyh, Abdülmelik'i güldürdüğü gibi, oğlu Velîd'in yanında bulunmuş ve onu da güldürmüştür. Belâzürî, *Ensâb*, VIII, 91.

⁸⁷ İsfehânî, Ebu'l-Ferec, Ali b. Hüseyin (h. 284/356), *Kitâbu'l-Eğânî*, I-XXIV, (thk. Komisyon), Beyrût 1963-1972, XV, 174-175, 176.

⁸⁸ Mesûdî, III, 172.

⁸⁹ İsfehânî, *Eğânî*, XI, 240. Abdülmelik'in dişleri çürük olduğu için ağzı çok kötü kokardı. İbn Kuteybe, *Uyûn*, IV, 61.

⁹⁰ Geniş bilgi için bkz: Ramazan Altınay, *Emevîler Dönemi Merkezî Şehirlerde Müslümanların Gündelik Hayatı*, AÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 206-223.

⁹¹ İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 308.

⁹² Belâzürî, *Ensâb*, VIII, 375; Mesûdî, III, 221-222.

⁹³ Aynı kişiyi Velîd de kendisini güldürmesi ve neşelendirmesi için sarayına çağırmıştır. Belâzürî, *Ensâb*, VIII, 374.

⁹⁴ Metinde geçen ifade 'mürüvveti düşürmek'tir. Biz, şaka ve mizâh yapmanın Araplar arasında genellikle bu şekilde ifade edildiğinden hareketle, bunu şaka ve mizâh olarak aldık. 'Mürüvveti düşürmek' tâbiri hakkında bkz: İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 295-296; Râgıb İsfehânî, *Muhâdarât*, I, 177.

⁹⁵ Nüveyrî, IV, 2. Suyûtî, bu sözün tam aksini ifade eden bir rivâyeti aktarır. Bkz: Suyûtî, s. 230. İbn Kuteybe ise buna yakın bir sözü, yukarıda da belirttiğimiz gibi Sülâyman b. Abdülmelik'in söylediğini belirtir. (İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 308). Bu rivâyetleri, iki halîfenin yaşantısıyla ilgili genel haberlere göre değerlendirdiğimizde, bu sözün Süleymân tarafından söylenmiş olması daha muhtemel gözükmektedir. Ancak, her ikisinin de bu anlamda bir sözü biraz farklı bir şekilde söylemiş olmaları da mümkündür.

⁹⁶ Belâzürî, *Ensâb*, IX, 158, 159; İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 171-172; Nüveyrî, IV, 33-34. Velîd b. Yezîd, Eş'ab'ın, posta ile Hicâz'dan Şam'a getirilmesini emretti. Huzûra girince, sâdece avret yerini ya da diz üstünü örtecek kadar pantolon (tübbân/kilot/şort) giymesini emretti. Velîd b. Yezîd, Eş'ab'a bu kilotu giydirdi, ona maymun postu ve bir de maymun kuyruğu takıldı, ayaklarına zil ya da çan bağlandı, boynuna da zil ya da çınıraklar asıldı. Bu halde Velîd b. Yezîd'in huzûruna girdi. Çok acâip bir görünüm almıştı. Velîd b. Yezîd güldü ve aralarında daha başka müstehcen konuşmalar da oldu. Velîd eğlendikten sonra, onun bu kılıklarını çıkarmasını ve tekrar eski haline dönmesini emretti. Eş'ab, ölene kadar onun içki arkadaşlarından ve onu eğlendirenlerden biri, daha doğrusu onun soytarısı olmuştur. İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 171-172.

⁹⁷ Mesûdî, I, 244.

⁹⁸ Belâzürî, *Ensâb*, IX, 163.

İSLÂM MİZAHININ ORTAYA ÇIKIŞI VE İLK ÖRNEKLERİ I

⁹⁹ Geniş bilgi için bkz: Ahmed, “agm.”, *Dirâsât fi'l-Hadâratı'l-İslâmiyye*, Mısır 1985, I, 92-93.

¹⁰⁰ Haccâc, zinâ ve fuhuş olaylarına karşı oldukça sert bir valiydi. Nüveyrî, II, 184.

¹⁰¹ Câhız, “et-Terbî ve't-Tedvîr”, *Resâil*, III, 97.

¹⁰² Basra vâililiği ve kâdılığı yapmıştır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin torunudur. Babası Ebû Bürde, Âmir eş-Şa'bi'den sonra Kûfe kâdılığı yapmıştır. Bilâl b. Ebî Bürde b. Ebî Mûsâ el-Eş'arî. Annesi câriye idi. İyi bir şöhreti yoktur. Genellikle mutaassıp çevrelerce sevilmeyen ve zâlim olarak vasıflandırılan biridir. Vekî, Muhammed b. Halef b. Hayyân (ö. 306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, I-III, Beyrut ts., II, 22-33, 36, 37, 38; el-Âbî, IV, 115.

¹⁰³ Mizâh olsun diye hapiste bulunan bir deliyi çıkarıp onunla eğlenmiştir. el-Âbî, III, 260.

¹⁰⁴ İsfehânî, *Eğânî*, XVI, 202-203. Ayrıca bkz: Belâzürî, *Ensâb*, IX, 50-51.

¹⁰⁵ Câhız, *Cimriler*, s. 77.

¹⁰⁶ Vekî, II, 34.

¹⁰⁷ İsfehânî, *Eğânî*, XIX, 176-177; Nüveyrî, IV, 34-36.

TÜRKİYE VE SÂMÎ DİLLERİ*

Avram Galanti^{**}

Sadeleştirenler: Nurettin Ceviz^{***}

Musa Yıldız^{****}

Özet: Sâmî dilleri, Sâmî kavimlerin konuştukları dillerdir. Bunlara Doğu dilleri adı da verilir. Bu çalışmada Sâmî dil ailesinden olan Akadca, Kenanca, Aramca, Arapça, İbranice ve Habeşçe dillerinin birbirleriyle olan ilişkileri konu edilmektedir. Ayrıca içinde bulunduğumuz coğrafyada karşılaştırmalı Sâmî dilleri çalışmalarına gereken önemin verilmesini vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sâmî Dilleri, Akadca, Kenanca, Aramca, Arapça, İbranice, Habeşçe.

Turkey and Semitic Languages

Summary: Semitic languages are the languages spoken by Semitic people. They are also called Eastern languages. This study focuses on the relationship between the Semitic languages such as Acadian, Kananian, Aramaic, Arabic, Hebrew, Habachian and emphasizes the necessity of comparative studies on Semitic languages in our country.

Keywords: Semitic Languages, Acadian, Kananian, Aramaic, Arabic, Hebrew, Habashian.

* *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası* (Sene: 1, Sayı: 6, Kânûn-ı Sâni 1332, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333 s.567-580)'nda yayımlanan "Türkiye ve Elsin-i Sâmîyye" başlıklı makalenin Osmanlıca aslından sadeleştirilmiş şeklidir.

** Dârü'l-Fünûn, Karşılaştırmalı Sâmî Diller Müderris Muavini. Avram Galanti (1871-1961), Rodos'ta, İzmir'de ve Kahire'de eğitim alanında hizmetler verdi. 1914'te Dârü'l-Fünûn'un yeniden düzenlenmesi için Almanya'dan bazı hocaların getirilmesi üzerine, Sâmî diller ve kültürler hocası G. Bergsträsser'e tercüman ve yardımcı tayin edildi. 1918 yılında Alman hocaların görevlerine son verilmesi üzerine Bergsträsser'den boşalan kürsüye târih-i akvâm-ı kadîme-i şarkîyye okutmak üzere önce muallim, daha sonra müderris unvanı ile öğretim üyesi tayin edildi. 1943 yılında Niğde'den milletvekili seçildi. Fransızca yazdığı eserlerde adını Abraham Galanté şeklinde kullandı. Türkçe, Sâmî diller ve tarih konularında çok sayıda makale ve kitap yazdı. Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rıfat N. Bali, "Galanti, Avram", *DİA*, XIII, 296-297; H. Gerez, "Galanti, Avram", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1976, III, 270-271.

*** Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü (nceviz@gazi.edu.tr).

**** Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü (ymusa@gazi.edu.tr).

TÜRKİYE VE SÂMÎ DİLLERİ

İstanbul Dârü'l-Fünûn'u programına dahil edilmiş ve bugün de öğretilmekte olan "Sâmî Dilleri" Dersi ile adı geçen dillerin doğrudan doğruya Türkiye ile olan alakası hakkında bazı açıklamaların yapılmasının faydalı olacağını umuyorum.

Sâmî dilleri, vaktiyle bunları konuşmuş ve günümüzde de konuşmakta olan Sâmî kavimlerinin dilleridir. Eskiler bu dillerde görülen çeşitli benzerlikler dolayısıyla Doğu dilleri demişlerdir. Fakat Asya milletlerinin dilleri dilbilimsel bir araştırmadan geçirildikten sonra, Doğu dilleri ifadesi genel bir ifade şeklini aldığından sonraki bilgiler, başta Tarihçi Schlözer olmak üzere, Doğu dilleri yerine Sâmî dilleri ifadesini kullanmışlardır.

Arapçaya ve ona benzer dillere niçin Sâmî dilleri denilmiştir? Sâmî dilleri deyimi Hz. Nûh'un çocuklarından olan "Sâm" a izafeten verilmiştir. *Tevrat*'ta Batı Asya'da yaşamış milletlerin isimlerinin bir listesi bulunmaktadır¹. Bu listenin dizilişi etnografik olmaktan çok, coğrafi ve siyasîdir. Çünkü siyasî olarak Âsuristan'a bağlı olan Alamitler ve Lodliler, bahsi geçen listenin "Sâm" şeceresi bölümüne ve benzer şekilde siyasî olarak Mısır ile ilişkileri olan Kenanlılar, "Hâm" şeceresi bölümüne dahil edilmişlerdir.

Hâlbuki Alamitler ile Lodlilerin ne birbirleriyle ne de Âsûrîler ile bir yakınlığı olmadığından hiçbir zaman Sâmî milletlerinden sayılmamışlardır. Bilakis İbrânîler ile yakınlıkları olan Kenanlılar hiçbir zaman Hâmî bir millet değildi².

Sâmî milletleri Asya'nın Güneybatısında bulunan Akdeniz, Toros Dağ Silsilesi, Dicle Nehri ve Arabistan Yarımadasını kuşatan denizlerin arasında bulunan topraklarda yaşamış olan adı geçen milletlerin içinden üç büyük ekol, yani ehl-i kitâb denilen milletlerin en büyük peygamberleri çıkmıştır.

Sâmî milletlerinin birbirleriyle ve dil yönünden olan yakınlıkları miladî X. asırda ortaya çıkmaya başlamıştır. O zaman Yahudî alimlerinden Yehûda b. Kureyş, Arapça ve İbranicenin benzerliğini ispat etmiştir. İbranicenin Arapçanın benzerliği gayet açıktır. Zira eski Yahudî edebiyatının önemli bir kısmı Aramca ile yazılmıştır. XVII. asırda Habeşistan Kilisesinin diliyle uğraşıldığı zamanlar, bu dilin Arapça ile olan yakınlığı gözlenmiştir. XIX. asırda çivi yazısı okunup çözümlendikten sonra, Akadcanın (Âsûr ve Bâbil dili) Sâmî bir dil olduğu ortaya çıkmıştır.

Sâmî milletlerinin yurdu neresidir? Sâmî dilleri bilimi bu soruya kesin bir cevap veremez. Sâmîlerin yurdu ile yurtlarından göç etmelerine dair iki teori vardır:

Birinci teori gereğince, Sâmîler târihî bir zamanda Arabistan'dan çıkmışlarsa da asıl yurtları Mısır idi.

İkinci teoriye göre, Sâmîlerin anayurdu Arabistan idi. Fakat adı geçen bölgenin karşı karşıya kaldığı bölgesel değişiklik yüzünden, oradan göç etmeye mecbur olmuşlardır. Yemen'in karşı sahiline geçen Habeşlilerden başka diğer Sâmî milletleri de Kuzeye doğru gitmişlerdir³.

Bu iki teorinin doğruluğu hakkında uzun uzadıya tartışılmış ve şimdilik ikinci teori kabule değer bulunmuştur.

Sâmî dillerinin ana dili asıl Sâmicedir. Bugün bu dilden iz kalmamıştır. Sâmî dilleri aşağıdaki gruplara ayrılır:

1. grup: Akadca
2. grup: Kenanca
3. grup: Âramca
4. grup: Güney Arapçası ve Habeşçe
5. grup: Kuzey Arapçası.

Grupların bu oluşumu sonradan düzenlenmiş değildir; tarihî oluşumun yansımasıdır. Düzenleme, Sâmî dillerine dair elde edilmiş belgelerin eskiliği esas alınarak yapılmıştır. Meselâ Akadca kazınmış veya yazılmış kitabelerin tarihleri, Kenancada kazınmış veya yazılmış kitabelerin tarihlerinden daha eski olduğundan, eskilik yönünden Akadca birinci grubu oluşturur. Diğer grupların oluşumu hakkında aynı görüşler vardır.

Birinci Grup: En eski Akadca kitabeler, milattan yaklaşık 2500 yıl önce Agada Hükümdarı olan Şargani Şari, yani Sargon tarafından yazdırılmıştır. 1901 yılında Sûse’de bulunup bugün “Louvre” Müzesinde korunan ve Hammurabi’nin meşhur kanun metnini içeren tek parça taş, milattan 2250 yıl önce kazınmıştır. Bu taş eski Babil’e karşı harp açan Alamitler tarafından harp ganimeti olarak Sûse’ye nakledilmiştir.

Akadların yazısı çivi yazısı olup Sümerlerden almışlardır. Sümerler Sâmî bir millet değildir⁴. Sümerlerin dili başka, Akadların dili başka, fakat yazıları aynıdır.

Akadca, Babil (Bağdat civarında) ve Ninova (Musul civarında) şehirleriyle bütün Babilistan ve Âsûristan’da gelişmiş büyük bir medeniyetin kalıntılarını barındıran ve bugün hâlâ süren kazılar vasıtasıyla kısmen bilinen ve henüz toprağın altında gömülü bulunan edebiyatı okumaya yarayacak bir dildir. Babilistan ve Âsûristan edebiyatı, rivayetler, tanrı ve cinlere edilen dualar, fetihler ve diğer olayları içeren anlatılar, kanunlar, hukuk, siyaset ve siyaset dışı mektuplar, sosyal bilimler ve dil bilimleri gibi bölümlerden ibarettir. Söz konusu edebiyat taş üzerine kazınmış ve kil levhaları üzerine yazılmıştır. Papirüs kağıdının Babilistan ve Âsûristan’da kullanıldığı da uzak bir ihtimal değildir. Akadca edebiyatının bölümleri, ilgili oldukları konulara bakılırsa, çok önemlidirler ve medeniyet tarihinde önemli bir yerleri vardır. Babilistan ve Âsûristan araştırmalarıyla yakından ilgilenen bilginler pek çok eser bulmuşlardır. Amerikalılar Neffer’de (Nippur), Fransızlar Tellûh’da (Lagasch) ve İngilizler Ebû Habbe’de (Sippaz) birer evrak deposu bulup memleketlerine götürmüşlerdir.

Eski Babil ve Âsur hükümdarları saraylarını kütüphanelerle süslerlerdi. Eski Ninova’nın şehir harabelerinin tepesinde bulunan koyuncuk köyünde yapılan kazılar sırasında, M.Ö 668-626 yıllarında yaşamış Âsûristan hükümdarı Âsurbanipal’in kütüphanesi bulunmuştur. Bugün Londra’da İngiliz Müzesinde korunmakta olan bu kütüphane gayet zengindir⁵.

TÜRKİYE VE SÂMÎ DİLLERİ

İstanbul Müze-i Hümâyûn'unda büyük küçük birkaç bin Akadca kitap ile on beş binden fazla Akadca küçük kil levha vardır. Müzemiz bu konudaki antikalar yönünden oldukça zengindir⁶. Bu gün Akadca konuşulmamaktadır.

İkinci Grup: Kenancanın en eski izlerine Hammurabi'nin döneminde rastlanır. O zamanlar Babilistan'ın bazı özel isimleri ile bazı tanrı isimlerinin Kenancadan alınmış olduklarına bakılırsa, zamanında Kenanlıların Babilistan'a göç ettikleri çıkarımı yapılabilir. Göç eden Kenanlılar Akadca'yı kabul ettiklerinden dillerinden hiçbir iz kalmamıştır. Bununla beraber, Kenancanın ilk izleri 1887'de Yukarı Mısır'da Tel Amârna denilen bölgede bulunmuş ve çivi yazısıyla yazılmış mektuplarda görülür. M.Ö. XV. asrın sonuna doğru yazılmış olan bu mektuplar, Mısır, Filistin toprakları ve Arabistan Yarımadası hükümetleri arasında yapılan yazışmayı içerir. Bu mektupların bazılarında zaman zaman Akadca bir kelime yerine, doğrudan doğruya Kenanca bir kelime yazıldığı ve zaman zaman da Akadca bir kelimeyi açıklamak için Kenanca bir kelime ilave edildiğini görürüz.

Kenanlı bir millet yazıyı icat etmiştir. Yazı, Kenanlı ailesine mensup Fenikeliler aracılığıyla Yunanistan'a geçmiştir. Yunanlıların düzelttikleri bu yazıdan Latince, ardından Almanca ve Rusça alfabeler çıkmıştır.

Fenikece ile yazılmış en eski kitabeler, M.Ö. 1000 yılına aittir. M.Ö. IV. asra ait Saydâ hükümdarı Tâbinit'in mezar taşı Müze-i Hümâyûn'da korunmaktadır.

Fenikece ile yazılmış bu kitabe 1887'de Müze-i Humâyûn Müdürü merhûm Hamdi Bey tarafından Saydâ'da yapılan kazılar esnasında ortaya çıkarılmıştır. Müzemizde iki yüzden fazla Fenikece kitabe ve diğer eserlerden bulunmaktadır.

Ponice, Kenan dilleri grubuna aittir. Ponicede yazılmış en eski kitabe dinler tarihi açısından çok önemli olan Marsilya şehri kurban tarifesini içeren bir kitabedir ki M.Ö. IV-II. asırlara aittir. Söz konusu kitabede kurbanların nasıl kesildiği, kesilen kurbanların hangi kısımları keşişlere ve hangi kısımları kurban sahiplerine verildiği ve *Tevrat*'ta⁷ bu kurban hükümlerine benzeyen hükümlerin bulunduğu görülür⁸. 1845'de Marsilya'da bulunmuş bu kitabe bugün adı geçen şehrin Müzesindedir.

Kenan grubuna mensup lehçelerden biri Moabitçedir. M.Ö. IX. asra ait büyük ve eski bir kitabe Moabitlerin hükümdarı olan Mişa'nın, İsrailoğullarına karşı kazandığı bir zaferi içerir. 1868'de Lut Gölünün doğu kıyısındaki tapınakta bulunan bu kitabe, Paris'in Louvre Müzesinde kırık bir hâlde bulunuyor.

İbranice de Kenan grubuna ait bir dildir. Eski İbranicede yazılmış en büyük kitabe Şeylûvâh kitabesidir. M.Ö. VIII. asrın ortalarına ait olan bu kitabe Kudüs-ü Şerif Kalesinin içinden geçen su hattının duvarında bulunup, bu hattın inşası hakkında bazı ayrıntılar vermektedir. *Ahd-i Atik*'te bu konuya temas eden bir yer vardır⁹. Bugün bu kitabe Müze-i Hümâyûn'da korunmaktadır. Yine eski İbranicede kazınmış ve M.Ö. IX. asra ait küçük bir mühür bulunmuştur. Bu mühürde küçük bir aslan resmi ile Yerûbûâm hü-

kümdarının veziri olan Şem'a'nın ismi kazılıdır¹⁰. Eski Hakan bu mührü almış ve kendi yanında korumuştur. Bugün mührün ne olduğu bilinmiyor.

İbranice, dünyanın her tarafında az çok konuşulduğu gibi, Osmanlı topraklarında da bilhassa Kudüs-ü Şerîf, Yemen, Şam, Halep, Bağdat ve Musul'da, özetle Arapçanın konuşulduğu yerlerde konuşulmakta ve Kudüs-ü Şerîf'te, biri günlük, ikisi haftalık olmak üzere, üç İbranice gazete yayınlanmaktadır ve İbranice kitap basılmaktadır. Meşrutiyetten sonra İstanbul'da bir sene kadar İbranice bir gazete çıkmaktaydı.

Üçüncü Grup: Eski Aramicenin en eski kitapları, M.Ö. VIII. asırda, Kuzey denilen küçük bir memleketin başkenti olan ve günümüzde Zincirli denilen bir bölgede bulunmuştur. (Zincirli, Bağdat tren hattı güzergâhında ve Antakya'nın kuzeyinde bulunan Karasu vadisidir.) Şam-ı Şerîf'in kuzeyinde bulunan Nîrâb adlı bölgede bulunan mezar kitabesi, M.Ö. VII. asra aittir. Medîne-i Münevvere'nin kuzeyinde Teymâ denilen mevkide meydana çıkarılan kitabe ile Nabat, Tedmur, Sînâ Aramca kitabeleri daha yenidir. Müze-i Hümâyûn'da çeşitli boylarda yüze yakın Tedmurce kitabe vardır.

Aramca, Batı ve Doğu Aramca olmak üzere ikiye ayrılmıştır. *Ahd-i Atîk*'in bölümlerinden sayılan *Ezra* ve *Daniel* kitaplarının bazı bölümlerinin Aramca lehçesi, Sâmirîce, Filistin Hristiyan Aramicesi ve Cebel-i Şarkî'nin yeni Aramca lehçesi, Batı Aramcaya; Yahudî Aramacası, Mandayca, Süryanice, Fuleyhice Doğu Aramcaya aittir.

Ezra ve *Daniel* kitaplarında adı geçen ve İran hükümdarları tarafından yayınlanan bazı belgeler, söz konusu kitapların Aramca lehçesinde yazılmıştır. Eskiden bu belgelerin asıllarının Farsçada kaleme alındığı ve bilâhare Farsçadan Aramcaya tercüme edildiği zannedilmekteydi. Fakat 1904-1908 yıllarında Mısır'da Asvah'ın karşısında bulunan el-Cezîre adını taşıyan belgede bulunan M.Ö. yaklaşık V. asra ait olduğu, tarihlerinden anlaşılan Aramca papirüsleri, Aramcanın Acemistan'ın batısındaki resmî dil olduğunu bize öğretiyor¹¹. Aramcanın Farsça üzerindeki etkisi dilbilim tarafından dile getirilmektedir.

Sâmirîce, bugün Nablus'ta yaklaşık beş yüz kişi tarafından konuşulur. Sâmirîlerin kendilerine mahsus bir dinleri vardır. Mabetleri Yahudî mabetlerine benzer. Kendi yazılarıyla yazılmış bir de *Tevratları* vardır¹².

Miladî VI. asırda, Süryânîlerle aralarında meydana gelen bir mezhep anlaşmazlığı sebebiyle, Filistin Hristiyanları Süryânîlerden ayrılmış ve *Kitâb-ı Mukaddes*'i konuştukları lehçeye tercüme etmişlerdir. Filistin Hristiyan Aramacası XII. asra kadar –özellikle Antalya civarında- kullanılmıştır. Dinî edebiyatın geri kalan kısmı Tûr-i Sînâ Manastırında bulunmuştur. Bu Hristiyanlar, Süryânîlerden önce dillerini terk ederek Arapçayı kabul etmişlerdir.

Cebel-i Şarkî yeni Aramca lehçesi bugün, vaktiyle bütün Filistin'de ve Batı Suriye'de konuşula gelmiş Aramca lehçeden tek arta kalandır. Şu anda bu lehçeyi konuşan ve toplamı üç bin kişiye ulaşanlar Cebel-i Şarkî'nin Ma'lûle, Bah'a ve Cab'adeyn köylerinde oturmaktadırlar¹³. Cebel-i Şarkî yeni Aramca lehçesi, Arapçanın etkisi altında bulunmaktadır¹⁴.

TÜRKİYE VE SÂMÎ DİLLERİ

Yahudî Aramcası kısmen Batı ve kısmen de Doğu Aramcaya aittir. *Ahd-i Atîk* Batı Aramcaya tercüme edilmiştir. Bundan başka biri Filistin’de, diğeri Bâbilistan’da kaleme alınmış iki Talmud¹⁵ vardır ki, birincisi Batı Aramcada, ikincisi Doğu Aramcada yazılmıştır. Yahudî Aramcası miladî VII. asra kadar “avâm dili” olarak kullanıla gelmiş ise de, bu gün bu lehçe hiçbir yerde konuşulmuyor.

Mandayca bugün Irak’ta yaklaşık 1500 kişi tarafından konuşulmaktadır. Dinî kitapları katıksız bir Aramca ile yazılmış olduğundan adı geçen lehçe, Sâmî dillerinin karşılaştırmalı kelime bilgisi açısından önem taşımaktadır.

Süryanîcenin çeşitli kitapları vardır. Tarihli kitapların en eskisi miladî yetmiş dört yılına aittir. Süryanî edebiyatı hem Aramca hem Doğu Hristiyanlığı edebiyatının en önemlisidir.

Miladî V. asırda bazı mezhep problemlerinden dolayı Suryânî Kilisesi, biri Bizans Kilisesine bağlı Yâkûbî, diğeri Acem kilisesine bağlı Nastûrî Kilisesi adıyla ikiye ayrılmıştır. Bu bölünme, Yâkûbî, yani Batı Süryanice ve Nastûrî, yani Doğu Süryanice olarak adlandırılan iki lehçenin¹⁶ gelişmesine sebep olmuştur.

Yunan edebiyatı Süryanice üzerinde ve sonra da Süryânîcenin¹⁷ edebiyatı, bilimi ve sanatı Arap edebiyatı, bilimi ve sanatı üzerinde etkide bulunmuştur.

Süryânî kilisesinin tarihi, Arap tarihi için oldukça önemlidir. Araplar Suriye’yi ele geçirdikleri zaman –Suriye’nin Bizans’a bağlı bir eyâlet olması hasebiyle- asıl Bizans’tan alınmış olan Süryânî kanunları ve yönergelerinden bir hayli yararlanmışlardır.

Bugün Türkiye’nin bir çok yerinde ve meselâ Diyarbakır şehrinin bazı kesimleriyle Tûr-u Âbîdin’de bulunan Midyat kasabasında Süryânîce konuşuluyor. Konuşanların sayısı yüz bini aşkın olup, bunun yarısı hemen hemen edebî bir dili kullanırlar.

Kerkük’ün doğusunda ve güney doğusundaki dağlarla Çölemenik’te Nastûrîce konuşulmaktadır; sayıları da yüz bini aşkındır. Yakûbî Patriği Merkezi olan Mardin şehrinde, harpten önce, harfleri ve dili Süryânîce olan bir gazete ve Diyarbakır’da dili Türkçe, harfleri Süryânîce olan bir başka gazete yayınlanmaktaydı. Türkiye’den başka, Hindistan’ın bazı yerleri ile Malabar Adalarında edebî Süryânîce konuşulurdu.

Fuleyhîce, bugün konuşulan Süryânîce ile ilgisi olan bir lehçe olup, Musul civarında konuşulmaktadır.

Dördüncü Grup: Güney Arapçası ancak kitabeler aracılığıyla öğrenilebildi. Hindistan ticaretinin transit bulunması sebebiyle, Arabistan’ın güneyinin yüksek bir medeniyeti vardı. Söz konusu medeniyetin en parlak devresini yaşamış olan belli bir “Ma’in” memleketinin, milattan önce tahminen VIII. asırda, Sebeliler tarafından istilâ edildiği ve Sebelilerin daha sonra, yani milattan önce II. asırda Himyeriler tarafından yenilmiş olduğu muhtemeldir. Ma’in, Sebe, Himyer kitabelerinin dışında, zamani bilinmeyen Katbân kitabeleri de vardır.

Güney Arapçasında sesli sistemi yoktur. Başka bir deyişle, (vâv ve yâ) harfleri sessiz olarak kullanılmış ise de, sesli olarak kullanılmamıştır. Bu sistemin bir etkisi de Kuzey Arapçasında hâlâ görünmektedir. Güney Arapçanın etkisi Havrân, yani Şam dolaylarında ve Hicaz'da "Med'eyn Sâlih" civarında, el-'Alî adlı bir yerde bulunan kitabelerde görülür. Güney Arabistan'ın antik eserleri hakkında Arap müellifleri ve özellikle Yemen ailelerinden birine ait Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Ya'kûb el-Hemezânî b. el-Hâ'ik¹⁸ oldukça bilgi vermiştir. Adı geçen h. 334 yılında San'â'da vefat etmiştir.

Müze-i Hûmâyûn'da Himyerî yazısıyla yazılmış birkaç yüz Arapça kitabe vardır¹⁹. Bugün Arabistan'ın güney sahillerinde bulunan Mühre-Şahr taraflarında ve Sûkatra Adasında eski kitabe dilinden çıkmamış üç ayrı Arapça lehçe konuşulmaktadır.

Hebeşçe, Güney Arapça diliyle sıkı bir yakınlığı vardır. Bu yakınlık vaktiyle Güney Arabistan'dan Habeşistan'a göç etmiş Arapların dillerinin bir etkisinin sonucudur. Seslisi olmayan ve Sebece yazısıyla yazılmış Hebeşçenin en eski kitabesi, M.Ö. IV asra aittir. Miladî V. asırda Habeşistan Hristiyanlığı kabul ederek *Kitab-ı Mukaddes*'in birkaç kısmını kendi dillerine tercüme etmişlerdir. XIII. asırdan itibaren Arap edebiyatının etkisi altında Habeş edebiyatı bir uyanış devrine girmiştir. XVI. asırda Habeşlileri, Katolik dinine davet eden Yesûiler aleyhine Hebeşçe eserler yazılmıştır.

Ge'ez adı verilen Hebeşçe artık konuşulmamaktadır. Bugün Habeşistan'ın güneyinde Hebeşçe ile başka bir Sâmî dilin karışmasından meydana gelmiş olan Emharice konuşulduğu gibi Hebeşçeden çıkan "Tigre" ve "Tigrana" denilen iki lehçede konuşulur.

Beşinci Grup: En eski Güney Arapça kitabeler, Güney Arapçaya yakınlığı bulunan ve şimdiye kadar tamamıyla çözülemeyen ve okunamayan bir alfabe ile yazılmıştır. Havrân dolaylarındaki bir bölgede bulunan ve kazılarında bir sanat eseri görülmeyen bu kitabelerin içeriği de oldukça sınırlıdır²⁰. Kuzey Arapça yazısıyla yazılan kitabelerin en eskisi, Şam-ı Şerif'in kuzey doğusunda yer alan en-Namârâ'da keşfedilen İmru'u'l-Kays b. 'Amr'ın mezar taşıdır ki²¹ miladî 328 yılına aittir.

Bu kitabeden başka ve ondan, yani Câhiliyye dönemine ait olan birkaç kitâbe daha vardır ki, yazıları Nabat yazısından türemiş ve Arapça yazının en eski çeşidini oluşturan Kûfî yazısıdır. Kuzey Arabistan bedevîlerinin İslâm öncesi dönemde kültürleri olmadığına dair ifade edilen görüşler doğrudur. İran ve Romalılar zamanında Arap memleketlerinde Aramca kültürün etkileri görüldüğü gibi, bu dilin alfabesinin kullanıldığı da kesindir²².

Arapların Asya'da ve Afrika'da istila ettikleri topraklardaki milletler Arapçayı kabul etmişlerdir. Bir yandan bu milletlerin konuştuıkları dillerinin etkileri, diğer yandan Arapçanın zamanın olumsuz etkilerine maruz kalarak geçirdiği değişiklikler yüzünden, konuşulan Arapça o kadar çok değişmiştir ki, sayıları çok fazla olan Arap lehçeleri oldukça enteresan örnekler oluştururlar²³.

TÜRKİYE VE SÂMÎ DİLLERİ

Mısır'da çeşitli Arapça papirüs kağıtları bulunmuş olup, en eskileri hicrî I. asra aittir. Haraç makbuzları ile resmî dairelerdeki işlere ait bu papirüsler, kısmen Yunanca ve Arapça ve kısmen de yalnız Yunanca yazılmıştır. Çünkü Araplar Mısır'ı ele geçirdiklerinde Yunancayı bildikleri için memleketin eski memurları olan Kıptîler -fethedilen ülkenin idarî işlerinin aksamaması için görevlerinde tutulmuşlardır.

Çeşitli dönemlere ayrılan Arap edebiyatı gayet zengin olup, her konuda sayısız eserler kaleme alınmıştır. Miladî XVI. asırdan beri, Avrupa'da, Arap dili, edebiyat, bilim ve sanatının ürünleri üzerinde çalışılmaktadır.

Bugün Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde Arapça konuşulduğu gibi, Asya'nın bazı bölgeleri ile Afrika'nın önemli bir kısmında ve Amerika'nın Brezilya ve Arjantin gibi bazı taraflarında da Arapça konuşulmaktadır. Amerika'daki Araplar Suriye'den göç etmiş olanlardır.

Son yıllarda yeni Arap edebiyatı hızlı bir gelişme göstermektedir. Bu gelişmenin merkezleri Mısır'dır. Suriye ve Tunus'ta böyle bir gelişmenin içindeler. Amerika'nın New York, Buenos Aires ve Rio De Janerio şehirlerinde bugün çeşitli Arapça gazeteler yayınlanmaktadır.

Şimdiye kadar Sâmî dilleri ile ilgili olarak verdiğim oldukça özet bilgiler, elinizdeki makalenin başlığını açıklamaya yöneliktir. Yukarıda sayılan gruplarda adı geçen -Habeşlilerin dışında ki- milletler bugün Türkiye'nin yönetimi altında bulunan topraklarda yaşamış ve adı geçen milletlerin torunları da yine bugün Türkiye'de yaşıyor. Sâmî milletlerinden sayılan Âsûrîler günümüzde mevcut değilse, eserleri nerede bulunmakta ve korunmaktadır. Âsûrîlerin dili ile parlak medeniyetlerini anlatan eserler ve kitabelerin bir kısmı memleketimizde yapılan kazılar esnasında bulunduğu gibi, henüz keşfedilmemiş olan kalan kısmı da yine bizde bulunacaktır. Aynı şekilde bugün ortada olmayan diğer Sâmî milletlerinin dilleri ve edebiyatları hakkında da aynı durum söz konusu olmuştur ve olacaktır.

Avrupa ve Amerikalı bilim adamları Sâmî milletleri hakkında araştırmalarda bulunmuşlardır. Bu araştırmaların sonucu, bilim ve sanatın çeşitli alanlarında, bilhassa da dilbilim açısından çok önemlidir. Bu araştırmalar sayesinde dine, tarihe, dile, sosyolojiye ve diğer bilim dallarına ait bir çok mesele halledilmiştir²⁴.

Avrupa ve özellikle Almanya Dârü'l-Fünûn'larında Sâmî diller dersi, birinci derecede itibar olunan edebiyat, tarih ve iktisat dersleri gibi kabul edilmektedir. Sebepleri de şunlardır:

1. Müslümanların ve Yahudîlerin mukaddes kitapları ile bu iki milletin dışındaki diğer Sâmî milletlerinin dinî kitapları Sâmî dillerinde yazılmış ve günümüzde Avrupa'da ilahiyat eğitimi ilmî bir şekilde yapılmakta olduğundan, dinler ve dinler tarihi ile ciddi bir şekilde uğraşanlar kutsal kitapları mutlaka orijinal metinlerden incelemek mecburiyetindedirler.

2. Sâmî dilleri, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini, karşılıklı etkileşimlerini ve özellikle kelime türetme yönlerini gösteren bir dil grubu olduğundan dilbilim açısından çok büyük bir önem taşımaktadır.

3. Sâmi kitabelerini çözmek ve okumak için Sâmi dillerini bilmek gerektiğinden ve karşılaştırmalı Sâmi dilleri bunların çözülmesi ve okunmasını kolaylaştırdığından dolayı Sâmi dillerinin bilinmesi Arkeoloji açısından da şarttır.

4. Sâmi milletlerinin, tarih, sosyoloji ve bilim ile sanatın diğer dalları hakkında şu ana kadar elde edilen belgeler ile ileride bulunacak belgelerden elde edilecek bilgiler, adı geçen milletlerin tarih, sosyoloji ve bilim ile sanatının aydınlatılmasına hizmet ettiğinden ve edeceğinden, bu açıdan da Sâmi dilleri çok değerli bir vasıtaadır.

Şimdi bir yandan doğrudan doğruya bizi ilgilendiren saydığımız sebepler, diğer yandan memleketimize ilmin girmesi prensibi dikkate alınır, Sâmi dilleri dersi, Darü'l-Fünûn'umuzda lâıyk olduğu yeri almaktır. Farz-ı muhâl olarak bu ders doğrudan doğruya bizimle ilgili olmasa bile, mâdemki adı geçen dilleri konuşmuş ve hâlen konuşan milletler, Osmanlı topraklarında yaşamış ve hâlen yaşamaktadırlar ve mâdemki bilimsel anlamda ileri ülkeler arasına girmeye niyetliyiz, bu dil gurubuyla uğraşmamız hem millî, hem ilmî bir görevdir. Millîdir; çünkü vatanımızdaki Sâmi milletlerini tanımış oluruz. İlmîdir; çünkü Sâmi dillerini bilmekle, adı geçen milletlerin geçmişe ait birikimlerini, kısmen de olsa doğrudan doğruya, yani sürekli yabancı âlimlerin yayınladıklarından ödünç almaksızın, öğrenmiş oluruz.

Sonuç olarak diyebilirim ki, dünyada Sâmi dilleriyle her yönden ve en çok ilişki hâlinde olan bir memleket var ise, o da Türkiye'dir.

¹ *Tekvîn*, Mahlûkât, 10. bölüm.

² C. Brockelmann, *Semitische Sprachwissenschaft*, s.15.

³ Sâmilere göçlerine dair K. C. Benzold'un *Die Kulturwelt des Alten Orients* adlı eserinin ön sözüne bakınız.

⁴ B. Meisher, *Die Keilschrift*, s.16-17

⁵ O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, s. 27-29.

⁶ İstanbul Dârü'l-Fünûn'u medreselerinden olup, Müze-i Hümâyûn'daki Asurca kitaplarla uğraşan Dr. Eckghard Bey, Müzede bulunan en meşhur kitabeleri açıklamaktadır. Şimdiye kadar bu konuda beş risâle yayınlamıştır.

⁷ *Levililer* kitabı.

⁸ M. Lidzbarski, *Handbuch des Nordsemitischen Epigraphik*, s. 97-164.

⁹ *Yeşaya* kitabı, 22. bölüm.

¹⁰ Mührün metni "Şem'a Yerûbûâm'ın kölesi"dir.

¹¹ Bkz. A. Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine*.

¹² Sâmirîler dillerinden başka Arapça da konuşurlar. Arapça, İbrânicce ve Sâmirîce Sâmi dillerinden oldukları ve adı geçen dilleri oluşturan harflerin telaffuzları aynı olduğu hâlde, Sâmirîler Aramcanın ('ayn) harfini Araplar gibi telaffuz ederler; fakat İbrânicenin ('ayn) harfini Arapçanın ('ayn) harfi gibi telaffuz etmezler. Bu telaffuz farkı oldukça ilginçtir.

¹³ İstanbul Dârü'l-Fünûnunu müderrislerinden Bergsträsser Bey, Suriye'ye yaptığı seyahati sırasında bu lehçeyle de ilgilenerek iki ciltten ibaret *Neuaramäische Märchen* adlı bir kitap yazmış ve yayınlamıştır.

¹⁴ Cebel-i Şarkî yeni Aramca lehçesi, gerek konuşanlarının azlığından ve gerekse başka bir dilin etkisi altında bulunmasından dolayı kaybolmaya yüz tutan veya şekil yönünden değişikliğe uğrayan lehçelere iyi bir örnektir. Bugün bu lehçe Araplaşmaya başlamış ve zamanla bugünkü şeklini kaybederek, yeni bir Arapça lehçe meydana gelecektir. Bu

lehçenin günümüzdeki hâli, Arapça kelimeleri de içeren Aramca bir lehçe olup, gelecekteki şekli itibarıyla, Aramca kelimeleri içeren Arapça bir lehçe olacaktır.

¹⁵ *Talmûd* veya *Telmûz* Yahudilerin dinî ve medenî ahkâm kitabı olup, *Mişnâ* ve *Gemârâ* kısımlarından ibarettir. *Mişnâ*, *Tevrat*'ın tefsirinden bahseden ve altı kısımdan oluşan bir külliyyât olup, miladî II. asrın sonlarına doğru Taberiye'de kaleme alınmıştır. *Gemârâ* ise *Mişnâ*'nın tefsirlerinden oluşur.

¹⁶ Bu iki lehçenin en önemli farkları telaffuzdadır. Meselâ Nastûrîler, bir kelimeye bulunan a, o, e gibi uzun seslileri, bazen de bu seslilerin orijinal telaffuzları gibi telaffuz ederlerse de, Ya'kûbîler, onları uzun o, u, i olarak telaffuz ederler, Nastûrîcede ekmek "lahma", Ya'kûbîcede "lahmo"dur.

¹⁷ S. Fraenkel, Arapçada kullanılan Arapça kelimeleri bir araya getirerek *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen* adıyla bir eser ortaya koymuştur.

¹⁸ Eserleri *Kitâbu Cezireti'l-'Arab ve el-İklil* 'dir.

¹⁹ İstanbul Dârü'l-Fünûn'u müderrislerinden Profesör Murthman Bey, adı geçen kitabeleri inceleyerek tarihleri ve sanat değeri ile ilgili bir kitap yazmıştır.

²⁰ Güney Arapçası yazısıyla yazılmış Kuzey Arapça kitabelerinin bazılarında harf-i ta'rîf, bazen İbranice harf-i ta'rîfi olan (he) ile bazen (el) ile gösterilmiştir. Bu, lehçe farkıdır. Kuzey Arapçasının harf-i ta'rîfi ise (nûn) olup, kelimenin sonuna konulur.

²¹ C. Brockelmann, *Grundriss der Vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen*, I, 22.

²² C. Brockelmann, I, 22.

²³ Arapçada "Sen ne yaptın?" cümlesi "Mâ 'amilte?" veya "Eyye şey'in 'amilte" şekillerinden biriyle ifade olunur. Mısır lehçesinden aynı cümleyi ifade etmek için ikinci şekildedeki "şey" atıldıktan ve "eyy" kelimesindeki "y" telaffuzdan düşürüldükten sonra kalan "elif", "'amilte" kelimesinin sonuna konularak "'amilte e" şeklini alır. Mevcût Arapça lehçelerinden hiçbirinde olmayan bu takdim-tehir durumu Kıpticeden etkilenecek meydana geliyor. Arapçada "yekûlu" kelimesi "muzâri" müfred, gâ'ib kipindedir. Suriye lehçesinde bu kelimenin önüne fazla bir "bi" eklenerek "bi yekûl" olur. Telaffuzda bu kelimenin "kaf"ı düşer. Bu ya Kürtçedeki ya da Aramcada ki istemek anlamına gelen "be'a" fiilinden alındığı düşünülmektedir.

²⁴ Bu problemlere işaret eden birkaç örnek veriyorum:

1.Örnek: Yukarıda bahsi geçen Ponice kitabeler arasında, M.Ö. IV. ve II. asırlara ait Marsilya şehri kurban tarifesini içeren bir kitabeden bahsedilmişti.

Bu kitabede kazanmış kurban hükümlerinin, *Tevrat*'ta zikredilen kurban ahkamıyla ilişkisi vardır. Dinler tarihi açısından oldukça önemli olan bu ilişkiyi açıklayan vasıta Sâmî dilleridir.

2.Örnek: Aynı şekilde *Ahd-i Atik*'in "Ezra" kitabında, Acem hükümdarlarının hazırladığı bazı belgeler vardır. Birkaç yıl öncesine kadar bu belgelerin aslında Acemce yazıldığı ve ardından tercümelemlerinin "Ezra" kitabına sokulduğu kabul edilmekteydi. Fakat 1904-1908 arasında Mısır'da Asvân civarında bulunmuş olan Aramca papirüslerin muhtevâlarının dil ve üslûbunun, "Ezra" kitabında bulunan belgelerin dil ve üslûbuna benzediği ortaya çıkınca "Ezra" kitabındaki belgelerin aslında Aramcada yazıldığı ortaya çıkmıştır. Bu papirüsler, M.Ö. beşinci asırda Acemistan hükümdarı olan II.Dârâ'ya bağlı Mısır, Acem memurları ile Asvân civarında yer alan bir Yahudî cemaati arasında yapılan yazışmadan oluşur. Doğrudan doğruya Mısır, Acem ve İsrailoğulları tarihlerine ve papirüslerin çeşitlilik gösteren içerikleri sebebiyle, başka konulara ait bu papirüslerin dili Sâmî dillerindedir.

3.Örnek: Arapça imlânın bazı şekilsel özellikleri Nabatçadan gelmektedir. Arapçada (Amr) dışında Munsarif isimlerin sonunda (vav) yoktur. Bu istisnanın sebebi Nabatçada aranmalıdır. Nabatçada munsariflerin sonunda (vav) vardır. İşte Sâmî dillerinin kelime bilgisinin karşılaştırılması bu istisnanın sebebini açıklamaktadır.

TANITIM

MEKTEBETU'L-EDEBİ'L-ARABİ

Sıddık Korkmaz*

Günümüzde teknoloji bilimsel araştırma yapmak isteyen araştırmacılar için bir çok imkân sunmaktadır. Bunların örneklerinden birisi de tanıtımını yapmaya çalışacağımız *Mektebetu'l-Edebi'l-Arabî CD'sidir*.

Arap aleminde hazırlanmış olan bu ve bunun gibi içeriğe sahip CD'ler, özellikle ilahiyat alanında araştırma yapan meslektaşlarımızın arasında oldukça yaygındır. Ancak bu CD'lerin hangi eserleri içerdiği yeterince bilinmemektedir. Bu sorun CD'lerin hazırlanmış biçiminden de kaynaklanmaktadır. Her ne kadar CD'lerde *bitâkât* adlı bir bölümde içerdiği eserlerin listesi verilse de bu liste söz konusu eserlerin tanınması için yeterli değildir. Ayrıca CD'lerdeki eserlerin tam künyesine ulaşmak için bir hayli çaba ve zaman gerektirmektedir. Böyle bir çalışmayı yapmakla bu zaman kaybını önlemeyi ve araştırmacıların ellerinin altındaki kütüphaneden haberdar olmalarını amaçlamış bulunuyoruz.

Aşağıdaki listede vermiş olduğumuz eserlerin tam künyeleri ile ilgili bilgiler, *Mektebetu'l-Edebi'l-Arabî CD'sinin bitâkât* adlı bölümündeki bilgilerdir. CD'de verilen bilgilere herhangi bir ekleme ya da çıkarmada bulunmadık. Eserleri, müelliflerinin ölüm tarihine göre sıraladık. Bu bilgileri bibliyografya usulüne göre tanzim ettik. Yani eserler hakkındaki bilgileri yazar adı, eser adı, eserlerin cilt sayısı, tahkik edenin ismi, eserin basımını yapan kuruluşun adı, basım yeri, hicri ve milâdi basım tarihini vererek düzenledik. Kullanışlı olacağını düşünerek eser adlarını kalın harflerle verdik. Bu çalışmamızdan yararlanmak isteyen araştırmacılar, aradıkları eserleri yazarlarının vefat tarihine göre arayarak kolayca bulabilirler. Bu tasnifin, belli bir dönemi kapsayıcı çalışma yapan meslektaşlarımız için hazır malzeme niteliği taşıyacağını da düşünüyoruz.

Öyle görülmektedir ki özellikle klasik kaynakların dijital ortama aktarılmasıyla ilgili çalışmalar gelişerek devam edecektir. Bu çalışmaların ilerde hangi aşamalara ulaşacağını şimdiden kestirmek güçtür. Ancak elimizdeki bulunan özellikle *Mektebetu'l-Edebi'l-Arabî CD'sinin* içerdiği bir iki eksikliğe değinmekte fayda görüyoruz. Bu eleştirilerimizin de bu ve bu tür CD'leri hazırlayanlara ulaşması halinde ilerde yapacakları çalışmalara katkı sağlayacağını umuyoruz. Söz konusu eksikliklerden kabul edilebilecek noktalardan birisi bu CD'nin içerdiği eserlerin “içindekiler ve fihrist” bölümlerini vermiyor oluşudur. Bu bölümler bir araştırmacı için oldukça önemlidir. Öte yandan bu ve benzeri CD'lerde herhangi bir maddeyi aradığımızda sonuçları kronolojik olarak vermemektedir. Oysa bir bilginin

* Dr., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, skorkmaztr@hotmail.com

TANITIM

kronolojik değeri bir araştırmacı için son derece önemlidir. Bu tür CD'leri hazırlayan teknisyenler için, arama sonuçlarını eserlerin yazarlarının vefat tarihine göre sıralayıp da vermek zor bir iş olmasa gerektir.

Her ne kadar bazı eksiklikleri içeriyor olsa da neticede büyük bir kütüphane sayılabilecek eserleri araştırmacıların önüne getiren bu CD'leri hazırlayanlara teşekkür etmek istiyoruz. Bununla birlikte hazırlamış olduğumuz bu liste ile de bir çok meslektaşımıza zaman kazandırdığımızı umuyoruz. Öyle ya, zaman en değerli sermaye değil mi?

مكتبة الأدب العربي:

1. محمد بن سلام الجمحي (845/231)، طبقات فحول الشعراء، ح: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة.
2. أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (858/244)، إصلاح المنطق لابن السكيت، ح: أحمد محمد شاكر و عبدالسلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، 1949.
3. أبي عثمان عمرو بن بحر (868/255)، البيان والتبيين (1-2)، ح: المحامي فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، 1968.
4. عبدالله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس (894/281)، يتيمة الدهر، ح: عبدالله بن حمد المنصور، أضواء السلف، الرياض، 1997.
5. محمد بن حبان البستي أبو حاتم (965/354)، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، ح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977.
6. أبي الفرج الأصفهاني (966/356)، الأغاني، ح: سمير جابر، دار الفكر، بيروت.
7. أبي محمد عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان (979/369)، كتاب الأمثال في الحديث النبوي، ح: د. عبدالعلي عبدالحميد حامد، الدار السلفية، بومباي الهند، 1987.
8. أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الكوفي المروري الدينوري (986/376)، أدب الكاتب، ح: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية، مصر، 1963.
9. أبي منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (1037/429)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1925.
10. أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني (1078/471)، دلائل الإعجاز، ح: د. محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995.

TANITIM

11. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (1143/538)، **المستقصى في أمثال العرب**، بيروت، 1987
12. أبو طاهر أحمد بن محمد السلفي (1180/576)، **معجم السفر**، ح: عبدالله عمر البارودي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
13. أبي الفرج جمال الدين بن علي بن محمد بن جعفر الجوزي (1200/597)، **المداهش**، ح: د. مروان قباني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1975.
14. أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (1209/606)، **النهاية في غريب الحديث والأثر (5-1)**، ح: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، بيروت، 1979.
15. أبو الربيع سل يمان بن بنين بن خلف بن عوض تقي الدين المصري (1217/614)، **إتفاق المباني وأفتراق المعاني**، ح: يحيى عبدالرؤوف جبر، دار عمار، عمان، 1985.
16. محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (1350/751)، **الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1393 - 1973.
17. أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري (1412/815)، **مجمع الأمثال (1-2)**، ح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
18. أحمد بن علي القلقشندي (1418/821)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، ح: د. يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، 1987.
19. تقي الدين أبي بكر علي بن عبد الله الحموي الأزراي (1433/837)، **خزانة الأدب وغاية الأرب (2-1)**، ح: عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987.
20. شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح الأبيشي (1446/850)، **المستطرف في كل فن مستظرف**، ح: د. مفيد محمد قميحة، بيروت، 1986.
21. جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (1505/911)، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
22. علي بن بالي القسطنطيني (1584/992)، **خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام**، ح: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
23. أبي الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الموصلبي (123/637)، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (2-1)**، ح: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995.
24. **ديوان الحماسة**.

TANITIM

25. أبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي، الأمثال من الكتاب والسنة، ح : د. السيد الجميلي، دار ابن زيدون، بيروت، 1985.
26. جلال الدين أبو عبدالله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، بيروت، 1998.
27. أبو عبيد البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، ح : د. إحسان عباس و د. عبد المجيد عابدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
28. أبي هلال العسكري، كتاب جمهرة الأمثال، ح : محمد أبو الفضل إبراهيم و عبد المجيد قطامش، دار الفكر، 1988.
29. أبي البقاء العكبري، مسائل خلافية في النحو، ح : محمد خير الحلواني، دار الشرق العربي، بيروت، 1992.
30. أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ح : د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
31. أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة (1-3)، المكتبة العلمية، بيروت.

TANITIM

MODERN ARAP EDEBİYATINDA ÖYKÜNÜN SERÜVENİ

Eyyüp Tanrıverdi*

Amerika'da gelişen Arap göç edebiyatının bütün yönleriyle işlendiği *Göç Edebiyatı* (İstanbul 2002) adlı eserinden sonra, Dr. Hüseyin Yazıcı, *The Short Story In Modern Arabic Literature* (Modern Arap Edebiyatında Öykü) (General Egyptian Book Organization, Mısır 2004) adlı eseriyle Arap edebiyatı literatürüne önemli bir katkı daha sağladı.

Hüseyin Yazıcı, bu eserinde modern bir edebî tür olan öykünün 19 Arap ülkesindeki gelişimini, temsilcilerini ve eserlerini detaylı bir inceleme ile ortaya koymuştur. Yazıcı'nın dikkat çektiği gibi, bu alanda yazılmış eserler çoğunlukla tek ülke düzeyinde; kısmen de, tek ülke merkezli olmak üzere diğer ülkelerdeki gelişmelere de konunun gerektirdiği kadarıyla değinmekle yetinen çalışmalardan oluşuyor. Şahıs ve ülke düzeyindeki çalışmaların izledikleri yöntem gereği derinlemesine incelemeye yönelmesi doğaldır. Ancak Arap edebiyatının alan bütünlüğü dikkate alındığında bu tür inceleme çalışmalarının, ancak ikinci bir aşamada hatta işlenen konuya bağlı olarak müteakip aşamalarda tamamlanabileceği kuşkusuzdur. Bu noktada tümdengelim veya tümevarım bu açıdan aynı sonucu vereceğinden, önemli olan husus, sözü edilen aşamaların gerçekleşmesidir. Bu açıdan Yazıcı'nın çalışması, parçaları tanımlanmış olan bütünü görmeye imkân tanıma noktasında önemli bir rol üstleniyor. Bu tür çalışmaların, bütünün parçalarına yönelmiş incelemelere nispetle yeni çalışmalar için daha çok ufuk açıcı ve sürükleyici olması da ayrıca önemli bir husus olsa gerektir.

Modern öykünün, XVIII. yüzyılda Batıda geliştiğini, XIX. yüzyılda da romandan ayrılarak müstakil bir edebî tür hâline geldiğini belirten yazar, "What is a story? (Öykü nedir?)" başlığı altında (s.11) öykünün dünya edebiyatlarında klâsik türlerden ayrılıp bağımsız bir tür olarak ortaya çıkmasıyla bu türü göstermek üzere İngilizce "story", Fransızca "histoire", Almanca "geschichte" gibi dillerde kullanılan terimleri ve anlam alanlarını değerlendirmiştir.

Arap dünyası modern öykü ile, XIX. yüzyılda yaşadığı edebî rönesans (en-nahda) çerçevesinde tanışmıştır. Sahip olduğu tarihî-edebî ve kültürel geçmişinde ve mirasında benzer formları barındıran Arap kültürü, karşı karşıya geldiği bu yeni edebî türün kendisi ile ilgili kimi sorunlarını, edebiyat ve kültür hafızasına müracaat ederek çözmeye yönelmiştir.

Özellikle Arap dünyası söz konusu olunca, bu edebî türün ifadesi noktasında bir terim sorununun söz konusu olması kaçınılmaz bir beklentidir ve bu beklenti bir gerçek olarak önümüze çıkmıştır. Yazıcı, bu noktada yapılan çeşitli önerileri tahlil ederek modern Arap öyküsünün haricî sorunlarına da de-

* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

TANITIM

ğınmış; modern Arap edebiyatında öykü (story) kavramını karşılamak üzere kullanılan veya önerilen el-kissa (story; historie), el-kissa el-kasıra (short story; novel; nouvella), el-uksûsa (tale; conte) gibi terimleri ele alarak bunların sınırlarına işaret etmiştir.

Yazıcı, “The story in modern Arabic literature” başlığı altında Arap edebiyatında öykünün gelişimini ana hatları ile işleyerek tarihini yazdığı alanın sınırlarını tespit ve tayinde “makame”den öyküye uzanan süreci; ve bu türün, klâsik kültürün benzeri temel formları ile ilişkisinin tarihsel özlü bir sunumunu yaparak (s.15-21) Arap dünyasında öykünün başlangıç ve gelişme sürecindeki sorunlarını işlemiştir. Geleneksel Arap anlatıları ile modern Arap öyküsü arasındaki tarihî bağ ve ilişki çerçevesinde Batılı ve Arap edebiyat tarihçilerince dile getirilen müspet ve menfî tenkitleri değerlendiren Yazıcı, *Elf leyle ve leyle*, *Leylâ ve Mecnûn*, *Hayy bin Yakzân* gibi eserlere ilişkin Arap edebiyatı ile, Batı edebiyatları klâsiklerinin ilişkisini özet olarak ortaya koymuş, Arap kültürünün VII. yüzyılda Abbasîler döneminde bu çerçevede diğer kültürlerle temaslarına değinmiştir.

Modern Arap öyküsünün gelişme sürecini izlemek, eski Arap edebiyatının makame, ahabâr, kissa, hikâye, emsâl, nâdire, semer, hurâfe, ustûre, rivâye, sîre, uhdûse gibi çeşitli terimlerde ifadesini bulan formlarını da dikkate almayı gerektirmektedir. Zaten yazarın da işaret ettiği üzere modern öykü tarih ve tahliline yönelik kimi tezler, klâsik Arap edebiyatı anlatı formları ve bu formlarda ortaya konan geleneksel eserler üzerinden yürümüştür. Buna karşın Yazıcı ise klâsik öykü verilerinin, ortak yönler ve tetikleyici unsurlara sahip olmakla beraber, modern öykü formu ile özdeş olmadığına; ancak mevcut birikimin, Batılı edebî türlere uyarlamada kültürel bir alt yapı olarak hizmet ettiğine vurgu yapıyor. Öyleyse bu veriler, kurduğu zemin ile modern öykünün gelişimi için bir köprü görevi görmüştür. Bu arada yaşanan geçiş sürecini detaylandıran yazar, Ahmed b. Abdullatîf (ö.1813), M. el-Mehdî (ö.1815), Ahmed el-Barbîr, Nâsif el-Yâzîcî (ö.1871), Ahmed Fâris eş-Şidyâk (ö.1887), Alî Mubârek (ö.1893), M. el-Muveylîhî (ö.1906), İbrâhîm el-Muveylîhî, Hâfîz İbrâhîm (ö.1932) gibi sürecin önemli temsilcileri, çalışmaları ve bu çalışmaların süreçteki rolünü değerlendirmiştir.

Batı kültürü ve edebî türleri ile tanışan Arap dünyası, öykü alanında sözü edilen geçiş sürecinden sonra uyarlama ve çeviri sürecinden geçmiştir. Bu sürecin başlıca aktörleri de Yazıcı'nın tespitlerine göre Batı eğitilmiş Fransîs Fethullâh el-Merrâş (ö. 1873), Selîm Butrus el-Bustânî (ö.1884), Mustafâ Lutfî el-Menfelûtî (ö.1924), Cibrân Halîl Cibrân (ö.1931), Halîl Mutrân (ö.1949) M. Huseyn Heykel (ö.1956) gibi yazarlar olmuştur. Yazar, bu sürecin modern öykünün gelişimi üzerinde büyük etkisi olduğunu belirtiyor.

Arap dünyasında öykünün özellikle gelişme süreçlerinde gazete ve dergi gibi basın organları ile bir arada düşünülmesi gerektiğini ortaya koyan eserde, her ülkede bu amaca hizmet eden gazete ve dergilere de işaret edilmiştir. Mısır, Suriye, Ürdün ve Irak gibi ülkelerde yayınlanan başta *el-Vekâyi' el-Misriyye*, *el-Hilâl*, *ez-Ziyâ*, *Fetâtu's-şark*, *el-Kevâkib*, *el-Ehrâm*,

TANITIM

et-Tenkîd ve 't-tebkît, el-Muktataf, el-Meşrik, el-Cinân, el-Letâif, Misbâhu 'ş-şark; ayrıca muahhar dönemlerde tamamen öyküye tahsis edilen *er-Rivâye* ve *el-Kissa* gibi pek çok gazete ve dergi, Arap öyküsünün gelişiminde önemli yayın organları olarak tespit edilmiştir.

Yayınlanan çeviri ve uyarlama örnekleri diğer edebî türler gibi öykü alanında da özgün eserlerin tasarlanmasını sağlamıştır. Yazar, bunu; “çeviri, taklit ve telif” olarak formüle etmiştir. Bütün bu faaliyetler, kendisini ilk önce Mısır’da etkin olarak göstermiştir. İlk öykü denemelerinde genellikle toplumsal sorunlar ele alınmış, zaman zaman bölgesel özellikler de yansımıştır kurgulara. Mısır Suriye, Irak ve Lübnan’da öykünün ortaya çıkışı, XIX. yüzyılın sonlarına rastlarken, körfez ülkelerinde ise diğer ülkelere nazaran, yazara göre ekonomik, toplumsal ve eğitsel gibi sebeplere bağlı olarak daha geç; yani XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır.

Mısır’da klasik çizgiden moderne doğru bir geçiş süreci sayılması gereken başlangıç aşamasında özellikle makame formunda öykü ve roman formatından modern öyküye geçiş sürecindeki sınırın ayırımı ve ilk öykü gibi konular, edebiyat tarihi konuları olarak modern Arap öyküsünün sorunları arasındadır. Farklı kriterler, farklı sonuçları vereceğinden bu noktalarda ortak tezler üzerinde birleşmek oldukça zordur. Muhammed Teymûr’un *Fi'l-kitâr*, Mihâil Nu‘ayme’nin *el-Akîr* ve *Senetuhe'l-cedîde* adlı öyküleri; hatta M. Lutfî Cum‘a’nın *Fi buyuti'n-nâs* adlı koleksiyonunun ilk modern öykü örneği olduğuna dair tezlere karşılık yazar, genel kabul gören görüşleri tercih etmiş; bu arada el-Menfelûtî’nin *el-Aberât* (1915) adlı koleksiyonunun da öykünün ilk mektebi olarak kabul edilebileceğini ifade etmiştir.

Yazıcı’nın eserinde işlediği Arap ülkeleri sırasıyla Mısır (s.29-56), Lübnan (s.57-67), Suriye (s.69-80), Irak (s.81-94), Filistin (s.95-103), Ürdün (s.105-112), Tunus (s.113-119), Morocco (s.119-127), Cezayir (s.129-136), Sudan (s.136-144), Libya (s.145-151), Yemen (s.153-161), Suudi Arabistan (s.163-173), Kuveyt (s.175-184), Katar (s.185-192), Bahreyn (s.193-199), Birleşik Arap Emirlikleri (s.201-205), Uman (s.29-207 ve Muritanya’dır (s. 211). Modern Arap öyküsünün öncüsü olması açısından Mısır’a öncelik verilmiştir. Yazarın dizilişe dair özel amaç olmadığı yönündeki ifadesi, dizilişin gelişigüzel olduğu anlamına gelmiyor. Arap dünyasında ilk öykü çalışmalarının merkezi olması açısından öncelik verilen Mısır’ı; Suriye ve Lübnan izler. Bu ülkelerdeki çalışmalar, Irak’taki çalışmaları beslemiştir. Filistin ve Ürdün’deki çalışmalar ise çoğu zaman eş zamanlı ve iç içe kabul edilmek durumundadır.

Yazıcı, işlediği her ülkede, öykünün tarihi gelişimini özlü bir şekilde ortaya koymuş, diğer ülkelerle konuyla ilgili münasebetini zaman zaman karşılaştırmalar yaparak incelemiş, bütün aşamalardaki gelişmeleri temsilcileri ve ilgili eserlerine işaret ederek göstermiştir. İşlediği yazarların genel özelliklerini, sanat hayatlarına göre takip etmiş; önemli çalışmaların başlıca özelliklerini göstermiştir. Gerekli görülen yerlerde kimi özlü kısa aktarma pasajları koymuştur. Bu arada yapıtların genel özellikleri, temaları ve yazarların

TANITIM

eğilimlerine dair tahliller yapılmış; yayın tarihleri ve özellikli koleksiyonların içeriği gösterilmiştir.

Modern Arap öyküsünün ülke ve dönemlere göre genel niteliklerine ve hakim olan edebî akımlara da işaret eden yazar, bunları ilgili yerlerde detaylandırmıştır. Örneğin yazarın tespitine göre ilk dönem Mısır öyküsünde hakim olan romantizm kısa bir süre içinde yerini realizme bırakmış; bazen de her iki akım eş zamanlı olarak varlık göstermiştir. İkinci aşamada romantizm ve realizm hakim olmakla beraber, sembolizm ve sürrealizme de yönelme olmuştur.

Yazarın ifadesiyle eserde her ülkenin bütün öykü yazarları olmasa bile, yazarlarının çoğunluğu tanıtılmış ve ilgili eserleri incelenmiştir. Alanın etkin isimleri daha ayrıntılı incelemeye konu olmuştur. Doğal olarak bütün yazarların detaylı olarak; ayrıca yazarların bütün eserlerinin, bu eserin kapsamına girmesi beklenemez. Bu bakımdan alanda önemli olan yazarlar ve eserleri, diğerlerine göre daha detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu çerçevede eserde incelenen ilk beş ülkenin öne çıkan kimi yazarları örnek olarak gösterilebilir:

Modern Arap öyküsünün gelişme merkezi olan Mısır'da öykünün gelişimi; 1917-1944 tarihleri arasındaki ilk dönem, 1945-1967 tarihleri arasındaki ikinci ve 1967'den günümüze uzanan süreç olmak üzere üç dönemde incelenmiştir. Abdullâh Nedîm, Frânsîs Fethullâh el-Marrâş (ö.1873), Selîm Butrus el-Bustânî (1884), Nu'mân el-Kasatîlî (1920) gibi ilk denemelerin sahiplerinin yanı sıra, eserde detaylı olarak incelenen Mısırlı başlıca öykü yazarları şunlardır: Muhammed Teymûr, Îsâ Ubeyd (ö.1923), Şihâta Ubeyd (ö.1961), Mahmûd Tâhir Lâşin (ö.1954), Yahyâ Hakkî, Mahmûd Teymûr (1973), İbrâhîm el-Mâzinî (ö.1949), Tâhâ Huseyn (ö.1973), Yûsuf es-Sibâ'î (ö.1978), Necîb Mahfûz, Yûsuf İdrîs (ö.1991), Mahmûd el-Bedevî, Servet Abaza, İhsân Abdulkuddûs, Sa'îd el-Verakî, Tefvîk el-Hekîm (ö.1987), Abdul'âl el-Hamâmîsî, Abdulhalîm Abdullâh.

Yazar, modern Arap öyküsünün gelişiminde önemli bir yeri bulunan Lübnanlı öykü yazarlarının önemli temsilcileri arasında Suheyl İdrîs, Selîm el-Bustânî, Kerem Mulhem Kerem gibi isimlere yer vermiştir. Bu arada Cibrân Halîl Cibrân, Mihâîl Nu'ayme, Emîn er-Reyhânî, İlyâs Kunsul, Abdulmesîh Haddâd gibi göç edebiyatının önemli temsilcilerine de Lübnan öykü yazarları arasında yer verilmiştir. Ayrıca Mârûn Abbûd, Tefvîk Yûsuf Avvâd, Halîl Takiyuddîn, Halîm Berekât, İmilî Nasrullâh, Hannân eş-Şeyh gibi isimler de ayrıntılı olarak incelenen Lübnanlı öykü yazarları arasındadır.

Mısır ve Lübnan ile eş zamanlı öykü gelişimine dair görüşlere dikkat çekmekle beraber Suriye'deki çalışmaların Mısır ve Lübnan'daki çalışmalara bağlı olarak geliştiğini belirten yazar, Suriye'deki öykü gelişimini inceledikten sonra Suriyeli öykü yazarlarını ve eserlerini incelemeye geçmiştir. Bunlardan bazıları, Alî Halkî, Muhammed Alî en-Neccâr, Alî et-Tantavî, Mişel Aflak, Muhammed Mezcûb, Hasîb Kayyâlî, Samîm eş-Şerîf, Âdil Ebû Şeneb, Abdusselâm bin Alî el-Ucaylî, Abdullâh el-Hânî, İskender Lûkâ, Murâd es-Sibâî, Gâde es-Semmân, Zekeriyâ Tâmir, Ulfet İdlîbî gibi isimlerdir.

TANITIM

Gelişimi açısından Suriye ile aynı durumda olan Irak'ta öykü, 1950'li yıllarda Mısır ve Lübnan öyküsü seviyesine ulaşmıştır. Mahmûd Ahmed es-Seyyid, Abdullâh eş-Şihâbî, Zu'n-nûn Eyyûb, Lutfî Bekr Sidkî, Tevfik Umar et-Tevfikî, Şâlûm Dervîş, Abdulkhak Fâdil, Abdulmecîd Lutfî, Ca'fer el-Halîlî, Safâ Hulûsî, Abdulmelik Nûrî, Şâkir Haşbâk, Hamîd Gadbân er-Râvî, Nizâr Selîm, Muhammed Ruznâmeçî, Hudayr Abdulemîr, Muhammed Hudayr Dîzî el-Emîr, İlham Abdülkerîm, Meyy Muzaffer, Belkîs Ni'met el-Azîz, Suheyle Dâvûd gibi yazarlar üzerinde duran Yazıcı, bu arada Iraklı bayan öykü yazarlarının diğer Arap ülkelerinin bayan öykü yazarlarına göre çok daha başarılı olduğuna dikkat çekiyor.

Üretken bir yapıya sahip olmakla beraber şartları gereği bütün edebî türlerdeki gelişmelerin kesintiye uğradığı Filistin'de öykünün sürükleyici ismi olarak kabul edilen Halîl Beydes, Cebrâ İbrâhim Cebrâ, Necâtî Sidkî, Ahmed Şâkir el-Kermî, Semîre Azâm, Abdulhamîd Yâsin, İshâk Mûsâ el-Huseynî, Gassân Hanefânî, Yûsuf Câde'l-hakk, Yahyâ Yahlûf, Muhammed Nefâ' gibi isimler yazarın üzerinde durduğu isimlerden bazılarıdır.

Edîb Abbâs, Sâlim en-Nehhâs, Mufîd Nahla, Şukrî Şa'şâ'a, Muhammed İd, Yûsuf el-Gazv, Mahûd Seyfeddîn el-İrânî, Emîn Fâris Melhas, Bed Abdulkhak, gibi isimler Ürdün öykü yazarlarının başta gelen isimleri olarak yazar tarafından işlenmiştir.

Dr. Hüseyin Yazıcı'nın bu eseri, yukarıda özet olarak işaret edilen özelliklerinin yanı sıra, modern Arap öyküsü alanındaki literatürü ortaya koyması açısından da önemlidir. 274 sayfa olan esere, kitap ve yazar ismi indeksleri de konulmuştur. Türkiye'de daha geniş bir araştırmacı ve okuyucu kitlesinin yararlanabilmesi için eserin, Türkçe olarak da yayınlanmasının önemli bir hizmet olacağı muhakkaktır.