

NÜSHA

Yıl: XII
Sayı: 35
2012/II

ISSN 1303-0752

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

- Ürdün'de Roman Edebî Türünün Tarihi Gelişimi
- Türklere Yönelik Arapça Öğretiminde Metot Geliştirme Üzerine Bir Deneme
- Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça Öğretimi ve Öğrenimi: Gerçekler, İhtiyaçlar ve Geleceğe Dair Tavsiyeler
 - İbn Haldûn'a Göre Arap Dili ve Eğitimi
 - Arap Edebiyatında Fabl Türü
- Çağdaş İran Edebiyatında Meliku'sh-Şu'arâ Muhammed Takî Bahâr'ın Önemi
 - Arap Şiirinde Recezin Ortaya Çıkışı
- Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; El-Ma'arrî ve El-Mutenebbî'nin Mukâyesesi

Fiyatı: 10 TL (KDV dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: XII, Sayı/Issue: 35, 2012/II

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl: 12, Sayı: 35, 2012/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
Dr. 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
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) ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index) tarafından taranmaktadır.

ISSN 1303 - 0752
ANKARA 2012

Danışma Kurulu (Advisory Board)

- Prof. Dr. A. Kazım Ürün (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu (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. Mehmet Kanar (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kılıçlı (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara 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. Süleyman Tülücü (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup Civelek (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Altan Çetin (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf Öz (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. M. Şirin Çıkar (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. Erdinç Doğru (Gazi 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. Ömer İshakoğlu (İstanbul Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. Adem Uzun (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Derya Adalar (Ankara Üniversitesi)

YAYIN İLKELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslararası çapta yayın yapan ve altı ayda bir olmak üzere yılda iki 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- Yayımlanmak 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- Yayımlanan 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 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet (summary) ve anahtar kelimeler (keywords) ile makalenin İngilizce başlığı eklenmelidir.

9- Çalışmalar, PC bilgisayarda 16x24 cm 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 metin içindeki yeri belirtilmelidir. Yukarıda belirtilen boyutlarda hazırlanmayan tablo ve çizim barındıran makaleler işleme konulmayacaktır.

11- Çalışmalarda kullanılan notlar son not şeklinde düzenlenmeli, bu son notlarda kitap adları italik, makale adları düz karakterle tırnak içinde yazılmalıdır. Son notta kullanılan metin kitap ise şu sıra takip edilmelidir: Yazarın adı soyadı, *kitap adı*, basım yeri ve yılı, cilt, sayfa. Son notta kullanılan metin makale ise sıralama şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, “makale adı”, *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

Ahmet Bostancı

Ürdün’de Roman Edebî Türünün Tarihi Gelişimi..... 7

Halil İbrahim Kaçar

Türklere Yönelik Arapça Öğretiminde Metot Geliştirme
Üzerine Bir Deneme..... 23

Mahmoud al-Batal/ R. Kırk Belnap/ M. Vecih Uzunoglu

Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça Öğretimi ve Öğrenimi:
Gerçekler, İhtiyaçlar ve Geleceğe Dair Tavsiyeler..... 43

Sabri Türkmen

İbn Haldûn’a Göre Arap Dili ve Eğitimi.....59

M. Selim İpek

Arap Edebiyatında Fabl Türü79

Soner İşimtekin

Çağdaş İran Edebiyatında Meliku’ş-Şu‘arâ Muhammed
Takî Bahâr’ın Önemi.....93

Kemal Tuzcu

Arap Şiirinde Recezin Ortaya Çıkışı..... 109

İbrâhîm Nâcî/Osman Düzgün

Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; El-Ma‘arrî ve
El-Mutenebbî’nin Mukâyesesi..... 131

CONTENTS

Ahmet Bostancı Historical Development of Novel in Jordan.....	7
Halil İbrahim Kaçar A Attempt in Improving Language Education Towards People of Turkish Origin.....	23
Mahmoud al-Batal/ R. Kırk Belnap/ M. Vecih Uzunoğlu The Teaching and Learning of Arabic in The United States: Realities, Needs and Future Directions.....	43
Sabri Türkmen Arabic Language and Teaching of Arabic According to Ibn Khaldun.....	59
M. Selim İpek The Fable in Arabic Literature	79
Soner İşimtekin The Importance of Maleko's-Shoara Mohammed Taki Bahar in The Contemporary Iranian Literature.....	93
Kemal Tuzcu The Appearance of Rajaz in Arabic Poetry.....	109
İbrâhîm Nâcî/Osman Düzgün The Comparison of Two Leading Arabic Poets: Al-Ma'arrî and Al-Mutanabbî.....	131

ÜRDÜN'DE ROMAN EDEBÎ TÜRÜNÜN TARİHİ GELİŞİMİ

Ahmet BOSTANCI*

Özet

Ürdün'de roman edebî türü Suriye ve Mısır gibi diğer Arap ülkelerine nispeten daha geç tarihlerde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu çalışmada ülkedeki siyasî değişimlerin paralelinde roman alanındaki gelişmelerin nasıl başladığı, nasıl olgunlaştığı bu arada hangi aşamalardan geçtiği konusu ele alınmaktadır. Bu yapılırken önemli yazarlara ve eserlerine de temas edilmiştir. Araştırmada edebiyat tarihçileri ve eleştirmenlerinin mevzu ile alakalı çalışmalarından yararlanılmış, konu bu çalışmalarda yer alan bilgilerin analizi ve sistematik hale getirilmesi suretiyle ortaya konulmuştur. Yazının ülkemizde Ürdün Arap edebiyatı konusunda yapılacak akademik çalışmalar için bir başlangıç noktası olması da hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Ürdün Edebiyatı, Roman, Edebiyat tarihi, Modern Arap Edebiyatı

Historical Development of Novel in Jordan

Summary

Novel genre appeared and developed relatively later period in Jordan compared to such countries as Syria and Egypt. This study examines how, in line with political developments, novel genre appeared, developed and reached its maturity in Jordan. This is done with special reference to important authors and their works. In analyzing and systematically presenting the findings, works of the literary historians and critics are also taken into considerations. It is believed that this study will be a beginning for the academic studies in Turkey on Jordanian Arab literature.

Keywords: Arabic literature, Jordanian Literature, Novel, History of Literature, Modern Arabic Literature

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, (abostanci@hotmail.com)

Giriş

Edebiyat araştırmalarında Mısır Edebiyatı, Suriye Edebiyatı gibi ÷lke ayırımları inceleme kolaylığı sağlamaya yönelik düzenlemelerdir. Yoksa edebiyat sahasındaki gelişim ve değişimi siyasi tarihin dönemlerinin veya ÷lkelerin coğrafî sınırlarının keskin çizgileri ile ayırmak nihai noktada mümkün değildir. Ürdün veya bir başka ÷lke hakkında yapılan araştırmaları da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Ürdün'de roman türü konusunda meydana gelen gelişmeler ÷lkeedeki siyasi ve sosyal olayların seyrine paralel değişimler göstermiştir. Bu sebeple roman konusundaki gelişmelerin ÷lkenin son yüzyılda yaşadıklarıyla beraber incelenmesi ve ortaya konulması isabetli olacaktır.

Ürdün'de Roman Türünün İlk Örnekleri

Ürdün'de roman türünün tarihine yer veren bazı araştırmacılar her ne kadar Arapça olarak yazılmamış olsa da türün ilk örneği olarak şu esere değinmektedirler: Ürdünlü 'Akil Ebû's-Şar en-Nemirî –ki Güney Amerika'ya göç etmiş ve orada *Eşil* diye tanınmıştır- Fransızca bir roman yazmış ve bu roman Paris'te Birinci Dünya Savaşı öncesinde basılmıştır. Bölgesinde Osmanlı Yönetimi muhalifi olarak tanınan yazarın eserinin ismi ise "*el-Fetâtu'l-Ermeniyye fi Kasrı Yıldız*" (Yıldız Sarayında Bir Ermeni Kız)dır.¹

Ürdün edebiyat tarihi ile ilgilenen bazı araştırmacıların tamamen göz ardı ederek hiç temas etmedikleri bu eser bazı yazarlar tarafından Ürdün edebiyat tarihinde çok önemli bir yere sahip roman olarak tanıtılmaya çalışılmaktadır. Bunda muhtemelen bölgedeki edebiyatla ilgili önemli gelişmelerin yakın coğrafyada bulunan Suriye, Lübnan, Mısır gibi ÷lkelere nazaran daha geç tarihlerde vuku bulmuş olmasından² kaynaklanan bir eksiklik duygusunun payı olduğu da düşünülebilir. Yazarın Osmanlı yönetimine muhalif olması da ikinci bir sebep olarak göz önünde bulundurulabilir.

Bu istisnai örnek bir tarafa bırakılırsa Ürdün'de roman türünün ilk örnek ve öncülerinin otuzlu yıllarda ve daha sonrasında ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bunlar arasında Teysîr Zubyân ve *Eyne Humâtu'l-Fazîle* adlı romanı, Şükrî Şe'sâ'ah'ın *Zikrayât*'ı³, Edîb Ramazân ve *Eyne'r-Racul* adlı eseri, Rûkes b. Zâid el-'Azîzî ve *Ebnâu'l-Gasâsine* adlı eseri ve 'Abdu'l-halîm 'Abbâs'ın *Fetatun min Filistin*'i sayılabilir.⁴

Yukarıda sayılan ilk örnekler noktasında hemen hemen araştırmacılar arasında bir fikir birliği bulunmakla beraber, türün ilk örneğinin hangi eser olduğu noktasında farklı kanaatler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar, Edîb Ramazan'ın *Cerâimu'l-Mâl* adlı eserinin Ürdün'de yayınlanmış ilk roman olduğunu söylerken, diğer bazıları Rûkes el-Azîzî'nin *Ebnâu'l-Gasâsine* adlı eserini daha önce yayınladığını ifade etmektedirler. Mahmûd Teymur da bu ikinci eserin ilk Ürdün romanı olduğunu belirtmektedir. Bir diğer grup araştırmacı ise Teysîr Zubyân'ın 1940 yılında *el-Cezîre* gazetesinde bölümler halinde yayınladığı *Eyne Humâtu'l-Fazîle* adlı eserini ilk Ürdün romanı olarak kabul etmektedir.⁵

Bu dönemde yazılan eserlerde roman türünde uyum halinde bulunması gereken zaman, mekân, şahıs ve dil unsurları arasında kopukluk olduğu dikkatleri çekmektedir. Yazarlar romanın sanatsal yapısına önem vermeksizin daha çok belagat alanındaki yeteneklerini yansıtmayı hedeflemişlerdir. Şekil olarak da geleneksel anlatım tarzları benimsenmiş durumdadır.⁶

Suriye ve Mısır gibi diğer Arap ülkeleri ile karşılaştırıldığında Ürdün'de roman türünün nispeten geç bir tarihte ortaya çıkmış olduğu görülmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden biri de ülkenin başkentini teşkil eden Ammân'ın bile kırklı yıllara hatta kırklı yılların sonlarına kadar küçük bir belde niteliği taşımasıdır. Roman ise malum olduğu üzere şehir ortamında gelişebilen bir edebi türdür.

1948-1967 Yılları Arasında Ürdün Romancılığı

1948 yılında İsrail devletinin kurulması ile Filistin'den Ürdün'e büyük bir göç dalgası yaşanmıştır. Ürdün'e göç eden Filistinliler oradaki edebî hayatın gelişimine katkıda bulunmuşlardır.

1950 yılında Batı Şeria ile Doğu Ürdün, el-Memleketu'l-Urduniyyetu'l-Hâşimiyye (Ürdün Haşimî Krallığı) adı altında birleşmiş aynı yılın Nisan ayında Parlamento seçimi yapılmıştır. Bunun neticesinde Filistin kökenliler ile Ürdünlüler arasında siyasi hayatın yanında sosyal ve kültürel hayatta da kaynaşma meydana gelmiştir. Bu imtizacın romanlara da yansıdığı müşahede edilir. Bu meyanda 'İsâ en-Nâûrî'nin *Beyt Verâe'l-Hudûd* ve *Cirâh Cedîde*⁷ romanları, Şükrî Şe'sâ'ah'ın *Tarîku'z-Zaman*'ı, Süleymân el-Meşîni'nin *Sebîlu'l-Halâs*'ı ilk akla gelen örnekler olarak söylenebilir.⁸

Bu dönemde yazılan yukarıda adı geçen romanlarda kırklı yıllarda yazılan romanlara nispetle ilerlemeler görülse de yine geleneksel anlatım tarzlarının devam ettiği ve romanın zaman-mekan-şahıs ve dil gibi unsurları arasındaki kopukluğun sürdüğü fark edilmektedir.⁹

1948 sonrası dönemde 1967 yılına kadar yazılan romanlarda romantizm akımının açık etkileri görülmektedir. Bu etki özellikle 'İsâ en-Nâûrî'nin romanlarında açıkça müşahede edilmektedir. Bu romanlar arasında; *Beyt Verâe'l-Hudûd*¹⁰, *Mâris Yuhriku Muiddâtihi*, *Cirâh Cedîde* ve *Leyletun fi'l-Kitâr* sayılabilir.¹¹ Bu dönemde romantizm akımının en-Nâûrî ile birlikte öncü isimlerinden biri de Husnî Ferîz'dir. Ancak her iki yazar da romantizm ekolüne mensup olmakla birlikte ahlakî değerler gibi toplumsal konulara temas etmekten de geri kalmamışlardır. Yalnız bunları romantizme uygun bir üslupla ele almışlardır.¹²

Ellili yıllarda yazılan önde gelen romanlar, farklı konuları ele almalarından ötürü Ürdün toplumunu yansıtmaktan uzaktırlar. Belki de bunun ilk istisnası Saîd el-Cuneydî'nin her ne kadar sanatsal açıdan geri bir seviyede olsa da ellili yıllardaki Ürdün toplumunu ele alan *Şemsu'l-Gurûb* (1957) adlı romanıdır. Bu romanı o tarihte genç bir öğrenci olan Meryem Meş'al'in ilk ve son romanı olan *Fetâtu'n-Nekbe* (1958) adlı eseri takip etmiştir.¹³

Ellili yılların başlarında ülkede bir takım siyasi gruplaşmalar ve siyasi partiler görülmeye başlanmıştır. Bunlar arasında İslamcı, milliyetçi ve komünist olanlar mevcuttu ve partilerin halk içersindeki etkisi giderek artıyordu. Halkın çıkarlarının, çalışma, özgürlük ve demokrasi haklarının müdafaası, ordunun Araplaştırılması gibi konulardaki halk mücadelesinde bu partiler etkin roller oynamaktaydılar.¹⁴

Bütün bu değişimlerin Ürdün'deki roman türü eserlerde de yansımaları görülmekteydi. Romanlara yansıyan bu gelişmeler arasında ellili yılların ikinci yarısında Ürdün'de kurumsallaşma alanında görülen geriye gidiş de yer almaktadır.¹⁵

Ürdün'de atmışlı yılların başında yayınlanan romanlar ise şunlardır: Mahmûd Ferihât: *Ecnihatü'l-Emel* (1960), Kâmil Milkâvî: *Min Zevâya'l-Adem* (1960), *İbratu'l-Kader* (1960), Mahmûd 'Avîda: *Sırâ'un fî'l-Kalb* (1960)¹⁶, Nu'mân Ebû 'İyşe: *Vâ Hayfâ* (1961), Husnî Ferîz: *Muğâmerât Tâibe* (1962), Mîşel el-Hâc: *er-Racul Ellezî Vecede Nısfahu* (1962). 1962-1967 yılları Ürdün romanı için boş geçen yıllardır. Bu beş yıllık dilimde sadece 'İsâ en-Nâûrî'nin mütevazı romanı *Cirâh Cedîde* (1967) yayınlanmıştır.¹⁷

1967 Arap-İsrail Savaşı Sonrasında Ürdün Romancılığı

1967 yılındaki Arap-İsrail savaşı ve diğer Arap devletleriyle beraber Ürdün'ün de İsrail önünde büyük bir yenilgiye uğraması roman türü için hakiki bir dönüm noktası teşkil etmişti. Zira bu hezimet Arap insanını yaşadığı gerçeklerle yüz yüze bırakmıştı. Hezimetin hemen ardından alışılmışın dışına çıkan cüretkâr ve geçmişî sorgulayan romanlar görülmeye başlamıştır.¹⁸ Roman yazarları kendilerini o günü ve geçmişîyle Arap insanının durumunu sorgulamak mecburiyetinde hissetmişlerdir.¹⁹ Teysîr Sebûl'un *Ente Munzu'l-Yevm* romanı bunlardan birisidir.²⁰ Aynı yıl (1968) Emîn Şennar'ın *el-Kâbus ve Sâlim en-Nehhâs*'ın *Evrâku 'Âkır* adlı romanı yayınlanmıştır ki, bu üç roman önceki klasik roman tarzlarından ayrılan ve türün gerçek öncülleri olan eserler olarak kabul edilmektedir.²¹ Bu eserlerin ortak noktaları 1967 yenilgisini anlatmaları ve yenilginin sebeplerini izah etmeye çalışmalarıdır.²² Ürdün romanının hakiki kuruluş dönemi olarak adlandırılabilir bu devrenin önemli eserlerinden birisi de Gâlib Helesâ'nın 1970 yılında yayınlanan *ed-Dıhk* adlı romanıdır.²³

Teysîr Sebûl, pek çok araştırmacı tarafından Ürdün'de roman türünün hakiki başlangıcı olarak kabul edilen²⁴ ve geleneksel anlatım tarzlarını alt üst ettiği *Ente Munzu'l-Yevm* romanında "bu savaşta neden yenildik?" sorusu cevaplandırmaya çalışmaktadır. Ancak bunu yaparken okuyucuya hezimetin sebeplerini açıklayacağını hissettirmemekte, bunu yaşadığımız gerçek hayattaki olumsuz yönleri ortaya koyarak yapmaktadır. Anlatıcının babasının evdeki eti çaldığı için kediye öldürmesi ve kafasını koparması sahnesiyle başlayan romanda babanın çocuğuna ve eşine, erkeğin kadına, toplumun ferde, siyasi otoritenin fertlere uyguladığı baskı mertebeleri örnekleriyle ortaya konulmakta ve bu şekilde bu sistemli baskı 1967 yenil-

gisinin dolaylı sebebi olarak yansıtılmaktadır. Emîn Şennâr ise *el-Kâbus* adlı romanında Sebûl'den farklı bir yön olarak sembolik bir tarih okumasıyla hezimet tarihî açıdan izaha çabalamaktadır. Eser romandan daha ziyade fikrî ve ideolojik bir çalışma olarak değerlendirilebilecek tarzdadır. Yazar, muasır tarihi olaylar hakkındaki kanaatlerini romanı vasıta olarak kullanarak aktarmaktadır. Bu açıdan iki roman karşılaştırıldığında Sebûl'ün eseri roman edebî türüne daha uygun bir eser olarak görülmektedir.²⁵ Emîn Şennâr'a benzer şekilde Sâlim en-Nahhâs'ın da *Evrâku 'Âkır* adlı romanında sanatsal kimliğinden çok ideolojik kimliği ön plandadır. Yazar milliyetçi kimliği ile, romanının baş kahramanı Ebû Ya'rib'in ismi de dâhil olmak üzere roman kahramanlarına verdiği sembolik isimler ve yine sembolik olaylarla 1967 yenilgisinin sebeplerini sorgulamakta ve hezimet kabullenmemeye çağırılmaktadır.²⁶

1968 yılında yayınlanan ve ilk ikisi 1967 yılı hezimetinden sonraki Arap romanlarına tahsis edilen "Dâru'n-nehâr" ödülünü kazanmış olan²⁷ bu romanlar hakkında söylenebilecek önemli bir nokta da Ürdün'de roman yazımının ancak bunlardan sonra sağlam bir zemine kavuşabildiğidir. Ürdün'de kendilerinden önce yazılan romanlar aynı dönemde diğer Arap ülkelerinden yazılan romanlardan daha geri ve aynı zamanda bir tesir uyandıramamış ölü metinlerdir.²⁸

1967 hezimetinden günümüze kadar olan dönemde ülkedeki siyasi gelişmelere de bir göz atılacak olursa şu hususların ön plana çıktığı görülmektedir: 1970 yılında Ürdün silahlı kuvvetleri Silahlı Filistinli grupları ülkeden çıkarmış ve bu gruplar Lübnan'a yerleşmişlerdir. Sonra bu hareket *Filistin Kurtuluş Örgütü* adı altında birleşerek Filistin halkının tek ve yasal temsilcisi olarak Arap ülkelerinin desteğini kazanmıştır. Bu durum Batı Şeria bölgesindeki Ürdün nüfuzunun sona ermesi anlamına gelmekteydi. Filistin Kurtuluş Örgütü'nün kazandığı bu konum neticesinde Ürdünlü yetkililer 1974 yılında Ürdün nehrinin doğu ve batısından temsilcileri barındıran Ürdün-Filistin müşterek meclisinin ilgası yoluna gitmişler ve 1989 yılına kadar yönetim demokratik denetime tabi olmaksızın varlığını sürdürmüştür. 1989 yılında ülkenin güneyinde çıkan ve daha sonra diğer bölgelerine de yayılan isyan hareketleri sonucunda 1990 yılında siyasi hareketlere hürriyet esasına dayanan parlamenter hayata geçilmiştir.²⁹

Ürdün'de yazılan romanlar ülke içersinde meydana gelen bütün bu siyasi ve sosyal değişimleri, Arap ülkelerinde ve uluslararası arenada meydana gelen gelişmeleri yansıtmışlardır. Bu merhalede insanın felsefi, sosyal ve kültürel endişe ve kederleri de romanlarda yer almıştır. Ancak Filistin meselesi hemen hemen bütün eserlerde hatta konusu itibariyle uzak olanlarında bile önemli bir yer tutmaya devam etmiştir.³⁰

Siyasi arenadaki gelişmeleri özetledikten sonra tekrar roman konusuna geri dönerek Ürdün'de bu alanda yetmişli yıllarda ve sonrasında meydana gelen gelişmeleri ele alabiliriz.

Yetmişli Yıllarda Ürdün Romancılığı

Yetmişli yıllar Ürdün romancılığının nispeten durgun dönemidir. Her ne kadar bu dönemde Ürdünlü romancılar otuz beş adet roman yazmışlarsa da bunlardan sadece on iki tanesi edebi açıdan mühim kabul edilebilecek durumdadır.³¹

Bu dönemde Ürdünlü yazarlar tarafından kaleme alınan romanlardan bir kısmı Ürdün'de yazılmıştır. Bunlar arasında, Fuâd el-Kasûs'un *el-'Avde ile 'ş-Şimâl* (1977) adlı romanı ve Muhammed 'İyd'in *el-Mütemeyyiz* (1978) adlı romanı yer almaktadır.³²

Yetmişli yıllarda önceki dönemde de eser vermiş bazı Ürdünlü yazarların roman üretimlerini sürdürdükleri müşahede edilmektedir. Husnî Ferîz'in 1972 yılında yayınladığı iki romanı *Zehru'z-Zeyzefûn* ve *Hubbun mine'l-Feyhâ*, 'Îsâ en-Nâûrî'nin *Hubbun fi'l-Kitâr* (1974) ve *eş-Şerîtu'l-Esved* (1975) romanları, 'Atıyye Abdullah 'Atıyye'nin *Metâ Tûriku'l-Eşcâr* (1970), *ed-Dem ve't-Turâb* (1970) ve *Vucûh Lâ Terâ eş-Şems* (1973) romanları bu türdendir.³³

Yetmişli yıllarda bir kısım romanlarda Ürdünlü romancılar tarafından Ürdün dışındaki ülkelerde yazılmıştır.³⁴ Bunlar arasında öne çıkanlar olarak şunlar söylenebilir.³⁵

Gâlib Helesâ'nın Mısır'da yayınladığı romanlar: *ed-Dıhk* (1970), *el-Hamâsîn* (1973), *Zunûc ve Buduv ve Fellâhûn* (1977), *es-Suâl* (1979)

Yahya Yahlif'in Beyrut'ta yayınladığı roman: *Necrân Tahte's-Sıfır* (1977)

Reşâd Ebû Şâvir'in Beyrut'ta yayınladığı romanlar: *Eyyâmu'l-Hub ve'l-Mevt* (1972), *el-Uşşâk* (1974), *el-Bukâu 'ala Sadri'l-Habîb* (1974)

Ancak başta Gâlib Helesâ'nın romanları olmak üzere Ürdün dışında yazılan eserlerin büyük bir kısmı yasaklamalar sebebiyle Ürdün kitap dnyasında yer alamamalarından ötürü roman edebi türünün gelişmesine de katkı sağlayamamışlardır.³⁶

Yetmişli yıllarda roman alanında öne çıkan özellikler olarak da şunlar söylenebilir: Sanatsal değerleri yüksek Roman sayısında artış görülmektedir. Bu dönemde kadın romancılar tarafından yazılan eserlerin de piyasaya çıktığı fark edilmektedir. Bunlar arasında Culyâ Savâliha'nın *es-Selvâ* (1976), *en-Neşmî* (1979) ve *Hel Tercîine* (1979) romanları, Liyânâ Bedr'in *Busûla min Ecli 'Abbâdi'ş-Şems* (1979) romanı sayılabilir. Kadın romancıların varlığının yanı sıra kadının toplumsal rolü de romanlarda sıklıkla konu edilmiştir. Romanlar bunların yanında Filistin meselesi gibi bölgesel ve hürriyet gibi evrensel konulara temas etmeye de devam etmektedirler.³⁷

Seksenli Yıllar ve Sonrasında Ürdün Romancılığı

Ürdün romancılığı kemal ve devamlılık anlamında gerçek atılımını seksenli yılların başından itibaren gerçekleştirmiştir. Bu sebeple her ne kadar önceki dönemlerde de başarılı münferit roman örnekleri görülsede Ürdün'de

roman edebi türünün hakiki başlangıç dönemini bu zaman dilimi teşkil etmektedir.³⁸

Ürdün romancılığı çerçevesinde seksenli yıllarda otuz beş civarında önemli kabul edilen atmış beş kadar roman yayınlanmıştır. Bunlardan önce çıkan isimler olarak şunları sayabiliriz:³⁹

Gâlib Helesâ: *el-Bukâu 'ale'l-Atlâl* (1980), *3 Vucûh li Bağdâd* (1984), *es-Sultâne* (1987), *er-Rivâiyyûn* (1989); Sâlim en-Nahhâs: *Tilke'l-E'vâm* (1983), *es-Sâhât* (1987); Yahyâ Yahlif: *Tuffâhu'l-Mecânîn* (1982); Reşâd Ebû Şâvir: *er-Rab Lem Yesterih fi'l-Yevmi's-Sâbi'* (1986); Sahar Halîfe: *'Abbâdu'ş-Şems* (1982). Bunlar yetmişli yıllarda da eser vermiş olan tanınmış yazarlardır. İlk defa seksenli yıllarda sahne alanlar arasında öne çıkan isimler olarak da şunlar sayılabilir: Mu'nis er-Rezzâz: *Ahyâun fi'l-Bahri'l-Meyyit* (1982), *İ'tirâfâtu Kâtimi's-Savt* (1986), *Mutâhatu'l-A'râb fi Nâtiâtî's-Serâb* (1986), *Cum'atu'l-Gıfârî* (1990); Cemâl Nâcî: *et-Tarik ilâ Belhâris* (1982), *Vakt* (1984), *Muhallefâtu'z-Zebâbi' el-Ahîra* (1988); Tâhir 'Udvân: *Vechu'z-Zemân* (1987), *Hâitu's-Safsâf* (1989); İbrahîm Nasrallah: *Berârey el-Hummâ* (1985), *'Av* (1990), *el-Emvâcu'l-Berriyye* (1990); İlyâs Ferkûh: *Kâmâtu'z-Zebed* (1987); Ziyâd el-Kâsım: *el-Mudîru'l-'Âm* (1988), *Ebnâu'l-Kal'a* (1990).

Bu dönemde Ürdün romancılığına hâkim olan akımlar da geleneksel realizm ve modernizmdir. Ancak bu iki akım birbirinden net çizgilerle ayrılmış durumda değildir ve aralarında iç içe geçmeler mevcuttur.⁴⁰

Modernizm akımına mensup Ürdünlü yazarlar dünya edebiyatından Jean-Paul Sartre, Franz Kafka, Albert Camus gibi edebiyatçılardan, Arap edebiyatından ise İbrahim Aslan, Sun'ullah İbrahim, İlyâs Hûrî gibi isimlerden etkilenmiştir. Akımının Ürdün'deki önde gelen isimleri olarak Gâlib Helesâ, Mu'nis er-Rezzâz, İlyâs Ferkûh, İbrahîm Nasrallah gibi isimler sayılabilir.⁴¹

Teysîr Sebûl, Ürdün'de roman alanında modernizmi başlatan kişiyken Mu'nis er-Rezzâz bu başlangıcı yerleşik konuma getiren kişidir. *Ahyâun fi'l-Bahri'l-Meyyit* (1982), *Mutâhatu'l-A'râb fi Nâtiâtî's-Serâb* (1986) romanlarıyla bunu gerçekleştirmiştir. Yazarın *İ'tirâfâtu Kâtim Savt* romanı gerçekçilik akımından izler taşısa da modernizm akımına dâhil romanlardan kabul edilmektedir. *Cum'atu'l-Gıfârî* (1990) romanı ise tam tersi olarak modernizm izleri taşısa da gerçekçilik akımına dâhildir.⁴²

Modernizm akımına mensup romanlar Ürdün'deki edebiyat alanındaki gelişmelerde önemli bir yer tutarlar. Sanatsal değerlerinin yanı sıra dil ve üslup bakımından da yenilik getirmişlerdir. Bunu yaparken sinema ve şiir gibi diğer sanat dallarından da istifade etmişlerdir. Modernist romanların bir diğer önemi de zamanlarındaki baskılar, kırılmalar ve felaketlere şahitlik etmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu olumlu taraflarının yanı sıra dillerindeki kapalılık ve açık bir anlatım tarzlarının olmaması sebebiyle geniş halk kitlelerinden kopuk olmaları da eksik yönleri olarak sayılabilecek hususlardır.⁴³

Ürdün'de Realizm akımına mensup romancılar olarak da Yahya Yahlif, Reşad Ebû Şâvir, Fuâd el-Kasûs, Cemâl Nâcî, Tâhir Udvân, Ziyâd Kâsım, Sahar Halife, Leylâ el-Atraş gibi edebiyatçılar öne çıkmaktadır. Bu yazarların realist romanları, Husnî Ferîz, 'Îsâ en-Nâûrî, Necâtî Sıdkî gibi önceki müelliflerin romanlarının sanatsal açıdan gelişmiş halleri gibidir. Ebû Nidâl'e göre; Ürdün'deki bu realist çizgi, romantizmden realizme doğru bir gelişme gösteren dünya romancılık halkasının bir cüzü mahiyetindedir.⁴⁴

Realizm akımının önde gelen isimlerinden Cemâl Nâcî, seksenli yıllarda *et-Tarîk ilâ Belhâris* (1983), *Vakt* (1984) ve *Muhallefâtu'z-Zevâbi'î'l-Ahîra* (1988) romanlarını yayınlamıştır. Tâhir Udvân'ın realist romanları ise *Vechu'z-Zeman*⁴⁵ ve *Hâitu's-Safsâf*⁴⁶ adlı eserleridir.⁴⁷

Realizm akımı daha sonraki yıllarda da Ürdün romancılığında ana akım olma özelliğini sürdürmüştür. Modernist romanlar ise sanatsal değerlerine rağmen gitgide halktan uzaklaşan bir çizgi izlemektedirler. Belki de bu yüzden realist çizgiye son derece yakın modernist romanlar da görülmektedir. Mu'nis er-Rezzâz'ın *Cumatu'l-Gıfâri* adlı romanı ve İbrahim Nasrallah'ın 'Av adlı eseri bunlar arasındadır.⁴⁸

Ürdün romanlarında varoluşçu felsefeden izler görülmekle beraber, tamamı varoluşçu felsefeye ait sayılabilecek eserler mevcut değildir.⁴⁹

Seksenli yıllarda pek çok Ürdünlü yazar bazı eserlerinde bizzat kendi yaşadıklarını romanlarına konu yapmışlardır. Bu meyanda Gâlib Helesâ'nın, Mu'nis er-Rezzâz'ın, İlyâs Ferkûh'un, İbrâhîm Nasrallah'ın romanları hatırlanabilir.⁵⁰ Ürdün romancılığında sonraki dönemlerde de realist romanların baskın olacağı, ifade hürriyeti alanındaki gelişmelere paralel olarak sembolik dil kullanılan roman sayısının da azalacağı öngörülmektedir.⁵¹

Seksenli yıllarda dâhilde ve hariçteki Ürdünlü yazarlar tarafından yazılan romanların çoğu konu olarak Ürdün'de geçmemektedir.⁵² Beyrut, Şam, Bağdat, Kahire, Filistin, Suudi Arabistan romanlarda sık sık bahis mevzuu edilen ve olayların geçtiği mekânlardır. Buna mukabil Gâlib Helesâ'nın⁵³ *Zunûc ve Buduv ve Fellâhûn* romanı ve *Sultâne'si*; Fuâd Kasûs'un *el-'Avdetu mine'ş-Şimâl*'i, Tâhir 'Udvân'ın *Vechu'z-Zeman*'ı ve Ziyâd el-Kâsım'ın *Ebnâu'l-Kal'a* romanı gibi mekân olarak Ürdün'ü seçmiş bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıda roman da mevcuttur.⁵⁴

Ürdün'de doksanlı yıllarda yayınlanmış romanlardan öne çıkan bazı isimler de şöyledir: Ramazan Revâşide: *el-Hamrâvî*, İbrâhîm Nasrallah: 'Av, *Mücerred İsneyn Fakad, Tuyûru'l-hazer, Tıflu'l-Mimhât*, Ahmed ez-Za'bî: *el-'Ateh*, Cemâl Nâcî: *Muhallefâtu'z-Zevâbi' el-Ahîra, el-Hayâtu 'ala Zimmeti'l-Mevt*, Zehra 'Umer: *el-Hurûc min Sevserûka*, Mu'nis er-Rezzâz: *eş-Şezâyâ ve'l-Fuseyfisâ, Muzekkîrâtu Dînâsûr, Sultânû'l-Yevm ve Zerkâu'l-Yemâme, Hıyne Testeygızu'l-Ahlâm*, Suleymân et-Tarâvine: *Makâmâtu'l-Mahâl, el-Betrâu'l-Umm el-Azrâu*, Recâ Ebû Gazâle: *İmrae Hârice'l-Hisâr*, Semîha Hureys: *Şeceratu'l-Fuhûd, el-Hashhâş*, Leyla el-Atraş: *Leyletâni ve Zıllu İmrae, Sahîlu'l-Mesâfât*, İlyâs Ferkûh: *E'midetu'l-Ğubâr*, Yusuf el-Ğazv: *Sukûb fi'l-Cidâr*.⁵⁵

Seksenli yıllarda gelişimini tamamlamış olan Ürdün romancılığı günümüzde de üretmeye devam ettiği eserlerle çağdaş Arap edebiyatına katkı yapmaya devam etmektedir.

SONUÇ

Ürdün'de roman edebi türü Suriye ve Mısır gibi diğer Arap ülkelerine göre nispeten geç tarihlerde gelişmiştir. Bunda en büyük sebep başkent Ammân'ın bile kırklı yılların sonlarına kadar küçük bir belde hüviyeti taşımasıdır. Oysa roman, şiir gibi edebî türlerin aksine şehir hayatında gelişen bir edebi türdür.

Ürdün'de ilk örnekleri otuzlu ve kırklı yıllarda görülen ve ilk örneği konusunda edebiyat tarihçileri arasında ihtilaflar bulunan roman edebî türü için 1967 Arap-İsrail savaşı bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bu tarihten sonra yazılan romanlar şekil olarak geleneksel anlatım tarzlarından ayrıldığı gibi içerik olarak da toplumsal olaylara daha duyarlı ve sorgulayıcı bir anlayışı benimsemiş durumdadırlar. Ürdün'de gerek nicelik ve gerekse de nitelik bakımından roman türünün asıl gelişimi seksenli yıllarda gerçekleşmiştir.

Ülkemizde henüz Ürdün romancılığı konusunda fazla çalışma yapılmamış bulunmaktadır. Bu açıdan Ürdün Arap Edebiyatı akademik çalışmalar için bakir bir alandır. Oysa gerek roman ve gerekse de diğer edebi türler alanında akademik çalışmalara konu olmayı hak eden kayda değer eserler ortaya koymuş oldukça fazla sayıda edebiyatçı mevcuttur.

EK

1928-1992 Yılları Arasında Ürdünlü Edebiyatçılar Tarafından Yazılan Romanların Listesi⁵⁶

1. Edîb Ramazân, *Eyne'r-Racul veya Cerâimu'l-Mâl*, Dimeşk 1928-1933.
2. Rûkes el-Azîzî, *Ebnâu'l-Gasâsine ve İbrahim Bâşâ*, Filistin 1937.
3. Teysîr Zubyân, *Eyne Humâtu'l-Fazîle*, Ammân 1940.
4. Şukrî Şa'sâ'a, *Zikrayât*, Ammân 1945.
5. Abdulhalîm 'Abbâs, *Fetâtu min Filistîn*, Mısır 1949.
6. Abdulhalîm 'Abbâs, *Kıssa min Filistîn*, Ammân
7. Muhammed Saîd el-Cuneydî, *el-Eşkiyâ*, Kudüs 1953.
8. Muhammed Saîd el-Cuneydî, *Muzekkîrâtu Tilmîze Murâhika*, Dimeşk 1954.
9. Suleyman el-Meşînî, *Sebîlu'l-Halâs*, Ammân 1955.
10. 'İysâ en-Nâ'ûrî, *Mâris Yuhriku Muiddâtih*, Kahire 1955.
11. Meryem Meş'al, *Fetâtu'n-Nekbe*, Ammân 1957.
12. Şukrî Şa'sâ'a, *Fî Tarîki'z-Zemân*, Ammân 1957.
13. Muhammed Saîd el-Cuneydî, *Şemsu'l-Ğurûb*, Ammân 1957.
14. Subhî el-Mısırî, *el-Kıbletu'l-Muharrama*, Beyrut 1959.

15. Nebîl Enşâsî, *Dumû 'Lâ Teciffu*, Ammân 1959.
16. 'Iysâ en-Nâ'ûrî, *Bejt Verâe 'l-Hudûd*, Ammân 1959.
17. Hâlid Muhâdîn, *Nesiye Ennehâ Azrâ*, Ammân 1960.
18. Kâmil Hâmid Melkâvî, *Min Zevâya 'l-'Adem*, Ammân 1960.
19. Kâmil Hâmid Melkâvî, *Tbretu 'l-Kader*, Ammân 1960.
20. Muhammed 'Abduh Ferîhât, *Ecnihatü 'l-Emel*, Ammân 1960.
21. Nu'mân Saîd Ebû 'Iyşe, *Vâ Hayfâ*, Beyrut 1961.
22. Husnî Ferîz, *Muğâmerât Tâibe*, Beyrut 1962.
23. Muhammed 'Avîda, *Sırâ' fi 'l-Kalb*, 1960.
24. Mîşîl el-Hâc, *er-Racul Ellezî Vecede Nisfahu*, Ammân 1962.
25. 'Iysâ en-Nâ'ûrî, *Cirâh Cedîde*, Beyrut 1967.
26. Emîn Şennâr, *el-Kâbûs*, Beyrut 1968.
27. Teysîr Sebûl, *Ente Munzu 'l-Yevm*, Beyrut 1968.
28. Sâlim en-Nehhâs, *Evrâku 'Âkir*, Beyrut 1968.
29. Ahmed 'Uveydî el-'Abbâdî, *Âlâm Nâziha*, Beyrut 1969.
30. Süleyman Kavâvî'a, *Curh 'ala'r-Rimâl*, Ammân 1969.
31. Hiyâm Remzî ed-Derdencî, *Îla 'l-Likâi fi Yâfâ*, Tarablus 1970.
32. 'Azmî el-Muhtesib, *Ene min Filistîn*, Ammân 1970.
33. 'Atıyye 'Abdullah 'Atıyye, *Metâ Tûriku 'l-Eşcâr*, Ammân 1970.
34. 'Atıyye 'Abdullah 'Atıyye, *ed-Dem ve't-Turâb*, Ammân 1970.
35. Muhammed 'Abdullah Kavâsime, *el-Kenzetu 'l-Hadrâu*, Ammân 1970.
36. Gâlib Helesâ, *ed-Dihk*, Beyrut 1970.
37. Husnî Ferîz, *Zehru 'z-Zeyzefûn*, Ammân 1972.
38. Husnî Ferîz, *Hubb fi 'l-Feyhâ*, Ammân 1972.
39. Hiyâm Remzî ed-Derdencî, *Vedâ'an yâ Ummî*, Tarablus 1972.
40. Hâlid Muhâdîn, *eş-Şerâyîn es-Sadie*, Libya 1972.
41. Reşâd Ebû Şâvir, *Eyyâmu 'l-Hubb ve 'l-Mevt*, Beyrut 1973.
42. 'Atıyye 'Abdullah 'Atıyye, *Vucûh Lâ Tera 'ş-Şems*, Ammân 1973.
43. Hiyâm Remzî ed-Derdencî, *el-İnsân ve 'l-E'sâr*, Tarablus 1974.
44. Sâmi Muhrîz, *Likâu 'l-Harîf*, Ammân 1974.
45. Reşâd Ebû Şâvir, *el-Bukâu 'ala Sadri 'l-Habîb*, Beyrut 1974.
46. 'Iysâ en-Nâ'ûrî, *Leyle fi 'l-Kitâr*, Ammân 1974.
47. 'Iysâ en-Nâ'ûrî, *eş-Şerîtu 'l-Esved*, Kahire 1975.
48. Muhammed 'Ali Ebû Hamde, *et-Tarîk ila 'l-Câmi'a*, Ammân 1975.
49. Gâlib Helesâ, *el-Hemâsîn*, Kahire 1975.
50. Mufîd Nahle, *er-Rahîl*, Ammân 1975.
51. Cûlya Savâliha, *Selvâ*, Ammân 1976.
52. Sâlih Salâh Şübbâne, *ed-Dumu' es-Sâmita*, Ammân 1976.
53. Yûsuf el-Ğazv, *es-Sadîkân*, Ammân 1976.
54. Cum'a Hammâd, *Bedevî fi Ūrubbâ*, Ammân 1977.
55. Reşâd Ebû Şâvir, *el-'Uşşâk*, Beyrut 1977.
56. 'Isâm el-'Ammârî, *Ve 'Âdet ilâ Leyli 'l-Ğurebâ*, Ammân 1977.
57. Fuâd el-Kasûs, *el-'Avde mine 'ş-Şimâl*, Ammân 1977.
58. Süleymân Kavâbî'a, *Şeceratu 'l-Urgân*, Ammân 1978.

59. Muhammed 'Iyd, *el-Mütemeyyiz*, Ammân 1978.
60. Cûlya Savâliha, *en-Neşmî*, Ammân 1979.
61. Cûlya Savâliha, *Hel Tercüine*, Ammân 1979.
62. Gâlib Helesâ, *es-Suâl*, Beyrut 1979.
63. Fâyiz Mahmûd, *el-Ebleh*, Ammân 1979.
64. Liyânâ Bedr, *Bûsula min Ecli 'Abbâdi'ş-Şems*, Beyrut 1979.
65. Velîd Ebû Bekr, *el-'Advâ*, Beyrut 1979.
66. 'Abdu'l-hamîd el-Enşâsî, *el-Mecdu'l-Menhût*, Ammân 1980.
67. 'Atıyye 'Abdullah 'Atıyye, *el-Mun'ataf*, Ammân 1980.
68. Velîd Ebû Bekr, *el-Huyût*, Beyrut 1980.
69. 'Ali Huseyn Halef, *'Asâfiru'ş-Şimâl*, Beyrut 1980.
70. Gâlib Helesâ, *el-Bukâu 'ale'l-Etlâl*, Beyrut 1980.
71. Müeyyed el-'Utaylî, *Summe Vahdeke Temût*, Ammân 1981.
72. Fârûk Vâdî, *Tarîk ile'l-Bahr*, Beyrut 1980.
73. Corc Selîm eş-Şityevî, *Surâh min E'mâki'l-Ecel*, Ammân 1981.
74. Semîha 'Alî, *Merhaletî*, Beyrut 1981.
75. Muhammed Halef eş-Şelûl, *Dumû'*, Zerka 1981.
76. Hâşim Garâyibe, *Beytu'l-Esrâr*, Ammân 1982.
77. Yahyâ Yahlif, *Tuffâhu'l-Mecânîn*, Beyrut 1982.
78. Bâsim Sekcehâ, *Esved ve Ebyad*, Dubai 1982.
79. Cemâl Nâcî, *et-Tarîk ilâ Belhâris*, Ammân 1982.
80. Mu'nis er-Rezzâz, *Ahyâ fi'l-Bahri'l-Meyyit*, Beyrut 1982.
81. Ahmed 'Avde, *Sâatu's-Sıfr*, Ammân/Beyrut 1983.
82. Yûsuf Yûsuf, *Şeceratu'd-Durr*, Bağdat 1983.
83. Hâlid Muhammed Sâlih, *el-Mâdde el-Hayye*, Zerka 1983.
84. Cemâl Nâcî, *Vakt*, Ammân 1984.
85. 'Atıyye 'Abdullah 'Atıyye, *'Ûdu's-Sikâb*, Ammân 1983.
86. Husnî Ferîz, *el-'Itr ve't-Turâb*, Ammân 1984.
87. Cûlya Savâliha, *Nâr ve Ramâd*, Ammân 1984.
88. Cûlya Savâliha, *el-Hakk ed-Dâyi'*, Ammân 1984.
89. Suâd Ebû 'Irâk, *el-Mehâd*, Amman 1984.
90. Salâh Ahmed Saîd, *Zemenu't-Tih*, Ammân 1984.
91. Gâlib Helesâ, *Selese Vucûh li-Bağdâd*, Kıbrıs 1984.
92. Yahyâ Yahlif, *Necrân Tahte's-sıfr*, 1985.
93. İbrahim Nasrallah, *Berâriy el-Hummâ*, Amman 1985.
94. Hamza 'Abdurrahman eş-Şevâbike, *Ahzân*, Ammân 1985.
95. 'Abdulhamid el-Enşâsî, *Min ecli'l-Mâl*, Amman 1985.
96. Kâsım Tevfik, *Mârî Rûz Ta'buru Medinete'ş-Şems*, Beyrut 1985.
97. 'Atıyye 'Abdullah 'Atıyye, *Nîrân Lem Tentefî' Ba'd*, Amman 1985.
98. Yahyâ Yahlif, *Neşîdu'l-Hayât*, Beyrut 1985.
99. Müeyyed el-'Utaylî, *Haytu'r-Reml*, Amman 1985.
100. Hiyâm Remzî ed-Derdencî, *en-Nahle ve'l-A'sâr*, Amman 1985.
101. Reşâd Ebû Şâvir, *er-Rabb Lem Yesterih fi'l-Yevmi's-Sâbi'*, Lazkiye 1986.

102. Mu'nis er-Rezzâz, *Mutâhatu'l-A'râb fî Nâtiâtî's-Serâb*, Beyrut 1986.
103. Mu'nis er-Rezzâz, *İ'tirâfâtu Kâtîmî's-Savt*, Ammân 1986.
104. 'İsâm el-'Ammârî, *et-Tâih fî 'Urđî'l-Bahr*, Amman 1987.
105. Kâsım Tevfîk, *Arz Ekseru Cemâlen*, Beyrut 1987.
106. Tâhir el-'Udvân, *Vechu'z-Zemân*, 1987.
107. İlyâs Ferkûh, *Kâmâtu'z-Zebed*, Beyrut 1987.
108. Gâlib Helesâ, *Sultâne*, Beyrut/Dımeşk 1987.
109. Ekrem en-Neccâr, *Âh Yâ Beledî*, Amman 1987.
110. Muhammed Selâm Cume'yân, *Kadah min Neft*, Ammân 1987.
111. Ahmed ez-Za'bî, *Mukaddimât ile'l-Hıkd*, İrbid 1987.
112. Gâlib Helesâ, *er-Rivâiyyûn*, Beyrut/Dımeşk 1988.
113. 'İsâm el-'Ammârî, *Musâfir bilâ 'Unvân*, Amman 1988.
114. Velîd Ebû Bekr, *el-Hanûne*, Amman 1988.
115. Husnî Ferîz, *Cennetu'l-Hubb*, Ammân 1988.
116. Cemâl Nâcî, *Muhallefâtu'z-Zevâbi' el-Ahîra*, Beyrut 1988.
117. Leylâ el-Atraş, *Ve Tuşriku Ğarben*, Beyrut 1988.
118. 'Abdurrahman Menkû, *el-Benâdik ve Zeherâtu'l-Yâsemîn*, 1988.
119. 'Abdurrahman Menkû, *Kânû Hamse fî'l-Mevce*, Ammân 1989.
120. Tâhir el-'Udvân, *Hâitu's-Safsâf*, Ammân 1989.
121. 'Alî Huseyn Halef, *Necmu'l-Mutevassıt*, Ammân 1989.
122. 'Alî Huseyn Halef, *Hâfetu'n-Nehr*, Ammân 1989.
123. İbrâhîm el-'Aclûnî, *el-Vucûh*, Amman 1989.
124. Hânî Ebû Nu'aym, *Eştyû*, 1990.
125. Mu'nis er-Rezzâz, *Cum'atu'l-Ğıfârî*, Beyrut 1990.
126. İbrâhîm Nasrallah, *'Av*, Ammân 1990.
127. Ahmed ez-Za'bî, *İhtifâu Şâ'ir*, İrbid 1990.
128. Ahmed ez-Za'bî, *Kable'l-İ'dâm*, İrbid 1990.
129. Ahmed ez-Za'bî, *Summun Bukmun Umyun*, İrbid 1990.
130. Ahmed ez-Za'bî, *Vucûhu Kal'a*, İrbid 1990.
131. Leylâ el-Atraş, *İmrae li'l-Fusûl el-Hamse*, Beyrut 1990.
132. Fârûk Vâdî, *Tarîk ila'l-Bahr*, Amman 1990.
133. Ziyâd Kâsım, *Ebnâu'l-Kal'a*, Amman 1990.
134. Yûsuf Damre, *Suhubu'l-Fevdâ*, Dımeşk 1991.
135. Mu'nis er-Rezzâz, *ez-Zâkiratu'l-Mustabâha*, Beyrut 1991.
136. Suleymân et-Tarâvine, *Makâmâtu'l-Muhâl*, Beyrut
137. Ramazân er-Ravâşide, *Min Hayâti Racul Fekada ez-Zâkira*, Amman 1992.
138. İbrahim Nasrallah, *Mucerred İsneyn Fakad*, Amman 1992.

KAYNAKÇA

Derrâc, Faysal, “er-Rivâye ve'l-Muctemeu'l-Medenî”, *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Amman 1993, s. 163-172.

Ebû Nidâl, Nezîh, “Rivâyetus-Semânînât Beyne'l-Vâkıyye ve'l-Hadâse”, *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Ammân 1993, s. 67-93.

el-Ezra'î, Süleyman, *Filistîn fi'r-Rivâyeti'l-Urduniyye*, neşr. Dâru Mecdelâvî, Ammân 2002.

—. *er-Rivâye el-Cedîde fi'l-Urdun*, neşr. el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1997.

Halîl, İbrâhîm, *Mukaddimât li-Dirâseti'l-Hayâti'l-Edebiyye fi'l-Urdun Dirâsât ve Muhtârât Nakdiyye*, Neşr. el-Cevhere, Ammân 2003.

Muhaylân, Muna Muhammed, *et-Tecrîb fi'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye el-Urduniyye*, Beyrut 2000.

en-Nâblûsî, Şâkir, “Keyfe 'Abberat er-Rivâye el-Urduniyye 'ani'l-Vâkı'i'l-Mahallî ve'l-'Arabî”, *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Ammân 1993. s. 139.

en-Nübânî, Şefik Tâhâ Mustafâ, *'Ammân fi'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye fi'l-Urdun* (Basılmamış Doktora Tezi), Ürdün Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Fakültesi, Ammân 2010.

Rıdvân, Abdullah, “el-Urdun fi İbdâ'i Gâlib Helesâ Zunûc ve Buduv ve Fellâhûn Nemûzecen”, *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Ammân 1993, s. 109-121.

Sâlih, Fahrî, “et-Te'sis li'r-Rivâyeti'l-Hadîse fi'l-Urdun (Teysîr Sebûl ve Emîn Şennâr)”, *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Ammân 1993, s. 39-57.

es-Sâmarrâî, Mâcid, “Rivâyetu's-Semânînât fi'l-Urdun er-Ru'ye ve Mesârâtu't-Tehavvul” *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Amman 1993. s. 173-183.

es-Seâfîn, İbrahim, *er-Rivâyetu'l-Urduniyye*, Ammân 1995.

—. “el-Bidâyât”, *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Ammân 1993, s. 21-37.

Yâğî, Abdurrahman, *Ma'a Rivâyât fi'l-Urdun*, Amman 1999.

—. “Fi'r-Rivâyeti'l-Urduniyye”, *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Ammân 1993, s. 95-107.

¹ Süleyman el-Ezra'î, *Filistîn fi'r-Rivâyeti'l-Urduniyye*, neşr. Dâru Mecdelâvî, Amman 2002, s. 24. Ezraî roman yazarı hakkında Osmanlı İdaresince idam cezasına hükmedildiği bilgisini de vermektedir. Eğer bu bilgi doğru ise yazarın Güney Amerika'ya yerleşmesinden anlaşıldığına göre hüküm uygulanmamış olmalıdır. Ayrıca bk. Şâkir en-Nâblûsî, “Keyfe 'Abberat er-Rivâye el-Urduniyye

- 'ani'l-Vâkı'î'l-Mahallî ve'l-'Arabî", *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtatî'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Amman 1993. s. 139.
- ² Bk. İbrahim es-Seâfîn, "el-Bidâyât", *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtatî'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Amman 1993. s. 25.
- ³ İbrahim es-Seâfîn, bu iki eseri roman olarak değil de hikaye türünün örneği olarak değerlendirmekte ve her iki esere de va'z ve irşad üslubunun hâkim olduğu eleştirisinde bulunmaktadır. Bk. es-Seâfîn, a.g.m., s. 22, 24.
- ⁴ el-Ezra'î, *Filistîn*, s. 27.
- ⁵ İbrâhîm Halîl, *Mukaddimât li-Dirâseti'l-Hayâti'l-Edebiyye fi'l-Urdun Dirâsât ve Muhtârât Nakdiyye*, Neşr. el-Cevhere, Amman 2003, s. 75. Sonuncu eser hakkındaki çoğunlukla eleştiri içeren değerlendirmeler için bk. İbrahim es-Seâfîn, *er-Rivâye fi'l-Urdun*, Neşr. Lecnetu Târihi'l-Urdun, Amman 1995, s. 12-16; a.mlf., a.g.m., s. 21.
- ⁶ Abdurrahman Yâğî, *Ma'a Rivâyât fi'l-Urdun*, Amman 1999; a. mlf., "Fi'r-Rivâyeti'l-Urduniyye", *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtatî'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Amman 1993, s. 95-96.
- ⁷ Yazarın bu eseri, *Be't Verâe'l-Hudûd* romanının devamı mahiyetindedir. Bk. Halîl, a.g.e., s. 77.
- ⁸ el-Ezra'î, *Filistîn* s. 29.
- ⁹ Bk. Yâğî, a.g.m, s. 96-97.
- ¹⁰ Yazar, bu romanında Filistin trajedisini varlıklı insanların fakir ve sefil bir hale dönüştüğü bir senaryo çerçevesinde ele almaktadır. Romanda olaylar ve şahıslar arasında başarılı bir bağ kurulamamıştır. Bk. Halîl, a.g.e., s. 35.
- ¹¹ el-Ezra'î, *Filistîn*, s. 37.
- ¹² el-Ezra'î, a.e., s. 72.
- ¹³ en-Nâblûsî, a.g.m., s. 144.
- ¹⁴ el-Ezra'î, *Filistîn*, s. 37-38.
- ¹⁵ el-Ezra'î, a.e., s. 38.
- ¹⁶ Bk. en-Nâblûsî, a.g.m., s. 147.
- ¹⁷ en-Nâblûsî, a. m., s. 146-147. en-Nâblûsî'nin değerlendirmesine göre; en-Nâûrî'nin Arap-İsrail savaşının yeni sona erdiği bir dönemde yayınlanan bu romanı sanatsal açıdan son derece yetersizdir. Yine aynı müellifin verdiği bilgiye göre Ürdün'de 1960-70 yılları arasında yaklaşık on iki roman yayınlanmıştır. Bu romanların çoğu sanatsal değerleri tartışılabilir da millî ve ictimâî olayları konu edinmeleri bakımından toplumsal duyarlılıkları ön plana çıkmış eserlerdir. Kadının toplumsal rolü de romanlarda ele alınan önemli konulardan birisi olarak dikkat çekmektedir. Romanların dili de tumturaklı belagî bir dilden toplumda kullanılan dile doğru bir gelişme göstermiştir. Bu dönemde romanlarla alakalı edebi tenkitin olmaması da dikkat çekmektedir. Bk. a.m., s. 146-148.
- ¹⁸ el-Ezra'î, *Filistîn*, s. 38. Ürdün'de geleneksel roman türünden ayrılan ve yenilik arayışları içeren romanlar Muna Muhammed Muhaylân tarafından müstakil bir kitapta ele alınmıştır. Bk. Muna Muhammed Muhaylân, *et-Tecrib fi'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye el-Urduniyye*, Beyrut 2000. Muhaylân, 1967 yenilgisinin Arap romancılığını etkilediği konusunda edebiyat eleştirmenlerin çoğunluğunun görüş birliği halinde olduğunu ifade eder. Bk. Muhaylân, a.e., s. 35.
- ¹⁹ Süleyman el-Ezra'î, *er-Rivâye el-Cedîde fi'l-Urdun*, neşr. el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1997, s. 48.

- ²⁰ Ezra'î, Teysîr Sebûl'ün bu romanının günümüze kadar olan zaman dilimi içerisinde yazılmış en önemli Ürdün romanlarından birisi olduğu kanaatindedir. Bk. Ezra'î, *Filistîn*, s. 176.
- ²¹ Bk. el-Ezra'î, *er-Rivâye*, s. 5; Nezîh Ebû Nidâl, "Rivâyetus-Semânînat Beyne'l-Vâkıyye ve'l-Hadâse", *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Amman 1993, s. 67.
- ²² Fahrî Sâlih, "et-Te'sîs li'r-Rivâyeti'l-Hadîse fi'l-Urdun (Teyisr Sebûl ve Emîn Şennâr)", *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Amman 1993. s. 39; Ebû Nidâl, a.g.m., s. 67.
- ²³ Şâkir en-Nâblûsî, bu dört romanın yazarını da sanatsal açıdan yetersiz bulmaktadır. Bk. en-Nâblûsî, a.g.m., s. 146.
- ²⁴ Bk. Halîl, *a.g.e.*, s. 78; Nezîh Ebû Nidâl, a.g.m, s. 67, 80. Ürdün'de roman edebî türünün hakiki başlangıcının da 1968 yılı olduğu kanaati hakkında bk. Sâlih, a.g.m., s. 39.
- ²⁵ Sâlih, a. m., s. 39-41, 45.
- ²⁶ Bk. el-Ezra'î, *Filistîn*, s. 192-193. Roman hakkında bilgi için ayrıca bk. Halîl, *a.g.e.*, s. 79-80.
- ²⁷ Bk. el-Ezra'î, *er-Rivâye*, s. 5.
- ²⁸ Sâlih, a.g.m., s. 41.
- ²⁹ el-Ezra'î, *Filistîn*, s. 38.
- ³⁰ el-Ezra'î, *a.e.*, s. 38. Yenilikçi romanlarda Filistin konusunun ne şekilde ele alındığı hususunda bk. Muhaylân, *a.g.e.*, s. 40-44. Filistin meselesi dışında romanlarda ele alınan başlıca diğer konular da baskı, demokrasi, medeniyet çatışması, yeni dünya düzeni, sosyal ve iktisadî değişimlerdir. Bk. Muhaylân, *a.e.*, s. 44-54.
- ³¹ Ebû Nidâl, a.g.m., s. 68-69. Dönemi nicelik açısından değerlendirip verimli olarak kabul eden yazarlar da vardır. Bk. Halîl, *a.g.e.*, s. 81.
- ³² Ebû Nidâl, a. m., s. 68-69.
- ³³ Bk. en-Nâblûsî, a.g.m., s. 149-150.
- ³⁴ Nezîh Ebû Nidâl, bazı araştırmacılar tarafından Ürdün romanı denince sadece Ürdün'de yazılmış romanlar anlaşıldığından bu tür eserlerin göz ardı edildiği belirtilmekte ve bunun isabetli bir yaklaşım olmadığı vurgulanmaktadır. Bk. Ebû Nidâl, a.g.m., s. 68.
- ³⁵ Ebû Nidâl, a. m., s. 68-69.
- ³⁶ Ebû Nidâl, a. m., s. 69.
- ³⁷ Bk. en-Nâblûsî, a. g. m., s. 150-151.
- ³⁸ Ebû Nidâl, a.g.m., s. 67. Seksenli
- ³⁹ Ebû Nidâl, a. m., s. 69-70. Seksenli yıllardaki Ürdün romanı ve yazılan romanlar hakkında geniş bilgi için bk. Süleymân el-Ezra'î, *er-Rivâye el-cedîde fi'l-Urdun*, neşr. el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut 1997.
- ⁴⁰ Ebû Nidâl, a..m., s. 70.
- ⁴¹ Ebû Nidâl, a..m., s. 77-86.
- ⁴² Ebû Nidâl, a..m., s. 80-82. Mâcid es-Sâmarrâî, *Î'tirâfâtü Kâtim Savt* romanı hakkında otobiyografi türüne yakın, değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bk. Mâcid es-Sâmarrâî, "Rivâyetu's-Semânînat fi'l-Urdun er-Ru'ye ve Mesârâtu't-Tehavvul" *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Amman 1993. s. 176.
- ⁴³ Ebû Nidâl, a..m., s. 85-86.

- ⁴⁴ Ebû Nidâl, a.m., s. 86.
- ⁴⁵ Yazar bu romanında basit bir çiftçi olan Fatma ve ailesinin hikâyesini konu edinmektedir. Ulyân adlı tüccarın arazilerinde gözü vardır. 1940lı yılların sonunda ailenin bazı fertlerinin Filistin savaşına katılmalarını fırsat bilen Ulyân'ın arazilerine el koyması üzerine aile Amman'a göç etmek zorunda kalır. Artık ailenin orada tanıştıkları Filistin'den göç etmek zorunda kalmış bir başka aile ile beraber tek hedefleri gasp edilen arazilerini bir gün geri alabilmektir.
- ⁴⁶ Yazar sanatsal açıdan geri adım niteliği taşıyan bu romanında ideolojik tercihlerini ön plana çıkarmaktadır.
- ⁴⁷ Ebû Nidâl, a.g.m., s. 87-91.
- ⁴⁸ Ebû Nidâl, a. m., s. 92-93.
- ⁴⁹ el-Ezra'î, *er-Rivâye*, s. 99-100.
- ⁵⁰ en-Nâblûsî, a.g.m., s. 155.
- ⁵¹ en-Nâblûsî, a. m., s. 159.
- ⁵² Faysal Derrâc, genel olarak bütün Ürdün romanları için aynı tespiti yapmaktadır. Bk. Faysal Derrâc, "er-Rivâye ve'l-muctemeu'l-medeni", *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Amman 1993, s. 165.
- ⁵³ Gâlib Helesâ'nın romanlarında Ürdün'ün ne şekilde yer aldığı hususunda geniş bilgi için bk. Abdullah Rıdvân, "el-Urdun fi İbdâ'i Gâlib Helesâ Zunûc ve Buduv ve Fellâhûn Nemûzecen", *er-Rivâyetu'l-Urduniyye ve Mevkuhâ min Harîtati'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye*, neşr. Dâru Ezmine, Amman 1993, s. 109-121.
- ⁵⁴ Ebû Nidâl, a.g.m., s. 71-72. Başkent Ammân'ın Ürdün romanlarında ne şekilde ele alındığı hususunda geniş bilgi için bk. Şefik Tâhâ Mustafâ en-Nûbânî, *'Ammân fi'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye fi'l-Urdun* (Basılmamış Doktora Tezi), Ürdün Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Fakültesi, Amman 2010.
- ⁵⁵ Halîl, a.g.e., s. 89-91.
- ⁵⁶ es-Seâfîn, a.g.e., s. 368-373. Ürdün romancılığının tarihi seyri hakkında fikir vermesi amacıyla İbrâhîm es-Seâfîn'in listesini buraya almayı uygun bulduk.

TÜRKLERE YÖNELİK ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE METOT GELİŞTİRME ÜZERİNE BİR DENEME

Halil İbrahim KAÇAR*

Özet

Bu makale, genelde Arapça'yı yabancı dil olarak öğrenen ve öğreten herkese, özelde ise Türkçe'yi kullanan kimselere yönelik Arapça öğretiminde bir metot geliştirme denemesidir. Günlük hayatta Arapça'ya geniş yer veren Türkçe'nin bu avantajını Arapça öğretiminde işlevselleştirme yolunda bir gayrettir.

Başlangıç (المستوى الأول/beginner) seviyesinde uygulanacak olan deneme'nin yaklaşık beş yıldır pilot uygulaması yapılmış, elde edilen bulgular ve alınan geri bildirimler değerlendirmeye tabi tutulup makaleye yansıtılmıştır. Deneme başlangıç seviyesini iki eksende ele almıştır: İlk yarısını **isimli yapılara**, ikinci yarısını ise **fiilli yapılara** tahsis etmiş ve kendine özgü bir metot uygulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkler, Arapça, Başlangıç seviyesi, İsimli yapılar, fiilli yapılar.

An Attempt to Develop Methods in The Teaching of Arabic Language to Turks

Summary

This paper will be focusing on developing new techniques of language education for foreign students of Arabic, especially for Turks. Turkish language already has lots of Arabic phrases and expressions used in daily conversations, so the study attempts to take the advantage of familiarity of the Turkish people with Arabic language

A pilot study of five years has already been applied to elementary level students. The findings and statistical figures of this study have been included in this paper. This study consists of two parts putting into practice a unique method. The first part includes nouns and their functions, while the second part deals with verbs and their functions.

Keywords: Turks, Arabic, Beginner Level, Noun structure, Verb structure.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Bölümü Öğretim Üyesi (hikacar@marmara.edu.tr).

I. Giriş

Dil, Allah Teâlâ'nın insanoğluna en büyük lütuflarından biridir. Rahmân isminin bir tecellisi olan bu lütuf Kur'ân-ı Kerîm'de: *الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ* "Rahmân. Kurân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyânı (kendini ifade etmeyi) öğretti."¹ âyet-i kerîmesinde ifadesini bulmuştur. Zira dil, sosyal bir varlık olan insanın hem cinsleriyle olduğu gibi, bütün varlıklarla, hatta Yaradan'ıyla en önemli iletişim aracıdır.²

Bu ilâhi lütfun farkında olan insan, tarihin her döneminde kendi konuştuğu dili doğru kullanmaya özen gösterdiği gibi, sağlıklı iletişim kurmak için, onu kendi nesline öğretme gayreti içerisinde olmuştur. Bunun yanında başka dil mensuplarıyla iletişim kurmak için de kendi dilini yabancılara öğretme ya da onların dilini öğrenmeyi hiçbir zaman ihmal etmemiştir.

Kendi milletiyle iletişimde kendi dilini, başka dil mensuplarıyla iletişimde ise başka dilleri öğrenme arzusuyla birlikte yabancı dil öğrenme ve öğretme konusu gündeme gelmiş ve bu anlamda yüzyılların getirdiği büyük bir birikim oluşmuştur. Pek tabii olarak da oluşan bu birikim sonucunda önemli metotlar geliştirilmiştir.

Her biri kendi asrı için verimli olan söz konusu birikimden yararlanmak ve onu göz ardı etmemek temel bir prensip olmakla birlikte, içinde yaşadığımız asrın özel durumunu nazarı itibara almak ve mevcut mirası geliştirip onu bir adım daha ileri götürmek de son derece önemli insani bir vazifedir. Küreselleşen ve "dil" dendiğinde, konuşulan ve kendisiyle iletişime girilen bir mekanizmanın anlaşıldığı ve insanların binlerce kilometre uzakta bulunanlarla çok rahat ve kısa bir yolla iletişime girilebildiği dünyada, televizyonun olmadığı, telefonun bilinmediği, internetin hayal edilemediği bir ortamın materyalini olduğu gibi aktarmak mümkün değildir.

Diğer taraftan dil, insanlık tarihinde her zaman kültür ve medeniyet alanındaki gelişmelerin en önde gelen sembolü olmuş, tarihin her diliminde **kültür ve medeniyet** ile **dil** arasında sıkı bir paralellik gözlenmiştir.³ İslam kültür ve medeniyetinin en parlak zamanlarından birini temsil eden Abbasi döneminde dil hareketinin ve onun bir yansıması olan tercüme faaliyetinin insanlık tarihine yaptığı katkı herkes tarafından teslim edilen bir gerçektir.⁴ İslâm'ı benimsedikten hemen sonra din dili Arapça'ya, edebiyat dili olarak da Farsça'ya yoğun ilgi gösteren ve bir süre sonra İslâm dünyasının bayraktarlığını yapan Müslüman Türklerin bu meyandaki gayretleri takdire şâyândır. İslam tarihinin çok önemli bir halkası olan ve çağ açıp çağ kapayan İstanbul Fâtih'inin üç dil bilmesi ve dil ve edebiyatta engin bir mertebeyi ihrâz etmiş olması⁵ bu anlamda gâyet mânîdardır.

Günümüzde kalkınmış toplumların dile yaptıkları yatırımlar, dillerini öğretmek ve dünya ile iletişimlerini en yüksek düzeyde tutmak için başka toplumların dillerini

öğrenme yolunda ortaya koydukları gayretler herkesin malûmudur.⁶ Ancak dinlerin temel kitabı ‘dil’ mucizesi olan, peygamberleri *özlü söz ustası* olarak bilinen, bilgileri dil araştırmalarında ilklere imza atan,⁷ halife ve sultanları ileri seviyede birden çok dil bilen Müslüman toplumlar dil alanında âdeta çığır açan seleflerini temsil etmekten âciz durumdalar. Dünya ile iletişim kurmak için başka toplumların dillerini öğrenmek şöyle dursun, kendi dillerini öğrenmek ve öğretmekten bile âciz bir halleri bulunmaktadır.

Herhangi bir yabancı dil öğretim programının uygulanacağı çevrenin sosyo-kültürel yapısının, öğretim metodu ve materyali üzerindeki belirleyiciliği yadsınamaz. Öğretimi yapılacak olan yabancı dilin söz konusu çevreyle iletişimi ya da etkileşiminin zayıf veyahut yok denecek kadar az olması durumunda uygulanacak metot ve materyal ile, iletişim ve etkileşim boyutunun yüksek olması durumunda uygulanacak metot ve materyalin birbirinin aynı olması düşünülemez. Mesela tarih boyu aralarında kelime alışverişi çok yüksek düzeyde olan Arapça’nın Türklere yönelik öğretim programında uygulanacak olan metot ve materyal ile, Avrupa dillerinden Fransızca ya da Almanca gibi Türkçe ile iletişimi zayıf olan bir dili öğretmede uygulanacak metot ve materyal aynı olmamalıdır. Dolayısıyla Türkçe’de binlerle ifade edilebilecek Arapça asıllı kelimelerin varlığı, üzerinde ciddi bir şekilde düşünülmesi, dil öğretimine yönelik işlevselleştirilmesi ve avantaja dönüştürülmesi gereken bir durumdur.

Bin yılı aşkın bir süredir din dili olan Kur’ân’la içli dışlı olan, günlük hayatında ‘hayırlı sabahlar’ ile uyanan, yemeğe ‘bismillâh’ ile başlayan, ‘elhamdülillâh’ ile son veren, muhatabına ‘ziyâde olsun’, ‘âfiyet olsun, şifâ olsun’ temennisinde bulunan, ibadet hayatında abdest dualarından, namazına, tövbe istiğfârından Peygamberine (s.a.v) salât-ü selâma kadar... Kısacası hayatının her alanında Kur’ân diline geniş yer veren bir milletin günün yirmi dört saatinde iç içe olduğu bir dili öğretme ve öğrenme noktasında kendisine özgü bir metot geliştirmiş olmaması büyük bir eksiklik düşüncesinden hareketle, bu makale, genelde Arapçayı yabancı dil olarak öğrenen ve öğreten herkese, özelde ise Türkçe konuşan öğrencilere yönelik bir metot denemesini paylaşmaya çalışacaktır. Deneme başlangıç/birinci kur (المستوى الأول / beginner) seviyesinde uygulanacaktır. Yaklaşık beş yıldır pilot uygulaması yapılmış, her yıl yaklaşık 100-150 öğrenci üzerindeki sonuçları gözlenmiş ve sınıf ortamında yapılan video çekimleri www.onlinearabic.com ve www.onlinedil.net sitesinde yaklaşık dört yıl yayınlanmıştır.⁸ Söz konusu ders ve internet ortamındaki yayınlardan elde edilen geri bildirimler değerlendirmeye tabi tutulup bu makaleye yansıtılmıştır.

Yukarıda ifade edildiği üzere *deneme* başlangıç düzeyinde uygulanacaktır. Zira her öğretim alanında olduğu gibi dil öğretim alanında da **temel** dediğimiz *başlangıç düzeyi* son derece önemlidir. Gerçekten de temel atma aşaması hem öğrenen hem de

TÜRKLERE YÖNELİK ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE METOT GELİŞTİRME

öğreten açısından en sancılı aşamadır. Çünkü belli bir seviyede bir şeyler bilen kişinin kendi kendine eksik kalan kısımları **öğrenmesi** ya da başka biri tarafından bunların kendisine **öğretilmesi** zor bir durum değildir. En azından çok bilinmeyenli bir durum söz konusu olmadığı için, anılan bilgilerin bir şekilde elde edilmesi çetin değildir. Ama hiçbir şey bilmeyen ve söz konusu alanda hiçbir alt yapısı olmayan birinin bir şeyler **öğrenmesi** ya da başkaları tarafından kendisine bir şeyler **öğretilmesi** kolay bir şey değildir. Dolayısıyla çok bilinmeyenli bir bilgi yığınıyla karşı karşıya olan bu kişiye söz konusu bilginin bir metot dâhilinde verilmesi büyük önem arz etmektedir. Neyin, nerede, nasıl ve hangi dozajda verilmesi ise büyük bir emeği ve üzerinde yoğun bir fikir jimnastiğini gerektirmektedir. Elbette bu pozisyonda olan kimselere bilginin aşamalı/tedrici bir şekilde ve uygun bir dozajda verilmesi gerekir.⁹ Hele bu alan ‘dil’ gibi esrarengiz bir mekanizma olunca bunun daha da ciddi bir hassasiyet içerisinde takdim edilmesi gerekmektedir.

II. Denemenin Metodu

Deneme modern dil öğretim stratejilerinin benimsediği esaslar çerçevesinde *dinleme, okuma, konuşma ve yazma* becerilerini iç içe ve eşzamanlı bir şekilde vermeyi hedeflemektedir. Öğrencinin doğru bir *okuma* becerisini kazanmasını sağlamak için *dinleme*, arkasından da *konuşma* becerisini merkeze almıştır. İlk seviyede anlama sürecini kolaylaştırmak, görsel destekler yardımıyla sunulan bilgilerin daha iyi hatırlanmasına katkıda bulunmak ve öğrenmeyi daha etkin hale getirmek için materyal içerisinde resim, ders esnasında da gerçek nesne kullanımını esas almıştır.¹⁰ Dolayısıyla nesneyi görüp *anlama*, peşinden *konuşma*, arkasından *okuma*, en son olarak da *yazma* becerilerinin aktif kullanılmasını hedeflemiştir. Basitten zora doğru bir metodu esas alan **deneme** ilk zeminini kelime bilgisi ve temel gramatikal yapılar üzerine oturtmuş ve hedef dil’in dışında bir ‘araç’ dil kullanmamayı esas almıştır. Denemede temel gramatikal yapılar uygulamalı bir şekilde işlevsel olarak verilmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı teorik açıklamalara yer verilmemiştir.

Deneme başlangıç seviyesini iki eksenle ele almıştır. İlk yarısını **isimli yapılara** ayırırken, ikinci yarısını **fiilli yapılara** tahsis etmiştir.

III. İsimli Yapılar

Dil öğretiminde esas bir kural olan ‘kolay ve basitten başlama’yı temin etmek için ilk beş derste verilen **alfabe** ve **okumaya giriş** bilgilerinden sonra sadece **isimli yapılarla** başlanmıştır. Deneme, isimli yapılarla başlarken öğrenciye fazla kelime yüklememek ve kendisini çok bilinmeyenli bir ders ortamında hissetmesine meydan vermemek için Türkçe avantajını kullanmıştır.¹¹ Şöyle ki hem Arapça’da şu an yaygın olarak kullanılan ve hem de Türkçe’de halen tedâvülde bulunan çok sayıda isim mevcuttur. Dolayısıyla bu tür kelimeler tercih edilerek öğrencinin kelime alt yapısı kolay bir şekilde kurulmaya çalışılmıştır. Bu kelimelerin tercihi, aynı zaman-

HALİL İBRAHİM KAÇAR

da, programa daha fazla kelime yükleme ve öğrencinin kelime alt yapısını zengin tutma imkânı vermiştir.¹² Zira، قلم، دفتر، كتاب، خَبْر، ساعة، إعلان، بناء، طَبَق، شاي، قهوة،¹² gibi kelimeler Türkçe'yi kullananlar açısından tek bir defa duymakla kavranılacak ve kullanılabilir malzemeye dönüşebilecek kelimelerdir.¹³

İsimli yapılarla başlama bağlamında öncelikle *ism-i işâretle* giriş yapılmıştır. Hem müzekker/eril, hem müennes/dişil iki kategorisi olduğu için önce müzekker boyutuna yönelik uygulama ile başlanmıştır.

هذا قلم.	هذا كتاب.	هذا خَبْر.
هذا دفتر.	هذا شاي.	هذا إعلان.
هذا سُكَّر.	هذا بَلَد.	هذا بَحْر.

Temel yapı olarak *ism-i işâret* eksenli isim cümlesi işlenirken yaklaşık %70 Türkçe'de kullanılan isimlerden yararlanılmıştır. Geriye kalan %30 kelime ise Türkçe'de çağrışımı olan kelimelerden seçilmiştir. Tabloda görüldüğü üzere ilk iki sırada yer alan إعلان، خَبْر، دفتر، شاي، قلم، gibi kelimeler tamamen Türkçe'de kullanılan kelimelerden seçilmiştir. Son sütunda zikredilen (سُكَّر) /şeker, (بَلَد) /şehir/belde, (بَحْر) / deniz/bahriye gibi kelimeler ise bir şekilde Türkçe'de çağrışımı bulunan kelimelerden tercih edilmiştir.

Müzekker *işâret ismi* çoğunluk itibarıyla Türkçe'de çağrışan kelimelerle basit bir yapı halinde verildikten sonra, aynı kelime grupları kullanılarak soru kipine geçiş yapılmıştır.¹⁴ Yukarıdaki derste yalın halde verilen هذا قلم cümlesi bu defa yeni öğrenilen ve tek bilinmeyen eklenerek elde edilen ما هذا؟ soru cümlesinin cevabı bağlamında tekrar edilmiş ve pekişmesi sağlanmıştır.

ما هذا ← هذا قلم.	ما هذا ← هذا كتاب.	ما هذا؟ ← هذا خَبْر.
ما هذا ← هذا دفتر.	ما هذا؟ ← هذا شاي.	ما هذا؟ ← هذا إعلان.
ما هذا ← هذا سُكَّر.	ما هذا ← هذا بَلَد.	ما هذا؟ ← هذا بَحْر.

Aynı bir sayfa halinde işlenen bu soru cümlelerinde bilinmeyen olarak sadece soru edatı (ما) eklenmiş ve dil öğretiminde tedricilik ilkesine riâyet edilmiştir.¹⁵ Devamında *ism-i işâretlerin* müennes/dişil kategorisine yönelik uygulamalara geçilmiştir:

TÜRKLERE YÖNELİK ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE METOT GELİŞTİRME

هذه ساعة.	هذه خريطة.	هذه صلطة.
هذه صورة.	هذه مدرسة.	هذه محكمة.
هذه رسالة.	هذه ورقة.	هذه طائرة.

Aynı şekilde müennes **ism-i işâret** eksenli isim cümlesi işlenirken %70'i Türkçe'de kullanılan isimlerden yararlanılmıştır. Geriye kalan %30 kelime ise Türkçe'de çağrışımı olan kelimelerden seçilmiştir. Eril **ism-i işâret** formunda olduğu gibi tablodaki ilk iki sırada yer alan ساعة، خريطة، صلطة، صورة، مدرسة، محكمة gibi kelimeler tamamen Türkçe'de kullanılan kelimelerden seçilirken, son sırada zikredilen (رسالة) /mektup/risale, (ورقة) /kağıt/varak, (طائرة) / uçak/tayyare gibi kelimeler ise bir şekilde Türkçe'de çağrışımı bulunan kelimelerden tercih edilmiştir.¹⁶

Müennes **işâret ismi de** çoğunluk itibariyle Türkçe'de çağrışan kelimelerle basit bir yapı halinde verildikten sonra, aynı kelimeler kullanılarak soru kipine geçiş yapılmıştır. Eril formda uygulandığı gibi önceki derste yalın halde verilen هذه ساعة cümlesi bu defa yeni öğrenilen ve tek bilinmeyen bir yapı kullanılarak elde edilen ما هذه soru cümlesinin cevabı bağlamında tekrar edilmiş ve pekişmesi sağlanmıştır.

ما هذه؟ ← هذه ساعة.	ما هذه؟ ← هذه خريطة.	ما هذه؟ ← هذه صلطة.
ما هذه؟ ← هذه صورة.	ما هذه؟ ← هذه مدرسة.	ما هذه؟ ← هذه محكمة.
ما هذه؟ ← هذه رسالة.	ما هذه؟ ← هذه ورقة.	ما هذه؟ ← هذه طائرة.

Daha sonra hem müzekker hem müennes aynı **ism-i işâret**lerle bu defa akıllı varlıklara yönelik isim cümleleri kurulmaya çalışılmıştır. Öncelikle büyük çoğunluğu Türkçe'de kullanılan تاجر، مهندس، طبيب، محاسب، معلم، مدير، مسئول، حاكم، معمار gibi müzekker isimler esas alınarak, daha önce gayr-i âkil isimlerde işlenen yapıların aynısı uygulanmıştır. Aynı bir ders ve sayfa halinde ele alınmak suretiyle, Arapça'da akıllı varlıklarla gayr-i âkil varlıklar arasında kullanım farkları sezdirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda هذا تاجر şeklinde yalın kullanıma yer verildikten sonra, gayr-i âkil isimlerde ele alındığı gibi soru kiplerine geçiş yapılmıştır.

من هذا؟ ← هذا تاجر.	من هذا؟ ← هذا مهندس.	من هذا؟ ← هذا طبيب.
من هذا؟ ← هذا محاسب.	من هذا؟ ← هذا معلم.	من هذا؟ ← هذا مدير.
من هذا؟ ← هذا مسئول.	من هذا؟ ← هذا حاكم.	من هذا؟ ← هذا معمار.

Peşinden aynı isimlerin müennes/dişil versiyonları ayrı bir sayfada işlenmek suretiyle müzekkerden müennese geçiş mantığı pekiştirilmeye çalışılmıştır:

من هذه؟ ← هذه طبيبة	من هذه؟ ← هذه مُهندِسة.	من هذه؟ ← هذه تَاجرة.
من هذه؟ ← هذه مُديرة	من هذه؟ ← هذه مُعلّمة.	من هذه؟ ← هذه مُحاسبة.
من هذه؟ ← هذه معمارة	من هذه؟ ← هذا حاكمة.	من هذه؟ ← هذه مَسئولة.

Bir sonraki aşamada, buraya kadar ele alınan işâret isimlerine (هل) edatı eklenecek soru cümlesine geçiş yapılmıştır. Böylece tedricilik esasına uygun olarak iki kelimeli cümleden üç kelimeli cümleye geçiş yapılmıştır. Kelime düzeyinde ise çoğunlukla daha önce kullanılan kelimeler tekrar edilmiş, az miktarda da olsa yeni kelimeler ilave edilerek kelime alt yapısı geliştirilmeye çalışılmıştır. Her sayfada eklenen yeni kelime sayısının beşten fazla olmamasına dikkat edilmiştir. Söz konusu yeni kelimeler de mümkün olduğu kadar (كُرّة، موز، بُرْتُقال، بُرج، قَلْعَة) gibi Türkçe’de çağrışan kelimelerden seçilmeye çalışılmıştır. Yeni bir yapı olarak verilen bu soru cümleleri hem olumlu hem de olumsuz cevap versiyonları ile takdim edilmiş ve iki ayrı sayfa halinde işlenmiştir.¹⁷

هل هذا مَوْز؟ ← لا، هذا بُرْتُقال.	هل هذا مسجد؟ نعم، هذا مسجد.
هل هذه كُرّة؟ ← لا، هذه خَريطة.	هل هذه قهوة؟ نعم، هذه قهوة.
هل هذه زَيْنَب؟ ← لا، هذه نِهل.	هل هذا مُصطَفَى؟ نعم، هذا مُصطَفَى.

Bir sonraki derste yukarıda ele alınan soru formundaki isim cümlesinin olumsuz cevabına (ليست) ve (ليس) eklenerek alternatif olumsuz cevap cümleleri verilmiş, eril ve dişil boyutlarıyla rahat bir şekilde kavranmasını sağlamak için her biri ayrı sayfada işlenmeye çalışılmıştır:

لا، هذا ليس مَوْزاً، هذا بُرْتُقال.	هل هذا مَوْز؟
لا، هذه ليست فاطمة، هذه خديجة.	هل هذه فاطمة؟

TÜRKLERE YÖNELİK ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE METOT GELİŞTİRME

Daha sonra (هل) soru edatının yanında ikinci bir soru edatı olan (أ) hemze ile soru cümleleri kurmaya yönelik uygulamalar yapılmıştır. Aynı bir sayfa halinde yapılan uygulama ile şu ana kadar öğrenilen tüm kelime ve yapılar harmanlanarak verilmiş ve genel bir tekrar yapılmıştır.

أَهَذَا كِتَابٌ؟ ← نَعَمْ، هَذَا كِتَابٌ.	أَهَذَا مُدِيرٌ؟ ← لا، هَذَا لَيْسَ مُدِيرًا.
أَهَذِهِ صُورَةٌ؟ ← لا، هَذِهِ لَيْسَتْ صُورَةٌ.	أَهَذِهِ فَاطِمَةٌ؟ ← لا، لَيْسَتْ فَاطِمَةٌ.
أَهَذِهِ تَاجِرَةٌ؟ ← نَعَمْ، هَذِهِ	أَهَذِهِ شَجَرَةٌ؟ ← لا، هَذِهِ لَيْسَتْ

Basit yapıda kurulmuş isim cümlesi, (ما), (هل) ve (أ) edatları ile kurulmuş soru formları, olumlu ve (أَيْسَ) ya da (لَيْسَتْ) edatları ile kurulmuş olumsuz cevap cümleleri üzerinde farklı uygulamalar yapıldıktan sonra *olumsuz soru* yapılarına geçiş yapılmıştır. Bununla tamamen daha önce işlenen yapılardan farklı bir yapı verilmiş olmaktadır. Bir anlamda bilinen yapılar farklı bir kompozisyona tabi tutularak yeni bir yapı elde edilmiştir. Yeni bir bilgi olarak olumsuz sorunun cevabı olumlu ise بَلَى edatı ile, cevap olumsuz ise نَعَمْ edatı ile cevap cümlesine başlanmasıdır. Bu yapı da daha önce verilen bütün yapıları harmanlayacak ve onları tekrar edecek bir kompozisyonda ele alınmıştır. Tekrar amacına da yönelik olduğu için öğrencinin doldurması gereken boşluklara bolca yer verilmiştir.

أَلَيْسَ هَذَا كِتَابًا؟ ← بَلَى، هَذَا كِتَابٌ.	أَلَيْسَتْ هَذِهِ جَرِيدَةٌ؟ بَلَى، هَذِهِ جَرِيدَةٌ.
أَلَيْسَ هَذَا بَابًا؟ ← نَعَمْ، هَذَا لَيْسَ بَابًا.	أَلَيْسَتْ هَذِهِ صُورَةٌ؟، هَذِهِ لَيْسَتْ صُورَةٌ.
أَلَيْسَ هَذَا مُحَمَّدًا؟ ← بَلَى، هَذَا مُحَمَّدٌ.	أَلَيْسَتْ هَذِهِ مُهَنْدِسَةٌ؟، هَذِهِ مُهَنْدِسَةٌ.

Takip eden aşamada buraya kadar verilen yapılar dayanak yapılarak munfasıl müfred zamirlerden (هو) ve (هي) zamirleri basit diyaloglar halinde verilmeye çalışılmıştır.

مَنْ هَذَا؟ ← هَذَا أَحْمَدٌ، هُوَ مُدِيرٌ فِي مَدْرَسَةٍ.	مَنْ هَذِهِ؟ هَذِهِ سَلْمَى، هِيَ مُدِيرَةٌ فِي شَرِكَةٍ.
مَنْ هَذَا؟ ← هَذَا خَلِيلٌ.	هَلْ هُوَ مُهَنْدِسٌ؟ نَعَمْ، هُوَ مُهَنْدِسٌ فِي شَرِكَةٍ.

هل هي مُدِيرَة؟ لا، هي مُعَلِّمَة في جَامِعَة.	من هذه؟ ← هذه بَتُول.
--	-----------------------

Devamındaki derste ise mütekellim zamiri (أنا) ile müfred muhatap (أنت) ve muhataba (أنت) zamirleri basit diyaloglar halinde verilmiştir:

أأنت مُدِير؟ ← لا، أنا مُعَلِّم.	من أنت؟ ← أنا إبراهيم.
أأنت مُدِيرَة؟ ← لا، أنا مُعَلِّمَة.	مَن أنت؟ ← أنا فَاطِمَة.

Buraya kadar yapılan uygulamalarda sadece **isim** ve isim hükmünde olan ve onun yerini tutan **zamirler** kullanılmıştır. Kelimeyi yalın hali ile vermek ve okumada zorluk yaratmamak için tarif/belirlilik takısı olan (ال) şu aşamaya kadar verilmemişti. Ancak bu aşamada yeri gelmişken (ال) takısı verilmiş ve şemsî ve kamerî boyutuyla görsel bir şekilde takdim edilmiştir.¹⁸

İsmlere lâm-ı tarifin (ال) eklenmesiyle isim tamlamasına (izâfet) geçişe zemin hazırlanmıştır. Dolayısıyla çift kelimeli tamlama kullanımlara geçiş yapılarak isim cümlesi yapı olarak biraz daha genişletilmiştir.

Arkasından isim tamlamasında muzâfun ileyh'in (tamlayan) karşılığı olan ikinci ismin yerine muttasıl zamir kullanımına geçiş yapılmış ve bu bağlamda **müfred muttasıl gâib** ve **gâibe** zamir uygulamaya konulmuştur. Peşinden nefsi mütekellim dediğimiz birinci şahıs zamiri (أنا) ile **muhâtap** (أنت) ve **muhâtaba** (أنت) zamirlerin muttasıl kullanımı verilmeye çalışılmıştır. Bu uygulama yapılırken daha önce verilen kelimeler ve yapılar yoğrulmuş ve farklı zengin kompozisyonlar üretilmeye çalışılmıştır. Ayrıca öğrenciyi derse katmak ve ders sonrası çalışmasını sağlamak için benzer cümleler hazırlamasını temin eden alıştırmalar hazırlanmıştır:

هل هذه صُورَة صَالِح؟ ← نعم، هذه صُورَتُهُ.	هَذَا قَلَمٌ خَالِدٍ ← هذا قَلَمُهُ.
هل هذه صُورَة سَمِيرَة؟ ← نعم، هذه صُورَتُهَا.	هَذَا قَلَمٌ لَيْلَى ← هذا قَلَمُهَا.
هل هذه صُورَتُكَ يَا سَلْوَى؟ لا، هذه لَيْسَتْ صُورَتِي.	هل هذا قَلَمُكَ يَا أَحْمَد؟ نعم، هذا قَلَمِي.

TÜRKLERE YÖNELİK ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE METOT GELİŞTİRME

Başlangıç seviyesinin ortalarına doğru geçildiği bu derse kadar ‘deneme’ sadece isim kullanmış ve değişik isim yapıları üzerinde bol uygulamalar yapmıştır. Bu aşamaya kadar kullanılan isim cümlelerinin her iki unsuru (mübteda-haber) tekil (müfred) kelimelerden ibaretti. Bu aşamada ise ikil (tesniye) ve çoğul (cemi) içeren isim cümlelerine geçiş yapılmış ve mübteda-haber cümlelerinin genel yapıları verilmiştir. Öğrencinin (tesniye) ve çoğul (cemi) kullanımlara hazır olmasını temin etmek ve onu çok bilinmeyenli bir durumla karşı karşıya bırakmamak için isimlerin tesniye ve cemi hallerinin (kurallı, sonra da kuralsız) nasıl yapıldığı tablo halinde verilmiş, akabinde mübteda-haberin farklı formlarda kullanıldığı isim cümleleri işlenmiştir.¹⁹

مذكر		
مُعَلِّمُونَ	مُعَلِّمَانِ	مُعَلِّمٌ
مُحَاسِبُونَ	مُحَاسِبَانِ	مُحَاسِبٌ
مُهَنْدِسُونَ	مُهَنْدِسَانِ	مُهَنْدِسٌ
أَوْلَادٌ	أَوْلَادَانِ	أَوْلَادٌ
مؤنث		
مُعَلِّمَاتٌ	مُعَلِّمَاتَانِ	مُعَلِّمَةٌ
مُحَاسِبَاتٌ	مُحَاسِبَاتَانِ	مُحَاسِبَةٌ
مُهَنْدِسَاتٌ	مُهَنْدِسَاتَانِ	مُهَنْدِسَةٌ
بَنَاتٌ	بَنَاتَانِ	بِنْتٌ

İsim cümlesindeki müzekker-müennes uyumu ile müfred- tesniye-cemi uyumunu net bir şekilde ortaya koymak için aynı örnekler ve paralel cümleler üzerinde uygulama yapılmıştır:

مذكر		
المُسْلِمُونَ صَائِمُونَ	المُسْلِمَانِ صَائِمَانِ	المُسْلِمُ صَائِمٌ
التَّجَارُ أَغْنِيَاءُ	التَّاجِرَانِ غَنِيَّانِ	التَّاجِرُ غَنِيٌّ
مؤنث		
المُسْلِمَاتُ صَائِمَاتٌ	المُسْلِمَاتَانِ صَائِمَاتَانِ	المُسْلِمَةُ صَائِمَةٌ
التَّاجِرَاتُ غَنِيَّاتٌ	التَّاجِرَاتَانِ غَنِيَّاتَانِ	التَّاجِرَةُ غَنِيَّةٌ

İsim cümlesinin temel yapıları bu şekilde verildikten sonra, daha önce işlenen *soru*, *olumsuz soru*, *isim tamlaması* gibi yapılar muhatap ve gâib zamirlerle yoğrulup farklı kombinasyonlar kurgulanmıştır.

HALİL İBRAHİM KAÇAR

أليس التاجر غنياً؟	أليست التاجرة غنية؟	أمساعد المدير طويل؟
يا علي! أبلدك بعيد؟	يا فاطمة! أزرثك قصيرة؟	أليست مديرة الشركة طويلة؟
قلم خالد	صورة سميرة	علي بعيد.

Deneme daha sonra isim cümlesinin farklı bir yapısını gündeme getirmekte ve haberin şibih cümle/cümlemsi (câr-mecrur/zarf) formda geldiği kullanımlara yer vermektedir. Bu vesileyle harf-i cer ve mekan zarflarının kullanımına imkan verecek soru (أين) formlarına geçiş yapılarak isim cümlesinin kullanım dairesini daha da çeşitlendirmekte ve yeni kelimeler yüklemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda işlenen harf-i cerler ve zarflar şunlardır: بين. Bunları kullandırmanın amacı öğrencinin, çevresinde bulunan nesnelere karşı pozisyonunu tanımlayabilmesi ve daha önce öğrendiği yapıları tekrar edip mevcut kelime dağarcığını işler hale getirmesidir.

• أين المعلم؟ (الصف) • المعلم في الصف.	• أين الدفتر؟ (الرف) • الدفتر على الرف.	• أين الطائرة؟ (السحاب) • الطائرة فوق السحاب.
• أين المهندس؟ (الشركة) • المهندس أمام الشركة.	• أين البنك؟ (الشركة) • البنك خلف المصنع.	• أين الكرة؟ (اللاعب والحارس) • الكرة بين اللاعب والحارس.
• يا أحمد! أليس قلمك في الحقيبة؟ • بلى، قلمي في الحقيبة.	• أين كرسي، يا والدي؟ • كرسي خلفي.	• هل الولد أمامك، يا شوال؟ • لا، هو خلفي، يا والدي.

Devam eden derste ismin sonuna nisbet yâ'sının (ي) getirilmesi uygulanmış ve buradan hareketle diyaloglar kompoze edilmeye yetecek zemin kurulmaya çalışılmıştır. Böylece daha önceki derslerde verilen muhâtap ve gâib zamirler bir arada tekrar edilip pekişmesi sağlanmıştır:

من أين أنت يا أحمد؟ من أين أنت يا صفيّة؟	-	أنا من العراق، أنا عراقي. أنا من العراق، أنا عراقية أيضاً.
من أين هو يا سليمان؟ من أين هي يا بثول؟	-	هو من باكستان، هو باكستاني. هي من باكستان، هي باكستانية.
من أين يا سليمان؟ من أين يا بثول؟	- من باكستان، باكستاني. من باكستان، باكستانية.

Arkasından sayıların kullanılacağı isim cümleleri üretebilmek için sayılar 1'den 20'ye kadar verilmiş, 20'den itibaren ise 10'ar 10'ar verilerek 100'e

TÜRKLERE YÖNELİK ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE METOT GELİŞTİRME

tamamlanmıştır. Böylece (كم) soru edatıyla farklı yapıda isim cümleleri kompoze edilmiş ve daha önce kullanılan yapılardan farklı kompozisyonlar üretilmiştir:

كم يوماً في الشهر؟ كم لاعباً خلف الحارس؟ كم دولة على الخريطة؟	كم قلماً في الحقيبة؟ كم دقيقة في الساعة؟ كم ساعة في اليوم؟
---	--

IV. Fiilli yapılar

Buraya kadar işlenen ve öğrenci profiline göre yaklaşık 30 ile 40 saatlik zamana yayılan programda tamamen isim kullanılmış ve isim cümlesinin temel yapıları kademeli bir şekilde, her derste bir bilinmeyen eklenerek işlenmiştir. Denenen metot tamamen aktif, öğrenciyi merkeze alan, bilgiyi kullanma ve onu farklı kompozisyonlarda ifade etmeyi esas alan işlevsel bir metottur.

Denemenin ikinci yarısında fiil yapılarına giriş yapılmış ve pratiği besleyecek daire daha da genişletilmiştir. Fiil merkezli türetiş mekanizmasına sahip bir dil olması hasebiyle, Arapça'da, fiillerin türetiş mantığının kavranması son derece önemli bir husustur.²⁰ Bir anlamda kelimeler fiilden hareketle elde edildiği için fiillerin kavranması Arapça'nın önemli bir kısmını çözme anlamına gelmektedir. Onun için yabancılara yönelik Arapça öğretiminde fiilli yapıların kademeli bir şekilde ve ustaca bir yöntemle verilmesi gerekir.

Buradan hareketle bu **deneme** isim konusunda olduğu gibi fiillerin ele alınışı hususunda da kendine özgü bir metot takip etmiştir. Şöyle ki, **deneme** öncelikle üçlü/sülâsî fiilleri konu edinmiştir. Sülâsî fiiller içerisinde ses kaymalarının olduğu **iletli fiiller** de söz konusu olduğundan dolayı öğrenme sürecinin çok bilinmeyenli ve karmaşık bir hüviyete bürünmemesi için sadece ses kaymalarının olmadığı **sahih** fiiller ele alınmış ve **sülâsî** fiiller bunlar üzerinden tanıtılmaya çalışılmıştır. Yine bir karışıklığa meydan vermemesi için fiilin yalın hali olan **gâib müzekker** kip/sîga ile ek almış **gâib müennes** sîgalar üzerindeki uygulamalarla yetinilmiştir. Seçilen fiiller, isimlerde olduğu gibi (فَتَحَ/fethetmek, açmak; دَخَلَ/dâhil olmak, girmek; سَكَتَ/sikut etmek, susmak) Türkçe'de kolay çağrışan fiillerden tercih edilmiştir. Bir önceki derste verilen sayıların zaman belirteçleri içerisinde kullanımını sağlamak için fiiller (مَتَى) soru edatıyla kullanılmış, cevap cümlelerinde ise (سَاعَةً، يَوْمًا، دَقِيقَةً، أَسْبُوعًا، شَهْرًا، سَنَةً، نِصْفَ سَاعَةٍ، رُبْعَ سَاعَةٍ، ثُلُثَ سَاعَةٍ، قَبْلَ، قَلِيلًا) kullanılarak *saatler* konusuna zemin hazırlanmıştır:

مَتَى فَتَحَ الْمُعَلِّمُ بَابَ الْمَدْرَسَةِ قَبْلَ سَاعَةٍ. فَتَحَتْ الْمُعَلِّمَةُ كِتَابَ التَّارِيخِ قَبْلَ نِصْفِ سَاعَةٍ.	مَتَى فَتَحَ الْمُعَلِّمُ بَابَ الْمَدْرَسَةِ؟ مَتَى فَتَحَتْ الْمُعَلِّمَةُ كِتَابَ التَّارِيخِ؟
---	--

شَكَرَ الْمُدِيرُ الْمُوظَّفَ قَبْلَ قَلِيلٍ. شَكَرْتُ الْبِنْتَ الْمُدِيرِ قَبْلَ رُبْعِ سَاعَةٍ.	مَتَى شَكَرَ الْمُدِيرُ الْمُوظَّفَ؟ مَتَى شَكَرْتُ الْبِنْتَ الْمُدِيرِ؟
---	--

Daha önceki derslerde hem kurallı (müzekker, müennes çoğul) hem de kuralsız çoğullar (mükesser çoğul) hakkında bilgi verildiği için bu aşamada 3-10 arası sayılarda ma‘dūd’un/temyîz’in çoğul kullanıldığı örneklere yer verilmiştir:

خَرَجَ أَحْمَدُ مِنَ الْبَيْتِ قَبْلَ ثَلَاثِ (3) سَاعَاتٍ. شَرِبْتُ الْمَرِيضَةَ الدَّوَاءَ قَبْلَ عَشْرِ (10) دَقَائِقٍ.	مَتَى خَرَجَ أَحْمَدُ مِنَ الْبَيْتِ؟ مَتَى شَرِبْتُ الْمَرِيضَةَ الدَّوَاءَ؟
---	--

Devamındaki derste isimlerle bağlantılı daha önce işlenen ،على، فوق، تحت، في، عِنْدَ، أمام، خلف، بَيْنَ gibi yer belirteçlerini (zarf) fiil cümlesi bağlamında kullanımına yer vermek üzere (أَيْنَ) soru edatıyla sorular üretilmiş ve söz konusu belirteçlerin daha da işlevsel hale gelmesi sağlanmıştır:

كَتَبَ سُلَيْمَانُ الرِّسَالَةَ فِي الْمَكْتَبِ. رَسَمْتُ شَرِيفَةَ الصُّورَةَ عَلَى جِدَارِ الْحَدِيقَةِ.	أَيْنَ كَتَبَ سُلَيْمَانُ الرِّسَالَةَ؟ (المكتب) أَيْنَ رَسَمْتُ شَرِيفَةَ الصُّورَةَ؟ (جدار الحديقة)
---	--

Bir sonraki derste mâzi fiiller (هَلْ) soru edatı bağlamında ele alınarak olumlu ve olumsuz fiil yapıları ile pekiştirilmeye çalışılırken, son yıllarda dil öğretimi alanında yeniden önem kazanmaya başlayan ve devamlı geliştirilmesi gerektiği ifade edilen kelime öğretiminin²¹ önemini teyiden her aşamada yeni fiiller eklenerek fiil kökenli kelime dağarcığı zenginleştirilmeye çalışılmıştır.²²

هَلْ سَكَتَ الطَّالِبُ أَمَامَ الْمَعْلَمِ؟ نعم، - لا، ما -	هَلْ خَرَجَ سَالِمٌ مِنَ الْعَمَلِ؟ نعم، خَرَجَ سَالِمٌ مِنَ الْعَمَلِ - لا، ما خَرَجَ سَالِمٌ مِنَ الْعَمَلِ -
---	---

Mâzi fiil yapı olarak tanıdıktan sonra, fiilden fâil (فَاعِلٌ) ve mefûl (مَفْعُولٌ) türetmeye geçiş yapılarak kelime dağarcığını bir adım daha geliştirme tekniği kazandırılmıştır. Bir anlamda bilinen her fiille bağlantılı iki yan kelime türetilmiş olmaktadır ki bu da dil öğrenenler için büyük bir kazanımdır.²³ Zira kelime öğretimi ile ilgili olarak Arapça öğretiminde dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan birisi de fiil merkezli türetiş mekanizmasına sahip olan bu dilin yeri ve zamanı geldikçe söz konusu türetiş yollarını göstermektir. Zira yabancı dil dersinde sözcük öğretimi ve sözcük dağarcığını geliştirme yöntem ve tekniklerini sağlıklı bir şekilde öğren-

TÜRKLERE YÖNELİK ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE METOT GELİŞTİRME

meden dilin morfoloji denilen ‘kelime tanıma (sarf) yönünü önemli bir seviyede hal-letme imkânı yoktur.²⁴

مَفْعُول	فَاعِل	فَعْل
مَكْتُوب	كَاتِب	كَتَب
مَشْهُود	شَاهِد	شَهِد
مَحْكُوم	حَاكِم	حَكَم

Türetilen isim, fiille beraber aynı cümlede kullandırılarak fiil cümlesi üzerinde daha geniş hareket imkânı sağlanmıştır.

كم كاتباً كَتَبَ خُطَابَ الرَّئِيسِ؟	كاتب ← (كَتَبَ خُطَابَ الرَّئِيسِ)
كم؟	شاهد ← (شَهِدَ الْمَحْكَمَةَ)
كم؟	راسم ← (رَسَمَ صُورَةَ إِسْطَنْبُولِ)

İsm-i fâil kalıbı verildikten sonra aynı kalıpla kurulan **sıra sayılarına** ve **saatler** konusuna geçiş yapılmıştır. Daha önce sayılar verildiği, arkasından da ism-i fâil kalıbı işlendiği için, الثلاث 'e, الرابع 'e geçişte ciddi bir sorun yaşanmamış ve yumuşak bir geçiş yapılmıştır.

اللاعب الخامس	اللاعب الرابع	اللاعب الثالث
الساعة الخامسة	الساعة الرابعة	الساعة الثالثة

Mâzi fiil verilip onunla birlikte belli yer ve zaman belirteçleri uygulandıktan sonra muzâri fiile/geniş zamana geçiş yapılmıştır. Mâzi fiilde olduğu gibi muzâri fiilde de ses kaymalarının bulunmadığı sahih fiiller üzerinde uygulama yapılmıştır. Mâzi fiil ile muzâri arasındaki geçişin rahat bir şekilde sağlanması için, çoğunlukla aynı fiiller verilmiştir. Önceki derste verilen saat'ler konusuyla birlikte kullanılmak üzere geniş zamana yönelik (عَصْرًا، ظَهْرًا، مَسَاءً، صَبَاحًا، مُتَأَخَّرًا، مُبَكَّرًا) gibi zaman belirteçleri verilmiş ve kelime dağarcığı zenginleştirilmeye çalışılmıştır.

مَتَى يَدْخُلُ الْمُدِيرُ مَكْتَبَهُ؟	يَدْخُلُ الْمُدِيرُ مَكْتَبَهُ فِي السَّادِسَةِ صَبَاحًا.
مَتَى تَدْخُلُ الْمَدِيرَةَ مَكْتَبَهَا؟	تَدْخُلُ الْمَدِيرَةَ مَكْتَبَهَا فِي السَّابِعَةِ صَبَاحًا.
مَتَى يَشْرَبُ السَّيِّدُ عَاصِمٍ قَهْوَتَهُ؟	يَشْرَبُ.....
مَتَى تَشْرَبُ السَّيِّدَةُ فَاطِمَةُ قَهْوَتَهَا؟	تَشْرَبُ.....

Daha sonra hem mâzi hem de muzâri fiiller, şu ana kadar işlenen bütün yapılarla harmanlanarak bir taraftan farklı kompozisyonlar üretilmeye çalışılırken, diğer taraftan genel bilgiler tekrar edilmiş ve pekiştirilmiştir. Bilinmeyen olarak da (لَكِنَّ) edatı ile muzâri fiilin başına gelip ona yakın gelecek zaman anlamı katan (سَ) edatı ilave edilmiştir. Bu bağlamda aşağıdaki örnek kullanım verilip devamındaki sorulara aynı kalıpta cevap üretmeleri istenmiştir:

هل أَكَلُ صَالِحَ الْيَوْمِ غَدَاءً؟	لا، ما أَكَلُ صَالِحَ الْيَوْمِ غَدَاءً، وَلَكِنَّ سَيَأْكُلُ بَعْدَ قَلِيلٍ
هل كَتَبَ الطَّبِيبُ الدَّوَاءَ لِلْمَرِيضِ؟	لا، ما.....
هل حَزِنَ مُرَادٌ عَلَى الْخَبَرِ؟	لا، ما.....

Arkasından cümlede mefûlû sormaya yönelik (ماذا) edatı ile farklı bir cümle türü üzerinde uygulama yapılarak fiillerin pekişmesi sağlanmıştır:

ماذا حَكَى الْجَدُّ؟ (قِصَّةَ يَوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَام)	- حَكَى الْجَدُّ قِصَّةَ يَوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَام. - لا أَعْرِفُ مَاذَا حَكَى الْجَدُّ.
ماذا تَكْتَبُ السَيِّدَةُ مَرْوَةَ؟ (حِسَابَاتِ الشَّرِكَةِ)	- تَكْتَبُ..... - لا أَعْرِفُ مَاذَا.....
ماذا تَقْرَأُ السَيِّدَةُ عَائِشَةُ؟ (الْقُرْآن)	- تَقْرَأُ..... - لا أَعْرِفُ مَاذَا.....

Fiiller mâzi ve muzâri yapılarıyla ele alındıktan ve onları genel anlamda tanıtabak kadar belli kipler verildikten sonra, muzâri fiillerden hareketle üretilen emir fiillerin yapılaş şekli verilmiş ve şu ana kadar işlenen yapılarla kompoze edilerek uygulanmaya çalışılmıştır:

يَكْتُبُ	كْتُبُ	اَكْتُبُ	اَكْتُبْ	اَكْتُبِي
يَضْرِبُ	ضْرِبُ	اَضْرِبُ	اَضْرِبْ	اَضْرِبِي
يَفْتَحُ	فَتْحُ	اَفْتَحُ	اَفْتَحْ	اَفْتَحِي

TÜRKLERE YÖNELİK ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE METOT GELİŞTİRME

يا أحمد، اركب سيارتك وَاذهبْ إلى العمل مُبكرًا! يا أُمِّي اركبي معنا في السيارة
--

Devamındaki derste ise olumsuz emirlerin (nehiy) yapılış şekli gösterilip aynı şekilde değişik cümle kompozisyonları etrafında uygulamalar yapılmıştır:

اَكْتُبْ ← لَا تَكْتُبْ	اَكْتُبِي ← لَا تَكْتُبِي
يا أحمد، لَا تَرْكَبْ سيارتك اليوم وَلَا تذهبْ إلى العمل بالسيارة، التَّلَجُّ يَنْزِلُ كَثِيرًا!	يا فاطمة، لَا تَطْبَخِي لَنَا فاصوليا اليوم، اِطْبَخِي لَنَا طعاماً عَرَبِيًّا.

Mâzi ve müzâri fiiller tanıtılıp ikisi etrafında farklı cümle kompozisyonları ile uygulamalar yapıldıktan, emir ve nehiy kipleri (emir ve olumsuz emir) verilip gereken tatbikatlar ortaya konduktan sonra, son olarak, fiillerle ilgili önemli bir konuya geçiş yapılmıştır: Meçhûl (sözde özne/passive) kullanımlar.

Arapça'da karmaşık olmayan ve kurallı bir şekilde gerçekleşen meçhûl kullanımının öncelikle mâzi, sonrasında ise müzâri yapıları verilmiş ve sadece sülâsi (üçlü) formları ile iktifa edilmiştir. Söz konusu yapının sadece sülâsi fiil boyutunun, bu fiilin de sahih boyutunun tanınması hedeflendiği için *rubâi* (dörtlü) ve ses kaymalarının yer aldığı *illetli fiiller* boyutu bir sonraki seviyeye bırakılmıştır.

كَتَبَ اللهُ عَمَلَ الْإِنْسَانِ فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ فَحَصَّ الطَّبِيبُ الْمَرِيضَ وَكَتَبَ لَهُ الدَّوَاءَ.	كَتَبَ اللهُ عَمَلَ الْإِنْسَانِ فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ فَحَصَّ الْمَرِيضَ وَكَتَبَ لَهُ الدَّوَاءَ.
يُكْتُبُ اللهُ عَمَلَ الْإِنْسَانِ فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ يُفَحِّصُ الطَّبِيبُ الْمَرِيضَ وَيُكْتُبُ لَهُ الدَّوَاءَ.	يُكْتُبُ اللهُ عَمَلَ الْإِنْسَانِ فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ يُفَحِّصُ الْمَرِيضَ وَيُكْتُبُ لَهُ الدَّوَاءَ.

Daha sonra işlenen fiiller ve uygulaması yapılan yapılar esas alınarak farklı kompozisyonlar oluşturulup pekişmesi sağlanmıştır.

هل شَرِبْتَ الشَّايَ فِي الْفَطُورِ، يَا طَلَّابُ؟ متى فُتِحَ بَابُ الْمَدْرَسَةِ يَا مِصْطَفَى؟	هل شَرِبْتَ الشَّايَ فِي الْفَطُورِ، يَا طَلَّابُ؟ متى فُتِحَ بَابُ الْمَدْرَسَةِ يَا مِصْطَفَى؟
هل شَرِبْتَ الشَّايَ فِي الْفَطُورِ، يَا طَلَّابُ؟ متى نُقِرَّأُ سُورَةَ الْفَاتِحَةِ؟ متى يُطْبَخُ الطَّعَامُ التُّرْكِيُّ فِي بَيْتِكَ يَا يَحْيَى؟	متى يُدْفَعُ أَجْرُ الْعَامِلِينَ؟ هل يُحْصَدُ الْقَمْحُ فِي مَوْسِمِ الصَّيْفِ؟

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXX, 2011.
- a.mlf, "Dâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, 1993.
- Abdurrahmân Fevzân ve Diğerleri, *el-Arabiyyetu Beyne Yedeyk*, Mukaddime, Tekin Yayınevi Konya 2011.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yayınları, Ankara 2003.
- Aldülhamit Birişik, "Kıraat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 2002.
- Aygün M. "Yabancı Dil Dersinde Sözcük Öğretimi ve Sözcük Dağarcığını Geliştirme Teknikleri", *Ankara Üniversitesi Tömer Dil Dergisi*, sy. 78, 1999.
- Carter, R. and McCarthy, M. (eds.) (1988), *Vocabulary and Language Teaching*, London: Longman; McCarthy, M. J. "A new at vocabulary in EFL". *Applied Linguistics*, 5 (1): 1984.
- Demir, Celal "Türkçe/Edebiyat Eğitimi ve Kişisel Kelime Serveti", *Milli Eğitim Dergisi*, sy. 169, 2006.
- Hacımüftüoğlu, "Abdülkâhir el-Cürcâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, I, 1998.
- Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, I, 1988.
- Halil İnalıcık, "II. Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 2003.
- Lewis, M. "Pedagogical implications of the lexical approach" In J. Coady and T. Huckin (eds), *Second Language Vocabulary Acquisition*, Cambridge University Press 1997.
- Meltem Huri Baturay, Soner Yıldırım, Ayşegül Daloğlu, "Web-Tabanlı İngilizce Kelime Öğretimi ve Tekrar Modeli", *Politeknik Dergisi*, c. 10 sy. 3, 2007.
- Mohammad T. Alhawary, *Arabic Second language acquisition of morphosyntax*, Yale University Press New Haven and London, 2009.
- Murat Özbay, Deniz Melanhoğlu, "Türkçe Eğitiminde Kelime Hazinesinin Önemi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c.V, sy. I, Haziran 2008.
- Özer Turgut, *Yabancı Dil Dersinde Pedagojik Uygulama Açısından Sözcük Öğretimi Ve Sözcük Dağarcığını Geliştirme Yöntem Ve Tekniklerinin Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, (Fırat Üniv. Sosyal Bil. Enst.) 2006.
- Sevil, Altıkulaçoğlu, "Yabancı Dil Sınıflarında Eşdizimli Sözcük Öğretimi ve Anadilinin Rolü", *Dil Dergisi*, sy 148, yıl 2010.
- Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 1999.
- Tosunoğlu, Mesiha "Kelime Servetinin Eğitim Öğretimdeki Yeri ve Önemi", *Milli Eğitim Dergisi*, no: 144, 1999.

<http://www.educationuk.org/Turkey/Article/TR1262436141815>.

<http://www.ingiltere-egitim.net/index.html>.

¹ Rahmân, 55/1-4.

² Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yayınları (2003), I, 11.

³ Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*, I, .64-66.

⁴ Hakkı Dursun Yıldız, “Abbasiler”, *DİA*, I, 41.

⁵ Halil İnalçık, “II. Mehmed”, *DİA*, XXVIII, 406.

⁶ İngilizce eğitiminin merkezi olan İngiltere'ye her yıl 600,000' in üzerinde insan İngilizce dil eğitimi için gitmekte ve ortalama yılda 20 000 pound harcamaktadırlar. Bkz. <http://www.educationuk.org/Turkey/Article/TR1262436141815>; <http://www.ingiltere-egitim.net/index.html>.

⁷ Kur'ân-ı Kerim'in düzgün okunmasını sağlamak amacıyla Tecvid başlığı altında çok erken tarihlerde Ebu Amr ed-Dâni'lerle (ö. 444/1053) başlayıp İbnü'l-Cezeri'lerle (ö. 833/1429) taçlanan fonetik çalışmaların benzeri batıda ancak 19. yüzyıllarda başlamıştır. Bkz. Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *DİA*, XXXX, 253-254; a.mlf, "Dâni", *DİA*, VIII, 459-460; Aldülhamit Birışık, "Kıraat" *DİA*, XXV, 432; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezeri", *DİA*, XX, 553.

Aynı şekilde Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına yönelik erken dönemde Basra, Kûfe ve Bağdat dil ekolleriyle başlayan ve Abdülkâhîr el-Cürçânî ile üslup çalışmalarına kadar ulaşan filolojik çalışmaların benzerlerini diğer kültürlerde ancak yüzyıllar sonra rastlandığı bugün herkesçe teslim edilen bir gerçektir. Bkz. Hacımüftüoğlu, "Abdülkâhîr el-Cürçânî", *DİA*, I, 247.

⁸ Bu 2012 yılı itibarıyla de www.fasiharabic.com'da yayınlanmaya başlamıştır.

⁹ Abdurrahmân Fevzân vd., *el-Arabiyyetu beyne yedeyk*, mukaddime.

¹⁰ Özer Turgut, *Yabancı dil dersinde pedagojik uygulama açısından sözcük öğretimi ve sözcük dağarcığını geliştirme yöntem ve tekniklerinin değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, (Fırat Üniv. Sosyal Bil. Enst.) 2006, s.44-45.

¹¹ Anadilde konuşma noktasında bile büyük önem arz eden kelime dağarcığı, yabancı dil için çok daha önem arz etmektedir. Bellekte depolanan ve kullanıma hazır kelime birikiminin zengin olması dil seviyesi açısından son derece önemlidir. Onun için Türkçe kendi bünyesinde çok sayıda Arapça kelime barındırması dolayısıyla büyük bir avantaja sahiptir. Bkz. Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*, III.17.

¹² Dil öğretiminde temel kabul edilen 'okuma, anlama, konuşma ve yazma' becerilerinin merkezinde kelime vardır. Son yıllarda ister anadil öğretimi, ister yabancı dil öğretiminde kelime öğretimi büyük önem kazanmış ve bunun başarılı bir şekilde uygulanması için önemli araştırmalar yapılmış, temel kelime listeleri hazırlanmıştır. Bkz. Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*, III.17; Tosunoğlu, Mesiha "Kelime Servetinin Eğitim Öğretimdeki Yeri ve Önemi", *Milli Eğitim Dergisi*, no:144 (1999), s. 1; Demir, Celal "Türkçe/Edebiyat Eğitimi ve Kişisel Kelime Serveti", *Milli Eğitim Dergisi*, sy. 169 (2006), s. 2-8; Carter, R. and McCarthy, M. (eds.) (1988), *Vocabulary and Language Teaching*, London: Longman; McCarthy, M. J. (1984). "A new at vocabulary in EFL". *Applied Linguistics*, 5 (1): 12-22; Lewis, M. (1997) "Pedagogical implications of the lexical approach" In J. Coady and T. Huckin (eds), *Second Language Vocabulary Acquisition* (pp. 255-270): Cambridge University Press.

¹³ Arapça öğretiminde Türkçe ile ortak kullanılan kelimeleri tercih etmenin sağladığı şöyle bir psikolojik avantaj da var: Öğrenci öğrendiği kelimelerin çoğunun Türkçe ile benzer, hatta aynı olduğunu, dolayısıyla bu dilin zor olmayacağı izlenimini almaktadır ki bu da motivasyonunu kamçulamakta ve öğrenme sürecine olumlu katkıda bulunmaktadır. Zira Arapça öğretimindeki en büyük sıkıntularımızdan biri, karmaşık ve zor yapılarla başlayıp öğrenciyi bu dilin zor ve kompleks bir dil olduğunu baştan hissettirmemizdir. Bu his adeta 1-0 mağlup başlamak anlamına gelmekte ve öğrencinin dile olan ilgi ve alakasını büsbütün kesmektedir. Oysa dil öğretim teknikleri üzerinde çok kafa yorulan batı dillerinde böyle bir başlangıç ve hayal kırıklığı yaşanmamaktadır.

¹⁴ Bir karışıklığa meydan vermemesi için kitapta ele alınan yapıların her biri kitabın sonuna kadar ayrı bir sayfa halinde işlenmiş ve görsel olarak resimlerle desteklenmiştir. Akıllı varlıklara yönelik olan soru edatı (من) farklı olduğu ve akıllı varlıklara yönelik olduğu için işaret isminin işlendiği bu kısımda sadece müzekker nesne adlarına (gayr-i âkil) yer verilmiştir.

¹⁵ Deneme, metot olarak birer bilinmeyen ekleyerek tedricilik esasını benimsemiş ve bunu fark edilir ve anlaşılır kılmak için ayrı sayfalarda işlemiştir. Dolayısıyla **bir bilinmeyen ve bir yeni sayfa** şeklinde bir sıra izlemiştir.

¹⁶ Müzekker ve müennes kelimeler ayrı ayrı sayfalarda verilip ses ve görsel boyutlarına dikkat çekilmek suretiyle ikisi arasındaki ayırım sezdirilmeye çalışılmıştır. Müennes kelimelerin görsel boyutta yuvarlak (ة/ة/t) harfiyle bittiği, durulmaksızın okunduğunda (ة/ة/t) şeklinde, durularak okunduğunda (ة/ة/h) şeklinde okunduğu uygulanarak kavratılmaya çalışılmıştır.

Aynı şekilde bir karışıklığa meydan vermemesi için bu yapıların her biri resimle desteklenmiş ve ayrı bir sayfada işlenmiştir. Müzekker kelimelerde olduğu gibi müennes işaret ismi işlenirken de birinci sayfada düz cümle (هذه صورة) formunda işlendikten sonra, ikinci sayfada ise ayrıca (ما) soru edatı ile tekrarlanmıştır. Akıllı varlıklara yönelik soru edatı (من) farklı olduğu ve akıllı varlıklara yönelik olduğu için işaret isminin verildiği bu derste sadece müennes nesne adlarına (gayr-i âkil) yer verilmiştir.

¹⁷ Öğrencilerin derse aktif bir şekilde katılımını sağlamak ve evde çalışmalarını temin etmek üzere bu dersten itibaren cevap cümlelerinde boş yerler bırakılarak öğrenciden bu boşlukları doldurmaları istenmiştir.

¹⁸ Arap alfabesindeki 28 harfin 14'ünün şemsî 14'ünün kamerî kategoride oluşu tamamen hançere kaynaklı bir özelliktir. Dolayısıyla hangi harfin şemsî veya kamerî olduğunu teorik düzlemde zorunlu tutmamak gerekir. Çünkü insan hançeresi büyük oranda harflerin bu iki kategoriden hangisine ait olduğunu çok rahat bir şekilde tayin edebilmektedir. Yaklaşık 15-20 saatlik ders mümaresesi neticesinde bir âşinalık hasıl olmakta ve yüzde %90 oranında bir isabet yakalanmaktadır. Ortalama ilk 30 saatlik ders ortamından sonra söz konusu okuyuş %100 isabetle sonuçlanmaktadır.

¹⁹ Arapçanın özelliği gereği her ismin bir tesniye ve bir çoğulunun olduğunun öğrenci tarafından görülmesi ve bunun kurallı bir şekilde elde edildiğinin sezilmesi, şu ana kadar öğrendiği yaklaşık 100 kelimenin 300 kelime haline getirmesine ve kelime dağarcığının bir anda katlandığını fark etmesine imkan tanıyacak ve bu durum psikolojik anlamda olumlu bir katkı yapacaktır.

²⁰ Mohammad T. Alhawary, *Arabic Second language acquisition of morphosyntax*, Yale University Press New Haven and London, s.1.

²¹ Meltem Huri Baturay, Soner Yıldırım, Ayşegül Daloğlu, "Web-Tabanlı İngilizce Kelime Öğretimi ve Tekrar Modeli", *Politeknik Dergisi*, c. 10 sy. 3, 2007, s.241-242; Sevil, Altıku- laçoğlu, "Yabancı Dil Sınıflarında Eşdizimli Sözcük Öğretimi ve Anadilinin Rolü", *Dil Dergisi*, sy 148, yıl 2010, s.40-41; Özer Turgut, *Yabancı dil dersinde pedagojik uygulama açısından sözcük öğretimi ve sözcük dağarcığını geliştirme yöntem ve tekniklerinin değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniv. Sosyal Bil. Enst. 2006, s.33; Murat Özbay, Deniz Melanlıoğlu, *Türkçe Eğitiminde Kelime Hazinesinin Önemi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi. Haziran 2008, c.V, sy. I, 31-32.

²² Son zamanlarda kelime edinimi ile ilgili yapılan çalışmalarda, dil öğretiminin yapıldığı ileri seviyelerde, bağlama dayalı kelime öğrenimi asıl olmakla birlikte, özellikle de başlangıç düzeyinde kelimelerin bağlamsız bir atmosferde öğretilbileceği görüşü gittikçe ağır basmaktadır. Başlangıç seviyesinde özellikle dinleme ve okuma aktivitelerinin başarılı bir şekilde icra edilebilmesi için kelime öğreniminin için önemli bir ayağını temsil ettiği, dolayısıyla yeni başlayan öğrencilerin dili daha rahat algılama ve kullanabilmelerini sağlamak için de yaygın kelime listelerinin bir bağlama bağlı kalmadan öğretilmesi gereği ifade edilmektedir. Bkz. Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*, III, 17; Özer Turgut, *Yabancı dil dersinde pedagojik uygu-*

lama açısından sözcük öğretimi ve sözcük dağarcığını geliştirme yöntem ve tekniklerinin değerlendirilmesi, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniv. Sosyal Bil. Enst. 2006, s.33.

²³ Söz konusu türetiş işlemi tamamen kurallı ve kalıp şeklinde gerçekleştiği için şema halinde, fiilin kökünün uğradığı değişiklik de, yani köke eklenen harfler renkli bir şekilde takdim edilmesi çok yararlı olacaktır.

²⁴ Aygün M. (1999). “Yabancı Dil Dersinde Sözcük Öğretimi ve Sözcük Dağarcığını Geliştirme Teknikleri”, Ankara Üniversitesi Tömer Dil Dergisi, sy. 78, s. 5-16.

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ VE ÖĞRENİMİ: GERÇEKLER, İHTİYAÇLAR VE GELECEĞE DAİR TAVSİYELER*

Mahmoud al-BATAL**

R. Kirk BELNAP***

Çeviren: M. Vecih UZUNOĞLU****

Özet

Bu makale, Amerika'da Arapça öğretimine duyulan ihtiyaca değinen bir girişten sonra Arapçanın ülkedeki genel durumu hakkında sayısal verilere dayanarak bilgiler vermektedir. Hızlı bir şekilde artan talebin iyi bir planlama ile karşılanacağına değindikten sonra kısa vadede öğretmen eğitimi ile ilgili hedefler belirler. Öğretmen eğitimi konusunda yoğun çalıştayların yapılması, rehber ekiplerin kurulması, internet vasıtasıyla öğretmen eğitiminin desteklenmesi, başarılı ve oturmuş programların ulusal ve bölgesel çapta kurumsal liderliği almaları gibi hedefler bunlardan bazılarıdır. Yurtdışında kaliteli eğitimin teşvik edilmesi ve yaz döneminde yoğun Arapça eğitimi verilmesi üzerinde ısrarla duran yazarlar dilin özgünlüğü için çalışmak gerektiğini ifade ederler. Ciddi anlamda bir müfredat ve materyale ihtiyaç duyulduğunu ifade ettikten sonra Arapça öğretim mesleğinin profesyonelleşmesi gerektiğinin altını çizerler.

Anahtar Kelimeler: Amerika, Arapça Öğretimi, Müfredat, Metot

The Teaching and Learning of Arabic in The United States: Realities, Needs, And Future Directions

Summary

This article focuses on the need for the teaching of Arabic in the United States, providing statistical data about the current situation of the teaching of Arabic in America. The essay suggests a careful planning to meet the increasing demand for Arabic education and sets some goals for teacher training in the short term such as intensive teacher training workshops, mentoring teams, online teacher training courses, national and regional institutional leadership. The article also suggests promoting intensive summer courses abroad to enhance the quality of the education and to keep the authenticity of the language. It highlights curriculum and material needs underlining that the teaching of Arabic should be professionalized.

Keywords: USA, Arabic Teaching, Curriculum, Method

Giriş

Geçtiğimiz on yıl içerisinde, Amerikalı öğrenciler arasında, yabancı dil öğrenme konusunda ciddi bir artış olduğu gözlenmiştir. Arapça dahil pek çok yabancı dil derslerine kayıtlar artmış (Welles 2004) ve yurtdışında dil öğrenim programlarına katılımlar çoğalmıştır (Open Doors 2004). Bu büyüyen ilgi, global iletişim araçlarını ve imkanlarını dikkat çekici bir şekilde çoğaltan bilgi devrimi tarafından daha da kolay hale getirilmiştir. Bu olumlu gelişmelere rağmen, eğer Amerika ile Arapça konuşan dünya arasındaki ilişkileri ve iletişimi geliştirmek istiyorsak yapmamız gereken daha çok iş var. Son yıllardaki olaylar, Amerikalılar ile Arap dünyasındaki insanlar arasında kurulması gereken köprülerin lüzumunu ciddi bir şekilde göstermektedir.

Güzel bir köprü kurmak, ciddi anlamda uzmanlık, planlama ve işbirliği gerektirmektedir: Sağlam bir tasarım, kabiliyetli personel, kaliteli araçlar ve materyaller, bunların hepsi başarı için en temel hususlardır. Öğrencilerden oluşan ciddi bir kitlenin, bu hususlardan daha azı ile lengüistik ve kültürel alanda yeterliliği elde etmesi mümkün değildir. Bu lengüistik ve kültürel yeterlilik onlara, halihazırda var olan bilgisizlik ve güvensizlik uçurumu üzerine köprü kurma imkanı sağlayacaktır. Dil mesleğine kendini adanmış ve bu konuda iyi yetişmiş eğitim ordusu, daha iyi bir gelecek inşa etmenin yanı sıra daha iyi öğrenciler yetiştirecek “mühendisler ordumuz” olmalıdır.

Bizler, daha iyi bir öğrenim düzeyi sunabilmek için ne kadar iyi uzman mezuna ihtiyaç duyulacağını net olarak bilemiyoruz, ama şu kadarı var ki binlerce Amerikalı, kayıt oldukları Arapça kurslarındaki açığın giderilmesini ümit etmektedirler. **Ulusal Orta Doğu Dil Kaynak Merkezi (NMELRC)**¹'nin 37 Amerikan kurumundaki 640 Arapça öğrenci üzerinde yapmış olduğu son araştırma, öğrencilerden çoğunun “Arapçayı, profesyonel aktivitelerinde rahat bir şekilde kullanabilecekleri bir yeterlik düzeyini başarmayı amaçladıklarını” göstermektedir. Kötümser insanlar böyle taze bir gayreti küçümseyebilirler, ama tecrübelerimiz, fırsat verildiği takdirde hedeflerini başarabilecek gerçekten kayda değer sayıda yetenekli öğrencilerin olduğunu teyit etmektedir.

İleri ve daha üst yeterlik düzeyini aşmak için imkanlar maalesef şimdilik oldukça sınırlıdır. Bu öğrencilerin, profesyonel düzeyde akıcı olma hedeflerini başarmalarına mani olan tek ve en büyük engel, akıcı olma yolunda onlara etkin bir şekilde yardımcı olacak deneyimli ve yetenekli uzmanların olmamasıdır. Etkili dil programları geliştirmek ve sürdürmek, zamanında ve doğru tavsiyelerde bulunmak, programa dayalı gayretleri düzenlemek ve neticede yurt içi ve yurt dışı çalışma programlarını çok iyi bir şekilde birbirine kaynaştıracak bu gibi dil uzmanlarına hem Birleşik Devletlerde hem de yurtdışında şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu bölüm Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça öğretim mesleği ile ilgili olarak mevcut durum hakkında genel bir çerçeve sunmakta ve öğrenci ihtiyaçlarına cevap verirken karşılaştığımız en yakın ve acil durumların ana hatlarını çizmektedir.

ARAPÇANIN AMERİKA'DAKİ MEVCUT DURUMU

Arapça kayıtları son yıllarda çok hızlı bir şekilde yükselmiş ve yakın gelecekte de gerileyeceğine dair bir işaret yoktur. **Modern Dil Derneği** (MLA)², Amerika'da yüksek öğretim kurumlarında, Arapça kayıtlarında %92,3'lük bir artış olduğunu, 1998'de toplam 5,505 kayıttan 2002 yılında 10,584 kayıta yükseldiğini (Welles, 2004) ifade etmektedir. 2002 yılından bu yana ülke çapında şumullü bir araştırma yapılmadı ama, bütün göstergeler Arapça kurslarına kayıt yaptıran öğrencilerin toplam sayısında devamlı bir artışın olduğunu işaret etmektedir. Anlaşılan bu büyüme, Tablo 1'de görüldüğü üzere, çoğunlukla, daha önce Arapça öğretimi sunmamış kurumlarda yeni programların ihdas edilmesi neticesinde gerçekleşmiştir.

Tablo 1
Büyüme Sancıları

Kurum Tipi	Arapça Öğreten Kurumlar				Toplam Öğrenci Sayısı		
	1998	2002	Yeni	Değişim %	1998	2002	Değişim %
İki yıllık	14	34	20	143	457	1,059	132
Fakülte Me-zunu	10	24	14	140	174	432	148
Yüksek Lisans	12	37	25	208	311	955	207
Doktora	65	103	38	59	2,307	5,152	123
Doktora + NRC	17	17	0	0	1,346	2,071	54
Diğer	8	11	3	37	910	927	2
Toplam	126	226	100	80	5,505	10,596	92

Veri Kaynağı: MLA Araştırmaları.

Bu değişim, çok derin etkilere sahip olması itibariyle önemlidir. En büyük endişe, Arapça öğrencilerinin çoğunun, ileri düzey becerileri elde etme konusunda, ki bu çoğu öğrencinin hedefidir, onlara destek olacak deneyime sahip olmayan kurumlara kayıt yaptırmalarıdır. **Milli Kaynaklar Merkezi** (NRC)³'ne ait olmayan birkaç kurum, öğrencileri daha ileri düzey çalışmalara hazırlayacak tam teşekküllü kurslar düzenlemek için altyapıya sahiptir. Örneğin Kahire'de **Yurtdışı Arapça Öğrenim Merkezi** (CASA)⁴'inde, tahsilini ileri düzeyde devam ettirmek için tam burs kazanan öğrencilerin çoğu NRC okullarından gelmektedirler. Federal ve özel fonlar ile Birleşik Devletlerdeki 28 üniversitenin oluşturduğu konsorsiyum tarafından desteklenen, mesleğimizin öncü programı CASA, üst düzey konuşmacılar yetiştirme konusunda dünyaya rehberlik etmektedir. Buranın mezunları, Orta Doğu Araştırmaları için gerekli olan akademisyen ve uzman ihtiyacını karşılamaktadır. Yeni CASA adaylarının gelişimi ile ilgili Belnap (1995) ve NMELRC'in yapmış olduğu çalışma, önemli bir müdahale haricinde, bir kurumda Arapçaya yeni veya küçük bir program ile başlayan çok az öğrencinin CASA gibi bir programa devam edebileceğini ileri sürmektedir.⁵

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ VE ÖĞRENİMİ

Arapçayı tevârüs yoluyla öğrenen öğrencilerin bazı programlarda büyük rakamlara ulaşması, Arapça öğrencilerinin demografik yapısında ortaya çıkan bir başka değişikliği gözler önüne sermektedir. Bu öğrenciler, Belnap'ın makalesinde bahsettiği üzere⁶, özel problemler gündeme getirmektedirler. Bu öğrenciler genellikle, birinci ve ikinci sınıflarda %20'yi geçmemelerine rağmen, ana dili Arapça olan öğrencilere ait bazı öncelikler ile diğer öğrencilere ait öncelikler öylesine bir çatışma ortamı içine giriyorlar ki öğretmenler bütün öğrencilerinin ihtiyaçlarına cevap verme konusunda şaşırıp kalmaktadırlar. Birkaç kurum, ayrı bir yol izlemeyi mazur gösterecek kadar büyük sayıda ana dili Arapça olan öğrenciye sahiptir.

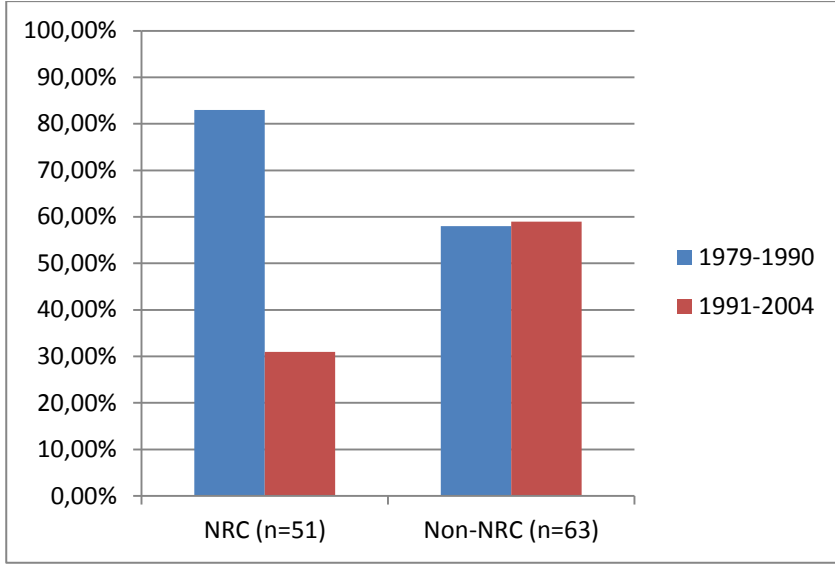
Birleşik Devletlerde Arapça kayıtlarında yaşanan büyük yükselişe ilave olarak, yurtdışında öğretim gören öğrencilerin sayılarında görülen artış, Arap dünyasında hem mevcut hem de yeni programlarda dikkate değer bir gelişme sağlamıştır.

NMELRC öğrencilerine dair hiçbir araştırma, şu ifadeden daha güçlü pozitif bir cevap ortaya koyamaz: "Arap dünyasına seyahat etmek için Arapça öğreniyorum"⁷. Amerikalı öğrenciler yurtdışında eğitim görmek istiyorlar ve bunu bizzat kendileri gerçekleştiriyorlar. Yurtdışındaki programlara kayıtlarla ilgili ayrıntılı tablolar ortaya koymak mümkün değil fakat, CASA programının yakın geçmişteki tarihi, bilgi verici bir örnek vaka olarak işlev görebilir.⁸ Tablo 2, ileri düzey öğretim için talebi göstermektedir.

Tablo 2
CASA Başvuruları ve Yıllara Göre Verilen Burslar

<i>Yıl</i>	<i>Başvuru Sayısı</i>	<i>Sadece Yaz Bursu</i>	<i>Tam Yıl Bursu</i>
2000-2001	42	6	23
2001-2002	54	8	18
2002-2003	50	8	16
2003-2004	81	6	26
2004-2005	99	6	28
2005-2006	118	6	32

CASA hem adayların sayısında hem de onlara ait hazırlığın kalitesinde yaşanan büyük değişime şahitlik etmiştir; bununla birlikte bu büyüme mevcut şartlar altında devam etmemektedir. CASA, sınırlı yer, eğitimli personel ve kaynak sebebiyle Kahire'deki mevcut yerini büyütebilme şansı oldukça azdır. İleri düzey Arapça tahsili için mevcut ve hedeflenen büyüme taleplerini karşılama gayretleri çerçevesinde **Ulusal Flagship Dil Girişimi (NFLI)**⁹ Şam'da ileri düzey bir program kurmak için kaynak sağlamakta ve CASA Doğu Akdeniz bölgesinde bir uydu programı açmanın imkanlarını araştırmaktadır.



Şekil 1. NRC ve NRC olmayan kurumlar için ilan edilmiş kadrolu Arap dili öğreticisi pozisyonlarının oranı

Maalesef 11 Eylül sonrası çok sayıda Arapça kalifiye öğretmene duyulan ani ihtiyaç ile Arap dili/dilbilimi alanında uzmanlaşmış çok az sayıdaki öğrencinin mezuniyeti aynı zamana denk gelmiştir (Betteridge, 2003). İşin daha da kötüsü, genel akademik hava ve personel uygulamaları, özellikle üniversitelerde NRC'ler ile birlikte olan uygulamalar, parlak öğrencileri dil öğretimi alanında kariyer yapmaktan vazgeçirmektedir. **Orta Doğu Araştırmaları Derneği (MESA)**¹⁰ Bülteninde ilan edilen Arap Dili öğreticiliği pozisyonlarını gösteren Şekil 1, genellikle iş güvencesi olmayan veya çok az olan ya da bölüm ve program ile ilgili karar verme sürecinde etkisi olmayan insanların gitgide öğretici olarak tayin edildiklerini göstermektedir. Dil pedagojisi üzerinde yoğunlaşan araştırmalara sahip kadrolu öğretim üyeleri dahi kendilerini çoğu kez narin bir pozisyonda bulmaktadırlar, çünkü alanları geleneksel olarak akademik bir disiplin olarak tanımlanmamıştır (Patrikis, 1996).

Tablo 3
Toplumun Dil Öğretimine Verdiği Kıymet
Konusunda Öğretmen Memnuniyeti

<i>Unvan</i>	<i>%</i>
Yardımcı Doçent	63
Doçent	29
Profesör	33
Okutman	43
Kıdemli Okutman	30

NMELRC'in, Amerika'da, modern Orta Doğu Dilleri sahasında 53 öğretmen üzerinde yapmış olduğu son araştırma, dil öğretim üyelerini kadro vermeden kiralamaya yönündeki trendin çok ciddi endişelere sebep olacağını göstermektedir. Tablo 3,

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ VE ÖĞRENİMİ

toplumun dil öğretimine verdiği kıymet konusunda öğretmen memnuniyetini göstermekte, daha uzun müddet hizmet eden öğretmenlerin mesleklerinin durumundan pek de memnun olmadıklarını belirtmektedir. Öğretmenler kendi işlerinden genellikle memnun olduklarını ifade ederlerken Tablo 4, gelecek adına alarm vermektedir: Okutmanların çoğu, öğrencilerine, dil öğretimi alanında kariyer yapmayı tavsiye etmediklerini söylüyorlar. Okutmanlar, dil fakültesinde çoğu öğrencinin tanıyacağı muhtemelen yegane model roller olmaları sebebiyle, Şekil 1, Tablo 3 ve Tablo 4'te özetlenen sonuçlar, önemli bir müdahale olmaksızın, geleceği parlak öğretmenlerin istihdamının gittikçe usta öğretmenlerin muhafazası kadar zor olacağını göstermektedir. Burası, meselenin daha fazla tartışılmasına izin vermemektedir, fakat dil öğretiminin vaziyeti ile ilgili problemin mükemmel tedavisi için Abboud (1995)'in yaklaşımına bakınız.

Tablo 4
Dil öğretimini bir meslek olarak öğrencilerine
tavsiye eden öğretmenlerin oranı

<i>Unvan</i>	<i>%</i>
Yardımcı Doçent	63
Doçent	86
Profesör	63
Okutman	34
Kıdemli Okutman	36

Gerçeği söylemek gerekirse, Arapça kursuna gelen öğrenciler için kaliteli öğrenim fırsatları sağlayacak altyapıyı inşa etmek için daha yapılacak pek çok şey var. Arapçanın öğrenilmesi ve öğretilmesi için NMELRC'in kurulması, NFLI tarafından finanse edilen projeler ve diğer hükümete ait kaynaklar gibi son gelişmelerin hepsi bu hedefin aşılmasına yardımcı olmaktadır.

GELECEĞİ PLANLAMA

Amerika'nın genelinde bütün kategorilerdeki Arapça programlarına yapılan kayıtlardaki hızlı artışın, 2001 yılından itibaren kurulmaya başlanan ve sayıları çok hızlı bir şekilde çoğalan yeni programlarla kesişmesi, öğrencilere kaliteli öğretim sunmaya gayret eden ulusal kapasiteyi iflas ettirmiştir. Kaldı ki bu hızlı büyümeden önce bile, deneyimli ve pedagojik eğitim almış dil öğretmenleri açığı vardı. Sonuç olarak, köklü Arapça programları artan talebi karşılamak için kalifiye öğretmenler bulmaya çaba gösterdiler hatta, büyük ölçüde ilave ve yarı zamanlı öğreticilere itimat etmek zorunda kaldılar. Arapça için kadrolu veya uzun süreli okutmanlar çalıştırmayı prensip haline getiren kurumlar hariç, Eylül 2001'den sonra Arapça öğretimi sunmayı kararlaştıran ve genellikle part-time esasına göre çalışan küçük okullar başarılması neredeyse imkansız bir görevle karşı karşıya kaldılar. Bu okullar, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, en iyi adaylar için yapılan yarışta başarılı oldular. 2002 yılında MLA'ya Arapça kayıtlarını rapor eden kurumların yaklaşık yarısı (215'ten 97'si) 1998 yılında, Arapça öğretim verdikleri rapor edilmemiştir. Bu tip kurumlarda genellikle yöneticilerin, bir Arapça hocasından nasıl bir eğitim veya hazırlık

beklendiği noktasında bilgileri azdır; bunun sonucu olarak, bu programların çoğu, öğretim hizmeti vermek için, yabancı bir dil olarak Arapça öğretim deneyimi olmayan insanları istihdam etmeyi tercih etmişlerdir. Bu durum pek çok programın Arapça öğretimi sunduğu anlamına gelse de, kaliteli bir öğretimi garanti ettiği anlamına gelmemektedir. Öğretmenlerden pek çoğunun, Arapçayı yabancı bir dil olarak öğretme mevzuunda temel pedagojik eğitime ihtiyaç duyduğu bir durumla karşı karşıyayız. Bu yüzden öğretmen eğitimi, Arapça sahası için, en fazla önceliğe sahip bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Bu acil duruma cevap vermek için en etkili yol hem kısa hem de uzun vadeli hedefleri olan ulusal bir strateji geliştirmektir.

Öğretmen eğitimi, kısa vadede, şu bileşenleri sağlamayı hedeflemelidir:

Yoğun Öğretmen Eğitimi Çalıştayı

Bu tür çalıştaylar, katılımcılara dil öğretiminin prensiplerini tanıtmaya, sınıf yönetiminin nasıl olması gerektiğine, müfredat ve test hazırlamanın usulünü öğretmeye yöneliktir. İdeal olarak bu çalıştaylar katılımcılara, deneyimli öğretmenleri faaliyetleri esnasında gözlemlene ve daha sonra usta bir öğretmenin nezaretinde dersler hazırlama ve sunma fırsatı sağlayacaktır (“mikro-öğretim”). Geçtiğimiz her iki yıl içinde NMELRC, Middlebury Üniversitesi Arapça Bölümü ile işbirliği yaparak, Arapça öğretmenleri için iki haftalık bir seminer düzenledi. Bu seminerlerin bir semeresi, diğer programlar tarafından adapte edilebilen, öğretmen eğitimi çalıştayı için başarılı bir model olmasıdır.

Bu çalıştaylar hakkında yapılan değerlendirmeler şunu pekiştirmektedir: Bu modelin en önemli unsurları, hepsi usta öğretmen idaresi altında gerçekleşen, sınıf gözlemlene, mikro-öğretim ve tecrübe ile ilgili izlenimlerdir. Çok sayıda sınıf gözlemlene, adaylara öğrendikleri pedagojik teorilerin nasıl uygulandığını anlamlarına yardımcı olan, aynı zamanda az deneyimli öğretmenlerin hareketli ve zahmetli bir sınıfta öğrencilerin neler üretebildiklerini görmelerine izin veren bir anahtardır. Mikro-öğretim, adaylara, okuyarak ve gerçek sınıf ortamlarını gözlemleyerek öğrendikleri şeyleri tatbik etme, bunun yanında bir uzmanın rehberliği altında metotları ve materyalleri tecrübe etme şansı verir. Hem sınıf gözlemlene hem de mikro-öğretim ile elde edilen izlenimler, adayların hem yargılarını pekiştirip tashih etmelerine, hem de deneyim sırasında elde ettikleri öğretim aktivitelerini devam ettirmek için bir plan yapmalarına yardımcı olmaktadır.

Rehber Ekipler

Rehberlik ilişkileri, daha küçük bir fakülteye imtiyaz ve tanınırlık kazandırmaya yardımcı olmak için pek çok üniversitede var olan yaygın bir husustur. Öğretmen eğitimi meselesinde, rehberlik, usta bir öğretmenin, deneyimi az olan öğretmenlerle eşleşmesini gerekli kılmaktadır. Bu tür düzenlemeler, **Amerika Arapça Öğretmenler Derneği (AATA)**¹¹ veya NMELRC gibi ulusal organizasyonlar tarafından daha kolay hale getirilebilir ve bölgesel düzeyde gerçekleştirilebilir. Ekiplerin, müfredat mübadelesi ve sınıf tekniklerini tartışmak için bir dönem veya yıl boyunca periyodik toplantıları olmalıdır. Ara sıra kampus ziyaretleri, bunun yanında videoya çekilmiş sınıf görüntülerinin değişimi, adayların rehber gözetimi

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ VE ÖĞRENİMİ

altında yaptıkları tartışmalardaki eksiği giderecektir. Aynı zamanda video konferans teknolojisi, pahalı ve zaman alan seyahatlerin üstesinden gelmek için bir çözüm yolu sunmaktadır. Brown (2001), akran öğreticiler de dahil olmak üzere öğretmen işbirlikleri, müşterek müfredat geliştirme ve öğretmen destek grupları için faydalı bazı modeller sunmaktadır. Yeni Arapça öğretmenleri için bu tip bir desteğe yatırım yapmak sadece daha iyi bir öğretim sağlamayacak aynı zamanda geleceği parlak yeni meslektaşları alana çekmeye, onların başarılı olmalarına ve ilerlemelerine yardım ederek onları alan içinde tutmaya yardımcı olacaktır.

İnternet üzerinden Öğretmen Eğitimi

Bu kitap gibi basılı materyaller Arapça öğretiminde öğretmenler ve yardımcıları için iletişim açısından önemli olsa da yeterli değildirler. Bizim video üzerinden kaliteli öğretim ve öğrenim sağlayan geniş bir dokümantasyona ihtiyacımız var. Bu gibi materyaller acemiler için bir can simidi ve daha dinamik bir sınıf oluşturmak için çaba gösteren profesyoneller için de değerli bir kaynak olacaktır. Özellikle bunlar, ihtiyaç duyan ve isteyen fakat bir türlü düzenli eğitime katılma fırsatı bulamayan kimselere ulaşmak için etkili ve yenilikçi yollar sunacaklardır. Bu değişimi gerçekleştirmenin en etkili yolu, öğretmenleri ve öğrencileri güzel örneklerin, usta öğretmenlerin ve başarılı öğrencilerin faaliyetlerine sokmak olup bu husus, daha iyi bir seçenek olmadığı durumlarda, eğitim vermek için kıymetli bir araç olan teknoloji üzerinden gerçekleştirilebilir. Öğrencilerin ve öğretmenlerin kullanabileceği bu tür materyalleri hazırlamak aynı zamanda öğretmenler açısından, hedef dili kullanmaya odaklı oldukça etkileşimli sınıflar meydana getirmeleri konusunda onları teşvik edecek ve çitayı yükseltecektir. NMELRC epeyce video filmi topladı ve onları şimdilerde, herkesin kullanımına açık online materyal seti olarak düzenlemektedir. Bu projenin ikinci aşaması daha geniş bir video materyalleri kütüphanesi, online örnek müfredatlar ve ders planlarından oluşacaktır. Bu tür yardımlar çoğu kez yeterli bir eğitim almadan görev yapmak zorunda bırakılan yeni öğretmenler için çok kıymetlidir. Bu materyaller, öğretim tarzlarını ve tecrübelerini yeni teknik ve metotlarla geliştirmeyi arzulayan kıdemli öğretmenler için de faydalıdır.

Ulusal ve Bölgesel Kurumsal Liderlik

Yeni Arapça programlarının sayısında devam eden büyüme, bölgesel liderliği üstlenmek için, oturmuş ve başarılı programlar tarafından özel bir gayretin ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. NMELRC, üzerinde kafa yorulmuş kararlar vermek için, Arapça hakkında fazla malumatı olmayan yöneticilere yardımcı olacak konuyla ilgili bilgileri faydalı bir özet halinde bir araya getirmek için çalışmaktadır. Yavru bir Arapça programı, ideal olarak, ortak bir yaşam ilişkisi içerisinde, bölgesel güç santrali niteliğindeki programlarla yakından ilişkili bir hale gelecektir. Bu tip ilişkiler, geleneksel olarak güçlü olan programların, mezun öğrencileri alana çekmenin yanı sıra kendi mezunları için iş fırsatları sağlamasına da yardımcı olacaktır.

Arapça öğretim mesleğinin eksiklikleri, uzun vadede, mezun öğrencilerin, Arapça öğretmeni olmak için sistematik eğitim alabilecekleri bölgesel merkezlerin kurulmasını gerekli kılmaktadır. Böyle bir eğitimin lengüistik, eğitim psikolojisi,

öğretim teorileri, öğrenim stratejisi ve öğretim metodolojileri ile alakalı bir eğitimle bir arada olması gerekir. Aynı zamanda bu eğitimin, sınıf içi öğretim konusunda büyük fırsatları ve usta bir öğretmenin rehberliği altında yapılan deneyler ve uygulamalar ile alakalı güçlü izlenimleri ihtiva etmesi gerekir.

YURTDIŞINDA KALİTELİ EĞİTİMİ TEŞVİK VE YOĞUN YAZ DÖNEMİ EĞİTİMİ

Yüksek bir beceri seviyesine ulaşmak, amaca yönelik epeyce bir vakit çalışmayı, tipik üniversite öğretiminde sağladığı altı veya sekiz dönemden daha fazla bir zamanı gerektirmektedir. Eğer öğrenciler Arapça becerisinde daha yüksek bir seviye elde etmek istiyorlarsa, yurtdışında kalitesi yüksek bir öğrenimi ve yoğun yaz fırsatlarını değerlendirmeleri esastır. Yurt içinde çalışmak, kültürel ve sosyolengüistik yeterliği ileri düzeylere çıkarmak açısından önemlidir. Amerikalı öğretmenlerin çekinmeden tavsiye edebilecekleri yurtdışında öğrenim ve yaz programlarının, daha fazla sayıda orta ve ileri düzeydeki öğrenciler tarafından desteklenmeye ihtiyacı vardır. Maksimum düzeyde etkili olabilmek açısından, bu yurtdışı öğrenim programları, ihtiyaç duyulan sürekliliği sağlamak için, gayretlerini Amerika'daki programlarla daha sıkı bir şekilde koordine etmeli, aynı zamanda sınıflarında, anlayışlı olan ve bu sayede Amerikalı öğrencilerle verimli bir şekilde çalışabilen öğretmenler istihdam etmelidirler. (Öğrencilerin yurtdışında öğrenim tecrübeleri ile ilgili bilgiler ve tartışmalar için bkz. Kuntz & Belnap, 2001)

Yurtdışında öğrenim ve yoğun yaz öğrenim programlarının sayısında bir artış olmasına karşılık bunların hepsi aynı kalitede değildir. Akıllıca bir seçim yapmak için dil öğrencileri, kendilerine yardımcı olacak bilgilere sahip bir tüketici rehberine ihtiyaç duymaktadırlar. Aynı şekilde fakültelerindeki danışmanlar bu tür imkanları değerlendirebilirler. Bu tip bir rehber her bir programın müfredatı, öğretmen kadrosu, orada öğrenim görmüş öğrencilerin giriş ve çıkış notları/değerlendirme ile ilgili ayrıntıları hesaba katması gerekir. Bu bilgilerin toplanması, hem bu dil programlarının hem de kaynak sağlayan acentelerin işbirliğini zorunlu hale getirecektir. Bu acentelerin, Orta Doğu Milli Kaynaklar Merkezlerinin, ileri düzey öğretim sağlayıcılarının ve diğerlerinin, yurtdışı öğrenimi ve yaz dönemi ileri düzey yoğun öğrenim merkezlerinin kalitesini yükseltme konusunda özel gayretleri vardır. Öğrencilere ve danışmanlara bilgi sağlamaya ilave olarak, önerilen rehber, büyük sorumluluk alarak denizaşırı programların getirilmesine vasıta olacak ve bu programları kendilerini denemeye ve kendi müfredatlarını geliştirmeye yönelik çalışmaya teşvik edecek, böylece onlar da daha fazla öğrenci çekmeye çalışacaklardır. Hesap verebilirlik, yurt dışı öğretimini geliştirmenin önemli bir tarafını oluşturur: bizler geri dönen öğrencilere ait sonuçları değerlendirip verileri yayınladığımızda öğrenciler en güzel programları seçeceklerdir.

DİLİN ÖZGÜNLÜĞÜ İÇİN ÇALIŞMAK

Arapça, farklılıkları ve üslupları itibariyle zengin bir dildir. Bu öyle bir zenginlik ki, öğretmenler ve müfredat geliştiriciler için önemli problemler ortaya çıkarmaktadır. Arapça öğretimi Birleşik Devletlerde, Klasik Arapça grameri ve metin okuma dersleri verilen filoloji ağırlıklı bölümlerde başladı. Metodolojilerin

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ VE ÖĞRENİMİ

güncellenmesi ve modern Orta Doğu üzerinde ilginin artması ile birlikte ders kitapları, dilbilimcilerin Modern Standart Arapça olarak niteledikleri şey üzerine odaklandı. Konuşulan Arapça bağımsız olarak öğretiliyordu ve genellikle harf çevirisi şeklinde idi. Son yıllarda konuşulan Arapça normal sınıflara girmeye başladı, çünkü müfredat geliştiriciler orijinal dili öğretmek için metotlar denemektedirler, yani, dil farklılıkları kullanıldıkları durumlara uygundur.

Modern Standart Arapça, konuşma dili değildir. Bu dil, entelektüel düzeyde fikir teatisinin dili olabilir fakat, öyle olsa bile, çoğunlukla konuşulan Arapça ile karışık bir şekilde kullanılmıştır. Arapça öğretmenleri arasında yavaş yavaş kabul edilmeye başlanan bu hakikat, kısmen öğrencilerin talebi tarafından öne çıkarılmıştır. Öğrenciler Arapçanın farklılıkları ve üslupları ile ilgili hususları sadece öğrenmek değil, bunu uygulamak da istiyorlar. Konuşulan Arapça, internet sohbet odalarının tarzıdır ve yazılı metne bağlı olmayan çoğu televizyon ve radyo programlarının standardıdır. Daha da ötesi, uydu televizyon ağları her geçen gün değişik bölgelerden konuşmacılarla programlar yayınlamaktadırlar. Şimdi, eskisinden daha fazla bir şekilde öğrenciler, Arapçanın renk yelpazesinin tamamını öğrenmek istiyorlar.

Arapça alanı, belirli üslupları ve farklılıkları sınıfın dışında tutmaya gayret eden tartışmaların ötesine geçmek istiyor. Arapçada üst düzey yeterliliğe ulaşmış Amerikalı öğrencilerin hepsi olmasa da pek çoğu, Klasik Arapça dahil birden fazla çeşidi ile ilgili öğrenim görmüştür. Konuşma Arapçası aleyhinde yapılan tartışmalar genellikle, Arap lehçelerinin tamamını ele almanın imkansızlığı ile öğretmek için bir lehçe seçmenin zorluğunu etrafında dönmektedir. Bu tartışmalar, asgari olarak, iki açıdan dış görünüşleri itibarıyla aldatıcıdır. Birincisi, NMELRC'nin yapmış olduğu son araştırma, konuşma Arapçasını öğrenmeye ilgi duyduklarını ifade eden öğrencilerin %86'sının ya Doğu Akdeniz (Levanten) ya da Mısır Arapçasını tercih ettiklerini göstermektedir. İkincisi, konu ile ilgili tartışmalar, ikinci bir lehçe öğrenmenin öğrencilere büyük bir sıkıntı vereceği zannını vermektedir. Tecrübeler göstermiştir ki öğrenciler bir lehçeyi öğrendikten sonra diğerine daha kolay bir şekilde geçmektedirler. Özellikle Mısır lehçesinden Doğu Akdeniz lehçesine geçiş (veya tam tersi) kolaydır ve her iki lehçeye ait bu farklılıkları keşfetmek önemli bir artıdır.

Konuşma Arapçasının müfredata dahil edilmesi muhakkak surette öğrencinin MSA'daki gelişimini geciktireceği anlamına gelmemektedir. Arap dünyasında mevcut olan konuşma Arapçasının bütün çeşitleri MSA ile yakından ilişkilidir. MSA ve bölgesel farklılıklar arasında var ortak olan hususlar çok fazladır (Younes, 1990; Brustad, 2000). Arapça öğretim mesleği, MSA ile konuşulan Arapça (veya lehçeler) arasındaki farklılıklara daha az dikkat çekerek ve bunun yerine Arapça farklılıkların bütünlüğüne vurgu yaparak en güzel olan şeyi yapacaktır. Belirli hakim dil tutumlarından vazgeçmek kolay olmayacaktır fakat bu, Arap dünyasının sosyolengüistik gerçeklerine daha rasyonel bir yaklaşım için önemli bir adımdır. Yüzlerce öğrenci ile yaşanan tecrübe, Arapçaya bütüncül bir yaklaşımın hem motive edici hem de pedagojik olarak sağlıklı olduğunu doğrulamaktadır. Seçkin kurumlar olan CASA ve NFLI, daha birinci sınıfta Modern Standart Arapça ile konuşulan Arapçayı meznetmenin güzel bir uygulama olduğuna şahitlik eden etkileyici üstünlüğe sahip öğrenciler mezun etmektedir. Bu konuda daha fazla araştırma yapılması gerekiyor, fakat şimdilik, elde mevcut deneysel tek kanıt, MSA ve konuşulan Arapçanın eş za-

manlı öğrenilmesinin avantajlı olduğunu göstermektedir. Belnap ve Chalhoub-Deville (1995) altı kurumdan 132 birinci ve ikinci sınıf öğrencisinin performanslarını **Uygulamalı Dilbilimler Merkezine**¹² ait Arapça Yeterlik Testi ile karşılaştırdılar. Katılan dört kurumun öğrencileri sadece MSA (veya neredeyse öyle) eğitimi almışlar; diğer öğrenciler ise eş zamanlı olarak MSA'nın yanı sıra Mısır ya da Doğu Akdeniz lehçesi öğrenmişlerdir. Karma metodun uygulandığı iki programdan olan öğrenciler, okuma testinde, sadece MSA uygulanan öğrencilere nazaran önemli derecede üstün bir performans sergilemişlerdir. Bu öğrencilerin dinleme kavrama sonuçları aynı şekilde daha yüksektir fakat bu istatistiksel olarak önemli bir fark olarak gözükmemektedir. Bütün bu veriler Arapça sınıfının, tıpkı gerçek hayatta olduğu gibi, birçok tarzın/farklılığın bir arada olduğu bir mekan olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Gerçekten bizler, formel Arapçaya ilave olarak en azından bir lehçeyi öğretebilecek bir kabiliyete sahip olmanın, Arap dili öğretmeni olarak istihdam edilebilmenin ön şartı olması gerektiğini düşünüyoruz.

MÜFREDAT İHTİYACI

Alanın büyük parçası içinde küçük bir boyuta sahip olması nedeniyle Arapça öğretmenleri ve öğrencileri, daha yaygın bir şekilde öğretilen dillerdeki meslektaşlarına nazaran ellerinde daha az materyal mevcuttur. İleri düzey öğrenciler için materyal geliştirme konusunda gösterilen son zamanlardaki teveccüh, memnuniyet verici bir gelişmedir. Özellikle ümit verici durum, öğretim ve materyal sağlamak amacıyla online teknolojisinden yararlanma konusunda sürekli bir çabanın olmasıdır. Aşağıdaki alanlarda sürekli bir gayretin gösterilmesi gerektiğine ve bu gayretin Arapça öğretim mesleğine önemli katkılarda bulunacağına inanıyoruz:

1. Konuşulan Arapçanın farklılıkları, okuma, dinleme ve temel dilbilgisi kuralları gibi özel ihtiyaçlara yönelik öğretim materyalleri. Modüler materyaller, özellikle okuma ve dinleme becerilerini geliştirmek için çokça ihtiyaç duyulan ekstra uygulamaları öğrencilere takdim etme konusunda çok faydalı olacaktır.

2. Her öğretim safhasının sonunda veya yurtdışı eğitimi öncesi ve sonrası gibi, öğrencilerinin yeterlik seviyelerini periyodik olarak değerlendirecek ve programlara yardımcı olacak test araçları.

3. Daha küçük programları ve bireysel öğretimi destekleyecek online ve uzaktan öğrenim materyalleri. Teknoloji ile insan etkileşiminin doğru bir şekilde terkihi, öğrencilere ait öğrenim imkanlarını önemli ölçüde genişletme potansiyeline sahiptir.

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ VE ÖĞRENİMİ

4. Arapçayı tevarüs yoluyla öğrenenlere ve daha hızlı kurs alabilecek yetenekteki öğrencilere ilave sınıf içi çalışma yapmalarına imkan sağlayacak online materyaller.

5. Arapça öğretmenlerine metodolojik bir rehberlik ve anlayış sunacak, aynı zamanda onları uygulamalı dilbilim alanında araştırma yapmaya yönlendirecek, Arapça sahasının dışından olan uygulamalı dilbilimciler ve dil pedagojisi uzmanları ile işbirliği.

ARAPÇA ÖĞRETİM MESLEĞİNİN ROFESYONELLEŞMESİ

Bizim, alan olarak en büyük ihtiyacımız belki de profesyonelleşme şeklinde özetlenebilir. Belnap (1995), Arapça öğretmenlerinin neredeyse yarısının, yabancı dil pedagojisi konusunda çok az veya hiç eğitim almadıklarını ve bu öğretmenlerin kendilerine verilecek herhangi bir desteği memnuniyetle karşılayacaklarını belgelerle ortaya koymuştur. NMELRC'nin Arapça öğretmenleri ile ilgili yapmış olduğu son araştırma yaklaşık 10 yıl sonra bu tablonun aynı şekilde kalmaya devam edeceğini göstermektedir. Birkaç etken bu gidişata katkı sağlamaktadır.

Birincisi ve en başta olanı, Arapça öğretim mesleğinin, dil öğretmenlerinin eğitimi ve yetkilendirilmesi için standartlar geliştirme konusunda başarısız olduğu gerçeğidir. Sonuç olarak, pedagojik veya lügüistik eğitimi olmayan veya çok az olan yerli konuşmacılar (anadili Arapça olan kimseler), özellikle küçük veya yeni Arapça programlar geliştiren kurumlarda, dil öğretmek için istihdam edildiler. Pek çok kurum, Arapça kurslarında istihdam ettiği personeli, anadili Arapça olan tam veya yarı zamanlı okutmanlardan, bazen mühendislik veya bilgisayar gibi alakasız alanlarda uzmanlaşmış kişilerden seçmiştir. Arapça öğretim mesleği; AATA, **Amerika Yabancı Diller Öğretim Konseyi** (ACTFL)¹³ ve MLA gibi profesyonel organizasyonlar üzerinden Arapça öğretmenler için standartlar geliştirip ilan etmek yoluyla yöneticilere, nitelikli öğretmenler bulmaları ve başarılı programlar yapmalarını konusunda yardımcı olabilir.

İkincisi, dil öğretim mesleği ile ilgili burada özetlenen gerçekler ve olumsuz algılar, çoğu geleceği parlak öğretmenleri uzaklaştırmaktadır. Bu problem genellikle akademik dünyaya özgü bir problemdir çünkü, düşük seviyeli dil kurslarındaki

dersler, çoğunlukla, ne sahip oldukları pozisyonu ne de meslek güvencesini sevmeyen okutmanlar tarafından verilmektedir. Bu akımın, yükseköğretimdeki dil öğretiminin kalitesi açısından ciddi ve uzun süreli sonuçları vardır. Gerçi Arapçada durum daha kötüdür çünkü, İspanyolca ve Fransızcadan farklı olarak, bizim üniversite mezunu veren programlar gelecek öğretmen neslini yetiştirmemiştir. Bizler, birbiri ile ilgili iki hedef için teşvik edici şeyler yapmalıyız: birincisi, dil öğretimi için daha fazla kalifiye insan çekmek ve onlara, dilde profesyonel olmaları için gerekli olan eğitimi almalarına yardımcı olmak. İkincisi ise, öğretmenlerin başarılı programlar inşa etmek için zaman ve enerji harcamaları.

Bu durumu değiştirmek istiyorsak kaygılı olan herkesin birlikte çalışması gerekmektedir. Süreç yavaş olacaktır çünkü kurumsal kültürün değişimini talep etmektedir. İyi eğitilmiş dil uzmanları tarafından çalıştırılan ve idare edilen dil programları inşa etmek maksadıyla kurumları teşvik etmek için gerekli olan hayati destek, dış finansman kaynakları (Title VI gibi) tarafından temin edilebilir. Bununla birlikte bizler yukarıdan değişim için bekleyemeyiz. Eninde sonunda, vaziyeti daha iyi bir hale getirmek için sorumluluğu üstlenmeliyiz. Öğrencilerimiz, bu mücadelede, potansiyel müttefiklerimizdir; ihtiyaçlarına cevap verme, onlara güzel bir eğitim sağlama ve daha fazla kurumsal destek alma konusunda onların gönüllü yardımlarını alabiliriz. Birlikte çalışarak gelecek kuşaklar için kültürler arası uzlaşma köprüleri inşa edebiliriz.

KAYNAKLAR

- Abboud, P. (1995). The teaching of Arabic in the United States: Whence and whither? Editör: M. Al-Batal, *The teaching of Arabic as a foreign language: Directions and issues* (ss. 35-78). Provo, UT: American Association of Teachers of Arabic.
- Betteridge, A. H. (2003). A case study in higher education international and foreign area needs: Changes in the Middle East Studies Association membership from 1990 to 2002. http://www.jhfc.duke.edu/ducis/globalchallenges/research_papers.html adresinden alınmıştır.
- Belnap, R. K. (1995). The institutional setting of Arabic language teaching: A survey of program coordinators and teachers of Arabic in U.S. institutions of higher learning. Editör: M. Al-Batal, *The teaching of Arabic as a foreign language: Directions and issues* (pp. 35-78). Provo, UT: American Association of Teachers of Arabic.
- Brown, H. D. (2001). *Teaching by principles: An interactive approach to language pedagogy*. New York: Longman.
- Brustad, K. (2000). *The syntax of spoken Arabic: A comparative study of Moroccan, Egyptian, Syrian, and Kuwaiti dialects*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Kuntz, P., & Belnap, R. K. (2001). Beliefs about language learning held by teachers and their students at two Arabic programs abroad. *Al-'Arabiyya*, 34, 91-113.
- Open Doors. (2004). Study abroad surging among American students. <http://opendoors.iienetwork.org/?p=50138> adresinden alınmıştır.
- Patrikis, P. A. (1996). The foreign language problem: The governance of foreign language teaching and learning. Editör: C. Kranssch, *Redefining the boundaries of foreign language study* (ss. 293--333). Boston: Heinle and Heinle.
- Rivers, W. (1992). The program director or coordinator, the LTCS, and the training of college language instructors. Editör: W. Rivers, *Teaching languages in col-*

lege: Curriculum and content (ss. 295-312). Lincolnwood, IL: National Text-book Company.

Welles, E. B. (2004). Foreign language enrollments in United States institutions of higher education, Güz 2002. *ADFL Bulletin*, 35(2-3), 7-26.

Younes, M. A. (1990). An integrated approach to teaching Arabic as a foreign language. *Al- 'Arabiyya*, 23, 105-122.

* Bu makale, Ulusal Orta Doğu Dil Kaynak Merkezi (NMELRC) tarafından yayımlanacak olan Orta Doğuda dil öğrenimi ve öğretimine dair stratejik bir çalışmanın parçası niteliğinde devam etmekte olan araştırmanın büyük bir bölümüne dayanmaktadır. Burada ismini sayamayacağımız kadar çok insanın yardımı olmaksızın bu araştırmayı gerçekleştirmemiz mümkün değildi. Samimi teşekkürlerimizi hangi şekilde olursa olsun bizlere yardım eden, özellikle araştırmalarımıza katılan, öğrencilerini veya öğretim üyelerini buna teşvik eden herkese takdim ediyoruz. Yine Amerika Modern Dil Derneğine (MLA) göstermiş olduğu cömert işbirliği için minnetle şükranlarımızı sunuyoruz.

Bu makale *Handbook for Arabic Language Teaching Professionals in the 21st Century*, (Editörler: Kassem M. Wahba, Zeinab A. Taha, Liz England), Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Mahwah, New Jersey 2006, isimli kitabın 389-399. sayfaları arasında yer almaktadır.

** Dr. al-Batal, Texas Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Bölümünde Arapça Doçenti ve Texas Üniversitesi Arapça Flagship Programının direktörüdür. Lisans öğrenimini Lübnan Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde, Yüksek Lisans ve Doktora eğitimini Arapça Dilbilimi alanında Michigan Üniversitesinde tamamlamıştır. Yabancılara Arapça öğretimi konusunda uzman olan al-Batal, Yurtdışı Arapça Öğrenim Merkezi (CASA)'nın direktörü, aynı zamanda merkezi Brigham Young Üniversitesinde bulunan Ulusal Orta Doğu Dil Kaynak Merkezi (NMELRC)'nin yardımcı direktörü ve Arapça Kurulunun Başkanıdır. 1991-1998 yılları arasında Middlebury Üniversitesi Arapça Bölümünde direktörlük yapmıştır. 2004-2006 yılları arasında Atlanta'da Emory Üniversitesi Orta Doğu ve Güney Asya Araştırmaları Bölümünde çalışmıştır. Georgetown Üniversitesi tarafından basılan *Al-Kitaab fii ta'allum al-'Arabiyya*, isimli ders kitabı serisinin yazarlarından. Ayrıca *The Teaching of Arabic as a Foreign Language: Issues and Directions* (AATA, 1995) isimli kitabın editörüdür. "Aswaat 'arabiyya" isimli Arapça dinleme materyalleri sunmaya yönelik hazırlanan web tabanlı projenin fikir babası ve geliştiricisidir. e-mail: albatl@austin.utexas.edu

*** R. Kirk Belnap, Brigham Young Üniversitesinde Arapça Doçenti ve Ulusal Orta Doğu Dil Kaynak Merkezi (NMELRC)'nin direktörüdür. Lisans ve Yüksek Lisans öğrenimini Brigham Young Üniversitesinde, Doktora eğitimini Pennsylvania Üniversitesinde dilbilimi alanında yapmıştır. "Arabic without Walls" isimli ödül kazanmış internet sitesinin iki yöneticisinden biridir (diğeri Robert Blake'tir). Aynı zamanda Brigham Young Üniversitesinin STARTALK adlı lise öğrencilerine yönelik Arapça yaz kampının yöneticisidir. *The Teaching of Arabic as a Foreign Language: Directions and Issues* (AATA, 1995) isimli kitap için bir makale kaleme almıştır. Ayrıca Niloofar Haeri ile birlikte *Structuralist Studies in Arabic Linguistics: Charles A. Ferguson's Papers*, 1954-1994 isimli kitabı gözden geçirek yayına hazırlamıştır. (National Middle East Lan-

guage Resource Center, Brigham Young University, 1997). Başlıca ilgi alanları; ikinci bir dil olarak Arapça öğretimi, dil politikası ve planlama, sosyolengüistik ve Arapça tarihi. e-mail: belnap@byu.edu

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı. e-mail: vecih.uzun@deu.edu.tr

1 National Middle East Language Resource Center
2 Modern Language Association
3 non-National Resources Centers
4 Center for Arabic Study Abroad

5 Öğrencilerin bu tip öğretim fırsatlarına erişimini arttırmak için NMELRC öğrencilere yardımcı olacak bir model geliştirdi. Buna göre öğrenciler küçük programlardan hareket edecek, ikinci yıl Arapça dersleri için kaliteli bir yaz programına katılacak, daha sonra güz dönemi için Arap dünyasında benzer yoğun bir programa devam ederek hedeflerine doğru ilerleyeceklerdir. 2003 yılında gerçekleştirilen bir pilot program uygulamasında, yedi öğrenciden altısı, 16 ay veya daha az bir sürede yeterlik seviyelerini elde etmişlerdir. Bu da onlara ileri düzey eğitim için verilen burslarda rekabet imkanı sağlamaktadır.

6 Bkz. R. Kirk Belnap, A Profile of Students of Arabic in U.S. Universities, *Handbook for Arabic Language Teaching Professionals in the 21st Century*, Edited by Kassem M. Wahba, Zeinab A. Taha, Liz England, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Mahwah, New Jersey 2006, s. 169-178.

7 Daha fazla bilgi için bkz. R. Kirk Belnap, *a.g.m.*, a.y.

8 Bizler burada başlangıç seviyesi programları bir öncelik olarak tartışmıyoruz, çünkü deneyimlerimiz bizlere yurtdışında eğitim almanın daha etkili olduğunu göstermektedir. Bir kere öğrenciler güzel bir altyapı elde ediyorlar ve tercihe göre üç veya dört dönem kaliteli eğitim alıyorlar. Bu programların kalite kontrolü az yapılmakla birlikte, talebin hiç bu kadar yüksek olmadığı bir dönemde programın geliştirilecek epeyce tarafı vardır.

9 National Flagship Language Initiative
10 Middle Eastern Studies Association
11 American Association of Teachers of Arabic
12 Center for Applied Linguistics
13 American Council on the Teaching of Foreign Languages

İBN HALDÛN'A GÖRE ARAP DİLİ VE EĞİTİMİ

Sabri TÜRKMEN*

Özet

İbn Haldûn'un *Mukaddimesi*, tarih ve sosyal bilimler hakkında yazılmış önemli eserlerden biridir. Aslında *el-İber ve Divânu'l-Mubtedei ve'l-Haber* adlı tarih kitabına bir önsöz olarak yazılan *Mukaddime*, önemine binaen zaman içinde müstakil bir kitap haline gelmiştir. Bu makalede İbn Haldûn'un *Mukaddimedede* ele aldığı Arap dili ve eğitimi ile ilgili meseleler ele alınmış, gerektiğinde başka dil bilimcilerin görüşlerine de müracaat edilmiştir. İbn Haldûn, VIII. asırda yaşamış bir ilim adamı olmasına rağmen Arap dili ve öğrenimine dair yaptığı tahliller ve çözüm önerileri hala güncelliğini korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Mukaddime, Dilbilim, Nahiv, Lügat, Arapça, Meleke, Eğitim, Öğrenme

Arabic Language and Teaching of Arabic According to Ibn Khaldun

Summary

Ibn Khaldun's *Muqaddimah* is one of the prominent works written on history and social sciences. In fact *Muqaddimah*, which was written as an introduction to the history book titled *el-Iber*, turned into a separate work in the course of time due to its significance. In this study, the topics of Arabic language and teaching of Arabic as discussed by Ibn Khaldun in *Muqaddimah* are elaborated and if need be, the thoughts of some other linguists are referred to. Although Ibn Khaldun was a scholar who lived in VIII. century, his analyses and solution suggestions on Arabic language and teaching of Arabic are still valid.

Keywords: Ibn Khaldun, Muqaddimah, Linguistics, Grammar, Language, Arabic, Ability, Teaching, Learning.

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD. (sabri.turkmen@inonu.edu.tr)

Giriş

Bir tarihçi ve sosyolog olarak İbn Haldûn¹ (v. 808/1405) *Mukaddime*² adlı kitabının beşinci ve altıncı bölümünde dilsel problemleri ele almış, dil ve dilin eğitimine dair görüşlerini ifade etmiştir. İbn Haldûn, insanın sahip olduğu *melekeden*, melekenin dil ile bağlantısından ve bunun eğitim ve öğretime olan etkisinden bahsetmektedir. Çünkü dil, toplumun doğasında vardır ve dile ait bir disipline sahip olunmadığında farklı dil anlayışlarının toplumdaki fertlerin sürtüşmelerine neden olacağı bilinen bir husustur. Ayrıca toplumları siyasi, fikri ve kültürel alanda tahlil etmek onlara ait dil olgusunu da incelemeyi gerektirmektedir. Çünkü dil, toplumun düzen ve tesisinde etkili olan en önemli unsurlardandır.

Her dil kendi kavminin medeniyetini taşıdığı gibi doğal olarak Arapça da Arap medeniyetini ve tarihini taşımaktadır. Bunun da ötesinde Arapça, Kur'an-ı Kerim ve hadisin dilidir. Arapçayı nahviyle, sarfiyle ve belagatiyle iyi anlamadan Kur'an ve hadisi iyi anlayamayız, dolayısıyla İslam'ı da sağlıklı anlayamayız. O halde Arap dili ve eğitiminden bahsetmek bir hayli önemlidir.

İbn Haldûn, dilin hem teorik hem de pratik yönünden bahsederek günümüz şartlarında da dil öğretiminde uygulanabilir bir yöntemi ortaya koymuştur. Bu makalenin hedefi, Arapça ve eğitimine dair İbn Haldûn'un görüşlerini ortaya koymak suretiyle onun bu konudaki görüşlerinin okuyucu nezdinde netlik kazanmasına katkı sağlamaya çalışmaktır.

I. Arap Dili

İbn Haldûn, Arap dili ilimlerini *Mukaddime*de *luğa*, *nahiv*, *beyân* ve *edep* olmak üzere dört kısma ayırmıştır.³ O, ayrıca İslamı öğrenmek isteyenlerin bu ilimleri öğrenmek zorunda olduğunu belirtmiş buna gerekçe olarak da hükümlerin Kur'an ve sünnetten çıkarıldığını bunların da Arapça olduğunu ifade etmiştir.⁴ Ayrıca bu ilimlerin toplumla olan ilgisini izah etmiştir. Çünkü konuşmak fertle değil, toplumla ilgili bir olgudur. Fertler toplum tarafından konuşulan dil ile anlaşılır.⁵ İbn Haldûn yukarıda zikredildiği üzere Arapça ile ilgili ilimleri *luğa*, *nahiv*, *beyân* ve *edep* olmak üzere dört kısma ayırmış daha sonra bunları detaylandırarak izah etmiştir. Biz, sözü edilen bu ilimleri, birbirleriyle olan irtibatlarını öncelikle nahiv ve lugat bilgisini, daha sonra da bu ilimlere eşlik eden diğer ilimleri ele almaya çalışacağız.

A-Nahiv İlmi ve Lugat Bilgisi

Nahiv ilmi, dile dair yazılmış eski kaynaklarda da belirtildiği üzere genel olarak Araplar ve Müslümanlar nezdinde önemli dil ilimlerinden kabul edilmiştir. İbn Haldûn'a göre Nahiv ilmi yüce bir ilimdir. Nahiv ilmi, Arap diline hizmet ettiği için birçok hususta diğer ilimlerden daha önce gelir. İbn Haldûn, nahiv ilmini diğer ilimlerden şu gerekçelerle önde tutmaktadır: "... Bana göre bu ilimlerden en önemli olanı nahiv ilmidir. Çünkü onunla doğru

manalara ulaşılır. Bu ilmin yardımıyla *fâ'il mef'ûlden*, *mubteda haberden* ayırt edilir. Nahiv ilmi olmasaydı insanlar konuşmanın esasını öğrenemezlerdi.”⁶ İbn Haldûn, ayrıca nahiv ile lugat bilgisini karşılaştırarak şu değerlendirmeyi yapar: “Kelimelerin çoğunun şekil ve suretleri değişmeden olduğu gibi kalmış olsaydı *lugat bilgisi* önemi bakımından bu bilgilerin başında gelirdi. Ancak *isnat*, *musned* ve *musnedun ileyhe* göre kelimelerin i‘rabı değiştiği için nahiv ilmi lugat bilgisine nispetle daha çok önem arz etmektedir. Çünkü nahiv ilmi bilinmediği takdirde insanlarla doğru bir şekilde anlaşmak imkânsız hale gelir. Hâlbuki lugat bilgisi böyle değildir.”⁷ İbn Haldûn, bu ifadelerle bakış açısını şu üç noktada yoğunlaştırmıştır:

1. Nahiv ilmi Arapçada cümle yapısının esasını teşkil eder. Dolayısıyla nahivsiz meramımızı ifade edemeyiz. Burada doğrudan i‘rab olgusuna işaret edilmiş ve onun, Arapçadaki nahiv anlayışı üzerindeki egemenliğine dikkat çekilmiştir.⁸
2. Nahiv ilmi konuşmanın esasıdır. Zira “...Nahiv ilmi olmasaydı, insanlar konuşmanın esasını öğrenemezlerdi.”⁹
3. Nahiv ilmi bilinmediği takdirde insanlarla doğru bir şekilde anlaşmak imkânsız hale gelir.

İbn Haldûn diğer ilimlerde olduğu gibi nahiv için de direkt bir tanım yapmamıştır. Ancak o, nahvin özelliklerinden bahsederek kullandığı kavramlarla nahvi okuyucu zihninde netleştirmiştir. O, nahvin özelliklerinden şöyle bahsetmektedir: “..(İlim adamları) Arapların kullandığı dilden faydalanarak bir takım kurallar ortaya koydular. Bu kural ve kanunlar diğer kural gibi genel ve bütün olduğu için, başka sözleri bu kurallara kıyas ettiler. Benzerlerini birbiriyle karşılaştırdılar. “Her fâ'il merfu'dur, her mef'ûl mansubtur ve her mubteda merfu'dur” gibi kurallar bu cümledendir. Sonra kelimelerin hareketlerinin değişmesiyle delaletlerinin değiştiğini görüp bu değişmelere *i'rab* adını verdiler ve bunu bir terim olarak kabul ettiler. Bu değişmeyi gerektiren sebebi *'âmil* diye isimlendirdiler ve buna benzer kurallar koydular. Bunların her biri kendilerine mahsus bir terim halini aldı. Sonunda bu terim ve kuralları yazıp kayıt altına aldılar. Bu ilim, bu alanda çalışanlara ait bir sanat (ilim dalı) haline geldi ve buna *nahiv* adı verildi.”¹⁰

Nahivle ilgili bu ifadelerden hareketle İbn Haldûn'un Nahiv ilmini, Arap dilinin yapısıyla ilgili konulmuş ve ıstılah haline gelmiş genel ve bütün bir takım kaide ve kurallardan müteşekkil bir disiplin olarak gördüğü ve onun konulmuş olan bu kaide ve kuralları Arap kelâmı için bir ölçü saydığı sonucuna varabiliriz.

İbn Haldûn, nahiv ilminin hangi ihtiyaçtan dolayı ortaya çıktığına da açıklık getirmiştir ve bu konudaki çalışmalara işaret etmiştir. O, bu hususu şöyle zikreder: “Bu bilgiye dair ilk eser, Kinane oğullarından Ebu'l-Esved ed-Duelî (v. 69/688) tarafından yazılmıştır. Rivayete göre Ebu'l-Esved, bu eseri Hz. Ali (v. 40/660)'ın tavsiyesiyle yazmıştır. Hz. Ali, Araplarda dil

melekesinin değişmekte olduğunu görmüş ve Ebu'l-Esved'i mevcut kuralları kayıt altına alarak bu melekeyi korumaya yönlendirmiştir. Daha sonra da âlimler bu bilgiye dair eserler yazmışlardır. Harun er-Reşîd (v. 193/809)'in halifeliği döneminde yaşayan el-Halil bin Ahmed el-Ferâhîdî (v. 175/791)'ye gelinceye kadar bu konuda eserler yazılmaya devam etmiştir. Ancak el-Halil bin Ahmed zamanına gelindiğinde Araplar artık dil melekesini kaybetmiş olduklarından bu konuda yapılacak kuşatıcı bir çalışmaya duyulan ihtiyaç her zamankinden daha fazla hissedilmiştir. Nitekim el-Ferâhîdî bu ilme çeki düzen vermiş, konularını ve bölümlerini tertip etmiştir. Sîbeveyh (v. 180/796) de ondan bu bilgileri öğrenerek alt bölümlerini tamamlamış, birçok delil ve kanıtla desteklemiş ve sonradan yazılan eserler için bir örnek teşkil eden meşhur eserini yazmıştır...¹¹

İbn Haldûn'a göre *lugat*, *mütekellim* (söz söyleyen kimse)'in meramını ifade ederken kullanmış olduğu *'ibâre*lerden müteşekkildir.¹² O, daha sonra bu tarifi açarak şu ifadeyi kullanır: “ تلك العبارة فعل لسانى ناشئ عن القصد بإفادة “¹³ (Bu *'ibâre*/deyiş, dilin bir işi olup kullanılan kelimelerle konuşanın maksudını ortaya çıkarır. *Lugat*, konuşma eylemini gerçekleştiren dilde bir *ملكة*/alışkanlık olarak ortaya çıkmalıdır.)

Lugati detaylı bir şekilde tarif eden ilk âlim İbn Cinnî (v. 392/1002)'dir. Zira onun yapmış olduğu tarif, son dönemlerde yapılan tüm tarifleri kapsamaktadır.¹⁴ Nitekim o, *lugati* şöyle tanımlar: “ أما حدها فإنها أصوات “¹⁵ (Lugat, her kavmin kendi meramını ifade etmek için kullandığı seslerden ibarettir.) Yapılan bu tarif, şu dört unsuru içermektedir: Seslerden müteşekkil olması, deyim ve yorum olması, kavimlerin onunla konuşması ve onunla maksatların ifade edilmesidir.

Yeri gelmişken şu hususa vurgu yapmanın yararlı olacağını düşünüyoruz; Nahiv ve *lugat* bilgisi karşılaştırıldığında, onların anlam itibarıyla birbirinden farklı oldukları, ancak birbirini tamamlayan iki ilim oldukları açıkça görülür. *Lugat*, konuşulan ve yazılan sözler için bir cins isimdir. Nahiv ise, sözlü veya yazılı olsun kullanılan dilin özel kaide ve kurallarından ibarettir. Nahiv ve *lugat* ilimlerinin her biri ötekenden destek alır.¹⁶

İbn Haldûn'a göre *lugate* ait bilgiler başlı başına müstakil ilimler değil, bilakis diğer ilimlere bağlı bilgilerdir ve başka ilimleri öğrenmek için araç mesabesinde. Dolayısıyla son dönem nahivcilerinin yaptığı gibi bu alet ilimlerinde ayrıntıya girmek gerekmez. Çünkü bu alet ilimlerinde derinleşmek ve zamanın çoğunu onlara harcamak kişiyi asıl öğrenilmesi gereken müstakil ilimlerden geri bırakır.

İbn Haldûn'un nahiv, *lugat* bilgisi ve dil ile ilgili diğer ilimleri sınıflandırması genel anlamda Arap kültüründe yaygın olan taksimle örtüşmektedir.¹⁷ Nahiv ilmi geniş anlamıyla hem sarf hem de nahvi kapsar.

Doğrusu nahiv ve sarf bir birleriyle sıkı sıkıya bağlı iki ilim veya bir ilmin alt kollarıdır. Nitekim sarfın nahvin bir cüzü olduğu hususunda, konunun uzmanlarının hemfikir olduğu ifade edilmiştir.¹⁸ Ancak şu ayırımı yapmak mümkündür. Sarf çekimi yapılan kelime yapısıyla ilgilidir. Nahiv ise ibarelerin ve cümlelerin yapısıyla ilgilidir. Lugat ve edebiyatla ilgili ilimlerin hepsinin müşterek alanı *kelime* ve *ifadedir*. Bu ilimlerin arasındaki fark çoğunlukla bakış açılarından kaynaklanmaktadır.¹⁹

B-Nahiv ve Lugat İlimlerine Eşlik Eden İlimler

1- Beyân İlimi

İbn Haldûn'a göre *nahiv* ve *lugat bilgisine* kıyasla *beyân* ilmi daha sonra ortaya çıkmıştır. Çünkü o, beyân ilminin nahiv ve lugat bilgisinden sonra ortaya çıktığını ifade etmiştir.²⁰ Ona göre *beyân*, hal ve makâmın durumuna göre kelime ve cümlelerin bu hal, keyfiyet ve şekillerinden bahseden bir ilimdir. Bu ilim, üç kısma ayrılır. **Birinci** kısım, hal, keyfiyet ve şekillerin lafız ve ibaresiyle hal ve makâmın bütün gereklerine uygun olmasını inceler ki bu ilme *belâgat*²¹ denilmektedir. (Bu ilim, *ma'ânî* ilmi içerisinde mütalaa edilmektedir.) **İkinci** kısım, lafız ve kelimelerin lâzım ve melzûmuna delaletinden bahseder ki bu ilim, *isti'âre* ve *kinâyeden* ibaret olup *beyân*²² adını taşır. **Üçüncü** kısım yukarıdaki iki kısma ek olarak kelime ve cümleleri süslemek ve güzelleştirmeyi esas alan *bedî*²³ ilmidir ki bunu sözleri birbirinden ayıran *seci* veyahut lafızları birbirine benzeyen *cinas* veyahut vezinlerin arasını kesen *tarsî*' veyahut lafızları bakımından birbirine benzediklerinden dolayı anlatılması gereken anlamları *tevriye* gibi sanatlar vasıtasıyla yapar. Halef uleması bu üç kısma bir arada *beyân* adını vermişlerdir. Hâlbuki *beyân* bu bilgi dallarından ancak ikinci kısmın adıdır.²⁴

Arapların anlatma tarzı çok çeşitlidir. Onlar için, *i'rab* ve açıklamalara ilaveten her ortamın ve şartın kendine özgü bir konuşma üslubu vardır. Örneğin “زيدٌ جاءني” (Bana Zeyd geldi.) demesiyle “جاءني زيدٌ” (Zeyd bana geldi) demesi birbirinden farklıdır. Çünkü konuşanın önem verdiği ve vurgu yaptığı husus, cümlenin başında zikrettiği kelimedir. O halde “جاءني زيدٌ” diyen bir kimse Zeyd'in şahsından ziyade gelmesine önem vermiştir. “زيدٌ جاءني” diyen kimse ise gelme işinden daha çok, gelen kimseye yani Zeyd'e önem vermektedir. İşte bunun gibi, cümlenin bütün öğeleri durum ve ortamın gereklerine uygun düşecek üslupta kullanılır.²⁵ Te'kid edatları için de aynı şey geçerlidir. Örneğin “زيد قائمٌ” (Zeyd ayaktadır), “إن زيداً قائمٌ” (Şüphesiz Zeyd ayaktadır) ve “إن زيداً لِقائمٌ” (Hiç şüphesiz Zeyd ayaktadır) cümleleri *i'rab* bakımından birbirlerine benzeseler de işaret ettikleri anlamları bakımından birbirinden farklıdır. Çünkü birincisi (زيد قائمٌ) cümlesinde te'kid edatı yoktur. Bu üsluptaki cümle verilen haber konusunda fikir sahibi olmayan ve Zeyd'in ayakta oluşunu tereddütle karşılamayan veya inkâr da etmeyen kimseye söylenir. “إن” edatı ile pekiştirilen ikinci cümle (إن زيداً قائمٌ)

verilen haber konusunda tereddütlü davranan kimseye söylenir. “Hiç şüphesiz” ile te’kid edilmiş üçüncü cümle (إِنَّ زَيْدًا لِقَائِمٌ) ise Zeyd’in ayakta bulunma halini inkâr eden kimseye söylenir.²⁶

İbn Haldûn’a göre dil ilimlerinden *bedî’* öğrenilmesi kolay bir ilimdir. *Belâgat* ve *beyânın* ise öğrenilmesi güçtür. Çünkü bu ilimlere dair bilgileri öğrenmek ve kavramları anlamak için daha çok çalışmaya ihtiyaç vardır.²⁷

İbn Haldûn’a göre bu ilimlerin faydası, Kur’an’ın bir mucize ve harikulade bir kitap oluşunu anlamaktır. Kur’an’ın mucize oluşu,²⁸ insanların onun eş ve benzerini meydana getirmekten aciz kalmaları, Kur’an’ın ifade ve anlam itibarıyla hal ve makamların bütün icap ve taleplerine tam uygun olması demektir. Bu özellik, sözün terkiбинin, dizilişinin, seçilen üslup ve kelimelerin yerindeligi açısından onun en yüksek derecede olduğunu kanıtlar.²⁹

2- Edebiyat İlimi

İbn Haldûn edebiyatla ilgili şöyle der: “Dil bilginlerine göre edebiyat ilminden maksat, gerek nazım ve gerek nesirde, Arap üslubuna göre güzel ifadeler kullanmaktır.”³⁰ İbn Haldûn’a göre bu ilmin mensupları, bu maksatla Arap edebiyatından derece ve tabakası yüksek olan şiir ve seciden Arap dilinde meleke kazanmaya yarayabilecek sözleri bir araya getirmişlerdir. Bu sırada Arap dilinin kural ve kanunlarının çoğunu öğrenmeye hizmet edecek olan *lugat* ve *nahiv*den de dağınık bir takım madde ve meseleleri kaydetmişlerdir. Bunları inceleyen kimse çoğunlukla Arap dili ve edebiyatının önemli kurallarını öğrenir. Ayrıca başka şiirlerinde geçen hal, hikâye ve işaretleri anlamaya yardım edecek olan Arap tarihi ile ilgili vakıa ve olayları da öğrenmiş olur.³¹ İbn Haldûn’a göre konunun uzmanları edebiyat ilmini tarif ederken: “Edebiyat, Arap şiirlerini, Arap tarihini ezberlemek ve her ilimden bir parça elde etmektir” demişlerdir. Burada “her ilimden” ifadesiyle *lugat bilgisi* ve *din ilimlerinin* metinlerini yani *Kur’an* ve *hadisi* söylemek isterler. Çünkü diğer ilimlerin, edebiyat ve belâgat açısından Arap dili üzerinde bir etkisi yoktur. Ancak halef uleması, *bedî’* sanatına daha çok önem verdiklerinden dolayı şiir ve yazılarında bu ilmin kavramlarına tevriye ve iham yoluyla işaret ettiklerinden, o şiir ve yazıları anlamak için o terimleri bilmeye muhtaç oldular.³² İbn Haldûn edebiyat ilminin temelini dört kitabın teşkil ettiğini de ifade eder ki o kitaplar şunlardır: İbn Kuteybe’nin *Edebu’l-Kâtibi*, Muberrid’in *el-Kâmilî*, el-Câhız’ın *el-Beyân ve’t-Tebyîni* ve Ebu Ali el-Kâlf el-Bağdâdî’nin *en-Nevâdir* adlı eserleridir.³³ O, edebiyat ilminde bu dört eserin asıl olduğunu, bunların dışında kalan başka eserlerin bunlara tâbi olup bunların dal ve budakları mesabesinde olduğunu belirtmiş ve sonradan gelen ilim adamlarının edebiyata dair çok eser yazmış olduklarını ifade etmiştir.³⁴ İbn Haldûn’un edebiyatın temeli diye gördüğü bu kitaplar ve

içerikleri incelendiğinde şiir, nesir, hitabet, belâgat, siyer ve Kur'an tefsiri gibi birçok konuyu kapsadıkları görülür. İbn Haldûn edebiyatı sadece bu dört kitabın içeriği ile de sınırlandırmamış bu kitaplara ek olarak edebiyatta *ğinâ* (şarkı) sanatına dikkat çekmiş ve her ilimden bir parça elde etmenin önemini vurgulamıştır.

Yukarıda da işaret edildiği gibi İbn Haldûn, konunun uzmanlarının *edebiyat* tarifinden bahsederken “her ilimden bir parça elde etmektir”³⁵ ifadesini kullanmıştır. İbn Haldûn’a göre burada “her ilimden” ifadesiyle kastedilen yukarıda da işaret ettiğimiz gibi lugat bilgisi ve din ilimlerinin (Kur'an ve hadis) metinleridir.³⁶ Bu ifadeden hareketle İbn Haldûn’un edebiyatı Arapçanın tüm ilimleriyle ilgili gördüğü anlaşılmaktadır. Yani edebiyat, hem yukarıda sözü edilen *nahiv* ve *lugat bilgisi*yle hem de bu ilimlere eşlik eden *beyân* ilmiyle alakalıdır.

İbn Haldûn’a göre *ğinâ* (şarkı) bilgisi, edebiyatı anlamak için son derece önemlidir. Çünkü *ğinâ* şiiri nağmeli olarak okumaktan ibarettir. Abbasiler devrinin ileri gelenlerinden birçok kimse şiir üslup ve çeşitlerini öğrenmeye düşkün olduğu için *ğinâyâ* da önem vermişlerdir. *Ğinâ* (şarkı) öğrenmek toplum tarafından kınanmazdı. Değerli ilim adamlarından Kadı Ebu'l-Ferec el-İsfehânî (356/967) *el-Eğânî* adlı eserinde Araplara ait olan haberleri, Arap şiirlerini, soylarını, tanınmış vakıa ve olaylarını, devletlerin tarihiyle ilgili olan haberleri toplamış, yüz şarkı üzere tertip etmiş ve mükemmel bir eser meydana getirmiştir.³⁷

Özetle şunu diyebiliriz ki İbn Haldûn’a göre *edebiyat* ilminden maksat, dilde meleke sahibi olmaktır. Bu da ancak şiir ezberlemek, nesirden bolca okumak, Arapçaya dair ilimleri bilmek, ayrıca Arap şiirlerini, soylarını, tanınmış vakıa ve olaylarından haberdar olmayı gerektirir ki dili öğrenen kimse Arapça ifadeleri ezberlesin, anlasın ve bu sayede dilde meleke sahibi olabilsin.³⁸

II. İbn Haldûn’a Göre Dil Eğitimi

Dil öğrenimi, aslında bir dilin kazanılması demektir. Zira bir dilin kazanılması ve öğrenilmesi haddi zatında o dilin tasavvur edilmesi ve hayal edilmesiyle gerçekleşir. İbn Haldûn’un dil eğitimine dair görüşlerini net olarak anlamak için şu iki hususu göz önünde bulundurmak gerekir. **Birincisi:** İbn Haldûn, dilin bir *melekeden* ibaret olduğunu düşünmektedir. **İkincisi:** Dil melekesinin elde edilmesi için şu unsurlara dikkat edilmelidir: 1. Dile ait kurallar olgusu, 2. Öğrenen kimsenin kabiliyeti, 3. Toplumsal olgu. Şimdi İbn Haldûn’a göre dil öğrenmek için gerekli olan iki olguyu yani *meleke* ve *melekenin elde edilmesini* (eğitim metodu) sırasıyla ele almaya çalışalım.

A- Meleke

Konuşma melekesini anlamaya geçmeden önce *meleke* lafzının manası üzerinde durmak gerekir. İbn Haldûn, *meleke* kavramını yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Ona göre *meleke*, zamanla insanda yerleşik hale gelen sıfat ve davranışlardan ibarettir. Bu öğrenimler uzun tekrarlar sonucu elde edildiği için artık kişinin değişmez doğası haline gelir ve insan, nefsinde kökleşmiş bu davranışları kolaylıkla sergiler. Dil de, sözü edilen bu melekelerden biridir.³⁹ İbn Haldûn'a göre diller de elde edilen başka meslekler gibidir. Çünkü kişilerin konuşmaları, onların meramını ortaya koyan *melekeler*dir. Kişinin konuşmasının iyi veya kötü olması, o *melekenin* tam veya noksan olarak elde edilmiş olmasına bağlıdır. Dil melekesinin tam veya yetersiz oluşu tek tek kelimeler açısından değil, bu kelimelerden oluşan cümleler açısından değerlendirilir. Eğer, halin gereklerini de gözeterek kastedilen manayı en iyi şekilde ifade etmek için kelimeleri birleştirerek cümle oluşturma hususunda tam bir melekeye sahip olunursa, bu durumda konuşan kimse dinleyiciye istediği manayı ifade etme açısından en ileri noktaya ulaşmış olur. İşte belâğatin anlamı da budur.⁴⁰ Diller de meleke olduklarına göre diğer melekeler gibi öğrenilmeleri mümkündür. İbn Haldûn, dili şu farklı ifadelerle tanımlamıştır: “ملكة اللسان” (dil, dil organının melekesidir), “ملكة في اللسان بمنزلة الصناعة” (dil, melekeye dayalı uğraştır), “صناعة ذات ملكة” (dil, dil organının melekesi olup bir meslek gibidir).⁴¹

İbn Haldûn'un yapmış olduğu bu tanım belli başlı konular içeriyor:

1. Dil, konuşan kimsenin niyet ve hedefini yansıtır.
2. Konuşmak, dilin bir eylemidir.
3. Konuşmak insanda var olan bir meleke sonucunda ortaya çıkar ve insanın dil denen uzvu vasıtasıyla oluşur.

İbn Haldûn'a göre Arapçada dil melekesini elde etmiş olan birisi, Arapça dil üslubuna, belagatine aykırı bir sözle karşılaştığında, bu söz, kulağını tırmalar ve o sözün yanlış olduğunu nahiv ve lugat uzmanları gibi kanıtlayamasa bile, edinmiş olduğu dil melekesiyle sözün hatalı olduğunu bilir. Bu duyusal, hissi bir durumdur ve o kimsenin, fasih Arapça ile uzun süre meşgul olmasının neticesinde açıklayamasa da dilde uzman kimseler gibi olmasındandır.

İbn Haldûn'a göre her davranış, mutlaka kişide bir iz bırakır. İnsanın gerçekleştirdiği iyi davranışlar iyi bir etki, tam tersine kötü davranışlar ise kötü bir etki bırakır. Eğer kötü davranışlar önceliği alır ve sürekli tekrar edilirse, etkileri kökleşip sağlamlaşır. Bu esnada iyi davranışlar ihmal edilip yapılmazsa, kötü davranışların etkileri nefiste yerleştiği için kişinin hem iyi yöndeki davranışları hem de bu yöndeki düşünceleri zayıflar. Bu tekrarlar kişide melekeye dönüşünceye kadar devam eder, ardından bunları değiştirmek oldukça zorlaşır. Sonuçta her insan kapasitesi oranında diğer in-

sanlarla girdiği ilişkilerden hareketle –yapması veya yapmaması gereken şeyler hakkında tecrübe kazanır. Bu ilişkilerin devam etmesiyle bu durum, onda bir meleke haline gelir. Bütün hayatı boyunca tecrübe kazanmaya devam eden biri, -tecrübe kazanmaya devam ettiği zamanın uzunluğu nispetinde- her mesele hakkında düşünce sahibi olur. Böylece öğrenmenin en ileri boyutu olan düşünme alanı başlar.⁴²

B-Dil Melekesinin Elde Edilme Yolları (Eğitim ve Öğretim Metodu)

İbn Haldûn, dil melekesini geliştirmenin belli başlı yollarına temas etmiştir. Söz konusu edilen bu hususları şu maddeler altında ele almak mümkündür: 1. Dile ait kurallar, 2. Öğrenen kimsenin kabiliyeti, 3. Toplumsal olgu.

1. Dile Ait Kuralların Öğrenilmesi

Bu kurallarla kastedilen, *nahiv* kaidelerinin dil öğrenimindeki fonksiyonudur. Bu bağlamda İbn Haldûn, dil öğreniminde nahvin fonksiyonunun sınırlı olduğu görüşündedir. O, bu görüşünü bir başlık altında dile getirerek şöyle gerekçelendirir: "...Çünkü صناعة العربية/*nahiv* bu melekenin kaide ve kurallarını öğrenmekten ibarettir ki bu ilmin kendisini öğrenmekten farklıdır. Dil melekesine sahip olmadan sadece dilin kurallarını bilen kimsenin durumu her hangi bir sanatı teorik olarak bilen ancak onu fiili olarak icra edemeyen kimsenin durumu gibidir."⁴³

İbn Haldûn, teorik ve pratiğin önemini göstermek için bir mesleğe benzettiği dil öğrenimine terzi ve marangoz örneklerini verir. Ona göre dili teoride öğrenen kimsenin durumu bir terziyi iyi gözlemleyen bir kimse ile marangozun yaptığı işi ilim olarak öğrenen ancak pratikte hiç uygulamayan kimsenin durumuna benzer. Bu iki kişi terzi ve marangozun yaptığı işi tarif edebilirler ancak o işleri fiili olarak icra edemezler. Çünkü bir şeyi tarif etmek, o şeyin keyfiyetine dair bir ilimdir, ancak bu durum fiili olarak o işi yapmak ve sürdürmekten farklıdır. Bir mesleği fiili olarak yapmak ve sürdürmek ise keyfiyetin kendisidir. İşte dilde meleke ile nahivde anlatılan i'rab kaideleri de böyledir. Çünkü i'rab kaide ve kuralları, amelin sadece niteliğinden yani hal ve vasıflarından bahseder. Nitelik de amelin kendisi değildir. Nitekim bazı kimseler nahiv kurallarını iyi bildikleri halde Arapça iki satır yazı yazamaz ve doğru bir şekilde birkaç cümle kuramazlar. Ancak pek çok kimse de, nahiv kurallarını bilmediği halde Arap dilinde meleke sahibi olduğu için, nazım ve nesir türünden güzel eserler ortaya koyabilir.⁴⁴

İbn Haldûn, "dil melekesini elde etmek için *nahiv* zorunlu değildir" derken nahvi tamamen dışlamamaktadır. Ancak dilin, sadece nahivle öğrenilmeyeceğine işaret etmektedir. Nitekim o, "إنما هي وسائل للتعليم" (Nahiv kuralları öğrenmenin aracıdır)⁴⁵ demek suretiyle nahiv kurallarının dili

öğrenmede asıl unsur olmayıp, yardımcı unsurlar olduğunu dile getirmektedir. O, sayıları az da olsa nahiv bilgisinde uzman olan bazı kimselerin dil melekesini de elde etmiş olabileceğini söylemekte ve bunu şöyle izah etmektedir: Nahiv bilginlerinden dil melekesinin halini öğrenenlerin çoğu Sîbeveyh'in kitabıyla meşgul olanlar arasından çıkmıştır. Çünkü Sîbeveyh, eserinde yalnız i'rab kaidelerini anlatmamış, eserini atasözleri, şahit getirdiği şiirler ve ibarelerle doldurmuştur. Bu nedenle bu kitapla meşgul olanlar Arap dilinde iyi bir meleke edinmiş, Arap söz ve terkiplerinden bir kısmını öğrenmiş, kullanım yerlerini anlamış, böylece dil melekesinin gereğini yapmış ve bu melekeyi öğrenmişlerdir.⁴⁶ İbn Haldûn, Endülüslüleri Arap dilinde meleke edinmeleri bakımından başkalarından üstün tutmuştur. Çünkü onlar Arap dilinden ve atasözlerinden delil ve örnekler getirme yoluyla, ders esnasında birçok cümle ve terkipler kurmak suretiyle bu bilgiyi öğretirler. Dolayısıyla bu metotla ders alan öğrenci, bu süreçte dil ile ilgili melekelerden çoğunu elde eder. İbn Haldûn'a göre Batı ve Kuzey Afrika ahalisi ise Arap dilini diğer ilim ve fenler gibi telakki edip, Arap dilinin terkiplerini ihmal etmiş, daha çok nahiv kurallarını öğrenmişlerdir. Bu sebeple bu kimseler, dil öğrenmekten ve dilde meleke sahibi olmaktan uzaklaşmışlardır.⁴⁷

2. Dil Öğreniminde Yöntem

Bir dilin en önemli özelliği, öğrenilebilir olmasıdır. Dili öğrenmenin iki yolu bulunmaktadır;⁴⁸

Biricisi: Dilin konuşulduğu toplumda yetişerek dili doğal olarak elde etmektir. Bu şekilde dil öğrenimi için özel bir çabaya gerek yoktur. İlk dönem Araplarda dil öğrenimi, böyle gerçekleşirdi. Bu hususta İbn Haldûn şöyle demektedir: “Arap dili melekesi Araplarda olduğu dönemde Arapçayı öğrenen kimse, yaşadığı dönemdeki nesillerin konuşmalarını dinler, onların kendi aralarında nasıl konuştuklarını görür, meramlarını nasıl ifade ettiklerini duyarak konuşmayı öğrenirdi. Örnek olarak bir çocuk öncelikle kelimelerin hangi manada kullanıldıklarını duyar ve öğrenir. Daha sonra cümle yapılarını, terkipleri duyar ve onları da öğrenir. Arapça kelimeleri ve terkipleri karşılaştığı herkesten her zaman duymaya devam eder. Çocuk duyduğu her şeyi kullanmaya çalışır, böylece dil, o çocuğun bünyesine bir meleke ve sıfat olarak yerleşir. Artık o çocuk, toplumda o dili kullanan diğer fertler gibi olur. İşte böylece diller oluşmuş ve nesilden nesile aktarılmıştır. Arapların çocukları ve Arap olmayan kimseler bu yöntemle Arapçayı öğrenmişlerdir. İşte halkın “أن اللغة للعرب بالطبع” (Lugat Araplar için doğal bir durumdur) demelerinin manası budur.⁴⁹

İkincisi: Ezber yoluyla dilin öğrenilmesidir ki bu yöntemle dilin öğrenilmesine katkı sağlayacak seçkin metinler ele alınıp ezberlenir ve bol bol egzersiz yapılarak aynı kavram ve terkipler kullanılır. Bu türden dil öğrenimi “belli bir kasıt ve çaba ile” olur. İbn Haldûn'a göre dil melekesini

kazanmaya çalışan bir kimse, Arapların Kur'an ve hadis üslubu üzere olan ilk dönemde kullandıkları dile yönelerek onu ezberleyip elde etmeye çalışmalı ve Arapların dilde ileri gelenlerinin kafiyeli sözleri ve şiirlerine önem vermelidir. Böylece dili öğrenmek isteyen ve ilk dönem Araplarının kullandığı manzum ve mensur sözlerden çokça ezberleyen kimse, onlar arasında büyüyen kimsenin durumuna ulaşır. Onların meramlarını ifade ederken kullandıkları üsluba alışır. Dolayısıyla içinden geçenleri diliyle ifade etmek istediğinde Arapların ifade biçimlerini ve cümle yapılarını kullanır. Bu kimse, Arapların dil üslubunu ve cümle yapılarını alıp içselleştirdiği oranda, dil melekesini kazanır ve bu meleke, dile dair bilgileri elde edip kullanması oranında kökleşir.⁵⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi bir dili öğrenmek ve dilde meleke sahibi olmak edebi ve şiirsel bir seçki yapıp bunların iyice okunup dinlendikten sonra ezberlenip benimsenmesine bağlıdır. Zira “السمع أبو الملكات”⁵¹ dinlemek, dil melekelerinin temelidir.

Şüphesiz ki fasih Arap dilini öğrenmedeki bu yol, Arapça öğreniminde yukarıda sözü edilen ilk yolun olmadığı ve selikanın bittiği yerde başlar. Günümüzde bu metot geçerlidir. İlk dönem Arapların kullandığı Arapça, yani değişime uğramamış Arapçanın kullanıldığı bir yer olmadığına göre dil öğreniminde İbn Haldûn'un sözünü ettiği bu ikinci yoldan başka bir seçeneğimiz bulunmamaktadır. Ancak bu durumda İbn Haldûn'un söylediklerinden yola çıkarak dil öğreniminde ezber ve dinlemeyi çokça ihmal ettiğimiz izahtan varestedir.

Yukarda sözü edilen dil öğrenme yollarından her ikisi de dil öğreniminde konuşmanın, dinlemenin ve dinlenen kavram ve terkiplerin olduğu gibi taklit edilmesinin önemini ortaya koymaktadır. İbn Haldûn bu konuda şöyle der: Dilde meleke edinmek ancak konuşmanın tekrar edilmesiyle olur. Çünkü insanda, önce konuşma ortaya çıkar, sonra konuşma özelliği, konuşmanın bir sıfatı olur ve tekrarlarla kişide kalıcı hale gelir.⁵²

O halde dil öğreniminde tekrarlar elde edilen şu üç şeye dikkat etmemiz gerekir: *ezberlemek*, *dinlemek* ve *çokça alıştırma yaparak ezberleyip dinlediklerimizi kullanmak*. Evet, İbn Haldûn'a göre bu *üç unsur* bir dili öğrenmenin olmazsa olmaz şartlarıdır.⁵³

İbn Haldûn'a göre dil öğrenmede tedricilik çok önemlidir. Bilgiler öğretilirken ancak derece derece ve azar azar öğretim usulü takip edildiğinde o öğretim öğrenciler için faydalı olur. İlk önce öğretilen olan bilgi ve fennin her bölümünün esasını teşkil eden meseleler öğretilmeli, öğrencinin aklının öğretilen meseleleri kavrayabilme kabiliyeti, derecesi göz önünde tutularak bu meseleler kısa bir şekilde açıklanmalıdır. Öğretilmekte olan bilginin sonuna kadar bu metot takip edilmelidir. Bu sistemi takip etmenin bir sonucu olarak öğrenci bu yöntemle bilgi ve meleke kazanır. Fakat bu aşamada onun bilgi ve melekesi hâlâ az ve zayıftır. O, bu devrede ancak bu

bilgiyi anlamaya ve meseleleri kavramaya alışmış olur. Bundan sonra öğretici, bilgiyi yeni baştan öğretmeye başlar. Bu defa diğerine göre daha geniş bilgiler verir, kaideleri daha etraflı anlatır, sonuna kadar bu şekilde hareket eder. Böylece öğrencinin bilgisi ve alışkanlık derecesi artmış olur. Öğretici bundan sonra üçüncü defa olmak üzere, o bilgiyi yeni baştan öğretmeye başlar. Bu anlatımda çözümü güç ve derin olan bütün meseleleri anlatır. Bu sayede öğretilmek istenilen bilgi üç defa öğretilmiş ve bunun bir sonucu olarak öğrenci artık o bilgide meleke elde etmiş olur. Öğretimde bu tedrici metodu uygulamak son derece faydalıdır. Ancak bazı öğrenciler yaratılıştan gelen istidatları sayesinde sözü edilen bu merhalelerden daha az bir zamanda o bilgide meleke sahibi olabilirler.⁵⁴

İbn Haldûn, dönemindeki birçok eğitimcinin, doğru öğretim metotlarından habersiz olduğunu ve eğitimde tedriciliği göz ardı ettiğini dile getirir. Ona göre bu kimseler, bir bilgiyi daha yeni öğrenmeye başlamış olan öğrenciye o bilginin anlaşılması güç olan meselelerini anlatmaya çalışıyor, onu bu meseleleri anlamaya ve ezberlemeye zorluyor ve bunu doğru bir öğretim yolu sanıyorlar. Hâlbuki öğrencinin zihni bunları anlayacak derecede gelişmiş değildir. Esasında o bilgiyi öğrenmek de güçtür. Bunun bir sonucu olarak öğrenci tembelleşir, zihni bilgiyi kabul etmez. Onun bu bilgiyi öğrenememesi mütemadiyen sürüp gider. Bu ise öğretim metodundaki bozukluğun bir sonucudur. Öğretici, öğrenciye dayanıklılığı ve kapasitesinin üstünde ders yüklememeli, okutmakta olduğu kitabın dışına çıkmamalıdır. Öğrencinin kitabı başından sonuna kadar zapt edip kavrayabilmesi için kitapta anlatılan meseleleri başkasıyla karıştırmamalıdır. Bir kitaptaki bilgiyi elde ettikten sonra başka bir kitaba geçmelidir. Çünkü öğrenci, bilgilerden birinde meleke elde ederse başka bilgileri de kavramaya hazırlanmış olur. Öğrencide heves ve arzu meydana gelir ve öğrenci, bilginin amacına ulaşıncaya kadar daha yüksek derecelere varmak ister. Öğretim metodu karışık olursa öğrenci o bilgiyi kavramaktan aciz kalır. Onda usanç meydana gelir. Düşüncesi körelir ve bilgi öğrenmekten ümidini keser. Sonunda da bilgi öğrenmeyi bırakır.⁵⁵

İbn Haldûn, öğrencilere bilgi ve fenni öğrenme zamanını uzatmalarını tavsiye eder. Çünkü derslere ara vermek, öğrendiklerinin unutulmasına sebep olur. Konular arasındaki bağlar kopmuş olur. Mesele ve konuların bu şekilde dağınıklığı onlarda meleke elde etmeyi güçleştirir. Bir ilmin meseleleri düzenli bir surette başından sonuna kadar kavranmış ve hazmedilmiş olursa, bu bilgiler unutulmaz ve onda meleke edinmek kolaylaşır. Bilgiler birbirine sağlam bir surette bağlanır ve akılda yerleşir. Çünkü meleke dediğimiz alışkanlık ancak işlerin arkası kesilmeden tekrarlanmasıyla husule gelir. İşler unutulursa, o işlerden doğan meleke de unutulur.⁵⁶

Öğretimde riayet edilmesi gereken hususlardan biri de, iki bilgiyi birden öğrenmemek, böylece birbirine karıştırmamaktır. Çünkü bu takdirde akıl bölünmüş, her ikisini anlamak üzere, birinden öbürüne yönelmiş

olduğundan, ikisini birden kavramak güçleşir ve öğrenci hiçbirini anlayamaz. Boşu boşuna yorulur ve yoksun kalır. Kişi, birçok konu yerine tek konuyla meşgul olursa, onu daha rahat öğrenir.⁵⁷

İbn Haldûn'a göre Arap soyundan olmayan bir kimse, şehirlerde yaşayan Araplarla iç içe yaşarsa şehirlerde Arap dili melekesi büsbütün bozulmuş olduğundan ancak bozulmuş olan dille konuştuklarını işitecektir. Bu kimsenin Arapça sözleri ve şiirleri öğrense bile daha önce başka bir dilde meleke kazanmış olduğu için Arap dilinde ancak eksik bir meleke elde edebilir.⁵⁸

İbn Haldûn, Sîbeveyh, Ebu Ali el-Fârisî (v. 377/987) ve ez-Zemahşerî (v. 538/1144) gibi Arap dilinin üstatları olan zatların, Arap soyundan olmadıkları halde bu melekeyi elde etmiş olduklarını ifade etmiştir. O, sözü edilen bu üstatların soyları itibarıyla Arap olmadıklarını ancak dilde meleke sahibi olan Araplar arasında yetişmiş olmaları hasebiyle eğitimleri bakımından Arap olduklarını söylemiştir.⁵⁹

Dil öğrenmede olumsuzluklar olarak yukarıda zikri geçen husus günümüzde sözü edilen çok dillilik meselesini doğrudan ilgilendirmektedir. Nitekim çok dillilik konusunda el-Câhız (v.255/869) da değerlendirmede bulunmuş ve iki lisanın aynı dilde buluşmaları halinde birbirlerine zararlı olacağını ve dilin zayıflayacağını savunmuştur. el-Câhız, Mûsa b. Seyyâr el-Esvârî'nin Arapça ve Farsçayı aynı derecede iyi bildiğini belirtmiş ancak bunun istisnâî bir durum olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ O, dil öğrenimini doğuştaki kabiliyetle bağdaştırarak insanın doğuştan bir dili öğrenecek kabiliyet ve güçte olduğunu, dolayısıyla kişinin var olan bu gücünü birden fazla dile harcaması durumunda bu gücün bölünmüş olacağını savunmuştur.⁶¹ Onun bu görüşü, İbn Haldûn'un "insan iki melekeyi tam olarak icra edemez" anlayışıyla örtüşmektedir.

el-Câhız, dil öğreniminde çok önemli bir ilkeye dikkat çekmiştir. Ona göre bir dilin öğreniminde etkin olan en önemli unsur o dile olan ihtiyaçtır. Bir dile olan ihtiyaç ne kadar çok ise o dilin öğrenilmesi o kadar çabuktur.⁶² Dil öğreniminde el-Câhız'ın ortaya koyduğu bu ilke, olağan üstü bir öneme sahiptir ve dil öğreniminde genelleştirilebilecek bir esastır.⁶³ el-Câhız'ın ortaya koyduğu bu ilkeyi günümüz şartlarında düşündüğümüzde, neden İngilizce öğreniminin Arapçadan daha yaygın olduğu da ortaya çıkar. Bir dile günlük hayatta ne kadar ihtiyaç duyulursa, o dilin öğrenimi o kadar yaygınlaşır.

İbn Cinnî ise çok dillilik ile ilgili ileriye görebilme kabiliyetini yansıtan nadir bir görüşü dile getirerek Arapça ve diğer yabancı diller arasında bir karşılaştırma yapmış ve tüm dillerin müşterek olduğu ilkesinden hareketle, başka bir dili bilen kimselerin Arapçayı kolay öğrendiklerini dile getirmiştir. Zira diller yapı itibarıyla birbirine benzedikleri için bir dili bilen kimse ikinci dili daha rahat öğrenir.⁶⁴

İbn Cinnî'nin dikkat çektiği bu husus günümüzde bir hayli yaygındır. Zira diller birbirleriyle iç içe olduklarından bir dili iyi bilen kimse, başka bir dili öğrenmek istediğinde daha kolay öğrenir. Çünkü doğal olarak önce öğrendiği dil, yeni öğrenmek istediği dilde karşısına çıkan zorlukları aşmasına yardım edecektir.⁶⁵

İbn Haldûn, Kur'an'ın öğrenilmesi ve ezberlenmesi ile Arap dilinin öğrenilmesi arasında ciddi bir ilgi kurarak çocukların Arap dilini henüz öğrenmeden sadece Kur'an'a yönlendirilmelerinin doğru olmadığı, bu durumun genel olarak dil melekesine zarar verdiği, Arap dilinde üslup ve ifade tarzlarına alışmayı geciktirdiği kanaatindedir. O, bu görüşünü şöyle gerekçelendirmektedir: İnsanlar Kur'an'ın bir benzerini getirmekten alıkonmuşlardır. Dolayısıyla Kur'an'ı öğrenen bir çocuk onun üslubuna göre dil melekesini geliştiremez.⁶⁶ Yani çocuklar sadece Kur'an öğrenirlerse Kur'an gibi bir üslubu elde etmeye güç yetiremezler. Daha önce de Arapça melekesini elde edemediklerinden dil melekelerinde sorun yaşarlar ve gereği gibi dillerini geliştiremezler.⁶⁷

İbn Haldûn, yukarıdaki görüşüne kendi döneminden şöyle örnek verir: Endülüs'te yetişen çocuklar dil melekesini küçüklükten itibaren elde etmektedirler, çünkü onların eğitimi sadece Kur'an ile sınırlı değildir. Onlara Kur'an'ın yanı sıra Arap şiiri ezberletilir, rivayet etme, kompozisyon yazma, Arapça kurallarını öğrenip ezberletme ve yazı yazma eğitimi de verilir. Ancak Afrika'da yetişen çocuklara eğitime başlarken sadece Kur'an öğretildiğinden, dil melekeleri gereği gibi gelişmemekte ve kısır kalmaktadır.⁶⁸

İbn Haldûn'a göre İslami dönemde yetişen şairler, Kur'an ve hadisle meşgul olmaları ve dil melekelerini yükseltmiş olmaları nedeniyle cahiliye dönemi şairlerinden daha üst mertebededirler.⁶⁹ İbn Haldûn'a ait bu görüş, ilk etapta yukarıdaki görüşüyle çelişir gibi gözükmektedir. Ancak o eğitime sadece Kur'an ile başlamanın dil melekesine zarar verdiği görüşündedir. Dolayısıyla Kur'an'ın yanı sıra dil melekesini geliştirecek bir eğitimin yapılması dil melekesini kusurlu olmaktan kurtarır.⁷⁰

3. Dil Öğreniminde Toplumsal Olgu

Dil öğreniminde toplumun etkisi çok yönlüdür. Bunların bir kısmına dil öğreniminde yöntem başlığı altında işaret edildi. Toplumun dile olan etkisine dair ayrıca şu hususları maddeler halinde zikretmekte fayda vardır.

a. Din ve Siyaset: Dil üzerinde etkili olan unsurların başında din ve siyaset gelmektedir. İbn Haldûn'a göre şehirlerin dilleri, o şehirde yaşayan topluluğun veya orada hüküm sürüp onları yönetenlerin dilidir. Bu nedenle Doğuda ve Batıda İslami şehirlerin dilleri - her ne kadar Mudar lehçesi olan

fasih Arapçanın melekesi bozulmuş olsa da - Arapçadır. Bu şehirlerin dillerinin Arapça olması, İslam devletinin başka toplumlara galebe çalması ve oralara hükmetmesi sebebiyledir. Zira din ve toplum, varlığın ve yönetimin görünen yüzü ve suretidir. Suret ise maddeden önce gelir. Dinin kaynağı, Kur'an ve hadistir. O da Arapçadır.⁷¹

İbn Haldûn, Arap dilinin, İslam toplumunun büyük çoğunluğuna ve yönetimde olanlara ait bir dil olduğunu söylemesinin yanı sıra onun *din dili* olduğuna vurgu yapar. Din olgusu, toplumda çok önemli bir yere sahiptir. İbn Haldûn, dilin topluma etkisini şöyle ifade eder: Din, dil olarak Arapçayı tercih ettiğinden ve İslam devletinin başında bulunanların dili de Arapça olduğundan bütün İslam memleketlerinde Arapça dışındaki diller terk edilmiştir. Çünkü insanlar hükümdarlarına tabidirler ve onların dini üzeredirler. Böylece Arap dili İslam'ın ve Araplara itaatin şiarlarından biri haline gelmiştir. Sonunda İslam ülkelerinde Arap olmayanlar kendi dillerini terk etmişler ve Arapça onların dili haline gelmiştir.⁷²

İbn Haldûn, din olgusunun hükümdarlık ve siyasetten daha etkili olduğunu tesbit etmiştir. Birçok ülkede Müslümanlar yönetimi kaybettiği halde halk din olarak İslamı benimsediği için Arap dili varlığını sürdürmüştür. Müslümanların dine sarılmaları, Arapçanın varlığını sürdürmesinde önemli bir etken olmuştur. Nitekim Arapların dışındaki milletler, üstünlüğü ele geçirip İslam topraklarına hâkim olunca Arap dili iyice bozulmuştur. Eğer Müslümanlar, dinin kaynağı olan Kur'an ve sünnete vermemiş olsalardı Arapça şimdiki kadar gelişmiş olmazdı.⁷³

b. Arap Olmayanlarla Karışma Sonunda Dilin Bozulması: İbn Haldûn'a göre fasih Araplar, dilde fasih olmayan kimselerle karışırlarsa zamanla dil melekeleri zarar görür ve bozulur. Fasih Arapların başka kavimlerle karışmak suretiyle Arapların ifade ve anlatma tarzına aykırı olan bir takım konuşma biçimlerini içtirmeleri, dil melekесinin bozulmasında önemli bir amil olmuştur. Fasih oldukları halde, Arap olmayanlarla birlikte yaşayanlar, hem Arap olmayanlarla hem de kendi kavimleriyle iletişimlerini sürdürürler. Böylece biraz ondan biraz bundan içitmekle başka bir meleke husule gelir. Bu yeni melek sebebiyle Arap dili bozulur.⁷⁴

İbn Haldûn'a göre Arap dili, yabancılara ne kadar uzak olursa o kadar fasihliğini korur. Kureyş lehçesinin Arapların en fasih lehçesi olmasının sebebi budur. Çünkü Kureyş kavminin yaşadığı topraklar, Arap olmayan kavimlere uzaktır. Fesahat bakımından ikinci derecede olan lehçe ise Kureyş'e komşu olan diğer kabilelere aittir.⁷⁵ Bunlardan daha uzakta olup Farslar ve Rumlarla komşu olarak yaşayan Araplarının dilleri ise bozulmuş olup asli melekесinden uzaklaşmıştır. Nitekim dil uleması dil unsurlarının doğruluğunu tespitite Kureyş lehçesini ve ona yakınlığı esas almışlardır.⁷⁶

Sonuç

Bu çalışmada İbn Haldûn'un Arap diline ve dil eğitimine bakışı ele alınmıştır. İbn Haldûn dilsel problemleri bir tarihçi ve sosyolog bakış açısıyla değerlendirmiştir.

İbn Haldûn, dil ilimlerini *luğa*, *nahiv*, *beyan* ve *edep* olmak üzere dört kısma ayırmış ve bunlar arasında nahvi, icra ettiği görevin önemi açısından diğer araç ilimlerinden önde tutmuştur. Çünkü nahiv, Arapçada cümle yapısının esasını teşkil eder. Dolayısıyla konuşmanın da esası nahivdir. Ancak bu durum dil öğretiminde nahvin amaç olduğunu göstermez. Bilakis nahiv, dili doğru öğrenmek için sadece bir araçtır.

İbn Haldûn'un nahiv ve sair dil ilimlerini bir araç olarak görmesi ve şer'î ilimlerin hizmetinde olduğunu söylemesi, bu ilimler için bir kusur değil, bilakis bu ilimleri yüceltmektir. Zira bir ilmin Kur'an ile ilgili olması ve onun iyi anlaşılmasında pay sahibi olması, olağan üstü bir öneme sahiptir.

İbn Haldûn, nahivle ilgili en iyi kitapların, en çok şahit içeren, öğrencinin ezber, dinleme ve çok alıştırma yapmasına imkân tanıyan kitaplar olduğuna işaret etmiştir. Ona göre Sîbeveyh'in kitabı ve Endülüslülerin kitapları bu kıstasa uygundur, ancak daha sonraları yazılan kitaplar bu hususta kusurludur.

İbn Haldûn'a göre dil melekesi, terzilik ve marangozluk gibi tekrarlama ve alıştırma ile kazanılan bir meleke olup her şahısta potansiyel olarak vardır. Bu meleke dil organı ve iyi bir dil eğitimiyle elde edilir. Dil eğitim ve öğretimi sosyal bir olgudur. Zira toplum olmadan dil bir anlam ifade etmez. Aynı zamanda dil eğitiminin gelişimi toplumun gelişimiyle doğru orantılıdır.

İbn Haldûn, eğitim ilkelerini doğru esaslar üzerine bina etmiştir. Nitekim onun söz konusu ettiği bu ilkeler, günümüzdeki eğitim sistemlerinde de geçerliğini sürdürmektedir. O, eğitimin kolaydan zora doğru olmasını ve dilin yerleşmesi için çokça tekrar edilmesini, dil eğitim metodunun öğrenen

kimsenin yaşına uygun olmasını, anlatılan dersin anlaşılır olmasını, iyi bir eğitim için dilin tüm araçlarına yönelmek gerektiğini, gramer, şiir ve belâgat bilgisine müracaat etmek gerektiğini savunmuştur. Yani eğitimde tedricilik, devamlılık, anlaşılabilirlik ve şümulülük ilkelerine riayet edilmelidir. Nitekim eğitimde öngörülen bu ilkeler günümüzde de önemini sürdürmektedir.

İbn Haldûn Arap dili, eğitimi ve öğretimine birçok yönden işaret etmiş ve bu hususta yol gösterici birçok ilke belirlemiştir. İbn Haldûn'un *Mukaddimesinde* yer alan bu görüşlerin ekseriyetinin günümüzde de hâlen geçerliliğini koruması, onun dilbilim alanındaki dehasının bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

el-Câhız, Ebu Osman 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Thk. Abdusselâm Hârûn, Kahire 1968.

_____, *el-Hayavân*, Thk. Abdusselâm Hârûn, Kahire 1965.

Cemil Oruç, "İbn Haldûn'un Mukaddimesinde Öğrenme," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010.

Fetîha Haddâd, *İbn Haldûn ve Ârâuhu'l-Luğaviyya ve't-Ta'limiyye*, Menşurâtü Mahber el-Mumerasât el-Luğaviyye, Cezâir 2011.

İbn Cinnî, Osman Ebu'l-Feth, *el-Hasâis*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut Trz.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

İhsân Abbâs, *Tarihu'n-Nakdi'l-Edebî 'İnde'l-'Arab*, Daru's-Şurûk, Amman 1993.

İsmâil Sirâcuddîn, *İbn Haldûn İ'câzun Fikriyyun Muteceddid*, Mektebetü'l-İskenderiyye, Mısır 2008.

Mîşâl Zekeriyâ, *el-Meleketü'l-Lisaniyye fî Mukaddimeti İbn Haldûn*, Beyrut 1986.

el-Museddî, Abdusselâm, *et-Tefkîru'l-Lisânî fî'l-Hadâratî'l-'Arabiyye*, Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, Tunus 1981.

M. Sadi Çögenli, & Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 1994.

Sabri Türkmen, "Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi," *Diyanet İlmi Dergi*, Aralık 2003.

et-Tehânevî, Muhammed el-Fârûkî, *Keşşâfu İstilahâti'l-Funûn*, Thk. Lutfî 'Abdulbedî', Mısır 1963.

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati. (sabri.turkmen@inonu.edu.tr)

¹ Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. Câbir b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahmân İbn Haldûn, Haldûn ismiyle tanınan dedesine nispet edilmiştir. Künyesi Ebu Zeyd'dir. Mısırda Mâlikî mezhebinin kadısı olarak görev yaptığı için kendisine "Veliyu'd-din" lakabı verilmiştir. Hicri 732 yılında Tunus'ta doğmuştur. Ataları İspanya'nın İşbiliye bölgesindedir. Kur'an-ı Kerim'i kıraat-ı seb'a ile beraber ezberlemiştir. Fıkıh, Hadis, Mantık, Nahiv ve Arapça ilimlerini okumuştur. Mu'allakât-ı seb'a ve onun dışında birçok şiir ezberlemiştir. Yazma işine önem vermiş Tunus'u terk edinceye kadar birçok hükümdarı ziyaret etmiştir. Daha

sonra Kahire'ye yerleşmiştir. Yetmiş altı yaşında 808/1405 yılında vefat etmiştir. Bkz., Sirâcuddîn, İsmâil, *İbn Haldûn İ'câzun Fikriyyun Muteceddid*, Mektebetu'l-İskenderiyye, Mısır 2008.

² *Mukaddimetu İbn Haldûn*, İbn Haldûn'un *el-İber ve Divânu'l-Mubtedei ve'l-Haber* adlı tarih kitabının ilk cildi olup büyük bir şöhre sahiptir. Müellif bu eseri tarih kitabına bir giriş olarak kaleme almış, burada tarih ilminin problemlerini tarihle ilgili bilgileri, derleme metotlarını, tarihçilerin düştükleri yanlışları vs. ele almıştır. Bu nedenle eserde medeniyetler, devletler, devletlerin kuruluş, yükseliş ve çöküş nedenleri ele alınmış, tarih ilminin felsefesi yapılmıştır. Bkz., M. Sadi Çögenli & Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 1994, s. 257.

³ İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 469.

⁴ *Aynı eser*, s. 469.

⁵ Fetîha Haddâd, *İbn Haldûn ve Ârâuhu'l-Luğaviyya ve't-Ta'limiyye*, Menşurâtu Mahber el-Mumerasât el-Luğaviyye, Cezâir 2011, s. 23.

⁶ İbn Haldûn, *A.g.e.*, s. 469.

⁷ *Aynı eser*, s. 469.

⁸ Nahivle ilgili yapılmış çalışmalar dilde ilk hatanın i'rab olgusuyla ilgili olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle konu Kur'an-ı Kerimle alakalı olunca yapılan hata daha da vahim hale gelmektedir. Mesela, Tevbe Suresinde geçen “أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ” ayetinde “وَرَسُولُهُ” kelimesinin son harfindeki hareketin değişmesi manayı tamamen değiştirmektedir. İşte bu durum söz ve yazıda i'raba dair kaide ve kuralların ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz., Fetîha Haddâd, *A.g.e.*, s. 31.

⁹ İbn Haldûn, *A.g.e.*, s. 470.

¹⁰ *Aynı eser*, s. 470.

¹¹ *Aynı eser*, s. 470.

¹² *Aynı eser*, s. 469.

¹³ *Aynı eser*, s. 469.

¹⁴ Fetîha Haddâd, *A.g.e.*, s. 72.

¹⁵ *Aynı eser*, s. 96.

¹⁶ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut Trz., I, 33.

¹⁷ Fetîha Haddâd, *A.g.e.*, s. 72.

¹⁸ et-Tehânevî, Muhammed el-Fârûkî, *Keşşâfu İstilahâti'l-Funûn*, Thk. Lutfî 'Abdulbedî', Mısır 1963, I, 5-7.

¹⁹ *Aynı eser*, I, 23.

²⁰ *Aynı eser*, I, 22.

²¹ Bkz., İbn Haldûn, *A.g.e.*, s. 473.

²² *Aynı eser*, s. 474.

²³ *Aynı eser*, s. 474.

²⁴ *Aynı eser*, s. 474.

²⁵ *Aynı eser*, s. 474.

²⁶ *Aynı eser*, s. 474.

²⁷ *Aynı eser*, s. 475.

²⁸ Bkz., Sabri Türkmen, “Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi,” *Diyanet İlmi Dergi*, Haziran 2007.

²⁹ İbn Haldûn, *A.g.e.*, s. 475.

³⁰ *Aynı eser*, s. 475.

³¹ *Aynı eser*, s. 475-476.

- ³² *Aynı eser*, s. 476.
³³ *Aynı eser*, s. 476.
³⁴ *Aynı eser*, s. 476.
³⁵ *Aynı eser*, s. 476.
³⁶ *Aynı eser*, s. 476.
³⁷ *Aynı eser*, s. 476.
³⁸ *Aynı eser*, s. 476.
³⁹ *Aynı eser*, s. 477.
⁴⁰ *Aynı eser*, s.476.
⁴¹ el-Museddî, Abdusselâm, *et-Tefkîru 'l-Lisânî fi 'l-Hadâratî 'l-'Arabiyye*, Tunus 1981, s. 219.
⁴² Bkz., Cemil Oruç, "İbn Haldûn'un Mukaddimesinde Öğrenme," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010, s. 29.
⁴³ *Aynı eser*, s. 481.
⁴⁴ *Aynı eser*, s. 481-482.
⁴⁵ *Aynı eser*, s. 482.
⁴⁶ *Aynı eser*, s. 482
⁴⁷ *Aynı eser*, s. 482.
⁴⁸ Bkz., Mişâl Zekeriyâ, *el-Meleketu 'l-Lisâniyye fî Mukaddimeti İbn Haldûn*, Beyrut 1986, s. 64-70.
⁴⁹ İbn Haldûn, A.g.e., s. 477.
⁵⁰ *Aynı eser*, s. 495-497
⁵¹ *Aynı eser*, s. 470.
⁵² *Aynı eser*, s. 397.
⁵³ *Aynı eser*, s. 495-496.
⁵⁴ *Aynı eser*, s. 458-459.
⁵⁵ *Aynı eser*, s. 458.
⁵⁶ *Aynı eser*, s. 459.
⁵⁷ *Aynı eser*, s. 459.
⁵⁸ *Aynı eser*, s. 485.
⁵⁹ *Aynı eser*, s. 485.
⁶⁰ el-Câhız, Ebu Osmân 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, Thk. Abdusselâm Hârun, Kahire 1968, I, 368.
⁶¹ el-Câhız, *el-Hayavân*, Thk. Abdusselâm Hârun, Kahire 1965, I, 76-77.
⁶² *Aynı eser*, V, 290.
⁶³ el-Museddî, A.g.e., s. 234.
⁶⁴ İbn Cinnî, A.g.e., I, 244.
⁶⁵ el-Museddî, A.g.e., s. 235-236.
⁶⁶ İbn Haldûn, A.g.e., s. 462.
⁶⁷ İbn Haldûn'un bu görüşünü *sarfe* anlayışına dayandırması isabetli gözükmemektedir. Bkz., Sabri Türkmen, A.g.m., s. 62-64.
⁶⁸ İbn Haldûn, A.g.e., s. 463.
⁶⁹ *Aynı eser*, s. 496.
⁷⁰ İhsân Abbâs, *Tarihu 'n-Nakdi 'l-Edebî 'İnde 'l-'Arab*, Daru'ş-Şurûk, Amman 1993, s. 631.
⁷¹ İbn Haldûn, A.g.e., s. 298-299.
⁷² *Aynı eser*, s.299.
⁷³ *Aynı eser*, s.299.
⁷⁴ *Aynı eser*, s. 476-477.
⁷⁵ *Aynı eser*, s. 476-477.
⁷⁶ *Aynı eser*, s. 476-477.

ARAP EDEBİYATINDA FABL TÜRÜ

M. Selim İPEK*

Özet

Fabl, dünya ülkelerinin edebiyatlarında temel bir yere sahip olan, öğretici amaçla hayvanların dilinden yazılan, didaktik ve dramatik bir türdür. Bu çalışmada fabl türünün doğuşu, dünya edebiyatlarındaki yeri ve temsilcileri kısaca ele alınarak tanıtılmış; özellikle Arap edebiyatında İbnu'l-Mukaffa ile başlayan fabl türü eserlerin sonraki dönemlere etkisi ve Arap edebiyatı içerisinde farklı edipler tarafından işlenilmiş olması üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Fabl, Hikâye, İbnu'l-Mukaffa, Kelile ve Dimne

The Fable in Arabic Literature

Summary

The fable, which occupies an important place in the world literatures, is a didactic and dramatic form with animal characters. The study describes briefly fable form, its birth, its place in the world literatures and its representatives, and then focuses on the effect of the fable type works on Arabic literature beginning with Ibn al-Mukaffa and his followers in the following periods.

Keywords: Arab Literature, Fable, story, Ibn al-Mukaffa, Kalila and Dimna

* Dr., Erzurum Merkez Anadolu İmam Hatip Lisesi, (mselim_ipek@hotmail.com)

Giriş

“Fabl” kelimesi Latince “Fabula” kelimesinden gelir; Fransızca kökenli olan fabl kelimesi, içerisindeki sözlerin ve eylemlerin hayvanlara isnad edildiği, öğretici amaçla ve toplumun düzelmesi için yazılmış, okuyucunun kalbine ve aklına ulaşmayı hedefleyen hikayelere denir.¹ Gerçekten uzak olayları konu edinen, nesir ya da şiir olarak yazılmış uydurma hikayeler anlamında da kullanılır. Hem didaktik, hem de dramatik bir tür olmakla beraber siyasi tenkidi de içermektedir.²

Edebi literatürde fabl, hayvanlar ya da cansız varlıklar arasında geçen bir olayı anlatan ve öğüt veren yazıların genel adıdır. Arap edebiyatında الخرافة olarak adlandırılan³ bu tür hikayeler, insanların ahmaklık ve zayıflıklarını gözler önüne sermek amacıyla anlatılan, kahramanları genellikle insan gibi davranan ve konuşan hayvanlar olan alegorik (sembolik, temsilî) masallar olarak da tanımlanmaktadır.⁴ Eğitim ve öğretimde sıkça kullanılan bu türün kahramanlarını, insan karakterine ve davranışlarına sahip hayvan, bitki ve cansız varlıklar oluşturur.

Hayvanların diliyle yazılan masal ve hikayeler, dünya edebiyatlarında kullanılan çok yaygın bir edebi türdür. Bu masallarda sözler ve yapılan işler bir maske veya bir rumuz altında hayvanlara isnat edilmektedir. Bu hikayeler ahlâki amaçları, toplumsal ve pedagojik dersleri ayrıca eleştirel siyasi konuları içermektedir.

Bu türün doğuşu ve tarihî kaynağı konusunda farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre bu tür, Yunanlılara dayandırılmaktadır. Kimi kaynaklarda ise bu türün doğduğu en eski kültürün Hint kültürü olduğu belirtilmektedir. Bu iki görüşün dışında Fars, Rum ve Babil kültürlerinde de bu türden hikayelerin olduğu ifade edilmektedir.⁵

Belki de bu sanatın halk hikayeleriyle olan bağlantısı dünya milletlerinin pek çoğunda yayılmasının arkasında gizlidir.

Bazı edebiyat araştırmacıları bu tür hikayelerin doğuşunun siyasetle alakası olduğunu ve bu türün baskı ve zulmün olduğu dönemlerde ortaya çıktığını ifade etmektedirler. Bu görüşlerine delil olarak bu türde eserler yazan kişilerin köle veya mevâlî olmasını göstermektedirler.⁶ Ahmed Emin, bu konuda şöyle söylemektedir: “ *Baskı dönemlerinde, kralların ve yöneticilerin insanlara baskı yaptıkları günlerde bu türe şiddetli bir ihtiyaç hasıl olmuştur. O dönemlerde hiçbir tenkitçi onların yaptıklarını eleştiremiyor, hiçbir vâiz onları yaptıklarından vazgeçirecek güzel öğütler veremiyorlardı. Bu yüzden yöneticilere adaletli olmayı nasihat eden bu türden hikayeler ortaya çıkmıştır.*”⁷

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki korku faktöründen dolayı yöneticilere karşı eleştirilerin ifade edilemediği dönemlerde insanlar bir şekilde yöneticilere dolaylı yollarla ve temsili hikayelerle topluma karşı adaletli davranmaları gerektiğini ve yönetimde erdemli ve adaletli olmanın toplumun ıslahı açısından da gerekli olduğunu söylemeye çalışmışlardır. Bunu yapmanın en iyi yolunun da hayvanların dilinden yazılan, nasihat içerikli, faziletli davranışları ön plana çıkaran fabl türü hikayelerin olduğu görülmüştür.

Dünya edebiyatında fabl türü hikayelerin ilk örneği, M.Ö. 6. yüzyılda yaşamış olan Yunan asıllı ve zengin bir adamın kölesi olan Aisopos (Ezop)'a isnad edilse de bu konuda güvenilir bir kanıt yoktur. Kahramanları hayvanlardan oluşan ve Ezop'a isnad edilen bu masallar büyük ün kazanmıştır. Ezop'un bu hikayelerini yazmaktaki amacının, insanları eğlendirmek ve hoş vakit geçirmelerini sağlamak olduğu belirtilmektedir. M.Ö. 300 yılına ait olan bu hikayeler derlenerek yazıya geçirilmiştir.⁸ *Aisopos* Türkçe'ye Nurullah Ataç tarafından *Aisopos Masalları* adıyla (İstanbul, 1974) kazandırılmıştır.

Ezop'a isnad edilen bu masalları, Ezop'un yazdığı yönünde bir takım tartışmalar da vardır. Ona isnad edilen hikayelerin bilinen en eski derlemesi M.Ö. 4. yüzyılda Phaleroslu Demetrios tarafından hazırlanmış, bu derleme daha sonra M.S. 1. yüzyılda Latince olarak Phaedrus, Yunanca olarak Babrios tarafından yeniden kaleme alınmıştır.⁹ “Ezop Masalları” daha sonra miladi 17. yüzyılda Fransız yazar Jean de la Fontaine'in fabllarının esin kaynağı olmuştur.¹⁰

Günümüzde “fabl” denince La Fontaine akla gelmektedir. Her ne kadar daha önce örnekleri olsa da gerek Batı edebiyatında, gerekse genel dünya edebiyatında “fabl” türü ile meşhur olan yazar La Fontaine'dir. La Fontaine 1621 – 1695 yılları arasında yaşamış Fransız şair ve yazardır. Yazdığı fabl türü eserleriyle tanınmıştır. Yazdığı masallarda Dede Korkut masallarındaki üslupla hayvanlara ahlâkî karakterler vererek onların şahıslarında bazı insan karakterlerini tenkid etmiş ve genelde ahlâk dersi vermeye çalışmıştır. Buna edebiyatta teşhis (kişileştirme) ve intâk (konuşturma) sanatı denir. La Fontaine'nin, masallarındaki konuları aslında doğu klasiklerinden aldığı söylenir.¹¹ Kendisinden çok önceleri yazılmış Beydeba'nın Kelile ve Dimne adlı eserindeki hikayelerin on sekiz tanesi La Fontaine'nin fabllarında şiir şeklinde tekrarlanmıştır.¹²

La Fontaine, fabllarındaki kişileri daima hayvanlar arasından seçse de bazen insanları da olaylara dahil etmiştir. Sık sık bahsettiği hayvanlar arslan, kurt, tilki eşek ve horozdur. La Fontaine ile birlikte fabl türü bütün Avrupa'da bir canlanma yaşamıştır. Masalları toplam olarak 238 tane olup 12 kitapta toplanmıştır. Eserleri üç cilt halinde basılmış ve bu eserler bir çok dile tercüme edilmiştir.¹³ Masalların tamamını Sabahattin Eyüpoğlu *La Fontaine / Masallar* adıyla (İstanbul, 1969) çevirmiştir.

Türk edebiyatında fabl türü masalların ilki 15. yüzyılda Şeyhî tarafından yazılan *Harnâme* adlı eserdir. Bu eser, bir eşeğin macerasını anlatan satirik(eleştirel) ve alegorik bir fabldır. 126 beyitten oluşan eserde dönemin sosyal eleştirisi yapılır ve kurulu düzene karşı çıkanlar ince bir şekilde eleştirilir. Eser sade bir Türkçe ile söylenmiştir. Bu yönüyle dönemin sade Türkçesini en güzel şekilde yansıtmıştır. Bu eserde ince bir mizah ile insanî zaaf lar hicvedilmiştir. Eserin kahramanı hakettiğinden fazlasını isteyen bir eşektir. Çayırd a gördüğü öküzlerin semizliğine özenerek onlar gibi olmaya karar verir. Gördüğü bir hasadın ortasına dalarak hasadı yer ve bunun üzerine hasadın sahibi eşeğe olmadık işkenceler eder. Yani eşek, öküz e ben zeme zaafından dolayı kulaklarından ve kuyruğundan olur.¹⁴

Türk edebiyatında 14. Yüzyılda yaşamış olan Gülşehri'nin "*Man-tıku't-tayr*" isimli mesnevisi,¹⁵ 16. Yüzyılda yaşamış olan Fuzuli'nin esrar ile şarap arasındaki savaşı alegorik tarzda hikaye eden ve 444 beyitten oluşan "*Beng u Bâde*" si de bu türden eserler arasında sayılabilir.¹⁶

Doğ u edebiyatında fabl türü masalların ilkleri arasında Hint destan-ları olarak bilinen *Mahabharata* ve *Ramayana* gelmektedir. Mahabharata, yazarının *Vyasa* adlı mitolojik kişi olduğu ve M.Ö. 3 – 5. yüzyıllarda yazıldığı söylenen ve Sanskritçe yazılmış eski bir Hint destanıdır. Bu eser yüz bin kıtadan oluşmaktadır ve ancak 18. yüzyıldan sonra tanınmıştır. Eser-in tamamı 20. yüzyılda Hintliler tarafından Bombay'da İngilizce'ye tercüme edilmiştir.¹⁷

Valmiki tarafından yazılan *Ramayana* ise yirmi dört bin beyitten ve yedi bölümden oluşan muazzam bir destanıdır. Bu eserde, Hint mitolojisiyle ilgili efsaneler, evlilikler, saray entrikaları, kralların taç giyme törenleri, kardeş bağları, dostluklar gibi birçok konu işlenmiştir. Ayrıca başka hiçbir edebi eserde görülmeyen "maymunlar ordusu", biçimleri bozuk ifritler, olağanüstü silahlar, havada uçan araçlar gerçek bir hayalin harmanlandığı olağanüstü kurgulardır.¹⁸

Arap Edebiyatında Fabl

Arap edebiyatında tahrîf (تخریف) kelimesiyle ifade edilen fabl türü masalların ilki ve en çok bilineni, Arap edebiyatında bu türde büyük bir etki yaratan İbnu'l-Mukaffa'nın (724 – 759)¹⁹, III. yüzyılda Hint hükümdarlarından birinin oğlunu eğitmek için bir Vişnu rahibinin önerisiyle kaleme aldığı²⁰ *Kelile ve Dimne* isimli tercümesidir.

Araplar, cahiliye döneminden bu yana gerçek dışı olaylar ve mi-tolojiyle tanışmış bir millettir. Bu gerçek dışı olaylar Cahilliy e döneminden itibaren Arap kültüründe yerini bulmuştur. Bunların başında gerçekten uzak ve gaybtan haberler veren kehanetler gelmektedir.²¹ İmru'u'l-Kays'ın(m.520) cinlerin dişlerini şiirinde tasvir etmesi ve mızrakların

uçlarını bu dişlere benzetmesi,²² en-Nabiğa ez-Zübyânî'nin (öl.639) divanında “*Zâtu's-safâ*” başlığı altında bir çoban ve yılan arasında geçen bir konuşmayı dile getirmesi²³ hayal dünyasının değişik hatlarını ve renklerini yansıtmaktadır.

Arap edebiyatında hayvanların diliyle yazılan hikayelerin Cahiliye döneminden itibaren bilindiği görülmektedir.²⁴ Bu durum emsâl kitaplarıyla günümüze ulaşan *Kıyasu'l-emsâl*'lerde açık bir şekilde görülmektedir. el-Mufaddal ed-Dabbi'nin (h.170) *el-Emsâl*'i; Ebu Hilal el-Askeri'nin(h.395) *Cemheretü'l-emsâl*'i; el-Meydâni'nin (h.518) *Mecmau'l-emsâl*'i söz konusu emsâl kitaplarının önde gelenlerindedir. Ayrıca Cahiliye şiirinde fabl türü hikâyeler bol miktarda görülmektedir. Özellikle de Ümeyye b. Ebi's-Salt(öl.622)²⁵, el-A'sa ve en-Nabiğa ez-Zübyânî'nin divanlarında bu türden hikâyeler bulunmaktadır.

Yine Kur'an'da da ibret amacıyla hayvanların diliyle ifade edilen ayetler bulunmaktadır.²⁶ Tefsir kitaplarında da bu bağlamda bir çok hikaye geçmektedir. Ayrıca esâtir²⁷ ve israiliyyat²⁸ olarak bilinen rivâyetlerde hayvanların diliyle anlatılan ibret dolu hikâyeler oldukça fazla yer almaktadır.²⁹

Fabl türünün hemen her alanda varlık göstermesi ve bu türü ibret alma ve ahlâkî öğütler için bir araç olarak görülmesi, bu türün Araplar nezdinde ne derece ilgi gördüğünün delilidir. Hayvanların diliyle yazılan hikâyeler, diğer edebî materyaller gibi tedvin asrına kadar şifahi olarak anlatılmış, özellikle çeviri hareketlerinin başlamasıyla birlikte birinci Abbasi döneminde farklı toplumlar ve kültürlerle kaynaşmanın sonucu olarak da Araplar kendilerinden başka milletlerin hikâyeleriyle tanışmışlardır. Bu alanda en büyük adımı İbnu'l-Mukaffa (h.142) atmıştır. İbnu'l-Mukaffa hikâye sanatını sözlü söyleme merhalesinden yazılı edebiyata tercüme yoluyla Arap edebiyatına kazandıran ilk kişi olarak bilinir.³⁰ Bu başlangıçla birlikte Araplar, Arapça'ya tercüme edilmeden önce Hint ve İran edebiyatları arasında tercüme edilen bu kalıcı eserlerin değerine dikkat çekmiş, bu türe yeni ve sağlam esaslar getirmişlerdir. Ayrıca *Kelile ve Dimne*'nin dünya dillerinde altmış aşan bir çok tercümesi yapılmıştır.³¹ Bu türde eserler nazmetmiş müellifler arasında İbbân b. Abdi'l-Hamid el-Lâhikî (h.200), İbnu'l-Hebbâriyye (h. 504), Sehl b. Nevbaht (h. 504), İbn Zafîr es-Sakâlî (h. 565), Ebu'l-A'la el-Maarî (h. 449) sayılabilir.

Fabl türünün ilk ve en önemli eserlerinden biri olan *Kelile ve Dimne*, *Depşelim* isimli bir Hint hükümdarı döneminde *Beydeba* isimli bilge bir filozof tarafından Sanskritçe olarak yazılmıştır. Daha sonra İran hükümdarı Enuşîrvân Hint hükümdarının hazinesinde böyle bir eserin bulunduğunu öğrenince bilgili, filozof, Farsçayı ve Hintçeyi iyi bilen Berzeveyhî'i, *Beydeba*'nın yazdığı bu eseri alması için görevlendirir. Bunun üzerine Berzeveyhî, kitabın saklı olduğu hazine dairesinin anahtarını elinde bulun-

duran görevliyle sıkı bir bağ kurarak kitaba ulaşır ve hızlı bir şekilde eseri tercüme eder. Ülkesine döndüğünde eseri hükümdarın huzurunda okur. Daha sonra bu eser İbnu'l-Mukaffa tarafından Arapça'ya tercüme edilerek Arap edebiyatına kazandırılmıştır.³²

Kelile ve Dimne Pehlevi'den Arapçaya çevrildikten sonra Yunanca, Farsça, Latince, İspanyolca, İtalyanca, Slavca, Türkçe, Almanca, İngilizce, Fransızca, Danimarkaca, Flemenkçe gibi pek çok dile Arapça tercümesinden çevrilmiştir.³³

Eser adını ilk bölümündeki bir hikâyenin kahramanı olan iki çakaldan almıştır; “doğrunun ve dürüstlüğün” simgesi “Kelile” ile “yanlışın ve yalanın” simgesi “Dimne”. Kelile ve Dimne, Hint Edebiyatında *Pançatantra* “beş kitap” anlamına gelen masal serisinde yer alan masal kitaplarından biridir.

On beş bölümden oluşan Kelile ve Dimne'de bulunan bölüm başlıkları şu şekildedir:

- 1)Aslan, Öküz ve Çakal
- 2)Dimne'nin Durumunu Tetkik
- 3)Tasmalı Güvercin
- 4)Baykuşlar ve Kargalar
- 5)Maymun ile Kaplumbağa
- 6)Zahid ve Gelincik
- 7)Fare ile Kedi
- 8)Hükümdar ile Kuş Fenze
- 9)Aslan ile Çakal
- 10)Dişi Aslan, Avcı ve Çakal
- 11)İlaz, Belaz ve İraht
- 12)Zahid ile Misafir
- 13)Seyyah(gezgin) ile Kuyumcu
- 14)Şehzade ile Arkadaşları
- 15)Güvercin Tilki ve Balıkçıl

Kelile ve Dimne'de bulunan Baykuş ve Kargalar hikayesinin bir kısmı şöyledir:³⁴

“Hükümdar Depşelem filozof Beydeba'ya dedi ki:

Canı gönülden dost olup elbirliği yapanların hikayesini dinledim. Şimdi bana yalvarıp yakarsa bile kendisine inanılmayacak ve hilesine kanılmayacak düşmanın hikayesini anlat.

Filozof beydeba aldı sözü:

-Kin ve düşmanlıktan vazgeçmeyen düşmana kananlar, baykuşların kargalardan çektiğini çekerler.

Debşelim merakla sordu:

-Nedir bu işin aslı?

Beydeba anlatmaya koyuldu:

-Anlatırlar ki bir dağda gayet iri, heybetli bir ağaçta bin karga gül gibi yaşamış bir reisin buyruğu altında. Ağacın civarında ise bin baykuşun barındığı bir mağara varmış. Bir gece baykuşların reisi geziye çıkmış. Tabii, onunla kargaların reisi arasında uzun zamandır süregelen bir düşmanlık vardır ve birbirlerini mahvetmeği istemektedirler. Baykuş reis “fırsat bu fırsat!” deyip adamlarını yanına alarak kargalara ansızın baskın düzenler ve yuvalarını başlarına yıkıp bir çoğunu esir alır. Bunun üzerine kargalar sabahleyin perişan bir şekilde toplanıp reislerinin yanına giderek dert yanarlar:

-Dün gece başımıza gelenleri biliyorsunuzdur. Bu baskını kazasız belasız atlatanımız yok, kimimizin kanadı kırık, kimimizin tüyleri yoluk, kimimizin kuyruğu kopuk. Ölenler ve ağır yaralılar var aramızda. Ama bizim asıl gücümüze giden, içimize oturan baykuşların küstahlığı ve yerimizi elleriyle koymuş gibi bulmalarıdır. Geldiler ve canevimizden vurdular. Artık kuşku götürmeyen bir hakikattir ki yine gelecekler, aynı küstahlıkla bize saldıracak; durmadan çapul yapacaklar. Zira yerimizi biliyorlar. Biz senin emrindeyiz! Söz senindir ey Reis! Durumumuzu düşün, münâsîp bir çözüm bul!...”

Kelile ve Dimne hikayesindeki olay örgüsüne ve karakterlerine örnek olması bakımından yukarıda küçük bir kısmını verdiğimiz bu hikayede, fabl türünde görüldüğü üzere hayvanların diliyle olaylar daha ilgi çekici bir kimliğe bürünmüştür. Kelile ve Dimne’de yer alan bu tür masallarda verilen temel mesajlar; zekânın ve sağ duyunun kaba güce galip geldiği, görünüşe aldanmamak gerektiği, insanın vazifesi olmayan işlerden uzak durması gerektiği, yalanın doğurduğu kötü sonuçlar, gerçeklerin er geç ortaya çıkacağı, birlik, beraberlik ve dayanışmanın getirdiği mutluluk vs. türden mesajlardır.

İbnu’l-Mukaffa’nın döneminde yaşamış meşhur bir fabl yazarı da el-Muriyânî’dir. Ebu Eyyub olarak bilinen Süleyman b. Ebî Süleyman el-Muriyânî (711 – 771), halife el-Mansur’un kâtibi ve İbnu’l-Mukaffa’nın da arkadaşıdır. Ahmed el-Belâzurî (öl.892)³⁵ “Ensâbu’l-Eşrâf” adlı eserinde bir

gün el-Mansûr'un(714 – 775) el-Muriyânî'yi çağırdığını, ve el-Muriyânî'nin de bu durum karşısında çok korktuğunu söyler ve arkadaşlarından birinin ona neyi olduğunu sorduğunda ona şöyle cevap verdiğini ifade eder: “Sana bir masal anlatacağım; bir şahin bir horozu azarlayarak ona şöyle demiş: *“Ben, yuvamdan alınıp sahiplerimle avlanmak için onlarla dostluğunu sürdüren ve avımı sahiplerim için saklayan vahşi bir kuşum. Sen ise yumurtadan alınıp kucaklanan, el üstünde büyütülen ve insanı gördüğünde ürkip kaçan birisin.”* Bunun üzerine horoz şöyle demiş: *“Vallahi, şayet benim horozları tavada pişerken gördüğüm gibi sen de şahinleri şişe takılı görseydin benden daha hırçın ve ürkek olurdun. İşte benim hikâyem bu! Güce aldanan kişi cahildir.”*³⁶

Kelile ve Dimne, kendisinden sonra yazılan fabl türü eserlere kaynak teşkil etmiş önemli bir eserdir. Mevlana Celaleddin-i Rumi'den La Fontaine'e kadar sayısız kişiye ve esere kaynaklık eden Kelile ve Dimne, siyasetten erdeme kadar bir çok farklı konuyu ele almaktadır ve eser fikrî, edebî ve tarihî açıdan büyük bir değere sahiptir.

İbnu'l-Mukaffa'nın fabl türünde açtığı bu çığırdan sonra bu alanda birçok kâtib eserler yazmışlardır. Bunlardan biri olan Sehl b. Harun(öl. 215/830)³⁷dur. İbnu'l-Mukaffâ' ekolünün önde gelen nesircilerinden biri olan Sehl b. Harûn, Harun er-Reşid döneminde kendini göstermiş Fars asıllı birisidir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hicri 215/830m. yılında vefat etmiştir.³⁸ Sehl b. Harûn'un, *Kitabu Seâle ve Afra* adındaki eseri fabl türünde yazdığı önemli edebî teliflerden biridir. Yazar bu eserinde, hayvanların dilinden aktarılan hikâyelere yer vermiştir. Edebiyat alimlerince hikmet ve ilim dolu bir kitap olarak olarak görülen bu eserden ancak küçük bir bölümü günümüze kadar ulaşmış, kitabın tamamı bir bütün halinde günümüze ulaşmamıştır. Yazar bu eserinde çeşitli hayvanları konuşturmuş, onların dilinden akıcı hikâyelerle siyasî ve toplumsal terbiyeye yönelik öğüt ve nasihatler vermeye çalışmıştır. Edebiyat kaynaklarında geçen ve nasihat muhtevalı olan bu küçük kesit şöyledir:³⁹

“Yaptığınız iyiliklere ek olarak, cömertlik olarak yaptığınız şeylerden önce, üzerinize vacip olan hukuku yerine getirmeye başlayın. Çünkü önceliği nafîleye vererek farzı geciktirmek inancın gevşekliğine ve işlerin sonucunu düşünmemeye delalet eder; tedbirli olmaya ve doğruyu seçme yeteneğine zarar verir. Kişiliğın bozulmasına ve ortaya çıkmış kusurlu niteliklere karşılık senin övünerek yaptığın faydalı hiçbir şeyden verilecek bir bedel yoktur.”

Yine yazarın insanları temsil etmek üzere akıllı bir tilki, nankör bir kurt ve zalim bir kaplanın en önemli kahramanları olduğu *“Kitabu'n-Nemr ve's-Sa'leb”*(*Kaplan ve Tilki*) isimli kitabı da fabl türünden bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰ Bu eser, resmi anlamda müellifi bilinen ilk hayvan hikayesi olarak kabul edilmektedir. Abdullah b. Mukaffa'nın yaptığı gibi Sehl b. Harun da bu kitabında hayvanların dilinden anlattığı akıcı hikaye

örnekleriyle zulmün kötülüğünü, adil olmayan bir yönetimin zararlarını, zalim yöneticilerin acıklı sonlarını, buna mukabil hak ve adaletin üstünlüklerini birbirinden güzel darb-ı mesellerle dile getirmek suretiyle siyasi ve toplumsal alanlarda yöneticilere öğüt verip yol göstermeye çalışmıştır. Bu hikayenin özeti şöyledir:⁴¹

“Künyesi Ebu’s-Sabbâh olan Merzûk adında bir tilki, karısıyla birlikte bir vadide yaşarmış. Bu vadide ikisinden başka kimse yokmuş. İkisi de bolluk ve bereket içinde yaşarlarmış. Bir gün Merzûk’un arkadaşı olan bir tilki (Ebu’l-Muğelles Târik) ona uğrayıp bu vadiyi terketmesini, zira bu vadinin sel yatağı olduğunu nasihat etmiş. Merzûk eşiyile bu durumu istişare etmiş fakat eşi, bu tilkinin kendilerini kışkandığı gerekçesiyle bu vadiyi terketme işine karşı çıkmış. Bir süre sonra ansızın vadiyi sel basmış, Merzûk selin sürüklediği bir oduna tutunmuş, odun onu denize kadar sürüklemiş oradan da denizdeki adalardan birine atmış. Merzûk bu durum karşısında hayretlere düşmüş. Çıktığı adada ne bir ses duymuş, ne de bir kimse görmüş. Geceyi aç olarak burada geçirmiş. Sabah olduğunda yanına ismi Mukabir olan, aç bir kurt gelmiş. Birbirleriyle tanıştıktan sonra, kurda bu kadar bol ceylanın, ineğin olduğu bu adada aç kalmasının sebebini sormuş. O da buraların Kaplan kralın (Mansûr b. Muzaffer) mülkiyeti olduğunu, çok zorba biri olduğunu ve kimseye karşı ihsanlarda bulunmadığını anlatmış. Merzûk isimli tilki bu kurttan kaplana gidip ona saygısını ve itaatini söylemesini istemiş. Kurt bir süre düşündükten sonra bu durumu kabul etmiş.

Kurt, kaplana gidip durumu arz etmiş. Kaplan bu durumu kabul edip kurdu adadaki bölgelerin birine vali tayin etmiş.

Kurt, kendisine vezir ve kâtip edindiği tilki arkadaşının yanına gitmiş ve bir süre sonra ikisi de iyi bir duruma gelmişler, rahata kavuşmuşlar. Çok geçmeden kurt, anlaşmayı bozup kaplanın kendisine tahsis ettiği şeyleri sahiplenmiş. Bunun üzerine kaplan, kurt ile yazışıp ona sözünde durmasını söyleyerek tehdit etmiş. Kurt, veziri olan tilki ile istişare etmiş ve tilki ona kaplana itaat etmesini, ona karşı iyi niyetli olmasını defalarca söylemiş. Ne var ki kurt, bu suçunu umursamamaya devam etmiş ve kaplan ile aralarındaki yazışmalar sürüp gitmiştir. En sonunda aralarında çetin bir savaş vuku bulmuş ve bu savaş kurdun öldürülmesiyle, tilkinin de esir alınmasıyla sonuçlanmış. Her biri teker teker öldürülürken sıra tilkiye gelmiş. Tilki “Krala bir nasihatim var” diye bağırarak. Fakat bu nasihatleri söylemesi karşılığında sağ bırakılmasını istemiş. Bunun üzerine tilki, bir taraftan kaplan ile diğer taraftan vezirleriyle; insanın durumu, eksiklikleri, olgunluğu, akli, akıldan aldığı hisseleri, ilimdeki yeri, insan davranışlarındaki etkisi, güzel ahlakı, insanı en yücelere taşıyan, olgunluğa ulaştıracak her türlü durumu hakkında konuşmalar yapmış. Kaplan, tilkinin aklının üstünlüğünü, mantığını ve sözlerinin kalitesini, görüşlerinin tesirini, getirdiği delillerin sağlamlığını görmüş ve ona ödüller verilmesini emretmiş. Ona

kendi yakınında bir makam vermiş ve ölene kadar onunla meşveret edip görüşleriyle hareket etmiştir.”

Bu hikayede Sehl b. Harûn, kendi dönemindeki siyasi hayatı ve valilerin durumunu hayvanların diliyle temsil etmiştir. Ayrıca hikayede aklın ve bilgeliğin kişiyi bulunduğu konumdan çok daha yükseklerle ulaştırdığı, açgözlülüğün ise kişiyi elinde olan şeylerden de mahrum ettiği vurgusu göze çarpmaktadır. Hak ve adaletin üstünlüğü ve her zaman galip geldiği vurgusu işlenmiştir. Zaten daha önce de bahsettiğimiz gibi bu tür hikâyelerde temel vurgu bu kavramlar üzerinedir.

Arap edebiyatının önde gelen edip ve şairlerinden biri olan Ebu'l-Alâ el-Maarri(m.973-1057)⁴²nin de bu alanda yazdığı hikâyeleri vardır. Bunlardan bazıları *Kitâbu'l-Kâif*, *Kitâbu't-Tayr*, *Kitâbu'l-Uşfurîn*, *Risâletu's-Şâhil* ve *'ş-Şâhic*'dir. Ayrıca *el-Fusûl* ve *'l-Ğayât* eserinde de bazı hayvan hikâyeleri yer almaktadır.⁴³

Arap edebiyatında fabl türünde eser vermiş diğer bir edip Ebu'l-'Abbâs Kemâluddîn Ahmed b. Abdulmu'min b. Mûsâ b. 'Îsâ b. Abdulmu'min el-Kaysî es-Şerîşî en-Nahvî (m.1162-1222)⁴⁴dir. Endülüs'ün Sezûne eyaletine bağlı Şerîş'te doğmuştur. Mısır'da bulunduğu sırada Şam hakkında söylediği ve özlemine ifade ettiği şiirinden onun Şam ve Mısır'da bir müddet kaldığı anlaşılmaktadır. eş-Şerîşî'nin de *es-Seyyâdu ve't-Tayr* (*Avcı ve Kuş*) adında fabl türünde yazdığı bir masalı vardır. Bu masal da La Fontaine'nin fabllarında *Kurt ve Tilki* ismiyle geçmektedir.

Muhammed b. Musa ed-Demîrî (m.1341-1405)⁴⁵ de fabl türünde eser kaleme almış bir diğer ediptir. Mısır'da doğup büyümüş olan ed-Demîrî, el-Ezher'de hocalık yapmıştır. Daha çok *"Hayâtu'l-Hayavâni'l-Kübrâ"* adındaki meşhur eseri ile tanınan Demîrî, eserinde hayvanlarla ilgili folklorik, filolojik ve tıbbî bilgiler vermiştir.

Fabl türüyle ilgilenen diğer bir edip Muhammed b. Ahmed b. Mansur b. Ahmed b. İsa el-İbşîhî (m.1388-1446)'dir. Aynı zamanda iyi bir vâiz olan İbşîhî'nin en önemli eseri *"el-Mustatrafi külli fennin mustazraf"* isimli antolojisidir.⁴⁶ Küçük bir ansiklopedi niteliği taşıyan bu eserde din, felsefe, toplum ahlakı ilgili yazılar da yer almaktadır. Ayrıca eserin bir bölümü belli başlı hayvanlar ve bunların özellikleri hakkında bilgilere ayrılmıştır.⁴⁷ XV. yy. Mısır Arapçası hakkında da bilgi veren eser, M. Rat tarafından Fransızca'ya (Paris-Toulon 1899-1902), Mehmet Esat tarafından da Türkçe'ye (İstanbul 1845-1847) çevrilmiştir.

Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî (m.1580 – 1658)⁴⁸ ise bir çok ilim alanında kendini yetiştirmiş ilmî kişiliği ile tanınan birisidir. el-Kalyûbî'nin de fabl türünde *Aslan*, *Kurt* ve *Tilki* masalının La Fontaine'nin fabllarına kaynak olduğu sanılmaktadır.

SONUÇ

Doğu edebiyatı bir çok yönüyle Batı edebiyatını etkilemiş ve doğu edebiyatında telif edilen bir çok eser batı edebiyatında tanınmış ve öne çıkmış bir çok esere kaynak olmuştur. Örneğin İtalyan şair Dante(öl.1321)'nin ahirete yapılan bir yolculuğu anlattığı *İlahi Komedya*'sında Ebu'l-A'la el-Maarri(öl.1057)'nin *Risâletü'l-Ğufrân* adlı eserinden; yine İngiliz yazar Daniel Defou(öl.1731)'nun *Robinson Crusoe* adlı romonunda İbn Tufeyl el-Endelûsî(öl.1186)'nin *Hayy b. Yakzân* adlı romanından etkilendiği ifade edilmektedir. Bunun gibi daha bir çok batılı müellifin doğu kültüründen ciddi anlamda etkilendiği ve eserlerini bu içerik ve üslupla kaleme aldığı iddia edilmektedir.⁴⁹

Buradan hareketle diyebiliriz ki, fabl türü dünya edebiyatlarında büyük bir ilgi görmüş ve Arap edebiyatında da yerini ve önemini de İbnu'l-Mukaffa'nın *Kelile ve Dimne* tercümesiyle kazanmıştır. Bu tercüme İbnu'l-Mukaffa'dan sonra bu türde eserler yazan birçok edibe kaynak olmuş ve bu tercümeden esinlenilerek hemen hemen benzer muhtevalı, çok sayıda hayvan masallarının yazılmıştır. Özellikle de Batı edebiyatında fabl türü masallarıyla tanınan ve bu türün ilk temsilcisi kabul edilen La Fontaine'nin yazdığı masalların çoğunun *Kelile ve Dimne*'den alıntılarla yazıldığı, bu yönüyle bu tür hikayelerin Doğu edebiyatında ciddi bir yere sahip olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

Ana Britannica Ansiklopedisi, I – XXXII, 1993, İstanbul, Ana Yayıncılık A.Ş.

Banarlı, Nihad Sami, 2001, *Resimli Türk Edebiyat Tarihi I – II, İstanbul, M.E.B. Basımevi.*

Beydeba, Kelile ve Dimne, 1990, (çev. Bekir Topaloğlu, Hayrettin Karaman), İstanbul, Nesil Yayınları.

Büyük Kültür Ansiklopedisi, I – XII, 1984, Başkent Yayınları.

Büyük Larousse, 1986, I-XX, Gelişim yayınları.

el-Cumâhî, İbn Sellâm, 1952, *Tabakâtu 'ş-Şuarâ'*, Kahire.

Çağdaş, Kemal, 1963, “*Mahabharata Destanından Seçmeler*”, A.Ü. DTCF Dergisi, Cilt: 21, Sayı 3-4, Ankara.

Dayf, Şevki, 1960, *el-Fenn ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-Arabî, Kâhire, Dâru'l-Meârif*

Divânü İmri 'i'l-Kays, 2004, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Doğan, Mehmet, 2001, *Büyük Türkçe Sözlük, Ankara, Vadi Yayınları.*

Emin, Ahmed, 1351/1933, *Duha'l-İslâm I-III, Beyrut.*

Genel Kültür Ansiklopedisi, I- X, Ansiklopedik Temel Yayınları.

Hamîde, Abdu'r-Rezzâk, *Kıyasu'l-Hayavân fi'l-Edebi'l-Arabî, Mısır, Mektebetu'l-Mısriyye.*

Ḥannâ el-Fahûrî, 1986, *Târîhu'l-edebi'l-Arabi, Beyrût.*

İbn Nedim, 1978, *el-Fihrist, Beyrût.*

İbnu'l-Mukaffa, Abdullah, 1981, *Kelile ve Dimne, Beyrût, Dâru'l-Mesîre.*

Jean de La Fontaine, 2007, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul.

Karaismailoğlu, Adnan “*Kelile ve Dimne*”, D.İ.A., İstanbul 2000, XXV.

Katip Çelebi, 1360/1941, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutûb ve'l-funûn, nşr. M. Ş. Yalçın – R. Bilge, I-II, İstanbul.*

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin I – XV, Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.*

Levend, Agah Sırrı, 1957, *Gülşehri – Mantıku't-Tayr, Tıpkıbasım, TDK Yayınları, Ankara.*

el-Maarrî, (Ebu'l-A'lâ), 1977, *el-Fusûl ve'l-Ğâyât*, thk. Mahmûd Hasan Zenâtî, Mısır.

Meydan Larousse, I – XX, Sabah Yayınları.

Muhammed b. Ahmed b. Mansur b. Ahmed b. İsa el-İbşîhî, 1372/1953, *el-Mustatraf fî Külli Fennin Mustazraf I – II*, 2. Baskı, Kahire.

en-Neccâr, Muhammed Recep, 1995, *Hikâyâti'l-Hayavân fî Turâsi'l-Arabî, Mecelle Âlemi'l-fikr*, Sayı 1. s.191, Kuveyt.

Sa'de'd-din, Leyla Hasen, 1989, *Kelile ve Dimne Fi'l-edebi'l-Arabî*, Ammân, Dâru'l-Beşîr.

Sakaoğlu, Sâim– Karadavut, Zekeriya, 2011, *Halk Masalları*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.

Selûm, Davud, 1998, *Kitabu Kısasi'l-Hayavân fî'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrût, Âlemu'l-Kütüb.

Sâlih, Mahmûd Abdurrahim, 2006, *Funûnu'n-Nesr Fi'l-Edebi'l-Abbâsî*, nşr. Dâr Cerîr, Ürdün.

Şalak, Ali, 1933, *Merâhilu Tatavvuri'n-Nesri'l-Arabî II*, Beyrût

Şarkî, Ahmet Rufâî, 2009, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn fî'l-Edebi ve'n-Nakdi*, Cezayir, Dâru İbn Hazem

Valmiki- *Ramayana*, 1947, çev. Ömer Rıza DOĞRUL, Şarktan Garbtan Seçme Eserler:78, İstanbul.

Yıldırım, Ali, 2004, “Fuzûli'nin Beng u Bâde Mesnevisi ve Bâde Sembolü”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, Elazığ.

¹ İbn Abdi Rabbihî, *el-İkdu'l-Ferîd*, III, s.77.

² Kahtân Sâlih el-Felâh, *Mecelletu Câmiatu Dimaşk*, Cilt: 27, Sayı 1, Yıl, 2008, s.77.

³ Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 363.

⁴ Abdurrezzâk Hamîde, *Kıyasu'l-hayavân fî'l-edebi'l-Arabî*, s.25.

⁵ Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 363 – 365.

⁶ Abdurrezzâk Hamîde, *Kıyasu'l-hayavân fî'l-edebi'l-Arabî*, s.38.

⁷ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm I*, s.222.

⁸ Prof. Dr. Sâim Sakaoğlu – Doç. Dr. Zekeriya Karadavut, *Halk Masalları*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011, s.31.

⁹ Ali Şalak, *Merâhilu tatavvuri'n-nesri'l-Arabî II*, s.19.

¹⁰ Prof. Dr. Sâim Sakaoğlu – Doç. Dr. Zekeriya Karadavut, *Halk Masalları*, s.31.

¹¹ Ahmet Rufâî Şarkî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn fî'l-Edebi ve'n-Nakdi*, s.394.

¹² Bkz. *Jean de La Fontaine /Masallar*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, 2007.

¹³ Prof. Dr. Sâim Sakaoğlu – Doç. Dr. Zekeriya Karadavut, *Halk Masalları*, s.31.

- ¹⁴ Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyat Tarihi I*, s. 458.
- ¹⁵ Bkz. Agah Sırrı Levend, *Gülşehri – Mantıku't-Tayr*, TDK Yayınları, Ankara, 1957.
- ¹⁶ Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyat Tarihi I*, s. 379/548; Ali Yıdırım, “Fuzûlî'nin Beng u Bâde Mesnevisi ve Bâde Sembolü”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, Elazığ, 2004, s.142.
- ¹⁷ Doç. Dr. Kemal Çağdaş, “Mahabharata Destanından Seçmeler”, A.Ü. DTCF Dergisi, Cilt: 21, Sayı 3-4Ankara, 1963, s.11; *Meydan Larousse*, c.5, s.238.
- ¹⁸ Bkz. Valmiki- *Ramayana*, çev. Ömer Rıza DOĞRUL, Şarktan Garbtan Seçme Es-erler:78, İstanbul, 1947; *Meydan Larousse*, c.5, s.238.
- ¹⁹ İbnu'n- Nedim, *el-Fihrist I*, s.118.
- ²⁰ Adnan Karaismailoğlu, “Kelile ve Dimne”, TDVİA, c. XXV, s.210.
- ²¹ Ali Şalak, *Merâhîlu tatavvuri'n-nesri'l-Arabi II*, s.22 .
- ²² Bkz. Divânü İmri'i'l-Kays, Beyrut, 2004, s. 125.
- ²³ Bkz. Divânu en-Nâbiğa ez-Zubyânî, Beyrut, 1996, s.119.
- ²⁴ Davud Selûm, *Kitabu Kısasi'l-Hayavân fi'l-Edebi'l-Arabi*, s.9.
- ²⁵ İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabakâtu's-Şuarâ*, s.66.
- ²⁶ Bkz. Neml Suresi.
- ²⁷ Esâtir: Efsaneler.
- ²⁸ İsrailiyyât; İsrailoğullarından, yani ehl-i kitap denilen Yahudi ve Hristiyanlardan gelen haberlere denir.
- ²⁹ Abdu'r-rezzâk Hamîde, *Kıyasu'l-Hayavân fi'l-Edebi'l-Arabi*, s.68.
- ³⁰ Muhammed Recep en-Neccâr, *Hikâyâti'l-Hayavân fi Turâsi'l-Arabi*, *Mecelle Âlemi'l-fikr*, Sayı 1. s.191.
- ³¹ Leyla Hasen Sa'de'd-din, *Kelile ve Dimne Fi'l-edebi'l-Arabi*, s. 152.
- ³² Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn I*, s.1507; Adnan Karaismailoğlu, “Kelile ve Dimne”, D.İ.A., s.210.
- ³³ Beydeba, *Kelile ve Dimne*, s. 6.
- ³⁴ İbnu'l-Mukaffa, *Kelile ve Dimne*, s. 61 – 64.
- ³⁵ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin II*, s. 201.
- ³⁶ Ali Şalak, *Merâhîlu Tatavvuri'n-Nesri'l-Arabi II*, s.24.
- ³⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist I*, s.192.
- ³⁸ Hânâ el-Fahûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabi*, s. 473.
- ³⁹ el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb I*, s.577; Şevki Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuh fi'n-nesri'l-Arabi*, s. 148.
- ⁴⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.174.
- ⁴¹ Mahmûd Abdurrahim Sâlih, *Funûnu'n-nesr fi'l-edebi'l-Abbâsi*, s. 153.
- ⁴² Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin I*, s.290.
- ⁴³ el-Maarrî, *el-Fusûl ve'l-Ğâyât*, thk. Mahmûd Hasan Zenâtî, Mısır, 1977, s.184-187.
- ⁴⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin I*, s.304.
- ⁴⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin XII*, s.65.
- ⁴⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin IX*, s.22.
- ⁴⁷ el-İbşihî, *el-Mustatraf fi Külli Fennin Mustazraf II*, s.123 – 140.
- ⁴⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin I*, s.148.
- ⁴⁹ Ahmet Rufâi Şarkî, *Makâlâtu'l-İslamiyyin fi'l-Edebi ve'n-Nakdi*, s.394.

ÇAĞDAŞ İRAN EDEBİYATINDA MELİKU'Ş-ŞU'ARÂ MUHAMMED TAQÎ BAHÂR'IN ÖNEMİ*

Soner İŞİMTEKİN**

Özet

İran'ın meşrutiyet yönetimine adım attığı ve insanların özgürlük için canlarından vazgeçtiği bir dönemde, 1886–1951 seneleri arasında yaşayan Muhammed Taqî Bahâr için edebiyat, siyaset ve kültür hayatını oluşturan üç temel unsur olmuştur. Yaşamı boyunca yaptığı her eylemi ve uğraştığı her faaliyeti, temelde uğruna birçok şeyi feda ettiği, özgürlük kavramı ve vatan sevgisi için yapmıştır. Edebiyatta, özellikle şiirde sahip olduğu büyük yeteneği ile İran edebiyatına ve Farsçaya getirdiği yeniliklerin yanı sıra bu yenilikleri gerçekleştirirken ürettiği edebî eserlerin içeriğinin de uğruna savaştığı protest düşüncelerden oluşması onu yakınçağ İran edebiyat ve siyaset dünyasında önemli bir yere taşımıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Taqî Bahâr, Meliku'ş-Şu'arâ, İran Meşrutiyeti, İran Edebiyatı, İran Şiiri.

The Importance of Maleko's-Shoara Mohammed Taki Bahar in The Contemporary Iranian Literature

Summary

Mohammad Taqi Bahar lived from 1886 to 1951, a period when Iran stepped into constitutional monarchy and people lost their lives in pursuit of freedom. For Mohammad Taqi Bahar, literature, politics and culture were three important elements in his life. Each action and every activity in his life was to show his patriotism and emphasize his ideas on freedom. Therefore, he had to sacrifice a lot during his life. He had a great literary talent, especially in poetry and earned a lot of new forms to the Iran literature and language. He wrote in many literary forms, expressing his protest.

Keywords: Mohammad Taqi Bahar, Maleko's-Shoara, Iran Constitutional Monarchy, Iran Literature, Iran Poetry.

* Bu çalışma, “Muhammed Taqî Bahâr'ın (Meliku'ş-Şu'arâ) Divanının İçerik Açısından İncelenmesi” (Ankara Üniversitesi, 2012) başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir.

** Öğr.Gör.Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı A.B.D. (sonerisimtekin@hotmail.com)

Giriş

Çoğu edebiyatçı gibi Muhammed Takî Bahâr'ın da edebî ve kültürel kişiliğini oluşturan bazı faktörler bulunmaktadır. Yaşadığı ortamın, siyasi ve toplumsal düşüncelerinin gelişmesi ve yenilenmesi ile zaman içinde elde ettiği veya kaybettiği toplumsal statüler neticesinde Bahâr da, diğer şairler gibi, bu değişimleri üslubuna ve eserlerine yansıtmıştır. Entelektüel birisi olarak birçok yazınsal dalda hüner göstermiş olan bu edip hakkında genel olarak bilinen şey, yeteneğini ustalık derecesinde sergilediği nazım biçiminin kaside olduğudur. Bu nazım biçiminde ise asıl önemli yönü, klasik üslubu kullanarak yeni mazmun ve terkiplerle “vatan sevgisi” ve “özgürlük” kavramlarını işlemiş olmasıdır. Ancak Bahâr'ın edebî kişiliğini incelerken öncelikle onun kişiliği hakkında bilmemiz gereken bazı temel özelliklerden bahsetmek gereklidir. Bahâr gerçek bir edebiyatçı, gerçek bir aydın ve gerçek bir araştırmacıdır; ancak her şeyin ötesinde gerçek bir vatanseverdir. Ülkesi ve halkı için her zaman her şeyin en iyisini ve en doğrusunu arzu etmiştir. Daha açık söylemek gerekirse, ömrünü bu ideale ulaşmak için heba etmiştir. Yapmış olduğu her türlü edebî ve siyasi faaliyetlerinde bu bilinç, yani ülkesine ve halkına duyduğu derin sevgi etkilidir. Şiir söylemeye başladığı en erken dönemlerinden, hasta yatağında, yaşamının sonuna kadar vermiş olduğu tüm eserlerinde bu uğurda geçirdiği hayatının tüm detaylarını, canı gibi sevdiği ülkesine ve topluma karşı duyduğu sorumluluk duygusunu mısralarına yüklemiştir. Yaptığı tüm edebî ve siyasi faaliyetler bu iki temel kavramı yani “özgürlük” ve “vatan sevgisi” düşüncesini insanların gönüllerinde ve zihinlerinde ortaya çıkarmak ve bu uğurda mücadele etmelerini sağlamak içindir. Hayatı boyunca kendine düstur edindiği bu misyonda sadece şiir söylemekle kalmamış, aynı zamanda nesir alanında da birçok çalışması olmuştur. Birçok araştırmacıya göre, bu büyük vatansever edibin şiirleri İran'a olan aşkı ve İran'ın özgürlüğü konularıyla o kadar doludur ki kendi sıkıntılarını ve dertlerini aklından tamamıyla çıkartmıştır.¹

Çağdaş olan hiçbir şair hatta geçmişte yaşayan şairler dahi, Bahâr kadar İran'ın gamını, İran'ın özgürlüğünü, halkın şikâyetlerini dile getirmede veya şah, şeyh, din ve devlete sitem etmede, ondan daha samimi ve heyecanlı olamamıştır.²

Bahâr'ın Edebî Kişiliği ve Önemi

Bahâr'ın edebî ve siyasi üslubunu daha iyi anlayabilmek için İran edebiyatında söz sahibi olan bazı araştırmacıların onun hakkındaki düşüncelerine burada yer vermek gerekmektedir.

Muhammed Golbin'e göre, Bahâr hakkında bilinmesi gereken en önemli unsur şüphesiz onun İran'a, İran halkına ve Fars dili ve edebiyatına duyduğu derin bağlılık ve sevgidir. Golbin kendi çabalarıyla derlediği, Meliku's-

Şu‘arâ’nın yüz makalesini içeren “Bahâr ve Edeb-i Fârsî” kitabında şöyle belirtir: “Bahâr’ın yazmış olduğu her eserde, yaptığı her eylemde onun gerçek bir vatansever olduğu anlaşılmaktadır. Her fırsatta İran’ın ve İran halkının kültürünü, onlara ait gelenek ve görenekleri konu etmiştir. Öyle ki, Nevruz ve Mihrigân bayramları Bahâr için sadece mutluluk veren birer tören olmayıp aynı zamanda asırlar boyunca İran milleti ile İran’ın en eski dönemleri arasında bir köprü olmuştur...”³ “Bahâr’ın eserlerini okuyan bir insan onun ne kadar vatansever birisi olduğunu kolaylıkla anlayabilir ve onun eserlerini oluştururken, ruhunun bu ülkenin insanı, edebiyatı, dili ve kültüründen ne kadar derin etkilendiğini de görebilir...”⁴ Fars dili ve edebiyatında, tarihinde ve İran kültürünün çeşitli alanlarında birçok araştırma yapmış, bu yönde kendini devamlı geliştirmekten geri durmamıştır. Bahâr, elini attığı her konuda, mümkün olduğunca Arapça ve Farsça kitaplar okumuş, doğu bilimcilerinin kaynaklarından yararlanmış. Bu hususta, o günlerde İran’da mevcut olan tüm kaynakları kullanmış, bulamadığı kaynakların ise yabancı ülkelerden getirilmesi için talepte bulunmuştur.⁵

Yine Bahâr hakkında önemli çalışmalar yapmış olan Bozorg ‘Alevî: “Hayatının büyük bölümü Rızâ Şah’ın istibdat döneminde geçen Bahâr sadece bizim nazarımızda bu dönemin en büyük şairlerinden değil, belki de yeni Fars edebiyatına aşina olanların birçoğunun kabul ettiği üzere, İran’ın son birkaç yüzyıldaki en büyük şairidir.”⁶ demektedir.

Bahâr’ı eleştirenler ise onun zorluklar karşısında geri adım attığını ve saf değiştirdiğini belirtmişlerdir. Buna en güzel örnek, Bahâr’ı yüzyılın en büyük şairi olarak kabul eden ve her fırsatta onu öven ve yaptıklarını takdir eden Bozorg ‘Alevî dâhi onun bu tutumunu şöyle değerlendirmiştir: “Bahâr kendi şiirlerinde eleştirisel bir ruha sahiptir. Bu yöndeki düşüncelerini ya insan sevgisi ile ya da gelişmeye ve ilerlemeye meylettği şiirlerinde aramak gerekmektedir. Tüm şiirlerinde özgürlük ve adaleti savunmuştur; hatta bu savunma o derecededir ki zaman zaman Şaha dahi uyarılarda bulunmuş, ıslahatın gerekli olduğunu işaret etmiştir. İslahat yapılmazsa İran’ın özgür olamayacağını söylemiştir. Ancak o zamanda böylesine iyi nasihatler çok istenen, beğenilen konular değildi. Nitekim bunlar yüzünden de hapse düşmüş, sürgüne gönderilmiş ve bazen geri adım atmak zorunda kalmıştır.” Ancak Bozorg ‘Alevî yine de; “Bahâr oldukça büyük bir şahsiyettir. Benzersiz bir edebî yeteneği ve oldukça derin olan kültürel bilgisi ile yeni işleri tecrübe edip kendi görüş açısını, kendi yorumunu genişletir. Kendi aydınlık fikrini ve entelektüelliğini vatan sevgisi için görev bilir. Bu sebeple Bahâr’ın şiiri heyecanlı ve samimî olmuştur. İşte bu şekilde Bahâr 40.000 beyite yakın şiir söylemiştir”⁷ diyerek ona olan hayranlığını dile getirir.

Edward G. Browne’a göre Bahâr, İran’ın yeni dönem Fars edebiyatındaki en büyük şairidir. Bahâr’ın edebî hayatının çoğunu Rızâ Şah’ın baskı döneminde geçirdiğini belirterek, bu durumun onun şairliğini etkilemiş

olduğunu, hatta siyasetçi olarak önemli roller üstlenmesine sebep olduğunu belirtir.⁸

Hatta 1913 yılında Browne “The Press and Poetry of Modern Persia” adlı eseri basımdayken, İranlı bir arkadaşının 1909–1911 tarihleri arasında, Bahâr’ın Horâsân, Tûs, Nevbahâr, Hâblu’l-Metin, İrân-i Nov gibi gazetelerde yayımlanmış olan on beş şiirini göndermesi üzerine hemen bu şiirleri de kitabına koymuştur. Bahâr’ı hem şiirlerinin dili hem de dönemin siyasi, toplumsal olaylarını yansıtması bakımından çok beğendiğini belirtmiştir.⁹

Şiir divanını, Sebksînâsî gibi eserlerini hazırlama esnasında bizzat Bahâr’a yardım eden öğrencisi Hüseyin Haţîbî ise çağdaşı diğer araştırmacıların da görüşünün bu doğrultuda olduğunu belirterek, şairin edebî kişiliği ve önemi hakkında şunları belirtmektedir: “*Dokuzuncu yüz yılda edebiyatta zirve noktalarından birisi olan ‘Abdu’r-Rahmân Câmî’den sonra şiir söylemede bu yetenekte ve kabiliyette Bahâr’dan başka bir şair henüz dünyaya gelmemiştir.*”¹⁰ Yine yazar bu düşüncüyü Bedi’u’z-zamân Ferûzânfer ve Celâlu’d-dîn Homâyî’den de duyduğunu eklemekte ve bunda mübalağa olmadığını söylemektedir. Araştırmacı ‘Abdu’l-Hüseyîn Zerrinkûb’a göre de, Bahâr bulunduğu dönemin özgürlük talebini yansıtabilen en etkili şairdir.¹¹

Bu yüzyıldan sonra muhakkak ki Kaânî, Neşât, Surûş, Micmer, Şabâ, Bigdilî gibi usta şairlerin de zuhur ettiğini ancak onların şiirlerinin lafız, içerik ve üslup olarak sadece eski şairleri taklit ettiklerini belirtmektedir. Örneğin Şabâ birçok mesnevisinde Firdevsî’nin şehnamesinden etkilenmiştir, Micmer ise Sa’dî’nin gazellerinden, Neşât ise Hâfîz’dan, Surûş ise Ferruhî’nin üslubundan etkilenerek gazeller ve kasideler söylemiştir. Ancak onları sadece taklit etmişler ve onların üzerine bir şey koyamamışlardır. Örneğin Kaânî de bu hususta Hâkânî’yi taklit etmiştir.¹² Ancak Bahâr bu şairlerin aksine Horâsânî üslubunun bu önde gelen temsilcilerini olduğu gibi taklit etmek yerine, klasik üslupla güncel sorunları dile getirmek için oluşturduğu yeni ekolünü ortaya çıkarma noktasında onları kullanmıştır.

Yine Hüseyin Haţîbî onun edebî kişiliği ve önemi hakkındaki düşüncelerine şunları ekler: “*Bahâr’ın ismi meşrutiyet döneminde millî duygular ve eleştirel konularda söylediği şiirleri ile dillere düşmüştür. Bu tarihten önce de Bahâr yetenekli bir şair olarak tanınıyordu; lakin bu millî hareket onun şiir üslubuna değişik bir tarz vermiş ve etkileyici şiirleri ortaya çıkarılmasında başarılı olmuştur. Bahâr ayağını siyasi mücadele ortamına attığında, bu sayede daha fazla tanınmaya başlamıştır.*” Yani Bahâr özellikle vatan, özgürlük ve siyasi eleştiri tarzında söylediği kasideleri ile ülke genelinde şöhret kazanmıştır. Öyle ki İranlılar onun şiirlerini adeta birer marş gibi ezberlemişlerdir. Daha açık şekilde söylemek gerekirse, Bahâr’ın

şairleri özgürlük yanlılarını baskıcı hükümet aleyhine harekete geçmeleri konusunda cesaretlendirmiştir.¹³

Bahâr, meşrutiyetin ilânından sonra bir süre daha siyasi hizmetlerde bulunmuş sonrasında ise inzivaya çekilmiştir. Bu dönemde şair söylemekten, kitap yazmaktan ve ders vermekten başka bir iş yapmamıştır. Bahâr hayatının bu döneminde oldukça büyük sıkıntılar yaşamıştır; ancak bu inziva ve mahrumiyet dönemi aynı zamanda onun duygusal ve latif yönünü de ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde Bahâr, tıpkı Mes‘ûd S‘ad gibi, onu meşhur yapan habsiyeler söylemiştir. Bu gibi habsiye örneklerinin Fars edebiyatında benzeri azdır.¹⁴ Özellikle “Kârname-i Zindân” adlı mesnevisini Hş.1312/M.1933 senesinde yazmaya başlamış ve Hş.1314/M.1935 senesinde bitirmiştir. Bu habsiye Rızâ Şah zamanının en kapsamlı ve en canlı eseri olarak kabul edilmektedir.¹⁵

‘Abdu’l-Hüseyn Zerrinkûb’a göre, ilerleme dönemi şairleri arasında Bahâr şüphesiz etki bakımından diğer şairlerin hepsinden daha yeteneklidir. Bu ilerleme özlemi her ne kadar Bahâr’ın şiirlerinde de, zaman zaman Haydar ‘Ali Kemâl ve hatta Edibu’l-Memâlik-i Ferahânî’nin işledikleri konularda olduğu gibi Avrupaî mazmunların kabulü için bir nevi gayret içinde birbirine yaklaşmışsa da, konular genel olarak millî duygu düşüncesi ile beraber işlenmiştir. Birçok araştırmacıya göre, Bahâr’ın şiirlerinde devamlı övdüğü özgürlük kavramı, Bahâr’ın divanındaki millî duygular ve ilerleme düşüncesi arasında sanki bir köprü görevi üstlenmiştir. Yine Zerrinkûb’a göre: “*Bu dönemde konuları bakımından bir milletin tamamının sesini yansıtabilen bir şiir varsa bu Bahâr’ın şiiridir. Çünkü ‘İşki ve ‘Ârif ne saf, temiz bir şiire sahiptirler ne de onların şiirleri millî duyguları veya ulusun hayatını yansıtmaktaydı. Öyle ki İrec’in şiirlerinde de ilerleme ruhu aşikârdır; ancak onun şiirinde ulus hedefleri ne ayrıcalıklı bir yerdedir ne de şiiri millî hayatın çeşitli kıvılcıklarını yansıtmaktadır. Şâdık Hidâyet’i nesirde, Nimâ Yûşic’i şiirde İran’ın yeni dönem edebiyatının yetenekli şair ve yazarı olarak belirtmek abartı olmayacaktır ancak bu her ikisi de Bahâr’ın önemli yerini alamazlar.*”¹⁶ Söylenen tüm bu olumlu görüşlere katılan ve modern edebiyatı Bahâr’dan öncesi ve Bahâr’dan sonrası olarak ikiye ayıran araştırmacı yazar Muhammed Rızâ Şefî‘î Kekdkenî, Bahâr’ın şiirdeki bu başarısını kabul etmekle birlikte, Bahâr’ın bu başarısının sadece Horâsânî üslubu şairlerini taklit etmesinden dolayı olduğunu belirtmektedir.¹⁷

Bu görüşü Menuçehr Âryanpûr da desteklemektedir: “*Bahâr şair yazarken özellikle kendini araştırmalara verip Ferruhî, Rûdekî, ‘Unsurî gibi Horâsân üslubunun, Samanlı ve Gazneli dönemindeki önde gelen şairlerinin eserlerini incelemiş, taklit etmiş ve bu kasidelere cevap yazmıştır. Bahâr’ın şiirlerinde kullandığı mazmunların güzelliği, lafız seçimindeki dikkat ve özen, terkiib ve tabirlerin akıcılığı ile Horâsânî ve Irakî üsluplarını taklit*

esnasındaki bu üsluplara ait olan birçok konuyu ise akıcılık ve birbirine uyum bakımından başarılı şekilde işlemiştir. Bahâr'ın ortaya koyduğu bu dönemdeki eserlerinin diğer bir özelliği ise şiirlerinin doğallığı ve orijinalliğidir. Bahâr tüm konularda Horâsânî üslubu öncülerini gibi şiir söylemiş ya da Irakî üslubunu taklit ederek kasideler yazmış veya bunların dışında orijinal eserler ortaya koymuştur.¹⁸ Özellikle Moğol istilası öncesi kullanılan arı Farsçaya ait güçlü ve anlamlı kelimeleri ezberlemiş ve böylece şiirinde özel bir metanet ve ağırlık ortaya çıkmıştır.¹⁹

Buradan anlaşılacağı üzere, Bahâr klasik üslupları taklitte o denli yetenekliydi ki ister eski üslupta, isterse yeni ve orijinal bir üslup üretmek isterken bu paralelde yazınsal faaliyetlerinde etkileyici bir yetenek göstermiştir. Bu söz ustasının eserlerine eleştirel olarak göz atacak olursak, vazgeçilmiş olan bu üsluplarda yazmış olduğu eserlerinde doğru olmayan kelime ve gereksiz terkip kullanımlarının yok denecek kadar az olduğunu görürüz. Bunun nedeni ise büyük ihtimalle Bahâr'ın eski Fars nesrine, nazmına ve diline dikkatli şekilde aşına olmasından kaynaklanmaktadır.²⁰ Yani Hüseyin Hâfîbî'nin ifadesinden de anladığımız üzere Bahâr klasik eserleri taklit ederken yanlış veya gereksiz kullanımları kendi şiirine taşımamıştır.

Bununla beraber Bahâr'ın üslubu ve edebî kişiliği hakkında birçok göreceli eleştiri ve inceleme yapılmıştır. Örneğin bunlar içinde, çağdaş şairler arasında bir kıyaslama yapan Yahyâ Âryanpûr bir yazısında “*Bahâr hiçbir zaman şiirde kendine has ve yerleşik olmamıştır. Onun edebiyattaki payı, amacı yeni yollar açmak, yeni mazmunlar oluşturmak hatta hiçbir suretle yenilik peşinde koşmak olmayan İrec'ten daha azdır*”²¹, demesine karşın Abdu'l-Hüseyin Zerrinkûb, Bahâr hakkında yazdığı “*Teceddud Der Şi'r-i Bahâr*” adlı yazdığı makalede; “*Bu dönemde konuları bakımından bir milletin tamamının sesini yansıtabilen bir şiir varsa bu Bahâr'ın şiiridir. Çünkü 'İşki ve 'Ârif ne saf ve temiz bir şiire sahiptirler ne de onların şiirleri millî duyguları veya ulusun hayatını yansıtmaktaydı. Öyle ki İrec'in eserlerinde de ilerleme ruhu aşikârdır ancak onun şiirinde ulus hedefleri ne ayrıcalıklı bir yerdedir ne de millî hayatın çeşitli kimıldanışlarını yansıtmaktadır.*”²² diye belirterek, Bahâr'ın daha başarılı bir şair olduğunu dile getirmiştir. Bizce önemli olan ise, şiirlerini okurken Bahâr'ın üslubu hakkında, okuyanın ne hissettiğidir. Bahâr ister klasik tarzdaki eserlerinde, ister toplumsal heyecan ve vatan sevgisi ile dolu olan yeni ekol şiirlerinde daima kaside söylemede maharetli bir şair ve ediptir. Bunun yanı sıra yaptığı birçok bilimsel araştırma ile Fars dili ve edebiyatına, döneminde hiçbir şairin bulunmadığı kadar, katkıda bulunmuştur. Yaptığımız araştırmalarda Bahâr hakkında olumsuz görüş belirten araştırmacıların daima Bahâr'ı bir türün en yetenekli şairi ile kıyasladığını görmekteyiz. Bizce bu acımasız bir tespittir; zira Bahâr belirtilen tüm bu nazım biçimlerinde Mevlanâ, Firdevsî, Hâfîz ve

Sa'dî gibi şairlerden beklenildiği ölçüde başarı göstermiş olsaydı, kesinlikle İran edebiyatının gelmiş geçmiş en büyük şairi olarak zikredilmesi gerekirdi.

Bahâr'ın yine şiirin çeşitli edebî biçimlerinde verdiği örnekleri değerlendiren bu hususta hemfikir olduğumuz Âryanpûr'a göre de: “*Bahâr kasideyi iyi ve güçlü bir şekilde Edibu'l-Memâlik'in kasideleri gibi yazar; lakin gazelleri her ne kadar olgun ve güzel olsa da gazele ait olan o aşkı ve heyecanı barındırmaz.*”, “*Bahâr'ın mesnevileri de her ne kadar tamamen ustaca ve hünerli bir tarzda yapılmış olsa da tatlılık ve sıcaklık bakımından İrec'in mesnevileri ile boy ölçülemez. Örneğin onun “Kârnâme-i Zindân” adlı mesnevisi İrec'in “Zühre ve Menuçehr”, “Ârifnâme” gibi eserleriyle kıyaslanamaz.*”²³ Burada Âryanpûr'un bu görüşüne katılmıyoruz. Her ne kadar İrec'in adı geçen şiirlerinin tamamını okuyup bir kıyaslama yapmamış olsak da, Bahâr'ın mesnevilerinin bu derece basite indirgenmesi ve zevk vermeyen eserlermiş gibi gösterilmesi bize göre haksızlıktır. Ayrıca Bahâr'ın tasnifleri ise tereddütsüz şekilde ahenkli ve akıcıdır. “Morğ-i Seher” ve diğer bazı tasnifleri inkılâpçı düşüncenin ve vatan sevgisinin işlendiği zengin ve sade anlatımlı şiirlerdir.

Bahâr kendi eserlerinde, bugün Fars dilinde kullanılmayan eski lügat ve terkiplerden oldukça istifade etmiş ve böylece üslubunun sağlamlığını ve kelimelerinin gücünü arttırmıştır. Bu şekilde eski ve yeni şairler arasında benzeri az görünen özel bir imtiyaz kazanmıştır. Bunun yanı sıra günümüz terkip ve kelimelerinin kullanımından da geri durmamıştır. Horasanî üslubunu taklit ederek şiir söylemiş olan son dönem şairleri arasında yeni terkip ve lafzı bu derece iyi ve yerinde kullanmış olan bir şair bulmak eşine az rastlanır bir durumdur. Kısacası, Bahâr eski üslubun özelliklerini kullanması ile dördüncü ve beşinci yüzyılın şairleri ile aynı fesahat ölçüsünde başarı göstermiştir. Birçok araştırmacı, Bahâr'ın kendi dönemi içerisinde, benzerinin olmadığı bir şair olduğunu belirtmektedir. Onun şiirlerinin çoğu mazmunların anlaşılabilirliği, fikirlerin yeniliği gibi güzel şairane vasıflarla doludur.²⁴ Bahâr bu üslupta en iyi çalışmaları yapmış, manada mazmunların ve düşüncenin uyumu ve ahengi, lafzın güzelliği bakımından şairlik ilminin en yüksek mertebesine ulaşmıştır.²⁵

Kısacası gerek edebiyatta gerekse toplumsal ve siyasi alanlarda yapmış olduğu bilimsel çalışmaları ve araştırmaları günümüzde halen araştırmacıların başvurduğu öncelikli kaynak eserleri teşkil etmektedir. Ayrıca Yüksek Bilim ve Edebiyat Fakültesi'nin Fars Edebiyatı Bölümünün saygın hocalarından birisi olmuş, Fars dili gramerini ders olarak vermiştir. Yine, Fars edebiyatı bölümünde, doktora programında, “Sebkşinasî” (Üslup bilim) kürsüsünü de kurmuştur. Şiir söylemede oluşturduğu kendine has üslubu ile Fars edebiyatında gerçek bir ekol olmuştur.

Bahâr'ın Edebî Görüşü

Bununla beraber, Bahâr'ın edebî kişiliğinin ve düşüncelerinin çıkış noktasını incelemek istediğimizde, şairin hiçbir zaman Avrupalı düşünürlerin edebiyat düşüncelerinden veya eserlerinden etkilendiği, hatta bu görüşleri Bahâr'ın daha çok görüşlerine ve eserlerine aşına olduğu, Avrupalı edebiyatçıların düşüncelerini benimseyen Doğulu araştırmacılardan aldığı da söyleyemeyiz.²⁶ Bahâr'a göre: "*Fars edebiyatında oryantalistlerin çoğunun bilgileri eksiktir*"²⁷. Gençliğinde yazmış olduğu bir makalesinde, Edward Browne hakkında şöyle söylemiştir: "*Ne yazık ki Browne'in gözetimi altında yazılmış olan kitapta, araştırmacı olmayan herkeste de mevcut olan o genel yanlışlar vardır*"²⁸. Yaklaşık yirmi sene sonra da yine Browne'in "Târîh-i Edebîyât-i İrân" eserini de aynı doğrultuda eleştirmiştir. Browne'in, Fars edebiyatını inceleyecek kadar bilgi birikimi olmadığını ifade etmektedir:

*"Doğrusunu itiraf etmek gerekirse, merhum E.Browne da iyi bir araştırma yapamamıştır. Bir Doğubilimci olarak eleştiri yapmak için öncelikle o edebiyatın dilini çok iyi bilmeli ve kullanmalıdır. Bu alanda uzman olan bir araştırmacı ayağını bu yolda mevcut olan her taşla basmalıdır."*²⁹

Oryantalistlerin yanı sıra Bahâr'ın, Avrupalı diğer yazar ve edebiyatçıların düşünce ve eserlerine de çok âşinalığı olmamıştır. Zira Bahâr Avrupa dillerinden hiçbirini tam olarak öğrenememiştir. Avrupalı edebiyatçıların eserlerini veya düşüncelerini sadece Arapça veya Farsçaya çevrilip yayımlanmış olan tercümelerinden inceleyebilmiştir. Avrupa edebiyatı ve düşüncelerine olan bu uzak âşinalık her nasılsa Bahâr'ı, özellikle gençlik döneminde, oldukça cezp etmiş; ancak onu derinlemesine ve kalıcı şekilde etkileyememiştir. Bahâr'ın eserlerini bu açıdan inceleyen bir araştırmacı, onun bu alandaki bilgilerinin sınırlı olduğunu açık şekilde görebilir.³⁰ Avrupa edebiyatından sadece Émile Zola'nın edebî kişiliğine ve eserlerine ilgi göstermiştir. Bu edebiyatçı, Bahâr'ın onun hakkında beş sayfalık da olsa müstakil bir makale yazdığı tek Avrupalı yazardır.³¹ Bahâr, yazdığı makalelerinde Avrupa'nın diğer ünlü şairlerinden yüzeysel şekilde bahsetmiş, bazen onları övmüş bazen de kuşkuya yer bırakmayacak şekilde onların kitaplarını, gerçeği yansıtmadıkları için eleştirmiştir:

*"... Aslında sen dünyada bir doğru var mıdır? diye düşünüyorsun. O halde git Montesquieu ve Gustav Lubun'un kitaplarını oku ve sonrasında benim yanına gel, ben de senin için Karl Marx'ın ve Lipkin'in usullerini, görüşlerini okuyayım. O zaman eğer açık bir yüreğin, kuvvetli bir aklın ve tanrı vergisi bir yeteneğin varsa git düşün, gör bak hiç anlıyor musun?"*³²

Bahâr özellikle, "*Bir kelebek gibi Batının parlak ışığından etkilenen ve bu aşkla uçan edebiyatçılar*" dediği Doğulu araştırmacıları eleştirmiş ve onları İran'ın tarihini, sanatını, ilimlerini ve edebiyatını öğrenememiş kişiler olarak nitelemiştir. Bahâr'da, Avrupalı edebiyatçıların ve onların edebî düşüncelerinin üstün gelmesine mani olan öge ise, Bahâr'ın aynı gençlik

yıllarında İran'ın büyük şairlerine karşı duyduğu derin bağlılık ve sevgidir.³³ Bahâr'ın şu görüşü buna en güzel kanıttır:

“ Benim size Mevlânâ'nın Mesnevi kitabında, Sa'dî'nin Bûstan'ında, Hâfız'ın gazellerinde ispat için göstermiş olduğum ve açıkladığım günümüzün toplumsal ahlâk ve genel düzeni için yararlı her kural ve her kanunu, sizin de bana (Avrupa edebiyatından) örnek olarak göstermeniz gerektiği konusunda iddiahtım...”³⁴

Buna karşın nesir alanında, özellikle hikâye tarzında, Bahâr Avrupa edebiyatını beğenip övmektedir. Lafız ve ibare oluşturma, seci ve kafiyelerin devamlı tekrar edilmesini değersiz olarak kabul eder. Ona göre bu hakikat Avrupa'da hissedilmişti. Bunu, Avrupa'daki güzel ve sade romanların, mensur şiirlerin revaç görmesinin ve ilerlemesinin sebebi olarak kabul ediyordu. Ona göre, Avrupalı edebiyatçılar son yüzyıllarda kendilerini seci, kafiye gibi tutsaklıklardan kurtarmışlardı. Yazarlıkta, konunun açıklanmasında ve manayı başka bir düşünce ile açıklamaya ilgi duymuyorlardı. Bahâr bu alanda, konuşulduğu gibi şiir söylenmeli ve nesir yazılmalı düşüncesinde olan Émile Zola ve Alphonse Daudet'i hatırlatır.³⁵ Bahâr her ne kadar bu konudaki düşüncesini teyit etse de, Avrupa edebî akımını yine de gözü kapalı olarak kabul etmez. Kendi amacımızı açıklamak için “kendi söz sanatımızdan bir parça tuz ve biraz ekşi kullanmamız gerekir”, düşüncesindedir³⁶

Bahâr'ın, Avrupa'da roman ve mensur şiirin gelişmesi ve revaç kazanması hakkındaki yargısı, onun Avrupa edebî akımları ve edebiyatı hakkında, en azından gençlik yıllarında sınırlı ve yüzeysel de olsa bir bilgi birikiminin olduğunu göstermektedir. Bahâr, romantizmden ve biraz da natüralizmden başka diğer Avrupa edebî ekolleri hakkında pek bilgi sahibi olamamıştır.³⁷ Romantizm hakkında şunları söylemiştir: “Eskilerin ölmüş mirasına ilgisi olanların kavgası ve saldırmalarında asla yer almamış olan romantizm edebiyatçıları gibi şiir ve edebiyatı özgür bırakmalıyız.”³⁸ Ancak natüralizmden açıkça bahsetmemiş olsa dahi, ikisi de Natüralizm ekolünün büyük takipçilerinden olan Zola ve Daudet'a ilgisinin belirmesi ile o ekolün ondaki etkisi ve ekole olan aşinalığı ortaya çıkmıştır. Bahâr bu noktada şunu eleştirmektedir: “Şairlik okulunun 1/10'unda ve sanatkârlığın ilk dersinde bu sade gerçeği yeni gelenlere öğretirler; her ne söylersen her ne yaparsan doğal olmalıdır.”³⁹ Ona göre: “Sanatçılar doğayı taklit etmeye ilâve olarak, onun üzerine kendi muhatabında diğer bir bakış açısı ve ikinci bir olgu ortaya çıkabilmesi için bir şeyler koymalıdır. Bu ikinci durum her ne kadar uzun, etkili ve anlamlı olursa, o sanat dalı daha iyi ve daha yüce olur.”⁴⁰

Bahâr bu ikinci durum hakkında öyle uzun uzadıya bir açıklamada bulunmamaktadır. Sadece, doğadan etkilenecek yapılan edebiyat veya resim yapıtlarında, tabiat az çok vücut bulmaktadır ancak bu eserlerde daha fazlası vardır. Örneğin, “Doğa, Hugo'nun “Sefiller” eserinin kahramanı “Jean Val Jean” gibi bir karakteri yaratmada acizdir; ancak böyle bir şairin

ve yazarın kudreti ile tabiat onu ortaya çıkarır ve ona tabiata yakın olan bir can verir, tabiat ise onların mevcudiyetini itiraf ve kabul eder”⁴¹ Yine Bahâr, “sanat yeteneğe, özgür düşünceye ve sanatçının üslup düşüncesine bağlı bir daldır. Diğer bir deyişle, zemine, tabiata, daha yukarı gitmeye mecbur olmadıkları hayallere bağlanmıştır” görüşündedir.⁴²

Bahâr’ın doğaya ve doğal güzelliklere meyletmesi ise tamamıyla natüralist ekole ilgisinden dolayı olmamıştır. Göz önünde bulundurulması gereken Bahâr’ın Horâsân üslubu şairlerinden ve araştırmacılarından olduğudur. Bizzat kendisinin belirttiğine göre, çocukluğunda Horâsânî üslubun önde gelen üstatlarının eserinden yirmi bin beyit ezberlemiştir. Bilindiği gibi Horâsânî şiirin özelliklerinden birisi de doğallığı (doğayı şiirin içine katması) ve sadeliğidir. Kısacası Bahâr’ın doğaya yönelmesi Avrupaî natüralistlik akımının tesiri altında olmaktan çok Sebki Horâsânî’nin özelliklerinden ve kaidelerinden kaynaklanmaktadır.⁴³

Bahâr kendi hayatının son on yılında, yani Hş.1320’den 1330’a (M.1941/51) kadar, eserlerinde Avrupa edebiyatından ziyade daha çok kendi üslubunu öne çıkartmıştır. Bu süre zarfında Bahâr sadece romantizmi övmekle kalmamış aynı zamanda onu üstü kapalı şekilde de eleştirmiştir. Takriben bu akımın muhalifi olan bir düşünceyi, yani realizmi alternatif olarak benimsemiştir. O romantizmi ya da kendi deyişle “Romantik”i Sebki Hindî’nin Avrupaî düşüncelere meyledilen bir türü olarak sayar.”⁴⁴ Bununla beraber onun Sebki Hindî’ye olan eleştirisi de işte bu üslubun romantizme olan ilgisi ve bu üslubun takipçilerinin Avrupaî düşünceyi şartsız benimsemesindedir.⁴⁵

Bahâr’ın Avrupa düşüncelerinden kastı daha çok, romantizm ekolünün çıkış yeri ve o zamanlarda Fars edebiyatının da ilham kaynağı olan Fransız edebiyatıdır.⁴⁶ Hş.1322/M.1943 yılında Bahâr, Fars edebiyatının Fransız edebiyatından etkilendiğini ve günümüzde de bu akımın var olduğunu, yirmi iki sene önce İran gazetelerinde bunun gerekliliğine değinilmiş olmasına rağmen İran devletinin Fransız eğitimi yerine Anglosakson eğitim sistemini kabul etmediğini belirtmiştir.⁴⁷

Bahâr özellikle Hş.1300/M.1921 yılından sonra Fransız ekolünden ayrılmış ve İngiliz ekolüne meyletmiştir. Hatta Anglosakson eğitime dönülmesini bu konuda gerekli görmüştür. Bu değişimin sebebinin, realizme meyletmesinden dolayı olması mümkündür.⁴⁸ Bahâr ömrünün son dönemlerinde ise realizmi genç şairlerin ve yazarların gelecekteki amacı olarak görmüştür:

“Gelecekte düşüncelerin basılması, düşüncenin ve dilin özgürlüğü kendi yolunu genç şairler ve yazarlar için açacaktır ve realist ekol ister şiirin gelenekçi elbisesinde ister yeni tarzın sükûnetinde olsun vücut bulacaktır”⁴⁹

Bahâr aynı yıllarda sembolizm hakkında şu görüştedir: “*Sembolizmi Avrupa’da ortaya çıkaran aynı nedenler, bu üsluba yani sembolizme benzer bir yanı olmayan Sebki-Hindî’nin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur.*”⁵⁰

Bahâr’ı Anglosakson eğitime yöneltmiş diğer bir faktörün de, onun ünlü İngiliz biyolog Charles Darwin’e olan ilgisinden kaynaklanması da mümkündür. Zira Bahâr, onun biyoloji konusundaki iddialarını kendi edebî görüşlerinde kullanmıştır.⁵¹ Hş.1304/M.1925 senesinde söylediği “*Fahriye*”⁵² isimli bir övgü kasidesinin sonunda şöyle yazar:

ز گفتار دروین و سرّ حیات ز تبدیل و از نشو و از ارتقا

“*Darwin’in değişimden ve tekâmül kanunundan ve faraziyesinden (bahsettiği) sözünde hayatın sırrı (vardır).*”

Bahâr’ın Darwin’in teorisine olan ilgisi nedeniyle, edebiyatın da “*doğanın milyonlarca mahlûkatından biri*” olarak, bu dünya için azameti ve ağırbaşlılığıyla bir şans olduğunu düşünmesine neden olmuştur.⁵³

Edebî ekollere ilave olarak Bahâr Avrupa edebî türlerine de pek fazla aşına değildir. Bu alanda daha çok komedi, trajedi ve hamaseyi benimser; hamase yoluyla mitolojiye giriş yapar. Hint ve İran mitolojileri hakkında bir araştırma yapar.⁵⁴ Bahâr’ın bu konudaki incelemeleri İran mitolojisinin araştırılması ve bu unsurların Fars edebiyatına, özellikle hamase şiirine, intikali hususundaki ilk adımlarını oluşturmuştur. Öyle ki Bahâr bu alanda “*Hamasi*” veya “*Hamase*” tabirini İran edebiyatında ilk olarak ortaya çıkaran kişidir. Hş.1322/M.1943 senesinde “*Hamase*” kelimesini ilk olarak “*Şâhnâme*” hakkında kullanmıştır ve bu kitabı “*İran’ın Millî Hamasesi*” olarak adlandırmıştır.⁵⁵ Ancak Bahâr “*komedi*” ve “*trajedi*”yi hiçbir suretle Avrupalı edipler veya onların takipçilerinin bu iki edebî türe bakış açıları anlamında kullanmaz; hatta komediyi hiciv veya şakalaşma, trajediyi de mersiye veya üzüntülü şiir olarak kabul eder; bu konuda şöyle görüş bildirir:

“*...Bir İranlı’nın zevki tam olarak komedi türü ile ortaya çıkamaz, çünkü İran’da güldürmek işi, zamanında kendilerine maskara denmiş olan bir tabakaya hastır; her padişah ve emirin bir maskarası (soytarısı) olmuştur...*”⁵⁶

Bahâr’a göre, “*Bu açıdan soytarılık kötü, bayağı bir iş olmuştur. Şairler ve yazarlar komedi dalından uzak durmuş ve sakınmışlardır ...*”⁵⁷

Bu sebeple Bahâr’ın komedi ve trajediden etkilenmesi belirli bir seviyede kalmıştır. Bu durumda unutulmaması gereken şey şudur; Bahâr aynı sade etkilenmeler sayesinde, yaşadığı ortamda, İran toplumunun edebî bakışını ve özellikle edebî eleştiri akımlarını oldukça tesir altında bırakabilmiştir. Genel olarak söylemek gerekirse Avrupa edebiyatı, edebiyatçılarının düşünceleri ve o coğrafyanın bilim adamları Bahâr’ı etkilemekten, tesir altında bırakmaktan çok ona, edebiyatı daha fazla

yükseltmesi ve edebiyata daha yeni açılardan bakabilmesi, onun aracılığıyla diğer insanî faaliyetler ve ilimlerle ilgilenebilmesi için ilham vermiştir.⁵⁸ Bahâr işte bu yeni ve klasik düşünceleri harmanlayarak kendine has bir ekolün oluşmasını sağlamıştır.

Bahâr'ın edebiyattaki önemi ise daha çok ahlâk ve övgünün hizmetinde olan eski şiirin yapısını yeni asrın siyasi, toplumsal ve kültürel sorunlarını çözmeye kullanmış olmasındandır. Eğer Bahâr'ın birkaç istisnâ eserini çıkarırsak, onun başyapıtlarının hepsi, Horâsânî şairlerinin tecrübelerini dil, müzik ve resim alanlarında kendi düşüncelerine hizmet için kullandığı alıntı ve esinlenmelerdir.⁵⁹ Nihayetinde Bahâr önceki üstatların ifade tarzını ve onların üsluplarını koruyarak yeni bir üsluba, yirminci yüzyılın yeni ruhuna ve genel ihtiyaçlara cevap vermek için çabalamıştır.

Bahâr'a Göre Nazım ve Nesir Arasındaki Fark

Bahâr şiir veya nesir arasındaki farkı da şöyle belirtmektedir. “*Şairin veya yazarın ilk olarak ne yapmak istediğini ve sözü hangi amaçla eda etmek istediğini belirlemesi gerekmektedir. Sonrasında kendi amacını nesirde ya da nazımda eda edebilir. Eğer nazım ile maksadını açıklamaya karar verirse, kelimada vezni, aruzu veya şiirin biçimlerinden hangi biçimi kullanacağını, hangi kafiyeye ve redif ile kendi amacını ifade etmede başarılı olacağını bilmelidir. Bu gerekli olan özellikleri ve şartları tedarik ettikten sonra kendi niyet ve amacını açıklamaya girişebilir. Şairin amacı nefsanî durumları öğretmektir.*”⁶⁰ Ona göre: “*Yazar ise zihninde bulunan haricî bir durumu başka bir zihne bir tasvir olarak nakletmek ister. Diğer bir deyişle, şiirde kullandığı bir anlamı nesirde kullanamaz. Şiirsel olmayan bir manayı vezin ve kafiyeye ile nazım haline dönüştürebilir, ama şiiri, şiir dilinden başka bir şeyle ifade edemez.*”⁶¹ “*Siz bir rubaiyi bir yazışmada veya kendi gazetesinde yazabilirsiniz, ancak aynı mevzunun aslını nesir ile yazamazsınız*”⁶² demektedir.

Sonuç

Sonuç olarak, hayatını tamamıyla vatanına daha iyi hizmet etmek için şekillendiren ve sahip olduğu tüm edebî yeteneklerde, bunun için yenileşmenin ve cesur olmanın gerekliliğini dile getiren Bahâr bir taraftan klasik şiir örneklerine bağlılığını sürdürmüş, diğer taraftan ise zamanın değişim ve olaylarına da ilgisiz kalmamıştır. Eski şairlerin üslubu, ahengi ve diliyle şiir söylemiş, bununla beraber eski şiir usulleriyle yeni akımlar oluşturmaya meyletmiştir. Bu edebî kavga ve çekişmenin ortasında Bahâr bir yenileşme taraftarı olarak görev almıştır. Gerek Avrupa’da gerekse İran’daki birçok edebî akımı incelemiş ve bu doğrultuda İran edebiyatının yenileşmesi için çıkarımlarda bulunmuştur. Güncel sorunlar hakkındaki kendi düşünce ve

duygularını klasik kalıplarda vermek istemiştir. Eski şairlerin yakaladığı ahenk ve tarz ile toplumsal ve siyasi olaylardan söz ederken yaşanan sorunlara çözüm yolları aramıştır. İşte bize göre Bahâr'ı Bahâr yapan unsur ve edebî üslubunun tartışmasız en önemli özelliği de budur.

KAYNAKÇA

- ‘Alevî, Bozorg, *Târîh-i Edebîyyât-i Mu‘âşır-i İrân*, Tahrân, Hş. 1386.
- Aryanpuer, Manoochehr, *A History of Persian Literature*, Tahrân, 1973.
- Âryanpûr, Yahyâ, “Şi‘r u Neşr-i Bahâr”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387.
- Browne, Edward G, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge, 1914.
- Cevâdî, Ḥasan, *Târîh-i Tanz der Edebîyyât-i Fârsî*, Tahrân, Hş. 1387.
- Dehkânî, Muhammed “Bahâr ve Edebîyyât-i Fireng”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387.
- Eminpûr, Kaşşer, *Sunnet u Novâverî der Şi‘r-i Mu‘âşır*, Tahrân, 1383.
- Fesâyî, Mânşûr Restgâr, *Enva’i Şi‘r-i Fârsî*, Şîrâz, y.t.y.
- Golbin, Muhammed, *Bahâr ve Edeb-i Fârsî*, C.I. Tahrân, 1306.
- Ḥânlerî, Pervîz Nâtil, “Edîb-i Bozorg-i Mîhinperest”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387.
- Ḥaţîbî, Ḥuseyin, “Câygâh-i Bahâr Der Meyân-i Şu‘arâ-yi Pârsî Zebân, (Huner-i Şâ‘irî ve Sebki Eş‘âr-i Bahâr)”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387.
- Kedkenî, *Muhammed Rızâ Şefî‘î, Zemine-i İctimâ‘î-yi Şi‘r-i Fârsî*, Tahrân, 1386.
- Mecîdî, İnâyetullâh, *Articles of Badi‘uzzamân Forouzânfar*, Tahrân, 1382.
- Mecelle-i Dânişkede, Tahrân, 1918 (1297 Hş.) sayı 10, s.514.

ÇAĞDAŞ İRAN EDEBİYATINDA MUHAMMED TAKÎ BAHÂR

Nevbahâr, Tahrân, Hş. 1301, sayı. 50.

Nejâd, İrec Pârsî, “Talakki-yi Şi‘r-i Bahâr”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387.

Gulâm Huseyin Yûsufî;‘Abdu’l-Huseyin Zerrînkûb, “Bahâr ve Edeb-i Fârsî”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387.

Zerrînkûb, ‘Abdu’l-Huseyin, “Teceddu Der Şi‘r-i Bahâr”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387.

¹ Pervîz Nâtil Hânlerî, “Edîb-i Bozorg-i Mîhinperest”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387, s. 149–175.

² İrec Pârsî Nejâd, “Talakki-yi Şi‘r-i Bahâr”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387, s. 397.

³ Hânlerî, *a.g.m.*, 149-175.; Gulâm Huseyin Yûsufî;‘Abdu’l-Huseyin Zerrînkûb, “Bahâr ve Edeb-i Fârsî”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387, s. 239 – 240.

⁴ *A.g.m.*, s. 240.

⁵ *A.g.m.*, s. 241.

⁶ Bozorg ‘Alevî, *Târîḫ-i Edebîyyât-i Mu‘âşır-i İrân*, Tahrân, Hş. 1386, s.78.

⁷ ‘Alevî, *a.g.e.*, s. 266-267.

⁸ *A.g.e.*, s. 79.

⁹ Edward G Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge, 1914, s. 260–274.

¹⁰ Huseyin Haḫîbî, “Câygâh-i Bahâr Der Meyân-i Şu‘arâ-yi Pârsî Zebân, (Huner-i Şâ‘irî ve Sebki-i Eş‘âr-i Bahâr)”, Edt. Mîlâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Taḥlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387, s. 373.

¹¹ Hasan Cevâdî, *Târîḫ-i Tanz der Edebîyyât-i Fârsî*, Tahrân, Hş. 1387, s. 220; İnâyetullâh Mecîdî, *Articles of Badi‘uzzamân Forouzânfar*, Tahrân, 1382, s. 512-514.

¹² Haḫîbî, *a.g.m.*, s. 371.

¹³ Haḫîbî, *a.g.m.*, s. 429 -431.

¹⁴ *A.g.m.*, s. 430-432.

¹⁵ Mânşûr Restgâr Fesâyî, *Enva’i Şi‘r-i Fârsî*, Şîrâz, y.t.y., s. 278.

- ¹⁶ ‘Abdu’l-Hüseyn Zerrinküb, “Teceddu Der Şi‘r-i Bahâr”, Edt. Milâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Tahlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387, s. 425.
- ¹⁷ Muhammed Rızâ Şefî‘î Kedkenî, *Zemine-i İctimâ‘î-yi Şi‘r-i Fârsî*, Tahrân, 1386, s. 160-161.
- ¹⁸ Haţîbî, *a.g.m.*, s. 430.
- ¹⁹ Manoochehr, Aryanpuer, *A History of Persian Literature*, Tahrân, 1973, s. 313.
- ²⁰ Haţîbî, *a.g.m.*, s. 432.
- ²¹ Yahyâ, Âryanpûr, “Şi‘r u Nesr-i Bahâr”, Edt. Milâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Tahlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387, s. 352.
- ²² Zerrinküb, “Teceddu Der Şi‘r-i Bahâr”, Edt. ‘Azîmî, *a.g.e.*, s. 425.
- ²³ Âryanpûr, *a.g.m.*, s. 354-355.
- ²⁴ *A.g.m.*, s. 434.
- ²⁵ *A.g.m.*, s. 434.
- ²⁶ Muhammed Dehķânî, “Bahâr ve Edebîyyât-i Fireng”, Edt. Milâd ‘Azîmî, *Men Zebân-i Vaţan-i Hîşem, Nağd u Tahlîl ve Guzide-i Eş‘âr-i Meliku’s-Şu‘arâ-i Bahâr*, Tahrân, Hş. 1387, s. 308.
- ²⁷ Muhammed Golbin, *Bahâr ve Edeb-i Fârsî*, C.I. Tahrân, 1306, s. 245.
- ²⁸ Golbin, *a.g.e.*, C.I., s. 224.
- ²⁹ *A.g.e.*, s. 341.
- ³⁰ Dehķânî, *a.g.m.*, s. 309.
- ³¹ Golbin, *a.g.e.*, C.II., s. 315–320.
- ³² *A.g.e.*, C.II., s. 288.
- ³³ Dehķânî, *a.g.m.*, s. 310.
- ³⁴ Golbin, *a.g.e.*, C.I., s. 159.
- ³⁵ Dehķânî, *a.g.m.*, s. 310-311.
- ³⁶ Golbin, *a.g.e.*, C.I., s. 20 – 21.
- ³⁷ Dehķânî, *a.g.m.*, s. 311.
- ³⁸ Golbin, *a.g.e.*, C.II., s. 405.
- ³⁹ *A.g.e.*, C.I., s. 25.
- ⁴⁰ *A.g.e.*, C.I., s. 26.
- ⁴¹ *A.g.e.*, C.I., s. 27.
- ⁴² *A.g.e.*, C.I., s. 29.
- ⁴³ Dehķânî, *a.g.m.*, s. 311.
- ⁴⁴ Golbin, *a.g.e.*, C.II., s. 140.
- ⁴⁵ Dehķânî, *a.g.m.*, s. 313.
- ⁴⁶ *A.g.m.*, s. 313.
- ⁴⁷ Golbin, *a.g.e.*, C.I., s. 283.
- ⁴⁸ Dehķânî, *a.g.m.*, s. 314.
- ⁴⁹ Golbin, M., *a.g.e.*, C.II., s. 138.
- ⁵⁰ *A.g.e.*, C.II., s. 283.
- ⁵¹ Dehķânî, *a.g.m.*, s. 314 – 315.
- ⁵² Divan, s. 322.
- ⁵³ Dehķânî, *a.g.m.*, s.316; Golbin, *a.g.e.*, C.II., s. 402.

⁵⁴ Golbin, *a.g.e.*, C.I., s. 267, 279, 285.

⁵⁵ *A.g.e.*, C.I., s. 279.

⁵⁶ *A.g.e.*, C.I., s. 285.

⁵⁷ *A.g.e.*, C.I., s. 285.

⁵⁸ Dehğânî, *a.g.m.*, s. 316 – 317.

⁵⁹ Eminpûr, Kâşşer, *Sunnet u Novâverî der Ş i'r-i Mu'âsır*, Tahrân, 1383, s. 316–321.

⁶⁰ Mecelle-i Dânişkede, Tahrân, 1918 (1297 Hş.) sayı 10, s.514, nkl. *Bahâr ve Edeb-i Farsî*, Tahrân, Hş. 1351, C.I, s. 22–23.

⁶¹ Pârsî Nejdâd, *a.g.m.*, s. 397.

⁶² Nevbahâr, Tahrân, Hş. 1301, sayı. 50, nkl. *Bahâr ve Edeb-i Farsî*, Tahran 1351, C.I, s. 23.

ARAP ŞİİRİNDE RECEZİN ORTAYA ÇIKIŞI*

Kemal TUZCU**

Özet

Recez, Câhiliyye döneminde Arapların savaş meydanlarında, atışmalarda ve günlük hayatta irticalî (doğaçlama) olarak söyledikleri birkaç beyitlik kısa şiire verilen addır. Titreme, kasılma anlamlarına gelen recez, sonraki dönemlerde bir aruz bahri olarak kullanılmıştır. Arap şiirinin başlangıç aşamasını oluşturduğu düşünülen recezin kaynağı secî' (uyaklı düz yazı) dir. Zamanla secî' gelişerek basit ölçülerle receze dönüşmüştür. Recez çoğu zaman şiirden sayılmamış, daha çok bir halk şiiri türü olarak algılandığı için Câhiliyye dönemi ve İslâmî dönem şâirleri receze önem vermemişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, Recez, Aruz.

The Appearance of Rajaz In Arabic Poetry

Summary

Rajaz is a name that called a few verses commonly used improvisely in some personel feelings and emotions in warfields or daily life. It means tremor or spasm and used like a prosody meter in Islamic periods. The origin of rajaz is saj'(rhymes without meter) and it is considered a starting point for Arabic poetry. By the time, saj' developed and turned into rajaz in simple meters. Mostly it isn't considered like a poem because of closeness to saj'. For that reason the great poets has not attached an importance in pre-Islamic and Islamic periods.

Keywords: Arabic Poetry, rajaz, prosody.

* Bu makale daha önce Bahauddin Zakaria University, Multan-Pakistan, Journal of Research, Faculty of Languages & Islamic Studies 2007 dergisi, Vol.12, s.117-130'da İngilizce olarak yayımlanmıştır.

** Doç.Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (ktuzcu@ankara.edu.tr).

ARAP ŞİİRİNDE RECEZİN ORTAYA ÇIKIŞI

Aruz vezninin on altı bahrinden¹ birine ad olan recez, aynı zamanda bir nazım türüdür. İslâm öncesi erken dönem Arap şiirinde “günlük işlerde, atışmalarda, savaş meydanlarında, kuyulardan su çekerken, yolculuk ederken ya da herhangi bir durum karşısında irticâlî (doğaçlama) olarak birkaç beyit halinde söylenen kısa şiirler” için kullanılan bu terimin, II/VIII. yüzyılda daha çok bir aruz bahri olarak kullanıldığını görüyoruz. Recez sanatı Emevî devletinin sonları ve Abbâsî dönemi başlarında yüksek bir yere ulaşmış ancak daha sonra yalnız didaktik şiirlerde ve bilimsel manzûmelerde kullanılmıştır.

Eski Araplar bu bahrin yapısını, günlük yaşamlarının ayrılmaz bir parçası olan develerinde görülen bir tür titreme hastalığına benzeterek bu bahre recez adını vermişlerdir.

Lisânu'l-Arab'ta “recez” için “develerin uyluklarında çıkan bir hastalıktır” denmekte ve “ayağa kalkmak istediği zaman devenin bacaklarının bir saat kadar titremesi ve sonra yatışmasıdır.” şeklinde açıklanmaktadır. Genel olarak ardaşık hareketleri ifade eden bu kökten türemiş اِرْتَجَزَ (irteceze) sözcüğü: *recez söyledi* anlamına geldiği gibi *gök gürültüsünün arda arda gelmesi*, تَرَجَّزَ (terecceze) sözcüğü ise: *gök gürledi* anlamlarına gelmektedir. Bazı araştırmacılar الرَّجَازَةَ (er-Ricâze) sözcüğünü, *muvâzene aracı* veya *dara* anlamlarında yorumlayarak recez bahriyle bu sözcük arasında bir bağlantı kurmaktadır². Bir aruz bahri olarak recez *ritmik titreme*, *sûrat* ve *hareket* ifade etmektedir³. Recez veya urcûze söyleyen kimseye ise râciz (رَاجِز), rec-câz (رَجَاز), çoğulda ise ruccâz (رُجَاز), dişiline ise reccâze (رَجَازَة) denmektedir.

Recezin recez olarak adlandırılmasının bir nedeni de yine bu titreme hastalığına yakalanmış devenin, kendisine titreme geldiği zaman titreyen ayağını yukarı kaldırarak üç ayak üzerinde durmasıdır. Çoğunluğu meştûr⁴, yani üç tefile üzere kullanıldığı düşünülen recez devenin bu üç ayağı üzerinde duruşuna benzetilmiştir⁵. er-Râ'î (öl.90/708)'nin, ateşin kenarına sacayak şeklinde konan taşları tasvir eden aşağıdaki beyti bu duruma açıklık getirmektedir⁶: (et-Tavîl)

عَلَيْهِنَّ رَجَازُ الْقِيَامِ هَدُوجُ

ثَلَاثَ صَلَوَاتِ النَّارِ شَهْرًا،

وَأَرْزَمَتِ

Üçü, bir ay boyunca ateşe atıldılar ve üzerlerinde büyük bir kazan kaynama sesleri çikardı.

1. Bir Nazım Türü Olarak Recezin Ortaya Çıkışı:

1.1. Recez ve Secî':

Arap edebiyatında mensûr ve manzûm anlatım türleri arasında nasıl bir bağlantı olduğu günümüz edebiyatçılarının da yanıtlamaya çalıştığı bir soru olmuş, bir kısmı Arap şiirinin düz nesir, secî'li nesir, recez ve kasîde aşamalarından geçerek oluştuğu görüşüne varmıştır. Bazıları ise şiirin nesirden daha eski olduğunu ileri sürerek şiir ile müzik arasında bir bağ kurmuşlar, şiir ve nesrin ayrı birer anlatım türü olarak ortaya çıktıklarını belirtmişlerdir.

İbn Reşîk (öl.456/1063) önceleri sözün tamamının mensûr olduğunu, daha sonra Arapların ahlâklarını, örf ve adetlerini, yiğitlik ve şecaatlerini, cömertliklerini dile getiren duyguları sonraki kuşaklara aktarmaya ihtiyaç duymalarıyla birlikte aruzları icat ettiklerini ve bu vezinler olgunlaşıp işlek bir hal alınca buna da *şiir* adını verdiklerini belirtmektedir⁷.

Yazarın bu ifadelerinden, yazının yaygın olarak kullanılmadığı, bilgi aktarımının bir gelenek halinde sözlü olarak yapıldığı göçebe Arap toplumu kendi değerlerini yeni nesillerin dimağlarına yerleştirmek için şiiri buldukları anlaşılıyor. Mensûr bir ifadenin insan hafızasında saklanması, manzûm bir uyaklı ölçülü ifadenin saklanmasından daha zordur. el-Câhiz (öl. 255/868) mensûr anlatımın bu zorluğunu şöyle belirtiyor: "*Arapların konuştukları güzel mensûr sözler, güzel mevzun (şiir) sözlerinden daha fazladır. Ancak ne mensûr sözün onda biri korunmuştur, ne de şiirin onda biri kaybolmuştur*"⁸.

Mensûr anlatımın bu zorluğu yüzünden düz nesir yavaş yavaş basit uyaklar halinde kafiyeleşmeye başlamış ve böylece recezin ilkel hali olan secî' ortaya çıkmıştır. Sözlük anlamı olarak, *güvercinin ard arda monoton bir şekilde ötmesi* anlamına gelen secî' bir edebiyat terimi olarak *uyaklı fakat vezinsiz*, beyit şatırları gibi konuşmaktır⁹.

Brockelmann, Araplarda ilk sanatsal anlatım türünün secî', yani vezinsiz ancak kafiyeli nesrin olması gerektiğini, kâhinlerin ve arrâfların kehanetlerini ifade ettikleri secî'den de recezin türediğini, diğer bahirlerin de recezden geldiğini belirtmektedir¹⁰. Goldziher de Brockelmann'ın görüşlerine benzer şekilde; secî'nin en eski anlatım türlerinden biri olduğunu, kasîdeler ve urcûzelerden daha eski olduğunu recezin ise secî'nin gelişmiş bir şekli olduğunu belirtmektedir¹¹.

Corci Zeydân *Târîhu'l-Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabîyye* adlı kitabında yukarıda geçen, İbn Reşîk'in görüşlerine benzer şekilde Arapların ahlaklarını, şecaatlerini ileriki nesillere aktarmak için secî'ye ihtiyaç duyduklarını, şiire

ARAP ŞİİRİNDE RECEZİN ORTAYA ÇIKIŞI

secî' ile başladıklarını belirtip kâhinlerin secî'lerinden örnekler vermiş ve bu secî'leri kâhinlerin kafiyeye uygun bir terennüm içinde söylediklerini belirtmiştir¹².

Cahiliye devrinden günümüze gelen secîli ifadelerin daha çok kâhinlere ait olduğunu görüyoruz. Câhiliye devrinde gaybı bildiklerini ileri süren kâhinler, kendilerine gelen insanların sorularını, kendilerine ilham ya da vahy olduğu sanılan, gelecekte olması muhtemel olaylara işaret eden bazı bilgileri, üstü kapalı, insanları şaşkırtan telmihlerle dolu ancak sağlam bir yapıda ve secîli bir üslupta cevaplıyorlardı. Kaynaklarda secîleri geçen Câhiliye döneminin meşhur kâhinleri *Şikk Enmâr* ve *Satîh ez-Zi'b*'i'dir¹³.

Eski Yemen krallarından Rebî'a b. Nasr el-Lahmî'nin bir rüyasını her iki kâhin de aynı ifadelerle secî'li bir şekilde yorumlamışlardır. Şikk ve Satîh'in hemen hemen aynı sözcüklerle rivayet edilen bu secî'leri dizeler halinde alt alta yazıldığında şiirsel bir görünüm ortaya çıkmaktadır¹⁴:

رَأَيْتَ حَمَمَهُ خَرَجَتْ مِنْ ظِلْمَةٍ
فَوَقَعَتْ بِأَرْضِ ثَهْمَةٍ
فَأَكَلَتْ مِنْهَا كُلَّ ذَاتِ جَمْعَةٍ

*Bir ateş gördün karanlıktan çıkmış,
Sehmet toprağına düşmüş,
Ondan bütün kafataslılar yemiş.*

Esed kabilesinin kâhini 'Avf b. Rebî'a eski efendileri olan İmru'u'l-Kays (öl.545)'ın babası Hucr b. 'Amr el-Kindî'yi öldürmeye karar verdiklerinde söylediği şu secî'yi alt alta yazarsak şu manzûme ortaya çıkar¹⁵:

وَالْغَلَّابُ غَيْرُ الْمَغْلَبِ
فِي الْإِبْلِ كَأَنَّهَا رَبْرُ
لَا يَقْلَقُ رَأْسَهُ الصَّخْبُ
هَذِهِ دُمُّهُ يُتَعَبُ
وَهُوَ غَدَا أَوْلُ مَنْ
يُسَلِّبُ

*Hep galip olup hiç mağlup edilmeyen,
Deve sürüleri içinde maiyeti ile dolaşan,
Savaş hengamesi hiç başını ağrıtmayan,
Şimdi kanı akacak,
Yarın ilk önce o öldürülecek.*

Bundan bir süre sonra bazı kâhinler geleceğe yönelik haberlerini, secî'-recez karışımı bir üslupta kısa manzûmelerle vermişlerdir. Hz. Muhammed'e "kâhin" denilince bu konuda kendisinden bilgi istenen Hatar b. Mâlik şunları söylüyor¹⁶:

أَقْسَمْتُ بِالْكَعْبَةِ وَالْأَرْكَانِ قَدْ مَنَعُ السَّمْعُ مِنْ عَتَاةِ الْجَانِ
بِثَاقِبٍ بِكَفِّ ذِي سُلْطَانٍ مِنْ أَجْلِ مَبْعُوثِ عَظِيمِ الشَّانِ
مُبَعَّثٌ بِالتَّنْزِيلِ وَالْفُرْقَانِ

Ka'be ve direkler üzerine yemin ederim ki: artık azgın cinlerin haber almaları yasaklandı.

Kudret sahibinin elindeki bir mızrakla, açık bir delil ve kitapla gönderilen yüce bir elçi yüzünden.

İbn Hacer bunların recez ve secî' karışımı olduklarını da belirtmiş, bu konu üzerinde çalışan D. Frolov da eski recezi örneklendirirken bunların secî' olmadığını söylemektedir. Frolov bu dizeleri, aruza göre seri' de olsa üç tefileli recez olarak değerlendirmiş ve bazı dizelerde vezin bozuklukları tesbit etmiştir¹⁷. Manzûm anlatımın en eski şekli olarak değerlendirebileceğimiz recezin çeşitli konularda yazılmış kaynaklarda sıkça geçmesi, recezin bir zamanlar eski Arap toplumu tarafından yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Özellikle dil ve edebiyatla ilgili kitaplarda, söyleyeni belirli veya belirsiz ya da anonim birçok recez geçmektedir. Câhiliyye devri şâirlerinin divanlarında az sayıda recezin geçmesi, recezin daha çok bir halk şiiri türü olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

1.2. Recez ve Hudâ':

Arap edebiyatını inceleyen bazı müsteşrikler, Câhiliyye Arapları gibi ilkel toplumlarda bir takım benzer özelliklerden yola çıkarak Arap şiiri için bir başlangıç teorisi oluşturmaya çalışmışlardır. Buna göre eski ilkel toplumlarda şiir, toplum bireylerinin hep birlikte çalışırken ya da yolculuk yaparken tekrarladıkları basit tekerlemelerle başlamıştır.

ARAP ŞİİRİNDE RECEZİN ORTAYA ÇIKIŞI

Tâhâ Huseyn, şiirin nesirden önce ortaya çıktığını ileri sürerek müzik ile şiir arasında da bir ilişki kurar ve şiirin başlangıcını şarkıya bağlar. Araplarda şiir ve şarkının birlikte ortaya çıkıp geliştiklerini savunur¹⁸. Bazı eski Arap tarihçilerinin eserlerinde de yazarın bu görüşlerine uyan rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler şarkının başlangıcının *el-Hudâ* olduğunu belirtmektedir¹⁹.

el-Hudâ' ya da el-Hidâ' ve el-Hadv حَدا- يحدو (*deveyi bir şarkı eşliğinde sürmek ve yürümesi için veya daha hızlı gitmesi için onu gayrete getirmek*) fiilinin mastarıdır²⁰. Bu ezgileri söyleyen kişiye ise el-Hâdî (الحادي) adı verilir. Hâdiler şiirle uğraşan şâir kişiler olmayıp kafileden sesi ve becerisi hudâ söylemeye uygun herhangi biridir. Hudâsını, herhangi bir hazırlık yapmaksızın irticâli olarak söyler²¹.

Şiir bahirlerini düzenleyerek aruz veznini bulan Halîl b. Ahmed, el-Hudâ'yı doğrudan receze bağlar ve "*Hudâ' hâdînin develerin arkasında recez söylemesidir*" der²². Diğer bir dil bilgini el-Ahfeş ise recezin iş yaparken, develeri sürerken ve *hudâ söylerlerken terennüm* edildiğini belirtir²³. Kendisine gelen Iraklılarla edebiyat konusunda sohbet eden İbnu Cerîh ise onlara recezi sorarken "*recez, yani el-hudâ için ne dersiniz?*" şeklinde bir soru sormaktadır²⁴.

Hudâ' nın başlangıcı hakkında birbirine yakın çeşitli rivayetler varsa da bunların kabul göreni Hz. Muhammed'in de atalarından biri olan Mudar b. Nizâr b. Ma'ad b. 'Adnân'ın²⁵ deve sürüsünü dağıtan deve çobanının eline bir sopayla vurması ve bu güzel sesli çobanın وَا يَدَاهُ وَ وَا يَدَاهُ veya وَا يَدَا وَ وَا يَدَا (Ah elim Ah Elim) diyerek nağmeli bir şekilde ağlaması dağılan develerin tekrar toplanmasıdır²⁶. Bundan sonra bu sözler hudâ' olarak değerlendirilmiş ve kullanılmıştır. Ancak وَا يَدَاهُ وَ وَا يَدَاهُ sözleri recez bahrinde değil, remel bahrinde dir.

Hudâ' sayesinde müzikle tanışan Araplarda bir süre sonra mûsikî gelişmiş *nasb, sinad ve hezec* adlı müzik türleri ortaya çıkmıştır. el-Mes'ûdî (öl.364/974)'ye göre el-hudâ', şarkıdan önce başlamıştır²⁷. Bazı yazarlar Arapların develeri kontrol etmek için kullandıkları ilk ezginin hudâ' olduğu, Arapların recezi hudâ' olarak kabul ettiklerini, aruz veznindeki bütün bahirlerin çölde hudâ' eşliğinde yürüyen develerin bu hudâ' nın ritmine göre ayaklarını kuma vuruşundan alındığını belirtmektedirler²⁸.

2. Bir Aruz Bahri Olarak Recezin Ortaya Çıkışı:

Bütün Samî kavimlerde aruz veya aruza benzer şiir vezinlerinin

varlığı bir gerçektir. Tarihteki ilk edebî ürünlerden biri olan Gılgamış destanının da recez bahrinde nazmedildiği ileri sürülmektedir²⁹. Câhiliyye döneminde Recez, Remel, Hezec gibi vezinlerin kısa bazı nazım türleri bilinmekteydi. el-Halîl b. Ahmed (öl.175/791) Arap şiirini korumak amacıyla oluşturduğu aruz vezni denilen ölçü sisteminde bunları temel almıştır.

Kureyşin yaşlılarından olan el-Velîd b. el-Muğîre (öl.1/622) bir grup Kureyşliyi toplayarak yaklaşan Hacc mevsiminde Kabe'ye dışardan geleceklerle Hz. Muhammed'i nasıl anlatacakları konusunda konuşmak ister. Kureyşliler onun için "şâîr" deriz derler ancak el-Muğîre: "*şiiirin hepsini; recezini, hezecini, karîzini biliyoruz, söyledikleri şiir değil*" demiştir³⁰. Onun bu sözlerinden kendi zamanında karîz yani kasîdenin yanı sıra recez, hezec gibi diğer nazım türlerinin de bulunduğunu anlıyoruz. Dilci el-Ahfeş ise *el-Kavâfi* adlı eserinde: "*Arapların çoğundan şunu işittim: şiirin tamamı kasîde, recez ve remeldir. Kasîde basit, taviil, tam kamil, tam medîd, tam vafîr ve tam recezden bahirlerinden gelir. Binelerine binenler onunla şarkılar söyler. Bazıları ise el-hafîf bahriyle bu şarkıları söylediklerini iddia ederler remel ise kasîde ve recezin dışında olan şiirlerdir. Araplarda recez üç tefileli her şiirdir. Onu işlerinde, develerini sürerken, terennüm ederler*"³¹ der. el-Ahfeş'in yukarıdaki ifadelerinden recez ve remelin bir bahir olmaktan başka ve belki daha önce başka anlamlarda bir terim olarak kullanıldığı hatta bir nazım türünün karşılığı olduğu anlaşılmaktadır³².

Recezin şiirin dışında bir nazım türü oluşu konusunda gelen başka bilgiler de vardır. *el-Kâfi fi 'İlme'i'l-Aruz ve'l-Kavâfi* adlı eserde şâirlerin bütün az tefileli kısa şiirlere hangi bahirden olursa olsun recez dedikleri belirtilmektedir³³. Ayrıca el-Cevherî recezin, uzun olsun kısa olsun *Mustef'ilun* dan oluşan her bahri içerdiğini el-munsarih ve el-muktedab'ın da recez olduğu belirtmektedir³⁴. Sonraki devirlerde, recez bahrinde olmayan bazı kasîdelerin, bütün beyitlerinin aynı kafiyede oluşu yüzünden recez olarak değerlendirildiğini görüyoruz³⁵.

Bu nakiller ve rivâyetlerden el-Halîl b. Ahmed aruz sistemini geliştirene kadar recez ve benzeri bahirlerin birer nazım türü olarak tanındığını, bundan sonra el-Halîl'in bunları adları ve vezinleri ile birlikte aruz sistemine aktardığı anlaşılmaktadır. Recezin bir aruz bahrine nasıl dönüştüğü konusunda başka bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak recez bahrinin secîde bir birini izleyen kelimelerin armonisinden ortaya çıkmış olması mümkündür. Ancak yukarıdan da anlaşılacağı gibi recez sözcüğünün anlamı ile bu bahrin yapısı arasında bir benzerlik vardır. Tefilelerinin yakınlığı, illet ve zihafarla çok karmaşık şekillere bürünmesinden³⁶ dolayı olsa gerek, Halîl b. Ahmed'e receze için bu adın verildiği sorulduğunda "devenin bacaklarındaki titremeye benzediği için" demiştir³⁷. Böyle değişken ve hareketli bir bahir olduğu için sonraları *Himâru 'ş-Şi'r* (Şiirin Merkebi), ya da *Matiyye-*

ARAP ŞİİRİNDE RECEZİN ORTAYA ÇIKIŞI

tu'ş-Şu'arâ'(Şâirlerin binit) adları da verilmiştir.

2.1. Recez ve Kasîd-Kasîde-Karîz Kavramları :

Râviler, başlangıç aşamasında şiirin tamamının recez ve kıt'alarından ibaret olduğunu ileri sürmüşler, şiir söyleyene şâ'ir, recez söyleyene ise râciz adını vermişlerdir. Daha sonraki zamanlarda İbn Reşîk şâir adının hem şâiri hem de râcizi kapsadığını belirtmiştir³⁸.

İlk kasîdeler 'Abdumuttalib ve Hâşim b. 'Abdi Menâf zamanında ortaya çıkmaya başlamış ve uzamıştır³⁹. Kasîde söyleyen ilk şâirler ise el-Muhelhil (öl.531) ve İmru'u'l-Kays olmuştur. Bir rivayete göre ilk kasîdeyi el-Efveh el-Evdî (öl.570) 'nin söylediği, el-Efveh'in hepsinden daha eski olduğu anlatılmaktadır⁴⁰.

Yaklaşık olarak Hicretten 150 yıl kadar önce şiir uzamaya başlamış, *Kasîd* adıyla bazı kurallara bağlanan bir nazım türü ortaya çıkmıştır. Bir şeyi yapmaya kasd etmek, bir şeye yönelmek anlamlarına gelen *قصد* kökünden *kasîd* adıyla adlandırılmasının nedeni şâirin şiirini önce sözle doldurması, sonra da bunları ayıklayıp, içinden iyi ve güzel anlamları seçmesi olarak gösterilmiştir. *Lisân*⁴¹'da el-Cevherî den nakille “*Sefîn sözcüğünün çoğulunun sefine olduğu gibi kasîd de kasîde sözcüğünün çoğuludur. Çoğulu hem kasîd hem de kasâ'id'dir.*” denmektedir. Bu adlandırmanın nedeni olarak şâirin kasîdeyi söylemeye öncelikle kasd etmesi, onu kafasında kurması, hissettiklerini aklına, diline geldiği gibi söylemeyi, onu daha güzel bir hale getirmek için kafa yormasıdır⁴². Secî'-recez- kasîde zinciri бүтүнлүгү içinde, recezdeki *مستفعلن* tefilesinin, kasîdelerde çok kullanılan diğer bahirlere nasıl dönüştüğü konusunda bazı çalışmalar yapılmış, örneğin bu tefilenin Kâmil bahrine dönüşümü şöyle açıklanmıştır: Tef' ile olarak *مستفعلن* formu *متفاعلن* formuna dönüşmüş, yani sebab-i sakîl değişerek sebab-i hafif olmuş; *مُ س تَفَّ ع لُنْ* formundaki Sîn harfi atılarak bu form *مُتَفَاعِلُنْ* haline gelmiş, böylece ilk Arap kasîdesinin yapısı tekamül etmiş, bu olgunluğa işaret olarak da bu bahre el-Kâmil adı verilmiştir⁴³. Câhiliyye şâirlerinden el-Murakkîş el-Ekber (öl.552)' in aşağıda ilk iki beyiti verilen kasîdesi recezden kâmile geçişe örnek olarak verilmektedir⁴⁴:

هَلْ بِالْدِّيَارِ أَنْ تُجِيبَ صَمَمَ لَوْ كَانَ رَسْمٌ نَاطِقًا كَلَّمَ

الدَّارُ قَفْرٌ وَ الرَّسْمُ كَمَا رَقَشَ فِي ظَهْرِ الْأَدَمِ قَلَمٌ

*Hiçbir şey duymayan ev kalıntılarının cevap vermesi mümkün mü?
Bir şeyler anlatacak bir iz olsaydı konuşurdu.*

Ev ıssızdır, izler de kalemin yüzün üzerine koyduğu noktalar gibidir.

Ayrıca muallakalarda ilk iki beytin uyaklı olması receze dayalı eski Arap şiiri geleneğinin bir izi olarak kabul edilmektedir⁴⁵. Şiirde bu tür gelişmelerden sonra Tavîl bahri kasidelerde çok kullanılan bir bahir haline gelmiş, bunun yanı sıra Kâmil, Vâfir, Basît gibi diğer bahirler de kullanılmıştır⁴⁶. Çünkü tam vezinler ve uzun bahirlerde şâir anlatıma daha iyi adapte olabilir; ancak recez gibi kısa vezinlerde bu mümkün değildir⁴⁷. Tavîl bu bahirler arasında en uzun ve sağlamlık bakımından kasîd'e en uygun olanıdır. Ancak gerçek şâirler bu bahirde bir şeyler söyleyebilir, şâir olmayanlar başarısızlığa uğrar⁴⁸.

Zamanla Arapların en önemli nazım türü haline gelen *kasîd* bir şiir terimi olarak öncelikle beyitlerinin her iki şatırı tam olan, vezni çeşitli zihaf ve illetlerle değişmemiş şiirdir⁴⁹. e1-Ahfeş, Arapların çoğunun şiirin tamamının kasîd, recez ve remelden oluştuğunu söylediklerini işittiğini belirterek kasîd sözcüğü için ise “tavîl, basît, kâmil, medîd, vâfir, recez ve hafif bahirlerinin tam şekillerinde gelen şiirdir.” demektedir. Burada tam sözcüğünden bu bahirlerin meczû', meştûr ve menhûk olmayana anlaşılmalıdır. Yazar kasîdi bu şekil de tanımladıktan sonra *recezi*, Arapların iş yaparken veya deveyle yolculukları sırasında *hudâ'* olarak terennüm ettikleri üç tefileli şiirler olarak tarif eder ve bunların dışında kalan şiirleri de *remel* olarak adlandırır⁵⁰. Kasîdenin bir diğer şartı ise beyit sayısı ile ilgilidir. Eğer şiir üç ya da altı beyit olursa buna *kıt'a*, *maktû'a*, *maktû'* veya *mukatta'a* adı verilmektedir. Bu tür şiirlerde de bir vezin birliği söz konusudur⁵¹. Kasîdenin beyit sayısı konusunda oldukça fazla görüş ileri sürülmüş ancak kesin bir tanım ortaya konulamamıştır. el-Ahfeş üç ve daha fazla beyitli şiiri kasîde saymış, İbn Cinnî (öl.392/1001) ise üç, on veya on beş beyitli şiirlerin kasîde olabileceğini söylemiş, ancak kesin bir görüş belirtmemiştir. Bu konuda genel olarak kabul edilen görüş kasîdenin en az yedi beyit olmasıdır⁵². el-Bakillânî ise dört beyitten aşağısını recez, iki beyitten aşağısını ise kasîd olarak kabul etmemektedir⁵³. Kasîdenin önemli şartlarından biri de beyitlerinin hepsinin aynı bahirde olmasıdır. Beyitler farklı bahirlerde olursa bu şiir kasîde olarak adlandırılmaz⁵⁴. Necmuddîn Sa'îd b. Muhammed es-Sa'îdî ise '*Arûzu's-Sâvi Şerhi*'nde recez ve remel gibi bahirlerdeki kasîdelerin zihafı fazla ise bunlara kasîde denemeyeceğini, hatta bunlara şiir bile denemeyeceğini belirtmektedir⁵⁵. Recez de ise her tef'ilede iki harf atmaya izin verildiği için il-

ARAP ŞİİRİNDE RECEZİN ORTAYA ÇIKIŞI

let ve zihâflar oldukça fazladır⁵⁶.

Recezi kasîdeden ayıran en önemli özellik, recezde edebi anlamda bir şiir söyleme niyetinin olmaması, anlamlar ve edebi sanatlar üzerinde uzun uzadıya düşünme, seçme ve ayırma işleminin olmamasıdır. Özellikle Câhiliyye döneminde recezin irticâlî (doğaçlama) olarak, anında dile getirildiğini görüyoruz. Belki de recezin şiirden sayılmamasının nedeni şiirin “*Niyetten sonra dört şeye bağlıdır; bunlar lafız, vezin, kafiye ve anlamdır.*” Şeklinde yapılan tanımadır⁵⁷. Recez ise duyguların istem dışı sayılabilecek bir serzenişle söylenmesidir. Serzeniş sözcüğü burada özellikle kullanılmıştır. Çünkü bir aruz terimi oluşu dışında recez sözcüğünün Türkçe karşılıklarını bu sözcükte bulmak mümkündür.

Receze kasîdenin böyle ayrı ayrı nazım türleri olarak algılanmasının bir nedeni de aralarındaki beyit sayısı farkıdır. İbn Reşik, recez adının, meştûr, menhûk ve buna benzer manzûmelere, kasîde adının ise çok beyitli, uzun nazım türlerine verildiğini ifade etmekte el-Ahfeş ve el-Halîl’in çoğu zaman şiirden bile saymadığı meştûr ve menhûk recezin de kasîde olabilme şartını yine beyit sayısına bağlamaktadır. Yazar recezin bu türlerinde söylenmiş kasîde uzunluğunda şiirlerde de *kasd* ve *niyet* unsurunun bulunduğunu belirterek bu tür manzûmelere de *kasîde* denmesine cevaz vermiştir⁵⁸.

Recez bahrinde söylenmiş kasîdelere ise *urcûze* adı verilir⁵⁹. Çoğulu *erâcîz* dir. Şâir el-Kumeyt (öl.126/743) bir kazanın kaynama seslerini urcûzelere benzeterek şöyle der⁶⁰: (el-Mutekârib)

كَأَنَّ الْعَطَامَ مِنْ غَلِيهَا أَرَا حِيْزُ أَسْلَمَ تَهْجُو غِفَارَا

(*O kazanın*) *kaynama fokurtuları, Eslem'in Gifâr'ı hicveden urcûzeleri gibidir.*

Kasîde tanımına girmeyen, özellikle Câhiliyye ve Sadru'l-İslâm dönemine ait recez bahrinde veya nadir de olsa başka bahirlerde söylenmiş kısa şiirlere recez demek daha doğrudur. Bunun çoğulu ise *ercâz*'dir.

İbn Reşik, er-Recez ve'l-Kasîd adıyla bir bölüm ayırdığı *el-'Umde* adlı eserinde bu terimleri tarif etmiş ve bu konudaki belirsizlikleri gidermeye çalışmıştır. Yazar uzun olsun kısa olsun her halükârda urcûzenin kasîde olarak adlandırılabilceğini, ancak kasîdeye, kasîde çeşitlerinden biri olmadıkça, şatırları aynı kafiyede de (musarra') olsa urcûze denemeyeceğini, her receze kasîd denebileceğini, şatırları receze benzeyen her kasîdeye recez denemeyeceğini belirtmiştir. Yazar İbn Nahnâs'tan nakille *karîz* sözcüğünü

“bir şeyi kesmek anlamından türemiş, recez olmayan şiir” olarak tarif etmiştir. Burada karîzi açıklarken aynı türden bir şeyi yapmayı terk etmek olarak da bir tanım yapılmış, Ebû İshâk’tan nakille de nesnelere birbirinden ayırmak, kesmek ve adeta şiirinden recezi bırakıp, terk etmek denmiştir⁶¹. Bu durumda kasîd ve karîzin recez dışındaki şiiri ifade etmek için kullanılan birbiri ile eş anlamlı iki sözcük olduğu söylenebilir.

Arap şiirinde kasîd ve recez ayrımını bariz olarak ilk defa el-Ağleb el-İclî (öl.21/641) yapmıştır⁶². Hz.Ömer, Kûfe’ye vali olarak atanan el-Muğîre b. Şu‘be (öl.51/671)’ye⁶³ şehirdeki şâirlerin İslâmî devirde söyledikleri şiirleri dinlemesini tavsiye eder. Bunun üzerine şâir Lebîd (öl.40/660) ve el-Ağleb’e haber verilir. Lebîd, İslâmı kabul ettikten sonra hiç şiir söylemediğini ima için bir kağıda el-Bakara suresini yazar. el-Ağleb ise şöyle der⁶⁴:

أَرْجَزًا سَأَلْتَ أَمْ قَصِيدًا
فَقَدْ سَأَلْتَ هَيْنَا
مَوْجُودًا

Recez mi istedin kasîd mi, gerçekten kolay, bulunur bir şey istedin.

2.2. Bir Şiir Sanatı Olarak Recez:

Başlangıçta yüksek bir sanat şekli sayılmayan recezin bu durumu İslâmî devirde de bir süre devam etmiştir⁶⁵. Bunun nedeni recezin daha çok halk şiiri türü veya vezni olmasından kaynaklanmaktadır. Recezi sıradan, şâir olmayan kişilerin sözü olduğu için şiirden saymayanlar da vardır⁶⁶. Ayrıca şâirlerin ve eleştirmenlerin genel görüşü recezde şiirsel bir zayıflık olduğudur. Kullanım alanı olarak recez günlük yaşamda, bedevînin etrafı ile olan ilişkileri sırasında ortaya çıkan bir takım duyguları dile getirmesidir. Vezin olarak da, çöl hayatı, çocukları oynatma, savaş meydanlarında rakiplere meydan okuma, gece ve gündüz yolculukları gibi saraylara veya şehir hayatına fazla uymayan durumları ifade eden dizelerde kullanılan hareketli bir vezindir. Bu nedenlerle recez halifelere ya da devlet adamlarına hitap konusunda kasîdenin yerini tutamamış, pek az râciz recezlerini halifelere ulaştırma fırsatını yakalamıştır⁶⁷.

Ebu'l-‘Alâ’ el-Ma‘arrî (öl.449/1057)⁶⁸ recezi değersiz bir şiir türü olarak görmüş, bu görüşünü eserlerinde de sık sık dile getirmiştir. Yazar recezin en düşük dereceli şiir olduğunu belirtir ve adeta onu şiirden saymaz. Bazen şiirden sayar; ama en kötüsü olarak değerlendirir. Başka bir yerde de recezin kasîdden daha zayıf olduğunu el-‘Accâc (öl.96-99/708’e doğru)’ın⁶⁹

ARAP ŞİİRİNDE RECEZİN ORTAYA ÇIKIŞI

ve oğlu Ru'be (öl.145/762)'nin⁷⁰ şiirde Cerîr (öl.110/728) ve el-Farazdak'tan daha zayıf olduğunu söyler. Recezin zayıflığı konusunda verdiği en kuvvetli kanıt ise Farazdak'ın “*Recezde bir zayıflık görüyorum onu bırak*” sözüdür⁷¹. Şâir kendini râcizin üstünde tuttuğunu da belirtir⁷². Ancak el-Farazdak şiirde yeniliklere ayak uydurmayan biri olarak değerlendirilip, Emevî devrinde kullanım alanı iyice genişleyen receze geçemeyen şâirler arasında yer almaktadır⁷³. el-Ma'arrî râcizlere cennetin aşağı yerlerindeki evleri layık görür, çünkü recez de şiirin kötüsüdür. Cennette Ru'be ile karşılaşırsa ona şöyle diyecektir: “*Beğenilmeyen kafiyeler seni ne kadar zorlamış, senin ve babanın recezi kasîdeye dökülse tek bir güzel kasîde bile çıkmaz*”⁷⁴.

el-Ma'arrî'nin receze karşı olan bu tutumu onun şiirine de yansımıştır. *Luzûm Mâ Lâ Yelzem* adlı eserinin birkaç yerinde şöyle diyor:

قَصَّرْتُ أَنْ تُدْرِكَ الْعُلْيَاءَ فِي شَرَفٍ أَنْ الْقَصَائِدَ لَمْ يَلْحَقْ بِهَا
الرَّجَاءُ

Şerefte yüceliklere erişemedim, recez de kasîdelere yetişemez.

Şâir başka bir şiirinde kendisinin saygınlık derecelerine ulaşamadığından bahsederek şâir ile racizi karşılaştırıyor; ancak bu karşılaştırmada elbette raciz şâirden daha aşağı görülüyor:

وَلَمْ أَرْقَ فِي دَرَجَاتِ وَهَلْ يَبْلُغُ الشَّاعِرَ الرَّاجِزُ
الْكِرَامِ

Saygınlık derecelerine yükselemedim, râciz şâir seviyesine ulaşabilir mi?

Bir şiirinde aynı anlamda şu beyiti söylüyor:

وَمَنْ لَمْ يَنْلُ بِالْقَوْلِ رُتْبَةَ شَاعِرٍ تَفْتَعُ فِي نَظْمٍ بِرُتْبَةِ رَاجِزٍ

Söz söylemede şâir rütbesini elde edemeyen, şiirde râciz rütbesiyle yetinir.

el-Ma'arrî recezi bu şekilde aşağılarken diğer taraftan Arap şiirinde recezin bolluğunu da itiraf eder⁷⁵.

el-Ma'arrî, Emevîler devrinde sanatsal açıdan zirveye ulaşan recezin içinde bulunan tuhaf sözcüklerden dolayı methiye konusuna hiç uymadığını belirterek şöyle der: “*Sözünüz övgüye uymuyor, siyah bir katrandan fazlası değil, bir taşla memduhun kulaklarını tırmalyorsunuz. Hoş kokulu bir ud buhuruyla keyifleniliyor. Çok seyahatten dolayı ağıt yaktığınız deve vasfından ne zaman çıktınız da yüzer gibi koşan ata ya da avı için havlayan köpeğe geçtiniz.*” Bu sözleriyle hemen her konuda söylenen urcûzenin içyapısını da eleştirmektedir⁷⁶.

el-La‘în el-Minkârî de Arap edebiyatında urcûze kavramını tam anlamıyla yerleştiren el-‘Accâc’ın bu sanatını küçümseyerek recezin, kasîdenin dokusuna göre daha zayıf olduğunu ona şu beyti ile söylüyor⁷⁷:

أ بِالْأَرَاخِيزِ يَا أَبْنَ اللُّؤْمِ تَوْعِدِنِي وَفِي الْأَرَاخِيزِ -خِلْتُ - اللُّؤْمِ وَ
الْحُورُ

Ey alçağın oğlu! Beni urcûzelerle mi tehdit ediyorsun? Bana öyle geliyor ki urcûzelerde bir alçaklık ve zayıflık vardır.

el-Câhiz’in recez söyleyemeyen şâirler arasında saydığı Emevî dönemi şâirlerinden Cerîr’in de receze karşı bir ön yargı taşıdığını görüyoruz. el-Farazdak ve Cerîr arasında yapılan bir mukayesede Cerîr’in daha iyi bir şâir olarak görüldüğünü anlıyoruz. Hiç nesib ve recez söylemeyen şâire bunun nedeni sorulduğunda o şöyle demiştir: “ *Hiç aşık olmadım, aşık olsaydım öyle nesib söylerdim ki yaşlı kadınlar bile geçip giden gençliklerine ağlarlardı. Recezi ise topraktaki at izleri gibi görüyorum. Silinip gitmesinden korkmasaydım çok recez söylerdim.*” demiştir⁷⁸.

2.3. Recezin Şiir Olup Olmadığı Konusundaki Tartışmalar:

Recezin şiir olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına düşülmüş bazıları secî‘ üslubunda olduğu için recezi şiir olarak kabul etmemiştir. Recezin şiir olmadığı konusundaki fikirler genel olarak iki noktada yoğunlaşmıştır. Bunlardan ilki dini çekinceler, diğeri ise şiir tekniğinden kaynaklanan nedenlerdir. *Lisanu'l-‘Arab*’da aruz ilminin kurucusu el-Halîl b. Ahmed’in recez konusundaki görüşlerinde ve bu konudaki nakillerde bazı çelişkiler vardır. Eserde ilk önce el-Halîl b.Ahmed’in, recezi şiirden sayıp tek tefileli olarak bile gelse hoş yapısı sayesinde recezin bunu kaldıracabileceğini belirttiği ifade edilmektedir. Fakat *et-Tehzîb* adlı sözlükten nakille bu defa el-Halîl b.Ahmed’in recezi şiir kabul etmediği, recezin yalnızca beyit yarları veya üçte birlik kısımları olduğunu iddia ettiği söylenmektedir⁷⁹. el-Halîl’in recezin şiir oluşuna bu noktadaki itirazı Hz.Muhammed’in okuduğu rivayet edilen, kendisine ya da başkalarına ait bazı beyitlerin şiir olamayacağı, şayet bunlar şiir olsaydı Hz.Muhammed’in bunları hiç ağzına almayacağı yönündedir. Rivayete göre Hz.Muhammed hiç bir beyti veznine göre tam olarak söylemez, bir beytin yalnızca ya sadrını söyler ya da acuzunu söyler, tam olarak okuduğu zaman da beyti tam veznine göre okumaz. Örneğin Lebîd’in:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ
زَائِلٌ

ARAP ŞİİRİNDE RECEZİN ORTAYA ÇIKIŞI

Dikkat et, Allah'tan başka her şey boştur. Her nimet mutlaka yok olacaktır.

Beytinin yalnızca sadrı olan:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ

kısmını okur, acuzunu okumaz. Dolayısıyla bunlar beyit yarıları halinde olduğu için el-Halîl b. Ahmed'e göre bu ne şiidir, ne de beyittir. Yarım beyite şiir densesydi ondan bir tefilelik parçaya da şiir demek mümkün olur. Ayrıca Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin söylediği rivayet edilen bazı dizeler de vardır. Huneyn ya da Hevâzin savaşında beyaz bir katır üzerinde, dağılan askeri toparlamak için söylediği şu dizeyi söylemiştir:

أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ

Yalan değil, peygamberim ben, 'Abdulmuttalib'in oğluyum ben

Mekke'den Medîne'ye hicret ederken sığındığı mağarada eline bir taş çarpması sonucu kanayan parmağına şu dize ile seslenmiştir:

هَلْ أَنْتَ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيَّتِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا
لَقَيْتَ

Sen yalnızca kanayan bir parmaksın, Allah yolunda gördüğün yalnızca bu.

Bu dizelerden birincisi menhûk, ikincisi ise meştûr recez olarak değerlendirilmiş ve şiir olarak kabul edilmemiştir.⁸⁰

el-Halîl b.Ahmed'i böyle düşünmeye iten sebep *Kur'ân-ı Kerîm*'in şâire ve şiire bakış açısıdır. Câhiliyye devrinden gelen bir takım kavramlarla İslâmî kavramları uzlaştırmaya çalışan o zamanki toplum, Hz.Muhammed'e bir şâir veya kâhin, Kur'ân'a da şiir gözüyle bakınca Kur'ân'nın bir insan kelâmı olmadığı inancını sağlamlaştırmak ve bu konudaki olumsuz inançları yıkmak için bazı ayetler nazil olmuştur.⁸¹ Hz.Muhammed ve şiir arasında uzaktan yakından bir ilişki kurulması veya peygamberin, söylediği dizelere şiir, kendisine de şâir denmesi bu konudaki ayetlerle çelişmiş ve şiire olumsuz yönde bakılmasına neden olmuştur. el-Halîl b.Ahmed'in recezi şiidir denmesinin nedenlerinden biri bu olabilir.

Lisân'da bu nakillerin hemen ardından el-Ahfeş'in recez konusundaki görüşlerine yer verilmektedir. Buna göre ise el-Halîl b.Ahmed recezi şiir olarak kabul etmekte, el-Ahfeş ise şiir olarak kabul etmemektedir. el-Ahfeş, el-Halîl'i yukarıda zikredilen ayetin, recezi şiir olarak kabul etmemeye zorladığını belirtmektedir. el-Ezherî ise yukarıdaki ayeti " *biz ona*

şiiir öğretnmedik ki şiiir söylesin ve bu konuda kitap oluşturmaya çalışsın" şeklinde yorumlayarak " onun başkasına ait bir veya birkaç beyti okuması bu durumu bozmaz çünkü buradaki anlam biz onu şâir yapmadık şeklindedir." demektedir⁸². Hemen ardından el-Halîl b.Ahmed'in meştûr ve menhûk recezi şiiirden saymadığı anlatılmaktadır. Bu rivayetten el-Halîl b.Ahmed'in tam ve meczû' recezi şiiir saydığını çıkarabiliriz. Yine bu anlamda eş-Şenterînî: "*Bence meştûr ve menhûk beyit değildir. Çünkü beyitte asıl olan iki mısradan oluşmasıdır. Bu şekilde tasrî' mümkün olmayan şeyler beyit değildir. O halde meştûr ve menhûk yalnızca beyit yarılardır.*" demiştir⁸³. el-Ma'arrî eski şâirlerden, menhûk recezden urcûze duyulmadığını belirterek şâirin bu tefilelerin kısalığı yüzünden ifade etmek istediklerini anlatamadığı belirtmiş, bu yüzden bazılarının onu şiiirden saymadığını da eklemiştir⁸⁴.

Sonuç olarak recez adlı nazım türünün adı, develerin bacaklarında görülen bir titreme hastalığından alınmadır. Arapların vezin, kâfiye, lafız ve manâ tanımını ile bütünleştirdikleri kasîdenin de oluşum aşamalarından biri kabul edilen recez kökeninin uyaklı nesir; secî olduğu düşünülmektedir. Zaten bir aruz bahri olarak nesre yakındır. Bu nedenle recez söylemek için usta bir şâir olmak gerekmez. Aruz vezninin bulucusu kabul edilen el-Halîl b. Ahmed, Arap şiiirindeki bazı nazım türlerini alarak onları aynı adla aruz sistemine almış ve bundan sonra bu nazım türü bir aruz bahri olarak anılmıştır. Klasik dönem eleştirmenleri recezi şiiirden saymazlar. Bunun nedeni onların algısındaki şiiir kavramına, kasit ve niyet unsuru bulunmaması, meştûr ve menhûk şeklindeki yapısal değişikliklerin büyük boyutlara ulaşması, beyit sayısı gibi teknik açılardan recezin uymaması ve bir halk şiiiri türü olarak algılanmasıdır. Dînî çekincelerden dolayı recezin şiiir kabul edilmediği hususu ise zayıf bir ihtimaldir. Arapların gözünde gerçek şiiir olarak kabul edilen kasîdeden farklı bir tanımda ve yapıda olsa da recez bir şiiirdir. İnsan ruhunda diğer şiiir türlerinin bıraktığı etkiyi amaçladığı açıktır.

KAYNAKÇA

A. Schaade, "Recez", *İ.A.*, İstanbul 1989, IX.

Ahfeş Sa'îd b. Mes'ade, *Kitabu'l-Kavâfi*, (Tahkik: İzzet Hasan), Şam 1970.

Carl Brockelmann, *Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî*, (Terc: 'Abdulhalîm en-Neccâr) Kâhire 1959.

Celâluddîn el-Hanefî, *el-'Arûz: Tehzîbuhu ve İ'âdetu Tedvînihi*, Bağdâd 1978.

ARAP ŞİİRİNDE RECEZİN ORTAYA ÇIKIŞI

Corcî Zeydan, *Tarihi Adabi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Beyrût 1983.

D. Frolov, "The Place of Rajaz in The History of Arabic Verse", *Journal of Arabic Literature*, XXVIII, Leiden 1997.

Ebû 'Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Sina'ati's-Şi'r ve Nakdihi* (Tashih: Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî), Mısır 1325/1907.

Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî, *el-Fusûl ve'l-Gâyât fi Temcîdillâhi ve'l-Mevâ'iz*, Kâhire 1938.

Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî, *Risâletu'l-Gufrân*, (Tah. 'Âişe 'Abdurrahmân binti's-Şâtî') Kâhire 1977.

el-Ahfeş, Sa'îd b. Mes'ede, *Kitâbu'l-Kavâfi*, Şam 1970.

el-Bâkillânî, *Î'câzu'l-Kur'ân*, (Tah: Ahmed Sakr), Kâhire 1963.

el-Câhiz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Tah. el-Muhâmî Fevzî 'Atvî), Beyrût 1968.

el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, Beyrût 1988.

es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, Beyrût, 1998.

ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrût 1992.

Gânim Cevâd Rızâ, *el-Accâc ve Devruhu fi Tatvîri'l-Urcûze fi'l-Asri'l-Emevî*, el-Basra 1986.

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, (Neşr: Mehdî el-Mahzûmî es-Sâmarâ'î) Beyrût 1988.

Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Me'âl-i Kerîm*, İstanbul 1976.

Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 2002.

<http://www.angelfire.com/tn3/tahir/trk29ug.html>.

Hulûsî Kılıç, "Ağleb el-İclî", D.İ.A, I.

İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, (Tah. 'Alî Muhammed el-Bacâvî) Beyrût 1992.

İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (Şerh ve tah. Mustafâ es-Sakâ' -İbrâhîm el-Ebyârî, 'Abdulhafîz eş-Şelbî) tsz.

İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'ir ve's-Şu'arâ*, Beyrût 1412 /1991.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrût 1990.

İbnu'l- Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrût 1995.

İhsân ‘Abbâs, *Tarîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'İnde'l-'Arab*, Ürdün 1993.

İmîl Bedî‘ Ya‘kûb, *Mevsû‘atu ‘Ulûmi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Lubnân 2006.

İsmâ‘îl b.‘Ömer b.Kesîr el-Kurâşî, Ebu'l-Fidâ’, *el-Bidaye ve' n-Nihâye*, Beyrût, tsz.

Jaakko Hameen Anttila, Five Rağaz Collections (*al-Aghlab al-Iğlî, Bashîr ibn an-Nikht, Candal ibn al-Muthannâ, Humayd al-Arğat, Ghaylân ibn Hurayth*). Materials for the Study of Rağaz Poetry II. Helsinki: Finnish Oriental Society 1995, (Studia Orientalia. 76.)

Kemal Tuzcu, *Klasik Arap Şiirinde Recez ve Urcûze* (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

Mâcid Ce‘âfire, *Ru'ye fî Mekâneti'r-Recez 'İnde'l-Kudemâ' ve'l-Mu‘âsirîn, Mu'te li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât*, cilt: 3, sayı: 2 (1988).

Muhammed ‘Abdulmun‘im Hafâcî, *el-Kasîdetu'l-'Arabiyye*, Beyrût 1993.

Muhammed el-Bâtil, "Bahru'r-Recez", *Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Su'ûd*, VII/2, Riyâd 1415/1995.

Nihat M.Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973.

Osman Düzgün, *Ebu'l-'Alâ' el-Ma‘arrî'nin Luzûmiyyât'ında Toplum, Aile ve Din* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

Reynold A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, Cambridge 1956.

Sâlim Hadâde, "Ustûretu'r-Recez ve Vâki‘u't-Tavîl fî‘Şi‘ri'l-'Arabiyyi'l-Kadîm", *Mecelletu'l-Kuveyt* Nisan 2001, sayı 210.

Sevim Özdemir, *Necmuddîn Sa‘îd b.Muhammed es-Sa‘îdî'nin Şerhu 'Arûzi's-Sâvî İsimli El Yazma Eserinin Metin Tenkidi*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2001.

Şerhu't-Teysîr fî'l-'Arûz Matbaatu'l-'Âmire 1261, 42.

Tâhâ Huseyn, *Fi‘Şi‘ri'l-Câhilî*, Kâhire 1927.

ARAP ŞİİRİNDE RECEZİN ORTAYA ÇIKIŞI

¹ Bahr: *deniz, devenin kulağını yarma, genişlik, cömert ve saygın kişi* gibi anlamları vardır. Bir edebî terim olarak on altı aruz bahrinden her biri, bunlar bir birlerinden türedikleri için yarma (şakk) anlamında bahr sözcüğü kullanılmıştır. (Bkz. Muhammed el-Bâtil, "Bahru'r-Recez", *Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Su'ud*, VII/2, Riyâd 1415/1995, 267-268; İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, Beyrût 1990, IV, 41-47).

² A. Schaade, "Recez", *İA*, İstanbul 1989, IX, 657,658-659; يقال رجزت الحمل إذا عدلت الرجاجة bkz. *Şerhu't-Teysîr fi'l-'Arûz* Matbaatu'l-'Âmir 1261, 42.

³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 349-353.

Bu Sülâsî kök (رجز) farklı okuma şekilleriyle dinî terminolojide değişik anlamlarda kullanılmıştır. رجز veya رَجَز şekillerinde okunursa *pislik, günah* veya *putlara tapma, azap* gibi anlamlara gelmektedir. رجز sözcüğündeki راء harfi سين 'e çevirilerek رَجَس sözcüğü de رَجَز sözcüğü gibi kullanılmıştır. (Bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Me'âl-i Kerîm*, el-Enfâl suresi 11.ayet, I, 255, İstanbul 1976, burada *ricz* sözcüğü *murdarlık* olarak alınmıştır. Bu da yine *pislik* anlamındadır. Bkz. el-A'râf suresi 134-135.ayetler, I, 235, el-Muddesir, ayet 5, III, 1110), ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrut 1992, 221-222.

⁴ Recez bahri tam şekliyle her şatırda üç defa olmak üzere *Mustef'ilun* tef'ilesinin bir beyitte altı defa tekrarından oluşmuştur. Her şatırdaki tefilelerden biri atılırsa geriye dört *Mustef'ilun* tef'ilesi kalır ve recezin bu türüne *Meczû' Recez* adı verilir. Şatırlardan biri atılırsa yani üç *Mustef'ilun* tef'ilesi kalırsa buna *Meştûr Recez* adı verilir. Eğer tef'ilelerin dördü hafz edilip geriye ikisi kalırsa buna da *Menhûk Recez* denir. (Geniş bilgi için bkz. Kemal Tuzcu, *Klasik Arap Şiirinde Recez ve Urcûze* (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, 36-40.)

⁵ Celâluddîn el-Hanefî, *el-'Arûz: Tehzibuhu ve İ'âdetu Tedvinihi*, Bağdâd 1978, 645.

⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 350; Aslında devenin bir ayağını kaldırarak üç ayak üzerinde durması veya taşların ocağın kenarında duruşu, recezdeki asıl nazım türü olan meştûr recez, üç tef'ileden oluştuğu için böyle bir benzetme yapılmış olabilir. Bu şekil ilk dönem kısa recezlerin imla şekline benzemektedir, üç şatır varsa ikisi yan yana biri ise alta yazılıdır.

⁷ Ebû 'Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Sina'ati's-Şi'r ve Nakdihi* (Tashih: Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî), Mısır 1325/1907, I, 5.

⁸ el-Câhiz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Tah. el-Muhâmî Fevzî 'Atvî), Beyrût 1968, I, 153.

⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, VIII, 150.

¹⁰ Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, (Terc: 'Abdulhalîm en-Neccâr) Kâhîre 1959, I, 51; Reynold A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, Cambridge 1956, 74.

¹¹ Ignace Goldzihir, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er) Ankara 1994, 17-18.

¹² el-Câhiz, *a.g.e.*, I, 154; Corcî Zeydan, *Tarihi Adabi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Beyrût 1983, I, 58.

¹³ el-Câhiz, *a.g.e.*, I, 190.

- ¹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (Şerh ve tah. Mustafâ es-Sakâ'-İbrâhîm el-Ebyârî, 'Abdulhafîz eş-Şelbî) tsz. I, 16; İsmâ'il b. 'Ömer b. Kesîr el-Kurâşî, Ebu'l-Fidâ', *el-Bidaye ve' n-Nihâye*, II, 62; Bir rivayete göre *يجمعة وتهمة على التوالى ويقصد جمعة والأولى فحمة والثانية بقعة من الأرض واقعة على ساحل البحر فأكلت منها كل ذات جمعة* şeklindedir. Bkz. İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrût 1995, I, 323.
- ¹⁵ İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'ir ve 'ş-Şu'arâ'*, Beyrût 1412 /1991, 52.
- ¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, (Tah. 'Alî Muhammed el-Bacâvî) Beyrût 1992, V, 690.
- ¹⁷ D. Frolov, "The Place of Rajaz in The History of Arabic Verse", *Journal of Arabic Literature*, XXVIII, Leiden 1997, 248.
- ¹⁸ Tâhâ Huseyn, *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhili*, Kâhire 1927, 324.
- ¹⁹ el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, Beyrût 1988, IV, 222.
- ²⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, 168.
- ²¹ Mâcid Ce'âfire, Ru'ye fi Mekâneti'r-Recez 'İnde'l-Kudemâ' ve'l-Mu'âsirîn, *Mu'te li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât*, cilt: 3, sayı: 2 (1988), 216.
- ²² Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, (Neşr: Mehdî el-Mahzûmî es-Sâmarâ'î) Beyrût 1988, II, 326.
- ²³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 351.
- ²⁴ Ebu'l-Ferec el-İsfâhânî, *Kitâbu'l-Eğâni*, (Yay. 'Ali Muhennâ-Semîr Câbir) Beyrût 1986, I, 396.
- ²⁵ Mudar b. Nizâr b. Ma'ad b. Adnân: Hz. Peygamberin on yedinci kuşaktan dedesi ve bazı Adnânî kabilelerin büyük atasıdır.
- ²⁶ el-Mes'ûdî, *a.g.e.*, IV, 222; İbn Reşîk, *a.g.e.*, II, 242
- ²⁷ el-Mes'ûdî, *a.g.e.*, IV, 222.
- ²⁸ Brockelmann, *a.g.e.*, I, 52.
- ²⁹ <http://www.angelfire.com/tn3/tahir/trk29ug.html>.
- ³⁰ İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 270.
- ³¹ Ahfeş Sa'îd b. Mes'ade, *Kitabu'l-Kavâfi*, (Tahkik: İzzet Hasan), Şam 1970, 68.
- ³² Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, 66.
- ³³ Celâl el-Hanefî, *a.g.e.*, 646.
- ³⁴ İbn Reşîk, *a.g.e.*, I, 137.
- ³⁵ *Aynı eser*, I, 121.
- ³⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 350.
- ³⁷ İbn Reşîk, *a.g.e.*, I, 89.
- ³⁸ *Aynı eser*, I, 123.
- ³⁹ İbn Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli 'ş-Şu'arâ'*, Cidde, tsz. I, 26.
- ⁴⁰ es-Suyûtî, *el-Muzhîr fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, Beyrût, 1998, II, 404.
- ⁴¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 354.
- ⁴² *Aynı eser*, III, 354-355.
- ⁴³ Celâl el-Hanefî, *a.g.e.*, 651.
- ⁴⁴ *Aynı eser*, 651-652.
- ⁴⁵ Sâlim Hadâde, "Ustûretu'r-Recez ve Vâki'u't-Tavîl fi'ş-Şi'ri'l-'Arabiyyi'l-Kadîm", *Mecelletu'l-Kuveyt* Nisan 2001, sayı 210, 70.
- ⁴⁶ Brockelmann, *a.g.e.*, I, 53.

⁴⁷ El-İsfehânî, *a.g.e.*, IX, 388.

⁴⁸ Sâlim Hadâde, *a.g.m.*, 70.

⁴⁹ Muhammed ‘Abdulmun‘im Hafâcî, *el-Kasîdetu'l-‘Arabiyye*, Beyrût 1993, 42.

⁵⁰ el-Ahfeş, Sa‘îd b. Mes‘ede, *a.g.e.*, 68; İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 355.

⁵¹ Hafâcî, *a.g.e.*, 40.

⁵² *Aynı eser*, 40; İbn Reşîk, *a.g.e.*, I, 125.

⁵³ el-Bâkillânî, *İ‘câzu'l-Kur‘ân*, (Tah: Ahmed Sakr), Kâhire 1963, 83.

⁵⁴ *Aynı eser*, 41.

⁵⁵ Sevim Özdemir, *Necmuddîn Sa‘îd b. Muhammed es-Sa‘îdî’nin Şerhu ‘Arûzi’s-Sâvî İsimli El Yazma Eserinin Metin Tenkidi*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2001, 215.

⁵⁶ İmîl Bedî‘ Ya‘kûb, *Mevsû‘atu ‘Ulûmi'l-Lugati'l-‘Arabiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Lubnân 2006, IV, 29

⁵⁷ İbn Reşîk, *a.g.e.*, I, 77.

⁵⁸ İbn Reşîk, *a.g.e.*, I, 125.

⁵⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 350; Hafâcî, *a.g.e.*, 42.

⁶⁰ el-İsfahânî, *a.g.e.*, I, 334; el-Câhiz, I, 325.

⁶¹ İbn Reşîk, *a.g.e.*, I, 122.

⁶² el-‘Ağleb b. Cuşem b. Sa‘d b. ‘İcl b. Luceym b. Sa‘b b. ‘Alî b. Bekr b. Vâ’il’dir. Muhadram bir şairdir. Câhiliyye devrinde doğmuştur. İslâmiyyeti kabul ederek Medine’ye yerleşmiştir. Hz.Peygamberle görüşemediği için sahabî olamamıştır. Hz.Ömer’in hilafeti zamanında Sa‘d b. Ebî Vakkâs’la çıktığı gazada Kûfe’ye yerleşmiştir. Kendisine maaş bağlanan ‘Ağleb doksan yaşlarındayken katıldığı Nihâvend savaşında şehit düşmüştür. Kabri de oradadır. (Bkz.Hulûsî Kılıç, "Ağleb el-İclî", D.İ.A, I, 475.)

⁶³ el-Mugîre b. Şu‘be b. Ebî ‘Âmir b. Mes‘ûd es-Sakafî: Sahabidendir. Zamanının önemli komutan ve yöneticilerindedir. Tâ’if’te doğmuştur. Müslüman olmuş ve Hudeybiye, Yemâme ve Şam seferlerine katılmıştır. Hz. Ömer onu bazı yerlerin valiliğine atamış sonra azletmiştir. Son olarak da Kûfe valiliğine atamıştır. Hz. Osman zamanında da bir ara Kûfe valiliği yapmış fakat yine azledilmiştir. Mu‘âviye döneminde artık ölene kadar Kûfe valisi olarak kalmıştır.

⁶⁴ Jaakko Hameen Anttila, *Five Rağaz Collections (al-Aghlab al-‘İğlî, Bashîr ibn an-Nikht, Candal ibn al-Muthannâ, Humayd al-Arqat, Ghaylân ibn Hurayth)*. Materials for the Study of Rağaz Poetry II. Helsinki: Finnish Oriental Society 1995, (Studia Orientalia. 76.) 152-153.

el-Eğânî’de rivâyet farkıyla:

لقد طلبت هينا موجودا

أرجزا تريد أم قصيدا

şeklinde gelmiştir. Bkz. el-İsfehânî, *a.g.e.*, XV, 358.

⁶⁵ Çetin, *a.g.e.*, 65.

⁶⁶ el-Bâkillânî, *a.g.e.*, 55.

⁶⁷ Celâl el-Hanefî, *a.g.e.*, 657.

⁶⁸ Ahmed b. Abdillâh b. Suleymân et-Tenûhî: Ünlü Arap şair ve filozof. Bu günkü Suriye’deki Ma‘arratu’n-Nu‘mân şehrinde doğmuş ve ölmüştür. Yakalandığı çiçek hastalığı nedeniyle dört yaşında kör olmuştur. Çok sayıda eseri vardır.(Geniş bilgi

için bkz: Osman Düzgün, *Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî'nin Luzûmiyyât'ında Toplum, Aile ve Din* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.)

⁶⁹ 'Abdullah b. Ru'be b. Lebîd b.Sahr es-Sa'dî et-Temîmî, el-Accâc: Muhadram râcizlerdendir. Câhiliyye döneminde de şiir söylemiştir. Recezi kasîde formuna sokarak uzatan ilk râcizdir. (Geniş bilgi için bkz. Gânim Cevâd Rızâ, *el-Accâc ve Devruhu fî Tatvîri'l-Urcûze fî'l-Asri'l-Emevî*, el-Basra 1986.)

⁷⁰ Ru'be 'Abdullah el-'Accâc et-Temîmî: Yukarıda geçen el-'Accâc'ın oğludur. O da babası gibi râcizdir. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşamıştır. Hayatının büyük bir kısmını Basra'da geçirmiştir. Arapçayı iyi bilen bir zattır. Tanınmış dilciler kendisine dil konusunda danışılar ve şiirinden şahid gösterirlerdi. Urcûzelerinden oluşan bir dîvânı vardır. (Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn*, Beyrût 2002, 34.)

⁷¹ İhsân 'Abbâs, *Tarîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'İnde'l-'Arab*, Ürdün 1993, 384.

⁷² Muhammed el-Bâtil, *a.g.m.*, 277.

⁷³ el-Câhiz, *a.g.e.*, I, 599.

⁷⁴ Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî, *Risâletu'l-Gufrân*, (Tah. 'Âişe 'Abdurrahmân binti'ş-Şâti') Kâhire 1977, 376.

⁷⁵ İhsân 'Abbâs, *a.g.e.*, 385.

⁷⁶ el-Ma'arrî, *Risâletu'l-Gufrân*, 377.

⁷⁷ Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî, *el-Fusûl ve'l-Gâyât fî Temcîdillâhi ve'l-Mevâ'iz*, Kâhire 1938, I, 320.

⁷⁸ El-İsfehânî, *a.g.e.*, VIII, 48.

⁷⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 350.

⁸⁰ *Aynı eser*, V, 351.

⁸¹ Bkz. Kur'ân-ı Kerîm: eş-Şu'arâ': 224-226, Yâsîn: 69, el-Hâkka: 41.

⁸² İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 350.

⁸³ Muhammed el-Bâtil, *a.g.m.*, 276.

⁸⁴ el-Ma'arrî, *el-Fusûl ve'l-Gâyât*, I, 137.

ARAP ŞİİRİNİN ÖNDE GELEN İKİ ŞAİRİ; EL-MA‘ARRÎ VE EL-MUTENEBBÎ’NİN MUKÂYESESİ¹

İbrâhîm Nâcî²
Osman Düzgün*

Özet

Bu çalışmada, Miladî XI. yüzyılda yaşamış el-Ma‘arrî ile Miladî X. yüzyılda yaşamış el-Mutenebbî'nin çeşitli yönlerden mukayesesi yapılmakta, çevreleri, hayatları, eğitimleri ve kişilikleri konu edilmektedir. Her iki şairin mukayesesi için, onların kalıtımlarına, yaşadıkları çevrelere, dönemlerinin önemli olaylarına, kendilerini araştırmaya adanmalarına ve şahsiyetlerine değinilmiştir. Konuyla ilgili şiirlerinden örnekler Türkçe çevirileriyle birlikte verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: el-Ma‘arrî, el-Mutenebbî, Arap Edebiyatı, Arap Şiiri

The Comparison of Two Leading Arabic Poets: Al-Ma‘arrî and Al-Mutanabbî

Summary

In this study, al-Ma‘arrî, who lived in 11.th A.C., and al-Mutanabbî, who lived in 10. th A.C. are compared detailly in term of their environments, lifes, educations and personalities. In order to achieves this, personalities, heredities, environments and dedication to research of the two poets and watersheds of their periods have been studied. The sample poems related to the topic are given with their Turkish translations.

Keywords: al-Ma‘arrî, al-Mutanabbî, Arabic Literature, Arabic Poetry

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

ARAP ŞİİRİNİN ÖNDE GELEN İKİ ŞAİRİNİN MUKAYESESİ

Okuyup beğendiğim, divanıyla neredeyse onu ezberleyecek kadar arkadaş olduğum, divanı yatağımın altında uzun süre kalan ilk şairdir el-Mutenebbî. Şu an kütüphanem, Arapça şiir divanları açısından oldukça yoksun bulunmakta; zira, arkadaşlarım çoğu divan aldı ama geri getirmedi. Fakat bir tarafını Shakespear'in, diğer yanını da Şevkî'nin sardığı kütüphanemde; el-Mutenebbî bulunmaktadır. El-Mutenebbî'nin hassas ve yorgun bir benlikten dışarı vuran acılarını, sahip olduğu gücü ve insanlığı sevdim. El-Mutenebbî'yi bana sevdiren hususlardan biri de şerhlere ve yorumlara ihtiyaç duymaksızın onu tam olarak anlayışımı. Kullandığı kelimeleri tam olarak kavrayamasam da, anlamını özümsem; anlamını kavramadığım zaman da, büyük emelleri olduğunu fark edebildim. Bu da bana yetiyordu.

İki nedenden dolayı El-Ma'arrî'ye hor bakıyordum. Bunlardan ilki, onu okumaya küçüklüğümde başlamamdan kaynaklanıyordu. Ne demek istediğini anlamış, ne de meşhur ağıtı “غَيْرُ مُجِدِّ فِي مَلَّتِي وَاعْتِقَادِي..”³ dan başka bir kasidesini ezberleyebilmişim. İkinci sebep ise, el-Ma'arrî'ye düşkün mü düşkün bir komşumuzun olmasıydı. Bu komşu, beni her gördüğünde Ebu'l-'Alâ'ya ait bir beyitle beni imtihan ediyor, Ebu'l-'Alâ'yı anlamadığım sürece başka hiçbir şeyi anlayamayacağımı söylüyordu.

Bir diğer sebep ise, şiirin duygudan ibaret olduğuna inanışımı: Salt bir duygu. El-Mutenebbî'deki hikmetin, kelimenin tam anlamıyla bir “felsefe” olmadığı kanısını taşıyordum. Ondaki bu hikmet; vicdanından, acılarından ve deneyimlerinden hasıl olan bir şeydi. Şiir konusundaki, şiirin salt duygudan ibaret olduğu ile ilgili kanımı her savunduğumda; felsefeyi şiirin içine sokanları şiiri aleni bir şekilde bozdukları gerekçesiyle töhmet altında bıraktım.

Fakat insan, yaş ilerledikçe hesapta olmayan şeylerle karşılaşabiliyor. Özlü bir söz bile, onun fikir dünyasının tamamen değişmesine neden olabiliyor. Başıma gelen de tam olarak bu. Bilimsel konudaki gelişimim, bilindik

söylemlere göreymi; hikaye, şiir (duygu), hikmet, felsefe ve tasavvuf. Bir yazardan diğerine geçerken kimisine bağlanıyor kimisinden de uzaklaşıyordum. Meşhur bilgin John Stuart Mill⁴de takıldım bir ara. Günün birinde şiir hakkındaki bir makalesini okuyunca bilmediğim çok şey olduğunu öğrendim. Ondan sonra, önceden inandığımı inkar etmeye başladım. Bu da, şiirin salt duygudan ibaret oluşu kanısıydı. Bu eşsiz makale, Oxford yayınlarında çıkan “Makâlât Nakdiyye Li'l-Karni't-Tâsi'i 'Aşar” (Onbirinci Yüzyılın Eleştirel Makaleleri) adlı kitabında yer almaktaydı. Özet olarak şunu söylüyordu: “Şiir gerçekten duygudan ibarettir. Fakat felsefenin gemi vurulmak koşuluyla”. Stuart Mill'den sonra, çok geçmeden Filozof John Ruskin⁵i ele aldım. Onun, “Neşâz” (şiirde duygu)⁶ hakkındaki makalesini okudum ve içerik olarak Mill'in makalesinden çok uzağa düşmediğini gördüm.

Basitten başlayarak, felsefe okumaya başladım. İlerledikçe ilerledim ve sonunda elime, en zor ve en değerli kitaplardan biri; Ebu'l-'Alâ'yı da yeniden okumaya başlamak üzere olan, Rus Filozof Yenkliftş'in⁷ kitabı “es-Suhriyye” (Alay) geçti. Bu kitabı okuduktan sonra, insanları iğneleyen Ebu'l-'Alâ'yı nasıl ihmal ettiğime şaşırdım: Filozof, şair, münzevi; şairler sembolizmi daha bilmezken, nesiller önce edebî yazılarında sembolizmi kullanan Ebu'l-'Alâ'yı okumaya başladım ve ona olan bakışım tamamıyla değişti. Bu durum zannımca; seneler sonra, edebî anlayışımın kemale ermesinden kaynaklanıyordu. Ne bu konuda kemale ermeyenin, ne de yüzeysel bilgiye sahip bir aydının el-Ma'arrî'yi okuması doğrudur. Büyük ediplerin biri; arkadaşlarına, Ebu'l-'Alâ'nın el-Luzûmiyyât'taki şiirlerinin benzer olduğundan ve hepsinin bir nokta etrafında dönüp durduğundan yakındı. Taşdığı bu kanının hatalı olduğunu söyledikten sonra şairin (fikirlerinin), insanların sandıklarından çok daha derin bir yapı arz ettiğini söyledim. İngiliz şair Milton'un⁸ da böyle olduğunu; her iki şairden istifadenin, çok iyi bir genel kültüre ve araştırmada derinleşmeye bağlı olduğunu ifade ettim. Şiirine, engin bir bilgiyi ve derin bir kültürü ustaca aşlayan Wordshort⁹ da böyledir. Fakat

ARAP ŞİİRİNİN ÖNDE GELEN İKİ ŞAİRİNİN MUKAYESESİ

eleştirmenler şu an, onun şairliğini inkar etmekte ve duygularının sığ olduğunu, sahip olduğu bilginin enginliğinden dolayı insanların onu okuduklarını ve tam bir şairliğin sadece Şıla¹⁰ tarafından temsil edildiğini ileri sürmektedirler.

Ebu'l-'Alâ'nın felsefesinin sadece, düşünceyi ıslaha çalışan bir adamın mücerret düşüncelerinden ibaret olduğunu düşündüğümde hata ettim. Onun hakkında yazılanları da okudum ve Ebu'l-Alâ gözümde; alay edip öğreten, öğretip alay eden ikinci bir Sokrates oldu. Yenkliftş'in görüşüne göre; insan, vicdanı konusunda hem uyanan hem de uyandırandır... Faydalı şüpheyi celbeden keskin bir yakazaya sahiptir... İnsanları, dünya işleri konusunu tekrar gözden geçirmeye çağırır..

Bu girişten sonra, El-Mutenebbî ile Ebu'l-'Alâ'yı karşılaştıralım. Her iki şairin karşılaştırılması, büyük hacimli bir esere ihtiyaç duymaktadır. Sözü uzatacak bir konumda bulunmayışım, birini küçüklüğümde sevdiğim ve ona olan sevgimin değişmediği, diğerini de anlam derinliği ve büyüklüğü noktasında sevdiğim bu iki şair hakkında fazladan bir şeyler söylememe engel olmaktadır.

El-Mutenebbî ve Ebu'l-'Alâ hakkında sonuca ulaşacak bir araştırma yapmak, yaşadıkları dönemi basit bir şekilde de olsa ele almadıktan sonra pek mümkün değildir. Birbirine yakın iki asır; el-Mutenebbî, el-Ma'arrî'den altmış yıl önce yaşamıştır. Ebu'l-'Alâ, el-Mutenebbî'nin ciddi bir taraftarı olmuştur. Edebî hayatının her aşamasında onun şiirini taklit etmiş, onu savunmuş, ona olan bu düşkünlüğünden dolayı çeşitli eziyetlere maruz kalmıştır. Onunla, Şerîf el-Murtazâ arasında geçen hikâye herkesçe bilinmektedir¹¹. Ancak, el-Mutenebbî'nin Seyfu'd-Devle'nin sarayında geçirdiği süre, nispeten emin bir dönemdi. Büyük bir adam olan Seyfu'd-Devle; kazandığı zaferlerle, kaybettiği savaşlarla İslam'ı savunuyordu. Bizanslıları püskürttüğü her gazveden sonra, el-Mutenebbî onu yüceltiyor ve unutulmaz kılıyordu. Sey-

134 NÜSHA, YIL: 12, SAYI: 35, 2012/II

fu'd-Devle henüz vefat etmişti ki, o sağlam kalesi çökmeye yüz tuttu. Tamahkârlar ve hasutlar, kahramanlar ve kahramanlık iddiasında bulunanlar, kılıçla ve hile ile fethedenler çoğaldı. Ebu'l-'Alâ'nın yaşadığı dönemse; kin ve nefret dolu bir dönem olup, bu dönemde bölünmeler ve entrikalar çokça yaşanmıştır. Bu söylemimle, el-Mutenebbî'nin yaşadığı dönemin bu ahlaki yozlaşmalardan yoksun olduğunu ifade etmiyorum tabii ki. O dönemde de, gruplaşma zirveye ulaşmış ve fitneler yayılmıştır. Fakat Seyfu'd-Devle; el-Mutenebbî'nin hayalindeki, adam gibi bir adamı temsil ediyordu.

El-Mutenebbî, güçlü bir edîb olarak karşımıza çıkarken Ebu'l-'Alâ'yı görme yetisi olmayan bir şair olarak tanırız. Ebu'l-'Alâ'daki bu illet; onun, el-Mutenebbî'nin kendi emellerine ulaşmak için yaptığı gibi o yolu tutmasına engel olmuştur. Her iki şairin de, arzu ve isteklerinin sonu yoktur. Kelimenin tam anlamıyla, bir "adam"a olan ihtiyacın fazlaştığı bir asırda bu durum garipsenecek bir durum değildir. Aksine, özbeöz Arap birinin, İslam dininden; Farsları, Bizansları, Deylemlileri, Fâtımîleri vb. birçok milleti uzaklaştırması kadar doğru bir şey yoktur. "Özbeöz Arap" diyorum çünkü sonradan Araplaşan ya da kendisini Araplardan sayan insanlar artmış, öz Araplar da çölden ayrılmış küçük bir bölgede yerleşir olmuşlardı. Bu dönemlerin tarihini, dikkatli bir şekilde okuyan kimse, garip isimlere rast gelir; Tuşkîn ve İbn Sebuktekin vb. isimlere... Buradan yola çıkarak durumun ne kadar karmaşık bir yapı arz ettiğini tahmin etmek çok da zor olmasa gerek.

Garip olan bir başka durum ise; siyasi çöküntülerin yaşandığı dönemin gölgesinde, edebiyatın yükselmeye başlamasıdır. Fakat anlam olarak edebiyat, şuradan ya da buradan kültür ve felsefe toplanmasıdır. Ancak, öz Arapça kelimelerin kullanımının azaldığı görünmeye başlamıştır. Belki de o zaman ki Araplar, bizim şu an ihtiyacımız olandan daha fazla "Mecma' Lugavî" (Arap Dil Birliği)'ye ihtiyaç duymuşlardır.

El-Mutenebbî de bunu hissetmiştir, Ebu'l-'Alâ da. Yazar Henry Baerlein, "Suriye'li Ebu'l-'Alâ" adlı kitabında; el-Mutenebbî'nin şehri bırakıp

ARAP ŞİİRİNİN ÖNDE GELEN İKİ ŞAİRİNİN MUKAYESESİ

yalnız olarak çölde, öz Arapça kelime avı için günlerce kaldığını ifade etmektedir. Her şeyden önce el-Mutenebbî, işini tam bir ustalıkla icra eden bir sanatkârdır; kelime, kendisine itaat ettiği sürece onu şiirine koyar, aksi takdirde onun yerine, kıyasta yer alsın ya da almasın, başka bir kelimeyi seçer...

Ebu'l-'Alâ ise, nahiv, sarf ve aruz bilginlerinden biri olması hasebiyle, Arap dilini örnek teşkil edebilecek şekilde iyi biliyordu. Zannımca o, kargaşa ve fitnelerin çoğaldığı bir asırda, Arapçanın klasikliğini koruma adına; kasten, gerekli olmayan bir şeyi kendisi için gerekli görmüş [luzûm] ve (bu doğrultuda bir divan) kaleme almıştır. Ebu'l-'Alâ, başka bir kimse de olabilirdi; el-Mutenebbî gibi, atasözü olabilecek nitelikte şiir söyleme yeteneğine veya Ebu'l-'Atâhiyye gibi bir inceliğe de sahip olabilirdi. Her ne kadar, nazım değil nesir olsa da, *Risâletu'l-Gufrân*'a göz atan herkes, ilk bakışta ondaki bu hayal gücünün derinliğini idrak edebilir.

Ebu'l-'Alâ, şüphesiz, Kur'an dilinin; ihtişamını, güzelliğini ve ilkelelerini korumayı amaçlıyordu.

Ebu'l-'Alâ'nın yaşadığı dönemin tarihini okuyanlar; Sâlih b. Murdâs'ın dönemin önde gelen isimlerinden olduğunu, kimi zaman gözünü budaktan sakınmayan biri olduğunu, kimi zaman da (önüne geleni) kırıp geçirdiğini hatırlayacaklardır. Bir gün, bazı askerleriyle birlikte Ma'arra'ya yürür ve orayı kuşatır. Görünen o ki el-Ma'arrî, yöresinde fikir ve nesep olarak önde gelenlerden biridir. Salih b. Murdâs'a, kavmini bağışlaması için içinde bir ayetin yer aldığı nazik bir ricada bulunur¹². Bu rica, sertliğiyle tanınan İbn Murdâs'ın kuşatmayı kaldırmasına ve yöre halkını affetmesine vesile olur. Şair bu durumu şu beytiyle ifade etmiştir:

وَأَسْمَعُ مِنْهُ زَكَاةَ الْأَسَدِ فَيَسْمَعُ مِنِّي سَجْعَ الْحَمَامِ

Benden güvencinin ötüşünü dinler, ben de ondan aslanın kükremesini¹³.

Çok da uzağa gitmeye gerek yok. Ebu'l-'Alâ'nın dayısı ve arkadaşlarına yazmış olduğu mektupları okuyan herkes onların; ahlakı olduğu üzere saf, temiz, hoş bir şekilde kaleme alındığını, her ne kadar onlarda dil maharetini gösterip beyana dair edebî sanatları kullanmış olsa da, ne felsefe yaptığını ne de hataya düştüğünü görür.

Ebu'l-'Alâ ve el-Mutenebbî arasında bir mukayese yapılmak istendiğinde şu hususlar göz önüne alınmalıdır:

1. Kalıtımın Etkisi

El-Mutenebbî Kûfe'de doğmuştur. Babasının, deve ile birlikte sulama yaparak hayatını kazandığı iddia edilmiştir. Bu iddiaya göre o, nesep olarak bayağı biri olmaktadır fakat bu iddianın sıhhatiyle ilgili hiçbir kesin delil bulunmamaktadır. Bana kalırsa; el-Mutenebbî'nin beraberinde kabrine götürdüğü, doğumuyla ilgili bir sırrı bulunmaktaydı. Onun eğitimini üstlenen ninesi, bu sırrı biliyordu. Bunu el-Mutenebbî'ye o söylemişti ve gizli tutmasını da sıkıca tembihlemişti. Bu gizleme; el-Mutenebbî'de bir nevi ezikliğin ve başkaldırının oluşmasına sebep olmuş, bu da benliğinin derinlerinde büyük devrimlerin gerçekleşmesine yol açmıştır. Asil biri olduğunu çok iyi bilen el-Mutenebbî, bir sebepten dolayı bunu açıklayamıyordu. Soy itibarıyla yüce olmasaydı; gençliğinde kabilelere gidip insanları etrafında toplayamaz ve aşiretlerin, kendi yanında yer almasını istemezdi. Eğer ayaktakımından biri olmuş olsaydı; Seyfu'd-Devle'nin büyük şairlerinden biri olmak bir tarafa, onun huzuruna bile çıkamazdı. Seyfu'd-Devle onu, tahtına oturttu. Aralarında ünsiyet ve sevgi olmasaydı, onun kardeşi Havle'ye sevgiyle bakamazdı ve onunla evlenmeyi düşünmezdi. Bunu, hiç de kıymetsiz olmayan bir kasidesinde yer alan şu beytiyle ifade etmektedir:

طوى الجزيرة حتى جاءني خبرُ
فَزَعْتُ فِيهِ بِأَمَالِي إِلَى الْكُذْبِ

(Şam'dan) Cezira¹⁴ bölgesini öyle bir haber aşır geldi ki bana, (onun şiddetinden) bütün ümitlerimin yalana dönüşmesinden korktum¹⁵.

Râvîlerin zikrettiklerine göre; ne onun bu konuda sessiz kalışı, ne de onun kulağına bu türden gelen sözler, onun asıl itibariyle bayağı olduğuna işaret eder.

Söylemiş olduğu şiirlerde, asil soydan olmadığına işaret edecek hiçbir kelime bulunmamaktadır. Hayatımın üzerine yemin ederim ki, şairin soyu konusunda herhangi bir hanel olmuş olsaydı, bu herkesçe bilirdi. Çünkü şiir, yalan söylemeyen bir aynadır, kişi istediği kadar yalan söylesin fakat şiirinde bu durumu sergilemesi mümkün değildir.

Ben, el-Mutenebbî'nin, çok asil biri olduğuna tüm kalbimle inanıyorum. Yakinen bildiğim bir başka şey ise; şairin düşmanlarının ve onu çekeyenlerin, bu "Kûfe Sucusu" isimlendirmesini uydurmuş ve onu el-Mutenebbî'nin babasına yamamış olmalarıdır.

El-Mutenebbî'nin küçüklüğünden beri içinde taşıdığı yukarıda bahsettiğimiz bu sır, onun şiirindeki gücün kaynağıdır. Aklının derinliklerinde, günümüz psikologlarının söylediği gibi bir düğüm olarak yer alan budur.

El-Ma'arrî ise, Ma'arratu'n-Nu'mân'da doğmuştur. Nesebi konusunda bir belirsizlik bulunmayan şair; en azından anne tarafından, fazilet ve ilim sahibi, köklü bir aileye mensuptur. Kişiliğinin oluşmasında bu durumun olumlu yönde etki yaptığı aşikârdır. Ancak, el-Ma'arrî'nin benliğinde yer alan düğüm ise, küçükken kaybettiği görme yetisidir şüphesiz.

Öyleyse; el-Mutenebbî'nin, kendisinin nereden geldiğini bildiğini fakat bizim bilmediğimiz bir sebepten dolayı bunu açıklayamadığını ya da açıklamak uğruna attığı adımlar ve yaptığı girişimler sonucu kendisine savaş açıldığını görmekteyiz. El-Ma'arrî ise, soy köklerinin nereden geldiğini ya-

kin derecesinde bilen birisidir ve küçüklüğünden beri, damarlarında akan kandaki irsi gücün farkındadır. Ancak gözünü kaybetmiştir; bu da kendisiyle, gerçekleştirmek istediği uzun emellerinin arasına girmiştir.

2. Çevrenin ve Olayların Etkisi

Her iki edip, doğup büyüdüğü ve şanslarını denemek için dışına çıkmak zorunda kaldıkları beldelerini dar bulurlar. El-Mutenebbî; Kûfe'yi bırakır, kıyamet kopar sanki. Hemen tutuklanır, hapsedilir sonra serbest bırakılır, yine oraya döner. Bir süre sonra buradan bıkar ve tekrar hicret eder, kâh orada kâh burada konar, göçer. Adam gibi bir “adam” arar, fakat bulamaz. Ninesini görmek için Kûfe'ye döner ve meçhul bir neden buna engel olur, kendisini Şam'da bulur. Hayalindeki “adam”ı burada arar şair, Lazkiye'de Tenûh kabilesinden kimselerle ve daha başka birçok kişiyle bir araya gelir. Şimşeğin her çakışında, aklındaki plan biraz daha belirginleşir, sonunda Bedr b. 'Ammâr'¹⁶ a ulaşır. Fakat arabozucular kendisinden daha önce davranmıştır; hayalleri suya düşer. Emellerini gerçekleştirmeye yardımcı olacak, benliğindeki sırları açacak, “adam”ı aramaya devam eder ve sonunda Halep'te Seyfu'd-Devle'yi bulur. Bu sayede o, eskiden beri arayıp durduğu yitiğini bulmuş olur. Ebu'l-'Alâ ise, Ma'arratu'n-Nu'mân'dan ilim ve makam talebi için Bağdat'a gitmiştir. Şair, Bağdat ve ehlinin, emellerini boşa çıkarması üzerine Ma'arra'ya geri döner. Ölümüne kadar devam edecek olan zor ve meşakkatli bir kanun koymuştur kendi kendine. *İki Hapsin Esiri* (Rehînu'l-Mahbeseyn), arayıp durduğu yitiğini kimsede bulamamıştır. Sonunda aramayı bırakmış, uzlete çekilmiş, kendisini ders vermeye, düşünmeye ve tefekkür etmeye adanmıştır. Her iki edip de doğdukları yerlerin kendilerine dar gelmesi üzerine, ideallerini bulma peşinde uçsuz bucaksız dünyada arayışa çıkmıştır. Ancak el-Mutenebbî'nin bu dolaşması onu Seyfu'd-Devle'ye götürmüş, el-Ma'arrî ise; kimseyi bulamamış bunun üzerine uzlete sığınmış ve gerekli olmayan şeyleri gerekli görerek oldukça katı prensipler

edinmiştir. El-Mutenebbî; asillerin yaptığı gibi siyasi kitlenin içine atılıp, yönetime ve maddiyata talip olurken, el-Ma'arrî; sonu olmayan bu kargaşaya bulaşmayı abes görmüştür. Sahip olamadığı görme yetisinin eksikliğinden; doğal olarak, görme yetisinin gerektirdiği işlere katılamamış; kendisi için en doğru şeyin ders ve inceden inceye tefekkür olduğuna karar vermiş ve kendisini buna adamıştır.

3. Ders, İnceleme ve Araştırmaya Adama

El-Mutenebbî eğitimine Kûfe'de başlamıştır. Eğitimini tamamlaması ve kemale ermesi, eserlerin ve kaynak kitapların bolca bulunduğu Seyfu'd-Devle'nin sarayına rast gelmiştir. Açığını arayan birçok düşman ve hâsitlerden ötürü, mükemmelliği elde etme konusunda kendisini mecbur gören şair; şiirini, sahip olduğu geniş kültür bilgisine, bir kayıt aracı olarak kullanmamıştır. Onun şiiri, duygularının ve yaşadığı dönemin olaylarının (bir nevi) sicili olmuştur. El-Mutenebbî'nin hayatını, onun şiirini iyi bir şekilde inceleyerek ele almak mümkündür. Kendi kültürel birikiminin oluşmasındaki kaynaklara baktığımızda ise; o dönemde yaygın olan Yunanca, Farsça ve Hintçeden Arapçaya edebiyat ve felsefe alanlarında yapılan çevirilerin öne çıktığını görmek mümkündür. Zannımca el-Mutenebbî, kendine denk gördüğü kralların ayarına çıkabilmesinin; sadece övgü yoluyla değil, inceleme ve araştırma yaparak gerçekleşeceğine inanıyordu. Siyasetin içine girmesi ve çeşitli gruplar halindeki düşmanlarıyla mücadele etmesi ona, kendi tahsilini daha ileri götürmesine ve okumalarını arttırmasına yeterli vakit vermediği aşikârdır. Bu, yaklaşık olarak kırk yıl kendisini ilme hasreden el-Ma'arrî'den ayrıldığı noktadır. El-Ma'arrî'nin, kendisini insanlardan soyutlaması; onu, ebediliğe uzanan gayeleri elde etme yolunda, salt ilimle uğraşmasına yardımcı olmuştur. O; nazım, nesir, felsefe ve bütün alt bölümleriyle dil ile meşgul olmuş; maalesef çoğu kaybolan, bir hayli kitap kaleme almıştır. El-Mutenebbî, hem kendisinin hem de zamanının tam bir sicili niteliği taşıyan

öfkeli ve güçlü şiiriyle ölümsüzleşmiştir. Öyle bir şiir ki, geniş bir kültür ve engin bir bilgiyle desteklenmiş, direk olarak kalpten sadrolmuş, sağlam bir fikir yapısı ve tutarlı bir mantığa dayandırılmıştır. El-Ma‘arrî ise kendisini edebiyata vakfetmiş birisidir. Luzûmiyyât'taki şiirlerini hayatının son döneminde kaleme almış ve onu sahip olduğu bilginin bir nevi kamusu ve sicili niteliğinde meydana getirmiştir. Bütün bunlara rağmen onun, özellikle ağıt türünde kaleme aldığı kasidelerini, harika ve dokunaklı bir duygu seline kapılarak yazdığı görülmektedir.

4. Şahsiyetleri

el-Mutenebbî, gerçeği arayan ve intikamının arkasında koşan güçlü, başkaldıran, mal ve mülk konusunda pek tamahkâr, idealin peşinde koşan ve sonra da hayal kırıklığına uğrayan bir şahsiyettir. Seyfu'd-Devle'yi bulmasının hemen ardından; saraydan üzgün ve isteksiz bir şekilde çıkmasıyla sonuçlanan bir sürü kötü olay meydana gelmiştir. Mal ve şöhret konusunda istediğini elde eden el-Mutenebbî, siyasi emellerini tam olarak gerçekleştirme konusunda başarılı olamamıştır. Asi bir biçimde yaşamış ve yine asi bir biçimde hayatını kaybetmiştir. Ne yaşamın ne de ölümün, hem yeryüzünde hem de öldükten sonra toprak altında atan o güçlü, sert kalbini kandıracak bir menfez bulamadığına inancım tamdır.

Ebu'l-‘Alâ'ya gelince o, aklın en üst mertebesini temsil etmektedir. Öyle bir "dengeli akıldır" ki bu; Çinli Konfüçyüs'ün de belirttiği gibi, çok az kimselere bahşedilir... Öyle bir akıl ki; sahibini eline geçirmiş, ona hükmetmiş ve onda otoritesini tam anlamıyla kurmuş, şairin etrafındaki olaylara müdahale etmiştir. Ne kasırgalar onu sarsmış, ne de fırtınalar onun düşünüş biçimine etki edebilmiştir. Ebu'l-‘Alâ'nın akli ona, uzlete çekilmesini emretmiş; o da uzlete girmiş, akli ondan züht kapısını açmasını istemiş; o da züht kapısından içeri girmiş, iki hapse bağlanmasını istemiş; hemen iki hapsi kabul etmiştir. Bütün bunlar; sessizlik, metanet, sabır içerisinde gerçekleş-

miştir. Bunlar, Allah'ın kendi sırlarından bağışlarda bulunduğu ve kendilerini seçtiği seçkinlere bağışlanan yetenekler arasındadır.

KAYNAKÇA

1. Derya Adalar, "Apollo Grubu: Bir Modern Arap Şiiri Ekolü", *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 2007.
2. Ebu'l-‘Alâ el-Ma‘arrî, *Dîvânu Sıktî'z-Zend*, Tah. Ömer Fârûk et-Tabbâ‘, Beyrut 1998.
3. El-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, Tah. Muhammed Nebîl Tarîfî – Emîl Bedî‘ el-Ya‘kûb, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1998.
4. *el-Hilâl*, (Temmuz), Mısır 1938.
5. es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, Tah. Ahmed el-Arnâvût – Turkı Mustafâ, Beyrût 2000.
6. Eş-Şeyh Abdurrahîm b. Ahmed el-‘Abbâsî, *Me‘âhidu't-Tensîs ‘alâ Şevâhidi't-Telhîs*, Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, ‘Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1947.
7. İbnu'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût 1996.
8. Takiyyuddîn Ebî Bekr Ali b. Abdillâh el-Hamevî el-Ezrârî, *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, Tah. ‘İsâm Şi‘îtu, Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, I. Baskı, Beyrut 1987.

¹ İbrâhîm Nâcî'nin, *el-Hilâl* dergisinde yayımlanan, "Mukârene Beyne ‘Alemey eş-Şi‘ri'l-‘Arabî el-ma‘arrî ve'l-Mutenebbî" adlı makalesinin çevirisidir (Temmuz 1938, Mısır). Beytlerin Türkçeleri ve sonnotlar tarafımızca eklenmiştir.

² Modern Arap Şiirinde, Apollo grubu olarak bilinen bir grup şair arasında yer alan İbrâhîm Nâcî, 31Aralık 1898'de Kahire'nin Şubra semtinde, Mısırlı kültürlü bir ailenin oğlu olarak doğdu. 1917 yılında lise diploması aldıktan sonra aynı yıl Tıp Fakültesine (*Medresetu't-Tıbb*) girdi ve buradan 1923'te mezun oldu. Önce Sûhâc, ardından Minye ve 1927'de de Mansûra'ya atanmış olan Nâcî, burada ‘Alî Mahmûd Tâhâ, el-Hemşerî ve Sâlih Cevdet gibi genç şairlerle tanıştı ve bunlar da ileride, kendisi gibi, *Apollo* grubunun üyeleri olacaktı.

1951'de kitap hâlinde yayımlanan *Leyâlî el-Kâhira* ("Kahire Geceleri") adlı koleksiyonunda bohem hayatından kesitler içeren pek çok şiiri bulunmaktadır. 25 Mart 1953'te Kahire'de hayata gözlerini kapamıştır. 1927'de atandığı Mansûra'da geçirdiği yıllar, onun bir şair olarak yeteneğini geliştirdiği yıllardır. Burada genç şairlerle olan birlikliliklerinde Shelley, Keats ve Wordsworth'u konu ediniyorlar, bolca bu şair ve eleştirmenlerden okuyorlar, böylece İngiliz romantiklerinin etkisine giriyorlardı. 1931'de Kahire'ye döndüğünde Ebû Şâdî *Apollo* için uygun bir ortam oluşturmuştu ve Nâcî de bu oluşumda önemli bir şair olarak yerini aldı. *Apollo* dergisinin gelişimine, şiirlerinin yanı sıra bazı İngiliz edebiyatçıları hakkındaki araştırmalarını da yayımlayarak önemli katkılarda bulundu. *Apollo* dergisinin Ekim 1932 sayısında yayımladığı *el-'Avde* (Dönüş) adlı şiiri hem romantizmden hem de sembolizmden izler taşımaktadır. (Derya Adalar, "Apollo Grubu: Bir Modern Arap Şiiri Ekolü", *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 2007, S. 47, s. 71-72).

³ Ağıtın matla beyti şu şekildedir:

غَيْرُ مُجَدِّ فِي مِلِّيِّ وَعِتْقَادِي نَوْحُ بَاكِ وَلَا تَرْثُمُ شَادِي

İnancıma ve düşünceme göre ne (ölünün ardından) ağıt yakan kadınlar, ne de (yeni doğana) sevincinden şarkı söyleyenler ona fayda sağlar.

(Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî, *Dîvânu Sıktî'z-Zend*, Tah. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1998, s. 49; Eş-Şeyh Abdurrahîm b. Ahmed el-'Abbâsî, *Me'âhidu't-Tensîs 'alâ Şevâhidi't-Telhîs*, Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1947, c.I, s. 135)

⁴Stuart Mill (1806-1873): İngiltere'nin önde gelen düşünürlerindedir. Babası James Mill, Jeremy Bentham tarafından geliştirilen faydacı (utilitarian) felsefenin önemli bir savunucusudur. Stuart Mill'in kendisi de bir faydacıdır. Yaşamının büyük bir kısmını bu öğretiyi ıslaha adamıştır.

⁵ John Ruskin (1819 – 1900): XIX. yüzyılda yaşamış İngiliz yazar, şair, sanat ve toplum eleştirmenidir.

⁶ Metinde bu şekilde yer almaktadır.

⁷ Orijinal metinde bu şekilde geçmesine rağmen, bu isme ve benzerine kaynaklarda rastlanılamamıştır.

⁸ John Milton (1608-1674): Şair ve nesir yazarıdır. İngiliz edebiyatında *Kaybedilmiş Cennet* (*Paradise Lost*) adlı epik şiiriyle tanınır. John Milton, sansürü uygunsuz bulan Areopagitica teziyle bilinmektedir. 20 yüzyılın ortalarına doğru F. R. Leavis ve T. S. Eliot'un eleştirileri sonucunda, önceden en iyi İngiliz şairi olarak düşünülen Milton'un ününde bir düşüş yaşanmıştır.

⁹ William Wordsworth (1770 – 1850): Romantik dönemin önde gelen şairlerindedir. Samuel Taylor Coleridge ile birlikte yayımladıkları *Lyrical Ballads* ile İngiliz edebiyatında Romantik dönemin başlangıcına imza atmıştır.

¹⁰ Orijinal metinde bu şekilde geçmesine rağmen, bu isme ve benzerine kaynaklarda rastlanılamamıştır.

¹¹ Bu olay, Bağdat'ta Şerîf el-Murtadâ'nın ilim meclisinde gerçekleşir. Kendisi de bir edip olan el-Murtadâ, kendi ilim meclislerinden birinde el-Mutenebbî'yi eleştirir. El-Mutenebbî hayranı olan el-Ma'arrî bu eleştiri karşısında kendisini tutamaz ve el-Mutenebbî'nin bir kasidesinin matla olan aşağıdaki:

لَكَ يَا مَنَازِلُ فِي الْقُلُوبِ مَنَازِلُ أَقْفَرْتَ أَنْتَ وَهَنَّ مِنْكَ أَوَاهِلُ

Ey evler, sizin kalplerde öyle çok yeriniz var ki, her ne kadar boşaldıysanız da kalpler sizlerle doludur.

beytini okur ve ardından “Başka hiçbir şiir yazmamış bile olsa, bu tek kaside onun büyük bir şair olduğunu ispat etmeye yeterlidir.” der. Bunun üzerine Şerif el-Murtadâ hiddetlenir ve el-Ma‘arrî’yi; ayaklarından çektirerek meclisinden dışarı attırır. Sonra arkadaşlarına dönerek bu kör şairin el-Mutenebbî’nin daha iyi kasideleri varken neden özellikle bu kasideyi gösterdiğini sorar. Kimse cevap veremeyince, bizzat kendisi cevap verir: “Çünkü bu kasidede el-Mutenebbî’nin şöyle bir beyti vardır:

وَإِذَا أَتَيْتَكَ مَدَمَّتِي مِنْ نَاقِصٍ فَهِيَ الشَّهَادَةُ لِي بِأَنِّي كَامِلٌ

Kendisi kusurlu olan biri beni sana kötülirse, bilesin ki bu benim mükemmel olduğumu gösterir” der.

(Takiyyuddîn Ebî Bekr Ali b. Abdillâh el-Hamevî el-Ezrârî, *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, Tah. ‘Îsâm Şi‘îtu, Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, I. Baskı, Beyrut 1987, c. I, s. 409).

¹² Şairin bu ricada, şu ayeti okuduğu kaynaklarda geçmektedir: “حُدِّ الْعَفْوُ وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ” (Araf, 199), "Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir". (es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Tah. Ahmed el-Arnâvût – Turki Mustafâ, Beyrût 2000, c. VII, s. 68).

¹³ İbnu'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, Dâru'l-Kutubî'l-‘İlmiyye, Beyrût 1996, c. I, s. 328.

¹⁴ El-Cezîra: Musul ile Diyarbakır arasında yer alan ve Dicle kıyısında bulunan bir şehir.

¹⁵ Şair bu beyti, sevgilisi Havle'nin ölüm haberini duyması üzerine kaleme almıştır. (El-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, Tah. Muhammed Nebil Tarîfî – Emîl Bedî‘ el-Ya‘kûb, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1998, c. VI, s. 407.)

¹⁶ Bedr b. ‘Ammâr: h. 329 (m. 940) yıllarında Taberiye bölgesinin valiliğini yapmıştır. el-Mutenebbî onu bir çok kasidesiyle övmüştür.