

# NÜSŞA

YIL: VI  
SAYI: 20  
KIŞ 2006

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ  
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

**Veyis Değirmençay**

Zahîr-i Fâryâbî'nin Masnû' Kasidesi

**Derya Örs**

Şehriyar'ın Şiirlerinde Duygusal Temalar

**Hamza Ali Ferhâdiyân/Yakup Şafak**

Mevlânâ ve Hâfız'da Müşterek Söyleyişler

**Mehdî Firdevsî-i Meşhedî/Hasan Almaz**

Mevlânâ'nın Düşüncesinde Kadın

**Erdinç Doğru**

“Mevâkif” Dergisi Çevresinde Adonis'in Düşünce Dünyası

**Abdullah Kızılıcık**

Muhadram Şâirlerden Hassân b. Sâbit'in İslâmî Döneme

Âit Şiirlerinde Tema

**Yasin Kahyaoğlu**

Arap Dili Fonetik ve Telaffuz Problemi

**Mehmet Yalar**

Arap Edebiyatı Bağlamında “Edebiyat” Kavramına Analitik Bir Bakış

**Salih Tur**

Nizâr Kabbânî'nin Aşk Şiirlerinde Annelik

**Hakan Kuyumcu**

Urducunun Gelişiminde Etkin Olan İlk Batılı Eğitim Kurumları ve Aligarh  
Hareketi

**Celal Soydan**

Urdu Dilinde Protest Edebiyat

ISSN 1303-0752

Fiyatı: 8 YTL (KDV dahil)

# Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi  
Journal of Oriental Studies

**Yıl/Volume: VI, Sayı/Issue: 20, Kış/Winter 2006**

# Nüsha

Yıl: 6, Sayı: 20, Kış 2006  
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. M. Sadi Çöğenli (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. Recep Dikici (Selçuk Ü.)  
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. N. 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 Tülücü (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. A. Kazım Ürün (Selçuk Ü.)  
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Azmi Yüksel (Gazi Ü.)  
Doç. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)  
Doç. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)  
Doç. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)  
Doç. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)  
Doç. Dr. Halil Tokar (İstanbul Ü.)

**Redaksiyon:**  
Dr. Hasanalmaz  
Dr. Muhammet Hekimoğlu  
Dr. İbrahim Ethem Polat  
Dr. 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](mailto:akademiknusha@hotmail.com)

**Yıllık Abone Bedeli**  
**(Annual Subscription Rates)**  
Kişiler (for individuals):  
Yurt İçi: 30 YTL  
Yurt Dışı (abroad): 40 \$  
Kurumlar (for institutions):  
Yurt İçi: 45 YTL  
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: 0312-229 99 28

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

A N K A R A 2 0 0 6



## SUNUŞ

*Değerli okuyucularımız,*

*Altıncı yılın ilk sayısıyla karŐımızdayız. Altıncı yılın eŐięinde dergimizin sosyal bilimler alanında önemli bir akademik dergi kimliği kazandığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte kimi teknik sorunların hâlâ sürdüğünün farkındayız. Önümüzdeki sayılarda bu sorunları gidermek için çalışma azmindeyiz.*

*Bu sayımızda klasik İnan edebiyatıyla ilgili dört, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili beş ve Urdu dili ve Pakistan kültür tarihiyle ilgili iki makale yer almaktadır. Makaleler dışında altı tanıtım yazısı okuyucuların ilgilerine sunulmuştur.*

*Yeni sayılarda buluŐmak dileğiyle selam ve saygılarımızı sunarız.*

**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 incelemenden 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 çalışmayı yayın programından çıkarır ya da yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporunun sonucunu dikkate 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 kelimedenden 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 kâğıda 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

<b>Veyis Değirmençay</b>	
Zahîr-i Fâryâbî'nin Masnû' Kasidesi .....	7
<b>Derya Örs</b>	
Şehriyar'ın Şiirlerinde Duygusal Temalar .....	31
<b>Hamza Ali Ferhâdiyân/Yakup Şafak</b>	
Mevlânâ ve Hâfız'da Müşterek Söyleyişler .....	39
<b>Mehdî Firdevsî-i Meşhedî/Hasan Almaz</b>	
Mevlânâ'nın Düşüncesinde Kadın .....	53
<b>Erdinç Doğru</b>	
"Mevâkif" Dergisi Çevresinde Adonis'in Düşünce Dünyası .....	65
<b>Abdullah Kızılcık</b>	
Muhadram Şâirlerden Hassân b. Sâbit'in İslâmî Döneme Âit Şiirlerinde Tema .....	77
<b>Yasin Kahyaoğlu</b>	
Arap Dili Fonetigi ve Telaffuz Problemi .....	85
<b>Mehmet Yalar</b>	
Arap Edebiyatı Bağlamında "Edebiyat" Kavramına Analitik Bir Bakış .....	99
<b>Salih Tur</b>	
Nizâr Kabbânî'nin Aşk Şiirlerinde Annelik .....	117
<b>Hakan Kuyumcu</b>	
Urducunun Gelişiminde Etkin Olan İlk Batılı Eğitim Kurumları ve Aligarh Hareketi .....	133
<b>Celal Soydan</b>	
Urdu Dilinde Protest Edebiyat .....	147
<b>Nurettin Ceviz</b>	
Mevlid Şerhi Gülzâr-ı Aşk (Tanıtım) .....	159
<b>Musa Yıldız</b>	
Çağdaş Arap Hikâyesinden Seçmeler (Tanıtım) .....	161
<b>Musa Yıldız</b>	
İtihatçı Bir Arap Aydınının Anıları Emir ŞekibArslan (Tanıtım) .....	163
<b>Murat Özcan</b>	
Arapların Gözüyle Osmanlı (Tanıtım) .....	165
<b>Tamer Yıldırım</b>	
İslâm Tarih Metodolojisi (Tanıtım) .....	167
<b>Ali Temizel</b>	
Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi (Tanıtım) .....	170

## CONTENTS

<b>Veyis Değirmençay</b>	
<u>Dhahir</u> of Faryab's Qasida of Masnu'a .....	7
<b>Derya Örs</b>	
Sentimental Themes of Shahriar's Poetry .....	31
<b>Hamza Ali Farhadian/Yakup Şafak</b>	
Common Sayings by Mawlana and Hafiz .....	39
<b>Mahdî Firdavsî-i Mashhadî /Hasan Almaz</b>	
Woman in the Thought of Mawlânâ .....	53
<b>Erdinç Doğru</b>	
Adonis's Intellectual World in the Context of "Mavakif" Journal .....	65
<b>Abdullah Kızılcık</b>	
Of the Muhadramun, Hassân b. Thâbit's Poems and the Subjects on Theme in the Early Islamic Period .....	77
<b>Yasin Kahyaoğlu</b>	
The Problem of Arabic Phonetic and Pronunciation.....	85
<b>Mehmet Yalar</b>	
An Analytic View of "Literature" from the Prospect of Arabic Literature ...	99
<b>Salih Tur</b>	
Motherhood in Love Poems of Nizar Qabbani .....	117
<b>Hakan Kuyumcu</b>	
The First Western Education Schools Effected on the Progress of Urdu and Aligarh Movement .....	133
<b>Celal Soydan</b>	
Protest Literature in Urdu Language .....	147
<b>Nurettin Ceviz</b>	
Gulzar-i Ashgh, The Mavlîd Commentary .....	159
<b>Musa Yıldız</b>	
Selections from Arabic Fiction .....	161
<b>Musa Yıldız</b>	
Memories of an Arabic Intellectual .....	163
<b>Murat Özcan</b>	
The Ottoman from the Eyes of Arabs .....	165
<b>Tamer Yıldırım</b>	
Methodology of Islamic History .....	167
<b>Ali Temizel</b>	
Translation of Nisâb al-Mawlavi .....	170

ZAHİR-İ FÂRYÂBÎ'NİN MASNÛ' KASİDESİ

Veyis DEĞİRMENÇAY\*

**Özet:** Bu makalede, VI/XII. yüzyılda yaşamış Türk asıllı büyük şairlerden olan Zahîr-i Fâryâbî'nin masnû' kasidesi, tenkitli metni yapılarak Türkçe'ye çevrildi ve mevcut edebî sanatları anlatıldı. Kaside, yazma halinde olup tek nüshası İstanbul Üniversite Kütüphanesi FY 931/5 numarada kayıtlıdır (Ahmed Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler*, I, 62). Başka hiçbir kaynakta, birkaç kez basılan divanında da yer almamakta; hatta varlığından söz dahi edilmemektedir. Kaside, muzari bahrinin müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i maksûr yani mef'ûlü, fâilâtü, mefâilü, fâilât vezninde ve âr (,) kafîyesinde kaleme alınmış, her bir veya birkaç beyti bir edebî sanata örnek 100 beyitlik bir manzumedir.

**Anahtar Kelimeler:** Zahîr-i Fâryâbî, Masnû' Kaside, Fars Dili ve Edebiyatı.

**Dhahir of Fâryâb's Qasida of Masnû'a**

**Summary:** In this article, you will find a Turkish translation qasida of masnû'a (artifice qasida) by Dhazir of Faryab, one of the great poets of Turkish origin and lived in the VI/XII th century, and also definition of rhetoric's arts of the qasida. The only manuscript copy of the qasida is now in Istanbul University Library FY 931/5 (Ahmed Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler*, I, 62). In no other resources can this qasida be found. The meter of the qasida is bahr of muzâri' mosamman-i akhrab-i makfoof-i maksoor or mef'ûlü, fâilâtü, mefâilü, fâilât and its rhyming scheme is âr (,) and has a qasida-i musanna' of 100 verses.

**Keywords:** Dhazir of Fâryâb, Qasida of Masnû'a, Persian language and literature.

---

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (veyis0065@hotmail.com).

### Zahîr-i Fâryâbî

Zahîrüddîn Ebu'l-Fazl Tâhir b. Muhammed-i Fâryâbî, Türk asıllı büyük şairlerdendir. Belh yakınlarında yer alan Cuzcan'a bağlı Fâryâb şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi belli değildir; ancak hayatı hakkında bilgi veren kaynaklara göre VI/XII. yüzyılın ilk yarısının ortalarında doğmuştur. Şiirlerinde *Zahîr* mahlasını kullanmıştır.<sup>1</sup>

Şair, gençlik yıllarını Fâryâb ve Nişâbur'da geçirmiştir. Nişâbur'da naklî ilimlerin yanı sıra akllî ilimlerle de ilgilenmiş, Arap edebiyatı, felsefe, matematik ve heyet ilimlerinde derinleşmiş; şiir söyleyecek derecede Arapça öğrenmiş ve astronomiyle ilgili araştırmalar da yapmıştır.

582/1186'den sonra ilk olarak İsfahan'a gitmiş ve orada yaklaşık bir buçuk yıl kalmış; daha sonra sırasıyla Mâzenderan'a ve Azerbaycan'a gitmiş, Tebriz'de yaşamış ve orada uzun süre Azerbaycan Atabeklerinin hizmetinde bulunmuştur.

Zahîr, diğer methiye şairleri gibi, hükümdarlara ve ileri gelenlere methiyeler söyleyip bağışlar alarak hayatını sürdürmüştür. Memduhları arasında, Bâvendliler sultanı Ebu'l-Hasan Erdeşîr (568-602/1172-1205), Azududdevle Doğanşah (569-581/1173-1185), Azerbaycan Atabeklerinden Atabek Kızıl Arslan (582-587/1186-1191) ve Nusretüddin Ebûbekir (587-607/1191-1210), Selçuklu hükümdarı Tuğrul b. Arslan (573-590/1177-1194), Anadolu Selçuklu sultanı Rükneddin Kılıcarslan II (598-600/1200-1203) ve ayrıca Sadreddin Mahmûd el-Hucendî (ö. 592/1179) zikredilebilir.

Zahîr, 598/1203 yılında Tebriz'de vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.

Sözü, güzel, sağlam, akıcı ve fasihtir. Asıl gücü ve hüneri kasidededir; bu hususta çeşitli anlamlar ortaya çıkarmıştır. Kasidelerinin konusu genelde övgüdür. Gazelleri de kasideleri kadar güzeldir; hoş ve akıcı gazeller söylemiştir. Irak üslûbunun kurucularından sayılır. Şiirlerinde, masnû' kasidesinde de görüleceği üzere cinâs, îhâm, tenâsüb, iltizâm, muvâzene, hüsn-i ta'lîl, gulûv, kalb, teşbih, istiâre ve benzeri birçok edebî sanata yer vermiştir.

### Eserleri

Yedi yıldızın terazi burcundaki kırımı ile ilgili bir risale. Bu risale elde mevcut değildir. Kaside, gazel, kıta, terkihibent, mesnevi ve rubâilerden oluşan Divan ve Masnû' Kaside'dir.

### Masnû' Kaside

Her bir veya birkaç beyti edebî sanatlardan bir sanata örnek olan ve 81 edebî sanatı içeren 100 beyitlik bedi'iyeye türü bir kasidedir. Kaside, yazma halinde olup, şairin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren hiçbir kaynaktaki bulunmamakta, hatta söz konusu bile edilmemektedir.

Kasidenin tek nüshası İstanbul Üniversite Kütüphanesi FY 931/5 numarada kayıtlı bir mecmuadır. Kaside, bu mecmuanın 55a-58a varakları arasında yer

## VEYİS DEĞİRMENÇAY

almaktadır. Nüsha, 13,2x20,5 (7x13,7) cm. ebadında 15 satırlı adi bir ta'lik yazıyla, Muhammed b. Bilâl tarafından Rodos Kalesi'nde 2 Rebiyülevvel 962 h.'de istinsah edilmiştir. Beyitlerde mevcut edebî sanatlar kırmızı kalemle yanlarına yazılmıştır.<sup>3</sup>

Kasidenin tenkitli metnine, çevirisine ve sanatlarının anlatımına geçmeden önce bedî'iyye veya kasîde-i masnû'a hakkında kısaca bilgi verilecek olursa, bedî'iyye veya kasîde-i masnû'a üç çeşittir. Birincisi, her beyti, bir yada birkaç edebî sanat için tam bir örnek sayılabilecek şekilde bütün edebî sanatları içinde bulunduran kaside; ikincisi, tüm beyitlerinde aynı edebî sanata yer verilen kaside; üçüncüsü, her birkaç beyitte bir çeşitli bahir ve kafiyede birkaç mısra veya beytin çıktığı ve onlarda edebî sanatların getirildiği tevşihât ve daireleri de içeren kasidedir.<sup>4</sup>

Zahîr-i Fâryâbî'nin kasidesi, birinci türden bir kaside olup muzâri bahrinin müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i maksûr yani mef'ûlü, fâilâtü, mefâilü, fâilât vezninde ve âr (ار) kafiyesinde kaleme alınmıştır. Kimliği belli olmayan bir hükümdara veya vezire methiyedir.

### قصیده مصنوعه ظهیر فارابی

اکنون که شد ز سنبل و گل باغ چون نگار      وقتست صبح<sup>۵</sup> جام صبحی ده ای نگار

#### تجنیس تام<sup>۶</sup>

بگشای طره ای پسر خاوری تبار      بنمای چهره ای قمر مشتری عذار

#### ترصیع

چون هر نفس نفوس بدامات مایلند      ساقی تو گوش هوش ز رامات بر مدار

ما را ز ره مبر بسر غمزه ای چو تیغ      ما را ز ره مبر بسر زلف تابدار

#### تجنیس لاحق<sup>۷</sup>

وقتست اگر چو حلقه شود گرد گردنت      دستم چو گرد ساعد تو حلقهء نگار

ابر از گهر سوار عروسان باغ ساخت      گل بر کمیت بادهء چون لعل شد سوار

#### تجنیس ناقص<sup>۸</sup>

ناله شدم ز ناله      هه این جان دردناک  
مویی شدم ز مویهء این چشم اشکبار

تجنیس زاید

نازنده ایم ای بتو نازنده جان ما بازنده ایم بر سر کوی غم ت قمار

تجنیس مرکب

بر طرف جویبار می هم‌چو<sup>۹</sup> نوش نوش اکنون که رفت بر سر هر شاخسار سار

تجنیس مکرر

بر نفس من گم‌اشت هوا ی لب ت هوان در جان من فکند شراب لب ت شرار

تجنیس مطرف

دل بسقء تو پسته دهانم چ و تشنه ای کاندرا سراب م ی طلبد آب خوش گوار

تجنیس خط

در تابم از کشاکش آن زلف پیر شکن در خوابم از کرشمه آن چشم پرخمار

سجع متوازن<sup>۱۰</sup>

یک شب خلاص ده دلم از بار انتظار روزی چو باد بر من آشفته کن گذار

سجع مطرف<sup>۱۱</sup>

رگشاد هی‌چم از تو و آشفته شد هم ی زآن جادوانه زلف مرا جادوانه<sup>۱۲</sup> کار

مقلوب البعض

گنج نشاط و مجلس عیشست و بانگ جنگ رای منیر و چشمهء مہر است و روی یار

مقلوب کل

دارم کلام حرف فرح مالک مراد رامش مخر<sup>۱۳</sup> درم همه مرد رخم شمار

مقلوب مستوی

دارای دور داردم از روی داوری در آرزوی روی دل آرام زرد و زار

مقطوع



ص ص کد ص ص را به کمند آورد به دام      ما را برآورد همه ساعت ز کار و بار

اشتقاق

آشوب عقل غمز    هه جادو ی ای صنم    غوغا ی صبر    بهست هه یاقوت زن گبار

رقطا

کار زمانه را سر و کار    ی پدید نیست    جز کار آب آب ندارد برو    ی کار

رد الصدر علی العجز<sup>۱۴</sup>

بار فراق بر دل من تا به ک    ی نهند    آن ط    ره معنبر و آن زلف تابدار

نوع دوم

تا زلف ب ی قرار تو شد سا    بیان ماه    بی خواب و بی قرارم از آن زلف بی قرار

نوع سوم

از دل هزار ناله برآرم به وقت صبح    بر شاخ گل چو گوش کنم ناله هه هزار

نوع چهارم

شد منحدر نوچه هه خونین من سرشک    چون سرگی کز فراز ک ند میل الحذار

نوع پنجم

حصر جفا ی عشق و سنا ی جمال او    نتوان نگاشت بر فلک نی    لگون حصار

نوع ششم

بی روی همچو روزن و بی زلف چون شبت    روزم شبست و خمر خمارستگلوچ و خار

تضاد

در انتظا رچشم ام ی دم سف ص شد    ای مرغ نامه بر خبر    ی از صبا بیار

عتاب

یا لیت من نسیم صبا بودم ی به صبح    تا خود    پی ام خود برسان صم ی بیار

بر من جو زلف سرکش و گیسوی پر خمش دست غمش دراز شد ای دل تو پایدار

استعاره

اکنون که دشت گشت سراسر چو باغ و راغ خمر چ و جمر با ید و دنگار باغ یار

مزدوج

خاصه که گشت فاضل ابر بهار شد چون دست و کلک صاحب اعظم گهرنثار

حسن تخلص

دستور کامران که بنوک قلم ن گلشت آی ات عدل و داد بر اوراق روز گار

مراعات النظیر

کان گهر مکان ادب معدن کرم بحر حبا جهان سخا مرکز فخار

تعداد الصفات

با خلق آن کند کرم عام او که کرد با کشت تشنه قطر هه باران نوبهار

مدح الموجه

در سایه حمايت عقل تو کفر و دین با رفعت مکانت قدر تو فخر عار

محتمل الضدین

ذات جهان حلم و ثبات وفاست لیک دست سحاب را کند از بذل شرمسار

تأکید المدح بما یشبه الذم

گر آورند فخر به عدل و زمان تو ای عقل هست جای مباحات و افتخار

التفات

چ رخ بلند را به عسارت بود یمین بحر مح خط را به یمینت بود عسار

ایهام

زهر هلاک در دهن خصم ملک ر سخت دستت به فتح خامهء هم چون زبان مار

تشبیه صریح

دست ترا سحاب توان گفت اگر سحاب دُر و گهر نثار کند سیم و زر قطار

تشبیه مشروط

ز آن سان هنر نمود که مردان زنان شدند نیلوفر تو از گل سیم و زر لاله زار

تشبیه کنایت

نزدیک عقل هر دو ز یک گوهرند<sup>۱۵</sup> لفظ حیات بخش تو و دُر شاهوار

تشبیه تسویت

بخشش که باد سینهء خصمش رگم و هست<sup>۱۷</sup> در دست چو ن<sup>۱۶</sup> با اسد الله ذوالفقار

حشو ملیح

خصمان اگر نهان ز تو غیبتی کنند حاشا کنند خبث پلیدی خود آشکار

تا تیرگی بود صفحات سحاب را زیرا که این طهارت اصلیت در بخار

ارسال المثل

هر سنگ پاره ای نشود گوهر نفیسی هر ناف آهو ی نبود ناف هه تثار

ارسال المثلین

فضل تو هم چو چشمهء مهراست آشکار حلم تو هم چو رای منیراست استوار

ذوالقافیتین

طوب زبان<sup>۱۸</sup> خامهء سحر آفرینی تست یا معجزاست یا اثر لطف کرد گار

تجاهل العارف

گفتم به چرخ نور تو به علی ضعیفای شمس گفتا فروغ خاطر دستور شهر طو

سؤال و جواب

گردد زمینی ز فر قدمت زحل محل گردد فلک ز گید سمندت زمینی شعار

تشبیه عکس

گد دست تست بحر چرا گشت ابر تند      ور روی تست ماه چ را شد عدد نزار

تشبیه اضمار

گفتند دست تست به وقت سخا سحاب      مدحیست در نهایت اجاز و اقتصار

او گرید و به عنف<sup>۱۹</sup> دهد قطره های آب      تو خندی و به لطف دهی دُر بی شمار

تشبیه تفضیل

چرخ ی به قدر و جاه بلند ی به مرتبت      کوه ی به جزل و حلم توانا یی و وقار

سیاقهٔ الاعداد

رای تو همچو شمس میروست و روشن است      ذات تو همچو کوه حلیم است و بردبار

اعتراض الکلام قبل التمام

در جنب را ی روشن تو نور آفتاب      ای آفتاب مرتبه نوراست مستعار

حشو متوسط

اکنون که کامکار شدی اسب و جامه خواه      وار کتب علی المخطب واشرب من العقیار

ملمع

گد یک نسریم لطف تو بر دهر ب گذرد      بوم و بر جهان همه جان آورند بار

اغراق الصفة

تخت مدام زینت اسلام و پشت ملک      تخت مُعد و بخت مدد جیش کامکار

محتاج نیستی تو به وصافی سخن      مدح تو خود عروس سخن راست گوشوار

خيفا

امرت رواست هیچ و قضا بر جهان چزانک      یاری غ پلدهشاه به انفاذ و اقتدار

تشبیه مطلق

آن پی‌کر بدیع شما طی بگو که چیست اجزاش مختلف عدد اصل او چ‌هار  
 گه خُرد گه بزرگ و گهی گرد گه دراز گه بسته گه گشاده‌گهی سمن<sup>۲۰</sup> و گه نزار  
 اصلش نه زنگیست و نه رومی ولی درو پیوسته جای لشکر روم است و زنگبار  
 چون خط یار چهرهء رنگینش دلفریب چون آب خضر نکتهء شیرینش خوشگوار  
 هرگز که دید روز که با شب قرین بود یا ظلمتی که در دل نورش بود قرار  
 با ستر<sup>۲۲</sup> شام تیره در آغوش صبح بین زاغ سیاه لیک نگر در<sup>۲۱</sup> رخ بهار  
 باری اگر شعور نداری بنام او زو یاد گیر این غزل تر بیادگار

لغز

زلف تو بر رخ تو چ و من عاشق و زار زآن هیچ و قرار ندارد بر آن عذار

جمع تنها مطلع الغزل

ماه تمام چ و ن رخ زحیات گه بود مه را کجاست نرگس چ‌شماش پیر خماری

تفریق تنها

بالا و زلف و عارض و خط و عذار تو شمشاد و سنبل و گل و مشک است و نوبهار

تقسیم تنها

رویت چو عکس آتش سوزنده پیر فروغ جانم چ و تاب آتش سوزنده پیر شرار

جمع و تفریق<sup>۲۳</sup>

گفتن خطاست زلف ترا ناف هه خطا نی زلف تو کجا و کجا ناف هه تتا ر

جمع و تقسیم

آنکس که بند بر سر زلف کجت نهاد بند ی نهاد بر دل من نی ز استوار

بند توام نسیم عبیراست و مشک ناب      بند توام ز نالهء عجزاست و افتقار

جمع با تفریق و تقسیم

لهت و شکست و خست گشود و ربود<sup>۲۴</sup> و برد      دست حواد      ث فلک خبر      ی دثار

پایم بدام و پشت ز عشق و جگر زهجر      آیم ز دیده صبر ز دل دلبر از کنار

تفسیر جلی<sup>۲۵</sup>

داعی ضمیی و خاطر و چشم<sup>۲۶</sup> و دل منست      بی سنبل مسلسل مفتون آن ن      گار

آن یک محل غصه و این یک مقام غم      آن یک ممر طوفان و این یک مقر مار

تفسیر خفی

گرجای چشمه دامن کوهست و صحن دشت      ای چشم من<sup>۲۷</sup> چراست روان چشمه جو یار

تعجب

دایم دو چینی لازم دستور و خصم اوست      دستور تاج دار و بد اند      کش تاج دار

کلام المتزلزل

زان رو که بحر و کان دم امساک هی زنند      ایثار می      کند کف رادت سحاب وار

حسن التعلیل

با باد پای مرکب تو      چ ون قفار کوه      با سر<sup>۲۸</sup> مرکب تو بود کوه      چ ون قفار

طرد و عکس

دی بیورا سخن به ازئی چون توان رگاشت      بر دفتر مد      حج به کلک سخن ن      گار

در آرزوست روح قدس تا شبی کشد      دوشیزه گان خاطر من تنگ در کنار

نغث الکلام؟

ای نوعروس را که به خوبی نظمی نیست      غمی از تو خاطر ی نتوان کرد اخت یار

کفر است آن نه کفر اگر جز تو دیگری بگری بدین صفت کند از بنده خواستار<sup>۲۹</sup>

حسن تقبیل

منت خدا یا که بنات ضم می من صاحب قناعتند نه از حرص معده خوار

کلام جامع

ورنه چه ح یله ساخ تمی با وجود فقر یک خانه دختران شکم خوار بخت خوار

حسن طلب

روزی سه چار هست که از گفتهء **ظهیر** این بخت گید خاطر من م ی کند گذار

تجرید<sup>۳۰</sup>

خلق تو نافه نافه فرستد به باد صبح دست تو دجله دجله بغداد را سپر

تکریر<sup>۳۱</sup>

هم حزم او به گیدش گیدون دهد سکون هم عزم او به مرکز هامون دهد دوار

موازنه<sup>۳۲</sup>

همواره عدل کامل او درد را دوا همواره کلک ساحر او ملک را مدار

محذوف النقط<sup>۳۳</sup>

گودد بزرگ هر که ببوسد رکاب تو وآن بوسدت رکاب که باشد بزرگوار

ردالصدر علی العجز نوع پنجم<sup>۳۴</sup>

از شرم رای تست که هر ماه ماه نو پنهان شود دو روز پس پردهء عوار

تجنیس مکرر<sup>۳۵</sup>

از عکس اشک خصم تو در حق هه انام شد لعل ر نگ دان هه رمان ی انار

ای آفتاب ملک ز من نور وا مگیر وی سایهء خدای ز من سایه بر مدار

## ZAHÎR-İ FÂRYÂBÎ'NİN MASNÛ' KASİDESİ

حسن طلب<sup>۳۶</sup>

تا سرو در سجود چ ه گوی د ثنای تو دست دعا برآرد و آم کن کند چ نار

سر سبز باد تازه و پاکیزه و جوان بخت تو همچو سرو بر اطراف جویدار

پاکا اله انک فی الملک باقیا ما غر د الحمامة علی البان والغرار

حسن مقطع<sup>۳۷</sup>

### Masnû' Kasidenin Türkçe Çevirisi ve Edebî Sanatların Anlatımı

*Bahçenin, sümbül ve gülle Nigaristan gibi olduğu şimdi, sabah vaktidir; ey sevgili! Sabah şarabını sun.*

**Tecnîs-i tâm:** İmlâ ve telaffuz bakımından aynı, anlam bakımından farklı olan kelimeler bir arada getirilmiştir. نگار، نگار .

*Ey doğulu oğlan! Saçını aç. Ey Zühre yüzlü güzel! Yüzünü göster.*

**Tersî:** Beytin mısralarındaki kelimelerin hepsi, karşılıklı olarak vezin ve kafîye bakımından birbirine uygundur.

*Mademki her an nefisler tuzaklara yönelmektedirler, o halde ey sâki, sen akıl kulağını itaatten ayırma.*

*Kılıç gibi gamzenin ucuyla bizi yoldan çıkarma; kıvrım kıvrım zülfünün ucuyla bizim yolumuzu kesme.*

**Tecnîs-i lâhık:** Cinaslı kelimelerin baş harfleri farklı ve mahreçleri de birbirinden uzaktır. İlk beyitte، رامت، دامت .

*Dolasam zamanıdır şimdi senin boynuna elimi, sevgilinin bileğindeki bilezik gibi.*

*Bulut, inciden bahçenin gelinlerine bilezik yaptı; gül, lâl gibi olan kırmızı şarabın üzerinde abajur oldu.*

**Tecnîs-i nâkıs:** Birbirine benzer kelimelerin harfleri aynı, hareketleri farklıdır. سوار، سوار؛ گرد، گرد .

*Bu dertli canın feryadından dolayı ney gibi oldum; bu yaşlı gözün ağlamasından dolayı kıla döndüm.*

**Tecnîs-i zâid:** İmlâ ve telaffuzları birbirine benzeyen kelimelerin birinin sonunda fazla bir harf vardır. موی، مویه .



*Ey bizim canımızın kendisiyle övünç duyduğu! Yaşamıyoruz; senin gam sokağının başında kumar oynuyoruz.*

**Tecnîs-i mürekkeb:** İmlâ ve telaffuzları birbirine benzeyen kelimelerin biri tek, diğeri iki kelimededen oluşmuştur. نازنده، نا زنده .

*Sığırcık kuşunun daldan dala konduğu şimdi, ırmak kenarında bal gibi tatlı şarabı iç.*

**Tecnîs-i mükerrer:** Yan yana bulunan iki kelimededen birincisinin son kısmıyla ikincisinin imlâ ve telaffuzları aynıdır. شاخسار، سار .

*Senin huzuruna çıkma arzusu, benim nefsimi düşkünleştirdi; senin dopdolu şarabın, benim canıma ateş attı.*

**Tecnîs-i mutarraf:** İmlâ ve telaffuzları birbirine benzeyen kelimelerin son harfleri değişiktir. شراب، شرار .

*Ey küçük ağızlı sevgilim! Serapta tatlı ve içimi hoş su isteyen bir susuz gibi sana gönül bağlamışım.*

**Tecnîs-i hattî:** İmlâ ve telaffuzları birbirine benzeyen kelimelerin noktaları farklıdır. بسته، پسته .

*O kıvrımlarla dolu zülfünün ıstırabından dolayı dertliyim, kararsızım; o mahmur gözün işvesinden dolayı hülyalara dalmışım.*

**Sec'-i mütevâzin:** Birinci mısradaki kelimeler, ikinci mısradaki karşıtı olan kelimelerle sadece vezin bakımından uygundur.

*Bir gece olsun, gönlümü bekleme sıkıntısından kurtar; bir gün olsun hali perişan olan bana rüzgar gibi bir uğra.*

**Sec'-i mutarraf:** Kelime, karinesi olan kelimeyle kafiye bakımından aynı, vezin bakımından farklıdır. انتظار، گذار .

*Sana olan ilgimi hiç kesmedim; fakat o büyücü saçından dolayı benim işim hep bozuluyor, karmaşık bir hal alıyordu.*

**Maklûb-i ba'z:** Bir kelimedede bulunan harfler kısmen ters çevrilerek başka bir kelime elde edilmiştir. جادوانه، جاودانه .

*Neşe hazinesi, zevk ve sefa meclisi ve savaş feryadı vardır; parlak görüşü, güneş gibi kaynağı ve sevgili gibi yüzü vardır.*

**Maklûb-i küll:** Bir kelimedede bulunan harfler tamamen ters çevrilerek başka bir kelime elde edilmiştir. گنج، جنگ؛ رای، یار .

## ZAHİR-İ FÂRYÂBÎ'NİN MASNÛ' KASİDESİ

*İç açıcı ve arzusu olan bir sözüm var; onu parayla kendine râm etmeye çalışma; hepsini benim piyonlarım say.*

**Maklûb-i müstevî:** Beyitteki her iki mısra, tersinden okunduğunda düzü gibi olmaktadır.

*Zengin, düşmanlığı yüzünden beni kendisinden uzaklaştırıyor; oysa ben, gönle huzur veren yüzün arzusuyla sararmış ve zayıflamışım.*

**Maktû':** Beyitteki kelimelerin hepsi bitişmeyen harflerden oluşmuştur.

*Avcı, avını kementle tuzağa getirir; bizi her zaman güçten kuvvetten alı-koyar.*

**İştikak:** Beyitte aynı kökten türemiş kelimeler bir arada kullanılmıştır. صيد، صياد .

*Ey güzel! Büyülü gamzen aklımı karıştırıyor; yakut renkli ağzın ve siyah zülfün sabrımı tüketiyor.*

**Rakta:** Beyti oluşturan kelimelerin bir harfi noktalı, bir harfi noktasızdır.

*Zamânenin işi gücü belli değildir; suyun, iş hususunda su işinden başka bir işi yoktur.*

**Reddü's-sadr 'ale'l-'acuz:** Beytin başındaki aynı kelime sonunda da gelmiştir. کار، کار .

*O amber kokulu saç ve o kıvrım kıvrım zülûf, daha ne zamana kadar benim gönlüme ayrılık yükünü yükleyecekler?!*

**Reddü's-sadr 'ale'l-'acuz (ikinci türü):** Bir kökten türememiş, fakat bir kökten türemiş gibi görünen ve anlamca da farklı olan iki kelimedenden biri, beytin başında, diğeri sonunda gelmiştir. بار، تابدار (?).

*Senin kararsız zülfün, ay (gibi olan yüzünü) gölgelediği için, o kararsız zülfünden dolayı uykusuzum ve kararsızım.*

**Reddü's-sadr 'ale'l-'acuz (üçüncü türü):** İmlâ, telaffuz ve anlam bakımından aynı olan kelime, hem beytin ilk mısraının haşvinde, hem de ikinci mısraın sonunda gelmiştir. بی قرار، بی قرار .

*Bülbülün gül dalındaki feryadını işittiğim zaman, sabah vakti gönlümden binlerce feryat ederim.*

**Reddü's-sadr 'ale'l-'acuz (dördüncü türü):** İmlâ ve telaffuzda aynı, fakat anlamda farklı olan iki kelimedenden biri, ilk mısraın haşvinde, diğeri ikinci mısraın sonunda gelmiştir. هزار، هزار .

*Benim kanlı gözyaşım, yukardan aşağı inen sel gibi yuvarlanarak aktı gitti; dikkat edin!*

**Reddü's-sadr 'ale'l-'acuz (beşinci türü):** Bir kökten türememiş, fakat bir kökten türemiş gibi görünen ve anlamca da farklı olan iki kelimedenden biri, beytin ilk mısraının haşvinde, diğeri ikinci mısraın sonunda gelmiştir. منحدر، الحذار .

*Onun aşkının cefasının ve güzelliğinin parlaklığının sayısını, mavi renkli gökyüzünün üzerine yazmak mümkün değildir.*

**Reddü's-sadr 'ale'l-'acuz (altıncı türü):** Bir kökten türemiş, anlamca aynı, fakat sigada farklı iki kelimedenden biri, beytin başında, diğeri sonunda gelmiştir. حصر، حصار .

*Sabah gibi (parlak) yüzün ve gece gibi (siyah) zülfün olmayınca bana gündüz gece, şarap namaz ve gül de diken gibidir.*

**Tezâd:** Beyitte birbirine zıt kelimeler bir arada gelmiştir. خمر، خمار روی، زلف؛ روزن، شب؛ گل، خار .

*Ümit gözüme beklemekten dolayı ak düştü; ey postacı kuş! Saba rüzgarından bir haber getir.*

**İ'tâb:** Serzeniş ve nazlanmada bulunulmuştur (?).

*Ah keşke, ben sabah vakti esen saba rüzgarı olsaydım da kendi haberimi kendim sevgilime ulaştırıyaydım!*

*Onun gam eli, âsi zülfü ve kıvrımlarla dolu saçı gibi uzandı, zalimleşti; ey gönül, sen dayan.*

**İstiâre:** چشم امید (Çeşm-i ümîd) ibaresinde ümîd kelimesi, bir varlığa benzetilmiş ve onun gereği olan bir kelimeyle yani göz ile birlikte kullanılmıştır.

*Çölün, baştan başa bahçe ve çimenlik gibi olduğu şimdi ateş gibi şarap ve tam ayar altın para gerek.*

**Müzdevic:** Beyitte secili kelimeler peş peşe veya birbirine yakın gelmiştir. دشت، گشت؛ باغ، راغ؛ خمر، جمر؛ دینار، عیار .

*Özellikle bugünlerde bahar bulutu, büyük vezirin inci saçan eli ve kalemi gibi inci saçmaya başladı.*

**Hüsni tahallus:** Şair, teşbipten sonra güzel bir münasebetle memduhu-nun methine başlamıştır.

*Mutlu vezir, kaleminin ucuyla adalet ve bağış ayetlerini zamanın yaprakları üzerine şöyle yazdı:*

**Mürâ'ât-i nazîr:** Beyitte anlam bakımından birbirine uygun kelimeler bir arada zikredilmiştir. قلم، آیات، اوراق، نگاشت .

## ZAHİR-İ FÂRYÂBÎ'NİN MASNÛ' KASİDESİ

*İnci ocağı, edep mekanı, cömertlik madeni; ödül denizi, bağış dünyası ve nazlanma merkezi.*

**Ta'dâdu's-sıfât:** Memduhla ilgili sıfatlar peş peşe zikredilmiştir.

*O, insanlara -ilkbaharda yağmur tanelerinin susuz ekine yaptığı gibi- genel bir bağışta bulunur.*

**Medhu'l-müvecceh:** Beyitte övgü içinde övgü yapılmıştır.

*Küfür ve din, senin aklının himayesi altındadır; senin kadriinin makamının yüceliği karşısında övünç ardır.*

**Muhtemilü'z-zıddeyn:** Beyit, hem övgüyü, hem de yergiyi içerecek şekilde söylenmiştir.

*Zâın, hilm ve (verdiği) sözde durma dünyasıdır; fakat bulutun elini bağışlarıyla utandırır.*

**Te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zemm:** Övülen, önce yeriliyormuş gibi gösterilmiş, fakat gerçekte övülmüştür.

*Senin adaletinle ve zamanınla ne kadar övünç duysalar değer. Ey akıl! Övünme ve iftihar etme yeridir.*

**İltifât:** Söz, gaipten muhataba, muhataptan gaibe döndürülmüştür.

*Yüce göğün sağ tarafı (eli), senin sol elin kadardır; büyük okyanusun zenginliği, senin sağ elin kadardır.*

**İhâm:** Uzak ve yakın birden fazla anlamı olan kelimenin, diğer anlamlarıyla birlikte asıl olarak uzak anlamı kastedilmiştir. يسار، يمین .

*Senin elin, yılan dili gibi olan kaleminin zaferiyle ülke düşmanının ağzına ölüm zehrini döktü.*

**Teşbih-i sarih:** Beyitte teşbihin dört unsuru açık olarak bulunmaktadır. Benzeyen *خامه* (kalem), benzetilen *زبان مار* (yılan dili), benzetme edatı *همچون* (gibi) ve benzeme yönü *هلاک* (ölüm).

*Eğer bulut, yığınlarca inci ve mücevher, gümüş ve altın saçarsa, senin eline bulut denilebilir.*

**Teşbih-i meşrût:** Teşbihte şart bulunmaktadır.

*Senin nilüferin (yüzün), lalelikteki suya kanmış gülle öyle sanat gösterdi ki erkekler kadın oldular.*

**Teşbih-i kinâye:** Benzetmede, benzetme edatı atılıp benzetilen benzeyen yerinde zikredilmiştir. نیلوفر .

*Akla göre her ikisi bir cevherdendirler; senin hayat veren sözün ve şah-lara lâıyk inci.*

**Teşbîh-i tesviye:** Birkaç şey bir şeye benzetilmiştir.

*Kılıcı, -ki düşmanın göğsü, kını olsun- elinde Allah'ın Arslanı'nın Zülfikâr'ı gibidir.*

**Haşv-i melîh:** Sözde güzellik katan fazlalıktır. *که باد سینہء خصمش نیام .*

*Düşmanlar, eğer gizlice senin gıybetini yaparlarsa, ancak kendi ahlaksız-lıklarını ortaya çıkarmış olurlar.*

*Nitekim bulutun yüzeylerinde koyuluk olur; çünkü bu, bahardaki aslı bir temizliktir.*

**İrsâl-i mesel:** Her iki beytin ikinci mısralarında, anlamı pekiştirmek için atasözü getirilmiştir.

*Her taş parçası, değerli mücevher olamaz; her ceylan göbeği Tatar miski olamaz.*

**İrsâlü'l-meseleyn:** Beytin her iki mısramda, anlamı pekiştirmek için ata-sözleri getirilmiştir.

*Senin erdemini, güneşin kaynağı gibi açıktır; senin hilmin, parlak görüş gibi sağlamdır.*

**Zü'l-kâfiyeteyn:** Beyit, iki kafiye sahiptir. *مهراست، منیراست؛ آ شکار، استوار .*

*Ey padişah! Bu, ya senin kaleminin büyüleyici sözüdür, ya mucizedir ya da Yaraticı'nın lütfunun bir eseridir.*

**Tecâhül-i ârif:** Şair, bildiği bir şeyi bilmezlikten gelmiştir.

*Gökyüzüne, "Senin ışığın mı yoksa güneşin ışığı mı daha iyidir?" dedim. O da, "Sultanın vezirinin gönül ışığı daha iyidir" dedi.*

**Suâl ve cevap:** Şair, kendisiyle muhatabı arasındaki konuşmayı soru ce-vap şeklinde ifade etmiştir.

*Yeryüzü, senin gelişinin şerefiyle Zühal (gökyüzü) mahalli olur; gökyüzü, senin atının (çıkardığı) tozla yeryüzü gibi olur.*

**Teşbîh-i 'aks:** Teşbihin iki tarafı (benzeyen ve benzetilen) birbirine ben-zetilmiştir.

*Eğer senin elinse deniz, niçin bulut öfkeleni (gürledi)? Ve eğer senin yüzünse ay, niçin eksilmeye başladı?*

**Teşbîh-i izmâr:** Teşbih, açık olarak belirtilmemiş; işitenin dikkat etme-den benzetmenin varlığını anlayamayacağı şekilde getirilmiştir.

## ZAHİR-İ FÂRYÂBÎ'NİN MASNÛ' KASİDESİ

*Senin elinin, cömertlik zamanında bulut olduğunu söylerler; son derece veciz ve güzel bir övgüdür.*

*O ağladığı ve öfkelendiği zaman su taneleri verir; sense güldüğün ve iyi olduğun zaman sayısız inci verirsin.*

**Teşbih-i tafzîl:** Methedilen, önce bir şeye benzetilmiş sonra ondan daha üstün tutulmuştur.

*Yücelikte gökyüzü gibisin, derecede yüksek bir makamın var; sağlamlıkta dağ gibisin, hilme ve ağırbaşlılıkta güçlüsün.*

**Siyâkatü'l-a'dâd:** Beyitte birkaç sıfat zikredilmiş ve bir münasebetle memduha nispet edilmiştir.

*Senin görüşün güneş gibi nurlu ve parlaktır; senin zâtın dağ gibi meta-netli ve sabırlıdır.*

**İ'tirâzu'l-keîâm kable't-temâm:** Şâir, bir söze başlamış ve anlamı tamamlanmadan, onu başka bir sözle bitirmiştir.

*Ey güneş makamlı! Senin parlak görüşün yanında, güneşin ışığı eğreti bir ışıktır.*

**Haşv-i mutavassıt:** Sözde çirkinlik ve güzellik katmayan fazlalıktır.

*Mutlu olduğun şimdi at ve elbise iste, kürsüye otur ve şarap iç.*

**Mülemma':** Beyit, Farsça ve Arapça iki ayrı dilde söylenmiştir.

*Eğer senin lütfunun hoş esintisi bu zamanda esecek olsa dünyanın her yeri yeniden hayat bulur, yemyeşil olur.*

**İğrâku's-sıfât:** Beyit, çok parlak olmakla birlikte aşırı abartıyla doludur; yani aklen mümkün, âdeten muhal olan mübalağa yapılmıştır.

*Kılıcın, her zaman İslâm'ın süsü ve saltanatın hâmisidir; tahtın, mutlu askeri hazırlayıcı, bahtın ise yardımcıdır.*

*Sen, sözün nitelenmesine ihtiyaç duymazsın; senin methin, bizzat söz gelininin kulağının küpesidir.*

**Hayfâ:** İlk beyit, bir kelimesi noktalı, bir kelimesi noktasız harflerden oluşmuştur.

*Padişahın fermanının yürütmeye ve iktidara yaraştığı gibi, senin emrin de, kader gibi, âlemdе yürütmeye ve iktidara lâyıktır.*

**Teşbih-i mutlak:** Beyitte, teşbihin dört unsuru, benzeyen, benzetilen, benzetme edatı ve benzeme yönü açık olarak bulunmaktadır. Benzeyen امرت, benzetilen قضا, benzetme edatı همچو, benzeme yönü انفاذ و اقتدار.

*O yüzü güzel olan varlık nedir söyle; parçaları çeşitli, asıl sayısı dörttür.*

*Bazen küçük, bazen büyük; bazen topak boylu, bazen uzun; bazen içine kapanık, bazen dışa açık; bazen semiz, bazen zayıf.*

*Aslı, ne Zengibarlı ne Rum; fakat Rum ve Zengibar askerlerinin yeri hep onun içindedir.*

*Sevgilinin ayva tüyleri gibi renkli çehresi gönül aldatur; Hızır suyu gibi tatlı sözleri güzel ve iç açıcıdır.*

*Her zaman geceyle dost olan gündüzü kim gördü? Yahut ışığının içinde olan karanlığı kim gördü?*

*Sabahın kucığında örtülü karanlık geceye bak; kapkaranlık, fakat bir bak, bahar gibi olan yüzün üzerinde.*

*Hülâsa eğer onun adını idrak ediyorsan, (onun adı için) ondan bu yeni gazeli hatıra olarak öğren.*

**Lügaz:** 62-68. beyitlerde manzum bilmece vardır. Gizlenen şey, beyan edilen özelliklerden hareket edilerek çözülür. Bu bilmecenin cevabı muhtemelen bir güzel veya bir sevgilidir.

*Senin yüzün üzerindeki zülfün, âşık olan ve inleyen ben gibi; çünkü onun da, o yüz üzerinde kararı yoktur.*

**Cem' ve matla-ı gazel:** Şâir, sevgilinin zülfünü ve kendisini âşıklık, inleme ve kararsızlık hükmünde toplamıştır. Manzume ikinci bir matla beyti ile devam etmektedir.

*Dolunay, bazen senin güzel yüzün gibidir; nasıl, ayın mahmur nergis gözleri var mı ki!?*

**Tefrîk:** Şâir, önce dolunayı ve sevgilinin yüzünü zikretmiş; sonra aralarında fark bulunduğunu ifade etmiştir (Ayn mahmur gözleri var mıdır?).

*Senin boyun şimşir ağacı, zülfün sümbül, yanağın gül, ayva tüylerin misk ve yüzün ilkbahardır.*

**Taksîm:** Şâir, birinci mısradaki beş nesne zikretmiş, sonra her birini ayrı ayrı vasfetmiştir.

*Yüzün, yanan ateşin yansıması gibi çok parlak; canım, yanan ateşin harareti gibi kıvılcımlıdır.*

**Cem' ve tefrîk:** Şâir, sevgilinin yüzünü ve kendi canını, yani iki şeyi bir hüküm altında toplamış (parlaklık/alevli olma), sonra her birini ayrı ayrı vasfetmiştir.

*Senin zülfüne Hata miski demek hatadır; hayır, senin zülfün nerede, Tatar miski nerede?*

**Cem' ve taksîm:** Şâir, birinci mısradaki iki şeyi bir hüküm altında toplamış (güzel kokulu olma), sonra her birini ayrı ayrı vasfetmiştir.

*Senin büklüm büklüm zülfüne düğüm atan kişi, benim gönlüme de sağlam bir düğüm attı.*

## ZAHİR-İ FÂRYÂBÎ'NİN MASNÛ' KASİDESİ

*Abir kokulu nesim rüzgarı ve saf misk gibi sana bağlanmışım; âcizlik ve yokluk feryadıyla senin tutsağın olmuşum.*

**Cem' bâ tefrîk ve taksîm:** Cem, tefrik ve taksim sanatı bir arada kullanılmıştır.

*Genel bir bilgiye sahip feleğin olaylar (çıkarar) eli, ezdi, kırdı, yaraladı; akıttı, çaldı ve götürdü.*

*Ayağımı tuzakla, sırtımı aşkla, ciğerimi ayrılıkla; gözümden gözyaşımı, gönlümden sabrımı ve kucağımdan sevgilimi.*

**Tefsîr-i celî:** Şâir, açıklama gereği olan belirsiz birkaç kelime zikretmiş ve açıklama anında onları tekrar getirerek açıklamıştır.

*Daima benim içim, hatırım, gözüm ve gönüm o sevgilinin fîtneli ve örgülü saçı olmadığı sürece;*

*O biri keder mahalli, bu biri gam yeri; o biri tufan geçidi ve bu biri yılan yatağıdır.*

**Tefsîr-i haffi:** Şâir, açıklama gereği olan belirsiz birkaç lafız zikretmiş ve açıklama anında onları tekrar getirmeyerek kapalı bırakmıştır.

*Eğer kaynağın yeri dağ eteği ve ova ise, benim bu gözüm niçin ırmak kaynağı gibi akmaktadır!?*

**Taaccüp:** Şâir, bir şeyden taaccüp etmekte, yani şaşkınlığını göstermektedir.

*Onun vezirine ve düşmanına daima iki şey gereklidir; vezire saray tacı, kötü düşünceli düşmana ise darağacı ipi.*

**Kelâm-ı mütezil:** Şâir, beyitte bir harfinin harekesi değiştiğinde, anlamı övgüden hicve dönüştüren bir kelime getirmiştir. خصم .

*Senin cömert elin, bulut gibi başta bulunduğundan dolayı deniz ve madden ocağı sessiz kalıyorlar.*

**Hüsn-i ta'îl:** Bir olayın meydana gelmesine hayali ve şâirâne bir sebep getirilmiştir.

*Senin rüzgar gibi giden binitinin karşısında çöl gibidir dağ; senin binitinin gidişi karşısında dağ çöl gibidir.*

**Tard ü aks:** Beytin birinci mısraındaki kelimeler kısmen yer değiştirilerek ikinci mısra oluşturulmuştur.

*Ey dini himâye eden! Söz, bundan daha iyi nasıl yazılabilir ki? Övgü defterinin üzerine söz kaleminle yaz.*

*Cebrail, benim gönül hurilerimi, bir gece bir köşeye sıkıştırıp öldürmeyi arzulamaktadır.*

**Nağsü'l-keîâm:** Kötü ve uygunsuz söz söylenmiştir. (?)



*Güzellikte benzeri olmayan bir yeni gelin için senden başka bir görücü seçilemez.*

*Eğer senin dışında bir başkası, benden bu şekilde bir yenilik isterse o nankörlüktür; hayır küfürdür!?*

**Hüsn-i tekabbül:** Şair, memduhunun talebine güzel bir şekilde karşılık vermiştir.

*Allah'a şükürler olsun ki benim içimdeki kızlar kanaat sahibidirler, hırs-la midelerini dolduranlardan değildirlere.*

**Kelâm-i câmî:** Şâir, bir nedenle şükretmektedir. Şiirin, hikmet, öğüt, şükür, şikayet v. b. konuları içermesidir.

*Aksi halde fakirliğe karşı nasıl bir çare bulurdum? Obur ve talihsizlik veren bir ev dolusu kız.*

**Hüsn-i taleb:** Şâir, memduhundan isteğini, ilkin onun zihnine ulaştırmadan, dolaylı, nazik ve edebî bir şekilde, dilencilige taşımadan ifade etmiştir.

*Bir günde üç dört defadır Zahîr'in şu beyti, benim hatırımdan geçiyor.*

**Tecrîd:** Şâir, kendisine hitap ediyor.

*Senin ahlakın, sabah rüzgarıyla misk üstüne misk gönderir; senin elin Bağdat'a Dicle üstüne Dicle (su) gönderir.*

**Tekrîr:** Sözün etkisini artırmak amacıyla kelimeler tekrar edilmiştir. نافة، دجله، دجله .

*Hem onun ileri görüşü, dönen gökyüzüne sükûnet verir; hem de onun azmi yerkürenin merkezini döndürür.*

**Muvâzene:** Birinci mısradaki kelimeler, ikinci mısradaki karinesi olan kelimelerle sadece vezin bakımından birbirine uygundur.

*Her zaman onun mükemmel adaleti derdin dermanıdır; her zaman onun büyüleyici kalemi ülkenin yörüngesidir.*

**Mahzûfu'n-nükât:** Beyit noktasız harflerden oluşmuştur.

*Senin üzengini öpen itibar kazanır; üzengini öpen itibar kazanırsa seni öpene ne olur?*

**Reddû's-sadr 'ale'l-'acuz (beşinci türü):** Bir kökten türemiş, anlamca aynı, sigada farklı olan iki kelimedenden biri, beytin haşvinde diğeri beytin acuzunda gelmiştir. بزرگ، بزرگوار .

*Senin düşüncen karşısında utancından dolayı yeni ay, eski örtünün arkasında iki gün (boyunca) gizlenir.*

## ZAHİR-İ FÂRYÂBÎ'NİN MASNÛ' KASİDESİ

**Tecnîs-i mükerrer:** Yan yana bulunan iki kelimeden birincisinin son kısmıyla ikincisinin imlâ ve telaffuzları aynıdır. هر ماه، ماه .

*Senin düşmanının gözyaşının aksinden dolayı yaratıklar hokkasındaki lâl, nar ağacının nar tanesinin rengine dönüştü.*

*Ey saltanatın güneşi! Benden nurunu geri alma ve ey Allah'ın halifesi! Benden himayeni kaldırma.*

**Hüsni-i talep:** Şâir, memduhundan isteğini, ilkin onun zihnine ulaştırmadan, dolaylı, nazik ve edebî bir şekilde; dilencilige taşımadan ifade etmiştir.

*Servi, secdede sana hamd ettiği ve çınar dua için elini kaldırıp amin dediği sürece;*

*Senin bahtın, ırmak kenarındaki servi gibi yemyeşil, taze, canlı ve genç kalsın.*

*Ey tüm noksanlıklardan uzak sultanım! Güvercinler, söğütlerin ve dalların üzerinde olduğu sürece sen saltanatında ebedî olasin.*

**Hüsni-i makta':** Kasidenin sonu, çok güzel ve edebî bir şekilde tamamlanmıştır.

<sup>1</sup> Şairin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: Zahîruddîn-i Fâryâbî, *Dîvân-ı Zahîruddîn-i Fâryâbî* (tsh. Hâcî Şeyh Ahmed-i Şîrâzî), Tahran 1361 hş., s. 2-7; a.mlf., *Dîvân-ı Zahîruddîn-i Fâryâbî* (tsh. Emîr Huseyn-i Yezdgirdî; nşr. Asgar-i Dâdbih), Tahran 1381 hş., s. 277-356; Safâ, *Zebîhullah, Târîh-i Edebiyyât der İrân*, Tahran 1371 hş., II, 750-758; M. Nazif Şahinoğlu, “*Zahîr-i Fâryâbî*”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, X, 451-455.

<sup>2</sup> Zahîruddîn-i Fâryâbî, *a.g.e.* (tsh. Hâcî Şeyh Ahmed-i Şîrâzî); a.mlf., *a.g.e.* (tsh. Emîr Huseyn-i Yezdgirdî; nşr. Asgar-i Dâdbih); Devletşâh, *Tezkiretu 'ş-şu'arâ'* (nşr. Muhammed-i Ramazânî), Tahran 1338 hş., s. 86-90; Huseynî, *Tezkire-i Huseynî*, Lakhnow 1292, s. 200-201; Gupâmevî, Muhammed Kudretullah, *Netâyicu'l-efkâr* (tsh. Erdeşîr Hâzî), Bombay 1336, s. 445-447; Âzer, Lutfalî Beyg, *Âteşkede-i Âzer* (nşr. Seyyid Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 320-325; Câcermî, Muhammed b. Bedr, *Münisu'l-ehâr fi dekâiki'l-eş'âr I-II* (nşr. Mîr Sâlih-i Tabîbî), Tahran 1337 hş.; Râzî, Emin Ahmed, *Heft İklim* (tsh. Cevâd Fâzıl), Tahran ts., II, 77-83; 'Avfî, Muhammed, *Lübâbu'l-elbâb* (tsh. Sa'îd-i Nefîsî), Tahran 1335 hş., s. 458-462; Muhammed Sâdik Hasan Han Bahâdır, *Şem'i Encümen*, 1293 hş., s. 271-284; Câmî, Abdurrahmân, *Bahâristan* (tsh. İsmâ'il-i Hakîmî), Tahran 1374 hş., s. 102-103; Nevâî, 'Alîşîr, *Mecâlisü'n-nefâis* (nşr. 'Alî Asgar Hikmet; trc. Hakim Şah Muhammed-i Kazvîni), Tahran 1363 hş., s. 339-341; Rızâ Kulîhan Hidâyet, *Riyâzu'l-ârifîn* (nşr. Mîr 'Alî-yi Gurgânî), Tahran 1344 hş., s. 369-370; a.mlf., *Mecma'u'l-fusahâ* (tsh. Muzâhir Musaffâ), Tahran 1336 hş., I/2, 852-853; Şiblî-yi Nu'mânî, *Şi'ru'l-'Acem* (trc. Seyyid Muhammed Takî Fahr-i Dâ'î-yi Gilânî), Tahran 1363 hş., I, 216-218; II, 14, 67, 90, 107; IV, 124-132; Tehrânî, Âgâ Bozorg, *eż-Zerî'a*, Tahran 1373 hk., IX/2, 659-660; Şemseddin Samî, *Kâmusu'l-a'lâm*, İstanbul 1306, I, 205-206; Mîrzâ Huseyn Vâ'iz-i Kâşîf-yi Sebzvârî, *Bedâyi'u'l-efkâr fi Sanâyi'i'l-eş'âr* (nşr. Mîr Celâluddîn-i Kezzâzî), Tahran 1369 hş., s. 13-43; Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1956, II, 412-425; Tebrîzî, Muhammed 'Alî-yi Muderris, *Reyhânetü'l-edeb*, Tahran 1374 hş., III, 75-76; Hayyâmpur, Abdurresul, *Ferheng-i Suhenveran*, Tahran 1368 hş.,

II, 598; Dihhūdâ, ‘Ali Ekber, *Lugatnâme*, Tahran 1335 ş., XXXIII, 31-32 ve 94; Rızâzâde Şafak, *Târîh-i Edebiyyât-ı İrân*, Tahran 1341 hş., s. 188-189; Humâî, Celâluddîn, *Târîh-i Edebiyyât-ı İrân*, Tahran ts., I, 56-64; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der İrân*, II, 750-758 ve III, 76-107; Mu‘în, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1371 hş., V, 1317; Sa‘îd-i Nefisî, *Târîh-i Nazm ve Nesr der İrân ve der Zebân-i Fârsî*, Tahran 1363 hş., I, 106-107; ‘Abbas Kulî Gulşâyân, “*Tahkik der Şerhîhâl-i Zahîruddîn-i Fâryâbî*”, *Yağmâ*, Tahran, Yıl 3, S. 2, s. 96-102; M. Nazif Şahinoğlu, “*Zahîr-i Fâryâbî*”, *İA*, XIII, 451-455; Restgârfesâî, Mansûr, *Envâ-‘i Şi‘r-i Fârsî*, Şîrâz 1373 hş., s. 96-101; Şekîbâ, “*Bedî‘iyye*”, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî*, Tahran 1376 hş., II, 232-235; Nevâyî, ‘Abdulseyn, *Eşer Aferînân*, Tahran 1379 hş., IV, 124.

<sup>3</sup> Ateş, Ahmed, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler*, İstanbul 1968, I, 62.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bkz.: Veyis Değirmençay, *İrân Edebiyatında Bedî‘iyye veya Kasîde-i Masnû‘a*, Erzurum 2000, s. 7.

Not. Edebî sanatların anlatımında faydalanılan eserler: Râzî, Şemsuddîn Muhammed, *el-Mu‘cem fî me‘âyiri eş‘ârîl-‘Acem* (nşr. Muderris-i Razevî), Tahran 1338 hş.; Râdüyânî, Muhammed b. Ömer, *Tercümânu ‘l-belâğa* (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949; Vatvât, Reşiduddîn, *Hadâiku ‘s-sihr fî dekâiku ‘ş-şî‘r* (Sa‘îd-i Nefisî neşri Divanın ilişinde), Tahran 1339 hş.; Tacû‘l-halâvî, ‘Ali b. Muhammed, *Dekâiku ‘ş-şî‘r* (tsh. Seyyid Muhammed Kâzım İmam), Tahran 1341 hş.; Humâî, Celâluddîn, *Funûn-i Belâğat ve Sinâ‘ât-i Edebî*, Tahran 1373 hş.; Sadi Çögenli, Yakup Şafak ve Recep Toparlı, *Arapça Farsça Türkçe Örnekleriyle Edebî Sanatlar*, Erzurum 1991; Şemîsâ, Sîrûs, *Nigâhî Tâze be Bedî‘*, Tahran 1373 hş.; Veyis Değirmençay, “*Kelimenin Tekrarı Sanatlarından Reddû ‘s-sadr ‘ale ‘l-‘acuz, Reddû ‘l-‘acuz ‘ale ‘s-sadr*”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum 2002, S. 19, s. 1-32.

- 5 صبح : در اصل صبح.
- 6 تجنیس تام : در اصل تجنیس مع الترصیع.
- 7 تجنیس لاحق : در اصل الترصیع مع التجنیس.
- 8 تجنیس ناقص: در اصل تجنیس.
- 9 همچو : در اصل همچون.
- 10 سجع متوازن : در اصل سجع متوازی.
- 11 سجع مطرف: در اصل سجع متوازن.
- 12 جاودانه : در اصل جادوانه.
- 13 مخر : در اصل نیست.
- 14 رد الصدر علی العجز : در اصل ، رد العجز علی الصدر.
- 15 این مصراع از نظر وزن ناقص است.
- 16 چون : در اصل چوب.
- 17 نیام هست : در اصل نیام و هست.
- 18 یا رب زبان : در اصل یا رب به زبان.
- 19 گریه و به عنف : در اصل گریه به عنف.
- 20 سمن : در اصل سمین.
- 21 نگر در : در اصل نکرد.
- 22 با ستر : در اصل باد ستر.
- 23 جمع و تغریق : در اصل تقسیم و جمع.
- 24 گشود و ربود : در اصل گشود ربود.
- 25 تفسیر جلی : در اصل کتابه.
- 26 خاطر و چشم : در اصل خاطر چشم.
- 27 من : در اصل نیست.
- 28 با سیر : در اصل با اسب سیر.
- 29 خواستار : در اصل خوستار.
- 30 تجرید : در اصل نیست.

- تکریر : در اصل نیست. 31  
موازنه : در اصل نیست. 32  
محذوف النقط : در اصل نیست. 33  
رد الصدرعلى العجز نوع پنجم : در اصل نیست. 34  
تجنیس مکرر : در اصل نیست. 35  
حسن طلب : در اصل نیست. 36  
حسن مقطع : در اصل نیست. 37

ŞEHİRİYAR'IN ŞİİRLERİNDE DUYGUSAL TEMALAR\*

Derya Örs\*\*

**Özet:** Dünya çapında şöhrete sahip romantik bir şair olan Muhammed Hüseyin Şehriyar, çağdaş İran edebiyatının en önemli temsilcilerindendir. Eserlerinde de görüldüğü üzere, duygusallık onun şiirinin yapısal özelliklerinden birisidir. Bu makalede Şehriyar'ın duygu ve düşünce dünyasını şekillendiren, maddî ve manevî unsurlar ele alınmış, şairin duygu dünyasının şiirlerine nasıl yansıdığı ve muhatabını nasıl etkilediği üzerinde durulmuştur.

**Sentimental Themes of Shahriar's Poetry**

**Summary:** Muhammad Hossein Shahriar, a great romantic poet who has a worldwide fame, is one of the most important representatives of modern Persian poetry. As we know from his works, sentimentality is one of considerable characteristic of his poetry. In this article, we have studied on some physical and moral elements of his emotional and mental world that shapes and affects his poetic approaches.

---

\* Bu makale Başbakanlık Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı ile İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği tarafından ortaklaşa düzenlenen “Şehriyar ve İran-Türkiye İlişkileri Paneli”nde (8 Mart 2006, Ankara) tebliğ olarak sunulmuştur.

\*\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

## ŞEHİRİYAR'IN ŞİİRLERİNDE DUYGUSAL TEMALAR

Şehriyar “*Sanat nedir ve sanatçı kimdir?*” başlıklı yazısında, “*Şiir nedir?*” sorusuna “*Şiir, aşkın dilidir*” diye cevap vererek şöyle der: “*Aşk, ilâhî nurların en yüksek tecellisidir; ârifler bu yüzden bu nura aşk adını vermişlerdir.*”<sup>1</sup> Şehriyar’a göre bu aşk veya ilâhî nur, insan hayatının çeşitli dönemlerinde değişik şekillerde kendini gösterir. Çocukken anne babanın şefkatine duyulan sevgi veya gençlikte bir sevgiliye duyulan aşırı ilgi de aslında bu nurun, yani aşkın küçük tezahürlerinden ibarettir. İnsan zaman içinde bu mecazi sevgilerden geçtikçe, gerçek ve kalıcı sevgiye ulaşır; ancak bu yol tehlikelerle dolu, dikenli bir yoldur.

Şehriyar bu aşkın sanata ve şiire yansımaları da şu sözlerle özetler:

*“Şiirin de aşk gibi üç aşaması vardır: Şiirin dili ilk aşamada sadece bir kişinin güzelliğini tasvir eder. İkinci aşamada, tabiatın veya (varlık âlemindeki) her şeyin güzelliğini, üçüncü aşamada da ilâhî güzellikleri tasvir etmeye çalışır.”*

Bu tasnif doğrultusunda şairleri sınıflandıran Şehriyar’a göre, gerçek şairler ilk iki aşamadan geçerek üçüncü aşamaya ulaşabilen sanatçılardır ve bu aşamaya ulaşmak için akıl yolundan çok duygu, sezgi ve keşif yolunu kullanmak gerekir. Bu yüzden, Şehriyar da, insanoğlunun ve hayatın varlık nedenini aşkıta gören bütün şair, yazar ve düşünürler gibi aşkın hallerini ve basamaklarını anlatmak için, eserlerinde aklî çıkarımlardan çok duygusal sezgilere ve kavrayışlara dayalı bir dil kullanmıştır.

Onu yakından tanıyanların ve çeşitli kaynakların bildirdiği gibi Şehriyar son derece duygusal, ince, kırılğan, çekingen ve nahif bir kişiliğe sahiptir. Duygu ve düşüncelerini en iyi şekilde ifade edebilmesine imkân veren bütün şiirlerinde bu çekingen ve duygu yüklü ruh hali derhal göze çarpar.

Dilden çıkıp dudağa dökülen sözlerin kulaktan öteye geçmediğini, kalpten doğan sözlerinse gönüller üzerinde derin etkiler bıraktığını çok iyi bilen Şehriyar, uzun ömrüne sığdırdığı Farsça ve Türkçe eserleriyle gerek İran’da, gerek İran dışında kalan geniş bir coğrafyada, şiirleriyle gönül mülklerini fetretmeyi başarmış, insanların gönül kapılarını aralayarak içlerine dek sızmayı başarmış nadir şahsiyetlerden birisidir. Bir beytinde bu durumu şöyle dile getirir<sup>3</sup>:

شهریارا تو به شمشیر قلم در همه آفاق - به خدا ملک دلی نیست که تسخیر نکردی

“*Ey şehriyar! Allah'a yemin olsun ki senin, kalem kılıcıyla bütün ufuklarda fethetmediğin bir gönül mülkü yoktur.*”

Şehriyar'ın hem aydınlar ve seçkinler arasında, hem de halk nezdinde gördüğü ilgi ve ulaştığı başarı, çok zaman onun duygularıyla, muhataplarının duygularının kesişmesinden ve örtüşmesinden ileri gelir. Şehriyar, uzun süre münzevi bir hayat yaşamış olmasına rağmen, halka yukarıdan bakan, onların dertleriyle dertlenmeyen, duygularını paylaşmayan, sadece kendi hayal dünyasına dalmış seçkin bir şair de değildir. O, yeri ve sırası geldikçe çeşitli alanlardaki görüşlerini ve düşüncelerini açıkça ifade etmiş, divanının çeşitli basımları için önsöz olarak kaleme aldığı yazılarında sanat anlayışını ve dünya görüşünü açıkça ortaya koymuş ve bütün yalnızlığına rağmen yaşadığı toplumdan kopmamıştır. Seksen yıldan fazla süren hayatı boyunca, İran'ın son yüzyılda yaşadığı tarihî, siyasî ve kültürel değişimlere yakından şahit olan Şehriyar, toplumsal ve siyasî sorunlardan doğan çeşitli problemleri de şiirlerine yansıtmayı ihmal etmemiştir.

Ne var ki onu, Şirazlı Hafız'dan yüzyıllar sonra, İran şiirinin en büyük lirik şairleri arasına sokan ve edebiyatseverlerin gözünde mümtaz bir makama yerleştiren husus, hayatı ve hayatın gerçeklerini sağlam bir duygu ve irfan penceresinden görebilmiş ve aktarabilmiş olmasıdır. Bu irfan, kuru ve soyut tanımlardan çok, bu alandaki şahsî tecrübelerinin en güzel şekilde şiire yansımından ibaret olduğu için geniş kitlelere ulaşma şansı bulmuştur.

Şehriyar'ın şiirine yansıyan duygusal temaları daha iyi anlayabilmek ve kavrayabilmek için, onun, hayatının çeşitli evrelerinde geçirdiği sıkıntıları, sevinçleri, hüznüleri, aşk acılarını, sevdiği insanların çevresinden birer birer eksilişiyle gittikçe artan yalnızlığını, insanlardan uzaklaşmasının nedenlerini ve sonuçlarını ve nihayet bütün bu aşamalarda elde ettiği duygusal ve irfanî tecrübeyi çok yakından izlemek gerekmektedir.

Hayat, Şehriyar'ın şiirinde bütün tezahürleriyle mevcuttur. Şiirinin kuru bir kavramlar ve mazmunlar dizgesinden ibaret olmayışı, halktan biri gibi yaşamayı, onu geniş halk kitleleri ile buluşturmuş, okuyucular onun şiirlerinde

## ŞEHİRİYAR'IN ŞİİRLERİNDE DUYGUSAL TEMALAR

kendi dünyalarını bulmuşlar, onunla ağlamış, onunla gülmüşlerdir. Hiç kuşkusuz bunda İran toplumunun duygusal bir toplum oluşunun, gözyaşı ve hüznün İran toplumunun yapısal özellikleri arasında yer almasının da payı vardır. Edebiyatın, özellikle de şiirin, tarih boyunca İran toplumunda üstlendiği görevin en önemli ve en çok göze çarpan özelliklerinden birisi, insanlar arasında duygusal bir bağ kurma işlevini üstlenmiş olmasıdır. Bu bakımdan Şehriyar'ın bu işlevi yerine getiren zincirin önemli bir halkası olduğu söylenebilir.

Şehriyar'ın şiirinde bazen yoğun ve kara bulutlar altında gizlenen acılar, çileler, ıstıraplar, kendi içinde yaşadığı savaşlar ve barışlar, gurbet, yalnızlık, gençlik ve yaşlılık sıkıntıları, maddî ve manevî sorunlar, muhataplarının günlük hayatta her an yaşamakta ve tecrübe etmekte oldukları kavramlar ve duygular olduğundan, şiirlerinin kısa zamanda ve kalıcı bir şekilde halka mal olmasına şaşırılmaması gerekir.

Onun gençlik döneminde Tıp Fakültesi'nde okuduğu sıralarda Süreyya adında bir kadına duyduğu aşkın mutsuzlukla sonuçlanması hayatında bir dönüm noktası olur. Bu aşkla yazdığı yanık, dokunaklı ve duygu yüklü şiirler o dönemde büyük bir ilgiyle okunmuştur. Ancak Şehriyar bu mecazi aşkın etkisinden kısa zamanda sıyrılarak ilâhî aşka ve irfanî düşüncelere yönelir. Bu sarsıntılı ve zorlu geçiş sürecinde şair büyük acılar çeker ve bildiğimiz kadarıyla dünya edebiyatının en büyük ve başarılı edebî eserleri bu türden acılar ve çileler sayesinde doğmuştur.

Onun kimi zaman melekût âleminin zirvelerinde dolaşan, kimi zaman da çocuksu sözlerin sadeliğinde ifadesini bulan şiiri, sadece bu yönüyle bile seçkin bir özelliğe sahiptir. Şehriyar'a duyulan sevginin ve ilginin köklerinde şairin bu geniş muhatap kitlesinin büyük payı vardır. Gerek Farsça şiirlerinde gerek Türkçe şiirlerinde lirizmin ve romantizmin doruklarında dolaşan Şehriyar'ın pek çok şiiri sıradan seçkin herkesin dilinde dolaşır hale gelmiş, edebiyat meclislerini süslemiştir. Onun, hem gençlik dönemi acılarıyla yazdığı aşk şiirlerinde hem de ilahi aşkı terennüm ettiği olgunluk dönemi şiirlerinde her düzeyden okuyucu kendi aradığını bulabilmiştir. Şehriyar'ın muazzam şairlik



gücü ve coşkun ilham kaynağı sıradan seçkin her türlü okuyucuya aşkın suyundan kana kana içme imkânı vermiştir.

Şehriyar, Fars şiirinde neo-klasik şairlerin öncülerinden birisidir ve bu bakımdan çağdaş şairlerden çok klasik şairlere benzer. Firdevsi, Sadi, Attar, Mevlana, Nizami, Hafız gibi Fars edebiyatının büyüklerinin izinde yürümüş ve “Şehriyar ekolü” adı verilen bir akımın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Şiirlerinde mecazi aşktan, ilahi aşka uzanan bir çizgiye ulaşmış, adeta çağdaş edebiyatla klasik edebiyat arasında bir köprü olma görevini üstlenmiştir. Bu durumu kendisi şu şiirde ifade etmektedir<sup>4</sup>:

سؤال کرد رفیقی به سادگی از من - ترا که اینهمه افکار نغز و باریک است

چرا بسان دگر شاعران نه شنگولی - افق همیشه برای تو تنگ و لثویک است

پس از تأمل بسیار گفتمش ای دوست - خجالتم چه می دهی شعر من کلاسیک است

“Bir arkadaşım sade bir şekilde bana sordu: Bunca özlü ve ince düşüncen varken neden başka şairler gibi neşeli değilsin; neden ufkun hep dar ve karanlık? Epeyce düşündükten sonra: “Ey dost, dedim, ne diye beni utandırıyor sun, benim şiirim klasiktir.”

Şehriyar’ın şahsî yetenekleri, ahlâkı ve kişiliği edebî eserlerinin ortaya çıkışında önemli rol oynar. Doğuştan şiir yeteneğine sahip olan şair, fevkalade ince ruhlu bir insandır. Aynı zamanda dindar bir insan olan Şehriyar, Tanrı sevgisiyle dolu yüreğinden doğan ilhamın izlerini şiirlerine yansıtmiş, dinî kavramları ve olayları yine halkın gönlüne işleyecek şekilde kullanmıştır. Şiirlerinde, İran toplumunun dinî ve geleneksel hayatına mahsus temaları, yine yoğun duygu bombardımanlarıyla ustaca işlemiş olması da şöhret basamaklarını hızla tırmanmasını sağlamıştır.

Şehriyar hissettiklerini söyleyen, söylediklerini hisseden bir şairdir. İyi bir eğitimden geçmiş olması, kültürlü bir aileye sahip olması, yaşadığı toplumu çok iyi gözlemlemesi ve tanınması da onu başarıya ulaştıran diğer nedenler arasında yer alır.

Şehriyar, sırayla babasını, annesini ve karısını kaybettikten sonra yalnız yaşamayı tercih etmiş ve başka insanların hayatının içine girmesine çok fazla

## ŞEHİRİYAR'IN ŞİİRLERİNDE DUYGUSAL TEMALAR

izin vermemiştir. Onun şiirlerinde görülen duygu yoğunluğunun bu inziva ve yalnızlık haliyle yakın ilgisi vardır. Yalnızlık içinde geçen yıllar şaire, görünüşte yok yoksul, ama sonsuz nimetlerle dolu bir irfan sofrasının nimetlerini sunmuştur.

Onun eserlerini değerlendirirken, yaşadığı çevreyi, hayat şartlarını, başından geçen olayları yakından bilmeden, şiirinin nasıl bu denli sevildiği konusunda hüküm vermek kolay olmaz. Hayatının çeşitli evrelerinde geçirdiği değişim ve dönüşümler, şairin duygu, düşünce ve sanat dünyasındaki gelişmelere ışık tutmaktadır. Sanatçıyı, içinde bulunduğu şahsî ve sosyal hayattan kopuk bir bakışla değerlendirmek mümkün olmadığı için, şiirlerinin kronolojik bir sıra içinde takip edilebilmesi ve hangi şiirleri hangi dönemlerde söylediğinin tespit edilmesi bu büyük şairi daha yakından tanımamıza büyük katkıda bulunacaktır.

Ayrıca Şehriyar'ın çok iyi bir hatip olduğu, dinleyenleri adeta büyülercesine kendi etkisi altına aldığı ve kitleleri gözyaşlarına boğacak kadar duygusal konuşmalar yaptığı yakın dostları ve tanıyanları tarafından her zaman ifade edilmiştir. Şehriyar bu hitap yeteneğinden şiirlerinde de yararlanmış, okuyucuyu bu yeteneğiyle de etkisi altına almıştır.

Muazzam bir edebî zevkin ve duygu selinin meyvesi olduğu anlaşılan “Haydar Baba’ya Selam” manzumesi, onun ne denli güçlü bir hafızaya sahip olduğunu gösterir. Çocukluk yıllarının bu denli canlı bir şekilde şairin hatırında kalması ve canlanması, hiç kuşkusuz onun bu hatıralarla kurduğu güçlü duygusal bağla açıklanabilir. Şehriyar'ın öğrenme ve belleme hafızasının yanı sıra, hayret verici bir duygusal hafızaya da sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu bakımdan Şehriyar'ın şiirinde, hayatının hemen her döneminden çeşitli izler bulmak mümkündür. Köyde tabiatın kucağında geçen çocukluk hayatı, aldığı eğitim, hocaları, güçlü bir sosyal konuma sahip babası, hayatının en zor anlarında elinden tutup onu bunalımlardan çıkaran müşfik annesi, arkadaşları, yaşadığı mutsuz aşklar, uzun süren ayrılıklar, sürgün ve gurbet acıları, hatta kısa bir hapisane macerası, ruhuna eziyet veren Tahran, Nişabur,

Meşhed ve Tebriz’de geçen memuriyet yılları, yaşadığı aşk acısının üstüne gelen önce babasının, ardından annesinin ve yakın arkadaşlarından Şehyar ile Habib’in ölümü, bir ömür boyu süren bunalımları gibi onun ruh dünyasını, duygu ve düşünce deryasını şekillendiren hususlar ortaya konduğunda şiirlerinde neden duygusallığın ön planda olduğu anlaşılabilir.

Şiiri, kabaca, duygunun ve hayal gücünün sanatsal kaygılarla bir araya gelmesinden oluşan bir ürün olarak tanımlayacak olursak, Şehriyar’ı, son yüzyılda şairane duygu ile hayali en iyi şekilde bir araya getiren şairlerden birisi olarak kabul etmek mümkündür.

Kıscacası Şehriyar coşkun bir duygu selidir. Şiirlerinin okuyucu üzerinde yarattığı etki, edebî beğeni sınırlarının çok ötesindedir.

Bu kısa fırsatta şiirlerinde kullandığı duygusal temalardan tek tek örnek vermeye zamanımız ve imkânımız olmadığı için, yazıldıkları sırada çok sevilmiş, beğenilmiş ve okunmuş şiirlerinden birkaçının adını zikretmekle yetineceğiz: “Pervâne der âteş, tûşe-i sefer, mâh-i sefer-kerde, bûy-i pîrâhen, govgâ-yi gurûb, nâle-i nâkâmî, to bemân, humâr-i şebâb, pertov-i pâyende, yâr-i kadîm, şâhid-i pindârî, dîgerân, şekerin piste-i hâmûş, gurûb-i Nîşâbûr, destem be-dâmânet, hâlâ çerâ”

---

<sup>1</sup> Bkz. Dîvân-i Şehriyâr, 20. bs., Tahran 1380/2001, İntişârât-i Nigâh, C. II, 786 vd.

<sup>2</sup> Aynı eser, C. II, s. 789.

<sup>3</sup> Aynı eser, C. I, s. 209

<sup>4</sup> Aynı eser, C. II, s. 1041.

## MEVLÂNÂ VE HAFİZ'DA MÜŞTEREK SÖYLEYİŞLER\*

HAMZA ALİ FERHÂDİYÂN  
Çeviri: YAKUP ŞAFAK\*

**Özet:** Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273), asırlarca İslâm dünyasında pek çok kişiyi ve topluluğu etkilemiş büyük bir mütefekkir ve mutasavvıftır. Onun İranlı büyük şair Hâfız-ı Şîrâzî (öl.1389) üzerindeki etkileri de ilim ve edebiyat adamlarını meşgul eden konulardan biri olmuştur. Çevirisi sunulan bu makalede, İranlı araştırmacılarından Hamza Ali Ferhâdiyân, iki şairde müşterek veya benzer ifadeleri ele almaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Mevlâna, Hâfız, Mehdî Nûriyân, Hurremşâhî, Abdülkerim Surûş

### Common Sayings by Mawlana and Hafiz

**Summary:** Mawlânâ Jalaluddin Rûmî (1207-1273) is a great sage and man of idea who has influenced many people and large crowds for centuries. His influence over well-known Iranian poet "Hafiz-i Shirazi" has been one of the areas of concern to the scientists. In this translated article are found various expressions and assessments made by one of the Iranian researchers Hamza Ali Farhadian pertinent to the two poets both common and similar ones.

**Keywords:** Mawlânâ, Hâfız, Mahdî Nouriyân, Khorramshahi, Abdolkarim Soroush

---

\* Tercümesini sunduğumuz Farsça makalenin künyesi şöyledir: "Hem-suhenî-yi Hâfız ve Mevlânâ", *Neşr-i Dâniş*, Yıl:2, Sayı: 3 (1368 hş./1989). Farsça beyitlerin yazımı konusundaki yardımlarından dolayı Dr. İbrahim Kunt beye teşekkür ederim.

\* Selçuk Ün. Fen-Edebiyat Fakültesi.

## MEVLÂNÂ VE HAFİZ'DA MÜŞTEREK SÖYLEYİŞLER

*Neşr-i Dâniş*'in IX/2. sayısında Dr. Mehdî Nûriyân'ın, Hüseyin Ali Herevî'nin *Hafız Şerhi* (için yazdığı) bir tenkit neşredildi. Onun yönelttiği isabetli eleştirilerinden biri, Hafız'ın Mevlâna'dan etkilenmesi ve onunla ilişkisi meselesi idi. Zira Sayın Herevî "Kesinlikle Hafız'da Mevlâna etkisini (gösteren) bir âlâmet ve iz yoktur" (*Şerh-i Herevî*, s.176) şeklinde katî bir hüküm öne sürmüştür.

Maalesef *Hâfiz-nâme*'nin mukaddimesinde Sayın Hurremşâhî de bu konuda sükût etmiş ve Hafız'a etki eden bütün edipler ve şairler arasından -ki Hafız, onların bazılarından ara sıra istifade etmiştir- sadece Mevlâna konusunu geçiştirmiştir. Elbette Sayın Hurremşâhî, Hafız'ın Mevlâna'dan yaptığı alıntılar konusunu kesin olarak reddetmemiş, (kendisi) Mevlâna'nın Hafız üzerinde tesirinin bulunmadığı görüşünün araştırmalara dayanmadığını ve çağdaşımız üç büyük şair ve edipten bu alanda araştırma ve inceleme yapmalarını rica ettiğini bildirmiştir.

Bu çerçevede Abdülkerim Surûş, bu ricaya karşılık vermiş ve "Hafız'ı Anma Semineri"ndeki bildirisini Hafız ve Mevlâna'ya tahsis ederek bu iki büyük şairin fikirlerinin mukayesesini (ele almıştır). Bildirinin neşredilerek ilim ve edebiyat câmiasının hizmetine sunulmasını temenni ediyorum<sup>1</sup>. Sayın Surûş bu alanda birkaç yıl önce televizyonda yayınlanan "Hz. Mevlâna'nın Huzûrunda" isimli programda özet bilgiler vermiş ve bazı örnekler sunmuştu.

Şunu da söylemek gerekir ki Sayın Zerrinkûb da *Ez Kûçe-i Rindân* adlı kitabında bu meseleyi ele almış, (Mevlâna'nın Hafız'a etkisi olmadığı yolundaki) görüşü reddetmekle kalmamış, Hafız'ın şiirinde (görülen) Mevlânâ'nın tabirlerinden örnekler de vermiştir. Kezâ diğer bazı araştırmacılar da bu alanda aynı doğrultuda görüşler bildirmişlerdir.

Ben de Sayın Nûriyân'ın görüşlerini teyit kabilinden, Mevlâna'nın eserlerini ve Hafız'ın gazellerini incelerken muhteva ve hatta lafız bakımından birbirlerine uyan birçok benzerliğe rastladım. Bu mazmunlardan bir haylisinde [görülen] lafzî yakınlık ve benzerlik her türlü tevârüd ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Fakat birkaç yerde tevârüd yolu tamamen kapalı değildir. Bu gibi yerlerde alıntı yapılmamış olabilir ve onların mukayesesinde de okuyucu biraz zorlanabilir.

Fakat her hâlükârda Mevlâna ve Hafız'ın şiirleri arasındaki bu lafzî ve şeklî ortaklıkların faydası, en azından Hafız'ın şiirlerinde görülen tabir ve terkiplerden birçoğunun, kendinden öncekilerin eserlerinde geçmiş olduğu hususunun aydınlanmasıdır.

Aşağıda, sadece bazı beyitlerdeki gerek mazmun, gerekse özel terkip ve teşbihler açısından önemli benzerlikler bulunan notlarımı sunuyorum. Hafız'ın Mevlâna'dan tazmin ettiği veya ona nazîre yazdığı yerlerden sarf-ı nazar ediyorum. Mevlâna'dan nakledilmiş yerlerde müracaat ettiğimiz eser, Furûzanfer'in neşrettiği *Dîvân-ı Kebîr*'dir. Gazel numaraları bu esere göre verilmiş; *Mesnevî*'den yapılan nakiller, Nicholson neşrinden, defter ve beyit numaralarıyla birlikte sunulmuştur<sup>2</sup>.

## BEYİTLER

مولانا:

مطرب مستور بی پرده یکی چنگی بزن

وارهان از «نام ننگم گرچه بدنامیست» آن (1976)

[Ey örtülü çalgıcı! Perdesiz olarak] çenge bir vur da adım kötüye çıkacak ama zararı yok, kurtar beni addan-sandan. (VII, 640)

حافظ:

«گرچه بدنامیست» نزد عاقلان ما نمی خواهیم «نگ و نام» را (9)

[Sarhoşluk] akıllılara göre kötü bir şöhrettir ama biz şanı, şöhreti zaten istemiyoruz ki. (s.5)

مولانا:

«الا ای یوسف مصری» ازین دریای ظلمانی

روان کن کشتی وصلت برای پیر کنعانی (2559)

A Mısır Yûsuf'u, şu kapkaranlık denizden sür vuslat gemisini; Ken'an pirine kavuşmak için [yürüt o gemiyi.] (VI,82)

حافظ:

«الا ای یوسف مصری» که کردت سلطنت مغرور

پدر را باز پرس آخر کجا شد مهر فرزندی (495)

Ey Mısır Yusuf'u, seni saltanat işleri [mağrur] etti. Oğul sevgisi, seni ne hale getirdi diye ne olur, babanın halini de bir sor! (s.431)

مولانا:

عارفان را «نقد» شربت می دهی

«زاهدان» را مست «فردا» می کنی (2912)

Ariflere peşin şerbet sunuyorsun; zâhitleri de yarınki veresiyeyle sarhoş ediyorsun. (IV, 288)

حافظ:

من که امروزم بهشت «نقد» حاصل می شود

وعدۀ «فردای زاهد» را چرا باور کنم (346)

[Bugün peşin olarak cenneti ele geçiren ben, niçin zâhidin yarınki vaadine inanayım?]<sup>3</sup>

## MEVLÂNÂ VE HAFİZ'DA MÜŞTEREK SÖYLEYİŞLER

مولانا:

«طیب عشق» اگر دادی به جالینوس یک معجون  
چرا بهر حشایش او بدین حد ژاژ خایستی (2521)

Aşk hekimi Calinus'a bir macun verseydi otlar toplama yüzünden buncu dikenler mi çiğnerdi o? (VI, 13)

حافظ:

«طیب عشق» مسیحا دمست و مشفق لیک  
چو درد در تو نبیند کرا دوا بکند (117)

Aşk doktoru, İsa nefeslidir, esirgeyicidir. Fakat sende dert görmezse kimi tedavi etsin? (s. 217)

مولانا:

اگر «لشکر غم» سیاهی در آرد تو خورشید رزمی و صاحب لوایی (3120)  
[Gam askeri, karartısını gösterirse, sen de savaş güneşisin, sancak sahibisin.]<sup>4</sup>

حافظ:

تا «لشکر غمت» نکند ملک دل خراب  
جان عزیز خود به نوا می فرستمت (30)

Gam askeri, gönül yuvasını yakıp yıkmasın diye aziz canımı azık olarak yolluyorum. (s. 65)

«اگر غم لشکر» انگیزد که خون عاشقان ریزد

من و ساقی بهم تازیم و بنیادش براندازیم (360)

Gam, âşıkların kanını dökmek için asker çeker, akın ederse sâki ile beraber saldıralım, kökünü kazıyalım. (s. 341)

مولانا:

باز به بط گفت که «صحرا» خوشست  
از تو چو انداخت خدا رنج کار  
گفت «تماشا» ی جهان عکس ماست  
گفت شبت خوش که مرا جا خوشست  
رو به «تماشا» که «تماشا» خوشست  
هم بر ما باش که با ما خوشست

(510)

Doğankuşu, kaza, ova pek güzel dedi; kaz da gecen hoş olsun dedi, burası, daha hoş bana.

Mâdemki tanrı iş-güç zahmetini giderdi senden; yürü, seyrana çık; seyir-seyran hoştur.

Dünyayı seyretmek, bizi seyretmektir dedi; bizim yanımızda ol; vefâlı oluş, pek hoştur. (V, 24)

حافظ:

خلوت گزیده را به «تماشا» چه حاجتست

چون کوی دوست هست به «صحرا» چه حاجتست (64)

Yalnızlığı seçen kişinin âlemi seyre ne ihtiyacı var? Sevgilinin civarı varken sahraya ne hacet? (s. 35)

مولانا:

به جان گفتم که چون «غنچه» چرا چهره «نهان کردی»

بگفت «از شرم روی» او به جسم اندر خزیدستم (1417)

Cana dedim ki: Ne diye gonca gibi yüzünü gizledin? Onun yüzünden utandım da [kıvrılıp gizlendim] dedi. (V, 451)

حافظ:

زمانه از ورق گل مثال روی تو بست

ولی «ز شرم تو» در «غنچه کرد پنهانش» (273)

Zamâne, gül yapraklarından senin yüzüne bir nazire düzdü ama, [yüzünü] utancından goncanın içine sakladı, gizledi. (s. 292)

مولانا:

«پرتو ساقیست» کاندرا شیریه رفت

شیره بر جوشید و رقصان گشت و رفت (مثنوی 4746/3)

Şaraba vuran ışık, sâkinin ışığıdır; şarap, bu ışıkla coşar, köpürür; oynar, yücelir. (Mesnevi, III, 558; 4747)

حافظ:

اینهمه عکس می و نقش نگارین که نمود

یک فروغ «رخ ساقیست» که در جام افتاد (171)

Şu şarabın aksı, görünen şu güzellikler, şu suretler yok mu.. Sâkinin yüzünün kadehe bir aksinden meydana gelmede! (s. 204)

مولانا:

ای جان گذر کرده ازین گنبد ناری



## MEVLÂNÂNA VE HAFIZ'DA MÜŞTEREK SÖYLEYİŞLER

در «سلطنت فقر» و فنا کار تو داری (2632)

A şu [ateşe mensup] küreden geçip kurtulan can, yokluk-yoksulluk saltanatında işin var. (VII, 64)

حافظ:

اگر «سلطنت فقر» بیخشد ای دل

کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی (462)

Gönül, sana yokluk saltanatını bağışlarsa o saltanatın en ehemmiyetsiz hududu aydan balığa kadardır. (s. 493)

*İlâve olarak (belirtelim ki) “mâh tâ mâhî” tabiri Dîvân-ı Kebîr'in birkaç yerinde daha görülmektedir:*

مولانا:

«از ماه» تراست «تا به ماهی» ای ماه بگو که از کجایی (2764)

Aydan balığa dek her şey buyruğa uymuş; a ay söyle hele, neredensin sen? (V, 372)

گرفت شکل کبوتر «ز ماه تا ماهی»

ز عشق آنک در آید به چنگل بازش (1283)

Onun avcı doğanına av olmak, doğanının pençesine düşmek için aydan balığa dek her şey, güvercin şekline girdi. (III, 220)

مولانا:

ای عشق خونم خورده ای صبر و قرارم برده ای

از فتنه روز و شب پنهان شدستم چون سحر

در لطف اگر چون جان شوم از جان کجا پنهان شوم

گر در عدم غلطان شوم اندر عدم داری نظر

هستی خوش و سرمست تو گوش عدم در دست تو

هر دو «طفیل هست تو» بر حکم تو بنهاده سر (1019)

Ey aşk, kanımı içmişsin, sabrımı, kararımı almışsın, senin geceleyin, gündüzün yapageldiğin sınamalar yüzünden seher gibi gizlenmişim, [ne gecem belli, ne gündüzüm.]

Lâtif bir hâle gelsem de cana dönsem bile, nasıl olur da candan gizlenebilirim? Hatta yokluk âleminde yuvarlanıp gitsem o âleme bile bakar da görürsün beni.

Varlık seninle hoş, senin sarhoşun, yokluğun kulağı da senin elinde. İkisi de senin kulun, senin var ettiğin nesne; ikisi de hükmünü kabul etmişler, baş üstüne almışlar. (I, 86)

حافظ:

«طفیل هستی» عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت بیبری (468)

İnsan da aşka tabidir, peri de. Sen de iradeni aşka ver de saadete nail ol!  
(s. 441)

مولانا:

بیار رطل و سبو کارم از قدح بگذشت

«غلام همت» و داد بزرگوار تو ام (1727)

Koca sağrağı sun, testiye sun, işim kadehi aştı benim; yüce, ulu himmetine, ihsanına kul-köle olayım. (III,252)

حافظ:

«غلام همت» آنم که زیر چرخ کبود

ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزادست (94)

Himmetine kulum, himmetine köleyim o kişinin ki gök kubbe altında taalluk rengini kabul eden her şeyden hürdür, [bağlanabilecek her şeyden kurtulmuştur.] (s. 22)

مولانا:

در شب معراج شاه از بیخودی صد هزاران ساله ره را کرده طی

برشکن از بادهای بیخودان «تخته بندی ز استخوان و عرق و پی» (2922)

Miraç gecesinde padişahımız, kendinden geçti de yüz binlerce yıllık yolu aşiverdi gitti.

Kemiklerdeki, iliklerdeki, damarlardaki yaralara bağlanmış tahtaları, sargıları, kendilerinden geçenlerin yelleriyle, şaraplarıyla çöz, dağıt gitsin. (IV, 287)

حافظ:

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس

که در سراچهء ترکیب «تخته بند تنم» (328)

Mukaddeslik âlemi fezasını nasıl dönüp dolaşayım? Terkip yurtcağızında ten kaydiyle mukayyedim! (s. 321)

مولانا:

## MEVLÂNÂ VE HAFİZ'DA MÜŞTEREK SÖYLEYİŞLER

«عشق ندای بلند کرد» به آواز پست

کای دل بالا بپر بنگر بالای عشق (1311)

Aşk, hafif bir sesle yüce bir sesleniş kopardı da o yüce gönül dedi, yücelere uç da aşkın yüceliklerini gör. (IV,376)

حافظ:

ساقی بیا که «عشق ندا می کند بلند»

کان کس که گفت «قصهء ما هم ز ما شنید» (205)

Sâki gel! Aşk yüksek sesle seslenmekte, hikâyemizi söyleyen de yine o hikâyeyi bizden duymuştur. (s. 187)

*Bu son beyit Mevlânâ'nın şu beyitlerini hatıra getirmektedir:*

«حدیث عشق هم از عشق باز باید جست»

که او چو آینه هم ناطق است و هم الکن (2074)

Aşka dair sözleri, gene aşktan dinlemek gerek; çünkü aşk, aynaya benzer, hem sözler, konuşur-anlatır, hem dilsizdir, susar durur. (III,279)

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت

«شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت» (مثنوی 115/1)

Akıl, aşkı anlatmada eşek gibi balcığa saplandı da yattı gitti; aşkı da, aşıklığı da gene aşk anlattı. (Mesnevi, I, 57; b. 115)

«عشق را از کس می پرس از عشق پرس» عشق ابر درفشانست ای پسر (1097)

Aşkı kimseye sorma, aşka sor; aşk inciler yağdıran bir buluttur a oğul. (IV, 187)

مولانا:

«خوش خرامان می روی» ای جان جان بی من مرو

ای حیات دوستان در بوستان بی من مرو (2195)

A canımın canı, ne de güzel salına salına gidiyorsun; gitme bensiz. A dostların yaşayışı, gül bahçesine gitme bensiz. (IV,82)

حافظ:

میر من «خوش می روی» کاند سر و پا میرمت

«خوش خرامان» شو که پیش قد رعنا میرمت

«خوش خرامان می روی» چشم بد از روی تو دور

دارم اندر سر خیال آنکه در پا میرمت (74)

Beyim, ne güzel gitmekteşin, sana kurban olayım. Güzel güzel, salına salına yürü de o güzel boyuna, posuna canlar vereyim. Salına salına ne hoş yürüyörsün, kem göz, senden irak olsun. Ayağının altında ölmek fikrindeyim. (s. 96)

مولانا:

«غیرت عشقست» و گرنه «زبان» شرح عنایات خدا می کند (999)

Aşk gayreti bu; yoksa dil, Tanrı inâyetlerini nasıl anlatabilir? (V, 44)

حافظ:

«غیرت عشق» «زبان» همه خاصان ببرید

کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد (171)

Aşk gayreti, bütün ileri gelenlerin dilini kesti, hepsi sükûta vardılar.. öyle olduğu halde sevgilinin gamına ait sır, bilmem ki nerden halkın ağzına düştü? (s. 204)

مولانا:

«عقل با تدبیر» آمد در میان جوش ما

در چنان آتش چه جای عقل یا تدبیر بود (732)

Bu coşkunuğumuzu görünce araya, düşünceli akıl girdi amma düşünceli aklın öylesine ateşten yeri mi olur? (III, 423)

حافظ: قیاس کردم و «تدبیر عقل» در ره عشق

چو شبمنی است که بر بحر می کشد رقمی (476)

Şöyle bir mukayesede bulundum, aşk yolunda aklın tedbiri, ancak deniz üstündeki çiğ tanesi gibi! (s. 473)

مولانا:

گرچه «نرگس نگرانست» به باغ از چمن نرگس تر را چه خبر (1110)

Nergis, bahçeye bakar-durur ama, çayırdan çimenden ne haberi vardır onun? (VII, 467)

حافظ:

ارغوان جام عقیقی به سمن خواهد داد

چشم «نرگس» به شقایق «نگران» خواهد شد (223)

Erguvan, akik renkli kadehi yasemine sunacak. Nergis şakayıkı seyredecek. (s.198)

## MEVLÂNÂ VE HAFIZ'DA MÜŞTEREK SÖYLEYİŞLER

مولانا:

اقتلونى اقتلونى يا ثقات ان فى ق تلى حيات فى حيات (مثنوى)  
3839/3

Övündüğüm kişiler, öldürün beni, öldürün; çünkü ölümümde yaşayış içinde yaşayış var. (Mesnevi, III, 454; b. 3840)

حافظ:

من شكستهء بدحال «زندگی یابم»  
در آن زمان که به تیغ غمت شوم «مقتول» (305)

Halim kötü, kendim düşkünüm; gam kılıcım ile öldürüldüğüm zamandır ki hayat bulacağım. (s. 308)

مولانا:

هیچ می دانی «چه می گوید» رباب  
ز اشک چشم و از جگرهای کباب (304)

Hiç biliyor musun? Rebap ne diyor; gözyaşlarıyla, yanıp kavrulmuş ciğerlerle [neler söylüyor?] (IV, 154)

حافظ:

دانی که چنگ و عود «چه تقریر می کنند»  
پنهان خورید باده که تعزیر می کنند (123)

Bilir misin, çenk ve ud ne anlatmakta? Şarabı gizli için, çünkü [apaçık içeni kınayıp cezalandırıyorlar.] (s. 114)

مولانا:

«معذور دارم خلق را گر منکرند از عشق ما»  
آه لیک خود معذور را کی باشد اقبال و سنا (23)

Halk aşkımı hoş görmüyor, beni kınıyorsa mazur görürüm; fakat ah, özürli kişi nereden devlete erişir, nasıl olur da aydınlığa kavuşur. (I, 41)

حافظ:

ای که دایم بخویش مغروری «گر ترا عشق نیست معذوری» (494)

Ey daima kendisini beğenen, mağrur olup duran kişi, sende aşk yoksa mazursun. (s. 450)

مولانا:

حبذا دریای عمر بیغمی کو بود زو «هفت دریا شبنمی» (مثنوی 389/5)  
Ne hoştur gamsız ömür denizi; yedi deniz de o denizden bir çiy tanesidir ancak. (Mesnevi, V, 68; b. 389)

حافظ:

گریهء حافظ چه سجد پیش استغنائی عشق  
کاندرین دریا نماید «هفت دریا شبنمی» (432)

Aşk istîğnasına karşı Hafız'ın [gözyaşının] ne değeri var ki? Bu deniz, öyle bir deniz ki burada yedi derya bile çığ tanesi [gibi ehemmiyetsiz] görünmekte! (s. 481)

مولانا:

گفت که ای «سر خدا» روی به هرکس منما  
شکر خدا کرد و ثنا بهر لقای دل من  
گفتم خود آن نشود عشق تو پنهان نشود  
چیست که آن پرده شود پیش صفای دل من (1814)

Tanrı sırlarını herkese gösterme dedi, gönlümle buluştuğu için Tanrı'ya hamdetti, şükürler olsun dedi.

İşte bu olmaz, aşkın gizli kalmaz; gönlümün arılığına perde olabilecek nedir ki dedim. (VII, 207)

حافظ:

«سر خدا» که عارف سالک به کس نگفت  
در حیرتم که باده فروش از کجا شنید (205)

Ârif yolcu, Tanrı sırrını kimseciklere söylemedi. Böyle olduğu halde şaşırıyorum, şarap satan bunu nereden duydu? (s. 188)

مولانا:

در پردهء خاک ای جان عیشیست به پنهانی  
و اندر «تتق غیبی» صد یوسف کنعانی (2573)

A benim canım, [toprak] perdesi ardında gizli bir işret, gizli bir âlem var; gayb perdesi ardında yüzlerce Yûsuf-ı Ken'an var. (II, 243)

حافظ:

سرّ خدا که در «تتق غیب» منزویست مستانه اش نقاب ز رخسار بر کشیم (330)  
Gayb perdesi altına gizlenmiş kaza sırrının yüzündeki örtüyü de sarhoşça çekip açalım. (s. 319)

## MEVLÂNÂ VE HAFİZ'DA MÜŞTEREK SÖYLEYİŞLER

*Neşr-i Dâniş'in bu sayısında, hakkında bir makale yazılmış olan "büyü-i cân" tabiri, Mevlânâ'nın şiirlerinde de geçmektedir:*

مولانا:

«بوی جان» هر نفسی از لب من می آید

تا شکایت نکند جان که ز جانان دورم (1629)

[Ner nefeste, dudağımdan can kokusu geliyor. Can, canandan ayrıyım diye sakın şikayet etmesin.]<sup>5</sup>

حافظ:

نام من رفتست روزی بر لب جانان به سهو

اهل دل را «بوی جان» می آید از نامم هنوز (266)

Bir gün sevgili, nasılsa yanılmış da adımı anmış. O günden beri adımdan gönül ehline can kokusu geliyor. (s. 162)

«بوی جان» از لب خندان قدح می شنوم

بشنو ای خواجه اگر زآنکه مشامی داری (447)

Kadehin gülümseyen dudağından can kokusunu alıyorum, koku alacak burnun varsa sen de duy hocam! (s. 236)

<sup>1</sup> Söz konusu bildiri, İran Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı ve Ankara Üniversitesi'nce müşterek olarak 8-9 Aralık 1988 tarihlerinde Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde gerçekleştirilen "Hafız'ı Anma Semineri"nde sunulmuştur. Sayın Abdülkerim Surûş müteakip günlerde (12-14 Aralık 1988) Konya'da Selçuk Üniversitesi'nce düzenlenen III. Millî Mevlâna Kongresi'ne katılmıştı. Bahis konusu olan tebliğin tercümesi bu kongrenin tebliğleri arasında yayınlanmıştır. (Bkz. III. Millî Mevlâna Kongresi-Tebliğler, Konya, 1989, s. 189-203) Bu tercümede Mevlâna ve Hafız'dan nakledilen beyitlerin yerlerinin gösterilmemesi ve çevirilerinin verilmemesi, ayrıca mütercim'in Türkçe'yi iyi bilmemesi nedeniyle makaleden istifade imkânı sınırlıdır. (Mütercim)

<sup>2</sup> Her iki şairde görülen müşterek veya benzer ibareler, yazar tarafından tırnak içerisinde gösterilmiştir. Makalede Hafız'dan alınan beyitlerin yerleri verilmemiştir. Bu beyitlerin ait oldukları gazellerin numaraları, tarafımızdan şu esere göre sunulmuştur: *Dîvân-ı Hâfız*, nşr. A. Kazvîni-K. Ganî, Tahran, 1373 hş. Beyitlerin tercümelerinde ise merhum Abdülbaki Gölpınarlı'nın tercümeleri esas alınmış; cilt ve sayfa numaraları şu baskılara göre verilmiştir: *Dîvân-ı Kebîr*, I-VII, Ankara, 1992 (KB yay.); *Mesnevî ve Şerhi*, I-VI, İst., 1985 (MEGSB yay.); *Hafız Divanı*, İst., 1985 (MEGSB yay.). Bu eserlerde bulunmayan beyitlerin tercümeleri, lüzumlu görülen ilâveler ve değişiklikler, ayrıca tercümede olup da metinde bulunmayan yerler, köşeli parantez içinde sunulmuştur. (Müt.)

<sup>3</sup> Bu beyit, Kazvîni neşrinde ek olarak dipnotta verilmiştir; Gölpınarlı tercümesinde (s.336-337) ise mevcut değildir.

---

<sup>4</sup> Bu beyit, Gölpinarlı tercümesinde (VII, 506) yoktur.

<sup>5</sup> Bu beyit, Gölpinarlı tercümesinde (s.VII, 340) yoktur. Ayrıca yazarın “bûy-i cân”a örnek olarak Dîvân-ı Kebîr’den verdiği (436 nolu gazelin) ikinci beyti şöyledir: گفتا که خواندت اینجا گفتم که «بوی جاننت» . Beytin kâfiyesindeki “bûy-i cân” terkibi, “bûy-i cân” olmalıdır. Nitekim tercümesinde de (I,243) “kadehinin kokusu” şeklinde yer almıştır. Gazelin kafiyesi “gulâmet, selâmet, kıyâmet” şeklinde devam etmektedir. Farsça metindeki yanlışlığın, sehven buraya taşınmış olduğu anlaşılmaktadır. (Müt.)



## MEVLÂNÂ'NIN DÜŞÜNCESİNDE KADIN

### MEHDÎ FİRDEVSÎ-İ MEŞHEDÎ

Çeviri: HASAN ALMAZ\*

**Özet:** Klasik dönem eserlerinin genelinde olduğu gibi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (604-672/1207-1273)'nin eserlerinde de kadın, bir kişilik olmaktan çok bir anlam olarak olumsuz şekilde nitelenmiştir. Ancak bu, hiçbir zaman Mevlânâ'nın kadın kişiliğine olumsuz baktığı anlamına gelmez. Zaten Mevlânâ, ifadeden çok anlam üzerinde durmuştur. Çevirisi yapılan bu makalede, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerinde kadının konumu ve Mevlânâ'nın kadına bakış açısı konu edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlânâ, Mesnevî, Kadın

### Woman in the Thought of Mawlana

**Summary:** In the works of Mawlana Jalaluddin Rumi (604-672/1207-1273), as we see in the general classical works, woman has been described as a positive meaning rather than personality. However, we can't say that Mawlana hasn't described woman's personality negatively. In reality, Mawlana has emphasized on meaning rather than expression. In this translated article, on woman situation and mevlana's point of view about woman has been stressed.

**Keywords:** Mawlânâ, Mathnawi, Woman

---

\* Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü (e-posta: almaz@harran.edu.tr).

## MEVLÂNÂ'NIN DÜŞÜNCESİNDE KADIN

1. Mevlânâ'nın İrani-İslamî düşünce ve sanat alanındaki konumunun üstünlüğü ve kendine özgü dünya görüşünün önemi nedeniyle onun düşüncesinde kadının konum ve makamının incelenip değerlendirilmesi üzerinde düşünölmeye değer bulunmaktadır. İnsanlık bilimi alanında böylesine etkin ve yapıcı bir kişilik çok az bulunur. Mevlânâ'nın üstatlık derecesi, onun şairlik konumundan önce gelir. Hakikatte de Mevlânâ, ilk önce görüş sahibidir, daha sonra sanatçıdır. Bundan dolayı dünyaya ve insana olan kendine özgü bakış açısı da önemlidir.

Kimilerinin düşüncesine göre, Mevlânâ'nın şeffaf ve parlak sözleri –en azından Mesnevî’de– göz önünde bulundurulduğunda ona göre, kadınların kemal noktasında gözle görülür bir değere sahip olmadıkları açıktır ve Mevlânâ'nın onları değerlendirmesi açıkçası olumsuzdur<sup>1</sup>.

Burada konuyu değişik açılardan görmeyi ve kendi dayanak noktalarımızı da değerli okuyucuya sunmayı amaçlamaktayız.

Bu satırların yazarının kafasında ve bu yazının içinde var olan tek nokta, hüküm verme konusunda son derece dikkatli olmak ve insanların (hatta ileri kültür sahiplerinin) bilim ve bakış açılarının tarihsel tekamülüne dikkat etmektir. Yine zamanımızın tespitleriyle uyuşması düşüncesiyle yorum yaparak Mesnevî sahibinin bakış açısına kabul edilebilir bir şekil verilsin veya Mesnevî'nin eteklerinden eleştiri tozunu temizlesin diye bakış açılarının tekdüzeleştirilmesi taraftarı da hiçbir şekilde değildir. Zira böyle bir temizlik, cahillik davuluna vurmak ve böylesine bir savunma çatlak değirmene su taşımak gibidir.

2. Mesnevî, yazılı değil ilhama dayalı bir kitaptır. Mevlânâ'nın ruhuna girmiş olan anlam ve bilgiler, kendisinde meydana gelen haller, sanat dolu vakarlı ipek parçası üzerine çıkıp ediplerin kıskançlığı ve ariflerin gözyaşının mayası olmuştur.

Yüce Allah'ın dergahının alçakgönüllülüğünden ortaya çıkmış olan bu bilgiler (maarif), iki dilin çeşmesinden coşmuş ve müritlerinin sema mecrasından geçerek susamış canları doyurmuştur.

O halde Mesnevî, Mevlânâ'nın “Mesnevî Çengi”ni “Saz” yapıp işitenlerin halini mutlu kılmak üzere layık olan kulakları bekleyen ruhunun ve zihninin sızıntısıdır. Tufan esirlerini “ada”ya çağırarak, kurtuluş bağışlayan sedası, hitap yüzü tüm “erkek ve kadın”a yönelik olan kavuşmayı arzulayan “feryad”ı ve “ruhları cilalamak” için sırçaya göz atan “tevhid dükkânı”dır.

Manevi okyanusa susayan olduysan

Mesnevî adasında bir yarık aç.

Öyle yarık aç ki her nefesinde

Mesnevî'yi manevi olarak göresin<sup>2</sup>.

Bizim Mesnevîmiz vahdet/birlik dükkanıdır.

Vahid/bir dışında her ne görürsen o puttur<sup>3</sup>.

Denizden sahile doğru dönünce

Mesnevî şiiirinin çengi saz ile birleşti

Ruhların cilası olan Mesnevî'ye

Geri dönüş, İstiftah günü<sup>4</sup> idi<sup>5</sup>.

Mesnevî'nin ilhamî oluşu, söyleyicinin, herhangi bir ön hazırlık veya belirli bir plan ve program olmaksızın, irticalî bir şekilde konuları açıklamaya çalışmış olması ve görünürde Husâmuddîn Çelebi'nin eliyle düzenlenmiş olan bu sözlerin tespit ve düzenlenmesinden sonra Mevlânâ'nın, kesinlikle onları yeniden düzeltme ve tekrar gözden geçirme düşüncesinde olmamış olması anlamındadır. Şiirlerini teenni ve irticalen söylemiş olan kimi şairler, söyledikleri sözlerin lezzetliliği ve güzelliği artmış olsun diye şiirlerini söyledikten sonra onlar üzerinde düzeltmeler ve değişiklikler yapmakta, önüne ve arkasına cümleler, sözler eklemektedirler. Bu açıdan onlar için herhangi bir kötüleme ve yerme de söz konusu değildir. Burada sadece bu farklılığa işaret etmek için bir karşılaştırma yapılmıştır.

Mevlânâ ise zamanı düşünen ve kendi ifadesiyle, "İbnu'l-Vakt/anın çocuğu", hatta "Ebu'l-Vakt/anın babası" bir şair idi. "İbnu'l-Vakt/anın çocuğu", geçmişi ve geleceği düşünmemek ve asla geçmişe dönmek, halin/anın hakkını vermek demektir. O söylenmiş beyitlerin düzeltilmesiyle uğraşmazdı. Ne başı "geçmiş"te idi ne de yüzü "gelecek"e yönelikti. Mesnevî'nin tamamında Mevlânâ'nın geçmişe döndüğü ve bir ifadeyle, "Kad marra ve kad maza" yı (geldi ve geçti) dile getirdiği yer dört veya beş konuyu geçmez<sup>6</sup>.

Sufî, (içindeki) anın çocuğu olur ey arkadaş,

Yarın demek yolun şartından değildir.

Yoksa sen sufi biri değil misin

Var olan veresiye ile yok olur<sup>7</sup>.

Sufi, boy pos sahibi olduğundan

Geçmişe ait olan sözü geçmez olur<sup>8</sup>.

## MEVLÂNÂ'NIN DÜŞÜNCESİNDE KADIN

Düşünce geçmiş ve gelecek üzerine olur

Bu ikisinden kurtulunca sorun hal olur<sup>9</sup>.

Ayıklık geçmişi hatırlamaktadır

Geçmiş ve gelecek Allah'a perdedir<sup>10</sup>.

3- Mevlânâ, sözden tam anlamıyla yararlanma noktasında hikayeler, misaller, ayetler, hadisler, kıssa ve benzetmelerden yararlanır. Bu hikayeler ve kıssaların her birinin farklı boyutları vardır:

Bunların bir bölümü kendi dönemindeki dostları, efendi ile uşak, fakir ile zengin, tüccar ile esnaf, hakim ile suçlu, ev sahibi ile misafir, kadın ile kocası, imam ile imama tabi olanlar, filozof ile kelamcıyı sözünün odağı yapmıştır.

Bir bölümü, peygamberlerin hikayeleri, tarihten bazı kıtalar, hadisler ve rivayetlerden oluşur.

Bir bölümü de aslında hayalî ve onun kendi çağrışımçı ve çevik zihninin ürünüdür<sup>11</sup>.

Mevlânâ'nın konuların –burada kadınlar– çeşitliliği noktasındaki düşüncelerini kavramak için sadece hikayelerin ve misallerin görünür boyutu üzerinde hüküm yürütmek mümkün değildir. Zira böyle yapıldığı takdirde isabetli ve doğru bir hüküm vermemiş oluruz. Çünkü Mesnevî'nin konularının düzenlenmesi yazılı değil, coşkusu–ilhamî olduğunu söyledik. Onun için de sözün ruhunun ve renginin, sözü söyleyenin zamanının hal ve yazı üslubuyla sıkı bir bağı vardır<sup>12</sup> ve her eserin onun etkileyicisinin ve yaratıcısının bilgi ve görüşü ile inkar edilemez bir ilgisi vardır. İnançlar ve görüşler, gizli veya açık, az veya çok, isteyerek veya istemeyerek eser üzerinde etkilidirler. Mevlânâ ise başka hallerden çok aşıklık halinde olmuştur. Gözünü, her şeyden daha çok maşukun cemaline dikmiş ve her şeyden daha önce aşk ile uğraşmıştır. Bundan dolayı da tüm konular bir şekilde aşıklık devletinin ilk bilgileri ve faydalarının şerh edilmesi ve açıklanması başlığı altında olmuştur.

Her ne kadar yeryüzünde yaşıyor idiye de yüzü semaya doğruydu. Topraktan olanlar ile birlikteydi ve ufuklardakileri övüyordu. Mevlânâ'nın yöneldiği tek nokta bir şeydir, o da “Maşuk”tur. Sahip olduğu tek becerisi “aşıklık”, haykırdığı tek şey ise “aşk”tır.

Mevla aşkı Leyla'nınkinden nasıl az olur

Onun için Top gibi dönmek daha uygun olur.

Top ol, doğruluk çevresinde dolan dur

Aşk çevgeni kıvrımında batıp kaybol<sup>13</sup>.

O halde sözün topunu nerede batıracağını belirleyen çevgen, Mevlânâ'nın mevlasıdır ve maşukun mevlası, aşk avlusundan başka yere sürmez.

4- Bundan dolayı (bu hikayelerden ve örneklerden çıkmış) ahlakî-irfanî sonuçları ona nispet etmekte şüphe etmemek gerekir. Zira dikkat ve düşünmeyle sözü oraya dayandırmıştır. Bu da ya aşıklık merdiveninden bir basamaktır<sup>14</sup> ya da aşk doruklarından bir çatıdır<sup>15</sup>.

“Sözcükler”in görünür boyutu üzerine kazara söylenmemiş bir düşüncenin Mevlânâ'nın boynuna atılması ve vekiliymişçesine onun yerine söz söylenmesi noktasında ise çokça düşünmek gerekir. Zira Mevlânâ, sözün kuralları darboğazına sığmaktan ve onun el ve ayak bağlarına esir olmaktan daha büyüktü. Anlamı ifade etmek amacıyla bir hikayeyi zikretmesi ve ondan yeni bir olguyu çıkarması pekala mümkündür. Ya da bir hikayeyi başta getirmesi de mümkündür. Ancak bunlarda önemli olan hikayenin kendisi değil de Mevlânâ'nın sonuç alışıdır. Hikaye, Mevlânâ'nın söyleyeceğini söylemesi için bir bahane, bir araçtır. Bu hikayelerin unsurları birçok konuda gerçek boyuttan yoksun, kişiler hayalî olup kesinlikle göz önünde bulundurulmazlar. Nihai amaç, hikayeden çıkan ahlakî-irfanî sonuçtur<sup>16</sup>.

Mevlânâ şöyle der:

Sözler ve isimler tuzaklar gibidir

Tatlı söz ömür suyumuzun çakıl taşıdır<sup>17</sup>.

Söz manaya her zaman ulaşamaz,

Ondan dolayı peygamber, “kad kelle lisân”<sup>18</sup> dedi<sup>19</sup>.

Söylediğin söz yamuk, (ancak) anlamı doğru ise

O sözün yamukluğu, Allah'ın kabulüdür<sup>20</sup>.

Sözü bu beden gibi bil,

Anlamı da içindeki ruh gibi<sup>21</sup>.

Söz yuva gibidir, mana ise kuş,

Beden su yatağı, ruh ise akan sudur<sup>22</sup>.

Bu nedenle, eğer basitçe düşünme boyutuyla, edebî eserler kalıbında ve onun dışına çıkmış olan Mevlânâ gibi büyüklerin görüşüne bakacak olursak

## MEVLÂNÂ'NIN DÜŞÜNCESİNDE KADIN

sözlerin, kinayelerin, kıssaların ve misallerin görünüşleri zihnimizi yoracaktır ve onlar hakkında yanlış hüküm vermiş oluruz. Örneğin Mesnevî'de, içinde ince sözler kullanılmış olan konular (özellikle V. Defterde) az değildir. Bu kavramların toplum karşısında kullanılması belki Mevlânâ'nın bizzat kendi zamanında bile çirkin sayılmıştır. Zira yüzeysel bir bakış açısıyla onlara yaklaşacak olur ve tarihsel yönünü, ahlakî dayanaklarını, kişisel boyutlarını vb. göz önünde bulundurmazsak onlardan çarpık bir düşünceye varmış oluruz. Ve belki de onu bir şaka olarak görür ve sadece kendimiz bu eserin mükerrer incelenmesi üzerine bir şey bulmamış olmayız –ki o düşünce üzerine kurulmuş olan hükmü göstermekle–başkalarının bu irfanî-ahlakî sermayeden yararlanmasına da engel olmuş oluruz.

O halde hikayeler ve misallerin görüntüleri, şekilleri ve kalıpları düşüncenin kaynağı ve doğrulama temeli olmamalıdır.

Şu örneğe dikkat edelim:

I. Defterde Mevlânâ, kurt ve tilkinin aslanın hizmetinde ava gitme hikayesine işaret eder:

Bir aslan, kurt ve tilki avlanmak için

Av aramak üzere dağa çıkmışlardı.

Birbirlerine yardım edip avlara

Sağlam bağlar ve zincirler bağlamak üzere...<sup>23</sup>

Hikayenin özeti şudur: Onlar avlarını elde edince kendi etrafında bulunanları denemek isteyen aslan, kurda yöneldi ve, “avı sen paylaşır” dedi.

Paylaşımında benim vekilim ol

Böylece nasıl bir cevher olduğun anlaşılınsın<sup>24</sup>.

Kurt da öküzü aslana, keçiyi kendine, tavşanı da tilkiye verdi. Kurdu (bencilliği ve aslanın konumuna verilmesi gereken değeri vermemesi nedeniyle) bu imtihanda kaybettiğini gören aslan, ona çetin bir ceza verdi ve tilkiye pay etmesini istedi. Zavallı kurdu halinden ibret alan tilki, her üç avı da aslana ayırdı. Aslan cevap olarak;

Dedi: Ey tilki, sen adalet aydınlattın.

Böylesine bir paylaşımı kimden öğrendin

Nerden öğrendin bunu ey ulu!

Dedi: Ey dünya padişahı! kurdu halinden.

Dedi: Bizim aşkımıza sen böylesine inandınsa

Sen her üçünü de al, götür ve git.

Ey tilki, sen her şeyinle biz olunca

Seni nasıl incitelim, çünkü sen biz oldun<sup>25</sup>.

Bu noktada Mevlânâ sonuç alır:

Akıllı o kimsedir ki ibret alır

Bela anında dostların ölümünden<sup>26</sup>

Görüldüğü gibi bu hikayede tilki, akıllılık ve ibret almanın sembolüdür. V. Defterde zikrettiği bir başka hikayede (aslan, tilki ve eşek) tilki, eşeği kandırarak aslanın yanına avlayıp yemesi nedeniyle hilekar ve aldatan bir varlıktır.

Görülüyor ki bu görünenlerin temeli üzerine hüküm verecek olursak birçok zıtlamayla karşı karşıya kalırız. Tilkidan hoşlanıyor ve onu aklın bir sembolü olarak kabul ediyor diye Mevlânâ'yı suçlayamayız (ilk hikayeye dayanarak). Yine tilkiyi aldatmanın ve riyanın sembolü olarak gördüğünü ve ondan nefret ettiğini çıkarmak da mümkün değildir (ikinci hikayeye dayanarak). Her iki taraftan da hiçbirinin lehine hüküm verilemez. Çünkü aslında Mevlânâ'nın göz önünde bulundurmadığı tek şey hikayelerdeki kişilerdir. Tekrar edecek olursak sadece ahlaki<sup>27</sup>-irfanî konular alanında tuttuğu sonuçlar ona nispet edilebilir ve onun doğruluk ve yanlışlığı noktasında irdelenebilir<sup>28</sup>.

Mesnevî'de erkek ve kadının iki şekilde görünüşü de böyledir. Eğer dikkatli olmazsak o tertemiz ideleri/düşünceleri ve yüce fikirleri temelsiz şüphelerin ayağına kurban etmiş oluruz ve hayalci bir zaaf, zihnimize öylesine bir yapışır ki kitabın sahibinin yüce ruhunun gücü de onun üstüne çıkamaz.

Örneğin içinde kadın ve kocasının konuşmalarının da zikredildiği erkeği aklın sembolü, kadını nefsin sembolü olarak gördüğü hikayede;

Ya da hakimın Cuha'nın karısına aşık olması hikayesi (kadının tuzağı).

Veya kötü fiilli annesini öldüren adam.

Veya kocasına "o hayaller ..." diyen kötü yapılı kadın hikayesi.

Veya bir söz söyleyip de durumu söylediğine ve iddia ettiği şeye uygun olmayan kimse hakkındaki hikaye.

Veya çocuğu olan dul kadınların ikinci kocaya karşı isteksiz olması ve onların kadınlardan üçüncü derecede, ikincisi içinde sınıflandırılması durumu daha iyi anlaşılabilir diye soru soranın o büyüğü konuşmaya çekmesi<sup>29</sup>.

Veya Şeyh Harakânî'nin kötü ahlaklı ve çirkin sözlü karısının hikayesi.

Ve bunun gibi başka konular, bayanlar için veya feminist düşüncelere sahip olanlar için incitici olabilir. Ancak zikri geçen bu deliller, endişe

## MEVLÂNÂ'NIN DÜŞÜNCESİNDE KADIN

etmemeyi gerektirir. Zira Mevlânâ, bu tür hikayelerde kavram olarak erkek ve kadının farklı olduğunu açıklamış olup erkek cinsinin kadın cinsine göre daha üstün olduğu konumunda olmamıştır.

5- Buna ilave olarak birçok konuda Mevlânâ'nın kadınları güzel görme noktasında büyük deliller vardır.

Örneğin, Mesnevî'de annenin yüceltilmesi ve onurunun korunması noktasında birçok örnek bulmak mümkündür. Bunların bir kısmını burada zikrelelim:

Anne hakkı ondan sonra gelir, zira o kerim,  
Onu senin cenininle borçlu kıldı.  
Onun cisminde seni şekillendirdi,  
Hamileliğinde ona rahatlık ve alışkanlık verdi.  
Bağlı bir parçası gibi seni gördü o,  
Bağlı parçayı ayırmayı düzenledi.  
Hak yüzlerce sanat ve fenni sağlamış  
Böylece anne sana şefkat gösterdi<sup>30</sup>.

Bir anne, bebeğin burnunu ovar  
Ta ki Uyansın da bir yiyecek arasın.  
Zira o habersizce aç halde uyumuş,  
O iki meme ise dışarı çıkmak için çırpınır<sup>31</sup>.

Dadı ve anne, bahane arar durur,  
Bebeği ne zaman ağlar diye<sup>32</sup>.

Bebeğin ayağı olmayınca anne,  
Gelir de görevi üstüne alır<sup>33</sup>.

Veya peygamberin, “Akıllı ve güzel huylu insanlar, eşlerine yumuşaklıkla ve adaletli davranırlar. Hayvanî huya sahip olan insanlar ise kadınlara öfkeli bir şekilde “üstün” olurlar.” şeklinde üzerinde durduğu hadisin zikri gibi:



Peygamber şöyle dedi: Kadın, akıllılara ve  
Gönül sahiplerine (aşıklara) tam olarak galip gelir.  
Yine de kadınlara cahil olanlar üstün olur,  
Çünkü onlar sert ve çok serkeş hareket ederler.  
Onlarda incelik, nezaket ve insaf az olur,  
Çünkü hayvandır huylarına galip olan<sup>34</sup>.

Ya da o kafir kadının henüz süt emme çağında olan çocuğuyla birlikte Mustafa (s)'ın yanına gelmesi ve İsa (a.s) gibi Resul (s)'ün mucizelerini dile getirmesi hikayesi ki bir anne kendi çocuğuyla birlikte peygamberin huzuruna çıkıp büyük bir feyiz bularak Müslüman oluyor. Bu hikayeden Mevlânâ'nın tekamülî süluka ermek için ölçüsünün erkeklik ve kadınlık dışında başka bir şey olduğunu anlamak mümkündür.

Veya Meryem (s.a.), Yahya'nın annesi ve Musa (a.s)'ın annesi gibi iyi huylu ve kemal sahibi kadınların övülmesi yada Mevlânâ'nın nazarında peygamberin yüksek derecesini göz önünde bulundurmakla birlikte peygamberin Siddika<sup>35</sup> ile sırdaş olması hikayesi.

6. Mevlânâ'nın İnsanbilimi apaçık bir şekilde şöyle der:

Fakat ruhun dişiliğinden korku yok,  
Ruhun erkek ve kadınla ortaklığı yok.  
Müennes ve müzekkerden daha üstündür,  
Bu, kuru ve yaştan olan o can değildir.  
Bu ekmekten çoğalan o can değildir.  
Ya bazen böyle olur bazen de öyle<sup>36</sup>.

Veya;

Eğer sen bir erkeği Fatıma diye çağırırsan,  
Erkek ve kadın hep bir cinsten de olsalar,  
Senin kanına mümkün olduğunca kaseder  
Her ne kadar iyi huylu, halim ve sakin de olsa<sup>37</sup>.

Mevlânâ'ya göre, ruhun dişi ve erkek yönü yoktur. Dişilik ve erkeklik ruhun vergilerindedir. Olgunluklar ise tamamen insanların ruhuna nispet edilirler.

## MEVLÂNÂ'NIN DÜŞÜNCESİNDE KADIN

7. Son olarak değerli okuyucunun dikkatini şu düşünce/inanca çekeyim: Bizim düşünce ve fikirlerimizin bizim zamanımızla daracak bir ilgisi olması ve içinde yaşadığımız toplumsal süreç içinde şekillenmesi gibi, büyüklerimiz de bu kuraldan müstesna olmamışlardır. Onlar da kendi zamanlarının çocukları idiler. Her ne kadar kendi toplumlarının seviyesinden daha yukarı çıkmışlar ve daha duru görüyorlar idiyse de “tüm varlıkları”yla kendi asırlarının kalbinden çıkmadan kendi zamanlarının renk ve kokusunu taşımışlardır. Bizim görüşlerimiz zamanımızın düşünceleri, adetleri ve davranışlarından kopuk değildir ve bizim devrimizdeki çeşitli toplumsal davranışlar bakış açımız üzerine etkilidirler. Örneğin kadınların her alana ayak bastıkları ve erkekler gibi güçlerini ispatladıkları günümüz dünyasında kadınların erkeklerin yarısı olduğu ve onlar için yaratıldıkları düşüncesi asla duyulmaz. Bizler de düşüncelerimiz ve fikirlerimiz üzerindeki etkiye bakarak böylesi bir sözü dile getirmeyiz ve kendi zamanımızın bilim ve geleneğini takip ederiz. Fakat örneğin Mollâ Sadrâ veya onun söyledikleri üzerine haşiyeye yazmış olan Molla Hâdî-yi Sebzvârî, bizim gibi düşünmezlerdi. Mollâ Hâdî-yi Sebzvârî, Mollâ Sadrâ'nın kadınları hayvanlar derecesinde zikrettiği ve onları hayvan olarak kabul ettiği–ki nikaha layıktırlar–cümlesini açıklarken şöyle der: “Erkeklerin onlara birlikte olmaktan çekinmemeleri ve onlarla nikahlanmaları için o kadınları insan suretine bürüdü.” Allah, bu hayvanları, onlarla konuşmak mekruh ve uygunsuz olmasın ve onları nikahlamaya rağbet olsun diye insan şekli ile örtmüştür<sup>38</sup>. Aslında bayanlar da kendi tarihi geçmişlerini boşamışlardır. Belki de bu büyüklerin hükümleri o kadar yolsuz da olmayabilir. Zira kadınlar, ancak bu son asırlarda şaşırtıcı ilerlemeler göstermişlerdir. Elbette hak vermek gerekir ki kadınların geçmiş asırlarda kabiliyetlerinin gün yüzüne çıkmamasının nedenlerinden birisi de erkekler tarafından kendilerine uygulanan yasaklama ve sınırlandırmalar idi.

---

<sup>1</sup> Bu görüşte olanlar, Mesnevî’de buna benzer şu hikayeleri örnek gösterebilirler:

\*Derviş bedevi ile hanımının fakirlik ve dervişliğinden dolayı onunla tartışması hikayesi (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî-i Manevî, Nşr.: Tevfik Subhânî, 4. bs., Tahran 1379, I, s.162).

\* Kötü bir kadının kocasına, “o hayaller sana armut ağacının tepesinden görünüyor ki ...” hikayesi. (Mesnevî, VI, s. 710).

\* Hakimin Cuha'nın karısına aşık olması ve ... Yine Cuha'nın karısının önceki yılki oyun ümidiyle ikinci yıl tekrar gelmesi... (Mesnevî, VI, s. 1015).

\* Padişahın doğanı yaşlı kadının evinde bulması (Mesnevî, II, s.207).

\* Karısını bir yabancıyla yakalayan sufînin hikayesi (Mesnevî, IV, s. 530).

\* Hatunun şehvetli cariyesinin hikayesi (Mesnevî, V, s. 726).

\* Kocasına; “Eti kedi yedi” diyen kadının ve kocasının kediyi alıp teraziye koyması...” hikayesi (Mesnevî, V, s. 811). Okunduğunda kadınları küçük düşürdüğü ve insanlık aleminde onurlarının görmezden gelindiği anlaşılabilir olan buna benzer birçok başka konular. Bundan dolayı Mevlânâ'nın bayanlara karşı böylesi bir hakaretin reva olmadığı başka konulardan yararlanması da mümkündür.

<sup>2</sup> Mesnevî, VI, beyit: 67-68.

<sup>3</sup> Mesnevî, VI, beyit: 1528

<sup>4</sup> İstiftah Günü; Receb ayının 15. günü olup bu günde sema kapılarının veya Ka'be kapılarının açık olduğu söylenir (Çevirenin notu).

<sup>5</sup> Mesnevî, II, beyit: 5-6.

<sup>6</sup> İstisna zikri ve dolananın hazmi Mesnevî'nin başında söylendi (Mesnevî, VI).

O manevi hikaye bundan önce Mesnevî'nin başında söylendi (Mesnevî, VI).

Dendi ki her sanatçı sanattan kurtulunca yokluk makamını aradı (Mesnevî, VI).

<sup>7</sup> Mesnevî, I, beyit: 133-134

<sup>8</sup> Mesnevî, I, beyit: 2901

<sup>9</sup> Mesnevî, II, beyit: 177

<sup>10</sup> Mesnevî, I, beyit: 2201

<sup>11</sup> Elbette bu üç kısmın sayılmasının özel bir boyutu yoktur, sadece çoğunluktadır.

<sup>12</sup> Örneğin I. Defterde şöyle zikredilmiştir: Namahremlerin Mevlânâ'nın meclisinde bulunmaları nedeniyle sözü açıklayıp şerhetmiyor ve aciliyetten dolayı istediği gibi onunla uğraşamıyor.

Şayet namahremın zahmeti olmasaydı

Vefaya dair birkaç söz söyledim

Dünyalı şüphe ve sorunu arayınca

Sözü postun içine süreriz biz (Mesnevî, V, beyit: 2141-2142).

Ya da konuları açıklama sırasında namahrem olan bir kişi meclise girer ki Mevlana hiç ara vermeden söz ortamını değiştirir ve hazırlıklı ve layık olanlar dışında kimse onun sözlerinden haberdar olmasın diye ortamı tamamıyla gözönünde bulundurur. Veya şöyle dediği gibi:

Fakat cevap vermem emir değildi

İşaret olmadan dudak açmadım

Biz nasıl ve kaçtan haberdar olduğumuzdan

Dudaklarımızın üzerine şefkati koydular (Mesnevî, VI, beyit: 3525-3526)

Veya;

Bu söz çokça misal ve açıklama ister

Lakin avamın şüphesinden korkarım

<sup>13</sup> Mesnevî, IV, beyit: 1557-1558

<sup>14</sup> Örneğin: Vefakarlık, sadaket, içtenlik, barış, yürek genişliği, kanaat vb.

<sup>15</sup> Örneğin; Temizlik, yumuşaklık, sağlık, uyumluluk, hoşhallık vb.

<sup>16</sup> Mantığa uyması için değerli okuyucunun dikkatini Kelile ve Dimne kitabındaki hikaye söyleme türüne çekelim. Zira onlarda sadece sonuç almak önemlidir ve eğer hikayelerin kendisinde inceleme yapıp gerçekçi cetvelle onların ölçümüne girişirsek bizim kabul edebileceğimiz bir şey olmayacaktır.

Mevlânâ'nın kendisi de şöyle der:

Bu Kelile ve Dimne tamamen iftiradır

Yoksa karga nasıl leylekle boy ölçüşür.

Ey kardeş, hikaye bir ölçü kabı gibidir

Mana ise onun içinde bir dane misalidir.

Akıllı adam mana danesini alır

Geçip gitse de ölçü kabına bakmaz (Mesnevî, II, beyit: 3621-3623)

<sup>17</sup> Mesnevî, I, beyit: 1061

<sup>18</sup> Gerçekten dil söylemekten geri kaldı, dil tutuldu. Hz. Muhammed'in "Allah'ı tanıyan bir kimsenin dili tutulur" hadisine işarettir (çevirenin notu).

<sup>19</sup> Mesnevî, II, beyit: 3013.

<sup>20</sup> Mesnevî, III, beyit: 171

<sup>21</sup> Mesnevî, VI, beyit: 653

<sup>22</sup> Mesnevî, II, beyit: 3292

<sup>23</sup> Mesnevî, I, beyit: 3013-3014

<sup>24</sup> Mesnevî, I, beyit: 3043

<sup>25</sup> Mesnevî, I, beyit: 3108-3110

<sup>26</sup> Mesnevî, I, beyit: 3114

<sup>27</sup> Ahlakî olanın kişisel ve toplumsal ahlakı kapsadığını hatırlatmak gerekir.

<sup>28</sup> Bu konuyla bağlantısız olmayan hikayelerinin birinde Mevlânâ, sözlerinin “ciddi ve şaka” oluşuna işaret etmektedir:

Şaka öğretmektir, onu ciddi olarak dinle,

Sen şakanın görünen yanına bakıp ona tutsak olma.

Şakacılar nezdinde, her ciddi şey bir şakadır

Akıllılar nezdinde ise şakalar ciddidir (Mesnevî, IV, beyit: 3558-3559)

<sup>29</sup> Ona doğru sürdü ve dedi: Bekar, tamdır

Tümüyle senin olur, gamdan kurtulursun

Yarısı senin olan ise duldur.

Hiç olan ise evlat sahibi hanımdır.

İlk kocasından çocuğu olduğu için

Sevgisi ve bütün zihni ona doğru gider (Mesnevî, II, beyit: 2411-2413).

<sup>30</sup> Mesnevî, III, beyit: 325-327

<sup>31</sup> Mesnevî, II, beyit: 361-362

<sup>32</sup> Mesnevî, II, beyit: 1952.

<sup>33</sup> Mesnevî, III, beyit: 1460.

<sup>34</sup> Mesnevî, I, beyit: 2433-2435

<sup>35</sup> Hz. Fatıma Zehra (s.a.)

<sup>36</sup> Mesnevî, I, beyit: 1975

<sup>37</sup> Mesnevî, II, beyit: 1741-1742

<sup>38</sup> Esfâr-i Arba'a, c.VII, Fasil 13, s. 136

“MEVÂKİF” DERGİSİ ÇERÇEVESİNDE ADONİS’İN  
DÜŞÜNCE DÜNYASI

ERDİNÇ DOĞRU\*

**Özet:** Bu çalışmada, Adonis’in “Mevâkif” adlı dergide yazmış olduğu başyazıları çerçevesinde çeşitli konulardaki düşünceleri ele alınmaktadır. Yirmi yıla yakın bir süreç içerisinde Adonis’in devrim ve kültür anlayışı, Arap ve batı toplumlarına bakış açısı, gelenek ve din konusundaki görüşleri ve genelde sanat özelde de şiir bağlamında getirdiği yenilikler irdelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Adonis, Mevâkif, Tasavvuf, Devrim, Mazi.

**Adonis’s Intellectual World in the Context of “Mavâkif”  
Journal**

**Summary:** In this study, according to his articles in the “Mavâkif” journal, over a period of 20 years, Adonis’s views on his understanding of Revolution and culture, his point of view about Arabic and Western societies, his opinions about traditions and religion, and his innovations about arts in general and in poetry in specific are studied.

**Keywords:** Adonis, Mavâkif, Sufism, Revolution, Past.

---

\*Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü  
(dogruerdinc@hotmail.com).

## MEVÂKİF” DERGİSİ ÇERÇEVESİNDE ADONİS’İN DÜŞÜNCE DÜNYASI

### Giriş:

Adonis, hem Doğu-Arap kültürünü hem de genel olarak Batı ve özelde de Fransız kültürünü iyi tanıyan bir aydın olarak bu iki kültürün çakışma ve çatışma noktalarını tespit etme ve ortak noktalarından hareketle yeni düşünceler üretebilme konusunda oldukça başarılı olmuş bir yazardır. Bir çok konudaki görüşleri geleneksel bakış açılarından farklılık arz etmektedir. O, herkesin kullandığı bir kelime ya da kavramı farklı bir anlamda kullanabilmektedir. Adonis, farklı anlamda kullandığı kelime ya da kavramlarla ilgili ek açıklamalar yapmış olmakla birlikte yine de kimi zaman yanlış anlaşılma sorunlarından kendini kurtaramamıştır. Zaten düşünce ve kültür düzeyi yüksek pek çok kişi kendi döneminde söz konusu sorunla yüz yüze kalmaktan kaçamamıştır.

İşte Adonis de zaman zaman, hatta samimi bazı dostları tarafından bile, yanlış anlaşılma problemiyle karşı karşıya kalan söz konusu aydınlardan biridir. Buna rağmen o, yılmamış, ümitsizliğe düşmemiş ve doğru bildiğinden vazgeçmemiştir. Bu hususta iktidar gücünden korkuya kapılmamış, hiç kimseden de çekinmemiştir. Buradan hareketle Adonis, düşünce ve ifade özgürlüğü için bir platform olması ve herkesin faydalanması için bir dergi çıkarmaya karar vermiş ve 1968 yılında bazı arkadaşlarıyla birlikte “Mevâkif” dergisini yayımlamaya başlamıştır<sup>1</sup>. Bu dergi, Lübnan’da Arap düşüncesinin kalesi durumuna gelmiştir. Böylece Adonis, diğer Arap yazarlara düşüncelerini ifade etme imkânını sağlamış olmaktadır. Adonis’in kendisi de bu dergide pek çok konuya değinmiş, görüşlerini dile getirmiştir. İlerleyen sayfalarda Adonis’in düşünce dünyasını söz konusu derginin 1968-1989 yılları arasında yayımlanan 19 başyazı ve makale çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

### Adonis’e Göre Devrim:

Adonis’e göre devrim; olgu ve olaylara eleştirel bir yaklaşımla yeniden bakabilmenin adıdır<sup>2</sup>. Başka bir deyişle devrimci, ister kendi geçmişinden veya batıdan ister başka bir cihetten kendisine kadar gelmiş olan birikimleri toptan ve olduğu gibi kabul ya da reddedebilecek bir kişi değildir. Onun tutumu seçmeci, eleştirel ve iyiyi kötüden ayırt edici bir tutum olmalıdır. Ancak, bu eleştirel bakış açısını sağlayabilmek için her şeyden önce insana tam bir özgürlük tanınmalıdır ki bunun karşılığında o da yeni fikirler üretebilsin ve yeni bir yaşam tarzı oluşturma imkânına kavuşsun. Bunun için ise, görüşlerini özgür bir şekilde ifade edebileceği bir ortamın sağlanması kaçınılmazdır. İşte Adonis, editörlüğünü yaptığı “Mevâkif” dergisinin bu rolü üstlendiğini ve bundan dolayı yazarlarına üretkenlik dışında hiçbir şart koşmadığını belirterek şöyle der: “Şayet mesele bir kusur meselesi olarak ortaya konulacak olursa bu kusuru, Arap insanının inandığı şeyleri, bir kaosa yol açacak dahi olsa, tam bir serbestlik içerisinde özgürce ifade edebilmesinde değil, inandıklarını söylemeye cesaret edemeyen veya konuşmaktan alıkonulan kişi ya da kişilerin var olmasında aramak

gerekmektedir. Vatan, gelenek, birlik ve devrim hususunda özgürlükten korkmoyalım. Aksine, bütün bunlarla ilgili olarak susmaktan, iki yüzlülükten, korkaklık ve hapishaneden korkalım”<sup>3</sup>.

İşte bütün bunlar gerçek bir devrimin hayata geçirilebilmesi için olmazsa olmaz şartlardır. Buradaki **gerçek devrimden** kastedilen şey, gerçeklik (realite) ve gerçek üstünün (hakikat) aynı andaki birlikteliğidir. Bundan dolayı o, hem ölme hem de aydınlatma sanatıdır. Kaynaşma ve aşma, yok etme ve yaşatma sanatıdır o ve nihayet sanatsal açıdan da yeni şekil ve içerik arasında yeni bir birlik oluşturma çabasının ismidir<sup>4</sup>. Bu meyanda Adonis, Filistin’deki devrimci hareketi örnek verir. Ona göre bu hareketin başarısı ilk olarak maddî fedakârlığa yani ölüme hazır olmakla (devrimin gerçeklik boyutu) ikinci olarak da insana, hayata ve dünyaya bakış açısı ile (devrimin hakikat boyutu) yakından bağlantılıdır. Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki Adonis’e göre devrim, iki boyutlu olmak zorundadır. Birinci boyut dışsal, ikinci boyut içseldir. İçsel olan, dışsal olandan daha önemlidir ve bu boyutu eksik olan bir devrim olgunlaşmış sayılamaz. Aksine, bir adım ilerlemiş sonra hızla eski yerine dönmüş olur ki artık böylesi bir devrime yeniden baş kaldırılması kaçınılmaz olur. Bu ikinci boyut, devrimin kültürel boyutudur. Birinci boyut, dış ile yani düşmanla, onun çeşitli kurum ve kuruluşlarıyla vb. ilgili ise ikincisi de devrimcinin aklı ve mantalitesi ile ilgilidir. Zira “Devrim, yüzeysel olanı değil özü yakalamak, sadece tarihi değiştirmek değil, onu yeni baştan oluşturup süreğenliğini sağlamaktır. Devrim, kapalıdan açığa, sınırlıdan sınırsıza doğru bir geçiştir. O, insanın dışını özgürleştirmekten daha çok içini özgürleştirme hareketidir”<sup>5</sup>. İnsan yalnızca maddî bağlarla sınırlı olmayıp çoğu kez kendi elini kolunu kendi isteğiyle bağlayan bir varlıktır. İşte yalnızca gerçek bir devrimci kendisini dışsal ve içsel olan bu zincirlerden kurtarabilme gücüne sahip olabilir<sup>6</sup>.

Adonis, büyük sanatçıların kültür ile ilgili yaptıkları şeyleri, büyük devrimcilerin hayat ile ilgili faaliyetlerine benzetir. Sanatçıların, düşünceleri değiştirdiklerini, devrimcilerin ise yaşanan realiteyi değiştirmeye çabaladıklarını söyler. Gerçek bir devrimin başarıya ulaşabilmesi için bu iki değişimin (teorik ve pratik değişim) bir noktada buluşması veya birbirine paralel gitmesi gerektiğini, aksi takdirde devrimin olgunlaşamayacağını ifade eder<sup>7</sup>. Teorik ve pratik değişimin buluşmasına sahne olmayan bir devrim ona göre gerçek bir devrim olamaz. Bu buluşmanın yaşandığı gerçek devrim için bize Filistin devrimini<sup>8</sup> örnek verir ve şöyle der: “O, gerçek Arap devriminin çekirdeğidir. Külleri süpürüp yeni bir hayata kaynaklık etmektedir”<sup>9</sup>.

### **İki Zamanın Buluşma Anındaki Kültürel Şok:**

İki zamanın buluşması, akıllara ışık tutan bir kıvılcımın doğmasını sağlar. Geçmiş, şimdiki zamanla buluşunca fikirler çarpışır ve bu fikir çarpışmasından ya her iki zamana da aykırı yeni fikirler üretilir veya fikirlerin imbiçten süzülmesi suretiyle zamanlardan biri diğerinden istifade eder<sup>10</sup>.

## MEVÂKİF” DERGİSİ ÇERÇEVESİNDE ADONİS’İN DÜŞÜNCE DÜNYASI

“İki zaman” sözcükleri aslında burada “herhangi iki medeniyeti” sembolize etmektedir. Ancak Adonis, burada “Eski zaman” ile İslam medeniyetini “Şimdiki zaman” ile de batı medeniyetini kastetmektedir. Bu iki medeniyetin buluşması, bir çok patlamalara ve sarsıntılara yol açmış ve insanların dikkatini daha önce bilmedikleri bir kültüre yöneltmiştir. Böylece, aydınlar kendi birikimlerini diğer kültürün birikimleriyle kıyaslama imkanına kavuşmuşlar ve bu kıyaslama sayesinde kendi görüşlerini düzeltmeleri ya da daha doğru bir bilgiye ulaşmaları mümkün olabilmıştır. Çünkü insanoğlu bir tek kültür veya medeniyet çerçevesinde kaldığı sürece meseleleri bütün boyutlarıyla göremeyecek, tek boyutlu olarak düşünmeye mahkum olacak ve böylece de hataya düşmesi kaçınılmaz hâle gelecektir.

Böylesi bir kültür şoku Adonis’e Batı ve Arap şiirleri arasında bir karşılaştırma yapma imkanı sunmuştur. Bu hususta şöyle der: “Bu karşılaştırma bende, Arap şiirinin musiki ve kelime dağarcığı bakımından zengin olduğu kanaatini doğurdu. Fakat, buna karşılık, söz konusu şiirin biçimsel açıdan zayıf olduğunu ve dar bir çerçevede hareket ettiğini keşfettim. Batı şiirinin ise biçimsel açıdan zengin olduğunu, gerek geçmişten gerekse şu andan kaynaklanan her türlü engeli aşmaya yönelik serbest bir açılıma sahip olduğunu gördüm”<sup>11</sup>.

### **Gelenek ve Din Hakkındaki Görüşü:**

Adonis’in gelenek, din ve genel olarak geçmişe bakış açısı karamsar bir bakış açısıdır. Bu konuda şöyle der: “Kuşkusuz bizim geçmişimiz, birbirinden farklı dinî, siyasî, kültürel ve iktisadî şekillenmeler içerisinde kaybolup gitmiş bir âlemdir. Uzayıp giden bir kuruntu ve bilinmezlik krallığıdır. Bu öyle bir krallıktır ki sadece Arap insanının kendi benliğini bulmasına engel olmakla kalmamış aynı zamanda onu, kendisini gerçekleştirmekten de alkoymuştur”<sup>12</sup>. Bundan dolayı her bir Arap devrimcisinin bu kültürel mirası ve içindeki hâkim unsurları eleştiriye tâbi tutması kaçınılmazdır. Ayrıca yeni bir Arap çağı kurabilmek için geçmişinden tamamen kopması gerekir. Burada eleştirinin rolü sadece tarif etme ve ortaya çıkarma ile sınırlı kalmamalı daha da ileriye giderek yeni çağı oluşturmaya engel teşkil eden şeyleri ortadan kaldırmaya yönelik olmalıdır<sup>13</sup>. Zaten, derginin yazar kadrosu da, bütün kurumları, kavramları ve değerleriyle egemen kültürü reddetme ve bu ret çerçevesinde alternatif çözümler üretme ilkesinde buluşmaktadır<sup>14</sup>. Demek ki Adonis’e göre devrim, her şeyden önce maziden uzaklaşma anlamına gelmektedir. Ancak, belirtmek gerekir ki buradaki “mazi” kelimesi Adonis’e göre sözlük anlamının dışında bir anlam ifade etmektedir. Bu konu daha sonra ele alınacaktır.

Dinî bakış açısı da maziden bir parça olması hasebiyle Adonis tarafından reddedilmiştir. (Burada da “mazi” kelimesi özel bir kavram olarak kullanılmıştır) Dinî düşünceye göre yeryüzü âlemi geçici ve fanidir. Bundan dolayı bu fani âlemde bir “yeryüzü tanrısı” yaratmak veya “yeryüzü cenneti”



kuruntusuna kapılmak asla caiz görülmemiştir. Oysa Adonis'e göre şiir, tam da bunları yaratmaya çalışır.

Buradan hareketle Adonis, İslamcı dinî görüşte şiirin, vahye hizmet için bir araç olarak kullanılması dışında reddedilmiş olmasını doğal karşılar<sup>15</sup>. Bir yazısında şöyle demektedir: “Öyleyse eski yaşam tarzı ve düşünce biçimiyle harekete geçmemiz, devrim karşıtı olduğumuz anlamına gelmez mi? Bütün birikimi ile şu andaki sorunlarımıza çözüm üretmekten aciz kalmış bir mazinin gücüne dayanarak başkaldırdığımız zaman tarihin dışında kalmış devrimciler olmaktan kurtulabilir miyiz?”<sup>16</sup>. Daha önce Adonis'in “mazi” kelimesini farklı bir anlamda kullandığını belirtmiştik. Ona göre mazi, geçmiş zamanlarda varlık sahnesine çıkmış olan her şey demek değildir. Mazi, sadece ve sadece, içinde bulunduğumuz şu anda geçerliliğini yitirmiş ve istikbal yarışında aciz düşmüş şeylerin ismidir. Demek ki bu anlamıyla geçmişin bir bütün olarak reddedilmesi mümkün değildir. Adonis, maziye reddettiğini söylediğinde işte bu varlık alanında kendine yer bulamamış olan şeyleri kastetmektedir<sup>17</sup>. Bu düşünceye göre, maziden tevarüs ettiğimiz hâlde mazi sayılamayacak çok şey vardır. Tabiatıyla Adonis'in, bu prensipten hareketle dinî düşüncenin de tamamını reddetmediği açıktır. Hatta bizzat kendisi, özelde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer; genelde ise Raşit Halifeler dönemindeki pek çok olayı, iyilik ve güzellik örnekleri olarak karşımıza çıkarmaktadır. Peygamberlik olgusunu da kabul ettiğini ve bu olgunun çağdaşlıkla çelişmediğini belirtir. Ne var ki kendisinin bu olguyu yaygın olan anlayıştan tamamen farklı bir şekilde algıladığını da söylemeden edemez<sup>18</sup>.

Adonis, din fenomenine oldukça büyük bir önem verir. Yakın arkadaşı Sâdık Azm'ın iddia ettiği gibi, bu ilginin sebebi, tarihî materyalizm düşüncesinden vazgeçmesi de değildir. Zira, bilmektedir ki Arap düşüncesinin temel kaynağı İslam'dır. O bilinmediği sürece yeni bir Arap düşüncesinin inşa edilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı bu dinin incelenmesi üzerinde ısrarla durur ve İran devrimine olan ilgisinin bu türden bir ilgi olduğunu ve bu devrimi hiçbir taassuba mahal vermeden yalnızca bir öncesine nispetle desteklediğini ifade eder<sup>19</sup>.

### **Arap Halkı Hakkındaki Görüşü:**

Adonis'e göre Arap halkı, geçmişten gelen ve kesinlikle değiştirilemez olan değerler çerçevesinde yaşadığı ve düşündüğü sürece, şu an içinde bulunduğu olumsuz durumu değiştiremeyecek ve asla bir devrim gerçekleştirilemeyecektir. Her şeyden önce Arapların kendilerini değiştirmeleri gerekir. Bu içsel dönüşüm olmaksızın başka herhangi bir şeyi değiştirmek mümkün olmayacaktır<sup>20</sup>. Meseleye bu açıdan bakan Adonis'e göre Arap toplumu, yarım asrı aşkın bir süreden beri devrim hakkında çok lâf üretmiş ve devrimci<sup>21</sup> diye nitelenen pek çok kurum tesis etmiş olmasına rağmen, hâlâ kendine özgü bir düşünce biçimi geliştirebilmiş değildir. Adonis'e göre Arap toplumu gaybî düşünüş biçimine bağlılığını sürdürmekte ve bu yüzden de özgürlüğünü kaybetmiş bir peyk gibi kısır bir döngü içine

## MEVÂKİF” DERGİSİ ÇERÇEVESİNDE ADONİS’İN DÜŞÜNCE DÜNYASI

girmektedir. “Ancak gerçek bir devrim, Arap toplumu için farklı bir model oluşturabilecektir ki böyle bir toplum yalnızca kendine güvenen ve insanı merkezî bir konuma yerleştiren bir toplum olacaktır”<sup>22</sup>.

Adonis, Arap toplumları açısından son derece önemli bir konuya daha dikkatleri çekmektedir. O da “devrimin araç, iktidarın amaç olarak görüldüğü bir devrim anlayışına doğru geçirilen dönüşümdür. Arap toplumu gibi bir toplumda iktidar, amaç olarak görülmeye başlanırsa bu takdirde devrimin asıl amacı olan “insanın özgürlüğünü sağlama” hedefi gerçekleşme imkânı bulamayacaktır”<sup>23</sup>.

Bütün bunlardan hareketle Adonis, siyasî rejim biçimi ve birtakım ekonomik ilişkiler dışında Arap toplumunun köklü bir değişim yaşamadığı ve bunun da Arap insanının özgürleştirilmesi ve Arap yaşantısının değişmesi için yeterli bir dönüşüm olmadığı kanaatindedir. Ona göre yeterli bir dönüşüm için düşünce sisteminin, ahlâki ve kültürel değerlerin tümüyle değişmesi gerekmektedir<sup>24</sup>.

Adonis’e göre Arap toplumlarındaki baskıcı yönetimlerin en başat varlık sebebi hakikat bilgisine sadece kendilerinin sahip olduklarına inanmalarındır. Bu yüzden başkalarının da kendilerini izlemesi onlara göre şarttır. Adonis, bunun sebebinin Arap insanının, bütün çerçeveleriyle belirlenmiş olup başka bir şekilde düşünülmesi mümkün olmayan gaybî düşünce biçimine inanmasıyla açıklar. İşte bu tarz bir düşünce biçimi, Adonis’e göre, hem kişinin kendi aklını hem de başkalarının akıllarını prangaya vurmak anlamına gelmektedir<sup>25</sup>. Bu baskıcı ve otoriter yönetimler yüzünden Arap vatandaşı kendi yönetimlerinden kuşku duyar hâle gelmiş ve onlardan uzak durmaya başlamıştır. Bu yönetimlere karşı vatandaşın iki tür tutumu bulunmaktadır. Ya ilgilenmez, önemsemez bir tavır takınmakta ya da bu yönetimlere karşı baş kaldırmaktadır. Her iki durumda da kendi devleti, vatani ve toplumu ile bağı zayıflamış veya tamamen kopmuş bir vaziyette yaşamını sürdürmektedir. Artık, devletin, kendi etkinliklerinin bir sonucu olduğuna inancını yitirmiş, dolayısıyla da devletin inşası ve ilerlemesi hususundaki sorumluluğunu hissedemez olmuştur<sup>26</sup>. Adonis’e göre, bu realite karşısında Arap insanına düşen şey, köşesine çekilip suskun kalmak değil, bu baskıcı yönetimlere ve şiddete karşı her türlü yöntemi kullanarak baş kaldırmaktır. Hatta bu yöntem, karşı şiddeti (özgürleştirici şiddet) yani, vahşetin kökünü kurutacak ve hayatı insanî düzeye geri döndürecek bir şiddeti doğursa bile bundan kaçınılmamalıdır. Karşı şiddet (özgürleştirici şiddet), ne kadar sert olursa olsun neticede sorumluluk, aslî şiddetin, yani baskıcı yönetimlerin üzerine düşecektir<sup>27</sup>.

Her şeye rağmen Adonis, Arap insanının (şu an içinde bulunduğu bütün olumsuzluklara rağmen) mutlakçı gaybî düşünceden vazgeçip seleflerinin yaktığı ışıktan hareket ettiğinde eskiden olduğu gibi yeniden zamana hâkim olacağına inanmaktadır. Zira, yakılan ışık, insanın yüceltilmesi, yeryüzünün ikinci bir gökyüzü hâline getirilmesi fikrine dayanmaktadır<sup>28</sup>.

**Batı Hakkındaki Görüşü:**

Batıya karşı tutumumuz nasıl olmalıdır? Bu konuda Arap toplumu içinde hâkim olan üç tavır vardır: 1- Olumlu tavır 2- Önemsmez tavır 3- Olumsuz tavır. Gerçekten de bazı insanlar, batının başarılarını görmezden gelmekte, umursamaz bir tavır sergilemektedirler. Bazıları da Arapların batının izlemiş olduğu yolu olduğu gibi takip etmeleri gerektiğine inanır. Diğer bir kesim ise, batıdan pislikten tiksindir gibi tiksinmekte ve onu Arap medeniyetine sonradan girmiş yabancı bir unsur olarak görüp kendileri için bir düşman saymaktadırlar. Adonis, bu görüşlerden ilk ikisini saçma bulur ve kesinlikle ciddiye almaz. Üçüncü görüşe (olumsuz tavır) ise katılmamakla birlikte bu görüşü benimseyenlerin haklı bir sebebi olduğunu kabul eder. Bu sebebi yaratan bizzat batının kendisidir. Çünkü batı daha başlangıçtan itibaren kendi kültürel metinlerini bize, ilerlemiş bir milletin siyasî sisteminin parçaları olarak sunmuştur. Bir nevi, dış kimlikten öz benliğe yönelik bir saldırı düzenlemiş ve bu metinleri bir tür işgal vasıtası olarak kullanmıştır. Kuşkusuz her işgal, bir savunmayı kaçınılmaz kılar. Batı, işte böylece bizi orijinal-yabancı/işgal-savunma oyunu içine sokmuştur<sup>29</sup>.

Fakat, Adonis batı kültürünü ne düşman olarak görmekte ne de onu yabancı bir unsur saymaktadır. “Ben, Çin’de de olsa ilmi talep etmeliyim der. Kendimi bilgi konusunda diğerinin, diğerini de kendimin ortağı olarak görürüm. Başka bir ifadeyle, kendi tecrübemi derinleştirmek ve genişletmek için diğerinin tecrübesinden faydalanırım. Fakat bu süreç içerisinde bana düşen şey de farklı olanı üretebilmektir”<sup>30</sup>. Öyleyse batı kültürünü toptan almamız veya toptan reddetmemiz hiçbir anlam ifade etmez. Üzerimize düşen, bu kültür içindeki her türlü bilgiye yapışmak ve teknolojilerinden bize uygun olan şeyleri almaktır. Bunu yaparken de aldığımız şeyi kendimize uydurmalı ve kendi kültürümüzün özelliklerini ona eklemeliyiz.

Adonis, batı toplumu ile Arap toplumunu karşılaştırdığında, birincinin ikinciden daha ileri bir düzeyde olduğunu teslim eder. Fakat bu durumun, Arap toplumu içinde batılıların kültür seviyesine denk veya daha da ilerde bir takım kültürlü kimselerin var olmadığı anlamına gelmeyeceğinin altını çizer. Aksine Amerikan ve Rus toplumlarındaki kültürlü kesimden daha ileri düzeyde bir takım Arap şahsiyetlerinin olduğunu belirtir<sup>31</sup>.

Ona göre bu ilerlemişlik daha çok sanat alanında kendini göstermektedir. Çünkü, kâinata bakış açısı, sanatsal yaratıcılığın dinamiklerini belirleyen temel unsurdur. Batılı açısından kâinat, bir çatışma alanıdır. Oysa doğuluya göre (özellikle de mutasavvıflara göre) orası bir muhabbet ve ülfet mekanıdır. Batılının, akla dayanarak kâinata karşı koyması mukabilinde, mutasavvıf onu engin sezgisiyle anlar ve kucaklar. Soyut akıl ve zihinsel faaliyet ile onu idrak edemeyeceğinin farkındadır<sup>32</sup>. Batılı ise, aklının ve duyularının sınırlarıyla kâinatı anlamaya çabalar. Bu yüzden akıl üzerine kurulmuş batı sanatına yüzeysellik ve doğrudanlık hâkimdir. Söz konusu sanat, bilinen sebep-sonuç ilişkilerinin ötesine geçememiş, hayal ve düş kurma, büyüdü dünyaların içine dalma becerisini gösterememiştir. Borcz’ın, “Bin bir Gece

## MEVÂKİF” DERGİSİ ÇERÇEVESİNDE ADONİS’İN DÜŞÜNCE DÜNYASI

Masalları” hakkında söylediği gibi bu, Batının Doğu tarafından muazzam bir işgalidir. Bu işgal, özelde şiir, genelde de sanat üzerinde aklın egemenliğine son vermektedir<sup>33</sup>.

### **Adonis ve Tasavvuf:**

Adonis’in en yakın arkadaşı Sâdık el-Azm’ın, onu sosyalizmden uzaklaşp İslam maneviyatına yönelmekle itham ettiğinden daha önce bahsetmiştik. Zira, o sıralarda Adonis, İran İslam Devrimi hakkında övgü dolu yazılar yazmış ya da en azından söz konusu devrimi bir önceki rejime - Şehinşahlık rejimi- tercih ettiğini dile getirmişti<sup>34</sup>.

Ne var ki bu devrim hakkında yazdığı makaleyi okuyanların pek çoğu Adonis’in ne kastettiğini tam olarak anlayamadığı ya da ideolojik saplantılardan kurtulamadığı için onu bu konuda suçlamıştır. Her halukârda bizi burada ilgilendiren şey, bu suçlamaların sebep olduğu olaylardan öte Adonis’in neden daha önce değil de o sıralarda suçlandırıldığıdır. Zira biliyoruz ki Adonis, esasen sosyalizme bağlı bir kişi olmakla beraber öteden beri tasavvuf ile de ilgilenmiştir. Fakat, o dönemlerde hiç kimse kendisini bu ilgisinden dolayı suçlamamıştır. Çünkü tasavvufla kendine has bir tarzda ilgilenmiş, dahası İslâmî anlamda İslam mutasavvıflarıyla bir alâkası olmamıştı. İlk dönemdeki tasavvuf ile olan bağlantısı Batınilik’le başlar. Bu dönemde İslâm mutasavvıfları ile pek alâkadar olmamış, kitaplarını okumamıştır. Kendisiyle yapılan ve birinci dönemine rastlayan bir röportajda şöyle demektedir: “Tarihî bir hareket olan Batınilikle, evrenle ilgili bir tutum olan Batınilîği birbirinden ayırmak zorundayız. Benim birinci anlamdaki Batınilikle hiçbir ilgim yoktur. İkinci anlamdaki Batınilik ise, “şeriat” diye isimlendirilen şey karşısında “hakikat” diye isimlendirilen şey ile ilgilenir. Şiir diliyle ifade edecek olursak o, gerçeğin aynıyla değil gerçeği aşan şeyle ilgilenmektedir. Benim Batınilik’ten etkilenişim işte bu yönüyledir. Bu anlamıyla Batınilik, süreğen bir hareketin süreğen bir şekilde araştırılması demektir. Bu nedenle de katıksız bir şiirselliğe sahiptir. Ben birinci anlamdaki Batınilîğe karşıyım, daha da ötesi birinci anlamdaki Batınilîğe ikinci anlamdaki Batınilik de ters düşmektedir”<sup>35</sup>.

Tasavvufla bu şekilde ilgilenmeye başlamış olan Adonis, daha sonraları bu alanda biraz daha derinleşmiş, İslâm mutasavvıflarının kitaplarını okumuş ve yavaş yavaş İslâm tasavvufunda “Vahdet-i Vücût” adıyla anılan nazariyeye yakınlaşmıştır. İşte bu dönemden sonra ve özellikle de İran devriminin hemen ardından yayımladığı ve devrimden sitayişle bahsettiği makalesinin ertesinde en yakın arkadaşları bile kendisini ihanetle ve sosyalizmden vazgeçmekle suçlamışlardır. Oysa Adonis, sosyalizmden vazgeçtiğini hiçbir zaman söylememiş, yalnızca sosyalizmle vahdet-i vücüt eksenli tasavvuf anlayışını örtüştürmeye çabalamıştır. Üstelik, İslâm anlayışına sahip olmayıp vahdet-i vücüt düşüncesine yakınlaşan ilk kişi de Adonis değildir. Kendisinden önce Cubrân Halîl Cubrân ve Mihâil Nu’ayme

gibi Mehcer şair ve yazarları da vahdet-i vücud anlayışına yakın durmuşlardır<sup>36</sup>.

Adonis, vahdet-i vücud anlayışını o kadar benimsemiştir ki İtalya'daki Polonya Üniversitesi'nde verdiği رامبو، مشرقيا، صوفيا “Doğulu ve Bir Suffi Olarak Rambo” başlıklı konferansında vahdet-i vücud anlayışını şöyle özetlemektedir: “Mutluluğu, yani tasavvufi saadeti yaşamalıyız hem de derhal. Ölüme ulaşmak, yani ahiret, saadetin zirvesine varmaktan başka ne olabilir ki. Saadet ise burada ve şimdi başlar, tıpkı ebediyet gibi. Vahdet hâli; cennetten önceki cennet demektir. Ebediyet (sonsuzluk), beklenmez yalnızca yaşanır. Zira ölüm, uzunca süren bir vahdet halidir. Son haldir o, yani küllî varlığa son dönüş. Bütün bunlar bize, öteki demek olan “ben”in kainatın bütünüyle nasıl da kaynaşmış olduğunu gösteriyor. Öyleyse Allah, varlığın hepsi demektir. Tıpkı “ben”in de varlığın hepsi demek olduğu gibi”<sup>37</sup>.

Adonis’e göre tasavvufun özü, duyu organlarının fonksiyonlarını iptal etmekten ibarettir. Bu sayede eşyanın derinliklerine dalma imkanına kavuşmuş oluruz. İşte o zaman hayat, tam bir bütünlük arz eder. İnsan ve tabiat bir olur<sup>38</sup>. Duyuların ilgası üzerinde uzun uzadıya durmuştur. Ona göre duyuların iptali, âlemin yeniden okunması demektir. Yani duyularla okunmasına karşı çıkma anlamındadır. Duyuların iptali aslında onların özgürleştirilmesi demektir. Aynı zamanda bu, âlem için de yaygın imajından kurtulma, özgürleşme demek olacaktır<sup>39</sup>.

Duyular ortadan kaldırıldığında onların yerini sezgi alır. Bu sezgi bize insan, âlem, Allah hakkında açık ve net bilgiler sunmaz, sadece önümüze bir yol açar ve bu yol bizi şeffaf bir hâlet-i ruhiyeye götürür. Bu hâlet-i ruhiyede kişi artık duyulmayı duyar, görülmeyeni görür ve sözle ifadesi mümkün olmayan bir konuma ulaşır. İşte buna “sözsüz dil- hâl dili” denir. Tasavvuftaki sema, musiki ve inzivanın önemi de burada ortaya çıkar<sup>40</sup>.

### **Sanat ve Şiirle İlgili Görüşleri:**

Adonis’in sanatla ilgili görüşleri iki ana başlık altında değerlendirilebilir:

A- Sanat eserin dış yapısı ile ilgili olan yön (şekil veya sanatsal biçim).

B- Sanat eserin iç yapısı ile ilgili olan yön (içerik).

A- Avrupa kültürü ile olan iletişiminin etkisi ile Adonis’in, klâsik sanat ölçüleri hakkındaki görüşleri değişikliğe uğramıştır. Artık ona göre şiirselliğin yegâne ölçüsü, arûz vezni değildir. Daha kapsamlı saydığı şiirselliğin yeni ölçüsü, köklerini Arap dilinin ifade tarzından ve musikisinden alan bir ölçüdür ve arûz vezni de bunun bir parçasıdır. Bu yeni ölçü şaire, görüşlerini derinlemesine aktarabilmesi uğrunda ifade darlığını ve kısırlığını aşma imkanı verecek ve önüne Arap şiirini daha da zenginleştirecek olan yeni sanatsal şekiller açacaktır.

Bu prensipten hareketle Adonis, Arap şiirine üç yeni kavram eklemiştir:

## MEVÂKİF” DERGİSİ ÇERÇEVESİNDE ADONİS’İN DÜŞÜNCE DÜNYASI

1- **Nesir Kasidesi:** Bu tür kasideler vezinle sınırlı değildir. Dilin kullanımı ve ifade tarzları üzerine bina edilmiştir. Adonis, bu isimlendirmeyi ilk olarak 1960 yılında yaptığını ve çok sert saldırılara maruz kaldığını, ancak saldırılara rağmen bu türün yerleştiğini ve Araplara has bir boyut kazandığını belirtir.

2- **Bileşik Örgü Kasidesi:** Bu, bütün çeşitleriyle veznin ve nesrin içinde bulunduğu karma bir metindir.

3- **Şeklin Sonralığı:** Bu kavram, geleneksel arüz vezninin önceden belli olan hazır kalıpları yerine kasidenin şekli yapısının, yine o kasidenin içeriği gereğince sonradan belirlenmesi gerektiğini ifade eder<sup>41</sup>.

B- İçerikle ilgili yöne gelince bu konuda Adonis, edebiyatçıların özellikle de şairlerin, zihinlerinde açıklığa kavuşturmuş oldukları şeyler hususunda değil (eskilerin yazılarında olduğu gibi), aksine henüz zihinlerinde netlik kazanmamış ve kapalı olarak duran şeyler hakkında yazmalarını önerir ve şöyle der: “Sadece bildiğimiz şeyleri düşünüyor ve yalnızca bildiğimiz konular çerçevesinde yazıyorsak, aslında bir şey düşünüyor ve bir şey yazıyor sayılmayız. Yaratıcı güç (sanat), bilinene değil bilinmeyene doğru atılan bir adımdır”<sup>42</sup>.

Adonis’in bir diğer önerisi de yazı türleriyle ilgilidir. Ona göre, yazıları belirli ayrımlara tabi tutan sınırların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Sadece bir tür vardır onun da adı yazıdır. Yazılan şey, kaside midir hikâye mi; tiyatro mudur roman mı? Artık yazılarda bu türlü ayrımları aramamalıyız. Aramamız gereken şey, ondaki yaratıcı güç, yani sanat kalitesidir, der<sup>43</sup>.

Adonis’e göre, edebî çalışmanın değeri ideolojik bağlantısında değil metnin iç yapısında, onun yaratıcılık gücünde gizlidir. Bundan dolayı gerçek (devrimci) bir sanatın; tebliğci, didaktik ve faydacı olmaması gerekir. Sanatın karakteristik özelliği, bu hususlara ters düşer<sup>44</sup>. Örneğin bir sinema filmi, yalnızca işçilere ya da yalnızca çiftçilere hitap etme çabasına düşerse bu, onun didaktik olduğunu ama sanat gücünün olmadığını gösterir. Zira devrimci sanat, niceliğe değil niteliğe yani bilince hitap etmelidir<sup>45</sup>.

Adonis’e göre sanat, niceliğe hitap etmediği gibi milliyete de hitap etmemelidir. Yani sanat, milliyet odaklı değil evrensel odaklı bir kimliğe sahip olmalıdır. Onun bağlılığı akıllı bir varlık olması hasebiyle insanadır. Bu şekilde sanatsal ve insanî açıdan bakıldığında örneğin Mutenebbî, Rambo veya Goethe’ye Hassân b. Sâbit veya Zuheyr b. Ebi Sulmâ’dan daha yakın görülebilir<sup>46</sup>.

Şiirsel bilgi, Adonis için tasavvufî bir bilgidir. Bu bilgi, “ben” ile “varlığın”, “ben” ile “biz”in arasını ayırmaksızın, görmediğimiz âlemin, görülmeyen ve duyulmayan şeylerin bir sezgisidir<sup>47</sup>. Demek ki gerçek şairin görevi, görülen şeyleri betimlemede değil tam tersine onları ve görüntüler âlemini aşarak görülmeyene ulaşmadır<sup>48</sup>. Bu ise ancak, görülen âlemin kurumsallaşmış olan dilini aşmak suretiyle gerçekleşebilir. Böylece yeni bir dille farklı bir içeriğe ulaşmamız mümkün olur<sup>49</sup>.

- <sup>1</sup> *Mevâkif*, sayı: 2, s.4.
- <sup>2</sup> *Mevâkif*, sayı:2, s.3.
- <sup>3</sup> *Mevâkif*, sayı:2, s.4.
- <sup>4</sup> *Mevâkif*, sayı:3, s.3.
- <sup>5</sup> *Mevâkif*, sayı:3, s.4.
- <sup>6</sup> *Mevâkif*, el-‘Aklü’l-‘Arabî, sayı:43, s.5.
- <sup>7</sup> *Mevâkif*, sayı:3, s.3.
- <sup>8</sup> *Mevâkif*, Zemenü’l-İntifâda , sayı:56, s. 4, 1988.
- <sup>9</sup> *Mevâkif*, sayı:3, s.4; ayrıca bkz; *Mevâkif*, Sarha Sağîra min eclî’l-Mukâveme, sayı:13-14, s. 5, 1971.
- <sup>10</sup> *Mevâkif*, eş-Şi’ru’l-‘Arabî ve’ş-Şi’ru’l-Ûrubî, sayı:41-42, 1981.
- <sup>11</sup> *Mevâkif*, eş-Şi’ru’l-‘Arabî ve’ş-Şi’ru’l-Ûrubî , sayı:41-42, s.4, 1981.
- <sup>12</sup> *Mevâkif*, sayı:6, s.3.
- <sup>13</sup> *Mevâkif*, sayı:6, s.3.
- <sup>14</sup> *Mevâkif*, İle’l-Kâri’s-Sadîk , sayı:27, s.3, 1974.
- <sup>15</sup> *Mevâkif*, eş-Şi’ru’l-‘Arabî ve’ş-Şi’ru’l-Ûrubî , sayı:41-42, s.5, 1981.
- <sup>16</sup> *Mevâkif*, sayı:3, s.4.
- <sup>17</sup> *Mevâkif*, Beyân ‘ani’ş-Şi’r ve’z-Zemen, sayı:13-14, s.12,1971.
- <sup>18</sup> *Mevâkif*, Beyân ‘ani’ş-Şi’r ve’z-Zemen, sayı:13-14, s.12-13,1971.
- <sup>19</sup> *Mevâkif*, el-‘Aklü’l-Mu’takal, sayı:43, s.6-7, 1981.
- <sup>20</sup> *Mevâkif*, sayı:2, s.3.
- <sup>21</sup> *Mevâkif*, sayı:6, s.4.
- <sup>22</sup> *Mevâkif*, sayı:2, s.3.
- <sup>23</sup> *Mevâkif*, sayı:4, s.3.
- <sup>24</sup> *Mevâkif*, sayı:4, s.3.
- <sup>25</sup> *Mevâkif*, el-‘Aklü’l-Mu’takal , sayı:43, s.3.
- <sup>26</sup> *Mevâkif*, sayı:4, s.3.
- <sup>27</sup> *Mevâkif*, ‘Unfu’t-Taharrur, sayı:22, s.4,1972.
- <sup>28</sup> *Mevâkif*, Beyân ‘ani’ş-Şi’r ve’z-Zemen , sayı:13-14, s.12, 1971.
- <sup>29</sup> *Mevâkif*, eş-Şi’ru’l-‘Arabî ve’ş-Şi’ru’l-Ûrubî , sayı:41-42, s.4-7, 1981.
- <sup>30</sup> *Mevâkif*, eş-Şi’ru’l-‘Arabî ve’ş-Şi’ru’l-Ûrubî, sayı:41-42, s.11, 1981.
- <sup>31</sup> *Mevâkif*, Beyân ‘ani’ş-Şi’r ve’z-Zemen , sayı:13-14, s.15, 1971; ayrıca bkz: *Mevâkif*, Sân Cûn Bîrs ve Ene, sayı:27, s.165, 1974.
- <sup>32</sup> *Mevâkif*, Râmbû Meşrikiyyen Sûfiyyen, sayı:57, s.36, 1989.
- <sup>33</sup> *Mevâkif*, Râmbû Meşrikiyyen Sûfiyyen , sayı:57, s.33, 1989.
- <sup>34</sup> *Mevâkif*, el-‘Aklü’l-Mu’takal , sayı:43, s.7.
- <sup>35</sup> *Mevâkif*, Beyân ‘ani’ş-Şi’r ve’z-Zemen , sayı:13-14, s.5-6, 1971.
- <sup>36</sup> Dayf, Şevkî, *Dîrâsât fi’ş-Şi’ri’l-‘Arabîyyi’l-Mu’âsir*, Kâhire, 1959.

MEVÂKİF” DERGİSİ ÇERÇEVESİNDE ADONİS’İN  
DÜŞÜNCE DÜNYASI

---

- <sup>37</sup> *Mevâkif*, Râmbû Meşrikiyyen Sûfiyyen , sayı:57, s.44, 1989.
- <sup>38</sup> *Mevâkif*, Râmbû Meşrikiyyen Sûfiyyen , sayı:57, s.38,1989.
- <sup>39</sup> *Mevâkif*, Râmbû Meşrikiyyen Sûfiyyen , sayı:57, s.40,1989; ayrıca bkz. *Mevâkif*, Tenvî‘ât ‘ale’l-Levni ve’ş-Şekl, sayı: 61-62.
- <sup>40</sup> *Mevâkif*, Râmbû Meşrikiyyen Sûfiyyen , sayı:57, s.31, 43, 1989.
- <sup>41</sup> *Mevâkif*, eş-Şi‘ru’l-‘Arabî ve’ş-Şi‘ru’l-Ûrubî , sayı:41-42, s.9-10, 1981.
- <sup>42</sup> *Mevâkif*, Te’sîs Kitâbe Cedîde, sayı:15, s.4, 1971.
- <sup>43</sup> *Mevâkif*, Te’sîs Kitâbe Cedîde, sayı:15, s.5, 1971.
- <sup>44</sup> *Mevâkif*, İle’l-Kâri’s-Sadîk, sayı:53, s.4, 1988.
- <sup>45</sup> *Mevâkif*, Sân Cûn Bîrs ve Ene, sayı:27, s.166, 1974.
- <sup>46</sup> *Mevâkif*, eş-Şi‘ru’l-‘Arabî ve’ş-Şi‘ru’l-Ûrubî , sayı:41-42, s.6, 1981.
- <sup>47</sup> *Mevâkif*, Râmbû Meşrikiyyen Sûfiyyen , sayı:57, s.36,1989.
- <sup>48</sup> *Mevâkif*, Râmbû Meşrikiyyen Sûfiyyen , sayı:57, s.39, 1989.
- <sup>49</sup> *Mevâkif*, Râmbû Meşrikiyyen Sûfiyyen , sayı:57, s.41,1989.



**MUHADRAM ŞÂİRLERDEN HASSÂN B. SÂBİT'İN  
İSLÂMÎ DÖNEME ÂİT ŞİİRLERİNDE TEMA  
ABDULLAH KIZILCIK \***

**Özet:** Bu makale, *muhadram* şâirlerden Hassân b. Sâbit'in İslâm'ın ilk devrindeki şiir temalarını ele almaktadır. İslâm'ın başlarında Medîne'de Müslüman şâirlerin en tanınmışlarından olan Hassân b. Sâbit, hem Câhiliye ve hem de İslâmî devrede önemli bir yere sahiptir. O, şiirleriyle Peygambere âdeta kalkan olmuştur. Bu nedenle 'Peygamber Şâiri' olarak tanınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hassân b. Sâbit, Peygamber Şâiri, *muhadram* şâir.

**Of the *Muhadramûn*, Hassân b. Thâbit's Poems and the  
Subjects on Theme in the Early Islamic Period**

**Summary:** This study deals with Hassân b. Thâbit's poems, who is from *mukhadramûn* and the subjects on his poems belong to early Islamic Period. The most prominent of the Muslim poets at the beginning of the Islam at Medîna. Hassân b. Thâbit had a reputation with panegyrics in both period the Jâhiliyya and Islam. He panegyricized the Prophet and defined him with his poets against the poets in Mecca. So he was known as Poet Laureate of the Prophet.

**Keywords:** Hassân b. Thâbit, Poet Laureate of the Prophet, *mukhadram* poet.

---

\* Yard. Doç. Dr., İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

## MUHADRAM ŞÂİRLERDEN HASSÂN B. SÂBİT'İN İSLÂMÎ DÖNEME ÂİT ŞİİRLERİNDE TEMA

Arap edebiyatı tarihçileri Câhiliye döneminden günümüze kadarki Arap şiirini, câhiliye, ilk İslâmî dönem<sup>1</sup> ile Emeviler dönemî, Abbâsiler dönemî, Türk dönemî ve çağdaş dönem olmak üzere beş ayrı devrede ele almaktadırlar<sup>2</sup>. Bu devrelerden, Câhiliye devri ile ilk İslâmî dönemî yaşayıp, yine bu dönemlerde şiir söylemiş *muhadram* şahsiyetlerden birisi de Hassân b. Sâbit'tir<sup>3</sup>.

Câhiliye dönemî Arap şiirinin genel konuları ve temaları incelendiğinde, kasîde tarzında yazılan şiirlerin methiye, hiciv, iftihar ve tasvir olmak üzere, dört temel konuyu işlediğini görmekteyiz. Ancak bu dönemde İslâm'ın inanç ve ahlakî prensipleri ile çelişen içki ve içki meclisleriyle, kadını tasvir ya da bahşiş almak gâyesiyle kabîle reislerini övmek ve ırkçılığı savunmak gibi temalar, Müslüman şâirlerde yerini yavaş yavaş İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'dan mülhem İslâmî değerlere, savaşlar münâsebetiyle kahramanlıklara, Peygambere methiye yazmaya ve yine Peygamberi savunmak amacıyla cevap mahiyetinde yazılan hicivlere ve nihayet Hz. Muhammed ve ashâbı için yapılan mersiyelere bırakmıştır. Bu arada, Câhiliye devri şiirlerinde az da olsa ahlaka dâir temaların mevcut olduğunu belirtmemiz gerekir<sup>4</sup>.

Burada dikkati çeken bir husus da İslâmiyet'in gelmesiyle şiirde farklı temaların görülmesidir. Esasen İslâm, soy sop ve mal ile övünmeyi, insanları ayıp ve kusurlarından ya da sırf düşmanlıktan dolayı sözlerle incitmeyi, kötülüğe sebebiyet verdiği için içkiyi, ahlaksızlığa neden olduğu için de kadın tasvirlerini yasaklayınca doğal olarak şiirin temalarında bu manada bir daralma dikkati çekmiştir<sup>5</sup>.

Bu arada Câhiliye döneminde yetişip İslâmî dönemde de şiir yazmaya devam eden Câhiliye devri şâirleri, İslâm geldikten sonra da özellikle hiciv türünü şiirlerinde işlemeye devam etmişlerdi. Hicve muhatap olanlar, önceleleri düşman kabîle reisleri veyâ ileri gelenleri iken, İslâm ile birlikte Hz. Muhammed, sahabeler ve hatta İslâmiyet olmuştur.

Câhiliye döneminde Hassân b. Sâbit de şiirlerinde daha çok hiciv ve methiye konularını işlemiş ve Mekke şâirlerinin hicivlerine cevap vermede gecikmemiştir. Diğer yandan o, methiyeleri ile de Peygamber ve ashâbına âdeta kalkan olmuştur<sup>6</sup>. Allah Resûlü, Hassân b. Sâbit'e hiciv konusunda özel izin vermiş ve müşriklerin **hiciv**lerine karşı 'sen de onları hicvet, Cebrail seninle berâberdir' buyurmuştur<sup>7</sup>. Kendisine 'Peygamber Şâiri' denilmesinin nedeni de budur<sup>8</sup>.

Hassân b. Sâbit, Mekke'nin fethinden önce Hz. Muhammed'i (a.s.) şiirleriyle hicveden Ebû Sufyân b. el-Hâris b. el-Muttalib'e otuz beyitlik kasidesiyle cevap vermiş ve Peygamberi savunmuştur. Bu kasidenin bazı beyitleri aşağıdadır:

لَنَا فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ مَعَدٍّ<sup>9</sup>      قِتَالٌ وَسِبَابٌ أَوْ هِجَاءٌ

فَتُحَكِّمُ بِالْقَوَائِي مَنْ هَجَانَا  
 أَلَا أْبْلِغُ أَبَاسُفِيَانَ عَنِّي  
 هَجَوْتُ مُحَمَّدًا فَأَجَبْتُ عَنْهُ  
 أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُفٍّ  
 هَجَوْتُ مُبَارَكًا بَرًّا حَنِيفًا  
 فَمَنْ يَهْجُو رَسُولَ اللَّهِ مِنْكُمْ  
 وَحَلَفُ الْحَارِثِ بْنِ أَبِي ضَرَّارٍ<sup>10</sup>  
 لِسَانِي صَارِمٌ لَا عَيْبَ فِيهِ  
 وَتَضْرِبُ حِينَ تَخْتَلِطُ الدَّمَاءُ  
 فَأَنْتَ مُجَوِّفٌ نَجْبٌ هَوَاءُ  
 وَعِنْدَ اللَّهِ فِي ذَلِكَ جَزَاءُ  
 فَشَرَكْنَا لِحَيْرِكُمَْا الْفِدَاءُ  
 أَمِينَ اللَّهِ شَيْمَكُ الْوَفَاءُ  
 وَمَدَحُهُ وَيَنْصُرُهُ سَوَاءُ  
 وَحَلَفُ قُرَيْظَةَ<sup>11</sup> مِنْ بَرَاءِ  
 وَخَجْرِي لَا تُكَدِّرُهُ الدَّلَاءُ<sup>12</sup>

'Arapların atası Me'ad soyundan gelen bizlerin her gün savaşı, sataşması ya da hicivleri vardır'.

'Bizi hicvedenlere biz kâfiyeleri (şiirleri) sağlam dokuruz ve kanların birbirine karıştığı savaşta da onları vururuz'.

'Dikkat! Ebû Sufyân'a benden iletin: Sen boş kafalı, korkak ve havâtinin tekisin'.

'Sen Muhammed'i (a.s) hicvettin. Ben onun adına cevap veriyorum. Zâten Allah katında bu yaptığının cezası vardır'.

'Sen ona denk olmadığın halde onu hiciv mi ediyorsun?! Sizin şerriniz hayrınıza fîdyedir'.

'Sen karakteri vefâ olan mübarek ve iyi, İbrahim Peygamberin dini üzere olan Allah'ın güvenilir bir elçisini hicvettin'.

'Sizden Allah Resulü'nü yeren kimse (bilsin ki) onu metheden ve de ona yardım eden birdir'.

'Bizden anlaşma yapan el-Hâris b. Ebî Dırar ile Kureyza kabilesi (artık) masumdur'.

'Dilim kusursuz, sert (bir kılıç gibi) ve (şiir) denizim de kovaların bulandıramadığı (sular gibidir)'.

Kaside incelendiğinde, şâirin, hislerini konu bütünlüğü içerisinde ve düşüncelerini de sâde ve anlaşılır bir biçimde aksettirdiğini görürüz. O, bu kasîdesine dönemin sosyal yapısına ışık tutacak olan bir girişle başlar. Nite-

MUHADRAM ŞÂİRLERDEN HASSÂN B. SÂBÎT'İN İSLÂMÎ DÖNEME  
ÂİT ŞİİRLERİNDE TEMA

kim" "لنا في كل يوم من معد قتال وسباب أو هجاء" beyti savaş, sataşma ve hiciv gibi Arapların günlük yaşamını meşgul eden olaylardan bahseder. Yine şâirin şiirine konu olan Ebû Sufyân'ın hicvine cevap için sözü uzatmadan doğrudan konuya girdiğini görürüz. Bu meyanda, "أبلغ أبا سفيان" diyerek ona açıkça meydan okumaktadır. Devamında "هجوت مباركا برا حنيفا" demek suretiyle şâir, Peygambere vefâ ve bağlılık duygusu içerisinde O'na yapılan hicvin şaşkınlığını gizlemez ve O'nu güzel sıfatlarla destekler. Şâir bu destekle de yetinmeyip gerekli cevabı verdikten sonra Hz. Muhammed'i (a.s.) intikam duyguları içerisinde hicveden Ebû Sufyân'ın cezâsının verileceğini "ونضرب حين تختلط الدماء" mısraî ile açıkça ifâde eder. Şâirin, "ومدحه" derken, Peygamberi öven ve O'na yardım eden kimseyi açıkça ifâde etmemekle beraber, Medîneli Ensâr'dan olması nedeniyle, bununla kendisini kastettiği anlaşılmaktadır. Şâir, benzetme sanatını da kullanarak dilini keskin bir kılıca ve şiirlerini de kovaların zarar vermediği denize benzeterek kasîdesine nihâyet verir.

Peygamber Şâiri'nin en önemli temalardan birisi de **methiyedir**. Hz. Muhammed (a.s.) ile dört halife devrini idrak eden Hassân b. Sâbit, Peygambere yazdığı bir methiyesinde şu beyitlere yer vermiştir:

وَأَحْسَنُ مِنْكَ لَمْ تَرَ قَطُّ عَيْبِي      وَأَجْمَلُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النَّسَاءِ  
خُلِقْتُ مُبْرَأً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ      كَأَنَّكَ قَدْ خُلِقْتَ كَمَا تَشَاءُ

'Gözüm senden daha iyisini hiç görmemiştir ve hiçbir kadın senin gibisini doğurmamıştır.'

'Sen (yâ Muhammed) kusursuz yaratıldın ve sanki sen dilediğin gibi yaratıldın.'

Yukarıdaki beyitlerde şâir, Peygambere olan hayranlığını içtenlikle ifâde edip, onun güzel ve kusursuz yaratıldığı üzerinde durur.

Şâirin ele aldığı temalardan biri de **mersiyedir**. Meselâ, Peygamberin vefatı üzerine şu beyitleri terennüm eder<sup>13</sup>:

صَاقَتْ بِالْأَنْصَارِ الْبِلَادُ فَأَصْبَحُوا      سُودًا وَجُوهُهُمْ كَلَوْنِ الْإِثْمِدِ  
وَلَقَدْ وَلَدْنَاهُ وَفِينَا قَبْرُهُ      وَفُضُولُ نِعْمَتِهِ بِنَا لَمْ يُجْحَدِ  
صَلَّى إِلَاهَهُ وَمَنْ يُطِيفُ بِعَرْشِهِ      وَالطَّيِّبُونَ عَلَى الْمُبَارِكِ أَحْمَدِ  
فَرِحَتْ نَصَارَى يَتْرِبُ وَيَهُودُهَا      لَمَّا تَوَارَى فِي الصَّرِيحِ الْمُلْحَدِ

'Ülke Ensar'a dar geldi, yüzler sürmedanlık gibi simsiyah oldu'.

'Onu biz ortaya çıkardık, kabri de aramızdadır. Bizdeki nimetinin üstünlüğü inkâr edilemez'.

'İlah Ahmed ismindeki o mübârek (Peygambere) salat etti, arşın etrafında dönen melekler ve iyi kimseler de'.

'O kazılan kabre gömüldüğünde Medîne'deki Yahûdiler ve Hristiyanlar sevindiler'.

Şâirin, *صلى الإله ومن يطيف بعرشه والطيبون* Şâirin, mısraındaki ilah kelimesinden kasdı Allah'tır. Bu arada şiirde belirtilen Allah'ın Peygamberi için salâtı, Allah'ın rahmetini; meleklerin salâtı Peygambere duâyı ve istiğfarlarını; insanların ise *اللهم صل على سيدنا محمد* diyerek Peygambere salavat getirmelerini ifade eder<sup>14</sup>.

Hiz. Ebûbekir'in vefâtı da onun şiirinde yerini almıştır<sup>15</sup>:

إِذَا تَذَكَّرْتَ شَجْوًا مِنْ أَحْيِي ثِقَّةٍ      فَادْكُرْ أَخَاكَ أَبَا بَكْرٍ بِمَا فَعَلَا  
خَيْرُ الْبَرِيَّةِ أَتَقَاهَا وَ أَعَدُّهَا      بَعْدَ النَّبِيِّ وَأَوْفَاهَا بِمَا حَمَلَا  
وَالثَّانِي الصَّادِقَ الْمَحْمُودَ مَشْهُدُهُ      وَأَوَّلَ النَّاسِ مِنْهُمْ صَدَقَ الرُّسُلَا  
عَاشَ حَمِيدًا لِأَمْرِ اللَّهِ مُتَّبِعًا      يَهْدِي صَاحِبِهِ الْمَاضِي وَمَا انْتَقَلَا

'Güvenilir bir dostun üzüntüsünü hatırlarsan, kardeşin Ebûbekir'i yaptıkları ile an.'

'Taşıdığı şeylerle Peygamber'den sonra mahlûkâtın en hayırlısı, en takvâsı, en âdili ve en vefâlsını.'

'Makâmı övülen ve (hicret yolunda) mağaradakilerin ikincisi ve sözünün erini, Resulü tasdik eden insanların ilkini'

'O, hicret ettiklerinde eski dostuna yol göstermek sûretiyle Allah'ın emrine tâbî olarak övgüye lâyık bir şekilde yaşadı.'

Hiz. Ömer'in ölümü üzerine de o, şu mersiyeyi söyler<sup>16</sup>:

وَفَجَعْنَا فَيَرُورُ لَا دَرَ دَرُهُ      بِأَبْيَضَ يَتَلُو الْمُحْكَمَاتِ مُنِيبِ  
رُؤُوفٍ عَلَى الْأَذْنَى غَلِيظٍ عَلَى الْعَدَا      أَحْيِي ثِقَّةٍ مِنْ نَائِيَاتِ نَجِيبِ  
مَنْ مَآ يُقَالُ لَا يَكْذِبُ الْقَوْلَ فِعْلُهُ      سَرِيعٍ إِلَى الْحَيَّرَاتِ غَيْرِ قَطُوبِ



Medîne İslam toplumunda Kur'an'dan mülhem İslâmî değerlere bağlılık konularını ele almış ve Peygamber'e yapılan iftiralara cevap verip, İslam'ı, Peygamberi ve sahâbeleri savunmuştur.

<sup>1</sup> Burada İslâmî dönemden maksat, İslâmiyetin gelişinden Emevilere kadar olan dönemdir.

<sup>2</sup> Bk. Msl., Ömer Rızâ Kehhâle, *el-Edebu'l-'Arabiyyu fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâmi*, Şam, 1972, s. 8.

<sup>3</sup> Hk. bilgi için bk. Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Egânî*, Kâhire 1963, IV, 134-170; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, (tahkik ve şerh Ahmed Muhammed Şâkir), Kâhire h. 1364, I, 264-267; el-Kuraşi, *Cemheratu eş'âri'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâmi* (nşr. Dâr el-Kalem), Şam, 1986 II, 621-625; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 188, Kâhire, 1954-1959; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin* (nşr. Mektebe el-Musennâ), Beyrut ts., III, 191; Ömer Ferrüh, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, (nşr. Dâru'l-'ilm), Beyrut, 1965, I, 325-331.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bk. Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Târîhi* (Edebiyat Fakültesi Basımevi), İstanbul, 1996, s. 64-95; Kenan Demirayak-Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Târîhi Cahiliye dönemi* ( A.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları), Erzurum, 1993, s. 76-88.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bk. Abdulkâdir el-Kitt, *Fi's-şeri'l-İslâmî ve'l-Emevî* (nşr. Dâru'n-nahdati'l-'Arabiyye), Beyrut, 1987, s.9-14.

<sup>6</sup> Bk. Ömer Ferruh, *a.g.e.*, I, 326.

<sup>7</sup> İlgili hadis için bk. *Sahîhu Buhârî*, Kitâbu bed'i'l-halk, 1359 no'lu hadis (çeviri: Abdullah Feyzi Kocaer), Ankara 2004.

<sup>8</sup> Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *a.g.e.*, IV, 136.

<sup>9</sup> Arapların atası olan Me'ad'ın tam adı Me'ad b. 'Adnândır. Bk. Firuzâbâdî, *el-Kâmûs el-Muhît*, s. 380(nşr. Müesseser-Risâle), Beyrut 1987, bk. md. ع-د-د

<sup>10</sup> el-Hâris b. Ebî Dırâr, Peygamber'in eşi Cuveriye'nin babasıdır. el-Hâris, Huzâ'a kabilesinden Benî mustalık kabilesinin başkanıydı. Kabilesini Peygamber ile savaşa kıskırtmıştı. el-Hâris ve kabilesinin yenilgiyle neticelenen bu savaş Muraysiya kuyusu etrafında oldu. Müslümanlar bu savaştan 2000 deve, 500 koyun ve 200 kadar da esir alarak gâlib ayrıldılar. el-Hâris'in kızı cüveriye de bu esirler arasındadır. Peygamber onu eşi olarak kabul etmiş ve mehir olarak ta 40 esirin fidesiz serbest bırakılmasını istemiştir. Geniş bilgi için bk. İbn Sa'd; *et-Tabakâku'l-Kubrâ*, (nşr. Dâr Sâdir), Beyrut ts., II, 63-65.

<sup>11</sup> Kureyza kabilesi Medîne'de bulunan ve Peygamber'le anlaşmalarını bozmaları nedeniyle müslümanların harbettiği yahûdî kabilesi. Ahmed Âyid ve diğerleri, *el-Mu'cem'l-Esâsî el-'Arabî*, Tunus 1988, md. ق-ر-ي-ظ

<sup>12</sup> Bk. *Dîvân Hassan b. Sâbit* (tahkik: Seyyid Hanefî Haseneyn, nşr. Dâru'l-Me'ârif), Kâhire 1973, s. 71-77.

<sup>13</sup> *Dîvân Hassân b. Sâbit*, s. 209-210.

MUHADRAM ŞÂİRLERDEN HASSÂN B. SÂBÎT'İN İSLÂMÎ DÖNEME  
ÂİT ŞİİRLERİNDE TEMA

---

<sup>14</sup> Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (takdim: Yusuf Abdurrahman), Beyrut 1987, III, 514.

<sup>15</sup> *Dîvân Hassan b. Sâbit*, s. 211-212.

<sup>16</sup> *Dîvan Hassan b. Sâbit*, s.212.

<sup>17</sup> El-Muğîre b. Şu'be'nin gayr-i müslim kölesi Ebû Lu'lue Feyruz. Bk. İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 350.

<sup>18</sup> *Dîvan Hassan b. Sâbit*, s. 219-227.

<sup>19</sup> Bk. msl. Ziriklî, *a.g.e.*, II 188; Ömer Rızâ Kehhâle, *a.g.e.*, III, 191.



## ARAP DİLİ FONETİĞİ VE TELAFFUZ PROBLEMİ

YASİN KAHYAĞLU\*

**Özet:** Ses biliminde genel olarak seslerin değişiklikleri, tarihi yönden incelenmesi, mahreçleri özellik çeşitleri ele alınır. Bilindiği gibi her dilin kendine has muayyen şekil ve kalıpları vardır. Arap dil fonetiğinin temelinde ise, Kur'an-ı güzel okuma ve bu okumayı sistematik bir hale getirme olgusu yatmaktadır. Araplarda fonetik ilminin dini ilimlerle, özellikle de tecvit ilmiyle sıkı bir bağı vardır. Yeni Müslüman olanların Arapçaya özgü harfleri gerektiği gibi telaffuz etmede zorluk çekmeleri, fonetik ilmiyle uğraşmayı bir ihtiyaç haline getirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arapçada telaffuz, Arap Dili Fonetigi, Tecvit

### The Problem of Arabic Phonetic and Pronunciation

**Abstract:** In phonetic, the change in sound patterns, their historical analysis and pronunciation are dealt with. As it is known, every language has its peculiar language patterns. The main concern in Arabic phonetic is to recite the Qur'an well and to systematize this recitation. There is a close relationship between phonetic and religious sciences in general, recitation of the Qur'an rhythmically. New converts to Islam found it difficult to pronounce Arabic letters. This made the development of phonetic urgent.

**Keywords:** Pronunciation in Arabic, Arabic Phonetic, Recitation of the Qur'an rhythmically.

---

\* Yard. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı ([ykahyaoglu@hotmail.com](mailto:ykahyaoglu@hotmail.com)).

**Arap Dilbiliminde Fonetik (Ses Bilimi) Problemi**

Fonetik ismi altında toplanan ses biliminde, genel olarak bir dildeki seslerin değişiklikleri, seslerin tarihî yönden incelenmesi, seslerin mahreçleri, özellik ve neveleri gibi mevzular tetkik edilir<sup>1</sup>. Bu açıdan bakıldığında Arap dilinde fonetik meselesi son derece önem kazanmaktadır. Zira Arap fonetiğinin temsilcisi, Kur'an-ı Kerim'in ve edebî Arapçanın telaffuz şeklidir. 1400 yılı aşkın bir zamandan beri mütevatiren okunup fonetiği asla değişmeyen ve üzerinde her zaman büyük bir titizlikle durulan Kur'an'ın Arap şivesiyle okunması, asil Arap fonetiğini temsil etmektedir. Bu sebeptendir ki, bütün Arap dünyasında, hiçbir Arap hafızı, () inifrah (ظ ض) harfi diye telaffuz etmez. Bu harfin telaffuz öneminden ve başka dillerde bulunmadığından dolayı Araplar, Arapçaya (لغة الضاد) "Dat dili" derler. Osmanlıcanın veya Farsçanın etkisi altında kalarak bunu (ظ) olarak telaffuz etmek doğru değildir<sup>2</sup>. Çünkü harfler kendi sesleriyle telaffuz edilmediği zaman ortaya farklı manalar ve farklı sesler çıkar.

Muhammed Zihni, *el-Muntahab fi ta'limi lugati'l-'Arab* adlı eserinde: " (اِثْم) harfi (س) harfi gibi ve (ظ) harfi de (ض) harfi gibi okunmamalıdır. (اِثْم) ile (اسم) , (بيض) ile (بيظ) farklı şeylerdir. (اِثْم) günah demektir. (بيظ) ise karınca yumurtasıdır" der. İslam'dan önce, Cahiliye döneminde, (ض) yı (ظ) ve saire harfleri başka harfler gibi okuyan kabileler bulunmuşsa da, bunların hepsi, Kureyş kabilesi lehçesinde indirilen Kur'an-ı Kerim'de birleştirilmiştir<sup>3</sup>.

Arap dilinin en büyük özelliklerinden birisi de; bu dilin belli bir ırkın değil, bir medeniyetin (İslam medeniyetinin) dili olmasıdır. Zira Arap olmayan Müslümanların bu dile katkıları, Arap olanlardan az değil, hatta daha da fazladır. Sözlü bir geleneğe sahip olan Arap dili, yazıya geçilmesiyle birlikte çeşitli problemlerle karşılaşmış, bu problemleri aşma isteği, Arap dilbilim çalışmaları için âdeta bir lokomotif olmuştur. Dinî etkenlerin yanı sıra, İslam dinini kabul eden yabancıların Arapça öğrenme istekleri de dil çalışmalarının başlamasını sağlamıştır. Arap dilbilim çalışmaları, felsefi çıkışlı olan Yunan dil çalışmalarının aksine din eksensizdir. İlk dil çalışmaları, din dili olan Arapçayı bozulmadan korumak ve yeni dinin temel metinlerini anlamaya yöneliktir<sup>4</sup>.

Arap dilinin önemli bir diğer özelliği de, daha ilk devirlerde, telaffuz için kaideler koymuş olmasıdır. Tecvit ilmi dediğimiz bu kaideler; hangi seslerin uzatılacağını, telaffuzun nerelerde kesileceğini sistemli bir şekilde öğreten bir ilimdir. Bu ilimdeki bütün kaideler Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması içindir ve bu, Arapça telaffuzunun asırlarca muhafazasına yardım etmiştir.

Muhammed Hamidullah'ın kıraat ilminin ilk menşei ile ilgili ilginç bir tespitini burada vermek uygun olacaktır:

"Bazı müsteşrikler, bu kıraat ilminin, yani Arapça yazılmış bir yazıyı okuma sanatının Necd'den geldiğini iddia etmişlerdir. İddialarına göre; bugün dahi Necd bölgesinden ve dış dünya ile hiçbir temasta bulunmamış olan bir Arap, Arapça yazılı bir metni tıpkı Kur'an-ı okur gibi okur. Şâyet Kur'an-ı

Kerim bilinmeden bu Arap dinlenmiş olsa, Kur'an-ı Kerim okuduğu zannedilir. Bu müsteşrikler şöyle demektirler: Necd bölgesi asırlarca dış dünyadan kopuk vaziyette idi ve bunun için âdetlerini muhafaza etmişlerdir."

Hamidullah bunun mümkün olabileceğini söyledikten sonra, bu konuda kendisinin farklı bir kanaati olduğunu şöyle anlatmaktadır:

"Hadis kitaplarında, Hz. Peygamberin ashabının Kur'an-ı Kerim'i nasıl okuduklarını, bu okuma işini (kıratı) ashaptan kimlerin daha iyi yerine getirdiğini ve Hz. Peygamberin övgüsüne mazhar olanları incelediğimizde görüyoruz ki, bu kaide daha ziyade Yemen'de mevcuttur. Hepiniz Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye ait meşhur hadisi biliyorsunuz: Bir sabah Hz. Peygamber Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye şöyle dedi: Biliyor musun? Dün akşam nafile namazımı kılarken senin Kur'an-ı Kerim okuduğunu duydum ve bu çok güzeldi. Ebû Mûsâ el-Eş'arî cevaben: Eğer sizin beni duyduğunuzu bilseydim, daha güzel bir makamla okurdum, dedi. Hz. Peygamber ona: "Gerçekten Hz. Dâvûd ehlinin kavalı sana verilmiş" dedi. Hz. Peygamber Ebû Mûsâ 'ya demek istedi ki: "makama göre okudun, kıraatinde makam kaideleri vardı ve bu çok güzeldi".

Bir diğer hadis-i şerife göre, bir gün Hz. Peygamber yatısı namazından sonra Hz. Âişe'nin evine gitti. Hz. Âişe orada yoktu. Sonra Âişe eve dönünce Hz. Peygamber ona: "Nereye gitmiştin?" diye sordu. Hz. Âişe cevaben: "Camide Kur'an-ı Kerim okuyan birisi vardı ve okuyuşu çok hoşuma gittiği için camide kalıp onu dinledim." Hz. Peygamber ayağa kalktı ve caminin içine bakarak, Hz. Âişe'ye: "Onun kim olduğunu biliyor musun?" Hz. Âişe, "Hayır" deyince, Hz. Peygamber ona: "O, Ebû Mûsâ el-Eş'arî idi." dedi.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî bir Yemenliydi ve diğer rivâyetlerde, Kur'an-ı Kerim'i güzel okuyan Necdli bir başka sahabe'nin adına rastlanmamaktadır<sup>5</sup>.

Görüldüğü gibi Arap dil fonetiğinin temelinde, Kur'an-ı güzel okuma ve bu okumayı sistematik bir hâle getirme olgusu yatmaktadır.

Diğer yandan dil; insanlar arasında diyalog ve iletişimi sağlayan etkili bir araç, aynı zamanda onları diğer varlıklardan ayıran önemli bir faktördür. Kur'an, dil olgusuna dikkatleri çekerek şöyle der: "Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi?"<sup>6</sup>

İnsanlar düşünce ve arzularını muhataplarına dilleri vasıtasıyla aktarırlar. Bu sebeple dil, duygunun tercümanı, ifadenin temel dayanağıdır. Ancak dilin doğru ve güzel bir şekilde kullanılması, yanlış ve hatalı telaffuzlardan arındırılması da bir o kadar önemlidir.

Araplarda fonetik ilminin dini ilimlerle, özellikle de tecvit ilmiyle sıkı bir bağı vardır. Yeni Müslüman olanların Arapçaya özgü harfleri gerektiği gibi telaffuz etmede zorluk çekmeleri, fonetik ilmiyle uğraşmayı bir ihtiyaç hâline getirmiştir<sup>7</sup>.

Nahiv ilminde olduğu gibi, fonetik ilminde de Halîl b. Ahmed önemli bir konuma sahiptir. O, seslerle ilgilenmeyi özel gramer çalışmalarından saymış;

## ARAP DİLİ FONETİĞİ VE TELAFFUZ PROBLEMİ

morfoloji ve sentaksın yanında fonetiğe de özel bir ilgi göstermiştir. Sadece sesin çıkış ve sıfatlarıyla ilgilenmemiş, aksine bunları ilmi veriler için de kullanmıştır.<sup>8</sup>

Sibeveyhi de hocası Halîl b. Ahmed gibi fonetik ilmine önem vermiş, özellikle harflerin sayısı ve harflerin çıkışı (mahreç/çıkak) ile ilgili detaylı bilgiler sunmuştur. Sibevehi'nin yolunu takip eden İbn Cinnî de, fonetik ilmini ilk kez başlı başına bir ilim olarak ele almış ve buna; “*sesler ve harfler ilmi*” adını vererek, bunlardan çıkan değişik sesleri, ney ve udun değişik ritimlerde çıkardıkları seslere benzetmiştir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, fonetik ilminin ilk dönemlerden itibaren dilbilimin bir parçası olarak görülmesidir.<sup>9</sup>

Kur'an dili Arapçanın tarihî süreç içerisinde geçirdiği devreler ve onu takip eden dönemlerde meydana gelen pek çok faktörün bulunması, haklı olarak dil bilimcilerini, Arapçayı her yönden incelemeye ve araştırmaya sevk etmiştir. Bu faktörlerin başında; din, dil, tarih, sosyal, kültür, ekonomi ve siyasî gibi pek çok etkileyici fonksiyon gelmektedir.

Dil kuralları açısından zengin olan Arapça, tarihî süreç içerisinde dünya dillerini önemli ölçüde etkilemeyi başarmış, birçok batılı bilim adamının dahi Arap dili alanında çeşitli çalışmalar yapmalarına yön vermiştir.

R. Betti, *The Arab Mind* isimli kitabında şöyle der<sup>10</sup>:

“Şahsî gayretle edindiğim tecrübeye dayanarak şunu söyleyebilirim: Öğrendiğim diller arasında gerek açıklayıcı gücü, gerekse taşıdığı anlam açısından, zihinleri delerek doğrudan his ve duygulara hitap eden ve onu etkileyen Arapça gibi başka bir lisan görmedim.”

Bunun da ötesinde Arapça, Allah tarafından Kur'an dili olarak seçilmiş müstesna bir dil olma özelliğine sahiptir. Kur'an-ı Kerim ise, şüphesiz güzel manaları, üstün ve yüce hedefleri kapsayan İslam'ın yegâne kutsal kitabıdır.

Arap dilinin kendine has pek çok özellikleri vardır. Konuşma esnasında ses cihazlarının tamamını çalıştıran, harfleri yerinde kullanarak güzel bir telaffuzla konuşmayı sağlayan bir dil olduğu gibi, kuvvetli izah gücü, telaffuz ve mahreç<sup>11</sup> konusundaki dikkat ve hassasiyeti ile ayrı bir özelliğe sahiptir. Herhangi bir kelime ile telaffuz durumunda sesler birbirine karışmaz, bilakis Arapçaya mahsus olan; üstün<sup>12</sup>, ötüre<sup>13</sup> ve esre<sup>14</sup> gibi hareketler birbirlerinden tamamen ayrılmış vaziyettedir. Bu da Arapçanın fesahatine, ses ve telaffuz inceliğine sahip olduğunun en açık delildir<sup>15</sup>.

Ayrıca Arapça; taşıdığı edebî özelliklerle kulağa hoş gelen ve iç duyulara zevk veren rahatlatıcı bir lisandır. Bundan dolayıdır ki; Arap olmayan pek çok kimse Arapçayı öğrenmeye karşı büyük bir ilgi duyarak ona yönelmiş, bunun sonucunda bu dilin yaygınlaşması, öğrenilmesi ve bu sahada gayret sarf edilmesi gündeme gelmiştir. Bu konuda şu örnekleri vermek mümkündür:

Dünya dilleri arasında önemli bir konuma sahip olan Arapça; 1969 yılında UNESCO, 1974 yılında Birleşmiş Milletler Teşkilatı tarafından resmen tanınmış ve uluslararası camianın resmî organları tarafından kabul edilmiştir.

Amerika'nın California eyaletinde eğitim şurası tarafından alınan bir kararla, ikinci dil olması hasebiyle eyalete bağlı bütün liselerde Arapçanın okutulması hükme bağlanmıştır.

Berkeley Üniversitesi de ülkede bulunan yabancılara yeterli sayıda öğretim elemanı yetiştirmek amacıyla Arapça derslerine önem verilmesini yetkililerden talep etmiştir.

Ayrıca Londra'da bulunan devlet okullarında Arapça yabancı diller arasında seçmeli ders olarak okutulmaktadır.

Arjantin'de; İslamî eğitime olan talep ve yöneliş karşısında yetkililer, Arap ülkelerinden Arap dili ve İslamî ilimlerin öğretimi için uzman eğitimci talebinde bulunmuştur.

Pakistan ve bazı Afrika ülkelerinde öğrenciler kendi dilleri ile beraber Arapçayı zorunlu ders olarak okumaktadırlar.

Yabancı eğitime yer veren pek çok Avrupa ülkesinde de genel olarak Arapça yabancı diller arasında dördüncü veya beşinci sırada yer almaktadır<sup>16</sup>.

### **A-Arap Ülkelerindeki Dil Çalışmaları**

Arapçanın yaygınlaştırılması, öğretilmesi, dil bütünlüğünün gerek lafız, gerekse mana olarak sağlanmasının zorunlu hale gelmesi karşısında Arap ülkelerinde bazı çalışma ve teşebbüslerin olması kaçınılmazdır. Söz konusu olan bazı teşebbüsler şöyledir: 1919'da Şam'da el-Mecma'u'l-'ilmiyyu'l-'Arabî adıyla bir akademi kuruldu. 1921'den itibaren çıkan mecmuası ve diğer neşriyatı ile faaliyette bulunan bu akademiye, 1932'de Mısır'da kurulan Kraliyet Dil Akademisi (Mecma'u'l-lugati'l-'Arabîyye), 1947'de Irak'ta kurulan el-Mecma'u'l-'ilmiyyu'l-'Îrâkî takib etti. 1973'te, el-Lisânu'l-'Arabî adıyla yaptığı neşirle Fas da bu çalışmaya katıldı.

Bu ilmî kuruluşlar, mecmualarında ve neşrettikleri diğer eserlerde bir taraftan dil ve edebiyata ait eski metinlerin neşrine, diğer taraftan ilim, teknik ve sanatın her şubesinde gerekli istihlaların tespitine yalnız bir memlekette değil, muhtelif Arap ülkelerinde müşterek yazı dilinin, bugünkü klasik Arapçanın gelişmesinde birlik teminine çalışmışlardır<sup>17</sup>.

Adı geçen resmî kuruluşların, üniversitelerin, bunlar dışındaki ilmî toplulukların veya şahısların gayretleri bugün önemli sonuçlar vermiş bulunmaktadır. Dil konusunda eski metinlerin tespiti ve ilmî neşirlere büyük ölçüde yer veren, böylece klâsik dilin yeni şartlar içinde akışını sağlayan gayretlere rağmen, Arapça dil problemlerinin tamamen ortadan kalktığı söylenemez.

## ARAP DİLİ FONETİĞİ VE TELAFFUZ PROBLEMİ

Bu faaliyetlere ek olarak günümüzde de bazı pratik adımlar atılmış ve bu çalışmalar genişleyerek devam etmiştir. Bu çalışma alanlarından bazıları şöyledir:

1-Yabancılarla Arapçayı öğretmek amacıyla eğitim merkezlerinin açılması.

2-Dil uzmanı Arapça öğretmenlerin yabancı ülkelere gönderilmesi.

3-Uzman dil öğretmenlerinin yetiştirilmesi

4-Akademik ve ilmî merkezlerin açılması.

Bu alanda faaliyet gösteren bazı kuruluşlar şunlardır:

-Kahire’de bulunan “el-Ezher Arap Dili Enstitüsü”. Bu enstitü özellikle yabancı öğrencilere Arapçayı ve Kur’an ilimlerini öğretir.

- Riyad’ta bulunan “Arap Dili Enstitüsü”.

- Hartum’da bulunan “Hartum Arap Dili Enstitüsü”.

- “Radyo ile Arapça Öğrenim” adlı Arapça lisan okulu.

Adı geçen bu kuruluşlar; Arap dili öğretimi konusunda faaliyet gösteren birer akademik ve ilmî merkezlerdir.

Hem Araplara, hem de Arap olmayan öğrencilere yönelik bu çalışmalar yapılırken, dil öğretimi konusunda zaman zaman bazı problemlerle karşılaşmaktadır. Bu problemlerin birçok sebebi vardır. Bu konuda üzerinde durulması gereken en önemli nokta şudur: Bir kısım yabancı öğrenciler Arapçayı öğrenirken; bazı harfleri yanlış telaffuz etmelerinden kaynaklanan hataları bilerek veya bilmeyerek Kur’an âyetlerine taşıdıkları görülmektedir. İşte konunun en can alıcı yanı budur.

### **B-Arap Dilini Öğrenmedeki Amaç**

Bazı kimseler şahsî bir gayeden dolayı Arapçayı öğrenirler. Örneğin: okulda gördüğü dersleri anlamak ve sınıfını geçmek amacıyla. Bazıları ise, ticarî bir kâr elde etmek amacıyla öğrenirler. Diğer bazıları da bilgi sahibi olmak, Kur’an’ı okuyup âyetlerini anlamaya ve düşünmeye vesile olduğu için Arapçayı öğrenirler.

Arapçayı; Kur’an-ı Kerim’i okumak ve anlamak için öğrenmek gerçekten üstün bir amaçtır. Böyle kimseleri kutlamak gerekir. Ancak ne var ki, bu kutlama ile beraber onları; lisanı doğru öğrenmeye, Arapça kelimeleri doğru telaffuz etmeye teşvik ederek, yol göstermek gerekir. Şöyle bir soru sorulabilir: Yabancıları Kur’an öğrenmeye teşvik etmek açısından; onların öğrenme yolunda sarf ettikleri gayreti kırmamak için, Kur’an kelimelerini kendilerine kolay gelen şekilde ve bildikleri tarzda telaffuz ederek okumaları yeterli olmaz mı?

Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Öğrenme yoluna giren, gayret ve çaba sarf eden bu kimseleri teşvik edip desteklememizle birlikte, öğrendikleri kelimeleri doğru telaffuz etmeleri, harfleri doğru olan mahreçlerinden çıkarmaları dil öğrenimi açısından son derece önemlidir. Diğer yandan Arapçayı telaffuzu ile birlikte güzel bir şekilde öğrenmek Kur'an okuyuşunu etkileyeceği için konu üzerinde durulması kaçınılmazdır. Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: “*Korunsunlar diye, pürüzsüz Arapça bir Kur'an indirdik.*”<sup>18</sup>

Meseleye bu açıdan bakıldığında, Kur'an âyetlerini doğru ve hatasız telaffuz etmenin şart olduğu açıkça görülecektir. Çünkü Arap dilini öğrenen yabancı öğrenciler, gerek kendi çocuklarına, gerekse başkalarına Kur'an'ı öğrendikleri tarzda öğreteceklerdir. Söz konusu bu yanlış telaffuz ve öğrenme şekli zamanla yaygınlaşacak, Arapçayı sonradan öğrenen bu insanlar, telaffuz ve konuşmalarını düzeltme gereğini duyarak, tekrar bir takım Arapça kurslardan geçmeleri zorunlu hale gelecektir.

Şüphesiz ki; Arapçayı sonradan öğrenen kişi, ana dili Arapça olan bir kimseye kıyasla, kelimeleri eksiksiz bir şekilde, her harfin hakkını vererek telaffuz etmesi oldukça zordur. Ana dili Arapça olmayan bir kimse ne kadar da çaba gösterse yine de konuşma ve telaffuzlarında göz ardı edilebilecek bazı küçük hatalar (Kur'an dışında) yapacaktır. Ancak Kur'an-ı okuma söz konusu olduğunda bu hataların (küçük de olsa) göz ardı edilmesi kabul edilemez. Zira Kuran'ı doğru ve hatasız okumak, harflerini eksiksiz telaffuz etmek dini bir sorumluluktur.

### C-Arapçada Telaffuz Problemi

Yabancı öğrenciler genellikle şu harfleri yanlış telaffuz ederler:

1-İngilizcede 'phoneme', Türkçede ise 'fonetik' dediğimiz; bir harfi diğer bir harfle değiştirerek telaffuz farkından kaynaklanan problemlerdir. Örneğin: سال yerine ذال okumak. Bu çeşit yanlış bir telaffuz son derece sakıncalıdır. Bu hatalı okuyuş anlamı değiştirdiği gibi, kelimeyi de ifade ettiği anlamdan uzaklaştırır.

Telaffuz ve mahreçleri birbirine yakın olan diğer harfler de böyledir. Bu harfler şunlardır:

(د-ت) (ض-د) (ق-ك) (ذ-ث) (ز-س) (ظ-ذ) (ص-س) (ش-ه) (ح-)

Bazı kimseler الظالمون<sup>19</sup> ve من لم يتب فأولئك هم الظالمون kelimesindeki (ظ) harfini (ث) harfi ile değiştirerek الظالمون şeklinde okurlar. Tabi ki bu hatalı bir okuyuştur.

2-Arap olmayan bazı öğrenciler (ح) harfinin telaffuzunda zorlandıkları için onu (ه - ha) harfine çevirerek yanlış okurlar. Örnek : الحاقة ما الحاقة<sup>20</sup> âyetini الهاقة şeklinde okumak.

Telaffuz farkları "Phonemes" ile ilgili benzer hatalar henüz işin başında iken telafi edilmeli ve düzeltilmelidir.

## ARAP DİLİ FONETİĞİ VE TELAFFUZ PROBLEMİ

3-Telaffuz konusunda ikinci derecede hatalı bir konu daha vardır ki, o da 'lin' harfi dediğimiz (elif-vav-ya) harflerini, onlara benzerlik teşkil eden hareketlerle karıştırmaktır.

Mesela: okuyucu elif harfi ile fethayı birbirinden ayırt edemediği için, med harfi olan elifi uzatması gerekirken kasır ile okumakta, dolayısıyla elif ile fethe arasındaki farka dikkat etmemektedir.

Örnek: <sup>21</sup> والسماء رفعها âyetinde med harfi olan elif'i telaffuz etmeden âyeti okumak hatalı bir okuyuştur, sahîh kıraatle bağdaşmaz.

Vav harfînde de durum böyledir. Çoğu kez okuyucu med olan vav harfi ile zamme (ötre)yi birbirinden ayırt etmeden okur.

Örnek: <sup>22</sup> قد أفلح المؤمنون âyetinde med harfi olan vav'ı telaffuz etmez.

Yâ harfi için de aynı şeyler söylenebilir. Okuyucu med harfi olan yâ ile esre'nin arasını ayırt etmeden okur.

Örnek : <sup>23</sup> وسبق الذين كفروا إلى جهنم زمرا âyetinde وسبق kelimesindeki ya harfini kesre zannederek, “yâ” harfini okumadan وسق şeklinde okur ki, bu da hatalı bir okuyuştur.

Bu çeşit okuma ve telaffuz şekilleri Arap dilinde kabul görmediği gibi, Kur'an okuyuşunda da aynı hataların kabul görmemesi kaçınılmazdır.

4-Üzerinde durulması gereken diğerk önemli bir nokta da şudur:

Ana dilleri Arapça olmalarına rağmen, bazı kimseler bir kısım harfleri başka harflerle değiştirmek suretiyle yanlış telaffuzda bulunurlar. Şüphesiz bu hatalı telaffuz şekli hem lafzı hem de manayı etkiler. Örnek: ك harfini ق harfi ile, س harfini ث harfi ile değiştirmek.

Ne gariptir ki anadilleri Arapça olan bazı radyo ve televizyon spikerleri: <sup>24</sup> ثم خلقنا النطفة âyetindeki ث harfini س şeklinde, ط harfini ise ت şeklinde okuyarak hatalı bir mahreçle telaffuz ederler. İşte bu nokta, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Çünkü böyle bir okuyuş Kur'an harflerinin doğru olan telaffuz şeklini bozmakta, ifade ettikleri mana ve gayeden uzaklaştırmaktadır.

Arapçanın konuşulduğu bazı ülkelerde ortak dil fasîh Arapça yerine mahalli lehçelerin ikamesi fikrinin düşünüldüğü de olmuştur. Ancak lehçeler arasındaki farklılaşmayı hızlandırarak, Arap dünyasının geçmişteki ve bugünkü değerlerinden ortaklaşa faydalanabilme kapısını kapayacak ve nihâyet siyasî sınırların bölemediği dil ve kültür birliğini ortadan kaldıracak olan bu düşüncelerin revaç göremeyeceği muhakkaktır. Bu arada Arap yazısının bazı kelimelerinin farklı okunmaya müsaade edişi yüzünden, matbuatın layıkıyla yapamadığı bir hizmeti, bugün hızla yayılan sesli neşir vasıtalarının üzerine almış bulunmasına, böylece radyo ve televizyonun lehçeler arasındaki farkı hiç değilse bir ölçüde yavaşlatacağına işaret edilmelidir<sup>25</sup>.



5-Telaffuz problemlerinden biri de anadilleri Arapça olan, özellikle bazı spikerlerin ق harfini ك harfine çevirerek; قلب kelimesini كلب şeklinde okumaları. Bu yanlış telaffuz şekli hem manayı, hem de mefhumu tam anlamıyla bozan eksik ve sakıncalı bir telaffuzdur. Asıl amaç ve gayesi iletişim ve haberleşme olan bir dilin işaret ve telaffuzları birbirine karıştırıldığı vakit, bu önemli misyonu yerine getirmesi mümkün mudur?

Bilindiği gibi her sesin muayyen şekil ve kalıpları vardır. Bu kalıp ve şekiller bozulduğu takdirde o sesin özü de bozulacak, kelimenin mana ve mefhum bütünlüğü ortadan kalkacaktır. Telaffuz hatasını yapan kişi ister Arap, isterse Acem (Arap olmayan kişi) olsun, Arapçayı öğrenirken meydana gelebilecek bu gibi hataların düzeltilmesi duyarlı olan eğitimcilere düşer. Şâyet bu hatalar Arapça bilmemekten kaynaklanıyorsa, o zaman dile önem veren milletlerin yaptıkları gibi, Arap dilcilerinin de Kur'an dili Arapçaya önem vermeleri ve bu hatalı telaffuzları doğru öğretmeleri gerekmektedir.

Nitekim İngiltere'de; "râ harfinin telaffuzunu koruma cemiyeti" adı ile bir teşkilat kurulmuş, bu cemiyetin bütün üyeleri 'râ' harfinin doğru telaffuz edilmesini sağlamak amacıyla kendilerini görevli kabul etmişlerdir. Bu gönüllü görevliler, konuşmacı veya spikerleri denetleyerek onları 'râ' harfinin geçtiği kelimeyi yanlış veya bozuk telaffuz etmemeleri konusunda süreklilikle uyarıda bulunmuşlardır.<sup>26</sup>

Bir dildeki gramerin amacı, dilin kurallarını çıkarma ve ortak kullanıma dayanarak onu düzenlemektir. Dolayısıyla gramerin en büyük amacı, dili bozulmaktan korumak ve onu en asil görevi olan iletişimi doğru bir şekilde sağlamaktır.<sup>27</sup>

Diğer dillerde olduğu gibi, Arap dilinde de harfleri doğru telaffuz etmek elbette ki önemlidir. Zira Arapça; kendine has dil özelliklerini, belli olan telaffuz kalıplarını kaybettiği zaman bir çok problemle karşı karşıya kalacaktır. Bundan dolayı Arap dilcileri bu dili öğretirken son derece hassas ve dikkatli davranmaları ve öğrencilerin kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak eğitim vermeleri gerekir. Öğrenciye en iyi en gelişmiş ve en faydalı olan yöntemle, yeni ve modern metotları kullanarak Arap dilinin telaffuz ve inceliklerini vermeye çalışmaları gerekir.

### **D -Telaffuz Probleminin Ana Sebepleri**

Arap olmayan bazı öğrenciler Arapça konuşmaları esnasında, zaman zaman telaffuzda zorluk çektikleri göze çarpar. Aynı problemi Kur'an âyetlerini okurken de yaşarlar. Telaffuz güçlüğü olarak adlandırdığımız bu problemin başlıca sebepleri şunlardır:

1-Yabancı öğrencinin ana dilinde bazı ses ve telaffuzların bulunmaması. Mesela: Öğrencinin ana dilinde kalın olan ض (dat) harfi bulunmadığı için bu harfin yerine ince okunan ذ (dal) harfini telaffuz etmesi.

## ARAP DİLİ FONETİĞİ VE TELAFFUZ PROBLEMİ

2-Öğrencinin, kendi dilindeki bir harfi Arapça harfin yerine telaffuz etmesi. Mesela : ص (sad) harfi yerine س (sin) harfini okuması.

3-Öğrenci, Arapça telaffuzun fazla önemli olmadığını düşünerek ana diline kıyasla yanlış telaffuz etmesi.

Örnek: (ث ile س) , (ظ ile ز) harflerinin telaffuzlarını karıştırması.

4-Öğrencinin; yanlış algıladığı bir ifadeyi yine buna bağlı olarak Arapçada da yanlış telaffuz etmesi.

5-Öğrencinin, ana dilinde olan garip bazı telaffuzları Arapçaya da aktarması. Mesela: Bir Amerikalının, kendi dilinde kullandığı (p) ve (v) harflerinin telaffuzunu Arapçada kullanması.

6-Öğrencinin ana dilinde bulunan, ancak kullanılmayan bazı telaffuzların Arapçada da bulunması. Mesela: (ه - ha) harfi kelimenin sonuna geldiği zaman, ana dili İngilizce olan bir kimse bu harfi kullanmaz.

7-Yabancı bir öğrencinin; (ح ile ه) , (ع ile أ) , (ق ile ك) harflerini birbirinden ayırt etmede zorlanması.

8-Toplumun geleneksel ölçütlerine itibar edilerek bazı harflerin yanlış telaffuz edilmesi. Bu durum (ث ve ذ) harflerinde daha çok göze çarpar. Arapçada bu iki harfin okuma şekli, dili üst damaktaki dişlere dokundurmak suretiyle peltek okumaktır. Bu davranış ise bazı toplumlarda ayıp karşılanmakta, dolayısıyla bu iki harfin doğru okunmasına ve telaffuz inceliğine hakıyla riâyet edilmemektedir.

9-Normal olarak Arap dilinin yapısından kaynaklanan bazı harflerin telaffuz zorluğu. (ض) ile (ظ) harflerinde olduğu gibi. Bu harfler kalın okundukları için Arap olmayan bazı yabancılar bu seslerin telaffuzunda zorlanırlar.

10-Arapçaya yabancı olan kimselere bazı harflerin telaffuzu zor geldiği gibi, kısa okunan “ötre” ile, med harfi olan “vav”ın arasını ayırt etmek te zor gelmektedir. Mesela: (قتلوا) ve (قولوا) da olduğu gibi.

Yine kısa okunan “esre” ile, med harfi olan ve uzun okunan “yâ”nın arasını ayırd etmek zor gelmektedir. Mesela: (يعد) ve (يعيد) da olduğu gibi. Bu durum ana dili İngilizce olan bazı Müslümanların telaffuz ve konuşmalarında daha çok görülür.

Telaffuz problemi olarak nitelendirdiğimiz bu durum daha çok Asya ülkelerinden, Arapça ve Kur’an-ı öğrenmek için Arap ülkelerine giden talebelerde görülür.

Ayrıca; Arapçanın, Lâtin alfabesini kullananlar için zor yönlerinden biri de yazısıdır. Arapçanın hem sağdan sola yazılıyor olması ve hem de bir harfin, kelimenin başında, ortasında ve sonunda başka şekiller alması, yabancılar için bir sorundur.<sup>28</sup>

Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki; bu gibi teknik problemler, kişinin belli bir çevreden veya aile eğitiminden aldığı dil farklılıklarıdır. Farkına varılmadan konuşulan ve telaffuz edilen bu hatalar zamanla gelişerek belli bir kalıp ve şekil almakta, bunun neticesinde ise bazı sesler ve mahreçler çalışmaz hale gelmektedir. Bu sebeple öğrenci, öğrenim hayatının ileri safhalarında bu mahreçleri kullanmakta güçlük çekmektedir.

Kur'an âyetlerini bu şekilde okuyan kimseleri bu hal üzere bırakmak doğru değildir. Çünkü bu durum doğrudan doğruya Kur'an âyetlerini ilgilendirmektedir. Kur'an ise; aziz ve hakim olan Allah'ın kelamı olup, en güzel şekilde okunmaya layıktır.

O halde; Kur'an ve Arapça öğretimini üstlenen kişilerin, eğitim ve öğretimlerini doğru bir metotla, öğrencilere yararlı olan zengin dil ve kelime bilgisini vererek ses ve telaffuz yönünden harfleri doğru öğretmeleri son derece önemlidir. Zira yabancı öğrenci veya Arapçayı sonradan öğrenen kişi, seslerin telaffuzunu doğru algılamadığı takdirde ileriki aşamalarda sağlıklı olarak o bilgileri veremez<sup>29</sup>.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Arapçaya yeni başlayan yabancı bir öğrenci, henüz Arapçanın doğru olan telaffuzunu öğrenememiş ise ona Kur'an-ı nasıl öğretebiliriz?

Bu soruya şöyle cevap vermek mümkündür: Arapçaya henüz yeni başlayan yabancı öğrencinin başlangıçta bir takım zorluklarla karşılaşabileceğini kabul ediyoruz. Ancak Kur'an merkezli Arapça dil öğretiminde en doğru olan metotla öğrenciyi bilgilendirmek ve onu yetiştirmek gerekir.

Tabi ki söz konusu bu metot; doğru ve eğitici, öğrencilerin Arapça öğrenimlerindeki okuma, anlama, doğru telaffuz etme, amaç, hedef ve isteklerine uygun olmalıdır. Bu istek ve hedeflerin yanı sıra öğrencilerin psikolojik durum ve kabiliyetleri de göz önünde bulundurularak eğitimin kolaydan zora doğru tedicen yapılması da bu metodun içinde yer almalıdır.

Mesela; öğrenciye on kelimededen oluşan bir cümle veya âyet henüz verilmeden, yirmi kelimededen oluşan bir cümle veya âyetin verilmesi doğru değildir. Bundan dolayıdır ki; yabancı dil öğretim metodu, öğrencinin öğrenim durumu ve programına uygunluk arz etmelidir. Bu amaçla telaffuz konusundaki bilgiler, belli bir merhaleyi kat etmiş; okuma, yazma, gramer ve imla bilgilerini bitirmiş olan öğrencilere verilmelidir.

Bazı araştırmacılar ise, telaffuz bilgisinin, henüz ilk aşamadan itibaren yabancı öğrencilere verilmesi ve bunun üzerinde önemle durulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

## **Sonuç**

İslam kültür ve medeniyeti, birinci derecede Arapçaya dayanır, bu bakımdan Arapça, İslam kültürünün temel ögesidir. Müslümanlığı kabul eden bütün milletler, Kur'an-ı Kerim ve Hadis için, Arapçaya hürmet etmişlerdir.

## ARAP DİLİ FONETİĞİ VE TELAFFUZ PROBLEMİ

Ve bizzat kendi dillerinde her zaman Arapça kelimeler kullanmışlardır. Türkçede, Farsçada, Urduçada durum böyledir. Arapça kelimeler, İslam'ı kabul eden mühtediler tarafından kendi dillerine sokulmuştur. Bu hususu bütün İslam dünyası için söyleyebiliriz. Kendi öz lisanlarında, bir çok Arapça kelime kullanmışlardır.

Hamidullah'ın tespitine göre, Sultan II. Abdülhamit devrine ait bir Türkçe cümleinin yaklaşık %60'ı Arapça, %40'ı da Türkçedir<sup>30</sup>. Arapçanın diğer dillere girmesinin en büyük avantajı, farklı milletlerin Arapçayı kolayca bilmeleri ve öğrenmeleridir. Burada Hamidullah'ın Türkiye bağlamında söylediği şu tespitine de yer vermek istiyorum. Hamidullah şöyle diyor: Türkiye kütüphanelerinde diğer memleketlerde mevcut olmayan çok sayıda Arapça el yazması eser vardır. Paris'teki Bibliotheque Nationale için Arapça el yazmaları yönünden çok zengin olduğu söyleniyor. Bu kütüphanede yedi bin Arapça el yazması vardır. İstanbul'da ise yarım milyon Arapça el yazması vardır. Böylece Türkiye'nin Arap dili, Arap edebiyatı ve Arapça eserler yönünden ne kadar büyük bir zenginliğe sahip olduğunu görebilirsiniz. Ve bu elyazmalarını sadece İstanbul'da değil, küçük köylerde dahi gördüm. Erzurum'da hicrî 9. asra ait bir el yazmasının olduğunu söylediler ki, bu eser dünyanın başka hiçbir yerinde yoktur. Şüphesiz bu eserleri yayımlama ve başka memleketlerin de bu hazineden istifade etmelerini sağlamak, bu hazineye sahip olan memleket insanlarına düşen bir vazifedir<sup>31</sup>.

Arapça öğreniminde yabancı öğrencilerin elbette karşılaştıkları bazı güçlükler vardır. Bunlardan bir tanesi de telaffuz güçlüğüdür.

Bilindiği gibi, her dilin kendine has muayyen şekil ve kalıpları vardır. Bu kalıp ve şekiller bozulduğu takdirde o dilin özü de bozulacak, kelimenin taşıdığı mana ve mefhum bütünlüğü ortadan kalkacaktır. Telaffuz hatasını yapan kişi, ister Arap, isterse başkası olsun, onların bu hatalarını düzeltmek duyarlı eğitimcilerin görevidir.

Arapçayı yeni öğrense bile, yabancı öğrencinin Kur'an dili fasih Arapçaya yönelmesi son derece önemlidir. Gramer ve dil kurallarına dayanmayan mahallî ve avam Arapçası yerine, Arap dilinin özünü öğrenmesi daha yararlıdır. Halk dili veya "avamca" diye tabir edilen Arapça, kolay olsa bile, bilimsel olarak fazla bir faydası yoktur.

Unutulmaması gerekir ki; Arap dilini sonradan öğrenen öğrenciler ileriki aşamalarda, gerek kendi çocuklarına, gerekse başkalarına Kur'an ve Arapçayı öğrendikleri tarzda öğretmeleri kaçınılmazdır. Söz konusu bu hatalı telaffuz şekli zamanla yaygınlaşacak, sonuçta Arapçayı sonradan öğrenen bu insanlar, telaffuz ve konuşmalarını düzeltme gereğini duyarak tekrar bir takım Arapça kurslardan geçmeleri zorunlu hâle gelecektir.

Diğer yandan asıl amacı iletişim ve haberleşme olan bir dilin işaret ve telaffuzları birbirine karıştırıldığı vakit, bu önemli misyonu yerine getirmesi mümkün değildir. O hâlde dil öğreniminde; "ne kadar öğrendim değil, nasıl öğrendim" kriteri ölçü alınmalıdır.

Bu konuda söylenecek son söz şudur: Arap dilleri Arapçayı öğretirken son derece duyarlı, hassas ve dikkatli davranmaları gerekir. Öğrencilerin kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak, onlara en iyi, en gelişmiş ve en faydalı olan metotla bu dilin telaffuz ve inceliklerini takdim etmelidirler. Öğrencilerin psikolojik durum ve kabiliyetleri göz önünde bulundurularak eğitimi kolaydan zora doğru tedrici olarak yapmaları da bu metot içinde yer almalıdır.

---

<sup>1</sup> Hüseyin Küçükcalay, *Kur'an Dili Arapça*, Konya, 1969, s. 17-18.

<sup>2</sup> Yusuf Uralgiray, *İlk ve İleri Dilbilgisi*, Riyad, 1986, I, 1231.

<sup>3</sup> *a.e.*, I, 1231.

<sup>4</sup> İgnace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. A.Yüksel, R. Er, İmaj yayınları, Ankara, 1993, s. 72; Mehmet Şirin Çıkar, "İlk Dönem Arap Dilbilimi", *Kur'an ve Dil (Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 17-18 Mayıs 2001, s.256.

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, 1.bs. Düşünce Yayınları 1981, s.16-18.

<sup>6</sup> el-Beled, 90/8-10.

<sup>7</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *a.g.m.*, s.255.

<sup>8</sup> Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetu Küfe ve menâhicuhâ fi'l-luga ve'v-nahv*, Beyrut, 1986, s. 169; Mehmet Şirin Çakır, *a.g.m.*, s.263.

<sup>9</sup> *a.e.*, s. 263

<sup>10</sup> Mahmûd Kâmil en-Nake, "Ta'limu'l-luğati'l-'Arabiyye li'n-nâtikine bi'l-luğât uhrâ", *Mecelletu'd-dirâsati'l-'Arabiyye*, Mekke-Câmi'at Ummu'l-Kurâ, sayı: 14, yıl: 1977.

<sup>11</sup> Mahrec: Harflerin çıkış yerlerine denir.

<sup>12</sup> Üstün: Harfin üzerine konulan bir çizgidir. İnce harflerde E kalın harflerde A sesini verir.

<sup>13</sup> Ötre: Harfin üzerine konulan bir işaretir. İnce harflerde Ü (u-ü arası), kalın harflerde U sesini verir.

<sup>14</sup> Esre: Harfin altına konulan bir çizgidir. İnce harflerde İ, kalın harflerde I sesini verir.

<sup>15</sup> Abbâs Mahmûd el-'Akkâd, Eştât mucteme'ât fi'l-luğati ve'l-edeb, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts., s. 11

<sup>16</sup> Muhammed es-Seyyid, "Eseru'l-ahtâ'i's-savtiyye li'n-nâtikine bi-ğayri'l-luğati'l-'Arabiyye 'alâ elfâzi'l-Kur'ân", *Mecelletu'l-Ezher*, c.3, yıl: 69, Kahire 1996, s. 404.

<sup>17</sup> Geniş bilgi için Bkz. Nihad M. Çetin, "Arap", *DİA*, III, 272 vd.

<sup>18</sup> Zümer, 38/28.

<sup>19</sup> Hucurat, 48/ 11.

<sup>20</sup> Hakka, 69/1-2.

<sup>21</sup> Rahman, 55/7.

<sup>22</sup> Mü'minun, 23/1.

<sup>23</sup> Zümer, 39/71.

<sup>24</sup> Mü'minun, 23/14.

<sup>25</sup> Nihad M. Çetin "Arap", *DİA*, III, 286.

<sup>26</sup> Fâtıma Mahcûb, *Dirâsat fi'l-luğati'l-mutekaddime*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1984.

<sup>27</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *a.g. m.*, s. 264.

<sup>28</sup> Necmettin Yurtseven, "İmam-hatip liseleri Arapça öğretim programı ile buna göre yazılmış ve bakanlıkça bastırılmış ders kitaplarının değerlendirilmesi ve bazı örnekleri" *İslamiyat*, cilt:7, sayı: 2, Nisan-Haziran 2004, s.144.

<sup>29</sup> Muhyiddîn el-Elvânî, *el-Vesâ'ilu'l-'ilmiyye li halli'l-müşkilâti'l-luğaviyye*, Riyad 1412, II, 59.

<sup>30</sup> Hamidullah, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>31</sup> *a. e.* s.18.

**ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA  
“EDEBİYAT” KAVRAMINA ANALİTİK BİR BAKIŞ  
MEHMET YALAR\***

**Özet:** Bu makalede Arap edebiyatı bağlamında edebiyat kavramının hem etimolojisi ile ilgili olarak yapılan farklı saptama, yorum ve değerlendirmeler örnekleriyle ele alınıp analiz edilmiş, hem de bu kavramın geçirdiği evrelere uygun olarak yer verilen değişik sözlük anlamları ve klasik izah ve tanımlamaları ile çağdaş tanımları, somut örnekleme ve mukayeseler ışığında incelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede söz konusu kavramın, farklı yaklaşımlara konu olan Arapça etimolojisi kadar, sözlük anlamlarının çokluğuna ve geçtiği tarihsel evrelere bağlı olarak yapılan farklı klasik ve çağdaş terimsel tanım ve izahlarıyla da bir hayli karmaşık ve tartışmalı bir alan oluşturduğu görülmüştür. Türk, Fars ve Batı edebiyatlarıyla da kısmen ilişkilendirilerek ele alınan edebiyat kavramının, kendisiyle bağlantılı diğer pek çok kavram ve terime kaynaklık ettiğine de ayrıca işaret etmek gerekir.

**Anahtar kelimeler:** Arap, edebiyat, etimoloji, kavram, tanımlar

**An Analytic View of “Literature” from the Prospect of Arabic Literature**

**Summary:** In this article, in relation with Arabic Literature, both with different commentaries and assessments related with its etymology with their examples term of literature is dealt up and also various dictionary meanings and classical explanations and definitions and contemporary definitions appropriated to stages of this term passed through in light of concrete sampling and comparisons are tried to examine. In this frame, as its Arabic etymology has been a matter of different approaches, abundance of its dictionary meanings and with its different classical and contemporary terminological definitions and explanations related with its historical stages as passed through it has been noticed that it constitutes a very much complex field. literature term partially associated with Turkish, Persian and Western Literature has been dealt up, it must also be marked that it has been a source for many other terms and expressions related with itself.

**Key words:** Arabic, literature, etymology, term, definitions

---

\* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı (yalarm@hotmail.com).

## ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA “EDEBİYAT” KAVRAMINA ANALİTİK BİR BAKIŞ

*Edebiyat*, gerek kavram olarak gerekse de çok yönlü kapsamı ve evreleri bakımından oldukça karmaşık gözüken sözlü ve yazılı anlatım biçimindeki sanat alanını ifade etmektedir. Bu nedenle detayları bir makalenin hacmiyle sınırlı kalmak üzere, söz konusu alanın *Arap edebiyatı* bağlamında vuzuha kavuşturulması, bu konuyla ilgilenenler açısından bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. İşte söz konusu ihtiyacı bir nebze karşılamak amacıyla bu makalede önce “*edebiyat*” sözcüğünün etimolojisi ve bu çerçevede ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, ardından da sözlük anlamları ve çok boyutlu bir evrimleşme sürecinin ürünü olarak ortaya çıktığı anlaşılan terimsel tanımları kısım Türk, Fars ve Batı edebiyatlarıyla da ilişkilendirilerek analitik bir bakış açısıyla incelenip değerlendirilecektir.

### I- ETİMOLOJİSİ

Bir sözcüğün sözlük anlamlarını ve terimsel tanımlarını doğru belirlemede o sözcüğün الاشتقاق *ıştikak*ını veya günümüz Türkçesinde daha yaygın kullanılan tabiriyle *etimolojisini* vuzuha kavuşturmanın belirleyici bir rolü söz konusudur. Aslında aynı zamanda bağımsız bir dilsel disiplinin adı olan, o yüzden de bilimsel tanımlara tabi tutulan ve kısımlara ayrılan *ıştikak* terimini bu yönleriyle tanımadan etimolojisinden söz edilen kavramın anlaşılması da mümkün gözükmemektedir. O halde sadece konumuz olan *edebiyat* terimi ve kavramsal arka planı etrafında gelişen farklı yaklaşımlar ve tartışmalara zemin oluşturan yönüne ışık tutacak kadar önce *ıştikak*ı tanımlayıp kısımlarından söz etmek ve değerlendirmeleri bu çerçeveye oturtmak yerinde olacaktır.

*İştikak*, bir takım ince nüanslar göz ardı edilirse, genellikle: “*Anlamları ve kök harfleri arasında uyum gözetmek koşuluyla, bir lafzın diğerinden elde edilmesi ve kalıp bakımından farklılaşması*” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>1</sup> Kısımlarına gelince bunların sayısı esas itibarıyla dört olmakla birlikte burada sadece konuyla ilgili somut tezahürleri olan şu iki kısım üzerinde durulacaktır:

#### A. الاشتقاق الأصغر : En küçük *ıştikak*

Bu kısım için yapılan tanım, “*Bir lafzın diğerinden elde edilmesi*” şeklindedir.<sup>2</sup> Örneğin, *edebiyatçı* demek olan أديب (edib) lafzının *edebiyatın* Arapça karşılığı olan أدب (edeb) lafzından elde edilmesi gibi. Kimi araştırmacılar ise, yukarıda *ıştikak*ın geneli için yapılan tanımın bu kısım için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür.<sup>3</sup>

*İştikak*ın en yaygın ve ittifakla kabul edilen şekli olan bu türünde amaç, aynı kökten hareketle kelimenin kalıbında değişiklik yapılarak ilave anlamlar ifade etmesini sağlamaktır. Bu yönüyle *ıştikak*, sarf ilminin ana konusu haline gelmekte ve herhangi bir masdarî anlamın; mazi, muzari, emir, ismi fail, ismi mef’ul, sıfat-ı müşebbehe, ism-i zaman, ism-i mekan, ismi mensup ve diğer türevlerinin kendilerine özgü anlamlara dönüşmesini sağlayan köklü bir dilsel mekanizmayı ifade etmektedir. O kadar ki bazen harflerin ve harfler sıralamasının aynı olduğu bir kök kelime, yalnızca bir hareketin değişmesiyle farklı iki mastara dönüşebilmekte ve bu dönüşüm hem söz konusu iki masta-



rın sözlük anlamlarına hem de kendilerinden türeyen bapların kalıplarına yansımaktadır.

Bu mekanizmanın konumuzdaki tezahürü ise şöyle somutlaştırılabilir: Bir kök kelime olan ا-د-ب (e-d-b) maddesi, iştikak bakımından sülasi mücerredin hem اَدْبُ يَأْدُبُ (*edebe ye'dibu*) şeklindeki ikinci babının hem de اَدْبُ يَأْدُبُ (*edube ye'dubu*) şeklindeki beşinci babının mastarını oluşturan ortak yapı olmakla birlikte, her baba ait mastarın, bir hareke farkıyla değişik kalıplarda geldiği ve kalıba bağlı olarak farklı anlamlar ifade ettiği, bu farklılığın aynı zamanda kalıp ve anlam yönüyle baplara da yansıdığı görülmektedir. Şöyle ki, ikinci babın mastarı olarak اَدْبُ (edb) kalıbında gelen kelime, *sofra kurmak, başkalarını yemek sofrasına davet etmek ve insanları bir iş için toplamak* gibi anlamlara gelmektedir.<sup>4</sup> Nitekim bu mastarın isimleşmiş olan الأَدْبَةُ (el-edbe), الأُدْبَةُ (el-udbe), المَأْدِبَةُ (el-me'dube), المَأْدِبَةُ (el-me'debe) ve المَأْدِبَةُ (el-me'dibe) şeklindeki türevleri de, davet veya düşün gibi münasebetlerle davetliler için hazırlanan toplu yemek anlamında kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Bu sözcüğün aynı anlamda kullanıldığı örneklerden biri, İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen şu hadistir:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدِبَةٌ لِلَّهِ فِي الْأَرْضِ فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَأْدِبَتِهِ.

“*Kuşkusuz Kur'an, Allah'ın yeryüzündeki sofrasıdır. O halde O'nun sofrasından bilgi edinin!*”<sup>6</sup> Bu hadiste Kur'an, kendisinden çok şey öğrenilmek suretiyle ma'nevî açlığı ve bilgisizliği gidermede maddî açlığı gideren yemek sofrasına benzetilmiştir.

Yine bu anlamda olmak üzere مَأْدِبٌ (meâdib) şeklinde çoğul olarak kullanıldığı örneklerden biri de, Sahr el-Gayy el-Huzelî (?/?)'nin bir kartalı anlattığı şu beytidir:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ فِي قَعْرِ عَشْبِهَا نَوَى الْقَسْبِ مُلْقَىٰ عِنْدَ بَعْضِ الْمَأْدِبِ<sup>7</sup>

*Sanırsın ki kuşların yuvalarının derinliğindeki yürekleri*

*Kimi toplu yemeklerin yanına atılmış hurma çekirdeğidir*

Ayrıca Asma'î (216/831)'den yapılan rivayete göre اَدْبُ (edb) sözcüğü aynı zamanda, *hayrete düşürücü durum* anlamında da kullanılmaktadır. Asma'î bu anlamı şu cümleyle örneklemiştir: جَاءَ فُلَانٌ بِأَمْرِ أَدْبٍ، مَجْزُومِ الدَّالِ، أَيْ بِأَمْرِ عَجِيبٍ. “*Falanca, hayrete düşürücü bir iş gerçekleştirdi.*”<sup>8</sup> Manzûr b. Habbe el-Esedî (?/?) de, devesini anlattığı şu dizesinde kelimeyi aynı anlamda kullanmıştır: “*O kadar ki devenin hızı ve enerjikliği hayrete düşürdü.*”<sup>9</sup> Ancak İbn Fâris (395/1004)'e göre *hayrete düşürücü durum* anlamında olabilmesi için zaptının *yemeğe davet etmek* anlamındaki اَدْبُ (edb) değil, اِدْبُ (idb) şeklinde olması gerekir.<sup>10</sup>

Bu yapıyla kelimenin konumuzla ilgili terimsel bir anlam ifade etmediği konusunda görüş ayrılığına düşülmüştür. Çoğunluğa göre bu anlamları nedeniyle kelimenin “*edebiyat*” kavramıyla ilgisi yokken kimileri ise, *edebiyatın*, kişiyi güzelliklere davet etmesi ve iyi vasıflar etrafında toplamasından hareketle, *başkalarını yemek sofrasına davet etmek ve bir iş için top-*

ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA  
“EDEBİYAT” KAVRAMINA ANALİTİK BİR BAKIŞ

*lamak* anlamındaki bu kelimeyle aralarında anlamsal ilişki kurarak ondan türemiş olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüşü savunanların ileri sürdükleri gerekçelerden biri de, topluca ikram edilen yemeğin etrafında bir araya gelen insanların bir takım düşünceler dile getirmek, konuşmalar yapmak ve görüş alış verişinde bulunmak gibi hususlarda yarışmalarıdır. Zira insanlar, bu tür diyaloglarında en kaliteli sözcükler, en büyüleyici cümleler ve sevgililerle ilgili en romantik hayallerini dile getirmiş olurlar ki bu, kelimenin tam anlamıyla en güzel bir edebiyatın gerçekleştiği platform demektir.<sup>11</sup>

Bu arada *Hayrete düşürücü durum* şeklindeki anlamının *edebiyatla* ilişkisi de, *edebiyatın*, insanı etkilemesi ve kendine hayran bırakmak suretiyle hayrete düşürmesi şeklinde izah edilebilir.

Arap edebiyatı araştırmacılarından kimisi de, herhangi bir gerekçe göstermeksizin اَدَبٌ (edeb) kelimesinin aslının da اَدَبٌ (edeb) olduğunun anlaşıldığını ileri sürerken<sup>12</sup> İbn Fâris aynı görüşü, kesin bir ifadeyle dile getirerek tıpkı yemeğin güzel bulunarak etrafında toplanılması gibi, sanki edebiyat ve onun güzelliği üzerine de görüş birliği yapılmış olduğunu savunmuştur.<sup>13</sup> Bizce bu kanaate şu iki sebepten dolayı varılmış olmalıdır:

a) “*edb*” kelimesinin orta harfinin harekesiz, “*edeb*” kelimesinin orta harfinin ise harekeli olması, dolayısıyla sonradan harekeli hale gelmesi ihtimalinin bulunması.

b) “*edb*” kelimesinin “*âdib*” gibi bazı türevlerinin cahiliye şairlerinden Tarefe b. el-‘Abd (543-569)‘in şu şiirinde yer almış olması:

نَحْنُ فِي الْمَشْتَاةِ نَدْعُو الْجَفَلَى لَا تَرَى الْآدِيبَ فِينَا يَنْتَقِرُ<sup>14</sup>

*Kışlakta çağırırız sofraya herkesi*

*Göremezsin bizde sofraya çağıranın ayırım yaptığını*

Ancak, oldukça tutarlı gözüken bu argümanlara rağmen gerek klasik ve gerekse günümüzde konuyla ilgili olarak kaleme alınan kaynaklarda “*edb*” kelimesinin *edebiyat* anlamında kullanılmaması, bu görüşü marjinal kılmıştır.

Oysa اَدَبٌ يَأْدُبُ (edube ye’dubu) şeklindeki sülâsi mücerredin beşinci babının mastarı olan اَدَبٌ (edeb) sözcüğü, konumuz olan “*edebiyat*”ın hem etimolojik kök maddesi hem de Arapça karşılığı olarak genel kabule mahzar olmuştur. O kadar ki bu genel kabul, Arap edebiyatıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda Türk ve Fars edebiyatlarına da yansımış bulunmaktadır. Şöyle ki, Türkçede ilk kez şair Şinasi (1826-1871) tarafından kullanıldığı ileri sürülen<sup>15</sup> “*edebiyat*” sözcüğü, söz konusu اَدَبٌ (edeb) sözcüğünün ismi mensubu olup sözlük bakımından *edeple ilgili, edebe uygun ve edebe ait gibi* anlamlara gelen اَدَبِيّ (edebî) lafzının çoğulu olan ve aynı zamanda kimi Arap yazarlarca da kullanılan اَدَبِيَّاتٍ (edebiyât)’in<sup>16</sup> Türkçeleşmiş şeklidir.

Hem Türkçede hem de Farsçada “*edebiyat*” sözcüğüyle ifade edilen alan için, terimin esas kaynağı olan Arap dilinde, yukarıda ifade edildiği üzere, çoğunlukla الأَدَبُ (el-edeb) sözcüğü kullanılırken, bazen bu sözcüğün الأداب

(el-âdâb) şeklindeki çoğulunun da kullanıldığı görülebilmektedir. Bu farklı kullanıma Arap edebiyatı tarihçilerinin eserlerine verdikleri adlarda da rastlamak mümkündür.<sup>17</sup> Ayrıca daha sonra işaret edilecek olan “*edebiyatçı*”ya karşılık olarak da aynı kökün *sıfat-ı müşebbehe* şeklindeki türevi olan الأديب (el-edîb) sözcüğü kullanılır.

İşte أدب (edeb) sözcüğünün kaynaklık ettiği bu iştikak yelpazesinin genişliği nedeniyle olsa gerek ki, konuyla ilgili hemen her kaynakta terimsel tanımlarının yanı sıra sözlük bakımından ifade ettiği çok sayıdaki anlamına ve türevlerine de yer verilmiş bulunmaktadır.

### B. الاشتقاق الكبير : Büyük iştikak

Genellikle bu isimle anılan, ancak İbn Cinnî (392/1002)’nin, kendisinden önce kimsenin adlandırmadığını ileri sürdüğü, sadece hocası olan Ebû ‘Alî el-Fârisî (377/987)’nin zaman zaman dolaylı olarak baş vurduğunu söylediği ve الاشتقاق الأكبر *En büyük iştikak* adı altında müstakil bir bölüm halinde teorik çerçevesini çizdiği bu kısmı şöyle izah ettiği görülmektedir:

*“Bu, bir kelimenin, üç temel harfinden her birinin alınıp sırayla yerleri değiştirilmek suretiyle olası altı adet matematiksel türevinin üstüne aynı anlamı inşa etmektir. Şayet türevlerden bazısı, söz konusu anlamdan uzaklaşırsa, ince ayarlı yorumlarla bu anlama döndürülebilir. Nitekim etimologlar, aynı şeyi bir kelimenin yapısı için de yapabilmektedirler.”*<sup>18</sup>

Çağdaş araştırmacıların, bu zahtan yola çıkarak iştikakın bu kısmını şöyle tanımladıkları görülmektedir: *“Harflerinde aynı tertip gözetilmeksizin, biri asıl, diğeri ise türev olmak üzere, iki kelime arasında, lafız ve anlam ilişkisi bulunmasıdır.”*<sup>19</sup> Örneğin د - د - ب (e-d-b) ve د - ب (d-e-b) maddeleri arasındaki iştikak ilişkisi gibi.

Etrafında gelişen tartışmalar nedeniyle, bu iştikak veya iştikaksızlık ilişkisinin, konumuz açısından özel bir önemi söz konusudur. Zira kimi çağdaş araştırmacılar, özellikle de Kur’an’ın irabıyla ilgili olumsuz görüşleriyle tanınan ve bu görüşleri, Alman müsteşriklerin rakipsiz ustası olarak kabul edilen Theodor Nöldeke (1836-1930) tarafından şiddetle reddedilip çürütülen<sup>20</sup> Mısır’daki Dâru’l-kutubi’l-Hîdiviyye’nin eski direktörü Alman müsteşrik Karl Vollers (1857-1909) ve ondan etkilendiği kendi ifadelerinden anlaşılan Arap edebiyatı tarihinin yazarlarından ünlü İtalyan müsteşrik Carlo Alfonso Nallino (1872-1938), aynı zamanda Kur’an’da da dört kez yer alan<sup>21</sup> د أب (de’b) lafzının cahiliye şiirinde çokça yer aldığını, adet ve süreklilik şeklindeki anlamlarının da أدب (edeb) sözcüğünün anlamlarına uzak olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu varsayımdan hareketle, lügat kitaplarında yer almamasına rağmen, Arapların د أب (de’b) lafzını, tıpkı بئر (bi’r/kuyu)’in uyumsuz çoğulu olan آبار (âbâr)’da olduğu gibi, آداب (âdâb) şeklinde çoğul yapmış olmalarının, geçmişlerinden tevarüs ettikleri güzel adetler anlamında uzun süre kullandıkları آداب (âdâb) lafzından da, د أب (e-d-b) maddesini türetmelerinin mümkün olduğu savunulmuştur. Böylece, aralarında gerçek bir

## ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA

### “EDEBİYAT” KAVRAMINA ANALİTİK BİR BAKIŞ

ilgi bulunmamasına rağmen, hem أَدَب (edeb) hem de اَدَب (edb) lafzı, آداب (âdâb)’in türevleri haline gelmişlerdir.<sup>22</sup>

Görüldüğü üzere, son derece spekülâtif ve dolambaçlı olan bu varsayım kurgulanırken, kelimeler arasındaki doğrudan bir ilişki ilişkisinin varlığından söz edilmemiş, sadece دَاب (de’b) lafzının cahiliye şiirinde kullanılmasından ve اَدَب (edeb/edb) maddesiyle olan anlam yakınlığından hareket edilmiştir. بَر (bi’r/kuyu)’in kural dışı çoğulu olan أَبَار (âbâr) gibi örneklere yapılan kıyaslama ise tutarsızlık içermektedir. Zira bu sözcüğün أَبَار (âbâr) dışında tamamı uyumlu olmak üzere, أَبَار (eb’âr), أَبَار (eb’âr) ve بَار (biâr) şeklinde üç türlü çoğulu daha ilgili kaynaklarda yer almaktadır.<sup>23</sup> Bu tez, bizatihi Nallino’yu da tatmin etmemiş olmalı ki, o da bunun, Vollers’in iddiasına dayalı bir tahmin olduğunu kabul etmiştir.

Aynı sonuca ulaşmak üzere kimi çağdaş araştırmacılar da, Kur’an’da yer almadığı gerekçesiyle أَدَب (edeb) kelimesinin, Araplar arasındaki diyaloglarda kullanılmadığını, bu nedenle aralarındaki anlam benzerliği de dikkate alınarak, alışlagelen adet, geleneksel ahlak, ilke ve özellik anlamlarına gelen دَاب (d-e-b) maddesinden türediğini ileri sürmüşlerdir. Bu iddiaya göre, اَدَب (edeb) sözcüğü, *büyük iştikak* yoluyla, yani دَاب (d-e-b) maddesindeki hemzeli elifin yer değiştirmesi suretiyle ortaya çıkmıştır.<sup>24</sup>

Bu görüş sahiplerinin argümanları da, dayandıkları bilgi ve mantık bakımından isabetli ve tutarlı gözükmemektedir. Zira Kur’an’da yer almasa da hem اَدَب (edeb) lafzının hem de onu çoğulu olan آداب (âdâb) kelimesi ve fiil ya da mastar şeklindeki diğer bazı türevlerinin bir kısım hadislerde ve cahiliye dönemi metinlerinde yer aldığı görülmektedir. Bu konuda ilk ikisi hadis olmak üzere şu örneklere yer verilebilir:

مَا تَحَلَّ وَالِدٌ وَلَدَهُ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ.<sup>25</sup>

“Hiçbir baba, çocuğuna güzel edepten daha iyi bir şey vermiş değildir.”

أَدَّبْتِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي.<sup>26</sup>

“Rabbim, bana edep öğretti ve güzel öğretti.”

Hint bint ‘Utbe (14/653)’nin birinci kocası Fâkih b. Muğîre’den boşandıktan sonra kendisini babasından isteyen Ebû Sufyân (31/652)’la evlenmesine ilişkin olarak söylediği ve اَدَب (edeb) sözcüğünün yer aldığı:

وَسَأَخُذُهُ بِلُذْبِ الْبَعْلِ “Ben, onu koca vasfına sahip biri olarak alacağım” şeklindeki sözü, ünlü cahiliye şairlerinden olan Alkame b. ‘Ulâse (20/640)’nin Kısra’ya hitaben yaptığı ve yine اَدَب (edeb) lafzının yer aldığı:

كُلُّهُمْ إِلَى الْفَضْلِ مَنَسُوبٌ وَبِالشَّرَفِ وَالسُّؤْدَدِ مَوْصُوفٌ وَبِالرَّأْيِ الْفَاضِلِ وَالْأَدَبِ مَعْرُوفٌ

“Onların hepsi, erdem, şeref, büyüklük vasıflarına sahip ve üstün görüş ve edeple tanınmış kimseledir” şeklindeki konuşması ve Hîre hükümdarı Nu‘mân b. Munzir (ö.602)’in bir Arap heyetiyle birlikte Kısra’ya gönderdiği mektupta اَدَب (edeb)’in çoğulu olan آداب (âdâb) kelimesine yer verdiği şu ifadeler:

وقد أوفدْتُ إليك أيها الملكَ رَهْطاً من العرب لهم فضلٌ في أحسابِهم وأنسابهم و عقولهم  
وآدابهم<sup>27</sup>

“Ey Kral, ben sana Araplardan öyle bir topluluk gönderdim ki, şeref, soy, akıl ve edeplerinde üstünlükleri vardır.”

أَدَب (edeb)’in bir diğer türevidir olan أُدِيب (edîb) lafzı da, bilinebildiği kadarıyla cahiliye metinlerinde görülmemekle birlikte İslamî dönem şiirinin ilk örneklerinde yer almış ve günümüze dek أَدَب (edeb) sözcüğüyle birlikte kullanılmaya devam etmiştir. Söz konusu ilk şiir örneklerinden biri, Ebû Temmâm (231/846)’ın *Hamâse*’de zikrettiği Sâlim b. Vâbisa el-Esedî (125/743)’ye, bir diğeri de İbn Manzûr (711/1311)’un أَدَب (edeb) maddesinde yer verdiği Muzâhim el-‘Ukaylî (120/738)’ye ait şiirdir. Birincisi didaktik, ikincisi ise develerin vasfına dair olan adı geçen şiirler sırayla şöyledir:

إذا شئت أن تُدعى كريماً مكرماً      أديباً ظريفاً عاقلاً ماجداً حُرّاً  
إذا ما أتت من صاحبٍ لك زلّةً      فكُن أنت محتالاً لزلّته عذراً<sup>28</sup>

*Nitelenmek istediğin zaman değerli, saygın,*

*Edepli, zarif, akıllı, onurlu ve özgür biri olarak*

*Bir arkadaşından sana bir hata yöneldiğinde*

*Hatasına mazeret bulmaya çalış, sen!*

وهن يُصرِّفنَ النوى بين عالجٍ      ونجرانَ تصريف الأديب المذلل<sup>29</sup>

*Değiştirirler o develer Alic ile Necran arasındaki uzaklığı*

*Eğitilmiş ve uysallaştırılmış deveye yakışır bir değiştirmeye*

Ayrıca, آداب (âdâb)’ın, دَاب (de’b) kelimesinin çoğulu olduğunu ileri sürmekle her iki ünlü müsteşrik ve onların etkisinde kalanlar, sarf ilmi açısından önemli bir teknik hataya düşmüşlerdir. Zira آداب (âdâb) kelimesi أفعال (ef’âl) vezninde bir cem-i teksir olup bu vezne uygunluğu gereği aslı, başta iki hemzeli olup أَدَاب (e’dâb) iken yine sarf ilminin kalb ve ibdal kuralı gereğince, birincisi fethalı, ikincisi ise sakin olan iki hemzenin yan yana gelmesi sonucu zorunlu olarak ikincisi elife dönüşmüş ve kelime, medli elifle başlayan آداب (âdâb) şeklini almıştır. Bu kelimenin ortasındaki elifin ise, sanıldığı gibi دَاب (d-e-b) maddesinin hemzeli elifiyle ilgisi bulunmayıp أفعال (ef’âl) vezninin ع (ayn) ile ل (lâm)’ı arasındaki ا (elif)’e tekabül etmektedir. Şayet ileri sürüldüğü gibi, آداب (âdâb) lafzı, دَاب (de’b)’in çoğulu olsaydı, bu takdirde yine أفعال (ef’âl) vezninde olacağı için ilk harfi medsiz hemzeli elif, üçüncü sırada ise medli elif bulunan أَدَاب (ed’âb) şeklinde olması gerekirdi. Nallino’nun iddia ettiği gibi, أَدَاب (ed’âb)’ın sonradan şekil değiştirerek آداب (âdâb)’a dönüşmesi ise, hem sarf kuralları açısından hem de konuyla ilgili hiçbir kaynaktan yer almaması nedeniyle dayanaktan yoksun gözükmemektedir. Aksine el-Feyyûmî (770/1368), Ebû Zeyd el-Ensârî (215/830) ve el-Ezherî (370 /981)’den naklen أَدَب (edeb) lafzının anlamlarına yer verdikten

## ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA

### “EDEBİYAT” KAVRAMINA ANALİTİK BİR BAKIŞ

sonra kelimenin zaptını ve çoğulunu kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde şu ifadeyle tespit etmektedir:

فالأدبُ إسمٌ لِنك والجمعُ أدابٌ مثلُ سببٍ و أسبابٍ<sup>30</sup>

“Bu itibarla “*edeb*” bunların adı olup çoğulu “*âdâb*”dır. Tıpkı “*sebeb*” ve “*esbâb*” gibi.”

Kaldı ki, د ا ب (de’b) kelimesi, sadece *adet* ve *durum* anlamında kullanılmamakta, aynı zamanda *işinde çaba harcamak* ve *yorulmak* anlamında da kullanılmakta olup, Kur’an’da da bir kez yer aldığı üzere<sup>31</sup> د ا ب (deeb) şeklinde de gelmektedir. Nitekim İbn Fâris’in, el-Ferrâ (207/822)’ya dayandırdığı görüşe göre, bu kelimenin asıl anlamı *çaba harcamak* ve *yorulmak* olup daha sonra Araplar onu *adet* ve *durum* şeklinde değiştirmişlerdir.<sup>32</sup>

## II- SÖZLÜK ANLAMLARI VE TERİMSSEL İZAH VE TANIMLAMALARI

İster başından itibaren bu kalıpla var olmuş olsun, ister ا د ب (edb) lafzından dönüşmüş, isterse de ileri sürüldüğü gibi, *büyük iştikak* yoluyla د ا ب (de’b)’den türemiş olarak ortaya çıkmış olsun, günümüzde Arapçada *edebiyat*’ın karşılığı olarak kullanılan ا د ب (edeb) sözcüğünün, hem sözlük bakımından çok sayıda anlamı hem de sözlük anlamlarıyla kurulan bağlantıları ve geçirdiği tarihsel evrelere bağlı olarak kazandığı farklı içerikler dikkate alınarak yapılmış olan pek çok terimsel tanımları bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede önce sözlük anlamları ve bu anlamlarda kullanıldığı örneklerle yer verildikten sonra terimsel izah ve tanımlamaları, kapsamları ve kavramsal bağlantıları üzerinde durulacaktır.

### A. Sözlük Anlamları

“*Edeb*” sözcüğünün sözlük bakımından ifade ettiği anlamların çokluğu dikkat çekmektedir. Geçen zamana bağlı olarak sürekli gelişip çeşitlendiği anlaşılan bu anlamların başlıcaları şöyle sıralanabilir<sup>33</sup>:

1. Zarafet, incelik
2. Ahlaklı ve edepli olmak
3. Uygun kural ve ilke
4. İnce duygulu olmak
5. Erdemler ve iyiliklerle bezenmek
6. Her şeyin hakkını korumak
7. Eğitim-öğretim<sup>34</sup>

Görüldüğü üzere kaynaklarda çok çeşitli tabirlerle dile getirilen sözlük anlamlarında görülen ortak özellikler; nefis terbiyesi, ahlaki güzellikler, şahsiyetin erdemlilik mertebeleri, başkalarıyla güzel geçinmek, yüksek bir eğitim seviyesine sahip olmak, söz ve davranış çirkinliklerinden özenle uzak

durmak olarak özetlenebilir.<sup>35</sup> Galiba bu anlamları en güzel şekilde Seyyid Şerif (816/1413) şu sözleriyle özetlemiştir:

الأدبُ عبارة عن معرفة ما يُختَرُّ به عن جميع أنواع الخطأ<sup>36</sup>

“Edeb, kendisiyle her türlü hatadan sakınılabilen şeyi bilmekten ibarettir.”

Hem evrimleşme süreci hem de aralarındaki anlamsal ilişki bakımından, konunun terminolojik tanımlarının da daha iyi anlaşılması için, edeb sözcüğü ve bazı türevlerinin sözlük anlamlarında kullanıldıkları bir takım örneklere yer vermek yararlı olacaktır. Bu örnekler, yukarıda yer verilen iki hadise ilave olarak diğer bazıları şu şiir ve hikmetli sözlerden ibarettir:

مَنْ كَانَ مُفْتَخِرًا بِالمَالِ وَ النَّسَبِ فَإِنَّمَا فَخْرُ نَا بِا لعِلْمِ وَ الأدبِ  
لا خَيْرَ فِي رَجُلٍ خُرَّ بِلا أدبٍ ، لا، لا وإن كان منسوبا إلىالعرب

“Her kim mal ve soyla övünüyorsa

Bizim övünmemiz yalnızca ilim ve edepledir”

Hiçbir hayır yoktur edebi olmayan özgür adamda

Hayır, hayır! Araplara nispet edilse bile

مَنْ أَرَادَ السِّيَادَةَ فَعَلَيْهِ بِأَرْبَعِ: الْعِلْمِ وَ الأدبِ وَ الْعِفَّةِ وَ الأمانةِ.

“Büyük insan olmak isteyen, şu dört özelliğe sarılsın: ilim, edep, iffet ve güvenilirlik.”

مَنْ كَثُرَ أدبُهُ كَثُرَ شَرَفُهُ وَ إِنْ كَانَ وَضِيْعًا.<sup>37</sup>

“Soylu olmasa dahi, edebi çok olanın şerefi de çok olur.”

Ayrıca mecazen deniz suyunun çoğalması anlamında da kullanılmaktadır. Örneğin: جاش أدبُ البحر “Deniz suyu kabardı” şeklindeki Arapça deyimde olduğu gibi.<sup>38</sup>

## B. Terimsel İzah ve Tanımlamaları

Yukarıda ifade edildiği üzere, Türkçemizde ve Farsçada “*edebiyat*”, Arapçada ise “*el-edeb*” sözcüğüyle ifade edilen terimin, ilk bakıştaki yanıltıcı kolay görüntüsüne rağmen, gerek Doğu’da ve gerekse Batı’da çok sayıda tanımının yapıldığı görülmektedir.<sup>39</sup> Bunun nedenini ise, edebiyatın güzel sanatların en önemlilerinden biri olması hasebiyle hayatın, hatta varlığın bütünüyle ilgilenmesi, tarihin akışı içerisinde geçirdiği evreler, etkilendiği çevresel faktörler ve kapsadığı konuların çokluğu ve çeşitliliğinde aramak gerekmektedir. Zira *edebiyat*, insanlık tarihinin en eski ilgi ve uğraş alanlarından biri olup Batı’da M.Ö. IX. yüzyıla kadar inen Yunan edebiyatının ana kaynağı Homeros (M.Ö. IX. yüzyıl)’un *İlyada* ve *Odyseia* adlı manzum destanlarıyla,<sup>40</sup> Türk tarihinde *Alp Er Tunga* ve *Oğuz Kağan Destanları* gibi, sagu ve menkıbevi destanlarla, Fars edebiyatında Sasanî hükümdarlarına, onların bağ, saray ve hazinelerine dair methiyeler, eski pehlivanlar ve hükümdarları konu

## ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA

### “EDEBİYAT” KAVRAMINA ANALİTİK BİR BAKIŞ

alan menkıbelerle,<sup>41</sup> Arap edebiyatında ise, Arap yarım adasının orta bölgele-  
rinde ortaya çıkıp gelişen cahiliye dönemi şiiriyle<sup>42</sup> insanlığın düşünce ve  
duygu dünyasındaki öncelikli yerini almış ve süreç içerisinde çok çeşitli çev-  
resel faktörlerin etkisi altında evrimleşerek günümüze kadar gelmiştir.

Sözü edilen evrimleşmeyi yaşayan *edebiyat*, aynı zamanda her dönemde,  
ait olduğu iklimin en güçlü siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve psikolojik  
yansıtıcısı durumunda olmuştur. Nitekim eleştirmenler, öteden beri *edebiyat*-  
ta, doğduğu özel çevreye bağlı o özel toprağın bir ürünü gözüyle bakma eği-  
limindedirler. Buna göre *edebiyat* eserleri, ancak çevre ve zaman ile açıkla-  
nabilirler.<sup>43</sup>

Bu nedenledir ki, *edebiyatın* bütün bu özelliklerini içeren yeterli bir te-  
rimsel tanımının yapılması, aşılması adeta imkansız bir sorun olarak ortaya  
çıkmıştır.<sup>44</sup> Özellikle *Arap edebiyatı* söz konusu olunca, Bu Mulhim'in de  
dediği gibi, bu kavramı tanımlamaya çalışanların yaşadıkları şaşkınlık ve gö-  
rüşleri arasındaki çelişkiler<sup>45</sup> gözden kaçmamaktadır. Bu şaşkınlığın en güçlü  
delillerinden biri de, yukarıda ayrıntılı olarak üzerinde durulduğu üzere, ke-  
limenin etimolojisi ve sözlük anlamlarını belirlemede düşünülen görüş ayrılıkla-  
rı olsa gerektir. Bu durumun farkına varan İbn Haldûn (808/1406), edebiyatın,  
kaliteli nesir ve nazım becerisi, Arapların şiirlerini ve tarihi olaylarını ez-  
berlemek ve her bilim dalından bir nebze edinmekten ibaret olan amacına  
vurgu yaparak, onun belli bir konu veya tanımla sınırlanamayacağını savun-  
muştur.<sup>46</sup>

Ancak bu zorluğa rağmen pek çok edebiyat tarihçisi ve eleştirmeni, onu  
çeşitli şekillerde tanımlamaya çalışmışlardır. Bilindiği üzere terimsel kavram-  
lar, genellikle içerikleri, amaçları ve fonksiyonları, bazen ayrı ayrı bazen de  
birlikte dikkate alınarak tanımlanırlar. İçerikler, amaçlar ve fonksiyonlar ise,  
yaşanan tarihsel süreçten bağımsız düşünülmesi mümkün olmayan hususlar-  
dır. Bu nedenledir ki, herhangi bir kavramın, özellikle de *edebiyat* gibi esnek  
ve değişken bir kavramın, süreç içerisinde kazandığı içerik, yöneldiği amaç  
ve yerine getirdiği fonksiyona uygun olarak farklı dönemlere göre farklı ta-  
nımlara tabi tutulması kaçınılmaz hale gelmektedir. Nitekim İbn Haldun da,  
*Arap Edebiyatının* belli bir konu ve tanımla sınırlandırılmayacak kadar geni-  
ş kapsamlı bir kavram olduğunu ifade etmeye çalışırken aslında farkında  
olmadan onu içeriği ve amacı çerçevesinde tanımlamak durumunda kalmıştır.

#### 1. Dönemlere Göre Yapılan tanımlamalar

Aslında her biri, birer tanımdan ziyade yapıldıkları dönemin edebiyat an-  
layışının birer izahından ibaret olan, bazı yönleriyle iç içelik, bazı yönleriyle  
de farklılık taşıyan ve bu nedenle hemen hepsi de eleştiriye müsait olan ta-  
nımlamaların başlıcaları, evrelerine göre şöyle sıralanabilir:

a) Cahiliye döneminde *edebiyat*, genellikle davet ve ahlaki meziyetlerden  
ibaret iken, İslam'ın ilk yıllarında belki de kavramlaşmasının bir başlangıcı  
olmak üzere, içerik bakımından biraz daha genişleyerek güzel söz söyleme



sanatını da ifade etmeye başlamıştır. Buna örnek olarak Hz. Ömer'in, oğluna hitaben söylediği şu sözüne yer verilebilir:

يَا بُنَيَّ ، انْسِبْ نَفْسَكَ تَصِلَ رَحْمَتِكَ وَاحْفَظْ مَحَاسِنَ الشُّعْرِ بِحُسْنِ أَذْنُكَ<sup>47</sup>

“Oğlum, nesebine bağlılık göster, akrabalık bağına gözetmiş olursun. Şiirin güzel örneklerini ezberle, edebiyatın güzelleşmiş olur.”

İbn ‘Abbâs’tan da edebiyatın o dönemdeki içeriğine vurgu yapan şu ifade rivayet edilmiştir:

إِذَا قَرَأْتُمْ شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَمْ تَعْرِفُوهُ فَاطْلُبُوهُ فِي أَشْعَارِ الْعَرَبِ لِأَنَّ الشُّعْرَ دِيْوَانُ الْعَرَبِ.<sup>48</sup>

“Allah’ın kitabından bilmediğiniz bir şey okuduğunuz zaman, onu Arap şiirlerinde arayın, çünkü şiir Arapların birikim kaynağıdır.”

Özellikle bu örnekten yola çıkılacak olursa, İslam’ın başlangıç döneminde edebiyattan amaçlananın, Kur’an’ın yorumu, lafızlarının doğru saptanması ve üslubunun anlaşılmasında yararlanılması için, Arapların söz, şiir, tarihi olay ve atasözlerinin toplanması olduğu söylenebilir. Ancak bu konuda tam bir görüş birliğinin varlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Zira bu görüşün yanı sıra, kimi edebiyat araştırmacısına göre cahiliye ve Emeviler döneminde edebiyattan, güzel ahlak ve terbiyeyi ifade eden her türlü söz anlaşılmıştır.<sup>49</sup> Bu anlayış, o dönemde edebiyatın henüz kavramsal bir terim niteliğine kavuşmadığını ve büyük ölçüde pratik yaşamda ifade ettiği sözlük anlamının etkisinde olduğunu göstermektedir. Bu iki görüşün sentezi gibi gözüken diğer bir görüşe göre ise, edebiyat, hicri birinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren biri, nefsi iyiliklere alıştırmak demek olan ahlaki, diğeri de şiir, nesir ve onlarla ilişkili nesepler, tarihi olaylar, atasözleri ve bilgileri rivayet etmeye dayalı eğitsel olmak üzere, birbirinden farklı iki anlama gelmeye başlamıştır.<sup>50</sup>

b) Büyük ölçüde İbnu’l-Mukaffa‘ (142/759)’ın *el-Edebu’s-Sağîr* adlı eserini referans göstererek hicri ikinci yüzyılın ilk yarısına kadar Arap edebiyatının, ahlak merkezli özünü koruduğunu ve kavramsal bir nitelik kazanmadığını savunan Nallino hariç,<sup>51</sup> araştırmacıların ortak kanısı haline geldiği gözlenen görüşe göre Arap edebiyatı, Emeviler döneminde yavaş yavaş kavramlaşma sürecine girmiş ve Arapların şiirlerini, hutbelerini, tarihi olaylarına dair rivayetleri, nesepleri ve cahilî ve İslamî dönemdeki savaşlarını konu alan öğretim faaliyetleri anlamında kullanılmaya başlamıştır.<sup>52</sup> Nitekim Corci Zeydân’ın da belirttiği gibi, bu süreçte Emevi devleti, Arap dili ve edebiyatını ihya etmeye özen göstermiş ve halifeleri, cahiliye döneminin edebî ürünlerini korumaya başlamışlardır. Bu amaçla, söz konusu ürünleri ezberleyen, anlatan veya rivayet eden kimseleri kendilerine yakın tutmuş ve ödüllendirmişlerdir.<sup>53</sup> Nitekim halifelerin, çocuklarına bu bilgileri öğretmeleri için görevlendirdikleri kimselere edebiyat öğretmenleri demek olan “*el-mu’eddibûn*” denilmiştir.<sup>54</sup> Bu konudaki somut örneklerden biri, ‘Abdumelik b. Mervân’ın, oğlunun hocasına hitaben söylediği:

## ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA

### “EDEBİYAT” KAVRAMINA ANALİTİK BİR BAKIŞ

<sup>55</sup> أَذْبَهُمْ بِرِوَايَةِ شِعْرِ الْأَعْمَشِيِّ “el-A‘şâ’nun şiirini rivayet ederek onları yetiştir” sözüdür.

c) Emevilerin son zamanları ile Abbasilerin başlangıç döneminde *Arap edebiyatı*, kavramlaşma sürecinin önemli bir aşamasına girmiş ve ifade ettiği alan tedricen genişleyerek kapsamına, şiir, nesir, edebî tenkit, tarihi olaylar, tıp, mühendislik, kimya, matematik, astronomi, nesepler bilgisi, dil, ve eğitim gibi, insan aklı ve zekasının ürünü olan ve din ilimleri dışında kalan tüm ilimler girmiştir. Nitekim hicri üçüncü yüzyılın el-Câhiz (255/869), İbn Kuteybe (276/889), el-Muberrred (286/898) ve Sa‘leb (291/904) gibi önde gelen *Arap edebiyatı* alimleri, Arap ilimlerini ve edebiyatını aynı kapsamda ele almışlardır. Bu nedenle adı geçen ilimleri bilenlere “*udebâ*” (*edebiyatçılar*), din alimlerine ise “*ulemâ*” (*alimler*)” denilmekle bu dönemin *edebiyat* anlayışı da özetlenmiş olmaktadır.<sup>56</sup>

d) Hicri IV. yüzyılın başından V. yüzyılın sonlarına kadar geçen yaklaşık iki asırlık dönemde *Arap edebiyatı*, özelde şiir, nesir ve onlarla ilişkili rivayetler, nesepler ve edebî tenkitler, genelde ise beşerî ilimler, bilimsel eserler ve kültürel sanatların değişik türlerini ifade etmiştir.<sup>57</sup> Böylece bu süreçte *Arap edebiyatının*, tek tanımlı ve tek içerikli bir durumdan çıkıp kimilerinin sayıları dörde kadar çıkarılabilen birden fazla tanım ve içerikle aynı anda tanımlanabilecek kadar karmaşık bir hal aldığı anlaşılmaktadır. Yetişen edebiyatçılar ve ortaya konulan eserlerin sayısı ve kapasitesi bakımından son derece verimli olduğu anlaşılan bu dönemin *edebiyat* anlayışına ışık tutan ve *Arap edebiyatı* tarihine önemli katkılarda bulunan belli başlı bazı şahsiyetleri ve eserleri kapsamında İbn ‘Abdi Rabbihi (328/940)’in *el-‘İkdu’l-Ferîd*’i, Ebu’l-Ferec el-İsbehânî (356/967)’nin *el-Egânî*’si, Ebû Hilâl el-‘Askerî (395/1005)’nin *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*’i, eş-Şerîf er-Radî (406/1016)’nin *Nehcu’l-Belâğâ*’sı, es-Sa‘âlibî (429/1038)’nin *Letâifu’l-Ma‘ârif*’i, İbnu’n-Nedîm (438/1047)’in *el-Fihrist*’i ve İbn Reşîk el-Kayrevânî (463/1071)’nin *el-‘Umde*’sine örnek olarak yer verilebilir.<sup>58</sup>

e) VI/XII. yüzyıldan itibaren ise *Arap edebiyatı*, kavramsal olarak biraz daha farklılaşmış ve şiir, nesir, bunlarla irtibatlı olan nahiv, lügat, arûz, iştikâk, edebî tenkit, maânî, beyân, bedî‘, hat ve inşâ gibi dil ilimlerini ifade etmeye başlamıştır.<sup>59</sup> Bu anlayışın dikkat çeken en belirgin özelliği, *edebiyatın* ifade ettiği alan bakımından biraz daha spesifik hale gelmesi ve dil merkezli bir çerçeveye oturmasıdır. Bu yönüyle günümüzdeki *edebiyat* anlayışına uygun bir zemin hazırladığını, hatta Corcî Zeydân (1861-1914) ve Tâhâ Huseyn (1973) gibi kimi çağdaş edebiyatçılara göre,<sup>60</sup> günümüzde de o günkü anlayışın aynen devam ettiğini belirtmek gerekir. Bu dönemin edebiyat anlayışını yansıtan eserlerin başında Ebu’l-Berekât ‘Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî (577/1181)’nin lügat ve nahiv alimlerini ele aldığı *Nuzhetu’l-Elibbâ’ fî Tabakâti’l-Udebâ*’sı, Sekkâkî (626/1228)’nin *Miftâhu’l-‘Ulûm*’u, Yâkût el-Hamevî (626/1228)’nin *Mu‘cemu’l-Udebâ*’sı gibi eserler gelmektedir.

Adı geçen eserinde Sekkâkî, *edebiyatın* amacının Arap dilinde hata yapmaktan sakınmak, kapsamının ise lügat, sarf, iştikâk, nahiv, maânî, beyân, nazım, nesir, arûz ve kâfiye ilimlerinden ibaret olduğunu söylemektedir.<sup>61</sup> İbn Hallikân (681/1282) da, Yahyâ b. ‘Alî et-Tebrîzî (497/1108)’nin edebiyatçılığından söz ederken, onun mükemmel bir nahiv ve lügat alimi olduğunu, aynı zamanda *edebiyata* dair pek çok faydalı eser kaleme aldığını ifade ederken de örnek olarak; *Arap edebiyatının el-Mu‘allakâtu’s-Seb’i*, Mufaddal ad-Dabbî (168/784)’nin *el-Mufaddaliyyât*’ı, Ebû Temmâm’ın *el-Hamâse*’si, Mutenebbî (354/965)’nin *Dîvân*’ı ve Ma‘arrî (449/1057)’nin *Siktu’z-Zend*’i gibi şiir klâsiklerine yazdığı şerhler ile nahiv ilmine dair olarak kaleme aldığı mukaddimelerini övgüyle zikretmek suretiyle döneminin **dil ilimleri merkezli edebiyat** anlayışını yansıtmış bulunmaktadır.<sup>62</sup>

Aynı anlayışın bir tezahürü olmak üzere, bu döneme tekabül eden süreçte *Arap edebiyatının* kapsamı da tartışma konusu olmuş ve hangi dilsel disiplinlerin bu kapsamda yer aldığı hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda علوم الأدب “*Edebiyat ilimleri*” adı verilen söz konusu dilsel disiplinlerin sayısı, Nallino’nun da vurguladığı gibi, dört, sekiz, on, on iki ve on dört gibi farklı rakamlarla ifade edilmiştir.<sup>63</sup> Ancak daha güçlü oldukları için burada sırayla sekizli, onlu ve on ikili taksimata yer verilecektir:

1) İbnu’l-Enbârî’ye ait olduğu anlaşılan sekizli taksimata göre edebiyat ilimlerini oluşturan disiplinler nahiv, lügat, sarf, aruz, kafiye, şiir sanatı, rivayetler ve neseplerden ibarettir.<sup>64</sup>

2) Tehânevî (1158/1745)’in Mısır’ın tarih, hadis ve edebiyat alimlerinden Şemsuddîn Muhammed es-Sehâvî (903/1497)’ye atfen yer verdiği onlu taksimat lügat, sarf, maânî, beyân, bedî‘, arûz, kâfiyeler, nahiv, yazma kuralları ve okuma kuralları şeklindedir.<sup>65</sup>

3) Önce Zemahşerî (538/1144) tarafından ortaya konulan, ardından da Seyyid Şerîf’in *Şerhu’l-Miftâh*’ta yer verdiği on ikili taksimata göre ise *edebiyat ilimleri* şu disiplinlerden ibarettir: Lügat, sarf, iştikâk, nahiv, maânî, beyân, arûz, kâfiye, hat, şiir, nesir ve edebî konuşmalar.<sup>66</sup>

Bu arada *edebiyatın* çağdaş tanımlarına geçmeden önce, Şemsuddîn es-Sahâvî’nin bu kavramın tanımı, konusu ve yararı ile ilgili olarak ortaya koyduğu ve oldukça cami ve mani nitelikte gözükten görüşlerine yer vermek, o dönemde *edebiyat* anlayışının geldiği noktayı çok yönlü ve çok özlü bir biçimde dile getirmesi bakımından yararlı olacaktır:

*Edebiyat, sözcükler ve yazı yoluyla duygu ve düşünceleri anlatıp anlama yöntemlerinin kendisiyle bilindiği bir ilimdir.*

*Konusu, anlamları ifade etmeleri yönüyle lafız ve yazıdır.*

*Yararı ise, insanın içindeki amaçları ortaya çıkarmak ve yüz yüze ya da dolaylı olarak başka bir insana ulaştırmaktır. Aynı zamanda o, dil ve parmak uçlarının süsü olup insanı diğer canlılardan ayıran unsurdur.*<sup>67</sup>

ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA  
“EDEBİYAT” KAVRAMINA ANALİTİK BİR BAKIŞ

2. Çağdaş Tanımları

Daha önce de işaret edildiği üzere, toplumun en güçlü yansıtıcısı olması hasebiyle, bir hayli karmaşık bir kavram olduğu anlaşılan *edebiyatın* karmaşıklığıyla orantılı bir biçimde, çağdaş dönemde de pek çok tanımının yapıldığı, tanımların her birinde bir veya birkaç yönüne ağırlık verildiği görülmektedir. Şöyle ki, çağdaş *Arap edebiyatı* araştırmacıları ve eleştirmenlerinden kimisine göre bir dilin *edebiyatı*, “o dile ilişkin ilimlerin tamamı”,<sup>68</sup> kimisine göre *edebiyat*, gerçek mahiyeti itibariyle “*sahiplerinin yaşamını ve etkiledikleri genel olaylar ile özel koşulları yansıtan parlak ve pürüzsüz bir ayna*”,<sup>69</sup> kimisine göre ise “*diğer sanatların büyük bir bölümünü de içine alıp zaman ve mekanın yok edici etkilerine karşı en fazla direnebilmesi gerekçeyle, sanatların en mükemmeli ve en yücesi*”dir.<sup>70</sup>

Ancak bize göre, pek çok araştırmacını yeltendiği gibi, *edebiyatı* bu tür betimleyici veya niteleyici ifadelerle izah etmek yeterli olmayıp esas itibariyle onu, ana yapısını oluşturan söz ve içerik dokusu itibariyle tanımlamak gerekir. İşte bu nedenle söz konusu doku ekseninde kesişen çağdaş tanımların bir kaçına yer vermek suretiyle günümüzde bile genelde *edebiyatın* özelde de *Arap edebiyatının* özünde barındırdığı kavramsal giriftliğe ışık tutmak bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bir mukayese imkanı da vermesi bakımından, önce Arap edebiyatı literatüründe yer alan, ardından da Türk ve Batı edebiyatı menşeli bazı tanımlara ve değerlendirmelere yer vermek çalışmanın amacına hizmet edecektir:

a) “*Edebiyat, düşünce ve duyguyu tasvir eden sanatsal ve estetik sözdür.*” Ali Bu Mulhim, yer verdiği bu tanımın, edebiyat için yapılan en cami ve mani tanım olduğunu ileri sürmektedir.<sup>71</sup> Edebiyata ilişkin çağdaş anlayışı yansıtmaya çalışılan bu tanımın açılımı yapılacak olursa, içerdiği *söz* unsuruyla sestem oluşan müziği, materyali taş olan mimariyi, renk ve çizgilerden dokunan resmi ve hareketlerin oluşturduğu dansı; *sanatsal ve estetik duygu tasviriyle* de, monoton üslupla yazılan ve hayal gücüne dayalı duygusal tasvirten yoksun olup realite olgusundan kopamayan her türlü ilmi literatürü dışarıda tuttuğu görülür. Tanım sahibinin, camilik ve manilikten kast ettiği de bu olsa gerektir. Zira edebiyat, doğası bakımından büyük ölçüde edebiyatçının subjektivitesi, duyguları ve problemlerine sıkı bir biçimde bağlı iken, ilmi anlatım; analiz, sentez, teoriler ve laboratuardaki uygulamalardan oluşan donuk bir üsluba sahiptir.

b) “*Edebiyat, söyleyen veya üretenin hissettiği psikolojik deneyim ve reaksiyonları dinleyici veya okuyucuya aktaran sözdür.*”<sup>72</sup> Bu tanımla söylenmek istenen, *edebiyatın*, hem duygudan etkilenen hem de onu etkileyen nesir ve şiir türü yazı yazma sanatının kurallarını içeren, aynı zamanda edebiyatçının, toplumun beklentilerini karşılamada bir yansıtıcı olarak kullandığı bir beceri olduğudur. Bu tanımın eksene aldığı unsurlar ise, söz ve söyleyenden dinleyene veya üreticiden kullanıcıya yaptığı duygu transferidir.

c) “*Modern anlamda edebiyat, yazma sanatının temel kurallarını içeren ve hem nesir hem de şiir türünden yazılı eserlerle ilgilenen bir ilimdir.*”<sup>73</sup> Bu

tanımdan hareketle, *edebiyat* ile ilgili kavramsal bir ikilem kolayca gözlemlenebilir. Zira bu tanımda nesir ve şiir türü anlatım sanatından söz edilmekle birlikte, esas itibarıyla vurgu yapılan husus, *edebiyatın* bir ilim olduğudur. Oysa yukarıda da ifade edildiği üzere, *edebiyat* sübjektiviteyi, ilim ise objektiviteyi esas alan farklı, hatta zıt denebilecek alanlardır. Problemin farkına vardığı anlaşılan Corcî Zeydân, bu paradoksal durumu çözmek üzere, *edebiyat* ile *edebiyat ilmini* birbirinden ayırarak *edebiyatı* tanımlamada ihtilafa düştüğünü, *edebiyat ilminin* ise, *Arap dili ilimlerini* kapsadığını belirtmiştir.<sup>74</sup>

d) Kimi Arap edebiyatı araştırmacıları ise, aşağıda yer verilecek olan Batı menşeli tanımlardan etkilenecek, “*edebiyatın her dilde meydana getirilmiş olan ilmî araştırmalar ile edebî sanatlarla ilişkin eserlerin tümü olduğunu*” söylemişlerdir.<sup>75</sup> Burada *edebiyattan* kast edilen, herhangi bir dilde meydana getirilen eserlerin toplamından ibaret bulunan literatürdür.

Türk edebiyatı kapsamında edebiyat, “*olay, düşünce, duygu ve imajların dil aracılığıyla biçimlendirilmesi sanatı*” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>76</sup> Bu tanımın, *Arap edebiyatı* kapsamında yapılan bazı tanımlarla taşıdığı paralellik gözden kaçmamaktadır.

Batı’da da *Literatur* sözcüğüyle ifade edilen *edebiyatın* kapsamı esas alınarak değişik şekillerde tanımları yapılmıştır ki, örnek olarak bu tanımlardan birine yer vermek yararlı olacaktır:

“*Edebiyat, üslup üstünlüğü ve fikir kalıcılığı özelliklerine sahip olup bir dile ya da bir halka özgü nesir ve şiir türü eserlerin toplamıdır.*”<sup>77</sup> Batı menşeli bu tanım, bir dildeki literatürün tamamını ifade etmesi bakımından farklılık arz ettiği önceki tanımlarla karşılaştırıldığında bunlarla *nesir, şiir, düşünce, üslup* ve *dil* gibi ortak unsurlar içerdiği söylenebilir. Ancak Fâhûrî’nin de dediği gibi, modern dönemde hangi kültürel aidiyetten gelmiş olursa olsun, *edebiyat* kavramı daraltılarak kapsamı bakımından, *ister nesir ister şiir olsun, düzeyli ve doğal yeteneklerin ilham ettiği sanatsal estetiğe sahip, anlatım üslubuyla da yazarın ruh ve yüreğinin taşıyıcısı olmak üzere, bir düşünce, duygu, hayal ve melodi dünyası meydana getiren yazı türüyle* sınırlı kılınmıştır.<sup>78</sup>

Netice itibarıyla, buraya kadar yer verilen izah, tanım ve değerlendirmeler bir bütün olarak dikkate alındığında, genelde *edebiyatın*, özelde de *Arap edebiyatının*, hem sözlük hem de kavram ve içerik bakımından bazen daralarak bazen de genişleyerek sürekli bir evrimleşme geçirdiğini, bu nedenle hep tartışmaların odağında kalabildiğini ve günümüzde bile hala üzerinde görüş birliğine varılan ortak bir tanıma kavuşturulamadığını, terminolojik türevleşmesi ve ilişkileri bakımından ise الأديب (edebiyatçı), تاريخ الأدب (edebiyat tarihi), النقد الأدبي (edebiyat eleştirisi), الفنون الأدبية (edebî sanatlar), الأسلوب الأدبي (edebî üslup), الأعصر الأدبية (edebî dönemler), المدارس الأدبية (edebî ekoller), الأدب المقارن (karşılaştırmalı edebiyat) vb. gibi her biri müstakil birer çalışmanın konusu olabilecek genişlikte olan bir çok terime kaynaklık ettiğini söylemek gerekir.

ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA  
“EDEBİYAT” KAVRAMINA ANALİTİK BİR BAKIŞ

- <sup>1</sup> Abdunnûr, Cebbûr, *el-Mu‘cemu’l-edebî*, Beyrut, 1984, s. 23; Ya‘kûb, Emîl Bedî‘  
‘Asî, Mişal, *el-Mu‘cemu’l-mufassal fi’l-luğa ve’l-edeb*, (I-II), birinci baskı, Beyrut,  
1987, I, 142; et-Tüncî, Muhammed, *el-Mu‘cemu’l-mufassal fi’l-edeb*, (I-II), Beyrut,  
1419/1999, I, 98.
- <sup>2</sup> Tüncî, *a.g.e.*, I, 99.
- <sup>3</sup> Abdunnûr, *a.g.e.*, s. 23.
- <sup>4</sup> ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umar, *Esâsu’l-belâğa*, birinci baskı, Bey-  
rut, 1412/1992, md. e-d-b, s. 13; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b.  
Mukrim b. ‘Alî el-İfrikî el-Misrî, *Lisânu’l-‘Arab*, I-XV, Beyrut, md., e-d-b, I, 207;  
Vecdî, Muhammed Ferîd, *Dâ’iretu ma‘ârifî’l-karnî’l-‘işrîn*, (I-X), Beyrut, 1971,  
üçüncü baskı, md. e-d-b, I, 106; Komisyon, *el-Muncid fi’l-luğa ve’l-a’lâm*, 28. baskı,  
Beyrut, 1986, md. e-d-b, s. 5
- <sup>5</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 206; *el-Muncid*, s. 5; Tüncî, *a.g.e.*, I, 46.
- <sup>6</sup> ez-Zebîdî, Muhammed Murtada, *Tâcu’l-‘arûs*, (I-X), Beyrut, 1306/1888, I, 144
- <sup>7</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 206.
- <sup>8</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, I, 144.
- <sup>9</sup> el-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm, *Dîvânu’l-edeb*, Beyrut, 2003, s. 21
- <sup>10</sup> İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed, *Mucmelu’l-luğa*, tah. Zuheyr ‘Abdulmuhsin  
Sultân, (I-IV), Byerut, 1404/2984, I, 90.
- <sup>11</sup> Dehkhoda, Ali Ekber, *Lugatname-i Dehkhoda*, (I-L), Tahran, 1328, V, 1546; Ebu’l-  
Haşeb, İbrahim Ali, *Târîhu’l-edebî’l-‘Arabî fi’l-‘asri’l-hâdir*, Kahire, 1992, s. 23
- <sup>12</sup> Serhân, Muhammed Ebu’n-Necâ-Cumu‘a, Muhammed el-Cuneydî, *el-Edebu’l-  
‘Arabî ve târihuhi fi’l-‘asri’l-câhilî*, Riyad, 1376/1957, s. 6
- <sup>13</sup> İbn Fâris, *a.g.e.*, I, 90.
- <sup>14</sup> el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Tâcu’l-luğa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*, tah. ‘Abdulgafûr  
‘Attâr, (I-V), Beyrut, 1399/1979, I, 86.
- <sup>15</sup> *Türk Ansiklopedisi*, I-XXXIII, Ankara, 1966, XIV, 315.
- <sup>16</sup> Es‘ad, Yûsuf Mihâ‘îl, *Edebiyyât eş-Şahsiyyetu’l-mubdi‘a*, Kahire, trz.
- <sup>17</sup> Bkz. Zeydân, Corci, *Târîhu âdâbî’l-luğa’l-‘Arabiyye*, I-IV, Dârü’l-hilâl, Kahire, tsz.;  
Vehbe, Mecdî-el-Muhendis Kâmil, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-‘Arabiyye fi’l-luğa ve’l-  
edeb*, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1984.
- <sup>18</sup> İbn Cinnî, Ebu’l-Feth ‘Usman, *el-Hasâ’is*, (I-III), tah. ‘Abdulhamîd Hindâvî, Bey-  
rut, 1421/2001, I, 490; el-Mubârek, Muhammed, *Fikhu’l-luğa ve hasâ’isu’l-  
‘Arabiyye*, tsz., yy, 109, 110.
- <sup>19</sup> Ya‘kûb, ‘Asî, *a.g.e.*, I, 144.
- <sup>20</sup> Sâlih, Subhî, *Dirâsât fî fikhi’l-luğa*, on ikinci baskı, Beyrut, 1989, s. 122.
- <sup>21</sup> Âl-i İmrân, 3/11; Enfâl, 8/52, 54; Gâfir, 40/31.
- <sup>22</sup> Nallino, Carlo Alfonso, *Târîhu’l-âdâbî’l-‘Arabiyye*, Mısır, 1954, s. 18; ‘Abdunnûr,  
*a.g.e.*, s. 315.
- <sup>23</sup> *el-Muncid*, s. 24; Mustafa, İbrahim-ez-Zeyyât, Ahmed Hasen-Abdulkadir, Hâmid-  
en-Neccâr, Muhammed Ali, *el-Mu‘cemu’l-vesît*, (I-II), Tahran, tsz., md. B-e-r, I, 36.
- <sup>24</sup> Ebu’l-Haşeb, *a.g.e.*, s. 22
- <sup>25</sup> Yakût, Mu‘cemu’l-udebâ, (I-XX), üçüncü baskı, Beyrut, 1400/1980, I, 83.
- <sup>26</sup> es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân, *ed-Dureru’l-muntehire fi’l-ahâdisi’l-  
muştehire*, Kahire, 1335/1934, s. 13, 14; en-Nedvî, Muhammed Vâdih Reşîd,  
*Târîhu’l-edebî’l-‘Arabî el-‘asri’l-câhilî*, Beyrut, 1423/2002, s. 64.
- <sup>27</sup> Serhân Cumu‘a, *a.g.e.*, s. 6, 7.
- <sup>28</sup> *a.g.e.*, s. 7.
- <sup>29</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, md., e-d-b, I, 206.

- <sup>30</sup> el-Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Mukrî, *el-Misbâhu'l-munîr*, (I-II), Kahire, 1325, I, 6.
- <sup>31</sup> Yûsuf, 12/47.
- <sup>32</sup> İbn Fâris, *a.g.e.*, I, 342-343.
- <sup>33</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, md. e-d-b, I, 206; Vehbe el-Muhendis, *a.g.e.*, s. 16; *el-Muncid fi'l-luğa ve'l-a'lâm*, s. 5; Mustafâ, *ez-Zeyyât*, Abdulkadir, en-Neccâr, *a.g.e.*, md. e-d-b, I, 9.
- <sup>34</sup> Dehhoda, *a. g. e.*, V, 1545-1546; Serhân, Cumu'a, *a.g.e.*, s. 5.
- <sup>35</sup> el-Feyûmî, *a.g.e.*, I, 6-7; 'Abdunnûr, *a.g.e.*, s. 315; Tuncî, *a.g.e.*, I, 46; Ya'kûb, 'Asî, *a.g.e.*, I, 58.
- <sup>36</sup> el-Curcânî, 'Alî b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Leipzig, 1845, s. 14.
- <sup>37</sup> Yakût, *a.g.e.*, I, 72-74.
- <sup>38</sup> *ez-Zemahşerî, a.g.e.*, aynı yer.
- <sup>39</sup> Vehbe el-Muhendis, *a.g.e.*, s. 16-17.
- <sup>40</sup> Çeşitli, İsmail, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, dördüncü baskı, Ankara, 2001, s. 31.
- <sup>41</sup> Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, üçüncü basım, 1981, İstanbul, s. 47-54, 111; Ercilasun, Ahmet B., *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, birinci baskı, Ankara, 2004, s. 46-50, 55 vd.
- <sup>42</sup> el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtu's-şu'arâ'*, Beyrut, tsz., 10, 11; 'Abdunnûr, *a.g.e.*, s. 149.
- <sup>43</sup> *Türk Ansiklopedisi*, XIV, 320.
- <sup>44</sup> el-Hayyât, Celâl et-Tu'ma, Sâlih Cevâd-Şerîf, Ezher, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabîyyi'l-hadîs*, Bağdat, 1396/1976, s. 3.
- <sup>45</sup> Bu Mulhim, 'Alî, *Fi'l-edebi ve funûnihi*, Beyrut, 1970, s. 2.
- <sup>46</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Kahire, tsz., s. 521-522.
- <sup>47</sup> Serhân Cumu'a, *a.g.e.*, s. 8.
- <sup>48</sup> el-Kayrevânî, el-Hasen b. Reşîk, *el-'Umde fi'sna'ati's-şi'ri ve nakdihi*, (I-II), Beyrut, 1401/1981, I, 30.
- <sup>49</sup> Bu Mulhim, *a.g.e.*, s. 2.
- <sup>50</sup> Tuncî, *a.g.e.*, I, 46.
- <sup>51</sup> Nallino, *a.g.e.*, s. 17-21.
- <sup>52</sup> el-Hayyât, Celâl et-Tu'ma, Sâlih Cevâd-Şerîf, Ezher, *a. g. e.*, s. 4.
- <sup>53</sup> Zeydân, *a.g.e.*, II, 95.
- <sup>54</sup> Vehbe el-Muhendis, *a.g.e.*, s. 16.
- <sup>55</sup> Serhân Cumu'a, *a.g.e.*, s. 8.
- <sup>56</sup> Ya'kûb, 'Asî, *a.g.e.*, I, 59; Bu Mulhim, *a.g.e.*, s. 2; en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 64.
- <sup>57</sup> Tuncî, *a.g.e.*, I, 47.
- <sup>58</sup> Zeydân, *a.g.e.*, II, 283-291, 318.
- <sup>59</sup> Mustafâ, *ez-Zeyyât*, Abdulkadir, en-Neccâr, *a. g. e.*, I, 9.
- <sup>60</sup> Zeydân, Corci, *a.g.e.*, I, 13; Huseyn, Tâhâ, *Fi'l-edebi'l-câhili*, Kahire, 1975, s. 28.
- <sup>61</sup> Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed, *Miftâhu'l-'ulûm*, Mısır, 1321, s. 1-2.
- <sup>62</sup> İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zemân*, (I-VIII), Beyrut, tsz., trc. no: 800, VI, 191.
- <sup>63</sup> Nallino, *a.g.e.*, s. 36.
- <sup>64</sup> Dehhoda, *a.g.e.*, I, 1547; en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 64.
- <sup>65</sup> et-Tehânevî, Muhammed b. 'Alî, *Keşşâfu İstîlâhâti'l-funûn*, (I-IV), Beyrut, 1418/1998, I, 20; Dehhoda, *a.g.e.*, I, 1546; *el-Muncid fi'l-a'lâm*, s. 298.
- <sup>66</sup> Dehhoda, *a.g.e.*, I, 1547; Vecdî, *a.g.e.*, I, 107.
- <sup>67</sup> et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 20.

ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA  
“EDEBİYAT” KAVRAMINA ANALİTİK BİR BAKIŞ

---

<sup>68</sup> Zeydân, *a.g.e.*, I, 13.

<sup>69</sup> Dayf, Şevkî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fî Misr*, Kahire, trsz. s. 11.

<sup>70</sup> 'Abdunnûr, *a.g.e.*, s. 317.

<sup>71</sup> Bu Mulhim, *a.g.e.*, s. 1.

<sup>72</sup> Tüncî, *a.g.e.*, I, 47.

<sup>73</sup> 'Abdunnûr, *a.g.e.*, s. 316.

<sup>74</sup> Zeydân, *a.g.e.*, II, 95.

<sup>75</sup> Zeyyât, Ahmed Hasen, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Beyrut, 1422/2001, s. 7; Ya'kûb, 'Asî, *a.g.e.*, I, 59.

<sup>76</sup> Eren, Hasan-Gözyaydın, Nevzat-Parlatır, İsmail-Tekin, Talat-Zülfikar, Hamza, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu yayınları, Ankara, 1988, s. 431.

<sup>77</sup> Vehbe el-Muhendis, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>78</sup> Fâhûrî, Hannâ, *el-Mûcez fî'l-edebi'l-'Arabiyyi ve târihihi*, I-IV, Beyrut, 1411/1991, I, 13.



**NİZÂR KABBÂNÎ'NİN AŞK ŞİİRLERİNDE ANNELİK**  
**SALİH TUR\***

**Özet:** Bu çalışmada, XX Yüzyıl Arap edebiyatının öncülerinden biri olan Nizâr Kabbânî'nin edebî yaşamında şiirlerinde aradığı ve özlemini duyduğu gerçek sevgilinin kim olduğunu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca şairin çocuksu tavırlar içinde olmasının ve çocukluk yıllarına özlem duymasının altında yatan faktörler irdelenmiş ve şiirlerine yansıyan bu hususlar üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Kabbani, Kadın, Annelik,

**Motherhood in love poems of Nizar Qabbani**

**Summary:** In this study, XX. A literary life of Nizâr Qabbânî, who is one of the famous poet in the XX. Century Arabic literature, was investigated. It was tried to establish the real darling which looked for in his poems end missed. In addition, the reasons of factor, which poet's childish attitude and missing his childish years, was discussed and the contribution of these properties on his poems was studied as well.

**Keywords:** Arabic Literature, Qabbani, Woman, Motherhood

---

\* Dr., Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, (salihtur65@yahoo.com).

## NİZÂR KABBÂNÎ'NİN AŞK ŞİİRLERİNDE ANNELİK

Çağdaş Arap şiirinin güçlü isimleri arasında kabul edilen Nizâr Kabbânî, 1923'te Şam'da dünyaya gelir.<sup>1</sup> İlk ve orta eğitimini Şam'da tamamlayan şair, yüksek öğrenimine Suriye Üniversitesi (bugünkü adıyla Şam Üniversitesi)'nin Hukuk Fakültesinde devam eder. Buradan mezun olduktan sonra 1945'te Suriye Dışişleri bakanlığına girerek, Mısır, İspanya, Türkiye gibi değişik ülkelerde çeşitli diplomatik görevlerde bulunur.<sup>2</sup> 1998 yılında İngiltere'de gözlerini hayata yuman ve kendi vasiyeti üzerine cenazesi Şam'a getirilen şair,<sup>3</sup> arkasından şiir ve nesir alanında kırka yakın eser bırakır.

Nizâr Kabbânî'nin şiirleri, genel olarak kadın ve siyaset olmak üzere iki ana temadan meydana gelir. Kadın konusu, sanat yaşamının bütün safhalarında yer alır ve gelişim bakımından süreklilik gösteren en geniş tema olur. Yaşamının son yıllarına kadar bir kadın şairi olarak anılan Kabbânî, şiirlerinde kadını pek çok açıdan ele alır ve farklı şekillerde betimler. Bazen onu sanatının ilham kaynağı, bazen özgürleştirilmesi gereken sosyal bir varlık, bazen hayatın ve kâinatın idrâk unsuru bazen de karşılıksız bir aşk objesi olarak değişik özellikleriyle işler.

Kabbânî'nin şiirlerine yansıyan çocuklara özgü sabırsızlık, hırçınlık ve masumiyet gibi nitelikler damgasını vurur. Şair, tıpkı çocuklar gibi ilgiye, sevgiye, bakıma ve korunmaya ihtiyaç duyar. Sevgilileri de kendisine karşı bir annenin çocuğuna davrandığı gibi davranırlar. Ona “yavrum”, “çocuğum” “küçüğüm” gibi hitaplarla seslenirler, onun sıkıntılarına ortak olurlar, onu şefkatli kollarına alırlar; sevgililerin böylesi davranış özellikleri gösterdiği şiirlerinde okuyucu, betimlenen kişinin kim olduğu sorusuna yanıt ararken, “anne” ile “sevgili” arasında gelgit yaşar. Örneğin şu şiirinde şair, sevgilisinin kendisine davranışını şöyle aktarır:<sup>4</sup>

جئْتُهَا نَارِفَ الْجِرَاحِ، فَقَالَتْ      شَاعِرَ الْحُبِّ وَالْأُنَاثِيدِ مَا بَكَ ؟  
ذَاكَ مَنْدِيلِي الصَّغِيرِ فَكَمَفَكْفُفْ      قَطْرَاتِ الْأَسَى عَلَى أَهْدَابِكَ  
تَمَّ عَلَى زَنْدِي الرَّحِيمِ وَأَشْفَقْ      يَا زَفِيْقَ الصَّبَا عَلَى أَعْصَابِكَ  
ارْفَعْ الرَّأْسَ وَالتَّمْتَّ لِي قَلِيلًا      يَا صَغِيرِي، أَكَاثَبْتَنِي بِأَكْتِبَابِكَ  
مَسَحَتْ جَبْهَتِي بِأَمْلِهَا الحَمْسِ      وَفَكَّتْ لِي شَعْرِي المِشَابِكَ

*Kan, revan içinde ona geldim, bunun üzerine dedi ki: “ey aşkın ve şarkıların şairi ne oldu sana?”*

*Al şu küçük mendilimi de kirpiklerinin üzerindeki hüznün gözyaşlarını sil  
Şefkatli kollarımın arasında uyuyup kendine gel, ey çocukluk arkadaşım.  
Başını kaldır ve biraz bana dön, ey küçüğüm! Hüznünle beni de  
kederlendirdin”*

*Beş parmağının uçlarıyla alınımı sildi ve birbirine karışmış olan  
saçlarımı düzeltti.*

Bir başka şiirinde de kendisinin çocuksu haylazlığı karşısında sevgilisinin tepkisini şöyle aktarır:<sup>5</sup>

فَأَنْتَ كَالأَطْفَالِ يَا حَبِيبِي  
مُحِبُّهُمْ مَهْمَا لَنَا أَسَاؤُوا ..  
فَأَنْتَ طِفْلٌ غَابِثٌ  
يَمْلَأُوهُ العُرُورُ ..  
كُنْ غَاصِفًا .. كُنْ مُمَطِّرًا ..  
فَإِنَّ قَلْبِي دَائِمًا غَفُورٌ  
وَكَيْفَ مِنْ صِعَايَهَا  
تَنْتَقِمُ الطُّيُورُ ؟  
وَعِنْدَمَا نَحْتِاجُ كَالطِّفْلِ إِلَى حَنَانِي  
فَعُدْ إِلَيَّ قَلْبِي مَتَى تَشَاءُ ..  
فَأَنْتَ فِي حَيَاتِي الهَوَاءُ ..  
وَأَنْتَ .. عِنْدِي الأَرْضُ والسَّمَاءُ

*Tıpkı çocuklar gibisin sevgilim!  
Her ne kadar üzerlerse de bizleri severiz onları  
Sen haylaz,  
Gururlu bir çocuksun,  
İster bir fırtına ol, .. istersen yağmurlu bir hava ..  
Her zaman kalbim bağışlayandır  
Öç alması olur mu hiç,  
Kuşların küçücük yavrularından?  
Bir çocuk gibi şefkatime ihtiyaç duyduğunda  
Ne zaman istersen dön kalbime  
Sen hayatımdaki havasın  
Sen yanımda yeryüzü ve gökyüzüsün.*

Aynı şekilde *Ahbirûnî* (Bana Haber Verin) adlı şiirinde de sevgilisinin:<sup>6</sup>

أَنْتَ طِفْلِي الصَّغِيرُ .. أَنْتَ حَبِيبِي  
كَيْفَ أَقْسُو عَلَى حَبِيبِي وَطِفْلِي ؟

*“Sen benim bebeğimsin, sen benim sevgilimsin  
Nasıl kıyarım ben, sevgilime, yavruma?”* şeklindeki ifadelerle şaire seslenmesi de oldukça düşündürücüdür. Çünkü bu gibi ifadeler bir sevgilinin ifadelerinden çok bir annenin çocuğuna kullandığı ifadelerdir.

Sevgilisine hitaben yazdığı bir başka şiirinde, davranışlarını yaramaz bir çocuğun davranışları olarak değerlendirir ve sevgilisinin bu davranışları karşısındaki tahammülünü, bir annenin tahammülüne benzetir:<sup>7</sup>

## NİZÂR KABBÂNÎ'NİN AŞK ŞİİRLERİNDE ANNELİK

حَمَلْتُ اِنْدِفاعَةً هَذَا الصَّبِيِّ كَمَا احْتَمَلْتُ طِفْلَهَا الْوَالِدَةَ

*Bu çocuğun şımarıklığına, sen, çocuğunun şımarıklığına katlanan bir anne gibi katlandın.*

Bazen de şairin şiirlerinde anne faktörü, belirgin bir şekilde öne çıkar ve sevgilisiyle buluşmasında bir engel teşkil eder. Örneğin 'İnde Cidâr (Bir Duvarın Dibinde) adlı şiirinde şair, annesinden habersiz bir şekilde dışarıya çıkıp sevgilisiyle oynar. Sevgilisinden ayrılmanın üzüntüsüyle göz yaşı içinde eve döner. Annesi oğlunun ağladığını görünce onu şöyle uyarır:<sup>8</sup>

واِحْتَرَقْتُ مِخْدَبِي بِنَارِي وَأَقْبَلْتُ - عَلَى الدُّمُوعِ - أُمِّي  
تَقُولُ: "يَا شَقِيئِي كَيْفَ تَعْمَلُ زَاوِيَةَ الْجِدَارِ دُونَ عِلْمِي"  
يَا رَحْمَةَ اللَّهِ عَلَى جِدَارٍ لُدْنَا بِهِ طِفْلَيْنِ ذَاتِ يَوْمٍ

*Yastığım ateşimle tutuştun, göz yaşlarımı gören annem  
Dedi ki: "Haylaz (çocuk) benden habersiz duvarın köşesinin ötesine nasıl gidersin?"*

*Duvarдан Allah razı olsun, bir gün iki çocuktuk, onun arkasında gizlenmiştik.*

Şair, olgun bir yaşta hatırladığı çocukluk günlerine ait bu olaydan âdeta rahatsızlık duyar bir haldedir. Belki annesinin kendisine olan sevgisini bir başkasıyla paylaşmak istemediği gibi değerlendirilebilecek bu çıkışında, şair anneye hak verir.

*Yine Ene Mahrûma (Ben Mahrum Edilmişim) adlı şiirinde, annesinin kendisini sevgilisiyle buluşmaktan alıkoymasını sevgilisinin dilinden şöyle aktarır:<sup>9</sup>*

لَا أُمُّهُ لَأَنَّتْ وَلَا أُمِّي وَحُبُّهُ يَنَامُ فِي عَظْمِي

*Ne onun annesi ne de annem yumuşadı, onun sevgisi iliğimde uyuyor.*

Kabbânî'nin özyaşam öyküsünde söylediği "Karşılaştığım her kadında annemin özelliklerini arıyorum."<sup>10</sup> biçimindeki sözünden kendisine sevgili olacak bir kadında annesinin özelliklerini aradığı anlaşılmaktadır. *Hamsu Resâ'il ilâ Ummi* (Anneme Beş Mektup) adlı şiirinde dile getirdiği gibi, gurbette bulunduğu sırada tanıştığı kadınlar, belki de onun beklentilerini, arzu ve isteklerini yerine getirmediikleri için her zaman kendini gurbette hissetmiştir. Çünkü bu kadınlar, onun havada dağılan sarı saçlarını nasıl tarayacaklarını, yolda düştüğünde elinden nasıl tutacaklarını bilmiyorlardı. Bu yüzden elbisesiz kaldığında kendisini giydirecek, acıktığında doyuracak ve içinde bulunduğu yalnızlığı giderecek birini her zaman arar olmuştur.<sup>11</sup>

عَرَفْتُ نِسَاءَ أَوْزُبَا ..

عَرَفْتُ عَوَاطِفَ الْأَمَمْتِ وَالْحَتَّابِ  
 عَرَفْتُ حَضَارَةَ التَّعَبِ ..  
 طُفْتُ الْهَيْدَ، طُفْتُ السَّنَدَ، طُفْتُ الْعَالَمَ الْأَصْفَرَ ..  
 وَلَمْ أَعْتُرْ .. عَلَى امْرَأَةٍ تَمَشُّطُ شَعْرِي الْأَشْفَرَ  
 وَتَحْمَلُ فِي حَقِيئَتِهَا إِلَيَّ عَرَائِسَ السُّكَّرِ  
 وَتَكْسُونِي إِذَا أَعْرَى وَتَنْشُلُنِي إِذَا أَعْتُرُ

*Avrupa'nın kadınlarını tanıdım  
 Tahta ve betonun duygularını yaşadım  
 Yorgun medeniyeti tanıdım  
 Hint ve Sind'i (Çin), sarı dünyayı(uzak doğuyu) gezdim  
 Ama bulamadım bir kadın,  
 Sarı saçımı tarayacak,  
 Çantasında bana düğün şekeri getirecek,  
 Elbisesiz kaldığımda beni giydirecek,  
 Düştüğümde beni kaldıracak.*

Kabbânî, annesine hitaben kaleme aldığı bu şiirini, Suriye'nin Madrit Büyükelçiliğinde çalıştığı sırada yazmıştır.<sup>12</sup> Kasidenin yazılış tarihi ile ilgili kesin bir bilgi olmamakla birlikte, onun İspanya'daki görevi 1962 ile 1966 yılları arasındadır. Dolayısıyla şair, bu şiiri yazdığı sırada, yaklaşık kırk yaşlarındaydı. Her ne kadar ünlü Türk şairi Cahit Sıtkı Tarancı(öl.1956) otuz beş yaşı yolun yarısı olarak kabul etmişse de, psikanalizlere göre kırk yaş yolun yarısı olarak kabul edilmektedir. Onlara göre artık bu dönem, kişinin geriye dönüş yaptığı, anılarıyla baş başa kaldığı ve kendi kendini sorgulamaya başladığı bir dönemdir.<sup>13</sup> Şair, yirmi iki yaşından itibaren görevi itibariyle Kahire, Türkiye, Londra gibi dünyanın değişik ülkelerinde bulunmuş ve buralarda uzun bir süre yaşamıştır. Bunun yanı sıra erken sayılabilecek bir yaşta evlenmiş ve iki çocuk babası olmuştur.<sup>14</sup> Bütün bunlar onun gurbet hayatına ve özellikle annesinden ayrı yaşamaya alışmış olmasını gerektirmektedir. Ne var ki annesine yazdığı bu kasideyi incelediğimizde bunun böyle olmadığını, onun tıpkı küçük bir çocuk gibi hâlâ annesine büyük bir özlem içinde olduğunu görmekteyiz. Kabbânî, annesine hitaben yazdığı bu şiirlerde, dünyanın çeşitli ülkelerinde değişik kadınlarla yaşadığı hayal kırıklığını ve kadınların hiçbirisinde annesinin şefkat ve merhametini bulamadığını dile getirir.

Büyük olasılıkla şairin birinci evliliğinin başarısızlıkla sonuçlanması ve görevi itibariyle yalnız olarak ülkeden ülkeye seyahat etmesi, araştırmacı Haristo'nun ifade ettiği gibi<sup>15</sup> onun ruhunda uyuyan çocuğu uyandırmasına, bu nedenle de kendisini himaye edecek ve onu koruyacak, yaşadığı yalnızlıktan kendisini kurtaracak bir anneye ihtiyaç duymasına neden olduğu kanısındayız. Öyle ki şair, baba olmasına rağmen hâlâ kendisini bir çocuk olarak hissettiğini, çarpıcı bir şekilde şu dizeleriyle ortaya koyar:<sup>16</sup>

## NİZÂR KABBÂNÎ'NİN AŞK ŞİİRLERİNDE ANNELİK

أَيَا أُمِّي .. أَنَا الْوَلَدُ الَّذِي أُجْرُ ..  
وَلَا زَالَتْ بِمَخَاطِرِهِ تَعْيِشُ عُرْسَةُ السُّكَّرِ  
فَكَيْفَ .. فَكَيْفَ .. يَا أُمِّي  
عَدَوْتُ أَبَا .. وَمَ أَكْبَرُ ؟

*Ey anneciğim! .. Denizde yol alan çocuk benim  
Hâlâ şekerlerin gelini (Şam) onun zihninde yaşıyor  
Nasıl .. nasıl... anneciğim,  
Baba oldum da .. hâlâ büüyemedim?*

Belki de şair, sevdiği kişiyle evlenemediğinden dolayı kendini asarak intihar eden ve aşkında samimi olarak gördüğü ablasına özlem duymaktadır.<sup>17</sup> Çünkü bazı ruhbilimcileri, ailede erkek çocuk için ablanın annenin, kız çocukları için de ağabeyin babanın yerini tuttuğunu ifade etmektedirler.<sup>18</sup>

Dolayısıyla gurbetteyken farkında olmaksızın bilinçsizce bilinç düzeyine çıkan şairin çocukluk hissini, sevgilerinde samimi ve örnek kadınlar olarak gördüğü annesi Fâize hanıma ve ablası Visâl'a özlem duymasına yol açmış olabileceği düşünülebilir. Bu nedenledir ki Kabbânî, hayatta karşılaştığı ve tanıştığı kadınlarda annesinin ve ablasının sevgilerini aramış, ancak bulamamıştır. Kendisi de bizzat karşılaştığı her kadında annesinin özelliklerini aradığını belirtmektedir.<sup>19</sup> Dolayısıyla şair, ilgi ve sevgi, şefkat, bakım ve koruma gibi anneye özgü nitelikleri sevgilisi olacak kadınlardan hep bekler olmuştur. Aşağıdaki dizeler, özlemine duyduğu kadının annesiyle nasıl özdeş bir kadın olduğu konusunda yeteri derecede bir fikir vermektedir:<sup>20</sup>

أَنَا مُتَحَاجٌّ مِنْدُ عُصُورٍ  
لَا مَرَأَةَ تَجْعَلُنِي أَحْزَنُ  
لَا مَرَأَةَ أُبْكِي فَوْقَ ذِرَاعَيْهَا مِثْلَ الْعُصْفُورِ

*Asırlardır muhtacım  
Beni hüznlendirecek bir kadına,  
Kollarında bir serçe gibi ağlayabileceğim bir kadına.*

Yukarıdaki mısralarda görüleceği üzere şairin “kollarında bir çocuk gibi ağlayabileceği bir kadının ” özlemine duyması onun ruhunun derinliklerinde yaşayan bir çocuğun var olduğunu gösteren önemli bir kanıttır. Kabbânî'nin özellikle ileri yaşlarda yazdığı şiirlerinde çocukluk içgüdüsünün hafifleyip zayıflaması gerekirken tersine daha da çoğaldığını ve belirgin bir şekilde ortaya çıktığını görüyoruz. Buna da *Eşhedu En Lâ İmra'a İllâ Enti* (Senden Başka Bir Kadının Olmadığına İnanıyorum) adlı şiirini örnek verebiliriz. Kabbânî'nin bu şiirinde betimlediği sevgilisiyle arasındaki ilişkinin, sevgililer arası o bildik ilişki olmadığı, tersine bir anne-oğul ilişkisini

yansıttığı açıktır. Çünkü bu kadın, onunla oyunlarını paylaşır, öfkesini sinesine çeker, cinnet geçirdiğinde sabreder, kılık kıyafetini düzeltir, tırnaklarını keser, kitap ve defterlerini düzeltir, anaokuluna götürür ve susadığında ona kuş sütü içirir. Onu öylesine şımartır ki, bu yüzden ahlâkı bile bozulur.<sup>21</sup>

أَشْهَدُ أَنَّ لَا امْرَأَةً أَتَقَنَّتِ اللَّعْبَةَ إِلَّا أَنْتِ  
 وَاخْتَلَمْتُ حَمَاقَتِي عَشْرَةَ أَعْوَامٍ كَمَا اخْتَمَلْتِ  
 وَاصْطَبَّرْتِ عَلَيَّ جُنُونِي مِثْلَمَا صَبَّرْتِ  
 وَقَلَّمْتُ أَظْفَارِي وَرَتَّبْتُ دَفَاتِرِي  
 وَأَدْخَلْتِنِي رَوْضَةَ الْأَطْفَالِ إِلَّا أَنْتِ  
 أَشْهَدُ أَنَّ لَا امْرَأَةً تَعَامَلْتُ مَعِي كَطِفْلِ عُمُرِهِ شَهْرَانِ إِلَّا أَنْتِ  
 وَقَدَّمْتُ لِي لَبَنَ الْعُصْفُورِ وَالْأَزْهَارَ وَالْأَلْعَابَ إِلَّا أَنْتِ  
 وَدَلَّلْتِنِي مِثْلَمَا فَعَلْتِ وَأَفْسَدْتِنِي مِثْلَمَا فَعَلْتِ  
 أَشْهَدُ أَنَّ لَا امْرَأَةً  
 قَدْ جَعَلَتْ طُفُولَتِي مَمْتَدُّاً لِلْحَمْسِيِّينَ إِلَّا أَنْتِ

*Senden başka oyunu iyi oynayan bir kadının olmadığına inanıyorum.  
 Tıpkı senin gibi o da on yıl benim ahmaklığıma katlandı  
 Çılgınlıklarına sabretti, senin sabrettiğin gibi  
 Tırnaklarını kesti, defterlerimi düzeltti,  
 Anaokuluna koyan senden başkası değildir  
 İki aylık bir bebek gibi bana davranan senden başka bir kadın  
 olmadığına inanıyorum  
 Bana çiçek, oyuncak ve kuş sütünü veren senden başkası değildir.  
 Beni şımarttığın gibi şımarttı ve ahlâkımı bozduğun gibi o da ahlâkımı  
 bozdu.  
 Çocukluğumun ellilere kadar uzanmasına neden olan da senden başkası  
 değildir.*

Kabbânî, yukarıdaki şiirini 1979 yılında yazmıştır. Şair 1923 yılında doğduğuna göre bu şiirini yazdığında elli altı yaşındadır. Psikanalistlerin ifade ettiklerine göre bir insan yaşı ilerledikçe küçük çocuklar gibi kendinin zayıf ve güçsüz olduğunu hisseder ve pek çok alanda da başkalarına güvenme hissi artmaya başlar.<sup>22</sup> Özellikle şairin oğlu Tefvik'in ölümünden sonra ve 1973 yılında kendisinin de bir kalp krizi geçirmesiyle<sup>23</sup> ölümle burun buruna gelmesinin ardından yazdığı şiirlerinde çocukluğa dönüş arzusunun daha da artmaya başladığını görüyoruz. Bu arzuyu en güzel şekilde şu mısralarıyla dile getirir.<sup>24</sup>

يَقُولُ عَنِّي الْأَعْيَاءُ :  
 إِنِّي بِأَشْعَارِي، خَرَجْتُ عَلَى تَعَالِيمِ السَّمَاءِ

## NİZÂR KABBÂNÎ'NİN AŞK ŞİİRLERİNDE ANNELİK

مَنْ قَالَ إِنَّ الْحُبَّ عُذْوَانٌ عَلَى شَرْفِ السَّمَاءِ  
سَأَطَّلُ أَخْرَفُ الْمِحْبَةَ... مِثْلَ كُلِّ الْأَنْبِيَاءِ  
أَطَّلُ أَخْرَفُ الطُّفُولَةَ وَالْبِرَاءَةَ وَالنَّقَاءَ  
حَتَّى أَدَوَّبَ شَعْرَهَا الذَّهَبِيَّ فِي ذَهَبِ السَّمَاءِ  
أَطَّلُ أَكْتُبُ عَنْ شُؤُونِ حَبِيبَتِي  
وَأَنَا- وَ أَرْجُوا أَنْ أَطَّلَ كَمَا أَنَا-  
طِفْلاً مُخْرَبِشُ فَوْقَ حَيْطَانِ النُّجُومِ كَمَا يَشَاءُ

*Aptallar hakkımda şöyle diyorlar:*

*Şiirlerimle gökyüzünün (Tanrı'nın) öğretilerine karşı çıktım  
Kim demiş ki aşk, gökyüzünün onuruna bir saldırdır  
Tüm peygamberler gibi sevgiyi bir meslek edineceğim hep  
Onun altın saçlarını gökyüzünün altına eritene dek  
Kendime meslek edineceğim hep çocukluğu, masumiyeti ve saflığı  
Sevgilimle ilgili yazmaya devam edeceğim  
İstediği gibi yıldızların duvarını karalayan bir çocuk olarak  
Umarım olduğum gibi kalırım ben.*

Şairin bu dönemde yazdığı şiirlerinde ölümü düşünmeye başladığını ve meçhul bir akıbetten<sup>25</sup> ve odanın karanlığından korkmaya başladığını,<sup>26</sup> bu yüzden de şu dizelerinde olduğu gibi sevgilisinden kendisini bağrına basmasını, onunla beraber kalmasını ve onu soğuktan korumasını istediğini görüyoruz.<sup>27</sup>

أَشْعُرُ بِالْخَوْفِ مِنَ الْمَجْهُولِ .. فَأَوْبِنِي  
أَشْعُرُ بِالْخَوْفِ مِنَ الظُّلْمَاءِ .. فَضْمِنِي  
أَشْعُرُ بِالْبُرْدِ .. فَعَطِّبْنِي

*Meçhulden korkuyorum .. barındır beni  
Karanlıktan korkuyorum .. bağrına bas beni  
Üşüyorum .. ört üzerimi.*

Aynı şekilde şair 1976 yılında vefat eden annesine hitaben yazdığı mersiyede annesinin ölümüyle artık kendisini koruyup kollayacak, yedirip içirecek, giydirip kuşandıracak kişi kalmadığını belirterek sokakta kalmış biri olarak görür kendini.<sup>28</sup>

بِمَوْتِ أُمِّي ..  
يَسْتَعِظُ آخِرُ قَوْمِيصِ صُوفٍ أُعْطِيَ بِهِ جَسَدِي  
آخِرُ قَوْمِيصِ حَنَانُ ..  
آخِرُ مِظَلَّةٍ مَطَرُ ..



في الشتاء القَادمِ ..  
سَتَجِدُونِي أَمْحُولٌ فِي الشَّوَارِعِ عَارِيًّا ..

*Annemin ölümüyle,  
Düşüyor bedenimi örttüğüm en son yün gömleği ..  
Son şefkat gömleği ..  
Son yağmur şemsiyesi ..  
Gelecek kış ..  
Caddelerde çıplak olarak dolaşırken bulacaksınız beni ..*

Şiirinin bir başka yerinde de şöyle der:<sup>29</sup>

فَيَا أُمَّي يَا حَبِيبَتِي يَا فَائِزَةَ ..  
قُولِي لِلْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ كَلَّفْتَهُمْ بِجِرَاسَتِي خَمْسِينَ  
غَامًا، أَنْ لَا يَتَرَكُونِي ...  
لَأَنْبِي أَخَافُ أَنْ أَنَامَ وَحْدِي ...

*Ey anneciğim, sevgili Fâize'm!  
Elli yıldır beni korumakla görevlendirdiğin meleklere de ki:  
Beni yalnız bırakmasınlar ...  
Tek başıma uyumaktan korkuyorum çünkü ...*

Freud, bir sanatçının annesinin ölümünün, o kişinin ruh dünyasında derin bir etki, kapanmayacak çocuksu bir yara bıraktığını, bunun da kişinin kendine olan güvenini zedelediğini; saptanamayan, kaynağı pek belli olmayan bir korkunun, kişinin duygularını ele geçirdiğini, çocukların tek başlarına karanlıkta uyuyamamalarının arkasındaki nedenin de kaynağı bilinmeyen bu korku olduğunu ifade eder.<sup>30</sup>

Şüphesiz ki şairi, içinde bulunduğu korku ve endişeden kurtaracak kişi varsa o da annesidir. Bundan dolayı şair, huzur içinde uyuması için sevgilisinden kendisine ninni ve masal söylemesini ister:<sup>31</sup>

إِخْكِي لِي قِصَصًا لِلْأَطْفَالِ ..  
اضْطَجِعِي قُرْبِي ..  
عَنِّي ..

*Çocuk hikayeleri anlat bana  
Yanıma uzan ..  
Şarkı (ninni) söyle bana ..*

Nizâr Kabbânî, eşi Belkıs ile olan ikinci evliliğini 1969 yılında yapmıştır. Bu evlilikten önce şair, birinci eşinden ayrılmış ve uzun dönem sıkıntı ve acı dolu bir bekarlık hayatı yaşamıştır. Ancak ikinci evlilikten sonra eşi Belkıs'ın ona gösterdiği ilgi, sevgi ve şefkat nedeniyle mutlu ve huzurlu bir aile

## NİZÂR KABBÂNÎ'NİN AŞK ŞİİRLERİNDE ANNELİK

ortamına kavuşmuştur. Dolayısıyla Belkıs, onun için bir eş olmanın yanı sıra bir annenin yerini dolduracak davranış özellikleri de göstermiştir. Bir söyleşide de şair, bir gün hastalandığında eşi Belkıs'ın bir anne şefkatiyle onu hastaneye nasıl yetiştirdiğini şöyle ifade eder:

*“Eşim Belkıs sağ eliyle arabayı kullanıyordu. Sol eliyle de alnımdan akan soğuk terleri siliyordu. Sanki bir havuza düşmüş küçük bir çocuk gibiydim.”<sup>32</sup>*

Yine bir başka söyleşide, eşi Belkıs'ın çocukları Ömer ve Zeyneb'e nasıl davranıyorsa ona da aynı şekilde davrandığını da şu sözleriyle belirtir:

*“Belkıs ile olan on iki yıllık beraberliğimin ardından evde onun bana olan bakışının en önemli tarafı, beni üçüncü çocuğu olarak görmesiydi. Evde her zaman bana sizler benim üç çocuklarımsınız (Ömer, Zeyneb ve Nizâr)'derdi. Bu yüzden hastalandığımda, öfkelendiğimde bana da çocuklarına davrandığı gibi davranırdı.”<sup>33</sup>*

Dolayısıyla Belkıs, şair için sadece bir eş değil, aynı zamanda onu, hayatın acımazsızlıklarına karşı koruyan şefkatli bir anne özelliğini taşıyan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Beyrut'taki Irak Büyükelçiliğinin moloz yığınlarının altında can verdiğinde ona hitaben yazdığı mersiyesinde Belkıs'ın sevgisine olan ihtiyacını çocukları Zeyneb ve Ömer'in annelerinin sevgisine olan gereksinimleriyle özdeşleştirir.<sup>34</sup>

بَلْقِيسُ ..  
كَيْفَ تَرَكْتِنَا فِي الرِّيحِ  
نَرْجَفُ مِثْلَ أَوْرَقِ الشَّجَرِ ؟  
تَرَكْتِنَا -نَحْنُ الثَّلَاثَةُ- ضَاعِعِينَ  
كَرِيشَةٍ تَحْتِ الْمَطَرِ ..  
أَتَرَكَ مَا فَكَّرْتَ بِي ؟  
أَنَا الَّذِي يَحْتَاجُ حُبَّكَ .. مِثْلَ (زَيْنَب) أَوْ (عُمَرَ)

*Belkıs ..!*

*Bizleri nasıl rüzgarda bıraktın ..*

*Ağaçların titreyen yaprakları gibi?*

*Bizleri -üçümüzü- bıraktın*

*Yağmurda kaybolan bir tüy gibi ..*

*Beni hiç düşünmedin mi?*

*Ben senin sevgine muhtacım .. tıpkı Zeyneb veya Ömer gibi.*

Kabbânî'nin yaşının ilerlemesiyle birlikte bir yandan içindeki korku artarken diğer yandan annesini arayan bir çocuk tavırları sergilediği de

gözlerden kaçmamaktadır. Kabbânî, Lübnan'da yaşanan iç savaştan ötürü oradan ayrılıp Londra'da yaşadığı sırada 1985 yılında yazdığı *Fâtîme fi'r-Rîfi'l-Biritâni* (Fatma Londra'nın Kırsalında) adlı şiirinde içinde bir korku hissettiğini, bakıma, sevgiye, ilgiye muhtaç bir çocuk olarak başını koynuna koyacak ve onu Londra'nın kasvetli soğuşundan koruyacak bir anneyi aradığını şu dizeleriyle ortaya koyar:<sup>35</sup>

لندن .. بَارِدَةٌ جِدًّا  
فَيَا فَاطِمَةَ .. افْتَحِي فَوْقِي مِظَلَّاتِ الحَنَانِ  
لندن قَاسِيَةٌ جِدًّا ..  
وَأَيُّ خَائِفٌ جِدًّا ..  
فَرُودِي لِي شُعُورِي بِالأَمَانِ  
خَبِّبْنِي تَحْتَ قَفْطَانِكِ ، يَا فَاطِمَةَ  
مِثْلَ طِفْلِ ..  
خَاوِي أَنْ نُصْبِحِي أُمِّي .. كَمَا كَانَتْ الحَبِيبَةَ مِنْ زَمَانٍ  
لَمْ أَضَعِ رَأْسِي عَلَى صَدْرٍ خُنُونٍ مِنْ زَمَانٍ ...

*Londra .. pek soğuk  
Fatma ..! Üzerime sevgi şemsiyesini aç  
Londra çok sert ..  
Ve ben çok korkuyorum ..  
Bana güven duyularımı geri ver,  
Fatma, kaftanın altında beni sakla,  
Bir çocuk gibi ..  
Annem olmaya çalış .. zira sevgili oydu eskiden beri  
Çoktandır şefkatli bir göğse koymadım başımı ...*

Aynı şekilde 1986'da Fransa'da bulunduğu sırada yazdığı *Ene ve'n-Nisâ'* (Ben ve Kadınlar) adlı şiirinde hayatın kaynağı olarak gördüğü anne göğüslerine yani çocukluk yıllarına geri dönüş arzusunu yalın bir şekilde şöyle dile getirir:<sup>36</sup>

أُرِيدُ اسْتِعَادَةَ وَجْهِهِ الرِّبِيِّ كَوَجْهِهِ الصَّلَاةِ  
أُرِيدُ الرُّجُوعَ إِلَى صَدْرِ أُمِّي أُرِيدُ الحَيَاةَ

*Bir namaz gibi masum yüzümü bir daha istiyorum  
Geri dönmek istiyorum annemin göğsüne, yaşamak istiyorum.*

Kabbânî, eşi Belkıs'ı kaybetmesinden sonra daha önce yaşamış olduğu yalnızlığı, endişe ve korkuyu yeniden yaşar. Yeniden çocuk gibi ilgi sevgi ve

## NİZÂR KABBÂNÎ'NİN AŞK ŞİİRLERİNDE ANNELİK

şefkate ihtiyaç duyar. Bütün bunları kendisine sağlayacak bir anne özlemi içinde olur.

Kabbânî'nin şiirlerinde çocukluğa dönüş arzusunun yanı sıra, aynı şekilde dikkat çeken bir başka husus da su unsurunun belirgin bir biçimde şiirlerinde geniş yer tutması ve buna da sosyal bir mana yüklemesidir. Başka bir deyişle şair, su ile kadın arasında bir ilinti kurmaktadır.

Kabbânî, şiirlerinde sevgili ile su arasında bağlantı kurarken veya "denize dalmak" isterken aslında bilinç altında huzur ve güvenin sembolü olan anne karnına dönüşü arzu etmektedir. Onun *Mi'etu Risâleti Hubb* (Yüz Aşk Mektubu)'nun doksan üçüncü mektubunda iç içe bulunan bir cesedi:<sup>37</sup>

وللمرّة الأولى مُنذُ عَشْرِينَ سَنَةً، أُدْخِلُ مَعَكَ مَثْرِلَنَا  
الْبَحْرِيَّ فَلَا أَشْعُرُ أَنَّ لَهُ سَقْفًا .. وَجُدْرَانًا ..  
للمرّة الأولى أُدْفِنُ وَجْهِي فِي صَدْرِ امْرَأَةٍ أُحِبُّهَا .. وَأَتَمِّي  
أَنَّ لَا أَسْتَيْقِظَ ..  
فَطَرَاتُ الْمَاءِ دَوَّخَتْهَا جغرافِيَةُ الْجَسَدَيْنِ الْمِتَدَاخِلَيْنِ  
لَمْ تَعُدْ تَعْرِفُ أَيْنَ تَسْقُطُ .. وَعَلَى أَيِّ أَرْضٍ تَتَزَخَّلُ ..  
أَنَا وَأَنْتِ مَزْرُوعَانِ فِي رُزْقَةِ الْمَاءِ كَسَيِّفَيْنِ مِنَ الذَّهَبِ

*"Yirmi yıldan beri ilk kez seninle beraber deniz evimize giriyoruz*

*Dolayısıyla sanmam olsun onun bir çatısı .. ve duvarları ..*

*İlk defa sevdiğim bir kadının göğsüne gömüyorum yüzümü .. ve diliyorum*

*ki*

*Hiç uyanmayayım ..*

*Su damlacıkları, iç içe girmiş iki bedenin coğrafyasının başını şişiriyor.*

*Nerede düşeceğini ve hangi yerde kayacağını bilmiyor.*

*Ben ve sen bir altın kılıcı gibi suyun maviliğinde ekilmişiz biz."*

biçiminde nitelerken bu gibi ifadelerin onun için özel bir anlam içerdiğini de düşünmekteyiz.

Dolayısıyla suya dalmak, anne karnına veya cenin evresine dönüş demektir. Çünkü deniz, anne rahmindeki plâsentayı sembolize etmektedir. Aynı şekilde Psikanalistlere göre deniz, kadını, anneyi, veyahut C. G Jung'un ifadesiyle Anima'yı sembolize etmektedir.<sup>38</sup> Nitekim *Risâle min Tahti'l-Mâ'* (Suyun Altından Bir Mektup) adlı şiirinde şair, aşkıyla sevgilisini denizin ortasına çekerken onunla bütünleşip tek bir vücut olma amacını güdüyordu.<sup>39</sup>

لَوْ أَنِّي أَعْرِفُ ..  
أَنَّ الْبَحْرَ عَمِيقٌ جَدًّا مَا أُنْجَرْتُ ...  
إِنْ كُنْتُ قَوِيًّا ..  
أُخْرِجِي مِنْ هَذَا الْبَيْمِ ...

فأنا لا أعرفُ فَنَّ العَومِ ...  
الموجُ الأزرقُ في عَينِكَ يُجَرِّبُنِي نَحْجَ الأعْمَقِ ...  
أزرقُ ..  
أزرقُ ..  
لا شيءَ سِوَى اللونِ الأزرقِ  
أنا ما عِنْدِي بَجرِيئةٌ في الحَبِّ ..  
ولا عِنْدِي زَورِقُ  
إن كُنْتُ أَعزُّ عَلَيْكَ ..  
فَخذُ بِيَدِي ..  
فأنا عاشِقَةٌ .. مِنْ رَأْسِي حَتَّى قَدَمِي  
إِنِّي أَتَنَفَّسُ تَحْتَ المَاءِ ...  
إِنِّي أَعْرَقُ ..  
أَعْرَقُ ..  
أَعْرَقُ ..

*Eğer bilseydim  
Denizin pek derin olduğunu, denize açılmazdım  
Güçlüysen ..  
Beni bu denizden çıkar ...  
Çünkü yüzme sanatını bilmiyorum ben ...  
Gözlerindeki mavi dalga derinlere doğru çekiyor beni ...  
Mavi ...  
Mavi ...  
Mavi renkten başka bir şey yok  
Aşkta benin ne bir tecrübem  
Ne de bir kayığım var ...  
Senin için değerliysen eğer ben ..  
Elimi tut ..  
Aşığım ben .. tepemden  
Tırnağıma kadar ..  
Suyun altında nefes alıyorum  
Boğuluyorum ben.  
Boğuluyorum ..  
Boğuluyorum ..*

Kabbânî'nin şiirlerinde su unsurunun, önemli bir yer işgal etmenin ötesinde, baskın oluşu oldukça dikkat çekicidir. Kendisiyle yapılan bir televizyon mülakatı sırasında “şiirinizi nasıl nitelersiniz” diye sorulduğunda, o da “suludur” diye karşılık vermiştir.<sup>40</sup> Bu yanıtın da gösterdiği gibi, şairin

## NİZÂR KABBÂNÎ'NİN AŞK ŞİİRLERİNDE ANNELİK

şiiirlerinde su unsurunun genişçe yer tutması tesadüf değildir. Şiiirlerinden birisinde de sevgilisi ile deniz arasında şöyle bir bağ kurar:<sup>41</sup>

أُرِيدُكَ أَنْ تَتَكَلَّمَنِي لُغَةَ الْبَحْرِ ..  
أُرِيدُكَ أَنْ تُلْعَبِي مَعَهُ ..  
وَتَتَقَلَّبِي عَلَى الرَّجُلِ مَعَهُ ..  
وَتُمَارِسِي الْحُبَّ مَعَهُ ..  
فَالْبَحْرُ هُوَ سَيِّدِ التَّعَدُّدِ .. وَالْإِخْصَابِ .. وَالنَّحْوَلَاتِ  
وَأَنْتِئِنَّكَ هِيَ أَمْتَدَادُ طَبِيعِي لَهْ ..

*Deniz dilini konuşmanı istiyorum  
Onunla oynamanı istiyorum  
Kumun üzerinde onunla yuvarlanmanı,  
Onunla aşkı yaşammanı istiyorum  
Çünkü deniz, çokluğunun efendisi .. bolluk ... ve değişimdir.  
Senin dişiliğinde onun doğal uzantısıdır..*

Freud ve Jung gibi pek çok psikolog, insanların dış âlem karşısında almış oldukları tavırlar üzerinde sosyal çevrenin etkisi olduğunu söylemekle birlikte, bunda bilinç altı faktörlerin büyük rol oynadığı görüşünü dile getirmektedirler.<sup>42</sup> Bu görüşlere istinaden şairin bilinç altında “anne sevgisi”nin, “anne özlemi”nin büyük bir yer edinmiş olduğu, dolayısıyla da şiiirlerinde anneyi simgeleyen su unsurunu öne çıkarttığı sonucuna varmak mümkündür. Şairin sık sık anne karnına duyduğu özlemi de, haricî âlemdeki güvensizlik, kargaşa ve benzeri olumsuzluklardan kaçıp sığınılacak güvenli bir liman arayışıyla açıklamak olasıdır. Çünkü hiç bir mekân, anne karnı kadar güven, huzur ve dinginlik sağlayamaz. Şair yetmiş bir yaşındayken yazdığı bir şiiirinde bu özlemini şöyle dile getirir:<sup>43</sup>

أُحَاوِلُ أَنْ أُسْتَعِيدَ مَكَانِي فِي بَطْنِ أُمِّي  
*Annemin karnında yeniden yerimi almak istiyorum.*

Psikanalist O. Rank’a göre çocuk ana karnındayken “Homeostatik” bir denge içindedir. Bu dönem, onun halinden memnun olduğu en mutlu dönemidir. Doğumdan sonra ise birey çeşitli engel ve sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Birey, yaşamı boyunca, bilinçsiz olarak ana karnındaki yaşamının özlemi içindedir. Bütün davranışlarının gerisindeki güdü budur. Bir engelle karşılaşan bireyin kıyı bucak kaçmasının nedeni de burada aranmalıdır.<sup>44</sup>

Kabbanî, sosyal hayattan uzak ve içine kapanık biridir. Tek başına kalmayı, insanlarla bir arada bulunmamayı tercih eden bir kişiliği vardır. Bir söyleşide kendisi bu yapısını dolaylı bir yolla ifade etmekte; bir lokantaya

gittiğinde kimsenin bulunmadığı تنها bir köşeye oturmayı hep tercih ettiğini söylemektedir.<sup>45</sup> Bu davranış biçimleri ve “anne karnına duyulan özlem”, onu pesimist bir kimliğe sokan çevresel faktörlerin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç itibariyle Nizâr Kabbânî'nin şiir dünyasındaki çocuksu tavırların ya da eğilimlerin onun herhangi bir rahatsızlığından kaynaklandığını sanmıyoruz. Psikanalistler, kişinin çocukluğa dönüş arzusunu anneye bağlılık duygusu ile açıklarlar. Çünkü onlara göre çocuğun kişilik gelişmesinde anne önemli bir rol oynamaktadır.<sup>46</sup> Nitekim Modern psikoloji de, emme dönemini, gerek kişinin daha sonraki yaşamında gerekse karakterinin oluşumunda ne kadar önemli bir rol oynadığını ortaya koymuştur. Bazı ruh bilimcilerinin görüşüne göre, anne bedeninin bir parçası olan çocuk, doğum olayı ile âdeta bir şok geçirmektedir. Çocuğu bu durumdan kurtaran anne sütüdür. Çocuk anne sütünden fizyolojik doygunluk kadar ruhsal doygunluk da elde etmektedir. Çünkü çocuk annesinin memesini emmekle, bilinçli ya da bilinçsiz olarak onun bir parçası olduğunu anlamaktadır. Bu aynı zamanda sevgi ve güven gereksiniminin karşılanmasına da olanak sağlamaktadır. Çocuğun zamansız ya da birdenbire süttten kesilmesi onun ruhsal yapısını zedelemektedir. Çocuğun normal olarak meme emmesi dokuz ile on iki aydır. Bu sürenin daha uzun olması, çocuğun anneye bağlı kalmasına yol açmaktadır.<sup>47</sup>

Kabbânî'nin annesinin kendisini yedi yaşına kadar emzirmesi, on üç yaşına kadar ona eliyle yemek yedirmesi, kendisine karşı kardeşlerinin aleyhine göstermiş olduğu ayrıcalıklı ilgi ve sevgi, Kabbânî'nin bilinç altına anne sevgisini, anne kucağı huzurunu ve anne karnı güvenliğini yerleştirmiş olmalıdır. Divanlarında önemli bir yer tutan “anne”yi şu veya bu yönüyle işleyen şiirleri, bu açıdan bakıldığında daha ilginç ve farklı bir anlam kazanmaktadır.

<sup>1</sup> Nizâr Kabbânî, *el-A'mâlu'n-Nesriyye el-Kâmile*, Menşûrât Nizâr Kabbânî, Beyrut 1983, C.VII, s.208-209.

<sup>2</sup> *Aynı eser*, C.VII, s.222-227

<sup>3</sup> Âmir Mubîd, *Nizâr Kabbânî Rahîl Kâra Şi'riyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Dimaşk 1998, s.8; *eş-Şarku'l-Evsat*, Sayı: 7456, London (28Nisan) 1999, s.22

<sup>4</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, Menşûrât Nizâr Kabbânî, Beyrut 1983, C.I, s.62-63.

<sup>5</sup> *Aynı eser*, C.I, s.520.

<sup>6</sup> *Aynı eser*, C.I, s.430.

<sup>7</sup> *Aynı eser*, C.I, s.57.

<sup>8</sup> *Aynı eser*, C.I, s.206.

<sup>9</sup> *Aynı eser*, C.I, s.34.

<sup>10</sup> Cihâd Fâdil, *Fetâfît Şâ'ir ve Vakâ'i' Ma'rake ma'a Nizâr Kabbânî*, Dâru's-Şurûk, Kahire 1989, s.92.

<sup>11</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, C.I, s.530.

<sup>12</sup> *Aynı eser*, C.I, s.531.

<sup>13</sup> Jaques Besidine, *Guillaumin: Psychanalyse du Gnie Créateur*, Libraire Stock, Paris 1974, s.238.

- <sup>14</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu'n-Nesriyye el-Kâmile*, C.VII, s.144.
- <sup>15</sup> Haristo Necm, *en-Nercisiyye fî Edebi Nizâr Kabbânî*, Dâru'r-Râ'idi'l-'Arabî, Beyrut 1983, s.50.
- <sup>16</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, C.I, s.530-531.
- <sup>17</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu'n-Nesriyye el-Kâmile*, C.VII, s. 253.
- <sup>18</sup> A. Hesnard, *L'individu Et Le Sexe Psychologie Du Narcissisme*, Libraire Stock, Paris 1927, s.32.
- <sup>19</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu'n-Nesriyye el-Kâmile*, C.VII, s.144.
- <sup>20</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, C.I, s.707.
- <sup>21</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, Menşûrât Nizâr Kabbânî, Beyrut 1983, C.II, s.741-743.
- <sup>22</sup> A. Hesnard, *a.g.e.*, s.167.
- <sup>23</sup> Bkz. Haristo Necm, *a.g.e.*, s.54; 'Âmir Mubîd, *a.g.e.*, s.9
- <sup>24</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, C.II, s.792.
- <sup>25</sup> Ölüm korkusu hakkında geniş bilgi için bkz. Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s.158-174.
- <sup>26</sup> Çocukların karanlıktan kaynaklanan korkularının nedeni hakkında bilgi için bkz. Arthur T. Jersild, *Çocuk Psikolojisi* (Çev. Gülseren Günçe), A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara 1979, s.387.
- <sup>27</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, C.II, s.39.
- <sup>28</sup> *Aynı eser* C.II, s.731.
- <sup>29</sup> *Aynı eser* C.II, s.735.
- <sup>30</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Sanat ve Sanatçılar Üzerine* (Çev. Kamuran Şıpa), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s.209.
- <sup>31</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, C.II, s.40.
- <sup>32</sup> Cihâd Fâdil, "Mâtet Belkis Feterammele eş-Şi'r" *Mecelletu'l-Havâdis*, Sayı: 1318, Beyrut (5 Şubat) 1982, s.53.
- <sup>33</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, Menşûrât Nizâr Kabbânî, Beyrut 1983, C.IV, s.38.
- <sup>34</sup> *Aynı eser*, C.IV, s.38.
- <sup>35</sup> *Aynı eser*, C.IV, s.153.
- <sup>36</sup> *Aynı eser*, C.IV, s.431.
- <sup>37</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, C.II, s.571-572.
- <sup>38</sup> C. G Jung, *Anthony Stevens* (Çev. Aydar Çayır), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s.72; Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri (Cumhuriyet Devri Türk Şiiri)*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, C.II, s.137.
- <sup>39</sup> Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, C.I, s.674-675.
- <sup>40</sup> Haristo Necm, *a.g.e.*, s.219.
- <sup>41</sup> Kabbânî, *el-'Amâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, C.II, s.627.
- <sup>42</sup> Bkz. Mithat Enç, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1994, s.77.
- <sup>43</sup> Kabbânî, *el-İnkisâr*, Dâr Husâm (Yay. Yâsir 'Abdunnebî) Kahire 1998, 16.
- <sup>44</sup> Cavit Binbaşıoğlu, *Ruh sağlığı*, Binbaşıoğlu Yayınevi, İstanbul tsz., s.42.
- <sup>45</sup> 'Âmir Mubîd, *a.g.e.*, s.129.
- <sup>46</sup> Cavit Binbaşıoğlu, *a.g.e.*, s.68.
- <sup>47</sup> *Aynı eser*, s.64.



## URDUCANIN GELİŞİMİNDE ETKİN OLAN İLK BATILI EĞİTİM KURUMLARI VE ALİGARH HAREKETİ\*

HAKAN KUYUMCU\*\*

**Özet:** İngilizler başlangıçta Hindistan'a ticaret yapmaya gelmişlerdi. Ticaret amacıyla kurdukları Doğu Hindistan Şirketi'ne memur yetiştirmek için Urduca'yı seçerek Urdu nesrinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Ancak Hint-Türk İmparatorluğu'nun zayıf düşmesi üzerine İngiltere'nin kıtaya hâkim olmak istemesi bu ülke üzerindeki politikasını değiştirmesine neden oldu. 1857 ayaklanması değişen İngiliz politikasına Hint halkının karşı durmaya çalışması idi. Başarısızlıkla biten bu başkaldırıdan sonra İngiliz baskısı daha da arttı. Özellikle Müslümanlar bu baskıyı siyasi, sosyal, dini ve eğitim alanında yoğun olarak hissetti. Aligarh Hareketi bu baskıyı Müslüman toplum üzerinden kaldırmak için başlatılmış bir reform hareketiydi. Urdu dili de bu Müslüman toplumun millet kimliğini güçlendirecek onu çağdaş milletler seviyesine taşıyacak yegâne unsurdu. Bu çalışmada İngilizlerin ve Hint Müslümanlarının Urduca'ya verdikleri önem üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Doğu Hindistan Şirketi, Delhi Koleji, Fort William Koleji, Aligarh hareketi, Ahmet Han, Aligarh Koleji

### **The First Western Education Schools Effected on The Progress of Urdu and Aligarh Movement**

**Summary:** The English first came to India to trade. Then, they established East India Company with the aim of doing trade, By choosing Urdu in order to train officials for his company, they contributed to the progress of Urdu prose. However, when the Indian-Turk Empire lost power, Britain decided to occupy the continent, which caused them to change their policy on this country. In 1857 the Indian people attempted to rebel against the changing policy of the English. However, after all their efforts ended in failure, the English oppression became worse. Particularly the Muslims experienced the feeling of oppression on their education system, political, social and religious affairs. Aligarh movement was a great reform movement which aimed to abolish the oppression on Muslim society. Urdu was an excellent means of communicaties to stregthen the feeling of their national identity and help them reach the level of modern societies. In this article, the importance that The English and Indian Muslims attach to Urdu has been studied.

**Keywords:** East Indian Company, Delhi College, Fort William College, Aligarh Movement, Ahmed Khan, Aligarh College

---

\*Bu makale Hakan Kuyumcu tarafından hazırlanan "Urdu Romancılığının İlk Dönemi" isimli Doktora Tezi (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003, Basılmamış Doktora Tezi)'nin bir bölümünün özetidir.

\*\* Araş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

## URDUCANIN GELİŞİMİNDE ETKİN OLAN İLK BATILI EĞİTİM KURUMLARI VE ALİGARH HAREKETİ

### Giriş

XVIII. yüzyılda aydınlanma çağına girip ardından sanayi çağını başlatan Avrupa, XIX. yüzyılda sanayileşme ve endüstrileşmede büyük gelişmeler elde etti. İngiltere 1858'de Hindistan'ı, 1882'de Mısır'ı ele geçirerek Kuzey Afrika ve Uzak Doğu'ya yöneldi. A.B.D. ve Japonya sömürge politikası izleseler de, etkin manda gücü özellikle İngiltere ve Fransa'nın tekelinde kaldı. Söz konusu gelişmeler, Avrupa'da toplum hayatına yeni imkânlar ve kolaylıklar kazandırırken orta sınıfın oluşumuna da katkıda bulunmaktaydı. Diğer taraftan Avrupa ülkeleri kendilerine pazar bulma arayışına girerken elde edilmek istenen ekonomik güç, beraberinde savaşları ve sömürgeciliği getirdi.

XIX. yüzyılda endüstri devrimi, hammadde bekleyen fabrikalar ve gittikçe artan işçi sayısı ile bağlantılı olarak ücretlerin karşılanması için devlet yönetimine el koyan burjuvaziyi, gelişmemiş ülkelerin el değmemiş topraklarına doğru harekete geçirdi. Eski Fransız başbakanlarından Jules Ferry'nin (1832–1893) “*Sömürge kurmak, pazar açmak demektir; üstün ırkların aşağı ırklar karşısında kazanılmış hakları vardır. Sömürgecilik politikası, endüstri politikasının yavrusudur.*”<sup>1</sup> sözü, Avrupa devletlerinin silahlı veya silahsız yayılma politikalarının gerisinde yatan sömürge gerçeğini, açıkça anlatmaktadır.

XIX. yüzyılda sömürgecilik politikası dünyanın geri kalmış birçok toprakları üzerinde acımasızca uygulanırken, Hint alt kıtasına gelişle ‘*güneş batmayan ülke*’ olarak nitelenen İngiltere, ticaret amaçlı geldiği bu kıtada, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı izlediği sömürge politikasının benzerini Hint-Türk imparatorluğuna karşı da kullandı ve ticari ayrıcalıklar elde etti. Özellikle ulaşım ve haberleşme alanlarını kontrol altına alarak ileride gerçekleştireceği istila için lojistik ve haberleşme ağını sağlamlaştırdı. İngiltere kurmuş olduğu Doğu Hindistan Şirketi'yle, Hint-Türk İmparatorluğunun önce ekonomik daha sonra sosyal ve siyasi çemberini daraltarak onu boğmaya başladı. İşte bu ekonomik ve siyasi kısıkaçı çok geç hisseden imparatorluk, tebaasının da desteğini alarak egemenliği yeniden ele geçirmek için İngiliz hükümetince isyan, yerli halkça özgürlük hareketi olarak tanımlanan bir direniş başlattı.

### 1857 Ayaklanması

Bu direniş sepy<sup>2</sup> adı verilen askeri birliklerin, silahları ateşlemek için inek ve domuz yağından yapılan kartuşları kullanmak istememesi üzerine Kalküta'da başladı. Aynı direniş Barakpur, Anbalah, Lakhnov ve Mirath şehirlerine hızlıca yayıldı. Mirath'ta İngiliz askerleriyle çatışmaya giren sepyoların ağır cezalara çarptırılması direnişi halk ayaklanmasına dönüştürdü (10 Mayıs 1857). Halkın da desteğini alarak Delhi'ye ulaşan sepyolar iktidarda artık gözü olmayan yaşlı hükümdar Bahadur Şah Zafer'i zorla başlarına geçirdiler. Hükümdarın bu ayaklanmayı desteklediğini gören halk, ayaklanmayı kısa sürede Avadh, Rohelkhand, Bandelkhand, Kalpi, Chansi'ye kadar genişletti. İngilizler bazı güçlü yerli grupların desteğini alarak

ayaklanmayı çok vahşi ve kanlı bir şekilde bastırdılar. Ayaklanma sonucunda İngiliz hükümeti ülkedeki ticari kontrolü tek elden sağlama ihtiyacı hissetti. Doğu Hindistan Şirketi'nin ticari yetkisine son verilerek idare yetkisi İngiliz parlamentosuna devredildi.<sup>3</sup> İsyân ise Müslümanların üzerine kaldı. İngiliz idaresi, Hint Müslümanlarını pasif tutmak için tedbirler almaya çalıştı; Müslümanları devlet işlerinden uzak tutmak, Müslümanları Hindularla yeniden birlik oluşturmalarını engellemek bu tedbirlerin başında geldi.

### Urdu Nesrinin Gelişimi

XIX. yüzyılın bilhassa ikinci yarısı, Hindistan'da iki farklı toplum bilincinin oluştuğu dönemdir. Dolayısıyla Hindular millet olmak için gerekli reformları yapmaya çalışırken öncelikle dil ve eğitim sorununu çözmeye çalıştılar. Eğitimi modernleştirme ve Hintçeyi resmi dil ilân etme hareketlerinin yoğunlaşması ve Urdu Edebiyatı'na karşıt, Hint Edebiyatı'nın geliştirilmeye çalışılarak bunda başarılı olunması, eğitim yoluyla, toplumsal bilincin kazanılmasına ve millet kavramının gelişmesine büyük katkıda bulundu. Ancak unutulmamalıdır ki, XVIII. yüzyıl batılı eğitim sisteminin kazanılmasında önemli bir mihenk taşıydı. Doğu Hindistan Şirketi'nin, ülke eğitim sistemine girmesi ya da başka deyişle kendi menfaatleri doğrultusunda buna meyletmesi, modern eğitim sisteminin ve dolayısıyla düz yazın türünün yenilenmesi açısından Hindistan'da bir başlangıç noktası oluşturdu.

Hindistan hükümeti 1813'ten çok önce Hindistanlıların eğitimine katkıda bulunmak üzere on bin rupi gibi o zaman için hatırı sayılır bir maddi desteğe onay vermişti.<sup>4</sup> David Hair, Hindu milliyetçiliğinin lideri Raca Mohan Ray'ın desteğini alarak Kalküta'da ilk Anglo-Hint kolejini kurdu (1816).<sup>5</sup> Aynı yıl, Doğu Hindistan Şirketi, hükümetten aldığı onayla eğitime katkıda bulunmanın yanı sıra Hıristiyanlığı tebliğ çalışmalarına da yardımcı oldu. Bu amaçla birkaç papaz bir araya gelerek Serampur'da misyoner okulu açtı. Misyoner papazlar tebliğ çalışmalarına Hindistan halkının tepkisini çekeceklerini düşünmeden hız verdiler ve "Samaçardarpan" adıyla bir gazete yayınladılar. Diğer taraftan İngiliz hükümeti, misyonerlik teşkilatının faaliyetlerini sürdürebilmek için üs olarak Kalküta'yı seçti. Kanaatimizce bu tercih tesadüf değildi; asıl amaç büyük bir liman şehri olan Kalküta'da azınlıkta kalan İngiliz nüfusunun yanında, onları destekleyecek, Anglo-Hint kültürünü oluşturacak Hint menşeli bir Hıristiyan çoğunluk oluşturmaktır.<sup>6</sup> İngilizler kültürel faaliyetlerinin üssü olarak seçtikleri bu büyük liman şehrinde Alexander Duff'a yüksek eğitim amaçlı bir kolej açtırdı (1830). Eğitim dili İngilizce olan bu kolejde, İngiliz edebiyatı ve Batı bilimleri öğretilmeye çalışıldı. Ancak dikkat edilmelidir ki, İngilizlerin kıtaya ilk gelişlerinde kendi hükümetlerini tesis etmekten ziyade, tecimen sınıf olarak varlıklarını kuvvetlendirmek istediler. Bu amaç için öncelikli olarak yerel dillere vâkıf olmalıydılar. Kendilerinden önce Hindistan'a gelmiş olan devletlerin, özellikle Portekiz ve Fransızların izlediği metodu dikkatlice analiz ettiler. İngilizler bütün liman şehirlerinde ve sahil bölgelerinde iş yapabilmek ve yakın ilişkiler kurabilmek için Portekizcenin ne kadar öne

## URDUCANIN GELİŞİMİNDE ETKİN OLAN İLK BATILI EĞİTİM KURUMLARI VE ALİGARH HAREKETİ

çıktığını gördüler. Ancak İngilizler kendi dillerini öğretmektense başlangıç olarak yerel dilleri öğrenmeye yöneldiler. Dolayısıyla Hint alt kıtasında özellikle Urduca'nın popüler bir dil olduğunu gördüler ve bu dil üzerinde ekonomik amaçlarına yönelik çalışmalarda bulundular. Üç yüz yıl Hindistan toprakları üzerinde hâkimiyet kuran ve bunun yüz elli yıllık sürecine 'Doğu Hindistan Şirketi Dönemi' diyebileceğimiz İngiliz hâkimiyetinin idarecileri, XVIII. yüzyıldan itibaren Urduca'ya ilgi gösterdiler. Hatta bu ilgi bir süre için de olsa, Hindistan'da hükümet politikası olmuş; şirkette görev alabilmek için İngiliz memurların Urduca'yı öğrenmeleri ve yapılacak olan imtihan sonucunda başarılı olmaları koşulu getirilmişti. İlk olarak I.Genel Vali Warren Hastings, "Yerli Koleji (Desi College)" adıyla İngiliz memurlara ve Hindistanlı öğrencilere sadece Farsça eğitim veren bir okul açtı.<sup>7</sup> Ancak eksiklik kısa sürede fark edildi. Çünkü Urduca ya da başka bir yerel dil okutulmayan bu okulda İngiliz memurların, Urduca öğrenebilmek için hükümet tarafından kendilerine verilen ekstra parayı değerlendirmeleri gerekmekteydi. Onlar Urduca'yı kendi gayretleriyle öğrenirken İngiliz amirler de kendi emri altındaki şirket çalışanları için her türlü eğitim olanaklarını sağlamaya çalıştılar. Böylece Urduca'nın düzenli bir kurum tarafından öğretilmesi çalışmaları önem kazandı. Bu ciddiyet içerisinde ilk batılı tarzda eğitim verilecek olan bir okul kurulması amaçlandı. Bu okul, dil öğretmekle birlikte modern batı edebiyatının Hindistan'a girmesi için kapıyı aralayan önemli bir amaca da sahipti. Bu kolej, ilke olarak Şirket'in memur ihtiyacını karşılarken, yerli halkın batılılara karşı olan bakış açısını da yumuşatacaktı. Genel Vali Lord Wellesley, kolejin kuruluş aşamasında şirketten bilimsel ders programının geniş tutulmasını istemişti. Ülke sınırlarındaki bilimsel dillerle (Sanskritçe, Arapça ve Farsça) birlikte yerel dillere (Urduca, Bengalce, Marhati) ve Avrupa dillerine (İngilizce, Latince, Yunanca) de önem verilmesini, pozitif ilimlerle birlikte dünya tarihi, Hindistan tarihi, hukuk (Batı hukuku, İslâm hukuku, Dharam Şastra) coğrafya gibi derslerin okutulmasını talep etti. Ancak, şirket böyle bir müfredat zenginliğinin maddi olarak karşılanamayacağını bildirdi. Keza kolejin sadece bir dil okulu olarak eğitime başlaması kararlaştırıldı. Lord Wellesley, *Fort William Kolej*'in açılışını Kalküta'da 4 Mayıs 1800'de yaptı. Urduca'ya vâkıf bir araştırmacı olan Dr. John Borthwick Gilchrist<sup>8</sup> koleje müdür atandı. Bu kolejde Dr. Gilchrist başkanlığında Arapça, Farsça, Sanskritçe ve Urduca dillerinden oluşan Doğu Dilleri Bölümü kuruldu. İki gruba ayrılan tercümanlar farklı dillerden seçilmiş kitapları, ders kitabı olarak kullanılmak üzere Urduca'ya çevirdi. İki kol halinde çalışan grubun Hindu ekibini Nihal Çand Lahorî, Munşî Banî Narâ'n Cehan ve Lallu Lâlçî oluşturdu. Müslüman tercümanlar ekibini de Mîr Âmân, Haydar Bahş Haydarî, Mîr Bahâdur Alî Huseynî, Mîr Alî Lutf, Kazım Alî Cevân ve Mazhar Alî Vilâ temsil etti.

Kolejde basılan kitaplar Hindistan'a yeni gelen İngiliz memurlara Urduca öğretmeyi amaçladığından, basit bir dille çevrildi. Ancak çevrilen eserler, basım sorununu da ortaya çıkardı. Çünkü o zamana kadar Urduca ıstampalara sahip bir basımevi yoktu. Dolayısıyla kolej bünyesinde kurulan matbaa, Urdu

matbaacılığının gelişimine de rehberlik yaptı.<sup>9</sup> O zamana kadar düzenli bir müfredat içinde okutulan Urduca ders kitaplarının olmayışı, Fort William Kolej'in çalışmalarına da ayrı bir değer kazandırdı. Bu Urduca kitapların yayın yoluyla çoğalması, Batı edebiyat türlerinin ve örneklerinin tanınmasında önemli katkıda bulundu. Dr Gilchrist'ten sonra yönetici kadrosuna gelen Thomas Roebuck da çalışmalarına aynı ciddiyetle devam etti. Kolej'de, Taylor ve Hunter gibi bilim adamları öğretim üyesi (profesör) olarak çalışmalarını Urducaya destek verdiler. Ancak bu destek 'edebî hareket' teşkil edecek düzeye gelmedi. Çünkü bir hareketin oluşabilmesi için kolektif istek, ortak amaçlar, idealler ya da toplumsal hareket ruhunun oluşması gerekirdi. Ancak *Fort William Kolej*'deki çalışmalar, Hindistan toplumunun arzusu ile değil, doğrudan Lord Wellesley'in talebi üzerine başlamıştı. Sonuçta, 'Fort William Tercümeleleri' diye adlandırılabilir bu çalışmalar modern Urdu nesrinin gelişiminde 'edebî akım' teşkil edecek formativ faktör olmamıştı. Fakat bu kitaplar basit nesir yazıları için iyi birer örnek teşkil ediyorlardı. Bu kolej yaklaşık yirmi yıl çeviri faaliyetine devam etmiş, bu süreç içinde on sekiz yazar, elli kitap tercüme etmişti. Doğal olarak bu çalışmalar, kendi döneminde popüler yazarlar yetiştirdi ve edebî eser niteliğinde çeviriler ortaya koydu. Mir Amman Dehlevî'nin Bağ-o Bahar, Seyyid Haydar Bahş Haydarî'nin Totâ Kahânî, Mir Şir Alî Afsos'un Bâğ-i Urdu, Mirza Alî Lutf'un Tezkireh-i Gülşen-i Hind, Mir Bahâdur Ali Huseynî'nin Ahlâk-i Hind, Mazhar Ali Hân Vilâ'nın, Madhunal aur Kam Kandalâ, Mirza Kazım Alî Cevân'ın Şakuntalâ, Nihal Çand Lahorî'nin Gul u Bakaolî, Banî Narâ'nin Cihân'nın Çar Gulşen, Lâllû Lâlcî'nin Prem Sağar adlı eserleri Urdu nesrine bir dönem damgalarını vurdular.<sup>10</sup> Bu kolej dışında da Urdu nesrini geliştirmek için yoğun çaba harcayan ilim ve edebiyat erbabı<sup>11</sup> olduysa da, onların bu gayretleri İngiliz sömürgecilik anlayışına ters düşmüş olacak ki, 1803'te kolej bünyesinde faaliyete geçmiş olan matbaa bu çalışmaların çoğaltılmasında kullanılmadı. Kolej dışındaki yazarlar<sup>12</sup> aradan geçen otuz dört yılın sonunda Delhi'ye matbaanın getirilmesiyle Urduca basım ve yayın hayatında kazanılan kolaylık sayesinde Urdu nesrinin gelişiminde pay sahibi olmaya çalıştılar.

Urdu edebiyatının modernleşme süreci içerisinde katkısı bulunan kolejlerden biri de *Delhi Koleji*'dir. İngilizler Delhi'de Hindistanlılara Batı bilimlerini öğretmek için, Medreseh-i Gaziu'd-din adıyla tanınan okulun yerine bu koleji açtılar (1825). Fen bilimleri, alanlarında mahir öğretmenler tarafından yürütüldü. Ancak, İngilizce kaynak kitaplara ulaşmak sorundu. Fort William Kolej'de kısmi olarak müspet ilimlere destek veren çalışmalar yapıldıysa da asıl amaçları Doğu Hindistan Şirketi'ne yetenekli İngiliz memurların yetiştirilmesi olduğundan dolayı bilimsel ve sanatsal alanda ihtiyaç duyulan Urduca çeviriler yetersiz kaldı. Bu eksikliği fark eden zamanın kolej müdürü Felix Boutros koleje bağlı *Yerel Çeviri Derneği* (Vernacular Translation Society) adlı bir dernek kurdu (1840). Dernek kolej öğrencilerinin de yardımıyla tıp, hukuk, fen, ekonomi ve tarih alanlarında birçok ders kitabını Urducaya tercüme etti.<sup>13</sup> Tamamen İngilizlerin denetiminde olan kolej kendi idarecilerinin istekleri doğrultusunda yönetildi.

## URDUCANIN GELİŞİMİNDE ETKİN OLAN İLK BATILI EĞİTİM KURUMLARI VE ALİGARH HAREKETİ

Ancak derslerin verilmesinde İngiliz profesörlerin<sup>14</sup> yanında Ramçandra, Ram Kişân, Maulvî Kerimu'd-din Panipatî, Maulvî İmâm Bahş Sahbâ'î gibi Hindistanlı eğitimcileri de görmekteyiz.

Hindu, Müslüman, Hıristiyan birçok genç 1827-1857 arasında Kolej'in öğrencisi oldu. Hatta bunlardan bir kaçı mezun oldukları bu okulda öğretmenlik yapma fırsatı da buldular. Onların çalışmaları kolejin değerli müdürleri ( J.H. Taylor, Felix Boutros, Dr. Aloys Sprenger ) tarafından desteklendi. Dr. Sprenger özellikle kolej matbaasının kurulmasına ve yayınların basılmasına büyük önem verdi. Ayrıca o 1845'de Kiranu's-Sadeyn adında bir dergi çıkararak koleje muhalif olan kesimleri rahatsız eden konularda aydınlatıcı bilgiler vermeye çalıştı. Ancak bu derginin yayın hayatı uzun sürmedi ve basımı durduruldu. Bu kolejden mezun olduktan sonra aynı koleje öğretmen olan Ramçandra, Hayrhah-i Hind (daha sonra Muhibb-i Hind adını aldı) adlı bir dergi çıkartarak Kiranu's-Sadeyn'in yerini doldurmaya çalıştı.<sup>15</sup>

Delhi Koleji 1857 ayaklanmasında büyük zarar gördü; kütüphanesi tahrip edildi, müdür Francis Taylor öldürüldü. Bu olaylar üzerine İngiliz hükümeti 12 mayıs 1857'de Delhi koleji'ni kapattı. Ancak kolejin vakıf gelirlerine dokunmadı. 1857 ayaklanmasının bastırılmasıyla Çadni Çauk'da bu kolej *Delhi Enstitüsü* (Delhi Enstitüte) adıyla tekrar kuruldu. 1877'ye kadar eğitim vermeye devam eden bu kolej bu yıldan sonra Pencap'ta açılacak üniversitenin bünyesine dâhil edildi.<sup>16</sup> Diğer taraftan bütün bu gelişmeler içerisinde Delhi *Kolej*'de pek çok âlim yetişti. Ramçandra, Piyare Lal Aşub, Mohan Lal Kaşmirî, Maulvî Zakâullah, Maulvî Muhammad Huseyn Âzâd, Maulvî Nazîr Ahmed, Maulvî Şahâmet Alî, Makand Lal anılmaya değer isimlerden bir kaçıdır.

Aligarh hareketinin eğitim programı, Urdu nesrinin gelişimini sağlarken; Hint milliyetçilik hareketinin ortaya çıkışı, Urdu dili ve edebiyatının korunma ve geliştirilme konusunu gündeme getirdi. Navab Muhsinu'l-Mulk<sup>17</sup> başkanlığında "*Urdu Defence Association*" kuruldu. Bunu Prof. Arnold başkanlığında "*Ancuman-i Tarakki-yi Urdu*" takip etti.<sup>18</sup> Yazarlar ve edipler tarafından desteklenen Dernekler, Ahmet Han'ın yolunu açtığı eğitim programına sadık kalarak çağdaş Müslüman kimliğinin öne çıkarılması için yoğun çalışmalar yaptılar. Maulvî Zakâullah ve Maulânâ Altâf Huseyn Halî gibi edip ve yazarlar bu derneklerde yer aldılar.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında ivme kazanmaya başlayan Urdu nesri artık XVIII. yüz yılda Kuzey Hindistan'daki kafiyeli nesir tarzında yazılmış Sabras, Deh Meclis ve Nev Tarz-ı Murassa gibi eserlerle halka yaklaşılamazdı. Ancak yukarıda değinilen iki kolejin çalışmaları sonrasında düz yazın ilerleme sürecine girdiyse de üslup ve konu sıkıntısı, yazarların bir süre çekimser kalmasına neden oldu. Ancak gazeteciliğin gelişmesi düz yazın hayatına geniş düşünce ufukları açtı. Toplumsal, siyasi ve ekonomik sorunların artık halkın önünde tartışılması yazarların konu sorununu çözerken, batı tarzı edebi türlerin tanıtılmasıyla üslup sorunu da ortadan

kalkmaya başladı. Kısaca denilebilir ki, Ahmet Han'ın başlatmış olduğu "Aligarh Hareketi" kendi inkılâpçı programını yürütme gücüne sahip oldu.

### **Aligarh Hareketi**

Hint-Türk İmparatorluğunun gerileme döneminde İslamcı reformist Şah Veliyullah (1703–1762) ekonomisi ve sosyal durumu bozulan ülkesinin mevcut koşullarını ve neticelerini görerek reform hareketini başlattı. "*Veliyyullah Tehrik*"<sup>19</sup> adı altında gelişen bu hareket, ülkede ulema grubunu toplumsal reformlara hazırladı.

Bu ulemalar grubu, şirket yönetimi tarafından desteklenen Hıristiyan misyonerlerin tebliğ hareketini, dini ve sosyal tehlikenin yanı sıra, siyasi ve ekonomik tehlike olarak da görüyordu. Şirketin İngiliz idarecileri de Hindistan'da Britanya Krallığı'nın gölgesi altında Hıristiyan bir yönetim rüyası görürken, Müslümanları bu yolda en büyük engel kabul edip, onların siyasi ve ekonomik bakımdan hayatın her alanında geride kalmalarını istiyorlardı. Müslüman ulemalar bu saldırgan istemler karşısında meşru koruma hakkını çeşitli diyalektlerle kullandılar. İç reform ve yenilenmeye ilâveten emperyalizme karşı cihat hazırlıkları da yaptılar. Bu hazırlıklar 1857'e kadar farklı biçimlerde devam etti. Ayaklanmadan sonra mevcut koşullar aniden değişti. Yabancı emperyalistler, Müslümanları direnişin nedeni gördü ve kısıtlayıcı tedbirler hatta saldırılara varan çeşitli eylemler içersine girdiler. Ülkede hiçbir kuvvet bu insafsız yaklaşımı değiştirme gücüne sahip de değildi. İsyana katılmış ve aktif çalışmalarda bulunmuş bu âlimler grubunu yok edememek İngiliz idarecilere ayağa batan diken misali acı veriyordu. Bu yüzden de âlimler grubu üzerindeki emperyalist zorlama ve kontrol uzun süre devam etti. Öyle ki bu âlimler ya ülkeden göç etmek ya da kabuğuna çekilip bir köşede oturmak zorunda kaldılar.

Hindistanlı Müslümanların yandaşsız kaldığı ve İngiliz hükümetinin onların karşısında intikamcı tavır takındığı bu dönemde, Sir Seyyid Ahmed Han (1817- 1898) ortaya çıktı. İlk iş olarak, İngiliz yönetiminden özür diledikten sonra "Şirketin yönetimi sırasında vuku bulan bozuklukları tenkit etmek, yapılmak istenen isyan hareketinin yanlış düşünceli kişilerin ameli neticesi olduğunu kabul ettirmek ve Hindistan tebaasının günahsız olduğuna ikna etmek" özüne dayanan "Asbâb-ı Bagâvat-ı Hind" adlı eserini yazdı.<sup>20</sup> Bu sayede İngilizlerin samimiyetini kazanmaya çalıştı. Eser, Ahmet Han'ın uzun yıllar savunduğu ilımlılık düşüncesinin esası oldu. "Loyal Muhammadans of India" adlı eseri de bu amacı destekledi ve İngilizler üzerindeki Müslümanların kötü imajını silmeye çalıştı. Hıristiyan ve Müslümanların din ve geleneklerindeki müşterek renk ve ahengi göstermeye çabaladı. Ahmet Han'ın bu doğallığı yeni bir siyasi stratejiye esas oldu. O, bu stratejiyle dini kendi düşüncesine uyumlu yapmaya çalıştı. Bu amaç doğrultusunda yeni bir "Kelam ilmi" metodunun temelini attı.<sup>21</sup> Bu ilim esasen Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında sadece siyasi çıkarları tesis etmekle kalmayıp dini

## URDUCANIN GELİŞİMİNDE ETKİN OLAN İLK BATILI EĞİTİM KURUMLARI VE ALİGARH HAREKETİ

esaslarda da bağlantı sağlayacaktı. İşte bu dini teori Ahmet Han'ın siyasi amacının ilk yapı taşıydı. Onun ülküsü ve programı için bu düşünce biçimi oldukça önemliydi. Dinin bu tarz siyasi yorumunu yapmak, Müslümanların İngilizlere karşı samimi ve kötülük istemeyen kişiler olduklarını kanıtlamak, hedefe ulaşmak için çok gerekliydi. İşte amaçtaki kararlılık Ahmet Han'a siyasi çıkarları tesis ettirmekle kalmayıp dini esaslarda da bağlantı sağlayacak açıklamalar yaptıyordu.<sup>22</sup>

Bu açıklamalar bir açıdan bize rasyonelliğinin ve durumu algılamasının, zamanın menfaatleri ile örtüştüğünü gösterirken, farklı bir açıdan bakıldığında ise Ahmet Han'ın, dini yorumlarla tutsaklığı haklı göstermenin yollarını araması, egemenliği düşünmediğinin işaretiydi. Tabii ki gözden kaçırılmaması gereken bir husus da, İngiliz idaresinin bağımsızlık hareketinden çok daha önce Hindistan'a gelmiş olmasıdır. Mevcut koşulları umursamadan ilerlemeyi düşünmek Hint Müslümanları için çok daha zor şartlara boyun eğmek demektir. Ahmet Han da gelecekte ziyade öncelikle bugünü göz önünde tuttu. O Müslümanların daha fazla yıkıma uğramaması ve yönetimin hoşnutluğunu kazanarak onların eğitim ve memurluk gibi devlet işlerinde görevlendirilmesini arzuladı. Onun bu dileğine paralel, Müslüman toplum içinde de idari görevlerde yer almak istemekten kaynaklanan huzursuzluk ve öfke hissedilmeye başlandı. 1858'de Britanya kraliçesinin isteğiyle çıkartılan, Hint toplumunu oluşturan Müslüman ve Hindular arasında fark gözetilmemesi, ayrımcılık yapılmaması hususundaki yasa unutulmuş; yönetim Hindulardan yana taraf tutarak Müslüman kesim izole edilmişti. Kapıcılık, postacılık hatta mürekkep doldurma memurluğu bile onlara lütuflmuş gibi sunulmuştu. Hatta gazete ilanlarında memur alınacak kişilerin özellikle Hindu olma şartı konulmuştu. İşte Ahmet Han'ın önünde duran bu tablo karşısında ılımlı davranıp zamanla hak ya da haklar elde etmekten başka çaresi de yoktu.

Ahmet Han'ın etkileyici karakteri ve ortamın havasını hissedip hareket etme yeteneği, almış olduğu eğitimden gelmekteydi. Onun bu özelliğinin farkında olan İngiliz idaresi, onu 1869'da İngiltere'ye davet etti. O bir buçuk yıl İngiltere ve Avrupa'da kaldıktan sonra ülkesine geri döndüğünde "*Tehzibu'l-Ahlâk*" adlı dergiyi çıkardı (1870). Avrupa ziyaretindeki izlenimlerini seri halinde bu dergide yayınladı.

"*Tehzibu'l-Ahlâk*"ın edimiyle "*Aligarh Tehrik*" denilen reformsal hareketi başlattı. Bu hareket siyasi, sosyal, dini, eğitim, edebiyat gibi hayatın tüm yönlerini kapsamaktaydı. Ahmet Han bu harekette yalnız kalmadı. Arkadaşları da ona katılarak "*Tehzibu'l-Ahlâk*"ta yukarıda değinilen konular hakkında çeşitli makaleler yazdılar. Ahmet Han, İngiliz toplum kurallarının geçerliliğine inandığından bu dergide sosyal yapının yeniden düzenlenmesi gerektiğini sürekli işledi. Ancak yayınladığı toplumsal ve dini reformlarla ilgili makaleleri "*Tehzibu'l-Ahlâk*"ta yayınlanmaya başladığında ülkede kendisine ve fikirlerine karşı yoğun bir muhalefet de başlamış oldu.

O, 1857'den ölümüne kadar İngilizler ile Müslümanlar arasında iyi ilişkiler yaratmaya çalışarak ne fanatik milliyetçiliğin, ne de dini tutuculuğun,



Batının üstün teknoloji ve bilimi karşısında duramayacağına, muhalefeti inandırmaya çalıştı. Bu gayret muhalefetin hoşuna gitmedi. Dolayısıyla Ahmet Han sosyal ve dini konularda yazdığı yazılarından dolayı aşırı eleştiriler aldı. Ahmet Han'ın özellikle dine yaklaşımında batı ilim ve kültürünün gerekliliğine inanması ve Kuran'ı yeniden yorumlama düşüncesi, tutucu Müslümanları çileden çıkardı. Bu düşüncesini gerçekleştirmede sadece Kuran'ı kendine rehber almış olması, hadis külliyyatını ve ulemanın görüşlerini İslâm dışı gerekçesiyle inceleme dışında tutması, muhalifleri iyiden iyiye kızdırmış ve onu inançsız bir kişi olarak nitelendirmişlerdi. O, kimine göre Kuran'ı İngilizlerin menfaatleri doğrultusunda tefsire çalışan ikiyüzlü biri, kimine göre ise Batı bilim ve kültürünün gerçekliğine inanan ve dinin yerini Batı bilimlerinin alması gerekliliğini savunan bir kişi idi. Ayrıca dergide modern bir İslâmi kolejin açılacağı duyurulduğunda tepkiler yoğunlaşmış, böyle bir kolejde okuyan Müslüman çocukların iman zenginliğinden yoksun kalacaklarına inanılmıştı.

Ahmet Han muhaliflerin düşüncelerine aldırmandan Müslüman gençlerin eğitim alabileceği bu kolejin kurulması için gerekli olan hazırlıkları başlattı.

### **Aligarh Koleji**

Ahmet Han öncelikle Müslümanların resmi eğitime katılma noktasında geri bırakılmalarının artık son bulması için İngiliz hükümetinden destek alabilmek için sekreterliğini kendi yaptığı *Komiti-yi Hvästgâr-i Tarakkî-yi T'alîm-i Musalmânân-i Hind* (Hint Müslümanlarının Eğitiminin Gelişimini İsteyenler Heyeti) adıyla bir komite kurdu. Bu komite bağımsız bir eğitim merkezi kurmak için çalıştı. Ayrıca bu merkezin tesis edilebilmesi için gerekli bağışların toplanabilmesini sağlayacak *Hazinatu'l-Bizâ'atu'l-Tasisil Madrasatu'l-Muslimin* adında fon oluşturuldu. Bu fonun sekreteri Ahmet Han, başkanı ise Çatarili Kanvar Lutf Alî Hân, başkan yardımcısı Raca Bakır Alî oldu. Bazı Müslümanlar Ahmet Han'ın din hakkındaki görüşlerinden dolayı fona katkıda bulunmak istemediler. Fakat dönemin idarecilerinin desteğini alarak fonda para oluşturulmaya başlandı. U.P (Birleşik Eyaletler) valisi Sir William Muir'in de fona katkıda bulunmasıyla bölgede büyük söz sahibi olan Rampur valisi Navâb Kalb Alî Han ve diğer liderler fona katkıda bulundular. Kral naibi Lord Northbrooke da kolejin kurulması için yüklü bir bağışta bulundu. Ülke çapında toplanan bağışlarla artık yeni kurulacak okulun yerinin tespit edilme aşaması geldi. Genel istek üzerine okulun, Aligarh'ta kurulması kararı alındı (1872).<sup>23</sup> Bu sırada Benares'te bulunan Ahmet Han'ın yerini Aligarh Tali Komisyon Sekreteri olan Maulvî Semiullah Han<sup>24</sup>,ın alması gerekti. Ahmet Han'ın denetiminde oğlu Seyyid Mahmud, Madrasatu'l-Ulûm Aligarh'ın yerine yeni okulun teşkili için ayrıntılı bir rapor hazırladı. Raporun ilk bölümünde açılacak olan okulun kolej nitelikli olmayıp üniversite olarak düşünülmesi hususuna dikkat çekti.

## URDUCANIN GELİŞİMİNDE ETKİN OLAN İLK BATILI EĞİTİM KURUMLARI VE ALİGARH HAREKETİ

Seyyid Mahmud'un hazırladığı raporun birinci bölümündeki öneri İngiliz hükümeti tarafından uygun bulunmadı. İdarenin kurulması için sunulan altı maddenin özellikle üç maddesi dikkat çekicidir:

1. Bu idarenin disiplini tamamen hükümet kontrolünden bağımsız olacaktır.
2. Üniversite kendine kefil olacak, hiçbir yardım kabul etmeyecek ve kendi yıllık gelirini kendi kazanacaktır.
3. Üniversitenin devamı ve onun zabitlerinin bağıllığı da eğitimdeki başarılarıyla yakından ilgili olacaktır.

Bu üç esas nokta Ahmet Han'ın neye bedel olursa olsun okulu kurma arzusunun en belirgin göstergesidir. Ancak koşullar halkın önüne getirildiğinde Maulvî İmdâdu'l-Alî'nin başı çektiği çetin bir muhalefetle karşılaştı, özellikle okulda dini eğitimin düzenlenmesi doğrultusundaki çalışmalarda Ahmet Han bıçak sırtında tutuldu. Maulânâ Muhammad Kâsım Nanotavî'den dini düzenlemeyi yapması istendiğinde, o şart olarak Ahmet Han'ın medrese işlerinden elini çekmesini istedi. Ahmet Han bu şartı kabul edip din dersleriyle ilgili olarak derneğin üyeliğinden çıkmıyca da dernek sekreteri Maulvi Semiullah Han tarafından açılışa davet edilmiş ve Tahsildar Vekili Maulânâ Muhammad Kâsım başkanlığında koleje bağlı olacak medrese açılmıştır (1875). Güçlükler Ahmet Han ve yanında yer alanları yıldırmadı. Kolejin idari işlerini yürütmek için Aligarh'ta kalması gereken Ahmet Han bir yıl sonra emekli olarak buraya yerleşti. Nihayet Sir William Muir 24 Mayıs 1875'te Müslüman-İngiliz Doğu Koleji (Muslim-Anglo Oriental College)'nin Aligarh'ta açılışını yaptı. Okul bir ay sonra da eğitime başladı. Bu kolej Hint alt kıtasında Müslümanların ilk modern (Batılı) okulu oldu. Bu kolejin adı daha sonra "*Aligarh Koleji*" olarak adlandırıldı ve edebiyat, tarih kitaplarında bu adla yer aldı.

Ahmet Han vaktini, parasını kısaca her şeyini karşılık beklemeden *Aligarh Koleji*'in eğitimini düzenlemeye harcadı. Hindistan'daki Müslüman aydınların çoğu bu kolejde ve sonrasında üniversitesinde yetişmişlerdir. Bu eğitim kurumu Hint Müslümanlarının modern bilimler alması sayesinde bilinçlenmesinde katkıda bulunacak bir kurum olmuştur.

Kolej'de kuruluş amacına uygun olarak modern ve klasik nazariyeler okutulmasında Ahmet Han'ın hizmeti büyüktür. Bu nazariyelerin okutulmasıyla Doğu ile Batı arasında düşünce köprüsü tesis edilmeye çalışıldı. Nitekim Ahmet Han batı ilmini desteklerken doğu ilmine sırtını dönmedi. Ama her şeyi pozitivist düşünce ile çözmeyi ön planda tuttu. İslam'ı içine sıkışmış olduğu karanlık ve dar inden çıkarmanın tek yolunun akılcılıktan geçtiğini tutucu ulemalara karşı savundu. Şunu unutmamak gerekir ki, İngiltere gezisinden sonra Ahmet Han, Oxford ve Cambridge Üniversiteleri gibi eğitim kurumlarının ülkesinde kurulmasını amaç edinmiş bir kişiydi. Bu doğrultuda öğrencilerin şahsiyetli, karakterli yetişmelerine önem verdi. Kolej öğrencilerinin müşterek sorunlarına çözümler getirmek için çalıştı. Kolejin lise seviyesinden çıkararak üniversite olmasını istedi.

İngiliz hükümeti buna sıcak bakmadı. Ancak Ahmet Han'ın girişimlerini de sonuçsuz bırakmayarak kolejin fakülte kısmını açtı (1877).

Ahmet Han bu gelişme sonucunda fakültenin eğitim komisyonuna üye olarak atandıysa da görevi kabul etmedi. 1882'de sık sık gündeme gelen uğraşlar arasında okul sayısının artırılmamasına yönelik görüşleri savundu. O, okul sayısının artırılmasından ziyade mevcut olanların kalitelerinin yükseltilmesi görüşünü ileri sürdü. O öldüğünde kolejde iki yüz elli Müslüman ve altmış dört Hindu Öğrenci mevcuttu. Ahmet Han ülke gençlerinin daha iyi eğitim almaları için yurt dışında tahsil görmelerini de istiyordu. Bu arzusunu gerçekleştirmek ve memuriyet imtihanlarına katılanların eğitim giderlerini karşılamak için *Müslüman Memur Hizmet Fonu Derneği* (Muhammadan Civil Service Fund Association)'i kurdu (1883). Fakat dernek yeterli çalışmalarda bulunmadığından bir süre sonra kapatıldı.

Ahmet Han, kolejin eğitim kadrosunun güçlü teşekkül edilmesi için Avrupa'dan öğretmen getirilmesini önerdi. Fakat Maulvî Semiullah Han ve grubu bu teklife sıcak bakmadı. Onlar kolejde öğretmenlik yapacak öğretmenlerin kendi ülkelerinin yetiştirmiş olduğu bilim adamlarıyla yapılması üzerinde direndiler. Ancak kolej müdürü olan Mr. Beck, Ahmet Han'ın yanında yer alarak onun görüşünü destekledi. Ahmet Han derhal eski yönetim kurulunu iptal ederek, yeni yönetim kurulunu oluşturdu. Hükümet, Ahmet Han'dan oğlu Seyyid Mahmud'u sekreter yardımcısı yapmasını istedi. Ahmet Han teklife sıcak bakmamasına rağmen İngilizlerin isteğini yerine getirerek mütevellî defterine yeni bir madde ilâve edip Seyyid Mahmud'u sekreter yardımcısı yaptı (1889). Bu oluşum sırasında Allama Şiblî Numânî de Ahmet Han'ı destekledi. Ancak devam eden dönemde Şiblî, Seyyid Mahmud yüzünden kolejdeki görevinden ayrılmak zorunda kalacaktır. Maulvî Semiullah Han, Seyyid Mahmud'un yeni konumundan dolayı iyice köşeye sıkışmıştı; çaresiz kolej işlerinden elini eteğini çekti.

Ahmet Han kolejin üniversite şekline dönüştürülmesi için büyük çaba sarf etti. Ancak onun ölümünden sonra Congress Lahor'da düzenlenen toplantıda Müslüman Üniversitesi'nin açılmasına ilişkin karar alındı (1898).<sup>25</sup>

Ahmet Han ve Aligarh Hareketi'ne tekrar dönersek bu kolej esasen "Aligarh Hareketi"nin önemli bir merkezi oldu. Ahmet Han burada genç Müslüman neslin eğitiminde kendi öğretim düşüncelerini uygulamaya çalıştı. Bu sayede Müslümanlar çağdaş yöntemlerle eğitim alarak saygınlık ve itibar görecektirdi. Bu ideali kendine meşale yapan Ahmet Han bütün muhalefete karşı direndi. Nitekim yüksek eğitim vermekle yetinmeyip sosyal reform ve hükümet ile Müslümanlar arasında yakınlığı sağlamlaştırmak amacıyla koleje İngiliz öğretmenler de getirtti. Ancak İngiliz öğretmenler çoğu öğrencide üstün ilmi ve edebi zevki uyandırmanın yerine onlarla dalga geçmeyi ve İngiliz sosyal adabının sıradan noktalarına değinmeyi tercih ettiler. Ahmet Han'ın, muhaliflerinin yabancı öğretmenler hakkında yaptıkları uyarıları dikkate almaması ve öğrencilerin başıboşluğu Ahmet Han'ın arkadaşları arasında da yoğun tedirginlik yarattı. Hatta modernleşme hareketinde ona

## URDUCANIN GELİŞİMİNDE ETKİN OLAN İLK BATILI EĞİTİM KURUMLARI VE ALİGARH HAREKETİ

katılan arkadaşları arasında görüş farklılıklarından dolayı kopmalar meydana geldi.

Özellikle dini açıdan Ahmet Han'ın görüşlerini ve İlmü'l-Kelam'ını kesin bir dille reddeden Ali Bahş Şerar<sup>26</sup> karşıt grubun başını çekti. Onun takipçisi Maulvî İmdadu'l-Alî, "*Tehzibu'l-Ahlâk*"a karşıt "*İmdadu'l-Afâk*" adlı dergiyi çıkardı. Ahmet Han onu yanına çekmek için uğraştıysa da başarılı olamadı. Toplum içerisinde yandaşlar bulmaya çalışan karşıtçılar çeşitli gruplar oluşturmaya başladılar. 1857 ayaklanmasında kapatılan ve 1866'da tekrar açılan "*Diyoband Medresesi*"<sup>27</sup> bu grupları bünyesinde barındıran yerlerden biriydi. Esasen kurum dinî eğitimdeki eksikliği kapamaya çalışırken tarih, matematik ve tıp gibi alanları da eğitim programları içerisine aldı. Urduca ve Farsça eğitime öncelik verildi. Fakat iyi niyetli çalışmalara rağmen Diyoband'ın eğitim programı zamanın icaplarına uygun değildi. Diyobandlı ulemalar son derece tutucu ve dindar olmalarının yanı sıra dar görüşe de sahiplerdi. Zamanı ve oryantalistlerin çalışmalarını değerlendiremediler. Dini eğitimdeki hizmetlerini, modern ilmin öğretilmesine yansıtamadılar.

İslami fikir gruplarından biri de "*Nedvetu'l-Ulema*"<sup>28</sup> grubudur. Bu grup Hıristiyanlık, Hinduizm ve Ahmet Han'a karşıydı. Ancak Ahmet Han'a karşı başlatılan inançsızlık suçlamalarını da asla benimsemedi. Onu amaca giderken tercih ettiği uygulamalarından dolayı eleştirdi.

Esasen İslâm'ı, 'yaratılışın dini' kabul eden ve natüralist düşünce tarzını benimsemeyen bu aydınlar, modern bilime gerçekte kapılarını kapamadılar. Bilakis Ahmet Han'dan sonra bu harekete farklı noktalardan yön vermeye çalıştılar. Dikkat edilirse, Ahmet Han'ın modernleşmeden yana oluşu değil, onun hareket noktaları ve düşünceleri eleştirilere maruz kalmıştır. Hâlbuki Ahmet Han olmasaydı, bu gruplar bu kadar hür hareket etme ve düşünceleri kaleme alma iradesini bulamayabilirlerdi. İlk batı tarzı eğitim kurumlarıyla modern bilimlere kapılarını açan Hindu ve Müslümanlardan oluşan Hindistan halkı, milli kimliklerini oluşturma yoluna giriştiler. Özellikle milliyetçi duygu Hindular tarafından sert bir biçimde benimsendi. Urducaya karşı Devanagari alfabesini kullanarak Hintçeyi öne çıkarmaya başladılar. Müslümanlar da kendilerini Hint Yarımadası'na derin bağlarla bağlayan Urduca'yı geliştirme yoluna girdiler.<sup>29</sup> XVIII. yüzyılda Fort William Koleji ve Delhi Koleji'ndeki Urduca çevirilerle ilk Urdu nesir tarzının ve batının sosyo-kültürel temelleri atıldı. XIX. yüzyılda ise Aligarh Hareketi'nin merkezi olan Aligarh Koleji'nde Müslüman gençlere batının sosyo-kültürel öğretileri verilirken Batı eğitimi ve araştırma üslubu ile muhaliflere rağmen din dersleri de verilmeye çalışıldı. Bu süreçte Urdu nesrinin gelişimine baktığımızda Muhsinu'l-Mulk, Vakaru'l-Mulk, Vahidu'd-dîn-Salîm, Çerağ Alî, Zakâullah Dehlevî, Asadullah Han Gâlib, Altaf Huseyn Hâfî, Şiblî Numânî ve Nazîr Ahmed gibi âlimler bu hareketin tarihçileri, müfessirleri, şairleri veya romancıları oldular.

<sup>1</sup> Kurdakul, Şükran, Çağdaş Türk Edebiyatı, İstanbul, 2002, s. 16

<sup>2</sup> Hindu ve Müslümanlardan oluşan paralı askeri birlik

<sup>3</sup> Bk., Manglauri Seyyid Tufeyl Ahmed, Musalmanon ka Rauşen Mustakbil, Lahor, 1937, s. 109-118

<sup>4</sup> Royston Pike, Encyclopoedia of Religion and Ethics, New York, 1958, c.VIII, s. 739

<sup>5</sup> Bk.Manglauri, Seyyid Tufeyl Ahmed, Muselmanon ka Ruşen Mustakbil, Badayun, 1939, s. 166-167

<sup>6</sup> Hıristiyan misyonerler, o zaman içerisinde 6 Brahman ve 9 Müslüman'ın da bulunduğu 96 kişiyi Hıristiyanlığa geçmeyi ikna ettiler. Doğu Hindistan Şirketi'nin bu çalışmalarında desteğini esirgemeyen İngiliz hükümeti de din değiştirenlerin kendi toplumlarından dışlanmaması için siyasi çözümler aradı. Lord Bentick, Bengal Eyaletini kapsayan bir yasa yürürlüğe koydu (1832). Bu yasa “ inancı ve kastı ne olursa olsun herkesin eşit olduğunu ve sadece dinini değiştirdi diye doğuştan sahip olduğu insani haklarından mahrum bırakılmayacağı” içeriyordu. (Majumdar, R.C., History of The Freedom Movement in India, Vol. I, Lahore, s. 261)

<sup>7</sup> Begam, Abidah, Fort William Kalç ki Adbî Hıdmat, Lakhnov, 1983, s. 8; Ahtar, Salim, Urdu Adab ki Muhtasarlerin Tarih, Lahor, 1983, s. 6-7

<sup>8</sup> Asıl mesleği doktorluk olan John Borthwick Gilchrist 1780'de Doğu Hindistan Şirketinde memuriyete başladı. Şirket, onu Hindistan'da görevlendirdi. Yedi yıl boyunca Feyzabad ve Gazipur'da da memurluk yaptı. Urducaya duyduğu yakın ilgi bu dilin kaynağı olan Lakhnov ve Delhi şehrine yönelmesini sağladı.Gilchrist, Urducasını eski divanları okuyup anlayacak kadar geliştirdi. Fort William'daki idarecilik görevinden sonra İngiltere'ye döndü ve Oriental Enstitute'u kurdu. (Ahtar, Salim, a.g.e., s. 149-150)

<sup>9</sup> Bu matbaanın çalışmasına müteakiben Serampur'da İngiliz misyonerler de bir matbaa kurdular (1814). Aynı yıl bir matbaa da Gaziu'd-din Haydar tarafından Lakhnov'da kuruldu. Bu matbaada ilk olarak Farsça bir sözlük basıldı. Archer adlı bir İngiliz tarafında yeni bir basım tekniğine sahip Litho taş basım matbaası Kanpur'da kuruldu (1830). Beş yıl sonra Delhi'ye de aynı özelliklere sahip bir matbaa getirildi. (Bilik, Yard. Doç. Dr.Nuriye, “Urduca ilk gazete ve Dergiler”, Selçuk Üniv. Fen - Edebiyat Fak. Edebiyat Dergisi, S. 13, 1999, s. 375 -380)

<sup>10</sup> Bağ u Bahar Nev Tarz-ı Murassa'nın, Totâ kahanî Tutinameh'nin, Bağ-i Urdu Gulistan'nın, Tezkireh-i Gulşen-i Hind Gulzar-ı İbrahim'in Farsçadan Urducaya çevirileridir.

<sup>11</sup> Bk. Kadri, Hamid Hasan, Dastan-i Tarih-i Urdu, Agra, 1938, s. 150

<sup>12</sup> Bk. Kadri, Hamid Hasan, a.g.e., s. 150

<sup>13</sup> Arapça bölümü öğrencileri Maulana Mamluk Ali'nin denetiminde Mutanabbi'nin Divan'ını, Hariri'nin Makamat'ını, Alif Layla'dan seçme hikâyeleri ve bir çok Arapça gramer kitabını, Farsça bölümü öğrencileri Maulvi İmam Bhaş'ın denetiminde İnşa-i Abu'l-Fazl'ı, Nizami'nin Sikandar Nameh'sini ve Farsça gramer kitaplarını tercüme ettiler.

<sup>14</sup> Özellikle Dr. Sprenger ve Taylor kolejin değerli İngiliz bilim adamları ve idarecileridir. Sprenger, Avadh hükümdarlık kitaplığında bulunan yazma eserlerin katologunu hazırlayarak değerli bir kaynak eser bırakmıştır. Francis Taylor ise Delhi Kolej'inde başöğretmenlik görevinden sonra müdürlük yaptı. Ancak 1857 ayaklanmasında öldürüldü. (Sadıq, Muhammad, A History of Urdu, Lahore, ts, s. 415)

<sup>15</sup> Bk. Gail Minault, The Annual of Urdu Studies, “Delhi College and Urdu”, 1999, s.131

<sup>16</sup> Dehlevi, Maulvi Abdu'l Hak, Sir Seyyid Ahmed Han, Delhi, 1960, s.28

<sup>17</sup> Gerçek adı Sayyid Mehdi Ali (1837-1907) olan Muhsinu'l Muluk klasik eğitim sistemi içerisinde yetişmiş olmasına rağmen batı bilimlerinin gerekliliğine inanmış ve

## URDUCANIN GELİŞİMİNDE ETKİN OLAN İLK BATILI EĞİTİM KURUMLARI VE ALİGARH HAREKETİ

Ahmet Han'ın yakın dostlarından biri olmuştur. Urdu edebiyatına katkısı olmamakla birlikte Tehzibü'l Ahlak'ta da pek çok makalesi yayınlanmış ve nesir tarzının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bulgur, Dr. Durmuş, 1850-1907 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslami Fikir Akımları (yayınlanmamış Doktora tezi), Ankara, 1999, s. 181

<sup>18</sup> Bu derneğin sekreterliğine Şibli Numânî seçildi. ( Çarağ, Muhammad Alî, Tarih-i Pakistan, Lahor, 1990, s.21)

<sup>19</sup> Bk. Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları, İstanbul, 1995, s. 117-134

<sup>20</sup> Albay Graham adlı bir İngiliz subay bu kitabı İngilizceye tercüme etti. Beş yüz adet bastırılan kitap İngiliz Parlamentosu üyelerine ve Hindistan Bürosu'na gönderildi. ( Zulfikar, Gulâm Huseyn, Urdu Şairî ka Siyasî aur Samâcî Pasmanzar, Lahore, 1998, s. 95)

<sup>21</sup> Sayyid Abdullah, Sör Sayyid Ahmed Han aur Un ka Rufaka ki Nesr ka Fanî aur Fikrî Caizah, Lahore, 1998, s. 11

<sup>22</sup> Ahmed Han, Hıristiyanlara duyduğu hissi dine yaklaşım tarzıyla şöyle ifade etmiştir:

"Hiçbir Müslüman, İngilizlerin Ehl-i Kitap olmadığını söyleyemez. Hiçbir Müslüman, Allah'ın "Dinsizler Müslümanların dostu olamaz" dediğini inkâr edemez. Eğer bu dost ya Hıristiyan sa..."( Münşi Sirac-ud-Din Ahmed, Macmuah-i Lakçirs-i Sör Sayyid, 1892, s. 265 )

"Müslümanlar için sadece akıllı ve insancıl olmak yeterli değildir. Allah'ın hükmü ve Resulün buyurusudur ki, hâkim olana itaat edin."( Aligarh Tehrik, Ağaz ta İmroz, düz. Nasim Kureyşî ), Lakhnov, 1960, s. 39)

<sup>23</sup> Nizami, Halik Ehmada, Cadid Hindustan ki Mimar Sayyid Ehmada Han, Nai Delhi, 1971, s. 82

<sup>24</sup> Delhi'nin ileri gelenlerinden olup Münşi Mujammad Azîzu'llah Çan'ın oğludur. Samiullah Hân, Ahmet Han ve Deobaod Medresesinin meşhur ulemaları Maulvî Muhammad Kasım Nanotavi, Maulvi Raşid Ehmada Ganguhî ve Maulvî Mamluk Alî Nanotavî gibi Delhi'nin büyük âlimlerinden ders aldı. 1855'de II. derece hakim oldu. Daha sonra II. derece yargıçlık görevinde bulundu. 1862'de emekli olarak Yüksek Mahkeme'de avukatlık yaptı. 1884'de Lord Northbrook ile Mısır seyahatinde uzman olarak görev aldı. 7 Nisan 1908'de Aligarh' ta hayata gözlerini kapadı. İkrâm, Şeyh Muhammad, Yadgar-i Şibli, Lahor, 1994, s. 89-90.

<sup>25</sup> Coference XD Sesrian 1898, Report A.I.M.E., Agra, 1899, s. 118.

<sup>26</sup> Muhsinu'l Mülk'ün yakın arkadaşlarından olan Alî Bahş Şarar, şiirle de yakından ilgilenmiş ve 'Hamid' mahlasını kullanmıştır. Ancak günümüze naatlarının dışında şiirlerine rastlanamamıştır. (Sadid, Anvar, Urdu Adab ki Muhtasar Tarih, İslamabad, 1991, s. 290)

<sup>27</sup> Bk. Zaferullah Daudi, a.g.e., s. 291-295

<sup>28</sup> Bk. Zaferullah Daudi, a.g.e., s. 301-304

<sup>29</sup> Bk. Abdullah, Sayyid, Urdu Adab, ts., s.40

**URDU DİLİNDE PROTEST EDEBİYAT**

**CELAL SOYDAN\***

**Özet:** Bu çalışmada, Urdu edebiyatında önemli bir yer tutan protest edebiyatın günümüze gelene kadarki seyri ve günümüz Pakistan'ına özgü siyasi koşullardaki etkinliği üzerinde durulmaktadır. Özellikle İngiliz yönetimi döneminde yaşanan baskı ve zulme karşı seslerini yükseltmeye başlayan edebiyatçılar, günümüzde de bunu yapmak zorunda kalmışlardır. Zira kurulduğundan beri Pakistan'da yaşanan siyasi istikrarsızlık, halkta olduğu gibi edebiyatçılarda da büyük rahatsızlık yaratmaktadır. Her gruptan edebiyatçının askeri yönetimler dönemindeki yasak, baskı ve yasadışı uygulamalara karşı gösterdiği tepki, Urdu edebiyatında önemli bir protest edebiyat birikiminin oluşmasını sağlamıştır.

**Anahtar kelimeler:** protest edebiyat, Urdu edebiyatı, askeri darbe,

**Protest Literature in Urdu Language**

**Summary:** This research work throws lights on the Protest Literature which has very important place in Urdu Literature, its position from the beginning till to the present and affects on the peculiar political situation of Pakistan. Especially the writers who have started to raise their voice against English oppression and tyranny are forced to do the same in the present situation. The political unstable condition of Pakistan since the establishment of Pakistan has not only affected the people of Pakistan but also the writers of Pakistan. The reaction of all groups of writers against oppression, illegal implementations and military rule has become good collection of work under the name of Protest Literature in Urdu Literature.

**Keywords:** protest literature, Urdu literature, military coup

---

\* Doç.Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

## URDU DİLİNDE PROTEST EDEBİYAT

Protest edebiyat, Urdu edebiyatında önemli bir yer tutar. Çeşitli siyasi, sosyal ve kültürel çalkantılardan dolayı Hindistan-Pakistan edebiyatçıları tarafından işlenen bir konu alanı olan protest edebiyat, özellikle Pakistan'ın kurulmasından sonra bu ülke yazarlarının merkezi konusu olmaya devam etmektedir. Pakistan'ın kuruluşuyla başlayan yönetim zaaflarından kaynaklanan askeri darbe yönetimleri halkla birlikte edebiyatçılar tarafından daima protesto edilmiştir.

1947 yılında Pakistan'ın kuruluşundan sonraki yaklaşık on yıllık bölümde yoğunlukla yaşanan toplumsal sıkıntılar, kurumsallaşamamış yönetim yapısı, siyasi ve sosyal yaşamda karşılaşılan zorlukların yarattığı sancılar Pakistan toplumunu yeni siyasi, sosyal ve fikri buhranla yüz yüze bırakmıştır. Nitekim 1958 yılında gerçekleşen ilk askeri darbe, Pakistan'ın gelecekteki siyasi yaşamında 'askeri darbe' mirasının habercisi olmakla birlikte, o zamana kadar hal yoluna girmeyen siyasi ve sosyal sorunlara çözüm bulmaktan çok uzaktı, hatta yeni sorunlara yol açtı. Ayrıca ülkenin geleceğine ilişkin belirsizliğin başlangıcı oldu. Askeri darbe yönetimi hiç kesintiye uğramadan 1969 yılında yeni bir darbeye devam etti. Kesintisiz 1971 yılına kadar süren ardışık iki askeri darbe yönetiminden sonra bir süreliğine sivil yönetime geçildi. Ancak 1977'de üçüncü darbe vakası yaşandı ve 11 yıl sürdü. Nihayet 1999'de yapılan son darbe Pakistan'ın darbelerden yana açık talihinin en belirgin göstergesi olarak edebiyatçılardan gereken 'övgü'yu almaktadır. Ta kuruluşundan itibaren siyasi belirsizliğin yarattığı boşluğu darbelerle iktidarı deviren askeri yönetimler doldurmaktadır. Bu durum hem halk, hem de edebiyatçıları tarafından daima protesto edilmiştir. Elbette askeri yönetimler kendilerine yapılan eleştiri ve protestoları cevapsız bırakmadılar. Buna rağmen darbe yönetimlerinin doğasındaki baskı ve yasaklara karşı seslerini yükseltmekten geri durmayan edebiyatçılar, büyük bir protest edebiyat birikiminin oluşmasını sağladılar.

Protest edebiyatın günümüze gelene kadar geçirdiği aşamaların izlerini sürdüğümüzde bu türün Urdu edebiyatında çok eskiye dayandığını görürüz. Urdu edebiyatında özellikle şiir türünde şahlara, mirrelere, mihracelere ve her kademedeki yöneticiye karşı yazılmış sayısız örnek bulmaz zor değildir. Urdu şiirindeki *Şehraşub* türü, şehir ya da ülkenin yaşadığı felaketlere ağıt niteliğiyle birlikte siyasi belirsizlik dönemlerinde yaşanan korku, baskıcı ve zalim yönetimlerin yaptıkları zulme karşı yazılan şiirlerden oluşan bir türdür. Bu şiir türü, Hindistan Yarımadası'nda yaşanan siyasi istikrarsızlıklar yüzünden önemli bir şiir türü olarak şairler tarafından kullanıldı.

*Dün ayaklarının tozu mücevherler olan şahları  
Bugün gözlerine miller çekilir gördük.<sup>1</sup>*

Özellikle Hint-Türk saltanatının zayıflamaya başlamasından<sup>2</sup> sonra sömürgeci güçlerin ülkede daha fazla söz sahibi olmalarıyla yaşanan siyasi, toplumsal ve kültürel baskılara ve haksız uygulamalara karşı protest ürünler Urdu edebiyatında sıkça görülmeye başlandı. Baskı ve haksız uygulamalara karşı edebiyatçıların yanı sıra halk arasında da başkaldırıları başladı. Bu başkaldırıları sonunda Hindistan halkının 'Bağımsızlık Savaşı', İngilizlerince 'İs-



yan' olarak kabul ettikleri ve başarısızlıkla sonuçlanan 1857 ayaklanması sonucunu doğurdu. Böylece 18. yüzyılda başlayan çöküş dönemi kesin bir tarih kazanmış oldu. Bu tarihte bir taraftan yaklaşık 650 yıl süren (1206-1857) Müslüman iktidarı son buldu, diğer taraftan da Hindistan'ın bağımsızlığını kazandığı tarih olan 1947'ye kadar süren uzun bir baskı ve esaret dönemi başladı.

1857 Bağımsızlık Savaşı başarısızlıkla sonuçlanınca İngilizler ülkenin mutlak hakimi oldular ve İsyân olarak niteledikleri ayaklanmanın hesabını sormaya başladılar. Bu durum karşısında toplumun bir kesiminde yönetimle iyi geçinme yolları aranmaya başlandı. Sir Seyyid Ahmet Han'ın İngilizlerle 'uzlaşma' arayışları halkın mutedil davranmasını gerektiriyordu.<sup>3</sup> Ahmet Han'ın uzlaşma arayışının başarıya ulaşması, halk kitlelerindeki özgürlük ve mücadele isteğinin bastırılmasına bağlıydı. Bu anlayışa göre İngiliz yönetimiyle uzlaşmak için hak aramamak, hak talep etmemek gerekiyordu. Fetih Muhammed Melik, 19. yüzyılın son yarısındaki edebiyat ve fikir ortamını şöyle değerlendirir: "Sir Seyyid Hareketi, 1857 Bağımsızlık Savaşıyla doruğa çıkan özgürlük arzusundan korkmayı öğretti bize. Müslüman Hindistan'ın çöküş döneminden başlayarak 1857'ye kadarki başkaldırıcı ve özgürlükçü edebiyatımızdan uzaklaşmamız, İngilizlerin vahşet ve barbarlığının sonucu olduğu kadar, Sir Seyyid'in Kilise eğilimli rasyonalist demagojisinin ürünüdür."<sup>4</sup> Ahmet Han, İngiliz yönetimiyle uzlaşma arayışında her yolu mubah sayan bir anlayışı etkin kılmaya çalıştı. Hatta Hint halklarını savunmayı amaçladığı *Hint İsyânının Sebepleri* kitabında, İngilizlerin Hindistan'a gelmelerini ve yönetimi ele geçirmelerini Müslümanların gelmeleriyle aynı şey olarak değerlendirmekte ve Hindistan'da gerçekleştirdikleri tüm insanlık dışı uygulamalardan onları suçsuz bulmaktadır.<sup>5</sup> Ahmet Han ve başlattığı harekete en sert muhalefeti gösterenlerin başında gelen Ekber İlahabadi, o ve arkadaşlarının bu tutumunu şöyle protesto eder:

*Onlar bizi öldürüp yok etmekle kendi işlerini yaparlar  
Asıl şaşırduğım bu yok etmeye ölüncesine alkış tutanlar var.*<sup>6</sup>

Bu dönemde hem düşünsel hem de siyasal anlamda sindirilen halk kitlelerinde İngiliz yönetimine karşı yaygın bir protesto eğilimi olmasa da çoğu edebiyatçı yazılarıyla protestolarını sürdürdü. Ahmet Han Hareketi döneminde İngilizlerle hiçbir şekilde uzlaşmaya yanaşmayan gelenekçi yazarların öncelikli konusu Ahmet Han Hareketi ve baskıcı İngiliz yönetimini protesto içeriklidir. Hatta hareketin içinde yer alan bazı isimler dahi İngiliz karşıtlığını sürdürdüler. Nezir Ahmet'in *İbn-ul Vakt* romanının konusu İngiliz karşıtlığı üzerine kuruludur. Bu dönemde (1857-1900) iki belirgin eğilim göze çarpar: Birincisi içinde yer yer zayıf bir cihat isteğinin de yer aldığı din reformcularının çabalarıyla dillendirilen karamsarlık ve feryat dalgası. Diğer eğilim ise, Ahmet Han ve arkadaşlarıyla güç bulan idealizm coşkusuna kapılan İngiliz yandaşlığı eğilimidir. Böylece halk da iki gruba bölünmüştü; bir tabaka İngiltere'nin hoşnutluğunu kazanıp bundan yarar sağlayan ve mevcut durumu sürdürmeye çalışanlar grubu, diğeri ise baskı ve sömürgeci sisteme karşı fikir ve eylem düzeyinde savaş verenler grubu.

## URDU DİLİNDE PROTEST EDEBİYAT

1900–1932 arası dönemde Hindistan’ın bağımsızlığı için her iki toplumun (Hindu ve Müslüman) dayanışmasıyla İngiliz yönetimine karşı özellikle I. Dünya Savaşı döneminde başlayan büyük protestolar yapıldı. Edebiyatçıların büyük katkı sağladıkları protestolar döneminde yazılanlar, o dönemde Urdu edebiyatını etkisi altına alan romantizm akımına rağmen edebiyatçıların merkezi konusu olmaya devam etmiştir. Söz konusu dönemde halkın başlattığı protesto hareketleri şiddetli bir şekilde sürmekteydi. İngilizlerin keyfi ve baskıcı yönetimine karşı 1919 yılında halkın her kesiminin katılımıyla gerçekleşen Calıyanvala Bağ protestosu ve ardından gelişen olaylar hala zihinlerden silinmiş değildir.<sup>7</sup> İşbirliğinden Sakınma Hareketi, Hilafet Hareketi, Sivil İtaatsizlik Hareketi vb. uzun soluklu halk hareketleri bu dönemde İngiliz yönetimine karşı yürütülen protesto eylemlerinden bazılarıdır. Siyasi platformda başlatılan protesto eylemleri edebiyatçıları tarafından hararetle desteklendi. Ekber İlahabadi’nin ince bir üslupla batıyı ve batı yandaşlarını eleştirdiği hicivleri, İngiliz ürünlerini kullanmamayı yaşamı boyu sürdüren ve başkaldırının sembollerinden biri haline gelen Reşid Ahmet Siddiki’nin yazıları<sup>8</sup>, Ebul Kelam Azad’ın Müslüman ülkelere musallat olan Haçlı zihniyetini felsefi boyutlarıyla irdelediği hapishane mektupları<sup>9</sup> İngilizlerin baskıcı yönetimini protesto eden edebiyat ürünleriyle doludur.

1932–1947 dönemi Hint Yarımadasında bağımsızlık mücadelesinin en hareketli dönemidir. Yaşamın her alanında bağımsızlık savaşı devam etmekte ve bunun yansımaları en keskin ifadelerle edebiyatta görülmektedir. Şiir ve edebiyatın her türünde yayımlı İngiliz yönetimine karşı çok sert bir başkaldırı ve protesto akımı görülmektedir. Özellikle Rus devrimi etkisindeki İlerici Edebiyatçıların sömürgeci düzene karşı doğal protestosu, bu harekete edebiyat alanında güç katan en önemli faktör oldu. Bu dönemde şiirin yanı sıra öykü dalında da baskı ve esaret yönetimine büyük bir başkaldırı görülür. “1930’lu yıllarda *Angārē* (Köz), *Ātespārē* (Ateş Parçası), *Şu’lē* (Şuleler), *Alau’* (Alev), *Çingāriyāñ* (Kıvılcıklar) gibi isimler altında bir dizi öykü derlemesi yayımlandı. Ancak bunlar, ülkenin mutlak hâkimi İngiliz yönetimi tarafından onay görmedi. Bu dönemde siyasi baskılar iyice arttı.”<sup>10</sup> Öte yandan İlerici Akım’ın edebiyatçılara yüklediği “Hint sosyal ve siyasal yaşamında gerçekleşen değişimleri olduğu gibi yansıtmak” misyonu, 1939 yılında kurulan ve asıl itibarıyla edebiyat üretmeyi amaçlayan Halka-i Erbab-ı Zouk taraftarlarınca da kabul gördü. O dönemde Hindistan yaşamındaki en önemli ve en ateşli değişim özgürlük mücadelesiydi ve bunu konu etmek her gruptan edebiyatçının görevi olarak görülmekteydi. Böylece İngiliz yönetimine başkaldırı her edebiyatçı grubunda ve her edebiyat türünde en şiddetli haliyle görülmeye başlandı. Hasret Mohani (1875–1951), Fani Bedayuni (1879–1941), Yegane mahlasını kullanan Vacid Hüseyin Lakhnovi (1884–1956), Asgar Gondvi (1884–1936) Ciger Muradabadi (1890–1961), Coş Melihabadi (1894–1982), Firak Gorakpuri (1896–1982), Esrar-ul Hak Mecaz (1911–1958), Ahtar Şirani (1905–1948), Feyz Ahmet Feyz (1910–1984), N. M. Raşit (1910–1975), Muhammed Nisauallah Dar Miraci (1913–1949), Mecid Emced (1914–1974), Ahmet Nedim Kasmi (1912-), Vezir Ağa (1923-) gibi

şair ve yazarlar, yaşadıkları siyasi, sosyal ve kültürel çarpıklığa karşı seslerini yükselten Urdu dilindeki protest edebiyatın en etkin isimleri olarak bilinirler.

Bağımsızlık öncesinde İngiliz yönetiminin baskı, zulüm, adaletsizlik, keyfi uygulamaları ve sınır tanımaz sömürü ruhu, halk arasında büyük bir öfkeye yol açmış ve bu durum edebiyat ürünlerine hesap sorma ve intikam alma şeklinde yansımaya başlamıştır. Özellikle Asyan'nın Şairi olarak tanımlanan N. M. Raşid, ülkenin her bireyinin İngilizlerden her şekilde intikam alması gerektiği telkininde bulunur. *Zincir* başlıklı şiirinin bir bölümünde yıllardır batılı kadınların süsü için sırma işlemeli giysiler örmek zorunda kalan yurttaşı kadınlara seslenir ve şimdi batılı erkeklere güçlü bir ağ örmelerini söyleyerek çektikleri acının, katlandıkları yoksulluğun ve bastırılmışlığın intikamını almaya teşvik eder.

*(...) Beyaz gelinliğinden sen de çık ipek böceği.  
Yıllar yılı o kolsuz kanatsız halinle  
uzaktaki güzel Frenk kadınlarına  
güzelliklerine güzellik katsınlar diye  
altın-gümüş sırmalar ördün durdun.  
Şimdi onların erkekleri için korkunç bir ağ  
yapabilirsen çıkar bedeninden. (...)<sup>11</sup>*

N. M. Raşit, sadece Hindistan ülkesine musallat olan İngilizleri hedef almakla kalmaz Doğu ülkelerini sömüren tüm Batı ülkelerine karşı aynı öfkeyi duyar ve Doğu haklarına reva gördükleri insanlık dışı davranışları onların yanına bırakmama eğilimindedir. *İntikam* başlıklı şiiri Batılılardan her türlü intikamı reva gören bir öfkeyi yansıtmaktadır.

*(...) Parlak yüksek duvarlardaki yansımalar  
batılı yöneticilerin hatırası,  
ki onların kılıç zoru yerleştirmişti  
bu ülkeye batı mihenk taşını!  
Onun yüzü, onun güzelliği hala aklımda  
o çıplak beden hala aklımda,  
ecnebi kadının bedeni.  
Gece boyunca 'dudaklarım' ondan  
vatandaşlarımızın biçareliklerinin intikamını aldı. (...)<sup>12</sup>*

Baskı, zulüm ve siyasi bastırılmışlık teması Urdu edebiyatı, özellikle şiirinde kesintisiz varola geldi. Bu süreklilik değişik şekillere bürünse de 20. yüzyılda da sürdü. Bu yüzden karşı tepki ve protesto, Urdu şiirinin bağımsızlıktan sonra da belirgin bir konusu olmaya devam etti. Zira bağımsızlıktan sonra da uğrunda akla hayale gelmeyecek mücadelelerin verildiği ve özlemle beklenen gelecek bir türlü gelmedi; kültürel çatışmalar, sosyal adaletsizlik, siyasi baskılar sadece devam etmekle kalmadı, Pakistan'ın kuruluşundan sonra artarak devam etti. Hindistan'ın özgürlüğüne kavuşması ve Pakistan'ın kurulması bölge tarihinde olduğu kadar kültür ve edebiyatında da önemli bir dönüm noktasıdır. Bu dönemde yaşanan mübadele süreci, Hindistan tarihinin en sancılı ve en acı olaylarının yaşandığı dönem olmuştur.<sup>13</sup> Fesadat Dönemi olarak adlandırılan mübadele dönemi olayları, Urdu edebiyatında derin izler

## URDU DİLİNDE PROTEST EDEBİYAT

biraktı. Bu dönemde bir yanda göç edenler ve yerleşikler arasında yaşanan entegrasyon sorunları ve ortaya çıkan çatışmalar, diğer yanda bir ulus ve birlik olarak ayakta durmaya ve kimlik bulmaya çalışan bir topluluğun henüz siyasi ve sosyal yol haritasını belirleyememiş olması, genç Pakistan devleti için büyük bir handikap olarak kendini göstermiştir.

Pakistan'ın kurulmasıyla başlayan yasama çalışmalarının yorgunluğuna dayanamayan Cinnah'ın erken ölümünün (1948) ardından yönetim askerin eline geçti. Ülkede henüz tek bir seçim bile yapılamadan General İskender Mirza'nın 'Kontrollü Demokrasi' anlayışı 1958 yılına gelindiğinde General Eyüp Han darbesini doğurdu. Bu yönetim 'kontrollü' de olsa demokrasi ve cumhuriyet gibi siyasi yönetimleri kabul etmeye yanaşmamaktadır. General Eyüp Han, 1960 yılında yaptığı açıklamada ülkenin yönetim şeklini şöyle şekillendirir: "Benim görüşüme göre körü körüne batıyı taklit etmektense fikir birliği içinde kurumlarımızı idare etmeliyiz. Bunu yaptığımız takdirde parti sistemi belasından da kurtulmuş olacağız." Ayrıca cumhuriyet yönetiminin soğuk ülkeler için uygun, Pakistan gibi sıcak bir ülke için uygun olmadığını<sup>14</sup> belirterek çizgisini belirlemiş ve ülkeyi 1969 yılına kadar bu anlayışla yönetmiştir. Bu keyfi yönetim anlayışına karşı ilk protestolar edebiyatçılardan geldi. Urdu edebiyatının güçlü gazeteci-yazarlarından olan Sibti-i Hasan, "Eyub Han'ın darbe yönetimi döneminde ulusun namus ve şerefini kurtaran iki kişi vardı; biri merhum yargıç M. R. Geyani diğeri de Habib Calib'tir" dediği Calib, o dönemi dizelerinde şöyle ifade eder:

*Akıl ağlıyor yüzünü gizlemiş,  
Cehalet kakkahalar yağdırıyor.  
Edebiyata yöneticiler el atmış  
Hükümet şairlik yapıyor.<sup>15</sup>*

Diğer yanda Urdu edebiyatının güçlü şairi Feyz Ahmet Feyz kendine has geleneksel tarzı ve halkı isyana teşvik etmeyen yumuşak üslubuyla baskı ve darbe yönetimine karşı sesini yükseltmektedir:

*Bir süre daha canım; sadece bir süre daha  
Zulmün gölgesinde nefes almaya mecburuz  
Bir süre daha eza çekelim, çırpınalım, ağlayalım  
Bize ecdadımızın mirasıdır bu; mecburuz  
Bedenlerimiz hapis; duygularımızda zincirler,  
Fikirler tutuklu; konuşmalara ceza keserler.<sup>16</sup>*

Feyz, ülkedeki dikta ve baskı yönetiminin ancak halkın her kesiminin sesini yükseltmesiyle son bulacağı umundadır; bu yüzden durum daha da kötüye gitmeden gereken protestonun yapılması gerektiği kanısındadır.

*Konuş, ki dudakların özgür senin.  
Konuş, dilin hala senin.  
O ince bedenin senin.  
Konuş, ki canın hala senindir.  
Bak, demirci dükkanında  
Alevler harlı, demir kor  
Açılmaya başladı kilitlerin ağızları*

*Gerilmiş her bir zincirin kolları.  
Konuş, bu kısacık zaman bile çok  
Beden ve dilin ölmeden önce  
Konuş, gerçek henüz canlıyken  
Konuş, her ne söylemeliysen söyle!*<sup>17</sup>

Feyz Urdu edebiyatının 20. yüzyılına damgasını vuran en büyük şairidir ve şiiri baştan sona protest edebiyat ürünleriyle doludur. Urdu şiirinin geleksel tarzını sürdürmekle birlikte ona kattığı yeni ahenkle okuyucuyu etkilemeyi bilmektedir. Belirli bir dünya görüşü vardır ve insanları o görüş etrafında toplama çabasındadır. İnsanlara daha iyi bir gelecek vaat eden dünya görüşünü, günün çarpık yönetim anlayışından arınmış bir forma sokma ve gelecekte nasıl yaşanılması gerektiğini gösterme çabasındadır. Ancak siyasi ve sosyal yapısı henüz oturmamış, kuşaktan kuşağa aktarılarak gelen sindirme mirasına sıkı sıkıya bağlı ve ifade özgürlüğü alanının gitgide daraldığı bir ülkede bunu açık bir şekilde yapmak kolay değildir. Bu yüzden diğer edebiyatçılarda olduğu gibi o da sembollerin ardına sığınmak zorunda kalır. Aksi halde şiirinde özenle işlediği protestonun ‘karşılığı’ nı yönetimden cömert bir şekilde almaktaydı.<sup>18</sup> Askeri yönetimlerin yaşandığı dönemlerde baskı ve sindirme eylemine maruz kalanlar sadece edebiyatçılar değildi. Gazeteciler de öncelikli hedef halindeydiler. İlk darbe yaşandığında Pakistan’ın en yüksek tirajlı gazetelerinin editörleri birer birer tutuklandılar. 1958 darbesinin ilk haftası içinde *Leyl u Nehar*’ın editörü Sibt-i Hasan, *İmroz*’un editörü Ahmet Nedim Kasmi, *Pakistan Times*’in editörü Feyz Ahmet Feyz birkaç gün arayla tutuklandılar.<sup>19</sup> Özellikle gazeteci ve yazarlara yönelik sindirme hareketi her dikta döneminde devam etti.

Uzun süre Pakistan’ın siyasi yönetimini elinde tutan askeri rejimler bu ülkede üretilen Urdu edebiyatında köklü bir protest edebiyatın oluşmasına sebep oldular. Aslında 1958 darbesine gelinene değin protest edebiyat içerikli hatırı sayılır bir edebiyat birikimi ve bilinci oluşmuştu ve bu durum bir edebiyat akımı halini almıştı. Nitekim Eyüp Han’ın başında bulunduğu askeri yönetim döneminde güçlenen edebiyat akımı aslında 1940’larda başlamıştı ve bu akım her türlü baskı, sömürü ve dikta yönetimine karşı başkaldırı edebiyatı olarak nitelendirilmektedir.<sup>20</sup> Zira her baskıcı yönetime karşı seslerini yükselten edebiyatçılar bunu gerçekleştirmek için çeşitli yollar buldular. Askeri yönetimlerin ifade özgürlüğüne getirdiği yasaklardan sonra edebiyatçılar açık ifadeler yerine üstü kapalı anlatımlar, kelime oyunları ve sembollerin ardına sığınmak zorunda kaldılar. Ancak bu durum edebiyatın ifade alanını daralttı ve bireyin iç huzursuzluğu, yalnızlık duygusu, psikolojik buhran ve yok oluşçuluk temeline dayalı konular ön plana çıkmaya başladı. Bireysel ifade tarzı ve sembollerle anlatmak zorunda kalınması edebiyatı ve edebiyatçıyı anlamayı zorlaştırdı. Ancak edebiyatçı zekası bunu da aşmanın yolunu buldu: Yabancı dillerden çeviriler yaparak meramlarını anlatma yolunu buldular.

Yabancı edebiyatlardan yapılan çeviriler bir yandan Urdu edebiyatının uluslar arası edebiyatlarla bağlarını güçlendirirken, diğer yandan da amaca yönelik çeviriler yapıldı. Edebiyatçılar yabancı edebiyatlardan protest ve karşı çıkış konulu eserler seçerek aslında söylemek ve yazmak istedikleri şeyleri

## URDU DİLİNDE PROTEST EDEBİYAT

aktarmaktaydılar. Bu amaçla dünyanın her yanından protest, karşı çıkış, ilerici, fikir ve ifade özgürlüğü konulu eserler Urdu diline aktarıldı. Pablo Neruda, Nazım Hikmet, Furuğ-i Ferruhzad, Mahmud Derviş ve benzeri edebiyatçılardan çeviriler yapıldı. Böylece darbe yönetiminin ifade özgürlüğüne getirdiği yasak ve baskılar sonucunda tıkanan Urdu edebiyatına yeni bir soluk getirildi. Darbe yönetimleri döneminde yabancı edebiyatlardan sadece protest edebiyat konulu çeviriler yapan edebiyatçıların listesi bile çok uzundur. Kişilerden başka kurum, dernek ve yayınevleri de bu amaç doğrultusunda çalışmalar yaptılar. Gulam Resul Mehr, Muhammed Hasan Askari, Eşfak Ahmet, İntizar Hüseyin, Muhammed Selim-ur Rahman, Seccad Bakir Rızwi, N. M. Raşid gibi dönemin liste başı edebiyatçıları çeviri yoluyla kendilerini ifade etmek zorunda kaldılar.

Ancak ülke tarihi yeni sancılara gebeydi, zira darbe yönetimine karşı verilen mücadelelerden yeterli sonuç alınamıyordu. Nitekim 1958 yılında gerçekleşen ve kesintisiz on bir yıl süren Eyüb Han darbesi, 1969 yılındaki Yahya Han darbe yönetimini doğurdu. Sivil yönetime dönme çabaları ülkeyi daha da karanlık bir ortama sürükledi. 1971 yılında yapılan genel seçimlerde Doğu Pakistan'dan Avami Leage partisi büyük çoğunlukla seçimleri kazandı. Ancak Yahya Han ve askerinin desteklediği güçler yönetimi Doğu Pakistan'a vermek istemeyince siyasi kargaşa başladı ve Doğu Pakistan, Batı Pakistan'la işbirliğini kesti. Doğu Pakistan'ın bu durumundan yararlanan Hindistan bu ülkeyi işgal etti. Kanlı bir savaştan sonra Doğu Pakistan, Bangladeş adını alarak Batı Pakistan'dan ayrıldı. Bu durum Pakistanlı yazarları derinden etkilemesinin yanı sıra askeri yönetimin beceriksizliğine karşı gelişen muhalefeti iyice körükledi. 1971 yılında yapılan seçimlerle sivil bir hükümet kuruldu ve askeri yönetimlere bir süreliğine ara verilmiş oldu. Ancak 1977 yılında ordunun yönetime yeniden el koyması ülke tarihinde yeni bir belirsizlik döneminin başlamasına yol açtı. Yeterince güçlenen halk hareketi seçilmiş bir iktidarın alaşağı edilmesine kayıtsız kalmadı ve darbecilere karşı büyük bir hareket başlatıldı. Ancak halk hareketi, askeri yönetim tarafından acımasızca bertaraf edildi; baskıcı yönetim bunu gerçekleştirmek için her türlü bastırma silahını kullandı. Edebiyatçılar bu durum karşısında seslerini yükselttiler, çarptırıldıkları her türlü cezaya karşı protestolarını sürdürdüler, ancak güç yönetimdeydi ve o güne kadar görülmemiş bir sindirme hareketi başladı. Bu koşullarda bile edebiyatçılar yine ima, teşbih, telmih ve sembollerin ardına sakanıp seslerini yükselttiler.

*Bazı hışımlı zalimler meyhaneyi yıkmaya geldiler,  
Kapı eşliğini öpüp bıraktılar; baktılar ki taş ağır.  
Canı bayrak yapıp dalgalandırdık, biz sinenler her katilgahta  
Ondan beridir celladı bir korku sardı.<sup>21</sup>*

Şairler açık ifadelerden kaçınıp sembollerin ardına sığınmalarına rağmen yönetimden gerekli cezaları fazlasıyla aldılar. Feyz bir beytinde ortamın önekinen çok farklı olduğunu ifade eder:

*Önceden de yaşıyorduk kelle koltukta  
Ama şimdiki kelle koltuktan daha vahim.<sup>22</sup>*

1977 darbesinin ardından azledilen başbakanın 1979 yılında idam edilmesi özellikle edebiyatçılar arasında infiale sebep oldu. Bu dönemde yazılan gazel incelendiğinde yüzyıllardır süregelen gazele özgü terminolojinin değiştiği görülür; artık gazeldeki sevgili yeni bir boyut kazanmış ve *rakip* için baskıcı; *katilgah* da idam sehpası anlamında kullanılır olmuştur.

Ahmet Firaz Urdu şiirinin önemli isimlerindedir ve şiirinin büyük bölümünde baskıcı siyasi yönetimlere ve özellikle askeri darbelere karşı protesto teması vardır. *Muhassara* ve *Haydi Ülkenin Yasını Tatalım* gibi nazımları Urdu dilindeki protest edebiyatın önemli örnekleri olarak kabul edilir.

(...) *Neden herkesin çehresi böyle korku dolu*

*ve kolları bu kadar cansız*

*Sanki kör mezar kazıcıları*

*Güneş yerine onu çarmıha gerdiler*

*Ülkeyi defnedip geldiler*

*Haydi ülkenin yasını tatalım*

*Ki bütün mevsimlerini seviyorduk onun. (...) <sup>23</sup>*

Ülkede sürüp giden askeri yönetimlere baş eğmeyen şairlerden biri olan A. Firaz, her şeye rağmen umudunu kaybetmez. Ulusun hayalleri, hedefleri olduğu sürece varlığını sürdürebileceği ve hayallerin hiçbir şekilde yok edilemeyeceği bilinciyle mücadelesini sürdürür.

(...) *Rüyalar ölmez*

*Rüyalar ışıktır, sestir, havadır*

*Kara dağlarla kuşatılamazlar*

*Zulüm cehenneminde yakılamazlar.*

*Işık, ses ve havanın bayrağı*

*İdam sehpasına götürülse de eğilmez*

*Rüyalar harftir,*

*Rüyalar nurdur,*

*Rüyalar Sokrat'tır,*

*Rüyalar Mansur'dur. <sup>24</sup>*

Pakistan'daki askeri yönetimler döneminde birçok şair, yazar ve gazeteci, ülkede yaşanan baskılar, yasaklar ve yönetim sistemini protesto etmek için kalemlerine sarıldılar. Bunlar arasında İhsan Ali, Kişver Nahid, Fehmide Riyaz, Ahtar Hüseyin Ca'feri, Zafer İkbal, Sumed Sahbai, Cavid Şahin, Tabassum Kaşmiri, İftihar Arif, Pervin Şakir, Asğar Nedim Seyyid, İftihar Arif, Halid İkbal, Muhammed Halid Şah, Siddik Kelim, Amir Celil, İkbal Sacid, Mustansar Hüseyin Tarer, Galib Ahmet, Afzal Ahmet Seyyid ve çok sayıda başka şair ve edebiyatçı vardır.

Yukarıda isimleri geçen şairlerden başka öykücüler de ülkede yaşanan siyasi istikrarsızlığı protesto etmek için sayısız öykü yazdılar. Özellikle 1977 yılında yapılan darbe ülkede yeni bir kaos ortamı yarattı. Halkın tercihiyle iktidara gelen bir başbakana verilen idam cezası toplumun aydın kesiminden büyük tepki aldı ve darbeden sadece 8 ay sonra ilk protest edebiyat seçkisi *Gavahi* adıyla yayınlandı ve yayıncısı Dr. İcaz Rahi darbeciler tarafından 'gerekli' cezaya çarptırıldı. Buna rağmen edebiyatçılar ve yayıncılar sinmedi

## URDU DİLİNDE PROTEST EDEBİYAT

ve *Gavahi* seçkisinden kısa bir süre sonra darbecilere karşı *İhtisab* adı altında iki ciltlik bir derleme daha yayınlandı. Bunu diğer protest edebiyat derlemeleri izledi; ikişer ciltlik *Huşbu ki Şahadet* ve *Nei Seher ki Çaap* yayınlandı. Yukarıda adı geçen derlemeler dikta yönetimini hedef alan öykülerden oluşturulmuştur. Özellikle *Gavahi* öykü derlemesinin yönetimdeki etkisi 1932 yılında yayınlanan ve İngiliz yönetiminin yasaklatıp toplattığı *Angare* ile aynı nitelikteydi. *Gavahi*'de Ahmet Cavid, Ahmet Daut, Elsem Yusuf, İcaz Rahi, Enver Seccad, Coher Mir, Rahman Şah Aziz, Reşid Emced, Feride Hafız, Muhammed Munşa Yad, Mirza Hmid Beg, Mahzar-ul İslam, Mansur Kayser, Naim Arvi gibi isimlerin öykülerine yer verilmiştir. Bu derlemede öyküleri yer alan isimler ne tutuklandılar, ne de aleyhlerinde bir dava açıldı, ama gizli bir el bu kitabın tüm nüshalarını kitapçılardan topladı. Bu derlemede yazılar yayınlanan öykücülerden başka Mes'ud Eşar, Enver Seccad, Enver Ahmed, Muhammed Munşa Yad, Yunus Cavid, İntizar Hüseyin ve çok sayıda tanınmış yazar vardır. Ülkede sürüp giden baskı ve dikta rejimine başkaldıran öykücülerden adı ön plana çıkanlardan biri de Enver Seccad'tır. Onun öykülerinde ülkedeki siyasi kargaşa, baskı ve keyfi yönetime ağır eleştiriler yer alır. *Anne-oğul*, *Kertenkelenin Kesik Kuyruğu*, *Yeni Yuva* ve *Kara Gece* bu bağlamda keskin ifadelerle doludur.

Urdu öyküsünde önde gelen protest yazarlardan biri de İntizar Hüseyin'dir. Nuh mitinden hareketle yazdığı *Gemi* başlıklı öyküsünden alınan bir kesitte diktacıları şöyle eleştirir:

*Dışarıda yağmur yağıyordu; içeride ise boğuk bir hava vardı. İçerideki boğuculuğa dayanamayan bazıları kafalarını dışarı çıkardılar, ama hemen içeri çektiler.*

“Yağmur biraz azaldı mı ne?”

“Hiç de azalmadı, aynı şekilde devam ediyor. Yağmur değil kıyamet sanki.”

“İçerideki boğukluk yine de dışarıdan iyi sayılır.”

“Bundan daha iyi bir hal görünmüyor. İçerisi boğuk, dışarıda yağmur; nereye gidebiliriz ki?”

“Her şey su altında yok oldu, yağmur hala neden yağıyor?”

“Biz kaldık ya.”

“Evet, sonunda bir tek biz kaldık, ama kaç kişi? Parmakla sayılabilecek kadar azız, gerisi hayvan ve börtü böcek.”

“Evet gerisi börtü böcek, belki bu yüzden içerisi bu kadar boğuk. Hayvanların arasında nefes almak ne kadar zor. Kim bilir daha ne kadar hayvanların arasında yaşayacağız böyle.”<sup>25</sup>

Urdu dilinde yazan şair ve yazarlardan başka Pakistan'da konuşulan bölgesel dillerde (Pencabi, Sindhi, Beluçi, Seraiki, Peştu vb.) de protest edebiyat konulu geniş bir birikim vardır. Ancak konuyu Urdu diliyle sınırlı tutmak amacıyla söz konusu bölgesel dillerdeki protest edebiyata burada yer vermiyoruz.

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi Urdu dili edebiyatçıları her türlü baskı, zulüm ve keyfi uygulamaya seslerini yükseltmekten geri



durmadılar ancak bunu yaparken isyan veya tahrik gibi bir misyon üstlenmediler. Edebiyatçı duyarlılığı ve sağduyusuyla seslerini yükselttiler ve her türlü olumsuz koşula rağmen halka umut ve bilinç aşılamaya çalıştılar.

(...) *Tıpkı bizim gibi mir ve şahın zulmünde ezilenler var  
Yüz binlerce gözü yaşlı, yayan, kalbi kırık, yorgun yolcu var  
Ki onlar gözden kaybolan yolların gamlı çizgilerinde  
Gelecek menzillerin bulanık resimlerine bakıyorlar.  
Bir gün mutlaka değişecek Âdemoğlunun kaderi  
Yeni bir dünya kurulacak, yeni bir âlem oluşacak  
Karanlıklara yeni meşaleler, bahçelere yeni mevsim gelecek  
O bahar dostum kim bilir ne zaman gelecek?  
O yaşanması güzel mevsim kim bilir ne zaman gelecek?  
Şu dokuz numaralı otobüs kim bilir ne zaman gelecek?*<sup>26</sup>

Mecid Emced'in 1955 yılında yazdığı *Otobüs Durağı* başlıklı nazmında söylediği gibi dokuz numaralı otobüs kim bilir ne zaman gelecek ve Pakistan için istikrarlı, özgür, adil ve müreffeh bir yolculuk ne zaman başlayacak?

<sup>1</sup> Mir Taki Mir, *Divan-ı Evvel*, Der. Kalab Ali Han Faik, Meclis-i Terakki-i Edeb, Lahor 1986, s. 322

<sup>2</sup> Çöküş dönemi 1707 yılında Evrengzib'in ölümüyle başlar. Bu dönemde Hindistan'daki Müslüman yönetimi en geniş sınırlarına ulaştırmıştır.

<sup>3</sup> İkrâm, Şeyh Muhammed, *Mouc-i Kevser*, İdare-i Sakafet-i İslam, Lahor 1992, s. 79

<sup>4</sup> Fetih Muhammed Melik, *Hayal ka Hauf*, Maktabe-i Funun, Lahor 1973, s. 35

<sup>5</sup> Sir Seyyid Ahmet Han, *Asbab-i Bağavet-i Hind*, Urdu Akadmi Sindh 1982, s. 114-115

<sup>6</sup> Ekber İlahabadi, *Kulliyat-ı Ekber-Hissa-i Dovam*, Şeyh Gulam Ali Publication, Lahor 1992, s. 62

<sup>7</sup> 13 Nisan 1919'da Amritsar'daki Caliyanova Bağ'da, Hindu, Müslüman ve Sihler'in katılımıyla büyük bir protesto mitingi düzenlenir. Mitinge katılanlar, İngiliz hükümet askerlerince kuşatılır ve topluluğun üzerine ateş açılır. Bazı kaynaklara göre hükümet güçleri kurşunları bitinceye kadar ateş etmiş ve 379 kişiyi öldürmüştür, 1200 kadarını da yaralamıştır. İkbâl, Cavid, *Zindah Rud-II*, s. 245

<sup>8</sup> Reşid Ahmet Siddiki, *Mazamin-i Reşid*, Derl. Seyyid Mu'in-ur Rahman, Al-Faysal, Lahor 1990

<sup>9</sup> Ebul Kelâm Azad, *Ğubar-i Hatır*, Cavid Braders, Lahor 1979

<sup>10</sup> Dr. Anvar Ahmad, *Urdu Afsānah*, Beakan Boks, Multan 1988, s. 21

<sup>11</sup> N.M. Raşit, *Külliyat-ı Raşit*, Maverâ Publications, Lahor 1991, s. 144

<sup>12</sup> N.M. Raşit, age., s. 108

<sup>13</sup> Celal Soydan, "Urdu Öyküsünde Fesadat Dönemi ve İlerici Yazarlar" Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yıl 1, Sayı 1, Bahar 2001, s. 55-61

<sup>14</sup> Sibti Hasan, *Navid-i Fikir*, Maktabe-i Danyal, Karaçi 1995, s. 76

<sup>15</sup> Abrar Ahmet, *Mazahmeti Edeb*, Akadmi Adbiyat-Pakistan 1995, s. 50

<sup>16</sup> Feyz Ahmet Feyz, *Nushaha-e Vefa*, Makatib-i Kavran, Lahor, s. 67

<sup>17</sup> Feyz Ahmet Feyz, age., s. 73-73

<sup>18</sup> Feyz, siyasi görüşleri ve yönetimi protesto eden şiirlerinden dolayı birkaç kez hapse düştü. 1951-55, 1958-59 yıllarında hapis yatmaktan başka aleyhinde birçok dava açıldı. 1977 darbesinde yurt dışına çıkmaz zorunda kaldı ve 1982 yılına kadar ülkesine dönemedi.

<sup>19</sup> Şehzad Ali- Dr. Mumtaz Kalyani, “Pres Hukümet Tallukat”, Journal of Research-Bahauddin Zakariya University, Multan 2005, Vol. 8, s. 174

<sup>20</sup> Abrar Ahmet, age., s. 52

<sup>21</sup> Ahmet Firaz, *Şeb-i Hun*, Maveria Publications, Lahor 1989, s. 15

<sup>22</sup> Feyz Ahmet Feyz, age., s. 537

<sup>23</sup> Ahmet Firaz, *Bey Avaz Gali Koçon min*, Dost Publications, İslamabad 1995, s. 85

<sup>24</sup> Ahmet Firaz, *Canan Canan*, Maveria Publications, Lahor 1991, s. 20-21

<sup>25</sup> Hüseyin, İntizar, *Kıssa-Kahaniyan*, Seng-i Meel Publications, Lahor 1998, s. 164

<sup>26</sup> Mecid Emced, *Külliyat-ı Mecid Emced*, Derl. Houca Muhammed Zikriya, Maveria Publications, Lahor 1991, s. 270

## TANITIM

### MEVLİD ŞERHİ GÜLZÂR-I AŞK

NURETTİN CEVİZ\*

Hüseyin Vassâf, *Mevlid Şerhi Gülzâr-ı 'Aşk*, Hazırlayanlar: Mustafa Tatçı, Musa Yıldız, Kaplan Üsütüner, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, 664. s.

*Gülzâr-ı 'Aşk*, Türk-İslâm kültürüne önemli hizmetlerde bulunmuş tasavvuf tarihçilerimizden Hüseyin Vassâf Bey tarafından kaleme alınmıştır.

Daha ziyade, *Sefine-i Evliyâ* adlı sûfiler tezkiresiyle tanınan müellifin, bugüne kadar gün yüzüne çıkmamış eserlerinden birisi de, Süleyman Çelebi Hazretlerinin yaklaşık 600 yıldan beri okuna gelen *Vesiletü'n-Necât* adlı meşhur *Mevlid-i Şerif*'inin şerhidir. Eser *Gülzâr-ı 'Aşk* (Aşk Bahçesi) adıyla şerh edilmiştir.

*Gülzâr-ı 'Aşk*, Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i hakkında yazılmış, bilinen en geniş ve en önemli şerhtir.

Hüseyin Vassâf, eserinde Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ının her beytini -bazı istisnalar dışında- tek tek açıklamıştır. Beyitlerde geçen dinî ve tasavvufî terminolojiyi ana kaynaklardan faydalanarak açmış, bu arada söz konusu kavramlarla ilgili gramatikal ve kültürel birikimini en ince ayrıntısına kadar anlatmıştır. Bu özelliğiyle *Gülzâr-ı 'Aşk*, bir başucu kitabı niteliği taşımaktadır.

Hazırlayanların ifadesine göre, "*Eserin ilk sayfasında Vesiletü'n-Necât başlığının hemen altında, Süleyman Çelebi Hazretlerinin meşhûr-ı âfâk olan Mevlid-i Nebî manzûmeleri hakkında tetkîkât-ı târihiyye ve mütâla'ât-ı zevkiyyeyi hâvî bir risâledir.*" şeklinde eserin muhtevâsını belirten bir cümle bulunmaktadır" (s.6).

Hüseyin Vassâf'ın *Gülzâr-ı 'Aşk*'ının yayıma hazırlanmasıyla ilgili bir kaç husûsu da yine hazırlayanların ifadesinden aktaralım:

"*Gülzâr-ı 'Aşk*, esasen sadece Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'inin şerhinden ibaret bir eser değildir. Bu eser, aynı zamanda İslâm kültürüyle ilgili kavram ve mecazları ana kaynaklarından iktibaslarla yorumlayan ansiklopedik bir hazinedir. Ancak bu hazine değerindeki eserin, müellif hattı da olsa, tek nüshası bulunmaktadır. Sahanın uzmanlarının iyi bildiği gibi, tek nüshası olan eserlerin okunması ve yorumlanmasında fevkalade zorluklar vardır. Bu husûs *Gülzâr-ı 'Aşk* için de geçerlidir. Hüseyin Vassâf Bey, *Gülzâr*'ı yazıp tamamladıktan sonra elimizdeki müsveddenin kenarına sayfalarca ek bilgi girmiştir. Bu bilgilerin bazı bölümleri, yer darlığı gibi çeşitli sebeplerle okunamaz hâldedir. Maalesef Vassâf, bu eserini tebyiz edemedi vefat etmiştir. Bütün bu olumsuzluklar neticesinde, gösterdiğimiz bütün dikkatlerimize rağmen, özellikle der-kenâr bilgilerinde karşılaşılabilecek okuma hatalarının anlayışla karşılanmasını ve yapıcı tenkitlerle tamamlanmasını umuyoruz." (s.6)

\* Dr., Gazi Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Ana Bilim Dalı Öğretmeni (nceviz@gazi.edu.tr).

## TANITIM

Başka araştırmacılar tarafından çokça işlendiği gerekçesiyle, Süleyman Çelebi'nin hayatı ve eseriyle ilgili detaylı bilgiler verilmemiştir. Eserin hedefinin, “*Hüseyin Vassâf Bey'in şerhini ortaya koymak*” (s.6) olduğu belirtilmiş olsa da, Giriş kısmında (s.16-42), Süleyman Çelebi hakkında üç sayfalık kısa bir bilgi verilmiştir. Ardından da Hüseyin Vassâf Bey'in geniş bir biyografisi yer almaktadır (s.22-38).

Ön söz (s.5) ve Kısaltmalar'ın (s.15) ardından gelen Giriş'te *Gülzâr-ı 'Aşk* Hakkında (s.39-42) başlığı altında eserin Yazılışı, Muhtevası ve Dili, Eserin Kaynakları ile Şerhte Takip Edilen Metot konularında bilgiler verilmektedir. Bibliyografya'dan (s.43) sonra *Gülzâr-ı 'Aşk*'in metni başlamaktadır.

Eserin, *Gülzâr-ı 'Aşk*'in şerh edildiği bundan sonraki bölümü şu başlıklardan oluşmaktadır:

Tevhid ve Şerhi (s.87-189), Faslon Fî Hilkatî Nûri'n-Nebî Kable Kulli Şey (s.190-203), Faslon Fî Teselsuli İntikâli Nuri'n-Nebî (s.204-247), Faslon Fî Vilâdeti Aleyhi Etemmu's-Salavât (s.248-359), Faslon Fî Ba'di Mu'cizâtihi (s.360-396), Faslon Fî Bi'seti'n-Nebî (s.397-433), Faslon Fî Mi'râci Aleyhi ve 'Alâ Âlihi's-Salât (s.434-504), Faslon Fî Zuhuri Refref (s.505-568), Tazarru' ve Münâcât-ı Be-Dergâhı Kâdî'l-Hâcât (s.569-586), Du'â ve İlticâ (s.587-608).

Çok emek sarf edilerek meydana çıkarılan eserin sonunda da oldukça ayrıntılı bir İndeks (s.609-664) bulunmaktadır. Bu ayrıntılı indeks, “*Süleyman Çelebi Hazretlerinin meşhûr-ı âfâk olan Mevlid-i Nebî manzûmeleri hakkında tetkikât-ı târihiyye ve mütâla'ât-ı zevkiyye*”den hissedâr olmak isteyenlere kolaylık sağlamak bakımından, onun bir başucu eseri oluşuna çok uygun düşmektedir.

Burada müellifin eseri kaleme alışına sebep olan olayı yine onun kaleminden okuyalım:

“*Şerhe başlamazdan mukaddem kalb-i âcizâneme, 'Sen yaz, Allahu Te'âlâ tevfiğini refik eder. Benim de şefâatim vâcib olur.' emir ve tebşîr-i nebevîsi şeref-lâyih olmuştu.*” (s.39).

Didaktik ve edebî bir eser olan *Mevlid-i Şerif*'in muhtevası ile ilgili olarak Hüseyin Vassâf Bey, “*Bu manzûme-i şerife o kadar dekâyıkı, hakâyıkı câmi'dir ki, her bir beyti bir bahr-ı bi-payandır. Kulak dolgunluğuyla onu şöylece okuyup geçivermemelidir. Her bir beytin mazmûnunu güzelce düşünmeli, anlamaya çalışmalı, Nâzım-ı Muhteremine hiss-i hürmetle mütehasis olmalıdır.*” (s.40) derken, onu neden şerh ettiğini de açıklamaktadır.

Bu şerh ile mevlidî bir kez daha, ama artık kanıksanmış bir metin olarak değil de, “teemmül ve tefekkür” ile okunup dinlenmesi gereken bir metin olarak gündemimize taşıyan Mustafa Tatçı, Musa Yıldız ve Kaplan Üstüner Hocalara titiz çalışmalarından dolayı, Dergâh Yayınlarına da kültür hazinemizin yeni bir mücevherini Türk okuyucusuyla buluşturduğu için teşekkürü bir borç bilirim.

## TANITIM

### ÇAĞDAŞ ARAP HİKÂYESİNDEN SEÇMELER

MUSA YILDIZ\*

Ali NAR, *Çağdaş Arap Hikâyesinden Seçmeler*, Elif Yayınları, İstanbul, 2005, 183 s. Temin adresi: www.yay-dag.com.tr

Ülkemizde son yıllarda Arap edebiyatından yapılan çevirilerin sayısı gittikçe artmaktadır. Bu da tarihî, sosyal ve kültürel ilişkilerimizin güçlü olduğu Arap dünyasını daha iyi tanımamıza katkı sağlamaktadır.

Kitap, elli yılını edebiyat ağırlıklı yazılarla geçiren, çok sayıda eser veren ve kıymetli öğrenciler yetiştiren emektar hocamız Ali NAR tarafından hazırlanmıştır. Kıymetli hocamızın yakından tanıdığı Arap coğrafyasından bu hikâyeleri çevirmesi, verilmek istenen mesajın anlaşılmasına olumlu yönde katkı sağlamaktadır.

*Çağdaş Arap Hikâyesinden Seçmeler*, Arap hikâyesi başlığıyla okuyucusuyla buluşmuş, aynı başlık altında Türk Hikâyeciliği, Arap Dilinde Hikâye, Bu Noktaya Gelineye Kadar, Başa Dönecek Olursak, Kur'an ve Sünnetteki Kıssalar ve Hedefi, Bu Kitaptaki Hikâyeler alt başlıkları altında konu iyice işlenmiştir.

Arapça asıllarından çevrilen hikâyeler ise şunlardır:

*Bana Allah'ı Göster* (Tevfik el-Hakîm), *Yeryüzünün Tek Sırrı*, *Ölüm Benim*, *Dünya Bu!*, *Azrail Usta*, *Postacı*, *Garip Keşif*, *Serçeler İmparatorluğu*, *Şeyh Sâbir*, *Dinin Yarısı*, *Çalgıcı*, *Serpinti* (İsmail Sekrân), *Heykel*, *Kör Koyun*, *Şeyh Hatırlayınca*, *Susuz Kaya*, *Deprem*, *Elveda En Güzel Anne*, *Bir Başka Toprak Sevgisi*, *Gelin* (Kemâl Afâne), *Kâbus*, *Güvercin Yarasa ve Işık*, *Bir Halk Hikâyesi (Masal)*, *Şurada Bir Başka Yol Var*.

Çevirmen hocamız Ali Nar Bey böyle güzel hikâyeleri Türkçemize kazandırdığı için çok hayırlı bir hizmet yapmıştır. Bu kitaptaki hikâyeler başlığı altında (s.18-20), hikâyelerle ilgili genel bir bilgi vermiştir. Bu kısımdan, birkaçı hariç, hikâyelerin hangi yazarlara ait olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. Bu itibarla çevirdiği hikâyelerin hepsinin yazarlarını, orijinal adlarını ve aldığı yerleri de her hikâyenin altında dipnot olarak vermiş olsaydı, bu alanda eğitim gören ve hikâyelerin Arapça asıllarını merak edenlere kolaylık sağlamış olacaktı. Kitabın yeni baskılarında bu hususun göz önünde bulundurulması, bu alana karınca kararınca hizmet etmeye çalışan bizlerin de arasında olduğu kişileri sevindirecektir.

---

\* Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi (ymusa@gazi.edu.tr).

## TANITIM

Öte yandan kitabın 18. sayfasındaki listeye, ülkemizde bu alanda önemli bir çalışma olan Prof. Dr. Rahmi ER'in *Modern Mısır Romanı* (Star Ajans, Ankara 1997) adlı eserinin girmesi uygun olacaktır.

Sonuç olarak, daha önce de Arap yazarlardan Necîb el-Kîlânî ve Alî Ahmed Bâkesir'den çeviriler yapmış olan değerli hocamız Ali NAR Beye, bu güzel hikâyeleri dilimize aktardığı için teşekkür ederken, Arapça öğretimiyle ilgili eserlerle birlikte bu türden çeviri eserleri ilim dünyamıza kazandırdığı için Elif Yayınlarının yetkililerine şükranlarımı arz ederim.

## TANITIM

### İTTİHATÇI BİR ARAP AYDINININ ANILARI EMİR ŞEKİB ARSLAN

MUSA YILDIZ\*

***İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları Emir Şekib Arslan, Çev. Halit Özkan, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, 214 s.***

Klasik Yayınları “Arapların Gözüyle Osmanlı” adlı yeni bir dizi başlattı. Bu hatırat dizisi Osmanlı Devletinin son dönemlerinde yaşamış Arap dünyasının önemli ilim, fikir ve siyaset adamlarının yaşadıkları döneme tanıklık eden metinlerinden oluşuyor. On kitaptan oluşması planlanan bu dizinin ilk kitabı, edebiyat, düşünce ve siyaset adamı Emir Şekib Arslan’ın (1869-1946) otobiyografisidir.

Şekib Arslan, berrak ve etkileyici üslubuyla kitap, makale, mektup ve notlardan oluşan binlerce esere imza atmış, verimli bir yazar, usta bir polemikçi olduğu kadar, dönemin önemli şahsiyetleriyle yakın ilişkiler kurmuş, siyasi hadiselerin merkezinde yer almış aktif bir siyaset ve mücadele adamıdır. Bir Dürzî prensi olarak Lübnan bölgesinde mahallî ağırlığa sahip olan Şekib Arslan’ın nüfuzu, Mısır Hilâl-i Ahmerindeki çalışmaları, Osmanlı Meclis-i Mebusanındaki Havran mebusuluğu ve Almanya’daki temasları nedeniyle bölgesel sınırların çok ötesine geçmiştir. İttihad ve Terakki içinde yönetim kurulu mahiyetindeki Kalem-i Umûmîliğinde yer alacak kadar yükselen Şekib Arslan, aynı zamanda Abdülazîz Çâviş, Sâlih et-Tûnusî ve Alî Başhâmba gibi kimselerle beraber Teşkilât-ı Mahsûsanın önde gelen Arap elemanlarından birisidir.

Ülkemizde Şekib Arslan’la ilgili olarak bu çeviri otobiyografiye kadar dört yayın yapılmıştır. Bunları yayınlanış yıllarına göre şöyle sıralamak mümkündür:

1. *Şehit Enver Paşa ve Arkadaşları*, Çev. Aziz Akpınarlı, Samsun 1948 (kapakta 1952).
2. *Sürgünde Üç Ölüm*, Haz. Ömer Hakan Özalp, Truva Yayınları, İstanbul 2004.
3. *Bir Arap Aydının Gözüyle Osmanlı Tarihi ve I. Dünya Savaşı Anıları*, Çev. Selda Meydan-Ahmet Meydan, Çatı Kitapları, İstanbul 2005.
4. *Ölüme Giden Yolda Üç Osmanlı: Enver, Talat ve Cemal Paşaların Son Yılları*, Haz. M. Akif Bal, Çatı Kitapları, İstanbul 2005.

Türkçede yayımlanan bu kitaplar, Şekib Arslan’ın otobiyografisini kısmen içermektedir. Klasik yayınları arasında çıkan bu kitap ise, otobiyografinin tam ve akıcı ilk tercümesi niteliğindedir.

---

\* Doç. Dr., Gazi Eğitim Fakültesi (ymusa@gazi.edu.tr).

## TANITIM

Altı kısımdan oluşan, doğumundan hayatının son zamanlarına kadar Şekib Arslan'ın ayrıntılı otobiyografisinin yer aldığı kitapta, Emir Şekib Arslan kronolojisi ve fotoğraflar tarihe tanıklık etmektedir.

Böyle bir hatırat dizisi başlatan Klasik Yayınları yetkililerine, ülkemiz tarihine ışık tutacak bilgi ve belgeler içeren böyle faydalı bir dizinin editörlüğünü yapan Suat Mertoğlu Beye ve akıcı bir dille dilimize kazandıran Halit Özkan Beye şükranlarımı arz ederken, bundan sonraki hatıratların hazırlanmasında başarılar dilerim.



## TANITIM

### “ARAPLARIN GÖZÜYLE OSMANLI” BEYRUT ŞEHREMİNİNİN ANILARI (1908-1918) SELİM ALİ SELÂM

MURAT ÖZCAN\*

*Beyrut Şehremininin Anıları (1908-1918) Selîm Alî Selâm*, Takdim ve yayına hazırlayan; Dr. Hassân Alî Hallâk, Çev. Halit Özkan, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, 234 s.

Klasik Yayınlarının başlattığı Osmanlının son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarına dair hatırat, günlük ve seyahatnameleri içeren “*Arapların Gözüyle Osmanlı*” başlıklı dizide Osmanlının son döneminde yaşamış Arap dünyasının önemli ilim, fikir ve siyaset adamlarının hatırat, günlük ve seyahatname türünden metinlerinden yapılacak çeviriler bu dizide yer alacaktır. Bu çerçevede, Klasik Yayınlarının on kitaptan oluşmasını planladığı serideki kitaplardan birisi olan bu kitap; gerek Osmanlı siyasî hayatında, gerekse Lübnan’daki Fransız manda yönetimi döneminde önemli görevlerde bulunan Beyrut’un Sünnî eşrafına mensup önemli bir siyaset adamı olan Selîm Alî Selâm (1868-1938)’ın hatıratıdır.

Selîm Alî Selâm, aldığı görevler ve sahip olduğu sıfatlara ait kabarık listenin bir kısmının sıralanması bile, onun oynadığı rollere ilişkin ipucu verebilir: Beyrut belediye başkanlığı, Makâsıd-ı Hayriyye-i İslâmiyye Cemiyeti başkanlığı, Paris Arap Kongresi üyeliği, Osmanlı Meclis-i Mebûsânında Beyrut milletvekilliği, Suriye Genel Kongresi üyeliği ve Millî İslâm Meclisi başkanlığı. Bu listeden de anlaşılacağı üzere, Selîm Alî Selâm, içinde yaşadığı dönemin ve coğrafyanın siyasî ve sosyal nitelikli temel problemleriyle içli dışlı bir hayat sürmüş, tarihî misyonunu aktif bir şekilde yerine getirmeye çalışmıştır.

Selîm Alî Selâm’ın 1908-1918 yılları arasını kapsayan hatıraları, Osmanlı Devletinin Suriye’de ve bilhassa Beyrut’taki son günleri, İttihat ve Terakkinin Arap vilayetlerindeki uygulamaları, Beyrut’taki ıslahat ve adem-i merkezîyet tartışmaları, Paris Arap Kongresi, ayrılıkçı eğilimler ve Avrupalı güçler, Cemal Paşa’nın Arap milliyetçilerine karşı tutumu, Âleyh Sıkıyönetim Mahkemesinin kararları, 1916 Arap isyanı ve Osmanlı Meclis-i Mebûsânında Arap mebusların faaliyetleri gibi, Türk-Arap münasebetleri ve Arap milliyetçiliği problematiği ile doğrudan ilgili konularda, olayların merkezinde bulunmuş bir Arap şahsiyetinin bakışını ve izlenimlerini yansıtmaya açısından büyük bir önem taşımaktadır.

Ünlü Lübnan tarihçisi Yûsuf Yezbek, Selîm Alî Selâm’ın, kendi neslinden hatıralarını yazan ilk şahsiyet olduğunu söylemektedir ki, bu özelliği de hatırate ayrı bir önem kazandırmaktadır.

---

\* Arş. Gör., Gazi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı (mozcan@gazi.edu.tr).

## TANITIM

Selîm Alî Selâm'ın hatıraları, Dr. Hassân Hallâk tarafından Beyrut Amerikan Üniversitesinin N. Jafet Kütüphanesindeki, Selîm Alî Selâm'ın kendi el yazması nüshasından alınan mikrofilmlere dayanarak hazırlanmıştır. Hallâk çalışmasına, Selîm Alî Selâm'ı tanıtan ve onun 1918'den vefat yılı olan 1938'e kadarki faaliyetlerinden söz eden açıklamalar, belgeler ve fotoğraflar da eklenmiştir.

Bu dizinin kendimizi anlama çabasının bir parçası olarak, yakın dönem tarihimizi yeniden ve farklı bakışlarla okumamıza, yakın zamanımıza kadar aynı idare altında yaşadığımız vilayetlerde geçen olayları konu etmesi itibarıyla, artık belki de unutmaya yüz tuttuğumuz tarihî ve coğrafi ufuk ve derinliğimizi tazelemesine vesile olması temennisi ile bizlere bu eseri kazandıran Klasik Yayınlarına, bu dizinin editörlüğünü yapan Suat Mertoğlu Beye, kendi dilimizde anlayabilmemiz için Arapçadan çevirisini yapan Halit Özkan Beye teşekkürü bir borç bilirim. *Arapların Gözüyle Osmanlı* dizisinin kalan kitaplarının, kitapseverlere en kısa zamanda ulaşması temennisi ile yapılan çalışmalarda başarılar dilerim.

**İSLAM TARİH METODOLOJİSİ****TAMER YILDIRIM**

**İslam Tarih Metodolojisi (Bir sosyal Tarih Uygulaması), R. Stephan Humphreys, (çev. Murtaza Bedir, Fuat Aydın), Litera Yayınları, İstanbul 2005, 448 sayfa.**

Türkçede tarih alanında metodoloji kitabı denince akla hemen iki kitap gelir; Zeki Veledi Togan'ın **Tarih Araştırmalarında Usul** ve Mübahat Küyel'in **Tarih Metodolojisi** ki, bu kitapların her ikisi de neredeyse yarım yüzyıllık bir geçmişe sahiptir ve bunlar alanda bir kılavuzluk yapmaktan ziyade tarih araştırmalarındaki araştırma yöntemlerini anlatırlar. Genel tarih alanında durum böyle iken maalesef İslam Tarihi alanında bir metodoloji kitabı Türkçede bulmak mümkün değildir. Oysa ülkemizde gerek Tarih Fakültelerinde ve gerekse İlahiyat Fakültelerinde İslam Tarihi dersi okutulmakta ve bu alanda yüksek lisans ve doktora programları açılmaktadır. Fakat ilgili alanda böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyulmasına rağmen bu konuda ne telif nede tercüme kayda değer herhangi bir çalışma maalesef yapılmamıştır.

Humphreys'in eseri işte alandaki böyle bir boşluğu büyük oranda dolduracak niteliktedir. Zira yazarında haklı olarak belirttiği gibi İslam Tarihi, deneyimli bir uzman için bile ciddi zorluklar arz eder. Bu zorlukların nedenleri ise, hem kaynakları hem de çağdaş edebiyatı okuyabilmek için gerekli olan dillerin fazlalığı, pekçok ana metnin hala yazma halinde olması, kütüphanelerin ve arşivlerin kötü bir şekilde düzenlenmesi gibi teknik nedenler dolayısıyladır. Daha da önemlisi araştırma konusuna bütün olarak hâkim olmanın ve bu yeterince gelişmemiş ve düzensiz çalışma sahasını bir bütün halinde sunmayı sağlayacak geniş konular ve kavramları anlamlandırmanın getirdiği zorluktur. Bundan dolayı da kitabın ilk hedefi İslamî geçmişin ikna edici ve bütüncül bir sentezini inşa etmekte kullanılabilecek birtakım çalışma stratejileri ve araştırma hatları oluşturmaktır (s.13).

Fakat eser sadece İslam dünyasını araştıran akademisyenlere öğrencilere yönelik bir kitap değildir. Sahaya yeni giren veya farklı alanlardan araştırmacılar da bu sahada faydalı çalışmalar yapmak için gereken araştırma becerileri ve bibliyografyaya yönelik pratik bir kılavuzu bu kitapta bulabileceklerdir.

Eserde inceleme alanının coğrafi ve kronolojik sınırları geniş olmakla birlikte dikkatle belirlenmiştir. Coğrafi alan olarak ta, Nil-Amu Derya arası. Ayrıca Kuzey Afrika ve İspanya hemen hicretin ilk yüzyılında İslam hâkimiyeti altına girdiğinden ve bu bölgeler en az 900 yıl boyunca İslam iktidarının ve kültürel gelişiminin merkezî alanı olarak kaldıklarından dolayı seçilmiştir. Kronolojik olarak ta miladi 600–1500 yılları arasının seçilmesi ise İslam'ın içinde doğduğu tarihi çevre ve büyük kültür merkezlerinin oluşturulması dönemini kapsadığından dolayıdır.

## TANITIM

Eser; önsöz, ilki iki, ikincisi on bölüm olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım olan Kaynaklar ve araştırma araçları'nda yazar, ortaçağ İslam tarihçileri için kullanılabilir durumda olan başvuru araçlarının ve kaynakların tam olmasa da kapsamlı bir incelemesini vermeye çalışmış. Ana başvuru eserlerini belirlemeye ek olarak, onları değerlendirmeye, mutlaka doldurulması gereken boşluklarına dikkat çekmeye ve gerekli olan yerlerde de onların nasıl kullanılacağını açıklamaya çalışmıştır. Kaynakların sistematik bir listesini sunma yerine, onları farklı ve anlaşılır bir şekilde tasnif etmeye çalışmış. Bunun içinde, özel bazı malzemelere ulaştıracak katalog ve konulu bibliyografyaları değerlendirmiş. Ayrıca, her bir kaynak malzemesinin doğurduğu özel sorunları ve o kaynağın nasıl etkin bir biçimde kullanılabileceğini göstermiştir.

İkinci Kısım, her biri genişçe açıklanmış bir araştırma sorununa yoğunlaşan on bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler, genel olarak çağdaş tarih araştırmalarının ilgilendiği ve aynı zamanda İslam alanında yapılmış veya yapılması muhtemel en önemli çalışmayı yansıtmak üzere seçilmiş bir dizi konuyu ele almaktadır. Bu kısmın ilk beş bölümü ağırlıklı olarak siyasetle fakat farklı bir boyutuyla ilgilidir.

Üçüncü Bölüm, erken devir İslam sözlü rivayet geleneğinin çağdaş araştırmacının karşısına çıkardığı sorunlarla ilgilenmekte ve bu geleneğin İlk İslam Toplumu'ndaki otorite ve bütünlük sorunlarını tahlil etmede nasıl kullanılabileceği sorusu sorulmaktadır. Abbasi devrimi ile ilgili olan Dördüncü Bölümde, çağdaş bilimsel çalışmaların bu paradigmatik olaya dair çelişkili yorumlarına değinilmektedir. Beşinci Bölüm 10. ve 15. yüzyıllar arası İslam dünyasında siyasete dair bilgimiz için vazgeçilmez bir edebî tür olan saray tarihlerinin (chronicle) sözlü anlatı kaynaklarından bahsetmektedir (özellikle de Beyhakî ve İbn Tağribirdî'den). Altıncı Bölüm, siyasetin sembolik boyutuna dönerek 10. ve 11. yüzyıllarda Irak ve İran'daki hanedanlar arası kavgalarda ideolojinin rolünü açıklamaktadır (özellikle Selçukluların). Son olarak Yedinci Bölüm, kaynaklarımızın ortaçağ İslam tarihinde yönetim mekanizmasının inşasını ve bu mekanizmanın tüm toplum üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu incelemektedir (özellikle Memlük İmparatorluğu).

Sonraki beş bölüm sosyo-ekonomik tarihin kaygan zeminine ayrılmıştır. Sekizinci Bölüm en iyi bilinen sosyal topluluğu yani 'Ulema'yı konu ediniyor ve bu topluluğun sosyal rolleri ve niteliklerini tanımlamanın çeşitli yollarını inceliyor (özellikle 'Tabakât' literatürüne dikkat çekiliyor). Dokuzuncu Bölüm ulema tarafından üretilen düşünce bütünü -Şer'î hukuku- inceliyor ve bu oldukça soyut, normatif yazın türünün sosyal ve ekonomik tarihin sorunlarına nasıl ve hangi ölçüde uygulanabileceği sorusunu soruyor. Onuncu Bölüm şehir tarihini konu edinerek hem "İslam şehri" kavramsal sorununa hem de arkeolojinin ve topografik metinlerin neden olduğu metodolojik sorunlara eğiliyor (örnek şehir olarak Şam ele alınmıştır). Onbirinci Bölümde Gayrimüslimler ve ihtida süreci ele alınmıştır. Onikinci Bölümde ise Çiftçi sınıfını yani kendileri adına konuşamayan ve

## TANITIM

okur-yazar takımı tarafından da ihmal edilmiş olan insanların hayatına nüfuz edebilecek ne tür tekniklerin olabileceği inceliyor. Yazar bunu yaparken her bölümde alan için merkezi önemi olan bir yorumda sunuyor.

Eserde diğer bibliyografya kitaplarından farklı olarak yöntem ve yaklaşım sorunları ile yani ortaçağ İslam tarihiyle ilgili bilgimizi derinleştirmek ve genişletmek için kaynakların nasıl kullanabileceğine değinilmiştir. Yukarda da belirttiğimiz gibi yazar her bölümde farklı bir araştırma konusunu seçerek konu ile ilgili literatürü açıklayarak vermiştir. Bunu yaparken önce kısa bir girişle başlanmış arada konu ile ilgili en önemli kaynakların künyeleri zikredilmiş ve konu boyunca diğer önemli kaynakların değerlendirilmesi yapılmıştır. Bunu yaparken sadece ilk dönem kaynaklarına değinilmemiş bunun yanında bunların (özellikle İngilizce) varsa tercümelerine ve farklı dildeki gerek çağdaş ve gerekse eski önemli çalışmalarda zikredilmiştir. Bu yapılırken de her bölümde ayrı kaynaklar verilmiştir.

Fakat kitapta bazı eksik kalan noktalarda mevcuttur. Şöyle ki, genelde sosyal ve siyasi konuları ele alan eserde yazarında belirttiği gibi tarikatlardan, kadınların konumundan, kabilecilik veya aşiretçilikten bahsedilmeliydi. Ayrıca başta çağdaş temel eserler verilirken yeniden gözden geçirdiği ikinci baskısında(1990) en azından *İSAM*'ın çıkardığı **İslam Ansiklopedisi**'nin adı da zikredilmeliydi.

Çeviri diline gelince; bu tür yani bibliyografya ile dolu olan, ara cümlelere bolca yer veren, farklı tarihleri alıntılaman eserlerin çevrilmesi oldukça zordur. Fakat çevirmenler büyük bir ustalıklarla bunun üstesinden gelmiş ve akıcı denilebilecek bir üslupla eseri okuyucuya sunmuşlardır.

Kitap alt başlığından anlaşıldığı gibi sosyal ve siyasi tarih üzerine yoğunlaşmaktadır. Fakat eserde kitabın orijinal adı verilmemiştir. Dolayısıyla kitabın yazarın hangi eserinin çevirisi olduğunu öğrenmek için yazarın biyografisine bakmak gerekmektedir. İkinci baskısında bunun düzeltileceğine inanıyoruz.

## NİSÂBÜ'L-MEVLEVÎ TERCÜMESİ

ALİ TEMİZEL\*

İsmâil Ankaravî (ö. 1041/1631)'nin *Târikat-nâme* diye de adlandırılan *Minhâcü'l-Fukarâ* isimli eseri Mevlevîliğin esaslarını içeren önemli bir eserdir ve yıllarca Mevlevî-hânelerde okutulmuştur. *Minhâcü'l-Fukarâ*, Mevlevîliğin esaslarını teorik olarak açıklayan bir eserdir. *Nisâbü'l-Mevlevî* ise aynı konuları tamamı *Mesnevî*'den alınan beyitlerle kısa olarak açıklayan Farsça bir eserdir. Bu bakımdan bu eser bir bakıma, tasavvufî konulara göre bir *Mesnevî* seçkisidir. XVI. yüzyılın en önemli Mevlevî alimlerinden Galata Mevlevî-hânesi şeyhi ve *Mesnevî* şarihi İsmail Ankaravî'nin bu eserini son devir Mevlevîlerinin önde gelen isimlerinden Tâhirü'l-Mevlevî (ö. 1951), sâde bir üslûpla ve faydalı açıklamalarla tercüme etmiştir. Ömrünün sonlarında yaptığı bu tercümenin kaynaklarda adı geçmektedir.

Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Yakup Şafak ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kunt tarafından *Nisâbü'l-Mevlevî tercümesi*'nin iki adet müellif hattıyla yazılmış nüshaları bulunup ve bu nüshalar esas alınarak bazı katkılarla günümüz harflerine çevrilmiştir. Konya Tekin Kitapevi Yayınları tarafından Mevlevîlik Kültür Serisi:1 olarak 2005'de yayımlanan eser, yayıma hazırlayanların önsözünden ve İsmâil Ankaravî'nin hayatı, eserleri ve *Nisâbü'l-Mevlevî* ve tercümesinin konu edinildiği bir girişten sonra, mütercimim takdimi ve müellifin önsözüyle başlamakta ve üç kısımdan meydana gelmektedir.

Birinci kısmı, “tarîkat âdâbına dair” olup, on bâb ve bir fasıldan oluşmaktadır. Bu fasılda “semâ esnasında hırka atma” konusu anlatılmaktadır. İkinci kısım, “şeriat âdâbına dâir” olup, İslam'ın beş şartı ve diğer bazı dini konular anlatılmakta ve on bâbdan meydana gelmektedir. Üçüncü kısım, “mârifet ve hakikat âdâbına dâir” olup, her biri kendi içerisinde on dereceye ayrılmış on bâbı içermektedir.

Bu üçüncü kısmın **birinci babında**; yakaza, tevbe, bükâ ve tazarrû, inâbet, muhâsebe, tefekkür, zikir, i'tisam, firar ve humûl gibi “sülûkün ibtidasında olan dereceler”, **ikinci babında**; halvet, uzlet, riyazet, hüzün, havf, recâ, hudû', zühd, takvâ ve vera' gibi “seyr ü sülûkün kapıları menzilesindeki dereceler”, **üçüncü babında**; tebettül, ibadet, hürriyet, murâkebe, hürmet ve ta'zim, ihlas, istikâmet, tevekkül, kanaat ve teslim gibi “ehl-i sülûkun muâmelât dereceleri”, **dördüncü babında**; hulk, tevâzû, îsâr, fütüvvet, sıdk, hayâ, şükür, sabır, rızâ ve inbisat gibi “ahlâk-ı hasene dereceleri”, **beşinci babında**; kasd, azm, mürid, murad, ebed, yakîn, üns, tasavvuf, fakr ve ginâ gibi “sülûkün usulü menzilesinde bulunan dereceler”,

\* Arş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

**altıncı babında**; ihsan, ilim, hikmet, basîret, firâset, ilham, ma'rifet-i havâtır, hazm himmet ve kurb gibi "sülûk vadilerinin konakları menzilesindeki dereceler", **yedinci babında**; hal ve makam arasındaki fark, muhabbet, aşk, şevk, zevk, ataş, heybet, hayret, kalak ve gayret gibi "ahvâl ve makâmâtadaki dereceler", **sekizinci babında**; evliyâullah, sır ve ehl-i sır, garib, istiğrak, mahv, vakit, safâ, sürûr, telvin ve temkin gibi "velâyet makamında olan dereceler", **dokuzuncu babında**; mükâsefe, müşâhede, tecellî, hayat, kabz, bast, sekr, sahv, fasıl ve vasıl gibi "hakikat mertebesindeki dereceler" ve **onuncu babında**; mârifet, fenâ, bekâ, tahkîk, telbis, vücûd, tecrid, cem' ve tevhid gibi "sülûkün sonundaki dereceler" yer almaktadır.

Nisâbü'l-mevlevî müellifi Ankaravî, yukarıda adı geçen her bölüm veya alt bölümün başında o konuyla ilgili kısa açıklamalarda bulunmuştur. Eserde bu kısımların tercümelemleri, mütercimim izahlarından ayırt edilmesi için italik olarak gösterilmiştir. Bunlarla ilgili bazı örnekler vermemiz uygun olacaktır. Örneğin tarikat âdâbına dair ve on babdan meydana gelen birinci kısmın birinci babı, Mevlevî tarikatının mahiyetinin beyanı hakkında olup, açıklaması şöyledir: "*Mevlevilik, sûfiyye meşâhiyinin tarikidir. Nitekim Hazret-i Mevlânâ bir gazelinde, "Mâ sûfiyân-i râhîm, mâ table hâr-i şâhîm (=Biz vahdet yolunun sûfileriyiz. Biz şâh-ı hakikatın tablahârı yani mütena'imleriyiz)" buyurmuştur ki Mevlevî fukarâsı bu manayı iş'âr için gece gündüz sofrâ başında teberrûken bu beyti okurlar. Mesnevîdeki Rûmîler ve Çinîler hikayesinde de Mevlânâ-yı Rûmî sûfilerinin Rûmîlerden olduğuna latif bir işâret vardır"*.

"*Bu gürûh halen muhtelif nev'ilere ve mütenevvi' kısımlara ayrılmıştır. Onlardan bazıları kâmil ve mükemmil, sûfi ve sâfidir; bazıları mutasavvıfdir; bazıları âbidler ve zâhidlerdir. Bunlardan her birinin hak ve bâtul olmak üzere iki türlü müteşebbihi, yani mukallidi vardır"* (s. 7).

İkinci örnek, ikinci faslın beşinci babındaki zekat beyanında olup, şöyledir:

"*Zekât mâli bir ibadettir ki mü'mini evsâf-ı rezîleden tathîr ve tezkiye eder. Onun vücûbu ve şartları fıkîh kitaplarında yazılıdır. Burada ondan bahse hacet yoktur. Muhakkiklere göre her şeyin zekâtı, o şeye münasip, mütecânîs şeylerdendir. Meselâ rütbe ve mansıbın zekâtı, tevazu ve ihsandır. Çoluk çocuğun zekâtı, öksüzleri gözetmek, onları sevip okşamaktır. Sâir şeyleri de bunlara kıyas et"* (s. 89).

Üçüncü bir örnek de, her biri on dereceye ayrılmış on babdan oluşan üçün kısmın "ahlâk-ı hasene dereceleri"ni bildiren dördüncü babının ikinci derecesinde *Tevâzû* şöyle açıklanmıştır:

"*Tevâzû nefsi, Hakk'a karşı ubûdiyet, halka karşı insaf makamında bulundurmaktır. Hakk'a karşı nefsi ubûdiyet makamında bulundurmak, Allah'ın emirlerine ve nehiyelerine inkiyad ile hâsıl olur. Halka karşı nefsi insaf makamında bulundurmak da ya onlardan hak sözü kabul etmek, yahut haklarına riâyet göstermek veyahut onlar yanında tekebbür ve taazzumu terk*

## TANITIM

*etmekle husûle gelir. Halktan hakkı kabul etmek ise onlarla muhâvere ve mübâhese ederken hak ve hakikat karşı tarafta görülünce mükâbereye kalkışmamak ve teslim gösterip hakkı itiraf eylemektir”* (s.174).

Eserdeki konuların açıklanmasında örnek olarak gösterilen Mesnevî’den alınan beyitler, eserin sonunda “Mesnevî Beyit İndeksi” başlığı altında Renold A. Nicholson’un *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi, I-VIII*, London, 1925-2940, İsmail Ankaravî’nin *Mecmûatü’l-letâif ve Matmûratü’l-maârif*, İstanbul, 1289 ve Mehmed Tâhir Olgun’un *Şerh-i Mesnevî, I-XIV*, İstanbul, 1963 (XV-XVIII. ciltler Şefik Can tarafından ikmal edilmiştir.) isimli eserleriyle karşılaştırmalı olarak cilt, sayfa ve beyit numaralarına göre indeks yapılmıştır.

Eserin sonunda özel isimleri içeren bir karma indeks’ten sonra *Nisâbü’l-mevlevî Tercümesi*’nin yazma nüshalarından dört sayfa örnek de mevcuttur.

Eser, bilhassa Mevlevîliğin dayandığı fikri temeller ve kavramlar açısından önemlidir. Ayrıca Mevlevîlikle ilgili bilginin değerlendirilip yayılmasını sağlamak ve kültürel zenginliğimizi yaşatmak amacıyla yayın kervanına katılan bu eserin, ülkemizde gittikçe artan Mevlânâ ve Mevlevîlik konusundaki çalışmalara yardımcı olacağı ve katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Bu kitabın temin adresi Tekin Kitapevi, Devle Mh. Şerafeddin Cd. No:26 A-B, Konya; Tel: 0.332.350 30 17 & 351 25 08’dir.



## NÜSHA DERGİSİ V. YIL DİZİNİ

### A- YAZARLAR

- Albayrak, Ahmet, “Niçin Pakistan?” (Muhammed İkbâl’den çeviri), sayı: 16, s. 111
- Alemdar, Yusuf, “Kurrâ’ (Terimi) ve Arapça Sözlük Geleneği” (Norman Calder’den çeviri), sayı: 19, s. 91
- Altınay, Ramazan, “İslam Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri II”, sayı: 16, s. 73
- Âryân, Kamer, “Fars Şiirinin Seyri İçinde Hindî Adıyla Meşhur Üslubun Ortaya Çıkışı ve Özellikleri” (çeviren: İsrâfil Babacan), sayı: 18, s. 83
- Babacan, İsrâfil, “Fars Şiirinin Seyri İçinde Hindî Adıyla Meşhur Üslubun Ortaya Çıkışı ve Özellikleri” (Kamer Âryân’dan çeviri), sayı: 18, s. 83
- Başaran, Orhan, “Fars Şiirinde Doğruluk Sembolü Olarak Elif”, sayı: 19, s. 23
- Bektaş, Ekrem, “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Tillo Methiyesi”, sayı: 18, s. 47
- Bulut, Ali, “Pertev Paşa ve Durr-i Mustafâ Na’tı”, sayı: 18, s. 33
- Calder, Norman, “Kurrâ’ (Terimi) ve Arapça Sözlük Geleneği” (çeviren: Yusuf Alemdar), sayı: 19, s. 91
- Ceviz, Nurettin (Musa Yıldız ile birlikte), “İbranicenin Gelişmesine Arapçanın Katkısı” (Avram Galanti’den sâdeleştirme) sayı: 16, s. 91
- Ceviz, Nurettin (Musa Yıldız ile birlikte), “Mütenebbî’den Önce Şiir” (Şerafettin Yaltkaya’dan sâdeleştirme), sayı: 17, s. 95
- Ceviz, Nurettin (Musa Yıldız ile birlikte), “Mütenebbî’den Önce Şiir II” (Şerafettin Yaltkaya’dan sâdeleştirme), sayı: 18, s. 55
- Ceviz, Nurettin, “Lamlar Kitabı”, sayı: 18, s. 139
- Coşkun, Fahrettin, “İran Şiirinde Üslup ve Ekoller” (Muhammed Hüseyin Şehriyar’dan çeviri), sayı: 16, s. 131
- Çetin, Altan, “Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler”, sayı: 19, s. 103
- Çıkar, Mehmet Şirin, “Temel Kaynakları Bağlamında ‘İlmu’l-Edeb’ Terimi ve İçeriği”, sayı: 19, s. 47
- Çöğenli, M. Sadi (Nurullah Yılmaz ile birlikte), “Ebû İshakzâde Şeyhulislam Esad Efendi’nin Ka’b b. Zuheyr’in ‘Bânet Su’âd’ Kasidesine Yaptığı Tahmis”, sayı: 16, s. 7
- Değirmençay, Veyis, Ömer Ferit Kam’ın Afgan Kralı Emânullah Han’a Methiyesi ve Hakânî-yi Şirvânî’nin Eyvân-ı Medâyin Adlı Kasidesine Naziresi”, sayı: 19, s. 7
- Doğan, Yusuf, “İbn Zulâk’ın ‘Ahbâru Sibeveyh el-Mısırî’ Adlı Eseri”, sayı: 19, s. 111
- Fazlıoğlu, Şükran, “Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar”, sayı: 17, s. 51
- Fevzî, Fârûk ‘Umar, “Türkler ve Abbâsi Hilafeti İkinci Abbâsi Asrına Yeni Bir Bakış” (çeviren: M. Sait Uylaş), sayı: 16, s. 101

- Galanti, Avram, “İbranicenin Gelişmesine Arapçanın Katkısı”, sâdeleştirenler: Nurettin Ceviz-Musa Yıldız, sayı: 16, s. 91
- Gündüzöz, Soner, “Arap Kültürünün İzinde – Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu”, sayı: 16, s. 21
- Gürkan, Necdet, “Asr-ı Saâdet ve Râşit Halifeler Döneminde Hitâbet”, sayı: 19, s. 107
- Halıcı, Gülseren, “İntizar Huseyn”, sayı: 18, s. 115
- İkbal, Muhammed, “Niçin Pakistan?” (çeviren: Ahmet Albayrak) sayı: 16, s. 111
- Karaismailoğlu, Adnan “Mesnevi Hikâyelerinde Şekil ve İçerik”, sayı: 18, s. 129
- Karlı, İlyas, “Arapçadan Türkçeye Tercüme Hataları”, sayı: 19, s. 69
- Köse, Mustafa (Süleyman Tülücü ile birlikte), “el-Asma’î” (B. Lewin’den çeviri), sayı: 18, s. 121
- Lewin, B. “el-Asma’î” (çevirenler: Süleyman Tülücü-Mustafa Köse), sayı: 18, s. 121
- Özdoğan, M. Akif, “Abbâsiler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi, sayı: 16, s. 35
- Pala, Ali İhsan, “Soru Cümlelerinin Emre Delâleti”, sayı: 17, s. 67
- Şehriyar, Muhammed Hüseyin, “İran Şiirinde Üslup ve Ekoller” (çeviren: Fahrettin Coşkuner), sayı: 16, s. 131
- Temizel, Ali, “Mevlevilik ile İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler”, sayı: 18, s. 99
- Tülücü, Süleyman (Mustafa Köse ile birlikte), “el-Asma’î” (B. Lewin’den çeviri), sayı: 18, s. 121
- Ulaş, M. Sait, “Türkler ve Abbâsi Hilafeti İkinci Abbâsi Asrına Yeni Bir Bakış” (Fârûk ‘Umar Fevzi’den çeviri), sayı: 16, s. 101
- Uzunoglu, M. Vecih, “Kur’an’da Gramer Hataları İddiası ve Bir Reddiye”, sayı: 18, s. 7
- Uzunoglu, M. Vecih, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004)”, sayı: 17, s. 7
- Yaltkaya, Şerafettin “Mütenebbî’den Önce Şiir” (sâdeleştirenler: Musa Yıldız-Nurettin Ceviz), sayı: 17, s. 95
- Yaltkaya, Şerafettin “Mütenebbî’den Önce Şiir II” (sâdeleştirenler: Musa Yıldız-Nurettin Ceviz), sayı: 18, s. 55
- Yargıcı, Atilla, “I. Abbâsi Dönemi Zühd Şairleri”, sayı: 19, s. 57
- Yıldırım, Nimet, “Fars Öğüt Edebiyatı”, sayı: 16, s. 51
- Yıldız, Musa (Nurettin Ceviz ile birlikte), “İbranicenin Gelişmesine Arapçanın Katkısı” (Avram Galanti’den sâdeleştirme), sayı: 16, s. 91
- Yıldız, Musa (Nurettin Ceviz ile birlikte), “Mütenebbî’den Önce Şiir” (Şerafettin Yaltkaya’dan sâdeleştirme), sayı: 17, s. 95
- Yıldız, Musa (Nurettin Ceviz ile birlikte), “Mütenebbî’den Önce Şiir II” (Şerafettin Yaltkaya’dan sâdeleştirme), sayı: 18, s. 55
- Yıldız, Musa “Modern Arap Şiiri”, sayı: 17, s. 123
- Yıldız, Musa, “Arapçada Kelime Türetimi”, sayı: 18, s. 139

- Yıldız, Musa, “Çağdaş Libya Edebiyatı Şiir Seçkisi”, sayı: 17, s. 125
- Yıldız, Musa, “Libya’nın Vatan Şairi Ahmed Refik el-Mehdevî”, sayı: 18, s. 139
- Yıldız, Musa, “Modern Libya Edebiyatı”, sayı: 19, s. 109
- Yıldız, Musa, “Yunus Emre Külliyyatı”, sayı: 16, s. 143
- Yılmaz, Nurullah (M. Sadi Çöğenli ile birlikte), “Ebû İshakzâde Şeyhulislam Esad Efendi’nin Ka’b b. Zuheyr’in ‘Bânet Su’âd’ Kasidesine Yaptığı Tahmis”, sayı: 16, s. 7
- Yılmaz, Nurullah, Nazım ve Nesir Teorileri Açısından Klasik Arap Şiirine Genel Bir Bakış”, sayı: 17, s. 37

## B- MAKALELER

- “Abbâsiler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi”, M. Akif Özdoğan, sayı: 16, s. 35
- “Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar”, Şükran Fazlıoğlu, sayı: 17, s. 51
- “Arap Kültürünün İzinde – Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu”, Soner Gündüzöz, sayı: 16, s. 21
- “Arapçada Kelime Türetimi”, Musa Yıldız, sayı: 18, s. 139
- “Arapçadan Türkçeye Tercüme Hataları”, İlyas Karlı, sayı: 19, s. 69
- “Asr-ı Saâdet ve Râşit Halifeler Döneminde Hitâbet”, Necdet Gürkan, sayı: 19, s. 107
- “Çağdaş Libya Edebiyatı Şiir Seçkisi”, Musa Yıldız, sayı: 17, s. 125
- “Ebû İshakzâde Şeyhulislam Esad Efendi’nin Ka’b b. Zuheyr’in ‘Bânet Su’âd’ Kasidesine Yaptığı Tahmis”, M. Sadi Çöğenli-Nurullah Yılmaz, sayı: 16, s. 7
- “el-Asma’î”, B. Lewin, çevirenler: Mustafa Köse-Süleyman Tülüçü, sayı: 18, s. 121
- “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Tillo Methiyesi”, Ekrem Bektaş, sayı: 18, s. 47
- “Fars Öğüt Edebiyatı”, Nimet Yıldırım, sayı: 16, s. 51
- “Fars Şiirinde Doğruluk Sembolü Olarak Elif”, Orhan Başaran, sayı: 19, s. 23
- “Fars Şiirinin Seyri İçinde Hindî Adıyla Meşhur Üslubun Ortaya Çıkışı ve Özellikleri” Kamer Âryân, çeviren: İsrail Babacan, sayı: 18, s. 83
- “I. Abbâsi Dönemi Zühd Şairleri”, Atilla Yargıcı, sayı: 19, s. 57
- “İbn Zulâk’ın ‘Ahbâru Sibeveyh el-Mısırî’ Adlı Eseri”, Yusuf Doğan, sayı: 19, s. 111
- “İbranicenin Gelişmesine Arapçanın Katkısı”, Avram Galanti, sadeleştirenler: Nurettin Ceviz- Musa Yıldız, sayı: 16, s. 91
- “İntizar Huseyn”, Gülseren Halıcı, sayı: 18, s. 115
- “İran Şiirinde Üslup ve Ekoller”, Muhammed Hüseyin Şehriyar, çeviren: Fahrettin Coşkun, sayı: 16, s. 131
- “İslam Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri II”, Ramazan Altınay, sayı: 16, s. 73
- “Kur’an’da Gramer Hataları İddiası ve Bir Reddiye”, M. Vecih Uzunoğlu, sayı: 18, s. 7

- “Kurrâ’ (Terimi) ve Arapça Sözlük Geleneği” Norman Calder, çeviren: Yusuf Alemdar, sayı: 19, s. 91
- “Lamlar Kitabı”, Nurettin Ceviz, sayı: 18, s. 139
- “Libya’nın Vatan Şairi Ahmed Refik el-Mehdevî”, Musa Yıldız, sayı: 18, s. 139
- “Mesnevi Hikâyelerinde Şekil ve İçerik”, Adnan Karaismailoğlu, sayı: 18, s. 129
- “Mevlevilik ile İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler”, Ali Temizel, sayı: 18, s. 99
- “Modern Arap Şiiri”, Musa Yıldız, sayı: 17, s. 123
- “Modern Libya Edebiyatı”, Musa Yıldız, sayı: 19, s. 109
- “Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler”, Altan Çetin, sayı: 19, s. 103
- “Mütenebbî’den Önce Şiir” Şerafettin Yaltkaya, sâdeleştirenler: Musa Yıldız-Nurettin Ceviz, sayı: 17, s. 95
- “Mütenebbî’den Önce Şiir II”, Şerafettin Yaltkaya, sâdeleştirenler: Musa Yıldız-Nurettin Ceviz, sayı: 18, s. 55
- “Nazım ve Nesir Teorileri Açısından Klasik Arap Şiirine Genel Bir Bakış”, Nurullah Yılmaz, sayı: 17, s. 37
- “Niçin Pakistan?”, Muhammed İkbâl, çeviren: Ahmet Albayrak, sayı: 16, s. 111
- “Ömer Ferit Kam’ın Afgan Kralı Emânullah Han’a Methiyesi ve Hakânî-yi Şirvânî’nin Eyvân-ı Medâyin Adlı Kasidesine Naziresi”, Veyis Değirmençay, sayı: 19, s. 7
- “Pertev Paşa ve Durr-i Mustafâ Na’tı”, Ali Bulut, sayı: 18, s. 33
- “Soru Cümlelerinin Emre Delâleti”, Ali İhsan Pala, sayı: 17, s. 67
- “Temel Kaynakları Bağlamında ‘İlmu’l-Edeb’ Terimi ve İçeriği”, Mehmet Şirin Çıkar, sayı: 19, s. 47
- “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004)”, M. Vecih Uzunoglu, sayı: 17, s. 7
- “Türkler ve Abbâsi Hilafeti İkinci Abbâsi Asrına Yeni Bir Bakış”, Fârûk ‘Umar Fevzî, çeviren: M. Sait Uylaş, sayı: 16, s. 101
- “Yunus Emre Külliyyatı”, Musa Yıldız, sayı: 16, s. 143