

NÜSHA

Yıl: XI
Sayı: 33
2011/II

ISSN 1303-0752

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

- Suriye’de Arap Dili Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler-II (Doktora)
 - Mîhâil Nu’ayme’ye Göre Hıristiyanlık ve Hz. İsa
 - İbn Cerîr et-Taberî ve Arap Dili Ekolleri
 - Ebu'l-Ala el-Ma'arri'nin İki Şiiri
 - Fedvâ Tokân ve Mahmûd Dervîş'in Şiirlerinde Direniş
- Poetik Tutumunu Doğu Mistisizmi İçinden Kuran Bir Şair: Asaf Hâlet Çelebi
 - Veled Çelebi'den, Soy ve Ailesiyle İlgili Notlar ve Anılar
 - Mîrek Muhammed ve *Şehrî ve Gülf* Adlı Eseri
 - Kur'anı Kerîmde Bedel Konusu ve Belagat Özellikleri
 - İmâm Gazâlî'ye Göre Ömer İbn Abdülaziz
 - XIV. ve XV. Yüzyıllarda İslam Coğrafyasında Mûsikî Nazariyâtı Çalışmaları

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: XI, Sayı/Issue: 33, 2011/II

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl: 11, Sayı: 33, 2011/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. Hicabi Kırlangıç
Prof. Dr. Derya Örs
Prof. Dr. Musa Yıldız
Doç. Dr. Muhammet Hekimoğlu

Sayfa Düzeni
Yrd. Doç. Dr. Osman Düzgün

Türkçe Redaksiyon
Araş. Gör. Soner İşimtekin

İngilizce Redaksiyon
Okt. Ahmet Kurnaz

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

İletişim Bilgileri
(Correspondence Adress)
P.K. 147,
06442 Yenişehir-Ankara-Türkiye
Telefon: (312) 3605000
E-Posta:
akademiknusha@gmail.com
Fiyatı (price): 10 TL
Yıllık Abone Bedeli
(Annual Subscription Rates)
Kişiler (for individuals):
Yurt İçi: 20 TL
Yurt Dışı (abroad): 30 \$
Kurumlar (for institutions):
Yurt İçi: 50 TL
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

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

ISSN 1303 - 0752
ANKARA 2010

Danışma Kurulu (Advisory Board)

- Prof. Dr. A. Kazım Ürün (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Adnan Karaismailođlu (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Soydan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Faruk İslim (İdlib Üniversitesi)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Kâzım Sarıkavak (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Tosun (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Dikici (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman Tülücü (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Altan Çetin (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf Öz (Kırıkkale Üniversitesi)
Yard.Doç. Dr. Erkan Göksu (GOP Üniversitesi)
Yard.Doç.Dr.Fahrettin Coşguner (Kırıkkale Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. İbrahim Ethem Polat (Kırıkkale Üniversitesi)
Yard.Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)

YAYIN İLKELERİ

- 1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslararası çapta yayın yapan ve üç ayda bir olmak üzere yılda dört sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
- 2- 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 cd bulunmalıdır. Yazarlar, e-posta adreslerini bildirmelidirler.
- 3- Yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun incelemesinden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki ha-keme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması durumunda yayın kurulu çalışma yayın programından çıkarır ya da yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporunun sonucunu dikkate alır. Raporlar dergi tarafından beş yıl süreyle saklanır.
- 6- Yayınlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.
- 7- Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak editörler kurulunun kararıyla, yayımlanan çalışmaların toplamının üçte birini geçmeyecek ölçüde İngilizce, Arapça ve Farsça makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 20 sayfayı geçmeyen Arapça ya da Farsça yazma eser metinleri yayımlanabilir.
- 8- Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalara her biri en az 50, en fazla 100 kelimededen oluşan Türkçe ve İngilizce özet (summary) ve anahtar kelimeler (keywords) ile makalenin İngilizce başlığı eklenmelidir.
- 9- Çalışmalar, PC bilgisayarda A4 kâğıdı boyutunda “word belgesi” olarak 12 punto Times New Roman ile ve 1,5 satır aralıklı yazılmalı 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 me-tin içindeki yeri belirtilmelidir. Yukarıda belirtilen boyutlarda hazırlanma-yan 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”, *sürelî yayın ya da makalenin yer aldığı kitap* vs., cilt veya yıl, sayı (basım tarihi), sayfa.
- 12- Makalenin sonunda yararlanılan kaynakları gösteren bir kaynakça yer almalıdır.

İÇİNDEKİLER

Osman Düzgün Suriye’de Arap Dili Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler-II (1980-2007) (Doktora)	7
Mahir Hamidov Mihâil Nu‘ayme’ye Göre Hıristiyanlık ve Hz. İsa	27
Atik Aydın İbn Cerîr et-Taberî ve Arap Dili Ekolleri	41
A.C.F. Verity / Selahattin Bayram Ebu'l-Ala el-Ma'arri'nin İki Şiiri	57
Salih Tur Fedvâ Tokân ve Mahmûd Dervîş'in Şiirlerinde Direniş (المقاومة في شعر فدوى طوقان ومحمود درويش)	71
Mehmet Can Doğan Poetik Tutumunu Doğu Mistisizmi İçinden Kuran Bir Şair: Asaf Hâlet Çelebi	83
Yakup Şafak Veled Çelebi'den Soyu ve Ailesiyle İlgili Notlar ve Anılar	101
Yusuf Öz / Bahattin Kahraman Mîrek Muhammed ve <i>Şehrî ve Gülî</i> Adlı Eseri	117
Ahmed İsmail Hassan Ali Kur'anı Kerîmde Bedel Konusu ve Belagat Özellikleri (من الخصائص البلاغية للتقيد بالبدل في القرآن الكريم)	137
Abdulvahap Yıldız İmâm Gazâlî'ye Göre Ömer İbn Abdülaziz	157
Kubilay Kolukırık/Kandemir Yiğit Alkan XIV. ve XV. Yüzyıllarda İslam Coğrafyasında Mûsikî Nazariyatı Çalışmaları ve Mûsikî Nazariyatında Kullanılan Başlıca Terimler	179

CONTENTS

Osman Düzgün Graduate Thesis Prepared in Arabic Language in Syria-II (1980-2007) (PhD.)	7
Mahir Hamidov Christianity and Jesus The Christ According to Mihail Nuayme	27
Atik Aydın İbn Cer�r et-Taberî And Schools of Arabic Grammar	41
A.C.F. Verity / Selahattin Bayram Two Poems of Abu'l-‘Ala al-Ma’arri	57
Salih Tur Fadwa Touqan and Mahmud Darwish's Poems for Resistance	71
Mehmet Can Doğan The Poet Who Creates His Poetic Manner Through Oriental Mysticism: Asaf H�let Çelebi	83
Yakup �afak Notes and Memories on His Lineage and Family by Veled Chalabi	101
Yusuf �z / Bahattin Kahraman M�rak Muhammad and His Work Named ‘‘Shahr� ve Gul�’’	117
Ahmed İsmail Hassan Ali Taqyid and Badal in Quran	137
Abdolvahap Yıldız Omer ibn Abd al Aziz According to Imam Ghazali	157
Kubilay Kolukırık/Kandemir Yiğit Alkan The Books On Music Theory and Musical Terms From 14 th to 15 th Century Islamic Geography	179

**SURİYE’DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN LİSANSÜSTÜ
TEZLER-II (1980-2007)
(DOKTORA)**

Osman DÜZGÜN*

Özet

Bu makalede, 1980–2007 yılları arasında Suriye’de Arap dili alanında yapılan doktora tezlerinin künye bilgileri verilmiştir. 2007 yılına kadar söz konusu alanda yapılmış olan 227 doktora tezi ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili, Doktora, Tez, Suriye.

**Graduate Thesis Prepared in the field Arabic Language in Syria-
II
(1980-2007)
(PhD.)**

Summary

In this study, a comprehensive list is collected from PhD dissertations on the Arabic language prepared in Syrian Universities between 1980 and 2007. The collection includes 227 PhD theses. In this article, a list of the dissertations is presented.

Keywords: Arabic Language, PhD, Thesis, Syria.

* Yard. Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (duzgunosman@gmail.com).

أطروحات دكتوراه

1. أبو عمشة، نبيل محمد: شرح الشافية للجاربردي: دراسة و تحقيق، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة دمشق 1989، 2 ج.
2. أبو فراس، رثيفة: قيم الحرية والجمال لدى أدباء التصوف في العصر المملوكي، بإشراف الدكتور أسعد أحمد علي، جامعة دمشق 1996، 444 ص.
3. أبو ماضي، ماجد: جهود ابن مالك في اللغة و الصرف: مع تحقيق بعض الرسائل اللغوية و الصرفية، بإشراف الدكتورة منى إلياس، جامعة دمشق 1995، 444 ص.
4. أبو موسى، أحمد: النثر الفني في عصر الموحدين في الأندلس (524-667هـ)، بإشراف الدكتور حكمت عيسى و الدكتور جودت الركابي، جامعة تشرين 742 ص.
5. أبو هيف، عبد الله: الاتجاهات الجديدة في نقد القصة و الرواية في الوطن العربي (1970-1997)، بإشراف الدكتور فيصل سماق، جامعة دمشق، 1068 ص.
6. الأحمد، حسن إبراهيم: أدبية النص النثري عند التوحيدي السردية و الإنشائي، بإشراف الدكتور عبد اللطيف عمران، جامعة دمشق 2003، 1352 ص.
7. أحمد، عدنان محمد: اتجاهات الخطابة في صدر الإسلام و سماتها الفنية، بإشراف الدكتور محمد ألتونجي، جامعة تشرين 1993، 674 ص.
8. أحمد، علي صقر: النقوش النثرية التدمورية: دراسة لغوية – تاريخية، بإشراف الدكتور فاروق إسماعيل، جامعة حلب 2006، 852 ص.
9. اختيار، أسامة سلمان: اتجاهات الشعر العربي في جزيرة صقلية و خصائصه الفنية منذ الفتح حتى نهاية الوجود العربي فيها، بإشراف الدكتور علي دياب، جامعة دمشق 2004، 1058 ص.
10. اسليم، فاروق: الانتماء في الشعر الجاهلي، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 1995، 515 ص.
11. أشقر، محمد: شعر الجزيرة الفراتية في العصر العباسي، جامعة حلب 1989، 768 ص.

12. أخرج، خالد: النقد المعاصر في مصر و المشرق العربي، بإشراف الدكتور فؤاد المرعي، جامعة حلب 1998، 297 ص.
13. الأعوج، زينب: الدلالة الاجتماعية للشعر المغربي، جامعة دمشق 1989، 984 ص.
14. الأفندي، مجد: الموشحات الشرقية و أثر الأندلس فيها منذ بداية العصر الأيوبي و حتى نهاية العصر العثماني، جامعة حلب 1990، 383 ص.
15. ألتونجي، ميادة: الشعر الاجتماعي في العهد العثماني، جامعة حلب 1990، 527 ص.
16. أنيس، محمود راشد: الأدوات النحوية في المعاجم حتى القرن الثامن: دراسة نظرية و تطبيقية، بإشراف الدكتور فخر الدين قباوة، جامعة حلب 1998، 528 ص.
17. البادي، محمود خلف: ابن معصوم أدبيًا: دراسة و تحقيق سلافة العصر في محاسن أهل العصر، بإشراف الدكتور عمر موسى باشا، جامعة دمشق 2003، 877 ص.
18. بايزيد، ليلي محمد: النحو عند ابن مالك، بإشراف الدكتور ناصر حسين علي، جامعة دمشق 2001، 806 ص.
19. بحرة، سامر زهير: الخصائص الفونولوجية و المورفولوجية في لهجة دمشق: "دراسة وصفية"، بإشراف الدكتور محمد إسماعيل بصل، جامعة تشرين 2002، 470 ص.
20. بدا، عبد الجليل يوسف: الظواهر النحوية و الصرفية في شعر المتنبي، بإشراف الدكتور محمد أبو عمشة، جامعة دمشق 2004، 1024 ص.
21. بدوي، أنس: صورة الآخر في الشعر العربي الحديث في سورية في النصف الأول من القرن العشرين، بإشراف الدكتور محمد مرشحة، جامعة حلب 2005، 522 ص.
22. البطمان، سويس: العلاقات الدلالية في ضوء السياق، بإشراف الدكتور صلاح كزارة و الدكتور مصطفى صالح جطل، جامعة حلب 1995، 692 ص.
23. بكداش، سلوى: الدلالة في الأضداد اللغوية، بإشراف الدكتور مسعود بوبو، جامعة دمشق 1996، 334 ص.

24. بلال، يوسف رمضان: وصف الطبيعة في الشعر المملوكي: دراسة تحليلية، بإشراف الدكتور محمود سالم محمد، جامعة دمشق 2006، 722 ص.
25. بوعيو، بوجمة: شكر الله الجبر: الشاعر، الكاتب، الصحفي، الناقد، بإشراف الدكتورة عزيزة مريدن، جامعة دمشق 1985، 646 ص.
26. بولعراوي، مختار: مفهوم اللفظ و المعنى في التراث النقدي العربي حتى القرن السابع الهجري، جامعة حلب 1989، 378 ص.
27. تجور، فاطمة: الرسائل الشعرية من البعثة النبوية إلى آخر العصر الأموي، بإشراف الدكتور عمر موسى باشا، جامعة دمشق 1991، 241 ص.
28. تجور، فاطمة: المرأة في الشعر الأموي، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة دمشق 1996، 630 ص.
29. ترماني، خلود محمد نذير: الإيقاع اللغوي في الشعر العربي الحديث: شعر التفعيلة في النصف الثاني من القرن العشرين، بإشراف الدكتور أحمد زياد محبك، جامعة حلب 2004، 818 ص.
30. تميم، راجح حسين: فاعلية برنامج مقترح لتنمية مهارات الكتابة في بعض مجالات التعبير الإبداعي عند طلبة المرحلة الثانوية: دراسة تجريبية في المدارس الثانوية الرسمية في مدينة دمشق، بإشراف الدكتور أحمد علي كنعان، جامعة دمشق 2004، 950 ص.
31. التونجي، مياده: شعر الغزل الصوفي في العهد العثماني، بإشراف الدكتورة مهجة الباشا، جامعة حلب 1999، 379 ص.
32. جابر، يوسف حامد: اتجاهات الوصفية في النقد العربي المعاصر، بإشراف الدكتور عبد الكريم حسن، جامعة تشرين 1993، 750 ص.
33. الجاسم، محمود: تعدد أوجه التحليل النحوي عند الزمخشري و أبي حيان التوحيدي و ابن هشام، بإشراف الدكتور أحمد محمد قدور، جامعة حلب 1999، 800 ص.
34. جلطى، ربيعة: صورة الأرض في رواية المغرب العربي: بحث في الدلالة الاجتماعية والجمالية، بإشراف الدكتور فيصل سماق، جامعة دمشق 1996، 500 ص.
35. جندي، سايج: الهجاء في الشعر العباسي في القرنين الرابع و الخامس الهجريين: دلالاته و خصائصه الفنية، بإشراف الدكتور فيروز الموسى، جامعة البعث 2005، 1004 ص.

36. الحاج أحمد، يوسف: كتاب بلوغ الأرب بشرح شذور الذهب للعلامة زكريا الأنصاري (824-926 هـ)، بإشراف الدكتورة منى إلياس، جامعة دمشق 1999، 507 ص.
37. حالو، أحمد عبد المنعم: شعراء قبيلة طيئ أخبارهم وأشعارهم في العصرين الجاهلي والإسلامي، جامعة دمشق 1992، 2 ج.
38. حباس، سامة محمد سليم: الأمالي في اللغة والأدب حتى أواخر القرن الخامس الهجري، بإشراف الدكتور مسعود بوبو، جامعة دمشق 1993، 538 ص.
39. حبيب، وهران محمود: الحنين في شعر صدر الإسلام، بإشراف الدكتور عبد الكريم يعقوب، جامعة تشرين 2003، 510 ص.
40. حتحات، أمان الدين: الاستدلال النحوي في كتاب سيبويه و أثره في تاريخ النحو، بإشراف الدكتور مصطفى جطل، جامعة حلب 1993، 593 ص.
41. حسكور، ناديا: منهج الفارسي في البحث النحوي و تطوره، بإشراف الدكتور فخر الدين قباوة، جامعة حلب 1999، 638 ص.
42. الحسن، أحمد: تقنيات الرواية في النقد العربي المعاصر، بإشراف الدكتور فؤاد المرعي، جامعة حلب 1993، 576 ص.
43. حسن، حامد: شعر الطبيعة بين المشرق و الأندلس: من خلال المقارنة بين أشعار الصنوبري الحلبي و ابن خفاجة الأندلسي، بإشراف الدكتورة ناديا انجليسكو، جامعة حلب، 326 ص.
44. الحسن، حسان علي: التطور و التجديد في شعر دعبيل بن علي الخزاعي، بإشراف الدكتور عمر موسى باشان جامعة تشرين 1992، 668 ص.
45. الحسين، أحمد جاسم: دراسة نقدية تطبيقية للقصة القصيرة السورية 1948 - 1990، بإشراف الدكتورة ماجدة حمود، جامعة دمشق 1999، 778 ص.
46. حسين، خالد حسين: ظاهرة العنونة: البناء و الدلالة في الأنواع الأدبية العربية المعاصرة: "تنظير و إنجاز"، بإشراف الدكتور وائل بركات، جامعة دمشق 2005، 740 ص.
47. حسين، عبد الكريم محمد: نقد الشعر عند ابن قتيبة: مصادر و أثره في من جاء بعده، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة دمشق 1992، 924 ص.

48. الخطاب، سلمان: الشعر السياسي في الأندلس في عهد الطوائف، جامعة حلب 1988، 237 ص.
49. حطيني، يوسف: بنية الرواية العربية الفلسطينية بعد النكبة: دراسة في مكونات الإنشاء الروائي، بإشراف الدكتور فهد عكام، جامعة دمشق 650 ص.
50. الحلباوي، نبيل طالب: تصميم برنامج لتطوير استعداد نظم الشعر أدى عينة من طلبة الصف الأول الثانوي: دراسة ميدانية في الثانويات الرسمية لمحافظة مدينة دمشق، بإشراف الدكتور محمد خير أحمد الفوال، جامعة دمشق 2006، 1062 ص.
51. الحلبوني، خالد: ديك الجن: الذاتية والإبداع، بإشراف الدكتور عمر موسى باشا، جامعة دمشق 2000، 515 ص.
52. الحلوى، سلوى: نقد الصورة الفنية في شعر ابن خفاجة من الوجهة النفسية، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 2002، 500 ص.
53. حلوم، أحلام بدر: النقد حول حركة الشعر الحر في سورية ولبنان 1950-1980، بإشراف الدكتور خليل الموسى، جامعة تشرين 1997، 326 ص.
54. حمدان، ابتسام أحمد: الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي الأول، بإشراف الدكتور حكمت عيسى و الدكتور تامر سلوم، جامعة تشرين 1995، 297 ص.
55. الحمصي، محمد طاهر: الجملة بين النحو والمعاني، بإشراف الدكتور مازن المبارك، جامعة دمشق 1989، 389 ص.
56. حورية محمد: تأصل المسرح العربي بين التنظير والتطبيق في سورية ومصر، بإشراف الدكتور أحمد زياد محبك، جامعة دمشق 1998، 634 ص.
57. حمود، ماجدة: حركة النقد عند الأدباء الفلسطينيين في الشتات، جامعة دمشق 1987، 694 ص.
58. حيرب، حنان أمين: الاغتراب في الشعر الأندلسي عصري الطوائف والمرابطين: دراسة في الظاهرة والبنية الفنية، بإشراف الدكتور علي دياب، جامعة دمشق 1997، 1004 ص.
59. خباز، رود محمد: شعر الغناء في العصر العباسي الأول، بإشراف الدكتور مهجة الباشا، جامعة حلب 2002، 240 ص.

60. خدام، رزان يحيى: *المناهج الكافية في شرح الشافية: دراسة و تحقيق*، للشيخ زكريا الأنصاري، بإشراف الدكتور ناصر حسين علي، جامعة تشرين 2002، 510 ص.
61. خسارة، ممدوح محمد: *منهجية التعريب لدى المحدثين*، بإشراف الدكتور شاکر الفحام، جامعة دمشق 1993، 2 ج، 1396 ص.
62. خضري، محمد رضا: *الواقعية في أدب الجاحظ و أسلوبه*، بإشراف الدكتور عبد اللطيف عمران، جامعة دمشق 2004، 806 ص.
63. خضور، نينيت إبراهيم: *خصائص العربية في خصائص ابن جني*، بإشراف الدكتور مسعود بوبو، جامعة دمشق 1998، 1278 ص.
64. الخليل، أحمد: *الرؤية الجمالية في شعر الجاهلية و صدر الإسلام*، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 1989، 350 ص.
65. خليل، لوى على: *العجائبية في النثر الحكائي الأندلسي و المغربي (عهدي المرابطين و الموحدین)*، بإشراف الدكتور علي دياب، جامعة دمشق 2001، 664 ص.
66. خيربك، جلال: *شعر العامة في القرن الثاني الهجري: موضوعاته و خصائصه الفنية*، بإشراف الدكتور عمر موسى باشا، جامعة دمشق 2001، 622 ص.
67. دركزلي، عبد الرحمن: *النحت في اللغة العربية على ضوء الساميات*، بإشراف الدكتور مصطفى صالح جطل، جامعة حلب 1990، 341 ص.
68. درويش، طلال عطا: *حركة نقد الشعر في لبنان 1970 – 1995*، بإشراف الدكتور فيصل سماق، جامعة دمشق 2004، 732 ص.
69. الدرويش، ياسر حمدو: *الحديث النبوي في المعاجم العربي من بداية القرن الخامس إلى نهاية القرن التاسع الهجريين*، بإشراف الدكتور مصطفى عثمان، جامعة حلب 2003، 636 ص.
70. دقة، محمد علي: *شعراء بني أسد أخبارهم و أشعارهم في الجاهلية و صدر الإسلام*، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة دمشق 1991، 502 ص.
71. دواليبي، أحمد؟؟؟: *مظاهر الغربة النفسية في الشعر العربي في العصرين الإسلامي و الأموي*، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 2000، 273 ص.

72. دو اليبي، محمد: التجربة الشعرية عند ابن دراج القسطلبي، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 2004، 434 ص.
73. دويدري، هناء: لسان الدين بن الخطيب حياته و أدبه و أثر المشرق فيه، جامعة دمشق 1987، 704 ص.
74. الديوب، سمر جورج: الثورة في شعر التمرد في صدر الإسلام و العصر الأموي، بإشراف الدكتور أحمد علي دهمان، جامعة البعث 2002، 287 ص.
75. راشد، دياب: نقد الشعر عند الأندلسيين بين التأصيل النظري و التطبيق العملي، بإشراف الدكتور عمر موسى و الدكتور علي دياب، جامعة دمشق، 904 ص.
76. الراغب، عبد السلام أحمد: الصورة الفنية في شعر علي بن الجهم، بإشراف الدكتور حسين الصديق، جامعة حلب 2006، 810 ص.
77. الراهب، سميرة: دراسات لغوية مقارنة بين اللغة العربية و اللغة الكنعانية – الفينيقية في ضوء اللغات السامية، بإشراف الدكتور إلياس بيطار، جامعة دمشق 1998، 680 ص.
78. رجب باشا، جمانة: الشعر الأندلسي بين طريقة العرب و مذهب المحدثين، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 2003، 632 ص.
79. رجب، رضا: شرح ابن جني الكبير المسمى الفسر على شعر أبي الطيب المتنبي صنعة أبي الفتح عثمان بن حني | دراسة و تحقيق، بإشراف الدكتور أسعد علي، جامعة دمشق 2001، 3 ج، 2350 ص.
80. رضا، جهاد: التصوير الفني في شعر العميان حتى نهاية القرن الخامس الهجري، جامعة حلب 1992، 297 ص.
81. رضوان، ليلي شعبان: الجهود النقدية في بيئة القيروان في القرن الخامس الهجري، بإشراف الدكتور أحمد علي دهمان، جامعة البعث 1998، 237 ص.
82. رومية، جابر إبراهيم: نحو الأمالي: ابن الحاجب و مدى تأثيره باين الشجري، بإشراف الدكتورة منى الياس، جامعة دمشق 2001، 828 ص.
83. الزاوي، محمد أمين: صورة المثقف في رواية المغرب العربي: الجزائر-المغرب-تونس-موريتانيا، بإشراف الدكتور حسام الخطيب، جامعة دمشق 1987، 671 ص.

84. زردة، يوسف حمزة: *اتجاهات شروح الشعر في التراث العربي ومناهجها حتى نهاية القرن السادس الهجري*، بإشراف الدكتور سامر سلوم والدكتور عبد الإله النبهان، جامعة تشرين 1996، 636 ص.
85. الزركان، محمد علي: *الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث*، بإشراف الدكتور شاكر الفحام، جامعة دمشق 1993، 337 ص.
86. زريقي، سميا يوسف: *منهج محب الدين ناظر الجيش في كتابه تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد*، بإشراف الدكتور ناصر حسين علي، جامعة دمشق 2003، 702 ص.
87. الزعبي، حسين علي: *النقد في رسائل النقد الشعري حتى نهاية القرن الخامس الهجري*، بإشراف الدكتور فهد عكام، جامعة دمشق 1997، 548 ص.
88. زفكي، صافية: *المصطلحية و مشكلاتها التطبيقية في اللغة العربية*، بإشراف الدكتور أسمان الصالح، جامعة حلب 2007، 576 ص.
89. زكريا، ريماء عبد الله: *تقويم التحصيل في اللغة العربية بالاختبارات الموضوعية المصححة يدوياً أو بالحاسوب... دراسة ميدانية*، بإشراف الدكتور محمد خير فوال، جامعة دمشق 2007، 628 ص.
90. زليخة، ملاذ محمد فاروق: *الأصول الصرفية عند رضي الدين الأستراباذي*، بإشراف الدكتور ناصر حسين علي، جامعة دمشق 2005، 1032 ص.
91. زيتوني، عبد الغني: *الإنسان في الشعر الجاهلي*، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة دمشق 1986، 355 ص.
92. زينو، إبراهيم علي: *الظواهر اللغوية في شعر المتنبي: دراسة تأصيلية في ضوء لغات الشرق القديم*، بإشراف الدكتور إلياس بيطار، جامعة دمشق 2003، 746 ص.
93. سبيناتي، هناء علي: *صورة المجتمع في الشعر المملوكي*، بإشراف الدكتور خليل غريزي، جامعة دمشق 2007، 1468 ص.
94. السراجي، ناصر كاظم زوير: *منهج التفسير اللغوي عند الطبرسي في تفسير " مجمع البيان لعلوم القرآن "*، بإشراف الدكتور أسعد علي، جامعة دمشق 1987، 910 ص.
95. السراقبي، وليد محمد: *التذليل و التكميل، لأبي حيان أثير الدين محمد بن يوسف الأندلسي: دراسة و تحقيق*، بإشراف الدكتورة منى إلياس، جامعة دمشق 2000، 2 ج.

96. السعد، حسام محمد: معالم التغيير الاجتماعي في الرواية السورية: دراسة سوسولوجية لنماذج من الرواية السورية في ضوء علم الاجتماع الأدبي، بإشراف الدكتور عبد الكريم اليافي، جامعة دمشق 2001، 384 ص.
97. السلامة، سليمان: المترجمون السريان في العصر العباسي: دراسة تاريخية و لغوية، بإشراف الدكتور أحمد ارحيم هبو، جامعة حلب 2004، 365 ص.
98. السمارة، رائف: منهج ابن منظور في لسان العرب: المسائل النحوية و اللغوية و الصرفية، بإشراف الدكتور مزيد نعيم، جامعة دمشق 1996، 2 ج، 1434 ص.
99. سنكري طرابيشي، محمد فائز: شعراء الشام في القرن الخامس الهجري، جامعة دمشق 1988، 662 ص.
100. سيرجية موصلي، سيرين فاضل: مقومات البنية الفنية في الشعر المحدث في العصر العباسي: "دراسة أسلوبية"، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة دمشق 2006، 260 ص.
101. الشامي، حسان رشاد: المرأة في الرواية الفلسطينية 1965-1985، بإشراف الدكتور أحمد زياد محبك، جامعة تشرين 1997، 644 ص.
102. شبيب، سحر: جماليات الرواية النسوية في نماذج من سورية و لبنان، بإشراف الدكتور فيصل سماق، جامعة دمشق 2001، 676 ص.
103. الشريف، أحمد سليمان: دلالة الصيغ العربية في ضوء علم اللغة الحديث: اللسانيات، بإشراف الدكتور مزيد إسماعيل نعيم، جامعة دمشق 1998، 1546 ص.
104. الشعبي، مهند محمد: أنماط الشخصية في مسرحيات سعد الله ونوس و بنائيتها الفنية، بإشراف الدكتور ماجدة حمود، جامعة دمشق 2007، 552 ص.
105. شقير، نايف حسين: مصادر الخلاف النحوي حتى القرن الرابع، بإشراف الدكتورة منى الياس، جامعة دمشق، 774 ص.
106. شهبندر، أسيدة: الإبدال و أثره في الصرف و الاشتقاق، بإشراف الدكتور شاكر الفحام، جامعة دمشق 1990، 457 ص.
107. الشوا، أيمن: أسلوب الحذف في اللغة العربية من الوجهة النحوية و البلاغية، بإشراف الدكتورة منى إلياس، جامعة دمشق 2000، 1188 ص.

108. شوا، ميسون بكري: بلاغة التخيل في شعر العصر العباسي الأول، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 2001، 457 ص.
109. شيتاوا، عبد الناصر رمضان: إشكالية الهمز عند اللغويين و القراء في ضوء اللسانيات المعاصرة، بإشراف الدكتور محمد موعد، جامعة دمشق 2006، 974 ص.
110. شيخ موسى، محمد خير: نقد النثر العربي حتى القرن الرابع الهجري، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة دمشق 1992، 944 ص.
111. صالح، صلاح: قضايا السرد في الرواية العربية المعاصرة 1967-1993، بإشراف الدكتور فيصل سماق، جامعة دمشق، 772 ص.
112. الصالح، نضال: النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة 1967 - 1992، بإشراف الدكتور فؤاد المرعي، جامعة حلب 2000، 274 ص.
113. الصباغ، أمل أمين: القصة القصيرة المعاصرة في السعودية، بإشراف الدكتور حسام الخطيب، جامعة دمشق 1987، 437 ص.
114. الصحناوي، جدى: اللون و دلالاته في الشعر العربي السوري الحديث، بإشراف الدكتور أسعد علي، جامعة دمشق 1991، 328 ص.
115. صغير، محمود: الأدوات في كتب التفسير حتى منتصف القرن الثامن، جامعة حلب 1990، 664 ص.
116. صقر، سهام عزيز: مفهوم الشعر لدى شعراء الجاهليين، بإشراف الدكتور عبد الكريم يعقوب، جامعة تشرين 2003، 794 ص.
117. صلاحية، أحمد عبد القادر: صور الخيال في الشعر الأندلسي، بإشراف الدكتور أسعد علي، جامعة دمشق 1995، 441 ص.
118. الطالب، هايل محمد: المتن اللغوي و تشكيلاته الدلالية في النص الشعري عند نزار قباني: المجلدان الثالث و السادس نموذجًا، بإشراف الدكتور رضوان القضماني، جامعة البعث 2004، 381 + 604 ص.
119. الطرابلسي، محمد فرحان عبد الحسيب: منهج ابن جني في شرح ديوان أبي الطيب المتنبي "الفسر" مع تحقيق الجزء الثالث منه، بإشراف الدكتور عبد الإله نبهان، جامعة البعث 2006، 1052 ص.
120. طعمة، منى محمد: ابن السيد البطلبيوسي و جهوده في اللغة، بإشراف الدكتورة منى إلياس، جامعة دمشق 2004، 720 ص.

121. طعمه الحلبي، أحمد: المفاهيم الجمالية و تجلياتها في الشعر العباسي، بإشراف الدكتور محمد حسن عبد المحسن، جامعة حلب 2005، 712 ص.
122. طليمات، غازي مختار: أحمد بن فارس اللغوي النحوي، جامعة دمشق 1987، 1010 ص.
123. طه، نزيهة أحمد: شعر شيبان في الجاهلية و الإسلام، بإشراف الدكتور علي حيدر، جامعة تشرين 1998، 1272 ص.
124. عاقل، فريال حيدر: الأدب الشعبي في العصرين المملوكي و العثماني قضاياه و دلالاته الفنية في ضوء نظرية الأدب و النقد، بإشراف الدكتور جودت إبراهيم، جامعة البعث 2005، 616 ص.
125. العاكوب، عيسى: العاطفة في تاريخ النقد الأدبي عند العرب إلى نهاية القرن الرابع الهجري، بإشراف الدكتور محمود الربداوي، جامعة دمشق 1984، 318 ص.
126. عبد الرحيم، عبد الرحمن: تطور مشهد الصيد من الجاهلية إلى نهاية العصر الأموي، بإشراف الدكتور أحمد علي دهمان، جامعة البعث 2003، 814 ص.
127. عبد القادر، ميساء أحمد: أثر التوليد اللغوي في بناء العربية الفصحى المعاصرة، بإشراف الدكتور رضوان القزمانى، جامعة تشرين، 1352 ص.
128. عبد الله، إبراهيم محمد: الإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب: دراسة و تحقيق " المرفوعات و المنصوبات "، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة دمشق، 1062 ص.
129. عبد الله، علي أحمد: شعر الشكوى في العصر الأموي، بإشراف الدكتور عبد الكريم يعقوب، جامعة تشرين 2003، 646 ص.
130. عبد الله، محمد علي: الجواز في النحو العربي، بإشراف الدكتورة منى الياس، جامعة دمشق 1994، 1090 ص.
131. عبد المحسن، محمد حسن: الرؤية الاجتماعية للشعر في سورة مرحلة ما بين الحربين، بإشراف الدكتور عبد الكريم الأشر، جامعة دمشق 1987، 1268 ص.
132. عبود، حسين علي: وظائف الأصوات في اللغة العربية، بإشراف الدكتور مزيد نعيم، جامعة دمشق، 512 ص.

133. العبيد، محسن: شرح الأشموني و منزلته بين شروح الألفية للأشموني علي بن محمد ابن عيسى بن يوسف بن محمد النور أبو الحسن بن الشمس بن الشرف الأشموني (838-918 هـ)، بإشراف الدكتورة منى الياس، جامعة دمشق 1992، 230 ص.
134. عثمان، جميل سلطان محمد: الشعر الصوفي في العصر العباسي: دراسة في الرؤية و الفن، بإشراف الدكتور عب اللطيف عمران، جامعة دمشق 2006، 630 ص.
135. عربية، هيفاء: الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث: الإحيائية، و الرومانسية، و المعاصرة، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 1998، 288 ص.
136. عريفي، طارق: الصورة الفنية في شعر محمد مهدي الجواهري، بإشراف الدكتور رياض عواده، جامعة دمشق، 942 ص.
137. عساف، عبد الله: الصورة الفنية في الشعر العربي المعاصر في سورية و لبنان (1945 – 1975)، جامعة حلب 1988، 368 ص.
138. عساف، عبد الناصر إسماعيل: جهود ابن عطية الأندلسي النحوية و الصرفية، بإشراف الدكتورة منى إلياس، جامعة دمشق 1996، 2 ج، 198 ص.
139. عصلة، أحمد: الموت في الشعر العربي الحديث من 1917-1967، بإشراف الدكتور عبد الكريم الأشر، جامعة حلب 1995، 930 ص.
140. العطار، مها: فن المقالة في سورية بين 1946 – 1980، بإشراف الدكتور أسعد علي، جامعة دمشق 1988، 1286 ص.
141. العطية، أحمد مطر: ابن السراج و مذهبه في النحو، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة دمشق 1990، 706 ص.
142. عقاد، سحر لطفي: نظام الجملة في اللغات السامية (الأكادية و الأوغاريتية و العبرية)، بإشراف الدكتور أحمد أرحيم هبو، جامعة جبل 2002، 257 ص.
143. عكو، سلمى إبراهيم: الصورة الفنية في شعر ابن الرومي: دراسة تطبيقية، بإشراف الدكتور أسعد أحمد علي، جامعة حلب 2000، 443 ص.
144. علي، جهينة نصر: بنية الجذر العربي في شعر الأعرشى: دراسة تأثيلية في ضوء لغات الشرق القديم، بإشراف الدكتور إلياس بيطار، جامعة دمشق 2003، 2 ج، 2230 ص.

145. عمران، عبد اللطيف: شعر الشريف الرضي و منطلقاته الفكرية، بإشراف الدكتور أسعد علي، جامعة دمشق 1990، 327 ص.
146. العمري، رندة محمد: النحو و الصرف في شروح حماسة أبي تمام، بإشراف الدكتورة منى الياس، جامعة دمشق 2004، 1106 ص.
147. العوادة، رياض: الحركة النقدية في المهجر، بإشراف الدكتور فؤاد المرعي، جامعة حلب 1989، 290 ص.
148. العيسى، مصطفى: أثر المتنبي في أعلام الشعر الأندلسي، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 2000، 446 ص.
149. غالب، طاهر سيف: الروضات في الشعر الأندلسي: في القرنين الرابع و الخامس الهجريين، بإشراف الدكتور سراب اليازجي، جامعة دمشق 2007، 828 ص.
150. غرة، محمد هيثم: البلاغة عند المعتزلة، بإشراف الدكتور فريد نعيم، جامعة دمشق 1993، 618 ص.
151. غريري، خليل قاسم: الشعر في بلاد الشام في العصر العثماني (1798-1516 م)، بإشراف الدكتور عمر موسى باشا، جامعة دمشق 1991، 321 ص.
152. الغزالي، زعل: اللغة و البيان في الدلائل و الأسرار للجرجاني، بإشراف الدكتور أسعد علي، جامعة دمشق 2001، 270 ص.
153. غنام، سميحة: الاتجاهات و المذاهب الفنية في شعر بلاد الشام في القرن الثاني للهجرة، بإشراف الدكتور عمر موسى باشا، جامعة دمشق 1995، 469 ص.
154. غنيم، غسان: المسرح السياسي في سورية 1967 – 1990، بإشراف الدكتور نعيم اليافي، جامعة دمشق 1994، 305 ص.
155. فاخوري، ريم محمود: النثر و قضاياها في العصر الأموي، بإشراف الدكتورة مهجة الباشا، جامعة حلب 2005، 746 ص.
156. فارس، عيسى إبراهيم: أثر المتنبي في أشعار ابن هانئ و ابن زمرك، بإشراف الدكتور حكمت عيسى، جامعة تشرين، 540 ص.
157. فاعور، منيرة محمد: البحث البلاغي عند يحيى بن حمزة العلوي (ت 749)، بإشراف الدكتورة منى الياس، جامعة دمشق 1999، 1468 ص.

158. الفقس، روعة عبد الحميد: التناص في الشعر العربي الفلسطيني في التسعينيات، بإشراف الدكتور جودت إبراهيم، جامعة البعث 2007، 828 ص.
159. الفلاح، قحطان صالح: النثر السياسي في العصر العباسي الأول، بإشراف الدكتور حسين الصديق، جامعة حلب 2005، 393 ص.
160. فلفل، محمد عبدو: ما لم يطرد في قواعد النحو و الصرف عند أعلام النحاة (حتى القرن 7 هـ)، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة دمشق 1993، 2 ج، 1236 ص.
161. فيصل، عاطفة: التمرد و الثورة لدى الشخصية النسائية في الرواية العربية السورية (1967-1937)، جامعة دمشق 1994، 375 ص.
162. فيض الإسلام، جهاد: القدس في الشعر العربي الحديث: في سوريا و لبنان و فلسطين، بإشراف الدكتور خليل موسى، جامعة دمشق 2006، 413 ص.
163. قادرة، غيثاء علي: صوت الجسد في أشعار الصعاليك الجاهليين و المخضرمين، بإشراف الدكتور عبد الكريم يعقوب، جامعة تشرين 2004، 716 ص.
164. قاروط، ماجد: تجليات اللون في الشعر العربي الحديث في النصف الثاني من القرن العشرين، بإشراف الدكتور فؤاد مرعي، جامعة حلب 2005، 474 ص.
165. قاسم، محمد عبد الله: الأصور النحوية و الصرفية في "الحجة" لأبي على الفارسي (ت 377 هـ)، بإشراف الدكتور نبيل محمد أبو عمشة، جامعة دمشق 2005، 1572 ص.
166. القاضي، إيمان: البطل في الرواية الفلسطينية 1965 – 1990، بإشراف الدكتورة ماجدة حمود، جامعة دمشق 1995، 704 ص.
167. القباني، محمد جمال: ابن السكيت: منهجه و أثره في الدراسات اللغوية، بإشراف الدكتور مسعود بوبو، جامعة دمشق 1998، 636 ص.
168. قداح، رؤى حسين: أدب الرحلة في المغرب بين الإبداع و المحاكاة منذ نشأته حتى نهاية القرن الثامن الهجري، بإشراف الدكتور عصام قصبي، جامعة تشرين 2004، 724 ص.
169. القداح، شلاش قسيم: المجالس الأدبية في ظل بني بويه، بإشراف الدكتور عبد اللطيف عمران، جامعة دمشق 2003، 1004 ص.

170. قدور، أحمد محمد: التطور الدلالي في مصنفات اللحن حتى القرن العاشر الهجري، جامعة دمشق 1988، 856 ص.
171. قصاب، صبحي: أبو البقاء العكبري و جهوده النحوية و الصرفية 538 – 616 هـ، بإشراف الدكتور عبد الإله نبهان، جامعة البعث 2006، 4 ج، 2950 ص.
172. قطيش، إسماعيل عناد: الموضوعات التي تحدثت عنها الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الواردة في كتاب نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام، بإشراف الدكتور عمر موسى باشا و الدكتور أسعد علي، جامعة دمشق 1998، 828 ص.
173. قنوت، مها: الصحراء في الشعر الجاهلي، بإشراف الدكتورة منى الياس، جامعة دمشق، 1010 ص.
174. كباية، وحيد: نظرية الطبع و الصنعة في النقد العربي القديم: نقد الشعر من القرن الخامس الهجري حتى العصر العثماني، بإشراف الدكتور عمر موسى باشا، جامعة دمشق 1988، 1138 ص.
175. كحيل، محمود: النزوع المثالي في الشعر الوجداني في العصرين الإسلامي والأموي، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 1998، 535 ص.
176. الكردي، أحمد: القديم و المحدث في الشعر العربي في القرنين الثالث و الرابع الهجريين، بإشراف الدكتور محمود الربدائي، جامعة دمشق 1984، 582 ص.
177. الكردي، سعد محمد: الظواهر اللغوية في تفسير الطبري، بإشراف الدكتور مسعود بوبو، جامعة دمشق 1993، 382 ص.
178. كساب، جودت: الشعر و الشعراء في فلسطين (1917 – 1948)، بإشراف الدكتور حمادي صمود، جامعة دمشق 1987، 3 ج، 1496 ص.
179. كليب، سعد الدين: القيم الجمالية في الشعر العربي الحديث 1950 – 1975، جامعة حلب، 369 ص.
180. كناكري، أنس أحمد: وصف الطبيعة عند شعراء بلاد الشام في العصر العثماني حتى منتصف القرن الثالث عشر الهجري: دراسة تحليلية، بإشراف الدكتور محمود سالم محمد، جامعة دمشق 2007، 860 ص.
181. الكوسى، عصام درار: أثر الشاهد الشعري في تععيد النحو العربي، بإشراف الدكتور شوقي المعري، جامعة دمشق 2002، 674 ص.

182. لبايبيدي، سوسن أحمد: *أثر مذهب أبي تمام في شعر المتنبي: دراسة نقدية تطبيقية*، بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 2000، 2 ج، 1870 ص.
183. متوج، سمران نديم: *دلالات اللون و رموزه في الشعر الجاهلي*، بإشراف الدكتور عبد الكريم يعقوب، جامعة تشرين 2004، 904 ص.
184. محسن، إبراهيم: *الأدوات في التراث النحوي*، بإشراف الدكتور مصطفى جطل، جامعة حلب 1990، 695 ص.
185. محفوض، رامية: *الصورة الفنية في شعر ذي الرمة*، بإشراف الدكتور حكمت عيسى، جامعة تشرين 1998، 378 ص.
186. محمد، أحمد علي: *أثر النزعة العقلية في القصيدة العربية (العصر العباسي)*، بإشراف الدكتور أسعد أحمد علي، جامعة دمشق، 710 ص.
187. محمد، عبد الفتاح: *الفصح في اللغة و النحو حتى أواخر القرن الرابع الهجري*، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة دمشق 1993، 774 ص.
188. محمد، محمود سالم: *المدائح النبوية في العصر المملوكي*، جامعة دمشق، 1118 ص.
189. مرجان، روفائيل أنيس: *الاتفاق النحوي و الصرفي بين البصريين و الكوفيين*، بإشراف الدكتور فريد إسماعيل نعيم، جامعة دمشق 2007، 678 ص.
190. المرعب، عبد الكافي توفيق: *منهج ابن إياز في كتابه المحصول في شرح الفصول لابن معط مع تحقيق البابين الأول و الثاني من المحصول: دراسة و تحقيق*، بإشراف الدكتورة منى الياس، جامعة دمشق 2001، 304 ص.
191. مصطفى، محمد: *الاسم في لغات الساحل السوري القديمة الكنعانية*، بإشراف الدكتور إلياس بيطار، جامعة حلب 1998، 898 ص.
192. مصطفى، عمر يوسف: *منهج الدماميني في تحفة الغريب في الكلام على مغني اللبيب مع تحقيق فصل منه*، بإشراف الدكتور مزيد إسماعيل نعيم، جامعة دمشق 1997، 549 ص.
193. المطلق، فرح سليمان: *واقع كتب الأدب و النصوص في المرحلة الثانوية السورية، و مدى تحقيقها للأهداف الموضوعية لها، و تصميم*

- وحدات دراسية للصفوف الثلاثة، بإشراف الدكتور محمد أحمد السيد،
جامعة دمشق 1999، 431 ص.
194. معلوف، سمير أحمد: حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، بإشراف
الدكتور مسعود بوبو، جامعة دمشق 1993، 319 ص.
195. مغربي، فاروق إبراهيم: الحركة النقدية حول روايات نجيب محفوظ،
بإشراف الدكتور نعيم اليافي، جامعة تشرين 1993، 684 ص.
196. مفلح، غازي: فاعلية برنامج تدريبي في تنمية مهارات القراءة الناقدة
لدى طلبة الصف الأول الثانوي العام: دراسة تجريبية في مدارس
محافظة القنيطرة بأساليب تدريسية متنوعة، بإشراف الدكتور أحمد
كنعان، جامعة دمشق 2004، 654 ص.
197. المقداد، محمود: أدب الترسل من الجاهلية إلى أواخر العصر الأموي،
جامعة دمشق 1986، 2 ج، 1922 ص.
198. مكناء، محمد عيسى: الصورة الفنية في شعر رواد رابطة القلمية،
بإشراف الدكتور رياض العوادة، جامعة دمشق 2002، 492 ص.
199. مكية، مظهر أحمد: عمر بن أبي ربيعة في الميزان النقدي، بإشراف
الدكتور حكمت إبراهيم عيسى، جامعة تشرين 2001، 632 ص.
200. المليح، فادية: الرواية والإيديولوجية في سورية "1958-1990"،
بإشراف الدكتور فيصل سماق، جامعة دمشق 1997، 228 ص.
201. المنصور، خالد محمد: شعر زكي فنصل: دراسة نقدية فنية، بإشراف
الدكتور جودت إبراهيم، جامعة البعث 2003، 746 ص.
202. منصور، رائد محمد: الخفة و الثقل في الدرس اللغوي العربي حتى
نهاية القرن الخامس الهجري، بإشراف الدكتور سامي عوض، جامعة
تشرين 2004، 656 ص.
203. موسى، أمية محمد: شعراء فزارة في الجاهلية و الإسلام: أخبارهم
و أشعارهم، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ السطلي، جامعة تشرين
1996، 910 ص.
204. موسى، سميرة شحادة: مفهوم الجملة عند النحويين و البلاغيين حتى
القرن الخامس الهجري، بإشراف الدكتور سامي عوض و الدكتورة
فان محجازي، جامعة تشرين 2004، 496 ص.
205. الموسى، فيروز: قصيدة المديح الأندلسية بين التجديد و التقليد،
بإشراف الدكتور عصام قصبجي، جامعة حلب 1992، 455 ص.

206. موعد، محمد عطا: محمد بن القاسم بن الأنباري (271 هـ - 348 هـ):
و جهوده في النحو و الصرف و اللغة، بإشراف الدكتورة منى الياس،
جامعة دمشق 1990، 658 ص.
207. مير علم، يحيى: منهج العكبري في شرح الإيضاح لأبي علي الفارس-
دراسة و تحقيق، جامعة دمشق 1992، 2 ج.
208. ناصر، سهام عبد القادر: العلاقة بين المصطلح النقدي و التيارات
الأدبية في بلاد الشام بين عامي 1900 - 1980، بإشراف الدكتور
فؤاد المرعي، جامعة حلب 1999، 467 ص.
209. نيهان، عبد الإله: ابن يعيش النحوي، بإشراف الدكتور عبد الحفيظ
السلطي، جامعة دمشق 1990، 447 ص.
210. نتوف، أهدم محمد: النقد التطبيقي عند العرب في القرنين الرابع و
الخامس الهجريين، بإشراف الدكتور عمر موسى باشا، جامعة دمشق
2001، 1020 ص.
211. نجاري، هويدا: العلاقات الأسرية في الشعر الإسلامي و الأموي،
بإشراف الدكتور عبد الرزاق الخشروم، جامعة حلب 1999، 432
ص.
212. نجيب محمود: شروح الألفية: مناهجها و الخلاف النحوي فيها،
بإشراف الدكتور عبد الرحمن دركزلي، جامعة حلب 1999، 282
ص.
213. نصر، صالحه هلال: شعر التحرر الوطني في سورية: مرحلة ما بين
الجلالين 1918 - 1946، بإشراف الدكتور رياض العوادة، جامعة
دمشق 2003، 718 ص.
214. نعامة، عادل: أسرار الجرس و الإيقاع للتحويل في التركيب و جمالياته
لدى النحاة و البلاغيين، بإشراف الدكتور سامي عوض، جامعة
تشرين 2007، 960 ص.
215. نعيسه، جهاد عطا: مشكلات النص الروائي العربي: النص السوري
نموذجاً، بإشراف الدكتور عبد الكريم يعقوب و الدكتور علي نجيب
إبراهيم، جامعة تشرين 2001، 552 ص.
216. هلال، رفيف عبد القادر: الحقول الدلالية في لزوميات أبي العلاء
المعري، بإشراف الدكتور رضوان قزمان، جامعة تشرين 2005،
1326 ص.

217. هلال، ريم عبد القادر: حركة النقد العربي الحديث حول الشعر الجاهلي، بإشراف الدكتور أحمد زياد محبك، جامعة تشرين 1998، 284 ص.
218. هني، عبد القادر: نظرية الإبداع في النقد العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري، بإشراف الدكتور محمد رضوان الداية، جامعة دمشق 1989، 718 ص.
219. وتار، محمد رياض: استلهم التراث في الرواية العربية الحديثة، بإشراف الدكتور فؤاد المرعي، جامعة حلب 2001، 560 ص.
220. يازجي، سراب: الغزل في الشعر الأندلسي - في ظل بني الأحمر، بإشراف الدكتور عمر موسى باشا، جامعة دمشق 1992، 346 ص.
221. ياسين، مالك محمد صالح: كتب المصطلحات العلمية العربية إلى عصر النهضة الحديثة في ضوء الدرس اللغوي المعاصر، بإشراف الدكتور أحمد محمد قدور، جامعة حلب 1998، 1204 ص.
222. يحيى، مالك: المسائل الصرفية و النحوية في معجم تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (281 - 370 هـ)، بإشراف الدكتورة منى الياس، جامعة دمشق 1999، 986 ص.
223. يسير، خالد عمر: القناع في الشعر العربي المعاصر: دراسة نقدية، بإشراف الدكتور أحمد زياد محبك، جامعة تشرين 1997، 324 ص.
224. اليوسف، عبد الله عثمان عبد الله: ما استعمل في العربية وليس له عمل، بإشراف الدكتور إبراهيم محمد عبد الله، جامعة دمشق 2005، 512 ص.
225. يونس، حمود حسين: الموازنة في النقد العربي حتى القرن الخامس الهجري، بإشراف الدكتور حكمت عيسى، جامعة تشرين 1998، 734 ص.
226. يونس، وضحي أحمد: القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى نهاية القرن السابع الهجري، بإشراف الدكتور عبد الكريم يعقوب، جامعة تشرين 2003، 438 ص.
227. يونس، يونس علي: منهج التفكير النحوي عند ابن جني، بإشراف الدكتور سامي عوض، جامعة تشرين 2004، 890 ص.

MÎHÂÎL NU‘AYME’YE GÖRE HİRİSTİYANLIK VE HZ. İSA

Mahir Hamidov*

Özet

İnsanın yetiştiği çevre, içerisinde büyüdüğü kültür onun kişiliğini oluşturan başlıca etkenlerdendir. Bu bağlamda kişinin çocukluğundan itibaren almış olduğu dinî eğitimin bu oluşumda önemli payı vardır. Mehcer edebiyatının önemli temsilcilerinden olan Mîhâîl Nu‘ayme’nin de edebî kişiliğinin şekillenmesinde genelde dinî kültürlerin, özelde ise Hıristiyan kültürünün rolü büyüktür. Yaşamı boyunca kendisini gösteren bu kültür, aynı zamanda onun edebî ürünlerinde de geniş yankı bulmuştur. Hayatının ilk devresinde, kilise eğitimi esasında öğrendiği Hıristiyanlık ve Hz. İsa profili belli bir dönem sonra Nu‘ayme’nin tanıştığı çok kültürlülük ve benimsediği felsefî kuramların etkisiyle geleneksel kilise öğretilerinin dışında farklı bir Hıristiyanlık ve Hz. İsa profili şeklinde biçimlenmiştir. Bu çalışmada Mîhâîl Nu‘ayme’nin yapıtları esasında algıladığı Hıristiyanlık ve Hz. İsa olgusu araştırılmıştır.

Anahtar kelimeler: Hıristiyan kültürü, kilise terbiyesi, ilahlık

Christianity and Jesus the Christ According to Mihail Nuayme

Summary

The environment and the culture in which one grows up are the main factors forming his/her personality. In this context, the religious education one gets during his/her childhood has a significant role upon this formation. In the formation of literary personality of Mihail Nuayme, who is an important figure in Mehjer Literature, religious cultures in general and the Christian culture in particular had a crucial role, causing an impact on his entire life and his literary works, as well. This study investigates to what extent the Christian culture had an effect on the formation of his literary personality. In the first phase of his life, the profile of Jesus the Christ and Christianity he had learnt during his church education changed into a different Christianity and Jesus Profile due to the philosophical doctrines he adopted and the multiculturalism he encountered. This study also deals with Christianity and the concept of Jesus the Christ as Mihail Nuayme perceived on the basis his works.

Keywords: Christian Culture, Church Education, Theology

Arap dünyasında Rus eğitimi almış birkaç simadan olan Mîhâîl Nu‘ayme, 1889 yılında Beyrut’un Biskinta¹ köyünde doğdu. Orta halli

* Dr., Kafkas Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (shamaxi2025@yahoo.com).

bir ailenin çocuğu olan Nu'ayme, ilkokul eğitimine doğduğu köyde başladı. Daha sonra eğitimini Filistin'de Rus-Filistin Cemiyeti tarafından işletilen bir Rus okulunda devam ettirdi. Gösterdiği başarı üzerine aynı Cemiyet tarafından 1906 yılında Rusya'ya, Poltava'daki² kiliseye bağlı Ortodoks İlahiyat Okuluna gönderildi.³ Çocukluğunda geleneksel olarak aldığı dinî eğitimini Rusya'da daha da geliştiren Nu'ayme, bilinçli bir biçimde Hıristiyanlığı araştırmaya koyuldu.

Çeşitli yabancı kültürler insanın kişiliğini oluşturan önemli etkenlerdir. Bu etkenler Mîhâil Nu'ayme'nin edebî kişiliğinin oluşumunda da kendisini açık bir biçimde gösterir. Nu'ayme'nin edebî eserleri bütünüyle değerlendirildiğinde onun düşünce dünyasının tek bir kültürden beslenmediği gözlemlenebilir. Onun eserlerinde birçok kültürün izlerini görmek mümkündür. Yazarın edebî yaratıcılığının iki önemli boyutunun olduğu söylenebilir. Birincisi Nu'ayme'nin yaratıcılığının geleneksel Arap edebiyatı çizgisinden ayrılarak yenilikçi bir edebî üslup ekseninde şekillenen edebiyat anlayışına sahip olmasıdır. Bu dönemde kaleme aldığı eserlerinde daha çok Rus realist edebiyatçıların izlerini görmek mümkündür. İkincisi ise Amerika'dan döndükten sonra yazarın yaratıcılığının daha çok felsefi akımların etkisi altında şekillendiği edebiyat anlayışıdır. Enes Davud'un⁴ da belirttiği gibi Nu'ayme, edebî yaratıcılığının ilk devresinde toplumsal sorunları konu edinen realist edebî örnekler ortaya koyar. İkinci aşamada ise, toplum içerisindeki bireyi ve sorunlarını değil, bütün varlık âlemi çerçevesinde insanı ve sorunlarını çözüme kavuşturmayı ön planda tutar.

Mîhâil Nu'ayme şiir sanatı konusunda geleneksel şiir kültürü çizgisinin dışına çıkarak hem içerik hem de biçim bakımından reformist düşünceler ortaya koymuştur. Yazarın ileri sürdüğü reformist düşüncelerin şekillenmesinde kuşkusuz yabancı kültür kaynaklarının önemli rolü vardır. Edebî kişiliğini oluşturan bu etkenlerin başında Hıristiyan kültürü gelir. Onun yaşamı boyunca benimsediği Hıristiyanlık anlayışı kendi içerisinde iki kısma ayrılabilir. Birincisi kilise öğretileri temelinde almış olduğu Hıristiyan kültürü, ikincisi ise kiliseden bağımsız olarak benimsemiş olduğu Hıristiyan kültürü.

Geleneksel olarak almış olduğu kilise terbiyesi yazarın kişiliğini oluşturan önemli etkenlerdendir. Ortodoks Hıristiyan bir ailede yetişmesi ve Ortodoks Hıristiyan okullarında eğitim alması Nu'ayme'yi bilinçsizce kiliseye ve onun öğretilerine bağlamıştır.⁵ Daha sonraları eğer bu çizgiden ayrılarak edebiyat misyonunu üstlenmeseydi kendisinin kilise adamı olması muhtemel bir durumdu.⁶

Geleneksel Ortodoks Hıristiyan ailesinde yetişen Nu'ayme, anne ve babasının eşliğinde devamlı olarak kiliseye giderdi.⁷

Babasının geçim sıkıntıları nedeniyle Amerika'ya göç etmesinden sonra da annesi evlatlarını devamlı olarak ibadet etmek için kiliseye götürür ve onların dinî eğitim almalarına özen gösterirdi.⁸ Nu'ayme'nin bilinçsizce almış olduğu bu kilise kültürü, onun zihninde kilisenin tanımladığı Tanrı anlayışını oluşturur. Böylece ilk eğitimini kiliseye bağlı bir okulda alan Nu'ayme'nin benliğinde yaratıcıya olan sevgi duyguları pekişmeye başlar. İncil'in yanı sıra, kilisenin hediye etmiş olduğu "Kilise Tarihi" isimli kitabın da Nu'ayme'nin geleneksel kilise inancının oluşmasında önemli bir yeri vardır.⁹

Lübnan'daki Ortodoks Hıristiyanları korumak için Rus Çarlığı'nın kilise bünyesinde açmış olduğu dinî okula devam eden Nu'ayme, burada geleneksel Ortodoks kültürü çerçevesinde eğitim alır. Aynı dinî kültürü Filistin'in Nâsıra şehrinde de devam ettiren yazara göre bu şehir, Hz. İsa'nın peygamber olarak gönderildiği yer olmasından dolayı farklı bir anlam ifade eder. Biskinta'da ailesinden ve kiliseden aldığı dinî duygularını burada daha da pekiştirir. Bazen arkadaşlarından uzak durarak suskunluğa ve hayallere dalan Nu'ayme, onlarla beraber olduğu zaman bile kendisini başka bir âlemde hisseder. Onun iç dünyasından coşan bu cazibe kuvvesi hayat ve ölüm konularını dile getiren şiir türüne yönelmesine sebep olur.¹⁰

Nu'ayme Nâsıra'da eğitim aldığı sıralarda yalnızlığa çekilme, konuşmama gibi manevî terbiye yollarına başvurur. Bir keresinde on gün boyunca kimseyle bir şey konuşmayan Nu'ayme, konuşmaya başladığında bu zaman zarfında geçirdiği süreyi şöyle anlatır. "Sanki uzun bir yolculuktan dönmüş gibiyim."¹¹ Konuşmadan kesildiği dönemlerde yazarın hayal dünyası zenginlik kazanarak iç âleminde yeni duygular meydana gelmeye başlar. Yazarın iç dünyasında başlayan gurbet duyguları uzun yıllar ona eşlik eder. Öyle ki yazar kendisinin iki dünyasının olduğunu, iki dünyada yaşamaya başladığını ifade eder. Birincisi şairin kendisinin iç dünyasında yaratmış olduğu âlem, ikincisi ise insanların yaratmış oldukları dünya. Böylece Nu'ayme uzun yıllar bu ikilem içerisinde yaşamına devam eder.¹²

Nâsıra'daki kiliseye bağlı okulda ruhban yaşam tarzı sürdüren Nu'ayme, İsa peygamberin öğretilerini araştırarak benimsemeye çalışır. Devamlı olarak kendisine bir peygamberin yaşadığı mukaddes beldede olduğunu telkin eden yazar, Biskinta'da almış olduğu geleneksel din kültürünü Nâsıra'da daha da genişletir. Nu'ayme, Hz. İsa'ya olan bağlılığını şöyle dile getirir. "Çoğu kez arkadaşlarımdan uzaklaşarak düşünceye daldım. İsa peygamberin havarileriyle beraber yürüdüğünü veya ağacın altında oturmuş manevî âleme dalmış olduğunu hayal ederdim."¹³ Geleneksel kilise kültürünün artmasıyla İsa peygamber ve onun öğretilerinin de yazar üzerindeki etkileri ken-

disini göstermeye başlar. İsa peygambere olan aşırı bağlılığı nedeniyle yazarın ona beslediği sevgi, neredeyse yaratıcıya beslediği sevgiden daha ağır basmaya başlar. Kilise öğretilerine göre Hz. Mesih, insanların işlemiş oldukları günahlara kefarete olarak kendisini feda etmişti. Kilise öğretilerini hiçbir tahlile tâbi tutmadan kabullenen yazar, İncil'in doğruluğunu ve Hz. Mesih'e isnat edilen olağanüstü olayları da herhangi bir kritiğe tâbi tutmadan kabullenir.¹⁴

Nu'ayme, Nâsıra'da hâlik (yaratan) ve mahlûk (yaratılan) arasındaki ilişkinin boyutunun nelerden ibaret olduğu konusunda devamlı olarak düşünür. Onun bu dönemde kendisine yönelttiği soruların başında şunlar gelir: "Allah'ın mahlûkatı yaratmasındaki amacı nedir? Allah, varlık âlemini kendi zatından nasıl yarattı? Neden varlık âlemini yarattı? Ezeli ve ebedî olan ne?"¹⁵ Onun metafizik konulara olan bu bağlılığı yazarın dinî eğitimini devam ettirmesinin başlıca sebebi olur. Nu'ayme'nin bu arzusu çok geçmeden gerçekleşir. Nitekim Nâsıra'daki Filistin-Rus okul yönetimi başarısına ve ahlâkî özelliklerine göre, Ukrayna'nın Poltava şehrinde kiliseye bağlı yüksek okulda eğitimlerini devam ettirmeleri için seçtiği öğrenciler arasında Nu'ayme de vardır.¹⁶

Rusya'ya gitmek için Biskinta'ya dönen yazar hazırlık yapmaya başlar. 1906 yılında eğitimini sürdürmek için deniz yoluyla Rusya'ya yollanan Nu'ayme, yol boyunca yine varlık yokluk konusunu düşünür ve kendini bir dizi soru yağmuruna tutar. "Acaba yaratıcı varlık âlemini yoktan nasıl var etmiştir? Yokluk denen şey nedir? Eğer yaratıcı mevcutsa, o zaman yokluk nasıl oluyor? Öyle ise O, varlık âlemini yoktan değil de, kendi varlığından yaratmıştır. Ama yaratıcı, kâinatı kendi varlığından nasıl yaratmıştır? Yaratıcı neden varlık âlemini yaratmıştır?"¹⁷

Bu duygular eşliğinde Nâsıra'daki eğitimini devam ettirmek için Rusya'ya yollanan Nu'ayme, Poltava'daki eğitimi esnasında dünyevî ilimlerle beraber dinî ilimleri benimseyerek kilise ayinleri konusunda daha tecrübeli hale gelir. Bu dönemde onun hayatında yeni bir fikrî dönem başlar. Yaşam ve varlık konularında daha ciddi düşünmeye başlar ve sürekli kendisine şu soruları yöneltir. "Ben kimim? Nereden geldim ve nereye gidiyorum? Varlığımın sebebi nedir?"¹⁸ Bu gibi sorular üzerinde düşünen yazarın Poltava'daki yaşamının büyük kısmı İncil merkezli olur. Bu sorulara cevap ararken onun temel kaynaklarını İncil ve kilise öğretileri oluşturur. Poltava'daki eğitiminin üçüncü yılında Nu'ayme züht ve çileli bir yaşam tarzına meyyleder. Okul arkadaşlarından nerdeyse tecrit bir yaşam tarzı geçiren yazar, zamanının hepsini kitap okumak ve tefekküre dalmakla geçirir.

İç dünyasında yaşadığı dünyadan daha geniş bir âlem keşfeden Nu‘ayme, daha çok hayır ve şer konuları üzerine düşünür.¹⁹

Nu‘ayme, dinî düşüncelerinin yakınlığı, yaratıcı, insan ve yaşam gibi konularda aynı düşünceyi paylaştıklarından dolayı Rus yazarları arasında daha çok Tolstoy’un (1845–1913) eserlerine ilgi duyar. Kendisi bu durumu şöyle ifade eder: “Ben de Tolstoy gibi her şeyin sonu olan hakikat arayışındaydım. Bu yolda Tolstoy’un da, benim de yol göstericimizin İncil olduğunu fark ettim.”²⁰ Gerçekten İncil, yaşamı boyunca Nu‘ayme’nin rehber edindiği temel öğreti kitabı olmuştur. Özellikle de İsa Peygamberin sevgi prensibi onun yaşam felsefesinin temelini oluşturur.²¹ Diğer taraftan Tolstoy’un eserlerinin etkisi sonucunda Nu‘ayme, zamanla ibadet etmek için kiliseye gitmez olur. Kilisenin manevî ruhunun öldüğünü söyleyen yazara göre kilisedeki din adamlarının yerine getirdikleri dinî ayinler, oyuncuların tiyatro sahnelerindeki rollerinden farksız değildir.²²

Nu‘ayme’nin Rusya’daki eğitim dönemi, hayatının dönüm noktasını oluşturur. Burada kazandığı manevî zenginlik, Lübnan’da öğrenmiş olduğu geleneksel Hıristiyanlık ve kilise öğretilerinden sapmasına sebep olur. Poltava’da kazanmış olduğu manevî zenginlikler onu, sözde gerçeği temsil eden kiliseden uzaklaştırır. Kendisinin ifade ettiği gibi önceleri varlık konusundaki sorunlarla yüzleşmeye cesareti olmadığı için bu gibi konularda kilise öğretilerini benimsemiş ve herhangi bir kuşkuya düşmemiştir.²³ Rusya’da ise, kazanmış olduğu derin manevî deneyimlerine güvenerek, artık kilise öğretilerini bilinçsizce kabulle. Geleneksel kilise öğretileri temelinde eğitim alan Nu‘ayme, gittikçe bu öğretilerin dışına çıkmaya başlar.²⁴ Ama bütün bunlara rağmen Ortodoks rahipleri onun ruh dünyasında yaşamı boyunca terk edemeyeceği silinmez izler bırakırlar. Öyle ki kilise kültürü yaşamına ve edebî yaratıcılığına damgasını vurur. Kaleme aldığı manzum ve mensur eserlerinde kilise kültürünün izlerini görmek mümkündür. Buna rağmen kazanmış olduğu manevî deneyimler ve çeşitli kültürler onun kilise öğretilerinden dışarıya çıkmasına olanak sağlar.

Artık Nu‘ayme, geleneksel kilise eğitimini körü körüne kabul-lenmeyerek aklına ters düşen bilgileri reddeder. Kilisede rutin olarak yapılan duaları ve din adamlarının okuduğu ilahileri dinlemeye tahammül edemez. Nâsıra’dayken Allah, yaratılış ve varlık âlemi gibi konular üzerinde düşünen yazar, Rusya’da bu konular üzerinde daha da ciddi durarak aklına uymayan kilise öğretilerini reddeder. Kiliseye gitmediğinden dolayı okul yönetimi tarafından ikaz edilerek memleketine geri gönderilmekle tehdit edilmesine rağmen bütün bu ikazlara aldırmadan kiliseden tamamen yüz çevirir. Rahiplerin diliyle değil,

kendi diliyle, yalnız olarak ibadet etmeyi üstün tutar. Kilisenin tasvir ettiği geleneksel âlemin perdelerini yırtan Nu'ayme, kilisenin dayattığı geleneksel din anlayışından farklı, İsa peygamberin getirmiş olduğu gerçek öğretilere dayanan din anlayışı için çaba harcar. Nu'ayme'nin düşünce dünyasındaki bu değişimler onu daha sonraları kilisenin hiçbir toplumsal rolünün olmadığı düşüncesine götürür. Yazara göre kilise ve din adamları, kendi dünyevî varlıklarını korumak ve güçlendirmek amacıyla, zalim yönetimle işbirliği içerisindeyler. Kilisenin tanımladığı Mesih'i reddeden Nu'ayme, gerçek Mesih'in kilise öğretileri ile bağdaşmadığını, onun insanlar arasında eşitlik ve sevgi ilkelerini yaydığını dile getirir. Yazara göre din adamları, dünyaya kalpleriyle ve ruhlarıyla hizmet ettikleri halde, yaratıcıya dilleri ile ibadet ederler.²⁵

Nu'ayme'nin geleneksel kilise öğretilerine karşı gelmesinde kuşkusuz ünlü Rus yazar Tolstoy'un da önemli rolü olmuştur. Yaşamının belli bir döneminde geleneksel kilise öğretilerini önemseyen Tolstoy da daha sonraları kilise öğretilerine karşı çıkarak kiliseden bağımsız bir şekilde Hıristiyanlık gerçeğini idrâk etmeye çalışır. Nu'ayme'nin geleneksel kilise öğretilerinin dışına çıkması, onu zihninde önceleri düşünmekten kaçındığı bir dizi soruların yanıtını aramaya sevk eder. Kafasını kurcalayan bu soruları yazar şöyle dile getirir:²⁶

1- Yaratıcı, varlık âlemini yaratmadan önce ne yapıyordu ve varlık âlemini yarattıktan sonra ne ile meşgul olmaya başladı?

2- Yaratıcı, insanı kendi suretinde yarattı sözü ne anlama gelmektedir?

3- Tanrı'nın Âdem'i ve Havva'yı tuzağa düşürmesinin sebebi neydi? Onların hatalarının vebalini zürriyetlerinin taşımalarının hikmeti nedir?

4- Neden Tanrı, Âdem ve Havva'nın hatalarını bertaraf etmedi? Bunu yapmış olsaydı kardeşkanının dökülmesine engel olunmaz mıydı?

5- Kendini kurban etmek ne anlama geliyor? Başkasının kanı benim kanımı nasıl yıkayabilir? Kendi çabam olmadan başkasının çabasıyla elde etmiş olduğum kurtuluşun ne değeri var?

6- Sadece Mesih'in Tanrı'nın oğlu olması mümkün müdür? Neden ben de Tanrı'nın oğlu olamam? Mesih, beni kardeşi adlandırdığı için Tanrı'nın da beni oğlu olarak adlandırması gerekmez mi?

7- Nasıl olur da Mesih bazı insanları lanetlenmiş olarak görür? Hâlbuki o, insanlara başkalarını lanetlememeyi tavsiye eder. Başkalarını lanetlemenin cezasının ahirette ateş olacağını söyler.

Ebedî ateş (cehennem) ne anlama geliyor ve o nerededir? Tanrı, yarattıklarının bazısını ateşe atmaya nasıl razı olur?

Nu‘ayme’nin bu sorularından şu sonuç çıkarılabilir: O, belli bir dönem sonra sadece kilisenin din anlayışını reddetmekle yetinmemiş, aynı zamanda kilisenin tasvir ettiği Hz. İsa anlayışına da karşı çıkmış ve İncil’deki birçok konuyu reddetmiştir. Ayrıca kötülük, insanın nereden gelip nereye gittiği, ölüm ve ötesi gibi sorulara geleneksel kilise kültüründe cevap bulamamıştır.²⁷ Bu gibi soruların cevabını, daha sonra Amerika’da öğrenciyken arkadaşı aracılığı ile tanıştığı “Theosophy Derneğinin”²⁸ Eski Hint inançlarına dayanarak çözmeye çalıştığı yöntemlerde bulacaktır.

Kilisenin ve tarihsel Mesih’in dışında kendisine yeni bir dünya kurmaya çalışan Nu‘ayme’yi bu duruma sevk eden birkaç önemli sebep vardır. Özellikle de kilise ve din adamlarının yönetimle işbirliği yaparak halkı sömürmesi ve Hz. Mesih’in öğretileri ile onun takipçileri olan din adamlarının farklı çizgide olmaları bu sebeplerin başında gelir. İlk aşamada Nu‘ayme, Hz. Mesih’in takipçileri olan kilise temsilcilerine Mesih’in kendi sözleri ve öğretileri ile karşı çıkarak onların Mesih çizgisinde olmadıklarını savunur.²⁹ Daha sonraki aşamada ise yazar, Hz. İsa inancından da uzaklaşarak “Ruh Göçü”³⁰ ve “Vahdet-i Vücut”³¹ gibi iki felsefi kuramı esas alarak insanın kâmileşerek ilahlık mertebesine ulaşabileceği tezini savunmakla tarihsel Mesih ve İncil çizgisinden kaymaya başlar. Bu dönemden sonra artık Nu‘ayme’nin düşünce dünyasında geleneksel Hıristiyanlık kendi izlerini kaybeder. O, gerçek Mesih ile kendilerini onun takipçileri ve hizmetkârı kabul eden din adamları arasındaki uçurumun kapatılamayacak kadar derin olduğu kanısına varır. Kilise öğretilerini bir tarafa bırakarak, geleneksel Hıristiyan akidesi dışında kendisiyle İsa peygamber arasında bağ kurmaya girişir. Ona göre, akide insanın düşüncesini kısıtladığı halde, Mesih bu düşünce dünyasını zenginleştiren önemli bir araçtır. Böylece kafasında şekillendirdiği Mesih düşüncesi onu tarihsel Mesih anlayışından da uzaklaştırmış olur. Kilisenin dokunulmazlığını ve kendisine atfetmiş olduğu masumiyet sıfatını reddedip, kilise ayinlerine, geleneklerine ve inanç biçimine karşı çıkarak yaratıcıya ve gerçeğe kavuşmak için herhangi bir araca gereksinim olmadığı kanısına varır.³²

İsa peygamberin mucizevî bir biçimde dünyaya gelmesini de kabullenmeyen Nu‘ayme, onun da diğer insanlar gibi bir anne ve baba doğduğu düşüncesini iddia eder.³³ İsa peygamberin doğumu konusundaki İncil ve Kuran’da mevcut olan bilgileri kabullenmeyen yazar, bu tutumuyla geleneksel kilisenin dışına çıktığı gibi İncil’in muhtevasının da dışına çıkarak Hıristiyanların İsa peygamberi

ilahlaştırmaları görüşünü de reddeder. Diğer taraftan Nu‘ayme’nin, Hz. İsa’nın peygamber olarak gönderilmeden önce Ölüdeniz kıyılarında Yunanlılar aracılığı ile birçok ilim öğrendiği, manevî temizlenme dönemi geçirdiği gibi iddiaları³⁴ onun, tamamen geleneksel din akidesinin dışında bir inanç biçimini benimsediğini ortaya koyar.

Bu konuyla aslında Nu‘ayme, Mesih’in durumunu Eski Hınlerde mevcut olan nefis terbiyesi metodu ile aynı kefeye koymaya çalışır. Uzak Doğu geleneğinde de nefsi terbiye etmek amacıyla toplumu terk ederek ormana gitmek³⁵ sureti ile maddî tüm bağlardan kurtulmaya çalışan insanlarla Mesih arasında fark gözetmez. Nu‘ayme’nin nazarında Mesih, ilk aşamada diğerleri gibi sıradan bir insandı. Manevî temizlenme sonucunda yaratıcıyla bütünleşen insan Mesih ilah biçiminde tecelli etmiştir. Dolayısıyla diğer insanlar da Mesih gibi aynı aşamayı geçerek kâmillik zirvesine yükselmekle bütün varlık âlemiyle vahdet oluşturma sonucunda yaratıcıyla bütünleşecektir.³⁶ Böylece Nu‘ayme, geleneksel Hıristiyan inancının aksine Mesih’in ilahlık mertebesine daha sonraki aşamada kendi gayreti sonucunda ulaştığı düşüncesini benimsemiştir.

Nu‘ayme’nin geleneksel Hıristiyan inancının dışına çıkarak yeni bir inanç biçimini benimsemesi özellikle de Amerika’da iken Theosophy Derneği ile olan ilişkisi sonucunda ortaya çıkar. Nitekim Theosophy Derneği de İsa peygamberin bu dünyada manevî temizlenme sonucunda derece derece kâmillik mertebesine yükseldiğini kabul eder. Bu aşamanın zirvesi ise, İsa peygamberin çarmıha gerilmesi sonucunda gerçekleşir. Maddî bir varlık olan Mesih öldüğü halde, “ruhullah”, yani Allah’ın ruhu olan Mesih ebediyete kavuşur.³⁷ Nu‘ayme de bu derneğin temel ilkelerini benimseyerek Mesih’in ebediyete ulaştığı yolun ölümden geçtiğine inanır. Mesih’in ebediyet yolunun ölümden geçmesi gibi diğer insanların da aynı yolu takip edeceklerine kanaat getiren Nu‘ayme, insanın kendi maddî iradesinden kurtularak yaratıcının iradesi ile bütünleştiği an, ölümsüzlüğe kavuşacağına inanır. Kendisi ile Mesih arasındaki tek farkın zaman olduğuna kanaat getirerek, ruhun ceset karşısında üstünlüğünü ortaya koyduğu an, bütün insanların İsa peygamberin ulaşmış olduğu kâmillik veya ilahlaşmış insan mertebesine yükseleceğinin mümkün olduğu inancını benimser.³⁸

Nu‘ayme’nin çizmiş olduğu Mesih portresinden anlaşılan gerçek şu ki âşık olduğu ve kendisine rehber edindiği Mesih, kilisenin tasvir ettiği Mesih’ten tamamen farklı bir kişiliğe sahiptir. Onun canlandırdığı Mesih, manevî temizlenme sonucunda varlık âlemi ile bütünlük oluşturarak kâmillik mertebesine yükselir. Kâmillik merte-

besinin son aşamasının ise, her şeyi bilen ve her şeye güce yeten yaratıcıdan farklı bir şey olmadığı anlaşılır.

İsa peygamberin göstermiş olduğu olağanüstü (fevkalbeşer) olaylara da kilisenin anlayış biçiminin dışında bir tarzda yaklaşan Nu‘ayme, bu gibi olayların varlık âleminin düzenine ters düşmediğini söyleyerek onları imkânsız olaylar olarak görmez. Fevkalbeşer diye adlandırdığımız olaylar, aslında insanın benliğinde gizli kalan gücün ortaya çıkması sonucunda gerçekleşir. Bu gizli güç, Mesih’in benliğinde ortaya çıkmıştır. Bunun doğal bir olay olduğunu, dolayısıyla gerçeğin sırlarına kavuşmuş insanının elinde bu gibi olayların sıradan olduğunu anlamamız gerekir.³⁹ Yazara göre, insan olan Mesih’in yaratıcıyla bütünleşmesi sonucunda ilahî güce sahip Mesih’in fevkalbeşer olayları gerçekleştirmesi sıradan bir durumdur.⁴⁰ Bu durumu “el-Yaumu’l-Âhîr” (Son Gün) isimli eserinde, hikâye kahramanının doğuştan özürlü olan çocuğunun yakalandığı hastalığı iyileştiren Musa Askerî aracılığı ile sıradanlaştıran Nu‘ayme, avam halkın zannettiği gibi bu tür olağanüstü olayların varlık âleminin değişmez düzenine ters düşmediği düşüncesini savunur.⁴¹ Diğer bir olay ise Hıristiyan inancında mevcut olan İsa peygamberin kanının ve etinin mukaddes şaraba ve ekmeğe dönüşmesi meselesidir. Bu düşüncenin de yanlış olduğuna dikkat çeken yazar, bu konuda da kilise geleneğinden farklı fikirler beyan eder. Ona göre, kan ve etin şaraba ve ekmeğe dönüşmesi sembolik anlam taşır. İsa peygamberin öğrencilerinden etini yemelerini ve kanını içmelerini istemesinin farklı bir anlamı vardır. Mesih’in bu sözle kastettiği gerçek, öğrencilerinin onunla ebedî yaşamda bütünlük oluşturmalarını istemesidir.⁴²

Nu‘ayme, Mesih’in göstermiş olduğu fevkalbeşer olayların kilisenin inandığı gibi onun yaratılıştan kendisinde barındırdığı ilahî gücü sonucunda ortaya çıkmış olduğu düşüncesini reddederek, bu gibi fevkalbeşer olayların Mesih’in insanî noksanlardan kurtularak erişmiş olduğu kâmillik mertebesi sonucunda meydana geldiği inancını taşır.⁴³ Bu konuyu Nu‘ayme net bir biçimde şöyle ifade eder. “Mesih’in göstermiş olduğu fevkalbeşer olayların hakikatini birey kendi benliğinde ilahî gücün mevcut olduğuna kesin inancı sonucunda kavrar. Her insanda mevcut olan bu ilahî gücün, insanın tüm maddî bağlardan sıyrıldığı anda ortaya çıkması mümkündür. Önemli olan insanın kendisi ile yaratıcı arasına koymuş olduğu engelleri ortadan kaldırmasıdır.”⁴⁴

Yaratıcıyı insandan ayrı veya insanı yaratıcıdan bağımsız olarak görmeyen Nu‘ayme, bu iki kavramın birbiriyle vahdet oluşturduğuna inanır. Geleneksel kilise anlayışında İsa peygamberin göstermiş olduğu mucizeler sadece ona özgü ilahî bir yetenek olarak

değerlendirildiği halde, Nu'ayme'nin benimsediği inanç düşüncesinde bu mucizeleri her insanın gerçekleştirebilmesi mümkündür. Önemli olan insanın varlık âleminin mahiyetini idrâk edebilmesidir. Varlık âleminin mahiyetini idrâk eden insanın da fevkalbeşer olarak algılanan bu kabilden olayları gerçekleştirmesi sıradanlaşacaktır. İnsanın yaptığı tüm amellerden sorumlu olduğuna inanan Nu'ayme'ye göre onun kurtuluşu da kendi elindedir. Dolayısıyla geleneksel kilisenin iddia ettiği gibi Mesih'in başkalarının kurtuluşu uğruna kendisini feda ettiği düşüncesi yanlıştır. Her insanın işlemiş olduğu amelleri, sevap veya ceza olarak kendisine dönecektir. Bu anlamda bütün dinleri özü itibari ile eşit gören Nu'ayme'nin din anlayışında sonuç itibari ile Eski Hint inançlarının neredeyse aynısı ortaya çıkar. Yazara göre Mesih'in kıyametteki vücudu öncekinden farklı olacaktır. Aslında cesedin insanda geçici bir elbise olduğuna inanan Nu'ayme, Mesih'in de kâmillik mertebesine yükselmesi sonucunda yaratıcıyla bütünleşerek madde âlemine hükmetme gücüne kavuşmuş olduğu düşüncesini savunur.⁴⁵

Nu'ayme'nin Mesih konusunda şekillenen nihaî düşünceleri Rus yazarı Tolstoy'un Hıristiyanlık konusundaki eleştirileri ve Amerika'da öğrenciyken tanıştığı Teosophy Derneği aracılığı ile Eski Hint inançlarında mevcut olan felsefî düşüncenin etkisi sonucunda ortaya çıkar. Bu inanç sonucunda yazar, her bir insanın sonunda kâmilleşerek ilahlaşacağı inancına varır. Nu'ayme'nin erken dönemlerde benimsemiş olduğu geleneksel kilise inancından geriye ne kaldığına bakacak olursak şunu görürüz: Geleneksel kilise inancından Nu'ayme'nin düşünce dünyasında neredeyse hiçbir şey kalmamıştır. Bu inançtan geriye kalan şey sadece dış görüntüden ibarettir. İçerik yönünden ise, geleneksel kilise inancı tamamen ortadan kalkmış, yerini Nu'ayme'nin çeşitli kültürlerden etkilendiği, ruh göçü ve vahdet-i vücüt kavramlarıyla şekillenen yeni bir inanç sistemi almıştır.

KAYNAKLAR:

Adnan Bülent Baloğlu, **İslama Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon**, Ankara, 2001.

Ali İhsan Yitik, **Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnançıyla İlişkisi**, İstanbul, 1996.

Bülent Okay, **Konfüçyüs**, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Enes Dâvud, **et-Teccid fî Şi'ri'l-Mehcer**, Kahire, 1967.

Joachim Wach, **Dinler Tarihi**, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2004.

Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara, 1999.

Kemal Çağdaş, "Bhagavadgita", *A.Ü.D.T.C.F.D.*, Ankara, 1961.

Mihâil Nu'ayme, **Seb'ün**, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1999.

Mihâil Nu'ayme, **Min Vahyi'l-Mesih**, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1999.

Mihâil Nu'ayme, **Ebu Batta**, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1999.

Mihâil Nu'ayme, **Ehâdis ma'a's-Sahafa**, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1999.

Mihâil Nu'ayme, **el-Yaumu'l-Ahîr**, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1999.

Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.

Rahmi ER, **Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2004.

Upanishadlar, Sanskrit aslından çeviren: Korhan Kaya, Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

<http://tr.wikipedia.org/wiki/Teozofi>

<http://www.worldlingo.com/ma/enwiki/ar/Baskinta>

<http://ru.wikipedia.org/wiki>

¹ Süryani asıllı olan kelimenin sözlük anlamı "mesken" demektir. Beyrut'a bağlı bu köy, deniz seviyesinden 1200 metre yükseklikte yerleşmektedir. Bkz. Mihâil Nu'ayme, *Seb'ün*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1999, I I, s. 44; <http://www.worldlingo.com/ma/enwiki/ar/Baskinta> (15.04.2011).

² Ukrayna'da Vorskla nehri boyunca yer alan bir şehir. Bkz. <http://ru.wikipedia.org/wiki> (25.04.2011).

³ Nu'ayme, *Seb'ün*, I, s. 109; Rahmi ER, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 38.

⁴ Enes Dâvud, *et-Teccid fî Şi'ri'l-Mehcer*, Kahire, 1967, s. 96-99.

⁵ Nu'ayme, *Seb'ün*, 1999, I, s. 9–169.

⁶ *Aynı eser*, I, s. 210–211.

⁷ *Aynı eser*, I, s. 28, 65–66.

⁸ *Aynı eser*, I, s. 17–28.

⁹ *Aynı eser*, I, s. 107.

¹⁰ *Aynı eser*, I, s. 128–132.

¹¹ *Aynı eser*, I, s. 127.

¹² *Aynı eser*, I, s.127.

¹³ *Aynı eser*, I, s.127.

¹⁴ *Aynı eser*, I, s.127–132.

¹⁵ *Aynı eser*, I, s. 160.

¹⁶ *Aynı eser*, I, s. 143.

¹⁷ *Aynı eser*, I, s. 160.

¹⁸ *Aynı eser*, I, s. 236, 251.

¹⁹ *Aynı eser*, I, s. 233.

²⁰ *Aynı eser*, I, s. 189, 271–274.

²¹ *Aynı eser*, I, s. 130–131.

²² *Aynı eser*, I, s. 183–184, 186–187.

²³ *Aynı eser*, I, s. 276.

²⁴ *Aynı eser*, I, 271–279.

²⁵ *Aynı eser*, I, s. 187–189, 272–273.

²⁶ *Aynı eser*, I, 277–280.

²⁷ *Aynı eser*, I, s. 280.

²⁸ 1- Teosofi (theosophy), sözcük olarak Tanrı bilgisi anlamındadır. Teosofi, Tanrıbilimle felsefe arasında, panteist gizemci anlayışa dayanan, sihir ve büyücülükle karışmış kendine özgü bir içeriği kapsar. Doğaya egemen olmak, birtakım esrarlı fomüllerle doğayı kullanma amacını güder. Onlara göre; Doğa, Tanrı'nın vücududur ve Tanrı tüm doğayı kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle, Tanrı, doğayla yaşamaya başlamıştır ve doğanın her zerresinde Tanrı vardır. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977, s. 310; 2- Teosofi (theosophy) Yunanca Tanrı ve bilgi, bilgelik sözcüğü birleştirilerek türetilmiştir. Kaynağı Hint mistisizmine dayanan evren ve Tanrı arasındaki ilişkileri açıklayan felsefi bir sistem. Bkz. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Teozofi> (12.03.2011).

²⁹ *Seb'ün*, I, s. 2271–272.

³⁰ İnsan, kemâle erişinceye kadar ruhun bir vücuttan başka vücuda intikal etmesi durumudur. İnsan vücudu fânî olduğu halde, ruhu ezeli ve ebedidir. Ruh tekrar tekrar farklı vücutlarda doğar. Ölümsüzlüğe kavuşuncaya kadar bu süreç devam eder. Bkz. Adnan Bülent Baloğlu, *İslama Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Ankara, 2001, s. 11–34; Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul, 1996, s. 76–77; Joachim Wach, *Dinler Tarihi*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2004, s. 282–285; Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara, 1999, s. 54–55; *Upanishadlar*, Sanskrit aslından çeviren: Korhan Kaya, Kültür Yayınları, İstanbul, 2008,

Giriş kısmı; Orhan Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s. 271; Yeniden doğuşu ifade eden ruh göçü, Eski Hint inançlarında *Avatara* sözcüğü ile ifade edilir. Bkz. Kemal Çağdaş, “Bhagavadgita”, *A.Ü.D.T.C.F.D.*, Ankara, 1961, XVIII, S. 1–2, s. 104, 116.

³¹ Bütün varlık âleminin, görünüşteki ayrılıklarından sıyrılarak, tek varlık içinde birleşip kaynaşmasıdır. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s. 335.

³² Nu‘ayme, *Min Vahyi’l-Mesih*, Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâîyn, Beyrût, 1999, IX, s. 183–331.

³³ *Aynı eser*, IX, s. 188.

³⁴ *Aynı eser*, IX, s. 197.

³⁵ Bülent Okay, *Konfüçyüs*, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 27–28.

³⁶ Nu‘ayme, *Min Vahyi’l-Mesih*, IX, s. 246.

³⁷ *Aynı eser*, IX, s. 219.

³⁸ *Aynı eser*, IX, s. 321–326.

³⁹ *Aynı eser*, IX, s. 203; Nu‘ayme, *Ebû Batta*, Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâîyn, Beyrût, 1999, I, s. 628.

⁴⁰ Nu‘ayme, *Ehâdis ma ‘a’s-Sahafa*, Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâîyn, Beyrût, 1999, IX, s. 755.

⁴¹ Nu‘ayme, *el-Yaumü’l-Ahîr*, Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâîyn, Beyrût, 1999, II, s. 84–85.

⁴² Nu‘ayme, *Min Vahyi’l-Mesih*, IX, s. 296.

⁴³ *Aynı eser*, IX, s. 319.

⁴⁴ *Aynı eser*, IX, s. 320.

⁴⁵ Nu‘ayme, *Ehâdis ma ‘a’s-Sahafa*, IX, s. 755.

İBN CERİR ET-TABERÎ VE ARAP DİLİ EKOLLERİ

Atik Aydın¹

Özet

İbn Cerîr et-Taberî, Arap dili alanında müstakil bir eser te'lif etmemiştir. Ancak tefsirinde ele aldığı dil konularının çokluğu ve derinliği, onun, diğer alanlarda olduğu gibi dil alanında da yetkin bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. Dille alakalı yaptığı iktibaslar, değerlendirmeler ve tartışmalar, ilk dönem Arap dili ekollerini tanımak açısından büyük önem arz etmektedir. Her ne kadar Taberî, tamamıyla bir dil ekolüne bağlı kalmamış ise de yaptığı tercihler ve kullandığı kavramalar, onun, büyük oranda Kûfeli dilcilerin yolunu takip ettiğini göstermektedir.

Anahtar kelimeler: İbn Cerîr et-Taberî, Kûfe dil ekolü, Basra dil ekolü, Arap dili.

Ibn Cerîr et-Taberî and Schools of Arabic Grammar

Summary

İbn Cerîr et-Taberî, did not write any book in the field of Arabic language. However, the multitude and depth of topics which he wrote in his commentary about Arabic language indicates that he is an authority in the field of Arabic language, a well. His discussions, evaluations and quotations about language are very important to understand early schools of Arabic language. Though Taberî did not abide by any school of Arabic language completely, he adhered to the way of linguists of Kûfe generally.

Keywords: İbn Cerîr et-Taberî, the Way of Linguists of Kûfe, the Way of Linguists of Basra, Arabic Language.

¹ Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati.
(atik.aydin@inonu.edu.tr)

Giriş

İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) adı geçtiğinde akla tefsir, fıkıh ve tarih ilimleri gelir. Ancak İslam düşünce tarihine ismini altın harflerle yazdıran Taberî'nin eserlerini yakından incelediğimizde, söz konusu ilimler kadar olmasa da, hadis ve Arap dili gibi başka alanlarda da neredeyse o alanlarda meşhur olan âlimler kadar söz sahibi olduğunu müşahede ediyoruz. Başka pek çok âlimde de mevcut olan bu özellik, Taberî için şöyle ifade edilmiştir: “O, Kur’an dışında hiçbir şey bilmeyen bir kâri’ kadar kâri’, hadisten başka bir şey bilmeyen bir muhaddis kadar muhaddis, fıkıhtan başka bir şey bilmeyen bir fakîh kadar fakîh, nahivden başka bir şey bilmeyen bir dilci kadar dilci ve hesaptan başka bir şey bilmeyen bir muhasib kadar muhasib idi.”¹

Tefsir, tarih ve fıkıh alanlarında ortaya koyduğu büyük eserler, onun Arap dili alanındaki yönünün gölgede kalmasına neden olduğu gibi, Arap dili alanında müstakil bir eser te’lif etmemiş olması da bu boyutunun geri planda kalmasına sebep olarak gösterilebilir. Taberî bir dil âlimi olarak tanınmamıştır. Ancak özellikle tefsirinde yaptığı dilsel değerlendirmeler ve tercihler, onun dil alanında da yetkin bir âlim olduğunu gösteriyor. Taberî'nin bu özelliği şu anekdotta açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır: “Ebû Bekir b. Mücâhid anlatıyor: Bir gün Ebu'l-Abbas “Sizin oralarda yani Bağdat'ta nahivcilerden kimler kaldı?” diye sordu. Dedim ki: “Hiç kimse kalmadı, büyük âlimlerin tümü vefat etti.” Bunun üzerine dedi ki: “Demek ki, sizin oralarda da kimse kalmadı?” “Evet, sadece Fakîh Taberî var.”. Dedi ki: “İbn Cerîr mi?” “Evet.” Dedi ki: “O, Kûflerin önde gelenlerindedir.” Üstelik bunu söyleyen Ebu'l-Abbas, kolay kolay kimseyi beğenmezdi.”²

Taberî'nin dille alakalı görüşleri, nahiv kitaplarında neredeyse hiç yer almamıştır. Oysa tefsirinde özellikle ilk dönem dil meseleleri hakkında çok önemli bilgilerin yer aldığını görüyoruz. Fakat her ne kadar nahiv kitaplarında Taberî'nin dille alakalı görüşlerine yer verilmemişse de *i'râbu'l-Kur'ân* kitaplarında onun görüşlerine atıfta bulunulmuştur. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Nahnâs'ın (ö. 338/950) *İ'râbu'l-Kur'ân*'ı, Rummânî'nin (ö. 384/994) *Maâni'l-Hurûf* u ve Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît*'i.³

Taberî tefsirinin, dil açısından önemli bir kaynak olarak kabul edilmesi için pek çok neden var. Bu nedenlerin en önemlileri şunlardır:

1. Taberî'nin yapmış olduğu te'vil tercihlerinin yaklaşık beşte birinin dilsel gerekçelere dayalı tercihler olması.⁴

2. Taberî'nin, tefsirinde “أهل العربية” ifadesini 400, “بعض نحوي” ifadesini 200 ve “بعض نحوي الكوفة” ifadesini 150 kez civarında kullanarak yüzlerce defa dille alakalı farklı konulara ve tartışmalara girmiş olması.

Taberî tefsirini takdire şayan bir şekilde tahkik eden M. M. Şâkir'in tespit ettiği gibi Taberî'nin, yüzlerce defa el-Kisâî (ö. 189/805), el-Ferrâ' (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 209/824) ve Ebu'l-Hasan el-Ahfeş (ö. 215/830) gibi ilk dönem dilcilerin görüşlerine atıfta bulunması da onun aynı zamanda bir dilci olduğunu gösteren delillerdendir. Nitekim bazı müsteşrikler Taberî'yi Ferrâ ve Ebu Ubeyde gibi ilk dönem dilcilerle aynı kategoride mütalaa etmişlerdir.⁵

Şunu da belirtmek gerekir ki, Taberî için Kur'an manalarının tespiti bakımından dil, tek belirleyici unsur değildir. Evet, Taberî'nin, tefsirinde esas aldığı en önemli kaynaklardan biri elbette ki Kur'an dili olan Arapçadır. Ancak kimi zaman dil sınırlarını aşan durumlar da söz konusu olabilmektedir. Mesela bazı Arap dilcileri, “onlara öncekine benzer rızık verilir.” (Bakara, 25.) ayetindeki benzerliğin kalitede benzerlik olduğunu söylemiştir. Taberî, bu görüşe itiraz eder ve şöyle der: “Bu, o kadar yanlış bir görüştür ki, yanlışlığını ispat etmek için uğraşmaya bile değmez. Çünkü bütün te'vil ulemasının görüşüne aykırı olan bir görüştür. Bir sözün ya da görüşün bütün ehl-i ilmin görüşüne aykırı olması, onun yanlış addedilmesi için yeterli bir sebeptir.”⁶

Te'vil ehlinin te'vilini temel bir kaynak olarak kabul eden Taberî, bu yaklaşımını kimi zaman o kadar ileri noktalara götürmektedir ki, ismin çoğulunun belirlenmesinde bile te'vil ehlinin görüşünü esas alır.⁷ Taberî'nin bu anlayışı şu sözünde daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır: “Söz, Arap dilcilerinin görüşüne göre değil, te'vildeki manasına göre anlamlandırılmalı. Te'vildeki mana esas alınmalı ve i'râb açısından o te'vile bir yol bulunmalı.”⁸

Taberî, bazen dilcilerden dille alakalı olmayan nakillerde de bulunur. Mesela “إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ” Allah, ancak kötülüğü cahillik sebebiyle işleyip, sonra da çabucak vazgeçerek günahattan dönüş yapan kimselerin tövbesini kabul eder.” (Nisâ, 17) ayetindeki “الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ” ifadesiyle=kast edilen kimseler Ferrâ'ya göre, işlediği kötülüğün günah olduğunu bilen fakat ceza bakımından hakikatini bilmeyenlerdir.⁹

Taberî'ye göre bu, yanlış bir tefsirdir. Zira eğer böyle olursa, günahın hakikatini bilip de onu işleyenler için tövbe hakkı olmaması

gerekir. Bu ise “Allah hemen hemen her tövbe edenin tövbesini kabul eder.” ve “Güneş batıdan doğana kadar tövbe kapısı açıktır.” hadisleri ile “Tövbe eden, iman eden ve salih amel işleyenler hariç...” (Furkân, 70) ayetine aykırıdır.¹⁰

Taberî, dilcilerin görüşlerini aktarırken bazen “وقال بعض أهل” gibi genel ifadeler kullandığı gibi bazen de dil ekollerinin ismini vererek ele alacağı meseleyi gündeme getirir. Bunun için en çok kullandığı ifade şöyledir: “قد اختلف أهل العربية في ذلك، فقال بعض”¹¹ “نحويي البصريين... وقال بعض نحويي الكوفيين”¹².

Taberî, bazen de “وقد زعم قوم من أهل العربية أنه... وقال آخرون:”¹³ gibi içinde “زعم” kelimesi olan ifadeler kullanmaktadır. Eğer bu tarzda bir ifade kullanıyorsa, o görüşü yanlış buluyor ve kabul etmiyor, demektir. Bu ifade biçiminin kullanıldığı yerlere baktığımızda, bunu açık bir şekilde görmekteyiz. Zaten “زعم” kelimesi, batıl görüş ya da inanış manasındadır. Araplar, yalancı olarak bilinen biri bir söz söylediğinde “زعم فلان” derler.¹⁴

I. Arap Dili Ekolleri (Basra, Kûfe ve Bağdat Dil Ekolleri)

Her ne kadar Ebu Esved ed-Düelî (ö. 69/688), Abdullah b. Ebî İshak (ö. 117/735), Âsâ b. Amr es-Sekafî (ö. 149/766), Ebû Amr b. el-Alâ’ (ö. 154/771) ve Yunus b. Habîb (ö. 182/798) gibi Arap dilinin temellerinin atılmasında yer alan ve bu konuda öncülük eden âlimler olmuşsa da dilde ilk kurumsallaşmanın Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ile başladığı kabul edilir.¹⁵ Zira bilindiği gibi sadece Arap dili alanında değil bütün alanlarda kurumsallaşma ve kuramsallaşma bir anda ortaya çıkmaz. Her ne kadar Halil b. Ahmed ve öğrencisi Sibeveyh (ö. 194/809) öncesinde bazı başlangıç adımları atılmış ve ön çalışmalar yapılmışsa da bu konuda yeterli bilgi mevcut değildir. Nitekim Abdu’l-Âl Sâlim Mukrim bu gerçeği ortaya koymak için *el-Halkatu’l-Mefkûde fî Târîhi’n-Nahvi’l-Arabî* (Arap Nahiv Tarihinde Yitik Dönem) adında hacimli bir kitap yazmıştır.

Her ne kadar Kûfe, Bağdâd, Mısır ve Endülüs dil ekolleri gibi farklı dil ekollerinden söz edilse de Arap dilinin esasları ve kuralları, Basra dil ekolünün kurucuları olan Halil b. Ahmed ve onun öğrencisi Sibeveyh tarafından tamamlanmış olup sonraki ihtilaflar, detaylardaki ihtilaflar olarak görülmektedir.¹⁶ Konu ile ilgili kitapların hemen tümünde hem kronoloji hem de yaptığı etki bakımından öne çıkan dil

ekolü Basra dil ekolüdür. Halil b. Ahmed ve Sibeveyh'in yanı sıra el-Ahfeş el-Evsat, Ebû İshak el-Mâzinî (ö. 249/863), el-Müberra (ö. 285/898), ez-Zeccac (ö. 310/922) ve es-Seyrâfî (ö. 368/979) de Basra dil ekolünün önde gelen ulemasındandır.

Kûfe dil ekolünün kurucusu el-Kisâî'dir. Arapçanın önemini farkında olan el-Kisâî, Kûfeli kâri'lerin imamı olmak gibi bir pozisyonda iken Basra'ya gider ve başta Halil b. Ahmed olmak üzere oradaki dilcilerin ders halkalarına dâhil olur.¹⁷ el-Kisâî, Basralı dilcilerden ders alsa bile kendine yeni bir yol çizmekten geri durmaz ve Kûfe dil ekolünün temelini oluşturacak ana hatları çizer. Talebesi el-Ferrâ'ın (ö. 207/823) çalışmalarıyla birlikte de, ana unsurlarda ve gramerin temel kurallarında Basra'lı dilcilere muhalefet edilmese bile, sınırları ve esasları belli olan bir dil ekolü ortaya çıkmış oluyor.¹⁸ Sa'leb (ö. 291/904). Süleyman b. Muhammed el-Hâmid (ö. 305/918), İbn Miksem (ö. 354/965) ve Ebû Bekir el-Enbârî (ö. 328/940) Kûfe dil ekolünün önde gelen diğer âlimleridir.

Bağdat kurulduktan sonra halifeler ve diğer yöneticiler, âlimlere yakın ilgi gösterip çocuklarının eğitimi için onlardan destek istediler. Bu ilgi ve yakınlığı duyan pek çok âlim Bağdat'a akın etti. Bu noktada Kûfeli âlimler Basralı âlimlerden daha çok etkili olmuşlardır. Zira Kûfe dil ekolünün lideri ve Emîn ile Me'mun'un hocası olan el-Kisâî, Harun Reşid nezdinde önemli bir mevkie sahip idi. el-Kisâî'nin öğrencisi el-Ferrâ', Me'mun'un çocuklarının hocası idi. Yine Halife el-Mütevekkil'in çocuklarının hocalığını el-Ferrâ'ın talebesi İbn Sikkît yapmıştır.¹⁹

Bağdat'ta kıraat ve semâi esas alan Kûfeli dilciler etkin idi. Fakat el-Müberra'nın oraya yerleşmesi ile birlikte durum değişti. Zira el-Müberra Bağdat'a yerleşince herkes ona yöneldi. Dil ve nahiv meselelerinde daha önce görmedikleri bir tarz ve söyleme sahip oluşunu görünce ona bağlanmaya başladılar. el-Müberra'ya bağlananların başında ise Kufe / Bağdat dilcilerinden Ebu'l-Abbas Sa'leb'in öğrencilerinden Ebu İshak ez-Zeccâc geliyordu. Zeccâc, Sa'leb'den ayrılmış el-Müberra'den ders almaya başladı. Bazıları ise hem el-Müberra'nın hem de Sa'leb'in derslerine devam ettiler.²⁰

el-Müberra ile birlikte Bağdat'ta, Kûfeli dilcilerin yanı sıra Basralı dilciler de etkin hale gelince, dil alanında ikili bir yapı oluştu. Bu ikili yapı içinde hem Basra dil ekolünden el-Müberra (ö. 285/899) hem de Kûfe dil ekolünden Sa'leb'den (ö. 291/904) ders alan bir nesil meydana geldi. Bu nesil iki dil ekolünden birini takip etmek yerine,

seçmeci davranıyor ve hangi görüşü uygun görürse onu tercih ediyordu. Bunun neticesi olarak da Bağdat dil ekolü meydana geldi.²¹

Bununla birlikte Bağdat dil ekolü diye bağımsız bir dil ekolünün varlığını kabul etmeyen ve Bağdadî dendiği zaman aslında Kûfeli dilcilerin kastedildiği görüşünde olanlar da vardır. Çünkü Bağdat'ta etkin olan dil âlimleri Kûfeli dilcilerdi.²²

Basra ile Kûfe dil ekolleri arasındaki ayrılık, sonsuza dek devam etmemiş ve iki dil ekolünün, bağımsız birer ekol olma vasfı belli bir süre sonra ortadan kalkmıştır. Zira müteahhir dil uleması belli bir dil ekolünü takip etmek yerine her ikisinden de istifade etme yoluna gitmiştir. Mesela Zemahşerî (ö. 538/1114) ve İbn Hâcib (ö. 646/1249) gibi dilciler kimi zaman Basralı dilcilerin görüşünü tercih ederken kimi zaman da Kûfeli dilcilerin görüşünü tercih etmişlerdir.²³

İşte hicrî üçüncü asrın son çeyreğinde Bağdat'ta Basra dil ekolünden el-Müberra ve Kûfe dil ekolünden Sa'leb ile aynı dönemde yaşayan Taberî'nin, dil alanında, yukarıda özetlemeye çalıştığımız genel havaya tâbi olarak dönemin özelliklerini taşıdığını görüyoruz. Zira Taberî'nin Bağdat dil ekolünden olduğunu söyleyenler²⁴ olduğu gibi, Kûfe dil ekolünden olduğunu söyleyenler de olmuştur.²⁵

Ancak Arap dili ekolleri ile ilgili arz ettiğimiz kısa özetten de anlaşılacağı gibi, özellikle hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren hangi âlimin hangi ekolden olduğunu tam olarak tespit etmek mümkün görünmemektedir. Olsa olsa Basra ya da Kûfe dil ekollerinden birine daha yakın olanlardan söz edilebilir. Bundan dolayıdır ki, kimi terâcim ve bibliyografya kitapları, bazı âlimleri her iki ekolün listesinde de zikretmektedirler. Nitekim bazı araştırmacıların, Bağdat dil ekolünün varlığını kabul etmemelerinin bir sebebi de budur.²⁶

Söz konusu belirsizlik Taberî için de geçerlidir. Taberî'nin dille alakalı kavramlar ile tercih ve değerlendirmelerine baktığımızda bu durumu açık bir şekilde görebiliyoruz. Esasında Taberî'deki bu duruşu, sadece dil alanında değil başta fıkıh olmak üzere diğer alanlarda da görmek mümkündür. Zira hayat hikâyesine baktığımızda bir süre Şâfiî ve Zâhirî mezheplerine bağlanan Taberî'nin daha sonra kendine farklı bir yol çizdiğini ve zamanla kendi adıyla bilinen bir ekol oluştuğunu görüyoruz.²⁷

Taberî, bir konuyu ele alırken, genellikle o konuda ilgili ulemanın ne söylediğine bakar. Bu çerçevede de 'te'vil ehli', 'ilim ehli', 'Arapça ehli' gibi belli alanlardaki ulemaya atıfta bulunur. " بعضُ

"بعضٌ نحوِّي البصرة " "بعض أهل البصرة " , "نحويي الكوفة" gibi ifadelerle Taberî, söz konusu alanlarda öne çıkmış olan ulemayı kastetmektedir. Yaptığı iktibaslar dikkatle incelendiğinde Taberî'nin hangi âlim ya da âlimleri kastettiği çoğunlukla anlaşılabilir. Nitekim M. M. Şakir, Taberî'nin bu ifadelerle kimi kastettiğini çoğunlukla dipnotlarda belirtmektedir. Taberî tefsirinde Basra dilcileri içinde öne çıkan Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Kûfe dilcileri içinde de el-Ferra'dır. Taberî'nin çokça atıfta bulunduğu Kûfe ulemasından biri de el-Kisâî'dir. İleride daha açık bir şekilde görüleceği gibi Taberî'de Kûfe dilcilerinin görüşleri daha ağır basmaktadır.

II. Taberî ve Basra Dil Ekolü

Taberî, dille alakalı nakillerin çoğunu Basralı dilcilerden yapmaktadır. Onlardan naklettiği görüşleri bazen kabul eder bazen de yanlış bulup reddeder. Basralı dilcilerin Taberî tarafından doğru olarak kabul edilen görüşlerine şunları örnek olarak verebiliriz:

1. "وَأَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ". "Allah dileseydi onların kulaklarını sağır, gözlerini kör ederdi." (Bakara, 20) ayetindeki "أبصار" kelimesi çoğul olarak kullanıldığı halde "سمع" kelimesi tekil olarak kullanılmıştır. Oysa iki kelime de aynı bağlamda kullanılmış. Dilciler bu konuda farklı izahlar yapmışlardır. Kûfe dilcilerinden bazıları şöyle demişler: Sem' kelimesi müfred olarak kullanılmıştır, çünkü burada kast edilen, bir araç olarak kulak değil, bir eylem olarak mastardır.

Basralı Nahivciler ise şöyle demişlerdir: Her ne kadar sem' kelimesi müfred bir ifade görünümünde ise de aslında çoğul manasındadır. Nitekim "لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ" (İbrahim, 43) ayetindeki "طرف" kelimesi müfred olarak kullanıldığı halde aslında "أطراف" manasında çoğuldur.

Taberî'ye göre bu görüş daha doğrudur. Çünkü burada müfretten çoğulun kastedildiğine delalet eden bir delil vardır. Mademki, "سمع" kelimesi çoğulluk manası da ifade ediyor, öyleyse öyle kabul edilmesi gerekir.

Taberî bu görüşü destelemek için bir de şu şiiri delil olarak kullanır:

"كُلُوا فِي بَعْضِ بَطْنِكُمْ تَعْفُوا... فَإِنَّ زَمَانَنَا زَمَنْ حَمِيصٌ" burada da "بطن" kelimesi müfred olarak kullanıldığı halde kastedilen çoğuldur.²⁸

2. "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ " فَإِن كَانَ " ibaresini "فإن كن" (Nisâ, 11) ayetindeki "فإن كن" "المتروقات" şeklinde açıklayan Taberî, Arap dilcilerinin konu ile ilgili şu görüşlerini aktarır: Bu konuda Basra ve Kûfe dilcilerinin bir kısmı konu ile ilgili bizimle aynı görüşte iken Basra dilcilerinin bir kısmı ise "فإن كان الأولاد نساء" "فإن كن" ibaresini "فإن كن" şeklinde açıklamıştır.

Taberî, diğer görüşün daha doğru olduğunu belirterek şöyle der: Eğer "فإن كن" ifadesinden "الأولاد" kast edilmiş olsaydı, ifadenin "فإن كانوا" şeklinde olması gerekirdi. Çünkü "الأولاد" kelimesi hem müzekkerliği hem de müennesliği ifade eden bir kelimedir.

Taberî, burada Basralı dilcilerin bir kısmına ait olan görüşü, başka bir Basralı gruba ait olan görüşe tercih etmektedir.²⁹

Taberî' bazen de Basra dil ekolünün görüşlerini yanlış bulur ve reddeder. İşte buna dair bazı örnekler:

1. "كل من عند الله" (Âl-i İmrân, 7) ayetinde bütün ve hepsi manasına gelen "كل" kelimesinin muzafun ileyh olmadan kullanılması Arap dilcileri arasında tartışma konusu olmuştur. Basralı dilciler, "كل" kelimesi sıfat olduğunda değil isim olduğunda muzafun ileyh olmadan kullanılabileceğini söylemişlerdir. Mesela "إنا كل فيها" (Mü'min, 48) ayetinde isim olduğu için muzafun ileyh olmadan kullanılmıştır. Ancak "مررت بالقوم كل" ibaresinde kullanımı yanlıştır. Çünkü burada sıfat olarak kullanılmıştır.

Kûfeli dilciler ise "كل" kelimesi ancak kendi başına anlam ifade etmesi durumunda muzafun ileyh olmadan kullanılabilir. Anlam bakımından kendisine yetmesi durumunda ister isim olsun ister sıfat olsun tek başına kullanılabilir. Bu durum "بعض" kelimesi için de geçerlidir.

Taberî, Kûfeli dilcilerin görüşünü izah bakımından daha yeterli görmekte ve kıyasa daha uygun olduğu için bu görüşü tercih etmektedir. Zira buradaki ölçü isim ya da sıfat olması ile ilgili değil, mahzuf olan muzafun ileyh'in manasına delalet edip etmemesidir.³⁰

2. Basralı bazı dilciler "فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبِشْرَى "يُجَادِلُنَا" (Hûd, 74) ayetindeki "يُجَادِلُنَا" ifadesinin "يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ" "يُجَادِلُنَا" şeklinde açıklamasıdır.

manasında olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Hz. İbrahim, Allah ile tartışmaz.

Taberî, bu görüşün sahiplerini cahillikle niteler ve Hz. İbrahim'in Allah ile değil Lût kavmini helak etmeye gelen elçi meleklerle tartıştığını söyler. Zira ayetin takdiri şöyledir: "وجاءته البشري يجادل" "رسلنا".³¹

Taberî, "قال بعض البصريين" ya da "قال بعض نحوي البصرة" ifadelerini kullandığı zaman, el-Ahfeş el-Evsat veya Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dan birini kastetmektedir.³² Taberî'nin açık bir şekilde tartışmaya girdiği Basralı dilci Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dır. O, Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'yı Ehl-i te'vilin te'viline dair bilgisi zayıf, tefsir ehli olan selefin görüşlerini az nakleden³³ ve te'vil konusunda cahil olan biri olarak nitelemektedir.³⁴

Taberî, bazen bir dilci gibi Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ ile uzun tartışmalara girer ve onu sert sözlerle eleştirir. Mesela "بسم الله" ifadesinin tefsiri sadedinde naklettiği bir beytin bir bölümü olan "ثم اسمُ السَّلامِ عَلَيْكُمْ" ifadesinin anlamı konusunda 'eski bir Arap dilcisi' olarak söz ettiği Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın görüşünü reddeder ve muhtemel soruları gündeme getirerek uzun uzun cevaplar verir. Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ "ثم اسمُ السَّلامِ عَلَيْكُمْ" ifadesini "ثم السَّلامِ عَلَيْكُمْ" şeklinde anlamlandırır ve "اسم" kelimesinin "السَّلام" kelimesine muzaf olmasının bunu gerektirdiğini söyler. Zira bir şeyin ismi o şeyin kendisidir. Taberî Ebu Ma'mer el-Müsennâ'ya itiraz eder, ona ve onun düşüncesinde olanlara şu soruyu sorar: "Siz 'أكلتُ اسمَ العسلِ' yerine ve onun ismi manasında 'أكلتُ العسلِ' demeyi doğru buluyor musunuz?" Taberî daha sonra şöyle der: "Eğer bu soruya 'evet' deseler, Arap dilinin dışına çıkmış olur ve bütün Arapların yanlış olarak kabul ettiği bir söz söylemiş olurlar." Cedel yöntemini kullanarak bu ve buna benzer sorular soran ve cevaplar veren Taberî, "الزما ذكر الله" ifadesinin bir iğrâ' ifadesi olup "الزما ذكر الله" (Allah'ın adını zikretmeye durmadan devam edin) manasında olduğunu belirtir.³⁵

Taberî tefsirini tahkik eden M. Muhammed Şâkir, Taberî'nin bu değerlendirmelerini yerinde bulur ve Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'yı Taberî'nin bu itirazları karşısında, aslanın pençesine düşen kimseye benzetir.³⁶

III. Taberî ve Kûfe Dil Ekolü

Taberî'nin hem genel olarak hem de Kûfe dil uleması içinde en çok atıfta bulunduğu Arap dili âlimi Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'dır. Özellikle kıraat bağlantılı dil konularında çokça atıfta bulunduğu diğer Kûfeli dilci ise, el-Ferrâ'nın hocası el-Kisâî'dir. Taberî, Kûfeli dilcilerden naklettiği görüşlerin çoğunu doğru bulmakta ve onları kabul etmektedir. İşte o görüşlerden bazı örnekler:

1. "وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ" (Âl-i İmrân, 109) ayetindeki "وَالِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ" bölümünde "الله" kelimesinin kullanılmış olması tartışma konusu olmuştur. Zira ayetin baş kısmında "الله" kelimesi mevcut olduğu için kelimeyi ikinci kez tekrarlamak yerine zamirle yetinilebilirdi. Bu konuda Basralı dilciler Arapların "أما زيدٌ فذهب زيدٌ" sözünü ve " لا أرى الموتَ يَسْبِقُ الموتَ شيءٌ... " "تَعَصَّنَ الموتُ ذَا العِنَى وَالْفَقِيرَا" beytini delil göstererek, zamirin geldiği bazı yerlerde isimin kullanılabileceğini söylemişlerdir.

Kûfeli dilciler ise bu beytin ayetteki kullanıma delil olamayacağını söylemişlerdir. Çünkü beyitteki her iki "الموتَ" kelimesinden tamamıyla aynı şey kastedilmekte ve birbirine bağlı cümlelerde yer almaktadır. Oysa ayetteki "الله" kelimeleri ise birbirine ihtiyacı olmayan iki ayrı cümlede ve ayrı anlam örgüsü içinde yer almaktadır.

Taberî Allah'ın kitabının şaz ifadelerle hamledilemeyeceğini gerekçe göstererek Kûfelilerin görüşünü tercih etmektedir.³⁷

Taberî, burada Kûfe dilcilerinin sıkça maruz kaldıkları eleştirilerden olan "dili şaz olan örneklerle açıklama" eleştirisi³⁸ ile Basra dilcilerini eleştirmektedir.³⁹

2. "وَحَسَنٌ أَوْلَانِكَ رَفِيقًا" (Nisâ 69) ayetindeki "رَفِيقًا" kelimesinin mansub olmasının sebebi konusunda dilciler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Basralı dilcilerden bir kısmı, "رَفِيقًا" kelimesinin hâl olduğu için mansub olduğunu söylemişlerdir. Kûfeli dilcilere göre ise "رَفِيقًا" kelimesi burada temyiz olduğu için mansubtur. Çünkü Araplar "كرم" "زيدٌ من رجل" ve "حسن أولئك من رفاق" derler. Bu ifadelerde "من" kelimesinin kullanılmış olması, "رفيقًا" kelimesinin temyiz olduğunu gösteriyor. Bu gerekçeden dolayı Taberî, Kûfeli dilcilerin görüşünün doğru olduğunu söyler.⁴⁰ Taberî burada temyiz değil tefsir kavramını kullanır. M. M. Şâkir'in de belirttiği gibi o, tefsir kelimesini temyiz manasında kullanmaktadır.⁴¹

Taberî, kimi yerlerde ise Kûfeli dilcilerin görüşlerini yanlış bulur ve onları reddeder. Bu duruma da şunları örnek olarak verebiliriz:

1. "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ " (Bakara, 217) ayetindeki "سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ" kelimesinin i'rabı konusunda Taberî, Ferrâ'dan şu görüşü nakleder: "صَدٌّ" kelimesi "كَبِيرٌ" kelimesine ma'tuftur. Buna göre ayetin takdiri " قُلْ الْقِتَالُ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ، " şeklinde olur.

Taberî bu görüşün yanlış olduğunu belirtir. Çünkü ayetin devamındaki "وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ" ifade ile birlikte düşünüldüğünde, Mescid-i Haram'ın civarındaki sakinleri oradan çıkarmak, Allah'ı inkâr etmekten daha ağır bir sonuç ortaya çıkmış olur ki, bu doğru değildir.

M. M. Şakir burada adı geçen Kûfeli dilcinin Ferrâ' olduğunu tespit ettikten sonra⁴² şu değerlendirmeyi yapar: Ferrâ'nın görüşünü hikmetli bir şekilde reddeden ve ondaki yanlışı ortaya koyan Taberî, bu değerlendirmesi ile "Dil ve nahiv açısından doğru olan her şeyin Kur'an açısından da doğru olması gerekmez." gerçeğini ortaya koymaktadır.⁴³

IV. Taberî'nin Her İki Dil Ekolüne İtiraz Ettiği Yerler

Taberî, bazen hem Kûfe hem de Basra dilcilerinin görüşünü reddeder ve konuya yeni bir izah getirir. Mesela, Taberî, " كَتَبَ عَلَى " (En'âm, 12) ayetinde "أَلِيَجْمَعَنَّكُمْ" ifadesinin başındaki *lâmun* müteallakı (bağlandığı kelime) konusunu gündeme getirir ve bu konunun dilciler arasında tartışma konusu olduğunu belirttikten sonra Kûfe ve Basra dilcilerinin görüşlerini aktardıktan sonra kendi görüşünü ortaya koyar. Şöyle ki:

Kûfe dilcilerine göre cümle "الرَّحْمَةَ" kelimesinde son bulur ve "أَلِيَجْمَعَنَّكُمْ" ifadesi ile yeni bir cümle başlamış olur. Bu durumda ayetin takdiri "كتب ليجمعنكم" şeklinde olup "أَلِيَجْمَعَنَّكُمْ" ifadesi "كتب" ye bağlanmış olur. Yani "Allah, sizi toplayacağını zorunlu görüyor."

Basra dilcilerine göre de, "أَلِيَجْمَعَنَّكُمْ" ifadesi "كتب"ye bağlanmaktadır. Fakat Basralı dilcilerin buradaki izah tarzı biraz farklıdır.

Onlara göre farzîyet ve zorunluluk manasına gelen "كتب" kelimesi, yemin manasını da ifade etmektedir. İşte "أَلَيْجُمَعَنَّكُمْ" ifadesindeki *lâm*, bu yeminin cevabıdır.

Taberî'ye göre bu görüşler doğru değildir. Çünkü "كتب" fiili iki meful alan bir fiil değildir.⁴⁴

V. Taberî'nin Kullandığı Nahiv Kavramları

Daha önce de ifade edildiği gibi, Taberî'nin yaşadığı dönemde Arap dili alanında belli ekoller ortaya çıkmış, kurumsallaşma ve kuramsallaşmada sona yaklaşmış olsa bile özellikle kavramlar düzeyinde Arap dili grameri son şeklini almış değildi. Herkes aynı kavramları kullanmıyordu. Basra ekolünün kullandığı kavramlar ile Kûfe ekolünün kullandığı kavramlar, neredeyse tamamen birbirinden farklı idi. Zaten iki ekolün birbirinden ayrıştığı alanların başında gramer kavramları geliyordu. Farklı ekol ya da âlimlerin farklı kavram kullanması şöyle dursun, bazen bir âlim bile bir kavram için farklı kelimeler kullanıyordu.⁴⁵

Aşağıdaki tabloda açıkça görüldüğü gibi bu durum Taberî için de geçerlidir. Taberî de bazen bir anlam için farklı kavramlar kullanmaktadır. Mesela olumsuzluk için hem *nefiy* hem de *cahd* kavramlarını, olumluluk için ise *isbat*, *ikrâr*, *in'am* ve *vâcib* kavramlarını kullanır.⁴⁶ Taberî, bazen de dilsel bir iktibasta bulunur, fakat yaptığı iktibasla alakalı değerlendirmede bulunurken oradaki kavramı değil başka bir kavram kullanır. Mesela Ferrâ'dan yaptığı bir iktibasta ma'tuf manasında "merdûd" kelimesi geçmektedir. Fakat yaptığı değerlendirmede merdûd kavramı yerine ma'tuf kavramını kullanmaktadır.⁴⁷

Taberî'nin kullandığı dil kavramlarının hemen tamamı, Kûfe dil ekolünün kavramlarıdır. Fakat az da olsa farklı kavramlar da kullanmaktadır. Mesela Basralı dilcilerin kullandığı *zâid* ve Kûfeli dilcilerin kullandığı *sıla* kavramları yerine *tatavvul* kavramını kullanır. Bazen de daha rahat anlaşılması için aynı manaya gelen başka bir kavram daha kullanır. Mesela *sıla* kavramını dilcilerden nakleder ve anlaşılama ihtimalini göz önünde bulundurarak *sılanın* tatavvul manasında olduğunu ifade eder.⁴⁸

Taberî'nin kullandığı dil kavramları ile Basra ve Kûfe ekollerinin kavramlarını karşılaştırdığımızda önümüze şöyle bir tablo çıkmaktadır:⁴⁹

Taberî	Kûfe Ekolü	Basra Ekolü
Terceme / Tekrîr (Taberî, 2000: II, 340, 399)	Terceme/ Te- byîn / Tekrîr	Bedel
Masdar / Musaddar (Taberî, 2000: II, 292, 500)	Şibhu'l-Mef'ul	el-Mef'ul el-mutlak
Cezâ' / el-Fi'l (Taberî, 2000: II, 340; IV, 264)	Tefsir	el-Mef'ulu li-eclih
Na't (Taberî, 2000: I, 244)	Na't	Sıfat
Mâ yecrî ve mâ lâ yecrî (Taberî, 2000: VI, 347)	Mâ yecrî ve mâ lâ yecrî	Mâ yensarif ve mâ lâ yensarif
Nasak (Taberî, 2000: II, 392; V, 583)	Nasak	Atf
Tevkîd (Taberî, 2000: I, 549)	Teşdîd	Tevkîd / Tekrîr
Kat' (Taberî, 2000: V,137)	Kat'	Hâl
Cahd / Nefiy – İsbât / Ikrâr / İn'âm / Vâcib (Taberî, 2000: II, 485; II, 281; I, 549)	Cahd - Ikrâr	Nefiy - İsbât
Lâ et-Tebrie (Taberî, 2000: XXII, 475)	Lâ et-Tebrie	Lâ en-Nâfiye li'l- Cins
Murâfe' / Haber (Taberî, 2000: I,232)	Murâfe'	Haber

İBN CERİR ET-TABERÎ VE ARAP DİLİ EKOLLERİ

Tefsîr (Taberî, 2000: III, 90)	Tefsîr	Temyîz
Zamîr / Muzmar / İzmar (Taberî, 2000: II, 107)	İsm Muzmar	el-Mübtedeu'l- Mahfûz
Kinâye (Taberî, 2000: III, 594)	Kinâye	Zamîr
İmâd (Taberî, 2000: VII, 429)	İmâd / Deâme	Zamîru'l-Fasl
Sıfat (Taberî, 2000: IV, 227, 247)	Sıfat	Hurûfu'l-cerr
Sıla / Haşv / Tatvîl (Taberî, 2000: XIV, 30)	Sıla / Âzil	Ziyâde / Haşv
el-Fi'lu'l-vâki' (Taberî, 2000: VI, 367)	el-Fi'lu'l-vâki'	el-Fi'lu'l-muteaddî

Tabloda yer alan bu kavramların dışında günümüz dil kavramlarından farklılık arz eden başka kavramların da Taberî tarafından kullanıldığını görmekteyiz. Mesela i'rab yerine ta'rîb,⁵⁰ cem' yerine cimâ',⁵¹ îcâb yerine vâcib,⁵² el-istifham el-inkârî yerine istisbât,⁵³ sülâsî yerine evlâdu's-selâse,⁵⁴ hurûfu'l-halk yerine el-hurûfu's-sitte,⁵⁵ istişhâd yerine intizâ,⁵⁶ ve vezin yerine takdîr⁵⁷ kavramını kullanmaktadır.

Sonuç

Taberî ve Arap dili ekolleri konusunda yaptığımız bu araştırma ile şu sonuçlara ulaşıyoruz:

1. Tefsir, tarih, fıkıh ve hadis alanlarındaki yetkinliği nispetinde olmasa da, Arap dili alanında müstakil eser te'lif etmemesine rağmen Taberî, Arap dili alanında söz sahibi olan bir âlim, tefsiri ise özellikle ilk dönem dil meseleleri hakkında önemli bir kaynaktır.

2. Başta fıkıh olmak üzere diğer alanlarda olduğu gibi Arap dili alanında da Taberî ne bir ekolü ne de bir kişiyi tümüyle takip eder.

Özellikle Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşleri olmak üzere mevcut görüşleri aktarır ve onlar arasında tercih ve değerlendirmelerde bulunur. Bazen de naklettiği görüşlerin hiçbirini doğru bulmaz, kendisi ele aldığı meseleye açıklık getirir.

3. Dille alakalı yaptığı tercihler ve değerlendirmelere, özellikle de kullandığı kavramlara baktığımızda Kûfe dil ekolüne çok daha yakın olduğunu görmekteyiz. Zaman zaman Kûfeli dilcilere özellikle de Ferrâ'ya ciddi itirazlarda bulunmuşsa da, Taberî Kûfe dil ekolüne mensup bir âlim olarak kabul edilebilir.

¹ el-Hamavî, Yakub, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VI, 2452, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993.

² Hamevî, *Age.*, VI, 2452

³ el-Âlûsî, Zeki Fehmî Ahmed Şavkî, *et-Taberî en-Nahvî min Hilâli Tefsîrihi*, s. 228-239, Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdad, 2003.

⁴ Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s. 173, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.

⁵ Claude Gilliot, *Exégèse, Langue, Et Théologie En Islam: L'exégèse Coranique de Tabari*, s.281, Librairie Philosophique J.Vrin. Paris, 1990.

⁶ Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I, 394; XVI, 384, Tah. M. M. Şâkir, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, t.y.

⁷ Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, XXIV, 18, Tah. A. et-Turkî, Dâru'l-Hecer, Kahire, 2001.

⁸ Taberî, *Age.*, Tah. A. et-Turkî, XIX, 433-434.

⁹ el-Ferrâ', Yahya b. Ziyâd, *Maâni'l-Kur'an*, I, 259, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1983.

¹⁰ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, VIII, 92-93.

¹¹ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, I, 469.

¹² Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, IV, 170.

¹³ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, II, 27.

¹⁴ el-Kefevî, Eyyub b. Musa, *el-Kulliyât*, s. 488, : Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1998.

¹⁵ Dayf, Şavkî, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, s.13-30, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1992.

¹⁶ Dayf, *Age.*, s.95; es-Samarrâî, İbrahim, *el-Medârisu'n-Nahviyye Ustûra ve Vâki'*, s. 147, Dâru'l-Fikr, Ammân, 1987.

¹⁷ Dayf, *Age.*, s.172.

¹⁸ Dayf, *Age.*, s. 158, 196.

¹⁹ Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, II, 297, Mektebetu'l-Ussrah, Kahire, 1997.

²⁰ el-Mahzûmî, Mehdî, *ed-Dersu'n-Nahvî fî Bağdad*, Dâru'r-Râid el-Arabî, Lübnan, 1987.

²¹ Dayf, *Age.*, s. 246.

- ²² es-Samarrâî, İbrahim, *el-Medârisu'n-Nahviyye Ustûra ve Vâki'*, s. 140, Dâru'l-Fıkr, Ammân, 1987.
- ²³ el-Mahzûmî, s. 87-88.
- ²⁴ M. M. Şakir'in notu. Taberî, I, 405.
- ²⁵ Hamevî, *Age.*, VI, 2452.
- ²⁶ Dayf, *Age.*, s. 245.
- ²⁷ el-Hûfî, Ahmed Muhammed, *et-Taberî*, s. 233, Vezâretu's-Sekafeti ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, el-İskenderiyye, 2003.
- ²⁸ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, I, 360-361.
- ²⁹ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, VII, 34-35.
- ³⁰ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, VI, 210.
- ³¹ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, XV, 403.
- ³² el-Bedr, Bedr b. Nâsir, *Akvâlu Ebî Ubeyde fî Tefsîri Taberî ve Mevkıfuhû Minhâ*, s. 453, Câmiatu'l-İmâm b. Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2007.
- ³³ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, I, 132.
- ³⁴ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, VI, 374.
- ³⁵ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, I, 119-121.
- ³⁶ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, I, 119-121.
- ³⁷ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, VII, 99-100.
- ³⁸ Emin, *Age.*, 1997: II, 296.
- ³⁹ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, VII, 99-100.
- ⁴⁰ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, VIII, 533.
- ⁴¹ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, III, 90.
- ⁴² el-Ferrâ, *Age.*, I, 141.
- ⁴³ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, IV, 311-312.
- ⁴⁴ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, X, 198-199.
- ⁴⁵ el-Âlûsî, *Age.*, s. 226.
- ⁴⁶ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, II, 485; II, 281; I, 549.
- ⁴⁷ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, IV, 311-312.
- ⁴⁸ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, I, 405.
- ⁴⁹ Basra ve Kûfe ekollerinin kavramları, el-Kûzî'nin *el-Mustalahu'n-Nahvî Neş'etuhû ve Tatavvuruhû hattâ Evâhiri'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî* adlı kitabından alınmıştır.
- ⁵⁰ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, I, 404.
- ⁵¹ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, I, 361.
- ⁵² Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, I, 549.
- ⁵³ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, II, 485.
- ⁵⁴ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, VI, 385.
- ⁵⁵ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, VI, 225.
- ⁵⁶ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, II, 236.
- ⁵⁷ Taberî, *Age.*, Tah. M. M. Şâkir, XVI, 222.

EBU'L-ALÂ EL-MA'ARRI'NİN İKİ ŞİİRİ¹

A.C.F. VERITY

Çeviri: Selahattin BAYRAM*

Özet

A.C.F. Verity 1971 de Journal Of Arabic Literature’de yayınlanan bu makalesinde¹². Yüzyılda Suriye’de yaşamış olan Arap şair Ebu’l Ala el-Ma’arri’nin iki şiirinden yola çıkarak zamanın Arap şiiri ve şairin muhayyilesi hakkında bir değerlendirme yapmaktadır. Yazara göre klasik Arap şiirinin edebi bir değerlendirmesi yapılacağı zaman, üç zorlukla karşılaşılır: Şiir bizimkinden farklı bir dilde yazılmıştır; farklı bir çağa aittir ve farklı bir kültüre mensuptur. Bu farklılıkların doğurduğu zorluk, şiirin temel öğelerinin ortak insani tecrübeye dayanması ve bundan doğan evrenselliği sayesinde aşılabilir. Ma’arri de bu makalede incelenen iki şiirinde zaman, insan ruhunun umarsızlığı, ümitsizlik ve eleştiri gibi evrensel konuları ele almıştır. Bunu yaparken izlediği yol sağlam argümanlara dayanmaktan ziyade duygusal yaklaşımlardır. Fakat yazara göre “kimse evrensel temaları evrensel bir şekilde irdeleyemez.” Sonuç olarak asıl önemli olan şiirin mükemmel bir hünerle yazılmış olması ve ses bütünlüğüne sahip olmasıdır. Ma’arri’nin makalede incelenen iki şiirinde de bu özellikler Arap dilinin en seçkin örneklerini oluşturacak düzeyde temsil edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: el-Ma’arri, Arap şiiri, hiciv, Karmatiler...

Two Poems of Abu’l-‘Ala Al-Ma’arri

Summary

A.C.F. Verity, in his article that was published in the Journal of Arabic in 1971, studies two poems of the Arab poet Ebu’l Ala el-Ma’arri, who lived in Syria in the 12th century, and examines the Arabic poetry of the time and the imagination of the poet.

¹ **Journal of Arabic Literature**, Edited By M.M.Badawi, University Of Oxford/ P.Cachia, University Of Edinburgh/ M.C.Lyons, University Of Cambridge/ J.N.Mattock, University Of Glasgow, Volume II, Leiden, 1971, s.37-47.

(*) Yrd.Doç.Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, sbayram63@yahoo.de

According to the author, three difficulties arise when a literary examination of classical Arabic poetry is about to be made: The poem is written in a language different than ours; it belongs to a different era; and finally it is the product of a different culture. The difficulties that these differences present can be overcome by the fact that the basic elements of poetry rely on a common human experience and by the universality that is inherent in the poetry. In his two poems which this article deals with, Ma'arri focuses on universal subjects like time, the desperation of the human soul, hopelessness, and criticism. He uses emotional approaches rather than strong rational arguments. However, according to the author, "nobody can examine universal themes in a universal manner".

The most important point in poetry is the perfection and harmony. In the two poems by Ma'arri analyzed in the article, these features are represented in a level that can be described as the highest and most distinguished in the Arab language.

Keywords: al-Ma'arri, Arab poetry, satire, Carmathians...

Klasik Arap şiirinin edebi bir değerlendirmesi yapılacağı zaman, üç zorlukla karşılaşılır: şiir bizimkinden farklı bir dilde yazılmıştır; farklı bir çağa aittir ve farklı bir kültüre mensuptur. Doğal olarak bu problemler başka boyutlara da taşar: Örneğin, dil bir kültürün vazgeçilmez bir parçasıdır. Fakat, bu zorlukların üzerine ışık tutacaksak, her birini ayrı olarak değerlendirmemiz daha uygun olacaktır.

O zaman, ilk olarak dil konusuna değinelim. Kelimeler şiirin vasıtasıdır. Şair, kullandığı kelimelerin yüzeysel anlamlarına ve bu kelimelerin çağrışımlarına, seslerine ve kendisinin bu kelimelerle oluşturduğu düzene bel bağlar; böylelikle okuyucusunun (ya da dinleyicisinin) aklında biraz simya bırakmaya ve onu, şiirinde ulaşmasını istediği sonuca doğru sürüklemeye çalışır. Aslında, şiir bir çeşit iknadır. Artık kelimeler hileli şeylerdir ve eğer şiirin bırakacağı etki yazarın arzu ettiği gibi olacaksa, kelimelerin büyük bir özenle ele alınması gerekir. Bu, özellikle şiirin büyük silahlarından olan duygusal kelimeler için geçerlidir. Bizim için, İngilizce'de bile, bu tür sözlerin söylenmemiş anlamlarını yakalamak, bunların anlamlarından emin olmak ve şiirdeki diğer kelimelerle nasıl kesişip onları etkilediğini bulmak incelik isteyen bir iştir. Bunu yabancı bir dilde nasıl başaracağız? Dili çok iyi bilenler ve her kelimenin kullanıldığı metin hakkında geniş bir tecrübesi olanlar için, bu iş daha kolaydır. Ancak çoğu insan (yazar gibi) diğerlerinin aklına güvenmek ve sözlük kullanmak zorundadır. Latince, Yunanca ve modern Avrupa dilleri gibi sağlam temellere ve uzun bir ilim tarihine sahip dillerde sözlükler genelde kelimelerin eş anlamlı listelerini kullanım örnekleriyle birlikte verir; bu da kelimeye mana kazandırılmasında yardımcı olur. Arapça, bu bağlamda pek de detaylandırılmış bir dil değildir.

Bin yıllık bir zaman boşluğundan kaynaklanan yorumlama problemleri belki de çok fazla değildir. İngiliz şiirini de okurken aynı sıkıntıyı çektiğimizi söylemek herhalde doğru olacaktır; çünkü örneğin “degree” (derece) gibi bir kelimenin günümüzdeki kullanımından mutlaka etkileniyoruz ve bu kelimeyi Elizabet dönemine ait çağrışımlarla bağdaştırmakta zorlanıyoruz. Aynı şekilde, El-Ma'arri ile aramızdaki zaman uçurumunun, özellikle günlük kullanılan kelime ve terimler bağlamında belirli farklılıkları gizleyeceğinin de farkında olmalıyız.

Kültür farklılıklarını ortaya çıkardığımız zaman, asıl problemlerle karşı karşıya kalırız. En azından şunu söyleyebiliriz ki, Avrupa kültürü diye bir şey vardır, ve İslam kültürü diye de bir şey vardır;

bunlar, bizim amaçlarımız temel alındığında, neredeyse birbirlerini hiç etkilemezler. Felsefe ve tıp ilimleri konusunda bir etkileşim olabilir ama şiir için, asla. Avrupa kültürü bizim kamu malımızdır ya da olmalıdır. İspanyol hatta ve hatta Rus edebiyatına ait terim ya da yenilikleri adapte etmek için büyük bir çaba sarfedilmesine gerek yoktur. Doğal olarak, bazen kendi dilimizde bile eleştirmenlerin araştırmalarına itimat ederiz ve, İslami konularda bilgili eleştirmenlerin olduğu da doğrudur; ancak bizim için, kendi geniş kültürümüzdeki şiirin dalga boyunu yakalamak daha kolaydır. Provans lehçesine ait bir şiirdeki toplumun feodal yapısına ait bilgi, bizi dönemin edebi tarihine yönlendirmeyecektir.

Son olarak, (şanki önceki problemler yetmezmiş gibi) şunu kabul etmeliyiz ki, şiirin doğası gereği kavranması zordur. Düzyazının aksine kısaltılmış, sıkıştırılmış ve dolaylı olabilir; fikirler ve çağrışımlar kesindir ve gizlice ortaya çıkmaları için bırakılmıştır. Sonuçta bu, Avrupa şiirlerinin bir çoğu için geçerlidir ve Arap şiirinde de görülmektedir.

O zaman, herşeyi hesaba kattığımızda, oldukça güç bir işle karşı karşıya olduğumuz ortaya çıkar. El-Ma'arri'nin şiirlerini elimizden geldiği kadar, şairin çağdaşları üzerindeki etkisini yeniden oluşturmaya çalışarak değerlendirmeliyiz ama bunu yaparken kendi yorumumuzu da tamamen saklamamalıyız. Şu bir gerçektir, İngilizce, Arapça ya da Çince de olsa, şiirin büyük bir kısmını oluşturan öğelerin temelinde ortak bir insani tecrübe vardır. Bunun ışığında, şu sonuca varabiliriz ki bu iş sandığımız kadar korkutucu değildir. Eğer bir kişi duygusalsa ve dili kullanmaya oldukça yatkınsa ve o kadar da önyargılarının esiri değilse, o zaman farklı dildeki bir şiir hakkında mantıklı bir yorum yapabiliyor olmalıdır. R.A.Nicholson'un El-Ma'arri'nin seçme şiirlerinden oluşan yapıtındaki giriş kısmında söylediği gibi, “.....bu yazıyı okuyan okuyucular, 860 yıl önce Suriye'de ölen kör ve yaşlı şairin kelimelerinin, bugün insanoğlunun doğasındaki derin ve uyuşmaz zıtlıklara karşı meydan okuma konusunda uyarılarda bulunduğunu hissedecektir. Hayat mı arzulanmalıdır ölüm mü?Dünya iyi midir kötü mü?...Din hakkındaki gerçek nedir? Dini inançlarına sadık insanların iddia ettiği gibi din bize Tanrı'dan mı gönderilmiştir? Gelenek ve otoriteyi mi yoksa akıl ve vicdanı mı benimsemeliyiz?Bunlar Ma'arri'nin üzerinde durduğu bazı noktalardır.” Belki biraz coşkun ama aslında doğru.

İnsan hayatındaki güzel zamanların ortaya koyduğu sonuçları, aşağıda incelenen iki kısa paragraftan çıkıp çıkmayacağı pek olası

değildir. Sonuçlar, ileride ortaya çıkacak tartışmalar için sadece bir başlangıç noktası olsa bile, mutlaka faydalı olmalıdır. Bu noktada, yazarın vasıflarını ve duruşunu da belirtmek iyi olur. Yazarın, şiire karşı ilgisi ve sadece temel bir Arapça bilgisi vardır; yazarın duruşu belirgin bir şekilde Batılıdır- bu yüzden de Arap şiirinin doğasının burada tamamen yanlış ifade edilmiş olması muhtemeldir.

هي النفس عَنَّاها من الدهر فاجعُ
ولم تدر من أَنَّى تَمُدُّ لنا الخُطى
وما هذه الساعات إلا أرقام
أرى الناس أنفاسَ التراب فظاهرُ
شربت سِنَى الأربعين تَجْرُعًا
جهلنا فَحَى في الضلالة مَيَّةً
بِرُزءٍ وغناها لتَطْرَبَ ساجعُ
ولا أين تُفَضَى للجنوب المضاجعُ
وما شجعتُ في لمسِهِن الأَشْجاعُ
إلينا ومردودٌ إلى الأرض راجعُ
فيا مقرأ ما شُرْبُهُ في ناجعُ
أخو سَكْرَةَ في غِيهِ لا يِرْاجعُ

İnsan ruhu: Zaman ona, zarar verir ve rahatsız eder, kandırmak için şarkılar söyler; böylelikle ruhu büyük bir zevkle harekete geçirir.

Ruh, ne adımlarımızın bizim için nereden hazırlandıklarını ne de vücutlarımızın nerede uzanacağını bilmez.

Saatlerimiz sadece parmak uçlarımızın dokunmaya cesaret edemediği benekli yılanlardır.

İnsanoğlunu dünyanın iki nefesi olarak görürüm; birisi bize gözükür, diğeri ise azalır ve toza dönüşür.

Kırk yılımı bir yudumda içtim; ne kadar da acıymış! Ama yine de beni iyileştirmede.

Zamanımızı umursamazlıkla harcıyoruz; hata içinde yaşıyoruz, ve günahla sarhoş olmuş bir adam gibi ölüyoruz, ve geri dönmüyoruz.

(Yukarıda, Arapça metnin edebi versiyonuyla metnin açıklaması arasında birşey verilmesi amaçlanmıştır)

Analiz:

1)Zaman ve zamanın insanla ilişkisi. Ruhun zamanı temaşa ettiğinde, üzerinde bırakılan etki.

2)Ruhun geleceği umursamazlığı.

3)Zaman bağlamında görülen hayatın fani doğası.

4)V.3'ün ek kısmı.

5)VV.3-4'ün ek kısmı, ayrıca şairde ortaya çıkan ümitsizlik ve kötümserlik.

6)Devam eden kötümserlik; anlamlı bir hayat imkansızdır ve ölümden sonra işleri düzeltebilmenin imkanı yoktur.

Şiir, zaman ve zamanın geniş arka planına karşı oluşan düşünceyi konu almaktadır; insan hayatı çok kısa bir iştir: El-Ma'arri'nin bir başka yerde belirttiği gibi “ölümün iki evi”nin arasındaki bir köprüdür:

ودار ساكنٍ وحياءٍ قومٍ كجسرٍ فوقه اتَّصلَ العبورُ

Ancak 6.beyitin sonuna geldiğimizde, zaman konusunu geride bırakıp hayat ile ilgili acı yorumların yapıldığı bölüme geliyoruz. Burada ortaya çıkan bazı fikirler var ancak sadece geniş bir kavram bir diğerini ortaya çıkarıyor. (tabi ki bu yazıya bütün bir şiirmiş gibi yaklaşmak ve fikirler arasında bir döngü olmasını beklemek yanlış olur. Bu bölüm uzun bir şiirden alınmış kısa bir parçadır.) El-Ma'arri evrensel temalarla (zaman, hayat, umursamazlık vb.) ilgileniyor ve bu temaların onda bıraktığı etki ve hisleri bizlerle paylaşmayı amaçlıyor. Bunu yaparken seçtiği yol, sağlam bir şekilde oluşturulmuş bir argümanı kullanmak değil, duygularıyla ortaya çıkan bir yaklaşımı kullanmak oluyor. Bu beyitlerde bize İngiliz Romantiklerini çağrıştıran belirgin bir keşif ve hitabet unsuru var. Düzenli ve mantıklı bir fikir ilerlemesi beklememeliyiz belki ama duygusal tepkileri tetikleyen imgelerin nasıl yanyana durduklarında birbirleriyle etkileşim halinde olduklarını inceleyebiliriz.

Herşeyden önce bu, mükemmel bir şiir inceleme metodudur. Sorun şu ki, bunu etkili bir şekilde yapmak oldukça zordur. Şair okuyucuların üzerinde duygusal bir etki bırakmaya çalışırken, bu etkinin akıl karışıklığı ve fazla yoğun fikirlerden kaynaklanmış olmadığından emin olmalıdır. Duygu yüklü kelime ve simgelerin üstüste konması, piyano çalarken, notayı uzatan pedalın sürekli basılı tutulması sırasında bütün oktavların çıkarılmasına benzer; sonuç kesinlikle ilginçtir ama bir notayı diğerinden ayırdetmek zordur. Bir başka deyişle, kişi notanın ya da şiirin ne ifade ettiğini anlayamaz.

Kimse evrensel temaları evrensel bir şekilde irdeleyemez. Birine “İnsan Hayatı” dediğinizde, verdiği tepki sizinkiyle ya da diğer bir kişiyle aynı olmayacaktır. Kelimelerin kullanım alanı çok geniştir.

Eğer “insan hayatı” konusunun sizin bakış açınızla değerlendirilmesini istiyorsanız, evrensel kavramını bir şekilde detaylandırmalı yani tecrübeyle karşılaştırmalısınız. Bunu, tecrübenin (yazarın bakış açısına göre) “gerçek” ile bir bütün olduğunu gösteren, farkedilebilir bir deneyimi ortaya koyarak yapabilirsiniz; bu metod, daha çok drama ve roman gibi uzun metinlerde sıklıkla kullanılır. Ya da, benzer şekilde sonuç veren bir metotla, sembole giden kestirme yolu kullanma metoduyla bunu yapabilirsiniz; edindiğimiz deneyimlerin bir parçası olan herhangi bir sembol, evrenselin bir benzetmesi olabilir. Birçok insan, toz kümesinin rüzgar tarafından süpürüldüğünü ve sonra tekrar aynı yere kümelenildiğini görmüştür. Çoğu insanın kafasında “insanoğlu” teması vardır. Şair, bunların her ikisini de birleştirir; burada şairi avantajlı kılan ise, birçok insanın “insanoğlu” konusunda aynı şeyi düşünmemesine rağmen, toz bulutu örneği verildiğinde hepsinin aynı şeyi anlayacak olmasıdır.

Sembollerin düzenli bir şekilde dizilmesi sorusuna dönersek: Ted Hughes'un bir yazısında da belirttiği gibi; eğer bir sonraki satırlarda tüylerle ilgili bir şey yazacaksanız, ondan önce “yılan gibi yumuşak ve siyah” tasvirini yapmak için “katran” kelimesini kullanmak iyi olmaz. Tüyler katranın içinde kalır, çünkü katran da yapışkan bir maddedir. Hughes, kelimeleri ve sembolleri kontrol altına alma işini “hayvanları zaptetme” olarak adlandırır: Bu hayvanlar kelimelelerin yetenekleridir. El-Ma'arri'den alınan bu paragrafta, görünüşe göre, kaçak bir yabani hayvan var. 4.beyitteki toz bulutu, 3.beyitteki benekli yılanı yutmuş. Kendi içlerinde kesinlikle güçlü olan semboller, birbirini çok yakından takip ediyor ve aralarında güçlü bir temel oluşturan bir bağ olmadan, şiirin bıraktığı tüm etki belirsiz kalıyor.

Yine de, beyitleri başlı başına incelersek, el Ma'arri'nin dili kullanımından etkilenmiş olmamız gerekir. 3.beyitteki yılan temsili gerçekten de olağanüstüdür, çünkü Zaman kavramı ve yılan, herkesin algılayabildiği gibi birbirinden farklıdır, ama birarada kullanılabilir; yılanın gizlice hareket etmesi ile zamanın engel olunmadan akıp gitmesi arasında bir bağlantı kurulabilir. Hatta “hayatlarımız toz içinde bir yılandan başka bir şey değildir” cümlesi de başka bir yorum olabilir. Yılana dokunmaktan neden korktuğumuz ve neden dokunmak istediğimiz sorularını yanıtlamak daha zordur. 2.satır şaşırtıcı bir şekilde, “as-Sâci” kelimesini kafiye düzenine oturtan bir “dolgu” gibi görünüyor. (*as-Sâci* ve *eşcâ*) kelimelerinin söz diziminde de cinas örneği bulunmaktadır.) 4. ve 5. beyitler de güçlü, kısa ve öz olarak ifade edilmiş; özellikle 5.beyit çok iyi. Şair, ömrünün aktif bölümünü yaşamış ve sanki hiç yaşamamış gibi hissediyor; yudumlanmış bir

içecek gibi kaybolup gitmiş. Sonra şair bu düşünceden içme fikrine (*şeribtü, şurbuhu*) doğru geçerek fikirlerini derinleştiriyor. İçecek, yazarın ümitsizliğini tedavide etkisi olmayan bir yudum ilaca (*fe-yâ makiran*) dönüşüyor. 1.beyit şaşırtıcı: zaman ruhu hem zora sokuyor ('*annâ*) hem de onu çağırıyor.(*gannâ*). Bu anlatım inandırıcı olmayı biraz abartıyor ve sesler arasındaki benzerliğin ve kafiyenin getirdiği zorunlukların yine arkaplana anlam yüklediği şüphesini doğuruyor. Belki de bu dizelerde olduğu gibi güzel söz sanatı kullanılmış şiirlerin eleştirilmemesi gerekiyor.

Gerçekten de güzel söz sanatı kullanılmıştır. Ezberden okunduğunda, bu mısralar yeni bir boyut kazanıyor. Bu muhteşem sesler dilimizde döndükçe ve her beyit bir öncekiyle mükemmel bir kafiye uyumu gösterdiğinde, ortaya çıkan düzende kelimeler, çizgili bir yılana dokunmak isteyip istemediğimizle ilgilenilmeden, duygusal bir gerçeklikle tahlil edilir. Şiirden genelinden aldığımız duygusal ahenk, dilin kısa, öz ve keskin şekilde kullanımıyla güçlü bir şekilde ortaya çıkar. Arapça'nın soyut isimleri kullanma sevdasıyla ve çokça kullandığı sıfat-fillerle oluşturduğu yapısı, düşüncelerin, Hint-Avrupa dil grubundaki birçok dille karşılaştırıldığında, daha az ve öz anlatılmasını sağlar. (İngiliz edebiyatı şiirinde soyutlamaların çokça kullanılarak şiire entellektüel bir boyut kazandırması, ama Arap edebiyatına ait bu şiirde duygusal ahengin yakalanmasına yardımcı olması oldukça gariptir.)

“Objektif” edebi eleştiri, yabancı bir dilin şiirinde sesin ve hareketin ne kadar etkili olduğu konusunda pek de bir şey söyleyemez. Bunların anlam bakımından ne kadar önemli olduğunun kararı okuyucuya bırakılmalıdır. Bugün İngiltere'de genel kanı, bu iki özelliğin az da olsa önemli olduğu ve şairin hünerinin bir parçası olduğu yönündedir. Muhtemelen 11.yüzyıl Suriye'sinde bunlar çok önemli olarak görülüyordu; bugünkü yazarlar bunun ötesine geçemezler.

فقد جُرئُتم في طاعة الشهوات	ألا تتقون الله رهطاً مُسَيِّم
فَكَمْ فِيكُمْ من تابع الخطوات	ولا تتبعوا الشيطان في خُطواته
جرت لذة التوحيد في اللّهوات	عمدتم لرأي المثنوية بعد ما
وما نجيع الخيل في الهبوات	ومن دون ما أبديتم خُصِب القنا
من الغي في الأمات والحَموات	فما استحسنت هذى البهائم فِعْلكم

وَأَيْسُرُ مَا حَلَلْتُمْ نَحْرُ ذَارِعٍ
يَعْمَكُم بِالسُّكْرِ وَالنَّشَوَاتِ
جَعَلْتُمْ عَلِيًّا جُنَّةً وَهُوَ لَمْ يَزَلْ
يَعَاقِبُ مِنْ خَمْرٍ عَلَى حُسُوتِ
سَأَلْنَا مَجُوسًا عَنْ حَقِيقَةِ دِينِهَا
فَقَالَتْ: نَعَمْ لَا نَنْكُحُ الْأَخْوَاتِ
وَذَلِكَ فِي أَصْلِ التَّمَجُّسِ جَائِزٌ
وَلَكِنْ عَدَدْنَاهُ مِنَ الْهَفَوَاتِ
وَنَأْبَى فِطْرِيَعَاتِ الْأُمُورِ وَنَبْتَغِي
سَجُودًا لِنُورِ الشَّمْسِ فِي الْغَدَوَاتِ
تَهَاوَنْتُمْ بِالذِّكْرِ لِمَا أَتَاكُمْ
وَلَمْ تَحْفَلُوا بِالصُّومِ وَالصَّلَوَاتِ
رَجُوتُمْ أَمَامًا فِي الْقُرْآنِ مُضَلَّلًا
فَلَمَّا مَضَى قَلْتُمْ إِلَى سِنَوَاتِ

Tanrı'dan korkmayacak mısınız, sahte peygamber² gibi; ihtiraslarına itaat ederken yanlış yola saptınız.

Şeytan'ın yolunu takip etme; kaçınız onun takipçilerindensiniz!

Birlik olmanın lezzeti küçük dilinize vardığında, dualistlerin düşüncelerine inandınız, kanaat getirdiniz.

İlkelerinizi savunurken mızraklarınız kana bulandı ve athıların kanı da tozlu rüzgarlardan tahrik oldu.

Vahşi hayvanlar, annelerinize ve eşlerinizin annelerine yaptığınız zulümleri beğenmedi.

Kanunlara uygun olarak gördüğünüz en ufak şey, sizi sarhoş ve zehirlenmiş kılan şarap tulumunun gırtlığıydı.

Ali'yi kendinize kalkan olarak kullandınız, ki o az miktar bile olsa içki içmeyi her zaman yasakladı.

Bazı Mağianlara dinlerinin gerçeğini sorduk, onlar da dediler ki, “Haklısınız, biz kızkardeşimizle zina etmeyiz;

Bu davranış, Mecusiliğin önemli bir parçasıydı, ama biz bunu bir hata olarak görüyoruz;

Biz bu tür kabul edilemez iğrenç şeyleri reddederiz ve sabahları güneş ışığına tapınmayı arzu ederiz.”

² Metinde “Musallam” ya da “Musallim” yazıyor. Ben “Musaylima”nın kısaltılmışı olan “Musaylim” olarak okudum. “Musaylima”, Karmatilerinkine benzer doktrinleri olan sahte peygamber anlamını taşıyor.

Dini hüküm (Kur'an) size geldiğinde O'nu küçümsediniz; oruç tutmayı ve namazı benimseyip uygulamadınız.

Gezegenlerin kavuşumunda, yanlış bir şekilde bir İmam, bir yol gösterici umdunuz; ve bu kavuşum geçtiğinde “O imam birkaç yıl içinde gelecek” dediniz.

Bu satırlar, “Juvenal'in İlk Hicivi”ni anımsatıyor: Artık devam etmeyecek bir kızgınlığın feveranı. El-Ma'arri, Karmatilere karşı art arda fikirlerini ortaya koyarken, bu kızgınlık küçümsemeye dönüşüyor. Şair, ortodoks İslam fikrini savunan biri değildi; Nicholson, şairin her alandaki fanatizmden hoşlanmadığını söylerken muhtemelen haklıydı. Şairin yazısının çoğu karamsar bir sağduyu ile yazılmıştır: dünya hakkında ulaşacağımız az miktarda sağlam kanı ve bu sıkıntılı zamanlarda çok az da olsa emin olabileceğimiz şeyler, bizi, dünyada yaşayıp mutlu olmamız için herhangi bir sebep olduğu sonucuna götürmez.

حصلنا من جِإاءِ على النَّظْمِي
فشكَّ وقال عليَّ أو كَأني

فقد عُدِمَ التَّيَقُّنُ في زمان
فقلنا للهِزْبِ أَنْتَ لَيْتَ

Bizim için tek güvenli rehber Akıl'dır (mesela, bkz., Lüzûmiyyât 1.214, Nicholson, 208). El-Ma'arri'nin kafa yapısına göre bir insan için, Karmatiler'in, akılcı bir yakarıştan çok duygusal yakarışlar içeren mistik öğretileri oldukça iğrenç olmalıdır. Bunun yanısıra, Karmatiler apaçık dinsizdi; burada el-Ma'arri, Karmatilere İslam'ın 5 şartından ikisi olan namaz ve orucu tatbik etmedikleri için sözlü olarak saldırmaktadır.

El-Ma'arri'nin düşüncelerindeki değişiklik, Karmatilerin öğretileri anlatılırken hissediliyor: bu değişiklik, Karmatilerin ahlaksızlığının metinde aile içi cinsellik, içki içme, kan dökme ve Orta Doğu'da yaptıkları vahşetle örneklendirilmesiyle kuvvetleniyor. Nicholson'a göre şairin, Karmatilere bu vasıfları yüklemesinde ne kadar haklı olduğunu bilmiyoruz; (aslında *Risâletu'l-Gufrân*'da yazar bu konu hakkında oldukça güvenilir bilgilere sahip olduğunu gösterdi) fakat burada önemli olan yazarın haklı olmasına inanmasıdır.

Analiz:

1)Karmatiler dinsiz ve ahlaksızdır.

2)(a)nın ek kısmı; aynı zamanda çok saflardır.

3)1(a)nın ek kısmı.

4)Vahşi ve kana susamışlardır.

5)Akrabalarıyla zina yaparlar.

6)Aşırı derecede alkol tüketirler.

7)(6)nın ek kısmı; hem dinsizdirler hem de içki içme konusunda kendilerini haklı çıkarırken hileye başvururlar.

8-10) (Gayri Muslim)Mecusiler bile Karmatilerden daha iyidir, çünkü akrabaları ile zina yapmazlar, sadece kendi hallerinde güneşe taparlar.

11)1(a)nın ek kısmı; Karmatiler İslam'ın temellerini reddediyorlar.

12)Çok saflar (Fatimili yöneticiler bu alaycı yaklaşımın içine katılabilir.)

Bunun gibi bir parçada olması beklendiği üzere, fikirlerde çok az bir gelişme görülür. Arap dilinde özellikle hiciv ve ağır hakaret dolu anlatımlar vardır; bu edebi tür de bu dilin edebi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Her beyit, dikenli bir ok atarmışçasına kendi içinde şiirsel hakaretler savurur. Eğer genel anlamda fikirler arasında benzerlik varsa, bunların birbirini mantıklı bir şekilde takip etmemesini çok da umursamayız. Ahlak teması içeren kızgınlığın (gerçekte var olsa da olmasa da) gücü, şiiri hareketli kılar; ve tabi ki kafiye bunu güçlendirir. Yoğun anlamlı bir hece olan (-vât) her beyitin sonunda düşmesiyle, güçlü bir ritüel olan lanetlemenin ve ilahi ikazın yeri göze çarpıyor. Arap şiirinin ilk zamanlarında, küfrün telaffuzunun okuyucu üzerinde öldürücü ya da ölüme yakın bir etkisi vardı:³ “Şi’r kelimesinin sihirli telaffuzuna, şairin düşmanını alt edip utandırmasıyla gerçekleşen hicivde uzun bir zaman yer verilirken, satir çok uzun bir zamana kadar bu uğursuz ve mistik çağrışımları ihtiva ediyordu.”⁴

³ Ve eski İrlanda'nın şairleri. Bunların yazdığı hiciv yazıları, eleştirdikleri kişilerin yüzlerinde leke oluşturacak cinstendi.(J.Heath-Stubbs, Şiirde Hiciv s.1, O.U.P., 1969).

⁴ R.A.Nicholson, Arapların Edebi Tarihi, 1907, s. 74.

Mecusilerle ilgili yazılan sade giriş kısmı gayet etkili bir şekilde yapılmıştır; bu bölümde Karmatilerin tamamıyla düzene aykırı bir topluluk olduğu görülmüştür. Mecusilerin mantıklı ve nazikçe cevap vermeleri istenmiştir; ortaya çıkan sonuçta, dünyada tek bir dinden fazlasına yer olduğu, ehli kitabı tanımayanların, tanıyanlardan daha mantıklı bir şekilde konuları ele aldığı fikrine ulaşılmıştır. Bazı insanların güneşe tapması belki hoş görülebilir ama asıl kabul edilemeyecek olan, inanışları ve davranışları çirkin ve vahşi olanların kendilerine Müslüman demesidir.

Bu metnin etkisinin bu kadar direkt olmasının altında tasvir eksikliği yatar. Tekil kelimelerin mevcut metaforik kullanımının ötesinde, önceki metindeki gibi göze çarpan bir tasvir yoktur; ancak 3.beyitte kafiye oluşturan *lahavât* kelimesiyle bahaneye benzeyen bir tasvir oluşturulmuştur. (“Küçük dil” (Uvula) İngilizce’de komik bir figür olarak kullanılır, ancak Arapça’daki *lahat* kelimesi çok az dahi olsa aynı komikliği vermez; belki de onun yerine “boğaz” kelimesi kullanılmalıdır.)

Beyit 4, oldukça kısaltılmış ama mana olarak yoğun tutulmuştur bu yüzden anlaşılmaz olduğu söylenemez; bu resimde ortaya çıkan garip öge ise yine kafiyeyi kuran *hebevât* kelimesidir.

Son beyitin anlaşılması biraz zordur. *İla senevât* Alevilerin genel anlamda safdilliğini ifade eden bir alay mıdır? Yoksa gezegenlerin kavuşumundan sonra, İmam’ın geleceğine dair mantıksız ve anlamsız bir fikre kapıldıklarını anlamışlar mıdır? Eğer anlamadılarsa, bu anlatımın nedeni nedir?

Bu makale ne “şiirin Arap bakış açısı” hakkında bir tanım içermek için ne de El-Ma’arri’nin şiirine genel bir eleştiri yapmak için yazılmıştır. Bu tür sorular, yazarın yeteneğinden bağımsızdır. Bunun yanısıra bu iki paragraf hakkında yapılan çalışmalardan ortaya çıkan bazı tahlillerin de bir faydası olabilir.

Bu iki şiirin neden yazıldığını sorgulamak iyi bir başlangıç olabilir. Doğru düzgün bir şekilde bitirilmiş şiirler hakkında ortaya çıkan teoriler neredeyse her nesilde değişkenlik gösterir, bu yüzden bugünkü teorilerimizi 11. yüzyılda Suriye’de yazılmış bir şiirde kullanmaya çalıştığımızın bilincinde olmalıyız. Öncelikle ikinci şiiri ele alalım, zaten hemen hemen sorumuzun cevabını bulduk. Burada şair, mensubu olduğu toplumdaki çok kendi adına konuşmaktadır ve düşmanlarına lanet okuyarak bir büyücünün kişiliğine bürünmüştür. Şiirdeki asıl önemli nokta el-Ma’arri’nin kişisel duyguları olmasına rağmen, şiirde

kullanılan tarz, toplumsal tarafından benimsenen beddua ritüelidir. El-Ma'arri'ninkinden daha az gelişmiş bir toplumda, bu tarz bir şiirin faydalı bir sosyal getirisi olur; 400 sene sonra, şair bu tarzı hazır bulur ve kolaylıkla adapte eder.

İlk paragrafta daha çok problem vardır: bu hem Avrupalı şiire benzer, hem de benzemez. Burada şairin rolü nedir? Öğretmen mi, eğlendiren kişi mi, mistik mi-yoksa üçü de mi? Açıkçası, zaman, insan hayatı vb. konuların biraraya getirilmesinde oldukça güçlü bir öğreticilik kullanılmıştır. Aynı zamanda genel anlamda anlatılmak istenen desteklemek amaçlı kişinin kendi içinde yaptığı iç gözlem konusu da ortaya konmuştur ('Kırk yılımı içtim...'). Ama bir Avrupalı şiirde (bu şekilde genellenebilirse), genelleme, öznel bir deneyimden ortaya çıkan sonuçtan yapılır, ama burada durum tam tersidir.

Bunun yanı sıra, şair arkadaki gerçeği araştırıp günlük hayat hakkında bilgilendirirken, okuyucuya bir mistiği dinliyormuş duygusu veriyor. Herhalde bu el-Ma'arri'nin *Luzûmiyyat* taki önsözde anlatmak istediği şeydir; el-Ma'arri bu yanlış hayatın detaylarını sanki güzelmiş gibi süsleyip anlatmak yerine, bunun altındaki gerçeği anlatmayı amaçlıyor. Şairin iddiasına göre onun şiiri “yanlışlıktan yoksun bir anlatım”.(*kavlun 'ariyyun mine'l-me'ânî*)

Vermek istediği mesajı güzelleştirmek ve zihinlere kazımak için, şair bütün marifetini kullanıyor. Bu noktada amatör bir kişi sadece Arapça'nın gücünü, sertliğini, az ve öz oluşunu ve de güzel söz söyleme sanatını görüp sadece bunlara hayran olabilir. Okuyucu şiirde, yapılan hünerli işin verdiği hazzın, (ki eğlenceli kısım budur çünkü okuyucu şiirdeki hünerli cinası farketmeden oyun bitmiş sayılmaz) şiirin tamamlanmış, cilalanmış ve Latin şiirini hatırlatan bir sanat eseri olduğu hissine kapılır. Buna rağmen, yine de sinir bozucu bir rahatsızlık oluşur. El-Ma'arri'nin okuyucuları ne beklerse beklesin, yazarın inatla benimsediği batılı düşüncesi, şiirde ve düzyazıda yazarın yazdıklarının mantıklı olması gerektiği düşüncesini savunur ve yazarı “fikirlerin birbirlerini takip etmeleri gerekir” kuralının içine sokar. Elbetteki inanırlılıktan kaynaklanan boşluk hiç de iyi bir şey değildir. İlk başta bu şiirleri okurken kişinin aklında herhangi bir soru işareti oluşmaz. Ne zamanki kişi şiirdeki kelimeleri genel olarak bilinen manalarıyla eşleştirmeye ve manaları bütün olarak ele alındığında bir anlam ifade eden bu kelimelerden bir resim oluşturmaya çalışır, işte o zaman şiirden tatmin olmamaya başlar. Yaklaşık olarak aynı etki günümüzde Arap liderlerin konuşmalarını okuyup bunları politik durumlarla ilişkilendirirken de görülür. Genellikle bu gibi durumlarda mantık aranmaz.(Şiir hayal gücüne dayanabilir ama kendi içinde bir

EBU'L-ALÂ EL-MA'ARRÎ'NİN İKİ ŞİİRİ

mantığı vardır.) Bu şekilde okuyucu rastgele gözlemlerle başbaşa bırakılmış ve şiirden alacağı tat geçici olmuştur, bu da kişiyi tatmin etmez. Elbette burada bireyin önyargılı olması da hatalı bir durumdur. Bu tip bir Arap edebiyatı şiiri, sadece ses getiren ve aralarında belirsiz bir bağ olan vecizelerin diziliminden oluşmuştur. (Fitzgerald Ömer Hayyam'ın *Rubaiyyatı*'nı devamlılığı olan bir şiir olarak değerlendirirken hatalı değil miydi?) Asıl önemli olan şiirin mükemmel bir hünerle yazılmış olması ve ses bütünlüğüne sahip olmasıdır, yoksa kişinin gerçekle ilgili ne bildiğinin şiirden çıkardığı manayla pek ilgisi yoktur. Bunlar yazarın bilgisi dışındaki konulardır.

FEDVÂ TOKÂN VE MAHMÛD DERVİŞ'İN ŞİİRLERİNDE DİRENİŞ

(المقاومة في شعر فدوى طوقان ومحمود درويش)*

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 mücadeleye 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 Derviş, 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 threaten the enemy.

Keywords: Arabic literature, Palestinian poetry, Mahmoud Darwish, Fadwa Touqan, Palestine.

*Nüsha, Volume: X, Issue 31, 2010/II, p.155-172:
Journal of Oriental Studies (NÜSHA)

** Yrd.Doç. Dr. Harran University, Faculty of Art and Sciences (Salih-tur@hotmail.com)

(II)

في الوقت الذي راحت فيه فدوى طوقان تُكْرَسُ شعرها لمقاومة الاحتلال الصهيوني للأرض الفلسطينية والعربية، كانت كوكبة من شعراء الأرض المحتلة تلتهم في سماء الإبداع الشعري العربي، وتخطف الأبصار بإنجازات تترسخ يوماً بعد يوم فارضةً روحاً جديدة لا في حياة الشعر الفلسطيني، بل في وجدان المبدعين العرب عموماً. كان من نتائج النكبة عام 1948 أن ظل قسمٌ من الفلسطينيين في مدنهم وقراه التي غدت جزءاً مما صار يُطْلَقُ عليه اسم «إسرائيل» ولم يكن اكتشاف أن بعضَ من ظلوا تحت الاحتلال الإسرائيلي يكتبون الشعر هو المفاجئ، بل لقد كانت المفاجأة الحقّة، وربما غير المتوقعة، أن هؤلاء يكتبون شعراً ولا أحلى، ويصوغون باللغة ملحمة صمود وانتماء وتمسك بلغة الآباء والأجداد. وتفجير للطاقات الإبداعية الكامنة فيها.

كانت معركة «إسرائيل» مع هؤلاء الفلسطينيين الذين ظلوا في مدنهم وقراهم، والذين قبلت بوجودهم على مريض تتمثل في تضيق الخناق عليهم، وتجريدهم من كل ما ينعش إنسانيتهم بغية دفعهم إلى الرحيل لتصبح أرض فلسطين يهودية كلّها، من هنا لم تكن قصيدة توفيق زياد:

هنا على صدوركم باقون كالجدار

وفي حلوكم

كقطعة الزجاج، كالصّبار

وفي عيونكم،

زوبعة من نار

ونأكل التراب إن جعنا ولا نرحل⁽¹⁾.

مجرد شعر، مع أنها كذلك، بل كانت عقيدة سداها ولحمتها التشبث بالأرض، والعَضُّ على ما تبقى منها بيد أهلها بالنواجذ والأظافر، لذا فقد كان ردُّ محمود درويش على الطلب الذي قدمته له فدوى طوقان أثناء لقائها بشعراء المقاومة عام 1968 في حيفا للانتماء لهم ولمدرستهم الكفاحية صياغة للعلاقة بين الإنسان وأرضه في صورة هي من أجمل ما صيغ في الشعر العربي الحديث من صور الارتباط بالأرض:

أه يا جُرْحي المكابر

وطني ليس حقيبة

وأنا لست مسافر

إنني العاشق والأرض حبيبة! ⁽²⁾.

ومع انتماء الفلسطيني لأرضه كان عليه، بالمثل، أن يتشبث بهويته القومية وبانتمائه العروبي. من هنا، أيضاً، صرَّح محمود درويش بلغة بسيطة، بالغة التأثير في وجه الجلاد الصهيوني:

سَجِّلْ!
 أنا عربي
 ورقم بطاقتي خمسون ألف
 وأطفالي ثمانية
 وتاسعهم.. سيأتي بعد صيف³
 ليختم رائحته هذه التي حملت عنوان «بطاقة هوية» بتحذير الجلاد مما
 سيأتي:

إذَنْ
 سجّل.. برأس الصفحة الأولى
 أنا لا أكره الناس
 ولا أسطو على أحد
 ولكنني.. إذا ما جُعتُ
 أكل لحم مغتصبي
 حذار.. حذار.. من جوعي
 ومن غضبي!!⁽⁴⁾

لقد تألفت حركة الشعر المقاوم داخل الأرض المحتلة، كما أشرنا، من كوكبة لامعة من الشعراء مثل توفيق زيّاد، وسميح القاسم وسالم جبران وحنا أبو حنا وراشد حسين وغيرهم، ممن تركوا أشعاراً لا يزال معظمها نابضاً بالحياة، كشأنه عندما كان في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات يلهب العقول والقلوب ويحفز الجماهير للانخراط بالفعل المقاوم، الذي كانت الثورة الفلسطينية قد ابتدأته مطلع عام 1965. وعلى الرغم من هذا يظل الشاعر محمود درويش هو الأبرز بين هذه الكوكبة، ونتيجة لموهبته الشعرية الفذة فقد غدا مع السنين، أحد أكبر الشعراء الفلسطينيين، وممثلاً وحارساً للذاكرة الجماعية للشعب الفلسطيني، عبر الانتقال بمنجزات هذا الشعب إلى ذرى حضارية ما كان غيره بمستطيع أن يُوصِلَ الفلسطينيين إليها.

أصدر الشاعر محمود درويش (1941 ، 2008) أول ديوان له بعنوان «عصافير بلا أجنحة»، عن مطبعة الجليل في عكا عام 1960، ولأنه لم يكن قد اكتسب لغته وأدواته التعبيرية الخاصة به، فقد جاء الديوان برومانسيته الحالمة بمثابة صدى لأشعار نزار قباني⁵، الأمر الذي دفع به فيما بعد إلى إسقاطه من الطباعات الكثيرة التي صمّت أعماله الكاملة.

والمواقع أن محمود درويش لم ينكر في يوم من الأيام تأثره هو و أجياله من شعراء الأرض المحتلة بتجربة نزار و يقول درويش في هذا الصدد: «ستفاجأ عندما أقول لك إن نزار قباني أحد أبائي الشعريين، ولا يستطيع أي شاعر من أبناء جبلي أن ينفي أو يخفي أبوة نزار قباني الشعرية على هذا الجيل. كلنا تأثر بآناقة الجملة الشعرية عند نزار قباني وتمرده على

المقاومة في شعر فدوى طوقان ومحمود درويش

الكلاسيكية»⁽⁶⁾.

و يتابع درويش في مقابلة أخرى: «كانت الكتب المتوافرة عندنا في الداخل هي ما تبقى من مرحلة الانتداب البريطاني كنا في حالة حصار ثقافي حقيقي. كنت أعرف السياج جيداً والبياتي، وكنت أقرأ نزار قباني أيضاً، وهو كان حاضراً في مراهقتي الشعرية. قرأتُ في تلك الفترة «الداخلية» غارثيالوركا، وبابلو نيرودا، وتأثرتُ بهما وخصوصاً لوركا، كان المتاح لنا من الشعر العربي الحديث قليلاً، فيما الشعر الكلاسيكي العربي متوافر، وكذلك الشعر المهجري، وكنت أميل إلى غنائية هذا الشعر وإلى بساطته... أدونيس لم يكن معروفاً في الداخل، ولم يكن شعره وصل إلينا. القصيدة الأولى التي قرأتها لأدونيس كانت في العام 1968»⁽⁷⁾.

لقد لعبت فدوى طوقان دوراً بارزاً في تعريف شعراء الأرض المحتلة بالحركة الشعرية الجديدة التي كانت تدور معاركها خارج أسوار الوطن المحتل على صفحات المجلات العربية الكبرى مثل "مواقف" و"شعر" و"الأداب"، كانت تتلقى وعبر أحد الأصدقاء بعد الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية، مجّلتني «الأداب» للدكتور سهيل إدريس، ومجلة «مواقف» التي كان يصدرها أدونيس. «وكان يسعدني جداً أن أوافي محمود وسميح بهاتين المجلتين بعد مطالعتهما. ولقد كان محمود مفتوناً بأدونيس ومجلة «مواقف» إلى حد الإصرار على الاحتفاظ بمواقف لنفسه، وكنت أتنازل له عنها مع إحساس هو مزيج من الغبطة والأسف - (والأمر ذاته حدث مع سميح القاسم الذي أجابها عن إحدى رسائلها له:) على الرغم من كوني مدين لك بعدة مجلاتٍ فإنني أجد في نفسي المزيد من الجراءة لأطلب المزيد من المجلات والصحف، وحتى لو أنتِ فقدتِ بعض هذه المجلات.. فلن تخرب الدنيا أكثر مما هي عليه من خراب: أنا فاقدُ وطناً فما أسفي على فقدان زهرة؟!...»⁽⁸⁾.

وفي واحدة من مقابلاته الأخيرة يعترف محمود درويش أن لفدوى طوقان فضلاً على شعراء الأرض المحتلة بتعريفهم بالمعارك الشعرية التي كانت تدور على صفحات المجلات العربية، وبالأخص، في بيروت، وبين مجلتي شعر والأداب، اللتين كان لكل واحدةٍ منهما اتجاهاً في فهم الأدب ووظيفته، وأفاق حدائته، «لاشك - يقول محمود درويش» في أن مجلة «شعر» كان لها دورها، وكانت لها أوهامها أيضاً، ومن أوهامها أنها احتكرت مفهوم الحدائث الشعرية.. ويجب أن لا ننسى أنه كانت هناك مجلة «الأداب»، وكان هناك الشعر العراقي، والشعر المصري... وهذه تيارات أساسية في الشعر العربي الحديث»⁽⁹⁾.

وفي عام 1964 جاء ديوان محمود درويش «أوراق الزيتون»، وعلى الرغم من أنه الثاني في الترتيب فقد اعتبره الأول، وانتقل فيه من الرومانسية الحاملة إلى الرومانسية الثورية، وبخطابيته المباشرة، الساعية إلى نقل مألوف

الشعر إلى حدود الشعرية العليا، طرَحَ الديوان سؤال الهوية الذي كان يُلحَّ أيما إلحاح على المواطن الفلسطيني الرازح تحت الاحتلال. وفي الواقع، لم يسبق لأي ديوان في حركة الشعر العربي الحديث أن استقرَّ كُله، أو معظم قصائده في الذاكرة الجماعية للشعب العربي، كما استقرت قصائد هذا الديوان، فضلاً عن قصيدة «سجّل أنا عربي» فهناك قصيدة عن إنسان التي يقول فيها:

يا دامي العينين والكفين

إن الليل زائل

لا غرفة التوقيف باقيةٌ

ولا زردُ السلاسل!

نيرون مات، ولم تمت روما

بعينها تقاتل!

وحبوب سنبله تموت

ستملأ الوادي سنابل⁽¹⁰⁾.

في هذا الشعر بساطة، وسلاسة، وموسيقاه أقرب إلى الكلاسيكية مع تلاحم الخاص مع العام، والتفاؤل الذي يستعيره الشاعر من الخصب التموزي، والموروث الديني الذي دلّت عليه الكتب السماوية كالإنجيل والقرآن، وفي قصيدة «عن الصمود» تختفي الرومانسية التي تتغنى بجمال الأشياء لذاتها، ويحل مكانها مجدُ الإنسان وعظمته. الإنسان الذي من أجل سعادته خُلقت الأشياء:

إنّا نُحبُّ الوردَ،

لكننا نُحبُّ القمح أكثرَ

ونحب عطر الورد،

لكن السنابل منه أظهر⁽¹¹⁾.

وفي الحقيقة، فإن هذه الطاقة الهائلة على الصمود والتحدي، وسيادة روح الأمل والتفاؤل لدى شعراء المقاومة في الستينيات ما تزال حتى الآن تبعث على التأمل والدهشة. وفي معرض إجابته عن سؤال من أين جاء الأمل والتفاؤل إلى شعراء الأرض المحتلة، لا يرى الناقد المصري رجاء النقاش من مُسَعِفٍ له غير نظرية المؤرخ الإنكليزي الشهير آرنولد توينبي القائلة بـ «التحدي والاستجابة»... والإنسان العربي في الأرض المحتلة يتعرض لمحنة خطيرة ليس بعدها محنة... من هنا لم يعد أمامهم إلا الكفاح المستميت من أجل قضيتهم، لم يعد أمامهم فرصة للتردد أو التخاذل، فمصيرهم في مهيب العواصف، ولذلك فهم يبذلون أقصى ما لديهم من جهدٍ مادي ومعنوي في سبيل القضية⁽¹²⁾.. ويخلص الناقد الفلسطيني يوسف سامي اليوسف إلى موقف مماثل في تحليله لدواوين محمود درويش الأولى: «أما محمود درويش فقد كانت موضوعة الصمود محور شعره، وربما هي لم تنزل كذلك حتى اليوم.

المقاومة في شعر فدوى طوقان ومحمود درويش

ولا تكاد مجموعة واحدة من مجموعاته الأربع التي أصدرها في الأرض المحتلة أن تخلو من هذا التشبث بالوطن وبالأرض. والحقيقة أن هذا النزوع الدائم والجامح نحو التجذر في الأرض هو النتيجة المنطقية للضغوط التي وجهها العدو إلى عرب الوطن المحتل مبتغياً من ورائها رحيلهم فالتخلص من تهديدهم لكيانه المقتعل»⁽¹³⁾.

حققت دواوين محمود درويش التي نشرها وهو ما يزال داخل الأرض المحتلة شهرة كبيرة لصاحبها بحيث غدا دون منازع شاعر المقاومة الفلسطينية الأول. وكان خروجه من فلسطين المحتلة عام 1971، نقطة مفصلية لا في مسيرته الحياتية والإبداعية فحسب، بل في حياة الشعر الفلسطيني برمته،¹⁴ لقد ظهرت آنذاك في الصحف وغيرها، أصوات هاجمت خروجه، باعتباره تنكراً لموضوعه الصمود والتشبث بالأرض، التي كانت أبرز موضوعات شعره. وحرار آخرون في الذي سيكتبه بعد الخروج، لقد رأوا فيه نبئة اقتلعت من تربتها فبأية أنساغ ستواصل عيشها!...

بعد خروجه من فلسطين المحتلة عاش محمود درويش في القاهرة، وهناك اغتنت تجربته بالتعرف على كبار أدباء مصر، ك (نجيب محفوظ، يوسف إدريس، عبد المعطي حجازي، صلاح عبد الصبور) على أن الفترة الأهم في مسيرته الحياتية والشعرية حدثت عند انتقاله للعيش في بيروت فقد اتخذت الثورة الفلسطينية بعد مذابح أيلول، من لبنان مقراً ومستقراً لقياداتها السياسية ولمعظم قواتها العسكرية.

كانت الثورة الفلسطينية التي انطلقت رصاصتها الأولى مطلع عام 1965، قد فجرت، بالإضافة إلى الطاقات النضالية، طاقات الإبداع لجيل كبير من الشباب الذين رأوا في الثورة المخلص الذي ما فتئت أشعارهم وأدبياتهم تُنشد ظهوره.

ويقول الناقد الفلسطيني يوسف اليوسف: «ولا يساورني أدنى ريب في أن روح المقاومة، روح النهوض التي انبثت في الفلسطينيين يومذاك، بين منتصف العقد السابع ومطلع العقد الثامن (من القرن العشرين) هي المحرض الأكبر، إن لم يكن الوحيد في استنباع الطاقة الحيوية المتفائلة، ونشرها في نفوس الناس طراً، وفي الشعراء على وجه الخصوص. إن الشعراء أكثر البشر استجابةً لروح أي عصر. وفضلاً عن ذلك، فإن نبضة الشعر المقاوم في تلك الآونة هي جزء من الطفرة العامة التي عبرت عن نفسها في المقاومة المسلحة خير تعبير»⁽¹⁵⁾.

بيد أنه قام في قلب الثورة الفلسطينية ومن حولها، وبالأخص أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، جيلٌ من النقاد والمنظرين دعوا إلى عبادة في الشعر تقوم على تمجيد النص المقاوم، أيّاً كان مستواه الفني، وتسفيه كل ما عداه. وفي وقت مبكر، وعند نشره لـ «ديوان الوطن المحتل» في أيلول عام

1968 تنبه الشاعر الفلسطيني يوسف الخطيب إلى ضرورة أن نكبح قليلاً جماع عواطفنا إزاء شعراء المقاومة، «فتعامل معهم من خلال إنتاجهم وأسمائهم الأدبية، كأفراد طبيعيين، طليعيين، لا كأبطال أسطوريين، أو كمردّة من الجن انطلقوا فجأة من مقام الشعوذة والسحر... شعراء، إذن، طليعيون، ولكنهم في الوقت نفسه بشرٌ طبيعيون...»⁽¹⁶⁾. وكان الشاعر «محمود درويش» قد أحسّ بوطأة الترحاب المبالغ به بشعر المقاومة، فكتب بُعيد خروجه من الأرض المحتلة بوقت قصير مقالته الشهيرة «أنقذونا من هذا الحب القاسي».

وفي مقالته تلك يطالب درويش بوضع حركة الشعر الفلسطيني في مكانها الصحيح: «... أن الأوان لأن توضع حركتنا الشعرية في مكانها الصحيح بصفتها جزءاً صغيراً من حركة الشعر العربي المعاصر عامةً. وذلك يستدعي تخلص الناقد العربي من الخضوع التام لدوافع العطف السياسي وحدها على أصحاب هذه الحركة... إن وضع الحركة في مكانها الصحيح هو خير طريقة لنموها وارتياحها آفاقاً أوسع...»⁽¹⁷⁾.

وهذا ما فعله محمود درويش، فعلى الرغم من أن القصائد التي كتبها وهو ما يزال داخل الأرض المحتلة، ببساطتها التي تبلغ في أحيان كثيرة حد المباشرة، وبرومانيتها الثورية، التي كان يقصد بها استنهاض الهمم لمقاومة المحتل، إلا أنه اعتبر أن ما كتبه وقتذاك اقتضته ظروف الحياة وعليه بعد الآن أن يضيف إلى تجاربه السابقة تجارب شعرية جديدة، تُركز اهتمامها الأكبر على تطوير الشعرية، وليس فقط، على الوصول إلى برهة التحريض. جاءت إضافة محمود درويش الأبرز، وبعد خروجه من الأرض المحتلة، في ديوانه السادس «أحبك أو لا أحبك»، وهو الأول الذي يصدر له في الخارج، ففي آخر قصيدة في الديوان وهي: «سرحان يشرب القهوة في الكافيتيريا»، تم بناء القصيدة من تراكب العديد من العناصر المتنافرة، التي تعيد مأساة الفلسطيني لملمتها وإعطاءها هندستها الأخيرة؛ إن التنافر الذي تبديه صوراً كهذه:

.... هنا الأرض سَجَادَةٌ، والحقائبُ
غريبة!

يجيئون

فلنترجل كواكبٌ تأتي بلا موعد. والظهور التي
استندت للخناجر مضطربةً للسقوط.

أنت لا تعرفُ اليوم. لا لون، لا صوت. لا طعم
لا شكل.. يُولد سرحان، يكبر

يشربُ خمرًا ويسكر، يرسم قائلُهُ ويمزق
صورته. ثم يقتله حين يأخذ شكلاً أخيراً⁽¹⁸⁾.

المقاومة في شعر فدوى طوقان ومحمود درويش

هذه الوحدة التركيبية في القصيدة، ونزوع اللغة فيها إلى الكثافة هي ما يجعلها بمثابة «نهاية للفترة الغنائية، واستهلالاً لفترة جديدة تجعل المادة الأدبية مملوءة بما توحى به أكثر مما تمتلئ بما تقوله. وبذلك انتقلت القصيدة من آنة الغنائية الخالصة المترعة بالروح الغضير إلى آنة مختلفة تتمازج فيها العناصر الغنائية والذهنية. وأخذت الأزمنة في القصيدة الجديدة بعد هذا النزوح باتجاه الشكل تتخالط وتندمج بعضها ببعض، والصور تتكثف، والأصوات، أو الأبعاد الشعرية والمستويات المضمونية تتكاثر وتتعدد»⁽¹⁹⁾. من هنا فما من موضوع لا تقوله القصيدة على الرغم من أنها تبدو كما لو أنها لا تحكي إلا عن سرحان، الذي هو في المأل النهائي صورة مُجسّدة للتشرد الفلسطيني، الذي أحالت شروطه اللا إنسانية بطلّ القصيدة أو بشكل أدق لا بطلّها، إلى كائن يبكي بلا ثمن ولا وسام، ويشرب قهوته، ويضيع بانتظار أن تتخذ صورة قاتله شكلها الأخير ليقتلها ثم يلوذ بالصمت، عاجزاً عن تبرير فعلته، كما كان عاجزاً عندما لم يكن أمامه من مناص إلا أن يفعلها.

وهكذا، وعلى الرغم من أن قصائده الأولى قدّمتها للقارئ كما لو كان قد خُلِقَ مكتملاً؛ إلا أنه ظل، حتى مماته، يصر على أن ولادته قد تمت بالتقسيم، وعبر تراكم وضع نصب عينيه، أولاً وأخيراً، الاعتبار الجمالي، وعلى نحو لا يجعل أعماله تكرر ذاتها، مُحَفِّفاً قدر المستطاع من وطأة اللحظة التاريخية على جمالية الشعر، دون أن يغفل عن الشرط التاريخي، وعن استحالة إزالة السياسة من هوامش القصيدة، بعد أن تم إقصاؤها من بؤرة الفعل الشعري، وفي سعيه للبحث لقصيدته عن إيقاع شعري جديد كان دائم المزج بين السردية والغنائية والملحمية، وعلى الرغم من إخلاصه الدائم لقصيدة التفعيلة إلا أن بعض قصائده أنشأت حواراً بين الشعر والنثر، وحاولت الاستفادة من اقتراحات أو تصورات قصيدة النثر ومشروعها، فقاده ذلك إلى اشتقاق إيقاعات جديدة، وطريقة تنفس شعرية، أخرجت شعره من الرتابة ومن القرقة الخارجية.⁽²⁰⁾

بعد قصيدة سرحان تتالت أعمال محمود درويش التي كرسه لا شاعر الأرض المحتلة فحسب، بل شاعر القضية الفلسطينية الأكبر، وربما الأوحد. والممثل دونما منازع للذاكرة الجماعية للفلسطينيين، والمؤرخ بالشعر لأصفي مافي وجدان القضية من إشراق وغموض، ونجاح وارتكاس، في مضمار الحركة التي ظلت تؤشر في مآلها النهائي إلى آفاق الأرتياد والعُلُو.

وفي دراسة حديثة بعنوان «محمود درويش حالة شعرية» يقول الناقد المصري المعروف صلاح فضل: «إن دواوين درويش الأخيرة شهدت اختلال قواعد الدلالة المألوفة لتقوم مقامها تركيبات الشظايا التعبيرية، واختفت منها أنماط السرد الخطي، المحتدمة على السطح، وصار شغل الشاعر بمجمله على اللغة، والتفجير الأقصى لإمكاناتها، مما صار يهدد على نحو كبير، بنقل

الإحالات التعبيرية إلى منطقة التجريد. بيد أن معرفة القارئ - يتابع صلاح فضل - ببطانة درويش الإيديولوجية، جعلته لدى قراءة كل جديد لدرويش أن يستثير ذاكرته المتراكمة بأثر رجعي، بغية أن يشترك مع الشاعر في متابعة صناعة هذا الوجه الأخير من عالمه الشعري، المفعم بكل خيبات الواقع وانكسار جمالياته. لولا هذا لما كان بمستطاعه - أي القارئ - أن يتابع تحليق رؤية الشاعر على سطح جارح من مرآيا متناثرة، وشظايا لم تكتمل، وإشاراتٍ في طور التكوين والابتسار»⁽²¹⁾.

وحول هذه القضية يقول محمود درويش: «إن جمهوره لم يعد يطالبه كما في السابق بأن يقرأ عليه ما في ذاكرته - أي ذاكرة الجمهور - من شعره، إنني أواكب قرآني مثلما هم يواكبونني وهم يتطورون ويتغيرون... إن من حق الشاعر أن يواصل تطوير لغته، وأن يحميها من التكرار والإرهاق. حتى اللغة الشعرية تُصاب بالإرهاق، وعلى الشاعر أن يجدد صورها واستعاراتها. هناك إذًا علاقة تتجدد مع تجدد الذائفة والعصر والزمن. هناك ثقة متبادلة، وإذا حقق الشاعر الثقة مع قرّائه، فقرأوه يعطونه الحرية في أن يطوّر نفسه كما يشاء»⁽²²⁾.

ومع بداية السبعينيات، وعندما انتقل محمود درويش من كونه أحد شعراء المقاومة في الأرض المحتلة ليغدو شاعر القضية الفلسطينية كان فضاء الشعر الفلسطيني يكتنز بالعشرات من الشعراء. فضلاً عن الجيل المخضرم، الذي كان فيه شعراء كأبي سلمى، وفدوى طوقان، ويوسف الخطيب، ومعين بسيسو، وهارون هاشم رشيد، وغيرهم، فضلاً عن هؤلاء فقد نشأ مع بروز الكفاح الفلسطيني المسلح ابتداءً من العام 1965، نخبة من الشعراء الذين لا يستطيع أيُّ نقدٍ جادٍ، أن يفتقر عنهم، ويتناسى ما قدّموه من عطاءات جعلت بعضهم يلامس حدود الإبداع الفذ، الذي ستكتب له ديمومة العيش في الذاكرة، وستؤهلّه إمكاناته لأن يصمد أمام النقد ومن أبرز هؤلاء أحمد دحبور، وخالد أبو خالد، ومريد البرغوثي. غسان زقطان، وزكريا محمد، وآخرون، إذ بقراءة هؤلاء مع من سبقهم من شعراء فلسطينيين، مضافاً إلى التجربة الرائدة لشعر الأرض المحتلة ممثلةً برمزا الأبرز «سميح القاسم» الذي ما يزال يواصل العطاء حتى الساعة، تتكامل صورة المشهد الشعري الفلسطيني، وتتألف المفردات المؤلفة بصورته المبعثرة بين الهنا والهنالك، وبين الماضي والحاضر، وبين مدارس شتى اتسع فضاؤها من أتباعية مفرطة في تقليديتها إلى حداثةٍ دهدت بإحداث قطيعة بين الشعر وجمهوره.

في هذا الفضاء المترامي على مسافةٍ زمنيةٍ طويلة، وركامٍ من مئات دواوين الشعر، يبرز محمود درويش قمة شامخة لا تدانيها أية قمة شعرية فلسطينية أخرى، أيّ كان تقديرنا لتلك القمة، وإنجازاتها التي قد يكون من غير المشروع مرور أي دراسة جادة عن الشعر الفلسطيني مروراً سريعاً وعابراً

المقاومة في شعر فدوى طوقان ومحمود درويش

بها. فهو لم يستكن يوماً للتصفيق، وكان على الدوام يعتبر أنه بحاجة إلى مزيدٍ من التجربة، والتطوير الدائم، والتمرد على كل ما قد يعتبره الآخرون إنجازاً باهراً. لقد كتب بأسلوب «الحدائث الشعرية» وبذا فإنه ينتمي إلى جيل الرواد، كبدر شاكر السياب، ونازك الملائكة، وخليل حاوي، وصلاح عبد الصبور، وأحمد عبد المعطي حجازي، بيد أنه، وعلى نحوٍ مغاير لمعظمهم، لم يترك لكتابه الشعرية الموزونة على طريقة «شعر التفعيلة» أن تتحول إلى تقليدية من نوع آخر، مفضلاً على الدوام التجريب والمغامرة على الرتبة!، على أن هاجسه ظلَّ يكمن في أن لا يسعى للحدائث من أجل الحدائث، بل من أجل أن تكون مرتبطةً بالمشروع التحرري، بحيث تكون منظومة أفكار تشمل كل مستويات المجتمع، وليس الشعر وحده ومستمدة من جماليات الشعر العربي لا من سياقات لغوية أخرى.⁽²³⁾

إذاً فلا شيء يشبهه والأغاني تُقلده. لا شيء يشبه محمود درويش فمنذ «سجّل أنا عربي»، وقصيدة «عائد إلى يافا» في رثاء القائد الشهيد أبي علي إياد مروراً بعودة كفر قاسم من الموت كي تغني، وسرحان الذي يشرب القهوة في الكافيتريا، وريتا والبنديقية وصولاً إلى «الجدارية»، التي عايشَ فيها تجربة الموت على نحوٍ صوفي، «كان محمود درويش حاضراً دوماً، ومتألقاً دوماً، وحتى في لحظات إحباطه من المسؤولين والسياسيين، وما أكثرها. كان يغادر، ولكن من القصيدة إلى القصيدة. لم تُحَرِّد كلماته، ولم تنزو بعيداً. بل كانت حاضرة دوماً، ترصد حركة الشعب الفلسطيني ونبضه الداخلي، وما يختزنه من إمكانيات حضارية هائلة، وتكتب تاريخه بالكلمات، تصنع ألقاً لغوياً لا يزحف خلف السياسي، بل يسير بموازاته، وأحياناً في المقدمة...».

«كان حاضراً بقوةٍ عندما صاغ مع غيره من كبار المثقفين الفلسطينيين لعرفات ما الذي عليه أن يقوله في اجتماع هيئة الأمم، وكيف تنبغي المزوجة بين المسدس وغصن الزيتون، وكان حاضراً في صياغة بيان الاستقلال منعاً لذلك البيان من أن يكون أقل مما ينبغي، أو أكثر مما ينبغي، كان حاضراً في مجلة «شؤون فلسطينية» فحماها، كما فعلَ سلفه أنيس صايغ من أن تنزلق لتصبح مثلها مثل أي دورية فلسطينية أخرى لا همَّ لها إلا تمجيد القادة والإشادة بإنجازاتهم! وكان حاضراً عندما صاغ، وعلى نحوٍ أدهش الجميع، مجلة «الكرمل» فعدت مفخرة للفلسطينيين بل للعرب جميعاً، وواحدة من أهم المجلات الأدبية في العالم»⁽²⁴⁾.

الخاتمة

جلّونا في هذه الدراسة صورة الشعر الفلسطيني وانعكاسات المقاومة على الشعر والشعراء الفلسطينيين عامة و خاصة منهم فدوى طوقان ومحمود درويش

قبل النكبة كان الشعراء الفلسطينيون أمثال إبراهيم طوقان، وعبد الرحيم محمود، وعبد الكريم الكرمي (أبو سلمى)، قاوموا لاحتلال البريطاني والصهيوني وحظروا من المخاطر والنوايا الشرسة التي تواجه الأمة العربية. بعد هولاء الشعراء استمر الإرث الشعري المقاوم في الجيل الجديد وعلى رأسهم الشاعرة المناضلة فدوى طوقان. وفي المرحلة الأولى أي قبل نكسة حزيران عام 1967م كان يميل شعرها إلى الرومانسية، ومعالجة الهم الوجودي لشاعرة عاكسة لشرط وجودها كأنتى، مما ترك بصماته الثقيلة على شعرها، فجعلها تنفرد بأغراضٍ شعرية غايرت السائد من الشعر الفلسطيني بخطابيته المُدوِّية.

وبعد هزيمة حزيران عام 1967 وما شكّلته من انعطافة أجبرت الكثيرين ومنهم فدوى طوقان على الإيمان بأن للأدب فضلاً عن رسالته الأدبية رسالة سياسية وتحريضية. وهذا ما اكتشفناه جلياً في أدب الأرض المحتلة عامة الذي راح يتسرب إلينا بعد الهزيمة، وجدنا أصحاب هذا الأدب يتشبث بأرضه وحقوقه المشروعة كتثبت الأشجار بالترربة.

لقد تميّز من بين هؤلاء الشعراء أيضاً الشاعر الفلسطيني الكبير محمود درويش، الذي تحوّل خلال سنوات من واحدٍ من شعراء الأرض المحتلة، إلى شاعر القضية الفلسطينية برمتها، وشاعر الذاكرة الجماعية الفلسطينية، بل وحتى العربية، وحمل منذ بداياته هم الوطن العربي كان معبراً عن نضال الشعب الفلسطيني من خلال مشاعر قوية محرّضة ومشجعة ضد الاحتلال. و ساهم في شعره المقاوم أيضاً علي تطوير الحداثة الشعرية وأزال الفجوة بين الشعر والقارىء وأعدمت قصيدته علي حداثتها على اللغة الفنية والبعد عن الإغراق في الغموض.

(1) - يوسف الخطيب، «ديوان الوطن المحتل»، المطبعة التعاونية بدمشق، 1968، ص 507.

(2) - فدوى طوقان، مرجع سبق ذكره، ص 524، وانظر القصيدة في ديوان محمود درويش «حبيبتى تنهض من نومها»
(3) - ترجمت هذه القصة إلى اللغة التركية من قبل الأستاذ رحمي أر، انظر إلى المصدر السابق:

Rahmi Er, s.123-124.

(4) - ديوان محمود درويش، دار العودة، الطبعة العاشرة، 1983، ص 73 - 76.
(5) المزيد من المعلمات حول حياة نزار قباني وشعره انظر:

المقاومة في شعر فدوى طوقان ومحمود درويش

- Salih Tur, *Nizâr Kabbânî, Hayatı, Sanatı ve Şiirleri*, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005.
- (6) - مفيد فوزي، «مقابلة مع محمود درويش»، مجلة الدوحة القطرية، العدد 120، كانون الأول 1985، ص 58.
- (7) - مفيد فوزي، المرجع السابق، ص 58.
- (8) - فدوى طوقان، «من أصداء الاحتلال الصهيوني للضفة الغربية والقطاع»، مجلة الدوحة القطرية، العدد 20، كانون الأول، 1985، ص 7.
- (9) - عبده وازن، ولدت على دفعات، حوار مع محمود درويش، مجلة الكرمل، العدد 86، 2006، ص 32.
- (10) - محمود درويش، الديوان، مرجع سبق ذكره، ص 3.
- (11) - محمود درويش، المرجع السابق، ص 41.
- (12) - رجاء النقاش، مرجع سبق ذكره، ص 90.
- (13) - يوسف اليوسف، «تطور الشعر الفلسطيني المقاوم»، مجلة شؤون فلسطينية، العدد 98، كانون الثاني، 1980، ص 108.
- (14) - انظر:

Salma Khadra Jayyusi, *Anthology of Modern Palestinian Literature*, Cloumbia University Press, Newyork 1992, s.145-158.

- (15) - يوسف اليوسف، المرجع السابق، ص 104.
- (16) - يوسف الخطيب، ديوان الوطن المحتل، مرجع سبق ذكره، ص 98.
- (17) - رجاء النقاش، مرجع سبق ذكره، ص 237.
- (18) - محمود درويش، الديوان، مرجع سبق ذكره، ص 445.
- (19) - يوسف اليوسف، مرجع سبق ذكره، ص 111.
- (20) - راجع حوار عبده وازن مع محمود درويش، مرجع سبق ذكره، ص 16 - 18.
- (21) - د.صلاح فضل، «محمود درويش حالة شعرية» كتاب دُبي الثقافي، أيلول 2009، ص 77.
- (22) - حوار عبده وازن مع محمود درويش، مرجع سبق ذكره، ص 10.
- (23) - حوار عبده وازن مع محمود درويش، مرجع سبق ذكره.
- (24) - أحمد سعيد نجم، «هو الآن يرحل عنا»، مجلة الحرية، دمشق، العدد 1200، تاريخ 17- 23 / 8 / 2008، ص 18.

POETİK TUTUMUNU DOĞU MİSTİSİZMİ İÇİNDEN KURAN BİR ŞAİR: ASAF HÂLET ÇELEBİ

Mehmet Can Doğan¹

Özet

Asaf Hâlet Çelebi, 1940'lı yıllarda, poetikasıyla şiirleri örtüşen bir şair olarak öne çıkar. Evreni ve toplumu entelektüel bir derinlikle kavraması, onun evrensel ölçekte bir poetik tutum geliştirmesini hazırlamıştır. Bu poetik tutum, Doğu mistisizmi, özellikle de Budizm ve tasavvufun içinden kurulmuştur. Geniş bir kültürel birikimi bulunan Çelebi'nin şiirlerinde, Doğu mistisizmi açık göndermelerle olduğu kadar anıştırmalar ve imajlarla da hissedilir. Özellikle imajların çözülmesinde, bu entelektüel şairin şiirleri dışında yazdığı inceleme kitaplarını da dikkate almak gerekir. Böyle bir dikkat, şairin poetik tutumundaki bütünlüğü göstereceği gibi, düşüncelerinin kaynaklarını da belirginleştirecektir.

Anahtar Kelimeler: Modern Türk şiiri, Asaf Hâlet Çelebi, poetik tutum, mistisizm, Budizm, tasavvuf.

THE POET WHO CREATES HIS POETIC MANNER THROUGH ORIENTAL MYSTICISM: ASAF HÂLET ÇELEBİ

Summary

In 1940s, Asaf Hâlet Çelebi became prominent as a poet whose poetics coincide with his poems. His intellectually deep comprehension of universe and society provided a basis for him to develop a poetic manner in a universal scale. This poetic manner was established through Oriental mysticism, particularly Buddhism and sufism. In the poems of Çelebi who had a vast cultural knowledge, Oriental mysticism is perceived not only via references but also via allusions and images. The review books that this intellectual poet wrote apart from his poems should be taken into consideration especially for decoding the images. Such consideration will not only display the coherence in his poetic manner but at the same time reveal the resources of his thoughts.

Keywords: Modern Turkish Poetry, Asaf Hâlet Çelebi, poetic manner, mysticism, Buddhism, sufism.

Giriş

Asaf Hâlet Çelebi, edebiyat dünyasında görünmeden önce, Türk edebiyatında tezkere geleneğinin son temsilcisi İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal'a verdiği "tercüme-i hâline dair varaka"ya, üç de "gazel"ini eklemiştir.² Bunlar onun 1938'e gelene kadar yayımlanan şiirleridir. Necip Fazıl Kısakürek'in *Ağaç* dergisinde, 1936'da "Mevlânâ'nın Rubailerini" başlığıyla sekiz sayı devam eden bir dizi yazı yayımlamasına rağmen, hiç şiir yayımlamamıştır. Çelebi, edebiyat dünyasına bir şair olarak *SES* dergisinin 15 Teşrinisani 1938 tarihli ilk sayısında yayımlanan "Cüneyd" adlı şiiriyle girer. Bu ve bundan sonra yayımlanacak şiirlerinin duyuş ve yapı yönünden "gazel"le ilgisi olmadığı gibi, gazel dünyasının izlerini taşımadığı da açıktır. Geleneksel bir şiir formu olan "gazel"den birey bilincini işaret eden "modern şiir"e geçişte, nelerin belirleyici ve etkileyici olduğu sorusu önemlidir. Ayrıca Çelebi'nin "gazel"den serbest şiire geçtiğinde Doğulu bir toplumun şekillendirdiği gelenekle bağlarını koparıp koparmadığı da üzerinde durulması gereken bir başka sorudur. Bu sorular, edebiyat dünyasındaki gelişmeler ile Çelebi'nin hayatı ve eserleri gözetilerek cevaplanabilir. Böyle bir yaklaşım, geleneğin bireyde nasıl bilince çıkarıldığının izlenmesi ve görülmesi bakımından dikkat çekici sonuçlara ulaşmayı hazırlayacaktır.

Asaf Hâlet Çelebi'nin Poetik Söylemi

1930'lar, Türk şiirinin Nâzım Hikmet'in serbest şiir deneyimini gördüğü, Ercüment Behzat Lav'ın arayışlarıyla bu deneyimin pekiştiği, hece şiirini poetik bir kabulle işleyen şairlerin kendilerini belirginleştirdiği ve Cumhuriyet ideolojisinin şiirde "model" oluşturma çabasının artık şairleri çok da yönlendiremediği yıllardır. 1930'ların sonlarına doğru Nâzım Hikmet'in şiirine uygulanan dolaylı baskı, bu kanaldan gelen şiirin önünü kesmekle beraber onu tamamen durdurmuş değildir. Şiirin biçimsel bağlardan kurtulması, içerik engellenmeye çalışılsa da biçimin yaygınlaşmasının önüne geçilemediğinin işaretidir. 1937'nin Kasım ayında edebiyat dünyasında tartışma konusu olan "Şiir Ölüyor mu?" sorulu anket, ideolojinin verili değerlerinin şiirde iş göremez hâle gelmesinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Serbest tarzda yazdıkları şiirler *Varlık* dergisinde bir arada yayımlanan "Garip üçlüsü" (Orhan Veli, Melih Cevdet, Oktay Rifat), görüşlerini ilk kez bu ankette dile getirme fırsatı bulur.³ İki yıl sonra da 1939'da, sonradan

“Garip Önsözü” diye bilinecek olan “Garip” başlıklı dizi yazıyı Orhan Veli, *Varlık*’ta seri olarak yayımlar.

Asaf Hâlet Çelebi’nin “çıkışı”, Nâzım Hikmet’in yerleştirdiği ve Garip şairlerinin güncellediği “serbest nazım” kanalıyla gerçekleşir. Bununla birlikte, Çelebi’nin yazdığı şiir, duyuş ve düşünüş yönünden her iki deneyimin de dışında kalır. Çelebi, bunu, bile isteye ve biraz da zorunluluktan yapar. Çünkü 1940’lara girerken ve 1940’ların ilk yıllarında, Garip’in güncellediği serbest yazma tarzı, şiir algısını değiştirerek şiiri kolaylaştırmış ve bunun sonucu olarak da, kalıptan kaçma niyetiyle üzerine gidilen yazma tarzı, bir kalıp hâline gelmiştir. Nâzım Hikmet’in şiirine uygulanan baskı ve sansür, serbest tarzın içeriğini boşaltırken, Garip etrafında oluşturulan “çekim” de, bu yazma tarzının baskın bir hâle gelmesine yol açmıştır. Bu noktada Asaf Hâlet Çelebi’nin kalıplaşan bir yazma tarzını duyuş ve düşünce ile yenilediği; var olan bir kanalı veya baskın söylemi kullanarak bu kanalı tersine çevirdiği iddia edilebilir. Kemal Sülker’in tanıklığı, bu iddiayı destekleyecek doğrultudadır. Çelebi, Kemal Sülker’e, 1941 Ağustos’unun son günlerinde şunları söylemiştir:

“1938’de serbest nazımın üstadı susunca, yeni bir edebiyat ve sanat cereyanına ihtiyaç duyuldu. Nâzım’ı aşmak ya da onun katına erişmek ihtimal hariciydi. Üstelik şiirle ideoloji birliğinin tehlikesi de anlaşılıyordu. Bu kanaat bendenizde fikr-i sabit (saplantı) haline dönüştü. Şiire o yıl *SES*’te şiir neşretmekle başladım. Şuuru yormadan, fikre değil, kelime hazinesine dalarak tasavvufun ırmağında gidilerek yazmayı yeğ gördüm. İnsanlığın ilk devirlerinde edebiyatın dini bir hüviyet içinde raks ve musikiden yararlandığını bildiğimden o kaynakta karar kıldım. Edebiyatı içtimaileştiren şairlere (sosyal şiir yazarlara) bir diyeceğim yok, ama ben zamanın dışında ve ruhun mabhesinden (hapishanesinden) sesler vermeye gayret ettim.”⁴

Çelebi’nin bu sözlerinde, hem serbest şiir kanalını hangi kaygılarla kullandığı, hem de bu kanalın kalıp algısını nasıl aştığı hakkında bilgiler vardır. İlk şiir denemelerini aruzla ve mevcut nazım biçimleri içinde yazan şairin “hece şiiri”ni atlayarak serbest tarzda karar kılması, anlamlı ve düşündürücüdür. 1940’lara gelirken hece şiiri, ideolojinin güdümünden çıkmış ve bazı şairlerde poetik bir kabule dönüşmüştür. Ahmet Hamdi Tanpınar, Necip Fazıl Kısakürek, Ahmet Kutsi Tecer, Ahmet Muhip Dıranas, Cahit Sıtkı Tarancı ve Ziya Osman Saba, heceyi poetik bir kabulle işleyen şairlerdir. Burada, heceye ve ilk hececilerin romantik “memleket güzellmeleri”ne, 1928’de yayımlanan *Yedi Meşale* adlı kitapla alaycı bir biçimde eleştiriler getirildiği ve bu kitabın aruzla yazarlar tarafından ilgiyle karşılandığı

POETİK TUTUMUNU DOĞU MİSTİSİZMİ İÇİNDEN KURAN BİR ŞAİR:
ASAF HÂLET ÇELEBİ

da hatırlanmalıdır. Hatırlanacak olan bu durum, şiirle resmî ideoloji arasındaki ilişkinin sorunsallaşması noktasında olduğu kadar, hece şiirinin bağımsızlaşmasını hazırlaması bakımından da önemlidir. Yukarıda adları anılan şairler, heceyi böyle bir eleştiri sürecinin içinde poetik bir kabule dönüştürmüştür. Aynı sürecin içinde yer alan ve “Şiire o yıl *SES*’te şiir neşretmekle başladım.” diyen Çelebi’nin heceyi değil, serbest tarzı tercih etmesinin nedeni, “Şuuru yormadan, fikre değil, kelime hazinesine dalarak tasavvufun ırmağından gıdalanarak yazmayı yeğ gördüm.” cümlesindeki “tasavvuf ırmağından gıdalanarak yazma” sözünde gizlidir. Mistik bir algıyı öne çıkaran bu söz, heceyi poetik bir kabul olarak benimseyen Necip Fazıl’ın şiirini gösterir.

1930’ların sonlarına doğru Necip Fazıl’ın sıfatı “mistik şair”dir. Necip Fazıl, bu sıfatın ilk olarak Nurullah Ataç tarafından kullanıldığını belirtir.⁵ İlk sayısı 14 Mart 1936’da yayımlanan *Ağaç* dergisinin çıkış yazısı olan “Andımız”ı Necip Fazıl, şu cümlelerle tamamlar:

“Ağaç bize, dünyaya geldiğimiz günden bu güne kadar içimizi dolduran anlama ve arama sıkıntısının dehşetli anatomisi halinde görünüyor. Gözlerimiz ona daldığı zaman, garip bir rontken ışığı altında ruhumuzun bin bir kollu iskeletini görmüş gibi ürküyoruz. Sanki bu fevkalâde şahsiyetin hendesesindeki nizamla, içinde Allah’ın sırları yatan ruhumuzun hasret çektiği nizam arasında gizli bir yol meydana çıkıyor.”⁶

Necip Fazıl’ın bu sözleri ve derginin sonraki sayılarında çıkan yazı ve şiirleri, onun “mistik şair” olarak anılmasını meşrulaştırır. Ama durumun bir bakıma “tescili” denilebilecek gelişme, sonradan adı “Çile” olacak “Senfonya” şiirinin 1939’da *Yeni Mecmua*’da yayımlanmasıyla gerçekleşir.⁷ Bu bilgiler, hem Asaf Hâlet’in çıkışındaki duyuş ve düşüncenin önündeki örneği, hem de onun neden heceyi atlayarak serbest tarzı benimsediğini açıklar. Heceyi poetik bir kabulle işleyen “mistik” bir şair varken, Ahmet İnam’ın vurgusuyla mistisizmi “yaşam felsefesi, yaşayış biçimi yapan”⁸ Asaf Hâlet’in hece ile yazması beklenemez. Bununla birlikte, şairin hece değil de serbest tarzı tercih etmesi, “Garip” şairlerinin serbest tarzın içini boşaltmalarına karşı bir tepki olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Asaf Hâlet’in iki yönlü bir “silme hareketi”ne girdiği söylenebilir. Bu, var olana karşı hem açık hem örtük bir muhalefet ve mücadeledir. Çelebi, Mistik kabul edilen Necip Fazıl’a karşı tavrını, poetik görüşlerinin filiz verdiği “Kalp Şairi” ve “Sahte Eyyub Sultan Mistiği” başlıklı yazılarında açıkça gösterir. Bu yazıların yayımlandığı *Sokak* adlı der-

ğinin ve Çelebi'nin şiirlerinin yayımlanacağı *Yeni İnsanlık, Hamle, Yeni Adam* ve *Gün* dergilerinin duruşu göz önünde bulundurulduğunda, “Garip üçlüsü”nün serbest yazma tarzının içini boşaltıp, şiiri kolaylaştıran uygulamalarına karşı da örtük bir tavır alındığı anlaşılır.⁹

Asaf Hâlet Çelebi, “Kalp Şairi” başlıklı yazısında, adını anmadan Necip Fazıl’ı eleştirir ve “Halbuki dikkat edilse onun işbu hali tamamen yapmacıklık ve sahte idi”¹⁰ diyerek, şairin şiirlerindeki temalardan hareketle, duygu istismarına yöneldiğini ve bunu alışkanlığa dönüştürdüğü için “banalleştirdiğini” söyler. Burada filizlenen düşünceler, “Şiirde Şairin Tesiri” başlıklı yazıda, poetik bir bütünlükle ifade edilir. Çelebi, duyguculukla belirginleşen hazır temaları, şiirdeki hazır kalıpları, vezni, teşbihi ve şairin kendisini “fevkalbeşer” bir yaratık olarak görmesini alaylı bir biçimde eleştirir. Ona göre, “Bütün bu şiirler megalomani hezeyanlarından ibarettir” ve bunların “kelimelerinin lûgat mânalarından ziyade onların tılsım formülleriyle açılır sihir-kâr bir bahçe” olan “hakiki şiir”le hiçbir ilişkisi yoktur.¹¹

“(Kalp şairi)nin pilavdan dönerse kaşığı kırılacak. Bir kere ‘Mistiğim!’ dedi; şimdi geri dönemiyor.” cümleleriyle başlayan “Sahte Eyyub Sultan Mistiği”, Çelebi’nin Necip Fazıl’ı doğrudan hedef aldığı bir yazıdır. Çelebi, Necip Fazıl’ın mistikliğini şöyle değerlendirir:

“Her şey gibi o da bir gösteriştir. (Kalp şairi) Frenk tavrına özenen ve ‘Mistik’i acailik olsun diye cebinde taşıyan ve fıstık fındık gibi istediği zaman geveleyen, zekâsı vecizelerle ölçülür, rakik şiirler yazar bir (şair-(i) şirin-eda)dır.”

Necip Fazıl’ı, “frenk taklidi sahte bay Mistik”, “*Snobe* Eyyub Sultan mistiği” diye alaya alan Çelebi, onun mistik sıfatını kabullenişinde de “Nâzım Hikmet’e benzememek ve inadına aksi cephe almak” gibi yönlendirenler bulunduğunu iddia eder. Yazının sonunda, hem “mistik”ten ne anlaşılması gerektiğini hem de bu sığlığa kimin layık olduğunu şu cümlelerle belirtir:

“Gülünç egoizmle yalan söyleyip benliğin fani olması demek olan (Mistisizm)in günahını boynunda taşıyan bu sahte peygamberi şimdi yalanı çarpmaktadır. Hakkın inayetile onu çarpan azap meleği benim!”¹²

Kendini, “azap meleği” olarak sunarken bile mistik bir kabulü sergileyen Çelebi’nin şiirlerine bakıldığında mistik bir şair olduğunu söylemekten alıkoyacak bir özellik bulunmadığı görülür. Nitekim şiirini kurup tamamladığı yıllarda yazdığı “Benim Gözümle Şiir Davası” dizi yazısının sonuncusu olan “Şiirlerimde Mistisizm Te-

mayülü”nde, “Evet, şimdiye kadar hakkımda yapılan birçok tenkitlere ve itirazlara rağmen, hiç korkmadan ve çekinmeden şiirlerimde mistisizmin büyük rol aldığını itiraf ediyorum”¹³ diyecektir. Gerçi burada, şiirini bütünüyle mistisizme yaslamayıp, mistisizmin şiirinde “büyük bir rol aldığını” itiraf etse de, şiirlerindeki dünya, mistik bir algıyla belirginleşir. Her bir şiirinde “benliği fani olan” bir öznenin konuştuğu söylenemese de, böyle bir ceht ile mücadele eden birinin kederli, acı dolu, melâl içindeki sesi duyulur.

“Şiirlerimde Mistisizm Temayülü” başlıklı yazının “Şiirlerim[in] yeni olmakla beraber moda uymak gibi bir kayıttan da azade olduklarını biliyorum.” sözündeki “modaya uymak” tabiri, yukarıda anılan iki yönlü silme hareketini bir daha düşünmeyi gerektirmektedir. Yazının yayımlandığı 1954 yılı, şiirde yeni arayışların belirginleşmeye başladığı bir dönemi işaret eder. “Garip Şiiri” ve serbest tarzın şiiri kolaylaştırmasından kaynaklanan şiir algısı, 1940’larda “moda”dır. Çelebi, Garip’e getirilen eleştirilerin yoğunlaştığı bir dönemde (1950’lerde), kendi şiirinin bu moda içinde değerlendirilmemesi gerektiğini, anılan cümlede, örtük olarak belirtmiştir. Gerçi, 1950’lere ve “Benim Gözümle Şiir Davası”na gelmeden önce 1941’de yazdığı “Şiir Hakkında Düşünceler” başlıklı yazısı, onun serbest tarzda yazma modasına kapılmadığını, daha yolun başında ne yapmak istediğini bilen bir şairi haber verir. Bu yazı, Çelebi’nin poetikasını ayrıntılı bir biçimde sunduğu “Benim Gözümle Şiir Davası”nda söyleyeceklerinin muhtasar hâli gibidir. Şiirde “ilâhî ilham perileri”ni, “klişelerle yapılmış muayyen eşkâllı *sahte-marazî-hassasiyetleri*”, “kokmuş ve *raté* bir romantizmi” reddeder; “genç neslin” dünya edebiyatıyla teması sayesinde “kof ve sahte palavrasyoncuların” foyalarının meydana çıktığını belirtir; şiirin “meçhûllerin ve sahte mistisizmaların kazanında kaynıyan alelçayip bir ‘poetika’ yemeği” olmadığını vurgular. Bir bakıma, var olan şiir anlayışlarını yerlerinden eden Çelebi, şiiri şairin kıymetlendirdiğini, “Tahteşşuurda hazırlanan iç ve dış âlemin birikintileri vardır; bunlar şairin şuurlu müdahalesiyle ve zekânın iradesiyle şekil alırlar ve şahsiyetin kalite ve kıymetine göre sanat kıymetleri taşırlar” sözüyle vurgularken, şahsiyet (personality) sorununu öne çıkarır. Ardından da şiirde ölçütün ne olması gerektiğini şöyle belirginleştirir:

“Şiirin kriteriyumu zannımca ‘hassasiyet’ değil, fakat bazı ruh ânlarımızdır ve şiir bu ânların tespiti demektir. Bunların en sahih bir surette tesbit edileni o hâleti ruhiyeye âşına olan kari tarafından kendi ruhunun kriteriyumu ile ölçülür. Şiirin mânası lûgat mânalarıyla aranılmaz. Kelimelerin bir araya gelmesinden hasıl olan büyük bir ke-

lime demektir. Bu kelimenin parçalanma kabiliyeti yoktur. Bir tek kelime hecalara ayrıldığı zaman nasıl o hecalar başlı başına bir mâna ifade etmezse şiirde de teker teker kelimelerin mânasıyla uğraşmak öyle beyhude bir şeydir.”¹⁴

Kelimeler aracılığıyla şiirde bağlamı sorun edinen ve anlamın kelimedede değil, bağlamda aranması gerektiğini vurgulayan bu sözler, modern bir bilince aittir ve yeni bir poetik söylemi öne çıkarmaktadır. Bu poetik söylem, şiirde dil algısıyla ilgidir ve bu hâliyle mevcut edebiyat ortamında *akılcı mistik* denilebilecek bir tavrın işaretidir; verili olanı reddetmekte ve bunun ardına, dolayısıyla dile nüfuz etmeye ve var olanı aşmaya, geçmeye çalışmaktadır. 1950’lerdeki “İkinci Yeni” çıkışında da, şiirde kelimenin değil, bağlamın önemi vurgulanacaktır. Çelebi’nin burada, verili olanla sabitlenen kalıplaşmış algıya müdahalede bulunduğu açıktır. Böyle bir poetik söylemin serbest yazma tarzını “moda” olarak gördüğü söylenemez. Nitekim Çelebi, yazısının sonunda, “şekle” yoğunlaşır ve bu poetik söylemde, şeklin aslî değil, tâlî olduğunu, daha ötesi, şiirde sabit bir şekilden değil, her şiir için yeni bir “yapı”dan söz edilmesi gerektiğini belirginleştirir:

“Kendi şiirimim konstrüksiyonuna gelince, ben, evvelâ ‘şekil’ diye bir şey tanımıyorum. Bu ‘şekil’i yalnız haricî şekil addetmemeli. Şiiri mümkün olduğu kadar bağlardan ayrılmış olan ve *mücerret*’e yaklaşan bir şey telâkki ediyorum. Bundan başka, en güzeli bile olsa şiir hiçbir zaman bir resim, bir tablo olmamak lâzım gelir. Sırf tasvirî olan şiirler bizi bir madde ağırlığına, bir cansızlık ve huzursuzluk içine gömer. Ruhun nasıl rengi ve şekli yoksa şiirin de yoktur, çünkü şiir maddenin değil, ruhun ifadesidir.”¹⁵

Bu sözlerle Çelebi, hem Garip şiirinin, hem de Necip Fazıl’ın argümanlarını elinden alır. Şiirde “tasvirî olan”ın görsel algıyı bekleyen ve öne çıkaran bir anlayış olarak belirlenip bunun “mücerret”e giden yolları, “madde ağırlığı”yla kapattığının vurgulanması önemlidir. Mücerredî arzulayan poetik söylem, *resmetmez*; kelimeler arasında kurduğu anlam ilişkileriyle yeni bağlamlar oluşturarak *çağırıştırır*. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın hece ile yakalamayı arzuladığı şiire, Çelebi’nin serbest yazma tarzını kullanarak ulaşmak istediği söylenebilir.

Asaf Hâlet Çelebi’nin poetikası çok şey vaat etmektedir. Şiiri, bu vaatleri ne oranda karşılamış ve temel kaygı olan mistik bir algıyı hangi dikkatlerle belirginleştirmiştir? Bu sorunun cevabı, her biri ayrı bir “yapı” olarak cisimleşen şiirlerine bakılarak verilebilir.

Poetik Söylemle Örtüşen Şiirler

Asaf Hâlet Çelebi'nin mistisizmini, kaynakları haber verir. Bu kaynaklar, yaşantı (tecrübe) ve bilgi olarak belirlenebilir. Gerçi onun bilgiye de, yaşantının içinden ulaştığı söylenebilir. Şiirlerinde, çocukluk izlenimleri, “bülüğ insiyakları”, “ruh haletleri” ve “sırf intiba”, doğrudan yaşantıyı işaret eder. Ama yaşananlar, belli bir bilginin içinden şiire dönüşür. Yaşananlar şiire dönüştürülürken entelektüel bir dikkat ve bilgiyi davranış hâline getirerek bilgeleşen veya “irfan sahibi” bir insan olmayı arzulayan bir özneye karşılaşılır. Çelebi bu bilinci, yine bir deneyim olan Mevlevîlik’le bağı ve Budizm ile Hint mistisizmi üzerine gerçekleştirdiği okumaları ve çalışmalarıyla edinmiştir. Mevlevîlik ve Osmanlı kültürü üzerinden ulaştığı tasavvuf, “İslâm mistisizmi” olarak adlandırılmaktadır. Budizm ilgisi ise ona, Hint mistisizminin kapılarını açmıştır. Yaşantısını ve giderek dünyayı ve evreni buralardan edindiği bilgi ile gören özne; şiirde süslü söyleyişten, söz sanatlarından, kalıplardan, ölçü ve kafiyeden, olay ve betimlemeden uzak durmuştur.

Asaf Hâlet Çelebi'nin şiirlerinde mistisizm, sadece bir düşünce değil, dilin ve yaşantının kullanımı ile belirginleşen bir duyuş hâlidir. Başka bir deyişle o, şiirde kavramsal düzeyde kalmaz, kavramı yaşantıyla doldurur ve çağrışımlarla genişletir. Şiirlerde öncelikle dik-kati çeken durum, iç-dış ayrımıdır. Bu, farklı göstergelerle sunulur. “Cüneyd”de, “bakanlar bana gövdeyi görürler / ben başka yerdeyim” (s. 9)¹⁶ dizeleri, gövdeyi dışarıdan görünebilen bir varlık olarak sunar; ama “başka yerde” olduğu söylenen “ben”, gövdeden ibaret olmadığını ve “bu bakış”ın kendini yakalayamayacağını bilincindedir. Bu durum, Cüneyd-i Bağdâdî’ye atfedilen bir sözün altına¹⁷ ya da onun ismini bir örtü gibi tasarlayıp bu örtünün altına çekilerek “kendi cübbesi altında / cüneyd yok oldu” demeyi hazırlar. Bu, şiirde konuşan öznenin zaman ve mekân sınırlarından “azâde” olduğunun da, Cüneyd-i Bağdâdî ile aynileştiğinin de işaretidir. Çünkü varlığın özü birdir ve “Cübbemin altında Allah’tan başkası yoktur” denilmiştir. Dolayısıyla iç-dış ayrımında bir uzaklaştırmadan değil, yaklaştırarak birleştirmeden söz edilebilir.

Gören ve görülenin sorun edildiği “Gözler Kimi Gördüler” adlı şiir, “Cüneyd”deki düşüncenin tekrarı üzerine kurulur. Burada, mistik bir figür ve genişletilmiş zaman değil, öznenin kendisi ve yaşadığı çevre vardır. Ancak figür değişse, zaman daraltılsa da gözler yine “görünmez”i görür; somut olan soyutlaştırılarak “mücerred” bir dünya kurulup birliğe erişilir:

“görünen her şey ben oldum
ve her şey beni gören göz oldu
ve ben görünmez oldum” (s. 45)

Mücerrede ulaşma fikri, Çelebi'nin şiirlerinde olduğu kadar, yazılarında da dikkati çeker. Şeyh Gâlib hakkındaki yazıları, *Molla Câmi* (1940) monografisi, *Mevlâna ve Mevlevîlik* (1957) adlı çalışması, mücerredi yakaladığı düşünülen isimlerle kültürel bağ kurulmak istendiğini işaret ettiği gibi, onun şiirinin beslendiği ve akraba olduğu kaynakları da haber verir.

“Sema-ı Mevlânâ”nın “tennure giymiş ağaçlar” (s. 39) dizesi, şiirin çıkış ânının başka bir deyişle imajın kaynağının bahar aylarında çiçek açan ağaçların görüntüsü olduğunu bildirir. Bu görüntü, bilginin içinden dönüştürülerek mücerrede açılır. Bilincin görüntüyü “tennure”nin verdiği dikkatle yakaladığını; yani nesnel bağıntıyı imaja dönüştürecek çağrışım alanının (matrisin) “tennure” olduğunu belirtmek gerekir. Çiçek açmış ağaçları, tennure giymiş dervişlere benzeten özne, onların sema ânındaki aşk içinde olma durumunu, ağaçlara aktarır. *Mevlâna ve Mevlevîlik*'te, “sema”nın anlamını Mevlânâ'nın “Sema' âşıkların ruhlarının dinlendiği yerdir. Onu ancak canının içinde başka bir canı olan bilir” ve “Öyle ise sema' âşıkların gıdasıdır, çünkü onda sevgili ile birleşmenin hayali vardır”¹⁸ beyitleriyle belirginleştiren Çelebi, aşk içinde sema eden dervişlere çiçek açan ağaçlardan ulaşırken ya da tam tersini yaparken, aşkı evrene yayar veya evrendeki birliği görür. Şiirin bütününde, mücerretleşen bir dünya, sema ve dönme espri içinde aktarılır. “Güneş”, şiirde önemli bir yer tutar; bu, hem dönüş esprisinin belirginleştirilmesine matuf bir hassasiyet hem de mistiğin ışığa olan tutkusu olarak yorumlanabilir. Başka şiirlerde de, aydınlığın göstereni olarak yer alan ışık bu şiirde, görsel algıyı öne çıkarır; ama işitsel algı da bunun kadar önemlidir. “çemen çocukları mahmur / câaan / seni çağırıyolar” dizelerinde, sesleri “câaan” yazımı ile gösterilen “çemen çocukları”nın bahar aylarında uyanan ağaçlar olduğu söylenebilir. Şiirin bütününde ağaçlarla dervişlerin aynileştiği sezilir. “yılanlar ney havalarını dinler / tennure giymiş ağaçlarda” (s. 39) dizeleri, görsel ve işitsel algının birleştiğini işaret eder. Böylece, “ney havaları”yla yılan gibi kıvrılan, dönen dervişlerin canlandırıldığı anlaşılır. Sema hâlindeki dervişler de, beyaz çiçekleriyle onları andıran ağaçlar da aşk içindedir. Aşk, varlık tabakalarını birleştirmiş ve bakan öznenin, gördüğünün ardına geçmesini sağlamıştır. Çelebi, “Mevlevilerde Mukabele Günleri ve Sema”ı değerlendirdiği bir yazısında, bu şiirin “sema”daki anlamla şekillendiğini açıkça yazmıştır:

POETİK TUTUMUNU DOĞU MİSTİSİZMİ İÇİNDEN KURAN BİR ŞAİR:
ASAF HÂLET ÇELEBİ

“Sima’ edenin başı hafifçe sağ tarafa eğilir ve gözü sola çevrilir. Gözleri geçirdiği vecd ve hâletin tesiri ile süzülür. Yüzüne âdeta gülümseyen bir hal gelir, artık onun ‘benzinde güller açar’, çünkü ‘içindeki nigâr başka bir nigârdır’, o cân artık başka bir âlemden ‘çağrıldığını duyar’, ‘yalnız kendisinin uçtuğunu değil, yıldızları ve güneşleriyle göklerin uçtuklarını’ görür.”¹⁹

“İşbu şiir Mukaddime kabilindedir” uyarısıyla sunulan “Lâmelif”, Arap alfabesindeki bu harfin gözden geçirilmesi ve Çelebi’nin şiirini besleyen İslâm mistisizmi yani tasavvuf üzerinden geliştirilmiştir. Şiir “lâmelif” göstereniyle “sema”ya bağlanırken “lâm” ve “elif”in “lâ” okunuşuyla da mücerrede açılır. Sema eden dervişlerin görüntüsünü gözeterek, “Bir de şu vaziyet tersine bir (lâm elif)e benzer ki bu Kelime-i Şahadetin (lâ)sını temsil etmektedir. Yani mevhum varlıklardan tecerrüd gösterir”²⁰ diyen Çelebi, “lâmelif”i şiirde hangi amaçla gözden geçirdiğini de açıklamış olur. Gerçi, henüz şiir “nâtamam” iken Kemal Sülker’e okumuş ve lâmelif için şu bilgileri verirken de, harfi nasıl bir algı ile değerlendirdiğini açıklamıştır:

“Elifba’da lâmelif var; içi boş küçük bir yuvarlağın iki yanından Tanrı’ya doğru iki kol açılarak çizgi haline yükselir. İşte Lâmelif, bana beni tanıtan bir gücün, bir remizin (simgenin) ta kendisidir. Şiirimin adı Lâmelif’tir, henüz nâtamam. Sadece altı mısraını yazabildim, okuyorum.”²¹

“He” adlı şiirde, görsel ve işitsel algılar, iç-dış karşılaşmasını hazırlar. Bir yanda, dağa kazma vuran “Ferhad”ın dışarıdan görüntüsü; diğer yanda ise, “güm güm öter”ek Ferhad’a içeriden bir şeyler duyuran dağın sesi vardır. Dışarının istekli ve amaçlı müdahalesine, dağın içeriden verdiği bilinmeyen bir tepki söz konusudur. Bir halk hikâyesi, bir mazmun ve Türk cam süsleme sanatının bir örneği ile zenginleştirilen ve böylece çağrışım yönünden güçlendirilen şiirde, tıpkı “Cüneyd”de olduğu gibi bilinmeyene kulak vererek onunla birleşme iştiağı belirginleşir.

“Mağara”sının içini “kurumuş ölüleri”yle bir mezar olarak tasarlayan anlatıcı özne, bakanın da, bakılan ve görülenin de kendisi olduğunu anlar. Şiirin ikinci biriminde, “kurumuş ölüleri”le eşitlenen “bir yığın kitap”, öznenin nelerle kendisi olduğunu hatırlamasına yardım eder. Ama bunun gerçekleşmesi, “yakından bakmak”la mümkündür. Yakından bakanın göreceği şey, içteki mağarada “gözleri oynayan” ve “konuşan” tasvirlerdir. Böylece özne, ancak kendini dinlerken ve birilerine/bir şeye yakından baktığında kendisi olur. Başka şiirlerde de karşılaşılan bu durum, önemli bir teklifi haber verir. Bu,

kişinin nasıl olacağıdır. Dolayısıyla Çelebi'nin şiirinin temel sorularından veya tekliflerinden birinin “olmak” olduğu söylenebilir. Şiirlerde konuşan özne, birilerine hep “olmak” durumunda, ânında seslenir:

“aç cübbeni cüneyd
ne görüyorsun
görünmeyeni” (s. 9)
“dağın içinde ne var ki
güm güm öter
ya senin içinde ne var
ferhâd” (s. 10)
“İbrâhîm
içindeki putları devir
elindeki baltayla
kırılan putların yerine
yenilerini koyan kim” (s. 12)

Dikkat edilirse, seslenen kişilerin hepsinde karşıtlıkların belirginleştirildiği görülür. Olma sürecinde, karşıt olanı aşarak bütünlüğe kavuşma isteği vardır. Birleşme/bir olma da olsa, istek istektir ve oluş sürecindeki özne, istemeden geçmemiş, feragat etmemiştir.

“Mansûr”, “Sema-ı Mevlânâ”daki ışığın göstereni olan güneş üzerine kurulu bir şiirdir. Renkleri ayırıştıran ışık, şekillerin de belirginleşmesini sağlar. Belirginleşen şekiller, bir hayal âlemi olan bu dünyayı haber verir. Işığın baskısından kurtulmak isteyen özne, Mansûr’a bu noktada seslenir:

“büyük köse vur
bütün sesler bir seste boğuldu
mansûr” (s. 50)

Bütün seslerin boğulduğu bir ses, “büyük kös”ten gelmektedir. Buna aracı olan yahut bunun duyulmasını sağlayan ise Mansur’dur. O yüzden şiir, büyük kösten geldiği sezdirilen bir sesi duyururcasına yazılarak gösterilen “mansûuur” sözcüğüyle kapatılır. “Cüneyd”de nasıl Cüneyd-i Bagdâdî’ye atfedilen bir söz örtü gibi

POETİK TUTUMUNU DOĞU MİSTİSİZMİ İÇİNDEN KURAN BİR ŞAİR:
ASAF HÂLET ÇELEBİ

değerlendirilmişse, burada da Hallâc-ı Mansur'un sözünün altına girilmiş, başka bir deyişle o sözde "gaib olunmuştur".

Işık, bakışlımlı iki şiir olan "Doğduğum Evin Penceresi" ile "İkinci Pencere" adlı şiirlerde de görülür. İç-dış ilişkisinin hem ışıkla, hem de öznenin çocuk ve yetişkin hâliyle sergilendiği şiirlerde, "susmuş bir çocukla şaka eden" "ikinci güneşi", yetişkinde, dıştan içe genişleyen bir dünyayı haber verir. "Doğduğum Evin Penceresi"ndeki çocukken, "İkinci Pencere"deki özne, o çocuğun büyümüş hâlidir. İlkinde çocuk, ışıkla mücerrede açılırken; ikincisinde yetişkin, pencereden gördüğü bahçe ile içine inmeye ve içindeki çocuğa ulaşmaya çalışır.

Asaf Hâlet Çelebi, çocukluğunu bir masal ülkesi olarak korur ve hatırlar. Bu ülkede, korkutucu yaratıklar olduğu kadar, muhayyileyi (imgelemi) harekete geçiren ve insana sonsuzluk duygusu veren bir atmosfer de vardır. Saf bir algının hâkim olduğu çocukluğa duyulan iştihakta, zaman ve mekândan kurtularak huzura erme amaçlanır sanki. Masal dünyasına karışmış çocukluk da, bir iç evrendir; ama buraya sığınmaya çalışan yetişkin, bu evrene sığamayacak bir bilinç taşır. Böyle olduğu için, her deneme sonrasında eli boş döner. Sorun kaçarak veya sığınarak, gizlenerek çözülemez; eğer bu tercih edilirse özne, çocukluğu da elinden kaçırarak bir pişmanlıkla kala kaldığı gibi, içini de korkutucu ve alaycı kahkahalarla doldurur:

"her boş odaya girişimde
bir kakhaha
ve çıkışımda
bir kakhaha" ("Kakhaha", s. 13)

Boş odalar düz bir gösteren-gösterilen ilişkisiyle de düşünülebilir. Bu durumda da özne, saflığın kaybı karşısında duyulan pişmanlığı yaşar. Buradaki boş odalar ile her giriş ve çıkışta duyulan kakhahaların "He"deki dağa vurulan kazma ve dağdan gelen sesle benzer olduğu söylenebilir. Benzerliği haber veren ilgi, eylemi yapanın bilinç durumudur. Şiirin yapısıyla ilgili olarak da, bir noktaya değinmeden geçmek mümkün değil. Dizelerin dizilişi, bir yere giriş çıkış izlenimi vermektedir. Birinci ve üçüncü dizelerin pozisyonları, giriş çıkıştaki hareketi; "bir kakhaha" dizelerinin aynı hizada olması, kakhahanın hiç değişmediğini düşündürür.

Zaman ve mekândan kurtularak evrene karışmak, Çelebi'nin tabiriyle oluşun en üst düzeyi olan "nirvana"ya veya "fenâfillah"a

ulaşmak, “Mısır Kadîm”de “sen” diye seslenilen bir özne ile belirginleşir. Burada seslenilen özne de, dışı/cismi ve manası/ruhu ile bir arada kavranmaya çalışılır. “Mâra” ile “Sidharta”nın bir arada olduğu bir şiirdir “Mısır Kadîm”. Özne gördüğü dışta kalırsa, oluş süreci kesintiye uğrayacaktır; buradan ruha ulaşabilirse, evrene yayılabilecek, mutlak olanla birleşerek huzur içinde ebedî olarak yaşayabilecektir. Bu yüzden, “acaba ot gibi yerden mi bittim / acaba denizlerde mi şaşırıldım / ve zamanı nasıl unutmaktayım” (s. 14) diye sorularla başlayan şiir, öznenin zamanı unutma çabası içinde ilerler. Unutulmaya çalışılan ve ancak “zaman unutulunca mısır kadîm yaşanabiliyor” diyen özne, şiirin son biriminde, “Mâra”dan/varlıktan/cisimden kurtularak töz hâline geldiğini söyler:

“seninle bir bahçedeyiz geliyor bana
orada hem var hem yok gibiyim
daha doğrusu bütün bir bahçe oluyorum
insanlığımın çıkarak
kama pet
kama tâ” (s. 14)

Yukarıdaki birimde geçen “hem var hem yok gibi” olma durumu, Çelebi’nin başka şiirlerinde de yer alır. Bu da olmakla, şiirleri gözeterek söylemek gerekirse, “Mâra” ve “Sidharta” ile ilgili bir söyleyiş özelliğidir. Konuşan özne, ya “sen” diye seslendiği kişiyle “bir bahçede” olacak ya da seslenilen “sen”in varlığını unutarak, “insanlığın çıkıp” bahçeye dönüşecektir. Bu iki farklı olma durumunu, “Mâra” ve “Sidharta” adlı şiirlerden izlemek mümkündür.

“Mâra”, “bilmemek bilmekten iyidir / düşünmeden yaşayalım” (s. 22) seslenişiyile başlar. Seslenilen kişiye “mâra” denilmesi ve “yalnız seni hatırlarım / ki benim gibi bir insansın” denilerek onun töz olmaya çalışılan özneyi madde boyutunda tutması, istekle ilgilidir. İstekten kurtulmadıkça, “insanlıktan çıkıp” başka bir boyuta geçmek de, “bütün bir bahçe olup” evrene karışmak da mümkün değildir. *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha* adlı eserinin “Mitoloji” bölümünde Çelebi, “mâra”yı “zihnin safvete, huzura ve kurtuluşa kavuşma için yapılan gayret” ve “cihad”ın “düşman kuvvet”i olarak tanıtır. “İnsanların bağlarından kurtulmasını red eden bu kudret Mâra Pâpima = (Habis mara), Budizmin şeytanıdır.” Bu şeytan, “Göz ve teşekküller, kulak ve sadalar, zihin ve düşünceler bulunduğu” sürece, “ızdırıp” verir ve insanı “dünya”ya çiviler. Çelebi’nin verdiği bu bilgilerin

şiiirlerini aydınlattıcı ipuçları taşıdığı bellidir. Çünkü şiiirlerindeki özne, gözden de, kulaktan da; başka bir deyişle görsel algıdan da, işitsel algıdan da kurtulabilmiş değildir. Bununla birlikte, bazı şiiirlerde iç-dış ayrımıyla sağlanan görülenin ve işitilenin bilinmezliği ve belirsizliği, “Budizm şeytanı”nın iğvasından kurtulma anlamına gelir. Bu yüzden, Cüneyd’in cübbesinin altında “görölmeyen” göröölür; Ferhad’ın vurduğu dağ “güm güm öter”; “Mağara”nın içindeki kitaplarda göröölün tasvirlerin “gözleri oynar”; boş odalardan “kahkahalar” duyulur.

“Mâra” adlı şiiirde, gördüğünün ötesine geçmeye çalışan özne, “Budizmin şeytanı” tarafından engellenir. İleride değinileceği üzere, özneyi iğva etmeye çalışan şeytan, bu şiiirde olduğu gibi sadece kadın suretinde belirmez. “Ad ve beden olan her yerde, hisler, tasavvurlar olan her yerde *Mâra* = ölüm, yahut öldüren vardır.” Bununla birlikte “Mâra ezeli değildir. Çünkü bu doğum ve ölüm dünyasında ezeli olan hiçbir şey yoktur. Fakat insanlar tekrar doğmak üzere öldükleri müddetçe daima *Mâra*’lar çıkacaktır”.²² Bu, “nirvana”ya ulaşamayan ruhun, bir döngüde ve sürekli azap içinde olacağı anlamına gelir. “Mâra” adlı şiiirin öznesinin “tanımamak tanımaktan iyidir / seni bir kere tanıdıktan sonra / yaşamak acısını da tanıdım” (s. 22) derken dikkat çektiği “yaşamak acısı”, tam da iğva edilmiş bilincin tattığı bir acı olmalıdır. Şiiirin son biriminde özne, seslendiği kişiyle temas hâlinindedir: “başım omzunda iken sayıkladığıma bakma”. Töze dönüşmenin yolunun engellendiği anlamına gelen bu durum, dünya ile temastır ve “Mâra’nın türlü kıyafetlere girip insanları iğva ettiğine dair pek çok hikâye”den²³ sadece biridir. Başka bazı hikâyeler, Çelebi’nin “büluğ insiyakları” olarak değerlendirdiği veya gördüğü “Mâra”, “Kuşa Görünme”, “Beddua”, “Korkuyorum” adlı şiiirlere eklenmesi gereken “Kunâla”, “İçimden”, “Adımlar”, “Yamyam”, “Misafir”, “Çingeneleirim” ve “Mariyya”larda anlatılır. Bunlardaki gibi “Mâra”daki hikâye de, olamamayı, imkânın kaybını haber verir. “ikimiz de ne uykudayız / ne uyanık” dizeleri, arada kalındığını bildirir. Oluşun kesintiye uğraması, Çelebi’nin şiiirlerinde ya burada ve “Tahtadan Yaptığım Adam”da olduğu gibi “ne... ne...” kalıbıyla ya “hem... hem...” kalıbıyla ya da “bir vardım / bir yoktum” dizelerinde göröölün “var-yok” karşıtlığıyla aktarılır. Bu söyleyiş özelliği aynı zamanda, oluşun tamamlandığı duygusunun alındığı bazı şiiirlerde de göröölür. “Nirvana”nın şu dizelerinde her iki kalıp bir aradadır:

“ne uyku

ne ölüm

hem uyku

hem ölüm” (s. 47)

“Karanlığa geçmekle” “karanlığı geçme”nin aynı olduğu düşüncesiyle başlayan şiirde, ölümle eşitlenen uyku, renklerin ve şekillerin, “hep”in ve “hiç”in unutulduğu bir boyut olarak sunulur. Bu, şiirin adıyla belirlendiği üzere “nirvana”dır. “Nirvana” sözcüğünün “en muvafık karşılığı zannımca İslâm mutasavvıflarının fenafillâh tabiri olabilir” diyen Çelebi, Budizm’de bir durum veya boyut, makam olarak nirvanayı şöyle açıklar:

“Budizm akidesine göre kemâl nihayet bu hadde dayanır. Bu âlem ezeli huzur âlemidir. Orada *Sebebiyet bağları* yoktur. Kelime iştikak itibariyle de söndürme, soğutma manalarına gelir. Orada artık hayatın bütün devirleri, keşmekeşleri durmuştur. Hayatı yeniden telseül ettiren bütün arzular sönmüştür. Alelâde insanlar için kendi benlikleri zannedilen şeyler bu makama eren kimse için kendisine tamamiyle yabancı olan hayallerden ibaret kalır.”²⁴

İsteğin sönmesi ve dünyaya karşı soğuma, iğvalara kapılmamak anlamı taşıdığı gibi, zaman ve mekân sınırlarını kaldırarak evrene karışmak, huzura ermek anlamı da iletir. Asaf Hâlet’i meşhur eden “Sindharta” adlı şiirde, “ufacık bir tohumda”, “koskoca bir ağaç gören” özne, kendini bir “meyva”, ağacı da “âlem” olarak sunar. Burada, mistisizmin temel dayanaklarından olan “görünenin ardına geçme” durumu söz konusudur. “Mısır Kadîm”deki “acaba ot gibi yerden mi bittim / acaba denizlerde mi şaşkırdım” soruları, artık önemini yitirir ve “ne ağaç / ne meyva” olduğunu söyleyen özne, “ben bir denizde eriyorum” (s. 48) der. Eriyerek mutlakta yok olma, fenafillâh, “Trilobit” adlı şiirde, zamanı ve mekânı ortadan kaldırır ve özne, “50.000.000 sene evvel /ılık bir denizde bir trilobitken / duydum melâli” (s. 30) der. “Cüneyd” ve “Mansûr”daki “gaib olma”nın bir benzerine bu şiirde de rastlanır. Kaybolan, sadece görünen cismi ortadan kaldırır ve gördüğünün içinde eriyerek evrene karışır:

“zaman nedir unutmak

açıp ağzımı

bütün denizleri içtim

ve kendim kaybolup

deniz oldum

sonsuz deniz oldum” (s. 30)

POETİK TUTUMUNU DOĞU MİSTİSİZMİ İÇİNDEN KURAN BİR ŞAİR:
ASAF HÂLET ÇELEBİ

Mistik algının önemli sembollerinden olan “ayna”, Çelebi'nin şiirlerinde, burada iken orada olma arzusunu düşündürür. Bakışumlu iki şiir olan “Ayna”ların ilkinde, özneye “aynada bir sûret” görünür ve ona “çoktandır âşık” olduğunu söyler. Aynadaki âşığının çıkmasını isteyen, bu istekle onu ele geçirmeyi arzulayan özne, yaşadığı zamandan ancak ölümle çıkabileceğini hisseder. Böylece ölüm, gizli bir arzu olarak belirginleşir. Aynada çalınan hayal düşüncesinin, buradaki öznenin sakatlanmasına yol açtığı söylenebilir. İkinci “Ayna” şiirinde özne, “aynadan bakan benim” diyerek, bakılanla görüleni birleştirir. “küçük gotamacık” sözü, öznenin huzurdan uzak ve istekle meşgûl olduğunu sezdirir. Aynanın içini, hayallerin kaynaştığı bir dünya olarak sunan özne, orasının mı yoksa burasının mı bir hayal olduğunu sorunsallaştıracak şekilde, “uzat ellerini küçük gotamacık / hayal hayal içinde / dünya bir hayal dolabıdır” (s. 28) der. Burası ve ötesinin birbirini içerdigi düşüncesini uyandıran bu bakışumlu şiirler, karşılıklı birer ayna olarak hayalleri sonsuz şekilde çoğaltır.

Sonuç: Poetik Tutum

Asaf Hâlet Çelebi, “modern şiir”in idealini yansıtan bir poetika ve bu poetikayla örtüşen şiirleriyle modern Türk şiirinde benzeri olmayan bir poetik tutum geliştirmiştir. Bu, onun bilgiyi yaşantıya dönüştürmesinden, öğrendikleriyle bilgeliğe ulaşmasından, başka bir tabirle arif veya çelebi oluşundan kaynaklanır. Mehmet Kaplan'ın, Çelebi'nin yazdıkları için söylediği “kültür şiiri” belirlemesi²⁵, yerinde olduğu kadar küçük bir eki de beklemektedir. Kaplan'ın belirttiği anlamda, okunanla kurulan bir kültür şiiri değildir bu; okunanlardan edinenlerin hayatı düzenlediği bir kültür şiiridir. Çelebi, yazılarının birinde, şiirin doğuşundan bir zaman sonra “kelimelendiği”ne dikkat çeker. Deyim yerindeyse o da, şiiri kültürlemiştir. Bu yüzden “sahih”tir; daha vurgulu bir söyleyişle Çelebi, ne ise o olduğu ve onu yazdığı için sahihtir. Böyle bir şiirin benzerini yazmanın mümkün olup olmadığı bir tarafa, bu şiir doğru anlaşıldığında, benzerini yazmanın anlamsızlığı açığa çıkacağı için taklit edilemez. Anlaşılardan yapılan taklitler ise, 1940'lı yılların mizah dergilerinde kalmıştır.

Asaf Hâlet Çelebi, 1940'lı yılların sığlaşan şiir ortamında, şiiriyle ciddi bir teklifte bulunmuştur. Ama bu teklifin ne gerektiği gibi anlaşıldığını ne de üzerinde durulduğunu söylemek mümkündür. Bugün değerlendirildiğinde, getirilen teklifin düşündürücü olduğu; ama yeterli olmadığı söylenebilir. Bu, mistisizmin içinden kavranan varoluşa, dolayısıyla etiğe ilişkin bir tekliftir. Bütüncül bir yapıyı haber

veren poetik tutumla belirginleşen bu teklifin yetersizliği, “burası”nın da, her şeyiyle “öte”ye ait olduğunu zaman zaman yadsımasındadır.

¹ Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi.

² İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî's-Suarâ)*, (Hazırlayan: Müjgân Cunbur), Ankara, 1999, C. I, s. 91-93.

³ “Şiir Ölüyor mu?/O.Veli, M.Cevdet, O.Rifat Söylüyor”, *Ulus*, nr. 5898, 30 İlk Kânun 1937, s. 7.

⁴ Kemal Sülker, *Anılara Yolculuk*, İstanbul, 1983, s. 175. Yazı içindeki bütün alıntılarda özgün imlaya bağlı kalınacaktır.

⁵ Necip Fazıl, *Bâbiâli*, İstanbul, 1985, s. 221.

⁶ Necip Fazıl Kısakürek, “Andımız”, *Ağaç*, S. 1, 14 Mart 1936, s. 2.

⁷ N. İlhan Berk, şiirle ilgili yazdığı bir yazıda, “ ‘Necip Fazıl’ için sanat, bu yüzden mistik bir idrakten başka bir şey değildir. Her mistik sanatkar, bütün münasebetlerinin ‘Allah’la kendisi arasında olacağını düşünür” demiştir. N. İlhan Berk, “ ‘Senfoni’ Hakkında”, *Servertifünûn/Uyanış*, No. 2245/560, 31 Ağustos 1939.

⁸ Ahmet İnam, *Ararken (Edebiyat Yazıları)*, Ankara, 1996, s. 169.

⁹ *Sokak*, ilk sayısı 6 Mart 1940’ta çıkan ve ancak iki sayı yayımlanabilen bir “San’at Mecmuası”dır. Asaf Hâlet’in anılan iki yazısı, derginin her bir sayısının ilk yazıları görünümündedir. Abidin Dino, Arif Dino, Sabahattin Kudret, Cahit Külebi, Fahir Onger, Hasan İzzettin Dinamo, Cavit Yamaç, Niyazi Akıncıoğlu derginin yazar ve şairleridir.

¹⁰ Asaf Hâlet Çelebi, “Kalp Şairi”, *Sokak*, S. 1, 6 Mart 1940, s. 3.

¹¹ Asaf Hâlet Çelebi, “Şiirde Şairin Tesiri”, *Yeni Adam*, S.312, 19 Birinci Kânun 1940, s. 4.

¹² Asaf Hâlet Çelebi, “Sahte Eyyub Sultan Mistiği”, *Sokak*, S. 2, 12 Nisan 1940, s. 2.

¹³ Asaf Hâlet Çelebi, “Benim Gözümle Şiir Davası: 6/ Şiirlerimde Mistisizm Temayülü”, *İstanbul*, S. 14, Aralık 1954, s. 24.

¹⁴ Asaf Hâlet Çelebi, “Şiir Hakkında Düşünceler”, *Yeni Adam*, S. 319, 6 Şubat 1941, s. 6.

¹⁵ Asaf Hâlet Çelebi, a.g.y., s. 6.

¹⁶ Alıntılar, şu kitaptan yapılacak ve her alıntıdan sonra şiirin kitaptaki sayfa numarası verilecektir: Asaf Hâlet Çelebi, *Bütün Şiirleri*, İstanbul, 1998.

¹⁷ “Cübbemin altında Allah’tan başkası yoktur” sözü, Cüneyd-i Bagdâdî’nin değil, Bâyezid-i Bistâmî’nindir.

¹⁸ Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevîlik*, İstanbul, 1957, s. 178.

¹⁹ Asaf Hâlet Çelebi, A.g.e., s. 191.

²⁰ Asaf Hâlet Çelebi, A.g.e., s. 191. Çelebi’nin “lâmelif”le bağlantılı olarak söylediği şu sözler, onun şiirleriyle “Hurûfluk” arasında kurulan ilişkilerin gözden geçirilmesi bakımından anlamlıdır: “A. BAKÎ’nin iddia ettiği gibi Zülfikâr kılıcıyla ve burada Alevî bir tefsir yolu aramakla simâ’ın hiçbir alâkası olamaz. Buradaki senboller Şîî ve Alevî değil, tamamiyle tasav-

POETİK TUTUMUNU DOĞU MİSTİSİZMİ İÇİNDEN KURAN BİR ŞAİR:
ASAF HÂLET ÇELEBİ

vufidir. Yine bu zatın iddia ettiği gibi Hurufilikle de hiçbir alâkası yoktur.”
(s. 191)

²¹ Kemal Sülker, A.g.e., s. 175.

²² Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, İstanbul, 1946,
s. 54-55.

²³ Asaf Hâlet Çelebi, A.g.e., s. 55.

²⁴ Asaf Hâlet Çelebi, A.g.e., s. 52.

²⁵ Mehmet Kaplan, *Edebiyatımızın İçinden*, İstanbul, 1978, s. 167.

VELED ÇELEBİ'DEN SOYU VE AİLESİYLE İLGİLİ NOTLAR VE ANILAR

Yakup Şafak*

Özet

Konya Mevlâna Dergâhı son postnişinlerinden Veled Çelebi İzbudak, Mevlevîlik dünyasındaki yeri kadar Türk dili ve edebiyatı, Fars dili ve edebiyatı, özellikle Mevlâna ve mevlevîlk konusundaki çalışmaları ve çevirileriyle de tanınmıştır.

Bu yazıda, Veled Çelebi'nin kısa hayat hikâyesi verildikten sonra, gerek matbû eserlerden, gerekse, kendisinin Selçuk Üniversitesi Ktp. Uzluk Arşivi'ndeki mecmua ve defterlerinden istifadeyle soyu ve ailesiyle ilgili bilgiler derlenerek araştırmacıların ilgisine sunulmuş; bu hususta kaynaklardaki bazı eksiklikler ve müphem hususlar giderilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Veled Çelebi İzbudak, Mevlevîlik, Çelebiler, Mücâhidîn-i Mevleviyye Taburu, Türkçecilik.

Notes and Memories on His Lineage and Family by Veled Chalabi

Summary

Izbudak Veled Chalabi is one of the last and best known postneshins of Konya Mevlana Dervish Convent, who studied Turkish Language and Literature as well as Persian Language and Literature and especially Mawlana and Mevlevism.

In this paper, after a short life story, information on his family lineage is presented making use of printed works as well as periodicals and books in the archives and Selçuk University Library to clarify some ambiguous issues for researchers who are interested in his works.

Keywords: Veled Celebi İzbudak, Mawlawi, Chalabis, Mujahideen-i Mevleviyye Battalion, Turkishism

* Dr., Kırkkale Üniversitesi

Mehmed Bahâeddin Veled Çelebi (İzbudak, Konya 1867 – Ankara 1953) Mevlâna soyundan gelen, Mevlevî muhitinde bu kültürle yetişmiş olan bir kişidir.¹ Mevlevî kimliğinin yanısıra kültür ve edebiyat tarihimizde Türkçülük ve Türkçecilik hareketindeki yeri ve bu alandaki ilmî, fikrî, kültürel çalışmalarıyla da tanınmıştır.

Konya'daki tahsil hayatından ve 4 yıl kadar Vilâyet'in Yazı İşleri Dairesi'nde memuriyetten sonra 1889 yılında bilgi ve görgüsünü ilerletmek için İstanbul'a göç etmiştir. Bahâriye Mevlevîhanesi'nde yaklaşık 2 yıl ikametten sonra Dahiliye Nezâreti Matbûât-ı Dâhiliye Kalemî'nde sansür memuru olarak görev almış; aynı zamanda Kaptan Paşa Rüşdiyesi'nde ve bir ara Darülfünun'da Farsça hocalığı yapmış; bu arada dönemin önde gelen edip ve şairleriyle, özellikle Necip Asım'la tanıştıktan sonra Türkçülük akımının bir mensubu olarak dil ve edebiyat alanında yazılar, şiirler yazmış ve eserler hazırlamıştır. Diğer taraftan İttihat ve Terakkî Derneği'nin üyeleri arasına girmiş, onların toplantılarına katılmıştır.

II. Meşrûtiyet'in ilânından sonra memuriyetten istifa ederek kalemiyle geçinmeye niyetlenmiş; bu sıralarda Galata Mevlevîhanesi şeyhliğine atanmış; önce vekil ve bilâhare asil olarak iki yıl kadar görev yaptıktan sonra Sultan Reşad tarafından azledilen Abdülhalim Çelebi'nin yerine Konya Mevlâna Dergâhı postnişinliğine tayin edilmiştir.

Burada çeşitli hizmetlerle geçirdiği 9 yıllık görev süresi içindeki en önemli hadiselerden biri, I. Dünya Savaşı'nda Suriye Cephesi'ndeki askerlerin maneviyatını artırmak için Dördüncü Ordu'ya katılan Mücâhidîn-i Mevleviyye Taburu'nun teşkil edilmesidir. O zamanlar Tabur'a 70 küsur mevlvîhanede bulunan dede ve dervişlerin büyük çoğunluğu katılmıştır. 1915-1918 arasındaki bu sefer, 3,5 yıl kadar sürmüştür.

I. Dünya Savaşı sonrasında İttihat ve Terakkî Partisi hükümetten uzaklaştırılınca Sultan Vahideddin tarafından görevden alınan Veled Çelebi'nin yerine tekrar Abdülhalim Çelebi getirilmiş; Şûrâ-yı Devlet azalığına seçilen Veled Çelebi, Millî Mücadele hareketine katılmak üzere 1921 baharında Antalya yoluyla Ankara'ya geçmiş; Maârif Vekâletince Ankara Lisesi Farsça öğretmenliğine tayin edil-

¹ Veled Çelebi'nin hayatıyla ilgili en önemli kaynak, onun Hatıralarım (İstanbul, 1946) isimli eseridir. Eserin ikinci baskısı: Tekke'den Meclis'e Sıra Dışı Bir Çelebi'nin Anıları, nşr. Yakup Şafak-Yusuf Öz, İst., 2009 (Timaş Yay.) Diğer kitaplar: Nevin Korucuoğlu, Veled Çelebi İzbudak, Ankara, 1994, s.69 v.d. (Kültür Bak. Yay.); Metin Akar, Veled Çelebi İzbudak, Ankara, 1994, s.107-122 (TDK yay.).

miş; yeni teşkil olunan hükümete, dil çalışmalarıyla destek vermiş ve 20 yıl milletvekilliğinde bulunmuştur.

Nihayet eşi Enise ve kızı Devlet Hanım'ın varlığında, 4 Mayıs 1953 tarihinde Ankara'da vefat edip Cebeci Mezarlığı'na defnedilmiştir. Günümüzde zikredilen yönleri kadar Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili olarak yaptığı çalışmalarla, bilhassa Mesnevi tercümesiyle adı yâd edilmektedir.

Bu yazıda, halen Selçuk Üniversitesi Ktp. Uzluk Arşivi'nde bulunan² ve Veled Çelebi'den intikal etmiş olan mecmua ve defterlerdeki Çelebi'nin soyu ve ailesiyle ilgili bilgileri derleyerek araştırmacıların ilgisine sunuyoruz. Bu bilgiler, başta müellifin matbû hatıraları olmak üzere diğer kaynaklarla da karşılaştırılmıştır. Dipnotlarda, müellife ait izahlar (VÇ) kısaltmasıyla verilmiştir.

Ataları, Babaanesi, Dadısı Hakkında:

Veled Çelebi, matbû hatıratında, Konya'nın Türbe civarındaki Durakfakih Mahallesi'nde, güneş doğarken dünyaya geldiğini, babası Necib Çelebi'nin Mevlâna soyundan olduğunu ifade eder ve silsilesini şöyle beyan eder: “Mehmed Veled Çelebi Efendi-i Sâni ibn-i Necib Çelebi ibn-i Abdurrahmân-ı Râbi' Çelebi ibn-i Veled Çelebi ibn-i Ahmed Çelebi ibn-i Abdurrahmân-ı Sâlis ibn-i Bayram Çelebi-i Evvel ibn-i Abdülhalîm-i Evvel ibn-i Abdurrahmân-ı Evvel ibn-i Ebûbekr Çelebi ibn-i Ferruh Çelebi kezâ ve kezâ.”³

Veled Çelebi'nin, uzun yıllar üzerinde çalıştığı, fakat nihâi noktaya getiremediği Silsile-nâme'sine⁴ ve diğer notlarına göre Abdurrahmân-ı Râbi' Çelebi, ünlü Mevlevî büyüklerinden Said Hemdem Çelebi'nin⁵ hemşiresi Ayşe Hanımla evlenmiş ve iki oğulları ve iki kızları olmuştur: Mustafa Necib, Atâullah, Ganiye, Kâmile.⁶

² Adı geçen arşiv için bkz. Veled Çelebi-Ahmed Remzî-Tâhirî'l-Mevlevî, Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları, nşr. Yakup Şafak-Yusuf Öz, Konya, 2007 (Tekin Ktb.)

³ Veled Çelebi, Muhtârât, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y95, s.283.

⁴ Veled Çelebi, Silsile-nâme, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y131.

⁵ Mehmed Said Hemdem Çelebi, XIX.yüzyıl Mevlevîlik dünyasının önemli simalarından biridir. 24. halife-postnişin olarak Makâm-ı Mevlâna'ya tayini 1815, vefatı 1859 senesidir. Bkz. Küçük, Sezai, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İst., 2003, s.59-68, s.59 vd.

⁶ Veled Çelebi'nin notu: “Hemdem Çelebi, benim büyük vâlidem Âişe Hanım'ın kardeşidir; zevci Abdurrahman Çelebi'dir; bir oğlu babam Necib Çelebi'dir, bir oğlu amucam Atâullah Çelebi'dir.” (Çelebi Cönkü, Y97, s.76)

Veled Çelebi 9.2.1940 tarihinde yazdığı “Türkçülük Destânı”nda babaannesi Mollaoğlu'nun Ayşe Hanım'dan ve dadısından şöyle söz ediyor:

Gözde okumağa kalmadı tâkat
Ellerde yazmağa az kaldı kudret
Okuyup yazmazsam ben yâ ilâhî
Aylar günler değil geçer mi sâat

Geceli gündüzlü tam altmış sene⁷
İlim gıdâ oldu bu cân u tene
Rûhun şâd olsun ey Ayş'anım Nine⁸
Okumaktan bana tattırdın lezzet

Ferhad Şirin Leylâ Mecnun misâli
Bütün âşıkların terceme(y) hâli
Ne varsa bunların daha emsâli
Kış gecesi ona okurdum elbet

Gâh para verir gâh taltif eylerdi
Hâsılı bin türlü memnun ederdi
Kış gecesi okuturdu dinlerdi
Hayli kitâbı eyledim kırâat

Pek çok sevdiklerim ninemle dadım
Neşat Dadımdır dadımdan murâdım
Ben bunların kucağında yaşadım
Olsun ikisinin canına rahmet

Mektebden sonra civâr-ı pâk-i Ced
Dergâh'a bitişik makâm-ı emced
Medrese-i Hazret-i Sultan Veled
Bana oldu cây-ı ilm ü ma'rifet

Garîbdir ki müderris idi şâir
Bir mecmua bana eyledi hâzır
Yazdı eli ile eş'ârın vâfir

⁷ “Şimdi seksen seneye bâliğ oldu.” (VÇ)

⁸ “Makâm-ı muallâ-yı Hazret-i Mevlânâ'da post-nişin Şeyh Mehmed Said Hemdem Çelebi hemşiresi, Moll'oğlunun Ayşe Hanım [Monlaoğlunun, yani çelebi efendinin ki makâm-ı Mevlâna'da post-nişindir]; dadım da siyâhî Neşat Kadın'dır.” (VÇ)

Fikrimi açmağa eyledi himmet
9 Şubat 1940 mîlâdî, 30 Zilhicce 1358 Arabî, 26 Kânûn-i Sâni
1355 Rûmî Cuma.⁹

Dadısıyla ilgili ayrıca şu hatırayı naklediyor: “Zenci [Neşât] dadım beni çok severdi; ‘ovlu vale’ [=oğlum Veled] diye önümde ardımda dolaşırđı. Bir gün, ‘Dadı sizin memleketinizde söylenen türkülerden hatırında kaldı mı?’ diye sordum. Şu güfteyi söyledi: ‘Kirar bu, kirar bu. Kirar buna, kina, sabara, tin tinni, kirar bu.’”

Tabii kendisine göre bir de bestesi vardı. Bir münasebetle, ‘Dadı sizin dilinizde ölüme ne derler?’ dedim. Korka korka ‘gongu-rongo’ dedi.”¹⁰

Babası, Annesi ve Kardeşleri Hakkında:

Veled Çelebi, notlarında annesinin de Mevlâna soyundan olduğunu bildirir. Yine Silsile-nâme’ye ve diğer notlarına göre Abdurrahmân-ı Sâlis’in oğlu İbrahim Çelebi’nin kızı Şerife Kadın¹¹ Nakibzâdelerden Musa Efendiyle evlenmiş ve dört kızları olmuştur: Sâliha, Fatıma, Hatice¹², Aîşe. Aîşe Hanım’ın oğlu Yusuf’un kızı Rabia Hanım¹³, Veled Çelebi’nin annesidir.¹⁴

Veled Çelebi babasının melek-haslet bir zât olduğundan herkes tarafından saygı gösterilen ve sevilen bir kişi olduğunu söyler¹⁵; anne-

⁹ Veled Çelebi, Defter-i Fevâid, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y86, s.207-209.

¹⁰ Veled Çelebi, Defter-i Fevâid, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y86, s.169.

¹¹ Tanınmış çelebilerden Mehmed Emin Molla’nın hemşiresidir.

¹² Said Hemdem Çelebi’nin annesidir.

¹³ Kardeşleri Ahmed ve Kerime’dir.

¹⁴ Y96, s.81: “Annemin büyük vâlidesinin annesi huzûrda [yani Konya’da Hazret-i Mevlâna’nın türbesi içinde] yatarmış. Yani bi’n-nefs bir zükûr çelebi kızı imiş. [Çünkü huzûra ancak zükûr çelebiler defn olunurlar; yani erkek çelebilerle birinci batında kız evlâdıdır.] Büyük vâlidesi de Osman Çelebi ile dayı uşakları imiş. Bunlar dört hemşire imiş: Biri dedem [yani annemin babası] Hacı Yusuf Çelebi’nin anası Aîşe Hanım; biri Safiye teyzemin anası Fatıma Kadın; biri de Hemdem Çelebi’nin anası Sâliha Kadın’dır. Ahmed Çelebi dedem, Abdurrahman Çelebi’nin kardeşidir. [Ana tarafından] dedem, [evlâd-ı inâstan] Yusuf Çelebi’nin babası, Pîri Paşazâdelerden Ali Molla Efendi’dir. Annem [böyle] söylerdi.” (VÇ)

¹⁵ Y105, s.290’da (VÇ)eled Çelebi’nin notu: “Şeyh: 910, Mehmed: 92, Bahâeddin: 104; Veled: 40, Çelebi-i: 46, Mevlevî: 92 = 1284 Târîh-i velâdet-i fakîrânemdir. Demek ki Allah, erenler fakîri, anadan doğma şeyh yapmak için Sultânü’l-evliyâ Cenâb-ı Mevlânâ sulbünden getirmiştir. Hakîkaten babbam Necîb Çelebi, evliyâullahtan; anam Râbia Hanım veliyyetullah idi. Her ikisi nesl-i necîbden gelmiştir.”

sinin ise tahsilleri hususunda pek haris davrandığını bildirir ve matbû hatıratında onlardan ve kardeşlerinden şöyle bahseder: “Annemin sa-bahleyin erkenden bizi mektebe göndermek birinci vazifesi idi. Pek küçük iken Elmas Hoca adında ihtiyar bir kadının açmış olduğu bir mektebe gidiyordum. Bu mektep kızlara mahsus gibi idi. Hatırlı familyaların küçük erkek çocukları da arasına görülürdü. Bu mektepte on beş yaşını geçmiş, hattâ kocaya varmış kadınlar da bulunuyordu.

Sonra bir aralık da Çarçar Hoca adında gayet dehşetli bir muallimin mektebine devam ettim. Bu mektepte dört yüz kadar çocuk vardı ki cümlesi bir odada idi. İçerde gürültüyü, konuşmayı, çağrışmayı sormayınız. Sol taraftaki sıra kızlara ait olup, diğer kısmı oğlanlara mahsustu. Bu mektepte de gelinlik kızlar, yirmi yaşına gelmiş bıyığını buran oğlanlar olduğu halde o mubassırsız, muâvinsiz mekteplerde kızlara bir lâf atan talebe yoktu.

Annem rivayet eder ki, onun çocukluğunda saçlı sakallı adamlar mektepte tahsil ederlermiş. Devam ettiğimiz mektep, evimize tahminen yirmi dakika kadar uzakta. O büyük kışta annem bizi mektebe gönderiyordu. Yolların karı, hükümet tarafından kaldırılıp yol açılmışsa da her iki tarafın damlarından dökülen karlar yine yolu doluruyordu. O soğukta kar içinde erkenden başı arakıyeli, ayağı kırmızı çizmeli üç çocuğun bir sokakta gittikleri görülürdü ki bunların en büyüğü on bir, ortancası sekiz, en küçükleri olan ben ise altı yaşında idim.”¹⁶

(1284 tarihi ebcedle hesaplanmıştır. Milâdî karşılığı 1867-1868'dir. Ancak müellif, Hatıralarım adlı eserinde (s.3), “Milâdî 1868 ve 1284 Hicrî senesi Rebiülevvelinin on dördüncü günü” doğduğunu söylüyor. Bu tarihin milâdî olarak karşılığı 16 Temmuz 1867'dir. Son Asır Türk Şairleri'nde (IV, 1977), bizzat Çelebi'nin ifadesine göre 1285/1868'de doğmuştur. TBMM'deki hal tercümesi kağıdında da doğum tarihi 1285 olarak geçmektedir. (Bkz. Korucuoğlu, Veled Çelebi İzbudak, s. 20.) 1285'in karşılığı 1868-1869 olduğu için bazı kaynaklar doğum tarihini 1869 olarak vermişlerdir. (Krş. Akar, Veled Çelebi İzbudak, s.17). Çelebi'nin bu husustaki tereddütünün kaynağı, onun 12.3.1928 tarihli bir mektubundan anlaşılmaktadır: “Benim târih-i velâdetim, kendimce 1284 Rebiülevvelin zannımca on dördü falandır. Fakat bir vakit kudemâ-yı muhibbânımızdan ve ulemâdan, müthiş bir hafıza ile meşhur Bursalı Rıza Efendi merhum sicil müdürü oldu. Benim tercüme-i hâlîmi en ince tahkikatla Konya'dan, İstanbul'dan tahkik etti. Kendi eliyle yazdı, tescil etti. Târih-i velâdetimi 1285 olmak üzere tespit eylemiştir.” Bkz. Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları, s.60.)

¹⁶ Bahsettiği kardeşleri Ahmed Nazif ve Şemseddin'dir. En küçük kardeşleri ise Yusuf'tur.

YAKUP ŞAFK

“Babam melek huylu, temiz yürekli bir zât olmakla hiçbir vakit bir şey için bizi zorlamazdı. Hattâ bahar zamanı beni mektepten alıp gezmeye götürdüğü pek çok olurdu. Akşam eve dönünce, annem kızar söylenirdi, o da cevap olarak:

– Bir gün içinde hemen minbere çıkacak değil ya!..
gibi sözlerle meseleyi kapatırdı.”¹⁷

“Mekteb-i Rüşdiye’ye kaydolduğum zaman cehennemden sanki cennete girmiş gibi oldum. İptidâi mektebe nisbetle pek intizamlı, oldukça temiz; çocuklar bir dereceye kadar ıslah edilmiş, usûl-i ta’lîm akla yakın; muallimler insana benziyordu.

Sıra sonuna bir yere bizi de oturtular. Bizi dediğimin, benden bir iki yaş büyük biraderim Şemseddin Çelebi de beraberdi. En büyük birader Ahmed Nazif Çelebi saf-meşreb olduğu cihetle onun iptidâi mektepteki tahsili kâfi görüldü. Biraderlerin tahsillerine nihayet veren büyüklerimiz tahminlerinde büyük biraderin zihni tahsile gayr-i müsâid ve ortanca biraderin ise, bir dereceye kadar kâfi gördüklerinden ortanca da mektebe devam etti.

Halbuki ilim bahşâyış-i ilâhî olup, sa’yin dahl-i küllîsi olmadığından ortanca birader mektebe bir sene kadar devam edip, sonra tahsilden vazgeçti. Harekesiz yazıyı güçlkle okur, imlâ da hatasıyla beraber bir parça rık’a yazısı yazar bir halde kaldı. Büyük birader kendi kendine çalışıp iyice bir sülûs yazıya mâlik oldu. Okuması da ortanca biraderden aşağı değildi. İstanbul’a hicretim zamanında hazret, Kur’ân ile ufak tefek dinî kitaplar ve hikâyeleri mütâlaa ile meşgul bir halde idi.”¹⁸

“Hicrî 1310 ve rûmî 1308 (1892) senesinde pederim, vâlidemle küçük biraderim Yusuf Çelebi’yi alarak beni görmek için Konya’dan geldiler. (Pederim) on beş gün geçmeden hastalandı. Biraz iyiliğe yüz tuttu ve misafir olarak Bahariye Mevlevîhanesi’ne gitti. O esnada

¹⁷ Veled Çelebi, Hatıralarım , İstanbul, 1946, s.3-4. Çelebi, Y97, s.89’da şu anısını naklediyor: “Benim Ressamlığı: Çocukken komşumuzun beyaz sıvalı duvarı benim yazı tahtam olmuş; besbelli babama şikâyet etmişler. Bir gün babamla beraber Dergâh-ı Şerîf’ten evimize geliyorduk. O duvarın dibine gelerek babam duvarda bir leylek resmi gördü.[Resim değil ya, çocukça bir şeyler!] ‘Aman ne güzel leylek! Acaba bunu kim yaptı ki?’ deyince ben, kemâl-i gururla elimi göğsüme işaret ederek, ‘Ben!’ demekliğimle beraber “şırrak!..” diye bir tokat yanağıma yapıştı. O vakit anladım ki Hacı Baba ben imişim!”

¹⁸ Veled Çelebi, Hatıralarım , s.5. Veled Çelebi’nin kardeşleri ve onların çocukları hakkında bkz. Okuyucu, Cihan, “Veled Çelebi’nin Yeni Bulunan İki Defteri: Mesnevî-i Şerîf Hikâyeleri”, *Mevlâna Celâleddin Rûmî 800. Yıl*, Ankara, 2007, s.90-91 (TYB yay.) s.90-91.

küçük baldızım Zehra'nın gözlerine ağrı geldi; bir buçuk ay kadar ci-hana bakamadı, kör olmasından korkuldu. Pederimin Bahariye Mevlevîhanesi'nde tekrar hastalığı şiddetlenip, hanemize avdete muktedir olamadı.

O yıl kış o kadar dehşetli oldu ki, soğuğa dayanmak imkansızdı. Kar bir metreyi geçmişti. Haliç ve İstanbul ile Boğaziçi denizinin bazı yerleri dondu. Hattâ Eyüp'ten, buz üzerinden yürüyerek Sütluçe'ye geçtiler. Bahariye Mevlevîhanesi meydancısı buz üzerinde semâ eyledi. Bu şiddetli kışta, poyraza maruz viran olan Bahariye Mevlevîhanesi'nin büyük bir odasında sabahlara kadar, aylarca refikamla beraber pederi bekler ve sabahleyin de Babiâli'ye giderdim.

Doktor, odasını on sekiz derecede tutun demişti. Halbuki mütemâdiyen iki mangalı karıştırdığım halde sekiz on dereceyi bulduramazdım. Bir kaç ay sonra havalar açılmaya başladı. Babamın iyi olmasından ümit kesildi; fakat Dergâh'a nisbetle rutubeti az olan evimize babamı naklettim. Biraz daha yaşayıp, beş ay sonra rûmî 1309 (1893) Martında pederim irtihal eyledi. Vasiyeti üzerine Yenikapı Mevlevîhanesi'nde medfun olan büyük amcası Hacı Âbid Çelebi âgûşuna defnedildi.”¹⁹

Veled Çelebi, Feridun Nâfiz Uzluk'a yazdığı 12.12.1928 tarihli mektupta annesi ve kardeşinden şöyle söz ediyor: “Benim annem Konya'dadır; takriben 90 yaşındadır. Ara sıra rahatsız oluyormuş. Bilmem size zahmet olur mu? Günlerden bir gün Tekye Mahallesi'nde Hacı Haşim Sokağı'nda Necib Çelebizâde Yusuf Çelebi hanesi unvanıyla arayıp annemi ziyaret etseniz hoş olur. Fakat evvelce haber gönderip mülâkatı kararlaştırınız. Zira annem bunak, kardeşim alîl; zevcesi mahzar-ı 'küllü tavîl...' dir.”²⁰

Eşleri ve Çocukları Hakkında:

Gerek matbû hatıratı, gerekse diğer notlara ve kaynaklara göre Veled Çelebi, Eyüp'te Yahya Beyzâdelerden İbrahim Hakkı Bey'in büyük kızı Makbûle Hanım'la 24.6.1892'de evlenmiş, ondan Mart-Nisan 1893'te Celâleddin Feridun Ârif isimli oğlu olmuş; eşi ağır hastalıklardan ve ameliyattan sonra 1895 yılında vefat etmiştir. (Ârif, muhtemelen Suriye'de ailesinden kopmuş, Mısır veya Beyrut'ta kalmıştır.)

Eşinin ailesinin konağında kalmakta olan Çelebi, 23.5.1899'da küçük baldızı Zehra Hanım'la evlenmiş; ondan da 1903'te **Emine** Nevber (ö.1948), 1907'de Emir Âlim Muzaffer

¹⁹ Veled Çelebi, Hatıralarım, s.30.

²⁰ Bkz. Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları, s.63.

Gültekin (tahminen 1926'da tifodan ölmüştür), 1912'de Şerif **Hüseyin**, 1914'te İbrahim **Bostan** isimli çocukları olmuştur. Son iki çocuğun küçük yaşta vefat ettikleri anlaşılmaktadır. Zehra Hanım 1915 senesinde Şam'a, eşinin yanına hasta olarak gitmiş ve kısa zaman içinde burada vefat etmiştir.

Bir gazete ilânına göre Emine Hanım'ın Tekel Başmüdürlüğünde çalışan Muzaffer Görçem'le (öl.1968) evlendiği ve ondan Nebile (Kuyucak) Hanım'ın doğduğu anlaşılmaktadır.²¹

Veled Çelebi'nin, evlilik tarihini tesbit edemediğimiz sonuncu eşi Enîse Hanım'dan²², Mehmed **Ferzan** ve Ayşe **Devletşah** isimli çocukları olmuştur. Veled Çelebi, notlarında Ferzan adlı oğlunun 18.7.1920 tarihinde yedi aylıkken vefat ettiğini; kızı Ayşe Devletşah'ın 21.1.1921'de doğduğunu bildirir.²³ Ayrıca Çelebi Cönkü, Y96, s.173'te 4.1.1918'de doğmuş Fatma **Gülnur** isimli bir kızı daha kayıtlıdır.

Enîse Hanım'la ölünceye kadar beraber yaşamıştır. TBMM'den alınan bir tercüme-i hal kâğıdının da teyit ettiği üzere²⁴ Ankara'ya göçtükleri yıllarda, çocuklarından sadece Ârif, Emine ve Devletşah hayattadır.

Devlet Hanım Etibank Genel Müdürlerinden Cevdet Aydınelli (öl.1957) ile evlenmiş ve ondan Emine Sema (d.1944) ve Ayşe Meliha (d.1948) adlı kızları olmuştur.²⁵

Konya'daki Yarkın ailesinin fertlerinden öğrendiğimize göre Devlet Hanım, Cevdet Bey'in ölümünden sonra Mevlâna soyundan, Veled Çelebi'yle de akrabalığı bulunan Saim Yarkın ile evlenmiş ve ondan çocuğu olmamıştır.

Devlet Hanım, Metin Akar Bey'e yazdığı 15.4.1987 tarihli mektupta "İkinci hanımının vefatından bir süre sonra İstanbul'da bulunduğu sırada bir müşterek ahabap aracılığı ile Sabire Hanım'la evlendi. (...) Ankara'ya gelişinden bir süre sonra eşi Enise Hanım da Veled Çelebi'nin ilk (?) eşinden olan kızı ve yeni doğan kızını da alarak Ankara'ya geldi" demektedir.²⁶

²¹ Krş. Milliyet, 16.2.1968.

²² Veled Çelebi'nin notlarından ve mektuplarından, babasının adının Hamza olduğunu ve Kılıç Ali Bey'in akrabası bulunduğunu öğreniyoruz; Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevi Mektupları, s.50.

²³ Veled Çelebi, Çelebi Cönkü, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y96, s.227; Muhtârât, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y95, s.514, 270.

²⁴ N.Korucuoğlu, a.g.e., s. 19.

²⁵ Veled Çelebi, Çelebi Cönkü, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y96, s.394.

²⁶ Bkz. M.Akar, Veled Çelebi İzbudak, s.244-245.

Biz Veled Çelebi'nin SÜSAM'daki mektup, mecmua ve defterlerinde "Sâbire" adına hiç rastlamadığımızı belirtelim. Ancak "www.ailemiz.net" adlı sitede, muhtemelen Devlet Hanım'ın yakınları tarafından gönderilen bilgiye göre, Devlet İzbudak, Bahaeddin Veled Çelebi İzbudak ile Sabire Hanım'ın kızıdır; 23 Ocak 1921'de İstanbul'da doğmuş, 8 Eylül 2003'te Bodrum'da vefat etmiştir. Anılan sitede Sabire Hanım'ın diğer adının Enise olduğu belirtilmiştir. Orada Devlet Hanım'ın yaşlılık dönemine ait bir fotoğrafı da vardır.²⁷

Devlet Hanım'ın zikredilen mektupta Veled Çelebi hakkında verdiği bilgilerde bir hayli yanlışlıklar olduğu için Sâbire Hanım konusunda teyit edici bilgiye ihtiyaç bulunduğunu da belirtmeliyiz.

Ailesiyle ilgili hatıralar ve notlar:

1.Ârif Hakkında:

Veled Çelebi, F. Nâfiz Uzluk'a gönderdiği bir mektubunda, Büyük oğlum Ârif'in terk-i diyâr ederek senelerden beri Mısır'da ikamet ettiğini bilirsiniz, sanırım. Ondan bize fayda yok. Zavallı Gültekin'i de geçen yaz kaybettik.²⁸

Çelebi Cönkü, Y 97, s. 209'da da Veled Çelebi'nin şu notu görülmektedir: "Kırk seneye yakındır ki oğlum Ârif'i kaybettim. Nereye gittiği malum değildir. Kah Beyrut'ta, kah Mısır'da dediler; bilmiyorum. Sene 1360 Arabî (1942)."

2.Emine Nevber Hakkında:

Veled Çelebi, *Çelebi Cönkü-Y97*, s.293'te kızının doğum tarihini 22 Teşrîn-i evvel 1319 (4.11.1903) olarak vermiştir. *Aynı eser*, s.96'da da 18 Şevval 1325 (24.11.1907)'de dört yaşını bitirdiğini söylemektedir.

Bahariye Mevlevihanesi postnişini Hüseyin Fahreddin Dede (öl.1911), Emine Nevber'in doğumu münasebetiyle bir tarih beyti söylemiştir.²⁹

Çelebi'nin Y97, s.293'teki notu: "Bundan dört beş gün akdem kızım Emine³⁰ köşkümüzde, maslak başında, dutların altında semâ dedem Malatyalı İbrahim Dede'nin yanına gitmiş ve bir tavr-ı mahsûs ile

²⁷ Ayrıntı için Mevlevî Mektupları ve Tekke'den Meclis'e adlı eserlerdeki izahlara bakınız.

²⁸ 1926-1927 tarihinde yazılmış mektup için bkz. Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları, no 7.

²⁹ Muntehabât-ı Fahrî, nşr.Mehmet Akkuş ve ark., Ankara, 2010, s.111.

³⁰ Veled Çelebi'nin kaydettiği nota göre kızı, bu sıralarda beş yaşındadır.

‘Dede! Sen de mi hâlâ esîr-i zülf-i yâr olmaktasın’ demekle Dede ne diyeceğini şaşırmış, kemâl-i hayretle ‘Vay imanı yok!’ demiştir. 22 Cumâde’l-uhrâ 1326/8 Temmuz 1324 (22.7.1908) Çâker-i Âl-i Muhammed İbn-i Mevlânâ Veled.”

Veled Çelebi, *Çelebi Cönkü*, Y96, s.227’deki not şöyledir: “İstanbul Erenköyü’nde Kokarpınar’da Çolak İbrahim veresesinden aldığım arsa üzerine inşa ettirdiğim köşkte kızım Emine, Cuma gecesi alaturka saat 3’te, alafranga saat 9’da Nebîle’yi doğurdu. (1)3 Cumâde’l-ülâ 1338 / 3 Şubat 1336 = (3.2.1920).

Aynı yerde, F.Nâfiz Bey de şu notu eklemiştir: “Bu Emine Hanım’ın kızı Nebîle Hanım’ı³¹, manevî oğullarımdan Kâzım Kuyucak’la evlendirdim; çocukları oldu. Şifâî.”

Veled Çelebi de *Çelebi Cönkü*, Y97, s.293’te “Şimdi bu Emine kızını evlendirdi; handiyse torunu olacak. Sene 1943 milâdî” ve “Canım Emineciğim, Tanrı rahmetine kavuştu, 1948” demektedir.

3. Muzaffer Gültekin Hakkında:

Yukarıda zikredildiği üzere, 1926-27 senesinde yazdığı bir mektupta, “Zavallı Gültekin’i de geçen yaz kaybettik” diyordu.

Matbû kaynaklara göre Muzaffer Gültekin, 17 veya 19 yaşında tifodan ölmüştür.³²

4. İbrahim Bostan Hakkında:

Birinci Cep Mecmuası, Y105, s.88’de Bostan’ın doğum tarihi 1332 (1913-14) olarak gösterilmiştir. Burada Üsküdar Mevlevihanesi son postnişini Ahmed Remzi Dede’nin (Akyürek, 1872-1944), İbrahim Bostan’ın doğumu münasebetiyle 1333 (1914-15)’te Halep’te yazdığı şu tarih manzûmesi nakledilmiştir:³³

Hamd-i bî-had kerem-i kâil-i “kerremnâ”ya
Etti bir gonce kerem gülşen-i Mevlânâ’ya

Tâzelendi yine bâğ-ı neseb-i hazret-i aşk
Geldi bir başka safâ dinle nevâ-yı nâya

³¹ Nebîle Hanım’ın çocukları için bkz. Okuyucu, “Veled Çelebi’nin Yeni Bulunan İki Defteri: Mesnevî-i Şerîf Hikâyeleri”, s.90-91.

³² M.Akar, Veled Çelebi İzbudak, s.245, Okuyucu, “Veled Çelebi’nin Yeni Bulunan İki Defteri: Mesnevî-i Şerîf Hikâyeleri”, s.91.

³³ Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri, Hzl. Hasibe Mazioğlu, Sevinç Mtb., Ankara, 1987, s.251. Buradaki tarih 1333’tür .

Kutb-i dem mürşidimiz seyyidimiz melceimiz
Kadri vâsıl ezeli mevki-i müstesnâya

Geldi bir necl-i necîbi Çelebi İbrâhim
Akseder tâb-ı ruhu kevkebe-i mînâyâ

“Bişnev ez” sırrını hâkî olacaktır yâ hû
Pertev-i feyzi nümâyân nazar-ı bînâyâ

Himmet-i Pîr ile mi‘râc-ı kemâlâta çıkıp
Vâsıl olsun kerem-i mahrem-i “ev ednâ”ya

Ola eslâfına fâik bu mücevher târîh
“Geldi Bostân-ı siyüm ravza-i Mevlânâ’ya”
Sene: 1332

Sonunda “Ed-Dâî Hâdimü'l-fukarâi'l- Mevleviyye bi-Halebi'ş-Şehbâ Ahmed Remzî” ibaresi bulunmaktadır.

Veled Çelebi, *Muhtârât*, Y95, s.507'de eşi Zehra Hanım ve oğlu Bostan'ın vefatını şöyle anlatıyor: “Bu sene hemen bu sıralarda fakîr, cihâd-ı ekber münâsebetiyle bi'l-umûm meşâyih ve ihvân ve muhibbân ile Şam'da iken gonce-i hayâtım, oğlum, mini mini Bostan'ım Konya'da vefât eylemiştir.³⁴ Sonra da refikam Şam'a gelip haftasında dîn ü devlet uğruna fedâ olmuştur.”³⁵

Çelebi'nin çok sevdiği, saygı duyduğu ve hakkında şiirler yazdığı eşi Zehra Hanım'ın vefat tarihi, *Muhtârât*, Y95, s.510'da 19 Eylül 1331 (2.10.1915) olarak belirtmiştir.

5. Fatma Gülnur Hakkında:

Çelebi'nin Y96, s.173'deki notu: “21 Rebû'l-evvel 1336 / (4) Kânûn-i sâni 1334 (4.1.1918) Sabahleyin alaturka saat 4'te kerimem Fatma Gülnur Hanım zîverbahşâ-yı gülzâr-ı hayât olmuştur. Cenâb-ı allah, erenler sûrî, manevî saadetlerle kâmyâb ve ebeveynini de karîn-i füyûz-i bî-hisâb buyursun, âmin.”

6. Ayşe Devletşah Hakkında:

Çelebi'nin Y96, s.270'deki notu: “Kızım Devletşah, sekiz yaşında iken söylemişti:

³⁴ Aynı mecmua (Y95), s.515'te Bostan'ın vefatı 1333 (1914-15) olarak gösterilmiştir.

³⁵ Bu malûmatın yazılı olduğu sayfada rûmi takvimle “Evâhîr-i Şubat 1330” notu vardır.

YAKUP ŞAFAK

Harb-i Onun sözüne kandım
Hep kızlardan utandım
Ben kanmaktan vazgeçtim
Eğri feslime yandım”

Veled Çelebi'nin mecmualarında (bilhassa Y95 nolu mecmuada) eşi Zehra Hanım ve çocukları hakkında uzun şiirleri vardır.³⁶ Örnek olarak bir şiirini sunuyoruz:

*Nefret ettim hayâta artık gel
Âşık oldum memâta artık gel
Müsterîhâne bâri can vereyim
Yok ümîdim necâta artık gel*

*Sinir oldum kederle ser tâ pâ
Halk-ı âlemler isterim kavga
Düşmanımdır bütün ricâl-i vegâ
Kızgınlım kâinâta artık gel*

*Öyle bir ye's kaplıyor ki benim
Bıçak açmaz kilitlidir dehenim
Kanıma girme ey nigâr benim
Ver netîce sebâta artık gel
Veled Çelebi³⁷*

Güzel Kumru başlıklı şiirden:
*Melek-peyker kızım güzel Emine
Emânet ola Rabbü'l-âlemîne
Bâd, rüzgâr esmesin o yâsemîne
Bunu niyâz et Monlâ Hümkâr'ından*

Gültekin Muzaffer bir arslan yiğit

³⁶ Y96, s.169'da şöyle bir hatıra vardır: “ Herifin biri acâib bir hastalığa tutulmuş. Karısından korkmayan bir adamın papucundan bir parça kesip tütsü yapılmasını tavsiye etmişler. ‘Kurşunlu Cami imamı Hacı Hüseyin Efendi’ namında bir kimseyi bulmuşlar. Papucundan bir parça keseceklerini söyleyip kesmeye tasaddî etmişler. Hoca Efendi demiş ki ‘Fi’l-vâki ben karımdan aslâ korkmam, ancak çok sayarım.’ Bu hikâyeyi bana anlatan Sultan Hamid’in yetiştirmelerinden ve havâssından Ahmed Paşa beni murad ederek dedi ki “Ben de o hastalığa tutulacak olursam Çelebi Efendi'nin papucundan keseceğim.” (VÇ)

³⁷ Y96, s. 223 (Mehmet Ceylan Bey'in hattıyla yazılmıştır.)

*Ne isterse al yap mutlak gönlün it
Vatan marşın dâim heybetle işit
Ayırma çeşmân-ı iftihârından*

*Mini mini masum sevimli Bostan
Dâim bahâr olsun görmesin hazan
Senin gibi olsun mükemmel insan
Feyz alsın didâr-ı tâbdârından*

*Ben ne peşimânım ne de müştekî
Anlar merâmımı Ârif-i zekî
Âşık şâirlerin budur mesleği
Seni dûr ederler ihtiyârından³⁸*

Bu şiiri de Veled Çelebi, 22 Nisan 1337 (22.4.1921) tarihinde Antalya'da iken Enise Hanım için yazmıştır³⁹:

*Beni yâdınla şâd eyle enîsem
Bu lutfu i'tiyâd eyle enîsem
Benimle ittihâd eyle Enîsem
Beni ol demde yâd eyle Enîsem*

*Seher vakti sabâ nermîn eserken
Kemâl-i şevkile bülbül öterken
Çiçekler büy-i anber neşr ederken
Açıp çeşmân-ı mahmûrun süzerken
Beni ol demde yâd eyle Enîsem*

*Nigâh-ı nâz açıp vakt-i seherde
Görünce yavrunu evvel nazarda
Bakıp çeşmân-ı ma'sûma o yerde
Ara timsâlimi nûr-ı basarda
Beni ol demde yâd eyle Enîsem*

*Yataktan şöyle kalkıp nîm-bidâr
Kılıp mir'âta karşı arz-ı didâr
Görüp endâm-ı şûhun bir perîvâr
Hayâle daldığın bir demde ey yâr
Beni ol demde yâd eyle Enîsem*

³⁸ Y95, s.504-505.

³⁹ Y86, 196-197; Neşâyid-i Garîbâne başlığını taşımaktadır.

YAKUP ŞAFAK

*Bakarken pencerenden gülsitâna
Katarken can bahârın feyz-i câna
Gelip bir tâze neş'e âşîkâna
Tahassür şî'rin eylerken terâne
Beni ol demde yâd eyle Enîsem*

*Kılıp ezhârî eşcârî temâşâ
Gezerken bağçemizde şöyle tenhâ
Olunca kuytu bir mevki' hüveydâ
Düşün bâğ-ı Merâm'in neş'esin tâ
Beni ol demde yâd eyle Enîsem*

*Ufuklarda dolup bin türlü elvan
Gurûb-ı şems edince gark-ı ahzân
Olunca çeşmine heybetle ol ân
Beni ol demde yâd eyle Enîsem*
Veled Çelebi, Antalya, 22 Nisan 1337 Cuma⁴⁰

KAYNAKLAR

- Akar, Metin, *Veled Çelebi İzbudak*, TDK Yay., Ankara, 1999.
Akyürek, Ahmed Remzi, (*Dîvân*), 'Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri'
adıyla hzl. Hasibe
Ergun, Sadettin Nüzhet, *Türk Şairleri*, I-III, İstanbul, 1936-1945.
Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, 2. bs., İnkılâp
ve Aka Yay., İstanbul, 1953.
Hüseyin Fahreddin, *Müntehabât-ı Fahrî*, nşr. Mehmet Akkuş ve ark.,
Ankara, 2010.
Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, I-V, hzl. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz,
Kitabevi Yay., İstanbul, 2006.
İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, Türk Tarih
Encümeni Yay., İstanbul, 1930-1942.
(İzbudak), Veled Çelebi, *Birinci Çep Defteri*, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y
105
_____, *Çelebi Cönkü*, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y 96
_____, *Çelebi Cönkü*, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y 97
_____, *Defter-i Fevâid*, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y 86

⁴⁰ Veled Çelebi ve ailesinin fotoğrafları için bkz. Tekke'den Meclis'e;
<https://picasaweb.google.com/celebiler.album> (Zikredilen eserdeki fotoğraflar için Nuri Şemşekler Bey'e ve albüm için Leyla Tilav Hanım'a teşekkür ederim.)

VELED ÇELEBİ'DEN SOYU VE AİLESİYLE İLGİLİ NOTLAR VE ANILAR

_____, *Hatıralarım*, haz. E. Behnan Şapolyo, Türkiye Yay., İstanbul, 1946; Tekke'den Meclis'e Sıra Dışı Bir Çelebi'nin Anıları, nşr. Yakup Şafak-Yusuf Öz, İst., 2009 (Timaş Yay.)

_____, *Muhtârât*, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y 95

_____, (*Mevlevî Menâkıbnâmesi*), '1330' tarihli *Konya Salnâmesi*, s. 748-825.

_____, *Silsile-nâme*, S.Ü. Uzluk Arşivi, Y131.

Veled Çelebi-Ahmed Remzî-Tâhirü'l-Mevlevî, *Feridun Nâfız Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları*, nşr. Yakup Şafak-Yusuf Öz, Konya, 2007 (Tekin Ktb.)

Korucuoğlu, Nevin, *Veled Çelebi İzbudak*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1994

Köstüklü, Nuri, "Vatan Savunmasında Gönül Erleri: Mücâhidîn-i Mevlevîye Alayı", *X. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğler I*, s. 213-226, Konya, 2002.

_____, *Vatan Savunmasında Mevlevîhaneler*, Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 2005.

Küçük, Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, Simurg Yay., İstanbul, 2003.

Okuyucu, Cihan, "Veled Çelebi'nin Yeni Bulunan İki Defteri: Mesnevî-i Şerif Hikâyeleri", *Mevlâna Celâleddin Rûmî 800. Yıl*, Ankara, 2007, s.90vd. (TYB yay.)

Şafak, Yakup, "Uzluk Ailesi'nin Mevlevîlik Araştırmalarına Katkıları", *X. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğler II*, S.Ü. Yay., s. 143-150, Konya, 2003.

_____, "Veled Çelebi'den Mevlevî Muhitiyle İlgili Bazı Hatıralar ve Önemli Notlar", *Yeni İpek Yolu (Konya Kitabı VI)* s. 145-151, Konya, 2003.

_____, "Veled Çelebi ve Çelebilik Makamında Geçen Yıllar", *Aşkın Sultanları – Son Dönem İstanbul Mevlevileri Sempozyum Kitabı*, İstanbul, 2010, s.67-80.

TBMM Albümü (1920-2010), Ankara, 2010.

Uzluk, Feridun Nâfız, "M. Bahaeddin Veled Çelebi İzbudak", *Bütün Yönleriyle Erzurum*, s. 199-201, Ankara, 1968.

_____, "Veled Çelebi", *Selamet Dergisi*, Mayıs 1962, C I, S 2, s. 12-13, 18.

MÎREK MUHAMMED VE ŞEHRÎ VE GÜLÎ ADLI ESERİ

Yusuf ÖZ*
Bahattin KAHRAMAN**

Özet

Şehrî ve Gülî, klasik İran edebiyatının önemli şairlerinin edebî meclislerde anlamı üzerinde tartışılmış ve nazım sebebi sohbetlere konu olmuş beyitlerini, manzumelerini ya da anlaşılmasında zorluk çekilen beyitlerdeki mazmunları bazen hikâyelerini naklederek izah eden bir eserdir. İçeriği ile Farsça edebî eserler üzerine Anadolu'da oluşmuş şerh geleneğinden farklı bir örnek olan bu eser, *Nevâdirü'l-Emsâl* adlı Farsça-Türkçe deyimler sözlüğünün müellifi olan Mîrek Muhammed tarafından yazılmıştır. Taşkentli olan Mîrek Muhammed, şair Muhlisî-i Bedahşânî'den eğitim almış, hiciv şairi olarak bilinen Müşfikî-i Buharâyî ile görüşmüş ve Şiraz, İstanbul ve Zigetvar'da bulunmuştur. Bu çalışmada müellif ve eseri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mîrek, Şehrî, Gülî, Nevâdir, şerh

Mîrak Muhammad and His Work Named “Shahrî ve Gulî”

Summary

Shahrî ve Gulî is a collection of couplets and poems selected from important poets of classic Persian literature, which were difficult to interpret and discussed in literary congresses, sometimes presented with the stories of the couplets and poems. Having different qualities from the commentary tradition formed in Anatolia on Farsi literary works, it was written by Mîrak Muhammad, who is known as the writer of Farsi-Turkish idioms-dictionary named *Navâdiru'l-Emsâl*. Mîrak Muhammad, who received education from Muhlisî Badahşânî, and conferred with Müşfikî Buharâyî known as the satirical poet, visited some cities like Shiraz, Istanbul and Szigetvar. In this article, the author and content of his work will be introduced.

Keywords: Mîrak, Shahrî, Farsi-Turkish idioms-dictionary, contemporary

* Doç. Dr.; Kırıkkale Ü Fen-Edebiyat Fakültesi Öğr. Üyesi

** Doç. Dr.; Balıkesir Ü Necatibey Eğitim Fakültesi Öğr. Üyesi

MİREK MUHAMMED-İ TAŞKENDÎ

Hayatı

Mîrek Muhammed, Osmanlı ülkesine göç etmiş kültür adamlarından biridir. Daha çok *Nevâdirü'l-Emsâl* adlı Farsça-Türkçe deyimler sözlüğünün yazarı olarak bilinen Mîrek'in hayatı hakkında, ne yazık ki, elde fazla bir bilgi yoktur. Adı geçen sözlüğün anıldığı kaynaklarda, müellifin adı ve nisbesi dışında, hakkında başka bir bilgi kayıtlı değildir.¹ Yazara dair bilinenler, daha çok *Şehrî ve Güllî*'de düştüğü kayıtlardan ibarettir.

Mîrek Muhammed, Özbekistan'ın Taşkent şehridendir ve tarikat itibarıyla Nakşibendîdir. Bizzat kendisi '*Taşkendî*' ve '*Nakşibendî*' nisbelerini zikretmiştir. *Şehrî ve Güllî*'de mevcut bilgilere göre Mîrek Muhammed, Çağatay Türklerinden olup soyu Barak Han'a dayanır. Eserinde, Huseyn-i Hıyâvânî'nin manzum *Zafernâme* ismindeki eserini ithaf ettiği Barak Han için '*ceddim*' ifadesini kullanmıştır.² Anılan sultan, Özbek Türklerinden Şeybanîler hanedanının yedinci sultanı olup 1551-1556 yılları arasında hükümdarlık etmiş, on altıncı yüzyılın ortalarında Taşkent'te kendi adına Barak Han Medresesi'ni inşa ettirmiş olan Nevruz Ahmed Barak Han olmalıdır.³

Mîrek Muhammed, bu eserinde şair Muhlisî-i Bedahşânî'ye '*üstadım*' ve '*bu keminenin üstadı*' şeklinde hitap eder ve kendisinden dinlediği bir rubaiyi nakleder.⁴ Yazar ayrıca çağdaşlarından hiciv şairi olarak bilinen Müşfikî-i Buharâyî ile de görüşmüştür. Bu görüşme hakkında *Şehrî ve Güllî*'de verilen bilgilerden Mîrek Muhammed'in Buharalı şair Müşfikî ile onun yaşlılığında, 1590'lı yıllarda görüştüğü söylenebilir. Fakat bu görüşmenin nerede gerçekleştiğini söylemek güçtür. Mîrek'in 1580-1590 yılları arasında Semerkand'a ya da Hindistan'a gitmiş olması muhtemeldir.

Mîrek, bir süre Şiraz'da bulunmuş, Farsça yazar birçok şairin divanını tarayarak vücuda getirdiği Farsça-Türkçe deyimler sözlüğü *Nevâdirü'l-Emsâl*'i 1611 yılında Şiraz'da yazmıştır. Yine *Şehrî ve Güllî*'de İstanbul'a geldiğini ve buradaki şairler ve ediplerle görüştüğünü ifade etmekte, ancak bir tarih vermemektedir. Mîrek'in, İstanbul'da bulunduğu dönemde, buradaki edebî muhitlerle teması olmuş; eserinde o dönem şairlerinin edebî zevkine dair tespitlerini ve İstanbul'un edebî atmosferini bize aktarmıştır. Kesin olan, müellifin, *Şehrî ve Güllî*'yi yazdığı 1613 yılından önce İstanbul'da bulunduğuudur. Burada ne kadar kaldığı bilinmese de, bu yıllarda, dönemin en önemli kültür şehri olan İstanbul'da bulunan Türk şairleri, önceki Fars şairlerinin eserlerine itibar etmemekte,

fakat o zaman için revaçta olan Sebk-i Hindî şairlerinin şiirlerinden örnekler elde etmek istemektedirler.

Müellif, İstanbul'dan Rumeli'ye geçmiş, burada Farsça dersler vermiş ve Farsça eserler okutmuştur. Mîrek, *Şehrî ve Güli*'yi 1071/1613 yılında Zigetvar'da Kanunî Sultan Süleyman için inşa edilen türbede tamamlamıştır. Eserin Farsça hâtimesinde eserini tamamladığı yıl Zigetvar'da ikamet etmekte ve burada “*edîb kardeşler*” ile birlikte olduğunu haber vermektedir: “...*bu kitap, çok saygın Zigetvar şehrinde, edip kardeşler ile birlikte, Sultan Süleyman Han'ın türbesinde, bahçe gülü mevsiminde sona erdi. Tarih: 20.6.1613.*”⁵

Mîrek'in, Zigetvar'da görüştüğü kişilerden biri de, Kanunî için inşa edilen türbede bir süre türbedarlık yapmış olan âlim ve mutasavvıf Bosnalı Ali Dede'dir⁶. O, ‘türbe şeyhi’ unvanıyla anılan Ali Dede'nin sohbetlerine de katılmıştır.

Buraya kadar olan kısımdan anlaşılacağı üzere yazar, Taşkend, Semerkand, Varna/Zigetvar (1595), Şiraz (1611), İstanbul ve son olarak Rumeli (1613)'de bulunmuştur.

Mîrek Muhammed görme özürlüdür. *Şehrî ve Güli*'nin Farsça hâtimesinde, körlüğe mübtelâ olduğu için kalem ve kâğıda el sürmediğini, bu eserini, *Nevâdirü'l-Emsâl*'i, nüshasını tespit edemediğimiz ve hangi dilde yazıldığını bilemediğimiz *Sâkinâme*'sini ve diğer risalelerini kâtiplere yazdırmıştır.⁷ Yazar hakkında bilinen başka bir husus da kendisinin yeterince Türkçe -kastedilen, Osmanlı Türkçesi, yani Türkiye Türkçesidir-bilmediğidir. Eserlerini kâtiplere yazdırmasının bir sebebi de, Türkçesini yetersiz görmesidir.

Eserleri

Nevâdirü'l-Emsâl

Eser, Farsça deyim, atasözü ve kinayelerin Türkçe açıklamalarını ihtiva eden bir sözlük olup 1020 yılının Muharrem (Mart 1611) ayında Şiraz'da yazılmıştır. Mîrek, sözlüğünü hazırlarken, Fars edebiyatından pek çok önemli şairin divanlarını tarayarak iyi bir derleme çalışması yapmıştır. Eserinin mukaddimesinde, adlarını andığı bu şairlere ait kaside, gazel, rubai ve tek beyitlerden tespit edilen deyim, atasözü ve kinayeler ile atasözü haline gelen beyitleri eserine almıştır.⁸ Sözlükte divanları taranan ve beyitlerinden örnekler verilen şairlerin çoğu, *Şehrî ve Güli*'de de görülmektedir.

Sâkînâme

Mîrek, *Sâkînâme* adıyla bir eser meydana getirdiğini, *Şehrî ve Gülî*'nin hâtimesinde ifade etmektedir.⁹ Ancak bu eserin bir nüshası henüz tespit edilememiştir.

ŞEHRÎ VE GÜLÎ

Anadolu'da çeşitli ilim dallarında yazılmış eserler için Türkçe, Farsça ya da Arapça şerhler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Türkçe yazılanlar elbette çoğunluktadır. Şerh dendiğinde daha çok tasavvufî metin şerhleri akla gelmektedir. Söz konusu şerhler arasında, klasik Türk edebiyatının oluşumunda önemli katkıları olmuş Farsça manzum veya mensur eserlerin şerhleri, daha çok bilinmekte ve bu konuda öne çıkmaktadır. Mevlâna'nın *Mesnevî*'sine Anadolu'da kaleme alınmış şerhlerinde görüldüğü gibi, bir eserin tamamı, müntehasp kısımları ya da dibace gibi belli bölümleri; bazılarında da edasıyla, manasıyla veya yazılış hikâyesiyle beğenilmiş, edipler arasında tartışılmış kaside, gazel, rubai gibi manzumeler, hatta beyitler veya bir beyit için şerhlerin yazıldığı görülmektedir. Eser şerhleri cümlesinden olarak, Mevlâna'nın *Mesnevî*'sine yazılmış şerhler başta gelmekte ve önemli bir külliyyat oluşturmaktadır.

Taşkentli Mîrek Muhammed'in yazdığı *Şehrî ve Gülî* isimli eseri ise, Fars edebiyatının -bir kısmı Türk kökenli olan- ünlü şairlerinden seçilmiş, aslında bir hikâyesi olan Farsça beyit veya şiirlerin şerhi ve izahı olup bu hâliyle Anadolu'da oluşmuş şerh geleneğinden farklı bir örnektir.

Müellifin nüshaları günümüze ulaşmış iki eserinden biri olan *Şehrî ve Gülî*, edipler ve şairler arasında, edebî meclislerde üzerinde görüş alışverişi yapılmış, anlamı üzerinde tartışılmış ve nazım sebebi sohpetlere konu olmuş Farsça kaside, gazel, rubai, kıta ve mesnevilerde anlaşılmasında güçlük çekilen beyitlerin veya manzumelerin açıklamalarını içeren bir eserdir. Esas itibarıyla, Farsça söyleyen şairlerin, Mîrek'in gözünde kalburüstü olanlarından bir şiir seçkisi yapılmış ve bunlar belli bir usul çerçevesinde şerh ve izah edilmiştir. Şiirleri tercih edilen şairlere bakıldığında, Derî Farsçasıyla ilk defa şiir söylediği kabul edilen Behrâm-ı Gûr ve Gazneli Mahmûd'un emriyle *Şehnâme*'yi yazan Firdevsî başta olmak üzere, kendi zamanına kadar gelmiş pek çok şaire ait manzumeleri eserine dâhil ettiği görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, *Nevâdirü'l-Emsâl* adlı Farsça-Türkçe sözlüğünü hazırlarken taradığı divan ve mesnevilerden derlediği edebî malzemenin bir kısmını, sözlüğünden iki yıl sonra telif ettiği *Şehrî ve Gülî*'de de kullanmıştır.

Adı

Eserin adı *Şehrî ve Güli*'dir. Yazar, kitabına Farsçada deyim olarak kullanılan bir tabiri ad olarak vermiş ve eserin adlandırılışını, “Bu güzel kitap -ki cennet bahçesinin yeni açmış goncasi olup ılık rüzgârın tesiriyle açıldığı için cihanın makbulü, âriflerin elindeki gül destesinin taze açmış gülü olmuştur- elden ele dolaşan zarif ve canlı gülden kinaye ile *Şehrî ve Güli* diye adlandırıldı” anlamındaki sözleriyle açıklamıştır.

Oldı ey cân gülşeninüñ bülbüli

*Bu kitâbuñ nâmı Şehrî yu Güli*¹⁰

Şehrî ve Güli Farsçada bir deyim olarak da kullanılmıştır. Bu tabir, ulaşılabildiğimiz deyim sözlüklerinde madde olarak da yer almaktadır.

Mîrek Muhammed, *Nevâdirü'l-Emsâl*'de ‘*Bâbü’ş-şîn el-meftûha*’ madde başlığı altında bu tabiri şöyle izah etmiştir: “*Şehrî ve Güli bu meseli şol zamanda îrâd iderler ki şehriñ bir tuhfesi var ve şehirde nazîri ve şebîhi yokdur diyecek yirde zurefâ-yı ‘Acem şehri ve güli dirler. Nitekim Mevlânâ Câmî Sultân-ı kevneyn ve resûl-i sakaleyn (sav.) na’tında dimişdir bu mesel fehm olunur. Ez Sübha-i Monlâ Câmî, beyt:*

گُلِ شَہرِ دُو جَہانِست بَلی ہست شَہری و گلی زو مثلی

ve dahi şâiriñ bu beytinden ol mesel katı zâhirdir.

Beyt:

ای گل روی ترا چون من بہر سو بلیلی

از تو دارد این مثل شہرت کہ شہری و گلی¹¹

Şem’î, *Sübhâtü'l-Ebrâr* şerhinde Câmî’nin yukarıdaki beytinin şerhinde şu açıklamayı yapmıştır: “*Hazret-i Resûl (sav.) iki cihân şehrinüñ gülidir. Belî, şehre mensub ve güle mensub olan ol resûlden bir meseldir. Zîrâ mevcûdâtın vücûdu maksûd bi’l-‘arzdir ve anun vücûdi maksûd bi’z- zâtdır. Belî, mısra ‘-ı sâniye sarf olunmak ensebdir.*¹²”

Riyâzî Mehmed *Düstûru'l-‘Amel*'inde aynı deyimi, “*Şehrî ve Güli şehirde bir evdir diyecek yirde darb iderler*”¹³ şeklinde açıklamış ve yukarıda verilen Farsça beyitleri örnek göstermiştir.

Hüsâmî de *Tuhfetü'l-Emsâl*'de, “*Şehrî ve Güli emsâldendir. Şehriñ bî-nazîr hediyesi demek me’âlinde îrâd olunur*”¹⁴ şeklinde açıklamış ve yalnızca Câmî’nin yukarıda verilen beytini nakletmiştir.

Hasan Şu’ûrî, *Lisânü'l-‘Acem*'de, “*Şehrî ve Güli nevâirdan bir*

'adîmü'l-mesel nesne ta'rîfînde 'bir şehir ve bir ev' demekdir"¹⁵ sözleriyle izahta bulunmuş ve yine yukarıdaki beyitleri örnek vermiştir.

Şehrî ve Güli'nin Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa 2621 numaralı nüshasının yp. 82b kenarında Şehrî ve Güli için şu kayıt düşülmüştür: "Şehrî ve Güli şehriiñ bir tuhfesi ki nazîri bulunmaz. 'Bir şehir bir fülân' dedikleri meseldür." Bu kayıttan sonra yine Câmî'nin beyti şahid gösterilmiştir.

Şehrî ve Güli tabiri Senâyî-i Gaznevî'nin bir gazelinde de geçmektedir:

چون تو صنم و چو ما شمن نیست شهرى و گلى توى و مايميم¹⁶

Alî Ekber-i Dihhudâ, *Emsâl ü Hikem*'inde bu tabiri madde başı yapmış, ancak bir izahta bulunmadan Câmî'nin yukarıda verilen beytini nakletmekle yetinmiş, devamında, "Bu şehirde yapıcı olan insandır" anlamında, "Fâ'îl est der in şeh'r âdem est" sözünü kaydetmiştir.¹⁷ Ulaşabildiğimiz diğer Farsça deyim sözlüklerinde ise "şehrî ve güli" tabirine rastlanmamıştır.

"Şehr" kelimesi, "şehr-revân" ve "şehr-şöhre" gibi terkiplerde nadir, eşsiz, eşi benzeri yok, çok değerli; rayic olan nesne, meşhur ve makbul nesne" anlamında kullanılmıştır.¹⁸

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, "şehrî ve güli" tabiri, eşi benzeri olmayan, nadir, az bulunan nesne" anlamında kullanılmış bir deyimdir. Mîrek Muhammed, eserini adlandırırken Senâyî-i Gaznevî'nin, Kemâl-i Hucendî'nin ve Câmî'nin yukarıdaki beyitlerinden alıntı yapmış, aynı zamanda eserine "eşi benzeri olmayan kitap" anlamı da yüklemiştir.

Yazılış Sebebi

Eserin kısa mukaddimesinde telif sebebine ilişkin verilen bilgilere göre, türlü kaside ve rubailerî, mesnevi ve kıt'aları dostlarıyla müzakere ederken, izahlarında zorluk çekilen beyitlerin manalarını ve mazmunlarını izah eden bir eser meydana getirmek istediğini, bu niyetle eserini ortaya koyduğunu söylemektedir. Kendi ifadesiyle eserin yazılış sebebi şöyledir: "Fuzalâ-yı mütekaddimîn ve şu'arâ-yı müte'ahhirîn ebyâtın tetebbu'idirdüm. Ba'z-ı kasâyid ü rubâ'iyât ve mesnevî vü mukatta'ât arasında olan ebyât-ı müşkileyi 'alâ kadri'l-îmkân düstân ile müzâkere iderken miskab-ı tab'-ı elmâsgûn ile dürer-i nâ-süfte-i ma'ânîyi şikâfte ve ebkâr-ı hacle-i mazmûni dest-keşide itmege niyet itdüm."¹⁹

Mîrek, gerek İstanbul gerekse Rumeli'deki edebiyat çevreleriyle
122 NÜSHA, YIL: 11, SAYI: 33, 2011/II

temasları neticesinde, kendisinden, geldiği coğrafyanın edebî atmosferini yansıtacak bir eser yazması talebiyle karşılaşmış ve *Şehrî ve Güllî*'yi bu şekilde yazmış olmalıdır. Bu durum, İstanbul şairlerinin ilgileri hakkındaki değerlendirmelerinden de anlaşılmaktadır.

Telif Tarihi

Eser, Zigetvar şehrinde, Kanunî Sultan Süleyman'ın türbesinin bulunduğu külliye de, ilkbahar mevsiminde iken 20.6.1613 tarihinde yazılmıştır: “*Mübarek başlıklı ve irfan erbabının güzel ellerince beğenilen bu kitap, çok saygın Zigetvar şehrinde, edip kardeşler ile birlikte, Sultan Süleyman Han'ın türbesinde, bahçe güllü mevsiminde sona erdi. Tarih: Cemaziyelevvel 1022 (20.6.1613).*”²⁰

İzah ve Şerh Metodu

Müellifin belli konulara örnek olmak üzere seçtiği Farsça beyitlerin izahlarını içeren *Şehrî ve Güllî*'de diğer şerhlerdeki daha çok anlam üzerinde duran bir usul görüldüğü gibi, bazen de beytin ya da manzumenin yazılmasına sebep olan hikâyesi anlatılmıştır. Müellif bu gibi kısımlarda “*Nakl olunur ki*” veya “*Menkuldür ki*” gibi ifadelerle söze başlamıştır. Yine kimi yerde bazı kelimelerin dilbilgisi bakımından izahı yoluna gidilmiş, bazen de, ilgili kelimenin/kelimelerin lügatlerde olmayan anlamı/anamları verilmiştir. Bazı kelimelerin, Türkçenin hangi edebî dilinde ve hangi coğrafyasında, ne şekilde kullanıldığı konusuna da işaret edilmiştir. Buna ilişkin, Osmanlı Türkçesi için *Türkî* veya *zebân-ı Türkî*, Çağatay Türkçesi için *zebân-ı Nevâyî*, bölgesel olarak da Mâveraünnehir'de kullanılan Türkçe için *Mâverâünnehirler zebânı* ifadesi tercih edilmiştir. Örneğin; ‘sergut’ kelimesi için yapılan açıklamada “*...sergut, zebân-ı Nevâyîde pâdişahlar öninden kalkan ta'âm bakiyesine dirler ve mutlakâ bakiyye-i ta'âma sergut dirler*”. Örneğin “kaka” kelimesi için şu bilgi verilmiştir: “*Kâkâ, Mâverâünnehirler zebânında gulâm-ı Hindûstân ma'nâsına gelür. Bunlara kâke disen bir mertebe alınurlar ki kan bıçak olmak katlarında câyizdür.*” Ayrıca, bazı beyitlerde geçen kelimelerin deyim anlamları da söz konusu edilerek ilgili deyim, varsa, hikâyesi anlatılmış, böylece daha iyi anlaşılması sağlanmıştır. Bunlara ilâveten, her yerde olmasa da, çoğunlukla beyitlerin Türkçe anlamlarının verildiğini söylemeliyiz.

Muhtevası

Eser, Fars ve Türk kökenli bazı şairlerin Farsça eserlerinden, sözü edilen coğrafyaların edebiyat çevrelerinde iz bırakmış beyitler ve manzumelerden belli amaçlarla seçilmiş beyitler ve bir kısım manzumelerden oluşturulmuştur. Derî Farsçasıyla ilk defa şiir söylediği kabul edilen

Behrâm-ı Gûr ve *Şahnâme*'yi yazan Firdevsî-i Tûsî başta olmak üzere, müellifin de çağdaşı olan pek çok şaire ait beyitler esere dâhil edilmiştir. Eserde şerhe konu olan şiirlerin toplamı 283 adet olup bunların tamamı 454 beyit ve 3 mısradır. Mîrek'e ait, eserin giriş kısmındaki biri Türkçe 2 beyit ile hâtimesindeki 1 dörtlük bunların dışındadır. Adları anılan şair sayısı, Lâedrî ile birlikte, 80'dir. Bazı şiirlerin ise şairi zikredilmemiştir. Şairi belirtilmemiş şiirlerin çoğu tek beyit halindedir. Bir kısmı ise kaside, mesnevi, kıt'a ve rubai nazım şekillerinden seçilmiş türlü manzumelerden oluşur. Buna göre, kime ait olduğu belirtilmemiş olan şiirler 28 beyit, biri üç, dördü ikişer beyitlik 5 kıt'a ve 4 rubai olmak üzere toplam 37 adettir. Ayrıca adı belirtilmemiş olmasına rağmen Horasanlı olduğu söylenen bir şaire ait 2 beyitlik bir kıt'a da nakledilmiştir.

Müellif, kısaca da olsa şairler hakkındaki kanaatlerini de dile getirmiş, aralarında mukayeseler yapmış ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Eserinin bir yerinde Osmanlı şairi Ganîzâde Nâdirî'den söz etmekte ve Nizâm-ı Esterâbâdî'nin takipçisi olduğunu bildirmektedir.²¹ Bu da kayda değer bir kayıttır.

Şehrî ve Gülî'nin, içerdiği bilgiler bakımından en dikkat çekici yanı, şairlerin, buldukları çevrelerle münasebetlerinin anlatıldığı kısımlardır. Bu kısımlarda, şairlerin birbiriyle ve devlet adamlarıyla münasebetleri kadar kimi şiirlerin yazılış nedenlerini anlatan hikâyeler de önem arz etmektedir. Ayrıca, çeşitli vesilelerle söylenmiş hicivler de özellikle şair-sultan münasebetleri bakımından dikkat çekmektedir.

Müellifin Farsça atasözü, deyim ve kinayelerin Türkçe açıklamalarını içeren *Nevâdirü'l-Emsâl*'indeki anlatım biçimi ve birikiminin, yer yer *Şehrî ve Gülî* sayfalarına da yansıdığı görülür. Örneğin, Mîrek seçtiği şiirleri açıklarken çoğunlukla kelimelerin türlü özelliklerine yoğunlaşmakta, yeri geldikçe deyimlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla arka planlarındaki hikâyeleri de okuyucuya aktarmakta ve özellikle kimi kelimeler için verdiği anlamların başka sözlüklerde bulunmadığını belirtmek suretiyle Farsçanın kelime ve mana hazinesine de katkıda bulunmaktadır.

Kaynakları

Şehrî ve Gülî'de, seçilen beyitlerin hangi eserlerden alındıkları çoğu kez kaydedilmiştir. Bu kayıtlar, eserde yararlanılan kaynaklar konusunda bizi aydınlatmaktadır. Eserde, şerh edilen şiir metnlerinin, hepsi için söylenemese de, en azından bir kısmının kaynağı olmak üzere toplam 21 adet eserin adı zikredilmiştir. Bunlar dışında bir de Huseyn-i Hıyâvânî'ye ait olup Mîrek'in atası Barak Han vasfında yazılmış olan manzum *Za-*

fernâme'nin ismi geçmektedir. *Şehrî ve Güli*'de adları anılan eserler şunlardır:

Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân* (tlf. 665/1257) ve *Gülistân*'ı (tlf. 656/1258), Selmân-i Sâvecî'nin *Cemşid u Hurşid*'i (tlf. 763/1361), Evhadüddîn-i İsfahânî (Merâgâî)'nin *Mantku'l-'Uşşâk* adıyla da bilinen *Dehnâme*'si (tlf. 706/1307), Hâtîfî'nin *Heft Manzar*'ı, Nizâmî-i Gencevî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* (tlf. 587/1191), *İskendernâme* (597/1200-607/1211), *Leylâ vü Mecnûn* (tlf. 584/1188), *Mahzenü'l-Esrâr* (572/1176-77) adlı mesnevileri; Büyük sûfî şair Feridüddîn-i Attâr'ın *Mantku't-Tayr*'ı, kendisine isnad edilen *Pendnâme*, Mevlâna'nın *Mesnevî*'si, Herat şairlerinden Nizâm mahlaslı Nizâmuddîn Abdulhayy'ın Hz. Ali hakkında yazdığı 120 beyitten ibaret *Mi'râcü'l-Hayâl* adlı kasidesi, Assâr-ı Tebrizî'nin *Mihr ü Müşteri*'si (tlf. 778/1377), *Reşehât* (*Reşehât-ı Azîzân*, tlf. 909/1503), Nureddîn Abdurrahmân-ı Câmî'nin *Silsiletü'z-Zeheb* (tlf. 890/1485), *Sübhâtü'l-Ebrâr*, *Tuhfetü'l-Ahrâr* (tlf. 886/1481) ve *Yûsuf u Züleyhâ*'sı (tlf. 888/1483), Firdevsî'nin *Şehnâme*'si, Hilâlî-i Çağatâyî'nin *Şâh u Dervîş*'i, Devletşâh'ın *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*'sı (tlf. 892/1487), Hâtîfî'nin *Timurnâme*'si.

İzahı ve Şerhi Yapılan Şiirler ve Şairleri

Şehrî ve Güli'de, şiirleri izah edilen şair kadrosu oldukça zengin olup şiiri/şiirleri alınan şairlerin çoğu da önemli şairlerdir. Eserde adları anılan ya da şiirlerinin şerh ve izahları yapılan şairler şunlardır:

Âgehî-i Horasânî (ö.932/1525), **Ali Şîr Nevâ'î** (844-906/1441-1501), **Alî-i Esterâbâdî**, **Hâce Âsafî-i Herevî** (853-923/1449-1517)'den 19 beyit, **Assâr-ı Tebrîzî** (ö.784/1382)'nin *Mihr ü Müşteri*'sinden bir beyit, **Ferîdüddîn Attâr-ı Nişâbüri** (553-627/1158-1230)'den üçü kendisine isnad edilen *Pendnâme*'den, ikisi *Mantku't-Tayr*'dan olmak üzere toplam 8 beyit, **Baba Figânî-i Şîrâzî** (ö.925/1519)'den bir beyit, **Hâce Muhammed Bahâüddîn-i Nakşbendî** (718-791/1318-1389)'den bir beyit, **Bedr-i Câcermî** (ö.686/1287'den sonra)'den bir rubai, **Bedr-i Şîrvânî** (ö. 1449)'den bir beyit; **Behrâm-ı Gûr** (ö.438)'dan bir mısra, **Benâ'î** Kemâlüddîn Ali Şîr-i Herevî (857-918/1453-1512)'den mesnevî şeklinde üç beyit ile ikişer beyitlik iki kıt'a, **Bisâtî** (ö.808, 815/1405, 1413)'den iki beyit; **Burunduk-ı Buhârî** (ö.1412)'den Hâce İsmet-i Buhârî hicvinde bir beyit, **Câmî** (817-898/1414-1492)'den 1 kıt'a ve 1 rubai, 18 beyti mesnevilerinden olmak üzere toplam 44 beyit, **Celâl-i Ferâhânî** Celâlüddîn b. Ca'fer (ö.1335)'den bir beyit; **Cevherî-i Zergar** (XII. yüzyıl)'den 1 kıt'a, **Dil-ârâm (-ı Çengî)**'den bir mısra, **Celâlüddîn Ebû İshâk Hallâc-ı Şîrâzî** (ö.1411, 1427)'den bir beyit ve bir rubai; **Ebû Nüvâs Hasan b. Hânî** (139-198/756-814)'den Arapça iki beyit; **Enverî**

(ö.598/1189)'den altı beyit ve iki beyitlik bir kıt'a, **Evhadüddîn-i Isfahânî (Merâgâyî)** (673-738/1274-1338)'den üç beyit ve bir rubai, Gazneli Sultan Mahmûd dönemi şairlerinden **Ferhârî**'den iki beyitlik bir kıt'a, **Ferîd-i Ahvel Ferîdüddîn Ahvel-i Esferâyînî** (XIII. yüzyıl)'den iki beyit, **Feyzî-i Hindî** (954-1004/1547-1595)'den biri bir kasidesinden toplam 4 beyit, **Firdevsî** (934-1020, 1026)'nin *Şehnâme*'sinden sekiz beyit, ayrıca, *Şehnâme*'den bilgiler; **Fuzûlî** (ö. 1556)'den iki beyitlik bir kıt'a, **Ganîzâde Mehmed Nâdirî** (ö.1036/1627)'den Türkçe bir beyit; **Gazâlî-i Meşhedî** (ö. 980/1572)'den üç beyit; **Hâcû-yi Kirmânî** (689-753/1290-1352)'den biri *Dehnâme*'nin ilk beyti olmak üzere iki beyit, **Hâfız-ı Şîrâzî** (ö.1388, 1389)'den bir beyit, **Hâkânî-i Şîrvânî** (520-595/1126-1199)'den on beyit ve iki beyitlik bir kıt'a, **Senâ'î** (473-535/1080, 81-1140,41)'den sekiz beyit, **Abdullah Hâtîfî** (822-927/1419-1521)'den ikisi *Timurnâme*'den, altısı *Heft Manzar*'dan toplam sekiz beyit, **Hayretî-i Tûnî** (ö.961/1554)'den beş beyitlik bir gazel ile iki beyitlik bir kıt'a olmak üzere 7 beyit, **Hilâlî-i Çağatayî** (ö.936/1529-30)'den biri rubai olmak üzere altı beyit, **Husrev-i Dihlevî** (651-725/1253-1325)'den yedi beyit, **Hümâyûn-ı Esferâyînî** (ö.902/1497)'den beş beyitlik bir gazel, **Huseyn Senâ'î-i Meşhedî** (ö.995, 996/1587, 1588)'den 2 beyit, **İmâd-ı Kâtib** (961-1024/1554-1615)'den bir beyit, **İsmet-i Buhârî** (ö.1436-37)'den bir beyit; **Kâsım-ı Envâr** (1355-1433)'dan iki beyit, **Kâtibî** (ö.839/1435)'den 19 beyit, **Kemâleddîn İsmâil-i Isfahânî** (568-638/1173-1240 [?])'den 4 beyit, **Kemâl-i Hucendî** (ö.1400, 1405)'den 7 beyit, **Nî'metullah Kişverî** (XV. yüzyıl)'den bir beyit, **Kutbuddîn-i Nâyî** (1366-1408)'den iki beyit, **Lisânî-i Tebrîzî** (Şîrâzî) (ö.1533, 1534)'den bir rubai, **Lutfullah-ı Nişâbûrî** (ö.816/1413)'den bir rubai, **Meşrebî-i Meşhedî**'den bir beyit, **Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî** (604-672/1207-1273)'nin *Mesnevî*'sinden 3 beyit; *Şehrî ve Gülî*'nin müellifi **Mîrek Muhammed** (XVII. yüzyıl)'in biri Türkçe üç beyti ve Farsça bir rubaisi, **Muhlisî-i Bedahşânî** (XVII. yüzyıl)'nin bir beyti ve bir rubaisi, **Mücîr-i Beylekânî** (ö.586/1190 [?])'nin iki beyti, **Müşfikî-i Buhârî** (945-998/1538-1590)'nin 16 beyti, XVI. yüzyıl kadın şairlerinden olan **Nihâlî**'nin bir beyti, **Nizâm-ı Esterâbâdî** (ö.959/1552)'nin 11 beyti, **Nizâmî-i Gencevî** (1136-1217)'nin *Leylî vü Mecnûn*, *Hüsrev ü Şîrîn*, *Mahzenü'l-Esrâr* ve *İskendernâme* adlı mesnevilerinden toplam 27 beyti, **Pehlevân Kâtibî**'in bir beyti, **Pûr Behâ-yi Câmî** (ö.732/1332)'nin 3 beyti, **Recâ'î-i Acem**'in iki beyti, **Poçoğlu Recâyî Efendî**'nin 4 beyti, **Riyâzî-i Semerkandî** (ö.884/1479)'nin 3 beyti, **Rûdekî-i Semerkandî** (ö.329/941)'nin bir beyti, **Sa'dî-i Şîrâzî** (ö. 691/1292)'nin 8 beyti, **Tâcüddîn Ömer Sadru's-şerî'a-i Buhârî** (XII. yüzyıl)'nin 6 beyti, **Selmân-ı Sâvecî** (709-778/1309-1376)'nin 14 beyti, **Seyf-i Fergânî** (ö.1348'den önce)'nin bir beyti, **Sultân Üveys Bahâdur**

(757-776/1356-1374)'un 4 beyti, Güney ve Batı İran'da hüküm sürmüş Muzafferîler hanedanının ikinci sultanı **Şâh Şücâ** (760-786/1359-1384)'ın 2 beyti, **Şemsüddin Muhammed Cüveynî**'nin bir rubaisi, **Şeyh Âzerî** (1391-1461)'nin 6 beyitlik bir gazeli, **Şeyh Irâkî** (ö.688/1289)'nin 4 beyti, **Tezrîkî-i Acem** (XVI. yüzyıl)'in 12 beyti, **Tirger-i Kirmânî**'nin bir rubaisi, **Ubeyd-i Zâkânî** (ö.771, 772/1369, 1370)'nin 9 beyti, **Urfi-i Şirâzî** (963-999/1555-1591)'nin 4 beyti, **Ümidî** (ö.929/1523)'nin 12 beyti, **Vahşî-i Bâfikî** (1523-1553)'nin 11 beyti, **Zahîr-i Fâryâbî** (ö.598/1202)'nin bir beyti ve bir rubaisi, **Zirekî-i Herevî**'nin bir beyti, **Lâedrî** adı altında 5 beyit ve bir rubai ve söyleyeni meçhul 3 beyit yer almaktadır.

Adları Anılan Diğer Şairler ve Tarihî/Mitolojik Şahsiyetler

Şehrî ve Güllî'de, yukarıdaki şairlerden başka, türlü nedenlerle kimi şair kimi devlet adamı, kimi de tarihî-mitolojik şahsiyet olan çeşitli şahısların; Bermek oğulları gibi bazı hânedanların adları anılmakta ve bunların tarihe mal olmuş bazı özelliklerinden bahsedilmektedir. Adları anılan şahısların ve hanedanların bir şekilde edebî kültür içinde yer aldıklarını söylemeliyiz. Sözü edilen şahısların aşağıda yalnızca adları, unvan veya lakapları verilecektir.

Batı Türkistan'da hüküm sürmüş olan Şeybanî hanedanı (991-1006/1583-1598), Özbek sultanlarından **Abdullah Han** (ö.1006/1598), Timurleng'in üçüncü oğlu Mirza Celâleddîn Mîrânşâh (1366-1408) dönemi bilginlerinden olup Mîrânşâh'ın emriyle Kazvin civarında asılarak idam edilen **Abdülmü'min-i Gûyende**, asıl adı Emir Han olup Herat'ta valilik yapmış olan **Ahmed-i Âtûn**, şair Abdurrahmân-ı Câmî'nin mürşidi Şeyh **Ahmed-i Câmî** (441-536/1049-1141), Tahranlı seçkin bir aileden olup ticaret için Hindistan'a giden, dönüşte dostlarına hediye getirmediği için adı cimriye çıkan ve şairlerce hicvedilen **Aka Şâpûr**, dönemin edip ve sûfilerinden olup Rükniyye tarikatının kurucusu Şeyh Rükneddîn **Alâüddeve-i Sîmnânî** (659-736/1261-1336), "türbe şeyhi" unvanıyla anılan Bosnalı Halvetiye şeyhlerinden **Ali Dede** (ö.1007/1598 [?]), Özbek Türklerinden Şeybanîler hanedanının yedinci sultanı **Barak Han** Nevruz Ahmed, Timur'un torunu ve Şâhruh Mirza'nın oğlu **Giyâseddîn Baysungur** (799-837/1397-1434), *Şehnâme*'de adı geçen mitolojik şahsiyetlerden **Cemşid**, XIV. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Şirazlı bir kadın şair olup İncûoğullarından Celâleddin Mes'ûd Şah'ın kızı olan **Cihân Hâtûn**, *Şehnâme*'de adı geçen mitolojik şahsiyetlerden **Dahhâk-i Mârî**, ilk Müslümanlardan **Ebû Zer-i Gifârî** (ö. 32/652), cesaret ve yiğitliğiyle meşhur Turan hükümdarlarından olup Efrâsiyâb-ı Türk adıyla da anılan **Efrâsiyâb**, **Evhadüddîn-i Kirmânî**,

Müşfikî-i Buhârî'nin bir kıt'asında sakalı hicvedilen **Fethullâh-ı Sahnâf**, eski İran hânedanlarından Keyânîlerin padişahı Dârâb'ın oğlu **Fîrûz Şâh**, meşhur İslâm düşünürü **Gazzâlî** Ebû Hamîd (ö. 505/1111), Efrâsiyâb'ın kardeşi ve Turan ordusu kumandanlarından **Gersîvez**, Farsça-Türkçe sözlük müelliflerinden **Hafîmî** Lutfullah b. Ebî Yûsuf (ö.1497'den sonra), gazelleri ile ünlü Osmanlı divan şairi **Hayâlî** (ö.964/1556-57), Farsçadan Farsçaya bir sözlük olan *Tuhfetü'l-Ahbâb* (tlf. 936/1530)'ın müellifi Heratlı **Hâfız-i Evbehî** (ö.974/1566), Sultan **Hüseyn Baykara** (842-911/1438-1506), Barak Han adına yazılmış manzum *Kitâb-ı Zafernâme*'nin müellifi **Huseyn-i Hıyâvânî**, **İbn Sînâ** (ö.428/1037), Heratlı şairlerden **İmâmî-i Herevî** Ebû Abdullah Muhammed (ö.686/1287), Azerbaycan Atabeglerinden **Kızıl Arslan** (ö.587/1191), Keyânîlerden Siyavuş'un oğlu ve bu hanedanın üçüncü padişahı **Keyhusrev**, XIV. yüzyıl âlimlerinden **Kutbuddîn-i Şîrâzî** Mahmûd b. Mes'ûd (634-710/1236-1311), Nizâmî-i Gencevî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı mesnevisinin baş kadın kahramanlarından olan Ermenistan kraliçesi **Mehîn Bânû**, Timur'un üçüncü oğlu **Mîranşâh** Mîrzâ Celâlüddîn (769-810/1367-1407), Orta Asyalı Hâcegân tarikatı şeyhlerinden ve büyük sûfi velilerden **Muhammed Bâbâ-yı Semmâs** (ö.736/1335), Muhammed Kahkî-i Kûhistânî ve Mevlâna Kâhî adlarıyla da anılan Mîranşâh dönemi âlimlerinden **Muhammed-i Kûhistânî**, Kert hanedanının beşinci sultanı **Muhammed-i Kerd (Kert)**, Delhi Tuğluk hanedanının kurucusu Gıyâsüddîn Tuğluk'un büyük oğlu **Muhammed Tuğluk Şâh** (725-752/1325-1351), Selmân-ı Sâvecî'nin çağdaşı, Heratlı şairlerden **Muzaffer-i Herevî** (ö.781/1379), Mâverâünnehir şairlerinden Hamîdüddîn **Müstevfî-i Cevherî**, Şah İsmail'in ordu komutanlarından ve en yakın danışmanlarından **Necm-i Sâni** lakabıyla bilinen Emîr Yâr Ahmed-i İsfahânî (ö. 918/1512), Kübreviye tarikatının kurucusu **Necmüddîn-i Kübrâ** (539-618/1145-1221), *Lügat-i Ni'metullah* adlı Farsça-Türkçe sözlüğün müellifi Sofyalı **Ni'metullah b. Ahmed b. Mübârek er-Rûmî** (ö.1562), adaletiyle ünlü Sâsânî hükümdarı **Nûşîrevân**, Safevîler döneminde saray musahiplerinden **Seg-i Cehennem**, Rüstem ile Semengân sultanının kızının oğlu olan **Sührâb**, *Bahrü'l-Ma'ârif* adlı eseriyle ve Farsça eserlere yazdığı şerhlerle bilinen **Sürûrî** (896-969/1491-1562), Şeybanîlerin dördüncü sultanı **Ubeydullah Hân**, İlhanlı sultanı Abaka Han (1265-1282) dönemi vezirlerinden **Vecîhüddîn Hâce Zengî** b. Tâhir-i Feryûmedî, şair **Velî-yi Deşt-i Beyâzî** (ö.1001/1592-93), ikinci Emevî halifesi **Yezîd b. Mu'âviye** (ö.64/683).

Bahsi Geçen Coğrafi İsimler

Mîrek, eserinde, bazı coğrafi bölge, şehir, belde, köy ve mahalle adlarından ve bazı özelliklerinden bahsetmiş; bazen şairlerin birbirleriyle

atışmalarını konu etmiş, bazen de Mîrek, yeri geldikçe, bir şehrin diğer şehir -hatta bölge- nazarındaki imajı konusunda bilgiler vermiştir. Meselâ, eserin bir yerinde, Acem diyarında “Horasanlılar, Tuslular, Buharalılar, Sebzililer, Belhliler ve Mâveraünnehirliler hakkında söylenenler topluca değerlendirilmiştir. Eserde, coğrafi isim olarak, **Amû, Belh, Buhara, Ceyhun, Herî (Herat), Hindî-küş, Horasan, Irâk-ı Acem, Irâk-ı Arab, İsfahan, İran, Kal’a-i Alıncak, Mâveraünnehir, Merv, Mûliyân, Nişabur, Semerkand, Turan, Vilâyet-i Rûm, Zâkân** gibi şehir ve bölge adları, buraların önemli özellikleri ile birlikte anılmaktadır.

Edebiyat Çevreleri

Şehrî ve Güllî nin, içerdiği bilgiler arasında, şairlerin, buldukları çevrelerle münasebetlerinin anlatıldığı kısımlar ayrı bir öneme sahiptir. Bu kısımlarda, şairlerin birbiriyle ve devlet adamlarıyla münasebetleri kadar kimi şiirlerin yazılış nedenlerini anlatan hikâyeler de dikkat çekicidir. Ayrıca, çeşitli vesilelerle söylenmiş hicivler de özellikle şairlerin münasebetleri bakımından öne çıkmaktadır.

Mîrek’in *Şehrî ve Güllî*’de düştüğü bazı notlar, Türk Divan Edebiyatı ve İran Edebiyat Tarihi bakımından da önem taşımaktadır.

“*Bu kemîne şehri-i İstanbul’a geldiğümde ba’z-ı sühan-şinâs u hoş-tab’ân ile konuşup elfâz-ı dürer-bârlarından sade-i gûş-ı cânı pür-dür itdüm. Gördüm ki şu’arâ-i mütekaddiminden hazz itmeyüp müteah-hirînden olan Muhteşem-i Kâşî ve Vahşî-i Yezdî ve Velî Deşt-i Beyâzî ebyâtın mâ’illerdür ve okuñ diyü teklif iderler. Bu ahvâli ba’z-ı câhil müteşâir işidüp taklîd yüzünden anlar dahi Muhteşem-i Kâşî ve Vahşî ebyâtın ararlar. Hâce Hâfız ve Şeyh Sa’dî ebyâtına tenezzül itmeyüp zu-refâ-i Acemden birin gördükde Dîvân-ı Muhteşemün var mı ve ‘Urîfî ebyâtı manzûrun oldu mu ve Vahşî kasâyidinden hâtrunda yok mu diyü suâl iderler.*”²²

“*Diyâr-ı ‘Acemde üç dâne ‘ayyâr anılır. Birisine Nâsır-ı Kâseger ve birisine Hâcî-i Zâvî ve birisine Surh-merd-i ‘Ayyâr dirler ve rüzgârda ‘ayyârlıkla meşhûrlardur. Mevlânâ Kâtibî’nin bu beytinden Surh-‘Ayyâr fehm olunur. Beyt:*

می رباید گل بیاری ز بلبل نقد صبر
سرخ عیارست پنداری زهی عیار گل²³

Hâkânî-i Şîrvânî, hacca giderken Rusların eline esir düşer ve bir kilisede zincire vurulur. Kendisine din değiştirmesi için baskı yapılır. Bunun

üzerine Hâkânî, yüz beyte yakın bir kaside yazarak başına gelenleri anlatır ve kasideyi Rusların vezirine gönderir. Rus vezir, şiirden anlayan biri olduğundan, kaside çok hoşuna gider ve şairi affederek hediyelerle Vilâyet-i Rûm'a gönderir.²⁴

Hüseyin Baykara, Âsafî'nin bir beytini işitince, beytin güzelliğine hayran olup yedi gün her yerde donanma yapılmasını emreder. Bu beyitte Âsafî, kendini, gözyaşı içindeki balığa, sevgilinin saçını da oltaya benzetmiştir. Tercümesi şudur: “*Bir gece gözyaşlarımı balık gibi vatan edindiğimi gördüm; nihayet damağımdan kâkülünün oltasına takıldığımı gördüm.*”²⁵

Enverî, Sultan Sencer'in melikü'ş-şuarâsı olup makbul bir şairdir. Sultan Sencer, maiyetiyle birlikte Ahsîketî adlı bir köye gelip konaklar. Herkese birer ev tahsis edilir. Enverî'ye ayrılan evde ise bolca sivrisinek ve pire vardır. Şair, sabaha kadar büyük sıkıntı çeker. Sultan Sencer, o gecenin sabahında şaire ne durumda olduğunu sorunca, Enverî, “*Gecenin başından sabaha kadar vücudumda pire dansetti, sivrisinek ney üfledi, ben de çeng çaldım*” anlamına gelen beyti söyler.²⁶

Nüshaları

Şehrî ve Gülî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nin değişik koleksiyonlarında 11, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde 3, Ankara Milli Kütüphane'de 1, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi'nde 1 ve Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi'nde 1 olmak üzere yurtiçi kütüphanelerinde 17 nüshası tespit edilmiştir.²⁷

1. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Nu. 2944

Vişneçürüğü renginde, miklepli, ortası yıldız desenli, şirazeli; 225x125 (162x80) mm. ebadında bir mecmua içerisinde, talik ile yazılmıştır. Metin 48b-81b yaprakları arasında olup 23 satırdır. Özel adlar, başlıklar ve mazmunlar surh ile yazılmıştır. Beyit başları surh çizgi ile belirlenmiştir. Metin yıldız çerçeve içerisindedir.

1b-46b'de *Nevâdirü'l-Emsâl*, 47a-48b'de *Pendnâme*'den seçme beyitler, 83a boş, 83b'de Arapça beyitler, 84a boş, 84b'de Arapça bir dua, 85a boş, 89b'de *Düstûru'l-'Amel* adlı eserler vardır.

Baş 48b:

بنام پاک خدای هشتده هزار عالم جل ذکره که روح پر فتوح خلاصه موجودات در
قبضه قدرت اوست... اما بعد بو کمینة طشکندی اعنی میرک محمد نقشبندی ...

Sonu 81b:

...این سرگردان بادیة عصیانرا از دعاء خیر فراموش نکند.

قطعه

وز نور یقین دلم منور گردان
بی منت مخلوق میسر گردان
یارب ز قناعتم توانگر گردان
اسباب من سوخته سرگردان

2- Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Nu. 2743

Karton kaplı üzeri deri, yıldız çerçevesi 255x136 (192x79) mm. ebadında, 25 satır. Nesih hatla yazılmış, metin yıldız çerçeve içinde, başlıklar ve maddeler kırmızı mürekkep ile belirlenmiştir. Bazı yaprakların haşiyelerinde notlar vardır. Serlevha tezhipli, metin 1b-40a yaprakları arasında olup ince aharlı kâğıda yazılmıştır. Mecmuanın 41b-98a yaprakları arasında *Nevâdirü'l-Emsâl* vardır. Mecmua Muhammed Emîn İbn Ali el-Bedestânî tarafından Zilhicce 1160/Aralık 1747 tarihinde yazılmıştır.

Baş 1b:

بسم .. آغاز سخن بنام خدای اندک پذیر بسیار بخش جل ذکره قبض و بسط هس ده
هزار عالم در قبضة قدرت اوست ... نثر ستاینده خاکپای علی بو کمینه طاشکندی اعنی
میرک محمد نقشبندی ...

Sonu 40a:

رباعی

وز نور یقین دلم منور گردان
بی منت مخلوق میسر گردان
یارب ز قناعتم توانگر گردان
اسباب من سوخته سرگردان

فی شهر شعبان م.

Mecmuanın ferağ kaydı 98a:

تمام شد کتابت این نسخه بی نظیر در وقت العشا لسنه ستین و ماته و الف فی شهر
ذی الحجه الشریفه من هجره فی له العز و الشرف نمقه الفقیر الحقیر محمد امین ابن علی
البدستانی.

Diğer nüshalar sonları itibarıyla aynı olup, başlangıçları yukarıda verilen nüshalardan birine uymaktadır. Aşağıda diğer nüshaların yalnızca kütüphane numaraları ve nüsha tavsifleri verilmiştir.

3- Süleymaniye Ktp. Hafid Efendi Nu. 317

Müstakil bir nüsha, 1b-51a yaprakları arasında, 19 satır, 205x120 (140x65) mm., talik. Kâtip Hüseyin er-Ruusî tarafından yazılmıştır.

İstinsah tarihi belli değildir. Baş kısmında vakıf kaydı var. Kenarları cetvelli, vişneçürüğü renginde, iç kapak kısımları ebru kaplı cilt. Zahriyede dört adet Farsça beyit var. Yazı ince, fakat okunaklıdır. Bazı sayfa kenarlarında düzeltmeler var. Madde başı olan kelimeler, özel isimler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 5b, 6a, 6b, 7a ve 8b'de birisi tarafından sonradan ve farklı bir mürekkeple ve yazı karakteri ile bazı Farsça beyitlerin şerhi derkenar olarak yazılmıştır.

4- Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Nu. 2702

91b-144a yaprakları arasında, 17 satır, 201x145 (145x61) mm, talik. Vişneçürüğü renginde, cetvelli ve gömme şemseli deri cilt, şirazeli. Yp. 1a'da ve sonda vakıf kaydı vardır. Başlıklar ve madde başları kırmızı. Haşiyelerde tashihler var. Kâğıt aharlı. İnce fakat okunaklı bir yazısı var. Nüsha Himmet adlı bir müstensih tarafından 1071 (1660-61) yılında yazılmıştır.

Yp. 1b-89b arasında *Nevâdirü'l-Emsâl* var. Nüshanın istinsah kaydı ve tashihi birinci eser olan *Nevâdirü'l-Emsâl*'in sonundadır (yp.89b).

5- Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Nu. 110

Nesih yazıyla, 200x140 (150x75) mm. ölçüsünde, 21 satır, 193b-242a yaprakları arasında, filigranlı beyaz kâğıda yazılmıştır. Sözbaşları kırmızı ile belirlenmiştir. Çeharkuşe meşin, ebrî kâğıt kaplı, miklepli bir cildi vardır. Mecmuanın 2b-59b yaprakları arasında *Nevâdirü'l-Emsâl*, 60b-105b'de *'Ukûdu'l-'Ukûl*, 106b-151a'da *Düstûru'l-'Amel*, 152b-192b'de *Enîsü'l-'Uşşâk*, 243b-300a'da *Düstûru'l-'Amel* adlı eserler ve 302b-303b arasında Arapça açıklamalı Farsça grameri vardır. Nüshanın 193b-195b yapraklarının haşiyelerinde *Telhîs-i Düstûru'l-'Amel* yer alır.

6- Süleymaniye Ktp. Serez Nu. 3822

Mecmuanın 77b-125a yaprakları arasındadır. Nüsha, Derviş İbrahim el-Gülşenî tarafından Edirne Âşık Efendi Zaviyesi'nde 1068 (1658) yılında talik ile yazılmıştır. Başlıklar kırmızı mürekkeple, önemli yerler surh çizgi ile belirlenmiştir. Derkenarlarda, Gelibolulu Âlî'nin *Nevâdirü'l-Hikem* adlı eserinin metni yazılıdır.

7- Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Nu. 2792/9

Mecmuanın 222b-250b yaprakları arasındadır. 214x117 (157x65) mm. ebadında olup 21 satırdır. 222b serlevha tezhipli, 222b ve 223a cetvellidir. Söz başları kırmızı mürekkeple belirlenmiştir. Nüsha Kubbelizâde Ahmed tarafından talik ile yazılmıştır.

8- Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Nu. 2621

Üzeri ebru kaplı karton cilt kapaklı, yaldız cetveli, miklepli bir mecmua içerisinde, 225x130 (160x64) mm. ebadında, 121 yaprak. Metin mecmuanın 82b-121b yaprakları arasında olup 130x55 mm. ebadında, 21 satırdır. Madde başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Kenarlarda tashih ve notlar vardır. İstinsah tarihi belli değildir. Mecmuanın yp. 1b-61b arasında *Düstûru'l-'Amel*, yp. 62b-81a arasında *Telhîs-i Nevâdirü'l-Emsâl* vardır. *Şehrî ve Güllî* ile mecmuadaki diğer eserler, 81a'daki kayda göre, İlmî adıyla meşhur Ali b. Yûsuf adlı biri tarafından İstanbul'da Şeyh Ferhad adlı mahallede Rebiülâhir 1104/Aralık 1692 tarihinde yazılmıştır.

9- Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Nu. 2620

Üzeri deri kaplı karton cilt, miklepli, gömme yaldız şemseli bir mecmua içerisindedir. 238x130 (170x80) mm. ebadında, 23 satır, ince renkli kâğıt. Başlıklar ve mazmunlar kırmızı çizgiyle belirlenmiştir. Mecmuanın 1b-46b yaprakları arasında *Düstûru'l-'Amel*, 47b-57b arasında *Telhîs-i Nevâdirü'l-Emsâl* adlı eserler vardır. Eserin metni 58b-83a yaprakları arasındadır. İstinsah kaydı yoktur.

10- Süleymaniye Ktp. Laleli Nu. 1670

60b-109a yaprakları arasında, 21 satır, talik, sözbâşları kırmızı mürekkeple. Vişneçürüğü rengine ve cetveli deri bir cildi vardır. Ali b. Mustafa adlı bir müstensih tarafından 1134 (1722) yılında yazılmıştır.

Mecmua içerisinde *Şehrî ve Güllî* dışında, yp. 1b-59b'de *Nevâdirü'l-Emsâl*, yp. 109b-118b'de Neşâtî'nin Farsça grameri ve yp. 119b-178b arasında *Düstûru'l-'Amel* adlı eserler vardır.

11- Süleymaniye Ktp. Murad Buhari Nu. 243

Koyu kahverengi deri kaplı karton cilt; miklepli, şemseli, şirazeli, 208x130 (170x80) mm. ebadında 126 yaprak. Metin yp. 1b-56a arasındadır. Nesih hatla yazılmıştır. İstinsah ve müstensih kayıtları yoktur. Başlıklar ve mazmunlar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Metinde imla hataları sıkça görülmektedir. Bazı sayfalarda nadiren notlar yer almaktadır.

12- Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. H 1033

Kahverengi deri şemseli cilt içerisinde; serlevha tezhipli, cetveller yaldızlıdır. Aharlı kâğıt, 180x95 (45x15) mm. ebadında, 15 satır, 80 yapraktır. Talik ile yazılmıştır.²⁸

13- Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. R 850

Şemseli kırmızı deri cilt, serlevha tezhipli, yıldız cetveli bir cilt içerisinde; aharlı ince kağıt, 200x115 mm., 152 yaprak. 62 mm. uzunluk, 11 satır, talik. Şücâ'üddîn Muhammed eş-Şîrâzî eliyle 988/1589-90 [?] yılında istinsah edilmiştir.²⁹

14- Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Y 4065

Vişneçürüğü deri yumuşak cilt; 195x125 mm., 140 yapraktan ibaret bir mecmuanın 1b-70a yaprakları arasındadır.³⁰

15- Ankara Milli Kütüphane Nu. YzA 3441

Sırtı vişne rengi meşin, satırlar ebru kâğıt kaplı karton cilt içerisinde, yp. 58b-88a arasındadır. 193x132 (145x75) mm. ebadında, 18 satır, talik, birleşik harf filigranlı kâğıt. Başlıklar ve özel adlar kırmızıyla yazılmıştır. Metinde yazım hataları sıkça görülmektedir. Mecmuanın yp. 1b-57b arasında müellifin *Nevâdirü'l-Emsâl* adlı eseri vardır.

16- Kayseri Râşid Efendi Ktp. Râşid Efendi Nu. 588

194x112 (133x63) mm. ebadında, 56b-98a yaprakları arasında, 19 satır, Odabaşızâde Abdülbâkî eş-Şîrâzî tarafından Talik hatla 1089 (1678) yılında yazılmıştır.

17- Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi Nu. 1595

Kahverengi meşin cilt kaplı, 150x85 (210x140) mm. ebadında, 15 satır, 36 yapraktan ibarettir. Kütahya Mevlevihânesi kitaplarından olup Şeyh Ahmed Hâlis el-Mevlevî tarafından yazılmıştır. Kıt'a, beyit, nakl olunur ki gibi söz başları ve özel adlar, kırmızı mürekkeple belirlenmiştir.

Sonuç

Taşkentli Mîrek Muhammed'e ait olan *Şehrî ve Güli* adlı bu eser, diğer şerhlerden farklı özelliklere sahip içeriği itibarıyla Türkçe şerh geleneğimiz içerisinde farklı bir eserdir. Öncelikle, eserin, ağırlıklı olarak İran ve Orta Asya'yı içine almakla birlikte, Osmanlı ülkesinden Hindistan'a uzanan geniş kültür coğrafyasından izler taşıması, ilk anda göze çarpan özelliği olarak öne çıkmaktadır. Muhtevastaki bilgiler dikkate alındığında bu denli geniş bir coğrafyayı kucakladığını gözlemlediğimiz *Şehrî ve Güli*'nin, Anadolu'da şekillenmiş şerh geleneği çerçevesinde yazılmış bir şerh olmadığı, böyle bir eserin, uzun bir süreç ve hayli emekle elde edilmiş bir birikimin meyvesi olduğu hemen anlaşılmaktadır. Mîrek Muhammed'in, aslen, Taşkentli olması, Şîraz'da, İstanbul'da ve bir süre Balkanlarda ve buralardaki kültür hayatının içinde bulunması eseri daha da ilginç kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Bağdatlı İsmail Paşa, *Zeyl: İzâhı'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfü'z-Zinûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, C I-II, nşr. Ş. Yaltkaya, R. Bilge, İstanbul: 1941-43.
- _____, *Hediyetü'l-Ârifîn, Esmâü'l-Müellifîn ve Âşârü'l-MuŞannifîn*, C II, İstanbul, 1955.
- Devletşâh-i Semerkandî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, edited by Edward G. Brown, London, 1901.
- Dihhudâ, 'Alî Ekber, *Emsâl ü Hikem*, C II, Çâp-i Pencum, Tahran: Emîr-i Kebîr, 1361 hş. (1982).
- Dîvân-i Hâfiz*, be-İhtimâm-i 'Allâme Kazvînî ve Kâsim-i Ganî, Çâp-i Devvum, Tehrân: 1373 hş. (1994).
- Dîvân-i Hakîm Senâyî-i Gâznevî*, be ihtimâm-i Perrvîz Bâbâyî, Tehrân: İntişârât-i Nigâh, 1375 hş. (1996).
- Dîvân-i Kemâl-i Hucendî, TaŞîh: 'Azîz-i Devletâbâdî*, Tebriz: 1996.
- Dîvân-i Senâ'î: Dîvân-i Hakîm Ebu'l-Mecd Mecduddîn Âdem Senâ'î-i Gâznevî*, bâ Mukadime ve Havâşî ve Fihrist, be-Sa'y ve İhtimâm-i Mudderris-i Razavî, Çâp-i Sevvum, İntişârât-i Kitâbhâne-i Senâ'î, 1362 hş. (1983).
- Flügel, Güstav, *Die Arabischen, Persischen und Turkischen Handschriften der Kaiserlich- Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, I-III, Wien, 1865-1867.
- Hasan Şu'ûrî, *Ferheng-i Şu'ûrî*, C. II, İstanbul: 1155.
- Hüsâmî, *Tuhfetü'l-EmŞâl*, Nurosmaniye Ktp., nu. 4703.
- Karatay, F. Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, C. I-II, İstanbul, 1961.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1980.
- Mîrek Muḥammed-i Taşkendî, *Nevâdirü'l-EmŞâl*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Nu. 1213.
- _____, *Şehrî ve Güli*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Nu. 2944.
- Öz, Yusuf, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, Ankara: TDK Yay., 2010.
- Riyâzî Meḥmed, *Düstüru'l-'Amel*, Ankara Milli Ktp. A. Ötüken nu. 974.
- Sohrweide, Hanna, *Turkish Handschriften*, C. III, Wiesbaden, 1974.
- Şem'î Şem'ullâh, *Şerḥ-i Sübhâtü'l-Ebrâr*, Ankara Milli Ktp., Yz A 8395.
- Tayşî, M. Serhan, "Ali Dede, Bosnavî", *DİA*, C II, İstanbul, 1989, s. 386.

¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Zeyl.*, II, 680; Bağdatlı İsmail Paşa, *Esmâ'*, II, 269; Güstav Flügel, *Die Arabischen, Persischen*, I, 102-103; Hanna Sohrweide, *Turkish Handschriften*, II, 432.

² Mîrek Muhammed, *Şehrî ve Güli*, yp. 54a.

³ Barak Han için bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 78.

⁴ Mîrek Muhammed, *Şehrî ve Güli*, yp. 68b.

⁵ Aynı eser, yp. 81b.

⁶ Bk. M. Serhan Tayşi, “Ali Dede, Bosnavî”, *DİA*, C II, 386.

⁷ Mîrek Muhammed, *Şehrî ve Güli*, yp. 81b.

⁸ Daha geniş bilgi için bk. Yusuf Öz, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, s. 185-187.

⁹ Mîrek Muhammed, *Şehrî ve Güli*, yp. 81b.

¹⁰ Aynı eser, yp. 48b.

¹¹ Mîrek Muhammed, *Nevâdirü'l-Emsâl*, yp. 66a-66b.

İlk beytin çevirisi: “İki cihan şehrinin de gülüdür. Evet, şehri ve güli buna dair bir deyimdir.”

İkinci beytin çevirisi: “Ey yüzünün gülü için benim gibi her yanda bir bülbülü olan (güzel)! “Bir şehir, bir gül” deyimini sayende meşhurdur.” Bu beyit, Kemâl-i Hucendî'nin bir gazelinin matla beytidir. Bk. *Dîvân-i Kemâl-i Hucendî*, s. 393 (Gazel nu. 1007).

¹² Şem'î, *Şerh-i Sübhatü'l-Ebrâr*, yp. 18b.

¹³ Riyâzî Mehmed, *Düstûru'l-Amel*, yp. 43a.

¹⁴ Hüsâmî, *Tuhfetü'l-Emsâl*, yp. 51a.

¹⁵ Hasan Şu'ûrî, *Ferheng-i Şu'ûrî*, I, 47a.

¹⁶ *Dîvân-i Hakîm Senâyî-i Gaznevî*, s. 449.

Çevirisi: *Senin gibi put, bizim gibi putperest yoktur. Şehir biziz, gülü de sensin.*

¹⁷ Bk. Ali Ekber-i Dihhudâ, *Emsâl ü Hikem*, II, 1041.

¹⁸ Hasan Şu'ûrî, *Ferheng-i Şu'ûrî*, I, 47a.

Hâfîz'a ait beytin çevirisi: “Ustanın istediği, dikkatle bakarsan sanatkârdır, ancak geçerliliği yoktur.”

Ümîdî'ye ait beytin çevirisi: “Lüzumsuz şöhretten dolayı makbul olmuş bu kabul edilemez durum, her köyde meşhurdur.”

¹⁹ Mîrek Muhammed, *Şehrî ve Güli*, yp. 48b.

²⁰ Aynı eser, yp. 81b.

²¹ Aynı eser, yp. 76b.

²² Aynı eser, yp. 80a.

²³ Devletşâh, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ'*, s. 385.

Çevirisi: “Hileyle bülbülden sabır nakdini çalar, gül. Sen Surh Ayyâr sanırsın; oysa pek düzenbazdır gül.”

²⁴ Mîrek Muhammed, *Şehrî ve Güli*, yp. 54a-55b.

²⁵ Aynı eser, yp. 53a-b.

²⁶ Aynı eser, yp. 60b.

²⁷ Eser, sıralanan ilk beş nüsha esas alınarak tarafımızdan neşre hazırlanmıştır.

²⁸ Nüsha için bk. F. Edhem Karatay, *TSMK TY*, II, 71.

²⁹ Eser 1613 yılında yazılmış olduğu için bu tarih kaydı yanlış olmalıdır. Bk. F. Edhem Karatay, *TSMK TY*, II, 72.

³⁰ Bk. F. Edhem Karatay, *TSMK TY*, II, 363.

من الخصائص البلاغية للتقييد بالبدل في القرآن الكريم

Ahmed İsmail HASSAN ALI*

Özet

Arap Dili ve Belagatı alanındaki çalışmalar, cümlenin iki önemli unsuru *müsned* ve *müsned ileyh* üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmalarda fiilin bağlantıları ve *takyid* konusuna ilişkin çok az bilgi bulunmuş, nazari planda işlenen bu konunun tatbik sahasına aktarılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu konunun Kur'an-ı Kerim ile ilgili boyutu daha büyük bir önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Kur'an'daki kelimelerin seçimi ve işaret ettiği manaları "*bedel ile takyid*" konusu çerçevesinde ele alınmıştır.

Çalışmamızda, gerek mana gerekse nazım yönünden "*bedel ile takyid*"'in açıkça gözlemlendiği örnek ayetler üzerinden "*bedel ile takyid*" tahlil edilmiştir. Ayrıca sebep-i nüzulün *takyid* ile ilişkisi üzerinde durulmuş, *takyid* ile ilgili kelimenin irabı ve âyette *takyide* yer verilmesinin nedenleri irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, belâgat, takyid, bedel

Taqyid and Badal in Quran

Summary

Arabic language and rhetoric focused on the two part of sentence: musnad and musnad ilayh. In these studies, very little information on the subject of the verb links and taqyid/limitation. But this issue related to the Quran is very important in a larger size. And in this study, we pointed out in the Quran and meaning behind the choice of words "taqyid with badal". And we tried to commit this subject on the verses.

Keywords: Quran, rhetoric, taqyid, badal

* Öğr. Gör. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, (drahmm@yahoo.com)

1. مدخل

إن الناظر في جهد البلاغيين يجده منصباً على ركني الجملة (المسند إليه، والمسند) ويجد قليلاً من الحديث عن متعلقات الفعل وعن التقييد، في حين أن هذا الموضوع - وهو جانب القيود - لم يأخذ حظه من جانب البلاغة التطبيقية وإن تعرض له العلماء بالتنظير، خاصة إذا تعلق ببيان وضعت فيه الكلمة موضعها الذي لا تغني فيه غيرها؛ فالبحت في سر اختيار هذه الكلمة وفي مدلولها وفي مؤداها في الجملة عمل من الأهمية بمكان، وقد يكون الغرض من الآية منصباً على قيد فيها ويكون الحديث مسوقاً له. لذا فإن هذه الدراسة تهدف إلى إدراك الخصائص البلاغية من استعمال البدل في السياق؛ خاصة إذا كان ذلك في القرآن الكريم، وهو ما نسعى إليه في هذه الدراسة. وقد قمت بعمل انتقاء واختيار لطائفة من الآيات يبرز فيها القيد بالبدل بصورة جلية ويعطي أهمية قصوى سواء من ناحية المعنى أم من ناحية النظم القرآني؛ وتناولت هذه الآيات بالشرح والتوضيح مبرزاً أهمية ورود القيد بالبدل فيها.

ومن الدراسات السابقة المثيلة لهذا الموضوع :

- 1 - القيود والمتعلقات في الحديث النبوي الشريف في صحيح مسلم دراسة بلاغية، رسالة دكتوراه للباحث أحمد محمد محمود سعيد، تحت رقم 5900 في مكتبة الرسائل بكلية اللغة العربية بالقاهرة.
- 2 - من بلاغة النظم القرآني للباحث بسيوني فيود. تناول فيه دراسة عن التوابع والقيود من ص 48 إلى ص 73، مطبعة الحسين الإسلامية 1413هـ - 1992م.

3 - من أسرار القيد بالحال في النظم القرآني للباحث محمد الأمين الخضري، بحث منشور في حولية كلية اللغة العربية بالقاهرة العدد 11 لسنة 1993م.

4 - من بلاغة الصفة في القرآن الكريم للباحث عادل الأكرت ط - 1 - 1424 هـ - 2003م.

5 - التوكيد المعنوي في الذكر الحكيم مقاماته وأسراره لإبراهيم الهدهد، 1425 هـ - 2004م.

2- البديل والتقيد بالبديل

وبداية نذكر تعريف البديل، والغرض منه ، ثم مكانته عند النحاة والبلاغيين :

البديل هو "التابع المقصود وحده بالحكم، المنسوب إلى تابعه من غير أن يتوسط - في الأغلب - واسطة لفظية بين التابع والمتبوع"(1).

والغرض من البديل -غالبا- تقرير الحكم السابق وتقويته بتعيين المراد وإيضاحه ورفع الاحتمال عنه؛ لأن هذا الحكم ينسب أولاً للمتبوع فيكون ذكر المتبوع تمهيداً للتابع الذي سيجيء، وتوجيها للنفس لاستقباله بشوق ولهفة فإذا استقبلته وعرفته استقبلت معه الحكم وعرفته أيضاً فكأن الحكم "زيادة التقرير" (2).

وقد تحدث البلاغيون عن البديل في مبحث المسند إليه، وقالوا: إن الغرض منه "زيادة التقرير" (3). "أي يبذل من المسند إليه ليزاد على الغرض الذي يستعمل له الكلام تقريراً أو للزيادة التي هي التقرير" (4). وانطلاقاً من فهم مقولات النحاة عن البديل ومن فهم البلاغيين يتضح أن التقيد بالبديل - لكونه المقصود بالحكم أصلاً - يكون لتقرير

(1) النحو الوافي - عباس حسن - ط دار المعارف ط 12 بدون تاريخ 664/3.

(2) السابق : 665/3.

(3) شروح التلخيص- دار السرور - بيروت - لبنان 1 / 374.

(4) مواهب الفتح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي ضمن شروح التلخيص. ط دار السرور - بيروت - لبنان. 374/1.

من الخصائص البلاغية للتقييد بالبدل في القرآن الكريم

المسند إليه وإيضاحه ووجه البلاغيون قول النحاة أن المبدل منه يكون في نية الطرح " أنه في نية الطرح الذي يتم به الغرض لا أنه مرفوض بالكلية؛ فإن قيل هذا يقتضي أنهما معا مقصودان بالحكم، والبدل يدل على المعنى المراد بالمبدل منه...؛ قلنا قد يكون الغرض التعبير بهما معا إن اقتضى المقام اعتبار ما يشعر به كل منهما؛ كأن يكون الأول علماً اقتضى المقام تعيين المعنى به والثاني مضافاً اقتضى المقام ما تضمنه من استعطاف أو ترهيب أو نحو ذلك كقولنا: جاءك زيد أخوك، أو أتى زيد أبوك" (5).

وما أظن فيه ابن يعقوب لخصه الدسوقي نقلاً عن شيخه العدوي؛ إذ قال: (وهذا لا ينافي أن البدل منظور له من حيث المزية التي فيه؛ فكونه للتقرير لا ينافي كونه مقصوداً بالنسبة؛ فتأمل) (6).

أما عن الغرض من البدل فقد وضحه النحويون توضيحاً تاماً؛ قال الأنباري:

(إن قال قائل: ما الغرض من البدل؟ قيل: الإيضاح ورفع الالتباس، وإزالة التوسع والمجاز) (7) وقال الزمخشري في قول الله - تعالى -: (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) [الفاتحة: 7]: (بدل من الصراط المستقيم وهو في حكم تكرير العامل... فإن قلت: ما فائدة البدل؟ وهلا قيل: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم؟ قلت: فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والإشعار بأن الصراط المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وأكده). (8)

(5) السابق: 375/1.

(6) حاشية الدسوقي - ضمن شروح التلخيص - دار السرور - بيروت.

بدون تاريخ 375/1.

(7) أسرار العربية ص 298 تحقيق/ محمد بهجة البيطار - د ت.

(8) الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل تأليف

/ أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي

467-538هـ. 68/1.

ووضح السيد الشريف وأضاف بقوله: (إن " للبدل" فائدتين؛ إحداهما: التأكيد بذكر الصراط مرتين وتكرير العامل، و بالتكرير يمتاز عن التأكيد وعطف البيان على المختار، وبكونه مقصوداً بالنسبة يمتاز عنهما مطلقاً. والثانية: الإيضاح بتفسير المبهم... فالفائدة على هذا هي التأكيد من الوجوه الثلاثة. فإن ذكر الشيء مبهماً ثم مفسراً يفيد تقريره وتأكيديه). (9)

وبهذا يتضح أن الغرض الأصيل (من البدل) هو- في الغالب- تقرير الحكم السابق وتقويته بتعيين المراد، وإيضاحه ورفع الاحتمال عنه؛ لأن هذا الحكم ينسب أولاً للمتبوع؛ فيكون ذكر المتبوع تمهيداً للتابع الذي سيجيء، وتوجيهها للنفس لاستقباله بشوق ولهفة، فإذا استقبلته وعرفته استقبلت معه الحكم وعرفته أيضاً فكأن الحكم قد ذكر مرتين، وفي هذا تقوية للحكم وتوكيد). (10)

هذا وقد أسقط البلاغيون تقسيمات النحاة للبدل على مقامات الاستعمال فقالوا: "إن الغرض من البدل هو أن يكون مقصوداً بالنسبة. والتقارير زيادة تحصل تبعاً وضمناً بخلاف التأكيد فإن الغرض منه نفس التقرير والتحقيق: نحو: (جاءني أخوك زيد) في بدل الكل ويحصل التقرير بالتكرير (وجاءني القوم أكثرهم) في بدل البعض (وسلب زيد ثوبه) في بدل الاشتمال، وبيان التقرير فيهما أن المتبوع يشتمل على التابع إجمالاً حتى كأنه مذكور، أما في البعض فظاهر، وأما في الاشتمال فلأن معناه أن يشتمل المبدل منه على البدل كاشتمال الطرف على المظروف، بل من حيث كونه مشعراً به إجمالاً ومتقاضياً له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر المبدل منه متشوفة إلى ذكره، منتظرة

(9) حاشية السيد الشريف على الكشاف- السيد الشريف الجرجاني ط

دار الفكر بدون تاريخ 68/1.

(10) النحو الوافي 665-672/3.

من الخصائص البلاغية للتقييد بالبدل في القرآن الكريم له" (11). ومن الدراسة التطبيقية للتقييد بالبدل في بعض الآيات القرآنية نتضح لنا القيمة البلاغية للتقييد بالبدل حيث اقتضاه المقام وتطلبه .

التقييد بالبدل في مقام الحديث عن البخل

قوله - تعالى- : (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً

الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُّهِيناً وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِيناً فَسَاءَ قَرِيناً) [النساء: 36-38]

جاء في سبب نزول الآية (37) (كان علماء بني إسرائيل يبخلون بما عندهم من العلم فأنزل الله الآية).⁽¹²⁾ وروى عن ابن عباس أن نفرأ من اليهود كانوا(يأتون رجالاً من الأنصار ينتصّحون لهم؛ فيقولون: لا تتفقوا أموالكم فإننا نخشى عليكم الفقر في ذهابها، ولا تسارعوا في النفقة فإنكم لا تدرّون ما يكون ؛ فأنزل الله فيهم: " الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ" إلى قوله " وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيماً" (13) وعلى اختلاف القول في أسباب النزول اختلفت اقوال المفسرين في المعنى بـ (الذين يبخلون) :

أولاً: ذهب كثير من العلماء إلى القول بأن المعنيين بقوله: (الذين يبخلون) هم اليهود، وعلى ذلك يكون الشيء الذي بخلوا به هو العلم بصفة محمد - صلى الله عليه وسلم - فقد كانوا يعلمونها تماماً؛ كما قال

(11) مختصر السعد - ضمن شروح التلخيص- دار السرور- بيروت-

بدون تاريخ 377 ، 376/1.

(12) تفسير الجلالين بهامش القرآن اكريم مديلاً بكتاب لباب النقول في أسباب النزول للسيوطى ط دار المنار-

بدون تاريخ ص 83.

(13) السابق والصفحة.

الله – سبحانه- : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) [البقرة: 14] فاليهود بخلوا بصفة محمد، وبخلوا أيضا بالمال إذا طلب منهم ووجب عليهم.
ثانياً: ومن العلماء من يرى أنهم البخلاء عموماً، وعلى ذلك تكون الآية عامة في كل من يبخل ويأمر بالبخل من اليهود وغيرهم سواء كان هذا البخل بالعلم أو بالمال(14).

وفي هذه الآيات الكريمة جاء قوله – تعالى-: (الذين يبخلون) بدلا(15) من قوله –سبحانه-: (مَنْ كَانَ مَخْتَالًا فِخْورًا) الواقعة مفعولاً به وجمع حملاً على المعنى، وقيل : نصب على البذل من (مختالا) وجمع أيضا حملاً على المعنى ، وقيل إنه بدل من الضمير المستكن في (فخوراً) (16).

والتقييد بالبذل في الآية الكريمة يحقق أغراضاً نذكر منها:

أولاً : الإيضاح لما خفي في المبدل منه؛ فإن قوله:(مَنْ) إذا سلمنا أن الإبدال منه، فيه خفاء وإبهام فجاء البذل – (الموصول وصلته) – فكشف ذلك الخفاء وأزال هذا الإبهام وأوضح المراد ووفي بأداء الغرض، وكأن المبدل منه قد ذكر تمهيداً وتوطئه لذكر البذل؛ لأن البذل يأتي على نية طرح المبدل منه.

(14) ينظر: التسهيل لتأويل التنزيل – تأليف: أبي عبدالله مصطفى بن

العدوى مكتبة مكة 1424 هـ - 2004م 7/1

(15) وذكر له السمين الحلبي أربعة أوجه أخرى (1) أنه نصب على الذم

(2) أنه مبتدأ وخبره محذوف أو خبره قوله-: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلَمُ)

[النساء : 40]. (3) أنه خبر مبتدأ مضمرة؛ أي : هم الذين (4) أنه

صفة لـ (من) الدر المصون 361/2 وينظر دراسات لأسلوب القرآن

الكريم للشيخ/ عبد الخالق عزيمة قسم 3 ج 4 ص 36 .

(16) ينظر الدر المصون 2 الدر المصون في علوم الكتاب المكنون –

للسمين الحلبي تحقيق / الشيخ على محمد معوض وآخرون – دار

الكتب العلمية – بيروت – لبنان – بدون تاريخ. 361/2.

من الخصائص البلاغية للتقييد بالبدل في القرآن الكريم

ثانياً: التوكيد والتنصيص على أن المراد بقوله: (مَنْ) هُمْ من ذكرت صفاتهم بالموصول وصلته وهو البدل؛ لأنه جعل كالتفسير والبيان للمبدل منه؛ فإن بذلك أن الذين لا يحبهم الله هم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله، والذين ينفقون أموالهم رياء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر؛ فدل البدل على أن من كانت هذه صفاتهم فهم مبغوضون عند الله -جل وعلا-. كما أن مجيء الأفعال (يبخلون، ويأمرون، ويكتمون، وينفقون، ولا يؤمنون) على صيغة المضارع إشعار بأنهم مستمرون على ما هم فيه مصرون على كفرهم وعنادهم.

ثالثاً: دلت الجملة الأولى في البدل (الذين يبخلون) على بخلهم الدائم الثابت المحقق، وهو ما أوصت به اسميه الجملة من دلالة على الدوام والثبات، وفي مجيء المسند إليه اسماً موصولاً (الذين) دلالة على زيادة تقرير الغرض المسوق له الكلام؛ فإن الغرض - كما هو بيّن - ذم اليهود على هذه الأفعال القبيحة، وقد عبّر عنهم باسم الموصول الذي من المفترض فيه أن يكون معلوم الصلة للمخاطب - لزيادة تقرير الذم.

كما دلت الجملة الثانية (ويأمرون الناس بالبخل) على أنهم لم يكتفوا بإضلال أنفسهم بل أضلوا غيرهم فتحملوا بذلك وزرهم؛ لأنهم تسببوا في ضلالهم؛ قال - تعالى -: (لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ) [النحل:25] وجاء قوله : (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) مبيناً شدة بخلهم في كتمهم العلم لصفة النبي - صلى الله عليه وسلم - أو في بخلهم بما آتاهم الله من مال؛ لأن المراد بالشيء الذي آتاهم الله إياه فكتموه قولان : أحدهما أنهم أوتوا العلم بصفة النبي - صلى الله عليه وسلم- فكتموها، الثاني: أنهم أرباب الأموال الذين آتاهم الله أموالاً فبخلوا بها(17).

رابعاً: جاء قوله (والذين ينفقون أموالهم رياء الناس) دليلاً على بخلهم ، وبعدهم عن محبة الله، لأنهم ما كانوا ينفقون أموالهم قصداً إلى الطاعة

(17) ينظر التسهيل لتأويل التنزيل: 2/ 14.

وحباً في الله ودين الله، بل كانوا ينفقون رياءً ونفاقاً؛ قَوَى ذلك المعنى قوله : (رئاء) وهو ضرب من النفاق ، أيضا جاء قوله: (ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) جامعاً لكل هؤلاء المذكورين سابقاً، فكلهم متصفون بهذه الصفات الذميمة.

خامساً: كما أن التقيد بالبدل خصَّص العموم في الآية السابقة، وبين أن المختال الفخور المبغض من قبل الله هم هؤلاء اليهود الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل. وقد جاء ختام الآية مناسباً ومقويا للتقيد بالبدل (الذين يبخلو) فقال تعالى:- (وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً) فَإِنْ حُمِلَ البخل هنا على كتمان صفة النبي - صلى الله عليه وسلم - فمن كتّمها فهو كافر؛ ومن ثم استحق أن يوصف بالكفر ، ويعدُّ له العذاب المهين، وإنْ حُمِلَ البخل هنا على البخل بالمال، فالكفر هنا المراد به الستر والتغطية، فالبخيل يستر نعمة الله عليه، ويكتّمها ويجحدّها، فهو بذلك كافر بنعمة الله عليه (18). وعلى كلا الوجهين فهو تذييل للآية، والتذييل ضرب من أضرب الإطناب يأتي للتوكيد، وهو هنا جار مجرى المثل. وتجدر الإشارة إلى أن الجامع بين الآيتين اللتين وقعتا بدلاً هو التضاد بين البخل وبين الإنفاق المسرف رياءً وسمعة من حيث إنهما إفراط وتفریط؛ قال البيضاوي في الآية الثانية: (عطف على الذين يبخلون أو الكافرين وإنما شاركه في الذم والوعيد؛ لأن البخل والسرف الذي هو الإنفاق لا على ما ينبغي من حيث إنهما طرفا تفریط وإفراط سواء في القبح واستجلاب الذم) (19).

التقيد بالبدل في مقام الحديث عن أحكام النساء

قوله - تعالى-: (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ) [النساء : 127]

(18) السابق والصفحة.

(19) تفسير البيضاوي مع حاشية زاده : محى الدين شيخ زاده على تفسير

البيضاوي - دار التراث العربي - بيروت - لبنان - بدون تاريخ

من الخصائص البلاغية للتقييد بالبدل في القرآن الكريم

سبب نزول هذه الآية ما أخرجه البخاري – من طريق عروة أنه سأل عائشة -رضى الله عنها- عن قول الله - تعالى- (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ) [النساء: 3] فقالت : يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها تشاركه في ماله ، فيعجبه ماله وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقتها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوا إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن من الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن. قال عروة : قالت عائشة : ثم إن الناس استفتوا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بعد هذه الآية ، فأُنزل إليه (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّائِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ) [النساء : 127] والتي ذكر الله أنه يتلى عليكم في الكتاب الآية الأولى التي قال فيها : (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) [النساء : 3] قالت عائشة : قول الله في الآية الأخرى بـ (وتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ) [النساء : 127] [يعني هي رغبة أحدكم لبيتته التي تكون في حجره حين تكون قليلة المال والجمال ، فنهوا أن ينكحوا من رغبوا في مالها من يتامى النساء إلا بالقسط من أجل رغبتهن عنهن(20).وفي هذه الآية الكريمة جاء قوله- تعالى- : (في يتامى النساء) بدلاً من (الكتاب) وهو بدل اشتمال، وقيل:إنه بدل من(فيهن) بإعادة العامل؛ ويكون هذا بدل بعض من كل (21).

(20) عمدة القاري شرح صحيح البخاري 233/18- 272 لبدر الدين العيني، ط. دار إحياء التراث العربي – بيروت، وينظر: ابن كثير 531/1 بتصرف.

(21) ينظر : الدر المصون 433/2.

هذا والتقييد بالبدل في الآية الكريمة يحقق الأغراض الآتية:

أولاً: البيان لما خفي في المبدل منه؛ فإن قوله (الكتاب) يشتمل على كل أحكام النساء سواء كن يتامى أو غير يتامى؛ فلما جاء البدل أوضح المراد ووفي الغرض.

ثانياً: التوكيد والتنصيص على أن المراد بالأحكام التي ذكرت في الكتاب أحكام اليتامى منهن خاصة، وهو الذي يؤديه سبب النزول، فكأنه من ذكر الخاص بعد العام، فهو بمثابة التفسير والبيان للمبدل منه؛ قال ابن يعيش: (وأبدلته منه ليعلم ما قصدت، وليتنبه السامع) (22) ثالثاً: في مجيء القيد من تركيب إضافي (يتامى النساء) من مضاف ومضاف إليه نكته بلاغية نابعة من التعريف بالإضافة، وهى الحث على الاهتمام بأمر النساء وأمر اليتامى منهن خاصة وإيثار هذا التركيب عن غيره؛ كأن يقال مثلاً في النساء: (اليتامى) والبدء بـ (يتامى) استجلاب للشفقة والعطف على المذكور، وهذه الإضافة بمعنى (من) لأنها إضافة الشيء إلى جنسه (23).

التقييد بالبدل في مقام الحديث عن الأحق بالولاية:

قوله - تعالى- : (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) [المائدة : 55].

ذكر في سبب نزول هذه الآية أن سائلاً وقف على علي بن أبي طالب -رضى الله عنه - وهو راعٍ في صلاة تطوع فنزع خاتمه فأعطاه السائل- فنزلت، وقيل: نزلت في عبادة بن الصامت -رضى الله عنه - حين تبرأ من حلف اليهود ورضى بولاية الله ورسوله والمؤمنين. وقيل:

(22) شرح المفصل - لابن يعيش النحوي ت 643 هـ تحقيق / احمد السيد

سيد أحمد ، إسماعيل عبد الجواد عبد الغني - المكتبة التوفيقية -

بدون تاريخ. 629/1.

(23) تفسير البيضاوى مع حاشية زاده : 173/2.

من الخصائص البلاغية للتقييد بالبدل في القرآن الكريم
نزلت في جميع المؤمنين وعلى بن أبي طالب - رضى الله عنه أولهم
(24).

بدأت الآية الكريمة بقوله: (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا)
وفيها قصر الذكر الحكيم الولاية على الله - عز وجل- والرسول
والمؤمنين قصر صفة على موصوف قصرأ إضافيا للإفراد ، أفاد أن
الولاية لله - تعالى- على الأصالة ولرسوله - صلى الله عليه وسلم -
وللمؤمنين على التبع؛ ولذلك قال (إنما وليكم) ولم يقل (أولياؤكم) مع أن
المذكور جماعة، فأفاد ذلك أن في الكلام أصلاً وتبعاً، فولاية الله هي
الأصل، وولاية رسوله - صلى الله عليه وسلم - والمؤمنين تبع لهذا
الأصل.

وقال الشهاب: (والحصر باعتبار أنه الولي أصالة وحقيقة،
وولاية غيره إنما هي بالاستناد إليه). (25)
قال الزمخشري: (ومعنى "إنما" وجوب إختصاصهم بالموالاة؛
فإن قلت : قد ذكرت جماعة؛ فهلا قيل: إنما أولياؤكم ؟ قلت: أصل الكلام
إنما؛ فجعلت الولاية لله

على طريق الأصالة، ثم نظم في سلك إثباتها لرسول الله - صلى الله
عليه وسلم- والمؤمنين على سبيل التبع)(26).
والولاية: النصر، والولاية : تولى الأمر ، وقيل الولاية والولاية :
نحو الدلالة والدلالة، وحقيقة تولى الأمر والولى والمولى يستعملان في
ذلك كل واحد منهما؛ يقال في معنى الفاعل: أي الموالى، وفي معنى
المفعول أي الموالى(27).

(24) ينظر: ابن كثير 68/2، ولباب النقول في أسباب النزول 117.

(25) حاشية الشهاب على البيضاوي 498/3.

(26) الكشاف: 623/1.

(27) المفردات في غريب القرآن- أبو القاسم الحسن بن محمد المعروف

بالراغب الأصفهاني ت 502 هـ - دار الخلود للتراث بدون تاريخ .

. 534:

والقرآن تحدث عن ولاء بين الله وبين المؤمنين، وتحدث عن ولاء بين الكافرين والشياطين، وتحدث عن ولاء بين المؤمنين وبين بعضهم البعض. والآية التي معنا تشبیهه بالمقامات التي تحت على الولاية بين المسلم وبين الله ورسوله؛ ففي هذه المقامات وما هو من قبيلها يتأكد لك أن ولاية الله إن تكن هيمنته عامة فهي للمؤمنين هيمنة وحماية من المفاتن وحياطة عن المكاره(28).

وقد جاءت الآية على أسلوب القصر لأنها سبقت بنهى عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مَنَّكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) [المائدة: 51].

قوله - تعالى-: (الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)

ذكر السمين الحلبي أن فيها خمسة أوجه من الإعراب:

أحدها: أنه مرفوع على الوصف لقوله: (الذين آمنوا) .

الثاني: أنه مرفوع على البدل من: (الذين آمنوا).

الثالث: أنه خبر مبتدأ محذوف؛ أي: هم الذين.

الرابع: أنه عطف بيان لما قبله.

الخامس: أنه منصوب بإضمار فعل. (29)

والوجه الأوضح والأولى منها هو الثاني؛ أي؛ أنه بدل من قوله: (الذين آمنوا) وفي هذا البدل إيضاح وتجلية للمبدل منه، فهذه الأوصاف ميز بها المؤمن الخالص الإيمان من المنافق؛ لأن المنافق لا يداوم على الصلاة ولا على الزكاة؛ لذا كان هذا البدل أوفى بالغرض، وأكثر بياناً له من قوله -تعالى-: (الذين آمنوا) والشيء إذا خفي على النفس ثم جاء

(28) نفحات القرآن الكريم ص124 عبد اللطيف السبكي مكتبة الأسرة

2002 الهيئة العامة المصرية للكتاب.

(29) الدر المصون : 2 / 551.

من الخصائص البلاغية للتقييد بالبدل في القرآن الكريم
البيان والإيضاح وقع في النفس موقعاً حسناً؛ لأنه جاءها وهي عنه تبحث
، وله تتربص، وإليه تتطلع.

كما أن التقييد بالبدل في الآية الكريمة يحقق الأغراض الآتية:
أولاً: الإيضاح لما خفي في المبدل منه، فإن قوله - تعالى- (الَّذِينَ
يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) أوضح للمراد ، وأوفي
بأداء الغرض، وكان المبدل منه وهو قوله: (الذين آمنوا) قد ذكر تمهيداً
وتوطئة لذكر البدل.

ثانياً: التوكيد والتتصيص على أن المراد (الذين آمنوا) مَنْ هذه
صفاتهم : (يقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة ، وهم راعون) لأنه جعل
كالتفسير والبيان للمبدل منه.

قال الزمخشري : (وفيه تمييز للخُص من الذين آمنوا نفاقاً أو واطأت
قلوبهم ألسنتهم إلا أنهم مفرطون في العمل(30).

ثالثاً: ومجيء البدل في هذه الصورة إذ بدئ باسم الموصول (الذين)
فأفاد زيادة التقرير والتأكيد لما في حيزه من جملة الصلة، وجملة الصلة
هذه(يقيمون الصلاة) تدل على الخشوع في الأداء وإقامتها على النحو
الأمثل، وجاءت جملة("وهم راعون" معطوفة على ما قبلها من الجمل
فتكون صلة للموصول... أو أنها واو الحال وصاحبها هو
واو"يؤتون").(31).

وجاء الحال جملة اسمية فأفاد الاهتمام بهذا الأمر(فلم
يقل"ويركعون" اهتماماً بهذا الوصف؛ لأنه أظهر أركان الصلاة). (32)
والوجه الثاني أولى بالسياق ليدل على أن هذا الوصف مستقر
دائماً وهم متصفون به أبداً.

رابعاً: كما أن تعقيبه بقوله (ويؤتون الزكاة) مبادرة بالتنويه بالزكاة،
كما هو دأب القرآن وهو الذي استنبطه أبو بكر - رضى الله عنه - إذ

(30) الكشاف : 624/1.

(31) الدر المصون : 551/2.

(32) السابق والصفحة.

قال : (لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة) وجاء قوله (وهم راعون) مؤكداً الوصف الأول (الذين يقيمون الصلاة) وهذا ثناء من الله عليهم بأنهم لا يتخلفون عن أداء الصلاة ، فالواو هنا عاطفة صفة على صفة(33).

والتعبير عن أداء الزكاة بالإيتاء يوحي بحب المؤمنين لهذا الركن الخطير من الإسلام فهم لا يؤدونها رغماً أو جبراً، وإنما عن حب؛ وكأنهم يذهبون إلى من يستحقون يأتون إليهم ويسعون لأجلهم.

خامساً: في هذا البديل تعريض بالمنافقين الذين لا يديمون إقامة الصلاة ، ولا يقومون إليها بنشاط كما قال - تعالى- فيهم: (وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالِي يُرَأَوْنَ النَّاسَ وَلَا يُذَكَّرُونَ اللَّهُ إِلَّا قَلِيلًا) [النساء : 142] كما أنهم لا يؤتون حق الله في الزكاة؛ قال - تعالى-: (أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ) [الأحزاب: 19] وهذا مفهوم من التعبير بالموصول؛ لأنه يفيد أن المعبر عنه مستحق لما في جملة الصلة.

التقيد بالبديل في مقام الشهادة على الوصية

قوله - تعالى- : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْإِثْمِينَ) [المائدة: 106]

اتفقوا في سبب نزول هذه الآية على أن تميماً الداري وأخاه عدياً - وكانا نصرانيين - خرجا إلى الشام في تجارة، وقدم عليهما رجل من بنى سهم هو بديل بن أبي مريم مولى عمرو بن العاص، وكان مسلماً مهاجراً، وذهب تاجراً إلى الشام أيضاً، فمرض بديل، فكتب صحيفة أثبت فيها جميع ما معه وألقاها بين الأقمشة ولم يخبر صاحبيه بها، ثم أوصى إليهما أن يدفعا متاعه إلى أهله إذا رجعا، ومات بديل فأخذوا من متاعه

(33) ينظر: تفسير التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور -

من الخصائص البلاغية للتقيد بالبدل في القرآن الكريم

إناءً قيماً من الفضة منقوشاً بالذهب، وأعطيا باقى المتاع إلى أهله بعد رجوعهما، ففتشوا فوجدوا الصحيفة وفيها ذكر الإناء، فسألوا تميماً وعديا عنه، فقالا لا ندري وقد أعطيناكم كل متاعه، فرفعوا الواقعة إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فنزلت الآية(34).

ومعنى الآية : يا أيها الذين آمنوا حينما تظهر على أحدكم علامات الموت فليوص بما عنده ، والشهادة بينكم على الوصية أن يشهد اثنان عادلان منكم سواء كنتم في الحضر أو في السفر، فإذا كنتم في سفر وظهرت أمارات الموت، ولم يوجد معكم أحد من المسلمين؛ فليشهد على الوصية اثنان من غير دينكم تتوسمون فيهما عدم الكذب، ولدفع الريبة فعليكم حجز هذين الشاهدين الأخيرين واستبقاؤهما إلى ما بعد أداء الصلاة ، فيحلفان بالله أنهما صادقان في شهادتهما، ولا يقولان غير الحق، وإلا كانا مستحقين لعقاب الله(35).

بدأت الآية الكريمة بقوله : (يا أيها الذين آمنوا) فصُدِّرت بحرف النداء للتنبيه على أن ما يأتي بعده من أمر أو نهى يجب الاهتمام به؛ قال أبو السعود : (وتصديره بحرفي النداء، والتنبيه لإظهار كمال العناية بمضمونه) (36).

قوله : (شهادة بينكم) المراد بالشهادة : الإشهاد في الوصية، والزمخشري لم يجعل الشهادة بمعنى الإشهاد بل حملها على معناها المتبادر منها وهو شهادة اثنين، وظاهر الآية يوحي بأن معناها: الإشهاد وبه قال الشهاب: (إضافته إلى الظرف - أي قوله (شهادة) - ناطقة بأن الشهادة واقعة بينهم، وبمحضر منهم، وكذا تعلق حين الوصية بها؛ فالمعنى؛ شهادتهما بما أوصى به بحضرتهما وهى تستلزم الإشهاد،

(34) ينظر: لباب النقول في أسباب النزول - 125

(35) البيضاوى مع حاشية الشهاب : 563/3 وما بعدها بتصرف .

(36) تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب

الكريم - للقاضى أبى السعود محمود بن زيد بن مصطفى العمادى

الحنفي 1982م دار الكتب العلمية. : 2 / 330.

وإليه مآل المعنى(37). وجاء قوله: (حين الوصية) بدلا مطابقا من قوله: (إذا) لأن زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية، فعرف ذلك الزمان بهذين الأمرين الواقعين فيه، كما يقال: ائتنى إذا زالت الشمس حين صلاة الظهر، والمراد بحضور الموت مشاركته وظهور أمارات وقوعه(38).

والتقييد بالبدل في الآية الكريمة يحقق أغراضاً منها:

أولاً: الإيضاح لما خفي في المبدل منه، فإن قوله-تعالى-: (حين الوصية) أوضح للمراد، وأوفي بأداء الغرض، وكأن المبدل منه وهو قوله (إذا) قد ذكر تمهيداً وتوطئة لذكر البديل.

ثانياً: التوكيد والنص على الإشهاد وقت الوصية؛ لأنّ قوله-سبحانه-: (حين الوصية) جعل كالتفسير والبيان للمبدل منه (إذا حضر أحدكم الموت). ثالثاً: أفاد البديل تحديد وقت الإشهاد وهو المعبر عنه بـ (حين) الزمانية؛ وذلك لأن في (إذا) إبهاما لما هو المفاد من وضعيتها اللغوية، ووقت حضور الموت كذلك مبهم فكان التحديد للإشهاد بالبدل (حين الوصية).

رابعاً: اتخذ العلماء من البديل في الآية دليلاً على وجوب الوصية وأنها من الأمور اللازمة التي ما ينبغي أن يتهاون بها المسلم ويذهل عنها كما قال الزمخشري(39).

وردّ الشهاب بأنّ المراد الندب المؤكد وليس الوجوب؛ فقال: (وقوله – أي البيضاوى – مما ينبغي غير قول الزمخشري دليل على وجوب الوصية؛ لأنهم قالوا: المراد بالوجوب الندب المؤكد طلبه الشبيه بالواجب(40).

(37) الشهاب على البيضاوى: 564/3 ، 565.

(38) التفسير الكبير : 94/6 ، 95.

(39) الكشاف : 650/1.

(40) حاشية الشهاب على البيضاوى : 564/3.

من الخصائص البلاغية للتقييد بالبدل في القرآن الكريم
ومن اللافت للنظر أنه قد صُدِّرت الجملتان بالظرف الزمني
(إذا) و(حين) وذلك راجع إلى ما تفيداه الاسمية من ثبوت الدلالة، وهذا
يرسخ الفهم للعمل بالوصية والإشهاد عليها، وأنها مما لا يستهان به.
ومن اللافت كذلك تقديم المفعول في قوله (إذا حضر أحدكم
الموت) على الفاعل، وهذا يشير إلى أن الإنسان ذاهب إلى الموت بنفسه،
وهو يتفق مع سياق الآية التي تنطق بالسعي في الأرض (إن أنتم ضربتم
في الأرض) وقد تكرر هذا الأسلوب في القرآن كثيراً في غير هذه
الآية: (41)

3- الخاتمة

أولاً: جاء التقييد بالبدل لتعلق المعنى به، ولأنه الغرض المسوق له
الكلام.

ثانياً: قد يطول القيد بالبدل ليستوفي آية أو آيتين.

ثالثاً: يرتبط فهم القيد بالسياق الذي ورد فيه، والمعنى الذي جاء من
أجله.

رابعاً: قد يرد القيد حيث لا غنى عنه في الكلام ويختلف المعنى كلية
من دونه وحينئذ يكون كالعمدة أو كالركن في الكلام.

خامساً: قد يرد القيد مقيداً حين يراد تولد القيود في أنفسها لمزيد من
الأهمية والاعتناء.

سادساً: أوضح البحث أن النظر في القيد ينبغي أن يتبع بالنظر في
مدلوله؛ لأن مدلول الكلمة يساعد في الوقوف على سر التقييد بها.

هذه بعض النتائج العامة التي ظهرت في ثنايا البحث، وهناك نتائج
خاصة ترتبط بسياقاتها ومقاماتها تحتاج في النص عليها إلى إيراد الآيات
مفردة آية آية، وهذا عمل فيه إطالة والإيجاز بلاغة.

(41) البقرة 33، والمؤمنون 99، والمنافقون 11.

فهرس المصادر والمراجع

- 1 - القرآن الكريم .
- 2 - أسرار العربية - تحقيق/ محمد بهجة البيطار - مكتبة الآداب - د ت.
- 3 - البحر المحيط في التفسير - محمد بن يوسف الشهير بأبي حبان الأندلسي الغرناطي - الطبعة الجديدة - دار الفكر- بدون تاريخ.
- 4- التسهيل لتأويل التنزيل - تأليف: أبي عبدالله مصطفى بن العدوى مكتبة مكة 1424هـ - 2004م.
- 5 - تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - للقاضي أبي السعود محمود بن زيد بن مصطفى العمادى الحنفى 1982م دار الكتب العلمية.
- 6 - تفسير التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر - بدون تاريخ.
- 7 - تفسير الجلالين بهامش القرآن اكريم للسيوطى ط دار المنار- د ت
- 8 - تفسير القرآن العظيم - للإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى ت 774 هـ - دار الحديث - ط8 - 1418هـ- 1998م.
- 9 - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب للإمام فخر الدين محمد بن الحسين الرازى ت 544هـ - 604 م دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- 10 - حاشية السيد على الكشاف - السيد الشريف الجرجانى ط دار الفكر بدون تاريخ.
- 11- حاشية الشهاب- احمد بن محمد عمر الخفاجى ت 1069هـ - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان .
- 12- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون - للسمين الحلبي تحقيق / الشيخ على محمد معوض وآخرون - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - بدون تاريخ.

من الخصائص البلاغية للتقييد بالبدل في القرآن الكريم

- 13- شرح المفصل – لابن يعيش النحوي ت 643هـ تحقيق / احمد السيد سيد أحمد ، إسماعيل عبد الجواد عبد الغني – المكتبة التوفيقية – بدون تاريخ.
- 14- شروح التلخيص – دار السرور – بيروت – لبنان.
- 15- عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني، ط. دار إحياء التراث العربي – بيروت
- 16- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل تأليف / أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي 467-538هـ.
- 17- لباب النقول في أسباب النزول – للسيوطي – دار المعرفة بيروت – لبنان – بدون تاريخ.
- 18- مختصر السعد – ضمن شروح التلخيص – دار السرور- بيروت- بدون تاريخ.
- 19- المفردات في غريب القرآن– أبو القاسم الحسن بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ت 502هـ - دار الخلود للتراث بدون تاريخ .
- 20- مواهب الفتح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي - شروح التلخيص. ط دار بالسرور – بيروت – لبنان.
- 21- النحو الوافي – عباس حسن – ط دار المعارف ط 12 بدون تاريخ.
- 22- نفحات القرآن الكريم - عبد اللطيف السبكي مكتبة الأسرة – 2002 م مصوره عن الهيئة العامة للكتاب.

İMÂM GAZÂLÎ'YE GÖRE ÖMER İBN ABDÜLAZİZ

Abdulvahap YILDIZ*

Özet

Bu makalede, İmâm Gazâlî'ye göre, Ömer İbn Abdülaziz'in ilmî Şahsiyeti, adaleti, zühd ve takvası, hutbeleri ve dönemin âlim, zahid ve âbidleri ile olan ilişkileri üzerinde durulacaktır. Ömer İbn Abdülaziz, adaleti zühd ve takvası ile Hz. Ömer'e benzediği için İkinci Ömer ve ilk dört halifeden sonra beşinci halife olarak İslam tarihine geçmiştir. Adaletli idareciliğinin yanında; ilim, zühd ve takvasıyla da meşhûr olan Ömer İbn Abdülaziz, sahabelerin, muhadislerin, fâkihlerin, âlimlerin âbid, zâhid ve ediplerin meclislerinde bulunmuş, onların vaazlarını ve nasihatlerini dinleyip kendilerine gereken saygıyı göstermiştir. İdarecilerine ve halka İslam'ı her yönü ile yaşama konusunda gayret sarf etmelerini tavsiye etmiştir.

Anahtar kelimeler: Ömer İbn Abdülaziz, halife, adalet, zühd, takva, zâhid, âlim, imâm

Omer ibn Abd al Aziz According to Imam Ghazali

Summary

In this paper, according to Imam Ghazali, scholarly personality, asceticism, justice, godliness, khutbas (sermons) of Omer Ibn Abd al Aziz (the son of Abd al Aziz) and, his relationships with the scholars of that period of time was studied. Omer Ibn Abd al Aziz with his justice, asceticism and godliness is similar to Hadrat Omar and was named as second Omar. Hewas also accepted asthe fifth caliph in Islamic History Beside his equitable management, he was also famous with knowledge, asceticism and godliness. He had participated to the meetings of the companions of the Prophet Muhammad, muhaddith, scribes, scholars, worshipers of Allah, asceticistic, and authors. He had listened their Islamic sermons and suggestions, and behaved respectfully. He suggested and encouraged the people and directors to obey and practice the Islamic rules in every ways.

Keywords: Omer Ibn Abd al Aziz, Caliph, Justice, Asceticism, Godliness, Ascetic, Scholar

* Yrd.Doç.Dr. Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Öğretim Üyesi (avahap@Harran.edu.tr.)

Giriş

Ömer İbn Abdülaziz, bazı tarihçilere göre, 59/679 yılında¹ bazılarının göre ise 61/680 veya 63/682-83 yılında Medine'de veya Mısır'ın *Hülvan* kasabasında dünyaya geldi.² Babası Mısır valisi Abdülaziz b. Mervân (ö.86/705), annesi Hz. Ömer'in oğlu Asım'ın kızı Ümmü Asım'dır.³ Çocukluğunun bir kısmını Medine'de, bir kısmını Mısır'da geçirdi.⁴ Babasının vefatından sonra, 86/705 yılında fazileti ve takvası ile tanınan halife Abdulmelik'in kızı Fatma ile evlendi. Amcasının oğlu Velid İbn Abdulmelik döneminde 86/705-93/712 yılları arasında yaklaşık yedi yıl Hicaz valiliği yaptı. Haccac'ın (41/661-95/714) uygulamalarını eleştirdi. Bunun özerine Haccac, Ömer İbn Abdülaziz'e karşı tavrı aldı ve sonunda Ömer'i 93/712 senesinde görevden aldırılmayı başardı.⁵

Ömer İbn. Abdülaziz, valilik görevinden azledilmesine rağmen, yedi yıl yaptığı bu görevdeki başarısından dolayı, Halife Süleyman b. Abdulmelik'in ölümünden sonra 98/717 yılında halife seçildi. İlk icraat olarak, İstanbul'u kuşatmakta olan İslam ordusunu geri çağırdı. Maveraünnehir bölgesindeki fetih hareketlerini de durdurdu. Bunun yanında Bizans saldırılarını önlemek için geleneksel yaz ve kış seferlerini sürdürdü. Azerbaycan saldırılarını geri püskürttü.⁶ Çoğunlukla iç ıslahat ile meşgul olduğu için döneminde fetihler durakladı. İki sene beş ay süren hilafeti esnasında, dahilde çok başarılı işler ve yenilikler yaptı. Ömer İbn Abdülaziz, 25 Recep 101/10 Şubat 720 tarihinde Halep yakınında Humus'a bağlı Deyrsem'an'da vefat etti ve burada defnedildi.⁷ Taberî, Ömer İbn. Abdülaziz'in bin dinar karşılığında zehirletilmesi sonucu vefat ettiğini kaydeder.⁸

İlmî Şahsiyeti

Ömer İbn Abdülaziz, çocukluk yıllarını iyi bir tahsil alarak geçirdi, küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi. Daha iyi yetişmesi için babası tarafından dönemin ilim merkezi olan Medine'ye gönderildi⁹ Özellikle Medine'de sahabenin, muhadislerin, fâkihlerin, âlimlerin ve ediplerin meclislerinde çok iyi bir eğitim aldı.¹⁰ Abdullah b. Mesud ((ö.98/716), Mücahid b. Cebr (ö.103/721), Meymun b. Mihrân (ö.117/735) ve Salih b. Keysân (ö.140/757) gibi devrin ileri gelen âlimlerinden ilim tahsil etti ve ayrıca Ubeydullah b. Abdullah (ö.117/735), Seyyidü't-tâbîn diye anılan Said b. Müseyeb (ö.91/709) ve Urve b. Zübeyr (ö.94/712) gibi tabiinin ilk tabakasına mensup meşhûr âlimlerin ders ve sohbetlerinde bulundu.¹¹ Ömer İbn Abdülaziz, İslâm âlimleri tarafından, Hz.

Peygamber'in her yüz yılda bir geleceğini müjdelediği müceddid kabul edilmektedir.¹² Dönemin meşhur on âlimini kendisine danışman yaptı. Bütün önemli işleri bunlarla görüşüp karara bağladı.¹³

Ömer İbn Abdülaziz, daha ziyade tarihî bir şahsiyet olmakla beraber, İmâm, fâkih, müctehid, hâfız, hüccet, müttakî, müdakkik, âbid, zâhid gibi sıfatlarla bilinir. Müctehid derecesinde geniş ilmüne rağmen, idarecilikle meşgul olması ve bir de kırk yaşında genç denecek bir yaşta- vefat etmesi sebebiyle ilmini talebelere verme fırsatını bulamamıştır. Meşhûr tabiin âlimi Mücahid b. Cebr (104/723), “Ömer’e ilim öğretmek için gelmiştik, ondan ilim alıp ayrıldık” der. Tabiin fâkihi Meymun İbn. Mihran (ö. 117/735), “Âlimler Ömer’in yanında talebe kalır” der. Zirâ Ömer İbn. Abdülaziz kendisi de “Medine’den ayrıldığımda benden daha âlim yoktu, Şam’a gelince unuttum” der.

Hadis tarihinin, tedvin (derleyip kitap haline getirme) gibi önemli bir safhasına ismini vermekle hadisçiler, hadis ile ilgili kitaplarda kendisinden minnetle söz etmeyi hem ilmin hem de kadirşinaslığın gereği bilmişlerdir.¹⁴ Zühd ve takvası ile meşhûr olan Ömer İbn Abdülaziz, aynı zamanda çok hadis rivayet eden güvenilir bir râvî, meşhur bir fâkih ve kelâm âlimidir. İlim bakımından Zühri’ye benzetilir.¹⁵ Dağınık bir durumda olan Hazreti Peygamber’in (sav) hadislerinin bir araya toplama işini 100/718 yılının başlarında Medine valisi Ebu Bekir b.el-Hazm’a (ö.120/737)verdi ve ayrıca diğer İslâm beldelerinde bulunan âlimlere de hadisleri bir araya getirmeleri için emirler gönderdi.¹⁶

Adaleti

Ömer İbn Abdülaziz, adaletin hakkıyla gerçekleşmesi için çaba göstermiş, bu hususta birçok başarılar elde etmiştir. Hac mevsiminde hacılara okunmak üzere gönderdiği mektupta, zâlimin karşısında, mazlûmun ise yanında olacağını hatta adaletten ayrılan vali ve memurlarına itaat etmemeleri konusunda uyarılarda bulunmuştur. Valilerine gönderdiği mektuplarda ise insanları cebir yoluyla değil, adalet, ikna ve kalplerini hoşnut ederek idare etmenin en doğru yol olduğunu bildirmiştir.¹⁷

İç barışa çok önem veren Ömer İbn Abdülaziz, Emevilerin ilk dönemlerinden itibaren ikinci sınıf Müslüman muamelesi gören mevâliyi (Arap olmayan Müslümanlar), Arap asıllı Müslümanlarla eşit kabul etti. İdaresi altındaki halka, Müslüman olsun veya olmasın son

İMÂM GAZÂLÎ'YE GÖRE ÖMER İBN ABDÜLAZİZ

derece adil davranmıştır. Gayrimüslimlerin idari ve Müslümanlar aleyhindeki şikâyetlerine önem vererek haksız yere ellerinden alınan kiliselerini, evlerini ve bütün mallarını geri verdi. Yaşlı ve muhtaçlara hazineden maaş bağladı. Dinî bir esasa dayanmayan bütün vergileri kaldırdı.¹⁸ Daha Hicaz bölgesinin valisi iken, halka adil davranmamasından dolayı Irak valisi Haccac'ın zulmünden kaçanlar, Mekke ve Medine'ye sığınmaya başladı. Bu sırada Irak valisi olan Haccac'ın uygulamalarını sert bir dille eleştirmekten de geri durmadı.¹⁹ Ömer İbn Abdülaziz, hilafete geçer geçmez yaptığı ilk icraatlardan biri, cuma ve bayram hutbelerinde Hz. Ali ve torunları aleyhine yapılan konuşmaları ve lanetlemeleri kaldırmış ve bu yasak, halkın memnuniyetine sebep olmuştur. Zirâ onun hilafetinden önce bayram günleri bayram namazını kılan halk, namazdan sonra okunan hutbeyi dinlememek için namaz biter bitmez camileri boşaltıyordu. Bunun önüne geçmek için Emevî halifesi Mervan (684-685) hutbeyi namazdan önce okumaya başlamış, fakat halk bunu kabul etmemiştir.²⁰

Köle ve cariyeleri azat etti. Halka zulmeden ve yolsuzluklara karışan vali ve memurları görevden aldı. Böylece Emevîlerin geleneksel saltanat uygulamalarına son verdi. İlk dört halifeyi örnek alan bu davranışlarıyla Hulefâ-yi Râşidin'in beşincisi ve adalette, zühd ve takvada, sünnete uymada Hz. Ömer'e (581- 644) benzediği için İkinci Ömer gibi unvanlarla anıldı.²¹ Süfyân-ı Sevrî (95/713-161/778) kendisini beşinci halife olarak saymaktadır. Ebu Talib el-Mekkî ise "Ömer İbn Abdülaziz dört halifeden sonra idarecilerin en faziletlisidir." der.²² İmam-ı Şâfiî (150/767- 205/820) de Hulefâ-yi râşidinin beş olduğunu dört halifeden sonra beşincisinin Ömer İbn Abdülaziz olduğunu kaydetmektedir.²³ Yine bazı kaynaklarda dört halife ve Hz. Hasan (4/625-49/669) gibi Ömer İbn Abdülaziz'in de manevî hilafet ile surî hilafeti bir arada toplayabildiği kaydedilmektedir.²⁴

Emevî döneminin en adil halifelerinden olan Ömer İbn Abdülaziz,²⁵ Muaviye'den (ö.602-61/680) itibaren Emevî hanedanı mensuplarının ve devlet adamlarının gasp ettikleri malların tespitini ve hak sahiplerine iade edilmesini sağladı. Mervân b. Hakem'e verilen Fedek arazisini sahipleri olan Ehl-i Beyt mensuplarına geri verdiği bazı kaynaklarda ise beytu'l-mâle iade ettiği kaydedilmiştir. Ömer b. Abdülaziz valilerinden birine yazdığı mektupta insanlara zülüm edilmemesini şu cümlelerle vurgulamıştır: "*Allah'ın kullarına zulmetmek imkân ve gücüne sahipsin, haksızlık etme ve düşündüğün vakit Allah'ın senin üzerine olan kudretini hatırla ve bilmiş ol ki, insanlara ne yaparsan onlar için geçicidir. Fakat senin için devamlıdır. Yine bilmiş*

*ol ki Allah mutlaka mazlûmların intikamını zâlimlerden alır.*²⁶ Hilafetinde uyguladığı adalet, halkı öyle memnun etmişti ki, kendisini adaleti getireceğine inanılan mehdi kabul etmeye dahi sevk etmişti. Rivayete göre Malik b. Dinar (131/748) şunu anlatır: “*Ömer b. Abdülaziz halife olunca çobanlar: halkın başına geçen bu Salih kul kimdir? diye sormaya başladılar. Kendilerine: Bunun Salih olduğunu nereden bildiniz? denilince şu cevabı verdiler: Çünkü ne zaman adil bir halife seçilirse, o zaman kurtlar koyunlarımıza saldırmazlar.*”²⁷

Zühd ve Takvası:

Tasavvuf kaynaklarında zühdün birçok tarifi yapılmıştır. Genel mânâda zühd, âhirete yönelmek için dünyadan el etek çekmek, Hakk’a teveccüh etmek için dünyadan da âhiretten de el etek çekmek, maddî açıdan zengin olsa bile, gönülde mal ve mülk sevgisine yer vermemek, helâl ve mubahın ihtiyaçtan fazla olan kısmını terk etmektir. Ne varlığa sevinmek, ne de yokluğa üzülmektir.²⁸ Mutasavvıflar takvâyı ise, Allah Teâlâ’ya boyun eğerek azabından sakınmak; cezayı gerektiren davranışlardan nefsi uzaklaştırmak suretiyle korunmak; mâsivâdan sakınmak; dinin bütün hükümlerini eksiksiz ve sürekli olarak titiz bir şekilde yerine getirmek ve kulun kimseden kendisini üstün tutmaması şeklinde tarif etmektedir. Takvâ helâl, mubah ve şüpheli hususlarda söz konusu olur. Yoksa farzları ifa ve haramları terk takvâ değildir.²⁹

Ömer İbn. Abdülaziz, Emevi halifeleri içinde en adil biri olduğu gibi, aynı zamanda zühd ve takvası ile de en meşhurlarındandır.³⁰ Meselâ: Sehl b. Abdullah kendisine zamanındaki insanların en zâhididir der.³¹ Zühd ve takvasından ve dönemin zâhidleri ile olan münasebetinden dolayı mutasavvıflar, tasavvuf ile ilgili kitapların hemen hemen hepsinde, Ömer b. Abdülaziz’e yer vermiş ve sitayişle bahsetmişlerdir. Kendisi halife olur olmaz yaptığı ilk icraatlarından biri, saraydaki lüks eşyaları ve hanımının mücevherlerini ve mallarını beytu’l-mâle aktarmasıdır. Yine halifelik döneminde de halktan biri gibi sade bir hayat sürmüştür.³² Sünnette çok bağlı ve sünnetin ihyası için büyük gayret ve çaba gösteren Ömer İbn Abdülaziz“ *Eğer Allah, her seferinde cesedimden bir parça koparılmak şartıyla benim vasıtamla her bir bid’ayı temizlemeyi ve her bir sünneti ihya etmeyi nasip etseydi ben buna can u gönülden hazırdım.*” der.³³ İlk hutbesinde ise şunları irad etmiştir: “*Ey insanlar! Şüphesiz Kur’ân’dan sonra kitap, Muhammed (s.a.v.)’den sonra Peygamber*

İMÂM GAZÂLÎ'YE GÖRE ÖMER İBN ABDÜLAZİZ

gelmeyecektir. Kanun koyucu değil, kanunu uygulayanım. Ben sizin hiçbirinizden daha hayırlı değilim; üstelik içinizde yükü en ağır olanım. Zâlim devlet reisinden kaçan adam, zâlim değildir. Ayrıca şunu bilin ki, Allah'a isyan konusunda kula itaat edilmez."³⁴

Ömer b. Abdülaziz çok mütevazi bir Halife idi. Halife olduktan sonra, merasim alayı birçok at ve süslü elbiselerle kendisini karşılamıştı. Ömer bunlardan hiçbirini istemeyerek "*bana katırımı getirin*" demiş ve daha sonra bu atları satarak parasını beytü'l-male teslim etmiştir.³⁵ Halife olmadan önce insanların en yumuşak huylusu ve en güzel elbise giyeni idi. Halife olunca eski elbise giymeye başladı. Sadece bir gömlek ile yetinirdi.³⁶ Ömer halife olmadan kendine bin dinara elbise alırdı. Halife olduktan sonra beş dirheme elbise almaya başladı. Niye daha önce aldığınız ihtişamlı elbiselerinizi giymiyorsunuz diyenlere, "*Artık maddi zevkler bitti. Bu sefer Allah katında olan zevklere yöneldim.*" derdi.³⁷

Misafirlere karşı son derece mütevazı davranırdı: Ömer İbn Abdülaziz'e bir misafir gelmişti. Akşam lambanın yağı bittiği için lamba sönmeye başladı. Hâlbuki kendisi yazıyordu Misafir: Ben bunu düzelteyim dedi Ömer: Hayır misafire hizmet ettirmek kerem değildir, dedi Misafir: O halde hizmetçiye haber vereyim dedi, Ömer: "Hizmetçi yeni uyudu. Onu uyandırmak da doğru değildir." diyerek bizzat kendi eli ile lambanın yağını koydu ve lambayı yaktı. Misafir, "bizzat bu işi niye kendin yaptın?" deyince Ömer: "Evet giderken de Ömer gelirken de yine Ömer idim hiçbir şey değişmedi. İnsanların hayırlısı tevazu gösterendir." dedi³⁸

Ömer İbn. Abdülaziz'in, halife olmadan önceki hayatı ile halife olduktan sonraki hayatı ve yaşayışı arasında büyük farklar olduğu görülmüştür. Halife olmadan önce 400 dirheme alınan elbiseyi beğenmez. Halife olduktan sonra 14 dirhemlik elbise için "ne hoş, ne güzel" diyerek takdirle kabul ederdi.³⁹ Bir rivayete göre Ömer b. Abdülaziz'in kıldan yapılmış elbiseleri vardı. Gece namazına kalktığı vakit onları giyerdi.⁴⁰ Yemede, içmede, giyimde iktisada çok dikkat ettiği gibi devlet malını kullanmada da iktisada çok dikkat eder, devlet ricalinden de bunu isterdi. Halife olur olmaz, devlet dairelerine gönderdiği bir yazıyla "Bundan böyle yazışmalarda tomar şeklinde, uzun kâğıt kullanılmayacak, yazılar kalın uçla yazılmayacak, uzun ifadelerden de kaçınılacak" diye emretti. Kendi mektupları da bir karışı pek aşmamaktaydı. Bu tamim üzerine Medine valisi, kâğıt tahsisatını istedi. Ömer İbn Abdülaziz ise ona şöyle bir mektup yazdı:

*“Kaleminin ucunu incelt, satırları sık tut. Ben Müslümanların malından onlar için faydalı olmayan şeyler için tahsisat ayıramam.”*⁴¹

Kul Allah’ın kendisine verdiği musibetlere karşı sabır göstermekle mükelleftir. Kul maruz kaldığı musibetlere karşı sabır gösterdi mi Cenâb-ı Hak ona mukabil kat kat mükâfatını verir. Zirâ Ömer İbn. Abdülaziz sabırlı olmaya çok özen gösterir, *“Allah Teâlâ bir kuluna önce nimet verip ardından onu alarak yerine sabır verirse bu sabır kendisinden alınan nimetten daha hayırlıdır.”* derdi.⁴² Bir hutbesinde ise Allah bir kuluna verdiği nimeti alıp da karşılığında sabrı nasip ederse, nimete mukabil verdiği sabır, o nimetten daha efdaldir” buyurdu. Ve şu ayet-i kerimeyi okudu: *Ancak sabredenlere ecirleri ödenecektir.*⁴³

Ömer İbn Abdülaziz, namazlarını tadil-i erkân ile ve tam vaktinde kılmaya özen gösterirdi. Dedesi Hz. Ömer Bir gün akşam namazını gökte bir yıldız doğuncaya kadar geciktirdiği için bir köle azat etmişti. Ömer İbn. Abdülaziz de akşam namazını gökte bir yıldız doğuncaya kadar geciktirdiği için, birçok konuda Hz. Ömer’i rehber edindiği gibi bu konuda da dedesine uyararak kendisi de bir köle azat etmiştir.⁴⁴ Enes b. Mâlik, “Ömer İbn. Abdülaziz’den daha güzel peygamberimiz gibi namaz kıldıran bir kimseyi görmedim” demiştir.⁴⁵ Daima toprak üzerinde secde ederdi.⁴⁶ Ömer İbn. Abdülaziz, *“Namaz seni yolun yarısına, oruç tam Yaratıcının kapısına, sadaka ise Yaratıcının huzuruna çıkarır.”* derdi.⁴⁷

Ömer İbn. Abdülaziz, hediye almazdı. Hz. peygamber hediye alırdı siz niye hediye almıyorsunuz denildiğinde şöyle cevap verirdi. *“Evet O’na hediye idi fakat bize rüşvettir. Zirâ O’na peygamberliği açısından yakın olmak isterlerdi. Bize ise emirliğimiz açısından yakın olmak isterler.”*⁴⁸ Ömer İbn. Abdülaziz, kalpten mâsivâyı çıkarmak, riyâ, gıybet, çirkin ahlak ve kötü amellerden kurtulmak, ilmî ve fikrî alanda merteye kazanmak için zaman zaman uzlete çekilir ibadetleri ile meşgul olurdu. Zirâ kendisine “biraz aramızda bulunursan ne olur? Denildiğinde *“Artık bizim için Allah ile bulunmaktan başka bir şey yok”* diye cevap verirdi.⁴⁹

Ömer İbn Abdülaziz, *“seyyahların evlerini ve aile fertlerini terk ederek seyahate çıkmalarının belli başlı sebebi bu olsa gerektir. Kötülüğün açığa çıktığını, iyiliğin kaybolduğunu ve söylenen sözü kabul edenlerin kalmadığını gördüklerinde, önlenmesi mümkün olmayan fitne sebebiyle o kavme azabın geleceğine kani oldukları için yırtıcı hayvanlar arasında yaşayıp nebatat ile barınmayı bu gibiler ile komşuluk edip nimetlerden faydalanmak üzere tercih etmişlerdir”* dedi

İMÂM GAZÂLÎ'YE GÖRE ÖMER İBN ABDÜLAZİZ

ve şöyle devam etti *o halde Habibim dedi. Hepiniz Allah'a kaçın, hakikat ben sizi Allah'ın azabından apaçık korkutanım.*⁵⁰ ayetini okudu.

Gereksiz yere çok konuşmak gaflete sebeptir. Müslüman ise az ve öz konuşmakla beraber, doğru ve hayırlı konuşmakla mükelleftir. Bu sebeple Ömer İbn Abdülaziz az konuşur ve konuştuğunda konuşmalarına çok dikkat ederdi. Killetu'l-keîâm ile ilgili söylediği sözleri şöyle özetlenebilir: Birisi, Ömer İbn Abdülaziz'e ne zaman konuşayım dedi: "*Ne zaman konuşmamak ister, sükutu tercih edersen o zaman konuş.* Adam, "*ne zaman susayım*" dedi. *Ne zaman konuşmak istersen o zaman sus.*"⁵¹ Ömer İbn. Abdülaziz kendini hiç övmezdi ve sözlerinin amele dahil olduğunun farkındaydı. Çünkü "*Kendimi överim korkusu ile birçok şeyi söylemekten kaçınırım.*"⁵² "*Ölümü çokça hatırlayan kimse, dünyalığın azı ile iktifa eder. Sözünün de ameline dahil olduğunu bilen kişi az konuşur ve ancak lüzümlü sözler söyler*" derdi.⁵³

Sufiler, "*Her nefis ölümü tadıcıdır.*"⁵⁴. "*Muhakkak ki sen de öleceksin, onlarda ölecekler.*"⁵⁵ "*Lezzetleri tahrip edip acılaştırın ölümü çok zikrediniz*"⁵⁶ gibi âyet ve hadislerden aldığı dersle, rabîta-i mevte çok önem vermişlerdir. Ömer b. Abdülaziz de bir sufi gibi, rabîta-ı mevte çok önem vermiş ve bunu yakınlarına da tavsiye etmiştir. Endülüs valisi Anbese b. Suheym el-Kelbî'ye (ö. 108/726) bu hususta şu tavsiyelerde bulunmuştur: "*Ölümü çok hatırla şayet bolluk içinde isen onu sana daraltır, darlıkta isen hayatını genişletir.*"⁵⁷ Yine yaptığı bir nasihate şöyle diyor: "*Görmüyor musunuz? Her gün sabah veya akşam nasıl birini Allah'a yolcu ediyoruz. Onu yerin içine koyup üzerine toprağı atıyoruz. Dostları geride kalıyor ve ilişkileri tamamen kesiliyor.*"⁵⁸ Ömer İbn. Abdülaziz her gece saraya davet ettiği âlimler ile ölüm konusunda sohbet eder ve daha sonra sanki önlerinde bir cenaze varmış gibi ağlamaya başlardı.⁵⁹

Ömer İbn. Abdülaziz, hiçbir konuda nefsinin istek ve arzusuna göre hareket etmez, sırf Allah rızasına göre hareket ederdi: "Bir adamın kamçılanmasını emretti sonra "*Öfkelerini yenerler, insanların kendilerine karşı olan kusurlarını af ederler*"⁶⁰ ayetini hatırlayınca hizmetçisine adamı serbest bırakın gitsin dedi. Sonra dönüp adama şöyle dedi: "*Seni Allah için cezalandıracaktım. Fakat beni kızdırdın hiddete geldim. Nefsimin hissesi karıştığı için ihlâsım zedelendi. Onun için seni cezalandırmadım Eğer beni kızdırmaysaydın seni cezalandıracaktım*"⁶¹ Aynı zamanda cömertti. Sarayına gelen ihtiyaç sahiplerini boş çevirmedeği gibi, bu hususta valilerine emirler verdiği kaynaklarda belirtilmektedir.⁶²

Ömer İbn Abdülaziz'e göre, insanın bu geçici fani dünyaya gönderilmesinin hikmeti ve gayesi, kendi yaratıcısını tanımak ve Ona imân edip, ibadet etmek ve ahiret için çalışmaktır. Dünya (darü'l-hizmet) hizmet yeridir. Darü'l-ücret, ücret alma yeri değildir. Kul dünyada çalışır zahmet çeker ahirette ücretini alır. Bu hususta insanlara şöyle hitap etmektedir: “*Ey insanlar siz bu fânî dünya için değil ebediyet için yaratıldınız, buradan ebedi dünyaya gönderileceksiniz. Ey Allah'ın kulları, siz bir yerdesiniz ki, yemeği kursağınıza tıkanır, suyu boğazınızda kalır, iyiliğinize sizi sevindirecek bir nimet verirse bile hasretini çektirecek başka bir nimeti elinizden alır. Zira siz bunları düşünerek, nihayet varacağınız ve ebedi kalacağınız yer için çalışın.*”⁶³

Ömer İbn Abdülaziz, dünyaya aldanmamak ve dünyanın geçiciliğini dile getiren Mis'ar b. Keddâm'ye ait şu beyitleri sık sık tekrar ederdi: *Ey kendini beğenen kişi! Gündüzün uyku ve gaflettir,*

Gecen de uykudur, perişan olup yok olman kaçınılmazdır.

Seni geçici olanlar aldattı, sen ise kuruntuya sevinirsin

Rüyada olanın, uykudaki lezzetlere aldandığı gibi

Dünyadaki bu oyalanmanın sebebiyle, sevmediğin

Bir akıbet ile karşılaşacaksın

*İşte dünyada hayvanlar böyle yaşar.*⁶⁴

Tabînin ileri gelenlerinden Mutarraf b. Abdullah da, Ömer İbn Abdülaziz'e yazdığı bir mektupta: “*Bundan sonra bilmiş ol ki; dünya eziyet ve sıkıntı yeridir. Akli olmayan onun peşine düşer ve ilmi olmayan ona aldanır. Ey müminlerin emiri dünyada sonunda korktuğun için yarasının amelîyatındaki acıya dayanan adam gibi ol.*” dedi.⁶⁵

Ömer İbn Abdülaziz, Allah'ın celâl, kibriya ve azameti karşısında daima havf içinde idi. Hocası Salih b. Keysân'ın bu sözleri buna işaret etmektedir: Ömer İbn Abdülaziz'in babası Abdülaziz İbn Mervân, Medine'ye geldiğinde oğlunun durumunu hocası Salih b. Keysân'dan sormuş o da, “*Kalbinde Allah korkusu bu kadar var olan bir kimseyi görmedim*” diyerek Ömer'e karşı olan hayretini dile getirmiştir.⁶⁶ Ömer İbn. Abdülaziz kendisi de insanlara Allah'tan korkmalarını tavsiye ederdi. “*Allah'tan korkun ve şakadan kaçının, çünkü şaka kin tutmağa, kin de kötülöklere zemin hazırlar.*”⁶⁷ der. Ömer İbn. Abdülaziz, yeryüzündeki ve gökyüzündeki varlıkları sık sık tefekkür nazarıyla temaşa edip, İlâhi sanatın mükemmelliğini seyr ve

İMÂM GAZÂLÎ'YE GÖRE ÖMER İBN ABDÜLAZİZ

temaşa eder ve tefekkür konusunda şöyle derdi: “*Yüce Allah'ın nimetlerini düşünmek, en faziletli ibadetlerdendir.*”⁶⁸

Ömer İbn Abdülaziz, takvanın ileri derecesi olan verâ sahibi idi Çünkü kendisi haramlar bir tarafa, şüpheli olan şeylerden, mâlâyânî ve boş şeylerden bile uzak dururdu. Özellikle tasavvuf ve tarih kitaplarında zühd ve takvası ile ilgili kaydedilen pek çok söz ve menkıbeye rastlamak mümkündür. Mesela bir gün Ömer İbn Abdülaziz üzüm almak için hanımından para ister. Hanımı Fatıma'da da para yoktur. Hanımı ona “Sen bu devletin halifesisin kendine üzüm alacak paran yok mu? O “bu durumun, yarın ateş olup da vücuduma yapışacak ve beni cehennemde yakacak paralarımın olmasından daha hayırlıdır.” der.⁶⁹ Kendi özel işlerinde kendi şahsına ait gaz lambasını, devlet işleri ile uğraşırken de beytü'l-mâle ait gaz lambasını yakardı. Beytü'l-male ait lambanın da fazla gaz harcamasın diye fitilini çok yükseltmezdi.⁷⁰

Ömer İbn Abdülaziz'in hanımı Fatma'nın kardeşi Mesleme b. Abdulmelik, hastalığı sırasında Ömer'in yanına vardım. Üzerinde kirli bir gömlek vardı. Hanımına “bunu yıkayın” dedim. Ertesi gün ziyaretine geldiğimde aynı gömleği üzerinde gördüm hanımına “Emirülmümininin gömleğini niye değiştirmediniz” diye sordum Hanımı “onun bundan başka gömleği yok” dedi.⁷¹ Ömer İbn Abdülaziz'e yanına, ganimet malından misk getirirler o, miskin kokusunu duymamak için burnunu tıkar, olayı garipseyenlere de “*Bunun faydası kokusudur, bu ise bütün Müslümanların hakkıdır*” derdi.⁷²

Ömer İbn Abdülaziz, başına gelen olumlu veya olumsuz olaylara karşı yakınmaz, bilakis hoşnut ve memnun olur; Allah'ın hükmüne karşı rıza gösterirdi. Şu sözleri bunu teyid etmektedir: “*Sabaha çıktığımda benim için en büyük sevinç, Allah'ın tecelli eden kazâ ve kaderini görmek ve onlara rıza göstermektir.*”⁷³ “*Hiçbir zaman, Allahu Teâlâ hakkımdaki takdirini değiştirse de bunu böyle yapsa daha iyi olurdu, diye hatırımdan geçmedi*”⁷⁴ “*benim sevincim yalnız mukadderattadır. Neyi seversin diyenlere “Allah'ın hükmünü diye cevap verir.”*”⁷⁵ Bu sözlerinde kolaylıkla kendisi için şöyle söylenebilir: kendisi istek ve arzularını Hakk'ın muradına feda etmiş, Görünüşte halk ile beraber olmasına rağmen hakikatte Hak ile beraberdir. Yani rızâ makamına ulaşmıştır denilebilir.

Hutbeleri:

Ömer İbn Abdülaziz, merkezde halka ve diğer görevlilere iletebilecek haberleri, Cuma günü ve gerektiği zaman diğer günlerde okunan hutbelerle; merkez dışındaki halka ve idarecilere ise, mektupla bildirirdi. Bu hutbe ve mektuplarında halka ve idarecilere çoğunlukla adaleti, zühd ve takva sahibi olmaları hususunda nasihat ederdi.⁷⁶ Bu hutbelerin sayısı çoktur bunlardan sadece bir kaçı:

“Ey insanlar, siz boş yere yaratılmadığınız gibi başıboş da bırakılmış değilsiniz. Fasl u kaza için toplanacağınız bir gün vardır. Her şeyi kuşatan rahmetinden yer ve gökler kadar geniş olan cennetinden Allah’ın uzaklaştırdığı kimse haib ve hasir olmuştur. Yarının emini bugünün korkanı ve takvaya sahip olanıdır. Dünyayı verip ahireti alan şekaveti verip saadeti alandır. Helake yönelenler arasında olduğunuzu biliyor musunuz? Siz gidecek başkaları gelecektir. Her gün akşam sabah techiz edip ahirete yolcu ettiğiniz nice insanlar vardır. Onları döşeksiz ışiksiz mezara gömersiniz. Sebepler onlardan kalktı dostlar ayrıldı, hesap başladı. Ben size bu tavsiyelerde bulunurken yemin ederim ki hiç birinizi kendimden daha fazla günahkar görmüyorum. Ancak bu da Allah’ın bir sünnetidir. Emr-i maruf, nehy-i münker de benim vazifemdir. Allah’tan marifet dilerim.” Diyerek kolunu yüzüne aldı, sakalı ıslanmaya kadar ağladı. *Ve ölüncüye kadar bir daha meclise dönmedi.*⁷⁷ *“Her yolculuğun kendi özelliğine göre azığı vardır Ahiret yolculuğu için de takvayı azık alın. Allah’ın hazırladığı mükâfat ve mucazatı görmüş gibi heves edin ve korkun. Tul-i emele kapılmayın, zirâ tul-i emel kalbinizi katılaştırır da düşmanınız olan şeytanın emrine girmiş olursunuz. Vallahi akşama çıktığı vakit sabaha, sabaha çıktığı vakit, akşama çıkacağını bilmeyen kimsenin emelleri önüne serilmez.”*⁷⁸ Başka söz ve hutbelerinde muhtaçlara yardımda bulunmayı, iyilik ve hayırdan yardımışmayı tavsiye ediyordu. İnsanlar arasında kin ve dargınlıkların olmaması için gıybet edilmemesini istiyordu. Halktan valilere karşı titiz davranmalarını, onların yanlış uygulamalarını hemen kendisine iletmelerini ve aynı zamanda beytu’l-malı da korumalarını yanlış yolda harcama yapmamalarını istiyordu.⁷⁹

Dönemin Zahid ve Âlimleri ile Olan İlişkileri:

Ömer İbn Abdülaziz, ilim, zühd ve takvası ile meşhur dönemin şahsiyetleri ile görüşür onlara yardımda bulunur ve onları kollardı. O da onların vaaz ve nasihatlerini dinlerdi. Daha Hicaz valisi iken Medine’de dönemin en büyük âlimlerinden on kişiyi bir araya getirip, onları kendisine müşavir ve yardımcı olarak atamış, aynı zaman-

İMÂM GAZÂLÎ'YE GÖRE ÖMER İBN ABDÜLAZİZ

da İslamî ilimler konusunda onlardan yeteri kadar istifade etmeye çalışmıştır.⁸⁰ Sahabelerden hayatta olanları ile görüşür, onlardan istifade eder onlara gereken saygıdan kusur etmezdi. Başta Enes b. Malik (613-90/709) ve dayısı Abdullah b. Ömer (608-73/692) başta olmak üzere pek çok sahabenin sohbetinde bulunmuştur.⁸¹

Ömer İbn. Abdülaziz, dönemin bazı zahitleriyle mektuplaşır ve onlardan kendisine öğütte bulunmalarını isterdi. Bu âlim ve zahitler içinde en fazla görüştüğü zat ilim, zühd ve takvası ile meşhur Hasan-i Basrî (21/641-110/728)⁸²dir. Kendisine gönderdiği bir mektupta, “Bana Allah’ın emirleri konusunda, kendilerinden istifade edip yardım göreceğim kimseleri bildir.” diye yazmış, Hasan da “gerçek din âlimleri seninle olmak istemez, dünya ehlini de sen istemezsin. Yine de sen şeref sahibi asil kimseleri yanında bulundur. Zira onlar şereflerini hıyanetle kirletmekten korkarlar.”⁸³ demiştir.

Yine bir gün Ömer İbn Abdülaziz, Hasan-ı Basrî’ye “her zaman hatırlayabilmem ve kendime rehber edinebilmem için kısa bir nasihatte bulun” diye yazdı. Hasan-ı Basrî, “Allah seninle olunca kimden korkuyorsun Eğer Allah seninle değilse o zaman da kime ümit bağlayacaksın” diye yazdı.⁸⁴ Ömer İbn. Abulaziz Hasan-ı Basrî’nin nasihatlerine çok önem verir, onları fiilen yapmaya çalışırdı Zira Ömer İbn. Abdülaziz zühd ve takvası ile Hasan-ı Basrî’ye benzetilmiştir.⁸⁵

Hasan-i Basrî’nin Ömer İbn. Abdülaziz’e yazdığı bazı mektuplar: “Bundan sonra, güya ki sen, ölüm kendisine en son yazılıp da ölenlerden birisin” dedi ve gelecekte olacak ölümü bu anda olmuş gibi gördü. Ömer İbn. Abdülaziz’in de verdiği cevap: “bundan sonra, sen de dünyada hiç yokmuş, ahiretten hiç ayrılmamış gibisin” dediği gibi olur. İşte bunlar dünya için değil, ahiret için çalışır ve takvâ ile ahirete hazırlanır. Çünkü biliyorlar ki netice muttakilerindir. Artık onlar dünyanın mansıb, mevki ve servetine önem vermezler. Ne yazık ki çoklarının görüş mesafesi kısa olduğu için, neticeyi müşahede edemez de, bu dar saha içinde dolaşır dururlar.⁸⁶ “Bundan sonra Allah Teâlâ’nın seni korktuğundan kork, Allah’ın seni çekindirdiğinden sakın, elinde avucunda olanı gelecek için sakla. Kesin haberi ölüm anında alırsın. Sana selâm” demiştir.⁸⁷ “Sana selam, sen bu dünyada en son ölümü yazılan ve ölmüş bulunan bir insan gibisin. Ömer İbn. Abdülaziz ise ona yazdığı mektupta, “Sana selam, sen dünyada yok olan bir var gibi, ahirette ise hiç yok olmamış gibisin” demiştir.⁸⁸

Yine Ömer b. Abdülaziz’in Hasn-i Basrî’ye yazdığı mektupta kendisinden öğüt istemesi üzerine Hasan-i Basrî, “Büyük güçlükler ve

*korkunç hadiseler önündedir. Bunlarla muhakkak karşılaşacaksın ya kurtulacak veya helak olacaksın. İyi bil ki hesaba çekilmeden önce nefis muhasebesini yapan kazanır. Nefsinden gafil olan zarar eder. Sonunu düşünen kurtulur. Hevâ ve hevesinin peşinden giden sapıtır. Yumuşak ve mülâyim olan kazanır, korkan emin olur. Emin olan ibretle bakar ve basiret sahibi olur. Basiret sahibi olup gören, anlar. Anlayan bilir. Ayağının kaydığı yerden hemen geri çekil pişman olduğun şeyi at. Unuttuğunu sor ve kızdığın vakit nefisine hakim ol.*⁸⁹

Dünya Kur’ân-ı Kerîm’de yüz on küsur yerde geçmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in çirkin gördüğü dünya yeryüzü değil insanı Allah’tan uzaklaştıran ve gaflete düşüren her şeydir. Tasavvufun önemli esaslarından biri dünyayı kesben değil, kalben terk etmektir. Kısacası, dünya ve dünyadakilerin kalbe girmesine mânî olmaktır.⁹⁰ Görüldüğü gibi Hasan-ı Basrî de, bu mektubunda dünyanın en yüksek mevki ve makamına ulaşan bir halifeye nasihat edilmesi gereken konulara dikkat çekmiş özellikle dünyanın geçici olduğu bu sebeple dünyanın mal mülk, mevki, makam, şan şöhretine aldanmamak gerektiğini bildirip ebedi olan dünya hayatını kazanmak için gayret sarf etmek gerektiğini vurgulamıştır.

Tabiinin ileri gelenlerinden olan Abdullah İbn. eş-Şehhîr, Ömer İbn. Abdülaziz’e yazdığı mektupta şöyle diyor: “Ünsiyetin hep Allah ile beraber olsun. Allah ile ünsiyet eden ve dostluğunu onunla devam ettiren bir kavim, kendilerinden adetçe daha fazla olan insanlara karşı yalnızlıklarını hissetmediler.”⁹¹ Mutarraf b. Abdullah Ömer İbn Abdülaziz’e yazdığı bir mektubunda şunları yazmıştır: “Ünsiyetin ve taatın Allah için olsun Cenâb-ı Hak’ın öyle kulları vardır ki; onların yalnız başlarına iken Allah ile ünsiyetleri, kalabalığın içinde buldukları zamankinden daha güçlüdür. İnsanların en çok kaçtıkları şeyler, onların en çok ünsiyet ettiği şeylerdir. İnsanların en çok ünsiyet ettiği şeyler de, onların en uzak olduğu durumlardır.”⁹² Ömer İbn. Abdülaziz bu sözlerden etkilendiğini kolaylıkla söyleye biliriz. Zirâ O Allah ile üns halinde idi çünkü her işinde daima Allah’a güvenir, ondan yardım diler, kalbini meşgul eden her türlü düşünce ve fikirden kurtulması için Cenâb-ı Hak’dan yardım dilerdi.

Ömer İbn Abdülaziz’in görüşüp mektuplaştığı şahsiyetlerden biri, Ebu Hazim el-A’rec’dir. Ömer kendisinden öğüt istedi. Ebû Hâzim, “*bir yere yaslan ve ölümün yanı başında olduğunu düşün*” dedi.⁹³ Yezid-i Rakkaşî, Ömer b. Abdülaziz’in huzuruna girdi. Ömer, Yezid’e “Bana öğüt ver” dedi Yezid: Ey müminlerin halifesi ilk ölen sen değilsin yani diğerleri gibi sen de öleceksin. Ömer ağladı ve devam et dedi Yezid: “Hz.Adem’den sonra gelen hiçbir ecdadın hayatta

İMÂM GAZÂLÎ'YE GÖRE ÖMER İBN ABDÜLAZİZ

değil, hepsi de ölmüşlerdir.” Dedi. Ömer yine ağlayarak “devam et” dedi. Yezid, “cennet ve cehennemden başka varılacak yer yoktur.” Deyince Ömer düşüp bayıldı.⁹⁴

SONUÇ

Ömer İbn Abdülaziz, çocukluk yıllarını iyi bir tahsil yaparak geçirdi, küçük yaşta Kur'an ezberledi. Sahabenin, muhaddislerin, fakihlerin, âlimlerin mutasavvıfların ve ediplerin meclislerinde bulunmuş, onlardan istifade edip kendilerine gereken saygıyı göstermiş. Yaklaşık yedi yıl Hicaz valiliği, İki sene beş ay halifelik yaptı. Ömer İbn. Abdülaziz, haksızlığın bütün ülkede tamamen ortadan kalkması ve adaletin tam olarak icra edilmesi için çok gayret gösterdi ve bu hususta her zaman idarecilere örnek olacak başarılar ve icraatlar yaptı.

Ömer İbn. Abdülaziz, daha ziyade tarihî bir şahsiyet olmakla beraber, İmam, fakih, müctehid, hafız, hüccet, müttakî, müdakkik, âbid, zahid gibi sıfatlarla da tanınmıştır. Zirâ o ilmiyle âmel eden âbid ve zâhid bir şahsiyet idi. İlk dört halifeden sonra, İslam tarihinin en önde gelen şahsiyetlerden biri olarak kabul edilir. Aynı zamanda adaleti zühd ve takvası ile Hz. Ömer'e benzediği için ikinci Ömer ve hilafetteki icraatları ile kendisinden önce gelen Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye benzediği için beşinci halife olarak İslam tarihine geçmiştir. Her zaman mazlûmun yanında zâlimin karşısında yer almıştır. Zühd ve takvasından dolayı âlimler ve mutasavvıflar, din, ahlak ve tasavvuf ile ilgili kitaplarda kendisinden söz etmeyi ihmal etmemişlerdir.

Başta Hasan-ı Basrî olmak üzere, Yezid-i Rakkaşî, Ebu Hazim el-A'rec gibi dönemin birçok âlim, abid, zahid şahsiyetleriyle bizzat görüşmüş, mektuplaşmış ve onların vaaz ve nasihatlerini dinlemeyi ihmal etmemiştir. Bu zâhid ve âbidlerin kendisine verdiği öğüt ve nasihatler doğrultusunda hareket etmeyi ihmal etmemiştir. Bu sebeple kendisi bulunduğu hilafet mevkisinin nimetlerine karşı tamamen sırt çevirmiş ve giyiminde kuşamında yeme ve içmesinde, zühd ve takvada bir sufi gibi yaşamayı tercih etmiştir. Özellikle dünyanın geçici olduğuna tam olarak kanaat getirdiği için dünyanın mal mülk, mevki, makam, şan şöhretine aldanmamış, ebedi olan dünya hayatını kazanmak için gayret sarf etmekten geri kalmamıştır. Devlet malını harcamada çok iktisatlı davranmış ve idarecilerin de devlet malını harcamada çok adil ve iktisatlı olmalarını istemiştir.

Hutbelerinde, yaptığı nasihatlerde, halka ve idarecilerine gönderdiği mektuplarda bir Müslüman'ın nasıl davranması gerektiğini ifade ediyor ve halkın, İslam'ı her yönü ile yaşamasına gayret sarf etmelerini söylüyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Ağırakça, Ahmed *İslâm'da İlk Tecdid Hareketi ve Ömer İbn Abdülâziz*, II. Basım, İstanbul, Buruc Yayınları, 1995.

Atar, Feriduddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Tahran, neşr: Muhammed İsti'lâmî, Caphane-i Bank, 1346.

Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Nefehâtü'l-Üns*, çev: Lami Çelebi , Hazırlayan: Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, İstanbul, Marifet yayınları, 1995.

Canan, İbrahim *Hadis Külliyyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara, c. I, Akçağ Yayınları, 1988.

Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetu'l-Evliyâ*, c. V, Beyrut, 1987.

Ekrem Ziya Ömeri, *Hadis Tarihi*, çeviren: İsmail Kaya, Konya, Esrâ Yayınları 1990,

Gazâlî, Abū Hāmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, c. I-IV, Beyrut/Lübnan, Dâru'l-Kalem, tarihsiz.

-----, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, c. I-IV, İstanbul, Tercüme, Ahmet Serdaroğlu, Cümle yayınları, 1993.

-----, *Mukâşefetu'l-Kulub*, Beyrut, Darü İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1416/1995.

-----, *Mukâşefetu'l-Kulub*, (Kalplerin Keşfi) tercüme: ömer Faruk haznedaroğlu- Selamet Akpınarlı- Öztürk Yavaşan, İstanbul, Medine yayıcılık, tarihsiz.

-----, *Kimya-yı Saadet, tercüme*, Abdullah Aydın- Abdurrahman Aydın, İstanbul, Aydın Yayınevi, tarihsiz

Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, c. I, çev, İsmail Yiğit- Sadrettin Gümüş, İstanbul, 1987.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'ad, *Tabakatü'l-Kübrâ*, c.V, Beyrut, tarih yok.

İMÂM GAZÂLÎ'YE GÖRE ÖMER İBN ABDÜLAZİZ

İbnu'l-Esir, Ali bin Muhammed bin Abdülkerîm el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut, Darusâdir, 1402/1982.

İbn Kesir, İmâdu'd-dîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. El- Kesîr, *el-İz*, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul, Garanti Matbaası, 1969.

Kâsım Gânî, *Târîh-i Tasavvuf-i der İslâm*, İsfend, II. basım, Çaphane-i Nakş-i Cihân, 1330.

Koçyiğit, Talat *Zührî*, İslam Ansiklopedisi, c. XIII, İstanbul, Milli Eğitim Basım Evi, 1986.

Koyuncu, Mevlüt *İkinci Hazreti Ömer (Ömer bin Abdülaziz)* İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1996.

Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed, *Taarruf*, Beyrut, 1413

Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyriye*, Beyrut, Daru'l-Hayr Matbaası, 1413/1993.

Mekkî, Ebu Tâlib Muhammed, *Kutu'l-Kulûb*, Beyrut, Daru Sadr Mat., 1310.

-----*Kutu'l- Kulûb*, çev: Yakup Çiçek, İstanbul, 1998.

Meybudî, Reşidu'd-Dîn Ebu'l-Fadl, *Güzide-i Tefsir-i Keşfu'l-Esrâr*, derleyen, Rıza Enzabi Nejâd, Tahran, 1369.

-----, *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, c. I-X, III.basım, neşr: Ali Asgar Hikmet, Tahran, Emir Kebîr Matbaası, 1361.

Muhammed Edib es-Salih, *et-Takvâ*, Beyrut, 1416.

Muhâsibî, Ebu Abdillâh el-Haris *er-Riaye li Hukûkillah*, Tahkik, Abdulkadir Ahmed Atâ, Daru'l- Kütübi'l-ilmîye, Beyrut, tarih yok.

Namekî, Ahmed Câm, *Miftahu'n-Necât*, Tahran, 1373.

Öztürk, Yaşar Nurî Kur'ân'daki İslam, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 2000.

Philip K: Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, c. II, çeviren. Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1980

Safer Baba, *İstulâhât-ı Sofiyye Fî Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*, İstanbul, Hetüen KetenYayınları, 1998.

Serrac, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, nşr:R. N.Nicholson, Leiden, Matbaa-i Berîl, 1914.

-----, *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, çeviren, H. Kâmil Yılmaz, İstanbul, Altın Oluk Yayınları, 1417/1996.

Sühreverdi, Şihabuddîn Ebu Hafs, *Avârifü'l-Maârif*, Daru'n-Nehri'n-Nil y.ş., tarihsiz. (İhya'nın V. cildi ile beraber.)

-----, *Avârifü'l-Me'ârif (Gerçek Tasavvuf) II*. basım, Tercüme ve Tahrir, Dilâver Selvi, İstanbul. Umran Yayınları, tarih yok.

Taberi, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, c. VI, Beyrut, 1407/1987.

Ubbâdî, Kutbeddîn Ebu'l-Muzaffer, *Sufinâme*, neşr: Gulam Hüseyin Yusufi, Tahran, Ferheng-i İran, 1347.

Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 14, İstanbul, 1997.

-----, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1995.

Ünlü, Nuri *İslam Tarihi*, c. I-II, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakub b. Ca'fer, *Tarihu'l-Yakubî*, Necef, 1358.

Yılmaz, Hasan Kamil *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az yemek*, İstanbul, 1985.

Yiğit, İsmail, "Ömer b. Abdülaziz", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. XXXIV.

¹ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut, 1966), IX, 192.

² İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *Tabakatü'l-Kübrâ*, (Beyrut, tarih yok), V, 330; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, (çeviren, İsmail Yiğit- Sadrettin Gümüş, İstanbul, 1987), I, 411; Ahmed Ağırakça, *İslâm'da İlk Tecdid Hareketi ve Ömer İbn Abdülaziz*, (İkinci Basım), İstanbul, Buruc Yayınları, 1995), s. 65.

³ Hz. Ömer, süte su katmasını yasaklamış ve bu emrini her tarafa duyurmuştu. Bir gece Medine'de dolaşırken evin içinde anne ile kızı arasında geçen şu konuşmayı duydu: Anne: "Kızım sütlere biraz su kat." Kız: "Halifenin sütlere su katılmasını yasakladığını bilmiyor musun?" Anne: "Evet, biliyorum. Kız: "Halifenin yasakladığı şeyi nasıl yapabiliyim?" Anne: "Ömer seni nereden görecek?" Kız: "Ömer görmez ama Allah görür. Allah'ın göreceği yerde yapmadığım bir şeyi, Ömer'in

görmediği yerde de yapmam.” Bu konuşmaları duyan Hz. Ömer, eve döndükten sonra. bu ahlâklı muttaki kızı oğlu Âsım ile evlendirdi. İşte Ömer İbn Abdülaziz’in annesi Ümmü’l-Asım bu kadının kızıdır. Ahmed Ağırakça, *İslâm’da İlk Tecdid Hareketi ve Ömer İbn Abdülaziz*, (İkinci Basım, İstanbul, Buruc Yayınları, 1995), s. 64-65.

⁴ İsmail Yiğit, “Ömer b. Abdülaziz”, (Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2007), XXXIV, 53.

⁵ İbn Sa’d, V, 330-331; İbn Kesir, IX, 94, 193.

⁶ İsmail Yiğit, , XXXIV, 53.

⁷ İbnu’l-Esir, Ali bin Muhammed bin Abdülkerim el-Cezerî *el-Kâmil fi’t-Tarih*, (Beyrut, Darusâdır, 1402/1982,) V, 38-65

⁸ Taberî’de kaydedildiğine göre Ömer İbn Abdülaziz’i şöyle zehirlediler: Hariciler ve menfaatı zedelenen bazı Emevîler, Ömer ibn Abdülaziz’i öldürmek için hizmetçisine bin dinar vererek, onu zehirlettiler. Halife zehirlendiğini anlayınca, hizmetçisini çağırtı; “Beni niçin zehirledin? “Doğru söylersen seni afederim.” Hizmetçi “Ya emire’l-müminin! Bana bin altın vermek suretiyle bunu yaptırdılar.” dedi. Halife altınları kendisinden alarak, devlet hazinesine gönderdi. Hizmetçiği de af etti. Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, (Beyrut, 1407/1987), VI, 556.

⁹ İbnu’l-Esir, V,45; İsmail Yiğit, XXXIV, 53.

¹⁰ İbn Sa’d, V, 330-331; İbn Kesir, IX,94.

¹¹ İbnu’l-Esir, V,45; İbn Kesir, IX, 192-193; Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetu’l-Evliyâ*, (Beyrut, 1987), V,340; İsmail Yiğit, XXXIV, 53; Mevlüt Koyuncu, *İkinci Hazreti Ömer(ömer bin Abdülaziz)*, (İstanbul, Boğaziçi Yayınları), 1996, s.14.

¹² Hasan Kâmil Yılmaz, Serrac, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî *el-Luma’ İslâm Tasavvufu*, çeviren, H. Kâmil Yılmaz, (Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1417/1996, İkinci Kısım, İslam Tasavvufu Soru ve Cevapları, s. 479 dan)

¹³İbnu’l-Esir, V,38-65.

¹⁴ İbrahim Canan, *Hadis Külliyyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, (Ankara Akçağ Yayınları, 1988), I, 124-125.

¹⁵İsmail Yiğit, XXXIV, 54.

¹⁶ Ekrem Ziya Ömeri, *Hadis Tarihi*, çeviren İsmail Kaya, (Konya, Esrâ Yayınları, 1990), s.18; Yaşar Nurî Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, (İstanbul,Yeni Boyut Yayınları, 2000), s.131.

¹⁷ Mevlüt Koyuncu, *a.g.e.*, s. 84.

¹⁸İsmail Yiğit, a.g.m., XXXIV, 54.

¹⁹ İbn Sa’d, V,330-331; İbn Kesir, Ebu’l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, (Beyrut, 1966), IX, 94.

²⁰ İbrahim Canan, I, 125.

²¹ İbnu’l-Esir, V,38-65; Nuri Ünlü, *İslam Tarihi*, (İstanbul Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997), I, 201.

²² el-Mekkî, Ebu Tâlib Muhammed *Kutu’l-Kulub*, (Beyrut, Darusadır, tarih yok), I, 134-135.

²³ İbrahim Canan, I, 126.

²⁴ Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Nefehâtü'l-Üns*, (çeviren, Lami Çelebi, Hazırlayan: Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, Marifet yayınları, İstanbul, 1995), s. 103.

²⁵ Kâsım Gânî, *Târih-i Tasavvuf-i dar İslâm*, (İsfend, İkinci Basım, Çaphane-i Nakş-i Cihân, 1330), s. 22.

²⁶ Gazâlî, Abû Hâmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem,tarihsiz), IV, 56.

²⁷ İbrahim Canan, I,126.

²⁸ Zühhd konusunda geniş bilgi için bakınız: Mekkî, I, 49; Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Râletü'l-Kuşeyri*, (Daru'l-Hayr Matbaası, Beyrut, 1413/1993), s. 115; Serrac, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, (Neşr: R. N.Nicholson, Matbaa-i Beril, Leiden, 1914), s. 46; Gazâlî, Abû Hâmid Muhammed ibn Muhammed *İhyau Ulûmi'd-dîn*, IV, 178 ; Suhreverdî, Şihabuddîn Ebu Hafs, *Avârifü'l-Maârif*, (Daru'n-Nehri'n-Nil y.ş., tarih yok. İhya'nın V. cildi ile beraber.) V,234; Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed, *Taarruf*, (Beyrut,1413), s. 109; Namekî, Ahmed Câm *Miftah'n-Necât*, (Tahran, 1373), s. 143; Ubbâdî, Kutbeddîn Ebu'l-Muzaffer, *Sufinâme*, (neşr: Gulam Hüseyin Yusufî, Ferheng-i İran, Tahran, 1347), s. 59; Kasım Ganî, *Târih-i Tasavvuf der-İslâm*, (İkinci Basım. İsfend, Çaphane-i Nakş-i Cihan, 1330), s. 273; Safer Baba, *Istilâhât-ı Sofiyye Fî Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*, (İstanbul, Hetüen Ketten Yayınları, 1998), s. 316-3167; Hasan Kamil Yılmaz, *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*, (İstanbul, 1985), s. 13.

²⁹ Takvâ konusunda geniş bilgi için Bakınız: Kuşeyrî, *a.g.e.*, 1413/1993), s. 104; Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 116; Gazali, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, III, 53; Muhasibî, Ebu Abdillah el-Haris, *er-Riaye li Hukûkillah*, Tahkik, Abdulkadir Ahmed Atâ, (Daru'l- Kütübî'l-ilmîye, Beyrut, tarih yok.) s. 39, 134; Namekî, Ahmed Câm *Miftah'n-Necât*, (Tahran, 1373), s. 143; Ubâdî, *a.g.e.*, s. 95; Muhammed Edib es-Salih, *et-Takvâ*, (Beyrut, 1416), s. 19; Safer Baba, *Istilâhât-ı Sofiyye Fî Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*, (İstanbul, Hetüen Ketten Yayınları, 1998), s. 270-271; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, 1995), s. 508.

³⁰ Kasım Ganî, *a.g.e.*, s. 22; Philip K: Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, çeviren: Salih Tuğ, (İstanbul Boğaz İçi Yayınları, 1980), II, 427. Ayrıca Ömer İbn. Abdülaziz'in zühhd ve takvası ve bu konularla ilgili menkıbeler için bakınız, Meybudî, Ebu'l-Fazl Reşîdu'd-dîn, *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, (Üçüncü basım, Neşr: Ali Asgar Hikmet, Tahran, Emir Kebîr Matbaası.), 1361; III, 682, 827, IV; 5, 238, 330, 442, V, 589, VI, 523, VIII, 203, 309, 383, IX, 138, 167, X, 101, 360, 462.

³¹ Serrac, *a.g.e.*, s. 35.

³² İbnu'l-Esir., V,38-65.

³³ İbrahim Canan, I,126.

³⁴ Hasan İbrahim, I,415.

³⁵ Nuri Ünlü, *İslam Tarihi*, I, 202.

³⁶ Sühreverdî, Şihabuddîn Ebu Hafs, *Avârifü'l-Me'ârif (Gerçek Tasavvuf)* Tercüme ve Tahrir, Dilâver Selvi, (İkinci baskı, İstanbul, Umran Yayınları, 1995), s. 461.

³⁷ Gazâlî, Abû Hâmid Muhammed İbn Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem, tarihsiz,) III, 334.

³⁸ Gazâlî, III, 333; Kuşeyrî, a.g.e., s. 147.

³⁹ İbrahim Canan, I,127.

⁴⁰ Gazâlî, , IV,220.

⁴¹ İbrahim Canan, I,127.

⁴² Sühreverdî, Şihabu'd-dîn Ebu Hafs, *Avârifü'l-Me'ârif (Gerçek Tasavvuf)*, Tercüme ve Tahrir, Dilâver Selvi, (İkinci baskı, İstanbul, Umran Yayınları, 1995), s. 636.

⁴³ Zümer, 39/10.

⁴⁴ Mekkî, I,168.

⁴⁵ Kuşeyrî, a.g.e., s. 146; Gazâlî, I, 160; Hasan İbrahim Hasan, I,411.

⁴⁶ Gazâlî, Abû Hâmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem, tarihsiz), I, 137; Gazali, *Mukâşefetu'l-Kulub*, (Beyrut, Darü İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1416/1995), s. 192.

⁴⁷ Gazâlî, Abû Hâmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem, tarihsiz), I, 203.

⁴⁸ Gazâlî,, II, 143.

⁴⁹ Gazâlî, II, 205.

⁵⁰ Zâriat 51/50

⁵¹ Gazâlî, Abû Hâmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem, tarihsiz), III, 66; Gazali, Abû Hâmid Muhammed ibn Muhammed, *Mukâşefetu'l-Kulub*, (Beyrut Darü İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1416/1995), s. 305; Gazâlî, Abû Hâmid Muhammed ibn Muhammed *Kimya-yı Saadet*, tercüme, Abdullah Aydın- Abdurrahman Aydın, (İstanbul, Aydın Yayınevi, tarihsiz), s.570.

⁵² Gazâlî, Abû Hâmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem, tarihsiz), III, 116.

⁵³ Gazâlî, III, 108.

⁵⁴ Âl-i İmrân, 3/185

⁵⁵ Zümer, 39/30.

⁵⁶ Tirmizî, *Zühd*: 4, *Kıyâmet*: 26; Nesâî, *Cenâiz*: 3; İbni Mâce, *Zühd*: 31.

⁵⁷ Gazâlî, IV, 413.

⁵⁸ Gazâlî, IV,413.

⁵⁹ Gazali, Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad, *Mukâşefetu'l-Kulub*, (Beyrut, Darü İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1416/1995), s. 116.

⁶⁰ Al-i İmrân 3/134.

⁶¹ Gazâlî, Abû Hâmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem, tarihsiz), III,166, 173.

⁶²Mevlüt Koyuncu, *İkinci Hazreti Ömer (Ömer bin Abdülaziz)*, (İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1996), s. 112.

⁶³Gazâlî, Abū Hāmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulūmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem, tarihsiz, III, 203.

⁶⁴Gazali, Abū Hāmid Muhammed ibn Muhammed, *Mukâşefetu'l-Kulub*, (Beyrut, Darü İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1416/1995), s. 250; Gazali, Abū Hāmid Muhammed ibn Muhammed, *Kalplerin Keşfi (Mukâşefetu'l-Kulub)*, tercüme: Ömer Faruk Haznedaroğlu- Selamet Akpınarlı- Öztürk Yavaşan, (İstanbul Medine yayıncılık), s. 346.

⁶⁵Gazâlî, Abū Hāmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulūmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem, tarihsiz), IV, 55.

⁶⁶İbn Kesir, IX, 193, Mevlüt Koyuncu, *a.g.e.*, s. 14.

⁶⁷Gazâlî, Abū Hāmid Muhammed ibn Muhammed, *Kimya-yı Saadet*, tercüme, Abdullah Aydın- Abdurrahman Aydın, (İstanbul, Aydın Yayınevi, tarihsiz), s. 589.

⁶⁸Gazâlî, Abū Hāmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulūmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem, tarihsiz), IV, 389; Gazali, Abū Hāmid Muhammed ibn Muhammed, *Mukâşefetu'l-Kulub*, (Beyrut, Darü İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1416/1995), s. 192.

⁶⁹İbn Kesir, IX, 202; Ahmet Ağırakça, *a.g.e.*, s. 116.

⁷⁰Serrâc, *a.g.e.*, s. 65.

⁷¹İbnu'l-Esir, Ali bin Muhammed bin Abdülkerim el-Cezerî, *Tabakatü'l-Kübrâ*, (Beyrut, tarih yok), I, 62; Süheverdî, *a.g.e.*, s. 636.

⁷²Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 112; Meybudî Reşidu'd-Dîn Ebu'l-Fadl, *Güzide-i Tef-sir-i Keşfu'l-Esrâr*, derleyen, Rıza Enzabi Nejâd, (Tahran, 1369), s. 82-83.

⁷³Mekki, I, 198.

⁷⁴Gazâlî, III, 300.

⁷⁵Gazâlî, IV, 319.

⁷⁶Ahmed Ağırakça, s. 234-237.

⁷⁷Gazâlî, IV, 416.

⁷⁸Gazâlî, IV, 416.

⁷⁹Ahmed Ağırakça, *a.g.e.*, s. 234-235

⁸⁰İbn Sa'd, V, 350.

⁸¹İsmail Yiğit, *a.g.m.*, XXXIV, 53.

⁸²Meşhur müfessir, muhadis, fakih, zahit ve aynı zamanda tabiîn olan Hasan-ı Basrî 21/642 senesinde Medine'de dünyaya geldi. Babasının adı Yesârdır. Irak'ın fethi sırasında Basra yakınlarında bulunan Meysân kasabasından esir edilip Medine'ye getirildi. Hasan-ı Basrînin annesi Hayre, Hz. Peygamberin hanımı Ümmü Selemenin hizmetkârıdır. Bu sebepten Hasan-ı Basrî'nin yetişmesinde Ümmü Seleme'nin rol büyük olmuştur. Hasan-i Basrî, on iki yaşında Kur'an-ı Kerimi ezberledi. Vadil-kura'ya giderek burada ilim tahsili ile meşgul oldu. Yüz yirmi sahabe ile görüşmüş ve başta Enes b. Malik olmak üzere hepsinden istifade etmiştir. Hz. Ali halife olunca Basra'ya yerleşti ve hayatını vaaz ve ibadetle geçirdi. 110/728 yılında burada vefat etti. Basra halkının şeyhi, Basralıların imamı,

şeyhü'l-İslâm Hasan-ı Basrî dünya ve dünya malına değer vermez. Elinde bulunan bütün malını fakirlere dağıtırdı. Zamanını mescitte ve evinde halkı irşat etmekle geçirirdi. İbn Halikân, *Vefiyatü'l-Ayân*, (Beyrut, 1968), II, 69; Süleyman Uludağ, "*Hasan-ı Basrî*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul, 1997), s. 291.

⁸³Gazâlî, Abū I,67; el-Mekkî, , I, 134-135.

⁸⁴Atar, Feriduddîn *Tezkiretu'l-Evliyâ*, (Caphane-i Banl-i Bazargânî), 1346, s. 27.

⁸⁵İsmail Yiğit, a.g.m., XXXIV, 54.

⁸⁶Gazâlî, III,271.

⁸⁷Gazâlî, IV,55.

⁸⁸Gazâlî, III,199.

⁸⁹Gazâlî, IV, 56.

⁹⁰Mahir İz, *Tasavvuf*, (İstanbul, Garanti Matbaası, 1969), s. 42.

⁹¹Serrac, s. 128.

⁹²Serrac, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, Çeviren, H. Kâmil Yılmaz, (İstanbul Altınoluk Yayınları, , 1417/199), s., 62.

⁹³Gazâlî, Abū Hâmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem,tarihsiz), II, 136.; Gazâlî, Abū Hâmid Muhammed ibn Muhammed *İhyau Ulûmi'd-dîn*, Tercüme, Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul, Cümle yayınları, 1993), II, 366.

⁹⁴Gazâlî, Abū Hâmid Muhammed ibn Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, (Beyrut/Lübnan Dâru'l-Kalem,tarihsiz), IV,175.

XIV. VE XV. YÜZYILLARDA İSLAM COĞRAFYASINDA MÛSİKÎ NAZARİYÂTI ÇALIŞMALARI VE MÛSİKÎ NAZARİYÂTINDA KULLANILAN BAŞLICA TERİMLER

Kubilay KOLUKIRIK*
Kandemir Yiğit ALKAN*

Özet: Mûsikî nazariyâtı hakkında yazılmış eserler mûsikînin temel ilkelerini ortaya koymak için kaleme alınmış olan eserlerdir. Bu eserlere daha çok “edvâr” isminin verildiğini görüyoruz. Bu makalede XIV. ve XV. yüzyıllarda İslam coğrafyasında yazılmış mûsikî teorisi kitapları ve mûsikî terimleri incelenmiştir. Çalışma yapılırken doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Mûsikî nazariyâtında “Sistemci Ekol” olarak bilinen Safiyyüddin-Merâğî mûsikî sisteminin bu yüzyıllarda önemli etki gösterdiğini görüyoruz. Hem kullanılan mûsikî terimleri açısından hem de yazılan nazariyât kitaplarında ortaya konulan üslup bakımından bahsedilen müzikologların bu dönemlerde ve daha sonraki dönemlerde yazılmış eserler üzerinde önemli etkilerinin olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada özellikle Abdülkâdir Merâğî ve onun mûsikî nazariyâtına ilişkin eserlerine yer verilmiştir. Bu çalışma ile ortaya konulan mûsikî terimleri ve Türkçe karşılıkları bu alanda çalışma yapan akademisyenlere yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Musikî nazariyâtı kitapları, 14. Ve 15. yüzyıllarda mûsikî terimleri, müzik terimleri ve Türkçe tercümelere

The Books on Music Theory and Musical Terms From 14th To 15th Century Islamic Geography

Summary: The studies written about the music theories explain the basic principles of music. They are more generally called “edvâr”. This article analyses the books on music theory and musical terms from 14th to 15th century Islamic geography. The method of documents analysis is used in the study. We see that “Safiyyüddin-Merâğî” music system, known as “Systematic Genre” in the theory of music, was very influential at the time. It is clear that these two musicians had substantial impact on the studies written then and in other centuries with respect to both the music terms used and the style put forward in theoretical books. That’s why this study foregrounds Abdülkâdir Merâğî’s works and his studies on music theory. So many influential books were written on music theory during the two centuries. The music terms and their Turkish translations put forth in this study will be of great help to academicians working in the field.

Keywords: Music, books on music theory, musical terms from 14th to 15th century, music terms and their Turkish translations

* Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik ve Sahne Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi kubilaykolukrk@gmail.com

* Nevşehir Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik ve Sahne Sanatları Bölümü Öğretim Görevlisi, kyigitalkan@hotmail.com

GİRİŞ

İslam'ın ilk asırlarından hicrî üçüncü asra kadar bilimsel çalışmalar için şartların yetersiz olmasından dolayı, bilimsel düşünce yeterince gelişmemişti. Bu durum mûsikî nazariyâtı için de söz konusu idi.¹

Abbâsîler döneminde, özellikle Hârûn ve Me'mun'un halifelikleri döneminde, Süryânice ve Yunancadan Arapçaya tercüme akımı gerçekleşmiş², bu çalışmalar yoluyla Müslümanlar çevre kültürler ile tanışmışlardır.

Abbâsî halifelerinden el-Mu'tasım kardeşi Me'mun'un başlattığı tercüme akımına katkıda bulunmuş, mûsikî nazariyâtı konusunda İslam sonrası ilk dönemin ünlü mûsikî bilginlerinden Kindî ve İshak el-Mavsîlî'ye destek sağlamıştır.³

Abdülkâdir Merâğî (ö. 1435)'ye kadar mûsikî nazariyâtına ilişkin eser veren ve eserleri günümüze ulaşan ilk mûsikî bilgini Kindî (ö. 260/879)'dir. Kindî, mûsikî nazariyâtı ile ilgili bugün sadece dördü mevcut olan yedi risale yazmıştır. Bu risalelerin üçü Berlin'de olup bunlardan birincisi “*Risâle fî eczâ haberîyye fî'l-Mûsika*”, ikincisi, “*Risâle fî'l-Luhûn ve'n-Nagam*”, üçüncüsü, “*Kitâbü'l-Musavvâtî'l-veterîyye*”, dördüncüsü “*Risâle fî hubri sinâati't-te'lif*” olup British Museum, or. 2361 numarada kayıtlıdır.⁴ Kindî, risalelerinde mûsikî nazariyâtı ile ilgili önemli bilgiler vermiştir.⁵

Kindî'den sonra mûsikî nazariyâtı ile ilgili ilk olarak kitap yazan kişinin büyük Türk mûsikî bilgini Fârâbî (870–950) olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî mûsikî nazariyâtı konusunda “*Kitâbü'l-Mûsika'l-Kebîr*”, “*Kitâbü'l-Îkâ*” ve “*Kitâb fî'l-Îkâ*” adlı eserleri kaleme almıştır.⁶ Fârâbî'nin kitaplarının mûsikî ilmi açısından çok önemli olduğunu ve kendisinden sonra bu alanda yapılan çalışmalara kaynaklık etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Kindî ve Fârâbî'nin eserlerinden sonra X. yüzyılda mûsikî nazariyâtı ile ilgili “*İhvânu's-Safâ Risâleleri*”ni görmekteyiz. Bu eser, daha sonraki mûsikî nazariyâtı kitaplarına kaynaklık etmiştir.⁷

Fârâbî'den sonra Türk Mûsikîsi alanında çalışmaları olan mûsikî bilginlerinden biri de İbn-i Sînâ (980-1037)'dir. Mûsikîyi riyâzî ve eğitici bilimler arasında sayan İbn-i Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerinde yer alan mûsikîye dâir bilgileri, XI. yüzyılın mûsikî anlayışını aksettirmesi bakımından değerlidir.⁸

İbn-i Sînâ'dan Safiyyüddîn el-Urmavî'ye kadar yaklaşık iki asırlık bir dönemde Türk Mûsikîsi nazariyâtı çalışmaları hakkında bir çalışmaya rastlanmadığı şeklinde bir kanaat mevcuttur.⁹

İbn-i Sînâ'dan sonra mûsikî nazariyâtı hakkında eserleri günümüze ulaşmış olan on ikinci yüzyıl mûsikî bilginleri olarak Nasıreddîn Tûsî (ö.1274) ve Safiyyüddîn el-Urmevî (ö.1294)'yi görüyoruz.

Safiyyüddîn, mûsikîyi Matematik ve Fizik ilimleri çerçevesinde ele alarak bilimsel boyutuyla ortaya koymuştur. Biz bu makalede XIV. ve XV. yüzyıllarda İslam coğrafyasındaki mûsikî nazariyâtı çalışmalarını tespit ederek bu çalışmalar hakkında bilgi vereceğiz. Ayrıca makalemizde aynı yüzyıllarda yazılmış olan ve bu kitaplarda kullanılan mûsikî terimleri ve Türkçe karşılıkları hakkında da bilgiler vereceğiz.

I-XIV. ve XV. Yüzyıllarda İslam Coğrafyasında Mûsikî Nazariyâtı Çalışmaları

a) XIV. Yüzyılda İslam Coğrafyasında Mûsikî Nazariyâtı Çalışmaları

XIV. yüzyıl mûsikî anlayışının oluşmasında başta Safiyyüddîn el-Urmevî olmak üzere birçok mûsikî bilgininin araştırması ve incelemesinin etkisi olmuştur. Safiyyüddîn'in *Kitâbu's-Şerefiyye, Kitâbü'l-Edvâr* adlı meşhur iki eseri bilinmektedir.

XIV. ve XV. yüzyıl İslam coğrafyasında oluşmuş olan nazari mûsikî çalışmalarında, Safiyyüddîn el-Urmevî'nin verdiği bilgiler incelendi; yapılan şerh çalışmalarıyla aydınlatıldı ve bazı ilâveler yapılarak daha geniş bir biçimde ele alındı. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

XIV. yüzyılın ilk yarısında Türk Memluklar döneminde bugünkü Filistin'de Akka'nın 50 km doğusunda ve Teberiyeye gölünün kuzeyinde yukarı Celile (Galilâ) bölgesinde bir şehir olan Safed'de doğmuş olan Salahaddin Safedi¹⁰ (1296-1363)'nin *Risâle fi 'İlmi'l-Mûsikâ* adlı eseri İslam coğrafyasında mûsikî nazariyâtı hakkında yazılmış olan kayda değer bir çalışmadır.

Kafkas sıradağlarının güneye doğru uzanan Azerbaycan bölgesinde, Artuklu ülkesinde yaşadığı anlaşılan mûsikîşinas ve edebiyatçı Hatib el-Erbilî'nin (Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed ö.1331) Arapça manzum eseri *Urcûzetü'l-Engâm* (1329) ve onun şerhi *Cevâhirü'n Nizâm fi Ma'rifeti'l-Engâm* (1329) mûsiki nazariyâtı ile ilgili eserlerden birisidir.

Tebriзли sanatçı hattat Şehâbeddin Abdullah Sayrâfi (ö.1344–1345?)'nin Safiyyüddîn'in *Kitâbü'l-Edvâr*'ını açıklayarak Celâyirli hükümdarı Sultan Üveys adına kaleme aldığı *Hülâsâtü'l-Efkâr fi Ma'rifeti'l-Edvâr* adlı eseri, çağın matematikçisi Cemaleddin Abdullah el-Mardinî (ö.1378), *Mukaddimetün fi İlm-i Kavânini'l-Engâm* ile onu açıkladığı *Urcûzetü fi Şerhi'n-Nağamât* adlı eseri on dördüncü

XIV. VE XV. YÜZYILLARDA İSLAM COĞRAFYASINDA MÛSİKÎ
NAZARİYÂTI ÇALIŞMALARI

yüz yıl mûsikî nazariyâtı hakkında bizlere bilgi veren önemli eserler arasında yer almaktadır.

İslam coğrafyasında on dördüncü yüzyıl mûsikî nazariyâtı ile ilgili burada bahsetmemiz gereken Şemseddîn Muhammed el- Âmulî (ö.1349 veya 1352)'nin *Nefâyisü'l-Fünûn ve Arâyisü'l-'Uyûn* adlı ansiklopedik eserin bir kısmı, Tabip Fahreddin Muhammedi Hoccendî'nin *Şerh-i Kitâbü'l-Edvâr'ı*, Lütfullah Semerkandî'nin *Şerh-i Kitâbü'l-Edvâr'ı* ve Ali Bin Muhammed es-Seyyid Şerif Curcânî (1339–1413)'nin “*Şerh-i Kitâbü'l-Edvâr'ı*”¹¹ Urmevî'nin kitabını açıklayan eserlerden bazılarıdır.

Kutbuddîn Mahmut Şirâzî (ö.1317)'nin *Dürretü't Tâc li Gurre-ti'd Dîbâc*¹² adlı ilimler ansiklopedisinin mûsikî ile ilgili bölümü bu dönemin önemli eserlerindedir. Abdülkâdir Merâğî, kitaplarında bazı konularda Kutbuddîn Mahmut Şirâzî'nin görüşlerini eleştirmiştir.¹³ Şirâzî'ye Safiyyüddîn'e itiraz için müracaat ederken bazen de Şirâzî'yi bu ilmi pratik olarak yapmaması sebebiyle hataya düştüğünü söyleyerek eleştirmiştir.¹⁴ Bununla beraber Abdülkâdir, eserlerinde Şirâzî'den övgü ile bahseder ve ona “âlimlerin sultanı” gibi ifadelerle iltifat eder.¹⁵

b) XV. Yüzyılda İslam Coğrafyasında Mûsikî Nazariyâtı Çalışmaları

XV. yüzyılda İslam coğrafyasında mûsikî nazariyâtı ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu yüzyılda Türk, Arap ve Fars milletleri ilim ve sanat alanında ön saflarda yerini almışlardır. İslam âlimleri ilim ve sanat alanlarında birçok önemli eser ortaya koymuşlardır.¹⁶ Bu yüzyıl, mûsikî nazariyâtı çalışmaları noktasında da kendinden sonraki yüzyıllara ışık tutacak eserlerin ortaya konulduğu bir dönemdir.

İslam coğrafyasında XV. yüzyılda ortaya çıkmış olan mûsikî anlayışına İslamiyet'in etkisinin devam etmiş olduğunu görüyoruz. Belirttiğimiz bu etki sonucu, Anadolu'da tekke müziğinin çok hızlı bir gelişme gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu dönemlerde yaşamış olan Hoca Abdülkâdir Merâğî (ö. 1435), Safiyyüddîn'in yaşadığı dönemin şartları içerisinde ortaya koymaya çalıştığı mûsikî anlayışını, onun bıraktığı yerden devralmış; Türk mûsikîsini Türkistan mûsikî anlayışı geleneklerine daha benzer hale getirmeye çalışmıştır. Abdülkâdir Merâğî, XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılın ortalarında Azerbaycan ve Türkistan'da yaşamış ünlü bir Türk bilgini, müzikoloğu ve bestekâridir. Türk Mûsikî Tarihinde Fârâbî (ö. 950), İbn-i Sinâ (ö. 1037) ve Safiyyüddîn (ö. 1294)'den sonra gelen en önemli mûsikî bilgininin Abdülkâdir Merâğî olduğunu söyleyebiliriz.

Abdülkâdir Merâğî, mûsikî ilmini hem nazarî hem de amelî olarak ele almıştır. Onun mûsikî ilmi dışında birçok ilme vâkıf olduğunu biliyoruz. Müzikoloğumuz hakkında birçok bilgi günümüze ulaşmıştır. Müziği üzerine en çok eser veren mûsikî bilgini Abdülkâdir Merâğî'dir. Türk mûsikîsi nazariyâtı adına günümüze kadar çalışma yapan mûsikî bilginlerinin Safiyyüddîn'den sonra en çok başvurdukları kaynaklar Merâğî'nin eserleridir.

Yaşadığı dönemde, çevrede İlhanlı ve Timur kültürü hâkim olduğu için Farsça, ilim ve sanat dili haline gelmiştir. Türkçe yavaş yavaş filizlendiği için Merâğî, eserlerini Farsça yazmıştır.

Abdülkâdir Merâğî'nin kaleme aldığı kitaplar, mûsikî nazariyâtı ile ilgili kitaplardan oluşmaktadır. İçeriği birbirine benzeyen altı adet mûsikî kitabı yazmıştır. Onun bu kitapları incelendiğinde bunların birbirlerini tamamladığı ve bir kitapta tümü ifade edilmemiş konuların, diğerinde açıklandığı görülür.¹⁷ XV. yüzyıl mûsikî nazariyâtına vermiş olduğu eserlerle damgasını vurmuş olan Merâğî'nin bu alanda kaleme aldığı birçok eseri mevcuttur. Bu eserler hakkında kısaca bilgi vermenin yararlı olduğunu düşünüyoruz.

Câmiu'l-Elhân, Abdülkâdir Merâğî'nin en büyük ve en önemli eseridir. "Nağmeleri toplayan (kitap)" anlamını taşır. Bu eserin mûsikînin usûlünü, fûrûunu ve kaidelerini içerdiğini belirtmiş, kerîm ve izzetli evlatları Nûreddin Abdurrahman ve Nizâmeddin Abdurrahim'in ta'lim etmeleri amacıyla te'lif ettiğini ifade etmiştir.¹⁸

Makâsîdü'l-Elhân, II. Murat Han'a sunduğu eseridir. Eser bir mukaddime ve on iki bâbdan oluşmaktadır.

Kenzü'l-Elhân, Abdülkâdir Merâğî'nin bestelerinin ebced ile yazılmış notalarının bulunduğu bu kitap henüz gün ışığına çıkarılamamıştır. Tahran Melik Kütüphanesi'nde 6317/2 numarada bulunan bu eser Abdülkâdir'in yüzyıllardan beri kaybolduğu söylenen kitabıdır.

Abdülkâdir, bazı konuları daha derinlemesine *Kenzü'l-Elhân*'da ele aldığını *Şerhu'l-Edvâr*'da belirtmektedir. Gerek *Şerhu'l-Edvâr* adlı kitabından gerek diğer kitaplarından anlaşılmaktadır ki ebced nota sistemiyle yazdığı birçok bestesi bu eserinde yer almaktadır.

Zübdetü'l-Edvâr nüshasının nerede olduğu bilinmemektedir. Sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun Tahran Büyükelçiliği müsteşarlarından Münif Bey tarafından Tahran'da bulunarak İstanbul'a getirildiği ve Rauf Yakta'ya hediye edildiği bilinmektedir.¹⁹

Fevâid-i Aşere, İstanbul Nuruosmaniye Kütüphanesi 3651/II numarada bulunmaktadır. Bu eserin baskısını Muhammet Ali Terbiyet gerçekleştirmiştir.²⁰

XIV. VE XV. YÜZYILLARDA İSLAM COĞRAFYASINDA MÛSİKÎ
NAZARİYÂTI ÇALIŞMALARI

Ahmedoğlu Şükrullah XV. yüzyılın önde gelen bilginlerinden bir tanesidir. Sultan ikinci Murad'ın emri üzerine, Arapça yazılmış Türk Mûsikîsinin önde gelen eserlerinden biri olan Safiyyüddin-i Urmevî (1216-1294)'nin *Kitabü'l-Edvâr*'ı Şükrullah tarafından Türkçeye çevrilmiştir.²¹ Yine bu yüzyılda İslam coğrafyasında yetişmiş olan mûsikî nazariyâtçılarından birisi de Fethullah Şîrvânî'dir (1417-1486). Şîrvânî'nin mûsikî nazariyâtı ile ilgili kaleme aldığı tek eseri *Mecelle-tun fi'l- Musika* adlı risalesidir. Şîrvânî bu eserinde kendinden önceki dönemlerde yaşamış olan İbni Sînâ (980-1037), Safiyyüddin-i Urmevî, Nasîru'd-Dîn et- Tûsî gibi önemli müzik bilginlerinden istifade etmiştir.

Lâdikli Mehmet Çelebi (ö. 1494), mûsikî nazariyâtı ile ilgili kaleme almış olduğu *Fethiyye* ve II. Bayezid'e sunmuş olduğu *Zeynu'l-Elhân* adlı eserleriyle bu yüzyılda mûsikî nazariyâtına katkı sunan bir İslam bilginidir.²² Bu yüzyılda yaşayan mûsikî nazariyâtçılarından biri de Yusuf Kırşehirî'dir.²³ Kırşehir'li Yusuf'un yazmış olduğu ve Farsça aslı kaybolan *Risale-i mûsikî* adlı eserinin Türkçe tercümesi günümüze ulaşmıştır.²⁴ Bu yüzyılda mûsikî nazariyâtı hakkında yazılmış önemli eserler arasında Abdülaziz bin Abdülkâdir Merâgî'nin *Nekavetü'l-Edvâr*²⁵ adlı eserini; Bedr-i Dilşad'ın *Muradname* (1427) ve Hızır bin Abdullah'ın *Edvâr-ı Musikî* (1441) adlı II. Murad için yazılmış olan eserlerini, Kadızade Mehmet Tirevî'nin Osmanlı Türkçesiyle kaleme aldığı *Risale-i mûsikî* (1488) adlı eserini, Mahmud bin Hacı Abdülaziz'in Farsça kaleme alarak II. Bayezid'e sunmuş olduğu *Makâsîdü'l-edvâr* adlı eserlerini sayabiliriz.

II- XIV. ve XV. Yüzyıllarda İslam Coğrafyasında Mûsikî Nazariyâtında Kullanılan Başlıca Mûsikî Terimleri

Arapça	Türkçe Okunuşu	Türkçe Anlamı
(آلة)	Alet	Çalgı
(أواز)	Âvâz	Ses
(إيقاع)	Îkâ	Ritim
(اصطحاب)	Istihâb	Akort
(انتقال)	İntikâl	Seyir
(انتقال راجع)	İntikâl-i râci	Başa dönüş
(انتقال مساعد)	İntikâl-i sâ-id	Çıkıcı seyir
(انتقال مستقيم)	İntikâl-i mustakîm	Direkt seyir
(اجناس)	Ecnâs	Cinsin çoğulu, dörtlü aralığın (4/3) yedi kısmından her birine verilen ad
(الآوار)	Edvâr	Eski mûsikî terimi olup “devr”in çoğuludur. Yeni mûsikîde “gam”ın karşılığı
(آشون)	Organon	Bir çeşit nefesli çalgıdır. Daha çok Avrupalıların kullandığı bir çalgıdır. Bunlar da birbirine benzer birleşmiş neylerden oluşur. Sesleri uzunluklara bağlı olmasına rağmen pestleri uzun, tizleri kısadır. Arkasında sol tarafına hava akımının geçmesi için demirciler gibi bir kuyruk bağlarlar. Böylece neylerden sesler duyulur. Sonra sol elle kuyruk hareket ettirilir ve sağ elin parmaklarıyla sesler çıkarılır. Her deliğin

XIV. VE XV. YÜZYILLARDA İSLAM COĞRAFYASINDA MÛSİKÎ
NAZARÎYÂTI ÇALIŞMALARI

		üzerinde düğme şeklinde perdeler vardır. Bunlar kapatıldığında delikler açılarak ses oluşturulur.
(استخراج)	İstihrâc	Eski mûsikî anlayışında nağme ve nağme dizilerini ortaya çıkartmak anlamında kullanılmıştır.
(اصول)	Usûl	Ritmik dairelerden her dairenin vuruşu demektir.
(اوتار ج وتر)	Evtâr veter'in çoğulu	Teller anlamındadır. Eskî mûsikîde udun beş teli anlamında "اوتار خمسة" (evtâr-ı hamse) terimi kullanılırdı.
(بحر)	Bahir	Aruz ve eski mûsikîde ortak kullanılan bir terimdir. Aruzda şiirin vezin ölçüsü anlamında kullanılmış ve on dokuz kısma ayrılmıştır. Mûsikîde Abdülkâdir Merâğî, <i>Câmiu'l-Elhân</i> ve <i>Şerhu'l-Edvâr</i> 'da çeşitli anlamlarda kullanmıştır. Dörtlü (4/3) aralığın uyumlu yedi kısımlarından her birine bahir denir. Beşli aralığın birinci kısmının dörtlü aralığın birinci kısmına eklenmesi ile oluşan Uşşak makamının beş bahri olarak da "bahir" kavramı kullanılmıştır.
(بحر رمل)	Bahr-i remel	Aruz ve eski mûsikîde ortak kullanılan bu terim, aruzda dört kez "fâilâtün" vezninden oluşur. Mûsikîde temel altı ikâî devirlerden birisidir ve on iki vuruştan meydana gelir.

(بحر مقارب)	Bahr-i mütekârib	Aruzda dört tane “feûlün” kalıbının meydana getirdiği vezindir.
(بربط)	Berbit	Büyük bir kâsesi ve küçük bir sapı olan telli çalgıdır. “Burhan” gibi bazı sözlüklerde bu çalgı “ud” diye tarif edilmiştir.
(بزرگ)	Büzürg	Eski mûsikîde meşhur on iki makâmдан birisidir.
(بم)	Bam	Ud gibi telli çalgıların birinci telidir ki sesi diğer tellerin seslerinden daha pesttir. “Zîr” kavramı tizliği çağrıştırırken “bam” kavramı bunun zıttı olarak pestliği ifade eder.
(بنصر)	Bınsır	“Yüzük parmağı” anlamındadır. Elin dördüncü parmağıdır. Eski mûsikî anlayışında her bir parmak bir perde ile özelleşmekteydi. Perdelerin adlandırılması parmakların isimlerine göre yapılıyordu.
(بعد باقیه)	Bu'd-u bâkiye	Üç küçük aralıktan birisidir. Bakıyye aralığına “fazla” da denir; zira dörtlü aralıktan tanînî aralığının iki katını ayır- dığımız zaman geriye bakıyye aralığı kalır. Bakıyye, dörtlü aralığın tamamlayıcısı olduğu için “fazla” kavramıyla da ifade edilir. Bakıyye aralığının oran değeri 256:243’tür.
(بوسلیک)	Bûselik	Eski mûsikîde meşhur on iki makâmдан birisidir. “Ebûselik” olarak da isimlendirilmiştir.
(ترانه)	Terâne	Eski mûsikîde ister Arapça ister Farsça olsun rubaî bahrinde bir mûsikî formudur.
(ترجیع)	Tercîât	Eski mûsikîde akort edilmiş tel-

XIV. VE XV. YÜZYILLARDA İSLAM COĞRAFYASINDA MÜSİKÎ
NAZARİYÂTI ÇALIŞMALARI

		ler üzerinde mızrapla veya parmakla çalma işlemine denir.
(ترکیبات)	Terkibât	Eski mûsikîde ritmik iki veya daha çok dâirenin bir araya getirilmesi anlamında kullanılan bir terimdir.
(تلدین)	Telhîn	Güzel sesle okumak, terennüm etmek anlamındadır.
(تقیل)	Sakîl	Kalın ses
(تلیثة ارباع)	Sülsetü erbâ'	Üç bölü dört (3/4) demektir. Bu oran dörtlü aralığın oranıdır. Akortlu ud'da üstteki telin alttakine oranı 3/4'tür.
(ثلاثی)	Sülâsî	Üçlü aralık
(ثنای)	Senâî	İkili aralık
(جس)	Cesse	Dokunmak (toucher)
(جمع)	Cem'	Dörtlü aralık ile beşli aralığın izafesinin muhtelif neveleridir. Yedi uyumlu aralığı kapsayan bir dâire oluştuğunda oktav aralığı söz konusu olur ve (cem-i kâmil) mükemmel topluluk adını alır.
(چنگ)	Çeng	Üzerine deri çekilen meşhur bir âlettir. Telleri ve kulakları kıl ipliktendir. Bunlara perde derler. Abdülkâdir Merâğî zamanında yirmi dört teli vardı. Bu teller, bükülme ve açılma oranlarına göre büküldüklerinde tiz, açıldıklarında ise pest olmalıydılar. Bazıları ona, tek tek olmak şartıyla yirmi dört, bazılarıysa daha az ya da daha fazla tel bağlarlar.
(حدت)	Hiddet	Tizlik
(حلق)	Halk	Hançere

(خمنسر)	Hınsır	Yüzük parmağı
(دستان)	Destan	Perde
(زي الأربع)	Zi'l-erba'	Dörtlü aralık
(زي الخمس)	Zi'l-hams (Zü'l-hams)	Beşli aralık
(زي الكُل)	Zi'l-küll (Zü'l-küll)	Eski mûsikîde yedi aralığın oluşturduğu bir oktav aralığıdır ki buna “hengâm” veya “oktav” isimleri de verilmiştir. Oranı 2/1'dir. Bir oktav aralığı asıl nağmelerin tamamını kapsar.
(ز الكُل مرتين)	Zi'l-küll merrateyn	İki oktav aralığı
(رياب)	Rebâb	Daha çok İsfahân ve Fars halkının kullandığı bir sazdır. Üç tellidir ancak bazıları dört tel bağlarlar. Telleri ikilidir. Ud'daki gibi mutlak tellerine dayanılarak akort edilir. Melodi te'lif sırasında, ud'un tellerinin hükmünce kullanılır.
(صوت)	Savt	Ses
(ضرب)	Darb	Vuruş
(تضعف)	Dı'f	İki kat
(طبقته)	Tabaka	Ses perdesi
(طنبور شروانيان)	Tanbur-u Şirvâniyân	Kâsesi armut şeklinde olan bir sazdır. Yüzeyi yüksektir ve iki tel bağlanmıştır. Bunun alışılmış akort şekli, alt telinin yukarıdaki tele oranının 8/9 olmasıyla sağlanır. Bu sazın telleri, iki kenardaki taninî aralıkları ölçüsünde olmalıdır. Birbirinin karşılığı olarak alınan parçalar, taninî aralığı ölçüsünde olmalıdır.
(طنبور تركي)	Tanbur-u Türkî	Kâsesi ve yüzeyi şirvaniyân tamburunun yüzey ve kâse- sinden daha küçük olan bir sazdır.

XIV. VE XV. YÜZYILLARDA İSLAM COĞRAFYASINDA MÜSİKÎ
NAZARİYÂTI ÇALIŞMALARI

		Koluysa şirvaniyân tamburunun kolundan daha uzundur. Yüzeyi düzdür. Bunun bilinen akort şekli, en alttak telin $\frac{3}{4}$ 'ünün bir üsttekine eşitlenmesi ile hesaplanır. Bazıları buna iki tel bazıları üç tel bağlarlar. Bu, kullanıcıların isteğine bağlıdır.
(لحن)	Lahin	Melodi
(متفق)	Müttefik	Uyumlu
(متنافر)	Mütenâfir	Uyumsuz
(مجموع)	Mecmû'	Grup olarak
(مطلق)	Mutlak	Açık tel
(نسبت)	Nisbet	Oran
(نغمه)	Nağme	Nota
(وتر)	Veter	Tel

Sonuç

Geçmişten günümüze İslam coğrafyasında önemli ve değerli bilim adamları yetişmiştir. Bu önemli şahsiyetler bilimin çeşitli dallarında çalışmalar yaparak insanlığa hizmet etmişlerdir. İslam coğrafyasında yetişmiş ve yaşamış olan bilim adamlarının verdikleri hizmetlerden biri de bir toplumun kültürünü tanımak ve anlamak adına önemli bir kaynak olan müzikî hakkındadır.

Müzikî üzerine yapılan bu çalışmaları incelediğimizde genelde “*edvâr*” adı verilen ve müzikînin temel ilkelerini içeren nazari kitaplar olduğunu görüyoruz. XIV. ve XV. yüzyıllardaki müzikî nazariyatı hakkında yazılan kitapları incelediğimizde ise büyük çoğunluğunun Arapça, bir kısmının Farsça ve bir kısmının ise Osmanlı Türkçesi ile kaleme alındığını görüyoruz. Ayrıca yaptığımız incelemeler neticesinde bu yüzyıllarda yazılmış olan müzikî nazariyatı çalışmalarının önemli bir kısmını, Safiyyüddîn Urmevî'nin “*Kitâbü'l-Edvâr*” adlı eserini açıklayıcı nitelikteki “*şerh*” kitaplarının oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Biz bu makalede özellikle XIV. ve XV. yüzyıllarda İslam coğrafyasında yaşayarak müzikî nazariyatının günümüze dek ulaşmasını sağlamış olan bilim adamlarının eserlerini ve bu eserler içerisinde yer alan müzikî terimlerinin isimleri ile bu terimlerin

günümüzdeki karşılıklarını tespit ederek ortaya koymuş olduk. Bununla birlikte, bu çalışmanın yukarıda bahsettiğimiz yüzyıllarda yazılmış olan mûsikî nazariyâtı ile ilgili kitaplar hakkında çalışma yapacak olan araştırmacılara katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Bardakçı, Murat, *Maragalı Abdülkâdir*, Pan Yayıncılık, İstanbul, 1986.

Can, M. Cihat, *XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyâtı (Ses Sistemi)*, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sos. Bil. Enst. İstanbul.

Farmer, *A History of Arabian Music*, London, 1929.

Kamiloğlu, Ramazan, “Amasyalı (Ahmedoğlu) Şükrullah’ın Hayatı ve Eserleri”, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Yıl:1, S.2, Malatya, (Temmuz-Aralık-2008).

Keskioglu, Osman, *Müslümanların İlme ve Medeniyete Hizmetleri*, D.İ.B. Yay., Ankara, 1987.

Merâğî, Abdülkâdir, *Câmiu’l-Elhân*, Nuruosmâniye Ktp, No: 3644 vr. 29^b

Merâğî, Abdülkâdir, *Şerhu’l-Edvâr*, (thk. Takî Bînîş), Tahran Üniversitesi, Merkez Kütüphanesi Yayını, Tahran, 1991.

Merâğî, Abdülkâdir, *Şerhu’l-Edvâr*, (thk. Takî Bînîş), Tahran Üniversitesi, Merkez Kütüphanesi Yayını, Tahran, 1991.

Özcan, Nuri, *MÜİF Türk Mûsikîsi Tarihi Ders Notları*.

Tekin, Erhan, *Safedi’nin Müzik Teorisinin İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.

Turâbî, Ahmet Hakkı, *el-Kindî’nin Mûsikî Risâleleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sos. Bil. Enst. İstanbul, 1996.

Turabi, Ahmed Hakkı, “İbn-i Sînâ (mûsikî)”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999.

Uslu, Recep, “Türkçe Müzik Teorisi Eserleri Nasıl Çalışılmalı”, Cyprus International University, Folklor/Edebiyat Dergisi, Kıbrıs, 2009.

Uygun, Nuri, *Safiyüddîn Abdulmu’min Urmevî ve Kitâbü’l-Edvârı*.

¹ Bkz. Abdülkâdir Merâğî, *Şerhu’l-Edvâr*, (thk. Takî Bînîş), Tahran Üniversitesi, Merkez Kütüphanesi Yayını, Tahran 1991, Mukaddime-i Musahhih, s. 4.

² Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkâdir*, Pan Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 121.

³ Bkz. Farmer, *A History of Arabian Music*, London 1929, s. 96.

⁴ Nuri Uygun, *Safiyüddîn Abdulmu’min Urmevî ve Kitâbü’l-Edvârı*, s. 19.

⁵ Ahmet Hakkı Turâbî, *el-Kindî’nin Mûsikî Risâleleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sos. Bil. Enst. İstanbul 1996.

XIV. VE XV. YÜZYILLARDA İSLAM COĞRAFYASINDA MÜSİKÎ
NAZARİYÂTI ÇALIŞMALARI

⁶ Bkz. Alâeddin Jebrîni, “Fârâbî-Mûsikî”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, c. XII, s. 163. Abdülkâdir Merâğî, Fârâbî'nin mûsikî ile ilgili “*Kitâbü'l-Makâlât*” adlı bir kitabından da söz etmektedir, bkz. Abdülkâdir Merâğî, *Şerhu'l-Edvâr (nşr. Takî Bînîş)*, Tahran 1991, s. 197.

⁷ Bkz. M. Cihat Can, *XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatı (Ses Sistemi)*, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sos. Bil. Enst. İstanbul, s. 11.

⁸ Ahmed Hakkı Turabi, “İbn-i Sinâ (mûsikî)”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX, s. 336.

⁹ Nuri Özcan, *MÜİF Türk Mûsikîsi Tarihi Ders Notları*, (t.s.z), s. 9.

¹⁰ Safedî'in yaşadığı zaman, Türk tarihi açısından çok önemli bir dönem olan Türk Memlukler Devletinin hâkim olduğu zamandır. Memlukler Devleti, 1250 yılında Türk asıllı İzzeddin Aybek el-Muiz tarafından Kahire, Şam, Halep, Safed gibi önemli yerleşim merkezlerini de kapsayan bir bölgede kuruldu. Memluklerin hâkim olduğu bir dönemde Safed'de doğan Safedî, yine bu bölgelerde kültür, edebiyat ve sanat alanlarında kendini yetiştirmiş ve devletin idari kadrosunda uzun yıllar görev yapmıştır, bkz. Erhan Tekin, *Safedî'nin Müzik Teorisinin İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 3.

¹¹ Bu kitabın müellif nüshası Topkapı Kütüphanesi A-3458 numarada bulunmaktadır.

¹² Kutbuddîn Mahmut Şîrâzî, *Dürretü't Tâc li Gurreti'd-Dibâc*, Nuruosmaniye Ktp., Nr. 947.

¹³ Bkz. Abdülkâdir Merâğî, *Şerhu'l-Edvâr*, (thk. Takî Bînîş), Tahran Üniversitesi, Merkez Kütüphanesi Yayını, Tahran 1991, Mukaddime-i Musahhîh, s. 211.

¹⁴ Abdülkâdir Merâğî, Mevlânâ Kutbuddîn Şîrâzî'nin müziğe ilişkin doğruluğunda ısrar ettiği fikirlerin, gerçekte yanlış olduğunu, büyük bir olasılıkla Şîrâzî'nin amelî müziğe ilişkin vukûfiyeti söz konusu olmadığını belirtmiştir. Bu konuda bkz. Abdülkâdir Merâğî, *Şerhu'l-Edvâr*, (thk. Takî Bînîş), Tahran Üniversitesi, Merkez Kütüphanesi Yayını, Tahran 1991, Mukaddime-i Musahhîh, s. 212.

¹⁵ Abdülkâdir Merâğî, *Câmiu'l-Elhân*, Nuruosmâniye Ktp, No: 3644 vr. 29^b

¹⁶ Osman Keskiöğlü, *Müslümanların İlme ve Medeniyete Hizmetleri*, D.İ.B. Yay., Ankara 1987, s.7.

¹⁷ Bkz. Bardakçı, a.g.e. , s. 139.

¹⁸ Bkz. Abdülkâdir Merâğî, *Câmiu'l-Elhân*, Nuruosmâniye Ktp, No: 3644, vr.1^b

¹⁹ Bkz. Bardakçı, a.g.e. , s. 147.

²⁰ Bkz. Abdülkâdir Merâğî, *Şerhu'l-Edvâr*, (thk. Takî Bînîş), Tahran Üniversitesi, Merkez Kütüphane- si Yayını, Tahran 1991, Mukaddime-i Musahhîh, s. 35.

²¹ Ramazan Kamiloğlu, “Amasyalı (Ahmedoğlu) Şükrullah'ın Hayatı ve Eserleri”, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Yıl:1, S.2, Malatya, (Temmuz-Aralık-2008), s. 103.

²² Recep Uslu, “Türkçe Müzik Teorisi Eserleri Nasıl Çalışılmalı”, *Cyprus International University, Folklor/Edebiyat Dergisi*, Kıbrıs 2009, c. 15, sayı 58, s. 47.

²³ Yusuf Bin Nizâmuddîn El-Kırşehrî'nin Mevlevî ve musikîşinaslığının dışında biyografisi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Bkz., Ekmeleddin İhsanoğlu v.d., *Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi*, İstanbul 2003, s. 3.

²⁴ Uslu, a.g.m., s. 47.

²⁵ Abdülazîz B. Abdülkâdir Merâğî'nin *Nekavetü'l-Edvâr* adlı eseri ve bu eserin öne mi hakkında bilgi sahibi olmak için bkz. Abdülazîz B. Abdülkâdir Merâğî Ve “*Nekavetü'l-Edvâr*” *İsimli Eserinin XV. Yüzyıl Mûsikî Nazariyatındaki Yeri*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları (Türk Din Musikîsi) Anabilim Dalı, Ankara 2010.