

NÜSHA

YIL: X
SAYI: 31
2010/II
ISSN 1303-0752

ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Abdussamed Yeşildağ

Şeyhulislam Mehmed Esad Efendi ve el-Kasîdetu'd-Dimyâtiyye Tahmîsi

Asmaa Mouikel

التلقي النقدي السوري المعاصر لصورة الآخر/التركي

في الشعر العربي الحديث

Atik Aydın

Kâne Fiilinin Kur'an'daki Anlamı ve Kullanım Biçimleri

Ömer Acar

“Arab” Teriminin Kökeni

Ramazan Kazan

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

Selami Bakırcı

Lâmiyetu'l-Arab ve Lâmiyetu'-Acem Mukayesesi

Salih Tur

Fedvâ Tokân ve Mahmûd Dervîş'in Şiirlerinde Direniş

Soner İşimtekin

Nâsiruddîn Şâh Kâçâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran

Üzerindeki Sonuçları

Fiyatı: 10 YTL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: X, Sayı/Issue: 31, 2010 / II

Nüsha

Yıl: 10, Sayı: 31, 2010/II
Altı Ayda Bir Yayınlanır Hakemli Dergi

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

Yayın Kurulu (Editorial Board)
Prof.Dr. Musa Yıldız
Doç.Dr. Muhammet Hekimoğlu
Yrd.Doç.Dr. İbrahim Ethem Polat

Danışma Kurulu (Advisory Board)
Prof. Dr. A. Kazım Ürün (Selçuk Ü.)
Prof.Dr. Adnan Karaismailoğlu (K.kale Ü.)
Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Derya Örs (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Faruk İslim (İdlib U.)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Hicabi Kurlangıç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Kâzım Sarıkaoak (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. M. Sadi Çöğenli (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara Ü.)
Prof. Dr. N. Ünal Karaarslan (18 Mart Ü.)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Ramazan Tosun (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Recep Dikici (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Süleyman Tülüücü (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Ü.)
Doç. Dr. Altan Çetin (Gazi Ü.)
Doç. Dr. Celal Soydan (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Yusuf Öz (Selçuk Ü.)
Yard.Doç. Dr. Erkan Göksu (GOP Ü.)
Yard.Doç.Dr.Fahrettin Coşguner (K.kale Ü.)
Yard.Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Ü.)

Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi)
TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri
Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından
taranmaktadır.

Türkçe Redaksiyon:
Araş. Gör. Soner İşimtekin

İngilizce Redaksiyon:
Okt. Ahmet Kurnaz

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@gmail.com

Yıllık Abone Bedeli
(Annual Subscription Rates)
Kişiler (for individuals):
Yurt İçi: 20 YTL
Yurt Dışı (abroad): 30 \$
Kurumlar (for institutions):
Yurt İçi: 50 YTL
Yurt Dışı (abroad): 70 \$

Abonelik için

Banka hesap no:
Türkiye İş Bankası Ankara Cebeci Şubesi
(4205 1965985) (Muhammet Hekimoğlu
adına)

Baskı: Bizim Büro Ltd. Şti. Ankara
Tel: 0312-229 99 28

ISSN 1303-0752
ANKARA 2010

İÇİNDEKİLER

Abdussamed Yeşildağ

Şeyhulislam Mehmed Esad Efendi ve el-Kasîdetu'd-Dimyâtiyye

Tahmîsi7

Asmaa Mouikel

التلقي النقدي السوري المعاصر لصورة الآخر/التركي في الشعر العربي الحديث.....31

Atik Aydın

Kâne Fiilinin Kur'an'daki Anlamı ve Kullanım Biçimleri45

Ömer Acar

“Arab” Teriminin Kökeni73

Ramazan Kazan

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل 107

Selami Bakırcı

Lâmiyetu'l-Arab ve Lâmiyetu'-Acem Mukayesesi131

Salih Tur

Fedvâ Tokân ve Mahmûd Dervîş'in Şiirlerinde Direniş155

Soner İşimtekin

Nâsıruddin Şâh Kâçâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki

Sonuçları 173

CONTENTS

Abdussamed Yeşildağ

The Sheikh al-Islam Mehmed Esad Efendy and His Takhmîs to al-Qasîda al--Dimyâtiyya 7

Asmaa Mouikel

A Syrian Critical Overview of the “Turkish” in the Modern Arab Poetry 31

Atik Aydın

The Mean of Verb “Kâne” in The Qur’an And its Uses45

Ömer Acar

The Origin of the Term “Arab”73

Ramazan Kazan

Arabic and Turkish Proverbs from a Reciprocal Interaction107

Selami Bakırcı

A Comparison Between Lamiyya al-Arab and Lamiyya al-Ajam .131

Salih Tur

Fadwa Touqan and Mahmud Darwish's Poems for Resistance155

Soner İşimtekin

The Trips of Naser al-din Shah Kacar to Europe and Their Effects on Iran 173

YAYIN İLKELELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslar arası çapta yayın yapan ve altı ayda bir 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. **Elektronik mektup yoluyla gönderilen ve içinde Arapça, Farsça, Urduca ve Osmanlı Türkçesi metin bulunan yazıların mutlaka bir çıktısı dergimize ulaştırılmalıdır.** Yazarlar, e-posta adreslerini bildirmelidirler.

4- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde yaptıkları incelemelerden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki hakeme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması durumunda yayın kurulu 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 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet (summary) ve anahtar kelimeler (keywords) ile makalenin İngilizce başlığı eklenmelidir.

9- Çalışmalar, PC bilgisayarda A4 kâğıdı 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.**

SUNUŞ

Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, 31. sayısıyla onuncu yılını tamamlarken siz değerli okuyucularıyla buluşmanın mutluluğunu yaşamaktadır. Doğu bilimleri alanında üzerine düşen tarihi görevi yerine getirmeye çalışan Nüsha, bir akademi olmanın haklı gururuyla yoluna devam etmektedir.

Bu uzun ve meşakkatli yolda, değerli katkıları olan danışma kurullarıyla yazarlar ve redaksiyon görevini üstlenen değerli akademisyenlerin payı çok büyüktür. Emeği geçen herkese minnet ve şükranlarımızı sunuyoruz.

Nüsha şarkiyat alanında sahip olduğu önemli konumun farkında olarak, bilimsellik ve objektiflik temel ilkelerinden ödün vermeden akademik hayata katkı sağlamaya devam etmektedir. Yıllarını bilime adanmış değerli bilim insanlarının deneyimleriyle genç akademisyenleri buluşturan bir platform olarak Nüsha, bu güzide zincirin halkalarının birbirine daha sağlam tutunmasına büyük değer vermektedir.

Dergimizin otuz birinci sayısı, Arap ve Fars dili ve edebiyatı dalında her biri kıymetli emek mahsulü olan ve beğeniyle okunacağına inandığımız sekiz makaleden oluşmaktadır.

Otuz ikinci sayıda buluşmak umuduyla yeni yılın bilim dünyasına yeni başarılar getirmesi dileğiyle esen kalın!

Nüsha

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE EL-KASİDETU'D-DİMYÂTİYYE TAHMÎSİ

Abdussamed Yeşildağ*

Özet: Bu çalışmada, Nureddin ed-Dimyâtî'nin "el-Kasîdetu'd-Dimyâtiyye" adıyla bilinen "Kasîdetu'l-Esmâ'î'l-Husna" kasidesi ve Mehmed Esad Efendi'nin bu kasideye yaptığı tahmis incelenmiştir. Kaside dua üslubuyla yazılmıştır. Mehmed Esad Efendi de Hz. Peygamberin isimlerini kullanılarak bu kasideyi dua üslubuyla yapılan tahmis etmiştir. Bu kaside üzerine yapılan çalışmalar da liste şeklinde verilmiştir. Çalışmada nüsha farklılıkları ortaya çıkarılarak en doğru metin oluşturulmaya çalışılmıştır.

Çalışmada kullanılan nüshalar: P: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no: 648, vr. 14-18; H: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 771, vr. 214-222; Ma: Manisa İHK, nr. 5830/4, vr. 33a-39a'dır.

Anahtar Kelimeler: el-Esmâ'î'l-Husnâ, Tahmîs, Nureddin ed-Dimyâtî, Şeyhülislâm, Es'ad Efendi.

THE SHEIKH OF ISLAM MEHMED ESAD EFENDY AND HIS TAKHMÎS TO AL-QASÎDA AL-DİMYÂTİYYA

Abstract: In this study, there is an analysis of Nureddin ed-Dimyâtî's "Qasîdetu'l-Esmâ'î'l-Husna" which is also known as "el-Qasîdetu'd-Dimyâtiyye", and how Master Mehmed Esad added three lines to very couplet (takhmis/ fivefold) of that encomium. The encomium has been written in prayer style. Master Mehmet Esad used this style by adding the names of Prophet Mohammad to the lines. Studies done on this encomium have been given as a list. In the study it is tried to remove the differences between copies so that the best extract could be given.

The copies that are used in this study are; P: the library of Suleymaniye, Pertev Paşa, no: 648, vr. 14-18; H: The library of Suleymaniye, Halet Efendi, no: 771, vr. 214-222; Ma: Manisa Public Library, nr. 5830/4, vr. 33a-39a.

Keywords: al-Asmâ'î'l-Husnâ, Takhmis (Fivefold), Nuruddîn ed-Dimyâtî, Esad Efendi, The Sheikh of İslam.

*Dr. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (e-posta: samed26@hotmail.com)

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE el-KASÎDETU'D-DİMYÂTİYYE TAHMÎSİ

Giriş:

Kuran-ı Kerimde adedi verilmeden Esmâ-i Hüsnâ'dan bahseden şu ayetler: “*En güzel isimler (el-Esmâü'l-Hüsnâ) ona aittir*”¹, “*En güzel isimler Allah'a mahsustur. O'na o isimlerle dua ediniz*”², “*De ki: İster Allah diye ister Rahman diye dua edin. Çünkü en güzel isimler O'na mahsustur*”³, “*En güzel isimler ona mahsustur*”⁴ ve Hz. Peygamberin “*Şüphesiz ki Allah'ın 99 ismi vardır. Kim onları ezberleyip sayarsa cennete girer*”⁵, “*Ey Allahım! Sana en güzel isimlerinin hepsiyle dua ederim*”⁶ şeklindeki ifadeleri, bu ayetlerde ve hadislerdeki müjdeleri kazanmak ümidiyle şairlerin Esmâ-i Hüsnâ ile ilgili kaside söylemelerine, pek çok şairin bu kasideleri tahmis⁷, taştir, tesbi‘ etmelerine, edebiyatçıların ve mutsavvıfların şerh yazmalarına, hattatların da hilye yapmalarına sebep olmuş ve pek çok değerli eserin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Esmâ-i Hüsnâ üzerine yazılan eserler önce Araplarda başlamış daha sonra İranlılar ve Türklerle de divan edebiyatı ve Tasavvuf edebiyatıyla devam etmiştir. Ali Yılmaz bir çalışmasında Esmâ-i Hüsnâ üzerine yapılmış mensur ve manzum 65 eserden bahsetmektedir⁸.

İnsanlar bir istekte bulunurken; darlıktan, kıtlıktan, hastalıktan vb. sıkıntılardan kurtulmak istediklerinde Allah'ın isimleriyle dua ederler. Öyle ki Esmâ-i Hüsnâ'nın Havâssı, ne zaman ne kadar okunacağı konusunda *Havâssu Menâfi'i Esmâ'illâhi Te'âla, Kenzü'l-Havâss* gibi eserler kaleme alınmıştır.

NÜREDDİN ED-DİMYÂTÎ

Hayatı:

Kasidenin sahibi Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ed-Deyrûtî ed-Dimyâtî (921/1515)'dir. Hakkında pek bilgi bulun-

mayan ed-Dimyâtî için kaynaklar “Ezher’in vaizlerindedir” şeklinde bilgi vermektedir⁹.

Eserleri:

1. *el-Fevâ'idu'l-Celiyye fî Halli Elfâzi'l-Endelusiyye*¹⁰.
2. *el-Kasîdetu'd-Dimyâtiyye* ismiyle meşhur olan *Kasîde fi't-Tevssül bi-Esmâ'i'llahi'l-Husnâ*¹¹.

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ

Hayatı:

Mehmed Esad Efendi 1096/1685¹² yılında İstanbul'da doğdu. Kendisi 18. yüzyılın ilim, sanat ve musiki alanındaki önemli ve değerli şahsiyetlerinden biridir¹³. Dedesi Rumeli'nin bir çok vilayetindeki kadılıklarından sonra Mısır kadılığı naipliği de yapmış olan Alâiyeli Kadı İbrahim Efendi¹⁴, babası 1128-1130/1716-1718 yıllarında şeyhülislamlık makamında bulunmuş olan Ebu İshak İsmail Efendi¹⁵, abisi ise 1146-1148/1733-1735 yıllarında Şeyhülislamlık makamına nail olmuş İshak Efendi'dir¹⁶. Türk Edebiyatında önemli bir yeri olan, divan sahibi ve nükteleriyle ünlü şaire Zübeyde Fitnat Hanım, Mehmed Esad Efendi'nin kızıdır¹⁷. 1778 yılında III. Selim zamanında dört buçuk sene Şeyhülislamlık yapan ve şiir dîvânı sahibi Şeyhülislam Mehmed Şerif Efendi de Mehmed Esad Efendi'nin oğludur¹⁸.

İlk derslerini babasından ve Mutavvelci Mehmed Efendi'den alan Mehmed Esad Efendi, Arapça ve Farsçanın yanı sıra devrinin diğer ilimlerini de öğrenerek¹⁹ akranları arasında kısa sürede sivrildi²⁰. 7 – 8 yaşlarında iken Ebu Saîd-zâde Feyzullah Efendi'nin ikinci meşihatında teberrüken mülâzemeti nâil oldu²¹.

1122/1710 yılında yirmi altı yaşında müderrisliğe başladı²². 1129/1716 yılında Mûsile-i Sahn derecesindeki Abdusselam Mederesine daha sonra Sahne, fetva emanetine ve daha sonra Bilâd-ı Erbaa

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE el-KASİDETU'D-DİMYÂTİYYE TAHMÎSİ

payesi²³ ile Selânik mevleviyetine nail oldu²⁴. 1146/1733'te Medine payesini²⁵, 1147/1734 yılında İstanbul payesini aldı ve Mekke kadısı oldu²⁶. 1150/1737'de Mekke kadılığından azl olunduktan sonra Anadolu kazaskerliğine getirildi. I. Mahmud'un padişahlığı esnasında ceyran eden Osmanlı-Avusturya harbinde Ordu-yu Hümayun kadılığı göreviyle Vidin Seraskeri Sadrazam İvaz Mehmed Paşayla beraber Adakale seferine katıldı ve fevkalade hizmetlerde bulundu²⁷. Gösterdiği yararlı hizmetlerden dolayı da kendisine Rumeli Kazaskerliği payesi verildi²⁸ ve Rumeli Kazaskerliği payesi ile Ordu-yu Humâyûn kadılığı vazifesine devam etti²⁹. Osmanlının Avusturya ve Rusya ile imzalanan anlaşmalarda Koca Ragıp Paşa ile beraber temsilcilik görevinde bulundu³⁰. 1156-1158/1743-1745 yılları arasında bu vazifeyi bil-fiil ifa etti ve akabinde azl edildi. 1159/ 1746'da bu vazifeye tekrar tayin edilmiş³¹ ise de kısa bir süre sonra (1160/1747'de) azledilerek Bebek civarındaki yalısında ikamete mecbur edildi³². Sultan I. Mahmud'un iltifatına her zaman mazhar olan Mehmed Esad Efendi 24 Recep 1161 (20 Temmuz 1748)'de Neşatâbâd Kasrına çağrılarak Seyyid Mehmed Zihni Efendi'den boşalan Şeyhülislamlığa tayin edildi³³. Böylece Osmanlının 67. Şeyhülislamı oldu.

Dürüstlük ve doğrulukla vazife yapmış³⁴ olan Mehmed Esad Efendi, kaynaklarda çeşitli sebepler³⁵ ileri sürülse de Abdullah Paşa'nın tesiriyle 27 Şaban 1162 (12 Ağustos 1749) tarihinde azl olundu³⁶. Halefi Halil Efendi-zâde Said Efendi'nin tavsiyesi ile Şam üzerinden Mekke'ye gönderilmek istenmiş fakat padişah tarafından bu kabul edilmeyerek Sinop'a gönderilmiştir³⁷. Şem'dânî-zâde, Mehmed Esad Efendi'nin önce Üsküdar'a sonra Sinop'a gönderildiğini³⁸, İzzi ve Müstakim-zâde direkt olarak Sinop'a gönderildiğini bildirirken³⁹, Mehmed Süreyya Sinop'tan bahsetmez⁴⁰. Sinop'tan sonra Gelibolu'ya gönderilmiştir. Burada 3 yıl kaldıktan sonra 1165/1751'de affedile-

rek⁴¹ İstanbul'a dönmüş ve Boğaziçi'nde İncir köyünden bir yalı satın alarak buraya yerleşmiştir⁴². Burada bir müddet yaşayan Mehmed Esad Efendi 10 Şevval 1166(9 Ağustos 1753) Perşembe günü vefat etmiştir⁴³. İrtihali konusunda düşülen tarih şöyledir:

“*Müfî-i sâbık ede mesnedin cinân*”⁴⁴ 1166=1753

Cenazesi, Fatih'de Sultan Selim civarında babası tarafından yaptırılan İsmail Ağa camiinin haziresine aile fertlerinin yanına defnedilmiştir⁴⁵. Haziredeki mermerden mezar taşı, 2,10 metredir ve kitabesinde şu ifadeler bulunmaktadır:

“*Hüve'l-Bâkî*

Sâbıkâ pirâye Bahş-ı sadr-ı fetvâ

Merhûm ve mağfürun leh Mehmed Es'ad Efendi

Rûhi çün el-Fâtiha

Fî sene 1166”

Osmanlı şeyhülislamı arasında ilim, sanat, musiki ve iyi ahlakı ile iyi şöhret bulan Mehmed Esad Efendi'nin lehinde söylenen sözler arasında onun bildiğinden şaşmayan, olur olmaz emirlere ve yersiz isteklere oyun eğmeyen, doğru, iffetli, dinine bağlı, milli duyguları baskın, ilminde oldukça ileri, isabetli görüş sahibi ve cömert bir zat olduğudur. Bu özellikler de onun, getirildiği makamdan en kısa sürede azledilmesine sebep olmuştur⁴⁶. Mehmed Esad Efendi, kazaskerliği esnasında askeri ve siyasi meseleler konusunda doğru kararlar vermede maharetli olduğu kadar ata binme, tüfek kullanma ve ok atmada da maharetliydi. Bu denli maharetli, ilim sahibi, sanat ehli olan Mehmed Esad Efendi, Türkçe, Arapça, Farsça olmak üzere üç dilde şiir yazma ve diğer güzel özelliklere sahip olmasında kültürlü bir aileye mensup olmasının önemli yeri vardır. Babası, abisi, kayınpederi Mirzâ-zâde Mehmet Efendi, iki defa meşihat makamına geçen oğlu Şerif Efendi, Şerif Efendi'nin oğlu Ataullah Efendi'nin Şeyhülislam olmaları; kızı Fitnat hanımın meşhur kadın şairler arasında olması

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE el-KASİDETU'D-DİMYÂTİYYE TAHMÎSİ

onun ne kadar kültürlü bir aileye mensup olduğunun en önemli göstergesidir.

İlmî ve Edebî Kişiliği:

Mehmed Esad Efendi'nin eserlerinin konularını ve içeriklerini sınırlamak mümkün değildir. O, dilden çiçekçiliğe, tefsirden musikiye kadar pek çok eser vermesine, divan yazmasına; tezkirelerde, onun nice nâ't-ı şerifleri ve kasideleri olduğuna ve şair tezkirelerine konu olacak derecede, dinleyenleri mest edecek, hoş nazımlı şiirleri olduğundan bahsedilmesine⁴⁷ rağmen abisi İshak Efendi ve kızı Fitnat Hanım kadar 18. asrın tanınmış divan şairlerinden biri değildir. Kendisi özellikle Nâbî'nin etkisinde kalmakla beraber Bâkî'den Nâilî'ye kadar büyük üstatların tarzında şiir söylemiştir. Muasırı Nedim'e nazireler yazmış, Ragıp Paşa'nın üslubunda şiir söylemiştir. Kasideleri, gazelleri, tarihleri ve lügazlerinden oluşan bir divan tertip etmiştir. Türkçe, Arapça ve Farsça şiir yazabilen ender şairlerden birisidir.

Eserleri:

1. Lehcetü'l-lugat: 1136-1145/ 1723-1732 yılları arasında hazırlanarak I. Mahmud'a takdim edilen bu eserde Mehmed Esad Efendi, Türkçe'den Arapça ve Farsça'ya sözlük çalışması yapmıştır. Türkçe kelimeleri esas alarak hazırlanan ve ilk Türkçe sözlük olma özelliğini taşıyan bu eser daha sonra Mehmed Esad Efendi tarafından "*Behcetü'l-Lugat*" adıyla açıklamalar çıkartılıp muhtasar hale getirilerek yeniden kaleme alınmıştır⁴⁸.

İlk kez 1216/1801 yılında Dârü't-Tıbâ'ati'l-Âmire⁴⁹'de tbasılan bu eser, son olarak 1999 yılında Ahmet Kırkkılıç tarafından tahkik edilip Türk Dil Kurumu'na basılmıştır⁵⁰.

2. Atrâbu'l-Âsâr fî Tezkire-i 'Urefâi'l-Edvâr: Bu esere *Tezkire-i Hânendegân*⁵¹ ve *Tezkire-i Musikişinâsân* da denilmektedir. XVII. yy. sonu XVIII. yy. başlarında yaşayan 100 kadar bestekârın hayat hikâyelerini ve önemli eserlerini ihtiva eden eser, ilk Türk musikişinasları tezkiresidir. Mehmed Esad Efendi bu eseri Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya ithaf etmiştir.

Yazma eser kütüphanelerinde çeşitli nüshalarına rastlanan bu eser, Zeynep Sema Yüceışık tarafından doktora tezi⁵², Hakkı Tekin tarafından da yüksek lisans tezi olarak incelenmiştir⁵³.

3. Dîvân: Eser, pek çok na't, kaside, tahmis, gazel, murabba, kıt'a, beyit, Farsça gazel, tarih, lugaz ve muamma'dan oluşan yaklaşık 400 eseri içermektedir.

M. Nur Doğan tarafından "*Şeyhülislam Es'ad Efendi ve Divanının Tenkitli Metni*⁵⁴" adı altında basılmıştır. Ayrıca Savaş Sever tarafından "*Şeyhülislam Es'ad Efendi Dîvânı'nda Özel İsimler*⁵⁵" adıyla ve Serkan Türkoğlu tarafından da "*Şeyhülislam Esad Dîvânı'nın Tahlili*⁵⁶" adıyla yüksek lisans tezi olarak incelenmiştir.

4. İtbâku'l-Atbâk: ez-Zemahşerî'nin "*Etvâku'z-Zeheb*"ini tanzir eden Abdulmu'min İsfehânî'nin "*Etbâku'z-Zeheb*"ine nazire olarak yazılmış, 100 parçadan oluşan Arapça bir eserdir⁵⁷.

5. Hulâsatu't-Tıbyân fî Tefsîr-i Sûreti Yâsin: Eser, adından da anlaşılacağı üzere Yasin Suresinin tefsirini içermektedir⁵⁸.

6. Âyetü'l-Kürsî Tefsiri: Müellif bu eserde Bakara Suresi'nin Âyetü'l-Kürsî olarak isimlendirilen 255. ayetini tefsir etmiştir⁵⁹.

7. Tefsîru'l-Âyâtî'l-Musaddara bi-Rabbinâ: Kuran-ı Kerimdeki Peygamber duası muhtevalı ayetlerin Arapça tefsiridir⁶⁰.

8. er-Risâletü'n-Nasriyye: Kur'ân-ı Kerimde nusret ve zafere dair ayetlerin Türkçe tefsiri olan bu eser⁶¹ I. Mahmud'a ithaf edilmiştir.

9. Tahmisleri: Zemîn-i Neylî Efendi, Salim Efendi, Nâbî, Nâilî ve İsmetî'nin gazellerine yazdığı Türkçe tahmisleri⁶² olduğu gibi Arap

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE el-KASÎDETU'D-DİMYÂTİYYE TAHMÎSİ

edebiyatında önemli yere sahip olan Nureddin ed-Dimyâtî'nin *el-Esmâü'l-Hüsna* kasidesine “*Tahmîs-i Kasîde-i Dimyâtiyye*”⁶³, Ka‘b b. Zuheyr’in *Bânet Su‘âd* kasidesine “*Tahmîs-i Kaside-i Bânet Su‘âd*”⁶⁴, ayrıca el-Bûsîrî'nin kasidelerine yapmış olduğu “*Tahmîs-i Kasîde-i Bürde*”⁶⁵, “*Tahmîs-i Kasîde-i Mudariyye*”⁶⁶, “*Tahmîs-i Kasîde-i Hemziyye*”⁶⁷ tahmisleri vardır.

10. Bülbülnâme: Kaynaklarda Nevşehirli Damat İbrahim Paşa namına yazdığı eser diye bahsedilmesine rağmen Salim Efendi, Tezkiresi’nde bu eseri Sultan III. Ahmed için yazdığını belirtip, eserden övgü ile bahsetmektedir⁶⁸. Râmiz ise bu eseri “*Hayret-zede-i Çeşm-i Dâniş-verân*” diye vasıflandırmıştır⁶⁹. Eserin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

11. Gülzâr-ı İbrahim: Kaynaklarda Damat İbrahim Paşa’ya ithaf ettiği belirtilen bu eser çiçekçilikten bahsetmektedir. Kütüphanelerde bu esere rastlanmamıştır.

12. Güfte ve besteleri: Hem dînî hem de din dışı alanlarında beste, nakış, kâr, semâî ve şarkı formlarında pek çok eseri vardır⁷⁰.

Râmiz, yukarıda saydığımız eserlerin dışında Kuran-ı Kerim ve Fatiha suresi’nin tefsirleri ile *Ashâb-ı Uhud Cem‘i* bulunduğunu belirtir⁷¹.

Kaside ve Tahmîsinin özelliği:

ed-Dimyâtî'nin Tavîl bahriyle yazdığı bu kasidede dua üslubu hâkimdir. Beyitlerde Esmâ-i Hüsnâ kullanılmış beraberindeki ifadelerle bu isimler sanki şerh edilmiştir. Yazılış tarzına istinaden bu kasideye manzum *Esmâ-i Hüsnâ* şerhi de demek mümkündür.

Esad Efendi de bu kasideyi Peygamber Efendimizin güzel isimlerini⁷² kullanarak tahmis etmiştir. Kasideyi Hz. Peygamberin isimleriyle tahmis etmesindeki sebep Hz. Allah’la Hz. Peygamberin isimlerinin her zaman beraber kullanılması olabilir. Böylece yine Esmâ-i Hüsnâ

ile Esmâ-i Nebi beraberliklerine devam etmiştir. Esad Efendi'nin beyitleri de dua cümleleri içermektedir. Her duaya, kabul olması ümidiyle Hz. Peygamberin isimlerini yerleştirmiştir.

Bu Tahmis Mehmed Akkirmânî⁷³ tarafından şerh edilmiştir⁷⁴.

Kaside Üzerine Yapılan Çalışmalar:

1. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ebî'l-Hâc el-Fâsî (737/ 1336)⁷⁵. Eseri: “*Bulûğu'l-Kasd ve'l-Munâ fî Havâssi Esmâ'i'llahi'l-Husnâ*”⁷⁶.

2. Ahmed b. Ahmed b. Muhammed İsâ el-Berlasî Zarrukî (846-899/1442-1493)⁷⁷. Eseri: “*Şerhü Kasîdeti'd-Dimyâtiye*”⁷⁸, “*el-Mevâhibü's-Seniye fî Havâssi Manzûmeti Nûriddîn ed-Dimyâti*”⁷⁹.

3. Muhammed Şâhîn b. Davud b. Süleyman el-Burhânî Ebû Şakir el-Mâlikî (1073/ 1663'de yaşıyordu)⁸⁰. Eseri: “*el-Enâbîbu'l-Hattiyeye bi Tahmîsi'l-Kasîdeti'd-Dimyâtiye*”.

4. eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed el-Cezâirî (öl. 1139/1726)⁸¹. Eseri: “*el-Kavlu'l-Mutevâtî Şerhu'l-Kasîdeti'd-Dimyâti* (manzum)”⁸².

5. Yusûf b. Huseyn b. Dervîş el-Huseynî Ebu'l-Mehâsin Cemâluddin, en-Nakîb (1153/ 1740)⁸³. Eseri: “*el-Fevâ'idu'l-Mansûriyye 'Alâ Şerhi'l-Kasîdeti'd-Dimyâtiyye*”⁸⁴.

6. Akkirmânî Mehmed b. Mustafâ (öl. 1174/1761)⁸⁵. Eseri: “*Şerhü Tahmîsi Kasîdeti'd-Dimyâtiye*”⁸⁶.

7. Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Fâsî (1214/1799)⁸⁷. Eseri: “*'Atiyyetu'l-'Âtî fî'stihrâci Cevâhiri Nazmi'd-Dimyâti*”⁸⁸.

8. Muhammed Vahîd Paşa el-Kilisî (1244/ 1828)⁸⁹. Eseri: “*Mirkâtu'l-Münâcât fî Şerhi'l-Kasîdeti'd-Dimyâtiyye*”

9. Nûruddin b. Abdilcabbar b. Nûriddin b. Ebî Bekr (1268/ 1851)⁹⁰. Eseri: “*Tahmîsu'd-Dimyâtiyye*”⁹¹.

**ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE
el-KASİDETU'D-DİMYÂTİYYE TAHMÎSİ**

10. Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî (1316/ 1898)⁹². Eseri: “*Şerhu Manzûmeti'd-Dimyâtiyye fi't-Tevssuli bi-Esmâ'i'llahi'l-Husnâ*”⁹³.

11. Saduddîn el-Fârûkî (931/ 1524'de yaşıyordu)⁹⁴. Eseri: “*Şerhu'l-Kasideti'd-Dimyâtiyye*”⁹⁵.

12. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed es-Safedî. Eseri: “*el-Fethu'l-'Unsâ bi-Şerhi Esmâ'i'llahi'l-Husnâ*”⁹⁶.

13. Bursalı İsmail Hakkı. Eseri: “*Şerhü'l-Kasideti'd-Dimyâtiyye*”⁹⁷.

14. Mehmed Saîd b. İbrâhîm b. Ömer. Eseri: “*Dürri'l-Müntehabâti'l-Musaffâ 'alâ Kasideti'd-Dimyâtiyye*”⁹⁸.

15. Mustafa Adanavi. Eseri: “*Şerhu'l-Kasideti'd-Dimyâtiyye*”⁹⁹.

16. Mustafa Şükrü. Eseri: “*Süllem-i Münâcât (Kasîde-i Dimyâtiyye Tercümesi)*”¹⁰⁰.

17. Müellifi bilinmeyen şerhler: Ankara Adnan Ötüken İHK, no: 4337/1, vr. 1b-22a; Konya İHK, no: 1249/1; Nuruosmaniye Ktp., no: 2873, 4027; Millet Ktp., Ali Emiri böl., no: 423/1, vr: 1-17; no: 897; no: 1252/3, vr: 12-20.

تخميس القصيدة الدميائية

صَمَدْتُ لِأَمْرِ مُعْظَمٍ [مُتَبَتَّلًا]

بِأَنْوَارِ صَفْعَاءِ الْهُدَى مُتَوَسَّلًا وَقَفُّوْا حَدِيثَ الْمُصْطَفَى وَمُبَجَّلًا
بَدَأْتُ بِبِسْمِ اللَّهِ وَالْحَمْدِ أَوْلَا عَلَيَّ نَعَمٍ لَمْ تُحْصَ فِيهَا تَنْزَلًا

وَكَمْ لَطْفِ رَبِّ لَا يُعَدُّ بِجِنْسِهِ

كَسَلِمٍ هَدَى الْمَنَّانُ فَضْلًا لِإِنْسِهِ بِأَنْعَمِهِ فَعَمَّ حِرْزَانَهُ قُدْسِهِ
فَمِنْهَا تَنَاءٌ لِلْإِلَهِ بِنَفْسِهِ عَلَيَّ نَفْسِهِ إِذْ لَيْسَ يُحْصِيهِ مَنْ تَلَا

وَلِلَّهِ عُبْدَانٌ وَمِنْهُمْ كِرَامُهُ

خُصُوصًا [رَسُولَ اللَّهِ] حَلَّ مَقَامُهُ لَهُ فَضْلُ رَبِّ لَيْسَ يُدْرِي حِتَامُهُ
وَمِنْهَا صَلَاةُ اللَّهِ ثُمَّ سَلَامُهُ عَلَيَّ الْمُصْطَفَى سِرُّ الْوُجُودِ الْمُكَمَّلَا

بِأَسْمَاءِ [حَبِيبِ اللَّهِ] مَنْ حَصَّ أَمَّهُ

ذُكُورًا فَإِنَّ اللَّهَ فَرَجَ غَمَّهُ وَلِلرَّبِّ الطَّافُ لِمَنْ هَمَّ هَمَّهُ
وَمِنْهَا إِذَا حَلَّ أَمْرًا مَا أَهَمَّهُ تِلَاوَةُ أَسْمَاءِ الْإِلَهِ إِذَا خَلَا

دَعَوْتُكَ أَسْمَاءَ إِلَهِي كَرِيمَةً

أَسَامِي رَسُولٍ شَافِعِ الْخَلْقِ جَمَّةً إِلَيْكَ تَوَسَّلْنَا بِهَا تَيْكَ رُمَّةً
فَسَأَلْتُكَ اللَّهُمَّ أَمَّنًا وَرَحْمَةً فَيَا أَمِنَ يَا (رَحْمَنُ) لَا تُبْقِ مَوْجَلًا

بِ[أَحْمَدٍ] [مُحَمَّدٍ] وَ[صَاحِبِ حُجَّةٍ]

[مُحَمَّدٍ] الْمُخْتَارِ [مَاحٍ] وَ[رَحْمَةٍ] أَحْبَبْتُ دَعْوَتِي مُسْتَعَجَلًا وَأَمَحُّ كُرْبَتِي
وَكُنْ يَا (رَحِيمُ) رَاحِمًا صَغْفَ قُوَّتِي وَيَا (مَالِكُ) كُنْ لِي نَصِيرًا وَمَوْئِلًا

بِحَاهِ [أَحْيَدٍ] رَبِّ زِدْنِي تَبْتُهُا

إِلَى حُبِّ [طَه] أَنْبَتْنِي مُتَوَجِّهًا بِ[يَسِينَ] اجْعَلْنِي إِلَهِي مُدَّهَا
وَيَا رَبِّ يَا (قُدُّوسُ) كُنْ لِي مُنْزَهَا وَلِلشَّرِّ سِلْمًا يَا (سَلَامُ) مُبَدَّلًا

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE
el-KASİDETU'D-DİMYÂTIYYE TAHMÎSİ

عَلَى [حَامِدٍ] يَا رَبِّ صَلِّ مُعْظَمًا

و[حَاشِرٍ] [إِكْلِيلٍ] صَلَاةً مُفَحِّمًا بِحَقِّ [وَجِيدٍ] ثُبِّ عَلَيْنَا تَرْحُمًا
وَيَا (مُؤْمِنٌ) هَبْ لِي أَمَانًا مُسَلِّمًا وَسِتْرًا عَمِيمًا يَا (مُهَيِّمِنٌ) مُسْبَلًا

وَصَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا رَبَّنَا عَلَى الْ

[مُقَمِّمِي] حَبِيبِ اللَّهِ [نُورِ الْهُدَى] هَلْ لَنَا غَيْرُهُ مِنْ [شَافِعٍ] حَالَةَ الْوَهْلِ
أَزَلْ يَا (عَزِيزُ) الدُّلَّ عَنِّي فَلَمْ أَزَلْ بِعِزِّكَ يَا (جَبَّارُ) مُكْفَى مُجَمَّلًا

أَيَا [عَاقِبٍ] [مُذْتَرٍّ] و[مُذَكَّرٍ]

وَيَا [سَابِقٍ] [مُزْمَلٍ] و[مُبَشِّرٍ] وَكُنْ لِي شَفِيعًا [صَادِقًا] يَا [مُطَهِّرُ]
وَأَصْغِرْ وَضَعْ ذَا الْكِبَرِ يَا (مُتَكَبِّرُ) وَيَا (خَالِقُ) اجْعَلْ لِي عَنِ الْخَلْقِ مَعْرِلًا

بُنُورِ نَبِيِّ رَبِّ زِدْنِي تَبَرُّرًا

مِنَ الدَّنْبِ إِذْ دُمْتُ عَلَيْهِ جَحْرًا أَفِزْنِي بِأَسْمَاءِ [المَكْرَمِ] مُثْرِنًا
وَيَا (بَارِي) الْأَنْفَاسِ قَدْ بَتَّ مُبْرِنًا بِكَ السُّقْمُ عَنِّي يَا (مُصَوِّرُ) زُوْلًا

أَجِبْ دَعْوَتِي يَا رَبِّ [دَاعٍ] إِجَابَةً

وَشَرِّفْ [بَشِيرًا] عِرْزَهُ وَمَهَابَةً وَزِدْنِي بِ[مَدْعُوٍّ] [جُحَابٍ] مَثْوَنَةً
سَأَلْتُكَ يَا (عَفَّارُ) عَفَّارًا وَتَوْبَةً وَبِالْقَهْرِ يَا (فَهَّارُ) خُذْ مَنْ تَحْيِيلاً

[وَلِيٍّ] [مُجِيبٍ] [مُجْتَبَى] كَانَتْ رَحْمَةً

لِمَخْلُوقِ رَبِّ الْعَالَمِينَ و[نِعْمَةً] إِلَهِي أَنْلِنِي مِنْهُ عَوْنًا وَهَمَّةً
وَهَبْ لِي يَا (وَهَّابُ) عِلْمًا وَحِكْمَةً وَلِلرِّزْقِ يَا (رَزَّاقُ) كُنْ لِي مُسَهِّلًا

أَيَا [طَيِّبٍ] [عَيْثٍ] وَيَا [سَيِّدٍ] [هُدَى]

أَعِزَّنِي [أَجِيرًا] هَوَلِ يَوْمٍ إِذَا بَدَا وَيَا [نَاصِرًا] إِشْفَعْ مِنْ اللَّهِ أَسْعَدَا
وَبِالْخَيْرِ يَا (فَتَّاحُ) فَافْتَحْ وَبِالْهُدَى وَبِالْعِلْمِ كُنْ لِي يَا (عَلِيمُ) مُفَضَّلًا

بِ[شَافٍ] و[مَأْمُونٍ] [أَمِينٍ] و[شَاهِدٍ]

قِنِي رَبِّ مِنْ شَرِّ وَمِنْ كُلِّ غَايِدٍ إِلَهِي بِـ [مُنْجِي] بَحْنِي مِنْ مَكَائِدِ
وَيَا (فَابِضٌ) أَفِضْ رُوحَ كُلِّ مُعَانِدٍ وَيَا (بَاسِطٌ) التَّعْمَاءِ زِدْنِي تَجْمُلًا

أَيَا [قَيِّمٌ] صُنِّي تَحْشُدَ عَارِضِ

مِنَ الْعَيِّ وَالْعَاوِي وَمِنْ كُلِّ بَاغِضِ وَرَقِّنِي إِلَهِي خَاضِعًا قَلْبَ فَارِضِ
وَيَا (خَافِضٌ) اخْفِضْ قَدْرَ كُلِّ مُعَارِضِ وَيَا (زَافِعٌ) ارْزُقْنِي عَلَي رِغْمٍ مَن قَلَا

أَلَا إِنَّ [عَبَدَ اللَّهِ] [نَورٌ] [مُعَزِّزٌ]

[صَفُوحٌ عَنِ الزَّلَّاتِ] [بَرٌّ] مُعَزِّزٌ وَمَنْ افْتَقَى شَرَعَ [الْمُبِرِّ] مُعَزِّزٌ
بِعِزِّكَ قَدْرِي يَا (مُعِزُّ) مُعَزِّزٌ (مُذِلُّ) فَكُنْ لِلظَّالِمِينَ مُذِلًّا

أَدْنِمْنِي إِلَهِي بِـ [الغِيَاثِ] مُعَوِّدًا

بِـ [عَوِّثٌ] أَغْنِنِي مِنْ أَبَاطِيلِ عَائِدًا إِلَهِي دَوَامًا وَاعْفُ عَنِّي بِهِ أَدَا
سَمِعْتَ دُعَائِي يَا (سَمِيعٌ) فَكُنْ إِذَا (بَصِيرًا) بِحَالِي رَحِيمًا مُتَقَبِّلًا

كَفَيْ [مُكْتَفِي] ١١١ [كَابِي] ١١٢ إِمَامًا لِمُقْتَدِ

جَمِيعًا إِذِ [الْهَادِي] هُدَاهُ لِمُهْتَدِ وَمَا هُوَ إِلَّا مَنْجَاءٌ كُلِّ مُقْتَدِ ١١٣
إِلَى (حَكَمٍ) أَشْكُو ظِلَامَةَ مُعْتَدِ هُوَ (الْعَدْلُ) كَمْ أَرَدَى ظُلُومًا وَجَنَدَلًا

عَلَى [مُقْتَفٍ] ١١٤ [بُشْرَى] صَلَاتِي تَحِيَّتِي

و[ذِي قُوَّةٍ] [مُهْدٍ] سَلَامِي هَدِيَّتِي بِهِ أَخْلِصَ اللَّهُمَّ صِدْفِي وَنِيَّتِي
(لَطِيفٌ) بِحَالِي رَاحِمٌ لِشَكِيَّتِي (خَيْرٌ) بِضَعْفِي إِنْ تَضَايَقْتُ حَلًّا

١١٥ يَا [عُرْوَةٌ وَثْقَى] [سِرَاحٌ] مُنَوَّرٌ

وَيَا [نَاصِحٌ] مَا لِي سِوَاكَ [مُطَهَّرٌ] أَعْيِي [مُجِيرًا] لِي قَلْبِي مُقْصَّرٌ
وَلَا زِلْتُ أَهْفُو (وَالْحَلِيمُ) مُسْتَرٌّ وَرَبِّي (عَظِيمٌ) الْعَفْوِ إِنْ زِعْتُ أَهْمَلًا

[شَفِيقٌ] وَ[ذُو فَضْلِ] مَلَاذِي وَعُصْرَتِي

و[ذُو حُرْمَةٍ] [مُحِبِّي] [شَفِيعِي] وَنُصْرَتِي إِلَهِي بِهِ حَوْلٌ إِلَى الْيُسْرِ عُسْرَتِي
(عَفْوَرٌ) أَقِلْ وَاعْفِرْ ذُنُوبِي وَعَثْرَتِي (شَكُورٌ) فَوَالِي شُكْرَ قَلْبِي الْمَغْفَلًا

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE
el-KASİDETU'D-DİMYÂTIYYE TAHMÎSİ

أَيَا [صَاحِبِ الْمِعْرَاجِ] يَا مُنْشِطَ الْكَسَلِ

وَيَا [صَاحِبِ الْبُرْهَانِ] يَا مُطْمِئِنِّ الرَّزْلِ
وَأَعْلِي مَقَامِي يَا (عَلِيٌّ) فَلَمْ يَزَلْ
أَعْيِي وَخَلَّصَنِي مِنَ الْكَرْبِ وَالْوَجَلِ
بِكَبْرِكَ قَدْرِي يَا (كَبِيرٌ) مُبَجَّلًا

أَعُوذُ بِـ[صِدْقِ] مِنْ شُرُورٍ وَلَفْظَهَا

وَمِنْ عَيْنِ سُوءِ كُلِّ حَالٍ وَلِظْهَهَا
(خَفِيطٌ) لِرُوحِي لَا يَوُدُّكَ حِفْظَهَا
إِلَهِي فَصُنْ نَفْسِي إِذَا حَانَ فَوْظَهَا
(مُقِيتٌ) فَكُنْ لِلْقَوْتِ يَا رَبِّ مُرْسَلًا

بِحَقِّ [وَصُورِ] [وَأَصْلِ] رَبَّنَا قِنِي

مِنَ النَّارِ فِي دَارِ الْبَوَارِ وَإِنِّي
ذِمَامُكَ حَسْبِي يَا (حَسِيبٌ) فَأَحْمِنِي
تَوَسَّلْتُ بِـ[الرَّاضِي] إِلَيْكَ فَنَجِّنِي
وَأَنْتَ (جَلِيلٌ) كُنْ لِقَدْرِي مُجَلَّلًا

عَلَى [بَالِغِ] بَلَّغْ إِلَهِي نَجِّي

بِأَنْوَارِ نَوَّزَ غِيَاهِمَ غَمِّي
(كَرِيمٌ) الْعَطَايَا رَبِّ أَجْزَلِ عَطِيَّتِي
وَبِـ[الرَّافِعِ] أَرْفَعْ مَا يُعَوِّقُ رِفْعِي
(رَقِيبٌ) عَلَى الْأَعْدَاءِ يَكْفِي إِذَا انْكَأَا

رَحِمْتَ عَلَى الْأَعْبَادِ رُحْمًا بِـ[مُضْطَلِّقِي]

وَكَرَّمْتَهُمْ بِاللُّطْفِ يَا خَالِقَ الْوَرَى
دَعَوْتُ (مُجِيبًا) إِمْرًا مُتَقَبَّلًا
إِلَى الدِّينِ وَالشَّرْعِ لِأَقْوَالِهِمْ بَلَى
كَثِيرَ الْعَطَايَا (وَاسِعَ الْجُودِ) مُجْزَلًا

بِحُزْمَةِ [عَيْنِ الْعِزِّ] رَبِّي تَوَفَّنِي

تَقِيًّا وَعَنْ سُوءِ الْبَلِيَّاتِ اكْفِنِي
وَأَنْتَ (حَكِيمٌ) يَا إِلَهِي فَعَافِنِي
مِنَ السُّؤْمِ وَالْوَعَثَاءِ يَا رَبِّ اشفِنِي
(وَدُودٌ) فَكُنْ لِلْوُدِّ فِي الْقَلْبِ مُنْزِلًا

أَيَا [صَاحِبِ الْمُعْتَرِ] وَيَا [صَاحِبِ اللَّوَا]

وَيَا [سَيِّدَ الْكُوثَيْنِ] يَا [صَاحِبَ الرَّدِّ] وَكُنْ لِي شَفِيعًا مِنْ إِلَهِي وَرَبَّنَا
(مَجِيدٌ) فَمَجِّدْ شَرْعَ دِكْرِي لَدَى الْوَرَى وَيَا (بَاعِثٌ) ابْعَثْ جَيْشَ نَصْرِي مُهْرُولًا

[خَطِيبُ النَّبِيِّينَ] [حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ]

شَفِيعُ الْوَرَى صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلَّمُوا بِهِ وَاعْفُ عَنِّي يَا إِلَهِي وَعَنْهُمْ
(شَهِيدٌ) عَلَى قَوْمٍ بِمَا كَانَ مِنْهُمْ فَبِ(الْحَقِّ) خُذْ بِالنَّارِ مِنْهُمْ مُعْجَلًا

بِحَاهِ [صَفِيٍّ لِلَّهِ] رَبِّي لَدَيْهِمْ

أَفِرْ لَأُخَيِّبِي وَفِيكَ مَرَاحِمٌ فَمَيِّزْنِي مِنْ قَوْمٍ عَلَيْهِمْ غِيَاهُمْ
وَأَنْتَ (وَكِيلٌ) يَا وَكِيلُ عَلَيْهِمْ فَحَسْبِي إِذَا كَانَ (الْقَوِيُّ) مُوَكَّلًا

شَفِيعِي [بِحَبِيٍّ لِلَّهِ] حَفًّا لَعَلَّنِي

عَنَائَاتُهُ الْعُلْيَا عَلَى الْخُلْدِ دَلَّنِي كَعَرْشِ إِلَهِي أَكَّةً حِينَ ثَلَّنِي
(مَتِينٌ) فَمَتَّنْ قُوَّتِي وَتَوَلَّنِي فَمَنْ يَا (وَلِيُّ) مِنْكَ أَوْلَى لِي ^{١٠٦} بِالْأَوْلَا

أَيَا [صَاحِبِ النَّاجِ] وَ[عَيْنِ النَّعِيمِ] لَا

تُخَيِّبُنِي مِنْ رُوحٍ بِهِ النَّاسُ قَدْ عَلَا عَلَى مَا خَفَى مِنْ جُلٍّ نَعْمَى وَمَا جَلَا
حَمِدْتُ (حَمِيدًا) لَمْ يَزَلْ مُتَفَضَّلًا وَ(مُحْصِي) لِمَنْ عَادَى مُبِيدًا وَمُخْذِلًا

بِحَقِّ [صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ] وَ[مُنْتَقَى]

عَنِ الْعَيِّ حَلَّصْنِي عَلَيَّ وَإِنْ غَطَا عَلَى مَا افْتَضَى التَّقْدِيرُ وَالْحُكْمُ أَوْلَا
بَدَأَتْ بِجُودٍ مِنْكَ يَا (مُبْدِي) الْعَطَا وَأَنْتَ (مُعِيدٌ) كُلَّ مَا فَاتَ أَوْ خَلَا

إِلَهَ [كَرِيمٍ] كُلَّ أَنْ رَسَيْسَةً

صَلَاتِي عَلَيْهِ ^{١٠٧} اجْعَلْ لِرُوحِي أُنَيْسَةً بِمَعْدِ صِدْقِ أَنْو ^{١٠٨} نَفْسِي جَلِيسَةً
(مُحْيِي) فَوَسِّعْ لِي حَيَوَةَ نَفْسِيَسَةً (مُمِيتٌ) فَعَجِّلْ مَوْتَ خَصْمِي مُنْكَلًا

وَكُنْ لِي يَا [خَيْرَ الْأَنْامِ] [مُطَهَّرَ الدِّ

جَنَانِ] شَفِيعًا [حَافِظًا] كُرْزَةَ الْوَجَلِ أَغِثْنِي بِهِ رَبِّي بَرِيئًا مِنَ الْعِلْنِ
وَيَا (حَى) أَذْهَبْ مَوْتَ قَلْبِي فَلَمْ أَزَلْ بِذِكْرِكَ يَا (قَيُّومٌ) مَا دُمْتُ مُوَصَّلًا

مَلَاذِي [مُقِيمِ السُّنَّةِ] [ذُو مَكَانَةٍ]

وَعَوْنِي [صِرَاطِ اللَّهِ] فِي كُلِّ مُنْيَةٍ أَدْمِنِي بِهِ رَبِّي عَلَى خَيْرِ نِيَّةٍ
وَيَا (وَاحِدٌ) أَوْجِدْ لَنَا كُلَّ بُغْيَةٍ وَيَا (مَاجِدٌ) امْجُدْنِي وَكُنْ لِي مُعَوَّلًا

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE
el-KASİDETU'D-DİMYÂTIYYE TAHMÎSİ

أَيَا [صَاحِبِ السُّلْطَانِ] أَنْتَ مُتَوَجِّحٌ

كَرَامٌ أَنَا سِي بِالنَّوَالِ وَمُبْهَجٌ بِهِ رَبَّنَا أَحْفَظُ مِنْ عَنَا وَهُوَ مُزْعِجٌ
وَيَا (وَاحِدٌ) مَا لِي سِوَاكَ مُفْرَجٌ وَيَا (صَمَدٌ) فَرَّجْ وَقُلْ غَمُّكَ انْجِلَا

بِحُرْمَةِ [مَشْهُودٍ] [رُؤْفٍ] وَتَيْدِهِ

عَلَى [الْحَقِّ] أَيَّدِنِي إِلَهِي بِأَيْدِهِ أَيْ رَبِّ كَبَّلٍ حَيْدَ قَالِي بِقَيْدِهِ
وَيَا (قَادِرٌ) أَهْلِكَ عَدُوِّي بِكَيْدِهِ وَ(مُقْتَدِرٌ) أَرْدُ^{١٠٦} الْكُذُوبَ الْمَقُولَا

أَيَا [صَاحِبِ الْآيَاتِ] يَا [صَاحِبِ الشِّفَا

عَةِ] الْكَوْنُ لَوْلَاكَ جَمِيعًا لَمَّا بَدَا مِنْ اللَّهِ اشْفَعْ لِي أَفُوزُ لَدَى الْوَرَى
وَلَا زَالَ ذِكْرِي يَا (مُقَدِّمٌ) فِي الْعُلَا وَذَكَرُ عَدُوِّي يَا (مُؤَخَّرٌ) اسْفَلَا

هَيَا [أَمْرٌ نَادٍ^{١٠٧}] [ذَلِيلٌ] وَ[أَوَّلٌ]

وَيَا [خَيْرَ خَلْقِ اللَّهِ] يَا [مُتَوَكِّلٌ] بِرَبِّكَ كُنْ لِي شَفِيعًا يَا [مُؤَمِّلٌ]
إِلَى السَّبْقِ قُلْ يَا (أَوَّلٌ) أَنْتَ أَوَّلٌ وَيَا (آخِرٌ) اخْتِمِ لِي أَمُوتُ مُهَلَّلَا

أَلَا [نِعْمَةُ اللَّهِ] [عَزِيزٌ] وَ[ذَاكِرٌ]

[مَتِينٌ] [مُبِينٌ] [أَذُنُ خَيْرٍ] وَ[طَاهِرٌ] بِهِ أَذْهَبِ الْكَرْبَ الَّذِي وَهُوَ قَاهِرٌ
وَأَظْهَرِ إِلَهِي الْحَقَّ أَنَّكَ (ظَاهِرٌ) وَيَا (بَاطِنٌ) نَكَلْ لِمَنْ كَانَ مُبْطَلَا

[رَسُولٌ] وَ[مُخْتَارٌ] صَلَاةُ الْوَرَى عَلَيَّ

هَ حَقٌّ بِهِ عَنَا حَمَّا اللَّهُ كُلُّ عَنِي إِلَهِي قِنِي مِنْ جَائِرٍ يَجْتَرِي عَلَيَّ
وَيَا (وَالِيَا) أَصْلِحْ وِلَاةَ الْأَنَامِ كُنِي بِصَيْرُونِ يَا (مُتَعَالٌ) بِالْعَدْلِ فِي الْعُلَا

[بِمَالِ الْبِمَامِي] [هَاشِيئٌ] نَيْيَا

[رَحِيمٌ] بِهِ يَا رَبِّ وَاعْفِرْ ذُنُوبَنَا إِلَهِي لَقَدْ كُنَّا ضَعِيفًا فَفَقُونَا
وَيَا (بُرٌّ) أَعْمِرْنَا^{١٠٨} بِبِرِّكَ وَأَكْفِنَا زَوَالًا وَيَا (تَوَابٌ) تُبْ وَتَقَبَّلَا

أَيَا [صَاحِبِ التَّعْلِينِ] رُوحِي لَكَ فِدَا

عَالِيكَ الصَّلَاةُ فِي انْتِهَاءٍ وَابْتِدَا إِلَهِي عَلَيَّ أَسْهَلُ بِهِ سَكْرَةَ الرَّدَى

و(مُنْتَقِمٌ) رَبِّ انْتَقِمْ لِي مِنَ الْعِدَى وَجُدْ وَاعْفُ عَنِّي يَا (عَفُوٌّ) تَفَضُّلاً

[أَبُو الْقَاسِمِ] نُورُ الْهُدَى كَانَ مُصْطَفَى

[نَقِيًّا] [تَقِيًّا] مِنْ شَرَفٍ وَأَشْرَفًا بِهِ رَبَّنَا أَجْزَلُ عَلَيَّ تَعَطُّفًا

وَكُنْ بِي زُؤْفًا يَا (زُؤْفٌ) وَمُسْعِفًا وَلَا زِلْتَ لِي يَا (مَالِكِ الْمُلْكِ) مَعْقِلًا

وَجَلَّ [إِمَامُ الْمُتَّقِينَ] نَبَالَهٗ

وَعِزًّا وَجُودًا دَائِمًا وَأَصَالَهٗ أَحِطُّ بِبِهِ عَفْرًا إلهِي عُجَالَهٗ

وَأَفْرَعُ عَلَيَّ يَا (ذَا الْجَلَالِ) جَلَالَهٗ فَجُودُكَ بِ(الإِكْرَامِ) لَا زَالَ مُهْطَلًا

عَلَى [النَّاشِرِ] [المَوْلى] [الرَّكِي] نَحِيَّتِي

و(ذِي الرَّفْعَةِ) الدَّاعِي صِلَاتِي هَدِيَّتِي عَلَى الرُّشْدِ سَدَّدَ بِالْوَيْ سَجِيَّتِي

وَيَا (مُقْسِطٌ) ثَبَّتْ عَلَى الْقِسْطِ بَيْتِي وَيَا (جَامِعٌ) اجْمَعْ لِي رِضَى سَائِرِ الْمَلَأِ

[مُنِيبٌ] و[مَعْصُومٌ] [صَفِيٌّ] رَسُولُنَا

[حَبِيبٌ] [قُرْبُشِيٌّ] [حَلِيمٌ^{١١٢}] شَفِيعُنَا بِهِ رَبِّ خَلَّصْنِي عَنِ الْهَمِّ وَالْعَنَاءِ

(غَيْبِي) فَوَارِ الْفَقْرَ عَنِّي بِالْغِنَى و(مُعْنِي^{١١٣}) فَأَعْذِبْ لِي الْقِنَاعَةَ مِنْهَا

بِحَقِّ [الْعَفِيفِ] [الْعَامِلِ] رَبَّنَا قِنِي

مِنَ السُّوءِ وَالْأَسْقَامِ طُرًّا وَاشْفِنِي إلهِي بِ(مَنْصُورٍ) عَنِ الْعَيْ بَحْنِي

وَيَا (مَانِعٌ) امْتَنِعْنِي عَنِ السُّوءِ وَاحْمِنِي وَيَا (ضَارٌّ) كُنْ لِلْحَاسِدِينَ مُنْكَالًا

إِلَهَ أَمَانٍ [قَائِدِ الْخَيْرِ] عَافِنِي

عَنِ الصُّمِّ بِ(الْعَفْوِ) [الْبَلِيغِ] وَكُفِّنِي بِ(عَدَلٍ) [عَلِيمٍ] [عَالِمٍ] رَبِّ إِحْمِنِي

وَيَا (نَافِعٌ) انْفَعْنِي بِعِلْمِكَ وَاهْدِنِي وَيَا (نُورٌ) كُنْ لِي^{١١٤} النُّورَ^{١١٥} فِي الْقَلْبِ مُشْعَلًا

بِ(نُورٍ) [جَوَادٍ] [أَبْطَحِيٍّ] [مُصَارِعٍ]

أَجْرِنِي مِنَ الْأَهْوَالِ يَا رَبِّ [خَاشِعٍ] إلهِي أَنْلِنِي جُلًّا خَيْرٍ بِ(خَاضِعٍ)

إِلَى الْحَقِّ يَا (هَادِي) اهْدِنَا بِبَدَائِعِ مِنَ الْعِلْمِ زِدْنِي يَا (بَدِيعٌ) تَوْصُلًا

لَنَا مَوْئِلٌ حَقًّا [كَفِيلٌ] [مُهَيِّبٌ]

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE
el-KASİDETU'D-DİMYÂTIYYE TAHMÎSİ

إِذِ الْأَرْضُ وَالْأَفلاكُ لَوْلَاهُ لَمْ تَكُنْ إِلَهِي بِـ [بُرْهَانٍ] عَنِ الْمُزْعِمَاتِ صُنْ
وَأَبْقِ الْهُدَى فِي الْقَلْبِ يَا (بَاقِيًا^{١١٦}) وَكُنْ لِعِلْمِ التَّهَى يَا (وَارِثُ) لِي مُوَصِّلاً

[أَبُو الطَّاهِرِ] [الْمُعْطِي] شَفِيعِي وَرَاجِي

و[حَم] خَيْرُ الْخُلُقِ [مَاجِي] جَزَائِمِي إِلَهِي بِـ [طَس] [رَسُولِ الْمَلَا حِم]
عَلَى الرُّشْدِ تَبَّتْ يَا (رَشِيدُ) غَوَايِمِي عَلَى الصَّبْرِ هَبْ لِي يَا (صَبُورُ) تَجَمُّلاً

بـ [مُسْتَعْفِرٍ] [فَجْرٍ] [عَلِيٍّ] مُشَرِّدٍ

بِعَوْنٍ مَنِيحٍ حَاجِرٍ كُنْ مُؤَيِّدِي كَيْبِياً بِكَيْبِياً بِإِتِّهَالٍ مُشَدِّدٍ
بِأَسْمَانِكَ الْحُسْنَى دَعْوَتِكَ سَيِّدِي وَجِئْتُ بِهَا يَا (حَالِقِي) مُتَوَسِّلاً

بـ [أَعْلَى] [مَكِينٍ] صَاحِبِ الْجُودِ وَاللُّهَاءِ

وَأَسْمَائِهِ طُوراً أُرُومٌ لِأَجْلِهِهَا جَزِيلاً الْعَطِيّاً ضَارِعاً مَتَوَهِّماً
وَمُبْتَهِلاً رَبِّ إِلَيْكَ بِفَضْلِهَا وَأَرْجُو بِهَا كُلَّ الْمُرَادِ مُؤَمِّلاً

بـ [تَالِي^{١١٧}] و [أُمِّي] عَنِ الشُّوبِ اصْنِفِي

و[أَنْقَى] [أَبْرٌ] [مُصْلِحٍ] رَبِّ وَاحِمِي سَمِعْتَ مَنَاحَاتِي وَأَنْتَ مُهَوِّئِي
فَقَابِلِ إِلَهِي بِالرِّضَى مِنْكَ وَآكْفِنِي صُرُوفَ زَمَانِي مُكْثِراً وَمُقَلِّلاً

إِلَهِي بِـ [مَسْعُودٍ] [نَقِيبٍ] و [مُرْتَجَى]

أَجْرْنَا مِنَ النَّيرَانِ وَأَرْشُدْ إِلَى الْمُنَى أَدِمْ و^{١١٨} اَعْنِ وَاجْزِلْ وَاحِمٍ وَأَنْشِطْ بِـ [مُرْتَضَى]
وَجُدْ وَاعْفُ وَارْحَمْ وَأَكْفِ وَأَنْصُرْ عَلَى الْعَدَى وَتُبْ وَاهْدِ وَأَصْلِحْ كُلَّ شَيْءٍ تَخَلَّلاً

[عَفُورٌ] [رَشِيدٌ] [زَمْرَمِيٌّ] شَفِيعُنَا

بِهِ رَبَّنَا سَهَّلْ لَنَا مَا أَمَّهْنَا أَعِثْنَا بِـ [سَعْدِ الْخُلُقِ] وَارْحَمْ بِحَالِنَا
وَكُنْ يَا إِلَهِي مُسْتَجِيباً دَعَاءَنَا وَأَجْرِي^{١١٩} لَنَا النِّعْمَاءَ مِنْكَ تَفَضُّلاً

عَلاً [حَايِمٌ] [خَيْرُ الْوَرَى] خَاتِمِيَّةٌ

عَلَى الْأَنْبِيَاءِ^{١٢٠} طُوراً جَلالاً^{١٢١} وَهَيْبَةً أَيْ رَبَّنَا صَلِّ صَلَاةً بَحِيَّةً

وَسَلَّمَ إِلَهِي بُكْرَةً وَعَشِيَّةً عَلَى الْمُصْطَفَى مَا حَنَّ رَعْدٌ وَجَلْجَلَ

جَزِيلُ التَّحَايَا مَا يُقَالُ وَمَا زُتِمَ

مِنَ اللَّهِ وَالْأَمْلاكِ وَالنَّاسِ كُلِّهِمْ عَلَى [خَاتِمِ الرُّسُلِ] الْكِرَامِ وَجُلِّهِمْ
كَذَا الْأَنْبِيَاءِ¹¹ وَالْآلِ وَالصَّحْبِ كُلِّهِمْ وَبَعْدُ فَحَمَدُ اللَّهِ خَتْمًا وَأَوَّلًا

¹ Haşr: 24.

² A'raf: 180.

³ İsrâ: 110.

⁴ Taha: 8.

⁵ Buharî, Şurût, 18; Müslim, Tevhit, 5; Tirmizî, Da'avât, 83; İbn-i Mâce, Dua, 10.

⁶ İbn-i Mâce, Dua, 9.

⁷ Tahmis: *bir şairin bir şiirini alıp her beytinin önüne o beyitle aynı vezin de üçer mısra ileve edilerek beş oluşturulan şiidir.* Tâhirul Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, Nşr. Kemal Edip Kürçüoğlu, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973, s. 141-142; Cebbûr 'Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-'Udebâ*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1984, I, 61; Emîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi 'İlmi'l-'Arûd ve'l-Kâfiye ve Funûni's-Şi'r*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 188; Dehîudâ, *Lugat-nâme*, Nşr. Muhammed Mu'in, Seyyid Ca'fer Şehîdî, Tahran, 1993, IV, 5722; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Mîzânü'z-Zeheb fi Sinâ'ati Şi'ri'l-'Arabî*, Nşr. 'Alâuddin 'Atiyye, Dımaşk, 1996, s. 226; İlaydın, Hikmet, *Türk Edebiyatında Nazım*, Akçağ Yay., Ankara, 1997, s. 143; Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyat Tarihi*, MEB Yay., İstanbul, 2001, I, 209; Pala, İskender, Kılıç, Filiz, "Musammat", *TDVİA*, XXXI, 234; Erdoğan, Mustafa, *Türk Edebiyatında Muhammes*, Kültür Bak. Yay., Ankara, 2002, s. 17.

⁸ Yılmaz, Ali, "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn-i İsa-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâsı", <http://eskiweb.cumhuriyet.edu.tr/edergi/makale/210.pdf> (03.09.2010)

⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Arifîn*, MEB Yay., İstanbul, 1951, II, 227; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, MEB Yay., İstanbul, 1951, II, 205, 230; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002, V, 336; 'Umer Rıdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Beyrut, 1376/1957, VIII, 260.

¹⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Arifîn*, II, 227; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, II, 205, 230; ez-Ziriklî, Age., V, 336; Kehhâle, Age., VIII, 260.

¹¹ Süleymaniye Ktp, Atıf Efendi, nr. 2794, vr. 1-3; Esad Efendi, nr. 3543, vr. 1-3; v. diğ.

¹² Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, *Davhatu'l-Meşâyih ma'a Zeyl*, Çağrı Yay., İstanbul, 1978, s. 96; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matba'a-i Âmire, İstanbul, 1308/1890, I, 332; Fındıklılı İsmet Efendi, *Şakâik-i*

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE el-KASÎDETU'D-DİMYÂTİYYE TAHMÎSİ

Nu'mâniye Zeyilleri, Nşr: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay. İstanbul, 1984, III, 227; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 329; Tuman, İnehan-zâde Mehmed Nail, *Tuhfe-i Nâilî*, Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı, Bizim Büro Yay., Ankara, 2001, I, 36.

¹³ Ergun, Sadettin Nüzhet, *Türk Musikisi Antolojisi*, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul, 1942, II, 788; Öztuna, Yılmaz, *Türk Bestecileri Ansiklopedisi*, Hayat Yay., İstanbul, tsz., s. 140.

¹⁴ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Alanya*, Apaydın Basımevi, İstanbul, 1946, s. 420; Doğan, Mehmet Nur, *Şeyhülislam İshak Efendi Hayatı, Eserleri ve Divanının Edisyon Kritiği*, MEB Yay., İstanbul, 1997, s. 37-38.

¹⁵ Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurefâ'sı*, Nşr. Sadık Erdem, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1994, s. 6, 16, 25, 229; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, *Age.*, s. 85-86; Mehmed Süreyya, *Age.*, I, 360, 361; Fındıklılı İsmet Efendi, *Age.*, V, 75, 84, 215, 225, 227, 228, 229, 247; Alaettin, İbrahim, *Meşhur Adamlar*, İstanbul, 1935, I, 370; Konyalı, *Age.*, s. 423-426; Doğan, *Şeyhülislam İshak Efendi Hayatı, Eserleri ve Divanının Edisyon Kritiği*, s.38-42.

¹⁶ Safâyî, *Tezkire-i Safâyî*, İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp., no. 3215, vr. 30^a; Mirzâzâde Mehmed Salim Efendi, *Tezkiretu's-Şu'arâ-i Salim Efendi*, Haz. Adnan İnce, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 2005, s. 163-169; Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'i't-Tevârih*, Nşr. Münir Aktepe, İstanbul, 1976, I, 25, 39, 40, 63 229; Râmiz, *Age.*, s. 85, 213, 269; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, *Age.*, s. 90-91; Mehmed Süreyya, *Age.*, I, 326; Fındıklılı İsmet Efendi, *Age.*, V, 84-85; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, nşr: Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul, 1972, I, 359; Tuman, *Age.*, I, 33; Doğan, Muhammet Nur, *Şeyhülislam İshak Efendi Hayat Eserleri ve Divanının Edisyon Kritiği*, MEB Yay., İstanbul, 1997, s. 43-60; Doğan, Mehmet Nur, "İshak Efendi, Ebû İshakzade", *TDVİA*, İstanbul, 2002, XXII, 530-531.

¹⁷ Mehmet Zihni Efendi, *Tarihte İz Bırakan Meşhur Kadınlar*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1982, II, 139, 140; Fındıklılı İsmet Efendi, *Age.*, V, 215; Bursalı M. Tahir Efendi, *Age.*, II, 116; Alaettin, *Age.*, II, 523; Konyalı, *Age.*, s. 402-410; Yöntem, Ali Cenap, "Fitnat", *İA*, MEB yay., İstanbul, 1988, IV, 626-627; Akün, Ömer Faruk, "Fitnat", *TDVİA*, İstanbul, 1996, XIII, 39-46.

¹⁸ Bursalı M. Tahir Efendi, *Age.*, I, 449; Epçaçan, Cahit, *Esad zade Mehmed Çelebi Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Divanı Tenkitli Metin-İnceleme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Atatürk Üniv., Sos. Bil. Enst., Erzurum, 1999.

¹⁹ Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, *Age.*, s. 96; Fındıklılı İsmet Efendi, *Age.*, V, 227.

²⁰ Mirzâzâde Mehmed Salim Efendi, *Age.*, s. 170.

²¹ Mirzâzâde Mehmed Salim Efendi, *Age.*, s. 170. Râmiz, *Age.*, s. 7.

²² Mirzâzâde Mehmed Salim Efendi, *Age.*, s. 170. Râmiz, *Age.*, s. 7; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, *Age.*, s. 96; Fındıklılı İsmet Efendi, *Age.*, V, 228.

- ²³ Bilâd-ı Erbaa, Mekke, Edirne, Bursa ve Mısır kadılıklarına verilen addır.
- ²⁴ Mirzâzâde Mehmed Salim Efendi, Age., s. 170; Râmiz, Age., s. 7; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96; Mehmed Süreyya, Age., I, 333; Fındıklılı İsmet Efendi, Age. V, 228.
- ²⁵ Subhi, Vak‘anuvîs Subhî Mehmed Efendi, *Subhi Tarihi, Sâmi ve Şâkir Tarihleri İle Birlikte (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin)*, Haz. Mesut Aydınler, Kitabevi Yay., İstanbul, 2007, s. 198; Râmiz, Age., s. 7.
- ²⁶ Subhi, Age., s. 438; Râmiz, Age., s. 7; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96; Fındıklılı İsmet Efendi, Age. V, 228.
- ²⁷ Subhi, Age., s. 520, 539, 550; Fındıklılı İsmet Efendi, Age. V, 227.
- ²⁸ Fındıklılı İsmet Efendi, Age. V, 227.
- ²⁹ İzzi, *Tarih*, İbrahim Müteferrika baskısı, s. 3^a (Özege); Subhi, Age., s. 649, 694, 699, 716, 718.
- ³⁰ Subhi, Age., 571, 572, 666, 668, 716.
- ³¹ Râmiz, Age., s. 7; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96; Fındıklılı İsmet Efendi, Age. V, 228.
- ³² Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96.
- ³³ İzzi, Age., 175^b; Râmiz, Age., 7; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96; Mehmed Süreyya, Age., I, 333; Fındıklılı İsmet Efendi, Age. V, 228;
- ³⁴ Safâyî, tezkiresinde Esad efendinin dürüstlüğünü “*Müderresin-i Kiramdan layık-ı izz u ikbal bir mahdûm-ı melek hisâlidir*” ifadesiyle dile getirmektedir. Bk. Safâyî, Age., vr. 30^b.
- ³⁵ *Bu sebepler için bkz. Şem‘dânî-zâde*, Age., I, 148; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96.
- ³⁶ İzzi, Age., 175^b; Şem‘dânî-zâde, Age., I, 148; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96; Mehmed Süreyya, Age., I, 333.
- ³⁷ Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96.
- ³⁸ Şem‘dânî-zâde, Age., I, 148.
- ³⁹ İzzi, Age., 206^a; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96.
- ⁴⁰ Mehmed Süreyya, Age., I, 333.
- ⁴¹ Mehmed Süreyya, Age., I, 333.
- ⁴² Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96.
- ⁴³ Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 96; Fındıklılı İsmet Efendi, Age. V, 229.
- ⁴⁴ Râmiz, Age., s. 8; Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatu’l-Cevâmi‘*, Nşr. Ahmet Nezih Galitekin, İşaret Yay., İstanbul, 2001, s. 79; Fındıklılı İsmet Efendi, Age. V, 228.
- ⁴⁵ Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 97; Mehmed Süreyya, Age., I, 333, Tuman, Age., I, 37.
- ⁴⁶ Safâyî, Age., vr. 30^b; Mirzâzâde Mehmed Salim Efendi, Age., s. 169; İzzi, Age., 154^b; Râmiz, Age., s. 8; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 97; Mehmed Süreyya, Age., I, 333.
- ⁴⁷ Safâyî, Age., vr. 30^b; Mirzâzâde Mehmed Salim Efendi, Age., s. 171; Râmiz, Age., s. 8.
- ⁴⁸ Kayseri 75. yıl İHK, Raşid Efendi, nr. 1037, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4694, 4695, 4696, 4697, 4698, 4699.
- ⁴⁹ Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 3263; Tırnovalı, nr. 1814.

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE el-KASÎDETU'D-DİMYÂTİYYE TAHMÎSİ

- ⁵⁰ Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi, *Lehçetü'l-lugat*, Nşr. Ahmet Kırkkılıç, TDK, Ankara, 1999.
- ⁵¹ Râmiz, Age., s. 8; Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 97; Konyalı, Age., s. 440.
- ⁵² Yücecişik, Zeynep Sema, *Şeyhülislam Esad Efendi: Atrâbu'l-Âsâr fî Tezki-reti Urefâi'l-Edvâr (Giriş-Metin-Tercüme-Terimler-Dil notları)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İÜ, Sos. Bil. Enst., İstanbul, 1990.
- ⁵³ Tekin, Hakkı, *Şeyhülislam Esad Efendi ve Atrâbü'l-Âsâr fî Tezkireti 'Urefâi'l-Edvâr Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), EÜ Sos. Bil. Enst., Kayseri, 1993.
- ⁵⁴ Doğan, Mehmet Nur, *Şeyhülislâm Es'ad Efendi ve Divanının Tenkitli Metni*, MEB Yay., İstanbul, 1997.
- ⁵⁵ Sever, Savaş, *Şeyhülislam Es'ad Efendi Dîvânı'nda Özel İsimler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), KTÜ Sos. Bil. Enst., Trabzon, 1999.
- ⁵⁶ Türkoğlu, Serkan, *Şeyhülislam Esad Dîvânı'nın Tahlili*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), GOÜ Sos. Bil. Enst., Tokat, 2007.
- ⁵⁷ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2517; Reşid Efendi, nr. 465; Halet Efendi, nr. 771; Hamidiye, nr. 1461.
- ⁵⁸ İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp., Ty. 700, Ty. 1753; Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Ef., nr. 258; Hamidiye, nr. 1461; v. diğ.
- ⁵⁹ İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp., T. 7296; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 54, 3645, 3640; H. Mahmud Ef., nr. 278, 333; v. diğ.
- ⁶⁰ Süleymaniye Ktp., Halet Ef., nr. 771; Pertev Paşa, nr. 47.
- ⁶¹ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 92; Hamidiye, nr. 1461.
- ⁶² Doğan, *Şeyhülislâm Es'ad Efendi ve Divanının Tenkitli Metni*, s. 96-104.
- ⁶³ İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp., AY 3641, vr. 84-91; Manisa İHK, nr. 5830/4; Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 3223; Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Ef., nr. 3894, vr. 2-8; v. diğ.
- ⁶⁴ Yılmaz, Nurullah, Çögenli, M. Sadi, "Ebû İshâkzâde Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Ka'b b. Zuheyr'in "Bânet Su'âd" Kasidesine Yaptığı Tahmîs", *Nûsha*, yıl: V, sayı: 16, kış 2005, s.7-19.
- ⁶⁵ Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 3115, vr. 1-18; Alı Emiri Manzum, nr. 886; Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, nr. 301; Fatih, nr. 5431, vr. 166-185; Lala İsmail, nr. 728, vr.47-127; v. diğ.
- ⁶⁶ Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 771, vr. 223-229.
- ⁶⁷ Süleymaniye Ktp., Halet efendi, nr. 771 v. 182-213.
- ⁶⁸ Mirzâzâde Mehmed Salim Efendi, Age., s. 169.
- ⁶⁹ Râmiz, Age., s. 8.
- ⁷⁰ Müstakimzâde Süleyman Sâdedîn, Age., s. 97.
- ⁷¹ Râmiz, Age., s. 8.
- ⁷² el-Kastalânî Peygamber efendimizin 400 ismi olduğunu belirtir ve bu isimleri şerh eder. Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî (923/1517), *el-Mevâhibu'l-Ledunniye*, Thk: Me'mûn b. Muhyiddin el-Cinân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 363-390.

- ⁷³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, II, 332; Bursalı M. Tahir Efendi, *Age.*, I, 241-242; Kehhâle, *Age.*, XII, 27; Yıldız, Sakıb, "Akkirmanî", *TDVİA*, II, 270, İstanbul, 1989.
- ⁷⁴ Beyazıt Devlet Ktp, nr. 1361, vr. 1b-54a; Millet Ktp, Ali Emiri-Arabi, nr. 3224, vr. 1-60; Nuruosmaniye Ktp, nr. 4028, vr. 1-95; v. diğ.
- ⁷⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, Beyrut, 1993, IV, 237; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, II, 149; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, II, 57; ez-Ziriklî, *Age.*, VII, 35; Kehhâle, *Age.*, XI, 284.
- ⁷⁶ 'Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî*, el-Mecm'a'u's-Şekâfî, Ebû Zabî, 2004, I, 908.
- ⁷⁷ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut. Tsz, I, 222; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, Thk: 'Abdulkâdir el-Arnâvut, Mahmûd el-Arnâvut, Dâru İbni'l-Keşîr, Beyrut, 1987, VII, 363; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul, 1971, I, 661, 1032; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, I, 97, 461; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, I, 136-137; Serkîs, Yûsuf b. İlyan, *Mu'cemu'l-Matbû'ati'l-Arabiyye ve'l-Mu'arrabe*, Matba'atu Serkis, Kahire, 1928, I, 965; Kehhâle, *Age.*, I, 155.
- ⁷⁸ Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 2028; Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, nr. 297, 435, vr. 111-120; Bağdatlı Vehbi, nr. 952; v. diğ.
- ⁷⁹ Ankara Adnan Ötügen İHK, nr. 3747/2, vr. 40b-42b; Çorum Hasan Paşa İHK, nr. 596/2, vr. 114b-135a; v. diğ.
- ⁸⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, II, 289-290; Kehhâle, *Age.*, X, 63.
- ⁸¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, II, 230, 584; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, II, 319; Kehhâle, *Age.*, VIII, 246.
- ⁸² Ankara Adnan Ötügen İHK, nr. 3273; Kastamonu İHK, nr. 3905/4, vr. 79b-115b; Kayseri 75.yıl İHK, Râşid Efendi Eki, nr.680/3, vr. 53b-66a.
- ⁸³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, II, 569; ez-Ziriklî, *Age.*, VIII, 228.
- ⁸⁴ Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 49.
- ⁸⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, II, 332; Bursalı M. Tahir Efendi, *Age.*, I, 241-242; Kehhâle, *Age.*, XII, 27; Yıldız, Agm, II, 270.
- ⁸⁶ Çorum Hasan Paşa İHK, nr. 652/2, vr. 13b-54a; Millet Ktp., Ali Emiri, nr. 3224; nr. 4393/5, vr. 61-86; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4028/2.
- ⁸⁷ ez-Ziriklî, *Age.*, I, 244; Kehhâle, *Age.*, XIII, 366.
- ⁸⁸ 'Abdullah Muhammed Habeşî, *Age.*, I, 909.
- ⁸⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, II, 363; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, II, 286.
- ⁹⁰ 'Abdullah Muhammed Habeşî, *Age.*, I, 909.
- ⁹¹ 'Abdullah Muhammed Habeşî, *Age.*, I, 909.
- ⁹² 'Abdullah Muhammed Habeşî, *Age.*, I, 909.
- ⁹³ 'Abdullah Muhammed Habeşî, *Age.*, I, 909.
- ⁹⁴ Kehhâle, *Age.*, VIII, 154.
- ⁹⁵ Amasya Beyazıt İHK, nr. 104/5, vr. 135b-145a, nr. 1868/11, vr. 126b-140a.
- ⁹⁶ 'Abdullah Muhammed Habeşî, *Age.*, I, 908.
- ⁹⁷ Millet Ktp., Ali Emiri, nr. 423, vr. 1-17; nr. 1252, vr. 12-20

ŞEYHULİSLAM MEHMED ESAD EFENDİ VE el-KASÎDETU'D-DİMYÂTIYYE TAHMÎSİ

⁹⁸ Mevlana Müzesi Türkçe Yazm., nr. 1180; Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Ef., nr. 3828; Hüsrev Paşa, nr. 201; v. diğ.

⁹⁹ Adana İHK nr. 774/8, vr. 145b-162b.

¹⁰⁰ Akdâm Matbaası, İstanbul, 1342.

¹¹¹ في H: مكنف.

¹¹² في H: كاف.

¹¹³ في H: مقند؛ في Ma: مفتد.

¹¹⁴ في P: مقتفي.

¹¹⁵ "أ" ساقطة من H.

¹¹⁶ " لي " ساقطة من Ma.

¹¹⁷ " عَلَيْهِ " ساقطة من H.

¹¹⁸ في Ma: وَأَوُّ.

¹¹⁹ في Ma و P: اردي.

¹²⁰ في Ma و P: ناھي.

¹²¹ في H: عُمرِنَا.

¹²² في P: حكيم.

¹²³ في H: مغن.

¹²⁴ " لي " ساقطة من P.

¹²⁵ في P: للنور.

¹²⁶ في Ma و H: باقي.

¹²⁷ في H: بِتَالِ.

¹²⁸ " و " ساقطة من Ma و H.

¹²⁹ في H: وَأُخْرِي.

¹³⁰ في Ma: الأَنْبِيَاء.

¹³¹ في H: جلاله.

¹³² في H و M: الأَنْبِيَاء.

التلقي النقدي السوري المعاصر لصورة الآخر/التركي
في الشعر العربي الحديث

د. أسماء أحمد معيكل*

**MODERN ARAP ŞİİRİNDEKİ TÜRK KAVRAMINA SURİYE
ELEŞTİRİSİ PENCERİSİNDEN BİR BAKIŞ**

Özet: Türk ve Arap toplumu arasındaki ilişkinin temelleri asırlar öncesine dayanmaktadır. Bu ilişki zaman zaman iyi ile kötü arasında gidip gelmiştir. Bu çalışmada modern Arap şiirinde öteki olarak ele alınan Türk'ün her iki bağlamda ele alınış biçimleri üzerinde durulmuştur.

**A SYRIAN CRITICAL OVERVIEW OF THE “TURK-
ISH” IN THE MODERN ARAB POETRY**

Summary: The relations between Turks and Arabs date back hundreds of years. This relationship went awry sometimes, and sometimes followed the right path. This study focuses on the “Turks” or “the Others” in the modern Arabic poetry during tough times and good times, as well.

*مدرسة النقد الحديث في جامعة حلب

NÜSHA, YIL: 10, SAYI: 31, 2010/II

التلقي النقدي السوري المعاصر لصورة الآخر/التركي في الشعر العربي الحديث

تمهيد:

إن العلاقة بين العرب والأترك علاقة قديمة جديدة في آن. فهي قديمة لأن صلات التأثير والتأثير تمتد في التاريخ قروناً طويلة، وجديدة لأنها ما تزال مستمرة حتى يومنا الحالي. ولعله من الطبيعي أن تسهم العلاقات المشتركة في تكوين صورة معينة ترسم في الأذهان من خلال تلك العلاقات، ومن الطبيعي أيضاً أن تنعكس تلك الصورة في الإبداع؛ سواء الإبداع التركي أم الإبداع العربي، إذ أسهمت وتسهم علاقات التأثر والتأثير في انعكاس صورة الآخر/الأجنبي بالنسبة إلى كل طرف في كتاباته وإبداعاته المختلفة.

ولعل الشعر من أكثر الأنواع الأدبية التي انعكست فيها صورة الآخر/الأجنبي عموماً، والآخر التركي على وجه الخصوص، فهناك عدد كبير من الشعراء العرب تناولوا في نصوصهم الآخر/التركي. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن صورة الآخر/التركي في الشعر العربي الحديث قد انقسمت إلى قسمين: صورة سلبية، وأخرى إيجابية. وجاءت الدراسات النقدية التي تناولت صورة الآخر/الأجنبي ومنها التركي لتخضع للتصنيف السابق نفسه، فهي تتراوح بين النظرة السلبية والأخرى الإيجابية. وهذا يعني أن هناك اتجاهين في تلقي النصوص الشعرية العربية التي انعكست فيها صورة الآخر/التركي تبعاً للصورة المنعكسة في النصوص الشعرية أصلاً. ويمكننا أن نصنفهما على النحو التالي:

الاتجاه الأول: التلقي النقدي الإيجابي.

الاتجاه الثاني: التلقي النقدي السلبي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن لكل اتجاه من الاتجاهين السابقين مسوغاته وأسبابه القائمة على وجهة النظر التي ينطلق منها في تعاطيه للموضوع. وسنحاول في هذه الدراسة الكشف عن الأسباب والدوافع الكامنة وراء تلك النظرة، وتلك الصورة المرسومة للآخر/التركي سواء أكانت إيجابية أم سلبية، والتي أسهمت في تكوينها عوامل مختلفة ومتعددة، لها علاقة باختلاف المرجعيات ووجهات النظر، كما أسهم الآخر/الغربي بطريقة أو بأخرى في التأثير على رسم ملامح تلك الصورة. وسنختار بعض الدراسات النقدية التي تناولت هذا الموضوع بوصفها نموذجاً نبين من خلاله ملاسبات القضية.

أولاً: التلقي النقدي الإيجابي:

لابد من الإشارة منذ البداية إلى ندرة الدراسات النقدية التي تناولت صورة الآخر/التركي في الشعر العربي الحديث من منظور إيجابي؛ إذ لم نعر من خلال بحثنا إلا على دراسة واحدة قدمها الدكتور أنس بديوي وهي بعنوان: "صورة الآخر في الشعر السوري ١٩٥٠-١٩٥٠"، وهي دراسة حديثة صدرت عام ٢٠٠٨. وربما يرجع السبب في ندرة الدراسات إلى أنه لم يكن ينظر إلى التركي على أنه آخر بقدر ما ينظر إليه على أنه جزء من نسيج الأمة الإسلامية. والواقع أن الدراسة التي قدمها الدكتور بديوي ليست مخصصة لصورة الآخر/التركي في الشعر السوري، وإنما تأتي هذه الصورة بوصفها جزءاً من الدراسة التي تناولت صورة الآخر عموماً سواء أكان تركياً أم فرنسياً أم هندياً أم صينياً أم إنكليزياً أم فارسياً أم صهيونياً. ونحسب أن أصل هذه الدراسة كان أطروحة جامعية، ولذلك وجدناها تتوخى الدقة والموضوعية، ولا يتسرع صاحبها في إطلاق الأحكام،

التلقي النقدي السوري المعاصر لصورة الآخر/التركي في الشعر العربي الحديث

ويستخدم لغة نقدية هادئة يتعد فيها عن الحدة والسخرية والتجريح، لأن هدفها الوصول إلى الحقيقة، بعيداً عن أية أفكار مسبقة، وبعيداً عن تبني موقف إيديولوجي معاد للأتراك، على الرغم من اتكائه على كتاب "صورة التركي في الشعر العربي الحديث" لمؤلفيه الدكتور نعيم اليافي وماهر المنجد الذي سنتحدث عنه في سياق الحديث عن التلقي النقدي السلبي.

يشير الدكتور بديوي إلى ضرورة عدم الوقوع تحت تأثير ذاكرة خاصة تعمد إلى ليّ أعناق النصوص محملة إياها دلالات لا تلائم طبيعتها^١. ويبدو واضحاً أن الدارس يعي أهمية التحرر من الأفكار المسبقة في دراسة النصوص حتى يصل إلى نتائج موضوعية.

إن الوعي السابق يجعل الباحث يقدم تعريفاً للترك في منتهى الموضوعية يتكئ فيه على ما جاء في المعجم والموسوعة العربية الميسرة على النحو التالي: "الترك: الجيل المعروف الذي يقال له الديلم، والجمع أتراك، والترك اصطلاح يطلق في معناه الواسع على الشعوب التي تتكلم اللغة التركية، في تركيا وروسيا وتركستان. وأكبر الظن أن الترك الأصليين عاشوا أولاً في جزيرة سيبيريا، وفي تركستان، وأقاموا إمبراطوريات كبرى كإمبراطوريتي الأتراك السلاجقة، والأتراك العثمانيين، والأخيرة هي الاسم الذي يطلق على شعب تركيا الحديثة. وجمهورية تركيا الحديثة معروفة، تقع بآسيا الصغرى وجنوب شرقي أوربة، وقد بدأ تاريخها دولة قومية بعد الحرب العالمية الأولى، بعد أن خلع كمال أتاتورك السلطان العثماني محمد السادس (١٩٢٢م) وأعلن الجمهورية، وكان أول رئيس لها"^٢.

لقد تعمدا اقتباس التعريف السابق بكامله لما له من أهمية في إبراز موضوعية الباحث وإيجابيته في التعاطي مع الموضوع بعيداً عن أية أفكار مسبقة، وسيتوضح لنا هذا بشكل جلي عندما سننتقل إلى الحديث عن التلقي السلبي؛ إذ سنفاجأ بتعريف مناقض لهذا التعريف مشحون بالسلبية التي تصل إلى درجة التشويه.

منذ البداية يشير الدكتور بديوي إلى أن صورة الترك في الشعر العربي الحديث اتخذت مظهرين، إيجابياً وسلبياً، كلٌّ منهما يعاكس الآخر، ويرى أن ذلك يعود إلى الموقف العربي أصلاً من السيطرة العثمانية على الوطن العربي، الذي انقسم إلى قسمين:

الموقف الأول: كان يرى في السيطرة العثمانية شكلاً من أشكال استمرار الخلافة الإسلامية وذائداً عن حياضها.

والموقف الثاني: كان يرى في السيطرة العثمانية احتلالاً يخرب البلاد ويدمرها لتحقيق أغراضه وأطماعه في التوسع والسيطرة.

وانطلاقاً من ذلك يقسم الدكتور بديوي حديثه عن صورة الآخر التركي قسمين، الأول يدور حول الصورة الإيجابية، التي ظهرت جلية في عدة نقاط هي:

١- المواقف التي اتخذها الشعراء إلى جانب الأتراك الذين يقاتلون دفاعاً عن الإسلام في البلدان التي فتحوها.

٢- تحسر الشعراء على الماضي، حيث الفتوحات التي قام بها العثمانيون حاملين لواء الإسلام، فبفضلهم وصل هذا الدين إلى البلاد الأوربية في مقدونيا و صربيا وغيرهما.

التلقي النقدي السوري المعاصر لصورة الآخر/التركي في الشعر العربي الحديث

٣- التفجع على المصاب العظيم الذي دق إسفيناً في نعش الإمبراطورية العثمانية بعد سقوط أدرنة، فقد كان وقع المصاب شديداً على الترك الذين فقدوا جزءاً من إمبراطوريتهم، وعلى العرب الذين فقدوا بلداً مسلماً، الأمر الذي ذكرهم بمأساة الأندلس.

٤- محاولة تتجاوز الماضي الذي يحمل بعض المآسي والجرائم التي كان الأتراك قد ارتكبوها، ومارسوها على العرب، كإعدام السفاح مجموعة من شهداء العروبة في السادس من أيار سنة ١٩١٦م.

٥- الوقوف إلى جانب الأتراك في الحرب خوفاً من شبح الاستعمار الغربي الذي بات يهدد المنطقة، الأمر الذي ساعد على تنمية الشعور بالرابطة الإسلامية، وتغذية الإحساس بالخطر الذي يهدد شعوبها أمام الاستعمار الغربي المتربص بها، فيدعوها إلى التجمع حول تركيا، بوصفها أقوى هذه الشعوب وأقدرها على قيادة المعركة ضد العدو المشترك.

ولا بد من الإشارة إلى أن الدكتور بدوي، وعلى الرغم من توحيه الحذر والموضوعية إلا أنه انساق وراء الدكتور اليافي وماهر المنجد في آرائهما في بعض المواضع، إذ نجده يتبنى وجهة نظرهما في أن الموقف الإيجابي لبعض الشعراء من الأتراك كان نتيجة تأثرهم بموقف شعراء مصر ووقوفهم إلى جانب الدولة العثمانية.

أما القسم الثاني فيدور حول الصورة السلبية التي تجسد رفض الآخر التركي، ويرى الدكتور بدوي أنها قُدمت من خلال فكرتين رئيسيتين، وهما: الإشادة بالثورة العربية

الكبرى، والتنديد بالاستبداد التركي. وتتجلى ملامح الصورة السلبية للآخر التركي عند الشعراء من خلال المواقف التالية:

١- الإشادة بالثورة العربية الكبرى وقادتها الذين وقفوا في وجه طغيان الأتراك، وأنقذوا الشعب العربي من استبدادهم.

٢- التنديد بالمتحمسين للأتراك من العرب وعتهم بالمتوهمين والمضللين، ورفض ربط الدفاع عن الإسلام بالسيطرة، فعودة السيادة العربية هي الصورة الأكمل والأجل للإسلام.

٣- عدم إشراك العرب في السيادة والسلطة واتخاذ القرار، على الرغم من ادعاءات الأتراك القرب من العرب في الأخلاق والعقل والأصل.

٤- إقدام العرب على إعلان حرب تحريرهم من الأتراك كان نتيجة لممارسة بعض الولاة العثمانيين العدائية.

٥- عسف القرار التركي بدخول حرب، لاناقة ولا جمل للعرب فيها، وتجنيدهم قسراً فيها، مما انعكس سلباً على الحياة الاقتصادية.

ولعل الملاحظة التي ختم بها الدكتور بديوي حديثه عن الصورة السلبية في غاية الأهمية؛ إذ يشير إلى أن سبب ظهور هذه الصورة السلبية يعود إلى الفترة التي عاشها شعراء تلك الفترة حيث ازدادت حدة التوترات بين العرب والأتراك بسبب الفتن التي حاكها الغرب المستعمر بين العرب والعثمانيين، لأطماعه في الأراضي العربية، وخوفه من استعادة العثمانيين قوتهم، وعودتهم إلى فتوحاتهم.

التلقي النقدي السوري المعاصر لصورة الآخر/التركي في الشعر العربي الحديث

إن الملاحظة السابقة في غاية الأهمية لسببين:

الأول: تأكيدها على ظهور الصورة السلبية في فترة متأخرة جداً، ولو أن الصورة السلبية هي السائدة منذ بداية الحكم العثماني لظهرت في وقت مبكر وتم التعبير عنها.

والثاني: تأكيدها على دور المستعمر الغربي في رسم تلك الصورة السلبية من أجل مصالحه وأطماعه. وهذا يعني قدرة الأيدي الخفية على دفع الأتراك إلى القيام بما قاموا به ضد العرب من أجل تشويه صورتهم، في خطوة للقضاء عليهم والحلول مكانهم، وقد نجحوا في ذلك.

ولعله من الطبيعي أن تنعكس تلك الصورة السلبية في الشعر، ولاسيما أن الشعر من الأنواع الأدبية الانفعالية التي تعبر عن اللحظة، ولا يمكن الركون إلى موضوعيتها أو دقتها، لأنها ربما تتغير بعد تكشف الأحداث والحقائق. وربما هذا ما يفسر لنا تعبير شاعر ما عن موضوع ما مرة بالسلب، وأخرى بالإيجاب، وليس في الأمر تناقض، ولكن تغير الحال يؤدي إلى تغير الانفعال، وبالتالي تغير الموقف.

ثانياً: التلقي النقدي السلبي:

لقد عثرنا على بعض الكتب النقدية التي تناولت صورة الآخر/التركي في الأدب الحديث، وكان من أبرزها: أنين السرو: تجليات الآخر الأرمني في الرواية العربية، أسعد فحري، والميراث الدموي: قراءة نقدية في الأدب الحديث، إبراهيم خليل، وصورة التركي في الشعر العربي الحديث، د. نعيم الياني وماهر المنجد، وما يهمنا هو الكتاب الأخير لأنه

في الشعر بينما الكتابان الآخران في النشر. ويأتي هذا الكتاب بوصفه نموذجاً للتلقي النقدي السلبي لصورة الآخر/التركي في الشعر الحديث، وسنوضح أسباب ذلك.

إن إلقاء نظرة سريعة على فهرس الكتاب^٢، ستكشف بوضوح عن النظرة السلبية التي تم فيها التعامل مع الموضوع؛ إذ لم نلمح ولا إيجابية واحدة في العناوين التي اقتصرت بالأحكام القيميّة السلبية في فصول الكتاب الثلاثة في مختلف الجوانب، السياسية والاجتماعية والدينية.

ففي رسم الصورة السياسية للتركي في الفصل الأول نجدها تتجسد من خلال ستة محاور هي: صورة الاستبداد، وصورة السلب والنهب، وصورة الشر والبلاء، وصورة الفساد، وصورة العنف والوحشية، وصورة القتل والذبح.

أما الصورة الاجتماعية والأخلاقية في الفصل الثاني فتبدي من خلال صورة الانحطاط الأخلاقي، وصورة اللؤم والحقد والبغضاء، وصورة الكذب، وصورة الغدر والخيانة، وصورة الجهل ومعاداة العلم، والصورة الحيوانية.

وتظهر معالم الصورة الدينية في الفصل الثالث من خلال استغلال الدين الإسلامي، ومخالفة أحكام الله، وتضييع الدين ومحاربة لغة القرآن، والزندقة والكفر، والزنى والفحشاء.

ويسبق تلك الفصول مدخل تاريخي يبذل فيه المؤلفان جهداً كبيراً لإثبات الأصل التركي والنشأة والمعتقدات، ثم يتحدثان عن التركي في التاريخ العربي، وفي الأدب العربي نثره وشعره، وبعدها ينتقلان إلى الحديث عن نشوء الدولة العثمانية، واستيلائها على البلاد العربية، وينهيان هذا المدخل بالحديث عن الحكم العثماني في الفترة المدروسة.

التلقي النقدي السوري المعاصر لصورة الآخر/التركي في الشعر العربي الحديث

والواقع أن من يطلع على فهرس الكتاب، ويقرأ مدخله فقط سيخلص إلى رسم صورة شديدة القتامة للتركي، أبرز ما يميزها البدائية والوحشية والجهل والقدارة والبداءة، فالترك يعودون في أصولهم إلى التتر والمغول. أما معنى كلمة ترك، فيرفض المؤلفان كل التفسيرات السابقة لهذه الكلمة ويرجحان كونها جاءت من صيغة الجمع المغولية (تركوت) ومفردها (ترك) بمعنى الرجل القوي أو شديد البأس. والترك ليس لهم أيجدية مكتوبة ترتبط بالفكر مثلما ترتبط بالحضارة، وهم عبارة عن قبائل بدائية بعيدة كل البعد عن الحضارة، عرفت بإغراقها في البداءة، وكلفها بالحرب والسلب والنهب، وعبادة الكواكب، وعدم تحريم أي شيء، وأكل الكلاب والخنازير، والإباحية لدرجة لا يعرف فيها الولد منهم أباه⁴.

إن الصورة القائمة التي ظهرت في هذا الكتاب للآخر/التركي تفتقد للموضوعية

للأسباب التالية:

أولاً: تشكيك الباحثين في الصورة المضيئة التي ظهرت لدى بعض الشعراء، وفي نواياهم التي تقف وراء رسمهم لتلك الصورة التي قدموها للتركي في أشعارهم، حيث رسموا للرجل التركي بعض ملامحه الوضيئة، أو التي أريد لها أن تكون وضيئة، على حدّ تعبيرهما، لأسباب عرقية أو سياسية أو دينية. والواقع أن هذا الحكم مححف بحق الشعراء من جهة؛ لأنه يشكك في مصداقيتهم وفي نواياهم بدون دليل واضح. ومححف بحق الأتراك من جهة ثانية لأنه يفترض عدم وجود أية سمة إيجابية من الممكن أن يتحلى بها التركي، وكأنه

شر مطلق، وهذا تعميم غير مقبول، ففي كل مكان وزمان هناك الخير والشر، والجيد والرديء، والعاقل والظالم، إلى ما هنالك من ثنائيات.

ثانياً: عدم وقوفهم عند النتائج الشعري الكامل لكل شاعر من الشعراء الذين استخلصوا من بعض نصوصهم الصورة السلبية، وهذا يعني الانتقائية في الدراسة وإقصاء النصوص التي لا تلي هدفهما. وقد لاحظنا من خلال حديثنا عن التلقي النقدي الإيجابي ورود أسماء بعض الشعراء الذي أسهموا في رسم صورة إيجابية، وتكرار هذه الأسماء نفسها في الحديث عن التلقي النقدي السليبي من خلال هذا الكتاب، وهذا يعني أن الشاعر نفسه كانت له نصوص تعكس صورة إيجابية، وأخرى تعكس صورة سلبية، وهذا ما تقتضيه الموضوعية، فالشاعر يعبر عن انفعاله بصدق تبعاً للمواقف.

ثالثاً: لا بد من الإشارة إلى أن هذا الكتاب "صورة التركي في الشعر العربي الحديث" والكتب الأخرى التي أشرنا إليها، قد كتبت وطبعت بدعم "نادي الشبيبة السورية - اللجنة الثقافية" بحلب، وهو ناد أرمني، وهذا يعني افتقاد هذه الكتب للموضوعية لأن الجهة الراعية لهذا الكتاب لها موقف واضح معاد للأتراك نتيجة أحداث تاريخية معروفة، ولن تتبنى نشر كتاب يتحدث عن الأتراك بإيجابية. وكان قد سبق للدكتور نعيم اليافي، أحد مؤلفي الكتاب، التعاون مع النادي الأرمني المذكور، فقد كان له كتب عن الأرمن ومجازرهم ومآسيهم، مثل "مجازر الأرمن وموقف الرأي العربي منها".

التلقي النقدي السوري المعاصر لصورة الآخر/التركي في الشعر العربي الحديث

كلمة أخيرة:

لابد من الإشارة، في نهاية الحديث عن "التلقي النقدي السوري المعاصر لصورة الآخر/التركي في الشعر العربي الحديث"، إلى أن انعكاس تلك الصورة كان متفاوتاً بين شاعر وآخر، وبين ناقد وآخر، بين السلب والإيجاب، ويعود الأمر إلى اختلاف المرجعيات والأيدولوجيات التي ينطلق منها كل واحد، هذا من جهة. ومن جهة ثانية فإن ندرة الدراسات التي قدمت في هذا المجال تشير إلى أن هذا الموضوع لم يشكل هاجساً أساسياً لدى الشعراء أو النقاد جميعاً، مما يشير إلى أن الموضوع لم يكن ضاغطاً ويشغل الرأي العام بكامله، وإنما ارتبط بأحداث معينة، وبفترات زمنية محددة، وبشعراء محددين، ونقاد محددين أيضاً. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن الصورة السلبية المنعكسة في الشعر العربي الحديث كانت تطال صورة السلطة التركية وممثليها، ولم تكن تعبر عن صورة الشعب التركي، والمواطن التركي، بوصفه إنساناً تربطه بالإنسان العربي روابط وطيدة. فقد انخرقت في الأذهان لدى الشعب العربي صورة إيجابية عن الأتراك. وآمن الشعبان، العربي والتركي في الماضي والحاضر، بوحدة المصير، والمصالح الاستراتيجية المشتركة بينهما في مواجهة العدو المشترك. ولهذا فإن إعادة تفعيل العلاقات التركية- العربية اليوم يعد ضرورة استراتيجية لا غنى عنها لكلا الطرفين.

المصادر والمراجع:

- بديوي، أنس: صورة الآخر في الشعر السوري ١٩٥٠-١٩٥٠، ط١، مطبعة اليمامة، حمص، ٢٠٠٨
- أبو هيف، عبد الله: اتجاهات النقد الروائي في سورية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٦.
- اليافي، نعيم - المنجد، ماهر: صورة التركي في الشعر العربي الحديث، دار الحوار، اللاذقية، نادي الشبيبة السورية - اللجنة الثقافية، ط١، ١٩٩٥.

-
- ينظر: بديوي، أنس: صورة الآخر في الشعر السوري ١٩٥٠-١٩٥٠، ط١، مطبعة اليمامة،¹ حمص، ٢٠٠٨، ص٣٨.
- المصدر السابق، ص ٤٠-٤١.²
- ينظر: اليافي، نعيم - المنجد، ماهر: صورة التركي في الشعر العربي الحديث، دار الحوار،³ اللاذقية، نادي الشبيبة السورية - اللجنة الثقافية، ط١، ١٩٩٥، ص ٢٣٧-٢٣٨-٢٣٩.
- ينظر: المصدر السابق، ص ٢٠-٢١.⁴
- ينظر: أبو هيف، عبد الله: اتجاهات النقد الروائي في سورية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق،⁵ ٢٠٠٦، ص٥٥.

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

Atik Aydın *

Özet: Esas olarak isim cümlesindeki haberin geçmiş zamanda (inkıtâ') gerçekleştiğini ifade etmek için vaz edilen *kâne* bir karine olması durumunda geniş zaman (istimrâr) manası da ifade edebilir. Kânenin bu kullanım biçimi, Kur'an'ın dışındaki alanlarda yok denecek kadar az olduğu için, Kur'an'a mahsus bir kullanım biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsir ve dil uleması, Kur'an'daki bu kullanım biçimi hakkında değerlendirmeler yapmış olsalar bile, üzerinde ittifak edilen bir netice ortaya çıkmamıştır.

Anahtar kelimeler: Kâne, istimrâr, inkıtâ, karîne.

THE MEANING OF THE VERB KÂNE IN THE QUR'AN AND ITS USES

Summary : *Kâne*, which is used to show the past form of the verb (haber) in the noun clause, may also be used to express a present situation if there is a clue along with the verb. We hardly ever encounter this style of usage of *Kâne* apart from the Quran. Consequently, this usage of *Kâne* can be considered peculiar to the Quran. The scholars of the Quranic exegesis and Arabic language have long studied this usage of *Kâne*, but they have not had an agreement on the usage of this verb yet.

Key words: Kâne, continuance (istimrâr), stopping (inqıtâ), clue (qarîne).

* Yard. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (e-posta: atikaydin@yahoo.com)

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

Giriş

Kâne nakıs fiili, isim cümlesinin başına gelen, hem irab hem de mana bakımından isim cümlesini etkileyen bir ifadedir. İrab bakımından ismini ref', haberini ise nasb eden *kâne*, mana bakımından geniş zaman manası olan isim cümlesini geçmiş zamana dönüştürür. Temel özelliği ve görevi bu olan *kâneyi*, Kur'an'daki kullanımları açısından değerlendirdiğimizde farklı bir durumla karşılaşmaktayız. O da, *kâne* fiilinin, asıl manası olan geçmiş zaman anlamında değil geniş zaman manasında olmasıdır. Kur'an'da böyle bir olgunun mevcudiyeti konusunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmazken, bu olgunun nedeni ve izahı konusunda pek çok görüş ileri sürülmüştür.

Bilindiği gibi *kâne* esas olarak isim cümlesindeki olay ya da durumun mâzide gerçekleştiğini ifade eder. Ancak Kur'an-ı Kerim'de onlarca ayette aksine bir durum söz konusudur. Mesela “إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا” (Nisâ, 4/11), “فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا” (Nasr, 110/3), “إِنَّ كَيْدَ” (Nisâ, 4/76), “الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا” (İsrâ, 17/78), “فِي يَوْمٍ” (Meâric, 70/4), “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ” (Kehf, 18/107)... Peki, bu ve buna benzer onlarca ayetteki *kâne* ifadelerini nasıl anlamak gerekir? Ulemanın bu konudaki tavrı ne olmuş ve ne gibi cevaplar vermişler? Bu sorular ister istemez akla gelen, geçerli sorulardır.

İşte biz bu çalışmamızda *kâne* fiilini hem nahiv ilmi hem de Kur'an açısından incelemeye çalışacağız. Bunu yaparken de sadece belli örnekleri değil konu ile ilgili Kur'an'daki bütün örnekleri esas alacağız.

NAHİV İLMİ AÇISINDAN KÂNE

Kâne ve benzerleri kendi anlamlarını habere vermek için isim cümlesinin başına gelen fiillerdir. Bu fiillerin kullanıldığı isim cümlesindeki birinci unsura (mübteda) *isim* denir ve *merfu'* olur, ikinci unsura (mübtedanın haberi) ise *haber* denir ve *mansub* olur. (Esterâbâdî, 1996: IV/188). *İsim* ve *haber* kavramları yerine normal fiillerde olduğu gibi *fâil* ve *mef'ul* kavramlarını kullanan olmuşsa (Müberrid, 1994: IV/86). da kabul görüp yaygınlık kazanmamıştır. Nahivciler *kâne* fiilini üç kısma ayırır:

1- Nâkıs *kâne*: Diğer nâkıs fiillerde olduğu gibi nâkıs olan *kâne* de isminin yanı sıra bir de haber ister. Burada haber, *kâne* fiilinin siygası bakımından belirlediği zamanda gerçekleşen olay ya da durumdur. *Kâne* fiili, siygasına göre mazi, hal ve istikbal manasında kullanılabilirdiğine göre, onun haberi de mazi, hal ve istikbalde gerçekleşen bir durum ya da fiildir. (Esterâbâdî, 1994: IV/189) Mesela, “كان علي ناجحا” cümlesinde haberin gerçekleşme zamanı mâzî, “يكون علي ناجحا” cümlesinde hal, “سيكون علي ناجحا” cümlesinde ise istikbaldir.

Kâne ve benzerlerine niçin nâkıs fiil dendiği konusunda iki görüş vardır:

a- Bu fiillerin isimle yetinmeyip haber almaları.

b- Nakıs fiilde hades/mastar manası eksik olduğu ve sadece zaman bildirdiği için.

Nahivcilerin çoğu tarafından kabul edilen, ikinci görüştür. (İbn Hişâm, 1963: 137).

2- Tam *kâne*: Sadece ismi ile yetinen ve haber istemeyen fiillere *nâkıs* değil *tam fiil* denir. *Tam* olarak kullanılan *kâne* “وجد” manasında olup (İbn Akîl, 1990: I/259). ‘var olmak’ ve ‘meydana gelmek’ demektir. Mesela: “أشرقت الشمس فكان الدفاء” (Güneş doğdu ve sıcak oldu.) “وإن كان ذو عسرة” (Eğer sıkıntıda ise...) (Bakara, 2/280). cümlelerindeki *kâne* tam fiildir.

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

3- Zâid *kâne*: *Kâne* sadece te'kid amacıyla zâid olarak kullanılabilir. Zaten Arap dilinde zâid kullanımının amacı te'kididir. (Esterâbâdî, 1996: IV/190). *Kânenin* zâid olabilmesi için mazi siygasında olması ve mübteda-haber, fiil-fail, sıfat-mevsuf gibi birbirinin lazımı olan iki ifade arasında gelmesi gerekir. (İbn Hişâm, 1963: 138; Hasan, 1974: I/579). Mesela “القطار كان قادم” (Hasan, 1974: I/579). (Tren geliyor.) cümlesindeki *kâne* zâiddir.

I- KÂNENİN GÖREVİ VE ANLAMI

Her ne kadar bazı yönleriyle olsa bile bütün boyutlarıyla bakıldığında *kânenin* herkesçe kabul edilen standart bir görev ve anlamı yoktur. Bu konu pek çok yönden tartışılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Benzerlerine nazaran *kâne* konusundaki tartışmalar çok daha fazladır. Çünkü *kâne* pek çok açıdan kendi benzerlerinden ayrılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, başta nahivciler olmak üzere *kâne* ve benzerleri ile ilgili te'lifte bulunanlar, konuyu genel olarak ele aldıktan sonra *kânenin* görev ve anlamı konusunu ayrıca ele alma ihtiyacını hissetmişlerdir.

Tartışılan konulardan biri, *kâne* ve benzerlerinin fiil olup olmadığı konusudur. Ukberî'ye göre dilcilerin çoğu, *kâne* ve benzerlerinin fiil olduğu görüşündedir. Zira diğer fiillerde olduğu gibi *kâne* ve benzerleri de çekimlenen ve bir manaya delalet eden ifadelerdir. Ancak diğer fiillerden farklı olarak *kâne* ve benzerleri hades/masdar değil sadece zaman manası içerirler. *Kâne* ve benzerlerinin hades/mastar anlamı bildirmemesi ve kendi mastarı ile te'kid olmaması yani mefulü mutlak almamasının nedeni şudur: *Kâne* ve benzerleri, mastardan türetilmiş daha sonra da haberin zamanını bildirebilmesi için hades/mastar manasından tecrit edilmiştir. Böylece *kâne* ve benzerleri ancak haberleri ile birlikte normal fiiller gibi hem zaman hem de mastar anlamı bildi-

rir hale gelmiştir. Bundan dolayıdır ki *kâne* ve benzerlerine *lafzî fiiller* adını verenler de olmuştur. Basralı bazı nahivciler ise hades/mastar anlamı ifade etmediği için *kâne* ve benzerlerini edat olarak kabul etmişlerdir. *Kâne* sadece zaman bildirdiğine göre, “كان زيد قائماً”, “زيد قائم” ise “زيد قائم غدا” demektir. (Ukberî, 1995: I/164).

Müberrid, İbn Cinnî, İbn Burhan ve Cürçânî gibi önemli Arap dilcileri de nâkıs fiilleri sadece zaman bildiren, hades/mastar bildirmeyen fiiller olarak kabul etmektedirler. (Suyûtî, 1998: I/362). Aynı görüşte olan İbn es-Sirâc da *kâne* ve benzerlerini hakiki olmayan ve sadece zaman bildiren fiiller olarak tanımladıktan sonra şu örneği verir: “كان عبد الله أخاك” dendiği zaman, *kânenin* mastar manası yoktur, sadece cümlenin manasının mâzide geçtiğini ifade eder. (İbn es-Sirâc, 1996: I/82). Suyûtî buna karşı çıkar ve şöyle der: Meşhur ve makbul olan, nâkıs fiillerin de diğer fiiller gibi hem zaman hem de hades ifade etmesidir. (Suyûtî, 1998: I/362).

Konunun tartışmalı olan boyutlarından biri de *kânenin* geniş zaman anlamına gelip gelemeyeceği meselesidir. Arap dili açısından bakılırsa aslında böyle bir ihtilafa neden olacak bir durum yoktur. Bu konu Kur'an'daki “وكان الله سميعاً بصيراً” (Nisâ, 4/134) benzeri ayetlerden dolayı gündeme gelmiştir. Nitekim Sibeveyh'in *el-Kitab*'ına şerh yazan Saffâr konu ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapmıştır: *Kâne* mâzî fiil olarak kullanıldığında devamlılık bildirmez. Bazılarının *kâne*ye devamlılık anlamını yüklemesinin nedeni “وكانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً” ve “وَلَا تَقْرَبُوا الرِّئَى إِنَّهُ كَانَ فَاجِشَةً” gibi ayetlerdir. “وكانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً” ve benzeri ayetler, “هل كان الله غفورا رحيماً” şeklinde soru soracak olan kimselere cevap niteliğinde olduğu için buralarda *kâne* kullanılmıştır. (Zerkeşî, t.y.: IV/125).

“وكان الله سميعاً بصيراً” (Nisâ, 4/134). gibi ayetlerden hareketle *kânenin* geniş zaman anlamı bildirdiğini söyleyenlere karşı çıkan Esterâbâdî, konu ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar: “Bu görüşü savu-

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

nanlar, buradaki sürekliliğin *kânenin* siygasından değil karineden kaynaklandığını göz ardı ediyorlar. Söz konusu ayette süreklilik *kânenin* değil, Allah'ın semî ve basîr oluşundan anlaşılmaktadır. Zira “كان زيد” ve “تأثرت ساعة فاستيقظت” gibi cümlelerde *kâne* mevcut olduğu halde süreklilik anlamı mevcut değildir.” (Esterâbâdî, 1996: IV/189).

Kâne şart edatı olan ‘إِنْ’ ifadesinden sonra kullanıldığında geniş zaman manası bildirir. Ancak Müberrid'e göre *kâne* bu durumda da geçmiş zaman anlamını taşır. Şart edatı onu değiştiremez, çünkü *kâne* sadece zamana delalet eden bir fiildir. “إِنْ كُنْتُ قُلْتُ” (Mâide, 5/116). ve “إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ” (Yusuf, 12/26). ayetleri bunun delilidir. (Zerkeşî, t.y.: IV/127).

Zerkeşî Müberrid'in bu görüşüne itiraz eder ve *kânenin* de diğer fiiller gibi hem zaman hem de mastar anlamı içerdiğini söyler. *Kânenin* şart edatından sonra geçmiş zamanın yanı sıra gelecek zaman manası da taşıyabileceğini belirten Zerkeşî, şu örneği verir: “إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” (Zerkeşî, t.y.: IV/127).

II- KÂNENİN ALLAH'IN SIFATLARI İLE KULLANIMI

Kânenin Kur'an'daki kullanım biçimi, kimi âlimleri farklı çözümlere itmiştir. Bu çözümlerden biri de, *kânenin* Allah'ın sıfatları ile birlikte kullanımınıdır. Mesela İbn Atiyye der ki: *Kâne* Allah'ın sıfatları ile birlikte kullanıldığında genel manada var olmayı (vucud) ifade eder, geçmiş zaman manası bildirmez. (İbn Atiyye, 2001: V/127).

Zerkeşî, *kânenin* sıfatlarla birlikteki kullanımını değerlendirirken zatî ve fiilî sıfatları birbirinden ayırmaktadır. Ona göre *kâne* zatî sıfatlar için kullanıldığında, o sıfatların varlığına ve zattan ayrılmadığına delalet eder. Fiilî sıfatlarla birlikte kullanıldığında ise şu manalara gelir:

1- Allah'ın o fiillere kâdir olduğuna delalet eder. Mesela: “كان الله خالقا ورازقا ومحيبا ومميتا”

2- O fiillerin Allah'a ait olduğunu te'kidli bir şekilde ifade eder. Mesela: “وَكُنَّا فَاعِلِينَ” (Enbiya, 21/79)

3- O fiillerin *ibtidâ* (ilk yaratma) ve *inşâsının* Allah'a ait olduğunu gösterir. Mesela: “وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ” (Kasas, 28/58).

4- İnsanların sıfatları için kullanıldığında, o sıfatların insanda yerleşik, kalıcı ve kişiliğinin derinliklerinden gelen özellikler olduğunu gösterir. Mesela: “وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا” (İsrâ, 17/11). “إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا” (Ahzab, 33/72).

5- İnsanların fiilleri için kullanılması durumunda ise zaman bildirir. Mesela: “إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ” (Zerkeşî, t.y.: IV/124.)

Bu tasnif, Kur'an'daki *kâne* kullanımı konusunda eksikleri olan ve ikna edici olmayan bir tasniftir. Eksiktir, çünkü konuyu sadece Allah'ın ve insanların özellikleri açısından ele almaktadır. Oysa *kâne* aynı anlamda şeytanın özellikleri ve bazı hakikatler için de kullanılmaktadır. Mesela: “وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا” (Furkan, 25/29), “إِنَّ فُرْآنَ” “وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا” (İsrâ, 17/78), “الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا” (İsrâ, 17/32).

Tasnifin ikna edici olmayışı ise farklı boyutlarda ortaya çıkmaktadır. Mesela deniyor ki, “كان الله خالقا” ifadesindeki *kâne* Allah'ın yaratma fiiline kâdir olduğunu gösteriyor. Hâlbuki cümledeki *hâlik* kelimesi zaten bu anlamı ifade ediyor; ayrıca neden *kâne* de bu anlamı ifade etsin ki? Yine deniyor ki “وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ” cümlesinde *kâne* te'kid ifade etmektedir. Burada şöyle bir soru akla geliyor: “كان الله خالقا” cümlesinde neden te'kid ifade etmiyor da orada te'kid ifade ediyor?

Tasnifte ikna edici olmayan hususlardan biri de insanların özellikleri için kullanıldığında *kânenin* kalıcılık ve subut bildirmesidir. Peki, Allah'ın sıfatları ve evrensel hakikatler söz konusu olunca *kâne* subut ifade etmez mi?

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

Ayrıca “كَانَ يَصُومُ وَكُنَّا نَفْعَلُ” ve “إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ” gibi ibarelerde *kânenin* devamlılık ifade ettiği söylenmektedir. (Zerkeşî, t.y.: IV/125) Dikkatle baktığımızda bu örneklerdeki *kâne* ifadesinin muzari fiille birlikte kullanıldığını görüyoruz ki, bu kullanım biçimine Türkçede ‘geçmiş zamanın hikâyesi’, İngilizcede ise ‘past continuous’ denir. Bu fiil kipinin adından da anlaşıldığı gibi burada bir devamlılık vardır, ancak bu devamlılık geçmiş zamanda gerçekleşen bir devamlılık olup, *kânenin* mâzî anlamının dışında kullanımıyla alakalı değildir.

IV- KUR'AN'DA KÂNE FİİLİNİN KULLANIM ŞEKİLLERİ

1- *Kânenin* inkitâ’ (mâzî) bildiren nakıs fiil olarak kullanımı

Örnek: “مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ” (İbrahim, ne Yahudi ne de Hristiyan idi, o batıl dinlerden uzaklaşmış, tertemiz halis bir Müslüman idi. Ve o, müşriklerden de değildi.) (Âl-i İmrân, 3/67)

2- Tam fiil olarak kullanımı

Örnek: “وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ” (Eğer borçlu sıkıntıda ise, kolaylığa çıkıncaya kadar ona mühlet verin!) (Bakara, 2/280).

3- *Sâre* manasında olan *kâne*

Örnek: “وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا * وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا” (Gök açılır ve kapı kapı olur. Dağlar yürütülür, serap hâline gelir.) (Nebe’, 78/19-20).

4- İstimirâr (geniş zaman) bildiren *kâne*:

Örnek: “إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا” (Rabbin dilediği kimsenin rızkını bollastırır, dilediğinin rızkını daraltır. Çünkü Rabbin kullarının her halini bilir ve görür.) (İsrâ, 17/30). “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ” (Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet-siniz.) (Âl-i İmrân, 3/110).

5- **Lâmu'l-cuhûd ile kullanımı:** Lâmu'l-cuhûd olumsuz ve mâzî *kâne*den sonra gelir. Lâmu'l-cuhûd için lâmu'n-nefiy diyenler de olmuştur. (İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah, *Muğni'l-Lebib*, et-Turâsu'l-Arabî, Kuveyt, 2000, III, 164)¹ Lâmu'l-cuhûd ile olumsuzluk anlamı elde edilir.

Örnek : “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ” “Sen onların arasında iken Allah onları azaba uğratmaz; eğer onlar istiğfar ederlerse Allah bu takdirde de onlara azab etmez.”²

6- **Kânenin, leyse manasında kullanımı:** *Kâne* fiili *mâ* nefiy edatı ile ya da muzarisi *lem* edatı ile kullanıldığında, olumsuz mâzî anlamı ifade eder. Ancak Kur'an-ı Kerim'de bazı yerlerde geniş zaman olumsuzluğunu ifade eden ve 'değildir' anlamını bildiren *leyse* manasında kullanıldığı da vakidir. “قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ” (De ki: Ben peygamberler içinden bir türedi **değilim**, bana ve size ne yapılacağını da bilmiyorum.)³ “مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ” (Muhammed hiç birinizin babası değildir.)⁴

7- **Kânenin muzari manasında kullanımı:**

Örnek: “في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة”⁵ (miktarı elli bin yıl olan bir gün) ayetinde olduğu gibi *kâne*, bazen muzari manasındadır.⁶ Yani bazen *kâne*, *yekûnu* manasında olup daha sonra gelecek olan olay ve durumlar için kullanılır.⁷

V- MÜFESSİRLERİN PROBLEM OLARAK GÖRDÜKLERİ KÂNE KULLANIMLARI

Kur'an'daki *kâne* kullanımları öteden beri tefsir ve dil ulemasının dikkatini çekmiştir. Âlimler, asıl anlamının dışında kullanılan *kâne* ifadesinin geçtiği ayetleri anlamak ve anlamlandırmak için farklı çözümler ortaya koymuşlardır. Bu konuda serdedilen çözümlerin çoğu, konu ile ilgili bütün örnekleri kapsamaktan uzak olup genellikle, ele alınan ayetlere mahsus ve mevziî çözümlerdir. Üstelik *kânenin* mâzî

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

fiil oluşu, zaman zaman ulemayı tekellüflü yorumlara da sevk etmiştir. Mesela İbn Berrî, konuya kelimî bir boyut kazandırarak şöyle bir yorum yapmıştır: “*Kâne* sıfatın kademine delalet eder. Kadim olan şeyin son bulması muhaldir.”⁸ Bu yorumuyla İbn Berrî, *kânenin* süreklilik ifade edebileceği sonucuna varmış oluyor.

Seyrâfi'ye göre *kânenin* anlaşılan inkıtâ' (geçmiş zaman) manası, *kânenin* haberi ile ilgili değil haberinden etkilenen (me'ul) kimselerle ilgilidir. Mesela “كان الله غفورا رحيمًا” ayeti açısından bakılırsa, geçmiş zamanda kalan Allah'ın gafur ve rahim oluşu değil, o sıfatlardan etkilenen, yani affedilenler ve kendilerine merhamet edilenlerdir. Onlar ise ölüp mâzîde kaldılar.⁹ Bunun ne kadar zorlamalı ve sorunlu bir te'vil olduğu şu örnekten rahatça anlaşılabilir: “وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ آبَاَهُ” (Çocuğa gelince, anası babası mü'min insanlardı.)¹⁰ ayetinde *kânenin* haberi olan *mu'mineyn* kelimesinin etki alanına giren (meful), başta Allah ve ahiret inancı olmak üzere inanç konularıdır. Bu te'vilin doğru kabul edilmesi durumunda *kânenin* haberi değil onun mefulü olan inanç konularının geçmişte kalmış olması gerekir.

Bu konudaki sorunlu durumlardan biri de ulemanın, bazı *kâne* kullanımlarını ele almaları diğer bazılarını ise ihmal etmeleridir. Görebildiğimiz kadarıyla bunun en önemli sebebi, *kânenin* kendisi değil içinde kullanıldığı konu ve bağlamdır. Mesela “كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ”¹¹ ayetindeki *kâne* hemen hemen bütün tefsirlerde ve önemli sözlüklerde değerlendirildiği halde, aynı kullanımın söz konusu olduğu “لَيُنذِرَ مَنْ”¹² ayetindeki *kâne* hakkında neredeyse hiçbir değerlendirme yapılmamış. Ulemanın bu tavrı *kânenin* kullanıldığı bağlamdan kaynaklanmış olmalıdır. Zira biraz ileride daha açık şekilde görüleceği gibi “كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ” ayetindeki *kâne* ayetin anlaşılmasını ciddi derecede zorlaştırmakta ve karmaşık hale getirmektedir. Oysa “لَيُنذِرَ مَنْ”¹² ayetinde bu manada önemli bir sorun mevcut değildir.

Bu konuda diğerk bir örnek ise “وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا”¹³ ayetidir. Râğıb el-İsfahânî, bu ayetteki *kâne*yi esas alarak şöyle bir yorum yapmaktadır: “Şeytan var olduğu günden beri küfür üzeredir.”¹⁴ Bu izah, ayetteki *kâne* için geçerli bir izah olarak kabul edilebilir. Ancak aynı yorumu “وَكَانَ الْإِنْسَانُ كُفُورًا”¹⁵ için yapmaya kalkıştığımızda “Var olduğu günden beri insan küfür üzeredir.” gibi bir anlam çıkmaktadır ki bu, insanla şeytanın Allah’la olan ilişki bakımından eşit tutulması anlamına gelir.

Görüldüğü gibi müfessirler, *kânenin* bazı kullanımları üzerinde durmuşlar bazılarına ise hiç değinmemişler. En çok üzerinde durulan *kâne* kullanımlarından bazıları şunlardır:

1- “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ” (Siz insanlar için meydana çıkarılan en hayırlı ümmetsiniz; insanlara iyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyorsunuz.)¹⁶ ayetindeki *kâne* fiili müfessirler ve dilciler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu konudaki tartışmaları iki grupta toplayabiliriz:

a- Ayetteki *küntüm* ifadesi inkıtâ’ (geçmiş zaman) ifade eden nâkis fiildir. Bu görüşü savunanların ortak noktası, ayette geçen hayırlı ümmetin, ayetin inişinden önceki bir zamanda mevcut olan bir ümmet olmasıdır.

Bazı müfessirlere göre burada kastedilen, Hz. Peygamberle birlikte Mekke'den Medine'ye hicret eden sahabilerdir. Süddî'nin naklettiği habere göre Hz. Ömer şöyle demiştir: Eğer Allah dileseydi *küntüm* yerine *entüm* ifadesini kullanırdı, o vakit hepimiz de bu ayetin kapsamı içine girerdik. Fakat *küntüm* ifadesinin kullanılmış olması, ayetin kapsamına özellikle Hz. Peygamber'in ahabının ve onların yolunu izleyip onlarını yaşadığı gibi yaşayanların girdiğini gösteriyor. Bu durumda ayetin anlamı şöyle olur: "Onlar en hayırlı ümmet **idiler**." Başka bir rivayette ise Hz. Ömer'in şöyle dediği bildirilmiştir: Bu ayet, ümmetin ilkleri içindir, daha sonra gelenler için geçerli değildir.¹⁷

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

İkrime ve Mukatil “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ” ayetinin İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Sâlim ve Muaz b. Cebel hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir. Bazılarına göre ise bu ayet, muhacirler hakkında nazil olmuştur.¹⁸

Yine İbn Abbas'tan yapılan bir rivayete göre “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ” ayetinde kast edilenler, Hz. Peygamber'le birlikte Mekke'den Medine'ye hicret edenlerdir.¹⁹

Beyzavî'ye göre “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ” ayetindeki *kâne* “إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا” ayetindeki kullanımdan farklı olup istimrar bildirmiyor. Allah'ın ilminde, levh-i mahfuzda veya geçmiş ümmetler arasında en hayırlı ümmet siz idiniz, demektir.²⁰

b- *Küntüm* ifadesi inkıtâ' (geçmiş zaman) değil istimrâr (geniş zaman) bildiren bir fiildir. Bu görüşe göre *küntüm* ifadesi sadece mâzîyi değil hal ve istikbali de kapsayan bir ifadedir.

Bu görüşü savunanların çoğu, Zemahşerî'nin bu konudaki tefsirine dayanmaktadırlar. Zemahşerî şöyle demektedir: *Kâne* bir olay ya da durumun belirsiz bir mazide vuku bulmasını ifade eder. Buradaki mâzî, olay veya durumun mâzîde kalmasını zorunlu kılmadığı gibi hâlâ devam etmesine de engel değildir. “وكان الله غفوراً” ve “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ” ayetlerinde ki *kâne* de bu türdendir. Buna göre ayeti şöyle anlamak gerekir: Siz en iyi ümmet olarak yaratıldınız ve hâlâ öylesiniz.²¹

Hasan, Mücahid ve bir grup âlim ise “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا” (İşte böyle sizi, bütün insanlar üzerine adalet örneği, hak şahitleri yaptık.)²² ayeti ile “نحن نكمل يوم القيامة سبعين أمة نحن آخرها” (Kıyamet gününde bizimle birlikte yetmiş ümmet olacağız, bunların sonuncusu ve en hayırlısı biziz.) hadisinden hareketle “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ” ayetindeki hitabın bütün mü'minlere yönelik olduğunu söylemişlerdir.²³ Bu görüşte *kâne* dışındaki unsurlardan hare-

ketle *kânenin*, istimrâr (geniş zaman) anlamında olduğu ifade edilmektedir.

Ferrâ', Kur'an'daki diğer kullanımlardan hareketle *kânenin* kullanılıp kullanılmamasının aynı olduğunu söylemektedir. Mesela “وَأَذْكُرُوا إِذْ”²⁴ ve “أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِبَصَرِهِ”²⁵ ayetlerinin birinde *kâne* kullanılmış (izhar edilmiş) birinde ise kullanılmamış (izmar edilmiş). Üstelik bu durum iki ayet arasında anlamsal bir farklılığa neden olmamıştır. Bunun gibi “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ” ayeti de *kâne* yokmuş gibi anlaşılabilir.²⁶ İbn Abbas'tan nakledilen şu tefsir Ferrâ'nın bu görüşünü destekler niteliktedir: “كُنْتُمْ أَنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ” demektir.²⁷

Âl-i İmran 110. ayetteki *küntüm* ifadesi hakkındaki tartışmalar, doğal olarak Türkçe meallere yansımıştır. İfade çoğunlukla Diyanet Vakfı'nın mealinde olduğu gibi geniş zaman kipi ile “en hayırlı ümmetsiniz.” şeklinde tercüme edilirken Elmalılı “vücuda **geldiniz.**”, Süleyman Ateş ise “en hayırlı bir ümmet **oldunuz.**” olarak tercüme etmeyi uygun bulmuştur.

2- “كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ” (Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?!)²⁸

Başta müfessirler olmak üzere *kâne* açısından ulemanın en çok üzerinde durduğu ayetlerden birisi, bu ayettir. Çünkü buradaki *kâne*, mâzî fiil olarak anlaşıldığında ayetin maksadını tersine çevirmekte ve ifade edilmek istenen Hz. İsa mucizesini anlamsız hale getirmektedir. Yukarıda da geçtiği gibi ayette ‘**Şu anda beşikte olan** bir çocukla konuşulamayacağı’ ifade edilmek istenirken, *kânenin* mâzî fiil olarak kabul edilmesi halinde “geçmişte beşikte olan bir çocukla konuşulamayacağı” söylenmiş oluyor. Bu ise Hz. İsa'nın söz konusu mucizesinin mevcut olmaması demektir. Zira geçmişte beşikte olan bir çocukla her kes konuşabilir ve bunun mucizevî bir yanı olmaz.

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

İşte bu yüzden ulema bu ayetin doğru anlaşılabilmesi için farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kimisi *kânenin* burada sıla olduğunu ve ayetin “كيف نُكَلِّمُ مَنْ هُوَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا” manasında olduğunu söylerken, Ferrâ', cümlenin şart ifade ettiğini söylemektedir. Burada taaccüp manası da olduğunu belirten Ferrâ' ayeti “مَنْ يَكُنْ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا، فَكَيْفَ يُكَلِّمُ؟” (Eğer bir kimse beşikteki çocuksa, onunla nasıl konuşulur ki?!) şeklinde anlamlandırır.²⁹

Taberî, “مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا” ayetindeki *kânenin* haber istemeyen tam *kâne* olduğunu ve “هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا”³⁰ ayetindeki manada kullanıldığını söylemiştir. “هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا” ise “هَلْ أَنَا إِلَّا بَشَرٌ رَسُولٌ” demektir. Bu ise “هل وجدت أو بعثت” (Ben sadece insan bir elçi olmak için yaratıldım / gönderildim.) demektir.³¹

Ebû Ubeyde “مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا” ayeti ile ilgili şöyle demektedir: *Kâne*, bazen olayın veya durumun meydana gelme anını ifade eder. İşte “مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا” ayetindeki *kâne* bu manadadır. Bu durumda ayeti şöyle anlamak gerekir: “كيف نكلم من حدث في المهد صبيًا” (Henüz vücuda gelen beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?)³²

Zemahşerî bu ayeti şöyle tefsir eder: *Kâne*, cümlenin manasının mübhem bir mazide gerçekleştiğini ifade eder. Bu, uzak mâzî (mâziy-i baîd) olabileceği gibi yakın mazi (mâziy-i karîb) de olabilir. “مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا” ayetindeki *kâne* yakın mâzî manasındadır. *Kânenin* bu manada olduğu cümlenin siyakından anlaşılmaktadır ki, o da taaccub ifade etmesidir.³³ Buna göre ayetin manası şöyle olur: “Daha dün / yeni doğan çocukla nasıl konuşuruz?!”³⁴ Zemahşerî bu ayetteki *kâne* ile ilgili bir yorum daha getirir. Şöyle ki: Ayetteki “نكلم” ifadesi mâzîdeki durumu ifade ediyor, “من” ifadesi ise mevsufedir. Bu durumda ayetin anlamı şöyle olur: “Beşikte olan bir kimse ile nasıl konuşuruz?!” Yani şu ana kadar öyle biri ile konuşmadık ki bununla da konuşalım.³⁵

Beyzâvî'ye göre “مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا” ayetindeki *kâne* zâiddir. Bu görüşünde emin olmayan Beyzavî, *kânenin* burada tam veya süreklilik ifade eden ya da *sâre* manasındaki *kâne* de olabileceğini söylemiştir.³⁶ Fakat Beyzâvî'nin tefsirine haşiye yazan Usamet'in Konevî, bu ayetteki *kânenin* zaid olamayacağını söylemiştir. Konevî, Zemahşerî'nin tefsirinden hareketle *kânenin* burada yakın geçmiş zaman manasında olduğunu söyleyerek Beyzâvî'ye itiraz etmiştir.³⁷

Meryem sûresi 29. ayet, Türkçe meallerin bir kısmında *kâne* ifadesi hiç dikkate alınmadan tercüme edilirken³⁸ bir kısmında ise ‘daha’ ya da ‘henüz’ şeklinde tercüme edilmiştir.³⁹ Öyle anlaşılıyor ki, buradaki *kâne* ifadesini bu şekilde tercüme edenler, Zemahşerî'nin *mazi-yi karib* (yakın geçmiş zaman) görüşünü esas almışlar.

3- “وَمَا جَعَلْنَا الْوَيْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ”⁴⁰ ayetindeki *kunte* ifadesinden dolayı bahsi geçen kıblenin hangisi olduğu müfessirlerce tartışma konusu olmuştur. Bazı müfessirler, ayetin Medine’de Ka’be’nin yeniden kible olarak belirlenmesinden sonra indiğinden hareketle buradaki kibleden kastın Beytu’l-Makdis olduğunu söylemişlerdir. Bu yorumu yapanlar, ayetteki *kunte* ifadesine ve onun mâzî bir fiil oluşuna dayanmışlardır.⁴¹ Bu durumda ayeti şu şekilde anlamlandırmak gerekir: “**Daha önce yönelmiş** olduğun kibleyi (Beytu’l-Makdis) kible olarak belirlememizin nedeni...” *Kunte* ifadesini geniş zaman manasında anlayanlar ise, buradaki kibleden kastın Ka’be olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda ise ayeti şu şekilde anlamak gerekir: “**Yönelmekte** olduğun kibleyi (Ka’be) kible olarak belirlememizin nedeni...”⁴²

Zemahşerî, “الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا” ifadesini “الْوَيْلَةَ” kelimsinin sıfatı olarak değil, “جَعَلْنَا” fiilinin ikinci mefulü olarak anlamlandırmıştır. Buna göre ayetin manası şöyle olur: “**Daha önce yönelmiş** olduğun kibleyi (Ka’be) tekrar kible yapmamızın nedeni, insanları (Yahudileri) sınamaktır.” Zemahşerî, bu tefsirinde konu ile ilgili tarihî bilgilere dayan-

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

maktadır.⁴³ Nitekim Ebû Müslim, “Eğer kıblenin tahavvülü ile ilgili rivayetler olmazsa, daha önce bir kible değişikliğinin olduğu bu ayetten anlaşılması mümkün olmazdı.” demiştir. Zira buradaki *kunte* ifadesini *sâre* ya da *lem yezel* manasında da anlamak mümkündür.⁴⁴ Buna göre ayeti şu şekilde tercüme edebiliriz: “Şimdiye değin/hâlâ yönelmekte olduğun kibleyi seçmemizin nedeni...”

Bakara suresi 143. ayetteki *kâne* Türkçe meallerin çoğunda ‘evvelce’, ‘eskiden’ ya da ‘önceden’ şeklinde tercüme edilirken⁴⁵ bir kısmında ise ‘hâlâ’ veya ‘şu anda’ ifadeleri ileri ile geniş zaman olarak tercüme edilmiştir.⁴⁶ Bununla birlikte Türkçe meallerin hemen hepsinde ayetteki *kible* kelimesi Ka’be olarak anlaşılmıştır. Hâlbuki yukarıda da geçtiği gibi - az da olsa - bazı tefsirlerde Beytu’l-Makdis olarak tefsir edilmiştir.

4- “إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا” (İşte bütün bunlar sizin mükâfatınızdır! Çaba ve çalışmanız kabul edilmiştir.)⁴⁷

İnsan suresinin 5. ayetinden itibaren cennet ehlinin ahvalinden ve oradaki nimetlerden uzun uzun söz edildikten sonra 22. ayette şöyle denmektedir: “إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا” (İşte bütün bunlar sizin mükâfatınızdır! Çaba ve çalışmanız kabul edilmiştir.) Bu ayetteki *kâne* hakkında müfessirler farklı görüşler ileri sürmüşler.

Taberî, buradaki *kâne*yi inkıtâ’ bildiren (mâzî) fiil olarak düşünüp şöyle anlamlandırmıştır: “Bunlar, **dünyadaki** iyi amellerinizin karşılığıdır. Çalışmanız da Rabbiniz tarafından **dünyada iken** takdir edilmiştir.”⁴⁸

İbn Abbas’ın bu ayeti şöyle tefsir ettiği rivayet edilir: Cennet ehli cennete girip oradaki nimetleri gördüklerinde kendilerine “İşte bunlar Allah’ın dünyada size vaat ettiği nimetlerdir. Gördüğünüz bütün bu nimetler, amellerinizin karşılığıdır.” denecektir. Nitekim aynı bağlamın söz konusu olduğu “Sabrettiğiniz için (بما صبرتم) size selam ol-

sun!”⁴⁹ ve “Geçmiş günlerde yaptığımız (بما أسلفتم من أيام خالية) güzel iş-lerden dolayı, afiyetle yiyin, için!”⁵⁰ ayetlerinde de mâzî ifadeler kullanılmıştır.⁵¹

İnsan suresi 22. ayetteki *kâne* ifadesi, Türkçe meallerin çoğunda geniş zaman manasında ve “Bu sizin için bir mükâfattır.” şeklinde tercüme edilirken⁵² az da olsa geçmiş zaman anlamında “Bu sizin mükâfatımızdı.” şeklinde tercüme edilmiştir.⁵³

5- “وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا”⁵⁴ ayetindeki *kâne* ifadesini geniş zaman manasında tefsir eden Fahrettin Râzî şöyle diyor: Kısır olan, doğurur hale gelemmez. Zekeriyya (a) “وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا” ifadesi ile karısının doğurma ihtimalinin ne kadar uzak olduğunu belirtiyor. Mazi siygasının kullanılmış olması, bu maksadı daha güçlü bir şekilde ifade etmiş oluyor.⁵⁵ Şenkıfî “كَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا” ayetindeki *kânen*den hareketle Zekeriyya'nın (a) karısının gençliğinde de kısır olduğu çıkarımında bulunuyor.⁵⁶ *Kânenin* mâzî oluşundan dolayı bu yorumları yapan Fahrettin Râzî ve Şenkıfî, konu ile ilgili Âl-i İmran suresindeki “وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ” ayetinde niçin böyle bir kullanım olduğundan söz etmiyorlar.

Kâne fiilinin mâzî oluşu pek çok ayette müfessirleri ve meal yapanları tekellüflü yorumlara ve çevirilere sevk etmiştir. Bu durumu, şu örneklerde daha açık bir şekilde müşahade edebiliyoruz:

Örnek 1: Tabiîn ulemasının ileri gelenlerinden olan Mücahid b. Cebr “لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ” (Onların hikâyelerinde akıl sahipleri için ibretler vardır.)⁵⁷ ayetini “Onların hikâyelerinde Yusuf ve kardeşleri için ibretler vardır.” şeklinde tefsir etmiştir.⁵⁸ Bu tefsire katılmayan İbn Cerir et-Taberî şöyle bir değerlendirme yapar: Burada Yusuf ve kardeşleri kastedilmiş olamaz. Çünkü bu ayet Hz. Peygamber ve Mekke müşriklerinden bahseden ayetlerin akabinde gelen bir ayettir. Dolayısıyla ibret alacak olan kişiler Hz. Peygamber döneminde ve daha sonra yaşayan akıl sahipleridir.⁵⁹ Mücahid'i böyle bir yorumla sevk eden ayetteki *kâne* ifadesi olmalıdır.

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

Örnek 2: “وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا”⁶⁰ ayetindeki *el-insan* kelimsinden kastın insan türü olduğu ve ayetin manasının “İnsan türü tabiatı gereği acelecedir.” şeklinde olduğu bazı müfessirler⁶¹ ve meal yazarları⁶² tarafından isabetle tesbit edilmiştir. Bununla birlikte pek çok tefsirde buradaki *el-insan* ifadesinden maksadın Âdem (a) olduğu bildirilmekte ve bu görüş israiliyattan bazı rivayetlerle desteklenmeye çalışılmaktadır. Mesela Selman el-Farisi’den yapılan bir rivayette şöyle denmektedir: “Allah Taâlâ, ilk olarak Âdem’in başını yarattı, sonra da diğer organlarına başladı. Akşam yaklaşınca da Âdem ‘Ya Rabbi acele et gece olmadan bitsin...’ dedi. İşte bundan dolayı ‘insan acelecedir’ denmiştir.”⁶³

Buna benzer pek çok rivayetin yer aldığı tefsirlerde, müfessirleri böylesi yorumlara sevke eden, ayetteki *kâne* ibaresi olmalıdır. Zira eğer *kâne* ifadesinin Kur’an’da pek çok defa geniş zaman manasında kullanıldığı göz önünde bulundurulsa muhtemelen böyle tefsirler yapılmayacaktır.

Türkçe Kur’an meallerine bakıldığında, *kânenin* mâzî manasını meale yansıtma gayretinden dolayı bazı sorunlu çevirilerin de yapıldığını görüyoruz. Aşağıdaki örnekler bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Örnek 1: “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ”⁶⁴ ayetindeki *kâne* bazı meallerde “Sen onların arasında iken Allah onları azaba **uğratmaz**; eğer onlar istiğfar ederlerse Allah bu takdirde de onlara azab **etmez**.” şeklinde doğru olarak geniş zaman manasında tercüme edilirken⁶⁵ bazılarında ise “sen onların içinde buldukça Allâh, onlara azâb edecek **değildi** ve onlar istiğfar ederlerken de Allâh, onlara azâb edecek **değildi**.” şeklinde geçmiş zaman manasında tercüme edilmiştir.⁶⁶ Hele hele “Oysaki sen onların içinde iken Allah onlara azap **etmeyecekti**. Onlar, af dileyip dururken de Allah onlara azap

etmezdi⁶⁷ şeklindeki tercüme ayetin manasını tam tersine çevirmektedir. Zira verilen diğer meallerden de anlaşıldığı gibi ayetin manası, Hz. Peygamber ve istiğfar mevcut olduğu sürece azabın olmayacağı yönündedir. Oysa bu mealde kullanılan ‘etmeyecekti’ ve ‘etmezdi’ ifadeleri, azabın gerçekleştiğini ihsas ettiriyor.

Örnek 2: “إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا”⁶⁸ ayetinin bazı çeviri örnekleri:

Diyanet Vakfı: Doğrusu o çok zalim, çok **cahildir**.

Elmalılı: O cidden çok zalim, çok câhil **bulunuyor**.

Ö.N. Bilmen: Şüphe yok ki o, çok zalim, çok bilgisiz **oldu**.

A. Gölpınarlı: Şüphe yok ki çok zâlim oldu, çok bilgisiz bir **hâle geldi**.

Örnek 3: “فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا”⁶⁹ ayetinin bazı çeviri örnekleri:

A. Gölpınarlı: Hiç şüphe yok ki Allah, her şeyi **bilir**.

Elmalılı: Şübhe yok ki Allah her şeye **alîm bulunuyor**.

Ö.N. Bilmen: Şüphe yok ki Allah, her şeyi bihakkın **bilici bulunmaktadır**.

Örnek 4: “وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا”⁷⁰ ayetinin bazı çeviri örnekleri:

A. Gölpınarlı: insan, her mahlûktan daha fazla **mücâdelecidir**.

Elmalılı: İnsan ise her şeyin cedelce ekseri **olmuştur**.

Ö.N. Bilmen: İnsan ise husûmetçe her şeyin ekseri **olmuştur**.

Görüldüğü gibi 2-4 arasındaki örneklerde birinci çevirilerde, *kâne* geniş zaman manasında ve doğru bir şekilde tercüme edildiği halde, diğer çevirilerde Türkçe bakımından güzel olmayan ve anlamı zorlaştıran tercüme yapılmış.

VI- KUR’AN’A MAHSUS *KÂNE* KULLANIMI

Şu ana kadar aktardığımız bilgilerden anlaşılıyor ki *kâne* fiilinin normal bir nahiv konusunun ötesinde Kur’an’a mahsus bir kullanım biçimi ile karşı karşıyayız. Kur’an’a mahsus dememizin iki sebebi var:

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

1- Gerek nahiv kitaplarında olsun gerekse tefsirlerde olsun, konu çok farklı açılardan ele alındığı halde bu kullanım biçimi ile ilgili Kur'an'dan başka neredeyse hiçbir yerden örnek verilmemektedir. Eğer Arap dilinde böyle bir kullanım biçimi yaygın olarak mevcut olsaydı, zaten bu kadar söze gerek kalmazdı.

2- *Kânenin* bu kullanım biçiminin başka istişhâd alanlarında yok mesabesinde iken Kur'an'da yaygın bir şekilde kullanılması. Eğer, sadece birkaç örnekle yetinilmiş olsaydı, istisnâ bir durum olarak kabul edilip konu kendi haline bırakılabilirdi. Hâlbuki yaptığımız tesbitlere göre yaklaşık olarak 160 ayette *kâne* ifadesi siyga olarak mâzî olduğu halde geniş zaman anlamında kullanılmış. Bu ise Kur'an'daki *kâne* kullanım sayısının yaklaşık beşte biri oranındadır. Bu anlamdaki *kânenin* 10 defadan fazla geçtiği sureler sırasıyla şöyledir: Nisâ: 52, Ahzab: 26, İsrâ: 22, Furkan: 11 ve Fetih: 10. Bu sureler arasında nüzul süreci bakımından bir yakınlık var mı diye baktığımızda böyle bir durumla karşılaşmıyoruz. Zira bu sureler arasında nüzul sırası bakımında 42. sırada olan (Furkan suresi) da var, 111. sırada olan (Fetih suresi) da.

Kur'an'daki bu kullanım biçimi ile ilgili, ulema arasında ortak bir görüş mevcut değildir. Hatta bazen bir âlimin bir ayetteki *kâne* ifadesi hakkındaki görüşü ile başka bir ayetteki görüşü bile farklı olabilmektedir. *Kânenin* bazı ayetlerde mâzî anlamı ifade etmemesi farklı şekillerde izah edilmiştir:

1- *Kâne* te'kid amacıyla zâid olarak kullanılır.⁷¹

2- *Kâne* Allah'ın sıfatları ile birlikte kullanıldığında süreklilik ifade eder.⁷²

3- Kur'an'da bazen aynı mana hem *kâne* ile hem de *kâne* olmadan ifade edilir. Bu durumda *kânenin* varlığı veya yokluğu eşittir, anlamda herhangi bir farklılığa neden olmaz.⁷³

4- Karine olması durumunda *kâne* mâzî değil geniş zaman manası bildirir.⁷⁴

Daha önce de geçtiği gibi *kânenin* zâid olarak kullanılabilmesi için birbirinin lazımı olan iki unsur arasında gelmesi ve amel etmemesi gerekir.⁷⁵ Tesbit ettiğimiz örneklerin hiç birinde böyle bir durum söz konusu değildir. Onun içindir ki bu görüş, genel kabul gören bir görüş haline gelmemiştir.

İkinci görüşe gelince, her ne kadar Allah'ın sıfatları boyutuyla konuya bir açıklık getirse de diğer alanlardaki benzer kullanımlar için bir anlam ifade etmemektedir. Kur'an'ın dışında başka bir istişhad alanından herhangi bir örnekle desteklenmediği için bu görüş ikna edici değildir. Ayrıca bu görüşün geçerli sayılması durumunda, Kur'an'ın dilsel manada kendi kendini izah eden ve dışarıdan bir delile ihtiyaç duymayan bir kitap olarak kabul edilmesi gerekir. Bu ise tefsir kitaplarındaki yığıla tartışmanın abes tartışmalar olması anlamına gelir.

Ferrâ'nın görüşü olan üçüncü görüş ise konu ile ilgili bütün örneklerle cevap olabilecek nitelikte olmasa bile pek çok örneğe çözüm getiren bir görüştür. Ferrâ, aynı mananın Kur'an'da hem *kâne* ile hem de *kânesiz* ifade edildiğini belirtip “⁷⁶وَادْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ” ve “⁷⁷قَلِيلًا” ayetlerini bu konuda delil olarak göstermektedir. Biraz yakından incelediğimizde Ferrâ'nın burada kullandığı delilin, başka ayetler için de geçerli olduğunu görüyoruz. İşte onlardan birkaçı:

1- “⁷⁸إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا” -
“⁷⁹اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغْوًا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ”
(İkisi de rızıkla ilgilidir.)

2- “⁸⁰وَإِنَّا إِذَا أَنْزَلْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرَحَ بِهَا وَإِنْ نُصِبْنَاهُمْ سَيْنَةً بِمَا “⁸¹قَدَّمْتُ أَيْدِيَهُمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ”
(İkisi de insanın fayda ya da zarar görmesi durumunda gösterdiği tavırla ilgilidir.)

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

3- وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا “⁸² يَكْتُمُونَ” (İkisi de mü-nafıkların durumu ile ilgilidir.)

4- قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي “⁸⁴ قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا” “⁸⁵ غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ” (İkisi de Zekeriyya'nın (a) çocuk sahibi olması ile ilgilidir.)

Böyle örnekler Kur'an'ı Kerim'de çokça mevcuttur. Ancak biz, hem lafız bakımından hem de konu ve bağlam olarak aynı olan örnek-ler vermeyi tercih ettik ki herhangi bir itiraza mahal kalmasın. Çünkü konu ve bağlam farklılığı bazen anlam farklılığına neden olabilir.

Bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki, bu konuda en kapsamlı ve makul çözüm karineyi esas alan dördüncü maddedeki çö-zümdür. Zira dikkatle bakıldığında görülecektir ki, ikinci ve üçüncü maddedeki çözümler de, bu maddenin alt başlıkları niteliğindedir. Her iki görüşte de *kânenin* anlamı belirlenirken *kânenin* kendisi değil kari-neler ve haricî unsurlar esas alınmıştır.

Daha önce aktardığımız bilgiler ve örneklerden anlaşılıyor ki, bazı ayetlerdeki konu ve bağlam *kânenin* anlamı üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Hâlbuki aslolan, *kânenin* inkitâ' (mâzî) manasında olup⁸⁶ isim cümlesi üzerinde zaman bakımında etkili olmasıdır. Bu durum, bir karine olması halinde *kâne* mâzî değil geniş zaman manası bildirir, şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁷

Kânenin geniş zaman anlamı bildirmesi bakımından ulemanın kul-landığı karineleri şu şekilde tasnif edebiliriz:

1- Aynı mananın hem *kâne* ile hem de *kânesiz* ifade edilmesi. Me-sela: “⁸⁸ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا” ve “⁸⁹ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ”

2- Evrensel hakikatlerin ifade edildiği cümlelerde *kâne* geniş za-man manası ifade eder ve bu durum *kânenin* değil o hakikatten anlaşıl-

lır. Bu madde ile ilgili farklı boyutlarda farklı karineler mevcuttur. Şöyle ki:

a. Allah'ın sıfatları. Mesela: “كان الله سميعاً بصيراً”⁹⁰ ayetinde süreklilik manası *kânen*den değil Allah'ın semî ve basîr oluşundan anlaşıl-maktadır.⁹¹

b. Evrensel insanî özellikler ve ahlakî değerler. Bu konu ile ilgili örneklerin çoğu İsrâ suresinde geçmektedir. Mesela: “وَكَانَ الْإِنْسَانُ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءًا”⁹², “عَجُولًا”⁹³ “وَإِنَّمَا جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا”⁹⁴ “كَبِيرًا”⁹⁵

c. Şeytanın Allah'a ve insana karşı tavrı. Mesela: “كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ”⁹⁶. “إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا”⁹⁵, “كَفُورًا”⁹⁶.

d. Kıyamet günü, cennet ve cehennem özellikleri. Mesela: “فِي قُلِّ أَدْلِكَ”⁹⁸ “وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا”⁹⁷ “يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ”¹⁰⁰ “إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا”⁹⁹ “خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا”¹⁰⁰

3- *Kânenin* geniş zaman ifade ettiğinin başka ayet ve hadislerle tesbit edilmesi. Mesela: Bazı âlimler, Âl-i İmran 110. ayetteki *kuntum* fiilinin geniş zaman ifade ettiğini “ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ” (İşte böyle sizi, bütün insanlar üzerine adalet örneği, hak şahitleri yaptık.)¹⁰¹ ayeti ile “نحن نكمل يوم القيامة سبعين أمة نحن آخرها وخيرها” (Kıyamet gününde bizimle birlikte yetmiş ümmet olacağız, bunların sonuncusu ve en hayırlısı biziz.) hadisine dayandırmışlardır.¹⁰²

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

SONUÇ

Kâne, esas anlamı ve görevi isim cümlesini geçmiş zamana dönüştürmek olan bir nâkıs fiildir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de bu anlam ve görevin yanı sıra farklı bir kullanım biçimi daha vardır ki o da *kânenin* geçmiş zaman değil geniş zaman anlamı ifade etmesidir. Kur'an'daki *kâne* kullanımlarının yaklaşık 160'ı bu türdendir. Bu ise mâzî siygasıyla *kâne* kullanımlarının yaklaşık beşte biri demektir.

Kur'an'daki bu kullanım biçimi, sahabe döneminden beri tartışma konusu olmuş ve bu konuda günümüze değin pek çok görüş ve yorum ortaya çıkmıştır. Bunların içinde genel kabul gören, kuşatıcı ve makul olan görüş şudur: Bir karine olması durumunda *kâne* geçmiş zaman değil geniş zaman manası ifade eder.

Bu konu, esas olarak nahiv, lügat ve tefsir uleması tarafından ele alınmıştır. Nahiv ve lügat kitaplarının çoğunda *kâne* konusu temel anlamı ve görevi bakımından ele alındıktan sonra, Kur'an'daki bu kullanım biçimi de değerlendirilmiştir. Tefsir kitaplarında ise ayetlerin doğru anlaşılması yönünden probleme neden olan *kâne* kullanımları ele alınmış diğerleri ise ihmal edilmiştir. Ancak gerek nahiv ve lügat kitaplarında, gerekse tefsirlerde bu konu bir bütün olarak değil de sadece birkaç ayet bakımından ele alınmıştır.

¹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah, *Muğni'l-Lebîb*, et-Turâsu'l-Arabî, Kuvayt, 2000, III, 164

² Enfal, 33.

³ Ahkâf, 9.

⁴ Ahzab, 40.

⁵ Meâric, 3.

⁶ el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Cümel fi'n-Nahv*, Müessesetu'r-Risaleh, Beyrut, 1985, s. 118.

-
- ⁷ Ebû Ubeyde, Ma'mer b. El-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, Mektebetu'l-Hanci, Kahire, t.y., II, 8.
- ⁸ Zerkeşi, IV, 126.
- ⁹ ez-Zerkeşi, *age*, IV, 126.
- ¹⁰ Kehf 80.
- ¹¹ Meryem, 29.
- ¹² Yasin, 70.
- ¹³ İsrâ, 27.
- ¹⁴ el-İsfahânî, Râğıb, Müfredatu elfazi'l-Kur'an, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, II, 365.
- ¹⁵ İsrâ, 67.
- ¹⁶ Âl-i İmrân, 110.
- ¹⁷ Taberî, İbn Cerîr, *Câmiü'l-Beyân*, Müessesetu'r-Risale, Kahire, 2000, VII, 100.
- ¹⁸ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420, III, 353.
- ¹⁹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Muessesetu Kurtuba, Cîza, 2000, III, 142.
- ²⁰ el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, II, 78.
- ²¹ ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Mektebetü'l-Abîkân, Riyad, 1998, I, 429.
- ²² Bakara, 143.
- ²³ Ebû Hayyân, *age*, III, 352.
- ²⁴ A'raf, 86.
- ²⁵ Enfal, 26.
- ²⁶ el-Ferrâ', Yahya b. Ziyâd, *Maâni'l-Kur'an*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1983, I, 229.
- ²⁷ İbn Atiyye, *age*, I, 220.
- ²⁸ Meryem, 29.
- ²⁹ el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luğâ*, Dâru İhya-i'Turasi'l-Arabî, Beyrut, 2001, X, 206.
- ³⁰ İsrâ, 93.

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

- ³¹ Taberî, *age*, XVIII, 188.
- ³² Ebû Ubeyde, Ma'mer b. El-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, Mektebetu'l-Hanci, Kahire, t.y., II, 8.
- ³³ ez-Zemahşerî, *age*, IV, 18.
- ³⁴ el-Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-Maânî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y., XVI, 88.
- ³⁵ ez-Zemahşerî, *age*, IV, 18; el-Âlûsî, *age*, XVI, 88.
- ³⁶ el-Beyzâvî, *age*, IV, 13.
- ³⁷ Usamu'd-Dîn, İsmail b. Muhammed, *Hâşiyetu Konevî alâ Tefsiri'l-İmâm el-Beyzâvî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, XII, 223.
- ³⁸ Bkz. Elmalılı, A. Gölpınarlı, Süleyman Ateş ve Suat Yıldırım'ın mealleri.
- ³⁹ Bkz. Ö. N. Bilmen, C. Yıldırım ve H. B. Çantay'ın mealleri.
- ⁴⁰ Bakara, 143.
- ⁴¹ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Vefâ', I, 286.
- ⁴² eş-Şevkânî, *age*, I, 286.
- ⁴³ ez-Zemahşerî, *age*, I, 239.
- ⁴⁴ er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, IV, 114.
- ⁴⁵ Bkz. Elmalılı, Ö. N. Bilmen, A. Gölpınarlı'nın mealleri.
- ⁴⁶ Bkz. H. B. Çantay ve S. Yıldırım'ın mealleri.
- ⁴⁷ İnsan 22.
- ⁴⁸ Taberî, XXIV, 115.
- ⁴⁹ Ra'd, 24.
- ⁵⁰ Hâkka, 24.
- ⁵¹ er-Râzî, *age*, XXX, 255.
- ⁵² Bkz. Diyanet Vakfı, C. Yıldırım, H. B. Çantay'ın mealleri.
- ⁵³ Bkz. Elmalılı ve Ö. N. Bilmen'nin mealleri.
- ⁵⁴ Meryem, 5.
- ⁵⁵ er-Râzî, *age*, XXI, 184.
- ⁵⁶ eş-Şenkâtî, *age*, IV, 267.
- ⁵⁷ Yusuf, 111.
- ⁵⁸ Taberî, *age*, XVI, 313.

-
- ⁵⁹ Age.
- ⁶⁰ İsrâ, 11.
- ⁶¹ eş-Şenkîfî, *age*, IV, 716.
- ⁶² Bkz. H. B. Çantay, A. Gölpınarlı, S. Ateş ve S. Yıldırım'ın mealleri.
- ⁶³ en-Nahhâs, *Maâni'l-Kur'an*, Merkezu İhâyi't-Turâsi'l-Arabî, Mekke, 1988, IV, 127.
- ⁶⁴ Enfal, 33.
- ⁶⁵ Bkz. S. Yıldırım, Ö.N. Bilmen, A. Gölpınarlı'nın mealleri.
- ⁶⁶ Bkz. E. H. Yazır, S. Ateş, H. B. Çantay'ın mealleri.
- ⁶⁷ Y. N. Öztürk'ün meali.
- ⁶⁸ Ahzâb, 72.
- ⁶⁹ Ahzab, 54.
- ⁷⁰ Kehf, 54.
- ⁷¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire, t.y., V, 3961.
- ⁷² İbn Atiyye, *age*, V, 127
- ⁷³ el-Ferrâ', *age*, I, 229.
- ⁷⁴ el-Esterâbâdî, *age*, IV, 189.
- ⁷⁵ İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ*, s. 138; Zebîdî, *age*, XXXVI, 73.
- ⁷⁶ A'raf, 86.
- ⁷⁷ Enfal, 26.
- ⁷⁸ İsrâ, 30.
- ⁷⁹ Şûrâ, 27.
- ⁸⁰ İsrâ, 67.
- ⁸¹ Şûrâ, 42.
- ⁸² Mâide, 61.
- ⁸³ Âl-i İmrân, 167.
- ⁸⁴ Meryem, 8.
- ⁸⁵ Âl-i İmrân, 40.
- ⁸⁶ el-Ferrâ', *age*, II, 403.
- ⁸⁷ el-Esterâbâdî, *age*, IV, 189.
- ⁸⁸ Nisâ, 24.
- ⁸⁹ Nisâ, 26.

KÂNE FİİLİNİN KUR'AN'DAKİ ANLAMI VE KULLANIM BİÇİMLERİ

⁹⁰ Nisâ, 134.

⁹¹ el-Esterâbâdî, *age*, IV, 189.

⁹² İsrâ, 11.

⁹³ İsrâ, 31.

⁹⁴ İsrâ, 81.

⁹⁵ İsrâ, 27.

⁹⁶ İsrâ, 53.

⁹⁷ Secde, 5.

⁹⁸ Furkan, 26.

⁹⁹ Furkan, 15.

¹⁰⁰ Furkan, 65.

¹⁰¹ Bakara, 143.

¹⁰² Ebû Hayyân, *age*, III, 352.

“ARAB” TERİMİNİN KÖKENİ

Ömer Acar*

Özet: Tarih sahnesine ne zaman çıktıkları kesin olarak bilinmeyen, genellikle Arabistan yarımadası ve civarında yaşadıkları kabul edilen ulusu tanımlayan “Arap” teriminin kökeni hakkında bazı teoriler ortaya atılmıştır. Bunlardan bir kısmı söz konusu ulusun tarihsel süreçteki yaşam biçimleri ve gelenekleri temel alınarak ileri sürülmüşse de, haricî bir bakışı yansıtmaktan öteye gidememektedir.

Esasında ulus devlet anlayışından çok öncelere uzanan bu tür isimlendirmelerin normal görülmesi gerekir; ancak benzer özelliklere sahip, aynı kültür ve karakter özelliklerini nesiller boyunca devam ettiren bir topluluğun kendisini belli bir isimle anması da uzak bir ihtimal olarak görülmemelidir. Nitekim Arapların kendi dillerinde “açık ve anlaşılır konuşmak” gibi anlamlara sahip olan “A-r-b” kökünün zıddı olan “A-c-m” maddesi de bize bu konuda bir fikir sunabilir.

Anahtar Kelimeler: Arap, Sâmi, Sâmi Diller, Arabistan, Bedevî, Göçebe.

THE ORIGIN OF THE TERM “ARAB”

Summary: Although Arabic people are known to have lived in the Arabian Peninsula and around in general, there is no way to determine the time of their appearance on the stage of history. There are some theses on the origin of the word "Arab", though. However, some of these suggestions were put forward in the light of the lifestyles and traditions of these people, so they only reflect an external point of view.

In fact such denotations for such people that lived far before the emergence of “nation-state” concept should be considered normal. It is also possible to think that a community that has had a lot in common in terms of character, culture and traditions might have called themselves by a specific name. Indeed, in the Arabic language, "A-r-b" means "to speak clearly and be understood clearly" while "A-c-m" means the opposite, which can give an idea about the topic.

Key Words: Arab, Semitic, Semitic Languages, Arabia, Bedouin, Nomad.

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı (e-posta: Omer.Acar@divinity.ankara.edu.tr)

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

ARAP TERİMİNİN KÖKENİ HAKKINDA¹

“Arap” terimi ve bu terimin gösterdiği Arap ırkının ne zaman ortaya çıktığına dair kesin bilgilere sahip değiliz. Bu çalışmada bazı tarihsel ve dilsel veriler karşılaştırmalı olarak ele alınmaya çalışılacaktır. Peşinen belirtelim ki, konuyla alakalı bilgilerin büyük bir kısmı, batılı oryantalistlerin araştırmalarına dayanmaktadır. Gerek dillerin taksimi ile ilgili yaygın görüş, gerekse insan ırklarının tarihî ayrışım süreçlerine dair genel kabul, esasında Kitab-ı Mukaddes kaynaklıdır. Doğrusu meselenin kökleri ilk dil (Âdem’in konuştuğu, bütün dillerin kendisinden türediği varsayılan proto-dil) tartışmalarına kadar gitmektedir. Nitekim insanların önceleri İbranice konuştuğu, fakat Tanrı tarafından cezalandırılarak dillerinin karıştırıldığını söyleyen Babil Kulesi Efsanesi² de batılı araştırmacıların İbranice safında yer aldığını açıkça ortaya koymaktadır. Umberto Eco’nun kaydettiğine göre, Origenes’ten Augustinus’a kilise babaları İbranice dillerin karışmasından önce insanlığın ilk dili olduğunu, çürütülmesi imkânsız bir veri olarak kabul etmişlerdi. İbranice Tanrı dili olduğu fikri tüm ortaçağ boyunca varlığını sürdürmüştür.³

Her ne kadar modern dilbilimin doğuşuna kadar başka diller de kuresuz dil arayışının adresi olarak gösterilmişse de, Avrupa’da İbraniceye duyulan ilgi gücünden bir şey kaybetmemiştir. Guillaume Postel, Konrad Gessner, Claude Duret gibi etimoloji tutkunları İbranice insan soyunun evrensel dili olduğu, mevcut tüm dillerin ‘yozlaşmış biçimiyle de olsa’ İbranice kökenli kelimeler içerdiği tezini ispatlamak için çılgın bir etimoloji avına girişmişlerdir.⁴ Daha sonra Kircher 1679’da yayımlanan *Turris Babel* adlı eserinde, İbranice ilk ve kutsal dil (lingua sancta) olduğunu tartışmasız kabul etmiş, Babil kargaşasının ardından İbraniceden Keldânîce, Sâmirîce, Süryânîce, Arap-

ça ve Habeşçe olmak üzere beş ana lehçenin çıktığını ileri sürmüştür. Kircher değişik etimolojik kanıtlamalarla alfabelerin birbirlerinden nasıl türediğini açıklayarak, Avrupa dilleri de dâhil olmak üzere öteki dillerin doğuşunu izah etmeye çalışmıştır.⁵

Benzer bir durumu, Arapların ve Arapçanın ortaya çıkışıyla ilgili tezlerde de görüyoruz. Mesela DİA “Arap” maddesini kaleme alan Hakkı Dursun Yıldız, Arap kelimesinin kökeni ile ilgili değişik görüşleri özetledikten sonra, İbranicede ‘kara ülkesi’ veya ‘step’ manasına gelen ‘*arabh*’ ya da göçebelerin hayatını ifade eden ‘*erebh*’ etimolojilerini daha inandırıcı bulduğunu ifade etmektedir. Oysa kendisi, kelimenin etimolojisinin Mezopotamyalılar tarafından Fırat’ın batısında oturanlar için kullanılan Sâmi kökten türemiş ‘batı’ manasına gelen bir kelimeyle ilişkilendirilmesini, bir milletin başka bir millete nispetle kendi coğrafi durumunu gösteren bir kelimeyi ad olarak almasını makul bulmadığını söyleyerek eleştirmektedir.⁶

Arap kelimesinin geçtiği, bilinen en eski kaynak, M.Ö. IX. yüzyılda Âsur kralı III. Shalmaneser (Şulmanu Aşared) zamanına ait metinlerdir. Hama’nın kuzeyindeki Karkar’da, M.Ö. 853 yılında Âsurlularla bölgedeki 12 krallığın oluşturduğu koalisyon güçleri arasında gerçekleşen savaşın anısına dikilen bu tek parça taş abide üzerinde önemli bilgiler yer almaktadır. Burada Âsur kralı savaşın ayrıntılarından bahsederken, Arap Gindibu’nun 1000 deveden oluşan destek kuvvetiyle rakip orduda yer aldığını kaydediyor.⁷ Söz konusu metinde geçen Araplardan kasıt, *meşîha* yani bir nevi kabile emirliği düzeninde yaşayan komşu bedevî kabilelerdir. Gindibu (جندب) ise, emirin kendisine ‘melik’ anlamında verdiği bir lakaptır. Âsurlularla ilişkileri iyi olmayan bedevî emirliklerin etkinliği siyasî şartlara ve emirin gücüne bağlı olarak azalıyor veya artıyordu. Âsur yazısında hareke sistemi olmadığı için Karkar monolitinde geçen ‘Arap’ kelimesinin okunuşunda ihtilaf vardır: (Aribu, Arubu, Aribi, Urbi, Arabi gibi).⁸

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

Akkad kralı Büyük Sargon'un (M.Ö.2371-2315) Meluhha⁹ ve Magan¹⁰ bölgelerine düzenlediği askerî seferleri anlatan Babil kitabelerinde de 'Arap' kelimesinin geçtiği söylenmiştir.¹¹ Ancak araştırmacıların üzerinde ittifak ettikleri en eski metin yukarıda değinilen Âsûrî belgedir. 'Arap' ifadesine M.Ö. IX. yy.'dan sonraki metinlerde daha sık rastlanmaktadır.

Araplarla İlişkilendirilen Bazı Terim ve Kullanımlar

Yukarıda ele alınan ilk yazılı belgelerdeki ifadelerden başka, tarihî süreçte Araplarla ilgili kullanılan bir takım nitelemeler ve isimlendirmelerden bahsetmek isabetli olacaktır. Burada, daha çok Sâmi ırkın en önemli iki kolu olan Araplar ve Yahudiler üzerinden geliştirilen teoriler karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1. Arap-İsmailî

K.Mukaddes geleneğinde kelimenin kullanımı ile ilgili önemli ayrıntılar yer almaktadır. *Pentateuch* adı verilen ilk Beş Kitap'ta 'Arap' kelimesi yer almamaktaysa da diğer bölümlerde, mesela İşaya:13/20 ve 21/13'te herhangi bir kavmi veya milleti ima etmeksizin bedevîlik, ıssız ve tekin olmayan yer manasında kullanıldığı görülmektedir. Kitab-ı Mukaddes Ansiklopedisi'nin kaydettiğine göre, Tekvin babında yer alan soy listelerinde Arap isminin geçmemesi, söz konusu kelimenin bir milleti veya kavmi nitelemediği, bedevi-çöl insanı manasına geldiği yönündeki görüşü teyit etmektedir.¹² Bununla birlikte, Hoyland'a göre, 2.Tarihler 9/14'te yer alan "Bütün Arap krallar ve eyalet valileri Süleyman'a altın ve gümüş getiriyorlardı" ifadesi, yukarıda değinilen Asûrî belgeden daha geç bir tarihte düzenlendiği halde kronolojik olarak daha erken döneme (Kral Süleyman dönemine [M.Ö. 970-931]) aittir.¹³

Arap kelimesinin K.Mukaddes geleneğinde, Bible bilginlerinin iddiasının aksine bir soy veya millet anlamını çağrıştıracak şekilde kullanıldığıнын bir başka kanıtı, *Targumim* geleneğine ait *Jonathan*

Targum'unda, Beş Kitap ve diğer metinlerde Hz. İsmail'in oğulları arasında sayılan 'Kedar' isminden 'Arap' şeklinde bahsedilmesidir.¹⁴ Babil ve Kudüs Targumlarına dair sözlükte de Arap kelimesi 'İsmail'in oğlu' şeklinde karşılanmıştır.¹⁵

Bazı Tevrat bilginlerine göre, Arap kelimesinin İbranilerde yaygınlık kazanması, İsmâîlîlerin zayıflayıp bedevîlerin (a'râbın) onlara galip gelmesinden sonradır. Öyle ki, zamanla Arap kelimesi İsmâîlîler'in eşanlamlısı olarak kullanılmaya başlamıştır. Aslında İsmâîlîler de göçebe hayatı sürmüşler, bedevîlerin yaşadığı yerlerde yurtlarını kurmuşlardır. Söz konusu bilginlere göre Arap kelimesi geç bir kullanımdır, zira İbranilerin Âsurlular ve Babillilerden aldığı kelime, Tevrat'tan önceki dönemlere ait Âsur ve Babil kitabelerinde geçmektedir. Arap lafzının 'İsmâîlî' ifadesinden sonra yaygınlık kazanması ve aynı maksatla kullanılması, iki kelime arasında irtibat kurulmasına ve Araplarla İsmailîlerin nesep bakımından ilişkilendirilmesine yol açmıştır.¹⁶

K.Mukaddes Ansiklopedisi, Araplarla İsmâîlîlerin kaynaşmasını kuzeydeki çöl bölgelerine asırlar boyu süren bedevî göçleri sonucu yerli halkın sonradan gelenler içinde erimesi şeklinde izah etmektedir. Filistin'in doğu ve güney kısımlarının verimsiz topraklarının böylesine bir göçe sahne olmasını ise, bölgenin bedevîlerce merkezî Arabistan'ın pek çok yerine nispetle daha elverişli görülmesine bağlamaktadır.¹⁷

Modern Yahudi bilginlerinden Goitein, İsmail'in tarihten çabucak silinen çok eski bir kabile olduğunu, Tevrat'ta geçen İsmâîlî kelimesinin de seferlere katılan veya deve yetiştiren çöl halkı manasında ortak bir isim olarak kullanıldığını kaydetmektedir. Ayrıca Gideon'un savaştığı Medyenlilere (Midianites) de İsmâîlî denildiğini ifade eden Goitein, bu sayede Hz. Yusuf'un Medyenlilere ve İsmâîlîlere iki kez

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

satılmasını anlatan Tevrat ibarelerinin (Tekvin 37:25,28,36) daha açık hale geldiğini söylemektedir.¹⁸

Goitein'in ilginç bir iddiası da, Araplarla İsrailoğulları arasında var olduğu söylenen akrabalık ilişkisinin (amcaoğulları-*dodanim*), K.Mukaddes'teki (İşaya 21:13) Arap *Dedanim* kabilesinin ismi üzerinde yapılan bir kelime oyunundan kaynaklandığıdır. Ona göre, Arapların İbrahim'in oğlu İsmail'in torunları oldukları şeklindeki Yahudi kabulü, daha sonraları bizzat Araplar tarafından da benimsenmiştir. Hz. Muhammed tebliğinin sonraki dönemlerinde bunu yeni amentüsünün köşe taşlarından biri haline getirmiştir. Goitein'e göre, “Peygamber, Bakara suresinin 125. ayetinde İsmail'i babası İbrahim'e yardım ettirmek suretiyle, Kâbe'yi gerçek dinin mabedi haline dönüştürerek İbrahim'i Arapların atası ve dinlerinin kurucusu şekline büründürdü.”¹⁹

Günümüz Yahudi bilginlerinden Israel Eph'al'e göre, K.Mukaddes'te Medyenlilerin ve Amaliklerin İsmâîlîlerle ilişkilendirilmesi ve zikredilen kabilelerin İsmâîlîlerin yaşadığı bölgelere izafe edilmesi, İsmâîlîlerin M.Ö. X. yy'dan önce Filistin'in güneyinde yaşayan ana kabile konfederasyonu olduğu yolundaki tezi desteklemektedir. Söz konusu tarihten sonra K.Mukaddes'te sadece İsmâîlîlerle ilgili değil, Amalikler²⁰ ve Hagritler²¹ hakkında da etnik veya siyasi bir kayda rastlanmayacaktır.²²

Eph'al, yukarıda sözü edilen İsmâîlî-İsrâîlî akrabalığı ile ilgili konseptin M.Ö. II. Milenyumun son yüzyıllarında şekillendiğini düşünmektedir. Nitekim patrik geleneklerin oluşmaya başlaması ve İsrailoğullarının çölde -özellikle Kadesh Barnea'da- geçici ikametleri (Tesniye 1:46, 2:14), İsmâîlîlerin bölgede kurdukları kabile konfederasyonunun hâkimiyeti dönemine rastlamaktadır.²³

Ona göre, ‘İsmail’ ve konfederasyona dâhil kabilelerin atalarının isimlerinin aksine, Arap lafzı K.Mukaddes'te yer alan herhangi bir soy

listesinde geçmemektedir. Dahası Araplarla ilgili atıflarda ‘bedevî’, ‘çölde ikamet eden’ ve ‘belirli bir hayat tarzı süren’ manalarından başkası kastedilmemiştir. Bu yüzden Asûrî metinlerde geçen ‘Mât Aribi’ gibi ifadeler Suriye-Arabistan çöllerindeki Sâmi kabilelerle alakalı görünmemektedir. Ayrıca bu isim Güney Arabistan yazıtlarında ve klasik Arapça ile yazılmış metinlerde yerleşik halkları değil, yarımadayı mesken tutan bedevîleri nitelemektedir.²⁴ Bununla birlikte Eph’al pek çok batılı bilim adamının aksine, Arap lafzının iştikâkını İbranice “Erebh” (göçebe) kökeniyle izah etmemektedir. Çünkü ona göre, kelimenin Arapça veya Akkadçada benzer bir karşılığının olmaması söz konusu tezi zayıflatmaktadır.²⁵

İsmâilî ifadesinin M.Ö. X. yy’ın ikinci yarısından sonraya tarihlenen K.Mukaddes metinlerinde geçmemesi, öte yandan ‘Arap’ teriminin M.Ö. IX. yy’dan itibaren Filistin ile Bereketli Hilal’in iki uç noktası arasında kalan çöllerdeki göçebelere delalet etmek üzere K.M. ve Âsur kaynaklarında kullanılması, ayrıca Tekvin 25: 13’te sayılan İsmail’in oğullarından (Nebaioth, Kedar, Massa, Tema vd.) Asûrî kaynaklarda Araplar olarak bahsedilmesi, akıllara bu ikisi arasında bir akrabalık olup olmadığı sorusunu getirmektedir.

Eph’al’e göre, Tekvin 25: 13-16’da anılan yer ve kabile isimleri Asûrî belgelerde Araplara ait olduğu belirtilen bölgeye tekabül etmekteyken, Tekvin 25: 18’de İsmail oğullarının yerleştiği söylenen daha küçük bölge ise daha önce İsmâilîler tarafından iskân edilen bir alana tekabül etmektedir. Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Söz konusu liste ve K.M.’teki diğer soy listeleri (mes. Yusuf’un oğulları ile ilgili Tekvin 10:2-4’teki liste) M.Ö. VIII. yy’dan önce derlenmiş olamaz. Bu listeyi düzenleyen yazar, kendi zamanında Filistin’in doğu ve güneyindeki göçebe kabileleri (yani ‘Araplar’ı) araştırırken, ‘Arap’ ismiyle ilgili, eski kabile isimlerinin kabilenin atalarıyla anılması şeklindeki bir geleneğe rastlamazken; İsmail ve İsmâilîlerle ilgili böyle bir gele-

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

nek olduğunu tespit etmiştir. İsmâîlilerin Filistin bölgesindeki ikametlerinin uzun sürmemesi nedeniyle, yazar İsmailoğulları tabirini kendi dönemindeki bedevîlere aktarmıştır. Bu yüzden İsmâiloğulları ile ilgili soy listesi tarihî temellerden yoksundur, olsa olsa İsmâil lafzı üzerinde midraşik geleneğin etnolojik bir yorumundan ibarettir.²⁶

K.Mukaddes'in İsmailoğulları ile Araplar arasında akrabalık olduğu yolunda bir kayıt ihtiva etmediğini belirten Eph'al, bazı bilginlerin Âsurbanipal dönemine ait yazıtlarda geçen özel isimlere dayanarak İsmailoğulları ile Araplar arasında akrabalık olduğuna dair tezine şu iki noktadan itiraz etmektedir: 1. Âsurbanipal yazıtlarının analizi, kronolojiyi de dikkate almak suretiyle, bu iki göçebe kabile arasında kesinlikle ayırmamızı gerektirecek yeterli biyografik deliller sunmaktadır. 2. İsmail lafzının Asûrî metinlerde geçen “Sumu'il” formuna doğru gelişimi izah edilemez. Dahası, fiil binasına sahip bir özel isim olan İsmail lafzı Akkadlar ve Eski Babilliler döneminden beri bilinmektedir. Kelimenin bu yapısı *Sennacherib* ve *Âsurbanipal* yazılarında bildirildiğine göre, İsmail kelimesini isim yapısına sahip bir özel isim olarak Sumu'ilu şeklinde almış olmaları ihtimal dâhilinde değildir. “Sumu'ilu”nun İbraniceye aktarılmış formu *Sumu'el* olmalıdır, ama kesinlikle *Yisma'el* değil.²⁷

İsmâîlilerle Araplar arasındaki ilişki konusunda daha belirgin bir tavrı antik Yahudi tarihçi, Josephus'un “Antiquities of the Jews” adlı eserinde görüyoruz. Josephus, Arapların çocuklarını on üç yaşında sünnet ettirdiğinden bahsederken, onların atası olan İsmail'in de bu yaşta sünnet edildiğini kaydetmektedir. Ancak Eph'al'e göre, Arap yarımadasında eski olan bu geleneğin değişik uygulamaları, söz konusu ilişkilendirmenin en azından bu uygulamaya dayanarak temellendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır.²⁸

İsmâîlî-Arap kimliğinin bir başka aşamasını da Kudüs'ün Babilliler tarafından fethedilip Yahudilerin çöle sürülmesi sürecinde yaşananlar

oluşturmaktadır. Bu dönemin öne çıkan özelliği birtakım halk efsaneleridir ki, bazılarında İsmâîlîler tarafından ihanete uğratılmışlığın acısı dile getirilmektedir. Söz konusu efsanenin en eski varyantı, İsmâîlîlerin yaşadığı yeri Arabistan olarak niteleyen Filistin Talmudu'dur. Hikâyede İsmâîlîlerden kuzenleri olarak yardım beklendiği anlatılmaktadır. Yahudilerle çöl insanları olan İsmâîlîler arasında akrabalık ilişkisi öngören en açık ifadelere sahip metin olan Filistin Talmudu, son halini Filistin'in Müslümanlar tarafından fethinden iki asır önce almıştır. Dolayısıyla söz konusu ilişkide politik şartların etkisinden bahsedilebilir. Diğer taraftan, bu efsanenin Yahudilerle Araplar arasında İslamî dönemden önce de birtakım sürtüşmelerin olduğunu gösterdiği söylenebilir.²⁹

Güney Arabistan'da M.Ö. I. milenyumun başlarına kadar tarihlenen bini aşkın yazıt tespit edilmiş ve bunlar çeşitli bilim adamları tarafından etraflıca incelenmiştir. Bölgede kurulan Sebe, Zû Raydan, Maîn, Hadramut ve Himyer vs. krallıkların politik ve askerî faaliyetleri, birbirleriyle ilişkileri ve yüz kadar kralın ismi bu incelemeler sonucu tespit edilmiştir. Dikkat çeken husus, söz konusu yazıtların hiçbirinde, yerel halkın kendisini Arap olarak tanımladığına dair açık bir işaret bulunmamasıdır. W. Caskel ve M. Hofner'in tespitlerine göre, Arap ifadesi oldukça geç dönemde, M.S. I. yy'da Sebe krallığı, M.S. III. yy'da ise Hadramut krallığı sınırlarında ortaya çıkmıştır. Arapların bu dönemdeki görünüşleri bazen yardımcı kuvvetler şeklinde olsa da, genellikle krallıkların sınırlarını zorlayan ve onlar için haricî bir tehlike oluşturan bedevî kabileler şeklindedir. Arap teriminin zamanla kraliyet metinlerinde geçtiği görülmektedir.³⁰

Güney Arabistan krallıklarının zamanla güç kaybetmesi ve ilerleyen dönemlerde tamamen ortadan kalkması, bölgede bedevî ağırlığının iyice hissedilmesi sonucunu doğurmuş, önceleri bedevî anlamını yansıtan 'Arap' kelimesi anlam genişlemesine uğrayarak, yarımada

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

yaşayanların tamamına delalet eder olmuştur. Caskel’in tabiriyle yaşayan, Arabistan’ın ‘bedevîleşmesi’ sürecidir.³¹

En eski kaynaklarda ‘Arap’ terimi Kuzey Arabistan’da Bereketli Hilal’in iki ucu arasında yaşayan bedevîleri karşılamaktaydı. Terimin güneye doğru yayılması, bedevîlerin yerleşik düzene sahip halkları alt etmesi, yani çölün tarım kültürüne galip gelmesiyle birlikte gerçekleşmiştir. Klasik Arap kaynakları da Arapların ilk vatanı olarak yarımada’nın kuzeyini göstermektedir. İslam’ın ilk yüzyıllarında sistemleşen klasik Arap soy bilimi, Arabistan’da yaşayanları iki gruba ayırmaktadır: Kuzeyliler, yani İsmail’in oğlu olduğu söylenen Adnan’ın soyundan gelenler ve güneyliler, yani Nuh oğlu Sam’ın oğlu Kahtan’ın (K.Mukaddes’e göre Yoktan’ın) soyundan gelenler. *el-Arabu’l-Arîbe* veya *el-Arabu’l-Bâide* şeklinde tanımlanan ve Hz. Muhammed zamanında ortada olmayan eski Arap kabilelerinin (Âd, Semud, Tasm...) yarımada’nın kuzeyinde yaşadıkları sanılmaktadır. Başka kaynaklara göre ise gerçek Araplar (el-Arabu’l-Arîbe) güneydeki Kahtan’ın soyundan gelenlerdir. Burada dikkat çeken husus, kaynakların hiçbirinde gerçek Arapların İsmail ile ilişkilendirilmemesi, İsmail’in oğlu Adnân’ın soyundan gelenlerin sonradan Araplaşmış olduklarının (el-Arabu’l-Musta‘ribe) belirtilmesidir.³²

Eph’al’e göre, İslam’ın ilk dönemlerindeki klasik Arap soy bilimi, aslında, İslam’dan önceki devirlerden beri süregelen, kaçınılmaz olarak korunan bir kabile geleneği manasındaki soy bilgisi ile K.Mukaddes kaynaklı soy bilim sistemin bileşiminden ibarettir. Bu ikincisinin Arap nesep ilmiyle ortaklığı sonucu, Yahudi kültürüne ait unsurların İslam kültürü tarafından absorbe edilmesi süreci hız kazanmıştır.³³

2. Arap-Sarazen

En eski Yunan-Latin kaynakları Araplar hakkında *Saraceni*, *Saracenes* ve *Saracenus* ifadelerini kullanmıştır. Bununla kastedilen

Bâdiyetu's-Şâm, Sina yarımadası ve Edom yakınlarındaki çöl bölgelerinde yaşayan Arap kabilelerdir. Kelimenin anlamı milattan sonra özellikle dördüncü, beşinci ve altıncı yüzyıllarda bütün Arapları kapsayacak şekilde genişlemiştir. Öyle ki, kilise kâtipleri ve dönemin tarihçileri Arap lafzını neredeyse hiç kullanmamış, bunun yerine *Saraceni* terimini tercih etmişlerdir. Ortaçağ'da Hıristiyanların bütün Arapları hatta bütün Müslümanları nitelemek için kullandıkları bu tabiri ilk defa zikreden, M.S. I. yy'da ünlü Nero zamanında yaşayan Yunanlı fizikçi ve farmakolog Pedanius Dioscorides'tir.³⁴

Eusebius ve Hieronymus gibi tarihçiler, *Saraceni* tabirini Fârân bölgesindeki Kadeş'te veya Medyen'de yaşayan İsmâîlîler için kullanmıştır. Daha önce Hz. İbrahim'in eşi Hacer'e nispetle *Hagarene* veya *Hagrites* ifadeleri kullanılırken, *Saracenes* zamanla diğer kullanımların önüne geçmiştir.³⁵ Arabistan'ın tarihî coğrafyasını kaleme alan Forster, *Saraceni* ifadesinin Hz. İbrahim'in eşi Sara ile ilişkilendirilerek, İsmâîlîler hakkında kullanılmasının yanlış olduğunu, nitekim hiçbir Arabın kendi soyunu Sara ile ilişkilendirmediğini, aksine Arapların İsmail'in soyundan geldiklerine inandıklarını kaydederek, kelimenin etimolojisi ile ilgili başka bir bilgiye yer vermektedir. Buna göre *Sarazen* tabiri, Batlamyus'un Arabia Felix'te (güney ve güneybatı Arabistan) yaşadıklarını söylediği Arap kabilelerden *Sarite*'lerin isminden gelmektedir. Bu isim, zannedildiği gibi *Sarah*'dan değil, yine Batlamyus'un ifadesine göre *Saraka*'dan alınmıştır. Batlamyus'un verdiği bilgiye göre, bu isimle anılan iki kabileden birincisi Sina yarımadasının Mısır'a yakın bölümünde; diğeri ise daha içlerde Nabatiler'e yakın bölgede yaşamaktaydı.³⁶

3. Arap-Bedevî

Görüldüğü gibi, K.Mukaddes geleneği ve bu geleneğin izinden giden bazı batılı araştırmacıların gözünde "Arap" terimi çölde yaşayan, bedevî, tarım kültürüne yabancı, dolayısıyla medeniyetten uzak; bütün

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

uğraşısı etrafındaki yerleşik toplumlara baskınlar düzenleyip yağmacılık yapmak olan bir nevi “çingene”yi karşılamaktadır. Nitekim günümüz Yahudi bilginlerinden Joshua Grintz, bu nitelermeyi sadece Araplar için değil, İbraniler dışındaki diğer birçok Sâmi kavim için rahatlıkla kullanabilmektedir.³⁷ Grintz Sâmiilerin ilk vatanıyla ilgili değişik tezleri ele aldığı makalesinde Araplara geniş yer ayırmış, hatta makalesinin neredeyse tamamını Sâmiilerin anavatanının Arap Yarımadası olduğuna dair tezi çürütmeye tahsis etmiştir.

Bedevîlikle göçebeliliğin (nomadism) birbirinden ayrılması gerektiğini savunan Grintz, K.Mukaddes’te Patriklerin (İbrahim, İshak ve Yakup gibi eski ataların) göçebe olarak resmedildiğini, fakat bunların Arabistan veya bedevîlerle bir ilişkisinin bulunmadığını ileri sürmektedir. Göçebelerle bedevîlerin bir ülkeye veya toprak parçasına nispet edilmemek noktasında birleştiklerini söyleyen Grintz, bunun aynı zamanda iki grubun ayrışma noktası olduğunu ifade ederek, her iki grubun özelliklerini ve birbirinden farklı yönlerini sıralamıştır. Ona göre bedevî Arap su katılmamış bir “çingene”dir³⁸, geçimini genellikle deve sütü ve etinden sağlar, haftalar ve aylar boyu iskân edilmemiş ve iskâna müsait olmayan kuru çöl tepelerinde dolaşır, deve yetiştirir, tarımdan nefret eder ve onu küçümser, kendisini insanların en özgürü olarak görür. Buna mukabil, göçebe (nomad) her ne kadar yük taşımak için bir miktar deveye sahip olsa da, esas itibariyle koyun ve sığır yetiştiriciliğinden geçimini sağlar. Göçebeler Suriye ve Arabistan çöllerinden çok, Shechem, Beersheba, Hebron ve Gerar gibi yüksek medeniyete sahip şehirlerin civarında yerleşmişlerdir.³⁹

Daha önce Goitein ve Eph’al gibi bilginlerde görülen, Arapların bedevî ve medeniyetten uzak bir kabileler topluluğu, İsrailoğullarının ise tarım kültürüne sahip medenî bir millet olduğuna dair ön kabul Grintz’de de kendisini göstermektedir. Tezini dilbilimsel argümanlarla ortaya koyan Grintz, her iki dilde benzer telaffuza sahip iki kelime

üzerinde durmaktadır. Bunlardan birincisi İbranice’de (סלה), Arapça’da (لحم) olarak telaffuz edilen ortak kelimedir. Ona göre kelime İbranicede basbayağı ‘gıda’ manasındadır ve bu anlamda K.Mukaddes’in çeşitli yerlerinde geçmektedir. Araplar tarım kültürüne yabancı oldukları için, onların dilinde kelime anlam daralmasına uğrayarak sadece ‘et’ manasında kullanılmıştır. Kelimenin İbranilerce ‘undan yapılmış gıda’ anlamında kullanılması, onların tarım kültürüne sahip medenî bir toplum olduğunu ortaya koymaktadır. İkinci örnek (חמץ-ח) kelimesidir. İbranicede çok eski dönemlerden beri ‘çekilmiş tahıl tozu, un’ manasına gelen kelime, Arapçada tarım öncesi bir terim olan ‘tahıl’ manasındadır.⁴⁰

Medeniyet açısından olmasa da, ünlü müsteşrik Margoliouth’un Arap-İsrail ilişkilerini ele aldığı kitabında Arapça ile İbranice arasında bazı kelimeler üzerinden yaptığı bir kıyaslama, yukarıdaki örneklerin nasıl yorumlanması gerektiği hakkında bir fikir verebilir: “Araştırmacı fiillerin İbrancesinin anlamıyla Arapçasınıkini karşılaştırdığında genellikle Arapçanın kendisini bir aşama daha geriye götürdüğünü görür. Yani, tabiri caizse, İbranicede törpülenmiş olan çıkıntılar Arapçada muhafaza edilmiştir. İbranicede tecrit olmuş nice kelimenin Arapçası geniş bir akrabalık ağına sahiptir; böylesi kalıntılar ana gövdeden kopartılmış dallar gibidir, oysa Arabistan’da bunlar hâlâ hayatiyetini sürdürmektedir.”⁴¹

Margoliouth sözünü ettiği olguya İbraniceden “Dîber” (דיבר - konuşmak) ve “Amar” (אמר - söylemek, demek) kelimelerini örnek veriyor. Bunlardan birincisi Fenikecede aynı anlama gelirken, Ârâmîce ve Arapçada ‘idare etmek’ manasında kullanılmaktadır. Ancak ilişkili olduğu harfler kümesi “geri, arka,” anlamlarına gelir ki, bu anlam İbranicede “en içteki mabet” demek olan “dabîr” kelimesiyle ifade edilir. ‘İdare etmek’ esasında tekneyi çekip çevirmek, dümeni yönlendirmekten gelir. Aynı durum İngilizcede yönetmek manasındaki kelimenin

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

(*govern*) kökeni için de söz konusudur. Nitekim bu kelimenin de orijinal anlamı ‘dümen takımını idare etmek’tir. Şu halde idare etme düşüncesinin buyurma fikrine dönüşmesi, oradan da konuşma eylemini ifade eder duruma gelişi kolayca anlaşılabilir.⁴²

Margoliouth’un verdiği ikinci örnek: “Türkçede nezaket kuralları ‘demek’ fiili yerine sık sık ‘buyurmak’ fiilinin kullanımını gerektirir. ‘Demek’i ifade eden olağan Arapça harf kümesi İbranicede ancak ‘ses’ anlamına gelen (قول - קול) isminde yaşamaktadır; bunun Arapça-daki türevlerinden biri ‘kabile reisi’ manasını vermektedir, fakat buradaki asıl anlamın ‘buyurmak/emretmek’ mi yoksa ‘konuşmak’ mı olduğu açık değildir. İbranicede ‘demek’ (Amar) için kullanılan kelime Arapçada buyurmak anlamına gelir ve hiç şüphe yok ki, bu ikincisi daha eski anlamı yansıtır.”⁴³

Tekrar göçebelik/bedevîlik meselesine dönecek olursak; bu konuda ortaya konulan yaklaşımlarda ideolojik ve etnik aidiyetlerin etkisi aşikârdır. Nitekim Yahudilerin kendi milletlerini ve tarihlerini yüceltmeleri, aksi istikamette bir yüceltmeyi beraberinde getirmiştir. Arapların faziletini ve tarihteki yerini abartılı bir şekilde ele alan pek çok eserin yazılmış olması bunu doğrulamaktadır. Ayrıca tarım kültürünün başlı başına iyi ve üstün, göçebeliğin veya bedevîliğin ise medeniyet dışı, ilkel ve kötü olduğu şeklindeki bir düşüncenin yanlışlığı ortadadır. Konunun otoritelerinden İbn Haldun, medeniyetin sadece hadarîler için değil bedevîler için de söz konusu olduğunu, hatta bedevîliğin asıl, medeniyet ve şehirliliğin onun devamı olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bedevîlerin hadarîlere nispetle pek çok erdeme sahip bulunduğunu kaydeden İbn Haldun’a göre, zarurî ihtiyaçlarını temine çalışan bedevîler esasında içten içe hadarîliğe temayül etmektedirler; ancak fırsat bulup yerleşik hayata geçenlerin pek çoğu eski hasletlerini büyük ölçüde kaybetmektedir.⁴⁴

İslamiyet'in gelişiyle birlikte bedevîlik konusunda farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Kan bağına dayalı, dış tehditlere karşı sıkı bir dayanışma yapısına sahip, asabiyet duyguları yüksek kabile sisteminin yeni dinin yayılmasında katkıları olsa da, kurulmakta olan toplum yapısına engel teşkil edecek bazı özellikleri barındırdığı açıktır: "İslam dininin yasakladđı cahiliye devrine ait kötü alışkanlıklar arasında bedevîlerin bazı davranış ve tavırları da bulunmaktadır. Bedevîler Müslüman olunca Medine'ye hicret etmeleri istenmiş ve İslamiyet'in yayılması uğrunda cihad ile mükellef tutulmuşlardır. Hicretten sonra yerleşik hayatı terk ederek tekrar bedevîliğe dönmek, cemaatten uzaklaşmak, İslâm'ı müdafaa hususunda Müslümanlara verilen vazifeyi terk etmek, iyi ve güzel şeyleri, cemiyeti kalkındırarak işleri bırakmak anlamında kabul edilerek büyük günahlardan sayılmış ve yasaklanmıştır. (Buhârî, "Fiten", 14)⁴⁵

Gerçekten de kabile sistemine göre hayatını sürdüren Arap toplumu yeni dinin öğretileri doğrultusunda eğitmek ve bu yapı üzerinde yepyeni bir toplum inşa etmek büyük önem taşıyordu. Fayda'nın da işaret ettiği gibi,⁴⁶ Hz. Peygamber'in hicretten sonraki siyasi hedefi, Cahiliye dönemi bedevî kabile sistemine son vermek ve onun yerine inananlardan oluşan bir şehir toplumu kurmaktı. Bu hedefi gerçekleştirmek üzere aile, ceza ve savaş hukuku ile ilgili pek çok düzenlemelerde bulunmuştur. Ancak bedevî karakterin bu hedefe ulaşma noktasında ciddî sıkıntılara yol açtığı anlaşılmaktadır. Nitekim gerek K.Kerim'de gerekse hadislerde bedevîler açıkça eleştirilmiş ve menfi tutumları gözler önüne serilmiştir.⁴⁷ Sadece bir ayet bile onların karakterlerini açıklamak için yeterlidir: "Bedevîler küfür ve nifak bakımından hem daha beter hem de Allah'ın Rasûlüne indirdiği hükümleri tanımamaya daha yatkındır." (Tevbe-97).

Söz konusu karakterlerinin bir devamı olarak, bazı bedevî kabilelerin Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra isyan ettiği bilinmekte-

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

dir. Bunlar kanun ve nizam tanımaz yapılarıyla İslamiyet’in kendilerine yüklediği bazı vazifeleri yadırgamışlar, zekât müessesesi, suçun ferdîliği, kan davası gütmenin yasaklanması gibi hususları benimsememişler ve irtidat hadiselerinde ön planda rol oynamışlardır. Ayrıca Hz. Ali’yi tekfir ederek ona karşı isyan eden ilk Haricîlerin bazı bedevî kabilelerden olduğu unutulmamalıdır.⁴⁸

Bedevîlik konusunda son olarak, İsrailoğullarının da tıpkı Araplar gibi esasında bedevî kabilelerden teşekkül ettiği düşüncesini ele almak istiyoruz. Daha önce de işaret edildiği üzere, Goitein, Grintz ve Eph’al gibi çağdaş Yahudi bilginler bedevî karakterli Arap kabilelerinden farklı olarak, İsrailoğullarının tarım kültürüne sahip olduğu tezini ileri sürmektedirler. Ancak Goitein’in verdiği bilgiye göre, önde gelen bazı Amerikalı oryantalistler İsrail’i de bizzat bir Arap kabilesi olarak tanımlamışlardır. Ayrıca, Goitein’in adını açıklamadığı, Arap Dili ve Edebiyatı uzmanı bir İngiliz araştırmacı, İsrail’in atalarının Güney Arabistan’da eski Sebe ülkesinde ortaya çıktığını iddia etmiştir.⁴⁹

Goitein’in ‘pan Arap yaklaşımı’ olarak nitelediği görüş, özellikle XIX. yy’ın ikinci yarısında İsrail’in atalarını bedevîler olarak tanımlama eğilimindeydi. Bu yüzyılda ve ağırlıklı olarak da I. Dünya Savaşı’ndan sonra Arap yarımadasına düzenlenen seyahatler ve burada yapılan keşifler, söz konusu eğilime ivme kazandırmıştı. Goitein’e göre İsrail’i Arabistan çöllerinden çıkan bir kabile, İsrail dinini de Arap düşüncesinin bir tasarımı olarak kabul etmek mümkün değildir. Nitekim “kan bağıyla veya özel anlaşmalarla bir araya geldiklerine inanılan birimler olan kabilesel gruplaşmalar, sadece bedevîlere ve hatta göçebelere has bir özellik değildir. Bu durum, yoğun tarımsal faaliyetlerin yapıldığı Yemen’de bugün dahî böyle olduğu gibi, Sebe ve diğer Güney Arabistan yazıtlarından anlaşıldığı üzere, binlerce yıl önce de böyleydi.”⁵⁰

Tıpkı Grintz gibi bedevîlerle göçebeler arasında ayırım yapma yanlısı olan Goitein, Hz. İbrahim'in tipik bir Arap kabile şeyhi olduğu düşüncesine karşı çıkararak, Yahudilerin önemseydiği patriklerin (ataların) Bethel⁵¹, Hebron ve Beerşeva gibi kasabalar arasında dolaşmalarının bedevîlikle izah edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre patrikler gittikleri yerlere tarımı taşıyan, koyun ve sığır yetiştiren göçebeler olarak değerlendirilmelidir. Nitekim K.Mukaddes'te İsrailoğullarının deve yetiştiricisi bedevîler olduklarına veya Arabistan'dan göç ettiklerine dair tek bir atıf dahi mevcut değildir.⁵²

Bedevîliği sadece, çölde ikamet edip deve yetiştirmek şeklinde tanımlarsak yukarıdaki yaklaşımları doğru kabul etmemiz gerekir. Fakat sürüleri için otlak arayan, kuyu, göze ve meraların bulunduğu yerlere doğru sürekli göç halinde bulunan, fırsat bulduklarında yerleşik medeniyetlerin civarında tarımsal faaliyetlerde bulunan yarı medenî/hadarî gruplara bedevî denilmeyecek midir? Bedevîlikle göçebelik arasında olduğu varsayılan ayırım gerçekten söz konusu mudur? Esasında, konunun uzmanlarından İbn Haldun'un bedevî/göçebe karakterli bazı milletlerden bahsederken kısmî bir ayırma gittiği söylenebilir. Ancak bu ayırım ırk ve coğrafya temeline dayalı olmaktan çok, fizikî ve tabîî şartlarla ilgilidir. Nitekim İbn Haldun ağırlıkla deve yetiştiricisi olan Arap kabilelerin, koyun ve sığır yetiştiricisi Türkmen, Berberî ve Slav kabilelerle kıyaslandığında daha zor şartlarda hayatlarını sürdürdüklerini ifade etmiştir⁵³. Kısacası burada bedevî/göçebe ayırımından çok, aynı karaktere sahip milletlerin/kabilelerin meşgaleleri hakkında tabîî şartlara dayalı bir ayırım söz konusudur.

Suriye'nin tarihini kapsamlı bir şekilde kaleme alan Hitti, Suriye'nin de içinde bulunduğu Yakın Doğu coğrafyasının kaderini belirleyen şartlar arasında, göçebelerle yerleşik düzende yaşayanlar (yani çadırlarda oturanlarla evlerde ikamet edenler) arasında bitmek tükenmek bilmeyen kavgaya da yer vermektedir. Küçük bir mal varlığı, da-

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

ha fazla hareket kabiliyeti ve tahammül özellikleriyle göçebe, işlenmiş topraklarına ve konforlu yaşam biçimine göz diktiği yerleşiklere karşı her zaman avantajlı konumdadır. Hitti’ye göre erken İsraililerin Eski Ahit’te anlatılan hikâyeleri aslında, göçebe hayatından yerleşik düzene geçişin ayrıntılı tasvirlerinden başka bir şey değildir. Fakat bu sadece İsrailoğulları ile sınırlı kalmaz, diğer pek çok Sâmi kavim de aynı aşamalardan geçmiştir.⁵⁴

4. Arap-İbrânî

Yukarıda İsrailoğullarının bedevî karakteri hakkındaki görüşlere değinilmişti. Tarihî veya coğrafi argümanlara ek olarak, meseleye dil-bilimsel açıdan yaklaşan bilginler de vardır. Tarihte Arap-Yahudi ilişkilerini ele alan Ahmed Susa, Hebrew/İbrânî kelimesinin esasında Yahudilere delalet etmediğini ileri sürmektedir. Ona göre Yahudileri tanımlamak üzere değişik zamanlarda dört farklı terim kullanılmıştır: 1. İbrânî veya Abiri 2. İsrailoğulları 3. Musevî 4. Yahudî. Bunların her birinin delalet ettiği şey aynı görünse de öyle değildir. “Bunlardan İbrânî ve Abiri kelimesi, M.Ö. yaklaşık II. Binde Arap yarımadasının Şam bozkırlarında yaşayan Arap kabilelerinden bir grup ve gayr-ı Arap başka kabileler için kullanılmıştır. Sonunda sözcük, genel olarak sahralı veya bozkırlı anlamı kazanmış; çivi yazıtlarında ve firavun tabletlerinde de ‘abiri’, ‘hebiri’, ‘habiru’ ve ‘apiru’ bu anlamıyla kullanılmıştır. Bu kelimenin kullanıldığı dönemde ise henüz İsraililer, Musevîler ve Yahudiler tarih sahnesinde yoktular. Dolayısıyla Tevrat’ta İbrahim (a.s.)’dan bahsedilirken ‘İbrânî’ sıfatının kullanılmasıyla sahralı Arap kabileleri olan ‘Habiru’ bozkırlılar kastedilmiştir.”⁵⁵

Nitekim Bible Ansiklopedisi de kelimenin Hz. İbrahim’in torunları kastedilerek, Kenanlılar tarafından ‘Fırat’ın öteki yakasından gelenler’ anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Tıpkı Yunanlıların Kenanlılara ‘Fenikeliler’, Avrupalıların Magyarlara (Macarlara) ‘Hungarians’

demesi gibi, *Hebrew* terimi de yabancılar tarafından İsrailoğullarına verilmiş bir isimdir ve uzun zamandır bu şekliyle kullanılmaktadır.⁵⁶

“Hebrew” kelimesinin K.Mukaddes’teki en eski formu olan “Eber” hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. K.M.’de iki farklı manada kullanıldığı anlaşılıyor. Birincisi, Nuh oğullarının soy listelerinde “Sam oğlu Arpakşat oğlu Şelah oğlu Eber” olarak;⁵⁷ ikincisi bir yer ismi olarak: “Kittim kıyılarından gemiler gelecek, Âsur’la Eber’i dize getirecekler. Kendileri de yıkıma uğrayacak.”⁵⁸ Yahudi Ansiklopedisi’ne göre buradaki ‘Eber’ kelimesi özel isim olmaktan çok, uzun bir süre Sam oğlu Arpakşat’ın soyundan gelenlerce iskân edilen bir bölgenin ismidir. Özel isim kabul edilmesi durumunda, Tekvin’de verilen soy listesine göre Eber’le Hz. İbrahim arasında doğrudan bir akrabalık tesis edilmiş olur ki, bu ikisi arasında doğrudan bir akrabalık söz konusu değildir. Önemli bir bölgenin adı olduğu için soy listesine alınmıştır. Nitekim Babil yazıtlarında geçen ‘Ebir-Nari’ ve Eski Ahit’te I. Krallar: 4/24’te yer alan ‘Eber ha-Nahar’ ifadeleri de bir bölge ismine işaret etmektedir. Bu ikincisi Kral Süleyman’ın ülkesinin sınırlarını belirlemektedir.⁵⁹

Hız. Hud’un ilk Arap peygamber olduğunun genellikle kabul edildiğini belirten Esed’e göre, Kitab-ı Mukaddes’te adı geçen ve çoğu Sâmi kavimler gibi muhtemelen güney Arabistan kökenli İbranilerin (İbrim) atası olarak bilinen Eber ile Hûd’un aynı kişi olması mümkündür: “Hz. Hûd, bu eski Arap ismi, Yahudilere sonraki isimlerini sağlayan Yakub’un oğlu Yuda’da (İbranicesi *Yahudah*) yankılanmaktadır. Eber ismi –hem İbranicede hem de Âbir şeklindeki Arapçasında- ‘karşıya geçen’, ‘bir yakadan bir beldeden ötekine geçen’ anlamına gelmekte olup, mümkündür ki bu kavmin Hz. İbrahim’den önceki zamanlarda Arabistan’dan çıkarak Mezopotamya’ya gelişinin Kitab-ı Mukaddes’teki bir yankısıdır. Hz. Hûd’un mensup olduğu (“Kardeşleri Hûd”) Âd kavmi, Ahkâf adıyla bilinen ve Umân ile Hadramevt ara-

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

sında yer alan geniş çöl bölgesinde yaşamış ve büyük nüfuz ve iktidarıyla tanınmış bir kavimdir. Bu kavim İslam’ın zuhurundan asırlarca önce tarih sahnesinden çekilmişti, ama hatırası Arap geleneğinde her zaman canlı kalmıştı.”⁶⁰

Ahmed Susa, K.Kerim’de geçmeyen ‘İbrani’ kelimesinin Yahudileri işaret etmek üzere, çok sonradan Filistinli hahamlar tarafından kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre Yahudiler kendilerini Musa’nın ümmeti olarak ilan ettikten sonra dahî ‘abiri dili’nin Kenan dili ve lehçesi olduğunu söylüyorlardı. Bilahare ‘Abirice’ yani Kenanca ve Ârâmîcenin Filistin, Suriye ve Irak arasında yaşayan tüm kabileler üzerinde hâkimiyet tesis etmesinden sonra ‘abiri’ kelimesi⁶¹ tüm Ârâmîleri göstermek üzere kullanılmıştır. Ahmed Susa, ‘Hebrew/abiri’ kelimesinin daha sonra Yahudi müelliflerce, esasında aralarında kronolojik açıdan bir ilişki bulunmayan Hz. İbrahim dönemiyle Hz. Musa dönemini birbirine bağlamak maksadıyla kullanıldığı görüşündedir.⁶²

Diğer bir kanıt, Eski Ahit’in Yahudilerin dilinden bahsederken ‘İbrance’ yerine, ‘Kenan ağzı’, ‘Yahudiye’ ve ‘Hakudis dilleri’, yani ‘mukaddes dil’ ibaresini kullanmış olmasıdır. Ahmed Susa, Yahudi geleneğine sahip bazı bilginlerin, özellikle *Tel Amarna* mektuplarının⁶³ aydınlatılmasından sonra, Kenan dilinin Filistin’deki varlığının daha önce olduğunu itiraf etmelerine rağmen, İbranceyle ilişkisini ortaya koymak amacıyla, Kenan dilinin İbranicenin eski bir formu olduğu yolundaki ısrarlı gayretlerine işaret etmektedir. Yeni keşifler sonunda Haleb’in güneyindeki Ebla’da ortaya çıkarılan Sâmi dilin, bugüne kadar bilinen en eski Sâmi lehçe olduğunu kaydeden Susa, ideolojik yaklaşımların burada da kendisini gösterdiğini, söz konusu dilin Tevrat dilinin kaynağı olduğuna dair tezlerin ortaya atıldığını belirtmektedir.⁶⁴

Welfenson da 'İbrani' kelimesinin kökeni hakkında ileri sürülen görüşleri ele almış ve Hz. İbrahim'e Tevrat'ta verilen 'İbrî' sıfatının ne anlama geldiği üzerinde durmuştur. Bu sıfatın Hz. İbrahim'e Fırat veya Ürdün nehrinin karşısına geçtiği için verildiğini savunan görüşle, Hz. İbrahim ve Tevrat'ta geçen atalardan Eber arasında bir ilişki olabileceğini savunan görüşün her ikisini de hatalı bulan Welfenson, İbrî sıfatının Arap kelimesi ile aynı kökten türediğini ve bedevî manasına geldiğini kaydetmektedir. Ona göre, Mısırlılar, Kenanlılar ve Filistinliler bu özelliklerinden dolayı Benî İsrail'e 'İbrî' ismini vermişlerdir. Benî İsrail Filistin topraklarına yerleşince eski hayatlarını hatırlatan bu kelimeyi bir kenara koymuş ve kendisini bu tarihten itibaren İsrailoğulları şeklinde ifade etmiştir.⁶⁵

Yahudileri tanımlayan terimlerden ikincisi İsrailî veya İsrailoğulları'dır. İsrailoğulları Hz. İbrahim zamanında doğup büyüdükları Harran'dan çıkıp Filistin'e sığınmışlar, burada Kenanlıların ve Amorîlerin kullandıkları dil ile konuşmuşlardır. İsrailoğullarının, ataları Hz. İbrahim'in dinine mensup olduklarını söyleyen Ahmed Susa İsrail⁶⁶ kelimesiyle ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: "Son bulgular, 'İsrail' kelimesinin Filistin'de bir yer adı ve Kenanca bir kelime olduğunu, Musa döneminden önceki Mısır kitabelerinde de bu manada geçtiğini ortaya koymuştur. Aynı şekilde Mısır kitabelerinde geçen Abram (İbrahim), Yakup ve Yusuf adlarının Musa döneminden önce sine ait olması, bunların Kenanca olduklarını göstermektedir. Kaydetmek gerekir ki, Filistin İbrahim, oğlu İshak ve torunu Yakup (İsrail) için yabancı bir ülkeydi. Bunu bizzat Tevrat da teyit etmektedir. Çünkü onlar ve özellikle tamamı Harran'da doğup büyüyen İsrailoğulları, Filistin'in aslî sakinleri arasında yabancıydılar. Tevrat'ta anlatılanlara istinaden Yakup ailesinin Mısır'a muhaceret ederek, bütünüyle Mısır ortamına karışmalarından sonra 'İsrail' adlandırmasının ortaya çıktığı bu devir sona ermiştir."⁶⁷

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

Üçüncü terim Musevî veya Musa kavmi olarak kullanılmaktadır. Bu nitelemenin kullanılmaya başlandığı dönem İsrail adının kullanıldığı dönemden yaklaşık altı yüz yıl sonrasına tekabül etmektedir. Ahmed Susa'ya göre Musevîler, Mısır'da bir dönem iktidarı elinde tutan Hiksos sülalesinin⁶⁸ kalıntılarının da katıldığı kaçak askerlerden oluşan bir gruptur.⁶⁹ Hz. Musa'nın da içinde bulunduğu grup, Mısır'da firavun Akhenaton'un davet ettiği saf tevhid inancına bağlıydı. Tek tanrı düşüncesi Mısır'a muhtemelen Hz. Yakup ve evlatlarının bu ülkeye göç etmeleriyle beraber, Akhaneton'dan birkaç asır evvel girmişti. Hiç şüphesiz bu inanç, Musa'dan bir süre sonra Tevrat yazarlarının zorlama yoluyla yakıştırdıkları 'seçilmiş halk' sıfatıyla kendilerine özgü Yahve'ye tapınmaya davet eden Yahudî dininden bütünüyle farklıydı. Hz. Musa ve taraftarları, Akhaneton'un ölümünden sonra putperestlerin baskı ve takibatları karşısında sığınacak bir yer bulmak üzere Mısır'dan Kenan diyarına (Filistin'e) kaçmak zorunda kaldılar. Kur'ân'da bahsi geçen Musa kavminden⁷⁰ kasıt da bunlardır. Nitekim kavim kelimesi milliyet belirtmeksizin herhangi bir topluluk manasına gelmektedir.⁷¹

Ahmed Susa, Musa ve kavminin doğal olarak Mısır dilini konuştuklarını, Hz. Musa'nın on emri Firavun'un sarayındayken öğrendiği hiyeroglif yazısıyla yazdığını ifade etmektedir. Susa, araştırmacıların tarihî belgelere dayanarak, Hz. Musa'nın kendisine ilahî mesaj gelmeden önce Mısır ordusunda bir kumandan olduğunu, Habeşlilerle yapılan savaşa katıldığını tespit ettiklerini söylüyor ve ekliyor: “O zamanlar kendisine bir Mısırlı adı olan ‘Buht’ diyorlardı. Firavunun sarayında büyümüş, Tevrat'a ve Josephus'a göre, Habeşistan'da Etiyopyalı bir kadınla evlenmişti. Musa'nın getirdiği şeriatın hiçbir izine rastlanmamıştır. Musevî denilen insanlar daha sonraları Kenanlıların dilini, kültür ve geleneklerini kabul etmiş, Kenanlılarla Filistin'in yerli

ahalisi arasında yaşadıkları uzun dönem sırasında putperestliği benimsemişlerdi. İşte daha sonraları Yahudi adıyla bilinenler de bunlardı.”⁷²

Dördüncü terim olan Yahudi⁷³ nitelemesi, diğerlerine oranla daha doğru ve tarihî kayıtlara daha uygundur. Babil kralı Nabukad Nasar'ın (Nebuchadnezzar II) M.Ö. VI. yy'da esir ederek Babil'e götürdüğü Yahuda toplumunun bakiyelerine verilmiş bir isimdir. Ahmed Susa'ya göre, söz konusu Yahuda toplumu, esaretten önce Ârâmîceden alınan Habiru (Hebrew) lehçesini benimsemiş ve şu an elimizde bulunan Tevrat'ı Babil'deki esaret günlerinde, yani Musa döneminden 800 yıl sonra yazmıştır. Eski Ârâmî yazısından alınan ve 'Rub' denilen harflerin kullanıldığı lehçeye bu yüzden Tevrat Ârâmîcesi denmektedir. Susa'ya göre Yahudiler Tevrat'ı yazarken iki temel hedef gözetmişlerdir: Birincisi, tarihlerini yüceltmek, kendilerini halkların en safı ve Tanrı'nın diğer halkları arasında mümtaz kıldığı 'seçilmiş millet' olarak sunmaktır. Bu hedefi gerçekleştirmek için kökenlerini tarihî şahsiyetler arasında en çok saygı gören, benimsenen birine bağlamaları gerekiyordu. Nitekim bunun için en uygun şahsiyet, bölgede o zamanlar şöreti etrafa yayılmış bulunan İbrahim peygamberdi. Böylece tarihlerini Hz. İbrahim ve torunu Hz. Yakub'a (İsrail'e) dayandırarak; aslında bu peygamberlerin döneminden 600 yıl sonra ortaya çıkmış olmalarına rağmen, Musa cemaatine İsrailoğulları adını vermişlerdir. Sonra da Tevrat'ta anlatılan bütün olayları İsrailoğulları ana teması çerçevesinde kurgulamışlardır.⁷⁴

Ahmed Susa'ya göre Yahudilerin ikinci amacı, Tevrat'ta Filistin'in Hz. İbrahim, İshak, Yakup ve özellikle Harran'da ortaya çıkan İsrailoğulları için yabancı bir toprak olduğunun teyit edilmesine rağmen, Filistin'i aslî vatanlarıymış gibi göstermektir. Ona göre Kur'an'da İsrailoğulları ile Yahudiler birbirinden ayrılmış, hoşnutluğun öne çıktığı durumlarda 'İsrailoğulları', gazap ve öfkenin belirtildiği yerlerde ise 'Yahudiler' nitelemesi kullanılmıştır.⁷⁵

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

Ahmed Susa'nın yukarıda ele aldığımız tasnifinin, birbiriyle alakasız dört ayrı dönem ve bu dönemlerde yaşamış farklı millet veya kavimleri tarif ettiğini söylemek kanaatimizce doğru olmayacaktır. Susa'nın da işaret ettiği gibi, Yahudilerin kendi tarihlerini Hz. İbrahim'e bağlama çalışmaları nasıl yanlı ve yanlış bir tutumsa, Kur'ân'da birbirinin yerine kullanılan Benî İsrail ve Yahudi terimlerinin farklı olduğunu söylemek de yanlıştır. Gerçi Kur'ân'da Yahudilerden Benî İsrail olarak bahsedilmesi, söz konusu nitelemenin asıl ve gerçeğe uygun olduğu anlamına gelmez. Yani Kur'ân Yahudiler kendilerini Benî İsrail diye tanımladıkları için onların ifadelerini kullanmış olabilir. Bu konuda kesin konuşmak mümkün olmamakla beraber, İbrani, Abiri ve Habiru kelimelerinin etimolojileri ile ilgili söylenenleri de dikkate alarak, İbranilerin veya yaygın adlandırmayla Yahudilerin başlangıçta tıpkı Araplar gibi kabileler halinde, o zamanın medeni devletlerinin sınır bölgelerinde göçebe hayatı yaşadıklarını, zaman zaman da küçük devletler ve prenslikler kurup bölgeye hâkim olduklarını söyleyebiliriz.

Arapların Yaklaşımı

Buraya kadar Araplarla ilişkilendirilen bazı terim ve nitelere değinildi. Bunlar Araplara başka milletlerce verilen isim ve/veya sıfatlar olduğu için Arapların kendilerini nasıl gördükleri ve tanımladıklarıyla ilgili bir fikir vermemektedir. Hemen ifade etmek gerekir ki, Araplarda milliyet bilincinin ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle beraber, bazı bilginlerin tahminine göre, m.ö. I. yüzyıldan daha öncesine giden bir millî şuurdan bahsedilemez. Esasında-Nemâra'da bulunan İmruulkays yazıtlarını saymazsak- Arap teriminden bir millet ismi olarak söz eden ilk metnin, K.Kerim olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte, yukarıda değinilen Asur metninde ve K.Mukaddes dâhil diğer klasik dönem eserlerinde Arapları veya Arabistan'ı nitelemek üzere kullanılan terimlerin (Aribi, Aribu, Erebh)

bedevî, çölde yaşayan, çöl vs. anlamlara sahip olması, Arap teriminin orijinal anlamını yansıttığı anlamına gelmez. Ayrıca Sâmi diller açısından bakıldığında bu kök anlamının Arapça'da bulunmaması dikkat çekicidir. Arapçada bulunan (أعراب) lafzının bedevîlikle, çöl ortamıyla ilgisi elbette kesindir. Ancak bu kelime ile Arab lafzı arasında nasıl bir ilişki olduğu, Kur'ân'da da geçen (أعراب) lafzının diğer Sâmi dillerdeki bedevî anlamının bir uzantısı olup olmadığı belli değildir.

Şimdi Arapça sözlüklerden hareketle Arap teriminin kök anlamları, iştikakı ve (عجم) lafzı ile ilişkisini ele alalım.

Tâcu'l-Arûs'da (عرب) maddesi ile ilgili olarak şu bilgilere yer verilmektedir:

(عَرَب) ve (عُرْب) acem'in zıddıdır, şehir ve köylerde oturanlara delalet eder. (أعراب) ise çölde oturanları karşılar. (أعرابي), bedevî manasında nisbet ifade eder, çünkü (أعراب)'ın tekili yoktur. Çoğulu ise (أعراب) dir. Bununla birlikte (أعراب), Nabat'ın çoğulunun Enbât (أنباط) olması gibi, (عَرَب)'ın çoğulu değildir, zira Arab kelimesi cins isim özelliği taşır. Ezherî'ye göre (عربي), dili fasih olmasa bile nesep itibarıyla Arap olan demektir. Bunun çoğulu (عَرَب) dır. (مغرب) ise neseben Arap olmasa da dili fasih olan kişiye delalet eder. (أعرابي) bilindiği gibi, ister Araplardan olsun ister mevâlîden, bedevî anlamına gelmektedir. Çoğulu (أعراب) ve (أعراب) dir. (أعرابي)'ye (عربي) diye hitap edilse sevinir ama tersi geçerli değildir. Bu durumda çölde veya çöle yakın bölgelerde yaşayan ve oranın kültürünü benimseyenlere (أعراب), dilleri fasih olmasa da çiftliklerde, şehir ve kasabalarda yaşayanlara da (عَرَب) denir. Yine Ezherî'ye göre (عَرَب) ile (أعراب) ve (عربي) ile (أعرابي) arasında fark gözetmemek, ayetlerde ve hadislerde olumsuz manada bedevîlere delalet etmek üzere kullanılan (أعراب) kelimesini bütün Araplara hamletmek anlamına gelir. Nitekim ensar ve muhacirlere (أعراب) denmesi doğru olmaz, zira onlar ister badiyede doğup şehre yerleşmiş olsunlar isterse hicretten sonra çöl bölgelerine yerleşip bedevîler gibi

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

yaşasınlar, köylerde ve şehirlerde oturdukları için Araptırlar. (إعراب) ise (إبانه) anlamındadır. Ebu Zeyd el-Ensârî’ye göre (أعرب), (تعرب) ve (استعرب) kelimelerinin üçü de fasih olmayanlarla ilgilidir. (إعراب)’ın bir anlamı da at yetiştirmektir. Burada esas olan Arap atıyla diğer atların birbirinden ayrılmasıdır. (خيل عراب) ifadesi safkan Arap atı anlamına gelir. Dikkat edilirse, insanlar ve atların Araplık’ı konusunda bile bir ayırım söz konusudur. Aynı durum deve için de geçerlidir yani Arap soylu develere (عراب) denir. (أعرب)’nin bir anlamı da Arap menşeli de-ve veya ata sahip olmaktır. Böyle kimseye (مُعرب) denir.⁷⁶

Lisânu’l-Arab’dan ise şu kullanımların altını çizmek gerekir:

(أعرب) ile (عرب) açık ve anlaşılır konuşmak manasına gelir. Bu anlamı pekiştiren bir kullanım da (أعرب) ifadesidir. Örnek (أعربهم نسبا). Ayrıca (عرب)’nin bir anlamı, hadiste de geçtiği gibi, Arapça öğretmektir. Başka bir anlamı ise, yabancı kelimeleri Arapça usûle göre telaffuz etmektir. (عربي) ifadesinin Kur’an dili ve yazısı olduğunu gösteren bir hadis şöyledir: Yüzüklerinize Arabî’yi (yani Muhammedun Rasûlullah yazısını) nakşettirmeyin. Hz. Ömer’den gelen rivayette de yüzüklere Arabiyye (عربية) nakşedilmesinin yasaklandığı anlaşılmaktadır. İbn Ömer’in de yüzük taşına Kur’an’dan bir şeyler yazılmasını kerih gördüğü rivayet edilmiştir. (إعراب) ve (تعريب)’nin bir anlamı da açık ve kötü söz söylemektir ki, hadiste hac vazifesini yapanların menedildiği şeyler arasında sayılan kötü ve açık söz söylemek manasına gelen (عرابة) ile ilişkilidir. (عرب) fiili suyun bol olmasını, (عرب) bol suya sahip kuyu veya nehri karşılamaktadır.⁷⁷

Sonuç itibariyle, Arap kelimesinin kök ve iştikakında farklı anlamlar ortaya çıkmaktadır. Diğer Sâmi dillerde yer alan ‘bedevî’ veya ‘çöl’ anlamının, tekil kullanımı olmayan ve diğer iştikakları bilinmeyen bir kelime ile temsil edilmesinden hareketle, (عرب) kökünün temel anlamının açık ve fasih konuşmak olduğu söylenebilir. Nitekim i’rab, ta’rîb, mu’rib gibi terimlerde bu anlamın yansması görülmektedir.

Kaynaklar Arap kelimesini (عَرَبِيَّة) isimli bir bölgeyle ilişkilendiren bazı görüşler nakletse de, bu kadar zengin bir iştikak yapısına sahip olan bir kökün başka kullanımlarını bilmediğimiz bir şehir isminden çıkması zayıf bir ihtimaldir. Meseleye Arapların kendilerini nasıl tanımladıkları açısından bakıldığında ise, Arap-Acem karşıtlığı bir fikir verebilir. Arapça sözlüklerde Acem kelimesinin temel anlamı verilmeden ‘Arab’ın zıddı’, ifadesinin kullanılması dikkat çekicidir. Bu kelimenin kök anlamının, anlaşılmasız biçimde konuşmak, yabancı dilden konuşmak, fasih konuşmamak vs. olduğu göz önüne alınırsa, Arapların dilini ve söylediği sözü anladığı kişileri Arap; bunun tersini acem olarak niteledikleri sonucuna varılabilir.

¹ Bu çalışma, “Arap Dilinde Ta‘rîb Olgusu Açısından Garîbu’l-Kur‘ân” başlıklı yayımlanmamış doktora tezinin giriş bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır. (Ömer Acar, “Arap Dilinde Ta‘rîb Olgusu Açısından Garîbu’l-Kur‘ân” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2007.)

² Babil Kulesi Efsanesi ve buradan hareketle dillerin doğuşu, tek köken varsayımı, anadil ve kusursuz dil arayışı vb. konular için bkz. Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, Afa Yayınları, İstanbul, 1995. Eco, kitabının sonunda ‘Âdem’e Armağan’ başlığı altında, konuyu belki de olabilecek en güzel şekilde özetlemiştir: “Başlangıçta Tanrı’nın verdiği bir dil vardı, bu dil sayesinde Âdem nesnelere niteliğini biliyordu ve bu, her şeye- ister töz olsun ister ilinek- bir ad ve her ada bir nesne öngören bir dildi. (...) Bunun arkasında şu inanç vardır: Diller uzlaşım sonucu doğmuş olamaz, çünkü dillerin kuralları üzerinde anlaşabilmek için insanların elinde daha önce gelmiş bir dilin bulunması gerekirdi; ancak bu dil var idiyse, neden insanlar zor ve nedensiz bir çabaya girişerek, öteki dilleri oluşturma zahmetine katlansınlardı? İbn Hazm’a göre bunun tek bir açıklaması vardır: Başlangıçtaki dil bütün dilleri kapsıyordu. Daha sonraki bölünme (kaldı ki, Kur‘ân da bunu bir lanetlenme olarak değil, doğal bir olay olarak görüyordu), yeni dillerin bulunmasından değil, *ab initio* (baştan beri) var olan ve öteki tüm dilleri içeren biricik dilin parçalanmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, bütün insanlar hangi dilde dile getirilirse getirilsin Kur‘ân’ın vahyini anlayabilirler. Allah Kur‘ân’ı kendi halkı anlasın diye Arapça indirmiştir, bu dilin özel bir ayrıcalığı olsun diye değil. Herhangi bir dilde insanlar başlangıçtaki çokdilliliğin ruhunu, soluğunu, kokusunu, izlerini yeniden bulabilirler. Bize uzaktan gelen bu öneriyi kabul etmeyi deneyelim. Anadil tek bir dil değil, bütün dillerin toplamıydı. Belki de Âdem bu armağana sahip olmamıştı, bu armağan ona yalnızca vaat edilmişti ve ilk günah bu dilin yavaş öğrenimini yarıda kesti. Ancak Babil Kulesi’nin tam ve uzlaşmış hükümdarlığını ele geçirme görevi bir miras olarak çocuklarına kaldı.” (s.346-347)

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

³ Eco, *age*, s. 83.

⁴ *Ae*, s. 88-92.

⁵ *Ae*, s. 92-93.

⁶ Hakkı Dursun Yıldız, “Arap” *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1991, III, s. 272.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. L. W. King, *Bronze Reliefs From The Gates of Shalmaneser King of Assyria B.C. 860-825*, Oxford University Press, London, 1915, ss. 29-30; A. Kirk Grayson “Shalmaneser III and the Levantine States: The ‘Damascus Coalition Rebellion’”, *The Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 5 (2004), pp. 1-10; A.T. Olmstead, “Shalmaneser and the Establishment of Assyrian Power”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 41 (1921), ss. 341-382, s. 365-367; Ramazan Abduh Alî, *Târîhu’ş-Şarki’l-Ednâ el-Kadîm ve Hadârâtuh*, Dâru Nahdati’ş-Şark, Kahire, 2002, I. Baskı, I, 255; Muhammed Behcet Kubeysî, *Melâmih fî Fikhi’l-Lehecâti’l-Arabiyyât-mine’l-Akkâdiyye ve’l-Ken’âniyye ve hattâ es-Sebeiiyye ve’l-Adnâniyye*, Dâru Şem’el, Dimeşk, 1999, s. 69-70.

Söz konusu Karkar savaşı ve savaş anısına dikilen monolit için bkz [\(07.01.2007\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Battle_of_Qarqar)

[\(07.01.2007\)](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Kurkh_Monolith)

⁸ Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*, Câmîiatu Bağdâd, yy, I, 16.

⁹ Meluhha, Sümerlerin ticarî ilişkî kurduğu Dilmun ve Magan’la birlikte antik çağın önemli ticaret merkezlerinden kabul edilmektedir. Coğrafi konumu tartışmalıdır. Ağırlıklı görüş, Meluhha’nın bugünkü Oman’ın güneydoğusunda, İran körfezinin yakınlarında yer aldığı yönündedir. Konuyla ilgili görüşler ve ayrıntılı bilgi için bkz. D. Potts, Road to Meluhha, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 41, No. 4. (Oct., 1982), ss. 279-288, s. 280 vd.; Robert G Hoyland, *Arabia and Arabs-From The Bronze Age to The Coming of Islam*, Routledge, London, 2001, s. 13-16;

[\(07.01.2007\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Meluhha).

¹⁰ Magan’ın coğrafi konumu da tartışmalıdır. Bununla birlikte tıpkı Meluhha gibi onun da bugünkü Oman civarında yer aldığı genellikle kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hoyland, *age*, s. 14-15; [\(07.01.2007\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Magan). Bununla birlikte Kubeysî, Sargon’a ait yukarıda değinilen tablette yer alan Magan (مكان - مجان) kelimesinin yanlışlıkla (معان) şeklinde okunarak, güney Arabistan’da kurulan Maîn Devleti ile ilişkilendirilmesine itiraz etmektedir. Ona göre söz konusu kelimenin aslı Mekke’dir. (ارمان) örneğinde olduğu gibi, (ان) ekinin ilavesiyle (مكان) olmuştur (Krş. Kubeysî, *age*, s. 70-73).

¹¹ Israel Welfenson, *Târîhu’l-Lugâti’s-Sâmiyye*, Dâru’l-Kalem, Beyrut, t.y., s. 29; Kubeysî, *age*, s. 70-72, 89.

¹² T. K. Cheyne,-J. Sutherland Black, *Encyclopedia Biblica*, The Macmillan Company, New York, 1899, Vol.I, s. 272.

¹³ Hoyland, *age*, s. 59.

¹⁴ [\(11.01.2007\)](http://www.tulane.edu/~ntcs/pj/pjgen23-5.htm).

¹⁵ Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Vol.I, Luzac & Co., London, 1903, s. 1111.

¹⁶ Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, I, 20.

¹⁷ Cheyne&Black, *Encyclopedia Biblica*, Vol. I, s. 273.

¹⁸ Shlemo Dov Goitein, *Yahudiler ve Araplar: Çağlar Boyu İlişkileri*, çev. Nuh Arslantaş-Emine Buket Sağlam, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 42. Goitein'in Hz. Yusuf'la ilgili açıklamasının inandırıcılığı bir yana, Tevrat hakkındaki şüpheler ve konunun uzmanları tarafından tespit edilen çelişkili ifadeleri göz önüne alındığında, Goitein'in İsmâîlîlerle Medyenlileri bir ve aynı kabul ederek en azından bu kıssadaki çelişkili durumu bertaraf etme endişesinden söz edilebilir. Nitekim otoriteler de bu çelişkiyi izahta zorlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Sakioğlu, *Tevrat'ı Kim Yazdı?*, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 192-194. Kitab-ı Mukaddes hakkındaki şüpheler ve onun vahiy kaynaklı olmadığına dair iddialar için bkz. Alî Hân Joomal, *el-Kitâbu'l-Mukaddes Kelimetullâh em Kelimetu'l-Beşer*, terc. Ramazan es-Safnavi, Mektebetu'n-Nâfize, Kahire, 2007; Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, terc. Muhammet Tarakçı, Kabalca, İstanbul, 2005. Ayrıca bizzat Yahudilerin gözünde Tevrat'ın ifade ettiği değer ve bu alanda oluşan Yahudi literatürü hakkında bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yay., I. Basım, Ankara, 1997.

¹⁹ Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 42. Eseri çeviren Nuh Arslantaş'ın konuyla ilgili değerlendirmesi yerindedir: "Goitein gibi pek çok batılı araştırmacı, Mekki surelerde İbrahim ile İsmâîl arasında doğrudan bir bağ kurulmadığını, bazı Mekki ayetlerde (el-En'âm 6/84; Hûd 11/71; Meryem 19/49; el-Enbiyâ 21/72; el-Ankebût 29/27) İbrahim'e İshak ve Yakub'un bağışlandığı belirtilirken İsmail'in zikredilmediğini, İbrahim ile İsmail'in sadece Medeni surelerde ve Kâbe'nin inşası ile hac ibadeti çerçevesinde bir arada anıldığını belirtir ve bu noktadan hareketle, Hz. Peygamber'in İbrahim ile İsmail arasındaki aile bağına iyi bilmediğini iddia ederler. Bu iddia, Kur'an'ın vahiy eseri olmayıp Peygamber Efendimiz tarafından düzenlendiği şeklindeki ön yargıya dayandığı gibi, bilgi bakımından da doğru değildir. Çünkü kabile geneğine bağlı ve asabiyetin ön planda olduğu bir toplumun, üstelik Yahudi ve Hıristiyanlarla birlikte Mekke müşriklerinin de atası olarak kabul ettiği İbrahim'in aile bağlarını, özellikle onun kendi ataları olan İsmail'in babası olduğunu bilmemesi mümkün değildir." Bkz. aynı yer 1. nolu dipnot.

²⁰ Amalıklar hakkında bkz. Cheyne&Black, *Encyclopedia Biblica*, Vol. I, 128-131; Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, I, 345-347; <http://en.wikipedia.org/wiki/Amalek>. 15.01.07.

²¹ Hz. İbrahim'in Mısırlı eşi Hacer ve onun soyundan gelen kabilelerden oluşan Hagritler hakkında bkz. Cheyne&Black, *Encyclopedia Biblica*, II, 1933-1934; <http://en.wikipedia.org/wiki/Hagrites>. 15.01.07.

²² Israel Eph'al, "'Ishmael" and "Arab(s)": A Transformation of Ethnological Terms", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 35, No. 4. (Oct., 1976), pp. 225-235, p. 226.

²³ Eph'al, *agm*, 226.

²⁴ *Agm*, s. 227.

²⁵ *Agm*, s. 228.

²⁶ *Agm*, s. 228-229.

²⁷ *Agm*, s. 229-230.

²⁸ *Agm*, s. 232.

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

²⁹ *Agm*, s. 233.

³⁰ *Agm*, s. 233-234.

³¹ *Agm*, s. 234.

³² *Agm*, s. 234.

³³ *Agm*, s. 235.

³⁴ Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, I, 27. Dioscerides, farmakoloji alanında asırlar boyunca referans olarak kullanılan beş ciltlik *De Materia Medica* adlı ünlü tıp kitabının yazarıdır. Eseri doğuda ve batıda birçok dile çevrilmiştir. Dioscerides hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. <http://en.wikipedia.org/wiki/Dioscurides>. 19.01.07.

³⁵ Cevâd Alî, *age*, aynı yer.

³⁶ Charles Forster, *The Historical Geography of Arabia*, Duncan and Malcolm, London, 1844, Vol. II, p. 9-11.

³⁷ Jehoshua M. Grintz, “On The Original Home of The Semites”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 21, No. 3. (Jul., 1962), ss. 186-206, s. 197.

³⁸ Araplarla ilgili yaptığı çalışmalarla tanınan Philip Hitti, sanki Grintz’e cevap verir gibi, bedevîlerden söz ederken, onların amaçsız dolaşan ‘çingene’ olmadıklarını ifade etmektedir. Çöl şartlarına ayak uydurmada bedevîlerin gösterdiği üstün başarının altını çizen Hitti, mesela Nüfud çöllerinde yaşayan bir bedevînin göçebe yaşantısının, Detroit veya Manchester’daki endüstriyel hayat modeli kadar sistemli bir hayat tarzı olduğunu kaydetmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Philip K. Hitti, *History of The Arabs-From The Earliest Times to The Present*, The Macmillan Company, New York, 1951, V. Basım, s. 23.

³⁹ Grintz, *agm*, s. 197.

⁴⁰ Grintz, *agm*, s. 197. Grintz’in kimi Avrupa dillerinde “gıda” manasına gelen bazı kelimelerin, anlam daralması yoluyla sadece “et” manasında kullanılır olması şeklindeki anlam değişimlerinden esinlendiği görülüyor. Ancak aynı durumun Sâmî diller için geçerli olması zorunlu değildir. Mesela Arapçada kelimenin ‘gıda’ anlamı ve bu arada İbranicede de ‘et’ karşılığı unutulmuş olabilir. Yahut kelimedeki anlam daralması yerine, anlam genişlemesi olayı gerçekleşmiş de olabilir. Aynı durum Grintz’in verdiği ikinci örnek için de geçerlidir. Sâmî dilleri gibi henüz bütünüyle aydınlatılmamış bir alanda kesin konuşmak doğru olmayacaktır.

⁴¹ D. S. Margoliouth, *İslamiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri*, çev.Suat Ertüzün, Kaknüs Yay., İstanbul, 2003, s. 19-20.

⁴² Margoliouth, *age*, s. 20.

⁴³ *Age*, s. 20. Karşılaştırmalı Sâmî diller alanında bilim dünyasına önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. Salih Akdemir, yukarıda verilen (Amar- **אמר**) fiili hakkında farklı düşünmektedir. Arapçanın Sâmî diller arasında proto-semitik dile en yakın dil olduğu tezini çeşitli yönlerden ele alan Akdemir, Kur’ân’da yer alan kök sayısının K.Mukaddes’te kullanılan kök sayısının en az üç katı olduğunu belirtmekte, bununla birlikte pek çok kökün aslı anlamını zaman içinde meydana gelmiş olan anlam değişmelerinin etkisiyle yitirdiğini ifade etmektedir. Bunlara örnek olarak (امر) fiilini veren Akdemir’e göre İbranicede ‘söylemek, demek’ manalarına gelen kelime, Kur’ân’da da aslında bu manada kullanılmıştır. Fakat gerek müfessirler ve gerekse sözlük yazarları kelimenin diğer Sâmî dillerdeki kök anlamlarından habersiz oldukları için, bu

manayı hiç dikkate almamışlar ve kelimeyi ‘buyurmak’ anlamına adeta hapsedmişlerdir. (Krş. Salih Akdemir, Kur’an-ı Kerim’de Geçen Köklerin Gerçek Anlamlarının Belirlenmesinde Art-süremli [Diachronic] Semantik Araştırmaların Önemi, [Yayımlanmamış Bilimsel Çalışma], s. 23-26.) Kanaatimizce, Margoliouth’un yukarıda ifade ettiği gibi, ‘buyurmak’ anlamı daha eskiye dayanmaktadır. Nitekim kelimenin başka varyantlarında emirlik, müşavere gibi yönetimle ilgili anlamların yer alması bu tezi güçlendirmektedir. Ayrıca, Sâmî dillerin en eskilerinden olan Akkadçada kelimenin ‘söylemek’ manasından çok, farklı bir karşılığının bulunması ve İbranicede kelimenin ‘buyurmak’ anlamına da gelmesi, ‘söylemek’ anlamının zaman içinde ve sadece İbranicede geliştiğini gösterir.

⁴⁴ Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2001, I, 252.

⁴⁵ Mustafa Fayda, “Bedevî”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, 315.

⁴⁶ Fayda, *agmd*, s. 315.

⁴⁷ Bkz. Ahzab-20, Fetih-16, Hucurat-14 vd.

⁴⁸ Fayda, *agmd*, s. 316.

⁴⁹ Goitein, *age*, s. 24.

⁵⁰ Goitein, *age*, s. 46-47.

⁵¹ Kudüs’ün 10 mil kuzeyinde yer alan antik kent. İsmi “El’in (tanrının) evi” anlamına gelmektedir. Bugün Batı Şeria’da yer alan *Beitin* adlı bir Filistin köyüyle ilişkilendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://en.wikipedia.org/wiki/Bethel> (27.06.07).

⁵² Goitein, *age*, s. 47.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 151.

⁵⁴ Philip K. Hitti, *History of Syria: Including Lebanon and Palestine* (New York: Macmillan, 1951) 61, *Questia*, 28 Apr. 2007, <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=3525686>.

⁵⁵ Ahmed Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler-İki İbrahim, İki Musa, İki Tevrat*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2005, I. Baskı, s. 26. Philip Hitti de *Habiru* kelimesinin herhangi bir etnik içeriğe sahip olmaksızın, birbirinden farklı özelliklere sahip göçebe kabilelere ve haydut çetelerine delalet ettiğini düşünmektedir (Krş. *History of Syria*, s. 160-161). Hebrew-Habiru-Hapiru kelimeleri hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. E.G. Kraeling, “The Origin of The Name Hebrews”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 58, No. 3. (Jul., 1941), pp. 237-253.

⁵⁶ Cheyne&Black, *Encyclopedia Biblica*, Vol. II, 1084.

⁵⁷ Tekvin: 10/22-25.

⁵⁸ Sayılar: 24/24.

⁵⁹ Bkz. <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=17&letter=E&search=eber>. (22. 02. 2007). Öyle görünüyor ki, Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe çevirisinde I. Krallar: 4/24’teki ‘Eber’ ifadesi, kelimenin etimolojisine dair ileri sürülen görüşlerden biri olan ‘batı’ anlamına uygun olarak tercüme edilmiştir: “Fırat ırmağının batısındaki bütün krallıkları...” Arap kelimesinin etimolojisiyle ilgili olarak Sâmî kökten türemiş ‘batı’ anlamına gelen ‘erebh’ ile Türkçe çevirinin ‘batı’ manasını verdiği ‘eber’ arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Sâmî dillerde sık rastlanan harf değişimi olgusuna (kalb) göre her iki kelimenin aynı kökten türediği düşünülebilir.

“ARAB” KAVRAMININ KÖKENİ

⁶⁰ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı-Meal-Tefsir*, İşaret Yay., İstanbul, 1996, I, 284.

⁶¹ Şevkî Ebû Halîl, İbrî-İbrânî-Abiri kelimelerinin M.Ö. II. Binyıldan önce, Arap yarımadası ve Badiyetü’ş-Şam bölgesinde bulunan Arap asıllı veya başka kökenden olan kabileleri tanımlamak üzere kullanıldığını, zamanla “çöl insanı”, “çölde yaşayan” gibi terim anlamına kavuştuğunu ifade etmektedir. Ona göre söz konusu kelimelerin, henüz İsrailoğullarının veya Yahudilerin tarih sahnesinde bulunmadıkları bir dönemde, çivi yazılarında ve Mısır hiyerogliflerinde bu manada kullanıldıkları tespit edilmiştir. Bkz. Şevki Ebû Halîl, *Atlasu’l-Kur’ân, Dâru’l-Fikr, Dimeşk*, 2003, s. 45.

⁶² Susa, *age*, s. 328.

⁶³ Amarna, Nil nehrinin doğusunda Kahire’nin güneyinde yer alan antik bir yerleşim merkezidir. M.Ö. XIV. yy’la ait, eski Mısır’la Kenan ve Amurru bölgelerinde bulunan tâbileri arasındaki diplomatik yazışmaları içeren Amarna Mektupları; tarihî, coğrafi ve kültürel öneminin yanı sıra, ağırlıkla o günün diplomasi dili olan Akkadçayla yazılmış olmakla beraber- Kenanca, İbranice gibi dillerin aydınlatılmasında önemli bir dilbilimsel katkı sağlamıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. G. Ernest Wright, ed., *The Bible and the Ancient Near East*, 1st ed. (Garden City, NY: Doubleday, 1961) 54-66, [Questia](http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=4799956), 27 Feb. 2007, <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=4799956>; Raymond Westbrook, "Babylonian Diplomacy in the Amarna Letters," *The Journal of the American Oriental Society* 120.3 (2000): 377, [Questia](http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5001184522), 27 Feb. 2007. <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5001184522>; Alî el-Kayyim, *Âsâr ve Esrâr, Dâru’l-Beşâir, Dimeşk*, 1997, I. Baskı, s. 72; http://en.wikipedia.org/wiki/Amarna_Letters. (27.02.07); Ahmed Osman, *fi’ş-Şi’ri’l-Câhilî ve’l-Lugati’l-Arabiyye*, Mektebetü’ş-Şurûk, Kahire, 1996, s. 66-69.

⁶⁴ Susa, *age*, s. 330-332. Ebla ve Ebla dili hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Halîl, Şevki, *Atlasu’t-Tarih el-Arabî el-İslâmî, Dâru’l-Fikr, Dimeşk*, 2005, s. 9-11; "Ebla," *The Columbia Encyclopedia*, 6th ed., [Questia](http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=101242062), 17 May 2007 <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=101242062>;

<http://en.wikipedia.org/wiki/Ebla>. (23.02.2007). Gerçekten de, Ebla kelimesi ile Eski Ahit’te geçen bazı ifadeler arasında irtibat kurulmaya çalışılmıştır. Ebla kralı Ebrum ile Eski Ahit’in Eber’i arasında benzerlik aranmış, Ebla ile Tevrat’taki Bela/Bala adlı şahıs isimleri ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Biblical_archaeology. (23.02. 2007).

⁶⁵ Welfenson, *age*, s. 74-75.

⁶⁶ İsrail kelimesinin etimolojisiyle ilgili olarak Arapça kaynaklarda çeşitli görüşler yer almaktadır. Seâlibî’nin verdiği bilgiye göre, kelime İbranicede ‘kul’ anlamındaki ‘isra’ ile Allah anlamına gelen ‘il/el’ sözcüklerinden oluşmaktadır ve ‘Allah’ın kulu’ manasındadır. Ayrıca ‘Allah’ın seçkin, şerefli kulu’ anlamındaki (سِرِّيَ اللهُ) dan geldiği de söylenmiştir.

⁶⁷ Susa, *age*, s. 27. İsrail kelimesinin Kenanca bir yer ismi olduğu başka bilginler tarafından da ifade edilmiştir. Bkz. Ebû Halîl, Şevki, *Atlasu’l-Kur’ân*, s. 46.

⁶⁸ Hiksoslar Mısır'da M.Ö. XVIII-XVII. Yüzyıllar arasında hüküm sürmüş bir sülaledir. Sâmi kökenli oldukları düşünülmektedir. *Hiksos* (hyksos) kelimesinin kökeni hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://en.wikipedia.org/wiki/Hyksos>. 28.02.07.

⁶⁹ Nitekim Hasan Zaza'nın verdiği bilgiye göre, Musa ve Tektarıncılık adlı bir kitap kaleme alan ünlü psikolog Freud da bu kanaattedir. Ona göre Musa'yla birlikte Mısır'dan çıkanlar pek çok milletten oluşan esirler, köleler ve ücretlilerden başkası değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Zaza, *es-Sâmiyyûn ve Lugatuhum*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1990, II. Baskı, s. 10.

⁷⁰ Araf 148, 159; Kasas 76.

⁷¹ Susa, *age*, s. 27-28.

⁷² Susa, *age*, s. 28.

⁷³ Arapça sözlüklerde kelimenin kökeni Araf 154'te geçen (إِنَّا هَذَا إِلَيْكَ) ifade-sindeki (هَذَا) ile ilişkilendirilmektedir. Hemen bütün klasik sözlükler Yahudi kelimesini (ه و د) maddesinde ele almışlar ve kökün değişik kullanımlarına yer vermişlerdir. Buna göre (هَاد) fiili 'döndü, tövbe etti' manasına gelmektedir. Bakara 111'de geçen (هُوداً) ifadesi de aynı kökün ismi fail kullanımı olan (هَانِد) un çoğuludur ve Yahudi anlamındadır. (هُود) kökünde ayrıca yavaşlık, sükûnet gibi anlamlar da mevcuttur. Yahudi kelimesinin Hz. Yakub'un oğlu Yahuda ile ilişkilendirildiği de bilinmektedir.

⁷⁴ Susa, *age*, s. 29.

⁷⁵ *Ae*, s.30. Kur'an'da 'Yahudiler' ve 'İsrailoğulları' ile ilgili kullanımların geçtiği yerler incelendiğinde, Susa'nın vardığı kanaat doğru kabul edilebilir. Ancak, mesela Benî İsrail ifadesinin kullanıldığı Maide 12. ve 13. ayetlerde olumsuz bir anlatım olduğu açıktır. Ayrıca Benî İsrâil'e bütün yiyeceklerin Tevrat nazil olmadan önce helal kılındığını söyleyen Âlu İmrân 93'le, Nisa 16 ve En'am 146. ayetler birlikte değerlendirildiğinde her iki kullanım arasında mutlak manada bir ayırım gözetmenin doğru olmayacağını düşünüyoruz. Nitekim son iki ayette Yahudilerin zulüm ve azgınlıklarından dolayı kendilerine bir takım helallerin haram kılındığı bildirilmektedir.

⁷⁶ Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1965, I-XL, 332-356.

⁷⁷ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz., I, 586-593.

KARŞILIKLI ETKİLEŞİM BAKIMINDAN ARAPÇA VE TÜRKÇE ATASÖZLERİ

Özet: Atasözlerinin dil, edebiyat, tarih ve medeniyette önemli bir yeri ve açık bir etkisi vardır. Türkler ve Araplar arasında olduğu gibi değişik milletler arasında da bir takım atasözlerinin ortak olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada Arapça ve Türkçe’de ortak olan bir kısım atasözlerini benzerlikleri, aynı anlamı ifade ederken oluşan farklılıkları, aralarındaki etkileşimi ve Kur’ân-ı Kerim ile Hadislerin Arapça ve Türkçe atasözlerine tesirini incelenecektir. Yine bu bağlamda Türk atasözlerinde yer alan Arap şehirleri, atasözleri, deyimleri ile Arapça’ya geçmiş Türk atasözleri, deyimleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Atasözleri, Deyimler, Türkçe, Arapça, karşılıklı etkileşim.

ARABIC AND TURKISH PROVERBS FROM A RECIPROCAL INTERACTION

Summary: Proverbs have a great importance and an evident influence over language, literature, history and culture. It is known by now that there are some proverbs that are common among different people and nations like the Arabs and the Turkish. This research aims at studying proverbs that are shared between Arabic and Turkish languages, how they are similar, the differences between them, the corresponding relationship between them and how they are influenced by the holy Quran and the Hadith. Within this context we pointed at the Arab cities, Arabic proverbs and expressions used in Turkish proverbs in addition to the Turkish proverbs and expressions used in Arabic.

Keywords: Proverbs, Expressions, Turkish, Arabic, Reciprocal Interaction.

* Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı (e-posta: kazanr@gmail.com)

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

مدخل

إنّ الأمثالَ واحدة من الأساليب الأدبية، وهي تعدّ خلاصة تجارب الإنسان والأحداث المختلفة منذ قرون طويلة، و تعكس طبيعة الشعوب وأحوال الناس، والأوضاع الثقافية والذهنية وظروف الحياة والتقاليد الاجتماعية وخصوصيات اللغة، وتصوّر الحياة التي عاشتها الأمم والشعوب.

إنّ للأمثال أهمية وتأثيراً واضحاً في اللغة والأدب والتاريخ والحضارة، وقد بات من المعروف أنّ بعض الأمثال مشتركة بين الشعوب والأمم المختلفة كما بين العرب والأتراك، ولكن هناك حالات نجد فيها اختلافات بين الأمثال في اللغتين لأسباب عديدة، وهذه الاختلافات قد تكون في كلمة واحدة أو أكثر، وقد تسند الاختلافات إلى الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأحوال المناخية والأساليب الحياتية.

يسعى هذا البحث إلى دراسة الأمثال المشتركة بين اللغة العربية واللغة التركية، من حيث تشابهاً واختلافاتها والتأثير والتأثر المتبادل بينهما، ومدى تأثير القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة في كل من الأمثال التركية والعربية.

أولاً- المثل لغة واصطلاحاً

يقول ابن منظور في لسان العرب^٢: "مثل: مثلٌ: كلمةٌ تُسَوِّبُ. يقال: هذا مثلهُ ومثلهُ كما يقال شبّههُ وشبّههُ بمعنى. والمثَلُ والمثِيلُ: كالمثَلِ، والجمْعُ أمثال، وهما يَتَمَثَّلَانِ؛ وقولهم: فلان مُسْتَرَادٌ لمثله وفلانة مُسْتَرَادَةٌ لمثلها أي مثله يُطَلَّبُ ويُشَحُّ عليه، وقيل: مَعْنَاهُ مُسْتَرَادٌ مثله أو مثلهَا. المَثَلُ: الحَدِيثُ نفسه، وقوله عزّ وجلّ^٣: والمثَلُ الأعلى. والمثَلُ: الشيء الذي يُضْرَبُ لشيءٍ مثلاً فيُجْعَلُ مثله. ويقال تَمَثَّلَ فلانٌ ضَرْبَ مَثَلٍ وَتَمَثَّلَ بالشيء ضربه مَثَلًا" أما الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازي فيقول^٤: "المَثَلُ: ما يُضْرَبُ به من الأمثال. " وقال الراغب الأصباني^٥ " المثل: عبارة عن قول في شيء آخر يشبه قولاً في شيء آخر بينهما مشابهاً ليعين أحدهما الآخر ويصوره " نَقَلَ ابن منظور معاني أخرى لمادة مثل، ومنها: الصفة، ومثال والحذو، والعبرة، والآية، والمقدار، والجهد، والفراس، والإنصاف."

هنالك آراء لبعض أهل اللغة والأدب في تعريف المثل اصطلاحاً، فقد جمع الميداني في مقدمة كتابه "مجمع الأمثال" أقوال الأدباء في هذا الموضوع، وعرض^٦ لرأي المبرد في قوله: المثل مأخوذ من المِثال، وهو: قولٌ سائرٌ يُشَبَّه به حالٌ الثاني بالأول، والأصل فيه التَّشْبِيه "ثم يقدّم رأي ابن السكيت وهو يقول: "المثل: لفظ يُخالَف لفظَ المضروب له، ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ، شَبَّهوه بالمثال الذي يُعْمَلُ عليه غيره"، أما إبراهيم النظام فيقول: "يجتمع في المثل أربعة لا يجتمع في غيره من الكلام: إيجازُ اللفظِ، وإصابة المعنى، وحُسن التشبيه، وجوْدَةُ الكناية؛ فهو نهاية البلاغة."

يقول خضر موسى محمد حمّود في مقدمة كتابه الذي يدرس كتب الأمثال^٧ "إنّ المثل: قول موجز، صائب المعنى، تُشَبَّه به حالةٌ حادثةٌ بحالةٍ سالفةٍ" الأمثال لا تُعَيَّر، بل تجري كما جاءت؛ ولا تُستعمل فيها الإعراب.^٨ كما يقول ابنُ عبد ربّه في كتابه العقد الفريد^٩ عن الأمثال: "هي وَشْيُ الكلامِ وجوهر اللفظِ و حلْي المعاني والتي تُخَيَّرُهَا العربُ وقَدَّمَتُهَا العجمُ وتُطَقُّ بها في كلِّ زمنٍ وعلى كلِّ لسان، فهي أبْقَى مِنَ الشَّعرِ وأشرفُ مِنَ الخِطابةِ لم يَسِرْ شيءٌ مَسِيرَها ولا عَمَّ عُمومَها، حتى قيل: أسير من مثل".

بعد هذه المقدمة نريد أن ننتقل إلى تأثير القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على الأمثال.

ثانياً- تأثير القرآن الكريم والأحاديث الشريفة في الأمثال التركية

أخذت الأمثال التركية تتأثر بالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة منذ إسلام الأتراك، فأصبح هذا التأثير غالباً من جهة معاني الآيات والأحاديث، وفي بعض الأحيان أصبح حرفياً.

يقول الدكتور سلمان باشاران في كتابه "تأثير الأحاديث الشريفة على الأمثال التركية"^{١٠}: إنّ الأمثال التركية قد تأثرت من الدين الإسلامي تأثراً، وأظهر هذا التأثير ثقافةً جديدةً بعد إسلام الأتراك، إذ إن أجدادنا الذين عاشوا حياةً إسلاميةً تأثروا بالإسلام، ومن جهة اللسان أيضاً وأخذوا بعض الأمثال بجانب

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

الإصطلاحات والتراكيب بالشكل نفسه، كما أصبح ستون حديثاً مثلاً عربياً في العصر الأول والثاني الهجري، وعشرون منها دخلت الى اللغة التركية، ودقق الدكتور باشاران في كتاب "الأمثال والتعابير التركية" للكاتب فريدون فاضل تولبانتجي، وذكر في هذا الكتاب^{١١} تسعمائة وستة و ثلاثين مثلاً أو تعبيراً يحتوي مائة وثلاثة وستين اصطلاحاً دينياً، إذن نبدأ الآن الأمثال التركية التي تأثرت بالآيات والأحاديث الشريفة.

أ- الأمثال التي أُقتبست من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة

مثلاً^{١٢} "La yüs'el amma yef'al." مطابق بهذه الآية الكريمة حرفياً "لا يُسأل عَمَّا يَفْعَلُ وهم يُسألون"^{١٣}

"la havle ve lâ kuvvete illa billah."^{١٤} هذا المثل التركي مطابق لهذا الحديث الشريف حرفياً "لا حول ولا قوة إلا بالله"^{١٥}

"Allah sabırlı kulunu sever."^{١٦} هذا المثل التركي ترجمة هذه الآية الكريمة "والله يُحِبُّ الصَّابِرِينَ"^{١٧}

"Her üsrün bir yüsürü vardır."^{١٨} هذا المثل التركي ترجمة هذه الآية الكريمة "فإنَّ مع العُسْرِ يُسْرًا"^{١٩}

"Acele işe şeytan karışır."^{٢٠} هذا المثل التركي ترجمة هذا الحديث الشريف "العجلة من الشيطان."^{٢١}

حديث "السلام قبل الكلام"^{٢٢} أصبح مثلاً تركيا من جهة المعنى "Kelamdan evvel selam gerek."^{٢٣}

هذا المثل التركي "Veren el alan elden üstündür."^{٢٤} ترجمته هذا الحديث: "اليد العليا خير من اليد السفلى."^{٢٥}

مثلاً^{٢٦} "Ay gör oruç tut, ay gör bayram eyle" ترجمة هذا الحديث الشريف نفسه: "إذا رأيتم الهلالَ فصُوموا وإذا رأيتموه فأفطروا"^{٢٧}

معنى هذه الآية "وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا"^{٢٨} صارت مثلا تركيبا بهذا الشكل: "İlm-i Allah her şeyi muhittir/Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmıştır."^{٢٩}

ب- الأمثال التركبية التي تأثرت بالآيات القرآنية والأحاديث

الشريفة

عدد الأمثال التركبية التي تأثرت من الآيات والأحاديث كثير جدا، نريد أن نعطي بعض النماذج مع الآيات والأحاديث التي أثرت في الأمثال،

ومنها: ^{٣٠} "İyilik et denize at, balık bilmezse Hâlik bilir." ترجمته إلى اللغة العربية: "اصنع المعروف (الخير) وارمه بالبحر، إذا لم يعلم السمك قيمته، يعلم الخالق أو يقدر الخالق قيمته" تأثر هذا المثل بقول النبي صلى الله عليه وسلم هذا: "اصنع المعروف إلى من هو أهله وإلى من ليس أهله."^{٣١}

^{٣٢} "Mümin'in duasına gökteki melekler amin der." معناه في العربية "يقول الملائكة في السماء أمين لدعاء المؤمن" تأثر هذا المثل من حديث النبي صلى الله عليه وسلم هذا: "إذا قال أحدكم في الصلاة آمين، وقال الملائكة في السماء آمين، فوافقت إحداهما الأخرى غُفِرَ له ما تقدّم من ذنبه"^{٣٣}

^{٣٤} "Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır." مقابله في العربية "الكلام المعسول يُخرج الحية من (وكرها) جحرها" تأثر بهذا الحديث الشريف ^{٣٥}: "الكلمة الطيبة صدقة"^{٣٦}

^{٣٧} "halka verir talkını/telkini kendi yutar salkımı." معناه في العربية "يُلَقِّنُ الشعب ولكن يأكل عُنُقُودَ عنبٍ" مرادف المثل في اللغة العربية: "بِعَلَّةٍ وَرَشَانٍ يَأْكُلُ رُطَبَ المِشَانِ"^{٣٨} تأثر المثل التركي بهذه الآية الكريمة: "يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون"^{٣٩}

^{٤٠} "Ne istersen Allah'tan iste." مقابله في العربية "أي شيء يطلب تطلب من الله" هذا المثل تأثر من الآية الكريمة وهي: "إياك نعبد وإياك نستعين"^{٤١}

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

٤٢ "Allah yardım ederse kuluna, her iş girer yoluna." معناه في العربية "لو يساعد الله عبده تدخل أموره كلها في بحرهما" كذا هذا المثل متأثر من هذا الحديث القدسي: "... وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطيته، ولئن استعاذني لأعيذته..." ٤٣

٤٤ "Bir tahta iki şah oturmaz, Bir gemide iki kaptan olmaz,"

"Gemiye batıran iki kaptandır." هذه الأمثال التركية تفيد المعاني التي تُعابِلها في اللغة العربية " لا يوجد رُتبانان في سفينة واحدة" هذه الأمثال تأثرت بالآية الكريمة وهي: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا..." ٤٥

٤٦ "İnsanın gözünü bir avuç toprak doyurur." معناه في العربية " لا يُطعم عينَ الإنسان إلا ترابٌ ملءُ اليد" تأثر هذا المثل التركي من الحديث الشريف هذا: "لو كان لابن آدم واديانٍ من مال لابتغى لهما ثالثا ولا يملأ جوفَ بن آدم إلا التراب..." ٤٧

ثالثا- تأثير القرآن الكريم والأحاديث الشريفة في الأمثال العربية

أثر القرآن الكريم في الثقافة العربية تأثيرا كبيرا منذ نزوله وحتى الآن، خاصة إمعانه الذي أدهش الأدباء العرب، فقد بدأ الأدباء والشعراء يضعون مؤلفاتٍ جديدةً في ظل القرآن الكريم وفي هذا الصدد ظهرت تحت تأثير القرآن والأحاديث النبوية الأمثال العربية الجديدة، ومن الجدير بالذكر أن بعض الأحاديث أصبحت أمثالا عربية بالفاظها، إذ جمع ابن دُرَيْد (ت: ٣٢١ | ٩٣٣) هذه الأحاديث تحت باب "ما سُمع من النبي صلى الله عليه وسلم ولم يُسمع من غيره قبله" في كتابه المجتني، وذكر المؤلف فيه ستة وستين حديثا تقريبا من هذا النوع، كما روى الجاحظ (ت: ٢٥٥ | ٨٦٩) وابن عبد ربه (ت: ٣٢٨ | ٨٦٠) وأبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥ | ١٠٠٤) والميداني (ت: ٥١٨ | ١١٢٤) والزحشري (ت: ٥٣٨ | ١١٤٨) في كتبهم الأحاديث الشريفة من هذا النوع، ومنها:

"وإن من البيان لِسِحْرًا" ٤٨

" ليس الخَيْرُ كالمعاينة"^{٤٩}

"الحرب خُدْعَةٌ"^{٥٠}

"إياكم و خَضْرَاءَ الدَّمَنِ"^{٥١}

"لا يُلْسَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرْتَبِينَ"^{٥٢}

"هُدْنَةٌ عَلَى دَخَنِ"^{٥٣}

"لا تَنْتَطِحَ فِيهِ عِزْرَانُ"^{٥٤}

"الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كِفَاعُهُ"^{٥٥}

ونحن نريد أن نكتفي بِمِثَالَيْنِ ثَأْتِرًا مِنَ الْآيَاتِ الشَّرِيفَةِ أُولَهُمَا: "خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا"^{٥٦} خرج كأنه تلخيصُ هذه الآياتِ الكريمة، قال تعالى: "لا فَارِضٌ وَلَا يَكْرُ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ"^{٥٧} وقوله "والَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا"^{٥٨} وقوله "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ"^{٥٩} وقوله " وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا"^{٦٠}

والمثال الثاني: مثلُ "المِنَّةُ يَهْدِيهِمُ الصَّنِيعَةَ" تأثر بالآية كما يقول الميداني^{٦١}: "هذا كما قال الله تعالى: لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى."^{٦٢}

بعد أن أَشْرْنَا إِلَىٰ أَثَرِ الْقُرْآنِ وَالْأَحَادِيثِ فِي الْأَمْثَالِ، نُريدُ أَنْ نَنْتَقِلَ إِلَىٰ الْأَمْثَالِ الْمَشْتَرَكَةِ بَيْنَ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ.

رابعاً- الأمثال المشتركة بين اللغتين العربية والتركية

هنالك بعض الأمثال المشتركة بين الشعوب والأمم المختلفة كما كان بين العرب والأتراك ومن المعلوم أن اللغة التركية تأثرت باللغة العربية، لأنَّ اللغة العربية لغة الدين الإسلامي، ومن أجل ذلك دخلت في اللغة التركية كلماتٌ و تراكيبٌ واصطلاحاتٌ جديدةٌ من لغة القرآن، بعد قبول الأتراك الحروف العربية في كتابة لغتهم.

يقول الدكتور موسى يلدز في مقالة له^{٦٣}: "أضاف الأتراك إلى الحروف الأبجدية العربية، أربعة حروف من الفارسية وحرفين تركيين، وهي الأبجدية التي أُطلق عليها فيما بعد الأبجدية العثمانية، المعاجم العثمانية تؤكد بوضوح مدى تأثير اللغة العربية في اللغة التركية، وصلت نسبة الألفاظ العربية في اللغة التركية حوالي ٣٠ بالمائة من

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

مجموع الألفاظ المتداولة في اللغة العثمانية. " ويؤكد الدكتور مخيمر صالح في مقالة له موسومة بـ "الألفاظ العربية في اللغة التركية"^{٦٤} أن تلك الألفاظ -أو كثير منها على الأقل- ما زال مستخدما حتى أيامنا هذه.

انتقلت بعض الأمثال إلى اللغة التركية حرفيا للأسباب المذكورة، واشتهرت بعضها بين المثقفين الذين يشتغلون بالعلوم الإسلامية والآداب العربية في تركيا، منها:

- "خير الأمور أوسطها." ^{٦٥} "لكلِّ داءٍ دواءٌ." ^{٦٦} "لكلِّ حيٍّ أجلٌ." ^{٦٧} "لا يُسألُ عمَّا يفعلُ." ^{٦٨} "كلَّمْ كلَّم لا يَنْفَع." ^{٦٩} "شيئا لله." ^{٧٠} "شامي شومي كوفي لا يوفي." ^{٧١} "لا فتى إلاّ عليّ لا سيف إلاّ ذوالفقار." ^{٧٢} "لا راحة في الدنيا." ^{٧٣} "بعد خراب البصرة." ^{٧٤} "من دق دق." ^{٧٥} "السلام قبل الكلام." ^{٧٦} "هَبَاءٌ مُثَوَّرًا." ^{٧٧} "الانتظار أشد من النار." "من صبر ظفر." "نصيبك يُصيبك ولو كان تحت الجبل." "على الرأس والعين." "التكرار دُرٌّ ولكن مُرٌّ." "الحاصل أو وحاصل الكلام."

أحيانا مزج المثقفون التركيون بين الجمل من كلتا اللغتين وأخرجوا أمثالا جديدة مشتركة. مثلا:

"التكرار أحسن ولو كان (يوز سَكْسَان) "yüz seksen"

"من لم يَدُقْ (بيلْمِيُور يازِق) "bilmiyor yazık"

خامسا- الأمثال التي تفيد المعنى نفسه في كلتا اللغتين

حينما ندقّق في هذا النوع من الأمثال نجد بعضها يتفق بشكل كامل، كما نجد حالات تتفق فيها الأمثال في كلتا اللغتين، فعلى سبيل المثال يقال في اللغة العربية:^{٧٨} "بَلَّغِ السَّكِّينُ العَظْمَ"، وهذا المثل يوجد في اللغة التركية بالمعنى نفسه: "Bıçak (kemiğe dayandı.)، وفي هذا المثل أيضا: "كل شاة تناط برجلها" أو "كل شاة برجلها معلقة" مقابل في اللغة التركية: "Her koyun kendi bacağından asılır."^{٨٢}

ويمكن أن نشير إلى هذه النماذج من هذا النوع أيضا:

"Bugünün işini yarına bırakma."⁸⁴ "لا تُؤَخِّرْ عَمَلَ الْيَوْمِ لِعَدِي."

"Tilki gibi hilekâr"⁸⁶ "أَنْوَغٌ مِنْ نَعَلِبٍ"

"At binicisini tanır."⁸⁸ "الْخَيْلُ أَعْلَمُ بِفُرْسَانِهَا"

"Çok söyleyen/konuşan çok yanılır."⁹⁰ "من أكثر أهجر"

"Kuş kuşla avlanır."⁹² "الطير بالطير يُصَادُ"

"Kazma kuyuyu kendin düşersin."⁹⁴ "من حَفَرَ مَعْوَاةً وَقَعَ فِيهَا"

"Para parayı çeker/para para kazanır."⁹⁶ "الدراهم بالدراهم تُكْسَبُ"

"İyilik eden iyilik"⁹⁹ "Ne ekersen onu biçersin."⁹⁸ "كما تدينُ تُدانُ"

bulur, kötülük eden kötülük bulur.

"Ev alma komşu al."¹⁰¹ "الجار قبل الدار"

"Özrün kabahatinden büyük."¹⁰³ "عذرُك أكبر من ذنبك"

"Dağdan geldi bağdakini kovdu."¹⁰⁵ "جاء من البرية و أخذ الأوليّة"

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن الأمثال التي تحتوي على أَلغاز يمكن العثور عليها في اللغة التركية واللغة العربية كذلك ، مثاله: "قيل لِلْبَعْلِ: مَنْ أبوك؟ قال: الفرسُ خالي"¹⁰⁶. يُستعمل هذا المثل في اللغة التركية بهذه الصورة: "Katıra baban kim?" demişler, "dayım at demiş."¹⁰⁷ وهو مشترك بين اللغتين، أَظُنُّ أَنَّ سببَ اشتراكِ هذا المثلِ في اللغتينِ حِلْقَةُ البَعْلِ.

سادسا- اختلاف بعض المفردات في الأمثال التي تفيد المعنى نفسه في

كلتا اللغتين

نجد أحيانا حالات فيها اختلافات بين الأمثال التي تفيد المعنى نفسه في كلتا اللغتين لأسبابٍ عديدة، وهذه الاختلافات قد تكون في كلمة واحدة أو أكثر، وقد ترجع الاختلافات إلى الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأحوال المناخية والأساليب الحياتية.

فمثلا تقول العرب: "إنَّ للحيطان آذان"¹⁰⁸ أما الأتراك فيقولون: "إنَّ للأرض

آذان" وسببُ هذا الفرق بين اللغتين يعود إلى ظروف الحياة، لأنَّ الأتراك عاشوا منذ

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

سنوات طويلة حياة الترحّل، ولم يسكنوا في البيوت حتى بداية عهد السلاجقة عموماً، أما العرب فتستعمل كلمة "الحيطان"، وأظن أنّ هذا المثلّ ظهر في إحدى المدن العربية، لأن الشخص الذي يعيش في مدينة يقول "إنّ للحيطان آذان" لانه يعيش في البيت، إذ إنّ الحيطان من مشتملات البيت، و في الحقيقة أنّ هذا المثلّ بحسب تصنيف الميداني من المؤلّدين

كما يقول أحد الأمثال العربية: "لا يَضُرُّ السَّحَابَ نَبَاحُ الكِلَابِ".^{١٠٩} ويضرب لمن يتألّ من إنسانٍ بما لا يضره"، والعرب استعملت كلمة "السحاب" هناك لأن العرب عاشت في بَوَادٍ صَغِيرَةٍ في وسط الصحراء منذ زمن طويل، حيث إنّها خالية وفارغة من الناس عموماً، وكما نَعَلِمُ فإنّ نباح الكلاب للإنسان والحيوان الغريب، لأجل ذلك سُرِدَ في هذا المثل "السحاب" بدلا من "الإنسان والحيوان الغريب" تحت ظروف الحياة في الصحراء، واستعمل فيه لفظ "السحاب" وهنا نباح الكلاب كناية عن " قيل وقال".

أما الأتراك فيقولون لمقابل هذا المثلّ بالسجع^{١١٠}: "It ürür, kervan yürür." يعني "الكلب يبُحُّ والقافلة تسيرُ." ومن المعلوم أنّ البيئة الطبيعية صالحة للعيشة في تركيا عموماً، لذلك تُمَرُّ الطُرُقُ بين المدن والقرى، وتزداد العلاقات البشرية والتجارية بين الناس، وهذه الأنشطة - كمثال مرّ القافلة- تسبب نباح الكلاب، وبسبب ذلك استعمل الأتراك كلمة "القافلة" مقابل "السحاب".

وهذا مثال آخر يظهر الاختلاف بين كلمات بسبب الحياة الاجتماعية والأحوال المناخية والأساليب الحياتية، وهو: "آخِرُهَا أَقْلُهَا شُرْبًا".^{١١١} يقول أبو هلال العسكري حول هذا المثل^{١١٢}: "يُحْتُّ به على التّقدم في الأمر؛ وأصله في سَفْيِ الإبلِ وذلك أنّ المتأخّر عن الوَرْدِ ربما جاء وقد مضى الناس بِعَقْوِ المَاءِ، وصادف منه نَقَاداً، ولا يكون تأخير الوَرْدِ عندهم إلّا مَنْ ذلَّ و عَجَزَ"، إذن الماء مُهِمٌّ جدّاً في ظروف الصحراء لذلك من يتأخّر يستفد قليلاً منه، ولكن الأتراك يقولون " مَنْ يُؤَخَّرُ زراعته تَتَحَمَّدُ الأرضُ" يعني^{١١٣} (Sona kalan dona kalır.)

يجب على الإنسان أن يُمَمَّ كل أموره في وقتها، فمثلا المزارع إذا أَخَّرَ وقتَ زراعته قد ينزل الثلج و يبدأ التحمد، لذلك لا يستطيع أن يزرع.

وفي مثال آخر تقول العرب: "مَنْ يَزْرَعُ الشُّوكَ لَا يَحْصُدُ بِهِ الْعَنْبَ."^{١١٤} يُعَبَّرُ الأتراك عن هذا المعنى بلغتهم هكذا: " مَنْ يَزْرَعُ الشعيرَ لَا يَحْصُدُ بِهِ القمحَ " ^{١١٥} "Arpa eken buğday biçmez." وهنا نرى أن العرب تستعمل كلمتي "الشوك والعب"، بينما الأتراك يستعملون كلمتي "الشعير والقمح"، لأنَّ الأتراك بعد استقرارهم في الأناضول اشْتَعَلُوا بالزراعة، وزرعوا القمح والشعير خاصة، لذلك استعملوا هاتين الكلمتين.

تقول العرب أيضا: "كل رأسٍ به صداع."^{١١٦} أما الأتراك فيقولون مقابل كلمة صداع "داء" ؛ أي "كل رأسٍ به داء"^{١١٧} "Her başın bir derdi vardır."

سابعا -اختلاف المفردات في الأمثال التي تفيد المعنى نفسه في كلتا

اللغتين

ربما تختلف الأمثال حسب مفرداتها، ولكنها تتفق في المعاني، لأنَّ الإنسان ذو عقلٍ وروحٍ وحسٍّ، وتَجَرَّبَتْه أمام الأوضاع والحوادث مختلفة وطرق التعبير في اللغتين متعددة أيضا، وقد ظهرت الأمثال المتفقة المعاني المختلفة الألفاظ ومن أمثلة هذا النوع في كلتا اللغتين قولهم:

- ^{١١٨} "رَجَعُ حُجْمِي حُنَيْنٍ" ^{١١٩} (Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan oldu.)

- ^{١٢٠} "إِنَّ الْجَبَانَ حَتْفُهُ مِنْ فَوْقِهِ." ^{١٢١} (Korkunun ecele faydası yoktur.)

- ^{١٢٢} "مُثَقِّلٌ اسْتَعَانَ بِدَقْنِهِ" ^{١٢٣} (Denize düşen yılan/yosuna sarılır.)

- ^{١٢٤} "هُوَ أَعَزُّ مِنْ بَيْضِ الأَنْوَقِ." ^{١٢٥} "Sanki bulunmaz Hint kumaşı."

- ^{١٢٦} "وَوَقَعَ فِي سِنَّ رَأْسِهِ" أي: عَدَدِ شَعْرِهِ مِنَ الحَيْزِ أَوْ فِيمَا شَاءَ وَاحْتَكَمَ"

معناه في اللغة التركية: جَثَمَ طَائِرُ الدَوْلَةِ عَلَى رَأْسِهِ. مقابله في التركية: ^{١٢٧} (Başına devlet kuşu konmuş.)

- ^{١٢٨} "مَا بِهَا طَلٌّ نَاطِلٌ. هُنَا الطَّلُّ: اللَّبَنُ وَالنَّاطِلُ: الخمر" أمَّا الأتراك فيقولون:

^{١٢٩} (Tamtaktır, kuru bakır.)

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

- "مَنْ يَنْكِحَ الْحَسَنَاءَ يُعْطِ مَهْرَهَا." يقول الأتراك: "مَنْ يُحِبُّ الْوَرْدَ يَتَحَمَّلُ شَوْكَهُ،" يعني ^{١٣٠} "Gülü seven dikenine katlanır." وأنواع الأمثال هذه كثيرة ومختلفة جداً ونكتفئ بهذا القدر. ^{١٣٢}

من الجدير بالذكر أن بعض الأمثال العربية تسرد عن طريق الشخص الذي اشتهر في عمل ما، وهذا الأسلوب قليل جداً في الأمثال التركية، فمثلاً تقول العرب: "وافق شَرُّ طَبَقَةٍ." ^{١٣٣} يقول الأتراك في المثل الذي يفيد المعنى نفسه هكذا: "الْقِدْرُ دَحْرَجَ وَوَجَدَ غِطَاءَهُ، أَوْ الطَّنَجْرَةَ لَا بُدَّ أَنْ تَجِدَ غِطَاءَهَا." ^{١٣٤} (Tencere yuvarlandı kapağını buldu.)

ومن النماذج الأخرى:

- أَسْحَى أَوْ أَحْوَدُ مِنْ حَاتِمٍ. ^{١٣٥} يقول الأتراك: السخاء ليس له حد. ^{١٣٦} (Mürüvvete/cömertliğe endaze/ölçü olmaz.)

- "مواعيدُ عُزُوبٍ" ^{١٣٧} مقابل هذا المثل في التركية: تَعْلِيْقُ الدَّقِيقِ عَلِي الْحُبْلِ، يعني ^{١٣٨} (İpe un sermek)

- "أَبْصَرُ مِنْ زَرْقَاءِ الْيَمَامَةِ" ^{١٣٩} مُقَابِلُ هذا المثل في اللغة التركية: شَمَّ أَنْفُهُ زَكِّي الرَّائِحَةِ، يعني ^{١٤٠} (Burnu iyi koku alır.) إن هذه الأسماء التي ذكرت في الأمثال السابقة أي (شَنْ، وطبقة، وحاتم، وعرقوب، وزرقاء اليمامة) كلها اشتهرت في عمل أو في وصفٍ مُهِمٍّ. ^{١٤١}

ثامناً- المدن العربية في الأمثال التركية

دخلت بعض المدن العربية في الأمثال التركية لأسباب كثيرة، وفيما يلي نذكر هذه الأسباب مع نماذجها، من أهمها:

١- من الناحية الدينية؛ مثل مكة المكرمة، مثاله: "يُقَابِلُ حَاجٌّ حَاجًّا فِي مَكَّةَ،" يقابل دَرُوشِ دَرُوشاً فِي تَكِّيَّةٍ. ^{١٤٢} (Hacı hacıyı Mekke'de, derviş derviş tekke de bulur.)

٢- من ناحية إفادة البُعد؛ مثل بغداد واليمن ومصر، أمثلتها: "ليست بغداد بعيدة عن العاشق" ^{١٤٣} (Aşığa Bağdat uzak değil.)

"إن يكن العسل في جَرَّتِكَ يَأْتِ النحلُ من اليمن " (Çanakta balın olsun Yemen'den arı gelir.)^{١٤٤}

مثال آخر: لو كان هنالك نَصِيبٌ لَأَتَى من الهند واليمن، ولو لم يكن، فما نَفَعُ شَيْئاً. (Kısmet ise gelir Hint'ten, Yemen'den, Kısmet değilse ne gelir elden.)^{١٤٥}

٣- من ناحية إفادة الجهة؛ مثل دمشق/الشام: "إذا ذهبت عُيُومٌ إلى الشام، فازُتُّ حمارك في اسْطَبَل، إذا راحت عُيُومٌ إلى آيْدِن، فسِرْ إلى عملك." (Bulutlar giderse Şam'a, eşeğini bağla dama. Bulutlar giderse Aydın'a, yürü işine kaydına.)^{١٤٦}

٤- من جهة كون إنتاجها مشهورة؛ مثل الموصل، ودمياط مثال ذلك: "إذا أردت أن تشتري القماش فاشتر من الموصل، وإذا أردت أن تنكح فانكح فتاة من الأصيل."^{١٤٧} (Bez alırsan Musul'dan, kız alırsan asilden.) ، المثال الثاني: "عندما ذهب إلى دمياط لكي يطلب أرزاً، أضع البُرْعَل في بيته." (Dimyat'a pirince giderken, evdeki bulgurdan oldu.)^{١٤٨}

٥- من ناحية اشتها المدينة بين الأتراك مع ميّزاتها المختلفة كبغداد، والبصرة، وحب، مثلاً: "يرجع الحساب الخاطيء ولو وصل إلى بغداد." (Yanlış hesap Bağdat'tan döner.)

المثال الثاني: " لوكانت حلب هناك، فالذراع هنا." يعني، فخذ ذراعاً وقس.
(Halep orda ise, arşın burada.)^{١٤٩}

المثال الثالث: " أحبُّ الناس الأُمَّ وأَجْمَلُ المدنِ بَعْدَها." (Ana gibi yâr, Bağdat gibi diyar olmaz.)^{١٥٠}

المثال الرابع: " بعد خرابِ البصرة." (Basra harap olduktan sonra)^{١٥١}

المثال الخامس: " مثل فقراء المدينة." (Medine fukarası gibi)^{١٥٢}

المثال السادس: " ابنُ شيخِ مكة " (Mekke şeyhinin oğlu)^{١٥٣}

تاسعا- تأثير اللغة التركية في الأمثال العربية

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

من المعلوم أنّ التأثير المتبادل بين اللغة التركية واللغة العربية يعود لأسباب مختلفة، فالعلاقات الدينية والتجارية والسياسية والإقليمية والمجاورة تأتي في مقدمة هذه الأسباب. وبالإضافة إلى ذلك عاش العرب و الأتراك معا منذ عهد الأموية حتى آخر الحرب العالمية الأولى، وما دامت هذه العلاقات الإيجابية بينهما في هذا العصر فقد تأثرت اللغة العربية باللغة التركية كما تأثرت اللغة التركية باللغة العربية في الوقت نفسه، ونذكر أنّ الأبحاث حول الكلمات والأمثال التي انتقلت إلى اللغة العربية من اللغة التركية جديدة وقليلة، وأحد هذه الأبحاث لإيريك بروكوش (Erich Prokosch) اسم مقاله^{١٥٤} (Osmanisches Wortgut im Sudan-Arabischen) يعني المفردات العثمانية في العربية السودانية. هذا الكاتب ثبت الكلمات التركية التي دخلت لهجة السودان في عهد العثمانيين، وعدد الكلمات بحسب بحث هذا الكاتب مائتان وخمسون تقريبا. البحث الثاني للدكتور جهان أر أقجاي، وقد وسّم مقاله بـ " Hanâ " ^{١٥٥} "Mîne'nin Romanlarındaki Türkçe Kelimeler أي: "الكلمات التركية في روايات حنا مينة".

أفاد الدكتور جهان أر أقجاي^{١٥٦} أن عدد الكلمات التركية في روايات "حنا مينة" ثلاثمائة وخمسة وعشرون كلمة، وعدد التعبيرات التركية والأمثال واحد وثلاثون، وانتقلت هذه الأمثال والتعبيرات بترجمة معانيها إلى اللغة العربية..

مثال تلك المفردات^{١٥٧}: دهليز، باصدرمه، بمباشي، أفرين، أفندي، سنجاك، طاتلي، وسرت، وضبا، وضودا، وطغراء، وأوغلي، وقشلة، وفناق، وخانم، وكوزال، وقرة، وأمان، ويابما، ودوغري، وكزياج، وباش كاتب، وجانم..

و نقل الدكتور موسى يلدز من كتاب "الكلمات التركية في اللهجات العربية" للدكتور بدرالدين آيتاج أنّ انتقال الكلمات الأعجمية هو بوساطة اللغة التركية إلى اللغة العربية، وهو يقول^{١٥٨} "تولت اللغة التركية دور الوساطة بانتقال كلمات من مختلف اللغات إلى العربية، وقد دخلت عبارات فرنسية وفارسية كثيرة في العربية عن طريق التركية. وجرت على بعض هذه الكلمات تغيرات صوتية ومعنوية، ولهذا السبب يمكننا أن نتناول هذه الكلمات أيضا في إطار الكلمات الدخلية من التركية

إلى العربية." وذكر الدكتور جهان أر أقجاي كلمات من هذا النوع في مقالته مثل^{١٥٩} : بانكار (Banker Fr.)بنكنوت (Banknot İng.)، بيطن (Beton Fr.)، دامات (Damat Far.) ديكور (Dekor Fr.)، شوبان (Çoban Far.)، شوال (Çuval Far.)، دكتور (Doktor Fr.)، دوشمان (Düşman Far.) ، أفندي (Efendi Yun.)، فنيلة (Fanila İt.)، فنار (Fener Yun.)، فولكلور (Folklor İng.)، فرتونة (Fırtına İt.)، كنبه (Kanepe Fr.)، كابتن (Kaptan İt.).

وأقدم بعض التعابير والأمثال التركية التي انتقلت مع معانيها إلى اللغة العربية من مقالة د. جهان أر أقجاي نفسها^{١٦٠}:

- ليس من عود بلا دُخان. (Ateş olmayan yerden duman çıkmaz.)
- إَنَّهُمْ يَأْكُلُونَ خُبْرَهُمْ بِعَرَقِ جَبِينِهِمْ.^{١٦١} ile (Ekmeklerini alınlarının teri ile yiyorlar/kazanıyorlar.)
- مَنْ يَرْزَعُ الرِّيحَ يَحْصِدُ العاصِفَةَ. (Rüzgar eken fırtına biçer.)
- الطنجرة لا بد أن تجد غطاءها. (Tencere mutlaka kapağını bulur/Tencere yuvarlanmış kapağını bulmuş.)
- الجبل لا يلتقي بالجبل، لكن الإنسان يلتقي بالإنسان. (Dağ dağa kavuşmaz, insan insana kavuşur.)
- لا يستطيع المرء أن يحملَ بَطِيخَتَيْنِ بِيَدٍ واحدةٍ. (İnsan bir elle (bir koltukta), iki karpuz taşıyamaz.)
- دخل من أذن وخرج من أُخرى. (Bir kulaktan girdi, öbüründen çıktı.)
- لا تُشَمَّرْ قبل الوصول إلى النهر. (Nehre varmadan(denizi görmeden) paçayı sıvama.)
- الحركة بركة. (Harekette bereket vardır.)
- لستُ أجيراً عند والدك. (Babanın kölesi değilim.)
- أنا ليستُ لي حيةٌ. (Sakalım yok ki(sözüm dinlensin.)
- طلع الشَّعْرُ على لساني. (Dilimde tüy bitti.)
- لم أكسر خاطركم. (Hatırınızı kırmadım.)
- حماقي تحبني . (Kaynanam beni sever.)

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

- كجُدْرانِ سجنِ تركي . (Türk hapishane duvarı gibi)

النتائج

وفي نهاية هذا البحث نستطيع أن نؤكد أن الأمثال نوع من الأساليب الأدبية، ومكانتها واضحة في اللغة والأدب والتاريخ والحضارة، وأظهرتها تجارب الإنسان والأحداث المختلفة منذ عصور طويلة، وهي تعكس طبيعة الشعوب وأحوال الناس وأذهانهم وظروف الحياة والتقاليد والعادات المتعارف عليها، كما تُصوِّر الحياة التي عاشتها الدول والشعوب.

إنّ بعض الأمثال مشتركة بين اللغات كما هي بين اللغة العربية والتركية، ولكن الفروق بين الأمثال من جهة الاصطلاحات كثيرة وأسبابها متعددة، وقد تسند الاختلافات إلى الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأحوال المناخية والأساليب الحياتية.

وقد بيّنا في هذه المقالة بعض الأمثال المشتركة بين اللغة العربية والتركية، وأشارنا إلى بعض الفروق وأسبابها، كما نبّهنا إلى تأثير القرآن والأحاديث النبوية في الأمثال التركية والعربية، وذكرنا كذلك الأمثال التي تفيد المعنى نفسه في كلتا اللغتين، والمدن العربية في الأمثال التركية، والأمثال والتعابير العربية في اللغة التركية، والأمثال والتعابير التركية في اللغة العربية.

المراجع باللغة العربية

- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، المجتني، دار الفكر، دمشق،

١٩٨٢.

- ابن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، (شرحه وضبطه: أحمد أمين وصديقاه)

دار الكتب العربي، بيروت، ١٩٥٢.

- ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، (تحقيق: صعيد محمد نمر

الخطيب) دار المعرف، بيروت، ١٩٨١.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار

الفكر، بيروت، ١٩٩٤.

- أبو عبد الله القضاعي، مسند الشهاب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦.
- أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، (To pdf: www. al-mostafa.com)
- أبو يعلى الموصيلي التميمي، مسند أبي يعلى، (تحقيق: حسين سلم أسد) دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٤.
- أحمد بن حنبل، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر، بلا تاريخ.
- البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧.
- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، دار الجيل، بيروت، بلا تاريخ.
- خضر موسى محمد حمود، التَّجْوَالُ فِي كِتَابِ الْأَمْثَالِ، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الفكر، عمان، ٢٠٠٧.
- الراغب الأصباني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، استانبول، دار قهرمان، ١٩٨٦.
- السدوسي، أبو فهد مؤرج بن عمرو، كتاب الأمثال، (تحقيق: د. رمضان عبد التواب)، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٢.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهرة، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ٢٠٠٧.
- صالح رَوَّاي، فقه اللغة وخصائص العربية وطرائق نموها، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٣.
- مخيمر صالح، الألفاظ العربية في اللغة التركية، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٩، مجلد ٦٤، ج ١.
- مسلم، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

- المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم التيسابوري، مجمع الأمثال، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧.
- الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر، المستقصى في أمثال العرب، (To pdf: [www. al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com))

المراجع باللغة التركية والألمانية

- Akçay, Cihaner, "Hannâ Mîne'nin Romanlarındaki Türkçe Kelimeler", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: I, Sayı:3, Güz 2001, Ankara, 2001.
- Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1978.
- Aktar, Mehmet, *Atasözleri ve Deyimler*, Güven Yayınları, İstanbul, 2003.
- Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1977.
- Kırımlı, Sadi G., *Atalar Sözü*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1939.
- Komisyon, *Bölge Ağzlarıyla Atasözleri ve Deyimler*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.
- Prokosch, Erich, *Osmanisches Wortgut Im Sudan-Arabischen*, Islamkundliche Untersuchungen Band: 89, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1983.
- Tülbentçi, Feridun Fazıl, *Türk Atasözleri ve Deyimler*, İnkılâp ve Aka kitapevleri, İstanbul, 1963.
- Yazıcı, Numan, *Arapça-Türkçe/ Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.
- Yıldız, Musa, "التأثير المتبادل بين اللغة التركية واللغة العربية"، *Türkçe ile Arapça Arasında Karşılıklı Etkileşim*, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: VI, Sayı: 23, Yaz 2006, Ankara, s.

- ¹ هذا البحث تطوير لمقالة قصيرة قدّمت في المؤتمر المعرفي الأول في الجامعة الأردنية- عمّان (١٩- ٢٠١٠/٢١) حيث أدرج الباحث موضوعات جديدة فضلاً عن الرجوع إلى مصادر ومراجع أخرى.
- ² ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤، ١١ | ٦١-٦١١.
- ³ سورة النحل: ٦٠.
- ⁴ الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الفكر، عمان، ٢٠٠٧، ص. ٢٨٠.
- ^٥ الراغب الأصبهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، استانبول، دار قهرمان، ١٩٨٦، ص. ٧٠٠.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري، مجمع الأمثال، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ٣٣-٣٤ | ١.
- ⁶ خضر موسى محمد حمود، التّجوال في كتب الأمثال، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢، ص. ١٤٧.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهرة، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ٢٠٠٧، ٣٨٥ | ١٨.
- ⁹ ابن عدي ربه، كتاب العقد الفريد، (شرحه وضبطه: أحمد أمين وصديقه) دار الكتب العربي، بيروت، ١٩٥٢، ٦٣ | ٣.
- ¹⁰ Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994, s. 2.
- ¹¹ Başaran, s. 4.
- ¹² Tülbentçi, Feridun Fazıl, *Türk Atasözleri ve Deyimler*, İnkılâp ve Aka Kitapevleri, İstanbul, 1963, s. 278; Başaran, s. 14.
- ¹³ سورة الأنبياء: ٢٣.
- ¹⁴ Tülbentçi, s. 278
- ^{١٥} البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧، ٢٢٢ | ١؛ مسلم، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ١ | ٤١٥.
- ¹⁶ Kırımlı, Sadi G., *Atalar Sözü*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1939, s. ٨٠.
- ^{١٧} سورة آل عمران: ١٤٦.
- ¹⁸ Kırımlı, s. 67.
- ^{١٩} سورة الانشراح: ٥.
- ²⁰ Kırımlı, s. 104; Gölpinarlı, Abdülbâki, *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp ve Aka Kitapevleri, İstanbul, 1977, s. 9.
- ^{٢١} الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ٣٦٧ | ٤؛ عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦، ٢٧٧ | ٣.

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

^{٢٢} الترمذي، سنن الترمذي، ٥٩١/٥؛ أبو يعلى الموصلي التميمي، مسند أبي يعلى، (تحقيق: حسين سلم أسد) دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٤، ٤٨١/٤.

²³ Kırımlı, s. ٨٠.

²⁴ Tülbentçi, s. 539.

^{٢٥} البخاري، صحيح البخاري، ٥١٧/٢؛ مسلم، صحيح مسلم، ٧١٧/٢.

²⁶ Tülbentçi, s. 60; Başaran, s. 42.

^{٢٧} مسلم، صحيح مسلم، ٧٦٠/٢.

^{٢٨} سورة الطلاق: ١٢.

²⁹ Tülbentçi, s. 217; Başaran, s. 42.

³⁰ Tülbentçi, s. 226.

^{٣١} أبو عبد الله القضاعي، مسند الشهاب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، ٤٣٦/١.

³² Tülbentçi, s. 292; Başaran, s. 46.

^{٣٣} البخاري، صحيح البخاري، ٢٧١/١.

³⁴ Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1978, I, 359; Yazıcı, Numan, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 310.

³⁵ Başaran, s. 71.

^{٣٦} البخاري، صحيح البخاري، ١٠٩٠/٣؛ مسلم، صحيح مسلم، ٦٩٩/٢.

³⁷ Gölpınarlı, s. 330; Yazıcı, s. 227-228.

^{٣٨} الميداني، ١٣٤/١.

^{٣٩} سورة الصف، ٢.

⁴⁰ Başaran, s. 14.

^{٤١} سورة الفاتحة: ٥.

⁴² Kırımlı, s. 22; Tülbentçi, s. 40; Başaran, 15.

^{٤٣} البخاري، صحيح البخاري، ٢٣٨٤/٥.

⁴⁴ Gölpınarlı, s. 62; Başaran, 16-17.

^{٤٥} سورة الأنبياء: ٢٢.

⁴⁶ Tülbentçi, s. ٢٢٠.

^{٤٧} أحمد بن حنبل، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر، بلا تاريخ، ١٢٢/٣.

^{٤٨} ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، المجتبي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢، ص. ٣٠؛ ابن

عبد ربه، كتاب العقد الفريد، ٦٤/٣؛ أبو هلال العسكري؛ جمهرة الأمثال، (To PDF: www.

al-mostafa.com) ص. ٦؛ الميداني، ٣٥/١؛ الزمخشري أبو القاسم محمود بن

عمر، المستقصى في أمثال العرب، (To PDF: www. al-mostafa.com)، ص. ١٦٦.

^{٤٩} ابن دريد، المجتبي، ص. ٢٦؛ الميداني، ٢١٧/٢.

^{٥٠} ابن دريد، المجتبي، ص. ٢٣؛ ابن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، ٦٤|٣؛ الميداني، ٢٥٨|١.
^{٥١} ابن دريد، المجتبي، ص. ٢٤؛ ابن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، ٦٤|٣؛ أبو هلال العسكري؛
جمهرة الأمثال، ص. ٨؛ الميداني، ٦٤|١؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ١٨٠.
^{٥٢} الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، دار
الجيل، بيروت، ١٦|٢؛ ابن دريد، المجتبي، ص. ٢٢؛ ابن عبد ربه، كتاب العقد الفريد،
٦٤|٣؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ص. ٥١٦؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال
العرب، ص. ٢٨٨.

^{٥٣} الجاحظ، البيان والتبيين، ١٥|٢؛ ابن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، ٦٤|٣؛
الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ٣٣٠.

^{٥٤} الجاحظ، البيان والتبيين، ١٦|٢؛ ابن دريد، المجتبي، ص. ٢١؛ أبو هلال العسكري، جمهرة
الأمثال، ص. ٥٢٤.

^{٥٥} أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ٢٧٤|٥، ٣٥٧؛ الترمذي، سنن الترمذي، ٤١|٥؛ أبو هلال العسكري،
جمهرة الأمثال، ص. ٢٤٩.

^{٥٦} أبو هلال العسكري؛ جمهرة الأمثال، ص. ٢٣٠؛ الميداني، ٣١٣|١.

^{٥٧} سورة البقرة: ٦٨.

^{٥٨} سورة الفرقان: ٦٧.

^{٥٩} سورة الإسراء: ٢٩.

^{٦٠} سورة الإسراء: ١١٠.

^{٦١} الميداني، ٣٣٩|٢.

^{٦٢} سورة البقرة: ٢٦٢.

⁶³ Yıldız, Musa, "Türkçe ile Arapça /التأثير المتبادل بين اللغة التركية واللغة العربية"، *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*,
Yıl: VI, Sayı: 23, Yaz 2006, Ankara, s. 10-13.

⁶⁴ مخيمر صالح، الألفاظ العربية في اللغة التركية، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٩، مجلد
٦٤، ج ١، ص. ١٠٧.

⁶⁵ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ٢١٠ (ليس بموجود بداية المثل كلمة "خير" في
رواية الزمخشري)؛ ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، (تحقيق: صعيد محمد نمر الخطيب)
دار المعرف، بيروت، ١٩٨١، ص. ٥٨؛ خضر موسى محمد حمود، النُّجُولُ في كتب الأمثال، ص
١٩.

⁶⁶ الميداني، ٣٠٤|٢؛ المسلم، صحيح، ١٧٣٩|٤.

⁶⁷ الميداني، ٣٠٤|٢.

⁶⁸ Tülbentçi, s. 278; Başaran, s. 14.

⁶⁹ Gölpınarlı, s. 302.

⁷⁰ Gölpınarlı, 316.

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

- ⁷¹ Gölpınarlı, 310.
- ⁷² Gölpınarlı, ٢١٤
- ⁷³ Tülbentçi, s. 278; Başaran, s. 24.
- ⁷⁴ Tülbentçi, s. 68; Yazıcı, s. 136.
- ⁷⁵ Tülbentçi, s. 286.
- ⁷⁶ Başaran, s. ٧٠.
- ⁷⁷ Tülbentçi, s. ١٩٦.
- ^{٧٨} الميداني، |١ ١٣٨؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ١٨٥.
- ⁷⁹ Aksoy, II, 527.
- ^{٨٠} أبو هلال العسكري؛ جمهرة الأمثال، ص. ٤٠٤؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ٢٧٠.
- ⁸¹ الميداني، ١٧١|٢
- ⁸² Kırımlı, s. 66.
- ^{٨٣} الميداني، ٣٠٥|٢
- ⁸⁴ Aksoy, I, 180.
- ^{٨٥} السدوسي، أبو فيد مؤرج بن عمرو، كتاب الأمثال، (تحقيق: د. رمضان عبد التواب)، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٢، ص. ٥٠.
- ⁸⁶ Tülbentçi, s. 357.
- ^{٨٧} الميداني، ٣٠٦|١
- ⁸⁸ Aksoy, I, 145.
- ^{٨٩} الميداني، ٣٥١|٢؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ٣١٧.
- ⁹⁰ Aksoy, I, 192.
- ^{٩١} الميداني، ٥٥٣|١
- ⁹² Kırımlı, s. 88; Aksoy, I, 310.
- ^{٩٣} أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ص. ٤٧٣؛ الميداني، ٣٥١|٢؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ٣١٧.
- ⁹⁴ Aksoy, I, 289.
- ^{٩٥} الميداني، ٣٤٩|١
- ⁹⁶ Kırımlı, s. 100; Komisyon, Bölge Ağızlarıyla Atasözleri ve Deyimler, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, s. 181.
- ^{٩٧} الميداني، ١٨٤|٢؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ٢٧٢.
- ⁹⁸ Tülbentçi, s. 299.
- ⁹⁹ Tülbentçi, s. 226, 267.
- ¹⁰⁰ Yıldız, Musa, s. 14.
- ¹⁰¹ Tülbentçi, s. 162.

- ¹⁰² Yıldız, Musa, s.14.
- ¹⁰³ Kırımlı, s. 180.
- ¹⁰⁴ Yıldız, Musa, s.14.
- ¹⁰⁵ Tülbentçi, s. 117.
- ¹⁰⁶ الميداني، ١٣٣|٢
- ¹⁰⁷ Aksoy, I, 286.
- ¹⁰⁸ الميداني، ١٢٨|١.
- ¹⁰⁹ الميداني، ٢٥٥|٢؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ٢٨٦.
- ¹¹⁰ Aksoy, I, 2٧٦.
- ¹¹¹ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ص. ٤٢؛ الميداني، ٧٥|١؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ٣.
- ¹¹² أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ص. ٤٢.
- ¹¹³ Kırımlı, s. 107.
- ¹¹⁴ الميداني، ٣٧٤|٢.
- ¹¹⁵ Aksoy, I, ١٣٩.
- ¹¹⁶ الميداني، ٢٠٤|٢.
- ¹¹⁷ Kırımlı, s. 65.
- ¹¹⁸ الميداني، ٣٧٨|١؛ يروي الفيروزآبادي هذا المثل بكلمة " جِنْتِكُمْ " بمقابل " رجع " أنظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧، ص. ١٠٤١.
- ¹¹⁹ Yazıcı, s. 191; Aktar, Mehmet, *Atasözleri ve Deyimler*, Güven Yayınları, 2003, İstanbul, s. 137.
- ¹²⁰ الميداني، ٣٩|١.
- ¹²¹ Kırımlı, s. 85; Aksoy, I, 301; Yazıcı, s. 297.
- ¹²² الفيروزآبادي، ص. ١٥٤٧.
- ¹²³ Aksoy, I, 201; Yazıcı, s. 225.
- ¹²⁴ الفيروزآبادي، ص. ١١١٧.
- ¹²⁵ Yazıcı, s. 193.
- ¹²⁶ الفيروزآبادي، ص. ١٥٥٨.
- ¹²⁷ Yazıcı, s. 225; Aktar, s.71.
- ¹²⁸ الميداني، ٣٣٣|٢.
- ¹²⁹ Aksoy, II, 899; Aktar, s. 385.
- ¹³⁰ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ص. ٤٥٩؛ الميداني، ٣٥٤|٢؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ٣٢١.
- ¹³¹ Kırımlı, s. 61; Aksoy, I, 247.
- ¹³² انظر النماذج الأخرى إلى هذا الكتاب: Yazıcı, Numan, *Arapça-Türkçe /Türkçe- Arapça Atasözleri ve Deyimleri*
- ¹³³ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ص. ٤٩٣؛ الميداني، ٤٢٣|٢؛ الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، ص. ٣٢٤.

الأمثال العربية والتركية من وجهة التأثير المتبادل

- ¹³⁴ Kırımlı, s. 193.
¹³⁵ السدوسي، كتاب الأمثال، ص. ٧٣؛ أبو هلال العسكري؛ جمهرة الأمثال، ص. ١٣٥؛ الميداني، ٢٤١/١
- ¹³⁶ Aksoy, I, 321.
¹³⁷ السيوطي، المزهر، ٣٨٩/١
- ¹³⁸ Aksoy, II, 743; Yazıcı, s. 67.
¹³⁹ أبو هلال العسكري؛ جمهرة الأمثال، ص. ١٣٩؛ الميداني، ١٥٨/١
- ¹⁴⁰ Yazıcı, s. 221.
¹⁴¹ انظر للأدباء الذين يُذكرون اسمائهم في الأمثال العربية: (Koçak, İnci, *Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Araştırma Dergisi*, Ankara, 1983, Cilt: III, Sayı: IV, s. 107-113)
- ¹⁴² Aksoy, I, 250.
¹⁴³ Gölpınarlı, s. ٣٠.
¹⁴⁴ Aksoy, I, 335.
¹⁴⁵ Aksoy, I, 295.
¹⁴⁶ Ağızdan (Afyonkarahisar ve Denizli bölgesine aittir.)
¹⁴⁷ Aksoy, I, ١٦٧.
¹⁴⁸ Kırımlı, s. 46.
¹⁴⁹ Kırımlı, s. 62.
¹⁵⁰ Aksoy, I, ١٣٣.
¹⁵¹ Tülbentçi, s. 68.
¹⁵² Tülbentçi, s. 286.
¹⁵³ Tülbentçi, s. 286.
¹⁵⁴ Erich Prokosch, *Osmanisches Wortgut İm Sudan-Arabischen*, Klaus Schwarz Verlag, Islamkundliche Untersuchungen -Band 89, Berlin, 1983.
¹⁵⁵ Akçay, Cihaner, "Hanâ Mîne'nin Romanlarındaki Türkçe Kelimeler", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: I, Sayı:3, Güz 2001, Ankara, 55-70.
¹⁵⁶ Akçay, Cihaner, "Hanâ Mîne'nin Romanlarındaki Türkçe Kelimeler", s. 57.
¹⁵⁷ Erich Prokosch, *Osmanisches Wortgut İm Sudan-Arabischen*, page 43-75; Akçay Cihaner, s. 58-61
¹⁵⁸ Yıldız, Musa, s. 14.
¹⁵⁹ Akçay, Cihaner, s. 58-61
¹⁶⁰ Akçay, Cihaner, s. 68-69.
¹⁶¹ هذا أحد الأمثلة التي ضربها د. صلاح رَوّاي ، لبيان بعض الأساليب الأدبية التي وفدت إلى اللغة العربية من اللغات الأوروبية عن طريق الترجمة أو التقليد . راجع كتاب "فقه اللغة"، للدكتور صالح رَوّاي ، ص. ٢٤٦ .

**LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM
ARASINDA BİR MUKAYESE**

Selami Bakirci*

Özet: Bu çalışmada, Cahiliye dönemi Arap şiirinin önemli şairlerinden olan Şanfara'nın *Lâmiyyetu'l-'Arab* adlı kasidesi ile VI/XIII. asırda yaşamış olan Tuğrâî'nin *Lâmiyyatu'l-'Acem* adlı kasidesi arasında bir karşılaştırma yaparak içerik ve sanat bakımından bu iki şiir arasındaki benzer veya farklı yönleri tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Lamiyye, Acem, Arap, Şanfara, Tuğrâî, Cahiliyye, Selçuklular.

**A COMPARISON BETWEEN LAMIYYA AL-ARAB AND
LAMIYYA AL-AJAM**

Summary : The aim of this paper is to make comparative study between “Lâmiyya al-Arab”, a qasida by al-Shanfara, one of the important poets of Arabic poetry in pre-Islamic age of ignorance (the period of Jahiliyah) and the qasida named as Lâmiyya al-Acem by Tughrâî, who lived in the VI/XIII century, investigating the similar and different aspects of these two poems in terms of the content and artistry.

Key words: Shanfara, Tughrâî (Toghrai), Al-Ajam, Arabic poetry, Lâmiyya, Jahiliyah.

* Doç.Dr, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü (e-posta: sbakirci52@hotmail.com)

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

Giriş

Arap şiirinde, kasidelerin birçoğu kafiyesine göre isimlendirilmiş veya kafiyesi ile meşhur olmuşlardır. “Lâm” kafiyesi de bunlardan biridir. “Lâm” harfi, daha doğrusu “L” sesi, akıcı ve telaffuzu kolay olduğundan kelimelerde en fazla bulunan harflerden biridir. Şiire ritm esnekliği ve kafiye düzenine kolay ve rahat bir şekilde uyum sağlama özelliğinden dolayı şairler tarafından en fazla tercih edilmiş olan bir kafiye harfidir. Buna bağlı olarak “Lâm” kafiyeli kasidelerden bir kısmı “*el-Kasîdetu'l-Lâmiyye*” diye meşhur olmuşlardır.¹

Arap şiiri içerisinde başta, klasik Arap şiirinin öncüsü sayılan İmru'u'l-Kays (öl.545 civarı)'ın meşhur muallakası ile Ka'b b. Zuheyr (öl.26/646)'in “Bânet Su'âd” adlı kasidesi; Abbasîler döneminin ünlü şairlerinden Buhturî (öl. 284/897)'nin *Lâmiyyesi* olmak üzere pek çok kaside bu kafiye ile meşhur olmuştur. Ancak Arap Edebiyatı Tarihinde daha çok bu kafiye ile meşhur olmuş iki kasidenin ön plana çıktığını görmekteyiz. Bunlar, Cahiliye dönemi şairlerinden Şanfara (öl.510)'nın “*Lâmiyyetu'l-'Arab*” adlı kasidesi ile Selçuklular döneminde yaşamış olan Tuğrâî (öl. 514/1120)'nin “*Lâmiyyetu'l-'Acem*” adlı kasidesidir. “*el-Kasîdetu'l-Lâmiyye*” denince daha çok, adı geçen bu iki kasideden biri anlaşılır. “*Lâmiyyeteyn*” ifadesi ise bu iki kasidenin özel ismi haline gelmiştir.

Daha sonraki dönemlerde, bunlar arasına “*Lâmiyyetu't-Türk*” adında bazı kasidelerin katıldığını da görmekteyiz. Anlaşılacağı üzere Türk veya Türk asıllı şairler tarafından nazmedilmiş şiirler için kullanılmış olan bu kasidelerin başında, Hasan Hüsnü Toyranî Paşa (öl.1315/)'nin nazmettiği belirtilen “*Lâmiyyetu't-Türk*”² adındaki kasidesi gelmektedir. Aslen Selanikli olup Mısır'da yaşamış olan Toyrânî'nin Divanına bakıldığında “*Lâm*” kafiyeli bir kaç kasidenin

bulunduğu görülür. Ancak söz konusu kaside tam olarak belirtilmediği veya kaynak eserlerde âdet olduğu üzere ilk beyitler verilmediği için, hangi kasidesinin “*Lâmiyyetu’t-Turk*” olduğu tam olarak bilinmemektedir. Ancak, divanında “*Lâm*” kafiyeli bir kasidesine, “Mahfillerde milletler övünürlerken, benim de geçmişimle övünecek kuvvetli delillerim, düşmanların korktuğu gücüm, dostlarımın arzuladığı cana yakınlığım ve her şeyin üstünde güzel ahlakım... var”³ anlamındaki beyitlerle başlamaktadır. Görüldüğü üzere bu kasidesine, başka milletlerin övünmesine karşılık, mensubu bulunduğu milletin üstün özellikleriyle övünerek başlamıştır. İşte muhtemelen Bursalı Mehmet Tahir’in *Lâmiyyetu’t-Turk* adıyla işaret ettiği kaside budur.

Ayrıca Azerbeycanlı Abdussamed et-Tibrîzî (öl.1311/1893)’nin de “*Lâmiyyetu’t-Turk*” adında bir kasidesi bulunmaktadır⁴. Şair Türkçe konuştuğu için bu isimle anılmış olan ve içeriği Hz. Peygamber’e övgü olan bu kaside, şairin ailesinin elinde bulunan ve henüz basılmadığı anlaşılan divanında yer aldığı⁵ belirtilmektedir.

Bunların dışında *Lâmiyyetu’l-Yehûd*, *Lâmiyyetu’l-Hind*, *Lâmiyyetu’r-Rûm* *Lâmiyyetu’l-Memâlik*, *Lâmiyyetu’l-Emeviyye*⁶ gibi millet veya ırka dayalı daha başka “*Lâm*” kafiyeli kasideler de bulunmaktadır.

Arapların en fazla değer verdikleri sözlerin başında gelen şiir, dildeki doğru ve yanlışların belirlendiği bir kıtas olduğu kadar, dil ve belağata (retorik) ait her türlü sanatın icra edildiği edebi bir ürün olup⁷ muhtevası, zihinlerde uyandırdığı duygu ve heyecanın etkisi ölçüsünde önem taşır. İşte bu öneme binaen, Şanfara’nın ve daha sonra da Tuğrâî’nin “*Lâm*” kafiyeli kasideleri ilgi odağı olmuş ve özellikle içerikleri açısından kazandıkları beğeni ile diğer şiirlerden farklı bir statüye kavuşmuşlardır.

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

Acem Konusu

Her milletin, kendi arasında yaşayan başka milletlere ayırıcı bir ad verdiği gibi Araplar da Arap olmayanlara *Acem* demişlerdir. Araplar *Acem* ifadesini ilk önce, İslamiyet'in doğuşundan sonra doğruya doğru ilerledikleri sırada ilk karşılaştıkları İranlılar için; daha sonra bu ifadenin kapsamını daha da genişleterek ilk defa tanıştıkları Arap olmayan her millet için kullanmışlardır.

Kaynak eserlere bakıldığında bu kelimenin "*Acem*" ve *A'cem*" şeklinde iki biçimde kullanıldığı görülür. Mesela, bu kelimeleri ayrıntılı bir şekilde ele alan İbn Manzûr'a göre "*Acem*" kelimesi, "*Arab*" kelimesinin karşıtı olup "*Arapçayı doğru ve güzel konuşsun veya konuşmasın Arap soylu olmayan kişi*" anlamında; "*A'cem*" kelimesi ise "*Arap soylu dahi olsa konuşması doğru ve güzel olmayan kişi*"⁸ anlamındadır. Aynı şekilde Araplar, "*Acem*" kelimesini ilk defa karşılaştıkları veya uzun bir süre görmedikleri kişiler için de kullanmışlardır⁹. Buradan anlaşıldığına göre, güzel konuşmayan veya ilk defa karşılaşılan kişiler için kullanılan bu kelimeye, daha sonra Arap olmayanları Araplardan ayıran bir nitelik; özellikle İslamiyet'in gelişinden sonra İranlılara karşı ırki, sosyal ve siyasî bakımdan üstünlük ifade eden bir mana¹⁰ yüklenmiştir.

Bu kelimeyi İbn Haldun'un da aynı anlamda, yani Arap ırkından olmayanlar için kullandığını görmekteyiz¹¹. Mesela, İbn Haldun'a göre, doğma büyüme Arap toplumu içerisinde yaşamış olduklarından, bir meleke halinde kazanmış oldukları Arapça'ya ve inceliklerine Araplar kadar, hatta Araplardan daha fazla vakıf olan ve bu dilin gramerini yazmış olan Sibeveyh, Ebû Alî el-Fârisî ve ez-Zemahşerî gibi ilim adamları soy bakımından Acem'dirler, yani Arap değildir.

Sonuç itibariyle *Acem* kelimesiyle yalnız başına kullanıldığında İranlıların kastedildiği; *Arab* ve *Acem* şeklinde, iki kelime birlikte

kullanıldığında ise Arapların dışındaki bütün milletlerin kastedildiği anlaşılmaktadır.¹² Daha sonraki dönemlerde Türk asıllı şairler için “Rum şairleri” ifadesinin kullanıldığını görmekteyiz. Türk asıllı olan şairlerden bahsederken bu ifadeyi kullanan Muhibbî, “Baharzî”nin “Acem” olarak belirttiği hususu ben, “Rum” olarak ifade etmekteyim”¹³ demektedir. Bunlara dayalı olarak Arapçanın dışındaki dillerde *Luğatu’l-‘Acem=Acem dili*¹⁴ diye tanımlanmıştır. Kısaca Arapların kendi konuşmalarını ve dillerini niteleyici bir anlam taşıyan *Acem* kelimesinin, daha sonraları Arapları kategorik olarak diğer bütün milletlerden ayıran bir kavram olarak geliştiği görülmektedir.

ŞANFARA (öl. 510)

Şanfara, aslen Yemenli olup Cahiliye döneminde yaşamış ünlü bir Arap şairidir. “Şanfara” kalın dudaklı demektir. Annesi Habeşistanlı olduğundan kendisi de zencidir. Arapların “addâin” (çok hızlı koşanlar) dedikleri şairlerden olup hızlı koşuşuyla meşhur olmuş ve Arap atasözlerine girmiştir. Şanfara daha çocuk yaşlarda iken ailesiyle birlikte Kuzey Arabistan’da yaşayan kabilelerden Selâmânoğulları kabilesine esir düşmüş ve bir süre bunlar arasında kaldıktan sonra mübâdele sonucu kabilesine geri dönmüştür. Kabilesinin tasvip etmediği davranışlarda bulunduğu ve savunamayacağı suçlar işlediği için kabilesi tarafından dışlanmıştı¹⁵.

Cahiliye Araplarında, kabilesine veya her hangi birine karşı işlediği suçların ağırlığından veya çokluğundan dolayı en yakınlarının dahi sahip çıkmadığı kişi/kişiler, kabilesinden dışlanır, sahiplenilmez, hatta kovulurdu. Bu tür kişiler kabilelerinden uzaklarda çöl veya ıssız yerlerde yaşar, yolcuların önünü kesip bunlardan yağmaladıkları yiyeceklerle hayatlarını sürdürürlerdi. Bu tür hayat tarzı sürdürenlere çapulcu ve yağmacı anlamında “su‘luk” denirdi¹⁶. Bunların bir kısmı da şair ruhlu kişilerdi. İşte Şanfara da bu şairlerden biriydi.

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

Kabilesinden dışlanmış, fakir, hayatını sürdürebilecek kadar dahi malı olmayan su'luk şairlerin bir kısmı, bir daha kabilesine geri dönmemiştir. Bu şairlerin hedefinde başta duygularını anlamayan aileleri ve kabileleri vardır. Yiyecek ve giyecekleri olmadığı gibi aç-susuz ve canları pahasına yaşadıkları çölün sıkıntılarını görmezlikten gelen varlıklı kişiler, en fazla hoşlanmadıkları kişilerdir. Azıkları bazen toprak veya vahşi hayvanlar olurdu. Hayatları her türlü tehlike ile karşı karşıya olduğundan ölüm onlar için her an beklenen bir husustu. Silahlarıyla yatar, silahlarıyla kalkarlardı. Sosyal hayattan dışlanmış olduklarından hayata bakışları karamsar ve kötümser olan bir şairin bu duyguları şiire yansıtmasından daha doğal ne olabilir?! Bundan dolayı İbn Sellam el-Cumahî, bu şairleri, gerçek anlamda Arap fitratını ve karakterin yansıtan şairler olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla bu şairler, duygularında samimi, şiirinden asla menfaat beklentisi bulunmayan, şiirleri daha duygusal ve daha içtenlikle söylenmiş olmakla tanınırlar¹⁷. İşte Şanfara da kabilesinden dışlanmış olup çöllerde yalnız başına ve başıboş bir şekilde yaşayan harami şairlerden biridir.

Diğer su'luk şairleri gibi Şanfara da, birçok sıkıntı, zorluk ve sürekli izlenme korkusuna rağmen, kendini güçlü ve dayanıklı hissedilen bir ruh yapısına sahiptir. Öfkesinden ve kızgınlığından dolayı terk ettiği kabilesinin içerisinde yaşamaktansa vahşi hayvanlar arasında yaşamayı tercih eden ve arkadaşlarını da bunlardan edinen, her an bir tehlike ile karşı karşıya kalacağından geceleri rahat uyku uyumayan, uyur görünse de gönlü her zaman korku ve endişe ile dolu olan, buna karşılık maceracı, cesur, gözü pek, atılgan ve yürekli biridir¹⁸.

Bütün hayatını tabiatın kucağında ve vahşi hayvanlar arasında, karanlık gecelerde yıldızların altında geçiren Şanfara kelimenin tam anlamıyla bir gözlem adamıdır. Aynı zamanda, çileli bir hayatın görüntüleri olan bu sıkıntılarını, kabilesine olan kızgınlığı ve öfkesiyle

bütünleştirerek hikmetli sözler içerisinde ve dokunaklı bir şekilde dile getirmiştir. Günümüzde dahi söylenebilirliği olan ve evrensel olma özelliğine sahip deyimlerle insani değerlere sahip bir kahramanın özelliklerini vermeye çalışmıştır. Ayrıca çöl, vahşi hayvanlar, ıssızlık ve yalnızlık gibi bedevi hayatın temel özelliklerini ince bir şekilde tasvir etmesi ve bu hayatı tatmış olan bir şahsın portresini çizmesi de oldukça önem taşımaktadır.

LÂMIYYETU'L-‘ARAB

Gerçekten İslam öncesi Arap şiiri içerisinde, insanlığa bilgi ve hikmet takdim eden o kadar güzel metinler bulunmaktadır ki, evrensel edebiyat içerisinde antik döneme ait bu bilgelik örnekleri, tarihin hemen hemen her döneminde değişik şekillerde açıklanmış ve günümüzde de açıklamaya devam etmektedir. İşte Şanfara'nın *Lâmiyyetu'l-'Arab* adlı kasidesi bu özellikleri taşıyan ve “geçmişin şiiri, günümüzün gerçeği” sayılan önemli kasidelerden biridir.

Arap Edebiyatıyla ilgili eski kaynaklarda Şanfara'ya ait böyle bir kasidenin varlığına rastlanmamaktadır. Ebu'l-Ferec el-İsfahanî, İbn Sellam el-Cumahî, İbn Kuteybe ve el-Merzûbânî gibi ilk dönem Arap Edebiyatı Tarihçileri, böyle bir kasideden bahsetmemektedirler. Aynı şekilde eski Arap şiirinden derlemeler yapmış olan el-Esmâî ve Mufaddal ed-Dabbî de değinmemişlerdir¹⁹. Bu kasidenin ismi ancak orta ve son dönem kaynaklarda rastlanmaktadır. Adının *Lâmiyyetu'l-'Arab* olduğu belirtilmemekle birlikte bu kasidenin tamamını ilk verenlerden biri, IV/X. asırda yaşamış olan Ebû Alî el-Kâlî (öl.356/967)'dir²⁰. Ebû Alî el- Kâlî, güçlü ve yetenekli bir şair olarak nitelendirdiği Halefu'l-Ahmer'den bahsederken, İbn Dureyd'in Şanfara'ya nisbet edilen bu kasidenin Halefu'l-Ahmer'in yapıtı olduğunu belirttiğini²¹ nakleder. Ancak bu husus daha sonraki ilim adamları tarafından farklı değerlendirilmektedir. Şöyle ki, Halefu'l-Ahmer'in birine nispet ede-

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

rek söylediği kasideler, önemli ölçüde Câhiliye dönemi şiirlerinin özellikleriyle uyuşmakta, buna karşılık *Lâmiyyetu'l-Arab* kasidesi Câhiliye şiirlerinden farklı olarak başlı başına bir konuyu ele almaktadır. Aynı şekilde Câhiliye dönemi şiirlerinde ağırlıklı olarak yer alan tabiat tasviri, *Lâmiyyetu'l-'Arab*'da şiirin temel örüntüsü olan insan tasviri için yardımcı unsurlar niteliğindedir.²² Ayrıca şehir hayatı yaşamış olan bir şairin, yani Halefu'l-Ahmer'in ileri düzeyde Câhiliye hayatının özelliklerini yansıtan bir şiir dile getirmesinin zor olacağı²³ ve buna benzer daha başka nedenler de ileri sürülerek, bu kasidenin Halefu'l-Ahmer'in uydurup Şanfara'ya nispet ettiği bir kaside olmaktan çok, Şanfara'nın nazmettiği bir kaside olarak kabul edilmektedir.

İlk dönemlerden itibaren pek çok ilim ve edebiyat erbabının ilgi odağı olmuş olan *Lâmiyyetu'l-'Arab*, başta Türkçe²⁴ olmak üzere birçok dile tercüme edilmiştir.²⁵

Lâmiyyetu'l-Arab şekil, üslup ve içerik bakımından geleneksel Câhiliye şiirlerinden farklıdır. Şair kasidesine, Câhiliye şiirinin temel özelliklerinden olan “*atlâl ile*” yani, sevgiliye ve onun gezip dolaştığı yerlere veya hayali şahıslara seslenerek ve ağlayarak değil, kabilesine olan memnuniyetsizliğini dile getirerek, diğer bir ifadeyle hem kabilesini ağır bir şekilde kınayarak (itâb) hem de kendi durumunu şikâyet ederek (şekvâ) başlar. Aynı şekilde kasidesine, gördüğü sıkıntılar nedeniyle kabilesini terk etme ve başka dostlar bulma niyetinde olduğunu, bu durum birçok sıkıntılara neden olsa da köle gibi yaşadığı, bıkmış ve usanmış olduğu bu hayattan kurtulmanın onurlu bir gencin davranışı olduğunu belirterek giriş yapmaktadır. Kasidenin giriş kısmı, sıkıntılardan kurtulmak ve hürriyetine kavuşmak isteyen cahiliye döneminde yaşamış bir Arap gencinin ruh halini yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu kasidenin ana teması, şiire konu olan mekânlar veya şairin özlem duyduğu sevgilisi veya kabilesi değil, di-

rekt şairin kendi duygu, düşünce ve hayatıyla ilgilidir²⁶. Yerinden ve yurdundan uzak kalma, çöllerin acımasız sıkıntılarına dayanma, ıssız çöllere göç edip yalnız başına dolaşma, kendisini yalnız bırakan dostlarının ve ailesinin yerine çöldeki vahşi hayvanlarla birlikte yaşama, karşılaştığı zorluklara kahramanca karşı durma ve iyi bir at binicisi olma gibi konular kasidenin temel konuları arasında yer almaktadır. Bunların yanı sıra, şairin de aralarında bulunduğu su'luk hayat tarzına getirilen ince eleştiriler²⁷ duygusal bir üslup içerisinde ifade edilmeye çalışılmıştır.

Altmış sekiz beyitten oluşan kaside genel hatlarıyla beş bölümden oluşmaktadır. İlk yirmi beytinin oluşturduğu birinci bölümde şair, yukarıda belirttiğimiz gibi kınadığı kabilesini terk ediş nedenlerini sıraladıktan sonra kendine ait üstünlükleri sıralamaktadır. İkinci yirmi beyitte ise, şair sosyal, fiziksel ve fizyolojik konumunu belirterek çöldeki sıkıntılı hayatına rağmen moralini yüksek göstermeye çalışır. Uzun süre çektiği açlık ve susuzluk duygusunu gidermek için aralarında toprağın da bulunduğu yiyeceklerini sıralamaktadır. Üçüncü bölümde ise artık açlığa dayanamayıp güçsüzlüğünü ve bitkin düşüşünü, deyim yerindeyse bir deri bir kemik şeklinde kalışını vurgulu bir şekilde anlatır. Dördüncü bölümde ise (54-66 beyitler) çölün bu dayanılmaz sıkıntılarına karşı dayanma gücünü romantik bir diyalog ile anlatır. Beşinci kısımda, metanetinin sonucu olarak elde ettiği başarıyı gösterircesine, hayalinde etrafını kuşatmış olan sevimli çöl hayvanlarının kendisini sevgiyle izlemelerini dile getirir.

TUĞRÂÎ (453/1061-514/1120)

Adı el-Huseyn b. Ali b. Muhammed olup Ebû İsmail künyesiyle ve Müeyyidüddin lakabıyla tanınır. Selçuklular döneminde çalıştığı di-

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

vanda sultanın isim ve lakabını içeren tuğrayı yazma görevini yürüttüğünden “Tuğrâî” lakabıyla ünlü olmuştur. Melikşâh zamanında Nizâmülmülk ile tanıştıktan sonra divan kâtibi olarak atandığı memurlukta vezirliğe kadar yükselmiştir. Ayrıca devlet başkanlarına elçilik yapmakla önemli bir görevde de bulunmuştur. Selçuklular döneminde inşa sanatının lideri olan Tuğrâî, şiirlerinin pek çoğunda Selçuklu sultanlarını ve takdirini kazandığı Nizâmülmülk’ü övdüğü şiirler nazmetmiştir. Ancak, 515/1121’de Selçuklu sultanlarından Sultan Mes’ûd ile kardeşi Sultan Mahmûd arasındaki savaşta öldürülmüştür²⁸.

Tuğrâî’nin aslen Arap olmadığını ileri sürenler olduğu gibi bu görüşün aksini savunanlar da bulunmaktadır. *Isfahânî* lakabına bakarak Isfahan yöresinden olduğunu ileri sürenlere karşılık soyunun Ebu’l-Esved ed-Duelî’ye dayandığını ileri sürenler de bulunmaktadır.

Küçük yaştan itibaren ilim ve kültür hayatıyla tanışmış ve genç yaşta şiir söylemeye başlamıştır. Üstün bir karaktere sahip, gönlü hoş, saygın, toplum tarafından değer verilen bir yapıya sahip; dil ve edebiyatta olduğu kadar şiir ve risale yazımında da ileri düzeyde biri olarak tanınırdı. İlmi alandaki üstünlüğünden dolayı *üstâd* ve *fahru’l-küttâb* olarak tanınan Tuğrâî’nin Kimya ile olan ilgisi de hemen hemen her kaynakta özellikle belirtilmektedir. Özellikle edebi alanda nazım ve nesirde meşhur olan şairin ilim adamları tarafından beğeni ilen karşılanmış olan “*Lâmiyyetu’l-‘Acem*” adlı şiirinin tamamı verildiği²⁹ görülmektedir.

Geniş bir kültüre sahip olan Tuğrâî’nin, yaşadığı dönemin özelliği olan sanat konusunu oldukça başarılı bir şekilde şiirine yansıtmıştır. Divanına bakıldığında fahr, medih, hiciv, hamase ve mersiye gibi değişik konularda pek çok şiir söylediği görülür. Tuğrâî’nin şiirleri arasında, yakın irtibatı bulunan Sultan Melikşâh’ın ordusunu ve

Bizanslılara karşı elde ettiği başarılarını konu alan methiye kasideleri, kendi zamanında hak etmedikleri mertebeleri elde etmiş olan bazı vezirleri ve devlet adamlarını konu alan hicivleri ve aynı şekilde daha süt emziren bir kadın iken ölen karısına söylediği mersiyesi önemli bir yer tutmaktadır.³⁰ İlmî ve edebî alandaki başarısı ve şiirdeki ustalığıyla kendini ispatlamış olan Tuğrâî³¹, ileri gelen Arap şairlerine nazîreler de yazmıştır. Bunlardan biri de ünlü şair Buhturî'dir. Ancak Tuğrâî'yi asıl ünlü yapan veya Tuğrâî denince ilk akla gelen husus *Lâmiyyetu'l-'Acem* adındaki kasidesidir. Bağdat'ta bulunduğu sırada nazmettiği bu kasidesinin içeriği ise genel olarak övünme (fâhr) ve yalnızlıktan yakınmadır³².

LÂMIYYETU'L-'ACEM

Bu kaside her ne kadar "Lâm" kafiyeli olduğundan *Lâmiyye* adını almış ise de *Acem* kelimesinin niçin eklendiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Tuğrâî'nin divanında sadece "505 yılında Bağdat'ta kendi durumunu tasvir ettiği"³³ şeklinde bir başlık ile yer alan bu kasideyi *Lamiyyetu'l-'Acem* isminin ne zaman ve kim tarafından verildiği hususunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu ismi, ancak şairin biyografisini veren bazı kaynaklarda veya bu kaside üzerine yapılmış olan çalışmalarda görmekteyiz. Kasideyi ilk şerh edenlerden biri olan el-Ukberî'nin (öl.616/1219), bu kasideyi "*Lâmiyyeti'l-'Acem*" adıyla andığını görmekteyiz. Bu husus, kasidenin nazmedilmesinden kısa bir süre sonra *Lamiyyetu'l-'Acem* ismiyle tanındığını göstermektedir. Yâkut el-Hamevî (öl. 626/1229), Tuğrâî'nin hayatını verirken, "*Tuğrâî'nin şiirlerinden biri de râvilerin naklettiği, dillerde dolaşan ve Lâmiyyetu'l-'Acem adıyla tanınan kasidesidir*"³⁴ ifadesini kullanarak özellikle bu kasidesine atıfta bulunmuştur. İbnu'l-Adîm (öl. 660/1262) ise bu kasideyi, "*Bu kasîde Tuğrâî'nin en güzel kasidelerinden, daha doğrusu o dönemin en güzel*

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

*kasidelerinden biridir*³⁵ nitelemesiyle vermektedir. Aynı şekilde İbn Hallikan (öl.681/1282), şairin güzel şiirlerinden birinin de *Lâmiyyetu'l-'Acem* adlı kasidesinin olduğunu³⁶ belirtirken İbnu'l-İmâd (öl. 1089/1679) Tuğrâî'den *Lâmiyyetu'l-'Acem sahibi*³⁷ diye söz eder. Bu kayıtlar bize, bu kasidenin *Lâmiyyetu'l-'Acem* adıyla meşhur olduğunu ve bu şekilde rivâyet edildiğini göstermektedir. Ancak söz konusu kasideye *Lâmiyyetu'l-'Acem* adının niçin verildiğini ilk irdeleyen ve aynı zamanda bu kasideyi şerh etmiş olan Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî (öl.764/1362)'dir. Safedî, Tuğrâî'nin bu kasidesini, Şanfara'nın *Lâmiyyetu'l-'Arab* adlı kasidesine karşılık olarak nazmettiğini, nasıl ki Arapların edebî ve hikmetli sözleri içeren ünlü bir Lâmiyyesi varsa, aynı şekilde Acemlerin yani Arap olmayanların da böyle bir Lâmiyyesinin olabileceğini ve bunun da Tuğrâî tarafından nazmedildiğini³⁸ ileri sürmektedir. Safedî'nin bu görüşüne göre insanlar, bir Arap şairi olan Şanfara'nın şiirine, üstün gördükleri ve beğendikleri için *Lâmiyyetu'l-'Arab* adını vermeleri gibi, Arap soylu olmayan (Acem) şairlerden de Tuğrâî'nin en güzel şiirlerinden biri olduğuna inandıkları kasidesine *Lâmiyyetu'l-'Acem* adını vermişlerdir. Fakat bu görüş oldukça dikkat çekici bir iddia olup pek taraftar bulmadığı gibi tepki de çekmiştir.

İbnu'l-Adîm bu kasidelerin ismi konusunda, daha ihtiyatlı belki daha makul karşılanabilecek bir yaklaşım sergilemektedir. Buna göre, Şanfara'nın kasidesi kendi kategorisindeki şiirlere göre üstün sayıldığından *Lâmiyyetu'l-'Arab* olarak; Tuğrâî'nin kasidesi de aynı şekilde kendi dönemindeki şiirlere göre çok değerli ve üstün görüldüğünden *Lâmiyyetu'l-'Acem* olarak isimlendirilmiştir.³⁹ Bu değerlendirmeye göre bu isimler, kasideler arasında bir mukayesenin veya bir üstünlük değerlendirmesinin varlığını göstermesinden çok,

söz konusu her iki kasidenin de gerek içerik gerekse sanat değeri bakımından çok beğenildiğini göstermektedir.

Safedî'nin görüşüne şiddetle karşı çıkanlardan biri de XV. yüz yılda yaşamış olan Muhammed b. Ebî Bekr ed-Demâminî (öl.828/1424)'dir. Böyle bir değerlendirmenin bütün Araplara affedilmeyecek bir hakaret olarak sayılacağını ileri süren ed-Demâminî, Nüzûlu'l-ğays adlı eserinde “*Acemlere nispet veya izafe edilen her hangi bir şey, kesinlikle akıldan yoksun ve şereften nasibi olmayan şey demektir*”⁴⁰ diyerek fesahat ve belağat konusunda Araplarla Arap olmayanları (Acemleri) aynı seviyede değerlendirenleri cahil ve akılsız saymaktadır. İbn Haldun'un “*Arap soyundan olmayanların (Acemlerin) Arap diline olan katkıları azımsanmayacak düzeydedir*”⁴¹ sözü göz önüne alındığında Demâminî'nin bu değerlendirmesinin hissi ve aynı zamanda Arapçılık ruhuyla ileri sürülmüş bir ifade olduğu düşünülebilir. Çağdaş Arap yazarlar tarafından da yersiz bulunan bu tepkinin, Demâmi'nin ‘*Acem* ile ‘*Acem* kelimelerini birbirine karıştırmamasından kaynaklanmış olabileceği tahmin edilmektedir.⁴²

Safedî'nin görüşüne katılmayan pek çok çağdaş araştırmacı dil, üslup ve sanat açısından güçlü Arap şairlerin kasidelerinden geri kalmayan, hatta bunların bir kısmından daha üstün olan bu kasidenin *Lâmiyyetu'l-'Acem* olarak isimlendirilmesinin nedenini, Tuğrâî'nin Isfahan yöresinde, diğer bir ifadeyle Arap olmayan ülkelerde yaşamış olmasından dolayı Fars asıllı olduğunun sanılmasına bağlamaktadır.⁴³ Bundan dolayı Şevkî Dayf, Tuğrâî'de Araplara karşı bir ırkçılık taassubiyeti olmadığı gibi şairin aslında Arap olduğunu ileri sürerek konunun bu şekilde değerlendirilmesinin de hata olacağını belirtir.⁴⁴ Tuğrâî'nin bu kasidesine özel bir önem veren ve inceleyen son dönem araştırmacılardan Ali Cevad et-Tâhir de bazı araştırmacıların ve müsteşriklerin söylediklerinin aksine Tuğrâî'nin Arap asıllı olduğu kanaatinde-dir. Tuğrâî'nin *Acem* olmadığını ve Lâmiyyesini de

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

Lâmiyyetu'l-'Arab'a nazire olarak nazmetmediğini belirten Ali Cevad et-Tâhir'e göre, Tuğrâî'nin Fars asıllı olduğunu söyleyenler, *İsfahânî* lakabından hareket ederek O'nun İsfahanlı olduğunu sanmaktadırlar. Halbuki bu yeterli bir delil değildir. Zira pek çok Arap şairi ve yazarı İsfahan'a yerleşmiş ve orada kalmışlardır.⁴⁵

Daha önce değindiğimiz gibi bu kasidenin içeriği, Tuğrâî'nin kendi durumundan, çevresinden ve zamanından şikâyet ve bu arada sahip olduğu üstünlüklerle övünmedir. Şairin *Divânu'l-inşâ* görevine atandığında duyduğu sevinci ve bu işi nedeniyle çağdaşı Harîrî (öl. 515/1122)'nin tebrik risalesini defalarca öpmesi⁴⁶ göz önüne alındığında kasidenin içeriği daha kolay anlaşılacaktır. Dolayısıyla bu kasideyi, çok sevdiği işinden azledilmesi ve hilafet makamından umduğunu elde edememesi üzerine duygularını ifade ettiği bir manifesto olarak değerlendirmek mümkündür. Şair, hikmetli sözlerle dolu bu kasidesinde gazel ve aşktan da bahsetmektedir. Bunların yanında, yalnızlıktan yakınma ve hüznüleri dile getirme “şekvâ” ile övgü “fâhr” gibi çok farklı konuların bir arada işlenmesi ilginç karşılanmaktadır.⁴⁷

Tuğrâî, hikmetli sözlerle siyasi hayatındaki tecrübelerini hatırlatarak, devletin üst makamları ve siyasi idaredeki arzusunun gerçekleşmemesi üzerine hilafetin başkenti olan Bağdat'ta artık kalmak istemediğini açıkça dile getirmektedir. Bu konudaki şikâyetlerini ve iç dünyasındaki sıkıntılarını sıralamaya çalışırken, bir taraftan da dünyada işlerin erbabı ile cahiller arasında dönüşümlü olarak seyrettiğine, bazen cahil kişilerin ön saflarda yer almasına karşılık bilgin kişilerin ortada gözükmeye dikkat çekmektedir. Sıradan kişilerin yüksek mevkilere çıkmasına, bunları görece kadar ömrünün uzun olmasına üzülmemektedir. Değişik vesilelerle haklı olduğunu dile getiren şair, aslından dünyada doğruluk ve samimiyetin kalmadığını

insanların iki yüzlü davrandığını, haktan çok güç ve kuvvetin hakim olduğunu dile getirmektedir. Bütün bunlara rağmen umudu elden bırakmamaya özen göstermektedir. Dolayısıyla şair, ahlaki değerleri ön plana çıkararak siyasi, toplumsal ve biriyssel olayları, özellikle toplumun ahlaki değerlerini ve sosyal ilişkileri ince bir dille ve oldukça anlamlı sözlerle eleştirmektedir.

Kaside, içeriği açısından ayrı bir ehemmiyet taşımakla birlikte dil, üslup, şekil ve sanat itibarıyla de dikkatleri üzerine çekmiştir. Cahiliye şiirinin bir özelliği olarak, gazel ve aynı zamanda yalnızlığını dile getiren şikâyet beyitleriyle başlamış olan kaside daha ilk dönemlerden itibaren Ukberî, Zemaşerî, Safedî ve Demâmînî gibi pek çok ünlü ilim adamı tarafından üzerinde şerh ve benzeri çalışmalar yapılmıştır⁴⁸. Gerek içeriği gerekse sanatı açısından büyük bir ilgi toplamış olan bu kasidenin pek çok yazmasının bulunması⁴⁹, ilim ve edebiyat dünyasında hızla yayılmış olduğunu; başta Türkçe⁵⁰ olmak üzere İngilizce ve Fransızca gibi pek çok dile tercüme edilmiş olması da bu ilginin daha sonraki yıllarda da devam ettiğini göstermektedir. Batı dillerine tercüme edilmiş olması da müsteşriklerin ilgisini çektiğini göstermektedir.⁵¹

Dilin bütün inceliklerine hakim olan Tuğrâî, üstün ve başarılı bir sanat sergileyerek hayattaki tecrübelerini coşkulu bir duyguyla anlatması ve tasvir etmesiyle tenkitçilerden takdir toplamıştır. Bunların başında *Lâmiyyetu'l-'Acem*'i inci dizisine benzeten Safedî gelmektedir. Safedî'ye göre kaside, dili güzel ve akıcı olduğundan kolayca ezberlenen, seçkin ve özgün bir içeriğe sahip, vezin, kafiye ve insicam gibi şekli özellikleri bakımından bir başkasının yapamayacağı güçtedir. İçeriği kandiller gibi hem süslü hem aydınlatıcı, duygulandırıcı, ders verici bir özelliğe sahiptir. “*Zamanının üstazı*” olarak değerlendirilen Tuğrâî, bu kasidesini okyanusların derinliklerine dalarak veya gökyüzünün enginliğinde dolaşarak bu eşsiz ve ben-

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

zersiz incileri elde edip insanlara sunmuştur. Bundan dolayı ilim ve edebiyat erbabı arasında bir hayli meşhur olmuş ve kadehlerdeki şarap gibi ellerden ve dillerden düşmemiştir.⁵² Safedî bu kasideyi, gerek dil gerekse sanat açısından belirtilen özellikleri yanında engin ve derin anlamlarla dolu olduğunu gördüğü ve dolayısıyla çok beğendiği için şerhetmiştir.⁵³

Şanfara'nın yaptığı gibi, Tuğrâî de 59 beyitten oluşan kasidesini bölümler halinde işlemiştir. Kendisinden gurur duyarak ve övünerek başladığı ilk dokuz beytinde uzun süre eş ve dostlarından ayrı ve gurbette kalmasından dolayı duyduğu özlemine ve üzüntüsünü gideremediğinden içinde bulunduğu acizlik ve çaresizlikten yakınmaktadır. Bundan sonraki bölümde Bağdat'tan ayrılışını ve beraberinde olan kişileri tasvir etmektedir. Tasvirten sonra ise kasidesinin asıl konusu olan “şikâyet (şekvâ), hüznün ve şansızlık” konusuna geçerek kendini tamamen hüznün ve kedere teslim etmeyip, arzu ve isteklerine ulaşmak için gerekli olan güvenini, metanetini ve hayata olan bağlılığını dile getirmiştir. Bütün bunlardan şairin, gönlünde derin izler bırakmış olan hüznün, hasret ve acı veren şikâyetler ile bunların karşılığı olan hayata tutunma, ümitvar olma ve özgüvenini yitirmeme arasında olduğu görülür. Kasidesinin son kısmını ise hikmetli sözlere, atasözü kabilinden olan deyimlere ayırmıştır. Kasidede bahsedilmiş olan acı, keder, üzüntü ve genel anlamıyla hayatın sıkıntıları, görünüşte şairin hayatını ilgilendiren hususlar olsa da aslında bunların zaman ve mekânla sınırlı kalmaksızın herkesi ilgilendirebilecek evrensel sıkıntılar, hüznün ve acıların olduğu görülür.

Mukayese:

Bazı araştırmacılar, söz konusu iki şairin *Arap* veya *Acem* olmalarına dayalı olarak bu kasidelerden birinin diğerine üstün olduğunu ispatlamak için değil, her iki şairin de sıkıntılar karşısında

dile getirmiş oldukları duygular arasındaki benzerlikten dolayı bir karşılaştırmanın doğru olacağı kanaatindedirler. Bir tarafta kabilesinden kopmuş, bedevi hayatın zirvede olduğu bir dönemde çöllerde vahşi hayvanların arasında aç, susuz, yalın ayak ve perişan bir hayat sürmüş olan Şanfara; diğer tarafta medeniyetin kök saldığı, hayat sevişinin ve refahın oldukça geliştiğı bir dönemde devlet idaresinin üst seviyelerindeki görevini kaybetmiş olan Tuğrâi bulunmaktadır. Birbirine zıt hayat tarzları yaşamış, zaman ve mekânları çok farklı iki şairin dile getirdiğı bu kasidelerde, duygu ve düşünce bakımından büyük benzerlikler bulunmaktadır⁵⁴. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1- Her iki kaside de şairlerin hayat hikâyelerini ele almaktadır.

2- Her iki şair de dışlandıkları çevrelerine olan memnuniyetsizliklerini, aile, dost ve ahbaptan uzak kalışlarını, dolayısıyla bunlara karşı isyanlarını dile getirmişlerdir. Ancak ele almış tarzları farklıdır. İradesi sağlam ve güçlü olan Şanfara, bu isyanı uygulamaya geçirerek kabilesinden ayrılmış, bunların yerine vahşi ve yırtıcı hayvanlardan da olsa kendisine yeni dostlar edinmiştir⁵⁵. Yeni arkadaşlarını şöyle sıralar: (4. ve 5. beyit)⁵⁶:

-Hayatına ant olsun ki, akli başında olduğu halde umarak veya korkarak geceleri dolaşan bir kişi için yeryüzünde darlık olmaz.

-Benim sizden başka dostlarım var: koşmaya dayanıklı kurtlar, pürüzsüz ve benekli derili leopar ve yeşeli sırtlanlar.

Tuğrâi ise Bağdat'ta ikamet etmesine rağmen, hüzün ve acılarını paylaşacak dost ve arkadaş bulamadığından kendini yalnız hissettiğini, ayrıca kını ve kabzası çıkarılmış bir kılıç gibi güçsüz ve korumasız hale geldiğini, bundan dolayı da Bağdat'ta kalmak istemediğini dile getirmektedir. Ancak Tuğrâi'nin bu şikâyeti, sadece sözde kalmıştır. Şöyle der. (3-5 beyitler) :

- Artık Bağdat'ta ikamet neden!? Orada ne evim, ne devem var!

**LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM
ARASINDA BİR MUKAYESE**

- *Ben orada aileden uzak, eli boş ve yalnız başınayım; kınından ve kabzasından uzaklaştırılmış kılıç gibiyim.*

- *Ne kendisine derterimi şikâyet edileceğim bir dost, ne de sevinçlerimi paylaşacağım bir candan arkadaş var!*

3- Her iki kasidede de eş ve dosttan uzak kalmaktan, acılarını paylaşacak ahbab bulunmamasından yakınma vardır. Aslında Şanfara dost ve arkadaşın yokluğundan değil, samimi ve kendisine hayrı olan kimselerin yokluğundan yakınmaktadır. Bunun için gerçek bir arkadaşta şu özellikleri aramaktadır: Kahraman ve yürekli; kılıcı ve yayı elinde olan yiğit kişi. (Bkz. 10 ve 11. Beyitler)

Tuğrâî ise, ayrı kaldığı arkadaşları yerine kendisine huzur ve rahatlık sağlayacak, kendileriyle hemhal olacak ve yüce makamlara erişmesi için yardımcı olacak dostlar aramaktadır. Ancak yaşadığı çağ (zaman), buna engel olduğundan kendisini elinde olanlarla yetinmeye zorlamaktadır. (Bkz. 8 ve 9. beyitler)

4- Her iki şair de kasidelerinde kadına yer vermişlerdir. Ancak kasidelerin genel muhtevasında olduğu gibi yine hedefler ve seslenişler farklıdır. Şanfara korkak ve evine kapanmış, karısına sığınmış ve karısına boyun eğen bir erkek görünümünde değildir. Arapların ruhunda olan bir özellik, kendisini kadınlardan daha üstün bir konumda görmektedir. Bununla birlikte evini terk eden, akşam sabah başka kadınlarla birlikte olup eğlenceye dalan hayırsız bir erkek de değildir. Kendisini sorumlu hisseden bir anlayışa sahiptir. (Bkz. 15 ve 17. beyitler)

Buna karşılık Tuğrâî, kadınlara karşı daha nazik bir yaklaşım sergilemektedir. Kadınlardan esen güzel bir sevgi yelinin kendisini doğru yola ileteceğine inanan ve güzelliği, sevgisi ve nezaketinden dolayı gönlünü kadın sevgisi kaplamış olan Tuğrâî, kadınlara karşı olan hassasiyetini sözlerine yansıtmıştır. (Bkz. 18-24 beyitler)

5- Her iki şair de insani ve ahlaki değerleri dile getirerek zillet duygusuna karşı savaş açmışlardır. Şanfara, şerefi için canı pahasına en zor durumlarla yüz yüze gelmekten çekinmemekte ve bunu bir onur vesilesi saymaktadır. Örneğin kabilesi arasında zillet içerisinde yaşamaktansa açlıkla mücadele etmeyi, açlığa dayanmayı, hatta toprak yemeyi tercih etmektedir. (Bkz. 21-24 beyitler)

Tuğrâî'ye göre ise, basit bir geçime razı olmak miskinliktir, sıkıntılardan uzak kalma arzusu zayıfların ve güçsüzlerin üzüntülerini daha da artırır ve onları tembelliğe ve gevşekliğe sevk eder. Onurlu ve ulu kişilerin daima sıkıntılarla yüz yüze kalacağını, bundan dolayı onurlu ve izzetli olmak isteyen kişilerin sıkıntılara ve tehlikelere katlanması gerektiğini vurgular. (Bkz. 32-37 beyitleri)

6- Her iki şair de farklı gerekçe ve nedenlerle sürekli bir yerde kalmayı istememişlerdir. Kendini kovulmuş ve dışlanmış hisseden ve her an öldürüleceğini bekleyen Şanfara, kanını akıtmak için peşinden koşanlardan kurtulmak için sürekli yer değiştirmektedir. Gözleri uyku tutmaz ve uyumak için yanını yere koymaz, dolayısıyla her zaman uyanık olmaya çalışır. Bu sıkıntılara da gayet alışkın ve dayanıklı görünmeye çalışır. (Bkz. 42-50 beyitler)

Buna karşılık Tuğrâî, arzu ettiği şan ve şöhreti ancak gezip dolaşmakla elde edeceğine inanır. Bunun için sürekli bir yerde ikamet etmek istemediğini dile getirir (Bkz. 35. beyit). ve elde etmek istediği arzularının daha sonraki günlerde oluşacağına inanır. (Bkz. 39. beyit)

7- Her iki şairin ortak noktaları, yakındıkları “zamanın” zorluklarına karşı koymaya ve tahammül etmeye (sabır) çalışmış olmalarıdır. Zira yaşadıkları sıkıntıların zamanla geçeceğine inanırlar. Özellikle akla gelen her türlü sıkıntıyı tatmış olan Şanfara *sabrın efendisi* olarak görünmeye çalışır. Atılgan ve cesur bir kurt gibi zorluklara göğüs gererek sabırını bir elbise ve zırh gibi görmekte (Bkz. 50. beyit), onuru uğruna fakirlikten şikâyet etmediği gibi zenginliği de

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

mal çokluğu olarak değil, bir onur vesilesi olarak görmektedir. (Bkz. 51 ve 52. beyit).

Fakat Tuğrâî, dünyanın sıkıntılarında bıkmış ve usanmıştır. Bundan dolayı divanının farklı yerlerinde olduğu bu kasidesinde de zamandan ve zamanın sıkıntılardan şikâyette bulunmaktadır. Kendinden daha aşağı olan insanların dünya nimetleri bakımından kendinden daha iyi durumda olmalarını içine sindirememektedir. (Bkz. 43 ve 44. beyit)

8- Her iki kaside de hikmet ve öğütler bulunmaktadır. Her iki kasidenin bazı kısımları Arap atasözü haline gelmiştir. Tuğrâî'nin şu sözleri bunun en güzel örneğidir:

“Sana en fazla düşman olan kişi, kendisine güvendiğin kişidir. Öyleyse insanlara karşı dikkatli ol...”(46 ve 48. beyit)

Özet olarak, Şanfara'nın Lâmiyyesi hayatındaki tecrübelere dayanan ve yaşadığı hayatıyla sıkı sıkıya bağlı olan duygularla; Tuğrâî'nin Lâmiyyesi ise, daha çok hayatın zorluklarını ve sıkıntılarını dile getiren şikâyet ve şairin yaşadığı tecrübeler yanında elde etmek istediği umutları dile getiren duygularla doludur.

Sonuç:

Lâmiyyetu'l-Arab'ın Şanfara'ya ait olup olmadığı konusu ile Tuğrâî'nin soyu konusundaki tartışmalar bir tarafa bırakılırsa her iki kasidenin de genel olarak Arap şiiri içerisinde önemli bir yer tuttuğu hususu, genel bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır. Farklı zaman, mekân ve sosyal yapıda dile getirilmiş olmalarına rağmen sanat ve edebi benzerlikler yanında içerik ve verilmek istenen mesaj açısından birçok noktada benzerlik göstermeleri bu iki kasidenin birlikte anılması ve birlikte değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Görüldüğü gibi kasideler hayatta karşılaşılan güçlükler ve bunun sonucu elde edilmiş olan tecrübeleri, hikmetli sözler ve derin anlamlarla

verilmek istenen öğütleri dile getirmeleri gibi pek çok hususta paralellik arz edip, yaşanmış deneyimlerin ve aklın ışığında insanın duygularına hitap eden bir yapıya sahiptirler.

Her iki kasidede de zamanın sosyal yapısı eleştirilmiş ve vakıa ile hakikatin karşılaştırması yapılmış, haksızlıklar karşısında olması gerekenler seslendirilmiştir. Tuğrâî, deneyim ve bilgi bakımından üstün bir düzeyde olan kendisinin bir tarafa atılarak devlet idaresinde ehliyetsiz kişilerin yer aldığını, devlet adamlarına ve zenginlere gereğinden fazla iltifat edilmesini dile getirerek insanların tutum ve davranışlarını eleştirirken aslında Şanfara da benzer konuyu dile getirmiştir. Dile getirdiği hususlarla kendisini kabileden dışlayarak cezalandırmış olan ileri gelenleri ima etmektedir. Zira bir kabileden dışlamayı ancak o kabilenin ileri gelenleri yapabilir. Dolayısıyla güç ve idareyi elinde tutan kişilerin, fakir, yoksul veya nüfuzu olmayan kişilere karşı baskı ve haksız tutumlarını eleştirme, bu kasidelerin ortak özelliği olarak ortaya çıkmaktadır.

¹ *Kırâatun fî Lâmiyyâti'l-umem*, Mahmûd er-Rebdâvî, et-Turâsu'l-'Arabî, 83-84, s. 55-56.

² Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333, II, 151-152.

³ Hasan Hüsni (Toyranî), *Divân Toyranî*, Matbaa-i dâiretü'l-vatan, 1300, s. 73.

⁴ <http://www.imamsadeq.org/book/sub3/rasaeel-va-maghalat-j2/makal394.html>. no: 369-372.

⁵ Adı geçen adres, no: 365.

⁶ *Kırâatun fî Lâmiyyâti'l-umem*, s. 69 ve devamı. Bu kasidelerin kimlere ait olduğu ve içerikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Adı geçen makale ve Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, I-II, Beyrut, tsz., II, 1536-1539.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, Beyrut, 1408/1918.s. 570.

⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâr Sâdir, Beyrut, tsz. "Acem" maddesi.

⁹ Bkz. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kamûsi'l-Muhît*, I-III. İstanbul, 1250/ 1834, "Acem" maddesi.

¹⁰ "Acem" Adnan Karaismailoğlu, DİA. I, İstanbul, 1988, s. 321.

¹¹ Bkz, *Mukaddimetu İbn Haldun*, s. 543, 544, 564.

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

¹² Örnek olarak bkz. el-‘Îmâd el-İsfahânî, *Harîdetu'l-kasr ve cerîdetu'l-‘aşr*, I-V, nşr. Mûhammed Behcet el-Eserî ve diğeri, Bağdat, 1955-1975; el-Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ'*, nşr. Yûsuf 'Ali Tavîl, I-XIV, Beyrut, 1340/1922; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, I-XX, Beyrut, tsz., XIII, 39.

¹³ el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-eşer fî a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşar*, I-IV, Beyrut, tsz. I, 197.

¹⁴ *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ'*, I, 165.

¹⁵ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. *el-Mufaddliyyât ma'a şerhi'l-Enbârî*, nşr. Karlos Yakûb Layel, Beyrut, 1920, s. 195-199; Ebû'l-Ferec el-İsfâhânî, *el-Eğânî*, I-XXV, Mısır, tsz. XXI, 87-94; el-Merzubânî (Ebû Alî Ahmed b. Muhammed), *Şerhu Dîvânî'l-Hamâsa*, I-II, Kahire, nşr. Ahmed Emîn-Abdusselam Harun, 1387/1967, II, 490; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, Arapça'ya çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Kahire, tsz. I, 105-107; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, Beyrut, 1981, I, 102-106; Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-Câhilî*, Kahire, tsz. s. 375 vd.; Cl. Huart, *Arap ve Arap Dilinde İslam Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, İstanbul, 1944, s. 41.

¹⁶ *el-'Asru'l-Câhilî*, s. 375.

¹⁷ Âişe Abdurrahmân Bintu'ş-Şâtî, *Kiyem Cedîde fî'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm*, Kahire, 1970, s. 41, 45.

¹⁸ *Kiyem Cedîde fî'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm*, s. 44; *el-'Asru'l-Câhilî*, s. 375.

¹⁹ *Kiyem Cedîde fî'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm*, s. 46; *el-'Asru'l-Câhilî*, s. 380; *Arap ve Arap Dilinde İslam Edebiyatı*, s. 41; F. Krenkov, “Şenfara”, İslam Ansiklopedisi, XXI, 426.

²⁰ Kaside için bkz. Ebû 'Alî el-Kâlî, *Zeylu'l-Emâlî ve'n-Nevâdir*, Mısır-Bulak, 1324, s. 208.

²¹ Ebû İsmâil b. el-Kâsım el-Kâlî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Emâlî*, I-II, Beyrut, tsz. I, 156.

²² Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 106; *el-'Asru'l-Câhilî*, s. 380; *Kiyem Cedîde fî'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm*, s. 46; *Arap ve Arap Dilinde İslam Edebiyatı*, s. 41; F. Krenkov, “Şenfara”, İslam Ansiklopedisi, XXI, 426.

²³ Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I, 105-106; *Kıra'âtun fî Lâmiyyâti'l-Umem*, s. 62.

²⁴ Lâmiyyetu'l-Arab'ın Türkçe'ye ilk çevirisi, bilindiği kadarıyla Harputlu Mehmet Kemalettin Efendi tarafından yapılmış, ancak basılmamıştır. Daha sonra Hafız Yusuf Cemal Ararat tarafından yapılmış olan çevirisi Mustafa Sabri Sözeri tarafından 1962 yılında neşredilmiştir. Diğer bir çevirisi ise “*Lâmiyyetu'l-Arab Unvânû'l-Hikem Lâmiyyetu'l-Acem ve Tercümeleri*” (Erzurum, 2000) adıyla Nurettin Ceviz ve M. Sadi Çögenli tarafından yapılmıştır.

²⁵ Lâmiyyetu'l-Arab üzerine yapılmış şerh çalışmaları için bkz. Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I, 107-109.

²⁶ Wisam Mansur, “*Al-Shanfara's Lamiyyatu'l Arab And The Horros of Desert Traveling*”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Dergisi, 45, 2 (2005) 45-57, s. 47; Muhammed Abdulkâim el-Kâdî, *Bülûğu'l-Ereb fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, Kahire, tsz. s. 28.

²⁷ *Kıra'âtun fî Lâmiyyâti'l-Umem*, s. 63.

²⁸ İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, I-VIII, nşr. İhsan Abbâs, Beyrut, tsz. II, 185-190; İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, nşr. Alî Sevim, Ankara, 1976, s. 162-196; *Mu'cemu'l-Udebâ'*, X, 56 ve dv; 'Alî Cevâd et-Tâhir, *eş-Şi'ru'l-'Arabî fî Bilâdi'l-İrâk ve'l-'Acem*, s. 106-107; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrut, 1986, s. 171; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, III, 232-235; Şevkî Dayf, *'Asru'd-Duvel ve'l-İmârât*, Kahire tsz. s. 582.

²⁹ *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, s. 181-184; *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, II, 185-188; *Mu'cemu'l-Udebâ'*, X, 56-79; Brockelman, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, III, 22.

³⁰ Bkz. *Divân et-Tuğrâi*, s. 81.

³¹ Şiirdeki durumu için bkz. Selami BAKIRCI, *IV. Abbâsî Döneminde Edebî Çevre*, (Basılmamış Doktora tezi), Erzurum – 1997, s. 142 vd.

³² *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, s. 162-196; *Mu'cemu'l-Udebâ'*, X, 59.

Şiirin tamamı için bkz. *Mu'cemu'l-Udebâ'*, X, 60-73.

³³ *Divânu't-Tuğrâi*, s. 54-56.

³⁴ *Mu'cemu'l-Udebâ'*, X, 59-60.

³⁵ *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, s. 185

³⁶ *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, II, 185.

³⁷ *Şezerâtu'z-Zeheb*, IV, 42.

³⁸ Bkz. Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Ğaysü'l-Mescem fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Acem*, I-II, Beyrut, 1424/2003, I, 27.

³⁹ *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, s. 185.

⁴⁰ Alî Abdullah İbrâhîm, “*Lâmiyyetu't-Tuğrâi Beyne'l-'Arab ve'l-'Acem*”, *Mecelletu Câmîiati'l-Melik Suûd*, 18 m. el-âdâb, s.3-23, Riyad, 1426/2005, s. 5.

⁴¹ *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 543.

⁴² *Lâmiyyetu't-Tuğrâi Beyne'l-'Arab ve'l-'Acem*, s. 5.

⁴³ *Lâmiyyetu't-Tuğrâi Beyne'l-'Arab ve'l-'Acem*, s. 5.

⁴⁴ *'Asru'd-Duvel ve'l-İmârât*, s. 582

⁴⁵ *eş-Şi'ru'l-'Arabî fî Bilâdi'l-İrâk ve'l-'Acem*, s. 106-107; *Lâmiyyetu't-Tuğrâi Beyne'l-'Arab ve'l-'Acem*, s. 7.

⁴⁶ *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XVI, 290.

⁴⁷ *eş-Şi'ru'l-'Arabî fî Bilâdi'l-İrâk ve'l-'Acem*, s. 125-126.

⁴⁸ *Lâmiyyetu'l-'Acem* üzerine yapılan şerh ve diğer çalışmalar için bkz. Brockelmenn, *Târîhu'l-Eddebi'l-'Arabî*, V, 7-13; *Keşfu'z-Zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, II, 1539; F. Krenkow, “*Tuğrâi*”, *İslam Ansiklopedisi*, XXII/II, 13-14.

⁴⁹ *eş-Şi'ru'l-'Arabî fî Bilâdi'l-İrâk ve'l-'Acem*, s. 127.

⁵⁰ *Lâmiyyetu'l-'Acem*'in Türkçe'ye ilk çevirisi, bilindiği kadarıyla Harputlu Mehmet Kemalettin Efendi tarafından yapılmış, ancak basılmamıştır. Daha sonra Lebîb Efendi tarafından “*Şerhi Lamiyyetü'l-'Acem*” (İstanbul, 1271) adında; İsmail Erzen tarafından “*Lâmiyet al-'Acem*” (İstanbul 1993) adında bir çalışma yapılmıştır. “*Lâmiyyetu'l-'Arab Unvânu'l-Hikem Lâmiyyetu'l-*

LÂMIYYETU'L-ARAB VE LÂMIYYETU'L-ACEM ARASINDA BİR MUKAYESE

Acem ve Tercümeleri" (Erzurum, 2000) adıyla Nurettin Ceviz ve M. Sadi Çögenli tarafından çevirisi yapılmıştır.

⁵¹ Bkz. *Lâmiyyetu't-Tuğrâi Beyne'l-'Arab ve'l-'Acem*, s. 7-11.

⁵² Bkz. *el-Gaysü'l-Mescem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-'Acem*, I, 10.

⁵³ Nebil Muhammed, *es-Safedî ve Şerhuhu 'alâ Lâmiyyeti'l-'Acem*, Kahire, 1421/2001, s. 171.

⁵⁴ Abdulmu'în el-Melluhî, *el-Lâmiyyetân*, Dımaşk, 1966, s. ط .

⁵⁵ *el-Lâmiyyetân*, s. ط .

⁵⁶ Örnek olarak verilen beyitlerin çevirisi için bkz., N. Ceviz-M.Sadi Çögenli, *Lâmiyyetu'l-Arab-Unvânu'l-Hikem-Lâmiyyetu'l-Acem ve Tercümeleri*, Erzurum-2000.

FEDVÂ TÛKÂN VE MAHMÛD DERVİŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

(المقاومة في شعر فدوى طوقان ومحمود درويش)

(I)

Salih Tur*

Özet: 19. yüzyılın başında işgalci güçlerin desteğiyle Filistin toprakları üzerinde bir Siyonist devlet kurma girişimleri başlatılmıştır. Özellikle 1967 Haziran yenilgisinden sonra gerek Filistin gerekse diğer Arap topraklarının büyük bir bölümü işgal edilince şairler, yaşanan bu trajedinin dışında kalamayacakları düşüncesiyle romantik dünyalarını bırakıp işgali sona erdirmek ve kaybedilen toprakları geri almak için kalemleriyle mücadele etmeye başlamışlardır. Bu çalışmamızda kalemlerini bir silah olarak kullanan Filistinli direniş şairlerinin başında yer alan Fedvâ Tûkân ve Mahmûd Dervîş'in şiirlerinde direniş temasını inceledik. Her iki şairin işgale karşı direnmek, halkın moralini yüksek tutmak, azim ve kararlıklarını sürdürmek ve düşmanı tehdit etmek için hangi anlatım teknikleri kullandıkları konusu üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Filistin Şiiri, Mahmut Dervîş, Fedva Tokan, Filistin.

FADWA TOUQAN AND MAHMUD DARWISH'S POEMS FOR RESISTANCE

Summary: At the beginning of the 19th century, in the lands of Palestine and with the support of the occupying forces, there was an initiative to build a Zionist state. Especially, after the defeat in June 1967, a large part of the Palestinian and other Arab lands were occupied and the poets of the time decided to fight with their pens to get back their lands thinking that they could not live with that tragedy. This study focuses on two poets of Palestinian Resistance, Mahmud Darwish and Fadwa Touqan, examining how they used their pens and what themes they had to fight against this occupation. This study also deals with on their strategies to resist the occupation, to keep people's morale high, to maintain resolution of the people, and to threat the enemy.

Keywords: Arabic literature, Palestinian poetry, Mahmoud Darwish, Fadwa Touqan, Palestine.

*Yrd.Doç. Dr. Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
(salih-tur@hotmail.com)

FEDVÂ TOKÂN VE MAHMÛD DERVÎŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

التمهيد:

مع بدايات القرن التاسع عشر بدأ يرتسم (في السرّ والعلن) مصيرٌ قائم لفلسطين. وعلى الرغم من أن مُدُنْ وقرى هذا الشطر من الأرض العربية كانت ملئة بأهلها فقد اخترع الغرب، بغية تنفيذ مخططاته الشامل منها والجزئي مقولة: «إن فلسطين أرض بلا شعب لذا ينبغي أن تُعطى لشعبٍ بلا أرض هو الشعب اليهودي المتوزع في أصقاع العالم». ومنذ ذلك الوقت المبكر ابتداءً استيطان اليهود، مدعوماً ببركات العالم الغربي وإمكاناته المادية والبشرية الهائلة، ينشب مخالبه في الأرض الفلسطينية ثم اكتسى شرعية دولية مع وعد بلفور، وصك الانتداب البريطاني، الذي جعل تنفيذ ذلك الوعد أولوية أساسية له.

وعلى الرغم من أن معظم الأرض العربية من أقصاها إلى أقصاها، ما خلا جزيرة العرب، كانت قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها قد وقعت تحت انتدابات أوربية (بريطانية وفرنسية وإيطالية) إلا أن الانتداب البريطاني على فلسطين كان الأشرس لأنه لم يبتغ فقط نهب ثروات البلاد بل إحلال شعب غريب مكان الشعب الأصلي، ليصبح ذلك الشعب الغريب ودولته المستقبلية: «إسرائيل» قاعدة متقدمة لمصالحه، وجرحاً بليغاً يصعب معه التنازل أشلاء الأمة الفلسطينية في دولة واحدة.

ولم تكد النخبة الفلسطينية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تبدأ بنفض غبار القرون الوسطى عن فكرها، وعن رؤيتها لكثير من الأمور حتى جوبحت بالمسألة الوطنية تطرُقُ الوجدان وتُلحُّ على المبدع أن يتَّخِذَ مكانه المتقدم في حركة الجماهير التي اندفعت بإمكاناتها المتواضعة، بل ربما البدائية، لتدافع عن حقها في أرض الآباء والأجداد، ولتقاتل على جبهتين: ضد المشروع اليهودي، الذي صار يأخذ يوماً بعد يوم صفة دولةً

ضمن الدولة، و ضد المحتل البريطاني، الذي سعى بكل ما مكنته به طاقاته الاستعمارية، من حرمان الشعب الفلسطيني، من أبسط مقومات الحياة، والهوية الوطنية، ووسائل الدفاع المشروع عن النفس، لِيَسْهَلُ طرْدُه من أرضه. حينما تأتي اللحظة المناسبة!.

«وكلُّ هذه الأوضاع وغيرها، بكل مافيها من جوانب إيجابية وسلبية، فرضت . كما يقول الدكتور إحسان عباس . على الشعر الفلسطيني في تلك الفترة أن يمارس موضوعات جديدة، فيها التنديد بسياسة الدولة المُنْتَدِبة، وتحيزها للصهيونية، والتحذير من أخطار الهجرة، والإشادة بالمقاومة الشعبية والثورة والتضحية والبذل، وتخليد البطولات التي يمثلها من سقطوا من الشهداء، وتمجيد الاستشهاد وإكبار الروح الوطنية، وتنبية الشعب إلى ما يترصده من مخاطر، وتحبيب الإلفة والوفاق والتعاون بين أفراد الشعب من أجل تحقيق التحرر.»^(١)

ونظراً للأهمية الدينية التي تتمتع بها أرض فلسطين. ونظراً لأنها وقبل كل شيء أرض فلسطينية تُسَلَّبُ على مرأى ومسمع العالم من تحت أقدام شعبها ، فقد كانت القضية الفلسطينية قبل الشتات وبعده هاجس معظم الشعراء العرب، بل «ولعلها أهم قضية تلاقى عندها الشِعْرُ . كي لا نتكلم إلا عنه . في العالم العربي»^(٢).

ويكفي أن نُدِلَّ بقصيدة أو اثنتين ما تزالان إلى الآن تنقلان لنا رِيشَ المأساة، بصدق حِسِّها الإنساني وعمق انتماء الشاعر من الدول العربية المختلفة للقضية الفلسطينية. فمن لبنان بيت الأخطل الصغير فلسطين أعذب نجوى:

يا فلسطين التي كدنا لما كابدته من أسيّ ننسى أسانا
نحُنُّ يا أحتُّ على العهد الذي قد رضعناه من المهدي كلانا
يثرِب والقدس منذ احتملتا كعبتانا، وهوى العرب هوانا
شرفٌ للموت أن نطعمه شرفٌ للموت أن نطعمه

FEDVÂ TOKÂN VE MAHMÛD DERVÎŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

شرفٌ للموت أن نطعمه أنفساً جبارة تأبى الهوانا. (٣)

.....

وهذا شاعر من سورية وهو عمر أبو ريشة تدفعه مأساة فلسطين المزلة لأن يتفجر
غضباً على أمته العربية:

أمّي هل لك بين الأمم منبرٌ لل سيف أو للقلم؟

أتلقاكِ وطرفي مطرّق نجلاً من أمسك المنصرم

الإسرائيل تعلقو رايةً في حمى المهذ وظل الحرم؟

كيف أغضبتِ على الذلِّ ولم تنفضي عنكِ غبار التُّهم؟ (٤)

وتطول قائمة الشعر العربي الذي هزته أحداث القضية الفلسطينية فخلدها شعراً لتماماً
مجلدات. ويعيننا في هذه الدراسة أمر الشعر الفلسطيني بعامه، وأمر شاعرين هما: فدوى
طوقان ومحمود درويش بخاصة، نبحث فيهما عن انعكاس القضية في الشعر، ماذا أضافت
للشعر، وكيف استجاب الشعر لها وبأية تقنيات!..

يُقسّم الدكتور عبد الرحمن ياغي حياة الشعر الفلسطيني حتى النكبة إلى أربع مراحل:
المرحلة الأولى: تبدأ من النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى إعلان الدستور في
تاريخ السلطنة العثمانية سنة ١٩٠٨. وتمتد **المرحلة الثانية:** في الفترة من سنة ١٩٠٨ حتى
انتهاء الحرب العظمى الأولى عام ١٩٢٠. وتشتمل **المرحلة الثالثة:** على الفترة الممتدة بين
الحربين العالميتين، أي من سنة ١٩٢٠ حتى سنة ١٩٣٩، أما **المرحلة الرابعة والأخيرة:**
فتمتد من الحرب العظمى الثانية حتى وقوع الكارثة في فلسطين عام ١٩٤٨. (٥)

وإذا أخذنا بهذا التقسيم أو بتقسيم يرى هبة البراق عام ١٩٢٩، وما تلاها من قيام

المستعمر البريطاني بإعدام نخبة من أحرار فلسطين نقطة فاصلةً بين برهتين في شعر ما قبل النكبة فإنه لا النقدُ ولا الذائقة الجماعية تحتفظ الآن بأي شعر فلسطيني ذي قيمة قبل الثلاثينات. لقد تضافرت ظروفٌ موضوعية وأخرى ذاتية كفي تجعل الشعر قبل الثلاثينات يميل إلى الخطائية الفجة، والمطولات التي تقتفي نمط القصيدة التراثية مبنئً ومعنىً.

على أنه ومنذ أواخر العشرينات انضفت كوكبة جديدة من الشعراء اليافعين إلى خارطة الشعر الفلسطيني، وهيمن ثلاثةٌ هم: إبراهيم طوقان، وعبد الرحيم محمود وعبد الكريم الكرمي (أبو سلمى)، على المشهد الشعري وتركوا بصماتهم التي لا تمحى عليه. ومن أسفٍ أن أولهما، أي إبراهيم طوقان، توفي مبكراً، عام ١٩٤١، من علّةٍ أصابته في معدته، فلم يُنح لنا أن نستفيد من ما في أقصى عبقريته الشعرية. ومع ذلك فإن قصيدة كقصيدة «الفدائي» التي ما تزال إلى الآن أغنية على كُلى الشفاه تنبئ، ولاشك، عن موهبةٍ تنفرد باستشفاف العام من قلب الحدث العابر:

لا تسلم عن سلامته روحه فوق راحته
بَدَلتَه همومه كفنّاً من وسادته

.....

هو بالباب واقفٌ والردى منه خائف
فاهدأي يا عواصف خجلاً من جراته
صامتٌ لو تكلمّا لفظ النار والدماء
قُل لمن عاب صمته خُلِقَ الحرّمُ أبكماً^٦

وعام ١٩٤٨ استشهد في معركة الشجرة، دفاعاً عن أرضه الشاعر الفلسطيني عبد الرحيم محمود، مُخلِّداً روح الفداء بهذه الأبيات العظيمة:

سأحمل روحي على راحتي وألقي بها في مهاوي الردى

FEDVÂ TOKÂN VE MAHMÛD DERVÎŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

فإما حياة تُسِيرُ الصديق وإما مماتٌ يغيظُ العدى^(٧)

أما الشاعر عبد الكريم الكرمي (أبو سلمى)، فعلى عكس إبراهيم طوقان و عبد الرحيم محمود اللذان تَرَجَّلَا مبكراً فلم يشهدا دُلَّ الهزيمة والتشرد، فإن مسيرته الشعرية والكفاحية ، والعتاء استمرت حتى عام ١٩٨١، فصار من كبار الشعراء الفلسطينيين والعرب. مستحقاً عن جدارة لقب «زيتونة فلسطين».

وإن حَصَرْنَا عطاء هؤلاء الشعراء بالفترة الممتدة منذ أواخر العشرينات حتى أواخر الأربعينيات، فإن الشاعر إبراهيم طوقان ينتصبُ كأبرز شاعرٍ عرفته فلسطين حتى ذلك التاريخ، ذلك أن قصائد مثل «الفدائي» و «الثلاثاء الحمراء»، و«غادة إشبيلية» و«الحبش الذبيح»، و«مصرع بُلبُل» كانت كما يرى الناقد إحسان عباس، «فتحاً جديداً بارحَ فيها منطقة جميع الشعراء، ففيها شارَفَ حدود الدرامية والرمز، ولم يكن متقدماً في هذا الكشف على شعراء فلسطين وحسب، بل على شعراء جيله في العالم العربي»^(٨). كما وكان إحسان عباس في دراسته «نظرة في شعر إبراهيم طوقان»، التي ضمتها طبعة دار القدس، بيروت، عام ١٩٧٥، لديوان إبراهيم، وقد أشار في معرض حديثه عن الدور الريادي لإبراهيم طوقان على صعيد تجديد شكل القصيدة بالقول: «ومهما يكن من شيء، فرمما نسي الشعراء المحدثون أن إبراهيم رائدٌ من روادهم. لقد جرَّأهم بالتنوع في داخل القصيدة الكبيرة على تنوعات من نوعٍ جديد، ومن خلال البساطة المُفَرَّقة بوضوحها، والتي شاءها مجالاً للشعر فَتَحَ لهم الباب إلى خلق دهاليز الغموض. وعن طريق الإلتزام بقضية وطنه أعطاهم درساً عميقاً في أن الارتباط بقضية الشعب لا بد أن تتم أولاً على مستوى التعبير الدارج، المؤثر الموحى وأن الشعر مطهرٌ ضروري لتصفية المبتذل والمألوف»^(٩).

على أنه وعلى الرغم من كل هذه العطاءات فقد ظل البعض من النقاد يرون أن الشعر الفلسطيني قبل النكبة لم يرقَ إلى مستوى الحدث، وأغفل جوانب كثيرة كانت إضاءتها ستمنح الشعر غنى وعمقاً افتقر إليهما في الكثير من النماذج التي وصلتنا. «إن الشعر الفلسطيني الثوري . يقول الدكتور عبد الرحمن الكيالي في كتابه «الشعر الفلسطيني في نكسة فلسطين» لم يُعنَ كثيراً بمشكلات هامة لها شأنها في المعركة: كالتخلف الحضاري والفقر والجهل والمرض، وكالاستغلال البشري، ولم يهتم كثيراً بالشؤون الاجتماعية؛ كقضايا المرأة والعمال والفلاحين، ولا بالثقافة والتعليم. وعَفِلَ عن كثيرٍ من الأخطاء المميّزة والانحرافات الوطنية التي كانت ترتكبها القيادات الفلسطينية لتبديد القوى في إشكالية ثورية مُزَيّفة.. وقَصَرَ الشعر تقصيراً بيّناً في تصوير وحشية التدابير الاستعمارية وجرائم الإنكليز القمعية والإرهابية... فلم يقدم شيئاً عن أهوال التعذيب والتخريب والقتل والهدم والتنكيل ودوس الكرامات وامتethان الحرمات... وقَصَرَ الشعر في رثاء ثوار الشعب، وبخاصة رثاء الشيخ عز الدين القسام...»^(١٠)..

وإذا كان الكثير من جوانب القصور هذه التي عدّها الكيالي صحيحةً فإن الصحيح، أيضاً، أن قائمة طلباته التي يطالبها من الشعر الفلسطيني لما تنوّع به حركة شعرية ناشطة، ومتحدّرة، فكيف إن كنا نتحدث عن شعرٍ كان ما زال حتى ذلك الوقت يتلمس خطاه الأولى وسط قضية من أخطر القضايا التي واجهتها شعوب العالم في التاريخ الحديث للبشر.

على خلفيّة هذه قناتهما، وهذه بالمثل أسطع نماذجها الشعرية ولدت الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان، الشقيقة الصغرى للشاعر إبراهيم طوقان، عام ١٩١٧، في مدينة نابلس، وفي أسرةٍ من كبريات الأسر الفلسطينية،^{١١} وعلى الرغم ممّا كانت تتمتع به عائلتها من حظوظ السيادة وإمارات العز وسعة العيش، إلا أن الظروف التي رافقت

FEDVÂ TOKÂN VE MAHMÛD DERVÎŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

طفولتها، والصدر الأول من شبابها وصولاً إلى نكبة عام ١٩٤٨، كان لها، كما عرفنا من بعض أشعارها ومن سيرتها الذاتية، الأثر الأبرز في تكوين شخصيتها كأنتى وكشاعرة، فقد عانت فدوى ضرباً من الحرمان والقسوة أصابت روحها بجروح عميقة ظلّت تتحدث عنها بأسى كلما لاحت الفرصة.

تقول فدوى طوقان : «أمّي أعطت للحياة خمسة بنين وخمس بنات، وكان ترتيبى السابع بين العشرة. وقد حملت بي على كُرّه، وحاولت الإجهاض، ولكنني تشبثت برحمها تشبث الشجر بأرض فلسطين. احتضنتني ورعت طفولتي خادمةً في البيت، إذ لم تكن أمّي متفرغة لي ولا مشتاقة إليّ، وأبي كان يطمع بمجيء ولدٍ خامسٍ ولكنني خيبت أمله بكوني أنثى.. وإذا كانت الطفولة هي المرحلة التي ترسم الشخصية وتقررها فإن طفولتي لم تكن بالسعيدة لا المدلّلة، وظللت أتلهف للحصول على الحب والاهتمام»^(١٢).

نشأت فدوى «في بيئة عائلية شديدة المحافظة، وفي بيتٍ أثري كبير توارثته العائلة عن الأجداد. بيت يذكرك بقصور الحرّيم والحرمان.. المرأة فيه سحينة الجدران والكتب، محرومة من الاستقلال. «كنتُ في نظر أبناء عمّي النعمة النشار، والنعجة التي خرجت عن القطيع، وظلّت مراهقتي وأيام صباي هدفاً لسيف الجلاذ.. يهوي على يفاعتي بدعوى التقاليد والمقاييس الأخلاقية البلاء.. وفي ضجة السقوط عام ١٩٤٨ بدأ التحول الاجتماعي الذي يحدث عادةً بعد الحروب يتخذ مجراه في مدينتي نابلس، فسقط الحجاب وبسقوطه تطوّرت المرأة الحديثة، وانفتحت أمامها آفاق التعليم العالي، واستقلت اقتصادياً. كما خرجتُ أنا من «مقعم الحرّيم» إلى الحياة أُلَمّسها بأصابعي وتلمسني...»^(١٣).

بين جدران محبسها هذا ابتدأت فدوى طوقان تقرر الشعر، وكان شقيقها إبراهيم مُعلّمها والأبّ الروحي لمحاولاتها الشعرية، ومموته عام ١٩٤١ خسرت سنداً قوياً وعوناً لها

في مواجهة الحرمان والإقصاء كأنثى رسم لها المجتمع آنذاك وظيفة واحدة هي الإنجاب ورعاية الأطفال، عندما توفي إبراهيم طوقان عام ١٩٤١ كتبت فيه فدوى الكثير من قصائد الرثاء. وتُنشِرَ معظم تلك القصائد في مجلة «الرسالة» المصرية لصاحبها أحمد حسن الزيات، الأمر الذي أفسح لها في الشهرة على نطاق العالم العربي كله.

كانت قبل قصائدها في رثاء شقيقها إبراهيم قد نشرت بضع قصائد غزلية: «كنتُ أوقع قصائدي الغزلية. تقول فدوى طوقان. باسم دنانير، وأبعث بها إلى مجلة «الأمالي» في حيفا، وإلى مجلة «الرسالة» القاهرية حيناً آخر، كانت كلمة الحب تقترن في ذهني بصورة الفضيحة والعار، فهذه هي الصورة التي طبعتها في نفسي البيئة المحيطة منذ الصغر»^(١٤).

وحتى أواخر السبعينيات عندما ابتدأت نشر سيرتها الذاتية على صفحات مجلة الدوحة القطرية، وفي كتاب مستقل حمل اسم «رحلة جبلية، رحلة صعبة»، لم تكن الكثير من جوانب حياتها الشخصية معروفة للقارئ العادي، فجاء نشر تلك المذكرات عوناً للنقد كي يقرأ شعرها ومفردات قصائدها الأولى بروحية جديدة، ورؤية المسار الحقيقي الذي صاغها وصاغته.

فبالإضافة إلى قصائدها الأولى في مجلة الرسالة كانت باكورة أعمالها المطبوعة «أخي إبراهيم»، الذي نُشر عام ١٩٤٦، ككُراس في سلسلة الثقافة العامة التي كانت تصدرها المكتبة العصرية في يافا. وظهر أول ديوان لها عام ١٩٥٢، بعنوان «وحدني مع الأيام»، ثم نشرت عام ١٩٥٧ ديوانها الثاني «وَجَدْتُهَا»، وعام ١٩٦٠ نشرت ديواناً ثالثاً هو «أعطينا حُباً» وعام ١٩٦٨ ديوانها الرابع «أمام الباب المغلق»، وكلها دووين طغت فيها النزعات الذاتية والتأملية والإنسانية و الوطنية، وابتداءً من ديوانها الخامس «الليل والفرسان» الصادر عام ١٩٦٩، راحت تركز شعرها بمعظمه لمقاومة الاحتلال الصهيوني.

FEDVÂ TOKÂN VE MAHMÛD DERVÎŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

عام ١٩٥٢ صدرت مجموعتها الشعرية الأولى «وحدى مع الأيام»، التي طغت فيها موضوعات الرومانسية من حيث مناجاة الطبيعة والتماهي مع مكُوناتها، والثورة الذاتية على مألوف العادات التي تدمر الروح وتضع أمام انطلاقها آلاف الحواجز. وفي هذه المجموعة ظلّت فدوى على الرغم من ثورتها على شرطها الإنساني، وتطلعها للانعتاق والتحرر من القيود البالية، أسيرة القصيدة العمودية، الموزونة والمقفاة، «ذلك أنها لم تكن. كما قالت صديقتها سلمى الخضراء الجيوسي. وهي الحبيسة في معقل المحافظة في نابلس، قد اكتسبت بعد وجهة نظر شمولية، لا ولم تكن دراستها من التمكن، بعد بحيث يعينها على القيام بدورٍ رائدٍ في التعبيرات العامة في الرؤيا، والأسلوب، التي كانت على وشك الحدوث في الشعر العربي».^(١٥)

وفي حين أن الشعراء الفلسطينيين الكبار كأبي سلمى ويوسف الخطيب وهارون هاشم رشيد، ظلّوا طيلة الخمسينيات، بل طيلة مسيرتهم الشعرية اللاحقة يقفون خارج الحداثة الشعرية العربية، التي دارت معركتها طيلة الخمسينيات وحتى أوائل الستينيات فإن فدوى طوقان سرعان ما اقتنعت بحركة الشعر العربي الحديث ممثلة بالسياب ونازك الملائكة وخلييل حاوي وغيرهم: «اقتنعت بها، وتخلّيت عن كتابة القصيدة ذات الشكل التقليدي، فأنا أكتب قصيدة التفعيلة والقصيدة ذات الظاهرة المقطعية. كما استعملت في قصائدي البناء القصصي والمنولوج الداخلي والحوار والارتجاع الفني واستوحي التراث والأسطورة، وأحياناً أكتب القصيدة ذات الأصوات المتعدّدة وأوحدُ بين الأزمنة في علاقة درامية...»^(١٦)

هكذا، إذًا، وفي وقت مبكرٍ من حدوث نكبة عام ١٩٤٨، وعندما كان بعض النقد العربي يطلب من الشاعر أن يلعب دور الحادي، بالتركيز على هموم الجماعة عبر إقصاء

كل ماهو ذاتي، أو كل تفصيل جمالي لا وظيفة تحريضية له، في ذلك الوقت المبكر، مطلع الخمسينيات، وما زال جرح النكبة طرياً، ووجع التشرذم في إبتائه جاء ديوان فدوى طوقان الأول «وحدتي مع الأيام»، الصادر عام ١٩٥٢، ليشكل افتراقاً عن مألوف المرحلة، وليعبر عن وجعها الوجودي من الشرط الإنساني المقموع الذي وضعتها فيه القبيلة. ونحير ما يمثل قصائد هذا الديوان قصيدة «حياة» التي تقول فيها:

حياتي ، حياتي أسى كلها

إذا ما تلاشى غدا ظلُّها

سيبقى على الأرض منه صدى

يردد صوتي هنا منشدا

حياتي دموع

وقلبٌ ولوع

وشوق، وديوان شعر، وعود

.....

شبابٌ سقاه الأسي وروّاه

إذا ما دعته إليها الحياة

وأشواقها، شدّه ألف غل

وطوقه ألف طوقٍ مُذِلّ^(١٧).

وعلى الرغم من النبرة الحزينة المعبرة عن «روح مهزومة بائسة» إلا أنّ الناقد المصري رجاء النقاش يرى أن تعبير فدوى عن مأساتها إنما يُصوّر أيضاً شعور الإنسان الفلسطيني بعد سنة ١٩٤٨، كما ينعكس على نفس فتاة شاعرة حساسة مثل فدوى تنظر إلى الدنيا فتري حياتها الخاصة مظلمة، وتري الحياة العامة في وطنها أكثر إظلاماً وعممة...»^(١٨).

FEDVÂ TOKÂN VE MAHMÛD DERVÎŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

وبهذا المعنى فإذا ما عبرت الشاعرة هنا عن روح حزينة وبائسة، فإنها تعكس روح الهزيمة التي مسّت بيدها كل شيء، وأخرست كل أناشيد الفرح والأمل في قلوب الشعراء.

وفي ديوانها الأول كانت «جميع القصائد عمودية، موزونة، مقفاة، وتقليدية في عماراتها الشكلية إجمالاً، على الرغم من التنوعات البسيطة هنا وهناك على شكل الموشح، وهكذا، سوف ننتظر /٣٣/ قصيدة عمودية، وقصيدة أخرى في مستهل المجموعة الثانية وجدتها» (١٩٥٧) قبل أن تنشر فدوى طوقان في الشكل الجديد آنذاك، «الشعر الحر» أو «شعر التفعيلة، كما سوف يُسمى بسبب العجز عن بديل إصطلاحي دقيق معبر. وليس مصادفة على الأرجح، أن تلك القصيدة المجدّدة الأولى كانت بعنوان (شعلة الحرية) وكانت سياسية بمعنى ما لأنها كانت هدية إلى مصر بمناسبة الثورة في حرب السويس»^(١٩).

إذاً، وفي نقلة أعمق لجهة تحديد خياراتها على صعيد البنية الإيقاعية للقصيدة، ولجهة الموضوعات إياها، التي امتاز بها شعرها: موضوعات الحزن، والموت، والشكوى، وتلون البشر، و بعد ذلك الشرط الأنتوي الموجع يأتي ديوانها الثاني «وجدتها» الصادر عام ١٩٥٧، عن دار الآداب اللبنانية، في بيروت.

وفي تفسيرها لموضوعات شعرها حتى ذلك الوقت تقول فدوى طوقان إن ارتباطها بالناس ظل آنذاك يخضع لحالتها المزاجية وكانت نزعتها الرومانتيكية تسحبها إلى أعماق ذاتها: «... وقد ساعد في ذلك عدم وجود ما يضطريني إلى الاتصال بالحياة الخارجية. فلا عمل ولا وظيفة تحتل جزءاً من تفكيري، ولم أحس يوماً بالميل إلى الانخراط في خدمة اجتماعية.

وهكذا، لم تكن عواطف ومشاغري لتجد أي موضوع خارجي تمتد إليه، أو أي

بدليل تتفجر من خلاله وتأخذني خارج نفسي. وتأكد لي أن سعادي لا تكون إلا في عزلي ولكن السعادة الفردية تظل في نزاع وصراع مع الإحساس بالواجب الاجتماعي، فما هو الحل؟»^(٢٠).

وبعد أن لم تعد عزلتها مفروضة عليها من الآخرين، فما الذي يمنع من تحطيم تلك العزلة، بل ما المبرر لبقاء تلك العزلة، وأي شيء بعد الآن سيبرر مثل تلك العزلة. أكان ذلك الصراع النفسي الذي يبحث له عن مخرج هو الذي هداها لتجد الحل في الثورة على الشكل المألوف للقصيدة العربية، والانحياز لقصيدة التفعيلة، ونقل مفردات الحلم الرومانسي من عالم الوداعة والاطمئنان إلى عالم من ثورة. ولا شك هذه الثورة سنلمحها ساطعة في ديوانها الثالث، والذي هو بلا ريب أقوى عطاء لها في مرحلتها الأولى قبل نكسة حزيران ١٩٦٧.

تُهدي الشاعرة ديوانها الثالث «أعطنا حباً» والصادر عام ١٩٦٠، إلى الهاربين من القلق والضيق. وتبدأه بحذاء العام ١٩٥٧ الذي كان عام لؤلؤم وغدر، وترى في العام الذي أهلَّ عاماً غنياً بالأمان والوعود، فتطلب منه أن يمنحنا الحب:

فبالحُب كنوز الخير فينا

تتفجر

وأغانينا ستخضّر على الحُب وتُزهر^(٢١).

في ديوانها هذا، المتفرق عدوبةً، عودةً إلى الحب / الوهم، الذي صار عليها أن تدفنه بصمت بعد أن ضاع وجه الحبيب الذي كان يتربع، يوماً، على القمم الشاخات ضاع في زحمة الوجوه، فما من بقايا له، وما من أثر، على أن صدمتها الروحية هذه لن تصل بما إلى اليأس. فها هي في قصيدة «إلى المفرد السجين»، المهداة إلى الشاعر كمال ناصر في محنته، تطلب منه أن يواصل الغناء:

FEDVÂ TOKÂN VE MAHMÛD DERVÎŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

فدربُ الرجاء

مازال يمتدُّ مشيعُ الضياء

رغم انطباق الليل من حولنا^(٢٢).

وفي قصيدة «لا مَفَرَّ» التي تتحدث عن القدرة التي تتحكم في حياتنا كبشر، وفي قصيدة «الإله الذي مات» تستفيد الشاعرة من معجم القصيدة الحديثة، فتتخذ من عذابات المسيح والجلجلة، ومن أبطال الأسطورة اليونانية وآلهتها رموزاً توصل من خلالها معاناتها وهمومها الذاتية.

وعام ١٩٦٨، أي بعد نكسة حزيران بعام يصدرُ ديوانها الرابع «أمام الباب المغلق»، غير أنه من حيث موضوعاته لا يشذ عن دواوينها الثلاثة السابقة إلا من حيث دخول المسألة مجدداً إلى عمق حياتها. ففي هذا الديوان تخصص العديد من قصائدها لرتاء شقيقها نمر. وعلى الرغم من بعض الفجائية التي كانت تهبط بالحدث إلى حدود السطحية إلا أن ثمة، وبخلاف مراثيها في إبراهيم، سعياً جاداً وعمقاً لفلسفة حَدَثِ الموت، بغية ابتهال الطاقة الروحية على احتماله:

أقول لقلبي اكتمالٌ هو الموت

تتويجُ عُمرٍ، وفيض امتلاء

هو الآن جزءٌ من الكون حُرٌّ

يدور مع الفلك الدائر^(٢٣).

وهكذا فإن الباب المغلق، الذي لا تني تحاول فتحه، ليس غير الحاجز المنصوب بين الحياة وبين الأبدية، بين كينونتنا الراهنة، وتحولاتنا القادمة: «وعندما تتذكر أحبابها الميتين تستحضرهم، وتقيم معهم حواراً ملؤه الأسى والشجن، وتحاول إقناع نفسها بأن الموت

اكتمال، وتوزيع عُمرٍ. وفيض امتلاء. وتؤكد لأحبائها الميتين قدرتهم على لقاءها. وأن نوازع الشوق تُرُدُّهم إلى عينيها كل ليلة. والقصيدَة التي يحمل الديوان اسمها «أمام الباب المغلق»، جاءت مغلفة بغموض ملؤه السحر، يستطيع متلقيها رسم عددٍ من الدلالات حولها»^(٢٤).

وهكذا، في ديوانها هذا، والدواوين التي سبقتها: «كانت موضوعة الحب، والقصيدَة العاطفية إجمالاً إسهام طوقان الأعمق والأكثر دلالةً في حركة التحديث التي عرفها الشعر العربي على مستوى الموضوعات والأشكال في نهاية الأربعينيات ومطلع الخمسينيات من القرن الماضي»^(٢٥).

كانت هزيمة حزيران عام ١٩٦٧ نقطة فاصلة في تاريخ العرب المعاصر. وكانت، بالمثل، نقطة فاصلة في حياة فدوى طوقان وفي شعرها اللاحق. لقد جعلها احتلال الصهاينة للضفة الغربية، ولبلدتها نابلس، في عين العاصفة فانطلق شعرها يرصد بسخط، وبنبرات عالية لم نسمع مثلها في دواوينها السابقة، أفعال المحتلين، وعبثهم اليومي بحياة الفلسطينيين من قتلٍ ونسفٍ للبيوت، وإذلالٍ على الطرقات والمعابر. رصدت هذا، ورصدت بالمثل الانطلاقات الأولى للفعل المقاوم كما في قصيدة «الفدائي والأرض» التي استلهمتها من سيرة الفدائي مازن أبو غزالة الذي استشهد استشهاده بطولياً رائعاً. قبل هزيمة حزيران كانت موضوعات القلق والضيق، والحب بوعوده وأوهامه هي ما يعتلج في نفسها فتسكبه شعراً، فإذا بالهم الوطني، بعد حزيران، يدهم قلبها وشعرها طارداً ما عداه، ففي قصيدة «مدينتي الحزينة»، تضعنا أمام الإحساس المروَّغ بالفجيعة:

أواه يا مدينتي الصامته الحزينة

أهكذا في موسم القطاف

تحترق الغلال والشمار؟

FEDVÂ TOKÂN VE MAHMÛD DERVÎŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

أَوَاهِ يَا نَحَايَةَ الْمَطَافِ! (٢٦).

وللتعبير عن موضوعات كانت آنذاك جديدة كُتِلَّ الجدة على شعرها نراها تستنجد حيناً بمفردات قصائد الأربعينيات والخمسينيات، كما خبرناها عند أبرز أعلامها من فلسطينيين وعرب كأبي سلمى، ويوسف الخطيب، وبدوي الجبل، وبشارة الخوري. وتستنجد حيناً آخر بمفردات القصيدة التمزوية^{٢٧}، كما صاغها خليل حاوي وبدر شاكر السياب، كهذه القصيدة:

أحبائي مصاييح الدجى، يا إخوتي في الجُرْحِ
ويا سِرِّ الخميرة يا بذار القمخ
أنت لو حَدَّقْتَ في مرآة قلبي
بموتُ هنا ليعطينا ويعطينا^(٢٨).

وهاهي في قصيدة «إلى الوجه الذي ضاع في التيه» تخاطب شخصاً كانت تجمعها فيه، فيما مضى، قصة حب لتقول له إنه قد بات بين قلبها ورفاهِ الحُبِّ صحراء:

يا رفيقي نَحَرَ الليلِ القمر
لم تجد فيها مَقَرَّ^(٢٩).

على أن أبلغ دلالةً على الانعطاف التي حدثت في حياتها، وفي شعرها، أتت عند مخاطبتها لشعراء الأرض المحتلة الذين التفتهم في حيفا، في ١٩٦٨/٣/٤م:

على طرقاتكم أمضي
وأزرع مثلكم قَدَمِي في وطني
وفي أرضي
وأزرعُ مثلكم عيني

في درب السنى والشمس^(٣٠).

- (١) . د. إحسان عباس، «العشر في فلسطين حتى العام ١٩٦٧» «الموسوعة الفلسطينية»، القسم الثاني، الدراسات الخاصة، المجلد الرابع، ص (٢٠ - ٢١).
- (٢) . د. أحمد سليمان الأحمد، «الشعر العربي والقضية الفلسطينية، من النكبة إلى النكبة»، دار الفكر، دمشق، بلا تاريخ، ص ٧.
- (٣) . د. أحمد سليمان الأحمد، المرجع السابق، ص ١٣.
- (٤) . د. أحمد سليمان الأحمد، المرجع السابق، ص ٤١.
- (٥) . د. عبد الرحمن ياغي «حياة الأدب الفلسطيني الحديث من أول النهضة حتى النكبة» المكتب التجاري، بيروت ١٩٦٨، ص ١٢١ - ١٥٨ - ٢١٤ - ٢٩٩.
- (٦) . ديوان إبراهيم «أعمال شاعر فلسطين إبراهيم طوقان»، دار القدس، بيروت، ١٩٧٥، ص ٩٤.
- (٧) . أحمد دحبور، «مقدمة في الشعر الفلسطيني»، مجلة الكرمل، العدد ٤٤، ١٩٩٢، ص ٤١.
- (٨) . د. إحسان عباس، ديوان إبراهيم، مرجع سابق، ص ٢١١.
- (٩) . د. إحسان عباس، ديوان إبراهيم، مرجع سابق، ص ٢١١.
- (١٠) . راجع : د. إحسان عباس، «الموسوعة الفلسطينية»، مرجع سابق، ص ٢٤.
- (١١) -
- Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2004, s.52.
- (١٢) . روبرت ب. كامبل «أعلام الأدب العربي المعاصر/ سيرٌ وسيرٌ ذاتية»، الشركة المتحدة، والمعهد الألماني، بيروت، ص ٨٤٨.
- (١٣) . روبرت ب. كامبل، المرجع السابق، ص ٨٥٠.
- (١٤) . فدوى طوقان، «رحلة جبلية، رحلة صعبة»، دار الشروق، عمان، ١٩٨٥، ط ٢، ص ٨٩.
- (١٥) . د. سلمى الخضراء الجيوسي، «الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١، ص ٦٠٤ - ٦٠٥.
- (١٦) . روبرت ب. كامبل، «أعلام الأدب العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص ٨٥١.
- (١٧) . فدوى طوقان، الديوان، دار العودة، بيروت، ١٩٨٨، ص ٤٦ - ٤٧.
- (١٨) . رجاء النقاش، «محمود درويش، شاعر الأرض المحتلة، بلا دار نشر»، وتاريخ نشر، ص...
- (١٩) . صبحي حديدي «فدوى طوقان، وترقية الموقف العاطفي»، مجلة الكرمل، العدد ٧٩، ٢٠٠٤، ص ٩.
- (٢٠) . فدوى طوقان، «رحلة جبلية، رحلة صعبة»، دار الشروق، عمان، ١٩٨٥، ص ١٥٩.

FEDVÂ TOKÂN VE MAHMÛD DERVÎŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

-
- (٢١) . فدوى طوقان ، الديوان، المرجع السابق، ص ٣١٣ .
- (٢٢) . فدوى طوقان، المرجع السابق، ص ٣٢٢ .
- (٢٣) . فدوى طوقان ، الديوان، المرجع السابق، ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .
- (٢٤) . خالد محي الدين البرادعي، «فدوى طوقان، الخنساء المتجددة»، الكاتب الفلسطيني، دمشق، العدد ١، خريف ١٩٩٠. ص ٣١٢ .
- (٢٥) . صبحي الحديدي، مرجع سبق ذكره، ص ١٠ .
- (٢٦) . فدوى طوقان، الديوان، مرجع سبق ذكره ص ٤٨٢ .
- (٢٧) _ انظر إلى المزيد من المعلمات حول شعراء التمزوين: Salih Tur, “*Çağdaş Arap Şiirinde Temmuz Şiir Hareketi*”, EKEV (Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı) Akademi Dergisi, Yıl:12, Sayı:36, Yaz 2008, s.351-380.
- (٢٨) . فدوى طوقان ، المرجع السابق، ص ٥١٦ .
- (٢٩) . فدوى طوقان ، المرجع السابق، ص ٥٣٤ .
- (٣٠) . فدوى طوقان ، المرجع السابق، ص ٥١٧ .

Nâsıruddin Şâh Kâcâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki Sonuçları

Soner İşimtekin*

Özet: Yaklaşık 50 senelik bir dönemi kapsayan Nâsıruddin Şâh Kâcâr'ın saltanatı İran'ın yakın tarihindeki belki de en önemli zaman dilimidir. Diğer Şahlardan farklı olarak edebiyatla çok fazla ilgilenen Nâsıruddin Şâh yönetici kimliğinin yanı sıra yetkin bir edebiyatçı olarak da tarih sayfalarında yerini almıştır. Ayrıca döneminde birçok yazarın ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Ancak Nâsıruddin Şâh'ın saltanat dönemi edebiyatta olduğu kadar siyasi açıdan pek başarılı geçemmiştir. Saltanatı sırasında İran devletinin Batı dünyasıyla daha sıkı bağlantılar kurmasını ve İran toplumunun gelişmesini hedefleyen Şâh bu yönde Avrupa ile ilişkilerini yoğunlaştırmış ve çeşitli ıslahatlarda bulunmuştur. Avrupa'ya yaptığı seyahatlerle ülkesine her alanda birçok yenilik getirmek isteyen Şâh, bu yenilikleri getirirken Avrupalı devletlerin İran'ın iç işlerine karışmasına ve bu ülkelere İran halkının onaylamadığı imtiyazlar verilmesine neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İran, Nâsıruddin Şâh Kâcâr, Kâcâr Hanedanlığı, Sefername

The Trips of Naser al-din Shah Qajar to Europe and Their Effects on Iran

Summary: The sultanate of Naser al-din Shah Qajar which includes 50 years is probably the most important time period at the near history of the Iran. Differing from the other Shahs, Naser al-din Shah Qajar who had a great interesting in the literature beside his political personality, because of this he had taken his place in the historical pages as a talented writer. Furthermore he had provided lots of writers to appear. But the political period of the sultanate of Naser al-din Shah Qajar wasn't successful as the literature was. Shah, who had wanted to establish relations with Europe and targeted the development of Iranian society during his reign, intensified relations with Europe and had made several reforms. Shah who had desire to bring many innovations in all areas with his trip to Europe, during these trips he had caused that the European governments interfered in internal affairs to Iran and given concessions to these governments which Iranian people hadn't approved.

Keywords: Iran, Naser al-din Shah Qajar, Qajar Dynasty, Safarnameh

* Araş. Gör., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Nâsıru'd-din Şâh Kâçâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki Sonuçları

İran, Avrupalı devletlerin her zaman ilgisini çeken ve her fırsatta ondan yararlanmak istedikleri bir ülke olmuştur. Peki, Avrupalıların istediği bu imtiyazlar özellikle neden Nâsıruddin Şâh Kâçâr zamanında bu kadar fazla tanınmıştır? Öncelikle döneme ve Şâh'ın nasıl bir idareci olduğuna kısaca göz atalım. İran'da yaklaşık 130 yıl hüküm sürmüş Kâçâr Hanedanlığının bir üyesi olan Nâsıruddin Şâh Kâçâr, İran'ın en sancılı siyasi dönemlerinden birinde tahta çıkmış ve İran'ın yakın tarihine kesinlikle damgasını vurmuş kişilerden biridir. Döneminde aldığı radikal kararlarla ülkenin menfaati için çalışmış, fakat bazen almış olduğu bu kararlar ülke için kötü sonuçlar doğurmuştur. Saltanatı sırasında İran devletinin Batı dünyasıyla daha sıkı bağlantılar kurmasını ve İran toplumunun gelişmesini hedefleyen Şâh bu yönde Avrupa ile ilişkilerini yoğunlaştırmış ve çeşitli ıslahatlarda bulunmuştur. Avrupa'ya yaptığı seyahatlerle ülkesine her alanda birçok yenilik getirmek isteyen Şâh, bu yenilikleri getirirken de Avrupalı devletlerin İran'ın iç işlerine karışmasına ve bu ülkelere İran halkının onaylamadığı imtiyazlar verilmesine neden olmuştur. Ayrıca yapmış olduğu ıslahatlarla, kendinden sonra veliahdı Muzafferuddin Şâh zamanında Meşrutiyetin ilan edilmesine de ortam hazırlamıştır.

Babası Muhammed Şâh 5 Eylül 1848'te ölünce tahtını, 1848-1896 yılları arasında yaklaşık 50 yıl padişahlık yapacak olan veliaht Nâsıruddin Şâh Mirza'ya bırakmıştır. Şâh, babası öldüğünde Azerbaycân valisi olarak Tebriz'de kalıyordu ve 16 yaşından daha büyük değildi¹. İlk olarak Tebriz'de taç giydi ve Tahran'a gelene kadar ülke yönetimini 40 gün boyunca annesi Mehd-i Ulya üstlendi. Muhammed Şâh'ın ölüm haberinin yayılması Tahran'daki durumları karıştırdı ve halk tarafından pek sevilmeyen Hâcî Mirza Akâsî, halktan korktuğundan Sadrazamlığı bırakıp bir süre Şâh Abdülazim'e sığınıp orada barındı. Şâh'ın Tahran'a varmasından sonra da Kerbelâ'ya sürgün oldu². Bu makam boşalınca devletin ileri gelenlerinden ve saray erkânından kişiler kendilerini bu görev için uygun görmekteydi ve Şâh'ın kendilerini atamasını bekliyorlardı; ancak Şâh bu makama, kendisinden gördüğü işbirliği ve güvenilirliği nedeniyle, Mirza Taki Han'ı getirdi ve ona Emir-i Kebir lakabını verdi. Emir-i Kebir, Nâsıruddin Şâh'ın Tebriz'den Tahran'a hareket hazırlıklarını yaptı ve Şâh düzenli bir ordu koruması ile layık olduğu bir görkemde 23 Aralık günü Tahran'a ulaştı ve ikinci kez orada taç giydi.³

Bu gelişmelere paralel olarak iç ve dış güçlerin etkisiyle İran'ın çoğu yerinde isyanlar baş göstermişti. Özellikle geçmişteki Rus yenilgisinden sonra, İran üzerindeki Rus-İngiliz baskısı daha da artmıştı. Her iki ülkenin de Asya'da yayılma politikası yüzünden ve aralarındaki artan bu rekabetten en zararlı taraf İran olmuştu. Ancak Rusya ve İngiltere gibi güçlerin siyasi egemenliklerine son vermek isteyen ve

ülkenin ilerlemesi için geniş çapta ıslahatlar başlatan ve Hasan Han Sâlâr, Bâbîler ve Serkeşler gibi isyanları zekiliği ve çalışkanlığıyla bastırmak için gerekli önlemleri alan İran'ın ünlü sadrazamı Emir-i Kebir görev başındaydı⁴. Yalnız Sadrazam daha sonraları kargaşa içinde bir ülke isteyen İran'ın komşularının ve lüks harcamaları kısılan saray erkânının, özellikle de Şâh'ın annesinin Şâh'ı kışkırtmalarıyla, Şâh tarafından Kâşân'a sürüldü, kısa bir süre sonra Şâh onun öldürülmesini emretti ve Sadrazam 1851 yılında Fin Hamamında öldürüldü⁵. Emir-i Kebir'in öldürülmesinden sonra yabancı ülkeler İran üzerinde rahatça at koşurdular. İlk olarak İngilizler İran'da karışıklıklar çıkardılar. Başkentte başlayan karışıklıklar, daha sonra Burücerd, Kırmanşâh, Kürdistan, Şiraz, Kirman, Yezd ve Horasan'a da sıçradı. İngiltere ve Rusya, İran'ın mali durumunu o kadar tahrip ettiler ki İran çaresiz onlara el açmak zorunda kaldı. Her iki devlet çok ağır şartlar öne sürerek İran'a "İmtiyaz" adı altında borç verdiler ve bu imtiyazlar ülkede birçok karışıklığa sebep oldu. Bu imtiyazların en önemlilerinden olan Temmuz 1872'te Baron Julius Reyter ile yapılan ve bir sene geçmeden iç ve dış baskılar yüzünden lağvedilen anlaşma İran'a çok ağır mali ve siyasi sorunlar getirdi. Bu imtiyazlardan bir diğeri ise "Regie" imtiyazı olarak da bilinen "Tütün İmtiyazı" 1890'da verildi ve 1891 yılında birçok karışıklığa yol açtı. Bu karışıklıkların altında halkın yönetim tarzına karşı muhalefeti yatmaktaydı. Halkın önce Tebriz'de daha sonra Tahran ve İsfahan'daki direnişleri sonunda Şâh tütün imtiyazını aynı yıl o zamanlar yine İngilizler tarafından yeni kurulan Bank-i Şâhinşahi'den sağladığı 500.000 sterlin ile geri aldı; fakat bu da İran'ın ilk ağır borçlanması oldu⁶. İngilizler telgraf idaresini, Hazar denizinden Basra körfezine kadar uzanacak olan demiryolu ve tramvay işletmelerini, maden, orman ve petrol işletmeleriyle petrol şirketlerini ve bankaları kendi idareleri altına aldılar. İran'ın kuzey bölgesinde ise Rusya yollar yapmaya başladı. Özellikle Rusya, Nâsiruddin Şâh'ın yaptığı ikinci geziden yararlanarak bu bölgedeki bankaların imtiyazını ele geçirdi. Böylece bu iki devlet İran'ın iktisadî ve hayatî önem taşıyan imkânlarını ele geçirmiş oldular.

Alınan bu borçların başlıca nedenlerinden biri, saltanatı sırasında Şâh'ın üç kez Avrupa seyahatine çıkması ve bu gezilerin ülke hazinesine ağır maddi külfetler getirmesiydi. Ancak halk baskısı ve ülkelerin çeşitli oyunları nedeniyle verilen imtiyazların lağvedilmesi beraberinde ağır tazminatların ödenmesi yükünü de İran'ın üzerine bindirdi. Özellikle İngiltere ve Rusya bu seyahatlerden dolayı İran üzerindeki nüfuzlarını daha da arttırdılar. Öyle ki bu iki ülkenin elçileri İran hükümetindeki memurların, hatta bakanların işinden alınmasına veya atanmasına doğrudan müdahale edebiliyorlardı.

Bu dönemde Avrupalılar bilim ve teknikte şaşılacak derecede ilerlemeler kaydetmişlerdi. Nâsiruddin Şâh ve devlet adamlarının bir

Nâsıru'd-din Şâh Kâçâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki Sonuçları

kısmı Rusya taraftarı iken, diğer bir grup ise İngiliz hayranı idi. Şâh ise kendi saltanatının yıkılmaması için akıllıca durumu idare ediyordu⁷. Ancak Şâh'ın elli yıllık padişahlığı süresince yapılan işlerin ve teşebbüslerin topluca veya tek tek özgürlük düşüncelerinin doğmasında ve halkın bilinçlenmesinde büyük rolü olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir. Abbas Mirza ve Vezir Ebu'l-Kasım Kaimmâkam'ın yeni teknik ve sanayinin alınması yolunda birçok girişimleri olmuştur. Bununla beraber Mirza Taki Han'ın ordu ve devlet dairelerindeki ıslahatları ve 1852'de kurmuş olduğu Dâru'l-funûn, Medrese-i Âlî ile yabancı öğretmenlerin getirilmesi, Avrupa'ya tahsil için öğrenci gönderilmesi ve Şâh'ın gayretiyle kurulan Kitabhâne-i Saltanatî-yi İran bu yönde olumlu bir adım sayılmıştır.

Kıscacası Nâsiruddin Şâh, İran'ın Avrupa'ya yönelen ve bu yöndeki ıslahatları destekleyen ilk padişahıdır. Şâh, İran'ın edebiyat, kültür ve sanatının yaygınlaşmasına da önem vermiştir. Kâçâr devrinin ünlü şairleri o dönemde yaşamışlardır. Şâh'ın kendisi de şiir söylemiş, resim yapmış, seyahatlerini kaleme almış ve Fransızca öğrenmiştir⁸. Ayrıca Nâsiruddin Şâh seyahate ve gezmeye de çok ilgi duymuştur. 1873, 1877 ve 1889 yıllarında yaptığı üç Avrupa seyahatine ilâve olarak, İran'ın birçok noktasına; iki kez Horasan'a, iki kez Gilan'a, Mazenderan'a ve Fars merkezli bölgelere seyahatlere çıkmış ve anılarını kaleme bizzat kendisi almıştır. Uzak yerlere seyahatlerinin yanı sıra da Tahran çevresindeki yerlere de gitmiş oradaki anılarını da kaleme almıştır⁹. Uzun yıllar sürdürdüğü mutlak padişahlığı ve yabancılara verdiği imtiyazlardan sonra, hükümdarlığının ellinci yıl törenlerinden dört gün önce Hz. Abdülazim'in türbesinde Panislamizm savunucularından Seyyid Cemaluddin-i Afgâni'nin hayranları arasında bulunan Mirza Rızâ-i Kirmâni tarafından 5 Mayıs 1896'da öldürülmüştür¹⁰.

Şah'ın Birinci Avrupa Seyahatinin İran Üzerindeki Sonuçları:

Reyter antlaşması yapıldıktan sonra, Şâh'ın Rusya, Avrupa ve Osmanlıya olan seyahat programı başladı. Şâh 1873'ün Şubat ayında, kendi amcası olan Kürdistan yöneticisi Mutemedu'd-devle Ferhad Mirza'yı Tahran'a çağırıp devletin, ordunun ve ülkenin diğer işlerini Naibu's-saltana Kâmrân Mirza ile yürütmesi için yetkilerini ona emanet etti. 18 Mart 1873'te bu karar İran'ın resmi gazetesinde yayımlanıp halkın bilgisine sunuldu. Aynı zamanda Sadrazam da ordunun yürütme yetkisini Savaş Bakanı vekili olan Mahmut Han Nâsıru'l-Mülk'e emanet etti. Nâsiruddin Şâh beraberindekilerle Tahran'dan Ken şehrine doğru yola koyuldu ve 30 Nisan 1873'te heyetindekiler ve yükleri ile birlikte Ken'den Kerec'e hareket etti. Ken'i terk etmeden önce diğer bir fermanla ülkenin düzenini Naibu's-saltana ile sağlaması için Mutemedu'l-mülk'ü de görevlendirdi¹¹. Şâh'ın Avrupa se-

yahatine başlamasıyla, bu seyahatin etkileri de yavaş yavaş kendisini İran'da göstermeye başladı.

a. Reyter Antlaşmasına Muhalefet ve Muşiru'd-devle Aleyhine Ayaklanma

Nâsiruddin Şâh'ın yokluğunda Muşiru'd-devle aleyhine birkaç yönden muhalefet başlamıştır. İlk muhalefet grubundakiler, Reyter antlaşmasının İngilizlerin İran üzerindeki egemenlikleri için bir zemin hazırlama olduğunu bilen dini liderlerdi ve Muşiru'd-devle'yi bu imtiyazın sebebi olarak görüyorlardı. Bu muhalif topluluğun lideri olan Hacı Molla Ali Keni, Tahran'daki nüfuzu ile yönetimi eline almaya çalışmaktaydı. Seyyid Salih Arabî de bu gruptaydı ve özellikle pazarlarda bulunan halk yığını da bu din adamlarının yanında idiler. İkinci grup ise, Muşiru'd-devle'ye şahsi garezi olan şehzadeler ve saray erkânı olan kişilerdi. Bu şahıslar Muşiru'd-devle'nin, kendi çıkarlarının ve işlerinin önünde bir engel teşkil ettiği inancındaydılar. Üçüncü gruptakiler ise, Rusya siyasetinin taraftarları olup İran tarafından demiryolu gibi geniş kapsamlı imtiyazların dış ülkelere özellikle de İngiltere'ye verilmesine muhalefet ediyorlardı. Şâh'ın dönmesinden önce bu üç muhalif grubun her biri Muşiru'd-devle'ye karşı ayaklanıp, onu dinsizlik, ahlaksızlık ve Avrupa yanlısı olmakla suçladılar¹². Bu süre zarfında Mutemedu'd-devle de muhaliflerin tarafına geçmişti. Şâh, Enzeli'ye girdiğinde Tahran pazarı kapatıldı; muhalif grubun taraftarları Mutemedu'd-devle'nin yanına gidip Muşiru'd-devle'nin yönetimden azledilmesini istediler¹³. Hacı Molla Ali Keni ve Seyyid Salih Arabî bu konuda Şâh'a mektup yazıp ona ulaştırılması için Mutemedu'd-devle'ye verdiler ve Muşiru'd-devle'nin Tahran'a giriş çıkışına izin verilmeyeceğini açıkladılar. Şehzadeler de Şâh ile birkaç kez telgraflaşmış, kendilerinin Saltanat Çiftliğine yerleştiklerini, Şâhın Tahran'a Sadrazam ile birlikte gelmesi durumunda çok büyük bir isyanın çıkacağını ve kendilerinin de ülkeyi terk etmeleri gerekeceğini belirttiler. Nâsiruddin Şâh'ın eşi Enisu'd-devle de seyahat sırasında Muşiru'd-devle'nin, Şâh'ın eşinin Moskova'dan sonra Tahran'a geri dönmesini uygun gördüğünden muhalif gurubun ön sırasında yer almıştı. Mutemedu'd-devle ülkede yayılan bu ayaklanma dalgasını Şâh'a telgraf ile haber verdi. Şâh, Sadrazamı görevden alma yetkisini vermek istemiyordu; ancak bu üç muhalif grup ısrarla Sadrazamın azledilmesi için baskı yapıyorlardı. Mutemedu'd-devle de bu konuda devamlı olarak Şâh'a telgraflar çekiyordu. Sonunda Şâh çaresiz kalarak Sadrazamı istifaya zorladı ve onun istifasını kabul edeceğini Mutemedu'd-devle'ye ilettiler. Şâh, Sadrazamı ilk olarak Kâzvin valisi olarak atadı. Şâh'ın beraberinde bulunan Muşiru'd-devle Reşt'ten hareket etti; ama Kazvin'e varduktan sonra Şâh onun Kazvin'de kalmasını uygun görmedi ve yeni bir emirle onu Gilan valisi yaptı. Sadrazam bu olay karşısında çaresiz Reşt'ten geri döndü. Bu esnada Sadra-

Nâsıru'd-din Şâh Kâçâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki Sonuçları

zam muhaliflerinden olan birkaç kişi Reşt'ten Enzeli'ye Şâh'ı karşılamaya gelmişlerdi. Şâh beraberindekiler ile Tahran'a doğru hareket etti. Ken yakınlarına vardıklarında Şâh kendileri için kurulan bir otağa girdi. Bizzat kendinin Reyter antlaşmasını onayladığı ve teyit ettiği ve sonradan Sadrazama karşı muhalif gruba katılan Dışişleri Bakanı Mirza Seyyid Han, Şâh'ı karşılayıp muhalefet yapanların aslında Şâh dostu kimseler olduğunu beyan etti. 25 Ağustos günü kale içindeki binalar ve çevresi, pazar ve yollar ışıklandırılmıştı; top atışları ve yaylım ateşleri seslerinin havada çınlamaları arasında Şâh Tahran'a girdi. Selamlama töreninin düzenlenmesinin ardından Şâh, 27 Ağustos'ta Mostevfiu'l-Memalik'i Aştinyan'dan Tahran'a çağırdı ve onu yeni Sadrazamı olarak seçti; bu haber resmi gazetede yayımlandı. Bundan sonra Şâh, eyalet vezirlerinin, valilerin ve yöneticilerin kendi dilekçelerini doğrudan Mirza Ali Han Münessi'ye takdim edeceklerini ve dilekçelere onun aracılığıyla cevap verileceğini ilan etti. Bu değişiklikten sonra Şâh sarayın makamlarını da değiştirdi; Mutemedu'd-devle Ferhad Mirza'yı Kürdistan'a tekrar gönderdi, Muhammed Tâki Han Hicabu'd-devle ve Ağa Ali Emin Huzur'u görevlerinden azletti. Sonrasında ise ayaklanma çıkaranların ve halkı tahrik edenlerin yakalanması ve cezalandırılması için emir verdi. Değişiklere kendini iyice kaptıran Şâh, Avrupa seyahatinde gördüğü parlamento ve millet meclisinden etkilenecek bir danışma meclisi kurma fikrine kapıldı; ancak bu Avrupa parlamentoları şeklinde değil, daha çok bakanların görüşü altında, devletin bir danışma merkezi olarak kurulacaktı¹⁴.

b. Muşıru'd-devle'nin Dışişlerine Atanması ve Reyter Antlaşmasının İptali

Şâh meclis kurma düşüncesini bakanlarına bildirdikten sonra, Reyter antlaşması ve ona yapılan itirazların iyice incelenmesi kararını verdi. Bu meclise katılması için Muşıru'd-Devle, Şâh tarafından Tahran'a çağrıldı. Bu meclis ülkenin ileri gelenlerinden, şehzadelerden ve bir grup muhalifin katılımıyla oluşacaktı ve her birkaç oturumdan sonra Şâh'a, oturumlardaki görüşmelerin içeriğini kapsayan bir rapor sunulacaktı. Dışişleri Bakanı Mirza Seyyid Han "Baş sorumlu" unvanıyla Meşhed'in sorumlu yöneticisi oldu. Mirza Hüseyin Han Muşıru'd-devle de Eylül ayında Dışişleri Bakanlığına atandı. Şâh, Muşıru'd-devle'ye aslen bir Alman Yahudisi olan İngiliz uyruklu "Baron Julius Reyter"e yapılmış olan anlaşmanın iptali için izin verdi. Zira bu imtiyaz o denli genişti ki Reyter için de bunun yürütülmesi çok zordu. İki taraf için de aksaklıklar meydana geliyordu; çünkü bu iş dikkatlice düşünülmeksizin yapılmıştı. Bu yüzden Nâsıruddin Şâh Kâçâr, Avrupa seyahatinde kendi hatasını gördü ve Reyter'in bu antlaşmadan vazgeçmesi için önüne türlü zorluklar çıkardı. Baron Reyter'in Tahran'daki siyasi temsilcisi, antlaşmanın iptal kararından haberdar olduğunda Muşıru'd-devle'den resmi bir teyit mektubu istedi ve Lond-

ra'daki İran temsilcisine Reyter antlaşmasının hesaplarını incelemesi için talimat verdi. Ancak İran Dışişleri Bakanı 5 Ekim 1873'te iptal kararını ilan etti¹⁵. Muşiru'd-devle, antlaşmanın iptali için Rus elçisine danışmıştı. Yapılan incelemede, antlaşmanın 23. bölümüne yani, Baron Julius Reyter'in antlaşmanın imzalanmasından en fazla 15 ay sonrasında demiryolunun yapılması, madenlerin çıkartılması, orman bayındırlığının ve su dağıtımının yapılması işlerine başlaması gerektiğine, aksi takdirde antlaşmanın iptali istenebilir maddesine dayanarak antlaşmanın iptalinin istendiği Tahran'daki temsilciye resmen bildirildi. Temsilci bu kararı telgraf aracılığı ile Londra'da bulunan Julius Reyter'e ulaştırdı. İran Dışişleri Bakanı bu konuda İngiliz elçisiyle de bir görüşme yaptı ve antlaşmanın iptalinin gerekçelerini ona anlattı. Sonra bu görüşmelerin raporunu düzenleyip Şâh'a gönderdi. Şâh'ın onayından sonra antlaşmanın iptal kararı Ekim ayının son günlerinde resmen açıklandı¹⁶. Bu sırada Reyter ve temsilcisi bu karara itiraz edip demiryolu hattının ilk dört fersah uzunluğundaki bölümünün Reşt'te başladığı bilgisini iletiler. Reyter ve onun temsilcisi İran'ın antlaşmanın iptali için bahane ürettiklerini bilmeden 40.000 sterlin (100.000 İran tümeni) yollamış, yani Baron Reyter İran devleti tarafına 40 bin lira tazminat ödemiş oldu. Bu ihtilaflar yıllarca sürdü. Ancak daha sonra 1890 yılında Baron Reyter'in oğluna daha geniş kapsamlı imtiyazlar verildi. Buna göre baronun oğluna bazı madenlerin hissedarlığı ve banka kurabilme hakkı tanınmış oldu. Reyter'in oğlu bu haklar ile Şâhinşâh, İran Sanayi ve Maden Bankasını kurdu. Bu İngiliz kuruluşu bir milyon sterlin ve banknot basma hakkı ile çalışmaya başladı ve babasının İran devletine ödediği 40 bin lirayı geri almış oldu.

c. Ordunun Tanzimi ve Karakolların Kurulması

1874 yılının kasım ayında, Dışişleri Bakanı Muşiru'd-devle Mirza Hüseyin Han bu makamına ek olarak Savaş Bakanlığı görevlerini de üstlendi. İran'ın tüm askeri gücünün yetkilerini ve "Sipehsâlâr-ı Azim" (Genelkurmay) lakabını aldı. Sipehsâlâr orduya gereken yenilikleri ve ordunun ihtiyaçlarını belirlemeye başladı. Bu göreve getirildikten altı ay sonra Şâh'a raporunu sundu. İran'ın o yılda merkezde ve yerel bölgelerde bulunan yaklaşık 110.000 askeri vardı¹⁷. Şâh için 1875 yılının Eylül ayında Duşan Tepe ovasında askeri bir geçit töreni düzenlendi ve Şâh, mücevher işlemeli bir nişanı Sipehsâlâr'a verdi. Uzun yıllar İstanbul'da ikamet etmiş olan Sipehsâlâr, oradaki jandarma karakollarının görevleri ve onların koruma şekilleri hakkında bilgi sahibiydi. İran'daki yolların emniyetini sağlamak amacıyla karakollar kurmak istedi ve Şâh'a bunun gerekliliklerini içeren bir rapor hazırladı. Şâh bu konuda onunla görüş birliğine vardı ve ona öncelikle Horasan, Gilan, Gorgan ve Mazenderan için silah ve süvari temin etmesi ve karakol yapması için izin verdi. Sonrasında ise Sipehsâlâr ülkenin diğer şehirlerini ve önemli noktalarını emniyete almak için 920 silahlı

Nâsıru'd-din Şâh Kâcâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki Sonuçları

süvari daha yerleştirmeyi düşündü ve karakol bilgileriyle yapılacak işlerin raporlarını Şâh'a yolladı. Şâh bu düşüncüyü kabul edip hazineden ödenek verilmesini emretti. Daha sonra karakolların sorumluluğunu da Sipehsâlâr'a verdi.

d. Posta Teşkilatı ile Darphanenin Kurulması

Ayrıca yine bu yıl Avusturya'dan binaların modernleştirilmesi, maliye, gümrük ve ekonominin düzenlenmesi için de bir danışman getirildi. Buna ilave olarak birkaç danışman da Posta Teşkilatı ve Darphâne kurmak için getirildi. İran'da düzenli bir bozuk para basımı yoktu ve her şehirde özel bir darphâne vardı. 1877 yılında İran devleti, Avrupa'dan modern bir darphâne sistemini Tahran'a getirtti. Bu tesisi Almanların ve Fransızların gözetimi altında kurdu ve sonrasında darphânenin yönetimini Emini'd-devle'ye ve Mirza Ali Asgar Han'ın babası olan Muhammed İbrahim Han Emini's-saltana'ya verdi. Eski ulak evleri de postane şeklinde düzenlendi ve yönetimini Yazışma Bakanı olan Mirza Ali Han Emini'l-mülk üstlendi; Avusturyalı "Mösyö Rider" ise postane müdürü oldu ve 1875 yılında ilk kez aslan ve güneş şeklindeki posta pulu basıldı¹⁸. Rider 1 Haziran 1878'de İran'ı Dünya Posta Örgütüne üye yaptı. Avusturyalı danışmandan sonra ise "Stahl" adındaki bir Rus, İran posta müdürü görevini üstlendi ve İran'da posta ıslahatlarını gerçekleştirdi. Bu kişilerden sonra posta teşkilatını İranlıların eline bıraktılar ve Mirza Ali Han Emini'd-devle teşkilatın müdürü oldu.

e. Sipehsâlâr'ın Savaş ve Dışişleri Bakanlığındaki Yetkilerinin Sınırları

1876'da Sipehsâlâr'ın Savaş Bakanlığı ve Dışişleri Bakanlığındaki yetkilerinin sınırı hakkında Mustevfiu'l-Memalik ile arasında görüş ayrılığı ortaya çıktı. Bu görüş ayrılığı o dereceye geldi ki, Şâh, Defterdar Bakanı olan Emini'd-devle'yi yanına çağırıp Sipehsâlâr ve Mustevfiu'd-devle ile konuşup bu görüş ayrılığını sonlandırmasını istedi. İhtilafın giderilmesinden ve yetkilerinin yükseltilmesinden sonra Sipehsâlâr, Şâh'ın izniyle Dış İşlerindeki ve Savaş Bakanlığındaki kendi mesuliyetlerin kabulü halinde her iki bakanlığın hazinelerinin ve haklarının Maliye Bakanlığı tarafından güvence altına aldı¹⁹. 1877 yılında ise Şâh, devletin işlerini müşterek olarak Sipehsâlâr ve Mustevfiu'd-devle'ye verdi. Sipehsâlâr'a "Ordu İşleri Bakanı", Mustevfiu'd-devle'ye ise "İçişleri Bakanı" ve A'lâu'd-devle'ye de "Maliye Bakanı" unvanlarını verdi²⁰.

İkinci Seyahatin Sonuçları

Nâsiruddin Şâh'ın ikinci Avrupa seferi İran'ın öncelikle Rusya, Almanya, Avusturya ve Fransa ile dostluk ilişkisinin daha da pekişmesine neden olmuştur. Şâh, bu seferde birkaç kez askeri tören ve birkaç defa da askeri silah fabrikalarını görmesinden dolayı, şehri korumak için Polis teşkilatı, yeni silahlar alma ve Avusturya tarzında dü-

zenli bir ordu ile Rusya'nın Kazak ordusu şeklinde diğerk bir ordu kurma fikrine kapıldı. Gezisi esnasında da silah alımı, Avusturyalı subayların istihdamı, Polis teşkilatının kurulması ve Kazak ordusu için yetkililerle görüşmeler yaptı. Ayrıca bu seyahatte Osmanlının Kutûr bölgesinde sınırı geçmesi ve o yerlerin geri alınması için isteklerini Berlin kongresinde dile getirdi. Şâh'ın bu seferinin getirdiğı en önemli beş yenilik şöyledir:²¹

a. Silah Alımı

Nâsiruddin Şâh ikinci Avrupa seyahatinde, ülkenin emniyetini daha iyi sağlamak amacıyla 4 bin tüfek ve 2 milyon mermi için Avusturya ve Fransa silah fabrikalarına sipariş verdi. Fabrikalarla, İran'ın istediğı tüfek ve mermilerin bir sene içinde hazırlanmış olacağı ve teslim edilecekleri konusunda anlaştılar; ayrıca ücret de taksitlendirilmişti. Neriman Han ile Nâzır Ağa da Avusturya ve Fransız elçilerle bu işin takibi için görevlendirildiler. 4 bin tüfek ve 2 milyon adet mermi, birincisinde 600 sandık, ikincisinde ise 1208 sandık olmak üzere iki kerede Rusya üzerinden Enzeli limanına gönderildi. Silahlar Enzeli limanına ulaştığında Şâh, silahları ve onları getiren heyeti Tahran'a getirmesi için Hacı Şâh Muhammed Han Emir'i görevlendirdi. Tüfekler ve mermiler Tahran'da, Kızıl Kale silah deposuna teslim edilirken Şâh da oradaydı; silahları tekrar inceleyip onları test etti. Daha sonra bu silahlar Şâh'ın emriyle Tahran'da ve diğerk şehirlerde bulunan askeri birlikler arasında paylaştırıldı; bu paylaşımda ise Kuzeydeki Rus ve İran sınırında bulunan garnizonlara daha çok pay ayrıldı²². 4000 tüfeğın alınmasının yanı sıra daha sonraları 50.000 tümen değerinde 5000 tüfekle 30 milyon mermi Fransa devletinden alınmıştı. Diğerk bir kere-sinde de Avusturya'daki İran elçisi Şâh'ın emriyle 7500 tüfekle 500.000 mermi almıştı²³.

b. Avusturyalı Askeri Danışmanların İstihdamı

Şâhın Avrupa'dan dönmesinden sonra, Avusturya elçisi olan Neriman Han, Şâh ve Sipehsâlârın Avusturyalı subayları istihdamı hakkındaki konuşmalarının üzerine Avusturya Savaş Bakanı Kont Bayland ile görüşüp Aralık 1878 yılında birkaç Avusturyalı subayın 3 seneliğine İran'a gidip ordunun iyileştirmesine yardımcı olmaları için bir antlaşma imzaladılar. Subayların ücretleri ödendikten sonra, Ocak 1879 yılında Tahran'a vardılar. Bu subaylar, biri Albay, biri Binbaşı, üçü Yüzbaşı ve beşi Teğmen olmak üzere on altı kişiydi²⁴. İsmi "Albay Schinovsky" olan yetkili subay İran'da bir seneden az kaldı; çünkü İran devleti ondan memnun kalmamıştı ve Avusturya devletinden başka bir albay istemişlerdi. Avusturya Savaş Bakanı ile "Kolonel Shumal" adında diğerk bir kişinin istihdamı için antlaşma imzaladılar. Kolonel'e 7000 Frank ücret ödendi. Kolonel Avusturya tarzında bir topçu birliğinin ve piyade bölüğünün düzenlenmesi ve eğitilmesi için görevlendirilmişti. İran ordusunun Avusturya tarzında düzenlenmesi

Nâsıru'd-din Şâh Kâçâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki Sonuçları

ve Avusturyalı subayların görevi üç seneden fazla sürdü. Rus devletinin itirazlarına rağmen bu işin Avusturyalılar tarafından yürütülmesi yıllar boyu devam etti ve top, barut, mermi yapım fabrikaları onların aracılığıyla kuruldu. 1890 yılında Avusturya Başbakanı Lord Curzon bizzat Tahran'a gelip askeri merkezleri ve silah depolarını gezdi. Aynı yıl "Edward Kohler" adındaki topçuluk dalında uzman bir kişi, İran topçu birliğini eğitmek için Savaş Bakanlığı tarafından bir senelik hizmet için istihdam edildi. Topçu birliğinin Avusturya – Macaristan ordusu topçu birliği şeklinde eğitilmesine karar verildi; bu antlaşma 15 Aralık 1882 yılında üç seneliğine teyit edildi. Daha sonraları ise Muzafferuddin Şâh'ın saltanatı döneminde Avusturyalı komutanlar birer birer İran'ı terk ettiler²⁵.

c. Kazakhâne

Nâsıruddin Şâh gezisi esnasında Rus başkentinde Kafkasya Kazak muhafız alayını gördüğü zaman, Rus İmparatorundan birkaç subayın İran ordusunu da Kazak tarzında eğitmesi ve İran'da da özel bir muhafız alayı kurması için Tahran'a gönderilmelerini rica etmişti. Rus İmparatoru bu ricayı kabul etti ve Şâh Tahran'a döndükten sonra, topçu birliği için Avusturyalı subayların istihdamına eş zamanlı olarak, Rus komutanlar gözetiminde bir Kazak süvari alayı kurulması için harekete geçildi. Rusya Savaş Bakanlığının izini ile "Dumantovitch" adındaki bir albay, birkaç rütbeli subay ile Ocak 1879 yılında İran'a geldiler. Rus imparatoru bu ordunun öncelikli ihtiyacını gidermek için 1000 tüfek ve birkaç topu İran'a hediye etti²⁶. Albay Dumantovitch, İran Şâh'ına özel olan bu Kazak muhafız alayını 1879 yılında kurdu ve bu ordu Şâhın emrine verildi. Kazakhânenin idare ve komutanlık merkezi kuzeybatıdaki tophâne meydanından daha yukarıda bulunan doğu meydanına kuruldu ve oraya birkaç bina inşa edildi. Kâçâr sarayının bahçesinden de bir bölüm Kazak ordusu için tahsis edildi ve orada gerekli askeri tesisler yapıldı. Saray yanındaki bir yer de Kazakhâne müdürünün ikametgâhı olarak belirlendi. Albay Dumantovitch, Kazakhâne'de bir okul kurdu ve mütercimler getirtip İran rütbe sahiplerini ve subayları eğitmeleri için görevlendirdi. Rus Kazak birliğinin özel elbise, şapka ve silahları da bu Kazakhâne yapılmaya başlandı. Doktor ve sağlıkçı istihdamı ile Kazakhâne içinde küçük bir hastane kuruldu. Rusya'dan yeni silahlar alındı. Bu özel birliğe "Uğurlu ve Mübarek Şâhinşâhın Kazak Süvari Alayı" ismi verildi. Kazak muhafız alayının bütçesi Rus komutanların gözetimi altında düzenlendi; kuzey gümrük gelirinin bir bölümü Kazak ordunun bütçesi için ayrıldı. Muhafız alayının ayrıca Şâh'ın emri altında olmasına da karar verildi. Fakat askeri talimatlar Kafkasya ordusunun Genelkurmayından alınıyor ve yapılan işlerin raporları ona gönderiliyordu. Kazakhânenin komutanı, Genelkurmayın izni olmadan hiçbir iş yapamaz ve kimseyi atayamazdı. Sonraki yıl Şâh'ın izni ve Dumantovitch'in de çabaları ile 45

müziyenden oluşan bir bando takımı da kuruldu. Müzisyenlerin kıyafeti de diğer Kazak muhafız alayının üniformaları gibiydi. Dumantovitch'in antlaşması 1881'de sona erdi ve 1882'in Haziran ayında Kazakhânenin müdürlüğüne "Albay Tcharkofsky" uygun görüldü ve 1885 yılına kadar Kazakhânenin sorumluluğunu üstlendi. Tcharkofsky'nin komutasında da Kazakhâne yine genişledi. Sonra "Albay Koozmin Caravaief" 1886'dan 1890'a kadar Kazakhânenin sorumluluğuna aldı. Ordu kuvvetlerinden "Karadağlı Bölüğü" olarak bilinen bir grup da Nâsiruddin Şâh'ın zamanında özel olarak saltanat saraylarının etrafında gece gündüz devriye gezip oraları korumaları için seçilmişlerdi ve devamlı olarak nöbet tutuyorlardı. Onların üniformaları ve silahları da düzgündü ve özel bir yemekhaneden yemek yiyorlardı. Bu bölüğün komutanı bir Karadağlı idi ve bölükte on beşten fazla yüzbaşı, teğmen, subay ve diğer rütbe sahipleri hizmet veriyorlardı. Bu bölüğün tüm subay ve rütbe sahipleri de Karadağlı kişilerdi. Her hafta subaylar "Karadağlı Bölüğü Gazetesi" adı altında hizmet raporlarını komutanları aracılığıyla bölüğün levazım dairesine veriyorlardı; bu rapor saray içindeki sorumlu kişilerden geçtikten sonra Savaş Bakanına ve sonunda da Savaş Bakanı tarafından Şâh'a iletiliyordu. Albay Nashnever 1890 yılından 1893 yılına kadar İran Kazak süvarisinin sorumluluğunu aldı ve onun hizmetinde sonra da 1894'te "Albay Kassakofsky" bu göreve getirildi. Onun yönetiminde ordu ve kazakhâne tekrar genişletildi. Kassakofsky, Nâsiruddin Şâh'ın öldürülmesinden sonra Sadrazamın yardımıyla emniyetli olarak başkentten ayrıldı. Kassakofsky İran'daki hizmeti esnasında Rus ve Kafkas ordusu Genelkurmayı tarafından Tümgenerallik derecesine yükseltilmişti. 1904'te Kassakofsky Rusya'ya geri döndü ve İran'da yaşadığı yılları kitap haline getirdi. Kassakofsky'den sonra "Albay Cherzoiov" Kazak ordusunun komutanı oldu fakat onun ikameti çok kısa oldu ve onun ardından yerine "Albay Liakhov" getirildi. Bu albay daha sonra 22 Haziran 1907 yılında, Muhammed Ali Şâh ile arasında görüş ayrılığı çıkan Birinci Meclisi, Şâhın emriyle topa tutmuştu. 9 Ağustos 1919 yılında İngiltere ve İran arasında, Kazak ordusunun General Dickson yönetimindeki İngiliz komutanların idaresi altına verilmesi hususunda bir antlaşma yapıldı ve özellikle İran devletinin mali durumu kötüleştiği zaman bu ordunun harcamaları İngiliz devletince karşılandı. Rus inkılâbından ve cumhuriyet rejiminin ortaya çıkışından sonra Bolşevik Subaylarından olan "Kolonel Kolerje", İran Kazak tugayının komutanı unvanıyla Tahran'a geldi ve Kazakhâne komutanı "Kolonel Maydel" Rusya'ya çağrıldı. Ama birkaç ay sonra Bolşevizm'den nefret eden Komutan Rızâ Han'ın tehditleri ile Kolerje, İran'dan gitmeye mecbur kaldı. Ondan sonra Kazakhâne muavini olan "Kolonel Estaroselski" Ahmet Şâh'ın emriyle göreve getirildi. Estaroselski son Rus yönetici

Nâsıru'd-din Şâh Kâçâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki Sonuçları

olmuştu; 1920'den sonra Rus subaylar İngiliz ordusu tarafından İran'dan ihraç edildiler²⁷.

d. Polis Teşkilatı

Nâsiruddin Şâh, Avusturya'da iken Avusturyalı subayların istihdamı ve savaş aletlerinin geliştirilmesi için görüşmeler yaparken polis teşkilatının kurulması için de ayrıca görüşmeler yaptı. "Kont de Monte Forte" adında Avusturya ordusunda görevli olan İtalyan bir subay bu amaçla Şâh ile tanıştırıldı. Şâh'ın İran'a dönmesinden sonra, Avusturyalı subayların İran'a gelmesiyle eş zamanlı olarak, Kont de Monte Forte da ailesiyle birlikte elinde Kont Grandville'den bir mektupla Tahran'a geldi. Sipehsâlâr ve Şâh ile görüştüktan sonra polis teşkilatını kurmak için çalışmalarına başladı. Kont, Tahran şehrinin çevresini ve şehrin yapısını tanıyıp araştırdıktan sonra Şâh'a bir rapor yazıp 400 yaya, 600 atlı polisin Tahran şehrinin güvenliğini ve düzenini korumak için gerekli olduğunu bildirdi. Kont, Polis Teşkilatını kurdu; sonrasında polisin yetkileri, suçların çeşitleri ve bunların cezalarının nasıl olması gerektiğini, polisin suçlularla nasıl baş edeceğini içeren bir nizamname yazıp bunu Şâh'a takdim etti ve Şâh, Eylül 1879 yılında bu polis nizamnamesini imzaladı. Sonra bu nizamnameyi Kâmrân Mirza Naibü's-saltana ve Tahran valisine verip onun yürürlüğe girmesini emretti. Tahran Polis İdaresi, Celilâbad caddesindeki en büyük yapıda göreve başladı. Teşkilatın, "Yargılama ve Dava Bürosu, İsim Kaydetme ve Çalıntı Dairesi, Şehir Nizamı ve Asayiş Dairesi, Askeri İşler ve Hukuku Dairesi, Sorgulama Bürosu, Gazete ve Basım Dairesi" gibi bölümleri vardı. Kont ayrıca polis üniformaları için Avusturya polis üniformasına benzeyen elbiseler yaptırdı. Bu üniforma kapalı yaka bir ceket, pantolon ve kısa deri bir şapkadan oluşuyordu; ceketin düğmesindeki ve şapkanın üzerindeki nişanda aslan ve güneş şeklinde kabartma işlenmişti. Kont, polis teşkilatının yönetimine ek olarak başkentin "Temizlik İdaresi"nin de sorumluluğunu üstlendi. Tahran caddelerinin her birinin düzeni için bir mahalle muhtarı tayin etti ve her bir muhtarın emri altına birkaç polis verdi. Kont her sene polis teşkilatını genişletiyordu ve onun emriyle polis şehrin her yerinde emniyet ve düzeni sağlıyordu. Kont 1879 yılında Birinci Tuğgeneral rütbesini aldı; daha sonra "Nizâmü'l-Mülk" unvanını da aldı ve Nizâmiye İdaresi, Nizâmiye Bakanlığı olarak değiştirildi. Fakat polis teşkilatı birkaç defa bazı kişilerin ve grupların muhalefetiyle karşılaştı. Bu muhalif kişiler yeni metotları kabul etmeyen eski kafalı kişilerdi. Kont'un bu konudaki en güçlü muhalifi, 1889 yılından sonraya kadar Savaş Bakanlığını yürütmüş olan, Kâmrân Mirza Naibü's-saltana idi. Kâmrân Mirza'nın askerleri polisin yetkilerine müdahale ediyorlardı ve polisle sürekli olarak karşı karşıya geliyorlardı; hatta bu askerler sırf polislere zorluk çıkarmak için kendileri hırsızlık yapıyorlardı. Kâmrân Mirza buna ilave olarak bazı önde gelen kişileri Kont aley-

hinde kışkırtıyordu ve kendi askerlerini Kont'un evinin çevresine gönderip ona tacizlik verdiriyordu. Sarayın soytarısı olan "İsmail Bezaz"ı Şâh'ın huzurunda Kont'u küçük düşüren espriler yapması için kışkırtıyordu. Regie olarak bilinen tekel ve tütün imtiyazına karşı ayaklanma, şehir duvarlarına yapıştırılan cihad ilanları ve dış uyrukların kışkırtıcı yazılarının ortaya çıkması sebebiyle de Şâh, Kâmrân Mirza'nın askerlerinin caddelerde devriye gezip polis yetkilerini üstlenmesine izin verdi. Kont askerinin bu müdahalesine karşı çıktı. Bu karışıklıkları izleyen aylarda Kâmrân Mirza ile Kont arasındaki gerginlik daha da arttı ve sonucunda Kont istifa etti. Ancak Şâh'ın, polis teşkilatının çalışma şekline bir memnuniyetsizliği yoktu ve Şâh, Kont'un Tahran'da kalmasını ve tümen komutanı olarak görev almasını istedi; 3000 tümenlik bir maaş da Kont'a bağlandı. Ek olarak, yabancı misafirlerin İran'a gelişinde, onlarla ilgilenilmesi ve onların ağırlanması görevi verildi. "Mirza Ebu't-Turab Han Nizâmü'd-Devle" Nizâmiye Bakanı oldu; ama bir süre sonra onun da istifasıyla tüm yetkiler yine Avusturyalı danışmanlara geçti²⁸.

e.Kutûr Bölgesinin Tekrar Alınması

İran ve Osmanlı devletlerinin sınır ihtilafları Safevi döneminden beri süregelenkti. Kâçâr döneminde ise Rusya ve İngiltere'nin arabuluculuğu ile sınır ihtilaflarının çözümü için görüşmeler yapıldı. Fethali Şâh zamanında ilk kez 1843'te İran temsilcisi olarak Mirza Muhammed Ali Mustevfi ve Osmanlı temsilcisi olarak da Mehmed Emin Rauf Paşa arasında bir görüşme oldu. İkinci kez de 1847'de Muhammed Şâh Kâçâr döneminde İran temsilcisi olarak Emir-i Kebir ve Osmanlı temsilcisi olarak da Sadullah Efendi arasında Erzurum şehrinde bir antlaşma imzalandı. Ancak bu antlaşma iki devletin görevlileri tarafından diğer ülkelerin gözetimi olmaksızın imzalandığından bir sonuç vermedi. Daha sonra İran ve Osmanlı görevlilerinden oluşan, içinde İngiliz ve Rus gözlemcilerinin de bulunduğu bir komisyon sınırların belirlenmesi için tekrar masaya oturdular. İran temsilci heyeti Mirza Cafer Han Muşîru'd-devle başkanlığında, Osmanlı heyeti ise Derviş Paşa başkanlığında, yapılan görüşmelerde İran ve Osmanlı sınır noktaları Ağrı dağlarından Fars Körfezine kadar belirlendi. Bu sınır çizgisi 1865 yılında hazırlandı. Bu haritadaki ihtilaflı bölgelerin Osmanlı ve İran devletlerince sonradan kesinleştirilmesine ve kesin sınır çizgisi belirlenene kadar mevcut duruma uyulmasına karar verildi. Kesin sınır belirlenene kadar ihtilaflı bölgeler geçici olarak bu iki ülkeden birinin tasarrufunda kalacaktı. 2 Ağustos 1869'da önceki antlaşmanın teyidi için İstanbul'daki İran elçisi Mirza Hüseyin Han ve Osmanlı Dışişleri Bakanı Mehmed Ali Paşa arasında bir antlaşma daha imzalandı. Sonraki yıllarda ise Nâsıruddin Şâh'ın ikinci Avrupa seyahatiyle eş zamanlı olarak, Rusya – Osmanlı savaşının bitmesi, Yunanistan – Osmanlı arasındaki sorunların hallolması ve diğer birkaç

Nâsıru'd-din Şâh Kâçâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki Sonuçları

Avrupalı ülkenin de sorunlarının çözümlenmesi için Berlin Kongresi düzenlenmekteydi. Nâsiruddin Şâh ve Sipehsâlâr bu durumdan yararlanarak, Kutûr bölgesinin geri alınması için Avusturya ve Alman temsilciler ile görüştüler. Londra'daki İran elçisi Mirza Malkum Han aracılığıyla bu isteklerini Berlin Kongresine sundular²⁹. Özellikle İngiliz Dışişleri Bakanı R.C. Lord Salesburg, Rus Dışişleri Bakanı Prens Kerçikof ve Avusturya Başbakanı Kont Andrassy temsilci ülkelerin delegelerini toplayıp İran'ın Kutûr bölgesini alması için yardım ettiler. Sonuç olarak Berlin Kongresindeki delegeler Kutûr bölgesinin İran'a geri verilmesini onayladılar ve bunu antlaşmanın 60. maddesinde belirttiler. Osmanlı sarayı, Kutûr'u ve çevresini İngiliz ve Rus temsilcilerin tasdiki ile Osmanlı – İran sınırı olarak belirledi ve bölge tekrar İran'a teslim edildi. Berlin antlaşmasının ilanından sonra karar İran'ın İstanbul elçisi Şeyh Hasan Han tarafından Osmanlı temsilcileri Derviş Paşa ve Mehmed Ali Paşa'ya ulaştırılmış ve Van valisinin Kutûr'u kesin olarak İran temsilcilerine teslim etmesini istemişlerdi. Osmanlı sarayı Bâb-ı Ali'den bu karar gereğince Van Valisine, Kutûr'un İngiliz ve Rus temsilcilerin gözetiminde iade edilmesi emri verildi. Hoy Valisi Muhammed Rahmi Mirza ve heyeti resmi bir kararname ile Kutûr bölgesine gittiler; Van Valisi Derviş Paşa da şahsen bölgede bulundu. Şâh, Muhammed Sadık Han Emirü'l-Nizâm'ı Kutûr'u geri alması için görevlendirdi ve İngiliz – Rus temsilcilerin de gözetiminde bu devir işi yapıldı. 19 köyü içeren Kutûr bölgesi 1879 yılının Mart ayında İran'a iade edildi³⁰.

Üçüncü Seyahatin Sonuçları

a. Piyango Antlaşması

Şâh'a, üçüncü Avrupa seyahati esnasında İskoçya'nın Agusta şehrinde ikamet ettiği günlerde, İran elçisi Malkum Han tarafından İran'da bir Piyango İdaresi kurma fikri sunuldu. Elçi bu alandaki düşüncelerini Şâh ile paylaşıp, ona bu sayede devlet hazinesinin de oldukça gelir elde edebileceğini belirtti. Şâh bu konuyu ayrıntılı bir şekilde İran elçisiyle konuştu. Elçi, İran Şâh'ını piyango çekilişinin kumar sayılamayacağı ve bunun sadece eğlencelik bir tür oyun olduğu konusunda ikna etti. Bu çekilişlerin Avrupa gündelik hayatında da çok ilgi gördüğünü sözlerine ekledi. Bu şekilde Malkum Han, İran'da piyango çekilişlerinin düzenlenmesi için gerekli çalışma izninin İngiliz yetkililerine verilmesini istedi. Şâh da İskoç ve İngiliz hükümetlerinin kendilerine göstermiş oldukları sıcak ilgiden ve samimiyetten dolayı elçisinin bu isteğini kabul etti ve İran'da piyango çekilişinin düzenlenmesi için gerekli olan izni, üçüncü Avrupa gezisinin neticesi olarak verdi³¹.

b. Demiryolu Kurulması

İran'da demiryolu hattının döşenmesi ilk olarak Şâh'ın birinci Avrupa seyahati sonrasında lağvedilen bir anlaşma ile Baron Julius

Reyter verilmişti. Reyter antlaşmasının feshinden sonra, Gürcistan'da bulunan demiryolu şirketinin hissedarlarından olan Rus ordusu mühendis subayı "Falgen Hogen" Tahran'a geldi ve Tebriz-Tahran demiryolu hattını döşemek için İran devletinin yetkili mercileri ile görüştü. Rus elçiler de Hogen'a yardımcı oluyorlardı. Şâh ve Muşiru'd-devle de Rus devletinin güvenini kazanmak için Hogen'in ricasını kabul ettiler ve sonunda demir yolu hattı döşemek için gerekli olan izin, Tahran'da İran Gelir Müdürü Hasan Ali-yi Gerusî ve Falgen Hogen arasında imzalandı. Fakat İngiliz elçisi Thompson bu antlaşmaya derhal itiraz etti. Sipehsâlâr onun itiraz dilekçesini Şâh'a ulaştırdı; ancak Dışişleri bakanlığı bu itirazı reddetti. Rus devleti bu davranıştan son derece memnun kaldı, ama İngiliz Dışişleri Bakanı "Lord Derby" İngiliz elçisi Thompson ile gönderdiği bir telgraf ile bu imtiyaza itiraz edip İran'a gözdağı verdi. Lord Derby'nin itirazı ulaştıktan sonra, İngiltere elçisi Muşiru'd-devle'yi görmeye gitti ve bu telgrafı bir tercüman aracılığıyla beyan etti. Elçi, Falgen Hogen'e verilen bu imtiyazın iptalini istedi. Dışişleri Bakanı, İngiliz elçi ile olan görüşmeyi Şâh'a ilettiler ve İngiltere'nin kaygılarını belirtip, onu bu antlaşmayı iptal etmesi için ikna etti. Bu görüşmeler Rus hükümetinden gizli tutuldu. Sonunda Thompson'un itirazı ve İngiliz hükümetinin ciddi muhalefetiyle karşılaşan İran devleti, Gürcistan demiryolu şirketiyle olan bu işbirliğini durdurdu. Böylece İngiliz devleti bir bakıma Rusya'dan, bir sene önce İran devletine destek verip Reyter antlaşmasını iptal ettirdiği için intikam almıştı. Fakat Şâh, Rus devletini incittiğini düşündüğü bu zamanda, Rus büyükelçisi, Muşiru'd-devle ile Nâsiruddin Şâh'ın yanına giderek, Rus İmparatorunun dostluk mektubunu ona ilettiler. Bunu öğrenen İngiltere Kraliçesi Victoria da güzel bir çerçeve içindeki resimlerini ve Londra'da basılmış olan Şâh'ın seyahatnamesinin çevirisini, Thompson aracılığıyla İran Şâh'ına yolladı³². Yaşanan bu olaylarla birlikte İran'da ilk demiryolu, 1888'de Tahran ile Hz. Abdülazim türbesi arasında 8 km. uzunluğunda, Belçikalı "Boital"ın gözetimi altında yapıldı. 27 yıl sonra ise demiryolu Tebriz'e kadar 146 km. ve Sufiler ve Şerifhâne arasında da 531 km. uzunluğunda yapıldı. 1891'de Mazenderan'da diğer bir hat yapıldı; ancak bu hat daha sonra çalışmaz hale geldi.

c. **Tütün İmtiyazı:** "Regie" imtiyazı olarak da bilinen bu imtiyaz Mirza Ali Asgar Han Eminu's-saltana zamanında ve Nâsiruddin Şâh Kâçâr'ın üçüncü Avrupa seyahatinin hemen ardından Eminu's-saltana'nin teşviki ve gayretiyle 1891 senesinde, 55 yıllığına, General Talbot adında İngiliz uyruklu birine verildi. Bu imtiyaza göre Regie şirketi İran'ın tüm tütün ticaretini tekeli altına, hatta İran'ın ziraatını da kontrolü altına almıştı. Anlaşma gereğince şirketin ortakları senelik olarak 15.000 İngiliz sterlinini masraflar çıktıktan sonra İran devletine vereceklerdi. Ancak İran halkı bu imtiyazı öğrendiğinde, hele ki bu

Nâsıru'd-din Şâh Kâcâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki Sonuçları

imtiyazı Osmanlı devletinin de dış ülkelere vermiş olduğu imtiyazları ile karşılaştırdıklarında hükümete ciddi şekilde muhalefet etmeye başladılar. İran'ın önemli âlimlerinden olan Hacı Mirza Hasan-i Şirâzî ve Hacı Mirza Hasan-i Aştıyanî tarafından tütün ihracatını yasaklama emri verildi. Tahran ve Tebriz'deki pazarlar kapatıldı ve genel tatil ilan edildi. Sonunda Şâh ve Eminu's-saltana ayaklanma olabileceği ve ulemanın cihat çağrısı yapabileceği korkusuyla bu imtiyazı 1893 yılının 23 Haziran günü iptal ettiler ve Regie şirketi tasını tarağını toplayıp gitti; ancak giderken de İran devletini 500.000 lira tazminat ödemeye mecbur bıraktı. Bu imtiyazın feshedilme şekline Ruslar karşı çıktılar ve bu nedenden dolayı Eminu's-saltana ve Şâh, Rus taraftarlığına kaydılar. İran devletinin kasasında fazla para olmadığından Şâhinşâh Bankasından 500.000 lira borç alınıp tazminat ödendi; bu İran'ın yabancılardan aldığı ilk ağır borç olmuştur.³³

Sonuç olarak Dönemindeki iç ve dış ayaklanmaları bastırtan Şâh bu konuda gereken önlemleri almaya çalışmıştır. Dönemindeki bakanların bir kısmının İngiliz bir kısmının da Rus taraftarı olması nedeniyle Şâh kendi iktidarının güçlenmesi ve devamı için durumu akıllıca idare etmiş, iki ülke ile ilişkilerini sürdürmek istemiştir. Aslında bu durum ülkeye daha çok zarar veriyordu. Verilen imtiyazlarla ülkenin ekonomik gerilemesi kaçınılmaz olmuştur. Verilen bu imtiyazların diğer ülkeler tarafından da hoş karşılanmaması ve bunların iptal edilmesi neticesinde İran hükümeti tarafından ödenen tazminatlarla ülke ağır borç yükünün altına girmiştir. Şâh'ın beceriksiz ve çıkarıcı kişileri görev getirmesiyle de halk üzerindeki baskı artmıştır ve özgürlük düşünceleri yoğunlaşmıştır. Avrupa'nın yönetim şekliinden etkilenen ve ilk olarak bir "Danışma Meclisi" kuran Şâh halkın tam olarak yönetime katılmasını istemiyordu. Bu konuda taviz vermemesi üzerine birçok kişi öldürüldü ya da ülke dışına kaçıp orada çalışmalarına devam etti. Kısacası İran'a getirmek istedikleri yeniklerin ve İran'ın Avrupalı devlet gibi sayılmasını istemesinin yanı sıra baskı ile halkı kontrol altında tutmak isteyen Şâh bu kötü gidişattan sorumlu tutularak, bir suikast sonucunda 5 Mayıs 1896'da öldürülmüştür.

KAYNAKLAR:

İA, “İran” maddesi, C. 23, s.402, İstanbul 2000

Ruznâme-i Hatirât-i Nâsiruddin Şâh (Der Sefer-i Evvel-i Firengistan), Hz: Fatima Kazıha, İntişarat-ı Sazman-ı Esnad-ı Millî-i İran, Tahran 1377/1998.

Mehdi Niya, Ca’fer, **Heft Bar İşgal-i İran der 23 Karn**, C. IV, Tahran 1377/1998.

Sefâyi, İbrahim, **Bergha-yi Tarih**, Tahran 1350/1971.

Sefâyi, İbrahim, **Esnad-i Nev Yafte**, Tahran 1352/1973.

Sefâyi, İbrahim, **Rehberan-i Meşrutîye**, C. 1, Tahran 1352/1973.

Sefâyi, İbrahim, **Yek Sed Sened-i Tarih**, Tahran, 1352 hş.

Tecrübekâr, Banu Nusret, **İran Edebiyatında Şiir - Kâçârlar Dönemi**, çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1995.

Velâyeti, Ali Ekber, **Tarih-i Revabit-i Harici-yi İran der Devran-i Nâsiruddin Şâh ve Muzafferuddin Şâh**, Tahran 1375/1996.

Zâhiru’ d-devle, **Tarih-i Bi-duruğ**, Tahran 1362/1983.

¹ Mehdi Niya, Ca’fer, *Heft Bar İşgal-i İran Der 23 Karn, c.4.*, 1377 hş., s.108.

² Mehdi Niya, Ca’fer, a.g.e., s. 108.

³ Mehdi Niya, Ca’fer, a.g.e., s. 108-109.

⁴ *Ruznâme-i Hâtirat-ı Nâsiruddin Şâh (Der Sefer-i Evvel-i Firengistan)*, Haz. Fatima Kazıha, İntişarat-ı Sâzmân-ı Esnâd-ı Millî-i İran Tahran, 1998, s. 9.

⁵ Tecrübekâr, Banu Nusret, *İran Edebiyatında Şiir-Kâçârlar Dönemi*, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1995, s. 23.

⁶ Mehdi Niya, Ca’fer, a.g.e., s. 123-124.

⁷ Tecrübekâr, Banu Nusret, a.g.e., s. 26.

⁸ Tecrübekâr, Banu Nusret, a.g.e., s. 26.

⁹ *Ruznâme-i Hâtirat-ı Nâsiruddin Şâh (Der Sefer-i Evvel-i Firengistan)* s.11

¹⁰ İ.A., “İran” maddesi, C. 23, s. 402.

¹¹ Mehdi Niya, Ca’fer, a.g.e., s.126-127.

¹² Mehdi Niya, Ca’fer, a.g.e., s. 127.

¹³ Zâhiru’ d-devle, *Tarih-i Bi-Duruğ*, Tahran 1362 hş., s. 21-24.

¹⁴ Velâyeti, Ali Ekber, *Tarih-i Revabüt-i Harici-yi İran Der Devran-ı Nâsiruddin Şâh ve Muzâfferuddin Şâh*, Tahran 1375 hş., s. 437-441.

¹⁵ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 115.

¹⁶ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 124.

¹⁷ Sefâyi, İbrahim, *Medârik-i Tarih, Nâme-i Muşiru’ d-devle*, s. 85-87, nkl. Velâyeti, Ali Ekber a.g.e., s. 124

¹⁸ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 125-127.

¹⁹ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 128-129.

²⁰ Sefâyi, İbrahim, *Yeksed Sened-i Tarih*, Tahran 1352 hş., s. 209-211, nkl. Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 128

²¹ Sefâyi, İbrahim, *Bergha-yi Tarih*, Tahran 1350 hş. s. 35, nkl. Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 135-136

²² Sefâyi, İbrahim, *Rehberan-ı Meşrutîye*, C. 1, Tahran 1352 hş., s. 70, nkl. Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 135-137

²³ Sefâyi, İbrahim, *Berghâ-yi Tarih*, Tahran 1350 hş., s. 25-30, nkl. Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 136

²⁴ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 136-138.

²⁵ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 146.

Nâsıru'd-din Şâh Kâçâr'ın Avrupa Seyahatleri ve İran Üzerindeki Sonuçları

²⁶ Sefayi, İbrahim, *Medârik-i Tarihi*, S.101-102,104, Sefayi, İbrahim, *Berghâ-yi Tarihi*, s. 115-116, 130-131, nkl. Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 146-148

²⁷ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 146-148.

²⁸ Lord Curzon, *İran ve Kazıyye-i İran*, s.744-746, nkl. Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s.148

²⁹ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 148, 157.

³⁰ Lord Curzon, *İran ve Kazıyye-i İran*, s.745-746, nkl. Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s.159

³¹ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s.158-159, 165-168.

³² Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 167-172.

³³ Sefayi, İbrahim, *Rehberân-ı Meşrutıye*, C. 1, s. 52, nkl. Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 177

³⁴ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 172-173.

³⁵ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 302-303.

³⁶ Velâyeti, Ali Ekber, a.g.e., s. 132-134.

³⁷ Mehdi Niya, Ca'fer, a.g.e., s. 121-124.
