

# NÜSHA

Yıl: XVII  
Sayı: 45  
2017

ISSN 1303-0752

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi  
Journal of Oriental Studies

- Bahrü'l-Maârif'in Birinci Bölümünde Yer Alan Vezinler
- Şiirle Aktarılan Tarihi Bilgi; Kelîm-i Kâşânî
- IX-X/XV-XVI Yy. İnan Tarih Yazıcılığı
- Hindistan'da Babür İmparatorluğu'nun İkinci Dönemi:  
Nasirüddin Muhammed Humayun
- Seyf-i Sarâyî'nin Gülistân Tercümesi'nin Sa'dî'nin  
Gülistân'ı ile Karşılaştırılması
- Arapçada Çoğulun Sayısal Değeri Üzerine Bir İnceleme
- Abdurrahmân Eş-Şarkâvî'nin Romanlarında Toplumsal  
Eleştiri
- William Faulkner ve İbrahim Golestân'ın Eserlerinde  
Realizmin Karşılaştırmalı Eleştirisi
- Endülüs Arap Edebiyatının Gelişmesinde Kadın Şairlerin  
Rolü

# Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi  
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: XVII, Sayı/Issue: 45,  
Haziran-Aralık/June-December, 2017

# Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi  
Journal of Oriental Studies

Cilt: 17, Sayı: 45

Haziran-Aralık, 2017

Nüsha yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Nüsha is an international peer-reviewed journal that published biannually (June-December)

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

Fatih Altunbaş

**Yayın Kurulu (Editorial Board)**

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Derya Örs (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu)

Prof. Dr. Musa Yıldız (Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)

**Editörler (Editors)**

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Osman Düzgün (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Fatma Kopuz Çetinkaya (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)

**Editör Yardımcıları (Assistant Editors)**

Arş. Gör. Gökhan Çetinkaya (Kırıkkale Üniversitesi)

**Yönetim yeri (Address)**

Şehit Savaş Bıyıklı Sk. No: 27

II. Kalaba-Keçiören-Ankara

**İletişim Bilgileri**

**(Correspondence Address)**

Telefon: (535) 4533070

(543) 7702366

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 \$

Makale göndermek için dergipark sistemini kullanınız.

**Abonelik için**

**Banka hesap no: (Bank Account)**

Türkiye İş Bankası Ankara

Cebeci Şubesi 4205-2131185

İBAN:

TR430006400000142052131185

(Osman Düzgün adına)

**Baskı (Press)**

Bizim Büro Ltd. Şti. Ankara

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

I S S N 13 0 3 - 0 7 5 2

<http://dergipark.gov.tr/nusha>

### **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 (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Faruk İslim (İdlib Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Bingöl Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hicabi Kırılanoç (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Faruk Toprak (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Şirin Çıkar (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Kanar (Yeditepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt 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. Sait Okumuş (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sait Uylaş (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Selami Bakırcı (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Soner Gündüzöz (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Süleyman Tülücü (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yusuf Öz (Kırıkkale Üniversitesi)  
Doç. Dr. Derya Adalar Subaşı (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Muammer Sarıkaya (Gazi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Osman Düzgün (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Doç. Dr. Zekai Kardeş (İstanbul Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Abdüssamed Yeşildağ (Kırıkkale Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Fahrettin Coşguner (Kırıkkale Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Ethem Polat (Gazi Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Muath A. H. Eshtaya (el-İstiklal Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Murat Özcan (Gazi Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Musa Balcı (Kırıkkale Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Soner İşimtekin (Yüzüncü Yıl 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 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet (abstract) 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 15 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 APA veya 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/CONTENTS

Bahrü'l-Maârif'in Birinci Bölümünde Yer Alan Vezinler Meters in the First Part of Bahr al Maarif <b>Yakup Şafak</b> .....	<b>1-22</b>
Şiirle Aktarılan Tarihi Bilgi; Kelîm-i Kâşânî The Historical Knowledge That Transmitted By The Poetry: Kalim Kashani <b>Fatma Kopuz Çetinkaya</b> .....	<b>23-34</b>
IX-X/XV-XVI Yy. İran Tarih Yazıcılığı IX-X/XV-XVI Century Persian Historiography <b>Ümit Gedik</b> .....	<b>35-50</b>
Hindistan'da Babür İmparatorluğu'nun İkinci Dönemi: Nasirüddin Muhammed Humayun The Second Period Of Babur Empire In India: Nasiruddin Muhammad Humayun <b>Davut Şahbaz</b> .....	<b>51-62</b>
Seyf-i Sarâyî'nin Gülistân Tercümesi'nin Sa'dî'nin Gülistân'ı ile Karşılaştırılması A Comparison Between the Original Text of Sa'di's Gulistan and Seyf-i Sarayi's Turkish Translation of Gulistan <b>Nasrin Zabeti Miandoab</b> .....	<b>63-74</b>
Arapçada Çoğulun Sayısal Değeri Üzerine Bir İnceleme An Investigation On The Digital Value Of Multiple In Arabic <b>İbrahim Güngör</b> .....	<b>75-106</b>
Abdurrahmân Eş-Şarkâvî'nin Romanlarında Toplumsal Eleştiri The Social Criticism In The Novels Of Abdurrahman Al-Sharqawi <b>Asiye Çelenlioğlu</b> .....	<b>107-126</b>

William Faulkner ve İbrahim Golestân'ın Eserlerinde Realizmin  
Karşılaştırmalı Eleştirisi

The Comparative Criticism of School of Realism in Works of William  
Faulkner and Ebrahim Golestan

**Serpil Yıldırım.....127-148**

Endülüs Arap Edebiyatının Gelişmesinde Kadın Şairlerin Rolü

Role of the Poetesses in the Development of Andalusian Arabic  
Literature

**Ömer İshakoğlu.....149-172**

# BAHRÜ'L-MAÂRİF'İN BİRİNCİ BÖLÜMÜNDE YER ALAN VEZİNLER\*

Yakup ŞAFAK\*

## Öz

XVI. yüzyılın büyük âlimlerinden, Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzâde Mustafa'nın hocası Muslihuddin Mustafa bin Şa'bân (öl. 969/1561) dinî ilimler, mantık, tıp nücûm, edebiyat vs. sahalarında telif, tercüme, şerh ve haşiye olarak birçok eser vermiş; devrinin âlimleri içerisinde velûd bir şahsiyet olarak temâyüz etmiş; Sürûrî mahlasıyla şiirler de yazmıştır.

Edebî bilgiler ve şiirdeki teşbih ve mecaz unsurları üzerine Türkçe olarak kaleme aldığı *Bahrü'l-maârif* adındaki eseri, uzun zaman sahasında beğenilen bir kitap olarak rağbet görmüştür. Ancak eserde bazı eksik ve kusurlu yönler de bulunmaktadır.

Bir mukaddime, üç makâle ve bir hâtimedden oluşan Bahrü'l-maârif'in mukaddimesinde ve birinci makâlesinde aruz bahsi yer almaktadır. Burada müellif, Türk edebiyatında yaygın olan veya kullanılan vezinlerin listesini vermektedir. Makalemizde söz konusu listenin, bu alanda yapılan araştırmalarla ne ölçüde uyduğu ve onda yer alan vezinlerin durumu ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sürûrî, Bahrü'l-maârif, Aruz Vezinleri, Fars Edebiyatı, Türk Edebiyatı.

1

## Meters in the First Part of Bahr al Maarif

### Abstract

Muslih al-Din Mustafa bin Sha'ban (died.969/1561), one of the great scholars of the 16<sup>th</sup> century and lecturer of Price Mustafa, the son of Suleyman the magnificent, wrote several works on religion, logic, medicine and was known as a prolific person among his contemporary scholars. He wrote with the penname Sururi.

His work, named as *Bahr al-maarif* and written in Turkish and focusing on the literary information and similes in the poetry was a very popular one in its area. However, there are some faulty and incomplete aspects in this work.

His work, consisting of three essays and one epilogue (result), deals with prosody in its first essay and epilogue. Here the author gives a list of meters commonly used in Turkish literature. In our paper, we will examine the extent to which this list complies with the research done in this area.

**Keywords:** Sururi, Bahr al-maarif, Aruz Meters, Persian Literature, Turkish Literature.

\* Bu makale yazarın, *Sürûrî'nin Bahrü'l-maârif'i ve Enîsü'l-uşşâk ile Mukayesesi* (Atatürk Ü. SBE, Erzurum, 1991) adlı basılmamış doktora tezinden üretilmiştir.

\* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, [yakupsafak@hotmail.com](mailto:yakupsafak@hotmail.com)

Makale Gönderim Tarihi: 30.10.2017

Makale Kabul Tarihi : 05.12.2017

NÜSHA, 2017; (45):1-22



Nazımda uzun ve kısa hecelerın ahenkli bir şekilde gruplaşması ve sıralanmasıyla meydana getirilmiş bir vezinler sistemi olan aruz, Arap edebiyatında doğmuş; dil yapılarına, edebî gelenek ve millî zevklere göre değişikliklere uğrayarak diğer Müslüman topluluklarının edebiyatlarına da girmiştir.<sup>1</sup>

Başlangıçta dağınık ve düzensiz olarak Arap şairlerince kullanılan aruz, II/VIII. yüzyılda Basralı dilci ve lügatçi İmâm Halîl b. Ahmed (öl. 170/791) tarafından sistemleştirilerek bazı kurallara bağlanmış ve aruzun 15 bahri ortaya konulmuştur. Arap aruzuna sonradan Mütedârik adında bir bahir daha eklenerek sayı 16'ya çıkarılmıştır. Sebeb, veted ve fâsıla denilen lafızların içtimândan aruzun esasını teşkil eden 8 ana kelime (efâil ü tefâil) türetilmiştir. Bunlar: Feûlün, fâilün, mefâilün, müstef'îlün, fâilâtün, mufâaletün, mütefâilün ve mef'ûlâtü'dür.

Bu kelimelerin tekrarından veya karışımından aruz bahirlerinin aslî vezinleri meydana gelmiştir. Mezkûr kelimelerde "ilel ve ezâhîf" adıyla yapılan birtakım değişikliklerle de diğer vezinler ortaya çıkmıştır. Bahirler, aralarındaki yakınlık ve münasebete göre daire adı verilen gruplarda toplanmışlardır.

Arap aruzuna esas olan daire ve bahirler şunlardır: Dâiretü'l-muhtelife: Tavîl, Medîd, Basît; Dâiretü'l-mü'telife: Vâfir, Kâmil; Dâiretü'l-müctelibe: Hezec, Recez, Remel; Dâiretü'l-müştebihe: Serî', Münserih, Hafîf, Muzârî', Muktedab, Müctes; Dâiretü'l-müttefika: Müttekârib, Mütedârik.

İranlılar, İslâm medeniyeti dairesine girdikten sonra Araplardan aruzu da aldılar. Ancak onlar, dillerinin yapısına, geleneklerine ve millî zevklerine göre sistemde birtakım değişiklikler yaptılar ve aruz vezinlerinin daha ziyade ahenkli ve mütecânis olanlarını tercih ettiler. Bu cümleden olarak beyit yerine mısraı esas aldılar; sisteme üç yeni bahir (Cedîd, Karîb, Müşâkil) eklediler ve Arap aruzunda çokça kullanılan beş bahri (Tavîl, Medîd, Basît, Kâmil, Vâfir) terkettiler.<sup>2</sup>

Böylelikle oluşumunu tamamlayan Fars aruzu, asırlar ilerledikçe daha da sade bir hal aldı ve özellikle VII/XIII. yüzyıldan sonra vezinlerdeki tercihlerde daha belirgin müşterek temayüller ortaya çıktı.

Teşekkülünde Türk âlim ve ediplerinin, dolayısıyla Türk zevkinin de payı bulunan klâsik Fars edebiyatındaki aruz, Türk edebiyatına da sözü edilen değişiklikler ve temayüller doğrultusunda geçti. Türklerin Fars aruzunu tercih etmelerinde, alfabesinde uzun sesli harf bulunmayan Türkçe'nin, bu yönüyle Farsçaya Arapçadan daha yakın olmasının da rolü bulunmuş olmalıdır.<sup>3</sup>

İranlılar, İslamiyet'i kabul ettikten ve alfabelerini değiştirdikten sonra, nazım tekniğine ait bilgileri daha çok Arap şairlerin ürünlerinden aldılar. Dillerindeki hece yapısı Arapçayla benzerlik gösterdiğinden bu konuda fazla zorluk çekmediler.

Aruzla ilgili Farsça eserlerin yazılmaya başlaması sonraki yüzyıllarda olmuştur. Gerek ilk müelliflerden sayılan Yûsuf-i Arûzî, Ebu'l-Alâ-i Şuşterî; gerekse daha sonra gelenlerden Buzurcmihr-i Arûzî (öl. 433/1041-1042), Ebû Abdillâh el-Kureşî (Tuğrul Şah devri, 429-455/1037-1063) gibi âlim ve ediplerin aruzla ilgili çalışmaları olduğu biliniyorsa da bu sahada elimizde bulunan ilk eser, Hârizmşahlar devletinin büyük edip ve şairi Reşîdüddîn-i Vatvât'a (öl. 583/1178) aittir.<sup>4</sup> Edebî bilgiler alanında da ünlü bir esere sahip olan Vatvât'ın aruzla ilgili bu küçük risalesi, dönemi için faydalı bilgiler ihtiva etmektedir.

Vatvât'ın çağdaşı nahiv âlimi İbnü'l-Kettân el-Mervezî'nin (öl. 548/1153) rubai vezinlerini tasnif için yaptığı iki şecere de Şems-i Kays'tan beri aruz kitaplarında yer almıştır.<sup>5</sup>

Kısaca Şems-i Kays diye anılan Şemsüddîn Muhammed b. Kays er-Râzî aruz ve kafîyeye dair Arapça, Farsça birkaç eser yazmış olup İran aruzunu sistemleştiren kişi olarak edebiyat tarihine geçmiştir. Dirayetli ve seçkin bir âlim olarak temayüz etmiş olan Şems-i Kays, kendinden önce bu alanda yazılmış eserleri inceleyip bunlara kendi müşahede ve

görüşlerini katmıştır. Onun, bugün elimizde ilmî neşri bulunan Farsça *el-Mu'cem fî meâyîriş'âri'l-Acem* (tlf. VII/XIII. yüzyıl başları) adlı eseri, daha sonra yazılmış aruzla ilgili eserlere kaynaklık etmiştir.<sup>6</sup>

Diğer taraftan İranlı büyük âlim Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (öl. 672/1274) Arap ve Fars aruzları hakkındaki geniş malumat ihtiva eden Farsça *Mi'yâru'l-eş'âr*'ı da bu alanda mühim bir yer edinmiştir.<sup>7</sup>

Zikredilen eserlerden sonra Fars aruzuna ait pek çok risale kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Şems-i Fahrî'nin (öl. 745/1344-1345) *Mi'yâr-ı Cemâlî*'si, Fettâhî'nin (öl. 852/1448) *Risâle-i arûz*'u, Vahîd-i Tebrîzî'nin (IX/XV. yüzyıl) *Cem'-i muhtasar*'ı, Câmî'nin (öl. 898/1492) *Risâle-i arûz*'u ve Seyfî-i Buhârî'nin (öl. 909/1503-1504) daha ziyade İran ve Hindistan sahasında tanınmış olan *Mizânü'l-eş'âr*'ı anılabilir. Bu kitaplar üzerinde *el-Mu'cem*'in etkisi büyük olmuş; bazıları (Fettâhî, Câmî, Nevâyî gibi) eserlerini baştan sona onu örnek alarak yazmışlardır.<sup>8</sup>

Zikredilen eserler arasında Câmî'nin mezkûr risalesinin önemli bir yeri vardır. Dinî, tasavvufî, edebî alanlarda Anadolu insanı üzerinde çok etkili olmuş şahsiyetlerden biri olan, Türk âleminin her tarafından âlimler ve hükümdarların kendisiyle münasebet kurmak istedikleri büyük âlim, mutasavvıf ve şair Abdurrahmân-ı Câmî'nin aruza dair yazdığı risale, bu coğrafyada yaygınlık kazandıktan sonra bir el kitabı halini almış, birkaç kez Türkçeye çevrilmiş ve şerh edilmiştir. Kütüphanelerimizde yazma nüshalarına sıkça tesadüf edilen bu eser, belki İran'dan çok, Türkiye'de asırlarca beğeniyle kullanılan ve itibar gören bir kitap olmuştur. Onun kuvvetli etkisini yakın geçmişimizde yazılan aruz kitaplarında dahi görmek mümkündür. Câmî'nin, *el-Mu'cem*'i yeniden ele alarak meydana getirdiği bu başarılı hulâsası, aruzu daha kolay anlama ve öğrenmeye önemli katkılarda bulunmuştur.<sup>9</sup>

Ülkemizde aruz üzerine önemli tetkiklerde bulunan merhum Nihad M. Çetin'in beyan ettiği gibi “yaşadıkları çevre ve yetişme tarzlarıyla Arapçayı ve Farsçayı iyi bilen Türk münevverlerinin aruz nazariyatına

dair kaynakları, uzun zaman Arapça ve bilhassa Farsça eserlerdi. Bu bakımdan İran edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da arûzun nazma tatbiki önce olmuş, Türkçe nazarî eserler mevcut bilgilere göre daha sonra yazılmıştır.”<sup>10</sup>

Nitekim Anadolu sahasında aruzla ilgili teorik eserler yaygınlık kazanmadan önce Fars ve Türk aruzunun genellikle manzum sözlüklerin içine derç edilerek öğretildiği anlaşılmaktadır. Ekseriya kıtalar halinde nazmedilen ve iki (Arapça-Farsça, Arapça-Türkçe, Farsça-Türkçe), bazen de üç (Arapça-Farsça-Türkçe) dilin kelime ve ibarelerini ihtiva eden bu sözlüklerde, kıtaların baş ve sonlarında, çeşitli vezinleri ve aruz terimlerini öğretici beyitler yer almaktadır.<sup>11</sup>

Diğer taraftan eldeki bilgilere göre Anadolu’da aruz üzerine yazılmış ilk eserler olarak, VII/XIII. yüzyıl sonları ve VIII/XIV. yüzyıl başlarında Muhammed b. Ahmed b. Zahîr-i Lârendî ve Abdülmuhsin-i Kayserî’nin İbn Ebi’l-Ceyş el-Endelûsî’nin eserine yazdıkları şerhler; Gülşehrî’nin (öl. 717/1317’den sonra) Farsça aruz risalesi; bir başka eserini 819/1416’da telif etmiş olan Mutahhar b. Ebî Tâlib-i Lârendî’nin *Ravzatü’l-evzân*’ı, Ahmed-i Dâî’nin (öl. 824/1421’den sonra) *İlm-i Arûz* adlı risalesi zikredilebilir.<sup>12</sup>

Yukarıda anılan tarihlerden sonra Türkçe olarak gerek müstakil olarak yazılan, gerekse belâgat kitapları içerisinde yer alan aruz risaleleri ve eserleri telifine devam edilmiştir. Bunlar arasında Alâeddîn b. Ali b. Amasyevî (öl. 875/1470), Halîmî-i Şîrvânî’nin manzum aruz risalesi, Ahmed el-Bardahî’nin *Kitâbu câmiî envâi’l-edebi’l-Fârsiyye*’si (tlf. 907/1502), Aşkî’nin *Arûsü’l-arûz*’u (tlf. 950/1542); Firişteoğlu’nun *Mahmûdiyye*’si (tlf. 957/1550), Lem’î’nin Kanuni Sultan Süleyman’ın oğlu Şehzâde Mustafâ (öl. 960/1553) adına yazdığı *Bahrü’l-evzân fî ilmi’l-arûz* isimli eseri, nihayet Surûrî’nin yine aynı şehzâde adına telif ettiği *Bahrü’l-maârif*’i (tlf. 956/1549) zikre şayandır.<sup>13</sup>

Bilhassa erken dönemde yazılmış eserlerde çoğunlukla Arapça kaynakların etkili olduğu ve bunlarda Fars ve Türk aruzu için ortak

sistematik bir anlayışın tam olarak tezâhür etmediği görülmektedir. Buna karşılık bilhassa manzum sözlüklerde yer alan vezinler, pratiğe dayandığı için Fars ve Türk şiirinde kullanılan vezinleri daha isabetli bir şekilde aksettirmektedir.<sup>14</sup> Makalemize konu olan *Bahrü'l-maârif* te de klâsik bir düzen bulunmakla birlikte bahir isimleri, tanımları ve sâlim vezinleri(s. 15-20) manzum sözlüktekilere benzer tarzda, çoğunlukla Türkçe, bazen de Farsça kıtalar halinde verilmiştir.

XVI. yüzyılın büyük âlimlerinden, Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzâde Mustafa'nın (öl. 960/1553) hocası Muslihuddin Mustafa bin Şa'bân (öl. 969/1561), çeşitli ilimlerle mantık, tıp, nücûm ve edebiyat sahalarında telif, tercüme, şerh ve haşiye olarak birçok eser vermiş; devrinin âlimleri içerisinde velûd bir şahsiyet olarak temayüz etmiştir. Dinî sahada Beyzâvî tefsiri, Buhârî'nin *Câmiu's-sahîh*'i, *el-Hidâye*, *Telvîh ve Misbâh*; edebî sahada ise *Mesnevî*, *Gülistan*, *Bostan* ve *Hâfız Divanı* için yazdığı şerh ve hâşiyeler, eserlerinin başta gelenleridir. Ancak bazı eski kaynaklar, onun Farsça eserler üzerindeki şerhleri için dil inceliklerini gözden kaçırmak ve kifayetsizlik gibi kusurlar ileri sürmüşlerdir.<sup>15</sup>

“Sürûrî” mahlasıyla şiirler yazan ve divan tertip etmiş olan müellif, edebî bilgiler ve şiirdeki teşbih ve mecaz unsurları üzerine de Türkçe bir eser telif etmiştir. Şehzâde Mustafa'nın isteği üzerine kaleme alınan *Bahrü'l-maârif* adındaki bu eser<sup>16</sup>, uzun zaman sahasında beğenilen bir kitap olarak rağbet görmüştür. Eser “birçok eksikliklerine rağmen, bizdeki derli toplu ilk belâgat kitabı” sayılmaktadır.<sup>17</sup>

Bir mukaddime, üç makale ve bir hâtimedden oluşan *Bahrü'l-maârif*'in Mukaddime'sinde (s. 3-15)<sup>18</sup> müellif aruzun gerekliliği, faydaları ve bazı kaideleri üzerinde durur; sonra özellikle şiirle ilgili bazı edebî terimleri tarif eder.

Birinci Makâle'de (s. 15-49) bahirler ve sâlim vezinleri, efâil-i arûzun “ilel ezâhîf” denilen türevleri, diğer vezinler, dâireler ve kâfiye konularını işler.

İkinci Makâle (s. 50-104) şiir sanatlarına ayrılmıştır. Burada sanatların her biri tarif edilir, Arapça, Farsça örnekler verilir. Müellif bölümün sonunda bütün sanatlara Türkçe örnek vermek amacıyla yüz beyitlik bir kasîde-i masnûa yazmıştır.

Eserin en hacimli bölümünü teşkil eden ve müellif tarafından “Teşbîhât ve Enîsü'l-uşşâk beyânındadır” diye takdim edilen Üçüncü Makale(s. 105-336), şiirde özellikle sevgili için kullanılan teşbih ve mecaz unsurlarına aittir.<sup>19</sup> Bu bölümde sevgili, sevgilinin saçı, yüzü, kaş, boyu gibi uzuvları; güzellik, aşk ve sözle ilgili benzetmeler ele alınmakta; konular Farsça, Türkçe ve Arapça örneklerle işlenmektedir.

Üçüncü Makâle'nin sonlarında yazar, “tetimme-i bâb-ı mezkûr” başlığı altında teşbihte uyulması gereken bazı hususları, şiirde tenasüp ve tezat ilişkilerinin önemi vs. konuları anlatmış; daha sonra da harf ve kelime oyunları ile yapılan sanatlardan çeşitli örnekler sunmuştur.

Müellif, eserinin son bölümü olan hâtimeyi (s. 336-348), şiirin faydalarını açıklamaya ve dinde yasak olmadığını savunmaya ayırmıştır. Birçok ayet, hadis, şahit beyit ve hikâyelerle işlenen bu son kısım da, Sürûri'nin Şehzade Mustafa'ya dua ettiği bir gazeliyle nihayete ermektedir.

Yurt içinde ve yurt dışında pek çok yazma nüshası bulunan eserin, matbû bir nüshasına tesadüf edilmemiştir.

Müellif, aruz ve edebî sanatlar konusunda, Hârizmşahlar Devleti'nin ünlü edip ve şairi Reşîdüddîn-i Vatvât'ın aruz ve edebî sanatlarla ilgili eserleri başta olmak üzere zamanında geçerli olan Arapça ve Farsça belâgat kitaplarından istifade etmiştir. Pek çok şairin divanı ve şiirleri incelenerek meydana getirilmiş olan teşbîhât konusunda ise geniş ölçüde Tebrizli şair ve belâgat âlimi Şerefüddîn-i Râmî'nin (öl. 795/1392) *Enîsü'l-uşşâk*'i<sup>20</sup> ile XV.yüzyıl alimlerinden İznikli Kutbî'nin *Heves-nâme*'sinden yararlandığı anlaşılmaktadır.<sup>21</sup>

Yukarıda değinildiği gibi *Bahrü'l-maârif*'te aruz bahsi Mukaddime (kısmen) ve Birinci Makâle'de ele alınmaktadır. Daire ve bahirler,

“Acem üstâdları bu vechile tertîb idüp tahrîr itmişlerdür” (s. 35) denildiği halde, Arap ve Fars aruzları bir arada ele alınarak<sup>22</sup> şu şekilde tasnif edilmiştir:

I. Dâire-i Mü'telife: Hezec, Recez, Remel; II. Dâire-i Müttefika: Kâmil, Vâfir; III. Dâire-i Müşebbehe: Müttekârib, Mütedârik; IV. Dâire-i Müctelebe: Tavîl, Medîd, Basît; V. Dâire-i Muhtelife: Münserih, Muzârî', Muktedab, Müctes; VI. Dâire-i Müşeyyia: Serî', Garîb, Karîb, Hafîf, Müşâkil.

Müellif, bazılarınca Müctelebe<sup>23</sup> yerine Muhtelife, Müşeyyia yerine Müntezia denildiğini belirtir.

Eserde zikredilen bahirlerin aslî (sâlim) vezinleri, kıtalar halinde, dairelerdeki sıra gözetilmeksizin, şu şekilde verilmiştir<sup>24</sup> (s. 15-20):

HEZEC: Mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün<sup>25</sup>

RECEZ: Müstef'îlün müstef'îlün müstef'îlün müstef'îlün<sup>26</sup>

REMEL: Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilâtün<sup>27</sup>

MÜNSERİH: Müfteilün fâilâtü müfteilün fâilât<sup>28</sup>

SERÎ': Müfteilün müfteilün fâilât<sup>29</sup>

HAFÎF: Fâilâtün müstef'îlün fâilâtün müstef'îlün<sup>30</sup>

MUZÂRÎ': Mefâilü fâilâtü mefâilü fâilât<sup>31</sup>

MUKTEDAB: Mef'ûlâtü müstef'îlün mef'ûlâtü müstef'îlün<sup>32</sup>

MÜCTES: Müstef'îlün müstef'îlün müstef'îlün mef'ûlât<sup>33</sup>

MÜTEKÂRİB: Feûlün feûlün feûlün feûlün<sup>34</sup>

MÜTEDÂRİK: Fâilün fâilün fâilün fâilün<sup>35</sup>

MEDÎD: Fâilâtünfâilünfâilâtünfâilün<sup>36</sup>

TAVÎL: Feûlün mefâilün feûlün mefâilün<sup>37</sup>

BASÎT: Müstef'îlünfâilünmüstef'îlünfâilün<sup>38</sup>

VÂFİR: Mufâaletünmufâaletünmufâaletün<sup>39</sup>

KÂMİL: Mütefâilünmütefâilün mütefâilün mütefâilün<sup>40</sup>

CEDİD: Fâilâtün fâilâtün müstefîlün<sup>41</sup>

MÜSTA‘CİL: Mefâilün mefâilün fâilâtün<sup>42</sup>

MÜTEAHHİR: Fâilâtün mefâilün mefâilün<sup>43</sup>

Birinci makâlede müellif “ve çün ilel ahvâli beyân kılındı, şimden gerü Türkî dilde şâyi‘ ve müsta‘mel olanbahr-i gayr-i sâlimleri beyân kılalum” diyerek birer örnek beyit eşliğinde 47 veznin adını vermekte, Aruz sistemine göre vezinlerin oluşumunu ve te‘ilelerdeki değişiklikleri anlatmaktadır. (s. 27-35) Örnek beyitlerin 3 tanesi Farsça, diğerleri Türkçe’dir. Müellif ayrıca Araplar tarafından kullanılan üç veznin ismini de örneksiz olarak zikretmektedir. Söz konusu tanımlardan sarf-ı nazar ederek Türk şiirinde yaygın olduğu veya kullanıldığı iddia edilen vezinleri kitaptaki sırasıyla sunuyoruz. Vezin adlarını ve ait olduğu bahirleri, Câmî’nin *Aruz Risâlesi* ile karşılaştırarak farklılıkları dipnotlarda arz edeceğiz.<sup>44</sup>

01.Mefâilün mefâilün mefâilün (HEZEC)

02.Mef’ûlü mefâilün mef’ûlü mefâilün (HEZEC)

03.Fâilün mefâilün fâilün mefâilün<sup>45</sup> (HEZEC)

04.Fâilün fâilün feûlün feûl<sup>46</sup> (HEZEC)

05.Mef’ûlü mefâilü mefâilü feûlün (HEZEC)

06.Mef’ûlü mefâilün mefâilün fa<sup>‘47</sup>(HEZEC)

07.Mefâilün mefâilün mefâilân<sup>48</sup> (HEZEC)

08.Mef’ûlün mefâilün feûlün<sup>49</sup> (HEZEC)

09.Fâilün feûlün fâilün feûlün<sup>50</sup> (HEZEC)



10. Mef'ûlü mefâilün feûlün<sup>51</sup> (HEZEC)
11. Mufâalâtün mufâalâtün<sup>52</sup> (HEZEC)
12. Mefâilün mefâilün feûlün (HEZEC)
13. Fâilâtün fâilâtün fâilâtün (REMEL)
14. Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilât<sup>53</sup> (REMEL)
15. Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün (REMEL)
16. Feilâtün feilâtün feilâtün fa'lün<sup>54</sup> (REMEL)
17. Fâilâtün fâilâtün fâilât (REMEL)
18. Fâilâtün fâilâtün fâilün (REMEL)
19. Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün (RECEZ)
20. Müfteilün müfteilün müfteilün mefâilün<sup>55</sup> (RECEZ)
21. Müfteilâtün müfteilâtün müfteilâtün müfteilâtün<sup>56</sup> (RECEZ)
22. Müfteilün mefâilün müfteilün mefâilün (RECEZ)
23. Müfteilün müfteilün fâilün<sup>57</sup> (RECEZ)
24. Müfteilün müfteilün mef'ulât<sup>58</sup> (RECEZ)
25. Müstef'ilün mef'ulâtü müstef'ilün<sup>59</sup> (MÜNSERİH)
26. Müfteilün fâilât(ü) müfteilün fâilât<sup>60</sup> (MÜNSERİH)
27. Müfteilün fâilâtü müfteilün (MÜNSERİH)
28. Feilâtün mefâilün feilâtün mefâilün<sup>61</sup> (HAFÎF)
29. Fâilâtün mefâilün feilât<sup>62</sup> (HAFÎF)
30. Feilâtün mefâilün fa'lün (HAFÎF)
31. Mefâilün fâilâtün mefâilün<sup>63</sup> (MUZÂRÎ')
32. Mef'ûlü fâilâtün mef'ûlü fâilâtün (MUZÂRÎ')
33. Mef'ûlü fâilâtü mefâilü fâilât (MUZÂRÎ')
34. Mef'ulâtü müstef'ilün mef'ülün<sup>64</sup> (MUKTEDAB)

- 35.Fâilâtü müfteilün fâilât (MUKTEDAB)
- 36.Müstef'ilün fâilâtün müstef'ilün<sup>65</sup> (MÜCTES)
- 37.Mefâilün feilâtün mefâilün feilât<sup>66</sup> (MÜCTES)
- 38.Fâilün fâilün fâilün<sup>67</sup> (MÜTEDÂRİK)
- 39.Feûlün mefâilün feûlân<sup>68</sup> (TAVÎL)
- 40.Fâilâtün fâilün fâilâtün<sup>69</sup> (MEDÎD)
- 41.Müfteilün fâilün müfteilün fâilât<sup>70</sup> (BASÎT)
- 42.Mufâaletün mufâaletün mufâaletün<sup>71</sup> (VÂFİR)
- 43.Mütefâilün mütefâilün mütefâilün<sup>72</sup> (KÂMİL)
- 44.Feilâtün feilâtün mefâilün (CEDÎD)
- 45.Mefâilün mefâilün feilâtün<sup>73</sup> (MÜSTA'CİL)
- 46.Mef'ûlü mefâilü fâilât (MÜSTA'CİL)
- 47.Feilâtün mefâilün mefâilün<sup>74</sup> (MÜTEAHHİR)

Bu 47 vezni, aruz kitaplarının en muteberlerinden olan Câmi'nin risâlesiyle karşılaştırınca şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır.

1.Örnek verilen manzûmelerde eksiklik ve uyumsuzluklar vardır. Aruz sistemine uymayan hususlar bulunmaktadır. Aynı durum, aslî (sâlim) vezinler için de geçerlidir. Münserih ve Müctes kelimelerinin imlâsı da sorundur.<sup>75</sup>

2.Sâlim vezinlerden hangilerinin “şâyi‘ ve müsta‘mel” olduğu belirtilmemiştir.

3.Bilindiği üzere aruz kitaplarında mısra sonlarında kullanılan tam veya bileşik hece türüne göre vezinlerin adları da değişmekte; meselâ fâilât, maksûr; fâilün, mahzûf olarak adlandırılmakta;<sup>76</sup> bunlar teoride farklı vezinler olarak değerlendirilmektedir. Ancak pratikte mısra

sonlarında bu tür tef'ileler birbirleri yerine kullanılmakta; aynı vezinmiş gibi işlem görmektedirler.<sup>77</sup>

*Bahrü'l-maârif*'te müellif, bazen bu tür vezinlerden biriyle yetinmiş; bazen de birbiri yerine kullanılan vezinlerin iki şeklini de vermiştir. Remel, Recez ve Hafif bahirlerini örnek olarak verebiliriz.

4. Surûrî'nin zikrettiği vezinlerin önemli bir kısmı Câmî'nin risalesinde yoktur veya az da olsa farklıdır. Bunlar 3, 4, 8, 9, 11, 20, 21, 24, 28, 38, 39, 40, 70 ve 71 nolu vezinlerdir. Birkaçının bahri, Câmî'nin risalesine göre farklıdır. (7, 23, 41 nolu vezinler.) Birkaçının taktînden farklı vezinler de çıkmaktadır ve bu ikinci şekillerin doğru olma ihtimali mevcuttur. (3, 4, 11 nolu vezinler.) Bazı kalıplar da Arap aruzuna mahsustur. (25, 31, 42, 43 nolu vezinler.)<sup>78</sup>

5. Fars ve Türk edebiyatlarındaki aruz vezinleri üzerine yapılmış olan araştırmalar, her iki edebiyatta kullanılmış olan belli başlı vezinlerin 25 civarında bulunduğunu, Fars ve Türk şairleri arasında görülen tercih oranlarındaki farklılıklara ve vezin türlerindeki çeşitliliğe rağmen, bu vezinlerin hemen hemen aynı kalıplar olduğunu ortaya koymuştur.<sup>79</sup> Aruz üzerine araştırmaları bulunan L.P.Elwell-Sutton ve Halûk İpekten'in tespitlerine göre Farsça ve Türkçe gazellerde kullanılan başlıca vezinler, kullanım oranlarına göre şöyledir:

Sıra No	Vezin Adı	Bahri	Fars Ed. %	Türk Ed. %
1	Mef'ûlü fâilâtü mefâilü fâilün	MUZÂRÎ'	14.8	13.1
2	Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün	REMEL	14.6	31.4
3	Mefâilün feilâtün mefâilün feilün	MÜCTES	13.5	6.2
4	Feilâtün feilâtün feilâtün feilün	REMEL	13.5	13.4
5	Mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün	HEZEC	8.4	13.2
6	Mef'ûlü mefâilü mefâilü	HEZEC	6.9	7.6

	feûlün			
7	Mefâilün mefâilün feûlün	HEZEC	3.7	5.0
8	Feilâtün mefâilün feilün	HAFÎF	2.9	2.4
9	Mef'ûlü mefâilün feûlün	HEZEC	2.7	0.4
10	Mef'ûlü fâilâtün mef'ûlü fâilâtün	MUZÂRÎ'	2.4	1.3
11	Fâilâtün fâilâtün fâilün	REMEL	2.2	1.6
12	Mef'ûlü mefâilün mef'ûlü mefâilün	HEZEC	2.0	0.7
13	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	RECEZ	1.8	1.2
14	Müfteilün fâilün müfteilün fâilün	MÛNSERÎH	1.6	0.5
15	Müfteilün mefâilün müfteilün mefâilün	RECEZ	1.3	0.8
16	Feilâtü fâilâtün feilâtü fâilâtün	REMEL	1.2	0.2
17	Mefâilün feilâtün mefâilün feilâtün	MÛCTES	1.1	0.05
18	Feilâtün feilâtün feilün	REMEL	1.1	0.2
19	Müfteilün fâilâtü müfteilün fa'	MÛNSERÎH	0.9	0
20	Müfteilün müfteilün fâilün	SERÎ'	0.7	0.3
21	Feûlün feûlün feûlün feûlün	MÛTEKÂRÎB	0.6	0.05
22	Feûlün feûlün feûlün feil	MÛTEKÂRÎB	0.6	0.1
23	Feilâtün feilâtün feilâtün feilâtün	REMEL	0.5	0.01
24	Mef'ûlü mefâilün mefâilün	HEZEC	0.3	0
25	Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilâtün	REMEL	0.2	0.1
	Diğer Vezinler		0.5	0.3
	<b>Toplam</b>		<b>100</b>	<b>100</b>

Sonuç olarak *Bahrü'l-maârif*'teki listeyi bu tabloyla karşılaştırdığımızda görüyoruz ki az kullanılan vezinlerden 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 25 nolu kalıplar, *Bahrü'l-maârif*'te sâlim veya gayr-ı sâlim vezinler arasında yoktur. Çok kullanılan vezinlerin çoğu Sürûrî'nin listesinde yer almaktadır; ancak, diğer vezinler, “Türkî dilde şâyi‘ ve müsta‘mel” tanımına uymamaktadır. Yukarıda arz edildiği üzere Fars ve Türk aruzlarıyla ilgili olarak verilen diğer bilgilerde de sorunlu yerler bulunmaktadır. Bunların bazıları, kısmen de olsa Arap aruzundan hareket edildiği ve bilhassa “zihaf ve illetlerin” Fars aruzundakiler ile karıştığından dolayı meydana gelmiş olmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Ahmed Safî, *Câm-ı muzaffer: Şerh-i Arûz-i Mollâ Câmî*, İstanbul, 1267.
- Akün, Ömer Faruk, “Sürûrî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. XI, s. 250.
- Ateş, Ahmed-Abdülvehhab Tarzî, *Farsça Grameri*, İstanbul, 1962.
- Câmî, Câm-ı muzaffer (Şerh-i arûz-i Mollâ Câmî) trc.ve şerh: Ahmed Sâfî, İst., 1267. Çavuşoğlu, Mehmet, “Divan Şiiri”, *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı-II)*, Ankara, 1986, S. 415-417, s. 1-16.
- Çetin, Nihad M., “Ahmedî’nin Mirkâtü’l-edeb’i hakkında”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul, 1965, S. 14, s. 221-223
- Çetin, Nihad M., “Aruz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, C. III, s. 424-437.
- Elwell-Sutton, L. P., *The Persian Metres*, Cambridge, 1975.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Müzesi Yazmaları Katalogu*, III, İstanbul, 1972.
- Güleç, İsmail, “Gelibolulu Muslihuddin Sürûri, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü’l-Maârif İsimli Eseri”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul, 2001, C. XXI, s. 211-236.
- Güleç, İsmail, “Sürûrî Muslihuddin Mustafa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, C. 38, s. 170-172.
- Güleç, İsmail, *Bahrü’l-ma’ârif’te Geçen Edebiyat Terimleri*, İstanbul Ü. SBE, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 1997.
- Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-şuarâ*, nşr. İbrahim Kutluk, I-II, Ankara, 1989.
- İpekten, Halûk, *Eski Türk Edebiyatı Edebi Bilgiler Aruz Ölçüsü*, Erzurum, 1989.
- Kâmyârî Takî Vahîdiyân, *Ber resî-i menşe-i vezn-i şî’r-i Fârsî*, Meşhed, 1373 h.ş..
- Köprülü, M. Fuad, “Aruz”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1940, C. I, s. 625-653.
- Kutbî, Muhammed, *Heves-nâme*, Milli Kütüphane (Adnan Ötüken), Yazma no: 439.
- Mâhyâr, Abbâs, *Arûz-i Fârsî*, Tahran, 1374 h.ş.
- Muhammed Riyâzî, *Riyâzu’ş-şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp., no 3724, vr.82a-82b.
- Muşâr, Hânâbâ, *Fihrist-i kitâbhâ-yi çâpî-i Fârsî*, I-V, Tahran, 1350-53 h.ş.
- Münzevî, Ahmed, *Fihrist-i nüshahâ-yi hattî-i Fârsî*, III, Tahran, 1350 h.ş.

- Okatan, Halil İbrahim, *Sürûrî'nin Bahrû'l-Ma'ârif'i İnceleme ve Mukaddime Metni*, Ege Ü. SBE, basılmamış yüksek lisans tezi, İzmir 1986.
- Okumuş, Ömer, "Câmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, C. VII, s. 94-99.
- Öz, Yusuf, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, Ankara, 2010.
- Pervîz Nâtil Hânlerî, *Tahkîk-i intikâdî der arûz-i Fârsî*, Tahran, 1327 h.ş.
- Safâ, Zebîhullâh, *Târih-i edebiyât der İrân*, I-V, Tahran, 1369 h.ş.
- Şafak, Yakup, "Bahrû'l-Maârif Müellifi Sürûrî'nin Şiir ve Şairlikle İlgili Görüşleri", *Yedi İklim*, İstanbul, Temmuz-1994, S. 52, s. 17-21.
- Şafak, Yakup, "Câmî'nin Aruz Risalesi Üzerine Bir İnceleme", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1999, S. 3, s. 107-119.
- Şafak, Yakup, "Sürûrî'nin Bahrû'l-mârif'i ve Bu Eserdeki Teşbih ve Mecaz Unsurları", (Selçuk Ü.) *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, 1997, S. 4, s. 217-236.
- Şafak, Yakup, *Aruz Terimleri*, Konya, 2003.
- Şafak, Yakup, *Sürûrî'nin Bahrû'l-maârif'i ve Enîsü'l-uşşâk ile Mukayesesi*, Atatürk Ü. SBE, basılmamış doktora tezi, Erzurum, 1991.
- Şemîsâ, Sîrûs, *Aşînâyî bâ arûz ve kâfiye*, Tahran, 1371 h.ş.
- Şemîsâ, Sîrûs, *Seyr-i gazel der şî'r-i Fârsî*, 3 bs., Tahran, 1370 h.ş.
- Şemsüddîn Muhammed b. Kays er-Râzî, *Kitâb-ı el-Mu'cem fî meâyîri eş'âri'l-Acem*, Muhammed Kazvîni neşrini yeniden gözden geçirerek yayınlayan: Müderris Rezevî, Tahran, 1338 h.ş.
- Şerefüddîn-i Ramî, *Enîsü'l-uşşâk*, nşr. Abbâs İkbâl, Tahran, 1341 hş.; trc. Turgut Karabey ve diğerleri, Ankara, 1994.
- Tarama Sözlüğü (TDK)*, Ankara, 1963, C. I, s. X-XCI.
- Togan, Z. Velidi-H. Ritter, "Câmî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1977, C. III, s. 15-20.
- Yazar, Sadık, "XVI. Yüzyılda Yazılmış Türkçe Bir Aruz Risalesi: Aşkî'nin *Arûsu'l-Arûz'u*", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, İstanbul, Yaz-2014, S. 10, s. 83-130.

<sup>1</sup>Aruzun tarihi gelişimi için bkz. M. Fuad Köprülü, “Aruz”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1940, C. I, s. 625-653; Nihad M. Çetin, “Aruz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, C. III, s. 424-437; Pervîz Nâtil Hânlerî, *Tahkîk-i intikâdî der arûz-i Fârsî*, Tahran, 1327 h.ş.; L.P.Elwell-Sutton, *The Persian Metres*, Cambridge, 1975. Nâdir kullanılan kalıplar ve Arap aruzuna ait beş vezin konusunda bkz. Sîrûs Şemîsâ, *Aşînâyî bâ arûz ve kâfiye*, Tahran, 1371 h.ş.; Abbâs Mâhyâr, *Arûz-i Fârsî*, Tahran, 1374 h.ş.; Takî Vahîdiyân Kâmyâr, *Ber resî-i menşe-i vezn-i şi'r-i Fârsî*, Meşhed, 1373 h.ş.; Halûk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Edebi Bilgiler Aruz Ölçüsü*, Erzurum, 1989; Yakup Şafak, *Aruz Terimleri*, Konya, 2003.

<sup>2</sup> Yapılan araştırmalar gerek Fars, gerekse Türk aruzlarında adı geçen üç bahirle birlikte Muktedab ve Mütedârik bahirlerinin ilgi görmediğini, Arap aruzuna mahsus mezkûr beş bahirle de nadiren şiirler söylendiğini ortaya koymuştur. Bkz. Zikredilen eserler.

<sup>3</sup> Nihad M. Çetin, a.g.m., s. 431.

<sup>4</sup> Vatvât'ın risalesi şu eserde yayınlanmıştır: Ahmed Ateş-Abdülvehhab Tarzî, *Farsça Grameri*, İstanbul, 1962, s. 252-262.

<sup>5</sup> Nihad M. Çetin, a.g.m., s. 431.

<sup>6</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Kays er-Râzî, *Kitâb-ı el-Mu'cem fi meâyiri eş'ârî'l-Acem*, Muhammed Kazvînî neşrini yeniden gözden geçirerek yayınlayan: Müderris Rezevî, Tahran, 1338 h.ş.

<sup>7</sup> Nihad M. Çetin, a.g.m., s. 432; Sîrûs Şemîsâ, a.g.e., s. 76.

<sup>8</sup> Zikredilen eserler için bkz. Zebîhullâh Safâ, *Târih-i edebîyyât der İrân*, Tahran, 1369 h.ş., C. III-IV; Ahmed Münzevî, *Fihrist-i nüshâhâ-yi hattî-i Fârsî*, Tahran, 1350 h.ş., C. III; Hânâbâ Muşâr, *Fihrist-i kitâbhâ-yi çâpî-i Fârsî*, Tahran, 1350-53 h.ş., C. I-V.

<sup>9</sup> Câmî hakkında geniş bilgi için bkz. Z. Velidi Togan-H. Ritter, “Câmî”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1977, C. III, s. 15-20; Ömer Okumuş, “Câmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, C. VII, s. 94-99; Yakup Şafak, “Câmî'nin Aruz Risalesi Üzerine Bir İnceleme”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1999, S. 3, s. 107-119.

<sup>10</sup> Nihad M. Çetin, a.g.m., s. 433.

<sup>11</sup> Bütün bu eserler için bkz. Nihad M. Çetin, “Ahmedî'nin Mirkâtü'l-edeb'i hakkında”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul, 1965, S. 14, s. 221-223; Yusuf Öz, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, Ankara, 2010; *Tarama Sözlüğü (TDK)*, Ankara, 1963, C. I, s. X-XCI.

<sup>12</sup> Nihad M. Çetin, “Aruz”, s.433.

<sup>13</sup> Zikredilen eserler için bkz. Nihad M. Çetin, “Aruz”, s. 433-434,437. Aruz risaleleri üzerine yakın zamanlarda yapılan araştırmalar hakkında bilgi için bkz. Sadık Yazar, “XVI. Yüzyılda Yazılmış Türkçe Bir Aruz Risalesi:



Aşkî'nin Arûsu'l-Arûz'u", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, İstanbul, Yaz-2014, S. 10, s.83-130.

<sup>14</sup> Örnek olarak *Tuhfe-i Hüsâmî, Bahrü'l-garâib, Tuhfe-i Şâhidî ve Tuhfe-i Vehbî*'yi zikredebiliriz.

<sup>15</sup> Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şuarâ*, nşr. İbrahim Kutluk, Ankara, 1989, C. I, s. 460; Muhammed Riyâzî, *Riyâzu's-şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp., no 3724, vr. 82a-82b.

<sup>16</sup> Bahrü'l-maârif'in tenkitli ve transkripsiyonlu metni, tarafımızdan hazırlanmıştır: *Sürûri'nin Bahrü'l-maârif'i ve Enîsü'l-uşşâk ile Mukayesesi*, Atatürk Ü. SBE, basılmamış doktora tezi, Erzurum, 1991. Eser üzerine kısmî çalışmalar da yapılmıştır. Bkz. Halil İbrahim Okatan, *Sürûri'nin Bahru'l-Ma'ârif'i, İnceleme ve Mukaddime Metni*, Ege Ü. SBE, basılmamış yüksek lisans tezi, İzmir 1986; İsmail Güleç, *Bahrü'l-ma'ârif'te Geçen Edebiyat Terimleri*, İstanbul Ü. SBE, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 1997. Ayrıca bkz. Yakup Şafak, "Sürûri'nin Bahrü'l-mârif'i ve bu eserdeki teşbih ve mecaz unsurları", (Selçuk Ü.) *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, 1997, S. 4, s. 217-236; aynı müel., "Bahrü'l-Maârif Müellifi Sürûri'nin Şiir ve Şairlikle İlgili Görüşleri", *Yedi İklim*, İstanbul, Temmuz-1994, S. 52, s. 17-21; İsmail Güleç, "Gelibolulu Musluhiddin Sürûri, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Maârif isimli eseri", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul, 2001, C. XXI, s. 211-236; aynı müel., "Sürûri Muslihuiddin Mustafa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, C. 38, s. 170-172

<sup>17</sup> Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmaları Katalogu*, İstanbul, 1967-1972, C. III, s. 12; Mehmet Çavuşoğlu, "Divan Şiiri", *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı-II)*, Ankara, 1986, S. 415-417, s. 2; Ömer Faruk Akün, "Sürûri", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C. XI, s. 250.

<sup>18</sup> Parantez içindeki rakamlar, *Sürûri'nin Bahrü'l-maârif'i ve Enîsü'l-uşşâk ile Mukayesesi* isimli tezimize aittir.

<sup>19</sup> Söz konusu benzetmeler, şiirde klişe haline gelmiş, bugün yaygın olarak "mazmun" kelimesiyle ifade edilen teşbih ve istiârelerdir. Bilindiği üzere "Mazmun"un tanımı ve muhtevası, halen üzerinde tartışılan ve çalışmalar yapılan önemli bir konudur.

<sup>20</sup> Şerefüddîn-i Ramî, *Enîsü'l-uşşâk*, nşr. Abbâs İkbâl, Tahran, 1341 hş. Tercümesi: Şerefüddîn-i Ramî, *Enîsü'l-uşşâk*, Turgut Karabey ve diğerleri, Ankara, 1994.

<sup>21</sup> Kendi ifadesine göre tam adı Muhammed b. Muhammed b. Kutbeddîn el-İznîkî olan ve Kutbî mahlasıyla şöret bulan bu zat, Osmanlı döneminde (XV.yy.) yaşamış değerli âlim ve şairlerdendir. II.Bayeziid zamanında, önce kadılık, sonra Edirne'de müderrislik yapmış ve burada görev yaparken Heves-nâme adlı Farsça eseri padişaha takdim etme arzusu ile hazırlamış ve 891/1486 yılında bitirmiştir. Bkz. Muhammed Kutbî, *Heves-nâme*, Milli

Kütüphane (Adnan Ötügen), Yazma no: 439, mukaddime. (*Heves-nâme* üzerine tarafımızdan bir yüksek lisans çalışması yaptırılmaktadır.)

<sup>22</sup> Zikrettiğimiz gibi Arap aruzunda beş dairede 16, Fars aruzunda dört dairede 14 bahir vardır

<sup>23</sup> Müellifin, harekesini tasrih ederek okuduğu Müctelebe kelimesi, aruz kitaplarında Müctelibe şeklinde yer almaktadır.

<sup>24</sup> Aruz sisteminde beyit esas olduğu için her vezin ikişer defa tekrar edilir. Meselâ Fars aruzuna göre Hezec Bahri'nin sâlim vezni, bir beyitte 8 mefâilün'dür. Burada vezin isimleri, mısra esasına göre verilecektir.

<sup>25</sup> Arap aruzunda aslî vezni bir beyitte 6 mefâilün'dür.

<sup>26</sup> Arap aruzunda aslî vezni bir beyitte 6 müstef'ilün'dür.

<sup>27</sup> Arap aruzunda aslî vezni bir beyitte 6 fâilâtün'dür.

<sup>28</sup> Müellif, “Bahr-i Münserih'ün bir vezni dahı budur” diyerek Müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün mef'ûlât kalıbını zikretmiştir. Arap aruzuna göre aslî vezni Müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün, Fars aruzuna göre ise Müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün mef'ûlâtü'den çıkarılmış olan Müfteilün fâilâtü müfteilün fâilâtü'dür.

<sup>29</sup> Müellif, “Bahr-i Serî'ün bir vezni dahı budur” diyerek Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilât kalıbını zikretmiştir. Fars edebiyatındaki aruz sistemine göre Serî Bahri'nin aslî vezni Müstef'ilün müstef'ilün mef'ûlâtü'den türetilmiş olan Müfteilün müfteilün fâilât(ü) kalıbıdır.

<sup>30</sup> Arap aruzuna göre Hafif Bahri'nin aslî vezni Fâlâtün müstef'ilün fâilâtün'dür. Fars aruzuna göre ise bu kalıptan çıkarılmış olan Feilâtün mefâilün feilâtün veznidir.

<sup>31</sup> Arap aruzuna göre Muzâri' Bahri'nin aslî vezni Mefâilün fâilâtün mefâilün, Fars aruzuna göre ise Mefâilün fâilâtün mefâilün fâilâtün'den çıkarılmış olan Mefâilü fâilâtü mefâilü fâilâtü'dür.

<sup>32</sup> Arap aruzuna göre Muktedab Bahri'nin aslî vezni Mef'ûlâtü müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün'den çıkarılmış olan Fâilâtü müfteilün fâilâtü müfteilün kalıbıdır.

<sup>33</sup> Arap aruzuna göre Müctes Bahri'nin aslî vezni Müstef'ilün fâilâtün fâilâtün, Fars aruzuna göre ise Müstef'ilün fâilâtün müstef'ilün fâilâtün'den çıkarılmış olan Mefâilün feilâtün mefâilün feilâtün'dür.

<sup>34</sup> Bahrin aslî vezni Arap ve Fars aruzlarında aynıdır.

<sup>35</sup> Bahrin aslî vezni Arap ve Fars aruzlarında aynıdır.

<sup>36</sup> Medîd Bahri'nin Arap aruzundaki aslî vezni böyledir. Fars ve Türk edebiyatlarında hemen hiç kullanılmamış bahirlerdendir.

<sup>37</sup> Tavîl Bahri'nin Arap aruzundaki aslî vezni böyledir. Fars ve Türk edebiyatlarında nadiren denenmiş bahirlerdendir.

<sup>38</sup> Basît bahrinin Arap aruzundaki aslî şekli, nazârî olarak, bir şatırda Müstef'îlün fâilün müstef'îlün fâilün'dür. Ancak arûz ve darbının mahbûn şekli olan feilün (veya fa'lün) ile getirilir. Bu ikinci şekil, Fars şiirinde nadiren görülür.

<sup>39</sup> Vâfir Bahri'nin Arap aruzundaki aslî vezni böyledir. Fars ve Türk edebiyatlarında ilgi görmemiş bahirlerdendir.

<sup>40</sup> Arap aruzunda Kâmil Bahri'nin aslî vezni bir beyitte 6 Mütefâilün'dür. 8 Mütefâilün şekli, az da olsa Fars ve Türk şiirinde görülür.

<sup>41</sup> Araplar tarafından bilinmeyen, İranlılar tarafından icat edilmiş olan bahirlerdendir. Garîb olarak da adlandırılır. Müellif de onu, bir diğer yerde (s. 41) Garîb olarak zikretmektedir.

<sup>42</sup> İranlılar tarafından icat edilmiş bahirlerden Karîb Bahri'nin aslî veznidir. Ancak bu vezinden türetilmiş olan Mefâilü mefâilü fâilâtün aslî vezin olarak işlev görür. Müellif de onu, bir diğer yerde (s. 41) Karîb olarak zikretmektedir. Görebildiğimiz kaynaklarda Müsta'cil ismine rastlayamadık.

<sup>43</sup> İranlılar tarafından icat edilmiş bahirlerden Müşâkil Bahri'nin aslî veznidir. Ancak bu vezinden türetilmiş olan Fâilâtü mefâilü mefâilü aslî vezin gibi kullanılır. Müellif bahrin adını, bir diğer yerde (s. 41) Müşâkil olarak zikretmektedir. Müşâkil yerine "Ahîr" de denilmiştir. Ayrıntılar için bkz. Yakup Şafak, *Aruz Terimleri*; Sîrûs Şemîsâ, *Aşînâyî bâ arûz ve kâfiye*, ilgili maddeler.

<sup>44</sup> Dipnotlarda parantez içinde verilen sayfa numaraları şu esere aittir: Ahmed Safî, *Câm-ı muzaffer: Şerh-i arûz-i Mollâ Câmî*, İstanbul, 1267.

<sup>45</sup> Câmî'nin risâlesinde bu isimde vezin yoktur. Ancak Fâilâtü mef'ûlün fâilâtü mef'ûlün (s. 129) şeklinde taktî edilirse Muktedab Bahri'ne ait olur

<sup>46</sup> Câmî'nin risâlesinde bu isimde vezin yoktur. Ancak verilen örnek beyitten Hafîf Bahri'ne ait Fâilâtün mefâilün feilân (s. 142) vezni de çıkmaktadır.

<sup>47</sup> En çok kullanılan rubai vezinlerindedir. Rubai vezinleri nadiren gazellerde de kullanılmıştır.

<sup>48</sup> Câmî'nin risâlesinde Mefâilün mefâilün mefâilün (s. 107) vezni, Recez Bahri'nde yer almaktadır.

<sup>49</sup> Câmî'nin risâlesinde bu isimde vezin yoktur. Mef'ûlü mefâilün feülün (s. 86) vezni ise bilhassa mesnevilerde kullanılmıştır.

<sup>50</sup> Câmî'nin risâlesinde bu isimde vezin yoktur.

<sup>51</sup> Bu vezinde sekt-i melîh yapılarak mısralar arada bir Mef'ûlün fâilün feülün şekline dönüşebilir.

<sup>52</sup> Câmî'nin risâlesinde bu isimde vezin yoktur. Ancak Feülü fa'lün feülü fa'lün (s. 150) şeklinde taktî edilirse Mütেকârib Bahri'ne ait olur.

<sup>53</sup> Câmî'nin risâlesinde bu tef'ilenin adı fâilân'dır. Ancak gelenekte fâilât ismi, yaygın olarak kullanılmaktadır.

<sup>54</sup> Bu veznin ilk tef'ilesi uygulamada çoğunlukla Fâilâtün şeklinde gelmektedir. Son tef'ile ise feilün, feilân, fa'lün, fa'lân şeklinde birbiri yerine kullanılabilir.

<sup>55</sup> Cami'nin risâlesinde veznin bu şekli yoktur; ancak bu bahirde Müstef'ilün tef'ilesi, Müfteilün veya Mefâilün olabilmektedir.

<sup>56</sup> Cami'nin risâlesinde bu isimde bir vezin ve tef'ile yoktur. Mütেকârib Bahri'ne ait Fa'lü feülün vezninin bir mısradâ 4 kez tekrarından meydana gelmiştir. Nitekim Müstef'ilâtün diye telaffuz edilen Fa'lün feülün de böyledir.

<sup>57</sup> Serî Bahri'ne aittir. Nitekim müellif de Serî Bahri'nin aslî veznini Müfteilün müfteilün fâilât olarak zikretmiştir.

<sup>58</sup> Cami'nin risâlesinde Recez Bahri'ne ait olarak söz konusu veznin adı Müfteilün müfteilün mef'ûlün'dür.(s. 106)

<sup>59</sup> Arap aruzuna göre Münserih Bahri'nin aslî vezni Müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün'dür. Fars ve Türk edebiyatlarında hemen hiç görülmez.

<sup>60</sup> Her iki fâilât'ın yerini fâilün de alabilir

<sup>61</sup> Cami'nin risâlesinde bu isimde bir vezin yoktur.

<sup>62</sup> Remel Bahri'ne ait 16 nolu vezinde olduğu gibi bu vezinde de ilk tef'ile feilâtün olabilmekte; son tef'ile ise feilün, feilân, fa'lün, fa'lân şeklinde birbiri yerine kullanılabilir.

<sup>63</sup> Arap aruzuna göre Muzârî' Bahri'nin aslî vezni Mefâilün fâilâtün mefâilün'dür. Fars ve Türk edebiyatlarında hemen hiç görülmez.

<sup>64</sup> Arap aruzuna göre Muktedab Bahri'nin aslî vezni Mef'ûlâtü müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün'den çıkarılmış olan Fâilâtü müfteilün fâilâtü müfteilün kalıbıdır. Söz konusu iki vezin bu kalıplardan türetilmiş olmalıdır.

<sup>65</sup> Fars aruzuna göre Müctes Bahri'nin aslî vezni, Müstef'ilün fâilâtün müstef'ilün fâilâtün'den çıkarılmış olan Mefâilün feilâtün mefâilün feilâtün'dür. Vezin birinci kalıptan türetilmiş olmalıdır.

<sup>66</sup> Veznin son tef'ilesi feilün, feilân, fa'lün, fa'lân şeklinde birbiri yerine kullanılabilir.

<sup>67</sup> Cami'nin risâlesinde Fâilün fâilün fâilün şekli yoktur; Feilün feilün feilün şekli vardır.(s. 156)

<sup>68</sup> Cami'nin risâlesinde bu vezin yoktur.

<sup>69</sup> Cami'nin risâlesinde bu vezin yoktur. Aslî vezni olan Fâilâtün fâilün fâilâtün fâilün'den türetilmiş olmalıdır.

<sup>70</sup> Yukarıda zikredildiği üzere Münserih Bahri'ne ait vezinlerdendir.

<sup>71</sup> Bahrin aslî veznidir. Fars şiirinde Mufâaletün mufâaletün mufâaletün mufâaletün şekli, nâdir de olsa görülür.

<sup>72</sup> Bahrin aslî veznidir. Fars ve Türk şiirinde Müt efâilün müt efâilün müt efâilün müt efâilün şekli, az da olsa denenmiştir.

<sup>73</sup> Cami'nin risâlesinde bu vezin yoktur.

<sup>74</sup> Cami'nin risâlesinde bu vezin yoktur.

<sup>75</sup> Bkz. Yakup Şafak, adı geçen tez, s. 16-19, 31-35 ve dipnotları.

<sup>76</sup> Bu cümleden olarak feilün, feilân, fa'lün, fa'lân tef'ileleri de birbiri yerine kullanılabilir. Mısra başlarındaki feilâtün'ler de fâilâtün olabilir.

<sup>77</sup> Kanaatimizce ilmî çalışmalarda teoriye riayet etmek için kafiyeyi takip etmek ve gazel ve kasidelerde ilk beyte göre veznin adını koymak isabetli olacaktır.

<sup>78</sup> Daha önce zikrettiğimiz gibi sayfa kenarlarında Arap aruzuna mahsus üç veznin daha adı.

<sup>79</sup> Bkz. PervîzNâtilHânlerî, *Tahkîk-i intikâdî der Arûz-i Fârsî*, Tahran, 1327 h.ş., s. 152 v.d.; L.P. Elwell-sutton, *The Persian Metres*, Cambridge, 1976, s. 1455 v.d. (Ayrıca bkz. Sîrûs Şemîsâ, *Seyr-i gazel der şî'r-i Fârsî*, 3. bs., Tahran, 1370 h.ş., s. 236-240); Halûk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı-Edebî Bilgiler*, 2. Kısım: *Aruz Ölçüsü*, (2.bs.), Erzurum, 1989, s. 251-256.

## Öz

İnsanlık tarihinin en vazgeçilmez ve merak uyandıran unsurlarından birisi olan bilgi, muhtelif şekillerle asırlardır günümüze kadar taşınmıştır. Her millet edindiği bilgiye tecrübelerinden hareketle yenilerini eklemiş ve mevcut bilgi birikimi genişlemiştir. Bu çalışmada özellikle tarihi bilgiyi taşıyan ögelerden şiire değinilerek Hindistan coğrafyasında Babürlü Şah Cihan döneminde yaşayan Kelım-i Kâşânî'nin Divan'ında tarihi bilgilere kaynaklık eden şiirleri ele alınmıştır. Şairin, çeşitli başlıklarla kaleme aldığı kaside ve mesnevilerinde yaşadığı döneme ışık tuttuğu; birtakım tarihi hadiseler, Şah Cihan'ın nasıl bir yönetici olduğu ve o günkü Hindistan hakkında muhtelif bilgiler aktardığı gözlemlenmiştir. Gazelleri, âşıkane bir içeriğe sahip iken; kasidelerinde peygambere naat ile başlayıp ardından Hindistan padişahı Şah Cihan'a övgüde bulunduğu; Hindistan ve bazı şehirler hakkında bilgi aktardığı; Dekken ve Belh şehirlerinin fethi, Şah Cihan sarayı ve mescidinin yapılış tarihi ile ilgili bilgi verdiği göze çarpmaktadır. Çalışmanın amacı Kelım-i Kâşânî'nin tarihi olayları ve şahsiyetleri konu edinen şiirlerinin tespit edilerek alanda çalışma yapan bilim insanlarına kazandırılmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Şiir, tarih manzumesi, Şah Cihan, Kelım-i Kâşânî, Hindistan.

## The Historical Knowledge That Transmitted By The Poetry: Kalim Kashani

### Abstract

Knowledge which is one of the most indispensable and curious elements of human history, has been moved from tribes until today for centuries. Every nation has added its innovations in the light of its experience of knowledge and the existing knowledge has expanded. In this study, the poems of Kalim Kashani who lived in the period of Baburlu Shah Jahan in the geography of India by referring to the poetry from the documents bearing historical

\* Bu çalışma, I. Uluslararası Akademik Çalışmalar Sempozyumu, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi 21-23 Eylül 2017'de özet bildiri olarak sunulmuştur.

\* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, fatmakopuz@gmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 25.11.2017

Makale Kabul Tarihi : 12.12.2017

knowledge, were taken into account in the Diwan. While gazelles have a amatory content, he began with the prophet naat in his odes and then praised the Indian sultan Shah Jahan; information about India and some cities; the information about the conquest of the towns of Dekken and Belh, the date of the construction of the Shah Jahan palace and the mosque were given. The objective of this study is to determine the poems of Kalim Kashani which are about historical events and personalities and to bring them to the scientists working on this field.

**Keywords:** Poetry, historical verse, Shah Jahan, Kalim Kashani, India.

## Giriş

Tarihi bilgiyi bize taşıyan birtakım kaynaklar söz konusudur. İnsanın söylediği veya yazdığı yahut ürettiği her şeyin, yazılan şey hakkında bilgi aktarması mümkündür. Ancak bilgi veren her malzeme kaynak olma özelliğine de sahip değildir. Bu malzemenin kaynak addedilmesi için devrinde vücuda getirilmiş olması veya devrine yakın bir zamanda ve devrinin kaynaklarından faydalanılarak meydana getirilmiş olması gerekmektedir. Birinci gruba girenlere ana kaynak denilmekte ve bunlar tarih araştırmalarında son derece önem arz etmektedir. Bir olaya fiilen iştirak etmiş olma veya olayı çok yakından takip etmiş bir kimsenin kaleme aldığı eser veya bir zafer sonunda onun hatırası için dikilen bir kitabe yahut abide, bu tür kaynaklar arasında yer almaktadır (Kütükoğlu, 2011, s. 17).

Üç farklı tür altında tasnif edilen tarihi kaynaklardan sözlü olanları; menşei belli olan veya olmayan fakat ağızdan ağıza söylenerek gelen tarihi şiirler, hikâyeler, efsaneler, destanlar, menkıbeler vs.dir. Nazım türünde olan destanlarda olağanüstü olaylar, tabiatüstü varlıklar yaratılarak mübalağaya kaçılrsa bile esas konu tarihi hakikatlere dayanmakta ve bu bakımdan tarihi kaynak olarak kullanılabilirler mümkündür. Zamanla yazılı hale gelmiş menkıbelerde de, onlara konu olan şahsiyetlerin özelliklerinden başka devrin düşünce tarzını tespit etmek de mümkün olabilmektedir (Kütükoğlu, 2011, s. 19, 20). Bu bağlamda tarih boyunca birçok şairin kaside veya mesnevi yazdığı memduhu ile aynı zamanda yaşadığı düşünüldüğünde şairlerin divanlarında da tarihi kaynaklara örnek olabilecek şiirlerin bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Divanların neredeyse tamamında görüldüğü üzere şairin eserine önce tevhid ve naat ile başlayıp; kendi devrinin sultanına, vezirine, hükümdarına veya eğer varsa intisap ettiği bir mürşide, şeyhe hitapta bulunduğu göze çarpmaktadır. Hükümdar, padişah, sultan, vezir, peygamber, halife, âlim, şeyh gibi birtakım önemli şahsiyetlerin çokça zikredildiği şiirlerde şehir ve ülke isimlerine, yer adlarına, birtakım tarihi olaylara, savaş ve fetihlere, orduların seferlerine de işaret edildiği görülmektedir.

## Tarihi Bilgi ve Şiir

İnsanlık tarihinin en vazgeçilmez ve daima insanoğlunun merakını celbeden unsurlardan birisi olan bilgi, muhtelif şekillerle asırlar boyu günümüze kadar taşınmıştır. Her millet edindiği bilgiye kendi tecrübelerinden



yola çıkararak yenilerini eklemiş ve insanlığın elindeki bilgi birikimi genişlemiştir. Çeşitli yollarla ve birçok bilim alanında aktarılan bilgi, günümüz bilim insanlarının çalışmalarına kaynaklık etmiş ya da mevcut bilgileri destekleyen unsurlar haline gelmiştir. Bilginin bu serüveni sürecinde bilgiye ulaşmamızı sağlayan ögeler arasında edebiyat ve şiirin de yer aldığını söylemek mümkündür. Temelde nazım ve nesir olmak üzere mesnevi, kaside, gazel, kıta, hikâye, destan, roman gibi çeşitli yazılı anlatım türleri bulunan edebiyat da bilgiye kaynaklık eden, bilgiyi taşıyan veya besleyen araçlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarihi olayın geçtiği döneme ait her türlü bulgunun birinci elden kaynak olarak değerlendirilmesi sebebiyle şair ve yazarların; olumlu veya olumsuz içerikli olmalarına bakılmaksızın sultanlar, padişahlar, devlet adamları, fetihler, şehir ve mekânlar ile ilgili aktardıkları bilgiler büyük önem taşımaktadır. Aynı zamanda bazı şairlerin divanlarında tarih yazımlarının olduğu, önemli şahsiyetlerin doğum veya ölüm tarihlerini, fetih tarihlerini veya orduların sefere çıkmaları ve seferden dönüş tarihlerini belirttikleri de göze çarpmaktadır. Bu bağlamda divanlar ve divanları oluşturan şiirler her ne kadar edebiyat ürünü olarak düşünülüp değerlendirilse de bu şiirlerin taşıdıkları tarihi bilgiler açısından da bir öneme sahip olduklarını gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Nitekim tarih düşürme sanatı edebiyatta sıklıkla kullanılmaktadır. Bu bağlamda çok eski olmakla birlikte tarih düşürme sanatının ilk defa kimin tarafından icat edildiği kesin olarak bilinmemektedir. Bilindiği kadarıyla tarih düşürme XII. yüzyılda önce Fars edebiyatında ortaya çıkmış, İslâm kültürünün etkisiyle Arap harflerini alan İranlılardan Türklere, Türklere de Araplara geçmiştir. Fars edebiyatında tarih düşürme özellikle XIV. yüzyıldan itibaren gelişme göstermiş; bu konuda öne çıkan şairler arasında Münîr-i Buhârî, Burhâneddîn-i Câmî, Nüvîdî-i Şîrâzî, Vahşî-i Yezdî, Muhteşem-i Kâşânî, Vahdet-i Kummî (Hakîm Abdullah), Vâhib-i İsfahânî (Mirza Hasan), Remzî-yi Kâşî, Kelîm-i Kâşânî, Bîdil, Hâtif-i İsfahânî, Emîn-i Nasrâbâdî, Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî, Katre-i İsfahân gibi şairler yer almaktadır (Karabey, 2011, c. XXXX, 80). Tarih düşürme veya başka bir deyişle tarih manzumesi bir nazım türü olduğu için divan edebiyatı nazım şekillerinin hemen her biriyle yazılmıştır. Türk edebiyatında da çok rağbet gören bu nazım türü genellikle kıta, nazım, gazel, kaside, müstezad, mesnevi, murabba, muhammes,

müseddes, terrib-i bend, terci-i bend ve rubai şekilleriyle yazılmıştır (Karabey, 2015, s. 51)

Klasik dönem şairlerinin özellikle saray şairi olmaları durumunda, saray ve devlet erkânının şiirde sıkça anıldığı, çeşitli tarihi olaylar hakkında bilgi verildiği göze çarpmaktadır. Bu çalışmada Kelîm-i Kâşânî'nin eseri dikkate alınmakla birlikte, Fars edebiyatında yüzlerce şairden sadece birkaçı olarak; Menuçîhr-i Damgânî'nin (ö.432/1040) Gazneli Sultan Mahmud'un yeğeni Muhammed b. Nasr (Kurtuluş, 2004, s. 156); Mes'ud-i Sa'd-i Selman'ın (ö.515/1121) Sultan Mahmud, Sultan Mesud, Şîrzâd, Arslan Şâh, Behramşâh (Mes'ud-i Sa'd-i Selman, 1384 hş., s. 54, 94, 115, 117, 376); Zahir-i Faryâbî'nin (ö. 598/1201) Kızılırsan İldeniz, Tuğrul b. Arslan (Zahir-i Faryâbî, 1388 hş., s. 5,6); Ubeyd-i Zâkânî'nin (ö. 772/1370) Cemaleddin Şah Ebû İshak İncû, Şah Şüca' Muzafferî, Şeyh Üveys-i Celâyîrî (Ubeyd-i Zâkânî, 1391 hş., s. 156, 193, 201); Selmân-ı Savecî'nin (ö. 778/1376) Sultan Üveys, Dilşâd Hatun, Hâce Gıyaseddin Muhammed (Selmân-ı Savecî, 1389 hş., s. 18, 19, 56, 83); Muhteşem-i Kâşânî'nin (ö. 996/1588) Şah Tahmasb-i Safevî, Şah İsmail b. Şah Tahmasb, Şehzade Sultan Hamza, Perihân Hanım (Muhteşem-i Kâşânî, 1386 hş., s. 182, 196, 200, 205) hakkında bazen övgü dolu bazense sadece olaylara ışık tutmak için şiirler kaleme aldıkları görülmektedir.

### **Kelîm-i Kâşânî (ö.1061/1651)**

Hemedan doğumlu Meliküşşuarâ Mirza Ebû Tâlib, Tâlibâ-yi Kelîm ve Hallâku'l-meânî-i Sâni unvanlarıyla anılan, doğum tarihi tam olarak bilinmeyen İranlı şair Kelîm-i Kâşânî'nin Kâşân'da uzun süre kaldığı ve öğrenimini bu şehirde yaptığı için daha çok Kâşânî nisbesiyle tanınmaktadır. Öğrenimini Kâşân ve Şîraz'da tamamladıktan sonra Bâbürlü Hükümdarı Cihangir döneminde Hindistan'a giderek Bîcâpûr'da Âdilşâhîler'den II. İbrâhim Şah'ın valisi ve I. Şah İsmâil'in torunlarından olan Şahnevâz Han'a intisap etmiştir. Şahnevâz Han'ın ölümü üzerine 1028'de (1619) Irak'a gitmiş; burada beklediği ilgiyi göremeyince iki yıl sonra tekrar Hindistan'a dönmüştür. Gulkünde'de Kutubşâhîler'den Muhammed Kulı b. İbrâhim'in veziri Mîr Muhammed Emîn'e ve ardından Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan'a intisap etmiş ve Şah Cihan tarafından kendisine meliküşşuarâ unvanı verilmiştir. Şah Cihan ile birlikte Keşmir'e giden Kelîm-i Kâşânî orada kalmış; ancak sarayla ilişkisini kesmemiş ve kendisine maaş bağlanmıştır. Burada Şah Cihan adına Pâdişâhnâme adlı eserini yazmış; Şah Cihan,

Keşmir'e ikinci gelişinde yazdığı kasideden dolayı kendisini ödüllendirmiştir (İbrahimî, 2002, s. 212). Hint dilinin Farsça şiir söyleyen büyük şairlerinden olan Molla Muhammed Tahir-i Gani-yi Keşmîri'ye göre Kelîm-i Kâşânî 1061'de (1651) Keşmir'de vefat etmiştir (Kâşânî, 1387 hş., s. 13).

Dili sade ve anlaşılır olan Kelîm-i Kâşânî'nin divanında 590 gazel, 39 kaside, 24 mesnevi, 24 kıta, 32 tarih, 7 terci-i bend, 16 terki-i bend, 94 rubai bulunmaktadır. Gazelleri hariç neredeyse tüm şiirlerinde yaşadığı dönemin tarihi şahsiyetlerine, birtakım önemli tarihi olaylara ve yapılara, şehirlere işaret ettiği görülmektedir.

Yaşadığı döneme baktığımızda Kelîm-i Kâşânî ile Bâbürlü hükümdarı Şah Cihan (ö. 1076/1666) (Özcan, 2010, s. 251) aynı sırada yaşamıştır. Bu bağlamda şairin şiirlerinde Şah Cihan, Hindistan, Dekken'in fethi, Ruhul-emîn mahlaslı bir şair, Şahnevâz Han, Şah Cihan sarayının ve mescidinin yapılış tarihi, Belh'in fethi, Keşmir'de kış mevsimi, Cihanârâ Begüm, Ekberâbâd ve Cihanârâ bahçeleri, Şehzade Evrengzîb, Dekken kıtlığı, Sefapûr saltanat köşkü, Lahor, Şah Şüca' ve Evrengzîb'in doğum tarihleri, ordunun Kabil'den geri dönmesi, Sadık Han'ın ölüm tarihi, Şah Cihan'ın Lahor'a yolculuğu, Şehzade Said'in doğumu, Asaf Han'ın vefatı gibi çeşitli kişi ve olaylara işaret edilmektedir. Genel olarak verilen başlıklarda görüldüğü üzere şair, kendi döneminde cereyan eden birtakım mühim olayları şiirlerinde konu olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Kelîm-i Kâşânî'nin şiirlerinde birtakım tarihi olay, yer ve şahsiyetlerin anlatıldığı şiirleri tamamı olmamakla birlikte aşağıda Farsça ve Türkçeleri ile birlikte verilmiştir.

Şairin Divân'ında "Tarihler" başlığı altında yer alan toplam 32 tarihten her birinin ebced hesabı ile metinlerin sonunda tarihleri düşülen şiirlerden bazıları şu şekildedir:

Âlem padişahı Şah Cihan'ın dünyaya gelişi

سایه ی مرحمتی بر سر عالم آمد	الله الحمد که از پرتو خورشید قدم
که به تاج فلکش جام مسلم آمد	تیری از فلک پادشهی کرد طلوع
(شاه شاهان جهان قبله ی عالم) آمد	بر زبان قلم از غیب پی تاریخش

Allah'a hamd olsun ki güneşin parlaklığından

Âleme bir merhamet gölgesi düştü.

Padişahlık feleğinden kutlu bir yıldız doğdu,  
Onun felek tacı parıldayan kadeh gibi oldu.  
Gaipten, kalemin diline onun (doğum) tarihi  
Cihanın şahlar şahı, âlemin kiblesi geldi.

Yukarıda görüldüğü üzere Şah Cihan'ın dünyaya gelişi, güneşin doğuşuna benzetilmiş; merhamet ve güç sahibi, etrafını aydınlatan bir padişahın müjdesi verilmiştir. İslâm kültüründe bir olayın tarihini bir mısra, beyit veya ibare içinde ebced hesabına uygun şekilde belirtme sanatı olan tarih düşürme (Karabey, 2011, c. XXXX, 80) ile bu şiirde Şah Cihan 1000 (1591/1592)'de dünyaya gelmiştir (Kâşânî, 1387 hş., s. 535).

Ordunun Kabil'den dönmesi

ای شهنشاه هنر پرور که عقل از ره وصف تو حیران بازگشت  
ثانی صاحب قران کز هیبتش فتنه از سر حد امکان بازگشت  
عدالت آمد در مقام بازخواست کرده های بد به دوران بازگشت  
دشمنت در گوشه ای از مملکت گرچه جمع آمد پریشان بازگشت

29

Ey hüner dolu şahlar şahı! Akıl

Senin vasfınla şaşkına döndü.

Ey ikinci sahipkıran! Onun heybetinden

Fitne, imkân sınırından çıkıp gitti.

Talep makamına adalet geldi

Kötü işler dönüp feleğe gitti.

Senin düşmanın memleketin bir köşesinde

Bir araya gelse bile perişan olarak dönüp gitti.

Ordunun seferden dönüşünü beyan eden bu şiirde Kâşânî, hükümdarın hüneri ve heybetinden bahsedip onun saldırı korku ile fitnenin ortaya çıkamadığını; düşmanlar birlik olsalar bile onun ordusunu geçemeyeceklerini

dile getirmiştir (Kâşânî, 1387 hş., s. 538). Bu bağlamda 1038 (1628/1629) yılında ordunun Kabil'e düzenlenen seferden zaferle döndüğü tarih düşünülmüştür.

Şah Cihan'ın Lahor'a yolculuğu

شاه جهان و ثانی صاحب قران که از خاک درگهش به جهان آبروی داد  
آمد به سیر گلشن لاهور چون بهار گلهای خاطر همه را رنگ و بوی

Dünyanın şahı (Şah Cihan) ve ikinci Sahipkiran ki felek,

Onun eşiğinin toprağından dünyaya şeref verdi.

Bahar, çiçeklere renk ve koku verince

Lahor'un gül bahçesini seyre geldi.

Kelîm-i Kâşânî yukarıdaki beyitlerde Şah Cihan'ı överek sultanın gelişini baharın gelişine benzetmiş ve dünyanın onun kapısının toprağıyla şeref kazandığını dile getirmiştir. Bu bağlamda Şah Cihan 1043 (1633/1634) yılında Lahor'a gitmiştir ((Kâşânî, 1387 hş., s. 542).

30

Evrengzîb'in doğum tarihi

داد ایزد به پادشاه جهان خلفی همچو مهر عالمتاب  
نامش اورنگ زیب کرد فلک تخت از این پایه گشته عرش جناب  
چون به این مژده آفتاب انداخت افسر خویش بر هوا چو حباب  
طبع در یافت سال تاریخش زد رقم (آفتاب عالمتاب)

Cihan padişahına verdi Yaradan

Bir halef ki dünyayı aydınlatan!

İsmine Evrengzîb dedi felek

Taht, yüce arşa döndü bu payeden!

Güneş bu müjdeyle kendi tacını

Bir kabarcık gibi havaya fırlatınca

Tabiat onun tarihini öğrendi

“Âlem aydınlatan güneş” diye yazdı.

Yukarıda görüldüğü üzere Şah Cihan’a âlemi aydınlatan bir halefin müjdesi verilmiş, isminin Evrengzîp olduğu ifade edilmiş ve doğduğu yıl 1027 (1617/1618) olarak tarih düşülmüştür (Kâşânî, 1387 hş., s. 537).

Belh ve Bedehşan’ın fethi

شکر خدا را که یک توجه اقبال      زد دو گل فتح تازه بر سر دوران  
همچو خدنگی که بگذرد ز دو      گشت به یک دفعه فتح بلخ و

Allah’a şükürler olsun ki talihin yardımıyla

Feleğin üzerinde iki taze fetih gülü açıldı

İki avı delip geçen bir ok gibi

Tek seferde Belh ve Bedehşan’ı fethetti.

Kelîm-i Kâşânî yukarıdaki şiirinde Belh ve Bedehşan şehirlerinin fetih müjdesini vermekle birlikte bu iki şehri yeni açan iki güle benzeterek sanatlı bir dil kullanmıştır. Bu iki şehrin fethinin 1057 (1647/1648)) yılında gerçekleştiğini tarih düşürmüştür (Kâşânî, 1387 hş., s. 549).

Yukarıda belirtildiği gibi Kelîm-i Kâşânî kasidelerinde de tarihi şahsiyetler, bu şahsiyetlerin birtakım özellikleri, şehirler ve tarihi olaylara işarette bulunmuştur. Bu kasidelerinden bazıları şu şekildedir:

Şah Cihan’ın tüfeği

بی نظیر این تفنگ شاه جهان      همچو تیر قضا خدا نکند

Şah Cihan’ın benzersiz bu tüfeği

Kader oku gibi hedefi şaşmaz

تفنگ شاه جهان دلبری ست تنگ      که کس دریغ از او جان و سر نمی

Şah Cihan’ın tüfeği ağzı küçük bir dilberdir

Kimse ondan canını ve başını esirgemez!

İlk beyitte şair, Şah Cihan'ın savaş kabiliyetinde eşsiz olduğunu; hedefini şaşmadığını, nasıl ki kaderin getirdikleri sorgulanamaz ve hatasız kabul ediliyorsa sultanın tüfeğinin ve hatta savaş kararının da şüphe taşımayan doğruluk ve isabette olduğunu ifade etmektedir. İkinci beyitte ise daha edebi bir yaklaşımla Şah Cihan'ın tüfeğini sevgilinin ağzına, dudağına benzetmekte; sevgilinin ağzından çıkan sözün şüphesiz âşığı yaralaması ve hatta yok etmesi, âşıkların ondan canlarını ve başlarını esirgemedikleri gibi sultanın da tüfeğinin hedefini şaşmadığını; kimsenin canını ve başını ondan esirgemediğini dile getirmektedir.

Belh şehrinin fethi

زین مژده ی فتحی که شهنشاه کرده ست ز شادی فرح آباد جهان را  
از شادی این فتح فرح بخش عجب چون تیر اگر راست کند پشت کمان

Şahlar şahı (Şah Cihan) yaptığı bu fetih müjdesiyle

Dünyayı mutluluktan sevinç yurduna çevirdi.

Mutluluk saçan bu fetih neşesinden dolayı

Ok gibi yayın sırtını doğrultursa garip değil!

Şair, Şah Cihan'ın Belh şehrinin fethi sebebiyle bu fethi müjdeleyen, bu zafer sonucunda dünyanın sevinçle dolduğunu ifade eden bir kaside yazmıştır.

Şah Cihan'a övgü ve çeşn-i vezn töreni

بهار عیش رسید و شکفتگی جان ز جشن شاه جهان رونق گلستان

Eğlence baharı geldi, (hayat) yeniden tomurcuklanmaya başladı

Şah Cihan'ın töreni ile gül bahçesi renkle doldu.

Şair yukarıdaki beyitte çeşn-i vezn töreni hakkında bilgi vermektedir. Söz konusu çeşn-i vezn günümüz Hindistan'ında da Ağa Han Mahallâfî taraftarlarınca icra edilen, kendisinin altın veya mücevherlerle tartıldığı bir eğlence meclisi veya şenlik olarak nitelendirilmektedir (Kâşânî, 1387 hş., s. 358). Şah Cihan zamanında da bu kutlamaların coşkulu, neşe dolu bir şekilde gerçekleştirildiğine vurgu yapılmakta ve bu kutlama bir bahar tasviriyle betimlenmektedir.

## Sonuç

Çalışmada verilen örnek beyitlerden de anlaşıldığı üzere Kelîm-i Kâşânî ve onun gibi onlarca şair kaleme aldıkları eserlerinde bir yandan sanatlarını, hünerlerini, dil yetkinliklerini kullanarak duygularını, tecrübelerini birtakım sanatlarla birlikte yazıya aktarıırken bir yandan da tarihi bilgiye kaynaklık edecek beyanlarda bulunmuşlardır. Nitekim tarihi bir olay ile aynı zaman içerisinde kaleme alınan bir şiir, yazı veya eserin tarih araştırmalarında birinci el kaynak olarak değerlendirilmesi sebebiyle bu yazılı metinlerin önemli birer kaynak olduğunu göstermektedir. Şairlerin aynı dönem ve coğrafyada yaşadıkları tarihi şahsiyetler ve de olaylar hakkında dile getirdikleri beyanlar bilgi açısından önem arz ettiği için geçmişi doğru tahlil edebilme açısından da bir değere sahiptir. Bu bağlamda söylemesi dile güzel gelen; okuması, dinlemesi gönle hoş gelen şiir sadece estetik, sanatsal bir değer değil aynı zamanda bilgi açısından da bir ehemmiyet taşımaktadır. Nitekim birçok edebi eserde tarihe ışık tutan hususlara değinilmektedir. Bu çalışmada değerlendirmeye alınan Kelîm-i Kâşânî'nin Divân'ında da özellikle Babürlü hükümdarı (XVII. yy) Cihan Şah ve onun çevresinde yaşayan kişiler; yaşanan, gerçekleşen olaylar ve Hindistan coğrafyası hakkında yazılmış onlarca şiirden sadece birkaçı ele alınmıştır. Ele alınan şiirlerde Cihan Şah'ın nasıl bir hükümdar olduğu, ne zaman dünyaya geldiği, birtakım şehirlerin fetih tarihleri, her ne kadar tüfeği hakkında bilgi verilse de onun nasıl bir savaşçı olduğu, ordunun seferlerden dönüşü, çeşn-i vezn töreni ile ilgili bilgilerin aktarıldığı görülmektedir. Bu çerçevede yapılacak detaylı çalışmaların hem edebiyat hem tarih alanında araştırmalar yapan bilim insanlarına katkı sağlayacağı, var olan bilgiye yenilerini ekleyip kuvvetlendireceği mümkün görünmektedir.



**KAYNAKÇA**

- Kütükoğlu, M. (2011) Tarih Araştırmalarında Usûl. Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara.
- İbrahimî, D. (2002) Kelîm-i Kâşânî (c.XXV, s. 212). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Özcan, A. (2010) Şah Cihan (c. XXXVIII, s. 251, 252). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Kelîm-i Kâşânî. (1387 hş.) Divân (tsh. Huseyn Pertov-i Beyzâyî). Tahran: İntişârât-i Senâî.
- Zahîr-i Faryâbî. (1388 hş.) Divân (tsh. Seyyid Muhsin-i Âsârcûyî). Tahran: İntişârât-i Senâî.
- Mes'ud Sa'd-i Selmân. (1384) Divân-ı Mes'ud Sa'd-i Selmân (tsh. Reşid-i Yâsemî). Tahran: İntişârât-i Negâh.
- Kurtuluş, R. (2004) Menûçîhrî (c. XXIX, s. 156, 157). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Ubeyd-i Zâkânî. (1391 hş.) Külliyyât-ı Ubeyd-i Zâkânî (tsh. Pervîz Atabekî). Tahran: İntişârât-i Zevvâr.
- Selmân-ı Sâvecî. (1389 hş.) Külliyyât-ı Selmân-ı Sâvecî (tsh. Abbas Ali Vefâî). Tahran: İntişârât-i Sohen.
- Muhteşem-i Kâşânî. (1386 hş.) Dîvân-ı Mevlânâ Muhteşem-i Kâşânî (tsh. Mihr Ali Gürgânî). Tahran: İntişârât-i Senâî.
- Karabey, T. (2011) Tarih Düşürme (c. XXXX, s. 80-82). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Karabey, T. (2015) Türk Edebiyatında Tarih Düşürme, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

## Öz

Çeşitli dönem ve dallara ayrılan tarih yazıcılığının temel prensibi bilgiyi aktarmaktır. Yazının bulunmasıyla, insanoğlu erken dönemlerinden itibaren yaşadığı olayları kâğıda aktarmıştır. Padişahlar ya da yöneticiler tarafından görevlendirilen kişiler dünyanın, ulusların veya ülkelerin mühim olaylarını, yaşadığı savaşları ve yaptığı antlaşmaları kısacası tarihini kaydetmişlerdir.

Bu çalışmada, öncelikle bütün tarih uzmanları için İran tarih yazıcılığının başlangıcı olan Moğollar dönemi VII./XIII. yy. tarih yazıcılığına dair özet bir bilgi sunularak, bu dönemin önemli tarih kitapları ve bu kitapların sahip olduğu üslup ve içeriğe dair bilgiler verilmiştir. Sonrasında ise, Timurlular Dönemi (IX-X/XV-XVI yy.) tarih yazıcılığı ve bu dönem için ana tarih kitapları sayılan; Nizâmuddîn-i Şâmî'nin Zafernâme, Hâce Tâceddin-i Selmânî'nin Şemsü'l-Hüsn, Hâfız-i Ebru'nun Mecma'u'l-Tevârih, Mu'înuddîn Natanzî'nin Muntahabu't-Tevârih, Şerefuddîn Alî-yi Yazdî'nin Zafernâme, Abdurrazzâk-i Semerkandî'nin Matla'u's-sa'deyn ve Mecma'u'l- Bahreyn, Mîrhând'ın Ravzatu's-Safâ ve Hândmîr'in Habîbû's-siyer hakkında ayrıntılı bir inceleme yapılarak, bu eserlerin içerik ve üsluplarına değinilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İran, İran Tarih Yazıcılığı, Tarih Kitapları, Timurlar

## IX-X/XV-XVI Century Persian Historiography

### Abstract

The basic principle of the historiography, which is divided into various periods and branches, is to convey the knowledge. With the article, mankind has already reported events that have occurred since early times. The people appointed by the king or the administrators recorded the history of the world, the nations or the countries, the history of the wars and the treaties which they lived. In this study, first of all, the beginning of the Iranian historiography, the period of the Mongols VII./XIII. centuries summarized information on historiography was presented and important history books of this period, and the style and content of these books was provided. After that, the Timurid Period (IX-X / XV-XVI centuries) historiography and the main history books for this period such as Nezam al-Din Shami's book Zafar-nama, Taj-al-Din Salmani's book Sams al-Hosn Hafez-e Abru's book Majma al-Tawarik, Mo'in-al-Din Natanzi's book Montakab al-Tawarik, Saraf-al-Din Ali Yazdi's book Zafar-nama, Abdurrazzaq-e Samarqandi's book Matla al-Sa'daynwa Maj-Ma al-Bahrayn, Mirkand's book Rawzat al-Safa and Kandamir's book Habib al-Siar were deeply studied.

**Keywords:** Iran, Persian Historiography, History Books, Timurids

\* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, u.gedik1@gmail.com  
Makale Gönderim Tarihi: 13.11.2017  
Makale Kabul Tarihi : 22.11.2017

## Giriş

İran tarih yazıcılığı serüveninde İslam öncesi döneme ait herhangi bir kaynak bulunmamakla birlikte bu serüvenin gerçek anlamıyla kendini buluşunu ünlü tarihçiler Moğollar döneminin başlangıcı olarak göstermektedirler. Bu konuda meşhur doğu bilimci Bertold Spuler şöyle belirtmektedir: “Bütün tarih uzmanları için, Moğollar döneminden (VII./XIII. yy.) önce İran tarihinin başlangıcından Moğollar dönemine kadar olan dönemi kapsayan bir eserin var olmayışı gizlenemez bir gerçektir. İslam sonrası İran tarihinin ilk yüzyıllarındaki tarihi eserler, yaklaşık 642hş./1255 yılları arasındaki dönem, daha çok yabancı dillerdeki kaynaklara, özellikle Arapça kaynaklara dayanır. Eleştirel bir bakışla eğer bu gerçek üzerinde duracak olursak, birkaç neden konu edilebilir. İlk olarak, öyle görünmektedir ki İslam öncesinde İranlılar için tarih yazıcılığı o kadar da önem arz etmemektedir. İslam öncesi döneme ait herhangi bir tarihî kitap elimizde mevcut değildir. Bîsutûn ve İran’ın diğer yerlerindeki kitabeler, İran’ın çeşitli padişahlarının yaptıkları hakkında genel bir kanı oluşturmanın ötesine gidememiştir. Daha sonraki devirlerde ise, özellikle İran’da İslam öncesi dönemin son hânedânı Sâsânîler (III./VII. yy.)’in son dönemlerinde yazılmış efsaneler ile karışık, tarihî kaynak olarak nitelenemeyecek eserler göze çarpmaktadır. Bu yüzden İran’da İslamiyet’ten önce tarih yazıcılığının olmadığı neticesine ulaşabiliriz. Bu bağlamda da Arapların İran’ı istilaları zamanında da herhangi bir şekilde İran tarih yazıcılığının var olmadığı da akla gelmektedir.”<sup>1</sup>

İslamiyet’ten sonra ise Moğollar dönemine kadar İran tarih kaynakları daha çok Arapça olarak yazılmıştır. Bu dönem İran tarihinin özellikle de halifeler dönemindeki gelişmeleri içeren Arapça kaynakları oldukça fazladır. Söz konusu kaynakların önemli bir bölümü bugün olmasa dahi içerikleri konuları tarih olan diğer eserlerde aktarılmaktadır.<sup>2</sup>

IV./X. yy. İran tarih yazıcılığının ilk eseri *Târîh-i Belami* olarak da bilinen *Tercume-i Târîh-i Taberî’dir*.<sup>3</sup> Bu eserle başlayan İran tarih yazıcılığı gün geçtikçe artış gösterir. V./XI. yüzyılından itibaren önemli tarih kitapları yazılmaya başlar. Zamanımıza ulaşmış olan bu eserlerin en önemlileri Ebû Saîd Abdülmelik b. Dahhak-i Gerdîzî’nin (ö.453/1061) eseri *Zeynu’l-Ahbâr* ve Ebû’l-Fazl Muhammed b. el-Hasan el-Beyhakî’nin (ö.470/1077) eseri *Târîh-i Beyhakî’dir*. Bu dönemde yazılmış diğer önemli tarihî kaynaklar Nizâmû’l-Mülk’ün (ö.485/1092) *Siyasetnâme* adlı eseri ve *Târîh-i Sistân’dır*.<sup>4</sup> Özellikle

bu yüzyılın ilk dönemlerinde Arapça kelimelere çok fazla yer vermeyen, edebî sanatlardan uzak eserler verilir.

İran tarih yazıcılığında Farsça tarih kitaplarının hem içerik hem de üslûp bakımından Arapça kitaplardan kopup kendi yolunu çizmesi en erken VI/XII. yy sonları ile VII/XIII. yy. başlarında başlar ve VIII/XIV. yy sonlarına kadar gelişimini sürdürür. 616hş./1220 yılında Moğol saldırısı ve daha sonrasında yaklaşık 654hş./1256 yılı dolaylarında Farsça tarih yazıcılığı müthiş bir değişim gösterir. Moğol ve İlhanlı egemenliği dönemine rastlayan bu yüzyıllar Fars tarih yazıcılığının altın çağı olur.<sup>5</sup> M. Fuad Köprülü bu konuda: “*İran’da Moğolların hâkimiyeti tarih ve edebiyatın gelişmesine sebep olmuş ve umumiyetle İslam medeniyetinin vücuda getirdiği tarih eserleri arasında bir bakıma en kıymetlileri bu dönemde vücuda gelmiştir*” derken; E.G. Browne da Hamdullâh-i Kâzvinî’nin Târîh-i Guzîdesi’ni neşrederken yazdığı önsözde aynı sözleri vurgulayarak şöyle demiştir: “*VIII. yüzyıldaki Moğol saldırıları herkesin bildiği gibi, İslam milletlerine, medeniyetlerine, ilim ve edebiyatına vurulmuş en şiddetli darbe idi... Fars ya da Arap ilim ve edebiyatına az ya da çok aşına olan herkes, elbette Bağdat’ın fethinden ya da Arap Hilafetinin çöküşünden önce yazılmış telif eserler ile bundan sonra ortaya çıkan kitaplar arasındaki rütbe farkının ne derece olduğunu kavramıştır. Hiçbir yüzyılda bu derece olgunluğa, gerçeğe ve ayıklamaya ulaşmamış, bunca Farsça tarih kitabının ortaya çıktığı başka bir döneme rastlamıyoruz.*”<sup>6</sup>

Bazı tarih araştırmacıları Farsça tarih kitaplarının bu dönemde hızlı ve yoğun bir şekilde çoğalmasını Moğol hükümdarlarının adlarını ölümsüzleştirmeye ve kendilerinden sonra gelen halefleri tarafından anılmaya olan ilgilerine bağlar. Diğer yandan bu dönemde önemli ve büyük tarih olaylarının meydana gelmesi, tarih yazıcılığının gelişmesi ve tarihçilerin olayları kaydetmeye teşvik edilmesine neden olur. Ancak bu sebepler dışında bu gelişimin en büyük nedeni, İranlı hanedanların bilim dostu olmaları ve kendi tarihlerini yazmaları için yazarları desteklemeleri ve himaye etmeleri olur.

Moğollar dönemi tarih yazıcılığında üslûp önceki dönemleri yansıtırsa da kendine özgü bir takım yenilikler de getirir. Hiçbir şeyi sorgulamadan olduğu gibi aktaran nakilci tarihçi tipi az da olsa değişir, olayların sebep ve sonuç ilişkileri üzerinde durulur ve bugünkü anlamda olmasa bile eleştiri kavramı tarihî metinlere girer.

Bu dönem tarihî metinlerde Arapçanın boyunduruğundan kurtulan Farsçanın edebî bir dil olarak güçlülük kazanması tarihî metinlerde de gözlenir. Bu dönemde yine dile Türkçe ve Moğolca birçok unsur girer. Bununla birlikte bu dönemde yazışma usulünün yaygınlaşması ile cümleler uzadıkça uzar, lakaplar, unvanlar ve özel kişiler için söylenen söz kalabalıkları artar. Cümleler sonu gelmek bilmeyen sıfat tamlamalarına, Arapça ayet ve hadis alıntıları ile dolar, hatta zaman zaman söylenenler anlaşılabilir hale gelir. Bu dönem yazarları daha çok eserlerini kendi yetenek ve sanatlarını göstermek için yazar. Arapçanın etkisinden kurtulan Farsça bu kez Arapçada dahi çok az kullanılan kelimelerin istilasına uğrar. Tarih kitapları da yazarların bu amaç doğrultusunda edebî bilgilerini göstermeleri için en uygun zemin haline gelir.

Moğollar dönemi tarih yazıcılığı adına verilmiş en önemli eserleri şöyle sıralayabiliriz: Alâud'dîn Atâ Melik-i Cuveynî (ö.681hş./1282) *Târîh-i Cihânguşâ*, Reşîdu'd-dîn Fazlullâh-i Hemedânî (ö.718hş./1318) *Câmi'u't-Tevârih*, Vassâfu'l-Hazre (ö.719hş./1319) *Târîh-i Vassâf*, Hamdullâh-i Mustevfî (ö.750hş./1349) *Târîh-i Guzîde*, Şebânkâre-i (ö.738hş./1337) *Mecma'u'l-Ensâb*.

### IX-X/XV-XVI Yy. Tarih Yazıcılığı

IX./XV. yy. Timurlar döneminde tarih ve tarih yazıcılığına verilen önem daha da artar ve bu dönem tarih yazıcılığının tomurcuklanma dönemi olur. Bunun gerçekleşmesinin en önemli nedeni, o dönem hükümdarı Timur olur. Sultan Ebu S'âid Bahâdır Han'ın 736hş./1335 yılında ölümünden sonra Maverâü'n-nehr'de 771hş./1369 yılında Timur'un güç kazanmasına kadar geçen dönem zarfında tarih yazıcılığında herhangi bir değişim söz konusu olmaz. Ancak giderek güç kazanan Timur'un hükümdarlığı döneminde İran'ın doğusunda yeni bir tarih yazıcılığı geleneği ortaya çıkar ve bu yeni gelenek İran'ın batı ve merkezi bölgelerindeki tarih yazarlarını 834hş./1430 yılına kadar etkisi altında bırakır.<sup>7</sup> Timur her şeyden önce bir savaşçı olmakla birlikte, kültür konularından zevk alan bir hükümdar olur. Timur, Arapça şiirler ve ağdalı bir dille yazılmış eserlerin inceliklerini anlayamadığından, kendi adına kaleme alınan eserlerde sade ve anlaşılması kolay bir hikâye tarzını arzu eder. Ayrıca bütün hükümdarlarda bulunan, başarı ve fetihlerinin kaleme alınarak, şahsının ebedîleşmesi arzusundan o da yoksun değildir. Bu arzusu neticesinde, seferler sırasında vazifeleri önemli olayları kayda geçirmek olan İran ve Uygur asıllı birkaç bilgin ve edip kimselerin tuttukları günlüklere dayanarak tarih ile ilgili eserleri meydana getirmek üzere bazı kimseleri görevlendirir.<sup>8</sup> Bu dönem ünlü tarihçilerinden Mevlânâ Nizâmuddîn-i Şâmî, eseri *Zafernâme*'nin önsözünde bu noktaya değinerek şöyle söyler: “*Timur beni 804hş./1401 yılında huzuruna çağırdı ve gerektiği gibi tanzim ve tertibi yapılmamış olan tarihini anılan yıla kadar yazmamı emretti.*”<sup>9</sup>

Bu türde yazılmış birçok çalışma çeşitli yerlerde zikredilir, ancak hiçbiri elimize ulaşmaz. Bu eserlerden birini eserini Türkçe olarak kaleme alan Semerkantlı bir âlim Safiyuddin-i Huttelânî yazar. Muhtemelen Farsça yazılmış olan ve hikâyesi hemen hemen Timur'un hayatının sonuna kadar devam etmiş olan *Cûş u Hurûş* adlı bir diğerinin yazarı 806hş./1404 yılında Timur'un Anadolu'dan dönüp Gürcistan'da cihad ile meşgul olduğu sırada, Tiflis'te köprüden Kür ırmağına düşüp boğulan Şeyh Mahmûd Zengî-i Acem'dir. Üçüncü eser ise sadece adını bildiğimiz *Târîh Hânî'dir*.<sup>10</sup>

Bu dönem tarih yazıcılığının ilk örnekleri arasında Timur'un Hint seferlerinde kaleme alınmış olan rûznâmeler göze çarpar. Bunlardan biri bu sefere bizzat katılmış olan ve kitabını şehzade Emîr Emîrânşah'a ithaf eden Nâsirüddin Ömer'in eseridir. Bu eser hakkında da fazla bir bilgiye sahip

değiliz. Ancak eser Gîyâseddin Ali Yezdî'nin Timur'un 1398/1399 yılları kışındaki Hindistan seferini anlattığı *Rûznâme-i Gazavât-i Hindistân* adlı eserininin konusunu oluşturur.<sup>11</sup>

Gîyâseddin Ali Yezdî'nin eseri dışında bu dönem tarih yazıcılığının en önemli kaynak eseri Mevlânâ Nizâmuddîn-i Şâmî'nin *Zafernâme* adlı eseridir. VIII./XIV. yüzyılın son dönemleri ile IX./XV. yüzyılın ilk dönemlerinde yaşamış Şenb-i Gâzânî olarak da bilinen ünlü tarihçi ve yazar Nizâmuddîn-i Şâmî'nin doğum yeri ve tarihi hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Eserinin ön sözünde de ifade ettiği üzere 804hş./1401 yılında ünlü eserini yazma emrini bizzat Timur'dan alır. Timur muhtemelen 1401 Ocak ayından 1402 Mart ayına kadar Erran Karabağ'ında ikameti sırasında Nizâmuddîn-i Şâmî'yi yanına çağırır ve süslü bir dil ile değil de, sade ve herkesin anlayacağı bir üslûp ile fetihlerinin tarihini yazmasını ister. Bu dönemde Farsça zarif üslupta yetenekli bir yazar olarak tanınmış olan Nizâmuddîn-i Şâmî, bu görevi üstlenir ve sade ve anlaşılabilir bir dille Timur ve Timurlular döneminde gelişen olayları belli ölçülerde ayrıntıları ile kaleme alır.<sup>12</sup>

Timur'un Anadolu seferinden sonra Semerkand'a dönmeye hazırlandığı sırada (806hş./1404) Nizâmuddîn-i Şâmî eserini Timur'a takdim eder. *Zafernâme* adı bu esere muhtemelen takdim esnasında Timur tarafından verilir.<sup>13</sup> Felix Tauer, İstanbul ve Londra el yazmalarına dayanarak eserin tenkitli neşrini 1934 ve 1956'da iki cilt halinde Prag'da neşreder. Tauer'in neşrinin bir cildine dayanan Türkçe tercümesini Necati Lugal 1949'da Ankara'da neşreder.<sup>14</sup>

Timur'un ardından gelen halefi oğlu Şâhruh da uzun saltanatı boyunca ilim, tarih ve edebiyatın gelişmesi için çaba harcar. Bizzat Şâhruh da babasının saltanatının son devri ile kendi saltanatını anlatan eserler elde etmeye çalışır. Bu doğrultuda da dönemin iki bilgin kişisini görevlendirir. Bunların ilki Hâce Tâceddin-i Selmânî idi. Tâceddin-i Selmânî 1397 yılından beri Timur'un maiyetinde bulunur ve daha sonraki yıllarda Şâhruh'un maiyetine geçer. Hayatı ile ilgili fazla bilgiye sahip olmadığımız yazarın, *Şemsü'l-Hüsn* adını taşıyan bir kitabı bulunmaktadır. Eserin hikâyesi 1404 yılı Eylül ayından başlayarak, 1409 Mart ayına kadar devam eder. Eserin, ikisi İstanbul'da ve biri Londra'da bulunan yalnız üç el yazması mevcuttur. Bu kitabın Farsça metnini Hans Roemer, geniş bir şekilde açıklamalar ve Almanca tercümesi ile neşreder. Eser İsmail Aka tarafından *Tarihnâme* adı ile 1988 yılında Türkçeye tercüme edilir.<sup>15</sup>

Şâhruh döneminin ikinci önemli tarihçisi de, tarih eserleri geride kalmış olan Hâfız-i Ebrû olarak da bilinen Mevlânâ Şihâbuddîn Abdullah Bihdâdî'nî'dir. Önceleri Timur'un maiyetinde olan Hâfız-i Ebrû, onun ölümünden sonra 25 Haziran 1430 da vefat edinceye kadar oğlu Şâhruh'un tarihçisi olur. Hâfız-i Ebrû Herat ya da Horasan Haf'da dünyaya gelmesine rağmen, eğitimini İran'ın batısında Hemedan'da tamamlar.<sup>16</sup> Hâfız-i Ebrû 814hş./1411 yılında Şâhruh'un emri ile Nizâmuddîn-i Şâmî'nin *Zafernâme* adlı eserine bir zeyil yazar ve 807hş./1404 yılına kadar Timur'un son yıllarındaki gelişmelerine yer verir. Bu zeyil Felix Tauer tarafından 1932 yılında İstanbul nüshası esas alınarak Prag'da yayımlanır.

Hâfız-i Ebrû, daha sonra Şâhruh'un saltanatının ilk dokuz yılının (1405-1413) bir tarihini yazmıştır. Bu eser Indian Office'deki bir yazmada muhafaza edilmektedir. 817hş./1414 yılında Şâhruh'un emri ile *Mesâlik u'l-Memâlik ve Suvar u'l -Ekâlîm* adlı Arapça bir eserin genişletilerek meydana getirilmiş bir Farsça şeklini hazırlamıştır.<sup>17</sup> Bu eserin çeşitli kütüphanelerde yazmaları mevcuttur.

Bu üç eser dışında, *Zeyl-i Câmi'u't-Tevârîh-i Raşîdî* adlı Nuruosmaniye kütüphanesinde (nr. 3271) bir tek yazma halinde bize kadar gelen küçük bir eser de Hâfız-i Ebrû'ya nispet edilir.

Hâfız-i Ebrû 820hş./1417 yılında Şâhruh'un emri ile bir tarih mecmuası yazmakla görevlendirilir. Bu görev sonucu Hâfız-i Ebrû bölümleri şu şekilde olan mecmuayı oluşturur. 1) Giriş, eserin meydana gelmesi hakkında bir kaydı ve tarih ve tarihçilik hakkındaki bir risaleyi kapsar. 2) Târîh-i Taberî'nin Bel'amî tercümesi. 3) Hâfız-i Ebrû tarafından Târîh-i Tâberî'ye yazılan zeyil. 4) Câmi'u't-Tevârîh-i Reşîdî. 5) Hâfız-i Ebrû'nun Kertler tarihi. 6) Togaytimur, Emîrvelî, Serbedarlar ve Emir Argunşah hakkında Hâfız-i Ebrû tarafından yazılmış olan dört kısa risale. 7) 1306-1399 yılları vakalarını anlatan ve Hâfız-i Ebrû tarafından yazılmış olan Câmi'u't-Tevârîh zeyli. 8) Hâfız-i Ebrû'nun Muzafferîler tarihi. 9) Nizâmuddîn-i Şâmî'nin *Zafernâme*'si. 10) Nizâmuddîn-i Şâmî'nin *Zeyl-i Zafernâme*'si. 11) 819hş./1416 yılına kadar Şâhruh tarihi.<sup>18</sup>

Mecmuanın sadece iki tam el yazma nüshası mevcuttur. Bağdat Köşkü Kütüphanesi (nr. 282) ve Damat İbrahim Paşa Kütüphanesi (nr. 919).



Mecmuanın az ya da çok büyük bazı kısımları da İstanbul, Paris ve Viyana' da bulunmaktadır.

Hâfız-i Ebrû'nun tarih sahasındaki ikinci büyük eseri *Mecma'u't-Tevârih* adındaki dört bölümden oluşan genel tarih kitabıdır. Eserin birinci bölümünde yaratılıştan Hz. Muhammed'in ilk dönemlerine kadar peygamberler tarihi ve eski İran efsaneleri yer alır. İkinci bölümde, Hz. Peygamber, halifeler, Emeviler tarihi, Hülâgü tarafından yıkılmalarına kadar Abbasi tarihi yer alır. Üçüncü bölümde, Selçuklular ve Moğollar devrine kadar İran tarihi ele alınır. Dördüncü bölüm Şâhruh'un oğlu Baysungur'a ithaf edilmesi sebebi ile *Zubdet'u't-Tevârih-i Baysungurî* adıyla da bilinmektedir. Bu bölüm iki kısımdan oluşmuştur. Birinci kısım 1336 yılından Timur'un 1405 yılında ölümüne kadar İran ve Türkistan tarihini, ikinci kısım 1427 yılına kadar Şâhruh dönemini anlatır. Eserin dördüncü bölümünün dört yazması bulunmaktadır; İstanbul'da Fatih ve Topkapı sarayında ve Tahran'da Kitâbhâne-i Malik'de iki nüsha. Bu yazmaların üçü de Şâhruh zamanında yazılır.

Şâhruh'un saltanatı döneminde yaşamış ve özellikle Timur devri tarihî kaynakları arasında önemli yer tutan bir diğer eser, Mu'înuddîn-i Natanzî'nin yazdığı *Muntahabu't-Tevârih* adlı eserdir. Mu'înuddîn-i Natanzî'nin hayatı ile ilgili olarak bilinen şeyler onu Irâk-i Acemi şii bir kişi olarak tasvir eder.<sup>19</sup> Mu'înuddîn-i Natanzî 817hş./1414 yılına kadar Şiraz'da Timur'un torunu Ömer Şeyh Bahadır'un oğlu Fars valisi İskender b. Ömer Şeyh'in sarayında yaşar. Natanzî bu şehzâde için 816hş./1413 yılında *İskender-i Gomnâm* ya da *Anonim İskender* olarak bilinen genel bir tarih kitabı yazmıştır. İskender 1413 yılında Şâhruh'a karşı isyan eder ve 1414 yılında mağlubiyete uğrar. Bunun üzerine İskender'in maiyetinde olan Natanzî, Şâhruh'un maiyetine geçer. Natanzî, Şâhruh'un maiyetine geçtikten sonra daha önce İskender için yazmış olduğu *Muntahabu't-Tevârih* adlı eserinde çeşitli değişiklikler yaparak bu ikinci yazmasını Şâhrûh'a takdim eder 817 hş./ 1414.<sup>20</sup> Eser, Hz. Âdem ile başlayarak İran'ın çeşitli dönemlerine ait tarihi gelişmeleri ve özellikle Timur döneminin sonlarına rastlayan yazarın yaşadığı devirlerle ilgili tarihi olayları ele alır. Eser, Fransız doğu bilimci J. Oben tarafından 1336hş. yılında Tahran'da yayımlanır.

Timur dönemi en seçkin ve meşhur tarih yazıcıları arasında, üslûbunun zarafeti ile tanınmış olan bir diğer isim Mevlânâ Şerefuddîn Alî Yezdî'dir. Şerefuddîn Alî-i Yezdî 790hş./1389 yılında Yezd ya da Yezd'in yaklaşık otuz

kilometre kuzey batısındaki Teft şehrinde dünyaya gelir. Şerefuddîn Alî-i Yezdî yaşamının ilk yıllarını Yezd'de geçirir ve IX./XV. yy başlarında şiir ve şairliği ile büyük üne kavuşur. Şâhruh'un ikinci oğlu Fars valisi şehzade İbrahim Sultan, Şerefuddîn Alî-i Yezdî'yi 822hş./1419 yılında Şiraz'a çağırır ve yazılı ve sözlü nakillere dayanarak, Timur tarihine ait topladığı pek çok malzemeyi ve çalışmalarının sonuçlarını, bunlara güzel bir şekil versin diye Şerefuddîn Alî-i Yezdî'ye teslim eder. Şerefuddîn Alî-i Yezdî İbrahim Sultan'ın emri ile yazmaya başladığı eserini 828hş./1424 yılında Şiraz'da tamamlar. Şerefuddîn Alî-i Yezdî Tarih-i Cihânguşa'yı taklitle ona *Tarih-i Cihângîr* adını verir.<sup>21</sup> Şerefuddîn Alî-i Yezdî'nin bu eseri bir giriş ve iki bölümden meydana gelen dört fasıldan oluşur. İlk bölüm Timur, ikincisi Şâhruh hakkında olan eser, hatime ile son bulur. Ancak eserin Tarih-i Cihângîr ismi sadece mukaddimede zikredilir ve eser *Zafernâme* adı ile şöhrete kavuşur.<sup>22</sup> Şerefuddîn Alî-i Yezdî eserini oluştururken temel olarak Nizâmuddîn-i Şâmî'nin *Zafernâme*'sinden yararlanır. Şerefuddîn Alî-yi Yezdî eserine hamisinin derlemiş olduğu malzemedan alınmış birçok ayrıntı ekler. Şerefuddîn Alî-yi Yezdî'nin eseri Şâmî'nin eserini gözden düşürür. Bunun en önemli nedeni Şâmî'nin Timur'un ısrarı üzerine, eserini kendi beğeni ve sanat anlayışı doğrultusunda yazamamış olmasıdır. Bu sebeple Şerefuddîn Alî-i Yezdî'nin *Zafernâme*'si daha çok tanınır, sürekli yeniden istinsah edilir ve hatta muhteşem minyatürler ile süslü birçok minyatürleri günümüze kadar ulaşır.

Eserinde Şerefuddîn Alî-yi Yezdî, Timur'un soyu, doğumundan ölümüne kadar hayatı, fetihleri, ölümünden sonra Semerkant'ta yerine geçen Sultan Halîl ve onun devletinin yok olmasının sebepleri, Türkler, Moğollar, Cengizhan'ın ve çocuklarının hayatı, Çağatay Hanlıkları gibi konulara yer verir. Şerefuddîn Alî-i Yezdî eserine Allah'a ve peygamberlere şükür ve övgüden sonra, Timur'un fetihleri için söylediği seksen beyit ile başlar ve beyit söyleme işini eserin sonuna kadar tekrar eder.

Zafernâme'nin Şâhruh ve Mirzâ İbrâhim dönemlerine ait olayları içeren ikinci bölümü ortadan kaybolur. Ancak Abdurrazzâk-i Semerkandî, *Matla'u's-sa'deyn* adlı eserinin II. cildinde bu bölümden yararlandığından, bu cildin önemli bilgileri bu sayede korunur. Birbirini tamamlayan bu iki eser Timurlular döneminin, Timur'un doğumundan 875hş./1470'e kadar devam eden olayları içeren resmî tarih eserleri olarak kabul edilir.<sup>23</sup>

Eserin orijinal metnini 1887'de Muhammed Allahdâd'ın Kalkuta'da iki cilt halinde yayımladığı *Zafernâme*'yi; 1722 yılında Petis De Lacrois Fransızcaya, J. Darby İngilizceye, Hâfız-i 'Acemî olarak da bilinen Hâfız Muhammed b. Ahmed Türkçeye tercüme eder. 1366hş. yılında Muhammed-i Abbâsî eseri iki cilt halinde Tahran'da yayımlar.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Timurlular dönemi tarih yazıcılığında, bu dönem için birinci derece ana kaynak sayılan bir diğer eser de Mevlânâ Kemâluddîn Abdurrezzâk-i Semerkandî'nin *Matla'u's-sa'deyn ve Mecma'u'l-Bahreyn* adlı eseridir. Abdurrezzâk-i Semerkandî'nin babası Celâleddîn İshâk yıllarca Şâhruh'un ordusu ile savaflara katılır ve dini bilgiler konusunda Şâhruh'a hizmet eder. Abdurrezzâk-i Semerkandî'nin babası dönemin ünlü âlimlerinden hadis ve Kur'an dersleri alır ve gittiği bu dini meclislere kendi oğullarını da hazır bulundurur. Abdurrezzâk-i Semerkandî 816hş. senesinin Şaban ayının on ikisinde ( 7 Kasım 1413 ) Herat'ta dünyaya gelir. İlk edebî ve dinî eğitimini babasının yanında alan Abdurrezzâk-i Semerkandî, tahsili sırasında 'Azududdîn-i İcî'nin nahve dair eserine bir şerh yazarak şahlar meclisinde bütün âlimlerin huzurunda Şâhruh'a takdim eder.<sup>24</sup> Bunun üzerine Şâhruh'un beğenisini kazanan Abdurrezzâk-i Semerkandî onun himâyesine girer. Şâhruh'un vefatından sonra ise Abdurrezzâk-i Semerkandî onun dördüncü halefi Sultan Ebû Sa'îd b. Muhammed b. Mîrânşah tarafından Herat'ta Şâhruh hankahına şeyh tayin edilir. Hayatının sonuna kadar bu işle uğraşan Abdurrezzâk-i Semerkandî 887hş./1482 yılında Herat'ta vefat eder.<sup>25</sup>

Abdurrezzâk-i Semerkandî meşhur ve ölümsüz eseri *Matla'u's-sa'deyn ve Mecma'u'l-Bahreyn*'i 880hş./1475 yılında iki cilt olarak tamamlar. Eserin birinci cildinde; Ebû Sa'îd Bahadır'ın doğumundan 704hş./1304, Timur'un ölümüne 807hş./1404, Sultan Halil'in Semerkant'ta tahta çıkışına kadar gelişen olaylara, ikinci cildinde Şâhruh'un saltanatının başlangıç yıllarından 807hş./1404 Sultan Ebû Sa'îd saltanatının son dönemlerine 873hş./1463 kadar tarihi gelişmelere yer verilir. Bundan sonraki kısımlarda yazar, Ebû Sa'îd'in ölümünden sonraki olayları, Sultan Hüseyin Baykara'nın tahta çıkışına kadar izleyerek anlatır.

Eserin birinci cildinin sonundaki ilk kısımlar Şerefuddîn Alî-i Yezdî'nin *Zafernâme*'sinden ve Hâfız-i Ebrû'nun cihan tarihinin üçüncü ve dördüncü ciltlerinin bir özetinden ibarettir. Bu özelliği sebebi ile de yazmaları fazla olan bu eser, bu iki esere olan ilgin azalmasına neden olur.

Şerefuddîn Alî-i Yezdî ve Hâfız-i Ebrû gibi yazarların kaleminden çıkan güvenilir kaynaklar, Timurlular sarayının resmî belgeleri, çeşitli konulardaki dokümanlar ve yazarının kendi gözlemlerine dayanan bu eser Timurlular dönemi konusunda birinci dereceden kaynak olma özelliğine sahiptir. Eser, Muhammed-i Şefî tashihi ile 1946 ve 1949 yıllarında Lahor'da yayımlanır.

Timurlular döneminin sonlarına doğru Timur'un oğlu Ömer Bahadır'ın torunu olan Hüseyin Baykara 1470/1471 yıllarında Herat'ı ele geçirir. Bu dönemde, ünlü âlim, emir ve şair Ali Şir Nevaî himayesinde İran tarih yazarlığı için yegâne bilgi kaynağı hâline gelen iki büyük genel tarih eseri yazılır. Bu iki eser; Mîrhând adı ile bilinen Muhammed b. Hândşâh b. Şah Kemâluddîn-i Mahmûd-i Belhi'nin yedi ciltten oluşan *Ravzatu's-Safâ fi Sîretî'l-Enbiyâ ve'l-mulûk ve'l-Hulefâ* adlı eseri ve Mîrhând'ın torunu Hândmîr olarak bilinen Gıyâsuddîn b. Humâmuddîn-i Huseynî'nin *Habîbû's-siyer fi Ahbâri Efrâdi'l-Beşer* adlı eseridir.

Mîrhând ünlü eseri *Ravzatu's-Safâ*'yı Ali Şir Nevâî adına kaleme alır. Eserinde, İslamiyetin ortaya çıkışından Sultan Hüseyin Baykara dönemine kadar Timurlular devri ile ilgili tarihi gelişmelere yer verir. Sultan Hüseyin Baykara ve ondan sonra yönetime gelen çocukları dönemlerindeki olayları içeren bölümler, yazarın ağır hastalığa yakalanarak ölmesi sonucu yarım kalınca yedi cilt halinde tasarlanan eserin yedinci cildini, ölümünden sonra 929hş./1522 yılına kadar yaşanan gelişmeleri kapsayacak şekilde torunu Hândmîr tamamlar.<sup>26</sup> Arapça ve Farsça çeşitli kaynaklardan yararlanarak yazılmış olan yedi ciltlik bu eserin birinci cildinde yaratılıştan başlayarak peygamberler, önemli şahsiyetler, Hz. Muhammed öncesi İran tarihi ve İran hükümdarlarından, ikinci cildinde Hz. Muhammed'in hayatı, dört halife ve savaşlarından, üçüncü cildinde on iki imamın hayatı, Emeviler ve Abbasîler dönemindeki gelişmelerden, dördüncü cildinde Timur'un fetihlerine başladığı döneme kadar İslâm sonrası İran tarihinden, beşinci cildinde Moğol Sultanlarından, altıncı cildinde Timur ve yerine geçen sultanlar dönemlerindeki gelişmelerden ve yedinci cildinde Sultan Hüseyin Baykara döneminden bahsedilir.

Eser, 1263hş./1846 ve 1271hş./1854 yıllarında Bombay'da yedi cilt halinde basılır. Aynı şekilde eserin on ciltlik bir baskısı 1274hş./1857 yılında yine Tahran'da yapılır. Eserin, Abbâs-i Pervîz tarafından hazırlanan neşri

1338hş. yılında Tahran'da basılır. Eser, Abbâs-i Zeryâb tarafından özetlenerek iki cilt halinde 1373hş. yılında Tahran'da yayımlanır.

Timurlular son dönemi önemli tarihçilerinden olan Hândmîr'in eseri *Habîbû's-siyer* Gıyâsuddîn Muhammed b. Yûsuf-i Hüseyinî adına 927hş./1521 yılının başlarında Herat'ta yazılmaya başlanır. Ancak aynı sene Herat, Özbek Abdullah Han'ın galibiyeti ile büyük yaralar alır. Bunun üzerine yazar eserini yazmaya bir süre ara verir. Daha sonra Hândmîr eserini Herat valisi Durmuş Han'ın veziri Hâce Habîbullâh-i Sâvecî adına 930hş./1524 yılında tamamlar.<sup>27</sup>

Genel bir dünya tarihi olan eser; Giriş, Kırk Fasil ve Hâtime bölümlerinden oluşur. Tarihi olayları yaratılıştan başlayarak Şah İsmail'in ölümüne kadar ele alan yazar, dedesi Mîrhând'ın *Ravzatu's-Safâ* adlı eserinde bahsettiği bazı konulara da eserinde yer verir. Yazarın yaşadığı dönemlerde meydana gelen olayların bir kısmına bizzat katılması ve bazılarında da tanık olması nedeni ile yazıldığı dönemin tarihi açısından eser önemli bir kaynak olarak nitelenebilir.

Üç ciltten oluşan eserin içeriğini; Peygamberler, İlk Müslüman Arap ve Fars sultanları, dört halife, on iki imam, Emevîler, Abbâsîler, Türkistan Hanları, Cengiz Han ve evlatları, Mısır Memlûkleri ve diğer hanedanlar, Timur ve diğer sultanlar ve Şah İsmail Safevî oluşturur.

Eserde konular kronolojik olarak değil de devletler sırasına göre ele alınır ve her devrin sonunda o dönemin vezirleri ve diğer devlet adamları, bilginler ve önemli şahsiyetleri hakkında geniş bilgi verilir. Bu tarz İran tarih yazıcılığı açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Daha sonra gelen Safevî tarih yazıcıları da bu tarzı takip eder.

Timurlular dönemi tarih yazıcılığında üslûp açısından dikkati çeken önemli gelişmeler de yaşanır. Bu dönem yazarlarının daha özgür olmaları, kendi dönemlerindeki dile etkilerini daha hızlı hale getirir. Hızla değişen dilsel özellikler bu dönemde daha önce Farsça üzerinde etkili olan özellikler ve yazarların daha önceki yüzyıllarda sahip oldukları üslûptan uzaklaşmasını ve yazarların kendi dönemlerinde değişim gösteren dile daha yakınlaşmalarını sağlar.<sup>28</sup>

Timurlular dönemi yazarları arasında daha çok risale yazarları dikkati çeker. Bu yazarlar risale yazımında eski üslûbu muhafaza eder ve çok zor ve edebi sanatlar ile donatılmış yazıları beğenirler. Bunlar dışındaki diğer yazarlar nesr-i mürsele ilgi gösterirler. Bu dönem tarihi metinlerinde görülen

süslü ve sanatlı yazılar, daha ziyade saray kâtiplerinin âdeti olmakla birlikte, bu tür kitapların dibaceleri abartılı bir dil ile yazılır. Ancak, yazarlar dibacelerini tamamladıktan sonra sade nesir ile eserlerini yazmaya devam ederler. IX./XV. yüzyılda zaman ilerledikçe eserlerde hem sadelik, hem de dildeki değişim daha iyi gözlemlenebilir.

Timurlular döneminde gözden kaçmayan bir diğer özellik, özellikle bu dönem tarihî metinlerinde gözlemlenen bir grup Türkçe, Moğolca ve Çağatayca kelime, terkip ve deyimlerin dile girişidir. Aynı şekilde bu dönem tarih yazarları eserlerinde Farsça karşılığı bulunan kelimeler yerine Arapça kelimeleri tercih edip, birkaç kelime ile anlatılabilecek konuları ıtnap sanatından yararlanarak uzun ve gereksiz cümleler ile ifade ederler. Bu dönem tarih yazarlarından bir kısmı bu uzun söylemleri için sınır tanımaz, anlamdan çok şekle önem vererek konunun anlam ve değerini bu anlatımlarla yok ederler.<sup>29</sup>

Bu dönem tarihi eserlerinde olan bu uzun uzadıya anlatım, bu dönem bütün kitap ve eserlerinde yaygın olmaz. Örneğin bu dönem bilimsel kitaplarında, her ne kadar onların da dil kusurları var idiye de bu tür ibareler görülmez.

## Sonuç

İran tarih yazıcılığı gelişim süreci dikkate alındığında İslamiyet öncesi dönemde herhangi bir yazılı kaynağa rastlanılmazken, çeşitli aşamalar kaydedip, gelişim gösterdiği tarih olarak Moğollar dönemi başlangıcı gösterilmektedir. Bu sürecin İslam sonrası tarihinde ise göze çarpan en önemli özelliğin eserlerin yabancı dilde, özellikle Arap dilinde yazılmış kaynaklara dayanması olmaktadır.

Özellikle İran tarih yazıcılığında Farsça kaynaklarının hem içerik hem de üslûp anlamında Arap dili hâkimiyetinden kurtularak kendi gidişatını belirlemesi Moğol ve İlhanlı egemenliği dönemine rastlayan yüzyıllar olarak belirtilmektedir. IX./XV. yy. ise tarih yazıcılığında yeni bir geleneğin ortaya çıktığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu geleneğin, edebî bir tür olarak İran tarih yazıcılığı faaliyetlerinde önemli bir katkı sağladığı açıktır.

## KAYNAKÇA

Âjend, Yakûb, Târihnigârî-yi İnan (Der Dovre-i Mogol), *Dâniş-nâme-i Cihân-i İslâm*, c.6, Tahrân 1380hş.

Bahâr, Muhammed Taki, *Sebk Şinâsi*, c.3, İntişârât-i Emîr Kebîr, Tahran 1389 hş.

Demir, Mustafa, “İnan Tarihciliğinin Gelişimi”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Ekim 2001, sayı:134.

Fesâi, Mensûr Restegâr, *Envâ’i Nesr-i Farsî*, Tahran 1380 hş.

Meisami, Julie Scott, *Persian Historiography To the End of the Twelfth Century*, Edinburg 1999.

Örs, Derya, “*Târih-i Olcaytu*”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları ABD Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara 1992.

Râzpuş, Şehnâz, Târihnigârî-yi İnan (Der Dovre-i Tîmûriyân ve Turkmânân), *Dâniş-nâme-i Cihân-i İslâm*, c.6, Tahrân 1380 hş.

Safâ, Zebîhullâh, *Genc u Gencîne*, İntişârât-i Kaúnûs, Tahran 1372 hş.

-----, *Târih-i Edebîyât der İrân*, c.4, 2.bs, Tahran 1363hş.

Spuler, Bertold, “Tekvîn-i Târihnigârî-yi İnan”, *Târihnigârî Der İnan*, çev. Ya’kûb Âjend, Tahran 1380 hş.

Şâmî, Nizâmuddîn, *Zafernâme*, çev. Necati Lugal, TTK Basımevi, Ankara 1987.

Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998.

Tacü’s-Selmânî, *Tarihnâme*, çev. İsmail Aka, TTK Basımevi, Ankara 1999.

Tauer, Felix, “Timurlular Devrinde Tarihcilik”, çev. A. Ateş, *TTK Belleten*, sayı XXIX/113, Ankara 1965.

Woods, John, “Târihnegârî-yi Dovre-i Tîmûri” *Târihnegârî Der İnan*, çev. Ya’kûb Âjend, Tahran 1380 hş.

Yıldırım, Nimet, *Fars Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2011.



- <sup>1</sup> Bertold Spuler, “Tekvîn-i Târihnegârî-yi İran”, *Târihnegârî Der İran*, çev. Yakûb Âjend, Tahran 1380 hş., s.9-18; Mustafa Demir, “İran Tarihçiliğinin Gelişimi”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Ekim 2001, sayı:134, s.167.
- <sup>2</sup> Nimet Yıldırım, *Fars Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2011, s.111-189.
- <sup>3</sup> Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s.55.
- <sup>4</sup> Julie Scott Meisami, *Persian Historiography To the End of the Twelfth Century*, Edinburg 1999, s.66-108; Ramazan Şeşen, a.g.e, s.80-81; Nimet Yıldırım, a.g.e., s. 130-131.
- <sup>5</sup> Yakûb Âjend, Târihnegârî-yi İran (Der Dovre-i Mogol), *Dâniş-nâme-i Cihân-i İslâm*, Tahrân 1380, c.6, s.145-146; Bertold Spuler, a.g.m., s.16.
- <sup>6</sup> Derya Örs, “*Târih-i Olcaytu*”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları ABD Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara 1992, s.7-27.
- <sup>7</sup> Şehnâz Râzpuş, Târihnegârî-yi İran (Der Dovre-i Tîmûriyân ve Turkmânân), *Dâniş-nâme-i Cihân-i İslâm*, Tahrân 1380, c.6, s.146-148.
- <sup>8</sup> Felix Tauer, “Timurlular Devrinde Tarihçilik”, TTK Belleten, XXIX/113, s.49-50.
- <sup>9</sup> Zebîhullâh-i Safâ, *Târih-i Edebîyât der İrân*, 2.bs, Tahran 1363, c.4, s.471-472.
- <sup>10</sup> Felix Tauer, a.g.m., s.50; Tacü’s-Selmânî, *Tarihname*, çev. İsmail Aka, TTK Basımevi, Ankara 1999, s.3-8.
- <sup>11</sup> Şehnâz Râzpuş, a.g.m., s.146, John Woods, “Târihnegârî-yi Dovre-i Tîmûri” *Târihnegârî Der İran*, çev. Yakûb Âjend, Tahran 1380 hş., s.115-152.
- <sup>12</sup> Zebîhullâh-i Safâ, a.g.e., s.476-480, Zebîhullâh-i Safâ, *Genc u Gencîne*, Tahran 1372, s. 381-384.
- <sup>13</sup> Felix Tauer, a.g.m., s. 52.
- <sup>14</sup> Nizâmuddîn-i Şâmî, *Zafernâme*, çev. Necati Lugal, TTK Basımevi, Ankara 1987.
- <sup>15</sup> Tacü’s-Selmânî, *Tarihname*, çev. İsmail Aka, TTK Basımevi, Ankara 1999.
- <sup>16</sup> Muhammed Taki Bahâr, *Sebk Şinâsi*, Tahran 1389, c.3, s. 205; John Woods, a.g.m., s.138-143.
- <sup>17</sup> Felix Tauer, a.g.m., s.53.
- <sup>18</sup> Felix Tauer, a.g.m., s.55.
- <sup>19</sup> John Woods, a.g.m., s.127-134.
- <sup>20</sup> Zebîhullâh-i Safâ, *Târih-i Edebîyât der İrân*, 2.bs, Tahran 1363, c.4, s.481-482.
- <sup>21</sup> John Woods, a.g.m., s.143-152.
- <sup>22</sup> John Woods, a.g.m. s.145.
- <sup>23</sup> Zebîhullâh-i Safâ, *Târih-i Edebîyât der İrân.*, s.486.
- <sup>24</sup> Aynı eser, s.511.
- <sup>25</sup> Aynı eser, s.513.
- <sup>26</sup> Aynı eser, s.522.
- <sup>27</sup> Aynı eser, s.544.
- <sup>28</sup> Mensûr Restegâr Fesâi, *Envâ’i Nesr-i Farsî*, Tahran 1380, s.497-498.
- <sup>29</sup> Zebîhullâh-i Safâ, a.g.e., s.364-369.

# HİNDİSTAN'DA BABÜR İMPARATORLUĞU'NUN İKİNCİ DÖNEMİ: NASİRÜDDİN MUHAMMED HUMAYUN

Davut ŞAHBAZ\*

## Öz

Babür İmparatorluğu'nun ikinci Türk padişahı olan Nasirüddin Muhammed Humayun, 6 Mart 1508 yılında Afganistan'ın Kabil şehrinde doğmuştur. Babası Zahiruddin Muhammed Babür tarafından Türk geleneklerine göre yetiştirilen Humayun, Türkçe, Arapça ve Farsça eğitimi almıştır. Çocukluk yıllarından itibaren önemli savaşlarda aktif olarak yer almış ve tecrübe edinmiştir. 1530 yılında Babür'ün vefat etmesi üzerine 22 yaşında iken Agra'da tahta çıkan Humayun, babası gibi tahtını erken kaybetmiştir. 1540 senesinde Şir Şah tarafından Kanvec Savaşı'nda yenilgiye uğratıldıktan sonra Hindistan'ı terk etmek zorunda kalmış, çaresiz bir halde İran'a kaçmıştır. İran yöneticisi Şah Tahmasb'ın desteğiyle uzun bir aradan sonra 1553 yılında Hindistan'a geri dönmüştür. Afgan komutan İskender Sur'u 1555 yılındaki Maçivar Savaşı'nda bozguna uğratmış, Babür Devleti'nin Hindistan topraklarında yeniden kurulmasını sağlamıştır.

Humayun Hindistan Delhi'de bulunan evinin kütüphanesinde merdivenlerden düşerek 28 Ocak 1556 tarihinde vefat etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Humayun, Babür İmparatorluğu, Hindistan, Şir Şah, Kanvec

51

## The Second Period Of Babur Empire In India: Nasiruddin Muhammad Humayun

### Abstract

Nasiruddin Muhammad Humayun, the second Turkish Imperor of Babur Empire was born on March 6 1508 in Kabul in Afghanistan. He was trained according to Turkish traditions by Babur and studied Turkish, Arabic and Persian. Humayun participated important battles from childhood and got much experienced. After the death of Babur he rose to the throne at the age of 22 in Agra. Like his father he lost his kingdom early. After defeating by Sher Shah in the battle of Kannauj in 1540, Humayun had to live India and escaped Persia desperately. With the support of Iranian Shah Tahmasb he returned India after a long time in 1553. Humayun won the Battle of Sirhind (1555) against Afghan commander Sikandar Sur and he rebuilt Babur State in India.

Humayun fell down from the stairs of his library at home and died in Delhi in 1556.

**Keywords:** Humayun, Babur Empire, India, Sher Shah, Kannau

\* Arş. Gör. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. dsahbaz@ankara.edu.tr  
Makale Gönderim Tarihi: 14.11.2017

Makale Kabul Tarihi : 04.12.2017

NÜSHA, 2017; (45):51-62

## Giriş

Nasirüddin Muhammed Humayun 6 Mart 1508 tarihinde Hindistan'ın büyük Türk İmparatoru, Babür Devleti'nin kurucusu Babür'ün oğlu olarak, dönemin stratejik anlamda en önemli şehirlerinden olan Kabil'de doğmuştur. Çocukluk döneminde önemli hocalardan Türkçe, Farsça ve Arapça dersleri almış, Babür'ün isteğiyle Türk geleneklerine göre yetiştirilmiştir. Küçük yaşlardan itibaren babasının yanında savaflara katılan Humayun, 12 yaşında dönemin önemli şehirlerinden Badehşan'a yönetici olarak atanmıştır. 1526 yılında gerçekleşen Hindistan'daki Türk Tarihinin en önemli savaflarından Panipat Savaşı'nda aktif olarak rol almış ve burada göstermiş olduğu askeri cesaret dolayısıyla Babür'ün güvenini kazanarak tahtın babasından sonra en güçlü adayı olduğunu kanıtlamıştır. Babası büyük Türk hükümdar Babür'ün zamansız vefatının ardından, henüz 22 yaşındayken 26 Aralık 1530 tarihinde Agra'da tahta çıkmış, kısa olarak yorumlanabilecek hükümdarlık dönemi süresince gerek kendine has kişilik özellikleri gerekse ülke yönetimindeki kendisini önceleyen padişahlara göre farklı sayılabilecek uygulamaları dolayısıyla Hint Türk İmparatorluğu tarihinde önemli bir figür olmayı başarmıştır. Babası Babür'den almış olduğu askeri ve siyasal anlamdaki yönetim becerileri Humayun'u kısa sürede kardeşleri arasında ön plana çıkarmış, onu halkın ve saray çevresinin nazarında Hindistan'daki Türklerin koruyucusu sıfatına erdirmiştir.

## Humayun'un İlk Yılları

Büyük Hint Türk İmparatoru Babür vefat ettiğinde Humayun dışında tahtın varisi olabilecek üç evlat daha bırakmıştır. Kamran, Askeri ve Hindal. Babür kendisinden sonra kardeşler arasında taht karmaşasının çıkmamasını arzu ettiğinden sarayın ileri gelenlerine telkinde bulunmuş ve kimi dönemlerde kendisini hayal kırıklıklarına uğratmış olsa da, cesur ve güvenilir olarak tanımladığı Humayun'un hükümdar olmasını istemiştir. Humayun kardeşlerinin de rızasını alarak 1530 yılında Agra'da tahta çıkmış, hükümdarlığını ilan ettikten hemen sonra Kamran'a Kabil ve Kandahar'ı, Hindal'e Alvan Mivat'ı, Asker'e ise Gucerat'ı caygir olarak vererek bir bakıma kardeşlerini kendisine olan bağlılıkları dolayısıyla mükâfatlandırmıştır (Bıyıktaş,1991:48).

Humayun bölgesel sınırların Afganlar ve Türkler arasında kolayca el değiştirdiği, iç ve dış tehditlerin fazlaca olduğu bir dönemde tahta çıkmıştır. Babür'ün Panipat Savaşı'nda (1526) hezimete uğratmış olduğu Afgan hükümdar İbrahim Lodi'nin kardeşi Mahmud Lodi, Babür'ün ölümü sonrası ortaya çıkabilecek yönetsel zayıflıkları değerlendirmek ve Afgan İmparatorluğu'nu yeniden canlandırmak amacıyla batıdaki Canpur'a saldırmış ve kısa süren çatışmalar neticesinde bu bölgeyi ele geçirmiştir. Durumu öğrenen Humayun derhal bir ordu hazırlatarak Canpur'a hareket etmiş ve Mahmud Lodi'nin ordusu önemli bir zayıflık vermeden bozguna uğratılmıştır (Bayur, 1987:36). Bu olay Humayun'un hâkimiyetini güçlendirerek kendisine şüpheyle yaklaşan kimi çevrelere gözdağı vermiştir.

1531 yılındaki bu ufak çaplı zafer sonrası Humayun, Benares ve çevresinde etkinliğini arttıran ve güçlü bir ordu oluşturduğu haberleri duyulan Şir Han'a –asıl adı Ferid ibn Hasan- önceki zamanlarda Babür'ün de elde etmek için büyük emek verdiği ancak birkaç denemeden sonra bu amacına ulaşamadığı Çunar kurganını kendisine vermesi ve askeri politikalarını gözden geçirmesi telkininde bulunmuş ancak Afgan imparatorundan olumlu bir yanıt alamamıştır. Bu duruma oldukça hiddetlenen Humayun Çunar'ı kuşatmış, Şir Han'ın kuvvetli direnişi sonrasında her iki taraf önemli bir başarı elde edemeden anlaşma zemini aramaya koyulmuşlardır. Şir Han'ın Humayun'u tanıması ve buyruklarına itaat etme sözü vermesi, ayrıca “bu ihtiyar bende sizin kölenizdir, bir yerin haddü hududunu tayin edip, (bendenize) ihsan ediniz ki orada oturayım” (Gülbeden,1987:156) diyerek sorun çıkarmayacağını

garanti etmesi sonucunda Humayun ve beraberindeki ordusu çekilme kararı almıştır. Şir Han'ın geçmişte Babür'e karşı sergilemiş olduğu sözde itaatkârlık stratejisi bir kez daha onu Babür Devleti'nin güçlü dönemlerindeki azabından kurtarmıştır. Mahmud Lodi'ye karşı kazanılan savaşın Hindistan'da yaratmış olduğu hava, bu başarısız kuşatma ertesinde kaybolmuş ve Humayun küçük de olsa itibar kaybetmiştir (Bayur, 1987:26-27). Afganların Sur kabilesinden olan Şir Han, Humayun'un ordusunu geri püskürtmesinin ona kazandırmış olduğu prestijle, birçok Afgan kabilesinin de desteğini alarak daha önce sadece caygir sahibi olduğu Bihar devletini tamamıyla ele geçirmiş ve Afganların tek hükümdarı olma yolunda büyük bir adım atmıştır. Şir Han bu denli güçlü bir konuma erişmesine rağmen askeri ve siyasal dehasının uzantısı olarak stratejik davranmış ve Humayun'u karşısına almak için henüz erken olduğunu düşünerek ona bağlılığını bozmamış, vergi yollamaya devam etmiştir. Humayun'un, Şir Han'ın tehlikeli yükselişini hissedip politikalarını Afganların tasfiyesi için yoğunlaştırdığı sırada Gucerat sultanı Bahadır Şah 1534'te Çitor'u ele geçirmiş ve Babür Devleti'nin topraklarına saldırmaya başlamıştır. Bahadır Şah'ın kendisine olan bu itaatsizliğinin haberini alan Humayun güçlü bir orduyla Gucerat seferini başlatmıştır. Mondasar'da Bahadır'ın ordusunu kuşatan ve onu çaresiz bırakan (Merçil,2015:355) Humayun, zekâsiyla Bahadır'ın topçularla dolu ordusunu bozguna uğratmış, Bahadır ise yenileceğini anladığından geceleyin savaştan firar ederek Mandu kalesine çekilmiştir. Bahadır Şah'ın kaçtığını öğrenen Humayun kardeşi Asker'i burada güvenlik için bırakarak Mandu'ya hareket etmiş ve kaleyi kuşatmıştır. Humayun'un kaleyi ele geçireceğini hisseden Bahadır çareyi bir kez daha yanına değerli eşyalarını da alarak kaçmakta bulmuştur. Her ne kadar Mandu halkı kaleyi ve şehri korumak isteseler de Humayun'un güçlü ordusu karşısında direnememişler ve Mandu bölgesi Babür Devleti'nin hâkimiyetine girmiştir. Askeri'nin Guceratta başarısız bir yönetim sergilemesi ve bura halkının isyankâr özellikleri neticesinde Bahadır Şah bir zamanlar kaçmak zorunda kaldığı bu bölgeyi yeniden ele geçirmiş, Askeri bu olay sonrasında Humayun'a olan bağlılığını yitirerek kendisini padişah ilan etmiştir (Bayur, 1987:40-41). Mandu'nun fethedilmesinin ardından inzivaya çekilen ve kendini eğlenceye veren Humayun, olumsuz seyreden son durumları öğrendiğinde keyfi eğlenceleri bırakıp Çitor'a doğru yeniden hareket etmiş, kendisine isyan eden kardeşi Asker ile savaşmadan anlaşarak onu affetmiştir. Ancak Gucerat'ın yeniden elden çıkışı ve kardeşler arasında baş gösteren yıpratıcı

anlaşmazlıklar, Humayun'un yeni sorunlarla baş başa kalacağını kaçınılmaz olduğu gerçeğinin habercisi niteliğinde olmuştur.

### Şir Han'ın Yükselişi

Humayun ülke birliğini sağlamak amacıyla çatlak sesleri bastırma gayretine düşmüşken Şir Han Bengal'i (Stein, 2015:169) ele geçirerek Hindistan'daki Afgan topraklarını genişletmiştir. Humayun Şir Han'ın kendisine olan sahte bağlılığının da etkisiyle kendisini afyona, zevk ve eğlenceye vermiş, ordusunun-halkının gözündeki imajını zedeleyerek, ona güvenenleri tereddüte düşürmekle meşgul olmuştur. Ordu komutanlarının ve erlerin de tıpkı hükümdarları gibi davranmaları sonucunda, güçlü ordu her geçen gün zayıflamış ve düşmanı korkutan yapısından uzaklaşmaya başlamıştır (Bayur,1987:44). Humayun'un keyfi davranışları neticesinde fark edemediği tehlikeli ortamı ve Babür Devleti'nin yıpranmış ordusunu fırsat olarak gören Afgan İmparatoru Şir Han, Delhi ve Agra bölgelerinin arasında kalan yerleri ele geçirmiş ve kendi adamlarını buraların yönetimi için tayin etmiştir. Şir Han'ın bu seferlerinin vermiş olduğu tedirginlik ve kardeşi Hindal'in merkezde padişahlık ilan etmesi dolayısıyla durumun ciddiyetine muvaffak olan Humayun, geriye dönerek bir yandan kaybolan itibarını yeniden elde etmek, diğer yandan ise Hindistan'daki Hint-Türk hâkimiyetinin Afganlara geçmesini engellemek amacıyla sefere başlamıştır. Humayun'un sefere başladığı haberini alan Şir Han, ordusunu Gence'nin güneyinde toplamış ve stratejik bir hamle ile Humayun'un ordusunu tuzağa düşürmek için beklemeye koyulmuştur. Humayun'un amacı öncelikle Gence'nin kuzeyinden ilerlemek ve merkezdeki iç sorunları hallettikten sonra, daha güçlü bir orduyla Şir Han'ın karşısına çıkmak olsa da, ordusundaki komutanların ve yakınındaki nedimlerin söylemleriyle fikir değiştirmiş, güçsüz ve bitkin durumdaki ordusunu Gence'nin güneyine çıkarmıştır. Şir Han'ın yapmış olduğu planlar tutmuş, iki ordu Ganga nehri kenarındaki Çavsa'da karşı karşıya gelmiştir(Çerağ,1996:134). Ordusunun kötü durumunu iyi bilen Humayun barış görüşmelerinin başlatılması talimatı vermiş ve iki ordu uzun süre çarpışmadan konumunu korumuştur. Bu esnada Şir Han ve ordusu kendilerine çok zamandır muhalif olan Maharata Çero adlı Hindu racanın üzerine yürüyormuş süsü vererek, Humayun'un ordusu ile aralarında bulunan mesafeyi hızla kat etmiş, ordunun yakınlara kadar sokulmuştur. Şir Han'ın

kendilerine karşı olmadığını düşündüğü bu harekâtından kuşkulanan Humayun ve beraberindekiler, 1539 yılının 27 Haziran gecesi uykuya daldıkları sırada büyük bir saldırıya uğramış ve Şir Han toparlanmalarına izin vermeden Humayun'un ordusunu dağıtmıştır (Bayur, 1987). Bu büyük felaket sonrasında Humayun kendini atmış olduğu nehirden bir Hindu racasının gayretleri sayesinde kurtulabilmiştir. Ganimetler kaybolmuş, Humayun aciz bir halde kurtuluş yolu aramaya başlamıştır. Bu olay Humayunnâme'de şöyle geçer:

“Allahın hikmeti bu ya, bir süre sonra onlar önlem almaksızın öylece dururken, Şir Han geldi ve baskın yaptı. Ordu mağlup oldu ve çok fazla akraba-savaşan esir oldular. Majestelerinin mübarek elleri yaralandı. Üç gün Çunar'da kaldıktan sonra Arail'e döndüler. Majesteleri nehir kenarına vardıklarında, durdu, şakınlıkla söyledi; “Tekneler olmadan nasıl geçilir!” Sonra beraberindeki 5 veya 6 atıyla Birbahan adında bir Raca geldi ve onu geçitten karşıya ulaştırdı. 4-5 gündür ordusu aç ve susuzdu. Raca'nın bir Pazar kurdurmasıyla ordudakiler birkaç günlüğüne konfora ve istirahate kavuştu. Atlar da dinlendi. Yaya kalan pek çok kişi kendilerine yeni binek hayvanı aldılar. Kısacası Raca uygun ve saygılı bir hizmette bulundu...” (Begum, 2008:135-136)

56

Çavsa Savaşı'ndaki görkemli zaferinin ardından Şir Han, “Es-Sultan'ül-Adil Şir Şah” unvanı almış ve Hint Alt Kıtasındaki Afgan hâkimiyetini pekiştirerek Sur Devleti'nin temellerini atmıştır.

Humayun şansının da yardımıyla Agra'ya ulaştıktan sonra, Şir Şah'a karşı uğramış olduğu hezimetini telafi etmek ve kaybolmaya başlayan otoritesini yeniden tüm Hindistan'a yaymak için hazırlıklara gün geçmeden başlamıştır. Kardeşleri Kamran ve Hindal ile birtakım görüşmeler yapsa da onlardan Şir Şah'a karşı yürüteceği sefer konusunda arzu ettiği desteği bulamamış halde Gence'ye doğru yola koyulmuştur. Bu kısa süreli toparlanma süreci her ne kadar Humayun'un ordusunu güçlendirmiş olsa da öfkeyle gerçekleştirilen ve planlanmadan uygulanmak istenilen bu harekâtın sonucu da olumsuz olmuştur. Babür Devleti ve Afgan orduları 17 Mayıs 1540'da Kanvec'de cenk etmek üzere karşı karşıya gelmişlerdir (Çerağ,1996:134). Afgan ordusu moralli olmalarının da vermiş olduğu kuvvetle bir kez daha Humayun'un maneviyat ve güç bakımından noksan ordusunu bozguna uğratmış, bu gelişme Humayun için Hindistan'daki sonun başlangıcını hazırlamıştır. Bu savaşta Humayun'un ordusu binlerce asker kaybı yaşamış, Humayun ve çok az asker

canını kurtarabilmiştir. Kanvec bozgunu ile birlikte Humayun ve Babür İmparatorluğu çöküşe geçmiş ve ülkenin büyük bölgeleri Afganların eline geçmeye başlamıştır. Yani Hindistan’da egemenlik Türklerden Afganlara geçmiştir (Bayur,1987:47). Bu büyük yenilgi sonrasında Humayun Lahore’da kardeşleri Kamran, Asker ve Hindal ile bir araya gelip yeni çözüm arayışlarına girişse de en güvendiği isimlerden olan Şii Bayram Han’ın yoğun çabalarının da etkisiyle artık Hindistan’da barınamayacağını anlamış ve tıpkı Özbekler tarafından uğratıldığı yenilgi sonrası sığınacak liman arayan babası Babür’ün kaderi gibi, Safevi Devleti’ne sığınarak yardım istemek düşüncesiyle çevresindekilerle birlikte yola düşmüştür. Bayram Han öteden beri Babür hanedanına sadık olmuş, askeri ve siyasal zekâsıyla Hindistan’da ün salmış bir ilim adamı olma sıfatıyla, Humayun’a bir çıkış yolu göstermiş, bu anlamda yeniden kurulacak bir hâkimiyet umudunun bitmemesi adına önemli bir rol üstlenmiştir. Halis Bıyıktay Bayram Han’ın önemini şöyle anlatır;

“Artık Humayun meymur ve perişan bir halde enerjisi sönmüş ve hiçbir taraftan zayıf bir kurtuluş ümidi kalmamıştı ki meşhur Bayram Han geldi. Kannavc savaşında ayrı düşerek bir aralık Şir Han tarafından yakalanan ve Humayun’un temsil ettiği Türklüğe şiddetli bağlılığı görülmesi üzerine de hapse atılan Bayram Bey bir yolunu bularak oradan kaçmış ve tekrar ele geçmemek için tâ Güçarat üzerinden dolaşık bir yolla ve bilhassa tekrar yakalandığında yüzü kadar özü da güzel ve temiz olan Kasım Bey’in hayatı bahasına kurtarmasıyla Humayun’a ulaşmıştı. Azmi kadar ilmi ve kudreti de yüksek olan bu adam bu yeis ve yoksulluk içinde bulunan bir avuç insana yeniden hayat vermiş canlandırmıştı” (Bıyıktay,1991:53).

### **Humayun’un Hindistan’ı Fethi ve Babür İmparatorluğu’nun Yeniden Yükselişi**

Safevi Devletinin başında bulunan Şah Tahmasb, Hindistan’dan gelen Humayun ve kafilesini hoş gönüllülükle karşılamış ve ona yardım edeceğini bildirmiştir. Bu dönemde Şii türbelerini ziyaret eden ve Şiiliği öven sözler dile getiren Humayun İran’da arzu ettiği ortamı yaratmıştır. İran sarayı Hindistan’daki emelleri için Humayun’u bir aracı olarak gördüğü için ona her konuda destek vermiş, Humayun bu desteği arkasına alarak her geçen gün gücünü arttırmıştır. Şah Tahmasb’ın himayesinde güçlenmeye başlayan



Humayun, Safevî sultanının oğlu Murat Mirza komutasında bir orduyla Kandahar'ı ele geçirmek için 1545'te sefere başlamış ve burası kısa süren çatışmalar sonucunda fethedilmiştir. Murat Mirza'nın ani ölümü nedeniyle Kandahar'ın egemenliği Humayun'a geçmiş ve Hindistan'a giden yolun önündeki önemli bir engel daha bu şekilde alt edilmiştir. Kandahar'ı hâkimiyeti altına alan Humayun, Bayram Han'ı Kabil'e göndermiş, abisinin bu yükselişinden çekinen Kamran Kabil'i terk etmiştir. Bir süre sonra tekrar Kabil'e dönüp kendisine biat eden ancak süreç içerisinde sürekli yeni sorunlar çıkarmaktan da geri durmayan-ki güç gösterisi yapmak istediği bir muharebede Mirza Hindal'in 1551 yılında şehit düşmesine enden olmuştur- kardeşi Kamran'ın 1551 yılındaki ani gece saldırısını püskürten Humayun, aile içindeki bu tehlikeyi de bertaraf etmiştir. Kamran bu olay sonucunda gözleri kör edilmiş şekilde Mekke'ye sürülmüştür. Bu başarı Humayun'u hayal ettiği Hindistan coğrafyasına yeniden hüküm sürmek için cesaretlendirmiştir.

Bu sırada Hindistan'ın diğer büyük gücü olan Afganlar arasındaki gelişmelere de göz atmak faydalı olacaktır. Hindistan'ın iç kesimlerine yapmış olduğu kuşatmalar esnasında bir barut deposunun infilak etmesiyle yara alan Şir Şah, çok geçmeden 1545 yılında vefat etmiştir. Şir Şah'ın ani ölümü zaten taht kavgasına meyilli olan Afganlar arasında önemli uyuşmazlıkların oluşmasına vesile olmuştur. Babasının ölümü üzerine öncelikle İslam Şah tahtı devralmış, 1554'de vefat etmesinden sonra ise tahta sırasıyla V. Muhammed, III. İbrahim ve III. İskender geçmiştir. Bu liderlerin Şir Şah'ı aratacak askeri kabiliyetleri ise Sur Devleti'nin otoritesini büyük oranda sarsmıştır (Gömeç,2013:115). Afganların günden güne zayıflamasını fırsat bilen Baabürlülüler çok geçmeden Bayram Han himayesindeki ordu ile gerekli hazırlıkları yapmış ve 1553 yılında Hindistan'ın ikinci defa fethi için sefere başlanmıştır. İlk olarak Peşaver ele geçirilmiş, Sind geçilerek Pencab dolaylarına kadar ulaşılmış ve Maçivar'da Afganlarla karşı karşıya gelinmiştir. Maçivar'da gerçekleşen büyük muharebede İskender Şah öncülüğündeki Afgan ordusu dağıtılmış ve Şir Han sonrasında taht mücadeleleriyle uğraşmaktan eski gücünü kaybetmiş Afgan İmparatorluğu'na büyük bir darbe vurulmuştur. 22 Haziran 1555'de gerçekleşen Maçivar Savaşı, Humayun ve ordusunun Hindistan'daki hâkimiyeti yeniden ele geçirmeleri ve Şir Şah'ın kurmuş olduğu Sur İmparatorluğu'na son vererek Afgan tehlikesini ortadan kaldırmaları açısından son derece önemli bir savaş olarak tarihe geçmiştir. 15 senelik aranın ardından Hindistan'ın tek hâkimi ikinci defa Türkler ve Babür

İmparatorluğu olmuş, Humayun ise Delhi’de yeniden hükümdarlığını ilan etmiştir.

## Sonuç

Humayun'un tarih eleştirmelerinin Babür İmparatorluğu dönemine vurgu yaparken en çok eleştirdiği hükümdarlardan olması şaşırtıcıdır. Zevk-i sefaya düşkün olarak nitelenen, aşırı afyon kullanımı sonucunda davranışlarında ve sınırlarında tutarsızlık olduğu varsayılan Humayun, elde etmiş olduğu ufak zaferlerin vermiş olduğu güvenle, ülke yönetimindeki siyasi politikalarla ve ordu işleriyle ilgilenmesi gereken vakitlerde kendini nedimlerle hoş sohbet vermesi dolayısıyla var olan imparatorluk sınırlarını daha büyük boyutlara ulaştırabilmesinin önünü kapadığı eleştirilerine maruz kalmıştır. Eleştirilerin haklılık paylarının olduğu bir gerçektir. Ancak bu dönemi aktarırken, Humayun'un tahta çıktığı zaman diliminde yükselişe geçen Afgan Hükümdarlığı'nın tehlikeli boyutlara ulaşan ordu gücünün, birtakım Hindu racalıklarının sergilemiş olduğu isyankâr politikaların ve Babür'ün geride bırakmış olduğu dört kardeşin arasındaki anlaşmazlıkların yaratmış olduğu yönetim zafiyeti içinde, Humayun'un iki döneme ayırabileceğimiz Hindistan saltanatında atalarından almış olduğu hükümdarlık ateşini söndürmediğini de özenle vurgulamak elzemdir. Babür vefat ettikten sonra ardında büyük bir devletin ve geniş sınırların yanında henüz tam anlamıyla çözülememiş birtakım sorunlar da bırakmıştır. Bunlardan en önemlisi Afgan sorunudur. Hindistan Tarihi'nin en güçlü ve zeki komutanlarından olan Şir Han, merkeze biat perdesi altında, Afganların öteden beri arzuları olan Hindistan hâkimiyeti emelini gerçekleştirmek için önemli ve başarılı siyasal politikalar izlemiş ve en azından ölümüne kadar olan dönemde Humayun'un güçlenmesinin önünde kuvvetli bir set olmuştur. İkinci sorun ise Humayun'un neredeyse tüm hâkimiyeti süresince ona muhalefet olmuş ve en az Afganlar kadar Humayun'a zararı dokunmuş kardeşi Mirza Kamran'dır. Kamran, Humayun'un bağışlayıcı ve merhametli olmasının da etkisiyle, ağabeyinin huzurlu bir hâkimiyet sürmesini engelleyecek pek çok girişimde bulunmuş, bu girişimlerin bazılarında ise istediği sonuçları alarak, zaten farklı kabilelerce parçalanmaya çalışılan Babür İmparatorluğu'nun bütünleşik yapısına en çok zararı veren kişilerden olmuştur. Humayun(Şanslı)-ismindeki mananın aksine-karışıklıklara gebe bir dönemi devralmış bir lider olarak şanssız ve yalnız şekilde mücadele etmek zorunda kalmıştır. Buna rağmen Humayun askeri ve fikri yetenekleri sayesinde iç ve dış tehlikelerin kısa sürede üstesinden gelmiş, oğlu Ekber'e sorunsuz ve her alanda gelişime-genişlemeye hazır bir imparatorluk bırakmıştır. Celalüddin Muhammed Ekber babasının bu sorunsuz mirası sayesinde, vaktini karmaşık hâkimiyet meselelerine değil Hindistan'ı

sosyal ve toplumsal anlamda ileriye götürecektir. Babür İmparatorluğu'na altın çağını yaşattır. Dolayısıyla Humayun'un öncesi ve sonrası göz önüne alındığında, babası ve oğlu kadar popüler ve başarılı olarak addedilmemesinin nedenlerinin, bu karmaşık yapılar incelendikten sonra elde edilen sonuçlar irdelenerek yeniden değerlendirilmesi gereklidir.

Nasirüddin Muhammed Humayun iki döneme ayırabileceğimiz egemenlik dönemi boyunca Hindistan'ın nöbetçi egemenleri Afganlara karşı elde ettiği kritik zaferlerle Türk İslam geleneğinin uzun senelerdir devam eden otoritesinin devamlılığını sağlamış ve Babür'ün çetin süreçlerden geçerek kurmuş olduğu devleti imparatorluk boyutlarına erdirmiştir. Humayun Maçivar'da elde etmiş olduğu büyük zafer ertesinde en güvendiği isim olan sadık hizmetkâr Bayram Han'ın desteği ve kendi üstün siyasal zekâsıyla çizmiş olduğu yeni politikalarla Hindistan'daki bütünlüğü öncekine nazaran daha güçlü bir şekilde sağlamış ve 26 yıllık hüküm süresinin en başarılı dönemini yaşamıştır.

Humayun fethettiği yerlerde bulunan halklara karşı göstermiş olduğu dini hoşgörü nedeniyle daima saygı görmüş bir lider olmuştur. Affediciliği ve merhametli oluşu çoğu zaman başına dert açsa da o düşmanlarına dahi bu hislerle yaklaşmaktan vazgeçmemiştir. Kuşkusuz bu duygusal ve naif davranışlarında Humayun'un sadece askeri ve siyasal anlamda değil edebiyat, bilim ve spor alanlarında da üstün kabiliyetli bir kişiliğe sahip olmasının etkisinin olduğu aşikârdır. Çok iyi şiir yazan, astrolojiyle yakından ilgilenen, müzikle iç içe olmaktan daima keyif alan ve spor yapmayı kendine alışkanlık etmiş önemli bir hükümdar olarak tarihe not edilmiştir.

Humayun Hindistan'ı fethinden kısa bir süre sonra, Delhi Purana Kila'da, 1556 yılında kütüphane olarak kullandığı Şir Mandal'ın merdivenlerinden düşmüş, aldığı ağır darbelerden dolayı birkaç gün sonra 27 Ocak'da henüz 48 yaşında iken vefat etmiştir.

**KAYNAKÇA**

Babur, Gazi Zahirüddin Muhammad. (1987). Vekayi Babur'un Hâtıratı Cilt I. (R. Rahmeti Arat, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Babur, Gazi Zahirüddin Muhammad. (1987). Vekayi Babur'un Hâtıratı Cilt II. (R. Rahmeti Arat, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Bayur, Yusuf Hikmet. (1987). Hindistan Tarihi II. Cilt. Ankara: Türk Tarih kurumu Basımevi,

Begum, Gul-Badan. (2008). Humayun-Nama. (Annette S. Beveridge, Trans.). Lahore: Sang-e-Meel Publications.

Bıyıktay, Halis. (1991). Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Çerağ, Muhammed Ali. (1996). Tarih-i Pakistan. Lahore: Sang-e-Meel Publications.

Duğlat, Mirza Haydar. (2006). Tarih-i Reşidî. (O. Karatay, Çev.). İstanbul: Selenge.

62 Emced, Yahya. (1997). Tarih-i Pakistan. Lahore: Sang-e-Meel Publications.

Galip, M. Gömeç, S. (2013). Hindistan'da Türkler. Ankara: Berikan Yayınevi,

Gülbeden. Hümayunnâme. (1987). (A. Yelgar, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Merçil, Erdoğan. (2015). Müslüman Türk Devletleri Tarihi. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Roux, Jean-Paul. (2015). Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl. (A. Kazancıgil ve L. Arslan-Özcan, Çev.) İstanbul: Kabalcı.

Stein, Burton. (2015). Hindistan Tarihi. (M. Günay, Çev.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

# SEYF-İ SARÂYÎ'NİN GÜLİSTÂN TERCÜMESİ'NİN SA'DÎ'NİN GÜLİSTÂN'I İLE KARŞILAŞTIRILMASI

Nasrin Zabeti Miandoab\*

## Öz

Bu makalenin konusu, 13. yüzyılda İran sahasında eğitici-öğretici içerikli olarak yazılan Sa'dî'nin *Gülistân* eseri ile Seyf-i Sarâyî tarafından Kıpçak Türkçesine çevirisi arasındaki farklılıkları tespit ederek genel bir karşılaştırma yapmaktır.

Bu çalışmada tercümenin yanı sıra Seyf-i Sarâyî'nin çevirinin içine, konudan sapmadan ve aynı çerçeve içerisinde kaleme aldığı beyitler değerlendirilmiştir. Bunun dışında Seyf-i Sarâyî, Sa'dî'nin *Gülistân*'ında geçen bazı beyitleri genişleterek birkaç beyit halinde çevirmeyi de başarmış veya çeviriyi daha güzel ve beğenilir bir hale getirmek için mısraların yerini değiştirmiş; bazen metindeki ikinci mısrayı önce çevirmiştir. Fakat metnin içinde geçen beyitleri çeviriye almayarak, mazmun açısından farklı olan başka beyitler yazdığını da belirtmek gerekir. Söylemeye değer başka bir konu ise metinde geçen Arapça satır ve beyitlerle ilgilidir; ya eksik aktarılmış veya çeviriye alınmamışlardır.

Bu makalede yapılan incelemeden hareketle Seyf-i Sarâyî'nin iyi bir şair ve edip olarak yetiştirilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Kıpçak Türkçesi, Sa'dî, Gülistân, yazma, beyit ve mısra, Seyf-i Sarâyî, karşılaştırma.

## A Comparison Between the Original Text of Sa'dî's Gulistan and Seyf-i Sarayi's Turkish Translation of Gulistan

### Abstract

This study aims at presenting a general comparison between the original Persian text of Sa'dî's *Gulistan* and Seyf-i Sarayi's translation into Kipchak Turkish by identifying the discrepancies.

An evaluation of Seyf- Sarayi's translation along with his not incongruent interpolations is made. It can be observed that Sarayi has been successful in extending some verses into several verses or in relocating some, for instance through translating the second hemistich first, in order to achieve more subtlety and appraisal. It is worth mentioning that sometimes he has dismissed some verses by adding other verses conveying the same content. Another point is that generally Arabic lines and verses are not translated at all or have been transferred deficiently. This study once again proves Sarayi to be a well-educated man of letters.

**Keywords:** Kipchak Turkish, Sa'dî, Gulistan, Seyf-i Sarayi, manuscript, hemistich and verse, comparison.

\*Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, [nasrin.zabati@gmail.com](mailto:nasrin.zabati@gmail.com), 0544 628 49 84.

Makale Gönderim Tarihi: 16.11.2017

Makale Kabul Tarihi : 04.12.2017

NÜSHA, 2017; (45):63-74

XVI. yüzyılda Altınordu'nun merkezi olan Saray şehrinde doğduğu sanılan Seyf-i Sarâyî, hayatının ilk devresini Harezm'de geçirdi. Kültür ve sanat ile ilgili eğitimini de bu çevreden aldı. Sonra Altınordu ve Kıpçak bölgelerinde bulundu. Daha sonra Mısır'a giderek kıymetli eserlerini Memlûk sahasında yazdı. Kıpçak Türkçesine çevirdiği Sa'dî Şîrâzî'nin *Gülistân* eserini H. 1391'de Mısır'da tamamladı. Eserin tek nüshası Hollanda'da Leiden Akademisi Kütüphanesi Nu. 1553'te bulunmaktadır. Ali Fehmi Karamanlıoğlu bu nüshanın tenkitli metniyle dizinini 1967'de doçentlik tezi olarak hazırlamıştır.

Karşılaştırmada tespit etmeye çalıştığımız noktalardan biri Seyf-i Sarâyî'nin çevirisinin içine, konudan sapmadan ve aynı çerçevede değindiği kendi beyitlerdir, bunları aşağıda başlık halinde belirtmekteyiz. Bu ise Seyf-i Sarâyî'nin iyi bir şair ve edip olarak yetiştirilmiş ve Farsçaya iyi derecede hakim olduğunun kanıtıdır. Bunun dışında Seyf-i Sarâyî, Sa'dî'nin *Gülistân*'ında geçen bazı beyitleri genişleterek birkaç beyit halinde çevirmeyi başarmış hatta çeviriyi daha güzel ve beğenilir bir hale getirmek için mısraların yerini değiştirmiştir. Örneğin bazen metindeki ikinci mısrayı önce çevirmiştir. Fakat metnin içinde geçen beyitleri çeviriye almayarak, mazmun açısından farklı olan başka beyitler yazdığını da belirtmek gerekir.

Seyf-i Sarâyî, bazen çevirisine aldığı özel isimleri değiştirmiştir. Leyla ile Mecnun'u Ferhad ile Şirin olarak değiştirdiği gibi veya çeviride beyit ve mısraların sırasına uymamıştır, bu uyumsuzluğu bazı hikâyelerin çevirisinde de tespit edilmiştir.

Her hikâyenin başında “Şeyh Sa'dî aytur” ibaresiyle çeviriye başlayan Sarâyî, yeri geldikçe çevirdiği beyitlerde veya Sa'dî'nin adı geçen beyitlerde, kendi adını yazmayı yeğlemiştir. Ancak çeviriye alınmayan bazı beyitlerin yanı sıra birkaç hikâyenin de çevrilmediğini belirtmek gerekir. Özellikle son bâbda çeviriye alınmayan birçok hikmet göze çarpmaktadır yalnız Sarâyî'nin hiç yapmadığı bir işe de bu bâbda rastlamaktayız: Sa'dî'nin *Gülistân* 'ında bulunmayan bir iki tane hikmeti kendi eserine yazmıştır.

Bu makalede Seyf-i Sarâyî'nin kitabı esas alındığı için kitaptaki sayfa ve satır numarası verilmiş ve daha önce söylediğimiz gibi tespit ettiğimiz değişiklikler sayfa numarasından hemen sonra kısaca bir cümle halinde açıklanmıştır.

Kısaca diyebiliriz ki: Seyf-i Sarâyî bu tercümesinde *Gülistân*'ın aslına pek bağlı kalmamıştır. *Gülistân*'daki mensur hikâyelerin tercümelemleri bir dereceye kadar aslına uygun ise de, manzum parçalar oldukça serbesttir. Ayrıca tercüme edilmeyerek atlanan bölümler de vardır. Bu tercümede yer yer Seyf-i Sarâyî'nin kendi şiirleri de bulunmaktadır.

Karşılaştırma sonunda belirttiğimiz Sa'dî'nin *Gülistân*'ında bulunmayan kısımları sırayla sayfa ve satır numarasıyla birlikte aktarmaya çalışacağız:

**6 (3b)** (3) yana keydi yanğı eşcâr hıl' at / izenip bāğ u bustân tuttu zinet

(4) butaklar aldı bustân-dan yana bāc / çiçekler-den urunup her biri tād

(5) benfşe boynın igdi gül-ge karşı / açıp ' ahber közin sünbül-ge karşı

(6) bolup muṭrib gülistānlarda bülbül / kıılır miñg türlü nağme birle  
gülğul

(7) yana Firdevs-i a' lā tig bolup bāğ / zümürüd rengın aldı tigme bir nāğ

(8) ammā bilkem kirek-sen kim teñgri tebāreke ve ta' ālā

(9) sañga munça türlü ni' met ve ziyet aniñg için

(10) birdi kim rızkını ğaflet bilen yimegey-sen ay cān.

**8 (4b)** (12) sen dağı yazuḳ kitābın yazmağıl / ol keremge ğarre bolup  
azmağıl

(13) ḳahrı otından özüñgni tut yıraḳ.

**9 (5a)** (1) bolmaḳ isteseñg ḳatında yüzi aḳ (2) iksengeñ ḥayr urluḳını  
biçekesen

(3) küzege ni ḳoysañg anı içkesen (4) munda özüñg zevḳ iterge tiş biler

(5) anda hem cennet temāşāsın tiler (6) bu cehān-niñg rāḥetin terk itken ir

(7) ol durur ḥāzretke toĝrı kitken ir.



**10 (5b)** (4) ilk yaz künlerinde bir kün bustân içinde (5) gül-ler arasında bir niçe zarîf ‘âlimler (6) bilen oturup inşa ‘ilminden bahş kılıp (7) ebyât-ı ğarib ve eş‘âr-ı ‘acib okudum ise ol (8) ‘âlim-lerniġ ulusı ‘arüz ‘ilminden bir müşkil (9) beyt-niġ taġtî‘ın suvâl itti fi‘l-ġâl cevâbın (10) işitip ayttı ay edîb-i ğarib saġga bir muvâfiġ naşġâtım (11) bar ġabûl ġılsaġ ġayr bolġay ayttım buy(u)runġ (12) ayttı şeyġ sa‘dî gülîstânın türki terceme ġılsaġ (13) bir şâhib-devlet ir atına *mısrâ*‘

**11 (6a)** (1) yâdgârîġ cehânda ġalsun dip ol ‘azîzniġ (2) mübârek nefesin ġabûl itip ayttım inşa‘allâhu (3) ta‘âlâ ammâ ġuvvetim za‘îf turur anıġ ġavî (4) ma‘nilerine ayttı e‘aneke’llâhu ay edîb-i ğarib (5) men daġı taġrı-ġa tevekkûl kılıp himmet bilin (6) raġbet ili bilen baġlap başladım tamâm bolġay (7) dip inşa‘allâhu ta‘âlâ ammâ bu kitâb atı (8) OL SEBEBDEN GÜLİSTÂN BOLDI KİM (10) ‘acâyib ġikâyât ve ġarâyib naşâyîġ ve envâ‘-ı laġâyif (11) bilen mürerreb ve müzeyyen bolup-turur *şî‘r* (12) ay cehân-ı ‘ilm ü üstâd-ı hüner / ma‘rifet-niġ menba‘ı şâhib-nazar (13) gül tilese ġâtırîġ tolı taġaġ / bu gülîstânımdan okı bir varaġ.

**12 (6b)** (1) gül cemâlî bir niçe künde kiçer/ bu gülîstân dâyimâ köġgül açar (2) ol ‘acâyib kim ġarâyib munda bar / ġusrev ü şîrîn içinde ġanda bar (3) bu laġâyif baġı bustânı durur / bülbül-i ma‘ni gülîstânı durur (4) bu şıfatlar birle közlerge tolup/ ni ‘aceb bolsa meşâbiġu’l-ġulûb (5) türkiġe ġaytıp ‘acemden bu kitâb / ma‘rifet-ke açtı sekkiz türlü bâb (6) tîgme bir cânġa müferriġ bolmaġa/ tîgme ġâtırını müşerref ġılmaġa (7) bu gülîstânġa temâşâ ġılġan ir / dem-be-dem mlânî yimişin tâze yir (8) cân ġaçan bolġay gülîstândan melûl/ çün körücek şâdmân bolur köġgül (9) ġayr itip bolġan melik-ler nâmdâr / kitti ġoyup her biri bir yâdgâr (10) eyġü atı ġalsa irniġ yaġşıraġ / soġgra ġalġınça tolı altun revâġ (11) yâdgârî ġalsa ġış-niġ eyġü at/ ölmes ol ir kimde bolsa bu şıfat (12) bu şıfat-lı ir bu kün ġayrı keşîr / mışır içinde bar bir ‘ârif emir (13) eyġülük-tür dem-be-dem ilġe işi / câh u devlet fetġ u muşrat-tur işi.

**13 (7a)** (1) luġ u aġlâġı (u?) kerem ġânı durur / eyġü atı dâyimâ tilde yürür (2) dîn ü dünya devleti zâtı şerîf / ma‘rifet-niġ ma‘deni özi zarîf (3) bu gülîstân ziyeti bathâş big / ġâcibü’l-ġüccâb-ı şulġân ġâş big (4) her tirige cân bigin ilġe yarar/ oturup yârġu yârarda ġıl yarar (5) ġaġ ta‘âlâ devletin ġılsun ziyâd / dünyi-din alsun tana‘um birle dâd (6) ay melek-şûret melik nuşret-‘inân / cûd içinde ġâtim-i fâyy-i zamân (7) bedr-i devlet ‘âleme ġutlu yüzüġ /

kim bilig bahri özünġ cevher sözünġ (8) bilgili fāris-sen ol arslan yürek / kim bu kün ‘anter sańġa mihter kirek (9) sen-sen ol leşkerde şaflar üzgen ir / ir deminde irdemin körgüzgen ir (10) körmedim ‘ārif nazirińġ cevheri / dürr-i ma‘nī-ge mubaşşır müşteri (11) nazm itip körkli du‘ālar zātınġa / tańġ hediyeye keltürüp-men atınġa (12) ol hediyeye bu kitāb irür müfid / cümle elfāzı tolı ma‘nī cedid (13) özine bolup mübārek bu kitāb / dāyim alsun nef‘ mundan şeyġ (u) şāb.

**14 (7b)** (1) eygü atı bābı (yādı?) birle köp zamān / tāze bolsun bu gülistān-ı cihān

(2) bu gülistān bāġbānı ol edīb / kim sarāyī seyf irür nazmı ġarīb.

**15 (8a)** (10) ve (11) tilesenġ bolmaġa ma‘rūf-u kerġi / cüneyd ü şeyġ şibli şuhbetin kıl

**16 (8b)** (13) zarūret hāletinde kim kaçargā tapmasa bir yol

**19 (10a)** (10) Bir sultān(n)ınġ üç oġlı bar idi.

**22 (11b)** (4) oġlan ayttı ay irenler yat çerige ot urunġ

(5) yā barıp ‘avrat ġumāşın kiyip ivde oturunġ.

**23 (12b)** (11) sıġar bir ġucra-ġa on ikki mihmān

(12) bir iġlīme sıġışmaz ikki sultān.

**26 (13b)** (11) ya‘nī hiç oġlan toġmas illā evvel toġar köni-lik

(12) üstüne sonġra anı atası anası yehūdī daġı

(13) naşrānī dađı mecūsi kıllurlar.

**27 (14a)** (1) Metinde Nūh diye yazıldıđı halde çeviriye Lūt diye aktarılmıř ve ona göre de bařka beyit yazılmıřtır.

Lūt-nıñ ivdeři yavuzlarđa / uyđan üçün cehenneme gitti

**28 (14b)** (5) ya' nī bislendiñ anıñ süti bile dağı ulđaydıñ (6) benim kıatımda pes kim haber birdi sañđa kim sen böri (7) oğlı-sen kaçan kim bir kim-irseniñ biti-şi yaman (8) bolsa fāyide kılmas añđa edeb kılgıçınıñ edebi. (9) böriñ balası bolur 'ākıbet / atası kibi ol ĥarāmı böri (10) niçe köp yidürseñ sañđa bir kün ol / urur zaĥm andan sığına yüri.

**30 (15b)** (4) çün dost seni sevüp hemişe közler

(5) düşmen-niñ içi yanıp ni bolsa sözler.

**38 (19b)** (11) ayırmağ küç bilen 'ayn-ı ĥatā-dur.

**45 (23a)** (6) kaçan kim bahādur ĥamle kıllur tutmağa dağı

(7) aç kıarın-lı yig tutar kaçmağ-nı.

**54 (27b)** (1) ya' nī āgāh bolđıl kıayurmağıl elbette belā üstünde

(2) anıñ üçün kim baĥşıř-li teñgri-niñ luřf-ları (3) bar durur.

**60 (30b)** (9) il yiterde eygülık kııl ay fulān (10) kim atıñ kıalđay cehānda cāvidān.

**62 (31b)** (4) kilip-tür ĥoř añđa cevritmek ilge (5) ilinde bir niçe kün bar cāhı.

**75 (38a)** (1) seni sen küç bile otқа yaķar-sen

**80 (40b)** (2) Metinde *Fir'avn* kelimesi bulunmamaktadır.

bir niçe kün şabr kılgıl kim bu yir / ay niçe fir'avn mağzın tāze yir

روزکی چند باش تا بخورد / خاک مغز سر خیال اندیش

80 (40b) (11) *qarınça hâtırın âzâr kıılma* (12) *süleymânça ilîngde bolsa kuvvet*.

81 (41a) (10) *tapup maqâm-ı ʿâlî bolğay melik-şifat ol*.

83 (42a) (11) Metinde Pervîn “Ülker” geçiyor.

*uşta körünür kamer yanınca keyvân*

بیاید گفت آنک ماه و پروین

83 (42a) (12) Metinde şeyyâd “hilekâr” geçiyor.

*bir seyyâh saçın örüp ....*

شیادی گیسوان بافت که "عَلْویم..."

69

90 (45b) (11) Metindeki kelime *boğaz* değil *karın*.

*ay boğaz kânîʿ it bir itmekke*

ای شکم خیره به نانی بساز

91 (46a) (4) *bilür-sen kim cehân-nîng meclisinde* (5) *tutar ilge qadağnı rāst sākî*.

92 (46b) (4) *ol tekellüm-den saŋga hoş-dur süküt* (5) *kim haṭâ sözde yiginçe infîʿâl*.

97 (49a) (6) **ikinci bāb** *fākr* ahlakı içinde turur

در اخلاق درویشان

100 (50b) (9) ehl-i şafā yüzde ni ise kafāda oldur aşlı yaman (10) münāfīk kibi degüldür *şî'r*

(11) alınıᅡg yavaş koy bigin müşfik yār (12) artunᅡgda böri kibi terinᅡgni yırtar.

104 (52b) (5) niçün ay zāhid-i sālūs ve zerrāk (6) bu zühdünᅡgni derāhīme satar-sen.

127 (64a) (7) bir 'aziz ayttı maᅡga niçün bu kün (8) na'ra urduᅡg işitip kuşlar ünün.

127 (64a) (11) ol hacāletden revān na'ra urup (12) bilmedim men ᅡanda kiktenim yürüp.

128 (64b) (12) seᅡer vaᅡtında ol 'ābidge bülbül (13) bu nükteni oᅡudu ādemī tig.

137 (69a) (3a) çağırdı koy mürüvvet ol degüldür (3b) irenlerden bu ᅡilet yol degüldür.

142 (71b) (10) bir melik taᅡg namāzın ᅡılıp ᅡacet (11) tilep ayttı.

147 (74a) (4) anı körüben ᅡılır özüm 'ayş u ᅡarab (5) niçük kilip oturup temāşā ᅡılsa.

155 (78a) (9) aşıkᅡan ir bilen yoldaş bolma.

156 (78b) (8) işitkil bu ᅡikāyet ni ᅡaber dir (11) küyev 'āşık daᅡı ᅡız özden irdi

(12) öperde nāgah oynap tiş batırdı. (13) dudagna tişi muᅡkem ötürdi.

158 (79b) (8) körksüz ipçiniᅡg iri közsüz kirek (9) ger körer bolsa yüzün birür ᅡalāᅡ.

176 (88b) (9) ᅡakim u ᅡayy u bāᅡī mālikü'l-mülk (10) tutar ᅡikmet bilen her bir ᅡulunı.

188 (94b) (12) anı kim haq halāş itse belādan (13) kiter ile alıp şayyād ağın.

206 (103b) (7) yoğ ise ni bilür ol ādemī kim (8) tana<sup>‘‘</sup>um birle ivde bisleniptur.m itme

209 (105a) (4) tācir ki hemiše mekseb itkey bir kün (5) mālın alıban anıñğ ħarāmī yorlar.

214 (108a) (3) mühmel sözüñ oturup işitme / dīnine ziyān iter koyup kit.

217 (109a) (2) mecālisde oturğan ir sözüñiñğ (3) bilürsen evveliniñğ āđırı bar.

218 (109b) (6) ħoca Muħammed yezdī aytur bir iv satun (7) aldım.

220 (110b) (9) iy ‘ilm-i nücüm içinde dīnār / didiñğ ki ħamel ṭabī<sup>‘</sup> atı bar.

223 (112a) (13) bu köñğüller şafāsın ol nāĥoş / nefesiñğ bī-gümān yağın kiterür.

239 (120a) (3) qarşumda kilip turğan bilsem ‘acebā nimdür

(4) kim şuĥbeti cevrenden ‘aynım tüni kün nemdür

243 (122a) (11) Bu iki beytni bediħa aytım.

246 (123b) (3) vücuduñğniñğ katnda ay ser-efrüz

(4) yağın bil kim bu ħuldan kilmes āvāz

253 (127a) (13) ‘arab velāyetinde meşel ayturlar

254 (127b) (3) yana ġāzī yārānlarına aytı anıñğ bigin ħattı yüzli yumuşaq

263 (132a) (5) **altıncı bāb** qarılık dağı za<sup>‘</sup> iflik şıfatı içinde turur

264 (132b) (1) tiledim bir zamān körsem cehanni

(2) dirîgâ boldı közüm bebegi ces

268 (134b) (9) ay özge du‘âsından cevriñg mañga köp yağşı

(10) köñglümde muşavverdür cānım bu yüzüñg nağşı

273 (137a) (5) ve (8)’de geçen *rüstem* ismi metimde bulunmamaktadır.

288 (144b) Aşağıdaki Arapça cümle metinde bulunmamaktadır:

(9) قوله فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم

302 (151b) (9) âdemîniñg şerefi ħilm ü ħayâ cūd u sücūd

(10) kim yürise bu şıfatda siver anı ma‘būd.

318 (159b) (8) **sekizinci bāb** şuhbet edebi içinde turur

334 (167b) (11) ay cemālî münîr şems menğiz / tileseñg bolmağa hemîşe  
‘azîz

(12) âdemî ‘aybını körüp aşça / igri sözni köni dip ant içme.

351 (176a) (10) ħikmet her kim ögüt işitip (11) tutmasa melāmeta tuş  
bolur şî‘r

(12) işitip tutmasa her kim naşîhat / bolur ol ħalk ara dāyim fażîhat

355 (178a) (7) biz naşîhat şartın oş kılduğ beyān / kim işitmes bolsa bizge  
ni ziyān

(8) ol biligli kim işitip iş iter / lā-cerem maqşūdına āsān yiter

(9) yol üçün auğ anuğ itmek kirek / çün bu menzilden köçüp kitmek kirek

(10) munda dāyim eygülük itken kişi / cennet içinde temāşādur işi

(11) müddet-i hicret yidi yüz toğsan üç / yıl idi kim az idi ‘âlemde küç

(12) evveli şevvâl idi kim ay ‘ azîz / ħatm oldu bu gülistân nâmemiz

(13) kâmil ir ‘ ayb istemes közler hüner / müdde‘î közlep hüner ‘ aybın kizer

**356 (178b)** (1) dem-be-dem bu renc içindedür ħasûd / körgüzür dâyim mürüvvet ehl-i cûd

(2) yâ ilâhî sen murâdın bir aṅga / kim bu miskînni du‘ â birle aṅga

(3) ħayr öze tut bu kitâbet kâtibin / rahmetiṅ birlen ğani kıl şâhibin

(4) enbiyânîṅ ‘ izzî evrâdî üçün / evliyânîṅ her seher yâdî üçün

(5) kıl nazar deyf-i sarâyî yarlıĝa (6) ‘ afv itip yazuĝlarını yarlıĝa

(7) ol koyup kittî cehânda yâdgâr (8) bu gülistânı tîrî çûn nev-bahâr.

\*\*\*

Karşılaştırmadan yola çıkarak ve tespit edilen noktaları göz önünde bulundurarak şu sonuca varmaktayız ki: Seyf-i Sarâyî sadece düz çeviri yaparak kitabın asıl amacından uzaklaşmamıştır dolayısıyla yeri geldikçe çevirinin metne verdiği zayıflık sezdiği an hemen menti değiştirmeyi başarmıştır ve gereken değişiklikleri yapmıştır. Bu ise Sarâyî’nin kuvvetli sanatkarlığını ortaya koymakta ve her iki dili ne kadar iyi bildiğini ve kullandığını göstermektedir. Onun İran edebiyatının bütün inceliklerini çok iyi bildiği ve yaygın şiir türlerini aynı derecede kullanabildiği yazdığı nazirelerden anlaşılmaktadır.



**KAYNAKÇA**

“**Seyf-i Sarâyî: Gülistân Tercümesi**”, Haz. Ali Fehmi Karamanlıoğlu, Türk Dil Kurumu yayınları: 544, Ankara 1989.

“**Gülistân-i Sa‘dí**”, Haz. Nurullah İzed-perest, Merv Yay. Tahran 1988.

“**Gülistân**”, Haz. Doktor Halil Hatip Rehber, Safi Alişâh Yay. 3. baskı, Tahran 1983.

# ARAPÇADA ÇOĞULUN SAYISAL DEĞERİ ÜZERİNEBİR İNCELEME

İbrahim GÜNGÖR\*

## Öz

İslâm dininin başta Kur'ân ve hadis olmak üzere tüm kaynaklarının doğru şekilde anlaşılması Müslümanların en kutsal ve başlıca görevidir. Tefsir, hadis, fıkıh, usûl, sarf, nahiv ve belagat ilimleri başta olmak üzere birçok ilim dalı bu kutsal amaca hizmet etmektedir. Bu ilimlerin birbirlerinin üzerinde önemli etkileri vardır. Fakat nahiv ilminin diğer ilimlere etkisi çok büyüktür. Çünkü kaynakların doğru anlaşılması onlardan doğru hüküm çıkarılması, ancak dil ilimleri ile olabilir. Biz de bu makalede nahiv ilminin Fıkıh usulü ve fıkıh ilimlerindeki önemi ve etkisini gösteren meselelerden biri olan çoğulun sayısal değeri konusunu ele alarak, özellikle de çoğulun en az sayısının kaç olduğu problemi üzerinde durduk.

**Anahtar Kelimeler:** Nahiv, Usûl'l-Fıkıh, Cemi', Cemi Killet, Cemi Kesret, Cemi Sahîh.

## An Investigation On The Digital Value Of Multiple In Arabic

75

### Abstract

The right understanding of all sources of religion, especially the Qur'an and the hadith, is the most sacred and main duty of the Muslims. Many scholars, especially the knowledge of explanation, hadith, Jurisprudence, Principles, morphology, syntax and rhetoric, serve this sacred purpose. These sciences have important effects on each other. However, the influence of language sciences, especially syntax, on other sciences is enormous. Because correct understanding of sources and correct provision of them can be done only with language sciences. We have dealt with the subject of plural numerical value which is one of the issues that show the importance and effect of syntax in principles of jurisprudence sciences. We have also dealt the problem of the minimum number of the plural.

**Key Words:** Syntax, Principles of Jurisprudence, Plural, Lesser Broken Plural, Greater Broken Plural, Regular Prular.

\* Öğretim Görevlisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bölümü, Van/ Türkiye, [gungoribrahim@yyu.edu.tr](mailto:gungoribrahim@yyu.edu.tr), [gungoribrahim-82@hotmail.com.tr](mailto:gungoribrahim-82@hotmail.com.tr)

Makale Gönderim Tarihi: 11.09.2017

Makale Kabul Tarihi : 06.12.2017

## Giriş

Dilsel bir delil ve kaynak olan Kur'ân-ı Kerim başta olmak üzere İslam dininin temel kaynaklarını doğru anlamak daha doğrusu bunlardan genel hükümler çıkarmak sadece kelimenin lügat anlamını bilmekle varılabilecek bir konum değildir. Bu kaynakların doğru anlaşılıp yorumlanması ancak belli bir yöntembilime bağlı kalındığında mümkün olur.

Şüphesiz ki yöntembilim ilmi olan fıkıh usulü ilmi, Allah'ın Kur'an ve sünnetteki hükümlerine en isabetli şekilde ulaşmayı sağlayan ilimlerin başında gelir. Müçtehide, icmali delillerden asıl gaye olan şer'î hükümleri çıkarma ve bunların farz, vacip, haram, mekruh gibi mertebelerini tanıma kabiliyetini kazandırır. Çünkü fıkıh usulü ilmi, akıl ile naklin birbirinden en sağlıklı şekilde istifade ettiği bir ilimdir. Bu da ilmin en güvenilir mertebesidir. Zira ne dinin benimsemediği – naklî delille desteklenmeyen- tamamen bir akıl yürütmeye dayanır, ne de aklın teyit etmediği-körü körüne- bir taklitten ibarettir.<sup>1</sup>

Kur'ân ve sünnetten şer'î hüküm çıkarma metodu olan fıkıh usulü ilminin de zorunlu olarak yararlandığı ilimler vardır ve bu ilimlerin başında da nahiv ilmi gelmektedir. Çünkü Arap dilinin zirvesinde olan Kur'ân ve Hadis gibi kaynakların doğru anlaşılması bütün incelikleriyle beraber Arap diline vakıf olmayı gerektirdiği tartışılmaz bir gerçektir. Ne kadar da haklıydı İbn Hazm şu sözlerini söylerken: “Nahiv ilmi olmazsa, Kur'ân ve Sünnet anlaşılabilir. Bu da olmazsa İslam dini ortadan kalkar. Bunun için nahiv ve lügat ilimlerini bilmeyenin tek bir kelimedede dahi fetva vermesi haramdır. İnsanların ondan fetva istemeleri de haramdır.”<sup>2</sup> Aynı şekilde İbn Fâris: “Te'liflerinde ve fetvalarında doğru yoldan sapmamaları için dil ilmini (Arapça gramerini) öğrenmek her ilim ehline farz konumundadır. Çünkü anlamları birbirinden ayıran i'râbdır”<sup>3</sup> şeklinde ki ifadesiyle başta nahiv olmak üzere dil ilimlerinin bu konudaki önemini ve etkisini vurgulamıştır. Nitekim İslam âleminde genel kabul görmüş müçtehitler incelendiğinde hepsinin sarf, nahiv, lügat vb. dil ilimlerine hâkim oldukları ve fetvalarında bunlardan azami derecede yararlandıkları görülmektedir. Fıkhî münazaraların çoğunda fâkih savunduğu görüşü nahiv ilmiyle desteklemektedir. Elbette nahivciler de dil meselelerinde şer'î hükümleri göz önünde bulundururlar.

Makalemizde çoğulun ifade ettiği minimum sayının kaç olduğu konusu sorununu ele alacağız. Çünkü bu konu, içerisinde çoğul kalıbı bulunan şer‘i bir nastan hüküm çıkarmak, aynı şekilde –aşağıda örnekleri verileceği gibi- çoğul bir kalıbı içeren bir ifadeden hareketle fetva vermek ve bunlara benzer konularda büyük önem arz etmektedir. Bu öneminden dolayı da hem nahivciler hem de usûlcüler arasında tartışmalara konu olmuştur. Zira doğurduğu sonuçlar bakımından fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinin ilgi alanına girdiği gibi, dilsel bir sorun olması hasebiyle nahiv ilminin de ilgi alanına girmektedir.

Makalemizin ana konusu olması gereği **جَمْع** kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını vermemiz uygun olacaktır.

**جَمْع** kelimesi **جَمَعْتُ الشَّيْءَ** fiilinin mastarı olup<sup>4</sup> sözlükte toplamak, bir araya getirmek anlamına gelir. Çoğulu, **جُمُوع** şeklindedir.<sup>5</sup>

Bir kavram olarak Türkçedeki karşılığı çoğul olan **جَمْع** kelimesinin Arapçada birbirinden farklı tanımları yapılmıştır. Tanımlardaki bu farklılıklar dahi çoğulun Arapçada tartışmalı bir konu olduğunu göstermektedir. Fakat biz, bilinen en eski kavramsal tanım olması hasebiyle er-Rummâni’nin (ö: 384 h.) yaptığı şu tanımı vermekle yetineceğiz:

الْجَمْعُ: صِبْغَةٌ مَبْنِيَّةٌ مِنَ الْوَاحِدِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْعَدَدِ الزَّائِدِ عَلَى الْإِثْنَيْنِ.<sup>6</sup>

Cemi: İki’den çok olan sayıya delalet etmek için müfretten yapılan kalıptır.

Tanımda geçen “iki’den çok olan sayıya delalet etmek” kaydı, genel görüş olsa da mutlak kabul gören bir görüş değildir. Zaten çalışmamızda üzerinde yoğunlaşacağımız konu da budur.

#### Sayısal Değer Bakımından Çoğulun Kısımları

Nahivciler sayısal değeri esas alarak çoğulu: cemi killet (**جَمْعُ الْفَلَّةِ**) ve cemi kesret (**جَمْعُ الْكَثْرَةِ**) şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Cemi teksîr (**جَمْعُ التَّكْسِيرِ**) diye adlandırılan; **كُتِبَ، كِتَابٌ** örneğinde olduğu gibi) müfredinin yapısında değişim meydana gelen çoğulun **فَعْلَةٌ، أَفْعَالٌ، أَفْعَالٌ، أَفْعَالٌ** şeklindeki kalıpları ile cemi sahîh (**جَمْعُ الصَّحِيحِ**) olarak adlandırılan; **مُؤْمِنُونَ، مُؤْمِنَاتٌ** gibi müfredinin temel yapısında değişim meydana gelmeyen tüm çoğullar cemi killeştir. Cemi teksîrin diğer tüm kalıpları ise cemi kesrettir.<sup>7</sup> Çünkü cemi

teksîrin bu dört kalıbı, olduğu gibi tasğîr edilirken, (ör: أَحْرِيف - أُحْرِيف ) cemi kesret denilen bunların dışındaki kalıplar ancak kesret/çokluk vasfını yitirdikten sonra tasğîr edilebilir. Zira çoğulun tasğîr edilmesi sayısal azlığı ifade ettiği için kesret/çokluk ifade eden cemi ile aynı anda bulanamaz. Çünkü bir şeyin aynı anda hem az hem çok olması muhaldir. Bu nedenle cemi kesret tasğîr edilmek istendiğinde, cemi kılletten kalıbı yoksa önce müfredine döndürülür sonra tasğîr edilir ve tasğîr edilen müfred; akıl sahibi ve müzekker ise sonuna “ون” veya “ين” ama akıl sahibi-müzekker değilse sonuna “ات” harfleri eklenir. Dolayısıyla cemi sahîh olarak cemi edilir.

Ör: رُجَيْلُونَ-رُجَيْلٍ - رَجُلٍ- رَجَالٍ ve دُرَيْهَمَاتٍ- دُرَيْهَمٍ- دِرْهَمٍ- دَرَاهِمٍ.

Örnekte de görüldüğü gibi cemi kesret olan دراهم ve رجال kelimeleri tasğîr edilmek istendiğinde önce müfred hallerine döndürülmüş, müfredleri tasğîr edildikten sonra cemi sahîh kalıpları üzerine cemi edilmiştir.

Fakat tasğîr edilmek istenen cemi teksîrin cemi kılletten kalıbı varsa, ya bu yöntemin aynısı uygulanır. Ör: غُلَيْمُونَ - غُلَيْمٍ - غُلَامٍ - غُلَمَةٌ veya cemi killet kalıbına döndürülüp sonra tasğîr edilir. Ör: أَكْيَلِبٍ - أَكْلَبٍ - كِلَابٍ . Bu da söz konusu kalıpların cemi killet olduğunu gösterir. Aksi takdirde cemi kesret gibi tasğîr haliyle bir arada bulanamazdı.<sup>8</sup>

Aslında cemi sahîhin hangi kısma dâhil olduğu konusunda nahivciler arasında şu tartışmalar vardır.

1- Çoğunluğa göre cemi sahîh de cemi kıllettir. Çünkü hem yukarıda anlatıldığı gibi tasğîr haliyle bir arada bulunabilir hem de müfredinin temelinde herhangi bir değişimin olmaması yönüyle tesniyeye benzemektedir. Sayısal yönden tesniyeye en yakın olan ise cemi kıllettir.

2- İbn Harûf (ö. 609 h.), er-Radî (ö. 686-684 h.?) ve es-Saymerî'ye (ö...?) göre cemi sahîh mutlak olup her iki anlamda da kullanılabilir. Hangisinde kullanıldığını ise karîneler belirler. Çünkü lafzî yönde tesniyeye benzemesi sayısal yönde de ona benzemesini gerektirmez.<sup>9</sup> Ayrıca başta Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şerîf olmak üzere birçok yerde mutlak olduğu da apaçık ortadadır.<sup>10</sup> Ör: وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ أَمْنُونَ. (Ve onlar (Cennet) odalarında/köşklerinde güvendeler.<sup>11</sup>)

لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ.

(Allah, münafık erkeklere, münafık kadınlara, müşrik erkeklere ve müşrik kadınlara azap etmek; mü'min erkeklerin ve mü'min kadınların da tövbelerini kabul etmek için insana emaneti yüklemiştir.<sup>12</sup>) Birinci ayette cennet köşklerinden, ikinci ayette ise münafık, müşrik ve mü'minlerden bahseden çoğullardan “on” ve daha az sayıların kastedilmediği apaçıktır. Bu görüşü daha çok son dönem nahivcileri benimsemişler.

3- Ebû Hayyân (ö. 745 h.), es-Sabbân (ö. 1206 h.) ve el-Eşmûnî'ye (ö. 900/918/926 h.?) göre ise cemi sahîh ve diğer cemikillet kalıpları istiğrak (umumiyet/genellik) anlamını taşıyan (أل) takısını aldığı ve umumiyet ifade eden bir isme izâfe edildiğinde cemi kesrettir. Fakat bu iki durumun dışında cemikillettir.<sup>13</sup> Ör: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (Muhakkak ki, iyiler nimet içindedirler.<sup>14</sup>) ayetinde geçen الْأَبْرَارَ istiğrak anlamını taşıyan (أل) takısı aldığı için cemi kesrettir.

Cemi killet ve cemi kesret ayrımı, her iki kısımdan da çoğulu olan isimler için geçerlidir. Ör: حُرُوفٌ kelimesinin çoğulu حُرُوفٌ ve أَحْرُفٌ olarak gelmektedir. Bir ismin tek kısımdan çoğulu varsa, bu durumda var olan kalıp hem cemi killet hem cemi kesret için yani hem azlık hem çokluk için kullanılır ve bu kullanım mecâzi değil, hakikidir. Ör: رَجُلٌ çoğulu sadece رِجَالٌ olarak kullanılır. Fakat her iki kısımda da çoğulu olduğu halde kalıpların birbirlerinin yerine kullanılması bir karînenin/belirtinin bulunması şartına tabidir. Yani herhangi bir karîne yoksa cemi kesret çokluk, cemi killet azlık çoğuluna yorumlanır. Ama aksini işaret eden bir karînenin bulunması halinde söz konusu çoğullar birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Ne var ki bu kullanım hakiki değil mecâzîdir.<sup>15</sup>

Cemi killetin nihai ve cemi kesretin başlangıç sayısı konusunda ulema arasında ihtilaf vardır. Bu ihtilafları şu şekilde sıralamamız uygun olacaktır.

1- es-Suyûtî (ö. 911 h.) ve ona uyanların görüşü: Buna göre cemi killetin nihai sayısı “dokuz”, cemi kesretin başlangıç sayısı ise “on”dur.<sup>16</sup>

2- et-Taftâzânî (ö. 793 h.) ve ona uyanların görüşü: Bu görüşe göre her ikisinin de başlangıç sayısı “üç” tür. Fakat cemi killet “on” sayısıyla sonlanırken cemi kesret sonsuz sayıya kadar devam etmektedir.<sup>17</sup> Bu görüş, birçok konuda bulunan çelişkiyi başka çelişkilere yol açmadan giderdiği için dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü sayıları “üç” ile “on” arası olan çoğullarda cemi teksir kalıplarının kullanımı çok yaygındır. Hepsine

farklı cevap vermek veya tevellere gitmek yerine bu görüşün benimsenmesi daha uygundur. Nitekim çoğu usûlcü ve son dönem nahivcileri bu görüşü benimsemektedir.

3- Cumhuriyetin görüşü: Çoğunluğa göre ise cemi kılletin başlangıç sayısı “üç”, son sayısı ise “on”dur. Cemi kesret ise “on bir” den başlayıp sınırsız sayıya doğru devam eder.<sup>18</sup>

#### Çoğulun En Az Sayısı

Nahivcilerin genelde “üç” olduğu yönünde görüş belirttiği çoğulun başlangıç sayısı özellikle usûlcüler arasında şiddetli tartışmalara konu olmuştur. Aslında çoğul kalıplarının bazı kullanımlarda “iki” hatta “bir” sayısına bile delalet ettikleri herkesçe kabul edilmektedir. Fakat tartışmanın odağındaki asıl nokta şudur: Çoğul bir kalıbın üç’ten az olan bir sayıya delalet etmesi, hakiki bir delalet midir yoksa mecâzî bir delalet midir? Çünkü amaç, tahsis edici/belirleyici şer’î veya dilsel bir karîne olmaksızın çoğul bir kalıbın hakiki olarak ifade ettiği en az sayının kaç olduğu konusudur. Yani çoğulun mecâzî olarak ifade ettiği sayı konumuzun dışındadır.

Sayıları sekize kadar çıkan bu konudaki görüşlerden yaygın olmaları nedeniyle sadece ikisini ele almayı uygun gördük. Bunlardan biri; çoğulun en az sayısının “iki”, diğeri ise bu sayının “üç” olduğu görüşüdür. Elbette iki görüşün de dayandığı bir takım dayanaklar vardır. Biz de bu görüşleri kanıtlarıyla beraber inceledikten sonra genel bir değerlendirmeye vardığımız sonucu aktarmayı hedefliyoruz.

Görüşleri ele almadan önce ihtilafın merkezini tespit etmemiz gerektiği kanaatindeyiz. Zira yukarıda anlatıldığı gibi cemi kıllet ve cemi kesret olmak üzere çoğul iki kısma ayrılır. Bu durumda “Çoğulun en az sayısı” ifadesiyle çoğulun hangi kısmının amaçlandığını bilmek gerekir. Çünkü cemi kesret kastedilmiş ise, bu durumda tartışılan ile tartışmada savunulanlar arasında çelişki doğar. Zira çoğunluğa göre cemi kesretin başlangıç sayısı “on bir”dir. Tartışma ise “iki” ve “üç” sayıları arasındadır. Sadece cemi kıllet amaçlanmış ise, bu durumda da ulemanın amacı ile konuya dair açıklamaları ve örnekleri arasında çelişki doğar. Çünkü âlimlerin konuya dair verdikleri örneklerde ve yaptıkları açıklamalarda cemi kesret kalıplarının da kullanıldığı çokça görülmektedir. Örneğin “**بِاللهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ أَيَّامًا**” (Allah rızası için günlerce oruç tutmayı nezrediyorum/adıyorum.) diyen birinin en az kaç gün oruç tutması gerekir, şeklinde cemi kesret kalıplarıyla verdikleri örnekleri çoktur. Tartışmaya kapsamlı bir gözle bakıldığında çoğulun her iki kısmının da

tartışmaya dâhil olduğu anlaşılıyor. Nitekim bunu açıkça dile getirenler de çoktur.<sup>19</sup> Aslında bu problem de, başlangıç sayısı bakımından cemi killet ve cemi kesreti ayırmayan yani her ikisinin de aynı sayıdan başladığını söyleyen et-Taftâzânî'nin haklılığını göstermektedir. Çünkü buna göre çoğulun iki kısmı da tartışmaya dâhil olur ve herhangi bir çelişki de söz konusu olmaz.

### “İki” Olduğunu Söyleyenler ve Delilleri

Çoğulun ifade ettiği en az sayının “iki” olduğunu söyleyenlerin başında sahabeden Hz. Ömer (ö. 23 h.) ve Hz. Zeyd b. Sabit (ö. 45 h.) gelir. Zira Hz. Zeyd b. Sabit'in şöyle dediği rivayet edilir: Arap dilinde **الإخوة** kelimesi iki ve daha fazla kardeşi ifade eder.<sup>20</sup> Benzer bir rivayet de Hz. Ömer hakkında vardır.<sup>21</sup> Müçtehitlerden İmam Malik (ö. 179 h.) ve talebesi Abdumelik b. el-Mâcişûn (ö. 213 h.), Kadî Ebûbekir b. el-Bâkillânî (ö. 402 h.), Ali Ebû'l-Hasan el-Lahmî (ö. 478 h.), Davud b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270 h.) Ebû İshak İbrahim b. Muhammed (ö. 418 h.), İmam Gazzâlî (ö. 505 h.), dilcilerden İbn Dehhân en-Nahvî (ö. 569 h.), İbrahim b. Muhammed Niftaveyhi (ö. 323 h.) gibi önemli şahsiyetler gelmektedir.<sup>22</sup> Bazı âlimler, Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 170 h.) ve talebesi Sibeveyhi'nin (ö. 180 h.) de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.<sup>23</sup> Fakat el-Kitab incelendiğinde, Sibeveyhi'nin hocasından naklettiği <sup>24</sup>«لَاَ الْإِثْنَيْنِ جَمْعٌ» (Çünkü tesniye cemidir.) ifadesinde geçen **جَمْعٌ** kelimesinden amaç, nahiv terminolojisindeki terimsel anlam değil, sözlük anlamdır. Çünkü **جَمْعٌ** kelimesi sözlükte: bir şeyin başka bir şeye ilave edilmesi demektir.<sup>25</sup> Bu manada tesniyenin de cemi olduğu doğrudur. Nitekim aynı ifadeyi kullanan el-Muberrred, ifadedeki **جَمْعٌ** kelimesinin “bir şeyin bir şeye eklenmesi” anlamında olduğunu açıkça beyan etmiştir.<sup>26</sup> Kısacası Sibeveyhi ve Halil'in bu görüşte olmadıkları kanaatindeyiz. Aslında İmam Gazzâlî gibi bazı âlimler farklı dönemlerde görüş değiştirdikleri için, bazıları da Sibeveyhi ve İbn Malik gibi yanlış anlaşıldıkları için kesin olarak hangi görüşü benimsedikleri tartışılabilir. Fakat bu, bizim makalemizde amaç edindiğimiz asıl konu olmadığı için üzerinde durmayacağız.

Çoğulun ifade ettiği en az sayının “iki” olduğu görüşünü savunanların kanıtları şunlardır.

1- **فَأَذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمْعُونَ.** (İkiniz mucizelerimizle gidin. Zira biz de sizinle birlikteyiz, (her şeyi) işitmekteyiz.<sup>27</sup>) Ayette yüce Allah'ın hitap ettiği



kişiler Hz. Musa ve Hz. Harun'dur. Ama tesniye zamiri olan **كَمَا** yerine çoğul zamiri olan “**كُمْ**” kullanılmıştır. Bu da çoğulun “iki”yi de ifade ettiğini göstermektedir.

2- **عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا.** (Belki Allah bana onların hepsini getirir.<sup>28</sup>) Ayette **هُمْ** zamiriyle kastedilen Hz. Yusuf ve kardeşi Bünyâmin'dir.

3- **وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَتَوَصَّرُونَ الْمِحْرَابَ، إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَغْضَنَا عَلَى بَعْضٍ.** (Davacıların haberi sana geldi mi? Hani mabedin duvarına tırmanıp Davûd'un yanına ansızın girmişlerdi de, O, onlardan korkmuştu. Demişlerdi: 'Korkma, birbirinin hakkına tecavüz etmiş iki davacıyız.'<sup>29</sup>) Ayette birbirinden davacı kardeş kılığında gelen iki melekten bahsedildiği halde **دَخَلُوا**, **تَتَوَصَّرُوا** ve **قَالُوا** ifadelerinin tümünde çoğul zamiri kullanılmıştır. “İki” sayısı çoğulun sayılarından olmasaydı **مِنْهُمَا تَتَوَصَّرُوا**, **دَخَلَا** ve **قَالَا** şeklinde tesniye olacaktı.

4- **فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّه السُّدُسُ.** (Eğer (ölenin) kardeşleri varsa, annesine (mirasta) altıda bir düşer.<sup>30</sup>) Ayette geçen **إِخْوَةٌ** ifadesinden maksat en az iki kardeştir. Zira miras meselesinde iki kardeşin de anneyi sülüsten menettiği konusunda icma' vardır. Bu da çoğulun en az sayısının “iki” olduğunu gösterir. Aksi takdirde iki kardeş anneyi sülüsten menetmezdi.

5- **وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ عَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ.** (Dâvûd ve Süleyman'ı da (hatırla.) Hani ekin hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine yayılmıştı. Biz de hükümlerine şahittik.<sup>31</sup>) Ayette geçen **هُمْ** zamirinin mercii iki kişidir. Çünkü bahsedilen hükmü veren Hz. Davud ve Hz. Süleyman'dır. Nitekim Davud ve Süleyman isimlerinden hemen sonra gelen fiil tesniye olarak gelmiştir. Daha sonra aynı isimlere dönen zamirin cemi olarak gelmesi, tesniyenin “iki”ye delalet ettiği gibi çoğulun da “iki”ye delalet ettiğini göstermektedir.

6- **إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا.** (Ey peygamber'in eşleri! Aişe ve Hafsa) Eğer ikiniz de Allah'a tövbe ederseniz, ne iyi. Zira kalpleriniz gerçekten (haktan) kaydı/suçta meyletti.<sup>32</sup>) Ayetin başındaki fiilden de sonundaki zamirden de hitabın iki kişiye olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar Aişe (r.a) ve Hafsa (r.a) dir. Bir kişinin sadece bir kalbi olduğuna göre sadece iki kalpten bahsedilmektedir. Buna rağmen **قَلْبٌ** kelimesi **قَلْبَاكُمَا** şeklinde tesniye olarak değil **قُلُوبُكُمَا** şeklinde çoğul olarak zikredilmiştir. Bu durumda çoğul olan **قُلُوبٌ** “iki”ye delalet etmiştir ki bu da tesniyenin çoğul olduğuna delalet etmektedir.

Bunların dışında da tesniyenin çoğul olduğuna dair delil olarak öne sürdükleri ayetler vardır.

7- **الإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ.** (İki ve daha fazlası cemaattir.<sup>33</sup>) Bu hadiste tesniyenin çoğul olduğu yani “iki” sayısının çoğulun gerçek sayılarından olduğu bizzat Hz. Peygamberin dilinden açıkça belirtilmiştir. Dilin zirvesinde olan Hz. Peygamberin sözü şer‘î konularda olduğu gibi dilsel konularda da kanıttır.<sup>34</sup>

8- **جَمْعٌ** kelimesinin sözlük anlamı tesniyede de vardır. Çünkü **جَمْعٌ** sözlükte: Parçaların bir araya gelmesi ve birbirlerine ilave edilmesi demektir.<sup>35</sup> Ve bu anlam tesniyede de vardır. Zira bilindiği gibi tesniye bir şeyin başka bir şeye ilave edilmesiyle olur. Öyleyse tesniye çoğulun en alt mertebesidir.

9- Birinci çoğul şahıs zamirinde iki ile daha fazla olan sayılar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Çünkü konuşanla beraber bir veya birden fazla kişi de olsa **نَحْنُ، قُلْنَا، دَهَبْنَا** (söyledik, gittik, biz) şeklinde çoğul zamiri kullanılır. Bu da “iki”nin de cemi olduğunu göstermektedir.<sup>36</sup> Bunların dışında da benzer kanıtları vardır.

### “Üç” Olduğunu Söyleyenler ve Delilleri

Çoğulun en az sayısının “üç” olduğunu söyleyenlerin başlıca temsilcilerinden—bazıları şunlardır: Abdullah b. Abbas (r.a.) (ö. 68 h.), Abdullah b. Mesûd (r.a.) (ö. 32 h.), Osman b. ‘Affân (r.a.), (ö. 35 h.) İmam Ebû Hanîfe (r.a.) (ö. 150 h.), İmam Şafi‘î (r.a.) (ö. 204 h.), İmam Ahmed b. Hanbel (r.a.) (ö. 241 h.), Sibeveyhi, İbn Mâlik, İbn Hâcib, es-Suyûtî, el-Müberred ve daha ismini sayamadığımız farklı dallardan birçok âlim zikredilebilir. Çünkü usûlcülerin, fıkıhçıların, kelamcıların, dilcilerin ve nahivcilerin çoğu bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>37</sup>

Bu görüşün hem aklî hem de naklî delilleri çoktur. Öne çıkan delillerinden bazıları şunlardır.

1. Belli bir sayıyla sınırlandırılmamış bir çoğul kalıbının zikredilmesinden ilk akla gelen “iki”den fazlasıdır. Örneğin: **جَاءَ عِنْدِي أَقْلَامٌ** ve **جَاءَ مِنْ رِجَالٍ** denildiğinde ilk akla gelen “üç” ve fazlasıdır. Bu da çoğulun gerçek

sayısının ikiden fazlası yani en az “üç” olduğunun bir kanıtıdır. Bazen ikiye delalet etse dahi bu mecâzî bir ifadedir ve bir karineye ihtiyacı vardır.<sup>38</sup>

2. Araplar, sayısal yani ifade ettiği sayıyı esas alarak kelimeyi müfred, tensiye ve cemi olmak üzere üçe ayırmışlardır. Ör: رَجُلٌ، رَجُلَانِ، رِجَالٌ Şayet çoğulun en az sayısı “iki” olsaydı bu durumda tesniye kalıbının konulmasına da gerek kalmazdı. Çünkü ikisinin de hakiki olarak “iki” sayısını ifade ettiği halde tesniyenin konulması gereksiz tekrardan başka bir şey ifade etmezdi. Bu da dilin doğasına tamamen aykırı bir şeydir.<sup>39</sup>

3. Araplar, isimlerde olduğu gibi, gerek munfasıl gerekse muttasıl olsun zamirlerde de tesniye ve cemi ayırımına gitmişlerdir. Ör: كَتَبْنَا، أَنْتُمْ، إِنْكُمْ، هُمْ، هُنَّ، يَخْرُجُونَ vb. zamirler tesniye için, يَخْرُجَانِ vb. zamirler ise cemi için kullanılır. Çoğulun en az sayısı tesniyenin sayısal değerine eşit olsaydı bu ayırma hiç gerek kalmazdı.<sup>40</sup> Ayrıca örneklerde de görüldüğü gibi tesniye zamirinde müzekker müennes müşterek iken, cemide her biri için farklı bir zamir vardır. Bu da cemi ve tesniyenin mahiyet bakımından farklı olduğunu göstermektedir.

4. Bütün nahivcilerin açıkça belirttiği gibi tesniye ile cemi sıfat konusunda da birbirlerinden ayrılırlar. Yani tesniye kalıbı sadece tesniye kalıbına, cemi kalıbı ise sadece cemi kalıbına sıfat olur. Çünkü belli durumların haricinde sıfat ile mevsûf arasında sayısal uyumluluğun olmasının şart olduğu nahiv eserlerinde sıklıkla vurgulanmıştır. Ör: جَاءَ طَلَابٌ مُجْتَهِدُونَ ve جَاءَ طَالِبَانِ مُجْتَهِدَانِ. Tesniye ile cemi aynı şey olsaydı daha açık bir ifadeyle tesniyenin gerçek sayısı olan “iki” çoğulun da gerçek sayısı olsaydı, birbirleriyle nitelenebilmeleri gerekirdi. Yani tesniye kalıbı ile cemi kalıbı birbirlerine sıfat olabilmeliydi. Hâlbuki جَاءَ طَلَابٌ مُجْتَهِدَانِ veya جَاءَ طَالِبَانِ مُجْتَهِدَانِ şeklinde bir terkibe cevaz veren nahivci yoktur.<sup>41</sup>

5. Cemi kalıbı, “üç” ve daha fazla olan sayılara temyîz olabilir. Ör: اثْنَانِ كُتِبَ، ثَلَاثَةٌ كُتِبَ، خَمْسَةٌ أَقْلَامٍ، Fakat “iki” sayısına temyîz olmaz. Ör: اثْنَانِ şeklinde bir kullanım yoktur. Aynı şekilde cemi kalıpları sayı temyîzi olarak kullanılırken, tesniye için böyle bir kullanım söz konusu değildir. Ör: رَجُلَيْنِ vb. bir ifade kullanılmadığı gibi cevaz verilen bir ifade tarzı da değildir. Çoğulun en az sayısı “iki” olsaydı, üç vb. sayılara temyîz olduğu gibi “iki” sayınsa da temyîz olurdu. Aynı şekilde tesniye de cemi gibi sayı temyîzi olarak gelirdi.<sup>42</sup>

6. Nahiv kaynaklarında detaylıca açıklandığı gibi tesniye ile cemi i‘rab bakımından birbirlerinden tamamen farklıdır. İ‘rablarındaki bu farklılık hakikatlerinin de farklı olduğunun bir göstergesidir.<sup>43</sup>

7. “İki” sayısı çoğulun hakiki sayılarından olsaydı “iki”yi ifade eden tesniyeye de cemi ismi verilebilirdi. Oysa رَجُلَانِ، نَفَرَانِ vb. tesniye kalıbındaki kelimelere cemi denilemez. Nitekim bütün nahiv eserlerinde tesniye ile cemi konuları farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Tesniye gerçekten cemi kısmına dâhil olsaydı ikisi de cemi başlığında ele alınacaktı.<sup>44</sup>

8. Çoğulun “iki”ye delalet etmediğinin bir kanıtı da şu rivayettir. İbn Abbas (r.a.) Hz. Osman’a gelerek şöyle der: “İki kardeş (miras paylaşımında) anneyi sülüsten menetmezler. Çünkü yüce Allah konuyla ilgili: فَأِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ 45 şeklinde buyurmaktadır. Oysa kavminin dilinde إِخْوَةٌ (kelimesi) iki kardeşi ifade etmez.” Bunun üzerine Hz. Osman şöyle cevap verir: Benden önce var olan, insanların tevarüs yoluyla aldıkları ve tüm şehirlerde yürütülen bir hükmü ve uygulamayı kaldırmam mümkün değil.<sup>46</sup> Burada fesahat erbabı ve Kur’ân mütercimi olan İbn Abbas, cemi kalıbının “iki”yi ifade etmediğini açıkça belirtmiştir. Aynı şekilde dil ve belagat erbabı olan Hz. Osman da bunu inkâr etmemiş, aksine bunu doğrulamıştır. Fakat her ne kadar ayetin zahirinden iki kardeşin anneyi sülüsten menettiği yönünde bir hüküm anlaşılmazsa da icma‘ın bu yönde olduğu gerekçesiyle bu hükmün uygulamadan kaldırılmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Hz. Osman bu iddiayı kabul etmemiş olsaydı İbn Abbas’ın sözlerine karşı çıkar ve إِخْوَةٌ kelimesinin iki kardeşi ifade ettiğini söylerdi. Dolayısıyla İbn Abbas ve Hz. Osman gibi iki dil erbabının mutlak çoğulun “iki” sayısını ifade etmediğini söylemesi, bunun en güçlü delillerindendir. Neticede cemi olan إِخْوَةٌ kelimesinin “iki”yi ifade etmesi mecâzîdir. Karînesi ise ulemanın bu yöndeki görüş birliğidir.<sup>47</sup>

9. Tesniye bir kalıbın cemi kalıbından istisna edilebilmesi de cemi kalıbının en az sayısının tesniyenin sayısından fazla olduğunun bir kanıtıdır. Ör: مَا رَأَيْتُ رَجُلًا بَلَ رَجُلَيْنِ demek caizdir. Şayet “iki” sayısı çoğulun hakiki sayılarından olsaydı bu ifade tarzı caiz olmayacaktı. Çünkü nahiv kaynaklarında belirtildiği gibi müstesna minh müstesnanın aynısı değil, onu kapsayan daha genel bir şey olmalıdır. Nitekim مَا رَأَيْتُ رَجُلًا بَلَ ثَلَاثَةَ رَجَالٍ demek caiz değildir.<sup>48</sup>

Bu kanıtlar incelendiğinde, çoğunda nahiv ilminden yararlanıldığı görülmektedir. Bu da nahiv ilminin usûl ilmi üzerindeki etkisini ve bu alandaki faydasını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi çoğulun en az sayısının “üç” olduğu görüşü cumhurun görüşüdür. Muhalflerinin delillerini çürütmeye yönelik verdikleri cevapları ise, söz konusu delillerin yukarıdaki sıralamasına uygun bir şekilde ele alacağız.

1- <sup>49</sup> **قَدْ هَبَا بَيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمْعُونَ** çoğuluğa göre ayetteki **كُم** zamiri “iki”ye değil daha fazlasına hitaptır. Fakat Hz. Musa ve Hz. Harun’un dışındaki muhatabın kim veya kimler olduğu konusunda iki farklı görüş vardır. Çoğuluğa göre zamir Hz. Musa, Hz. Harun ve Firavun’a dönmektedir.<sup>50</sup> Ebû'l-Hitâb el-Kelûzânî ve diğer bazı âlimler ise, ayette geçen “مع” kelimesinin “yardımcı olmak” amacını içeren birliktelik ifade ettiği gerekçesiyle zamirin Firavun’a değil Hz. Musa, Hz. Harun ve onlara iman eden İsrail oğullarına döndüğü görüşünü savunurlar.<sup>51</sup> Fakat her halükârda çoğul zamiri iki kişiye değil en az üç kişiye hitaben kullanılmıştır.

2- <sup>52</sup> **عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا** ayetinde geçen **هُمْ** çoğul zamiri ise, zannedildiği gibi sadece iki kişiye dönmemektedir. Çünkü zamirin rucû ettiği kişiler; Hz. Yusuf, kardeşi Bünyâmîn ve “Babam bana izin vermedikçe veya Allah (c.c.) hakkımda hüküm vermedikçe buradan asla ayrılmayacağım”<sup>53</sup> diyen ağabeyleri Şem’ûn’dur.<sup>54</sup> Neticede çoğul zamiri yine çoğulun gerçek sayılarından olan “üç” kişiye delalet etmiştir.

3- **وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَتَوَارَوُا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَتَوَارَوُا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا** <sup>55</sup> **وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَتَوَارَوُا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا** bu delile iki şekilde cevap verilmiştir.

a- Ayette geçen **خَصْم** kelimesi aslen mastar olmasından dolayı müfred, tesniye ve cem’ için kullanılabilir. Nitekim **ضَيْف** kelimesi de böyle olduğu için **قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ**. (Lût a.s. onlara) dedi ki: Şüphesiz bunlar benim misafirlerimdir. Sakın beni rüsva etmeyin.<sup>56</sup>) ayetinde cemi için kullanıldığı halde müfred olarak geçmektedir. Dolayısıyla ayette bahsedilen iki hasım birer kişiden değil birer grup ve topluluktan müteşekkildirler. Elhasıl, iki kişiden değil daha fazlasından söz edilmektedir ve bu da çoğulun hakiki sayılarındanır.

b- Ayette bahsedilen iki hasım birer kişi olsalar da onlarla beraber olaya şahit olmak üzere bir melek topluluğu da bulunmaktadır. Gelen zamirler de sadece iki hasıma değil onlarla beraber gelen melek grubu dâhil hepsine

döndüğü için çoğul olarak gelmiştir. Netice de iki kişiye dönen çoğul zamiri söz konusu değildir.<sup>57</sup>

4- <sup>58</sup> **فَأَنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَمِّهِ السُّدُسُ** ayetinde çoğul olan **إِخْوَةٌ** kelimesinden “iki” ve fazlası kastedildiği doğrudur. Ancak çoğulun burada ikiye delalet etmesi, hakiki değil mecâzîdir. Bu da konumuzun dışındadır. Çünkü iki kardeşin anneyi sülüsten menettiği anlamı, ayetin zahirinden ve söz konusu çoğulun kendi lafzından değil, bu konudaki sahabe görüşü ve ulemanın icma‘ından anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda değindiğimiz İbn Abbas (r.a.) ile Hz. Osman (r.a.) arasında geçen diyalogda da Hz. Osman bunu açıkça ifade etmiştir.<sup>59</sup>

5- **وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ** <sup>60</sup> **شَاهِدِينَ** ayetiyle getirilen delile birçok şekilde cevap verilmiştir. Biz, usûlcülerin yaygın olarak verdiği şu cevapla yetineceğiz. Ayette geçen **هُمْ** zamiri sadece Hz. Davud ve Hz. Süleyman’a değil, onlarla beraber lehine ve aleyhine hüküm verilenlere de yani ayette kendilerinden bahsedilen bahçe sahibi ile sürü sahibine de dönmektedir. Böylece zamir “iki”ye değil “üç” ve fazlasına dönmüştür.<sup>61</sup>

6- <sup>62</sup> **إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا** bu delile de şu şekilde cevaplar verilmiştir.

a- **قلوب** kelimesinden maksat, malum organın kendisi değil, onun içerdiği arzu, istek ve meyillerdir. Çünkü bir et parçasından ibaret olan kalp bir şeye meyletmez ve bir şeyden kaymaz. Meyleden ve cayan kalpteki duygu ve arzulardır. Tek kalpte dahi sayısızca duygu ve isteklerin barındığı zaten bilinen bir gerçektir. Bunun için **قلوب** kelimesi tesniye değil çoğul olarak zikredilmiştir.<sup>63</sup>

b- Çoğulun en az sayısının “üç” olduğu görüşünde olan usûlcülerin önemli bir kısmı, nahivcilerin bu tür izafe terkipleriyle ilgili zikrettikleri kurala istinaden bu ayetin söz konusu iddiaya kanıt sayılamayacağı, hatta bunu kanıt olarak görmek, kişinin Arapçaya hâkim olmadığını gösterdiği görüşündeler.<sup>64</sup> Çünkü birçok klasik nahiv eserinde “Tesniyenin Cemi Kalıbında Gelmesi” başlığıyla ayrı bir şekilde ele alınan konu zaten bu tür izafe terkipleriyle ilgilidir. Bu tür izafede muzâfın sayıca tesniye olmasına rağmen cemi kalıbında gelmesinin daha evla olduğu açıkça vurgulanmıştır. Fakat bunun için gerekli olan birtakım şartları vardır. Bu şartları şöyle özetleyebiliriz.

1- Muzâf ve muzâf ileyhinin anlamca tesniye olmaları gerekir. Bu ayette de **كَمَا** zamiri tesniye olduğu gibi, **قلوب** kelimesi de anlamca tensiyedir. Çünkü bilindiği gibi iki kalpten söz edilmektedir.

2- Muzaf olan ismin anlam bakımından muzaf ileyhinin parçası olması gerekir. Nitekim ayette de durum böyledir. Çünkü kalp kişinin bir parçasıdır.

3- Muzafın; kalp, kafa, ağız gibi muzaf ileyhide bulunan tek parça olması gerekir. Yani göz, el, ayak, vb. muzaf ileyhide bulunan iki parça olmaması gerekir. Bilindiği gibi kişide bir kalp bulunur.

4- Muzaf ileyhinin tesniye kalıbında olması gerekir. Ayette de kendilerine hitap edilen Aişe ve Hafsa'nın isimleri atf yoluyla müfred olarak değil, **كَمَا** şeklinde tesniye olarak gelmiştir. İşte bu durumda muzaf, anlamca tesniye olduğu halde lafzen cemi olarak gelmesi daha evladır. Zira lafzen ve manen bitişik olan iki tesniye kalıbının bir arada bulunması dile ağır gelir.<sup>65</sup> Örneğin **رَأْسِي الْكَبْشَيْنِ** demek **رُؤْسَ الْكَبْشَيْنِ** demekten çok daha ağırdır. Dolayısıyla bu tür yerlerde tesniyenin çoğul kalıbında gelmesi, çoğulun en az sayısının iki olduğuna dair kanıt olamaz. Zira bu ifade hakiki değil, sadece tesniyenin yarattığı ağırlığı gidermek ve telaffuz kolaylığını sağlamak içindir ve mecazi bir ifadedir.

88

7- **الإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ**.<sup>66</sup> Bu delile de birçok cevap verilmiştir. Fakat biz üç tanesini zikredeceğiz.

a- Hadis birçok yoldan rivayet edilmişse de hepsinde de senedi zayıftır. Nitekim çoğu muhaddis ve ulema buna vurgu yapmıştır.<sup>67</sup> Bunun için kanıt kabul edilemez.<sup>68</sup>

b- Hadis sahih kabul edilse dahi yine de bu konuda kanıt olamaz. Çünkü hadiste Hz. Peygamber: “İki ve fazlası cemi'dir” dememiş, “İki ve fazlası cemaattir” demiş. Yani iki kişi ile kılınan namaz cemaat kabul edilir ve sevabına da nail olunur. Çünkü hadisler, dil kurallarına değil, şer'î hükümleri öğretmeye yönelik yorumlanmalıdır. Zira Hz. Peygamberin asıl görevi bize şer'î hükümleri öğretmektir.<sup>69</sup>

c- İhtilaf **جمع** veya **جماعة** kelimelerinde değil, cemi kalıbında gelen isimlerdedir. Nitekim makalemizin başında buna değinmiştik. Neticede bu hadis hiçbir şekilde bu iddiaya kanıt olamaz.<sup>70</sup>

8- **جَمْع** kelimesinin sözlükte “bir şeyin başka bir şeye ilave edilmesi” anlamına geldiği ve bunun tesniyede de bulunduğu doğrudur. Fakat burada kastedilen **جَمْع** kelimesinin sözlük anlamı değildir. **كُنْتُ، مُسْلِمُونَ** gibi ifade ettiği sayısal değer itibarıyla bir nahiv terimi olarak cemi ismi alan

kelimelerdir.<sup>71</sup> Nitekim bu, birçok yerde özellikle vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu, bir kanıt olamadığı gibi tamamen konumuzun da dışındadır.

9- Birinci çoğul şahıs zamirinin “iki” kişi ve daha fazlası için aynı olması deliline de birçok cevap verilmiştir. En yaygınları ise şunlardır.

a- Birinci çoğul şahıs zamirinin her halükarda yani hem iki hem de fazlası için نَا ve نَحْنُ şeklinde olması zaten nahivcilerin de vurguladığı gibi istisnai bir durumdur. Çünkü Araplar, ikinci ve üçüncü şahıs tesniyeleri için هُمَا، كُفَمَا ve أَنْتُمَا şeklinde ayrı zamirler koymuşlar. Fakat birinci şahıs tesniyesi için ayrı bir zamir koymamışlardır. Dil konularında ise mutemet olan nakildir ve böyle bir nakil ise yoktur.<sup>72</sup> Yani sadece “ikimiz” anlamını ifade etmek üzere konulan bir zamir konulmamıştır.

b- İki kişi olduklarında birinci çoğul şahıs zamirinin نَا ve نَحْنُ olması tesniyenin cemi olduğunu gösterseydi, iki kişiye hitaben أَنْتُمَا zamiri yerine أَنْتُمْ zamiri kullanılırdı. Ayrıca muhatap ve gaip için de ayrı bir tesniye zamiri olmazdı. Dolayısıyla birinci çoğul şahıs zamirinde tesniye ve cemi eşittir. Fakat bu durum, cemi kalıplarının da “iki”ye delalet ettiğine kanıt olamaz.<sup>73</sup> Nitekim müzekkerlik ve müenneslik de bu zamirde müşterektir. Fakat müzekker müennes aynı şeydir şeklinde bir iddia söz konusu dahi olamaz.

c-

#### İhtilafın Fıkhî Konulara Etkisi

Cemi n en az sayısı ile ilgili ihtilafı ele aldıktan sonra bu ihtilafın sadece teorik bir ihtilafı ibaret olmadığını, başka bir ifadeyle fıkhî hükümlerin tatbikinde de etkili olduğunu birkaç örnekle ifade etmemiz uygun olacaktır.

1- نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ أَيَّامًا “Günlerce oruç tutmayı nezrettim.” veya buna benzer bir ifade kullanarak adakta bulunan birinin nezrini ifa edebilmesi için, en az kaç gün oruç tutması gerekir? Çoğulun en az sayısının “üç” olduğu görüşünde olanlara göre böyle bir adakta bulunan birinin en az üç gün oruç tutarak nezrin mesuliyetinden çıkabilir. Çünkü kullanılan kalıp çoğul kalıbıdır. Onun da en az sayısı “üç”tür. Fakat “iki”yi çoğulun en az sayısı olarak kabul edenlere göre, böyle bir adakta bulunan birinin iki gün oruç tutması kâfidir.

2- وَاللَّهِ لَا أَتَكَلَّمُ جِيرَانًا “Vallahi komşularla konuşmam” ya da benzeri bir sözü söyleyerek yemin eden birinin en az kaç komşuyla konuşması durumunda yemin kefareti vermesi gerekir?



3- **إِنْ تَكَلَّمْتَ مَعَ رِجَالٍ فَأَنْتَ طَالِقٌ** “Erkeklerle konuşursan boşsun” vb. bir söz söyleyen birinin hanımının kaç kişiyle konuşması halinde boş olur?

4- Cenaze namazını emreden hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: **إِنَّ أَحَدًا لَكُمْ قَدْ مَاتَ، فَفُؤْمُوا فَصَلُّوا عَلَيْهِ.** (Bir kardeşiniz ölmüştür. Kalkın üzerine cenaze namazı kılın.<sup>74</sup>) Farz-ı kifâye olan cenaze namazını emreden bu hadis-i şerifte geçen hitap “**صَلُّوا**” şeklinde cemi olarak kullanılmıştır. Peki, en az kaç kişi cenaze namazını kılsa mesuliyet diğerlerinden de kalkar? Gerçi farz-ı kifâye olması hasebiyle bir kişinin kılmasıyla mesuliyetin herkesten kalktığı görüşü daha yaygındır.<sup>75</sup> Ama yine de ihtilafli bir konudur.

İşte hem bunlarda hem bunlara benzer durumlarda ortaya atılan soruların cevaplarında “çoğulun en az sayısı” meselesindeki ihtilaflardan kaynaklanan ihtilaflar söz konusudur. Bu da söz konusu ihtilafların fikhî konulara ve onların tatbikatına olan etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

## Sonuç

90

Arap dilinde cemi konusu, başlangıç sayısı bakımından nahivciler ve özellikle de usûlcüler arasında tartışmalara sebep olmuş önemli bir konudur. Usûlcülerin söz konusu tartışmaya dair örnekleri ve açıklamaları incelendiğinde, hem cemi killet hem de cemi kesretin bu tartışmaya dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Bu da çoğulun her iki kısmının da “üç”ten başladığını, ancak cemi killet “on” sayısı ile son bulurken, cemi kesretin sonsuz olduğu görüşünü savunanları desteklemektedir.

Cemi kalıbının ifade ettiği en az sayının üç olduğu görüşünde olan nahivciler ve usûlcülerin çoğunluğuna karşı, bu sayının iki olduğu görüşünü savunan muhalif bir mezhep vardır. Kadı Ebû Bekir el-Bâkillânî (ö. 402 h.), İmam Gazzâlî, Davud ez-Zâhirî ve İbn Dehhân en-Nahvî bu mezhebin en önemli temsilcileridir. Her iki mezhebin de dayandığı birçok delil ve karşıt grubun delillerine yaptıkları itirazları vardır. Biz de en yaygın ve güçlü olanları aktarmaya çalıştık. Aktardığımız ve aktarmadığımız deliller ve itirazlar arasında yaptığımız genel bir değerlendirme sonucunda vardığımız kanaatleri şöyle aktarabiliriz. Çoğulun en az sayısının “üç” olduğunu, fakat bir karinenin olması kaydıyla “bir” ve “iki” sayılarına da mecâzî olarak delalet edebildiğini söyleyen çoğunluğun görüşünü şu nedenlerden ötürü tercih ediyoruz.

1- Delilleri çürütülemeyecek derecede güçlüdür. Delillerine yapılan itirazlar ise birer varsayım ve zorlamadan öteye gitmemektedir.

2- Nahivcilerin bu görüşü benimsemiş olmaları da bu görüşün isabetliliği açısından çok önemli bir kanıttır. Zira dilsel bir ihtilafta müracaat edilmesi gereken ilk merci nahivcilerdir. Böylesi bir ihtilafta nahivciler görmezden gelinemez.

3- Çoğulun delalet ettiği en az sayının iki olduğu görüşünde olanların ileri sürdükleri kanıtlar zayıftır. Çünkü yukarıda da anlatıldığı gibi, kanıtlarının bir kısmı aslında tartışma konusuna dahi girmezken, bir kısmında mecâzî delalet söz konusudur.

4- Şer'î hükümlerin önemli bir kısmında “üç” sayısının sınır kabul edilmesi de, bu sayının azlık ve çokluk meselesinde sınır olduğunu göstermektedir. Yani şer'î hükümlerde “üç” sayısının çokluğun başlangıç sayısı olarak kabul edilmesi, çoğul kalıplarının “üç”ten başladığına dair bir kanıttır. Örneğin: Abdest alırken, uzuvların üç kez yıkanması sünnettir. Eşler arasındaki manevi bağ olan talakın sayısı üçtür. Yemin kefareti olarak oruç tutulması gereken gün sayısı üç'tür. Misafirlikte ruhsat verilen mesh süresi üç gün ve üç gecedir. Âdetin/hayzin en az süresi üç gündür. İhram esnasında kesilen saç ve tırnakların üç adet olması halinde ihramlının fidye vermesi gerekir. Yani kesilen saç ve tırnakların üç'ten az olması halinde fidye gerekmez. Bu örnekler çoğaltılabilir. Tüm bunlar, “üç” sayısının, çokluğun yani cemi n başlangıç sayısı olduğunu gösterdiği gibi, “iki” sayısının da cemi n hakiki sayılarına dâhil olmadığını göstermektedir.

## KAYNAKÇA

92

**Kur'ân-ı Kerîm.**

**el-'Alâî,** Ebû Saîd Halîl İbn Keykeldî ed-Dimaşkî, (ö. 761 h.), *Telkîhu'l-Fuhûm fî Tankîh Siyaği'l-'Umûm*, (Thk. Alî Mu'avvad-'Âdil Abdulmevcûd), Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1418/1997, 1. Baskı.

**'Atiye,** Corcî Şahîn, *Süllemu'l-Lisân fî's-Sarfi ve'n-Nahvi ve'l-Beyân*, Dâru'r-Reyhânî, Beyrut, ts. 4. Baskı.

**el-Âmidî,** Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Abdurrezzak 'Affî), Dâru's-Samî'î, Riyâd, 1424/2003, 1. Baskı, C. II.

**Bergsträsser,** Gottelf, *et-Tatavvuru'n-Nahvî fî'l-Lugati'l-'Arabî*, (Trc. Ramazan Abduettevvâb), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1414/1994, 2. Baskı.

**el-Cürcânî,** Abdulkahir b. Abdurrahman (ö. 471 h.), *el-Muktesid fî Şerhi't-Tekmile*, (Thk. Ahmed b. Abdullah b. İbrahim ed-Devîş) Silsiletu'r-Resâili'l-

Câmi'yye, Câmi'atu'l-Îmâm Ahmed b. Su'ûd el-İslamiyye, Riyad, 1428/2007, 1. Baskı, C. II.

**Ebû Ali el-Fârisî**, el-Hasan b. Ahmed (ö. 377 h.), *et-Tekmile*, (Thk. Hasan Şâzlı Ferhûd), Câmi'atu'r-Riyad, Riyad, 1401/1981, 1. Baskı, C. II.

**Ebû Hayyân**, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî (ö. 745 h.), *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, (Thk. Receb Osman Muhammed- Ramazan Abduettevvâb), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1. Baskı, 1418/1998, C. I.

**Edeykunlâ**, İbrahim Sunûsî, *et-Tesniye ve'l-Cem' Ahkâmuhumâ ve İsti'mâlâtuhumâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, Mekke.

**el-İsnevî**, Abdurrahim b. el-Hasan, (ö. 772 h.) *Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, 'Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1343 h., C. II.

**el-Eşmûnî**, Ali b. Muhammed b. İsa (ö. 900 h.), *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, (Thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid), Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 1375/1955, C. III.

**el-Ezherî**, Halid b. Abdullah, *Şerhu't-Tasrîh 'ala't-Tavdîh*, el-Matba'atu'l-Ezheriyyetu'l-Misriyye, Mısır, 1325 h., 2. Baskı, C. II.

**Fahruddin er-Râzî**, Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, (ö. 606 h.) *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Taha Câbir Feyyâz el-'Alvânî) Müessesetu'r-Risâle, ts., C. II.

**el-Galâyînî**, Mustafa, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabîyye*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 28. Baskı, 1414/1993, C. II.

**el-Gazzâlî**, Ebî Hâmid Muhammed (ö. 505 h.), *el-Manhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Hasan Heytû), Dâru'l-Fıkr, ts., 1. Baskı.

.....*el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, (Thk. Hamza b. Zuheyr Hâfız) Şeriketu'l-Medîneti'l-Munevvere li't-Tabâ'a, Medine, ts. C. III.

**el-Hâkim**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri (ö. 405 h.), *el-Müstedrek 'alâ's-Sahihayn*, (Thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2002, 2. Baskı, C. IV.

**Halil b. Ahmed**, Ebu Abdurrahman el-Ferâhidî, ( ö. 175 h. ), *Kitabu'l-'Ayn*, (Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es- Sâmirrâî), ts., C. I, s. 239.

**Hasan**, Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, 1. Baskı, C. IV.

**İbn Cinnî**, Ebû'l-Feth Osman (ö. 392 h.), *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, (Thk. Semîh Ebû Muğlî), Dâru Mecdelâvî, Umman, 1988.

**İbn Ebî Şeybe**, Ebûbekir Abdullah b. Muahmmmed b. İbrahim (ö. 235 h.), *el-Musannaf*, (Thk. Hamd b. Abdullah el-Cu'a-Muhammed b. İbrahim el-Lehyedân) Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, Riyad, 1425/2004, 1. Baskı, C. III.

**İbn Fâris**, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya er-Râzî (ö. 395 h.), *es-Sâhibî*, (Thk. Ahmed Hasan Besc), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, 1. Baskı.

**İbn Hazm**, Ali b. Ahmed el-Endelüsî (ö. 456 h.), *Risâlet'u-Telhîs li Vucûhi't-Tahlîs* (Resâil İbn Hazm), (Thk. İhsan 'Abbas), el-Müessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, Beyrut, 1987, 2. Baskı, C. III.

**İbn Kudâme**, Abdullah b. Ahmed (ö. 620 h.), *Ravdatu'n-Nâzır ve Cennetu'l-Menâzir*, (Thk. Şaban Muhammed İsmail), el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Mekke, 1419/1998, 1. Baskı, C. II.

**İbn Mâce**, Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî (ö. 275 h.), *Sünenu İbn Mâce*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki) Dâru İhâyi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, ts. C. I.

**İbn Mâlik**, Cemaluddin Muhammed b. Abdullah el-Endelüsî (ö. 672 h.), *Şerhu't-Teshîl*, (Thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn) Dâru Hicr, Mısır, 1410/1990, 1. Baskı, C. I.

**İbn Manzûr**, Cemaluddin Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ebu'l-Kasım (Ö. 711 h.), *Lisanu'l-'Arab*, Daru'l-Maârif, Kahire, 1119, I.

**İmâmu'l-Haremeyn**, Abdulmelik b. Abdullah (ö. 178 h.), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Abdu'azîm ed-Deyb), Katar, 1399 h. C. I.

**el-Kâdî ibnu'l-Arabî**, Ebû Bekir b. el-'Arabî el-Ma'ârifi (ö. 543 h.), *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Hüseyin Ali el-Yederî) Dâru'l-Beyârik, Beyrut, 1420/1999, 1. Baskı.

**el-Karâfî**, Ahmed b. İdrîs es-Sanhâcî el-Mısrî, (ö. 684 h.) *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, (Thk., 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad), Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke-Riyâd, 1416/1995, 1. Baskı, C. I.

.....*Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûl fî'l-Usûl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1424/2004.

**el-Kelûzânî**, Mahfuz b. Ahmed el-Hanbelî, (ö. 520 h.) *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Müfîd Muhammed Ebû 'Amşe) Dâru'l-Medenî, Cidde, 1406/1985, 1. Baskı.

**Mâcid**, Vâfî Hâcî, *Zâhiretu Cemi't-Teksîr fî'l-'Arabiyye*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) el-Câmi'atu'l-Emrikiyye Arap Dili ve Yakın Doğu Dilleri Bölümü, Beyrut, 2003.

**el-Murâdî**, Ebû Ali Hasan b. Kasım b. Abdullah, (ö. 749 h.) *Tavdîhu'l-Mekasid ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti İbn-i Mâlik*, (Thk. Abdurrahman Ali Süleyman) Dâru'l-Fıkrî'l-'Arabî, Kahire, 1422/2001, 1. Baskı, C. V.

**el-Mubberred**, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd (ö. 285 h.) *el-Muktadab*, (Thk. Muhammed Abdulhâlik 'Azîme), Vizâret'ul-Avkâf el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şu'ûni'l-İslamiyye Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Kahire, 1415/1995, C. II.

**Nizâmuddîn el-Ensârî**, Abdul'Alî Muhammed b. el-Leknevî, (ö. 1225 h.) *Fevâtihu'r-Rahmût*, (Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002, 1. Baskı, C. I.

**en-Nemle**, Abdulkerim b. Ali b. Muhammed, *Akallu'l-Cemi 'İnde'l-Usûliyyîn ve Eseru'l-İhtilâfi fh*, Riyad, 1414/1993, 1. Baskı.

**en-Nevevî**, İmam Ebî Zekeriyya b. Şeref (ö. 676 h.) *Muğni'l-Muhâc*, İslâmî Kitaplar Nâşiri, Midyat, ts. C. I.

**er-Radî**, el-Esterâbâdî (ö. 686 h.), *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, (Thk. Yusuf Hasan Ömer), Garyounis (Bingâzî) Üniversitesi, Libya, 1398/1978, C. III.

**Seyyid Abdul'âl**, Abdulmun'im, *Cumû'u't-Tashîh ve't-Teksîr fi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, (Doktora Tezi), ts.

**Sîbeveyhi**, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber (ö. 181 h.), *el-Kitab*, (Thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1408/1988, C. III.

**es-Sabbân**, Muhammed b. Ali (ö. 1206 h.), *Haşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Midyat, ts. C. IV.

**es-Sameyrî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali, *et-Tabsire ve't-Tezkire*, (Thk. Fethî Ahmed Mustafa Aliyyu'd-Dîn) Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1402/1982, 1. Baskı, C. II.

**es-Silsilî**, Muhammed b. İsa (ö. 570 h.), *Şifâu'l-'Alîl fi İdâhi't-Teshîl*, (Thk. Abdullah Ali el-Huseynî el-Berkâtî), el-Mektebetu'l-Faysaliyye, Mekke, 1. Baskı, 1406/1986, C. III.

**es-Suyûfî**, Celâluddîn Abdurrahman (ö. 911 h.), *Hem‘ul-Hevâmi‘ fî Şerhi Cemi ‘l-Cevâmi‘*, (Thk. Abdu‘l-‘Âl Sâlim Mukerrem), Dâru‘l-Buhûsi‘l-‘İlmiyye, Kuveyt, 1400/1980, C. VI.

**es-Sübki**, Takiyu‘d-Din Ali b. Abdulkâfî (ö. 756 h.) - Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Ali (ö. 771 h.), *el-İbhâc fî Şerhi‘l-Minhâc*, (Thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî-Nureddîn Abdulcebbâr Sağrı), Dâru‘l-Buhûs, Dubai, 1424/2004, 1. Baskı, C. II.

**eş-Şevkânî**, Muhammed b. Ali (ö. 1250 h.), *İrşâdu‘l-Fuhûl ilâ Tahkîki‘l-Hakk min ‘İlmi‘l-Usûl*, (Thk. Ebî Hafs Sâmi b. el-‘Arabî el-Eserî), Dâru‘l-Fadîle, Riyâd, 1421/2000, 1. Baskı, C. I.

**Tarabay**, Adma, *Mu‘cemu‘l-Cumû‘ fî‘l-Lugati‘l-‘Arabîyye*, Mektebe Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 2003, 1. Baskı.

**et-Taftâzânî**, Sa‘duddîn Mesûd b. Ömer (ö. 792 h.), *Şerhu‘t-Telvîh ‘ala‘t-Tavdîh*, Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, Beyrut, C. I.

**Yakub**, Emîl Bedî‘, *el-Mu‘cemu‘l-Mufassal fî‘l-Cumû‘*, Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, Beyrut, 1425/2004, 1. Baskı.

**ez-Zerkeşî**, Bedruddin Muhammed b. Bahâdır eş-Şâfi‘î (ö. 794 h.), *el-Bahru‘l-Muhît fî Usûli‘l-Fıkh*, (Thk. Ömer Süleyman el-Aşker) Dâru‘l-Safve, Mısır, 1413/1992, 1. Baskı, C. III.

**ez-Zuhaylî**, Vehbe, *el-Fıkhü‘l-İslâmî ve Edilletuh*, Dâru‘l-Fıkr, Dımaşk, 2008, C. II.

**el-Fiyrûzâbâdî**, Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî (ö. 476 h.), *el-Muhezzeb fî Fıkhî‘l-İmam eş-Şâfi‘î*, 1379/1959, 2. Baskı, C. II.



**Müslim**, b. Ebî Haccâc en-Nîsâbûrî (ö. 261 h.), *Sahîhu Müslim*, (Thk. Ebû Kutaybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî) Dâru Tîbe, Riyâd, 1427/2006, 1. Baskı, C. I.

**en-Nesâî**, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303 h.), *Kitabu Suneni'l-Kubrâ*, (Thk. Hasan Abdülün'im) Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001, 1. Baskı, C. II.

<sup>1</sup> el-Karâfî Ahmed b. İdrîs es-Sanhâcî el-Mısrî, (ö. 684 h.) *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, (Thk., 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad), Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke-Riyâd, 1416/1995, 1. Baskı, C. I, s. 90.

<sup>2</sup> İbn Hazm Ali b. Ahmed el-Endelûsî (ö. 456 h.), *Risâlet'u-Telhîs li Vucûhi't-Tahlîs (Resâil İbn Hazm)*, (Thk. İhsan 'Abbas), el-Müessesetu'l-'Arabîyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, Beyrut, 1987, 2. Baskı, C. III, s. 162.

<sup>3</sup> İbn Fâris Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerîyyâ er-Râzî (ö. 395 h.) *es-Sâhibî*, (Thk. Ahmed Hasan Besc), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, 1. Baskı, s. 35.

<sup>4</sup> Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, (ö. 175 h.), *Kitabu'l-'Ayn*, (Thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmîrrâî), ts., C. I, s. 239; İbn Manzûr Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ebu'l-Kasım (ö. 711 h.), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1119, C. I, s. 679.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, a.g.e., C. I, s. 679.

<sup>6</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali b. Abdullah er-Rummânî (ö. 384 h.), *Kitabu'l-l-Hudûd fî'n-Nahv*, ts., S. 15.

<sup>7</sup> Sîbeveyhi Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber (ö. 181 h.), *el-Kitab*, (Thk. Abdusselam Muhammed Harun) Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1408/1988, 3. Baskı, C. III, s. 490.

<sup>8</sup> Sîbeveyhi, a.g.e. C. III, s. 490-492., el-Müberred Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd (ö. 285 h.) *el-Muktadab*, (Thk. Muhammed Abdülhâlik 'Azîme), Vizâret'ul-Avkâf el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şu'ûni'l-İslamiyye Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslamî, Kahire, 1415/1995, C. II, s. 154-277., Muhammed b. İsa es-Silsilî (ö. 570 h.), *Şifâu'l-'Alîl fî İdâhi't-Teshîl*, (Thk. Abdullah Ali el-Huseynî el-Berkâtî), el-Mektebetu'l-Faysaliyye, Mekke, 1. Baskı, 1406/1986, C. III. S. 1029-1060., Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî (ö. 745), *İrtisâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, (Thk. Receb Osman Muhammed- Ramazan Abdu'ttevvâb), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1. Baskı, 1418/1998, C. I. s. 382-385-405., Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle,

*Akallu'l-Cemi 'Inde'l-Usûliyyîn ve Eseru'l-İhtilâfi fih*, Riyad, 1414/1993, 1. Baskı, s. 31-32., Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505 h.), *el-Manhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Hasan Heytû) Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.s. 142., el-Karâfî, Nefâisu'l-Usûl, C. IV. s. 1730-1731., el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûl fî'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1424/2004, s. 182., İbrahim Edeygunlâ Sunûsî, *et-Tesniye ve'l-Cem' Ahkâmuhumâ ve İsti'mâlâtuhumâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, Mekke, s. 123., Adma Tarabay, *Mu'cemu'l-Cumû' fî'l-Lugati'l-'Arabîyye*, Mektebe Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 2003, 1. Baskı, s. 85., Ebû Muhammed Abdullah b. Ali es-Sameyrî, *et-Tebşîre ve't-Tezkîre*, (Thk. Fethî Ahmed Mustafa Aliyyu'd-Dîn) Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1402/1982, 1. Baskı, C. II, s. 702-703., Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed el-Fârisî (ö. 377 h.), *et-Tekmîle*, (Thk. Hasan Şâzî Ferhûd), Câm'atu'r-Riyad, Riyad, 1401/1981, 1. Baskı, C. II, s. 207., Ali b. Muhammed b. İsa el-Eşmûnî (ö. 900 h.), *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, İslami Kitaplar Naşiri, Midyat, ts. C. IV, s. 121., Abdulkahir b. Abdurrahman el-Cürçânî, *el-Muktesid fî Şerhi't-Tekmîle*, (Thk. Ahmed b. Abdullah b. İbrahim ed-Devîş) Silsiletu'r-Resâili'l-Câmi'iyye, Câmi'atu'l-İmâm Ahmed b. Su'ûd el-İslamiyye, Riyad, 1428/2007, 1. Baskı, C. II, s. 1038-1041.

<sup>9</sup> Radiyuddîn el-Esterâbâdî (ö. 686 h.), *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, (Thk. Yusuf Hasan Ömer), Garyounis (Bingâzî) Üniversitesi, Libya, 1398/1978, C. III, s. 398.

<sup>10</sup> es-Sameyrî, a.g.e. C. II. 649. Abdulmun'im Seyyid Abdul'âl, *Cumû'u't-Tashîh ve't-Teksîr fî'l-Lugati'l-'Arabîyye*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, (Doktora Tezi), ts. s. 34. Emîl Bedî' Yakub, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fî'l-Cumû'*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1425/2004, 1. Baskı, s. 20.. Tarabay, a.g.e. s. 85. Muhammed b. Ali es-Sabbân (ö. 1206 h.), *Haşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Midyat, ts. C. IV, s. 121., Mustafa el-Galâyînî, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabîyye*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 28. Baskı, 1414/1993, C. II, s. 29.

<sup>11</sup> Sebe', 34/37.

<sup>12</sup> Ahzap, 33/73.

<sup>13</sup> Ebû Ali Hasan b. Kasım b. Abdullah el-Murâdî, (ö. 749 h.) *Tavdîhu'l-Mekâsid ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti İbn-i Mâlik*, (Thk. Abdurrahman Ali Süleyman) Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1422/2001, 1. Baskı, C. V, s. 1378., Ebû Hayyân, a.g.e. C. I, s. 405., es-Sameyrî, a.g.e. C. II. 649-650., Edeygunlâ, a.g.e. s. 123., el-Eşmûnî, a.g.e. C. IV, s. 121., el-Galâyînî, a.g.e. C. II, s. 29.

<sup>14</sup> İnfîtâr, 82/22.

<sup>15</sup> el-Müberred, a.g.e. C. II, s. 157., Sîbeveyhi, a.g.e. C. III, s. 490., el-Eşmûnî, a.g.e. C. IV, s. 122., el-Galâyînî, a.g.e. C. II, s. 28., Seyyid Abdul'âl, a.g.e. s.31., Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, (ö. 911 h.), *Hem'ul-Hevâmi' fî Şerhi Cemi'l-Cevâmi'*, (Thk. Abdu'l-'Âl Sâlim Mukerrem), Dâru'l-Buhûsi'l-'İlmiyye, Kuveyt, 1400/1980, C. VI, s. 87., er-Radî, a.g.e. C. III, s. 398., es-Silsilî a.g.e. C. III, s. 1030., Ebû Hayyân, a.g.e. C.

I, s. 406., Bedî' Yakub, *a.g.e.* s. 20., Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, ts. 1. Baskı, C. IV, s. 629-630., Vâfi Hâcî Mâcid, *Zâhiretu Cemi't-Teksîr fi'l-'Arabîyye*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) el-Câmi'atu'l-Emrikiyye Arap Dili ve Yakın Doğu Dilleri Bölümü, Beyrut, 2003, s. 82-96., es-Sameyrî, *a.g.e.* C. II, s. 647.

<sup>16</sup> es-Suyûtî, *a.g.e.* C. VI, s. 87., Gottelf Bergstrâsser, *et-Tatavvuru'n-Nahvî fi'l-Lugati'l-'Arabî*, (Trc. Ramazan Abduttevvâb), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1414/1994, 2. Baskı, s. 111.

<sup>17</sup>Sa'duddîn Mesûd b. Ömer et-Taftâzânî (ö. 792 h.), *Şerhu't-Telvîh 'ala't-Tevdîh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, C. I, s. 51., es-Sabbân, *a.g.e.* C. IV, s. 120., Abbâs Hasan, *a.g.e.* C. IV, s. 627., Seyyid Abdul'âl, *a.g.e.* s. 27., Corcî Şahîn 'Atiye, *Süllemu'l-Lisân fi's-Sarfi ve'n-Nahvi ve'l-Beyân*, Dâru'r-Reyhânî, Beyrut, ts. 4. Baskı, s. 108., Tarabay, *a.g.e.* s. 83-84.

<sup>18</sup>el-Müberred, *a.g.e.* C. II, s. 155-162., Sîbeveyhi, *a.g.e.* C. III, s. 567., Radî, *a.g.e.* C. III, s. 397-398., el-Gazzâlî, *el-Manhûl*, s. 142., el-Karâfi, *Nefâisu'l-Usûl* C. IV. S. 1730-1731-1868., el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 182., en-Nemle, *a.g.e.* s. 31-32., Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.* C. II, s. 147., Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî (ö. 392 h.), *el-Luma' fi'l-'Arabîyye*, (Thk. Semîh Ebû Muğlî), Dâru Mecdelâvî, Umman, 1988, s. 116., el-Murâdî, *a.g.e.* C. V, s. 1378., Halid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh 'ala't-Tavdîh*, el-Matba'atu'l-Ezheriyyetu'l-Mısıriyye, Mısır, 1325 h., 2. Baskı, C. II, s. 300., Bedî' Yakub, *a.g.e.* s. 19.

<sup>19</sup>en-Nemle, *a.g.e.* s. 45-55., el-Karâfi, *Nefâisu'l-Usûl*, C. IV. s. 1868-1870., el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 182-184., Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Abdurrezzak 'Affî), Dâru's-Samî'î, Riyâd, 1424/2003, 1. Baskı, C. II. s. 273., Ebû Saîd Halîl İbn Keykeldî el-'Alâî ed-Dimaşkı, (ö. 761 h.), *Telkîhu'l-Fuhûm fi Tankîhi Siyaği'l-'Umûm*, (Thk. Alî Mu'avvad-'Âdil Abdulmevcûd), Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1418/1997, 1. Baskı, s. 404.

<sup>20</sup>Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405 h.), *el-Müstedrek 'alâ's-Sahihayn*, (Thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2002, 2. Baskı, C. IV, s. 372, (Had. no: 7961),.

<sup>21</sup>el-'Alâî, *a.g.e.* s. 404., el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, (Thk. Hamza b. Zuheyr Hâfiz) Şerketu'l-Medîneti'l-Munevvere li't-Taba'a, Medine, ts. C. III, s. 311., el-Âmidî, *a.g.e.* C. II, s. 273., Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250 h.), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, (Thk. Ebî Hafs Sâmî ibnu'l-'Arabî el-Eserî, Dâru'l-Fadîle, Riyâd, 1421/2000, 1. Baskı, C. I, s. 550.

<sup>22</sup>el-Âmidî, *a.g.e.* C. II, s. 273., el-Karâfi, *Şerhu Tankîhi'l-Fusûl*, s. 182., Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme (ö. 620 h.), *Ravdetu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Menâzir*, (Thk. Şaban Muhammed İsmail), el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Mekke, 1419/1998, 1. Baskı, C. II, s. 31-32., İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah, (419-178 h.) *el-Burhân fi Usûli'l-Fikh*, (Thk. Abdu'azîm ed-Deyb), Katar, 1399 h. C. I, s. 348-349., el-'Alâî,

a.g.e. s. 404., Mahfuz b. Ahmed el-Kelûzânî el-Hanbelî, (432-520 h.) *et-Temhîd fî Usûli'l-Fikh*, (Thk. Müfîd Muhammed Ebû 'Amşe) Dâru'l-Medenî, Cidde, 1406/1985, 1. Baskı, C. II, s. 58., eş-Şevkânî, a.g.e. C. I, s. 550., el-Gazzâlî, el-Manhûl, s. 148.

<sup>23</sup> Abdul'Alî Muhammed b. Nizamuddin el-Ensârî el-Leknevî, (ö. 1225 h.) *Fevâtihu'r-Rahmût*, (Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002, 1. Baskı, C. I, s. 258., eş-Şevkânî, a.g.e. C. I, s. 551.

<sup>24</sup> Sibeveyhi, a.g.e. C. III, s. 622.

<sup>25</sup> İbn Manzur Cemaluddin Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ebu'l-Kasım, *Lisanu'l-'Arab*, Daru'l-Maârif, Kahire, 1119, C. I, s. 679.

<sup>26</sup> el-Müberred, a.g.e. C. II, s. 153.

<sup>27</sup> Şuara, 42/15.

<sup>28</sup> Yusuf, 12/83.

<sup>29</sup> Sad, 38/21-22.

<sup>30</sup> Nisa, 4/ 11.

<sup>31</sup> Enbiya, 21/ 78.

<sup>32</sup> Tahrim, 66/ 4.

<sup>33</sup> İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 275 h.), *Sünenu İbn Mâce*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki) Dâru İhâyi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, ts. C. I. s. 312, (Bap no: 44, Hadis no: 972). İbn Ebî Şeybe Ebûbekir Abdullah b. Muahmed b. İbrahim (ö. 235 h.), *el-Musannef*, (Th. Hamd b. Abdullah el-Cu'a-Muhammed b. İbrahim el-Lehyedân) Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, Riyad, 1425/2004, 1. Baskı, C. III, s. 628, (Had. No: 8895). el-Hâkim, a.g.e. C. IV, s. 371, (Had. no: 7957).

<sup>34</sup> en-Nemle, a.g.e. s. 202., el-Kelûzânî, a.g.e. C. II, s. 64.

<sup>35</sup> İbn Manzur a.g.e. C. I, s. 679.

<sup>36</sup> et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s.50., en-Nemle, a.g.e. s. 153-239., el-Kelûzânî, a.g.e. C. II, s. 61-65., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 274-275., el-'Alâî, a.g.e. s. 408-409., el-Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, C. IV. s. 1859-1860., el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 184., eş-Şevkânî, a.g.e. C. I, s. 551-552., İmamu'l-Haremeyn, s.g.e. C. I, s. 350-351., Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 258-260., el-Gazzâlî, el-Mustasfâ, C., III, s. 312-313., Abdurrahim b. el-Hasan el-İsnevî, (ö. 772) *Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, 'Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1343 h., C. II, s. 91-93.

<sup>37</sup> Kendilerine herhangi bir görüş isnat edilen özellikle sahabe ve ilk dönem âlimlerinin çoğunun görüşü, vermiş oldukları fetvalardan veya bir diyalogdan anlaşılmaktadır. Yani bizzat görüş bildirdikleri metin bulunmamaktadır. Fakat notta bir kısmını verdiğimiz âlimlere istinaden biz de kendilerine görüş isnat etmekteyiz. Geniş bilgi için notta verilen kaynaklar incelenebilir. Diğer görüşler için de bu geçerlidir. el-'Alâî, a.g.e. s. 404-413., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 273., eş-Şevkânî, a.g.e. C. I, s. 552., İmamu'l-Haremeyn, a.g.e. C. I, s. 348., Fahrudin er-Râzî, Muhammed

b. Ömer b. el-Huseyn, (ö. 606 h.) *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Taha Câbir Feyyâz el-'Alvânî) Müessesetu'r-Risâle, ts., C. II. s. 370., Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 258-259., el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C., III, s. 311-312.

<sup>38</sup> el-'Alâî, a.g.e. s. 407., eş-Şevkânî, a.g.e. C. I, s. 552-53., Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 258., et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 50., en-Nemle, a.g.e. s. 120-121.

<sup>39</sup> el-Kelûzânî, a.g.e. s. 60., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 277., Fahreddin er-Râzî, .a.g.e. C. II, s. 371., el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C., III, s. 315., el-İsnevî, a.g.e. C. II, s. 90., et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 50., en-Nemle, a.g.e. s. 114-116.

<sup>40</sup> el-'Alâî, a.g.e. s. 408., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 278., Fahreddin er-Râzî, .a.g.e. C. II, s. 371., el-İsnevî, a.g.e. C. II, s. 90-91., en-Nemle, a.g.e. s. 117-118.

<sup>41</sup> el-'Alâî, a.g.e. s. 408., el-Kelûzânî, a.g.e. s. 60., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 277., Fahreddin er-Râzî, .a.g.e. C. II, s. 371., el-İsnevî, a.g.e. C. II, s. 91., en-Nemle, a.g.e. s. 119-120. et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 50.

<sup>42</sup> Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 258-259., en-Nemle, a.g.e. s. 122-123.

<sup>43</sup> en-Nemle, a.g.e. s. 124.

<sup>44</sup> el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C., III, s. 315.

<sup>45</sup> Nisa, 4/11.

<sup>46</sup> el-Hâkim , a.g.e. C. IV, s. 372, (Had. no: 7960).

<sup>47</sup> en-Nemle, a.g.e. s. 96-125., el-'Alâî, a.g.e. s. 407-408., el-Kelûzânî, a.g.e. s. 59., eş-Şevkânî, a.g.e. C. I, s. 551-552., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 377., el-Gazzâlî, *el-Manhûl*, s. 148., Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 258-259., el-Kâdî Ebû Bekir İbnu'l-'Arabî el-Ma'ârifî (468-543), *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Hüseyin Ali el-Yederî) Dâru'l-Beyârik, Beyrut, 1420/1999, 1. Baskı, s. 77., el-İsnevî, a.g.e. C. II, s. 90-91.

<sup>48</sup> et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 50., en-Nemle, a.g.e. s. 96-125., el-'Alâî, a.g.e. s. 407-408., el-Kelûzânî, a.g.e. s. 59., eş-Şevkânî, a.g.e. C. I, s. 551-552., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 378., el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C., III, s. 311., el-İsnevî, a.g.e. C. II, s. 90-91.

<sup>49</sup> Şuara, 42/15.

<sup>50</sup> Fahreddin er-Râzî, .a.g.e. C. II, s. 374., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 275., eş-Şevkânî, a.g.e. C. I, s. 552., Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 259., Bedruddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî eş-Şâfi'î (ö. 794 h.), *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Ömer Süleyman el-Aşker) Dâru's-Safve, Mısır, 1413/1992, 1. Baskı, C. III. s. 141.

<sup>51</sup> el-Kelûzânî, a.g.e. C. II, s. 61., el-Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, C. IV, s. 1865-1866., el-'Alâî, a.g.e. s. 411., en-Nemle, a.g.e. s. 152-157.

<sup>52</sup> Yusuf, 12/83.

<sup>53</sup> Yusuf, 12/80.

<sup>54</sup> en-Nemle, a.g.e. s. 157-160., el-Kelûzânî, a.g.e. C. II, s. 63., el-'Alâî, a.g.e. s. 410., Fahreddin er-Râzî, .a.g.e. C. II, s. 374., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 275.

<sup>55</sup> Sad, 38/21.

<sup>56</sup> Hicr, 15/68.

- <sup>57</sup> en-Nemle, a.g.e. s. 160-164., el-Kelûzânî, a.g.e. C. I, s. 62., el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 184., Fahreddin er-Râzî, a.g.e. C. II, s. 373-374., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 275.,
- <sup>58</sup> Nisa, 4/11.
- <sup>59</sup> et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 50., en-Nemle, a.g.e. s. 168-169., eş-Şevkânî, a.g.e. C. I, s. 551-552., el-'Alâî, a.g.e. s. 410., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 275., Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 258., el-Kâdî ibnu'l-'Arabî, a.g.e. s. 77.
- <sup>60</sup> Enbiya, 21/78.
- <sup>61</sup> en-Nemle, a.g.e. s. 170-178., el-Kelûzânî, a.g.e. C. I, s. 62., el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 184., Fahreddin er-Râzî, a.g.e. C. II, s. 373., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 275., el-'Alâî, a.g.e. s. 410., Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 259., el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. III, s. 314.
- <sup>62</sup> Tahrim, 66/ 4.
- <sup>63</sup> el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 274-275., et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 51., el-'Alâî, a.g.e. s. 410-411., Fahreddin er-Râzî, a.g.e. C. II, s. 374., el-İsnevî, a.g.e. C. II, s. 92., en-Nemle, a.g.e. s. 180-186.
- <sup>64</sup> İmamu'l-Haremeyn, a.g.e. C. I, s. 350., el-Kelûzânî, a.g.e. C. II, s. 63.
- <sup>65</sup> Sibeveyhi, a.g.e. C. III, s. 621-624., Ebû Ali el-Fârisî, a.g.e. C. II, s. 176-177., es-Silsilî, a.g.e. C. I, s. 162-164., Ebû Hayyân, a.g.e. C. II, s. 583-584., el-Galâyînî, a.g.e. C. II, s. 14., el-Cürcânî, a.g.e. C. II, s. 928-932., es-Suyûtî, a.g.e. C. I, s. 171-174., İbn Mâlik Cemaluddin Muhammed b. Abdullah el-Endelüsî (ö. 672 h.), *Şerhu't-Teshîl*, (Thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn) Dâru Hicr, Mısır, 1410/1990, 1. Baskı, C. I, s. 106-108., et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 50-51., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 275., el-'Alâî, a.g.e. s. 410-411., Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 275., ez-Zerkeşî, a.g.e. C. III, s. 143., el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. III, s. 313., el-Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, C. IV, s. 1863-1864., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 276., en-Nemle, a.g.e. s. 186-192.
- <sup>66</sup> İbn Mâce, a.g.e. C. I. s. 312, (Bap no: 44, Hadis no: 972., İbn Ebî Şeybe a.g.e. C. III, s. 628, (Had. No: 8895). el-Hâkim, a.g.e. C. IV, s. 371, (Had. no: 7957).
- <sup>67</sup> İbn Mâce, a.g.e. C. I. s. 312, (Bap no: 44, Hadis no: 972).
- <sup>68</sup>., el-Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, C. IV, s. 1864., en-Nemle, a.g.e. s. 200-210.
- <sup>69</sup> et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 51., el-Kelûzânî, a.g.e. C. II, s. 64, el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 276., eş-Şevkânî, a.g.e. C. I, s. 552., el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 185., Fahreddin er-Râzî, a.g.e. C. II, s. 375., Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 259-260., el-Esnuvî, a.g.e. C. II, s. 92-93., en-Nemle, a.g.e. s. 210-217.
- <sup>70</sup> el-İsnevî, a.g.e. C. II, s. 93., el-Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, C. IV, s. 1864., en-Nemle, a.g.e. s. 217-221.
- <sup>71</sup> el-Kelûzânî, a.g.e. C. II, s. 64., Fahreddin er-Râzî, a.g.e. C. II, s. 375., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 276-277., el-Kâdî ibn'ul-'Arabî, a.g.e. s. 77., İmamu'l-Haremeyn, a.g.e.

C. I, s. 351., İbn Kudâme, a.g.e. C., II, s. 34., el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 185., et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 51., en-Nemle, a.g.e. s. 221-227.

<sup>72</sup> el-‘Alâî, a.g.e. s. 403., İmâmu'l-Haremeyn, a.g.e. C. I, s. 350-351., el-Gazzâlî, *el-Manhûl*, s. 149., et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 51., Nizamuddin el-Ensârî, a.g.e. C. I, s. 258., en-Nemle, a.g.e. s. 228-229.

<sup>73</sup> el-Kelûzânî, a.g.e. C. II, s. 65., el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 277., en-Nemle, a.g.e. s. 233.

<sup>74</sup> Müslim b. Ebî Haccâc en-Nîsâbü'rî (ö. 261 h.), *Sahîhu Müslim*, (Thk. Ebû Kutaybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî) Dâru Tîbe, Riyâd, 1427/2006, 1. Baskı, C. I, s. 424, (Bab. no: 22/ Hadis no: 953.), en-Nesâî Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303 h.), *Kitabu Suneni'l-Kubrâ*, (Thk. Hasan Abdulmün'im) Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001, 1. Baskı, C. II, s. 430, (Kitap no: 22, Hadis no: 2084).

<sup>75</sup> İmam Ebî Zekerriyya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676 h.), *Muğni'l-Muhâc*, İslâmi Kitaplar Nâşiri, Midyat, ts. C. I, s. 341., en-Nemle, a.g.e. s. 264-270., Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmîyy ve Edilletuh*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 2008, C. II, s. 423., Takiyu'd-Din Ali b. Abdulkâfi es-Sübki (ö. 756 h.) -Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Ali (ö. 771 h.), *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, (Thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî-Nureddîn Abdulcebbâr Sağrı), Dâru'l-Buhûs, Dubai, 1424/2004, 1. Baskı, C. II, s. 133., et-Taftâzânî, a.g.e. C. I, s. 53., Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fîyrûzâbâdî eş-Şîrâzî (ö. 476 h.), *el-Muhezzeb fi Fıkhî'l-İmam eş-Şâfi'î*, 1379/1959, 2. Baskı, C. II, s. 139. el-Âmidî, a.g.e. C. II, s. 278., el-Karâfi, Nefâisu'l-Usûl, C. IV, s. 1869., İmâmu'l-Haremeyn, a.g.e. C. I, s. 355., el-‘Alâî, a.g.e. s. 412-413., el-Gazzâlî, *el-Manhûl*, s. 150.

# ABDURRAHMÂN eş-ŞARKÂVÎ'NİN ROMANLARINDA TOPLUMSAL ELEŞTİRİ\*

Asiye ELENLİOĞLU\*

## Öz

Bu alıŐma, modern Mısır edebiyatında roman sanatının, dönemin sosyal ve siyasal hareketliliğiyle birlikte, kendi iç dinamiğinden kaynaklanan sebeplerle etkisinde kaldığı toplumcu gerçekçi akım yazarlarından Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin romanlarında toplumsal eleştiri unsurlarını ele alacaktır. Roman, kısa hikâye, Şiir, inceleme ve araŐtırma yazarı Abdurrahmân eş-Şarkâvî (1920-1987), *el-Ard (Toprak, 1954)*, *eş-Şevâriu'l-Halfiyye (Arka Sokaklar, 1958)*, *Kulûb Hâliye (Boş Kalpler, 1956)*, *el-Fellâh (ifti, 1967)* adlı dört romanıyla, Mısır sosyal ve siyasî hayatının yaklaşık otuz yılına ayna tutmuŐtur. Makalede, yazarın romanlarına yansıyan eleştiri unsurları romanların yazıldıkları dönem göz önüne alınarak incelenirken karakter tahlili, zaman, mekân ve anlatıcı gibi roman öğeleri dikkate alınmadan, eleştiri hedefleri ilgili başlıklar altında değerlendirilerek, eserlerin toplumcu gerçekçi unsurlarla uygunluğu incelenmiŐtir.

**Anahtar Kelimeler:** Abdurrahmân eş-Şarkâvî, Roman, Mısır, Edebiyat, Siyasi, Sosyal, Eleştiri.

## The Social Criticism In The Novels Of Abdurrahman Al-Sharqawi

### Abstract

This study will research elements of social criticism in the novels of Abdurrahmân Al-Sharqawi, one of the authors of the socialist realist movement in the novel art of contemporary Egyptian literature which is influenced by the social and political conditions of Egypt. The novel, short story, poetry and study author Abdurrahman Al-Sharqawi has demonstrated the social and political life of Egypt in the novels of *al-Ard, (Earth, 1954)*, *al-Shevari al-Halfiyye (Back Streets, 1958)*, *Kulub Haliye (Blank Hearts, 1956)*, *al-Fallah (Farmer, 1967)*. The aim of this article is to propound the social and political issues of Al-Sharqawi's novels, therefore his novels not to be considered in terms of novel art.

**Key Words:** Abdurrahman Al-Sharqawi, Egypt, Literature, Political, Social, Criticism

\* Bu makale İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı tarafından kabul edilen ve tarafımdan hazırlanan *Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin Romanlarında Toplumsal Eleştiri* adlı doktora tezine dayanılarak hazırlanmıştır.

\* Dr. Asiye elenlioğlu, Mail: asiyecelenli@windowslive.com, Tel: 0530 600 13 50  
Makale Gönderim Tarihi: 24.09.2017

Makale Kabul Tarihi : 18.12.2017

NÜSHA, 2017; (45):107-126



## Giriş

Toplumcu gerçekçilik; realizm<sup>1</sup> başlığı altında incelenen ve gözlemlenen ferdi veya sosyal gerçeklerin belli bir dünya görüşü ekseninde eleştiriye tabi tutularak anlatılmasını esas alan bir anlayıştır.<sup>2</sup> Arap edebiyatında, 1930'lu yıllardan sonra buna zemin hazırlayan siyasî ve içtimâî hayatın<sup>3</sup> gölgesinde gelişen bu akım, gerçekleri fert ile sınırlandırmadan toplumun her kesiminde gözlemleyip betimlemeyi hedef alan bir ifade biçimi olarak ortaya çıkmıştır.

Toplumcu gerçekçi yazarlar, nadir olayları konu edinmekten, mucize ve tesadüflere yer vermekten kaçınırlar. Bu anlayışta sebepler sonuçlarla ilişkilendirilirken toplum olumlu ve olumsuz yönleriyle tasvir edilip, fotoğraf çekiliyormuşçasına bütün ayrıntılar verilir.<sup>4</sup> Bu anlamda, toplumcu gerçekçi akım çerçevesinde kaleme alınmış romanlar, bir ölçüde romanın yazıldığı dönemin tarihine de şahitlik eder.

*“Toplumcu gerçekçiliğin dayandığı temel ilkeler şunlardır:*

*1. Olumlu insan/kahraman/tip, (Romanlarda bu tip, kendini görevine adanmış, nefesine hâkim ve güçlü bir kişidir. Bu tipten beklenen politik erdem mükemmel bir temsilcisi olarak okursa saygı uyandıracak, okurun gıpta ederek benzemeye çalışacağı bir örnek olması, şimdiki durumla gelecek arasında bir bağ kurarak sosyalizmin başarabileceğini göstermektir)<sup>5</sup>*

*2. Devrimci romantizm, (Olumlu kahramanlarla beslenen eserlerde geleceği haber veren, özlenen sahneler ve durumların yer alması)*

*3. Gülümlülük, (Edebiyatı belli bir ideolojinin güdümine vermek)*

*4. Sosyalist taraflılık/partililik/partizanlık,*

*5. Tarihsel iyimserlik/geleceğe güvenmek,*

*6. Sosyalist/devrimci hümanizm,*

*7. Amaçlılık, (Sosyalist bireyselliğin geliştirilmesi bu edebiyatın ana amacıdır)*

8. *Ulusallık-ulusalcılık,*

9. *Yurtseverlik,*

10. *Destansı ve halkçı bir anlatım,*

11. *Biçim-içerik-işlev, (Toplumcu Gerçekçi Edebiyat eğitsel bir işlev yüküldür. Çökmekte olan kurumlara işaret ederek yeni yapılanmaları hedef gösterir)*

12. *Burjuva ideolojisiyle (Yabancı, uzak ülkeleri kolonize etme eylemi) uzlaşmazlık.”<sup>6</sup>*

Şarkâvî romanlarında toplumcu gerçekçiliğin söz konusu bu ilkelerine sadık kalmıştır.<sup>7</sup> Köylünün Sıdkî<sup>8</sup> döneminde maruz kaldığı haksız muamelelere karşı direnişini betimlediği *el-Ard* (1954) isimli romanıyla gerçekçiliğin zirvesine çıkar. Sıdkî yönetiminin özellikle köylü ve işçi kesimde yarattığı huzursuzluğun ve ekonomik sıkıntının getirdiği zor günler 1936 Devrimi’ni hazırlarken Urâbî Paşa ayaklanmasından bu yana bir gelenek haline gelen grev ve gösteri yürüyüşleri Mısır toplumunun bir parçası olmuştur. *eş-Şevâriu’l-Halfiyye* (1958) adlı romanında, Kahire’nin Azîziye mahallesinde, devrim hazırlıklarını toplumun o günkü profilinden kesitler sunarak, mahalle sakinlerinin kişilik tahlilleriyle verir. Romanda toplumsal eleştiri zemini sosyal ve siyasî alanda oldukça iyi dokunmuştur. *Kulûb Hâliye* (1956) romanında, İkinci Dünya Savaşı yıllarında savaşın getirdiği ağır ekonomik koşulların, zaten geçim sıkıntısı içindeki halka tesiri ile İngiltere’nin Mısır’ı bir üs olarak kullanması neticesinde İngiliz askerlerinin uğrak yeri olan Kahire’de değişen toplum düzenini ve ahlâkı eleştirir. *el-Fellâh* (1967) romanında da 1952 Devrimi sonrasında sosyalizmin kurumsallaşması, toprak reformu ve toplum refahı yolunda atılan önemli adımlara rağmen, mevkilerini kendi çıkarları doğrultusunda kullanan yöneticileri eleştirerek, Mısır toplumunun daha özgür ve adil bir yaşam için beklentilerini konu edinmiştir.

Romanlar birbirini takip eden zaman sırasında, kronolojik olarak yazılmıştır. Çocukluğunu geçirdiği köyde tanık olduğu, köy halkının hayat mücadelesi ile okumak için gittiği Kahire’de kaldığı mahalle ve öğrencilik hayatı edebî eserler olarak karşımıza çıkarken, romanlarında adeta otobiyografisini yazdığı düşünülür.

Şarkâvî 67 yıllık hayatı boyunca toplumcu gerçekçi üslubuyla kaleme aldığı romanlar başta olmak üzere tüm edebî ürünlerinde, Mısır toplumunun nabzını tutmuş, onun inşası için çaba sarf etmiştir. Küçüklüğünden itibaren, Mısır'ın ve İslâm âleminin yaşadığı sosyal ve siyasî olayların etkisinde şekillenen düşüncelerini edebî eserlerinde toplamış, defalarca tutuklanıp hapse girmesine rağmen doğru bildiğini söylemekten vazgeçmemiştir.

Edebiyatın roman, kısa hikâye, tiyatro, şiir, makale ve bibliyografya gibi pek çok alanında ürün vermiş olan Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin eserleri incelendiğinde, onun, bir edebiyatçıdan öte, çağının sorunlarıyla ilgilenen bir mütefekkir olduğu görülür. Eserlerinin olay örgüsü içinde yer alan, İslâm'ın doğru anlaşılması ve yaşanmasıyla ilgili toplumda etkin rol oynayan din adamları ve yanlış yorumlandığını düşündüğü tevekkül, tevessül kavramları yanında sosyal eşitlik ve sosyal adaletle ilgili düşünceleri buna delil teşkil etmektedir.<sup>9</sup>

Siyasi eleştirinin oldukça büyük bir yekûn tuttuğu romanlarda Modern Mısır tarihinin ana başlıkları yer alırken, onun, bu siyasi atmosferde çiftçi portresini ön plana çıkardığı, halkın özgürlük mücadelesi etrafında şekillenen romanlarında çiftçi direnişine ağırlık verdiği görülür.

### **Şarkâvî'nin Romanlarında Siyasî Eleştiri**

#### ***el-Ard* Romanında 1932-1933 Yılları Arası Sıdkî Paşa Yönetimi**

Şarkâvî'nin 558 sayfadan oluşan *el-Ard* romanı, ülkeyi demir yumrukla yöneten Sıdkî Paşa iktidarı zamanında, köylünün geçim sıkıntısını ve devletin köylüye karşı gayri hukukî muamelesini konu edinir.

Şarkâvî'nin romanlarını anlamak şüphesiz hayat hikâyesini doğru anlamaktan geçer. İnsanın yaşadığı çevre, şahsiyetinin oluşmasında temel rol oynadığı gibi, hayata ivme kazandıran insan ilişkileri, sosyal ve siyasî hareketlilik de karaktere etki eden faktörlerdendir. Çiftçi bir ailenin çocuğu olan Şarkâvî, Mısır'da siyasî ve coğrafi yapının bir sonucu olarak varlığını sürdüren feodalitenin olumsuz şartlarını tecrübe ederek büyümüş, büyük toprak ağalarının yanında yaşam mücadelesi veren fakir çiftçinin hayatına şahit olmuştur.

Bu anlamda Şarkâvî'nin doğduğu ve yetiştiği çevre kadar hayatına tesir eden bir diğer etken de döneminin siyasî hareketliliği olmuştur. Onun doğduğu yıllar Sad Zağlûl (1860-1927) önderliğinde bütün yurttaki İngilizlere

karşı direnişin toplumsal bir devrime dönüştüğü yıllara rastlar. 1919 Devrimi'ni köyde büyüklerinden dinleyerek yetişen Şarkâvî, 1936 Devrimi'ne neden olan olayları, kırsal kesimde çiftçi bir ailenin çocuğu olarak ve Kahire'de de katıldığı öğrenci eylemleriyle bizzat tecrübe etmiş, bütün bunlar karakterinin şekillenmesinde ve edebî tavrının oluşmasında etkili olmuştur. Hayatından büyük izler taşıyan *el-Ard* romanı için şunları söyler:

*“Gerçekten el-Ard romanında hayatımdan bölümler ve küçük yaşta bende iz bırakan ufak parçalar vardır. Bunlar çok eskide kalmış da olsa olayları içinde saklar ve bu romandaki pek çok şeyin hayat hikâyem olduğu gerçeğini değiştirmez. Mesela Tarla Yolu hikâyesi köyümüzde ve komşu köylerde yaşandığı gibi toprağın çiftçinin elinden alınması olayı da gerçektir.”<sup>10</sup>*

*el-Ard* romanında Sıdkî Paşa liderliğindeki kabinenin, iktidarının devamı için meşru gördüğü hukuksuz muamele, romanın siyasî eleştiri zemini oluşturmaktadır.<sup>11</sup> Şarkâvî siyasî atmosferin gölgesinde halkın yaşantısına ayna tutarken toplumcu gerçekçi romanların bir diğer özelliği olan iyimser düşünceye de sadık kalır. Romanda 1919 Devrimi'ni gerçekleştiren halkın, hâlihazırda maruz kaldığı hukuksuz uygulamalara son verecek güce sahip olduğu vurgulanır.

Romanda toplumcu gerçekçi roman tarzının devrimci romantizm ilkesi oldukça barizdir. Şarkâvî destansı bir anlatımla kaleme aldığı romanında çökmeye başlayan kurumlara işaret ederken yerine geçmesini hedeflediği yeni yapılanmalara da işaret eder.

Bu roman tarzının tarihe mutabık kaldığını ve romandaki tipik karakterlerin tarihî güçleri kendi kişiliğinde somutlaştırdığını söylemiştik. *el-Ard* romanındaki tipler köy romanlarının değişmez unsurları olan kahramanlardır. Bunlar, devlete yakınlığıyla bilinen büyük toprak sahibi paşa, devletin köydeki gölgesi ve daima paşa lehine çalışan muhtar, devletin gücünü temsil etse de köylünün yanında olan köy korucuları, köyün imamı, öğretmeni, köy delikanlıları ve ileri gelen birkaç kişi ile köyün güzel kızıdır.

Romanda Şarkâvî, hükümetin büyük toprak sahipleri lehine kayırmacı ve adaletsiz tutumunu eleştirirken romanın olay örgüsünü iki temel üzerine oturtur. Köylüler İklim kasabasına gitmek için, tamire ihtiyacı olan köprüyü kullanmaktadırlar. Köprünün tamiri daha az paraya mal olacakken hükümet,

Paşa'nın yeni yaptırdığı evinin önünden geçmesini istediği ziraî yolun yapımı için köylünün arazisini istimlak eder. Ayrıca hükümet, köylüye tanıdığı on günlük sulama müddetini, Paşa'nın arazisinin sulanması için beş güne indirmiştir. Romanda hükümetin haksız uygulamaları eleştirilirken o dönemdeki siyasî atmosfer hakkında detaylı bilgi verilir. Köylünün hükümet karşısında hak arayışının ana temayı oluşturduğu romanda, köy adet ve geleneklerinin sunulduğu motiflerle, köy yaşantısını bize canlı yansıtan karakterlerin renkliliği romana canlılık kazandırır.

### ***eş-Şevâriu'l-Halfiyye* Romanında 1936 Yılı Devrim Hazırlığı**

Şarkâvî'nin 1958 yılında kaleme aldığı ve 733 sayfadan oluşan *eş-Şevâriu'l-Halfiyye* romanı, Mısır siyasî tarihi dikkate alındığında, *el-Ard* romanının devamı mahiyetindedir. *el-Ard* romanında 1930-1933 yılları arasında iktidar olan Sıdkî hükümetinin yönetimi süresince, halkın maruz kaldığı hukuksuz uygulamaları köy zemininde değerlendiren ve köylünün direnişini konu edinen Şarkâvî, *eş-Şevâriu'l-Halfiyye* romanında Sıdkî hükümetinin ilga ettiği 1923 anayasasının yeniden yürürlüğe girmesi için Nesim Paşa hükümetine karşı halkın büyük bir katılımı ile gerçekleştirdiği 1936 Devrim hazırlığını detaylı bir şekilde okuyucuya yansıtır.

*el-Ard* romanındaki direnişçi ruh, Kahire'de 1936 Devrimi'ni gerçekleştirmek için öğrenci gösterileri ve işçi grevleriyle ortaya çıkar. Mısır'da 1935-1936 yılları "gençlik yılları" olarak adlandırılır çünkü bu yıllar öğrenci ayaklanmaları yıllarıdır.<sup>12</sup>

Aslında Urâbî Paşa ayaklanmasından itibaren halkın sokaktaki duruşu geleneksel bir yapıya dönüşmüştür. Sad Zağlûl'un başını çektiği 1919 Devrimi'nden sonra halk bir kez daha bütün kurumlarıyla 1936 Devrimi için harekete geçer.

Şarkâvî, *eş-Şevâriu'l-Halfiyye* romanında Kahire'de bir mahalle hayatını dönemin siyasî kimliğiyle betimlerken mahalle sakinlerinin millî duygularıyla, nefsî duygularını zaman zaman çatışma halinde okuyucuya sunar. Bu bağlamda roman, devrim karakterlerinin bir yandan nefsi arzularını millî duygularına kurban etmeleri yanında, millî duyguların nefsî arzulara kurban edilişleriyle ilgili verdiği örneklerle toplumun canlı bir tasviridir.

1936 Devrim günlerinde on altı yaşında bir lise öğrencisi olan Şarkavi Kahire'de öğrenci kardeşleriyle birlikte ikamet etmektedir. Bu deneyimini, romanda geçen öğrenci kardeşlerin hikâyesinde kullanır. Kendisi gibi çiftçi bir

aileye mensup bu kardeşler, öğrenciliğinde olduğu gibi, babalarının ansızın yapabileceği ziyaretler sebebiyle yaşantılarına özen göstermek zorunda kalmışlardır.<sup>13</sup>

Devrime şahit olan, katıldığı öğrenci eylemleri sebebiyle birkaç kez tutuklanan Şarkâvî, *eş-Şevâriu'l-Halfiyye* romanı için “*Benim hayat hikâyemdir.*” der. Şarkâvî, bu romanda kendisine en yakın bulduğu karakterin, babaları çiftçi olan öğrenci kardeşlerden lise öğrencisi Şevkî olduğunu söyler.<sup>14</sup> Buna dayanarak, romanda eylem hazırlığı içinde olan öğrencilerin plan ve duygularında Şarkâvî’nin kendi yaşantısından pay bulunduğu söylemek yanlış olmaz.

Şarkâvî romanda halk ve hükümet cephesinden seçtiği karakterlerle eylemlerin iç yüzünü ortaya koymaya çalışır. Babası ya da kardeşi emniyet mensubu eylemci gençlerin, birtakım zorunluluklar sebebiyle, devrim sırasında karşı karşıya gelmesi bir trajedidir. Oğlunu 1925 yılı öğrenci eylemlerinde kaybetmiş olan Şukrî Bey’e 1936 yılı öğrenci eylemlerini bastırma görevinin verilmesi buna örnektir. Daha önce kendisine tevdi edilen benzer görevleri reddettiği için ceza alan Şukrî Bey’in son görevindeki iç hesaplaşması oldukça çarpıcıdır. Şarkâvî hükümet güçlerinin halka karşı tutumunda “*İnsan bunu kendi insanına nasıl yapar?*” sorusunu vurgular.<sup>15</sup>

### ***Kulûb Hâliye Romanında II. Dünya Savaşı Yıllarında Mısır***

Şarkâvî 335 sayfadan oluşan *Kulûb Hâliye* romanında, II. Dünya Savaşı yıllarında savaşın getirdiği ağır ekonomik koşulların özellikle Mısır kırsalında neden olduğu olumsuz hayat şartlarını konu edinir.<sup>16</sup> Savaş sebebiyle İngiliz askerlerinin uğrak yeri olan Kahire’nin bozulan görüntüsünün işlendiği romanda, uzun yıllar geniş halk tabanından destek görmüş VEFD partisindeki yozlaşma eleştirilir. Şarkâvî’nin 1936’dan beri yapılan birtakım düzenlemelere rağmen, küçük toprak sahibi çiftçilerle iktidara yakınlığı ile bilinen büyük toprak sahibi paşalar lehine devam eden mücadeleyi kurguladığı romanda, her zaman olduğu gibi çiftçinin direnişi ve hak arayışı ön plandadır.

Romanın olay örgüsü, köyün delikanlısı Gânîm ile bir toprak ağası arasında meydana gelen tartışmada, toprak ağasının şikâyeti üzerine, hiçbir kovuşturma yapılmadan Gânîm hakkında tutuklama kararı çıkarılması üzerine gelişir. Köylü, VEFD hükümetine rağmen yönetimin toprak ağalarını kayıran tavrı karşısında demokratik yoldan hak arayışına girer.

Şarkâvî'nin, farklı dönemlerdeki siyasî eleştirilerinde objektif bir tutum sergilediğini görürüz. 1932-1933 yılları arasındaki Sıdkî dönemini eleştirdiği *el-Ard* romanında VEFD Partisi yanlısı gözüdürken Kurtuluş Savaşı yıllarını konu edindiği bu romanda, VEFD'deki bozulmayı tarafsız bir şekilde eleştirebilmiştir. Nitekim 1952 Devrimi sonrası sosyalist kurumlardaki yozlaşmayı eleştirdiği *el-Fellâh* romanında da objektif bakış açısından ayrılmayacaktır.

### ***el-Fellâh* Romanında 1952 Sonrası Mısır**

*el-Ard*, *eş-Şevâriu'l-Halfiyye* ve *Kulûb Haliye* romanlarında şahit olduğumuz Mısır köylüsünün adalet ve sosyal reform mücadelesi, *el-Fellâh* romanında başka bir boyut kazanmıştır. Kırsal kesimde köylülerin, şehirde öğrenci ve işçilerin direnişleri, arzu ettikleri reformların gerçekleşmesiyle sonuçlanır, ancak elde ettikleri yeni düzen kusursuz değildir.<sup>17</sup>

Şarkâvî, 297 sayfadan oluşan *el-Fellâh* romanında 1952 Devrimi'nden sonra köylünün elde ettiği haklara ve sosyalizmin kurumlarıyla yerleşip, sosyal adalet ilkesi temeliyle çalışmasına rağmen, toprak reformundan sonra da eski gücünü devam ettirmeye çalışan ağa ve paşalarla, devletin çeşitli kurumlarındaki sapkın idarecilerin yandaş tutumlarını tenkit eder. Bu roman Şarkâvî'nin romanları arasında sosyalist tarafgirliğin en bariz olduğu romandır.

Romanın başında anlatıcı yazar, ikâmet ettiği Kahire'de dolaşırken uzun yıllardan beri görmediği amcasının oğlu Abdulazîm ile karşılaşır. Abdulazîm, tarım bakanıyla görüşmek ve ona köyde yaşanan haksızlıkları bildirmek için Kahire'ye gelmiştir. Anlatıcı yazar onunla birlikte uzun zamandır görmediği köyüne döner. Tarım reformu sonucunda araziler toprak ağalarının ellerinden alınmış ve belli oranda çiftçilere dağıtılmıştır. Bu ağalardan biri olan Rızık, ağa ve bey gibi lakapların kaldırılmasını hazmedemez. Rızık, tarım reformuyla azalan arazilerini, tarım reformu kontrolörünün yardımıyla eski haline getirmeye çalışır. Ayrıca, başkanı olduğu kooperatifin alet ve makinelerini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaktadır.

Köylünün Rızık ve yandaşlarına karşı verdiği mücadele, siyasî kurumlardaki konumlarını çıkarları doğrultusunda kullanan idarecilere rağmen zaferle sonuçlanır.

## Sosyal Eleştiri

### Din

Şarkâvî romanlarında kaderci ve gelenekçi din anlayışını temsil eden din adamlarıyla, onların öğretisinden nasiplenen, eylemsiz dua ile kabirlere tevessül ederek yardım isteyen halkı eleştirirken Cemâleddîn Efgânî<sup>18</sup>, Muhammed Abduh<sup>19</sup> ve Mehmet Akif<sup>20</sup> eksenli düşünce halkasının bir parçası olduğu görülür. Romanlarında 1930'lu yıllarda Mısır'da siyasî bir örgüt olarak ortaya çıkan Hasan el-Bennâ'nın kurduğu Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin<sup>21</sup> adı geçmezken zikrettiğimiz isimlerin savunduğu, geleneksellikle yenilikçiliğin karışımı olan ve akla İslâmcılık akımını getiren fikirleri dikkat çeker.

Mısır'da köylünün hayal ettiği toprak reformu, sosyal refah ve eşitlik Şarkâvî'nin romanlarının ana teması olmasına rağmen, onun İslâmiyet temelli sosyal reform ve sosyal sorumluluk çağrısı yapan Hasan el-Bennâ'nın<sup>22</sup> fikirlerini desteklemek yerine, aynı değerleri başka ideolojilerde aradığını ve romanlarında sosyalizm vurgusu yaptığını görüyoruz. Romanlarındaki dini, hurafelerden temizleme<sup>23</sup> ve İslâm'ı ana kaynağına döndürme temelindeki fikirleri ise İslâmcılık<sup>24</sup> akımının savunduğu görüşlerle örtüşmektedir. Eylemsiz tevekkül<sup>25</sup> ve ölümlere tevessülde<sup>26</sup> Şarkâvî'nin romanlarındaki eleştir unsurları arasında yer alır.

### Sosyal Hayat

Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin *el-Ard*'da 1932-1933 yılları arası, *eş-Şevâriu'l-Halfiyye*'de 1935 yılı sonu, *Kulûb Hâliye*'de 1944-1948 yılları arası ve *el-Fellâh*'da 1960'lı yılları konu edindiği toplumcu gerçekçi dört romanında Mısır köy ve şehir hayatının yaklaşık 30 yılına ayna tuttuğunu görüyoruz.

Romanların kapsadığı bu otuz yılın sosyal alanda sınırları keskin değişiklikler meydana getirmek için yeterli olmadığı düşünülse de özellikle savaş yılları başta olmak üzere, İngiltere ile yakın temas halinde olan Mısır'da değişim rüzgârlarının kuvvetli estiği bir gerçektir.

1936 ve 1952'deki devrimlerle özgürlük yolunda atılan adımlar neticesinde elde edilen haklar, toplumu sosyal açıdan şekillendirirken bu durum, eğitim ve kadın konusu başta olmak üzere, Şarkâvî'nin romanlarındaki



toplum görüntüsüne yansımıştır. 1932-33 yılları arasını konu edindiği *el-Ard* romanıyla 1960'lı yılları konu edindiği *el-Fellâh* romanı arasında köylünün yaşantısındaki fark oldukça barizdir. Aynı şekilde köyü dekor olarak seçtiği üç romanıyla, Kahire'de bir mahalle hayatını anlattığı *eş-Şevâriu'l-Halfiyye* romanı arasında, kadın, aile, eğitim, fakirlik gibi sosyal eleştiri zeminlerinde de farklılık göze çarpar. *el-Ard* romanında eğitimden söz edilmezken *el-Fellâh* romanında, okuma yazma oranının yükseldiği, kadınların siyasî hayatın içinde yer aldığı görülür.<sup>27</sup>

Mısır'ın feodal yapısı ve istikrarsız yönetim şekliinden kaynaklanan ekonomik sıkıntılar, Şarkâvî'nin romanlarında daha çok kırsal kesimde mercek altına alınmıştır. Kahire'de geçen *eş-Şevâriu'l-Halfiyye* romanında fakirlik sınırı daha iyi bir hayat tarzı olarak karşımıza çıkarken köyde insanlar açıklıkla yüz yüzedir. Büyük çoğunluğu toprak ağalarının elinde olan arazilerden kalan küçük miktardaki toprağa sahip olan köylü, vergi yükü altında ezilip, toprağını tefeciye kaptırma tehlikesiyle karşı karşıyayken hiç toprağı olmayanlar da ağaların arazisinde işçi olarak çalışır. Mısır ekmeğiyle karnını doyuran, evin diğer ihtiyaçları için ümidini pamuğa bağlamış olan köylü, daima azla kanaat etmek zorundadır.<sup>28</sup> Şarkâvî'nin toprak reformundan önce yazdığı *el-Ard* ve *Kulûb Hâliye* romanlarında fakirlik köy halkının ahlâkî yapısına tesir eden önemli olgudur.<sup>29</sup>

Şarkâvî'nin romanlarında kadın olgusu karşımıza, öncelikle aşkın ve cinselliğin sembolü olarak çıkar. Bu vurgunun yanında o, duygularıyla var olan, değer gören, özellikle siyasî direniş başta olmak üzere toplumda erkeğin yanında bir birey olarak var olan bir şahsiyettir. Romanları içerisinde doğal bir zemine oturan aşk ve cinsellik bir eleştiri unsuru değildir. Ancak Şarkâvî'nin, ailenin temelini sarsacak ve güven duygusunu zedeleyecek gayrimeşru tavırları<sup>30</sup> tenkit ederken sorumluluğu erkeğe yükleyip karısına sahip çıkması gerektiğiyle ilgili verdiği mesajlar, romanlarını yazdığı yıllar ve bölge söz konusu olduğunda oldukça cesur durmaktadır.<sup>31</sup> Şehirdeki kadın profili, ahlâkî ve sosyal dejenerasyona karşı daha korunaksız kalmış, bu da kadının aile içindeki konumu başta olmak üzere eğlence kültüründeki yerini olumsuz etkilemiştir.<sup>32</sup>

Mekân olarak köyü dekor olarak seçtiği üç romanında da köy hayatından eğlenceli kesitler sunan Şarkâvî, yer yer mizah öğeleriyle romanı renklendirir. Köylünün doğallığını yansıttığı ve onun gözünde toprağın anlamını hissettirdiği olay akışıyla, okuyucuda çiftçiye karşı değer duygusu uyandırır.<sup>33</sup>

Toprak ürünün değil, adeta hayallerin ve umudun yeşerdiği bir tarladır. Köylüye itibar kazandırdığı gibi devlet nazarında da emniyeti ifade eder. Bu romanlarda yardımlaşma motifleri de büyük yer tutar.

## Sonuç

İlk edebî eserlerinde romantizmin tesirinde kalan Şarkâvî, romanlarını 1940'lı yıllarda sosyal ve siyasî şartların sonucu olarak Mısır edebiyatına hâkim olan “toplumcu gerçekçi” tarzda yazmıştır. Yazarın *el-Ard* (1954), *Kulûb Haliye* (1956), *eş-Şevâriu'l-Halfiyye* (1958) ve *el-Fellâh* (1967) adlı romanları, ele aldığı zaman dilimi içinde Mısır toplumunun siyasî, kültürel ve ahlâkî görüntüsünün yanında adet ve gelenekleriyle de ilgili oldukça geniş bir içeriğe sahiptir.

Yapılan bu çalışma ile romanların, bu yeni tarzın; (kahraman-tip), güdümlülük, sosyalist taraflılık, tarihsel iyimserlik, sosyalist hümanizm, amaçlılık, ulusallık, yurtseverlik, destansı ve halkçı bir anlatım, burjuva ideolojisiyle uzlaşmazlık ilkelerini ihtiva ettiği görülmüştür. Daima mutlu sonla biten romanlarda, tarihî şahsiyetlerin hayatından veya tarihî olaylardan yapılan alıntılarla okuyucu yarını inşa etmeye heveslendirilir. Özellikle *el-Fellâh* romanında sosyalizm vurgusu oldukça yoğundur. Yazar, sosyalist kurumlardaki yozlaşmayı da konu edindiği bu roman da, devrimin yaşattığı hayal kırıklığına rağmen, yitirmediği yarına güven duygusu ile devrimci romantizmi ön plana çıkarır. Şarkâvî'nin romanlarına hâkim olan destansı anlatım *el-Ard* romanında daha baskındır. Köy ağalarıyla çiftçi arasındaki mücadele ise burjuva ideolojisiyle uyumsuzluğa temel teşkil eder.

Şarkâvî, özellikle köyü dekor olarak seçtiği *el-Ard*, *Kulûb Hâliye* ve *el-Fellâh* adlı üç romanında, köy hayatını ve köylü tiplerini, betimlemeleriyle olduğu kadar onları doğal ağızları ile konuşturarak, okuyucuya son derece başarılı yansıtır. Kahire'de geçen *eş-Şevâriu'l-Halfiyye* romanında Mısır şehir hayatını anlatmada seçtiği kahramanlar oldukça homojendir. Muhafazakâr ve sömürge altında asimile olmuş ailelerle öğrenci, şehirlî ve köylü tiplerleri arasında bize o günkü ahlâkî, millî ve manevî değerler hakkında bilgi verir.

Şarkâvî'nin romanlarında eleştiri hedefi ağırlık olarak siyasî atmosferdir. 1936 ve 1952 yıllarındaki devrim şartlarını hazırlayan olaylarla 1952 Devrimi sonrası yozlaşmayı konu edindiği romanlarda olaylar tarihî akışa tamamen uygundur.

Şarkâvî dört romanında Mısır toplumunun yaklaşık otuz yılını mercek altına alırken toplumsal açıdan da önemli sosyolojik veriler sunar. Romanlarında bu zaman zarfında kadın, aile ve eğitim gibi konularla

ekonomik şartların topluma etkisini ve İngiliz sömürgesindeki Mısır'ın özellikle II. Dünya Savaşı yıllarındaki sosyal görüntüsünü eleştirir.

Bu çalışma *Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin Romanlarında Toplumsal Eleştiri* adlı doktora tezi çalışmasının bir özeti mahiyetinde olup konu hakkında daha detaylı bilgi İSAM Kütüphanesi'nde bulunan tez içeriğinde mevcuttur.

## KAYNAKÇA

- Abdulganî, Mustafa. *İtirafât Abdurrahmân eş-Şarkâvî*. Kahire: el-Meclisu'l-Âlâ li's-Sekâfe, 1995.
- Abdumelik, Enver. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. Terc. Adnan Cemgil. İstanbul: Altın Kitaplar, 1971.
- Al-Sayyid Marsot, Afaf. *Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne*. Terc. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Aselî, Süreyya. *Edebu Abdurrahmân eş-Şarkâvî*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısıryyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1995.
- Bâtîşe, Ömer. *el-Katib el-Kebîr Abdurrahmân eş-Şarkâvî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2009.
- Badrawi, Malak. *Ismail Sidqi 1875-1950*. London: Routledge Curzon, 1996.
- Botman, Selma. "The Liberal Age, 1923-1952", M. W. Daly (ed.) *The Cambridge History of Egypt C: II*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, ss. 295-305.
- Campbell, Robert B. *el-Alamu'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Mu'âsır*, (Beyrut: el-Mahedu'l-Elmânî li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 1996.
- Cleveland, William L. *Modern Ortadoğu Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.
- Cuno, Kenneth M. *The Pasha's Peasants: Land, Society and Economy in Lower Egypt 1740-1858*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- Çelenlioğlu, Asiye. *Mehmet Akif'in Kur'an Yorumu*. İstanbul Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul, 1998.
- Çetişli, İsmail. *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Ganim, İbrâhim el-Beyyûmi, "Hasan el-Bennâ", *DİA*, C: 16, İstanbul 1997, ss. 307-310.
- Ganim, İbrâhim el-Beyyûmi. "İhvân-ı Müslimîn", *DİA*, C: 21, İstanbul 2000, ss. 580-583.
- Karaman, Hayreddin. "Cemâleddin Efgânî", *DİA*, C:10, İstanbul 1994, ss. 456-466.

Kemâl, Alî. *Abdurrahmân eş-Şarkâvî el-Fellâh es-Sâir*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1990.

Kutluer, İlhan. “İslâm: Düşüncede”, *DİA*, C: 23, İstanbul 2001, ss. 65-67.

Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

en-Nahhâs, Mustafâ. , *Siyasetü'l-İhtilal Ticahe'l-Hareketi'l-Vataniyye min 1914-1936*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1985.,

Özçelebi, Hüseyin. “Türk Toplumunda Toplumcu Gerçekçi Eleştiri Anlayışının Temelleri”, Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Zeki Cemil Arda (ed.), *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi: Edebiyat Bilimi ve Sorunları*, C: III, AYK Yayınları, Ankara 2008, s. 1256.

Özerveranlı, M. Sait. “Muhammed Abduh”, *DİA*, C: 30, İstanbul 2005, ss. 482-487.

Roussillon, Alain. , “Republican Egypt Interpreted: Revolution and Beyond”, M. W. Daly (ed.) *The Cambridge History of Egypt C: II*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, ss. 334-393.

es-Seyyîd, Şefî. *İtticahât er-Rivâye el-Arabîyye fî Mısır Münzü el-Harbi'l-Âlemi es-Sanî*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1967.

eş-Şarkâvî, Abdurrahman. *el-Ard*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1990.

eş-Şarkâvî, Abdurrahman. *el-Fellâh*. Kahire: Müessesât b. Abdullah, 1973.

eş-Şarkâvî, Abdurrahman. *Kulüb Hâliye*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1986.

eş-Şarkâvî, Abdurrahman. *eş-Şevâriu'l-Halfiyye*. Kahire: Kitabu li'l-Amme, 2005.

Yıldız, Musa. “Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin el-Fellâh Adlı Romanı”, *EKEV Akademi Dergisi*, C: 3, S: 1, Ankara, Bahar 2001, s. 255-256.

<sup>1</sup>Hayatı, tabiatı, insanı ve olayları olduğu gibi anlatma, aktarma endişesi çerçevesinde teşekkül eden anlayış. İsmail Çetişli, *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), s. 80.

<sup>2</sup> Çetişli, *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*, s. 86.

<sup>3</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Süreyya Aselî, *Edebu Abdurrahmân eş-Şarkâvî*, (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1995), s. 37.

<sup>4</sup> Şefi es-Seyyîd, *İtticahât er-Rivâye el-Arabiyye fi Mısır Münzû el-Harbi'l-Âlemi es-Sanî*, (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1967), s. 102.

<sup>5</sup> Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 61.

<sup>6</sup> Hüseyin Özçelebi, “Türk Toplumunda Toplumcu Gerçekçi Eleştirisi Anlayışının Temelleri”, Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Zeki Cemil Arda (ed.), *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi: Edebiyat Bilimi ve Sorunları*, C: III, AYK Yayınları, Ankara 2008, s. 1256.

<sup>7</sup> Abdurrahmân eş-Şarkâvî, 10 Kasım 1920 tarihinde el-Munûfiyye eyaletinin Şebîn el-Kûm şehrinin ed-Dellâtûn köyünde doğmuştur. Kuttâb'da okuduktan bir yıl sonra, el-Medresetu'l-İlzâmiyye denilen devlet okuluna gitmiş, ikâmet ettiği köyde ilkokul bulunmadığından, eğitimine Şibra Hâlfûn adlı komşu köyde devam etmek zorunda kalmıştır. Medresetu Şebîn el-Kûm el-İbtidâiyye el-Emîriyye adlı bu okulu bitirdikten sonra, Kahire'de Muhammediye İlkokulu'nda (1933) ve Hidviyye Lisesinde (1938) okumuştur. Edebiyata olan ilgisi, kendinden büyük kardeşlerinin yaz tatilinde okumak için yanlarında getirdikleri kitaplarla başlar. Liseyi bitirdikten sonra edebiyat fakültesine gitmek istese de babasının ve kardeşlerinin ısrarı ile Fu'âd el-Evvel Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne devam etmek zorunda kalmıştır. Ancak burada edebiyatla ilişkisini kesmeyip fakültede düzenlenen edebiyat toplantılarına ve Taha Hüseyin'in haftalık konferanslarına devam eder. Üniversite öğrencisiyken gazete ve dergilerde çeviri şiir yayınlamak suretiyle aktif olarak edebiyatla ilgilenen Şarkâvî, 1943 yılında Fuâd el-Evvel Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun olduktan sonra iki yıl avukatlık yapmıştır. Bu işinden ayrılarak, bir yıl süreyle eğitim bakanlığında müfettiş olarak çalışmış daha sonra gazete ve dergilerde yazı işleri müdürlüğü ya da makale yazarlığı yapmak suretiyle edebiyatı bir meslek olarak icra etmiştir. 1945 yılından itibaren devrim öncesi ve sonrasında pek çok derginin çıkarılmasına iştirak etmiş, İngiliz sömürgesi ve istibdada karşı yazılarından dolayı, öğrenciliğinde olduğu gibi çok kez tutuklanmıştır. 1945 yılında üniversite mezunları birliği tarafından çıkarılıp 1946 yılında kapanan aylık *et-Talîa* dergisinde yazı işleri başkanlığı görevinde bulunmuş, daha sonra sırasıyla *el-Musavver*, *el-Gad*, *el-Mısri*, *eş-Şâb*, *Ahbâru'l-Yevm* ve *Rûzu'l-Yusûf* dergilerinde yöneticilik yapmıştır. 1984 yılında edebiyat alanında devlet takdir ödülüne layık görülmüş, 1985 yılında birinci derece bilim ve sanat nişanını almıştır. Evli ve üç çocuk babası olan Şarkâvî, 1987 yılında, doğduğu gün olan 10 Kasım günü hakkın rahmetine kavuşmuştur. Bkz. Robert B.

Campbell, *el-Alamu'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Mu'âsir*, (Beyrut: el-Mahedu'l-Elmânî li'l-Ebhasi'ş-Şarkıyye, 1996), s. 775; Alî Kemâl, *Abdurrahmân eş-Şarkâvî el-Fellâh es-Sâir*, (Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1990), s. 46; Musa Yıldız, “Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin el-Fellâh Adlı Romanı”, *EKEV Akademi Dergisi*, C: 3, S: 1, Ankara, Bahar 2001, s. 255-256.

<sup>8</sup> 1930-1933 ve 1946'da Mısır başbakanlığı yapmış İsmail Sıdkî Paşa'nın hayatı için bkz. Malak Badrawi, *Ismail Sidqi 1875-1950*, (London: Routledge Curzon, 1996).

<sup>9</sup> “İnsanları akla hitap eden çağın araçlarını kullanmaya davet ettim ve etmeye devam ediyorum. Unutmuyorum, bazıları matbaa için: “Haramdır. Kur'an'ın matbaada basılması caiz olmaz, elle yazılmalıdır.” demişlerdi. Sonuç olarak çağa ayak uydurmamız gerekir. Din âlimlerinden doğru mesaj taşıyan sanat eserlerinin karşısında olmamalarını talep ediyorum. Eğer böyle yaparlarsa alanı değersiz sanat eserlerine bırakmış olurlar.” Ömer Bâtîşe, *el-Katib el-Kebîr Abdurrahmân eş-Şarkâvî*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 2009), s. 58; Daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Abdulganî, *İtirâfât Abdurrahmân eş-Şarkâvî*, (Kahire: el-Meclisu'l-Âlâ li's-Sekâfe, 1995), ss. 32-33.

<sup>10</sup> Abdulganî, *İtirâfât Abdurrahmân eş-Şarkâvî*, s 65.

<sup>11</sup> Napolyon'un 1798 yılında sömürgeleştirmek ve Fransa adına güvenilir bir tahıl kaynağı yapmak için Mısır'ı istilâsı, bir bakıma Arapların Rönesans'ı olarak kabul edilir. Zira işgal kapsamında beraberinde getirmiş olduğu kalabalık bilim ve sanat heyeti Mısır'da, ilmî ve edebî hareketliliğin temelini atmıştır. Osmanlı hükümeti tarafından işgale son vermesi için görevlendirilen Mehmed Ali Paşa'nın (1769-1849) 1805 yılında Mısır valisi olması ile devam eden bu hareketlilik, kendisinden sonra yönetimi devralan valilerin tutumuna göre ivme kazanıp yavaşlarken milli Mısır bilincinin oluşmasında etkili olmuştur. Mısır'ın coğrafi ve siyasî yapısından kaynaklanan feodal yapının halkın %82'sini oluşturan çiftçi kesim üzerindeki olumsuz etkisi, İngiltere'nin Mısır'a müdahalesine zemin hazırlayan 1882'deki Urâbî İsyanı'ndan sonra artacaktır. Zira büyük toprak sahipleriyle iş birliği yapacak olan İngiliz hükümeti, bu ayaklanmayı bastırmak amacıyla, Hidiv Tevfik'in otoritesini sağlamak için, kısa süreli bir müdahale hareketi amaçlamış olsa da bu, 1956 yılına kadar sürecek bir işgali başlatmıştır. İngiliz işgali altında içtimaî, iktisadî ve siyasî açıdan zaten kötü durumda olan Mısır halkı, 1914 yılında İngiltere'nin Mısır'ı himaye altına aldığı ilan etmesiyle her kademede daha büyük bir sıkıntı içine düşer. Dokuma fabrikalarına ucuz hammadde sağlamak için pamuk üretimini destekleyen İngiltere, ekonomisini savaşa göre planlayıp pamuk ithalatını yavaşlatınca, pamuk fiyatları hızla düşmeye başlamış, hükümet vergilerin zamanında toplanmasında, devlet fonları ve ziraat bankası eski borçlarının tahsilinde zorluk çıkarana karşı şiddet kullanacağını duyurmuştur. Savaş sonrası Mısır halkının sesi olarak ortaya çıkan, daha sonra Mısır'ın ilk siyasî partisi unvanını alacak olan VEFD'in oluşturduğu bağımsızlık



hareketi, 1919 Devrimi denen halk desteğiyle amacına ulaşır. 1922’de İngiltere’nin tek taraflı bağımsızlık ilanı Mısır halkı tarafından sevinçle karşılanmıştır. 1923’te anayasa ilan edilir. 1929 yılına kadar Mısır’da, Sad Zağlül’un ölümünden sonra Mustafâ en-Nahhâs liderliğine geçen VEFD iktidar olacaktır. Bu tarihte kral, VEFD hükümetini düşürerek yerine, parlamentonun üç yıllığına tatil edilmesini isteyen liberal kabinesinden Sıdkî hükümetini atar. Bundan sonraki gelişmeler, demir yumruk yönetimi ve halktan kopukluğu sebebiyle 1936 Devrimi’ne zemin hazırlayacaktır. Daha fazla bilgi için bkz. Musa Yalar, *Arap Edebiyatına Giriş*, Emin Yayınları, Bursa 2009, s. 54; Enver Abdulmelik, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Terc. Adnan Cemgil, (İstanbul: Altın Kitaplar, 1971), s. 244; Genelde 19. yüzyıl Mısır’ının ve özelde de köylülerin hayatının bir değerlendirmesi ve sonuçları için bkz. Kenneth M. Cuno, *The Pasha’s Peasants: Land, Society and Economy in Lower Egypt 1740-1858*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), s. 123; Mısır’ın siyasi tarihi ve gelişmeleri için bkz. Selma Botman, “The Liberal Age, 1923-1952”, M. W. Daly (ed.) *The Cambridge History of Egypt C: II*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), ss. 295-305; Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne*, Terc. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), s. 87; Muşafâ en-Nahhâs, *Siyasetü’l-İhtilal Ticahe’l-Hareketi’l-Vataniyye min 1914-1936*, (Kahire: el-Heyetu’l-Mısıriyyeti’l-Amme li’l-Kitab, 1985), s. 25.

<sup>12</sup> Al-Sayyid Marsot, *Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne*, s. 96.

<sup>13</sup> Abdulganî, *İtirafât Abdurrahmân eş-Şarkâvi*, s. 13-15.

<sup>14</sup> Abdulganî, *İtirafât Abdurrahmân eş-Şarkâvi*, s. 65.

<sup>15</sup> Abdurrahman eş-Şarkâvi, *eş-Şevâriu’l-Halfiyye*, (Kahire: Kitabu li’l-Amme, 2005), ss. 549-553.

<sup>16</sup> Mayıs 1936 seçimleri sonunda dördüncü kez başbakan olan en-Nahhâs, 26 Ağustos 1936’da İngilizlerle karşılıklı savunma ittifakı anlaşması imzalamış, buna göre İngiliz işgal kuvvetlerinin Süveyş Kanalı bölgesinde kalması karşılığında ülkenin bağımsızlığı sembolik olarak tanınmıştır. Ancak kriz zamanlarında Mısır’ın yönünü Kahire değil, Londra belirleyecektir. Nitekim 1939 yılında İngiltere savaşa girdiğinde Mısır sıkıyönetim ilan ederek ve Almanya ile diplomatik ilişkilerini keserek anlaşma hükümlerini yerine getirir. Savaş nedeniyle asker sayısı hızla büyüyen İngiliz kuvvetlerine altyapı ve kolaylık sağlamak için Mısır, hatırı sayılır miktarda para ve çaba harcamak zorunda kalmıştır. Büyük kentlerin caddelerinde eğlence arayışıyla dolaşan çok sayıda üniformalı askerin görüntüsü ile barlar ve genelevler, geleneksel ve dindar tabakanın hassasiyetini rencide etmeye başlamıştır. Bkz. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, s. 225.

<sup>17</sup> II. Dünya Savaşı’nın sona ermesiyle İngiltere ile Mısır arasında yeni bir gerginlik dönemi başlar. İki ülke arasındaki ilişkiler hâlâ Mısır egemenliğine kısıtlamalar getiren 1936 anlaşmasıyla yürütülmektedir. 1950 seçimlerinde iktidar olan Nahhâs

Paşa 1951’de 1936 Antlaşması’nı yürürlükten kaldırdığını ilan eder. Mısır halkının sevinç gösterileri sırasında İngilizlerle yaşanan çatışmalar şiddetlenince<sup>23</sup> Temmuz 1952’de Albay Cemâl Abdunnâsir liderliğindeki bir grup subay darbeyle yönetime el koyar. 1953’te krallık kaldırılır. Nasır’ın liderliğinde hükümetin icra kurulu olarak görev yapacak bir Devrim Komuta Konseyi (DKK) kurulur. DKK, iktidarını pekiştiren reformlar yoluyla halkın desteğini sağlamaya çalışmıştır. En çok takdir edilen başarısı, 1952 yılının Eylül ayında çıkartılan tarım reformu yasasıdır. Yasa, bir kişinin en çok sahip olacağı araziyi 200 fedan olarak sınırlar. Bu miktarın fazlasını devlet alacak ve beş feddandan az toprağı olan köylülere dağıtacaktır. Kral ailesinin toprakları ve gayrimenkullerine de el konup dağıtım programına dâhil edilmiştir. Toprak reformu yasaları hatalı uygulanmışsa da, yeni reformun eski toplumsal, ekonomik ve siyasal düzeni reddettiğini gösterir. Böylece büyük çoğunluğu çiftçi olan Mısır halkının, Mehmed Ali Paşa’dan itibaren kabaca derebeyi denecek büyük toprak sahibi paşalara karşı sürdürdüğü toprak mücadelesi, 1952 yılındaki bu reformla zafer kazanmış olur. İngiliz askerlerinin 1956 yılının Nisan ayında Süveyş Kanalı’ndan çekilmesinden sonra, kanalın 26 Temmuz 1956’da millileştirmesiyle Mısır’ın yabancı çıkarlarına zorla tabi olmasına da bir son verilir. Bkz. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, ss. 336-340, 342; Alain Roussillon, “Republican Egypt Interpreted: Revolution and Beyond”, *The Cambridge History of Egypt C: II*, ss. 334-393.

<sup>18</sup> Cemâleddin Efgânî (1838-1897), Avrupa egemenliğine karşı güçlü bir İslam uygarlığının yeniden canlandırılabilceğine olan inancıyla İslam coğrafyasını dolaşarak İslamî düşüncenin gelişimini etkilemiş, birçok modern İslamî harekete öncülük etmiş bir eylemcidir. Daha fazla bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, “Cemâleddin Efgânî”, *DİA*, C:10, İstanbul 1994, ss. 456-466.

<sup>19</sup> Cemâleddin Efgânî’nin öğrencisi olan Muhammed Abduh’un (1849-1905) klasik İslâm ulemasının aksine tarihî olayları sorgulama, Batı’nın yayılmacı ve haksız işgallerine direnme, İslâm kardeşliğini diri tutma, asırlardır derin bir uykuya dalmış görünen tecdit ruhunu uyandırma gibi fikirleri vardır. Daha fazla bilgi için bkz. M. Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *DİA*, C: 30, İstanbul 2005, ss. 482-487.

<sup>20</sup> Mehmed Akif (1873-1936) İslam’ın gerçek değerleriyle yaşanması gerektiğine inanır. İslam’ın ilme verdiği önemi vurgulayan, gayreti ve azmi emreden ayetlerini, gerçek tevekkül anlayışını ve İslam’ın ictihad prensiplerini ön plana çıkarır. Dinin terakkiye engel olmadığını, İslam âlemindeki düşkünlüğün İslam dininin mahiyetinden değil, bu dinin itikad ve amele yönelik hükümlerini anlamakta ve tatbik etmekte yanlış yollara gidilmesin denileri geldiğine inanmış ve dine canlılık kazandırmaya çalışmıştır. Asiye Çelenlioğlu, *Mehmet Akif’in Kur’an Yorumu*, , İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1998, “Basılmamış Yüksek Lisans Tezi”, s. 44.

<sup>21</sup> 1928 yılında Hasan el-Bennâ’nın kurduğu örgüt, 1930’larda büyük bir gelişme göstermiş ve on yılın sonunda Mısır’da 500 şubeye ve on binlerce üyeye ulaşmıştı.

Müslüman Kardeşlerin İslâmiyet temelli sosyal reform ve sosyal sorumluluk çağrısı bu hareketi çekici kılan özelliğiydi. Hasan el-Bennâ toprağın yeniden dağılımı, sosyal yardım programlarının getirilmesi ve yerel sermayenin yabancı sermayenin yerine geçmesi gibi ekonomik reformları savunmaktaydı. Müslümanların, İslâmî değerlerine bağlılıktan bir fedakârlık yapmadan 20. yüzyılın teknolojik ilerlemelerinden faydalanmanın yolunu aramaktadır. İbrâhim el-Beyyûmî Ganim, “İhvân-ı Müslimîn”, *DİA*, C: 21, İstanbul 2000, ss. 580-583.

<sup>22</sup> İbrahim el-Beyyumî Ganim, “Hasan el-Bennâ”, *DİA*, C: 16, İstanbul 1997, ss. 307-310.

<sup>23</sup> Abdurrahmân eş-Şarkâvî, *el-Fellâh*, (Kahire: Müessesât b. Abdullah, 1973), ss. 231-234.

<sup>24</sup> “İslâmıcı fikir adamları, modern Batı ile İslâm dünyası arasında büyük bir mesafe oluşturan geri kalmışlık probleminin çözümü için İslâm’ın maddî kalkınmayı teşvik eden kavram ve değerlerini öne çıkarmak, İslâm tarihi ve kültüründe dinin özüne aykırı buldukları sonradan ortaya çıkmış gelenekleri gözden geçirerek ıslah etmek, dinin aslı kaynaklarına dönmek, icihad mekanizmasını yeniden işletmek ve cehaleti yıkmak için kitlesel eğitime ağırlık vermek gerektiğini düşünüyor, bu yönde faaliyetlere girişiyor, kurumlar oluşturmaya çalışıyorlardı.” Bkz. İlhan Kutluer, “İslâm: Düşüncede”, *DİA*, C: 23, İstanbul 2001, ss. 65-67.

<sup>25</sup> Abdurrahmân eş-Şarkâvî, *el-Ard*, (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1990), ss. 286-289; s. 491.

<sup>26</sup> eş-Şarkâvî, *el-Fellâh*, ss. 240-242; s. 216.

<sup>27</sup> eş-Şarkâvî, *el-Fellâh*, s. 105.

<sup>28</sup> eş-Şarkâvî, *el-Ard*, s. 48, 447, 501; Abdurrahman eş-Şarkâvî, *Kulûb Hâliye*, (Kahire: el-Heyetu’l-Mısriyyeti’l-Amme li’l-Kitab, 1986), s. 97.

<sup>29</sup> eş-Şarkâvî, *el-Ard*, s.119, 263; ss. 495-496; eş-Şarkâvî, *Kulûb Hâliye*, ss. 72-73.

<sup>30</sup> eş-Şarkâvî, *eş-Şevâriu’l-Halfiyye*, ss. 400-401, 416-417.

<sup>31</sup> eş-Şarkâvî, *eş-Şevâriu’l-Halfiyye*, ss. 62-63, 142-143; eş-Şarkâvî, *Kulûb Hâliye*, s. 82, 206; eş-Şarkâvî, *el-Fellâh*, s. 33.

<sup>32</sup> eş-Şarkâvî, *eş-Şevâriu’l-Halfiyye*, ss. 400-401.

<sup>33</sup> eş-Şarkâvî, *el-Ard*, s. 66.

# WILLIAM FAULKNER VE İBRAHİM GOLESTÂN'IN ESERLERİNDE REALİZMİN KARŞILAŞTIRMALI ELEŞTİRİSİ

Serpil YILDIRIM\*

## Öz

Bu makalede, William Faulkner ve İbrahim Golestân'ın eserlerinde realizm akımının benzeyen ve ayrılan yönlerini tespit etmek amacıyla söz konusu yazarların eserleri üzerinden giderek bu akımın genel hatlarını tespit etmeye çalıştık.

Faulkner ve Golestân'ın eserlerindeki önemli temaların sınıflandırılması, bu iki yazarın yazı tarzlarının ve toplumsal kaygılarının tespitinde bize yardımcı olacaktır. Faulkner ve Golestân'ın, kendi toplumlarının sıkıntı ve ıstıraplarını dile getirme konusunda özel temayülleri vardır. Ancak farklı yaşam yerleri ve hayat şartları, bu iki yazarın eserlerindeki realizmin çehresinde ve yazarların dünya görüşünde bir takım farklılıkların oluşumuna sebep olmuştur. Toplumundaki insanların çirkinliklerini alenen dile getiren Faulkner, eserlerindeki realizme perdesiz bir çehre kazandırmıştır. Buna karşın, yaşadığı toplumda uygulanan sansürden dolayı dönemin hükümetiyle muhalefete düşmekten kaçınan Golestân kendi döneminin toplumsal ve siyasi olaylarını sembolik ve üstü kapalı bir anlatımla dile getirmiştir. Dolayısıyla toplumdaki aksaklıkların insan üzerindeki etkilerini ve izlenimlerini semboller aracılığıyla anlatması, onun eserlerindeki realizmi sembolik formlarla ifade edilen realizme dönüştürmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Realizm, Realizm Ekolünün Esasları, William Faulkner, İbrahim Golestân, Hikâye ve Roman Teması, Karşılaştırmalı Eleştiri.

\* Arş. Gör. Serpil Yıldırım, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. e-posta: yldrmserpil44@gmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 25.10.2017

Makale Kabul Tarihi : 19.12.2017

NÜSHA, 2017; (45):127-148

## The Comparative Criticism of School of Realism in Works of William Faulkner and Ebrahim Golestan

### Abstract

This article attempts to find out general lines of the realism movement based on works of William Faulkner and Ebrahim Golestan in order to determine similar and different aspects of the said movement in works of the authors in question.

Classification of important themes in the works of William Faulkner and Ebrahim Golestan will help us to determine the writing styles and social concerns of these two authors. Faulkner and Golestan have special tendencies to express the distress and suffering of their own societies; but different living conditions have led to some differences in the appearance of realism in works and worldview of these two authors. Faulkner, who overtly expresses the ugliness of people in his society, has brought a plain appearance to realism in his works. On the other hand, Golestan, who refrains from running counter to the government of the period due to the official censorship in the society, express social and political events of his period with a symbolic and implicit way of telling. For this reason, expressing the effects and impression of the disruptions in society through symbols has turned the realism in his works into a realism that is expressed through symbolic forms.

**Keywords:** Realism, Principles of School of Realism, William Faulkner, Ebrahim Golestan, Story and Novel Theme, Comparative Criticism.

## Giriş

Sanayileşme, aydınların kentlere göçü, işçi sınıfının doğuşu, burjuva kapitalist sınıf karşısında proleteryanın yer alması, işçi sınıfın sömürülmesi, burjuvalardaki ahlaki ve kültürel bozulma, Fransız Devrimi ve Napolyon savaşlarından sonra baş gösteren düzensizlikler, işçi ve halk ayaklanmalarının ortaya çıkışı, kısımlar, bundan kaynaklanan felaketler ve de Arthur Schopenhauer, William Friedrich Nietzsche, Auguste Comte, Karl Marx, Frederic Engel, Charles Darwin gibi filozofların teorileri, realizm akımının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan en önemli etkenlerdendir. Bu edebi ayaklanma, Fransa’da Balzac, İngiltere’de George Eliot ve Amerika’da William Dean Howells’in teorileri ve çabalarıyla başlamıştır (Abrams, 1999: 260).

Realizm olarak adlandırılan ve romantizm ve idealizm bakış açısına tepki olarak ortaya çıkan gerçekçi bakış açısının İran Edebiyatı’ndaki geçmişine bakılacak olursa, klasik dönem şair ve yazarlarının da bu bakış açısından yoksun olarak eser vermediklerini ifade etmek gerekir. Örneğin Sa‘dî-yi Şîrâzî (öl.1292) gerçekçi bakış açısı noktasında Fars edebiyatının zirve isimlerinden biridir. “Sa‘dî’nin özellikle *Gülistân* kitabında, duası kabul olan derviş, adaletsiz hükümdar, adi hırsız, riyakâr zahit, dilenci ve sert mizaçlı öğretmen gibi toplumun hemen her tabakasından insanın farklı halleriyle karşılaşırız. Bir ahlâk öğretmeni olarak tarif edilen Sa‘dî, bugünkü anlamıyla sadece bir hikâyeci değil, aynı zamanda bir sosyolog ve psikolog gözüyle toplumu değerlendirir ve çözüm yollarını işaretler, “yemeğin tuzu” tadında öğüdünü verir” (Balcı, 2016: 443). Klasik İran Edebiyatı’nda Sa‘dî-yi Şîrâzî ile zirve yapan bu edebi ekolün, çağdaş İran Edebiyatı’nda da tezahürlerini görmemiz mümkündür.

Bu araştırmada, Amerikan ve İran Edebiyatı’nın iki realist yazarı, William Faulkner ile İbrahim Golestân’ın eserlerinde realizmin karşılaştırmalı eleştirisi yapılacaktır. Faulkner’in eserlerinin dünyasıyla tanışan ve eserlerinde onun tekniklerini başarıyla kullanan İbrahim Golestân’ın, Faulkner’a dair kişisel izlenimlerini kendi hikâye yazım tarzına yansıtıp yansıtmadığına cevap arayacağız. Zira bu iki yazarın, realizmi kullanma metotlarında ve görüş ufuklarında benzeyen ve ayrılan yönler tespit edilmiştir. Golestân, Faulkner’a

ve onun yazım tarzına olan ilgisi hakkında şöyle der: “... *Bana senin için önemli olan şey nedir diye sorsalar kesinlikle Faulkner derim. Faulkner’in yarattığı dünya olağanüstüdür. Asıl iş de dünya yaratmaktır. Alan yaratmaktır. Hiç diyalog yok. Bakış açısındaki genişlik, sanatındaki çeşitlilik ve yarattığı insanlar olağanüstüdür. Faulkner’in hem Balzac hem de Dostoyevski’nin olduğu bir dünyası vardır*” (Golestan, 1385: 116).

Realizmin genel tanımını yaptıktan sonra bu edebi ekolün ilke ve kurallarını maddeler halinde sıralayıp buna göre iki yazarın eserlerinde izleri görülen realizmin niteliğini inceleyeceğiz.

### 1- Realizm nedir?

“Realizm” (gerçekçilik) kavramı, “gerçek” anlamına gelen Fransızca “realite” (gerçek) kelimesinden türetilmiştir. Realizm’in genel kavram anlamı ise; “Hayatı tabiatı, insanı ve olayları olduğu gibi anlatma, aktarma endişesi çevresinde teşekkül etmiş anlayış”; realist (gerçekçi) ise; “Hayatı, tabiatı ve insanı olduğu gibi anlatma, aktarma iddiasında olan sanatkâr veya eser” demektir (Çetişli, 2016: 89). Fakat kavramın belli bir sınırı olmadığı ve farklı kitaplarda realizmin farklı türlerine işaret edildiği için edebî bir sanat olarak realizmin tarifini yapmak çok zor bir iştir. Realizmin türlerine örnek verecek olursak: “İdealist Realizm, eleştirel gerçekçilik, dinamik realizm, optimist gerçekçilik, romantik realizm, sosyalist gerçekçilik, psikolojik realizm, şiirsel gerçekçilik, zihinsel gerçekçilik, ironik gerçekçilik ve fantastik gerçekçilik gibi” (Grant,1387: 12).

Realizmin asıl sorunu, gerçeği bilmek özellikle de insan ve toplum gerçeğini bilmektir. Bu köklü unsur, sürekli değişim halindedir. “*Gerçeklik, ilahî bir emir değildir. Aksine zıt olayların etkisi altında sürekli değişime maruz kalan tarihsel ve toplumsal bir olgudur*” (Perhâm, 1360: 30). Bununla birlikte “*Realizm terimindeki farklılıkların bir sebebi de bu olgudan kaynaklanıyor olabilir. Zira bilme sabit bir eylem olmadığı için sürekli değişir ve bu değişime paralel olarak hakikat mefhumu da çeşitliliğe maruz kalır*” (Servet, 1387: 98-99).

Realizm terimi neredeyse her zaman hem hakikatin doğasıyla ilgili iddiaları hem de ona muhalif düşünceleri kapsar. Bu sebeple, bu terim, neyin “doğru” ya da neyin “gerçek” olduğunun algılanmasını esas alarak temel, etik ve politik iddialar yaratmada sıklıkla kullanılır. Dolayısıyla kelimenin anlamı çoğu zaman zıtlık barındırması sebebiyle tartışmalıdır (Morris, 2010: 10).

Abrams, realizm hakkında *Edebi Terimler Sözlüğü*'nde şöyle bir ifadeye yer verir: “*Realizm, edebî eleştirilenler açısından iki anlamda kullanılır. İlki; Fransa’da Balzac ile ve İngiltere’de George Eliot ile başlayan 19. yy. roman yazıcılığında bir hareketlenmedir. İkincisi; insan yaşamını ve tecrübelerini edebiyata yansıtan yazınsal formlarda ve farklı alanlarda kullanılan bir tarzdır*” (Abrams, 1999: 260)

Margaret Drabble, realizmi şöyle tarif eder: “*Naturalizm, egzistansiyalizm ve sürrealizm gibi diğer edebî ekollerle birlikte kullanımının dışında anlam çeşitliliğinden ve sayısız anlam fazlalığından dolayı anlamsız gelen bir edebî terimdir*” (Drabble, 2000: 841).

Realizm edebî bir ekolden önce sanatsal, özellikle de resim sanatıyla ilgili bir ekoldür. “Sanat sanat içindir” görüşünü taşıyan resim sanatındaki gerçekçiliğin öncüsü ise Gustave Courbet’dir. Daha sonra resimde gerçekçilik, “Sanat sanat içindir” hareketine zıt olarak ortaya çıkar. Fakat edebî bir ekol olarak 19. yy.’ın ortalarında romantizme karşı çıkmak için yaratılır. Romantizm ve realizm birbirine zıt iki ekol de değildir aslında. Her ikisi de hakikati bulma çabasında olup, halkın yararına olmadığını bildikleri kapitalizmle mücadele halindedirler. Fakat romantizm bireye, hedeflerine ve isteklerine birbirinden bağımsız olarak yönelirken realizm, farklı ama birbirleriyle ilişkili olgulardan müteşekkil hayata bir bütün olarak bakar. “*Romantizm, somut dünyayı keşfeder ve aslında bu realizm için bir başlangıçtır. Ama romantizm, gerçekliği kapsadığı andan itibaren onunla meşgul olmaya başlar*” (Seyyid Huseynî, 1385: 278-279).

“Hayati meseleleri seçme” realizmin olgunlaşmasının ona bağlı olduğu en önemli ilkelerden biri olarak kabul edilir. Buna bağlı olarak realist yazar, kendisini sürekli, toplumun genelini ilgilendiren sorunları dile getirmekle görevli addeder. Bu konuda Perhâm şöyle der: “*Balzac, bütün zekâsını, kapitalizme karşı kışkırtılan Fransa toplumundaki sarsılmaların tasvirini, tahlilini ve çözümlemesini yapmaya adadı. Toplumsal ve ahlaki çöküşü tereddüt etmeden perdesiz bir şekilde gözler önüne serdi. Tolstoy, basit bir köylüden tutun da mağrur bir asilzadeye kadar herkesi pisliğe bulaştırmış olan Rusya toplumundaki bozuklukları eserlerinde “tema” olarak kullandı. Dickens, mahrumiyetleri, ezilmişlikleri, acımasızlıkları ve sanayi medeniyetinin İngiltere’de sebep olduğu yenilgileri anlattı. Stendhal da bu konuda Balzac’ın yolundan gitti*” (Perhâm, 1360: 39). Bu ifadeden hareketle,



realist yazarın hep, genel çoğunluğun aşına olduğu duyguları, düşünceleri, sıkıntıları ve mutlulukları gösterme çabasında olduğu söylenebilir.

## **2- Realizmin Sanat/Edebiyattaki İlke ve Kuralları (Ekolünün Esasları)**

Geçen zaman içerisinde realizm ekolünün geçirdiği değişim ve olgunlaşmanın tarihi seyrini ve genel tasvirini verdikten sonra realizm ekolünün ilkelerine ve gerçekçi eserlerin özelliklerine değineceğiz. Realizmin ilke ve kurallarına değinmeden önce bir hususun zikredilmesi gerekmektedir. Bu husus da; her gerçekçi yazarın, gerçeğe öncelikle kendince bir perspektifle yaklaşması; buna göre gerçekte, birtakım seçmeler, ayıklamalar ve yeniden düzenlemeler yaparak realist eserin özel bir şeklini elde ediyor olmasıdır (Çetişli, 2016: 93). Realist yazarlar, söz konusu ekolün ilkelerinde hemfikir olsalar da bunların gerçekliğe dair farklı bakış açıları ve gerçeği aktarım şekilleri, realizmde farklı mefhumların kullanımına olanak sağlar.

Bu ekolün ilke ve kurallarını aşağıdaki maddeler altında sıralayabiliriz:

- 1- Toplumun günlük konularını ve bütün halkın cebelleştiği toplumsal, ahlaki, siyasi, ekonomik ve kültürel sorunları işlemek.
- 2- Toplumda var olan tezatlıkları göstermek ve bu tezatlıkların analizini yapmak.
- 3- Mutluluk ve keder, çirkinlik ve güzellik, zengin ve fakir, mazlum ve zalim gibi hayatın birbirine zıt iki yönüne dikkat çekerek toplumda var olan tezatlıkları ifşa etmek.
- 4- Olayların şekillenmesinde bireyin ruh ve hislerindeki etkiye dikkat çekmek.
- 5- Toplumsal bir varlık olarak insanın betimlenmesi ve insanın fitratında olmayıp toplumsal şartlar neticesinde şekillenen sorunları ortaya koymak.
- 6- Toplumsal muhitin birey üzerindeki etkisine dikkat çekmek.
- 7- Gerçekçi eserlerde kahraman, özel bir tabakayı temsil eden bir birey olmalı. Özel bir tabakayı temsil eden kahraman genel bir tiptir fakat gerçekçi eserlerdeki tipin şahsa ve bireye özgü özellikleri de vardır.
- 8- Gerçekçi eserlerde sahneler ve manzaralar tesadüfi değildir. Hepsi olayların mahiyetini anlatmak, kahramanları tanıtmak ve onların içinde buldukları ruhsal ve zihinsel şartları nakletmek için hizmet eder.

- 9- Realist yazarın, eserini yazarken kendi duygu ve düşüncelerini dâhil etmeden bir gözlemci gibi hikâye ve romanın kendi doğal seyrinde ilerlemesine izin vermesi gerektiğinin altını çizmek.

### 3- William Faulkner'ın Eserlerinde Realizm

20. yüzyıl Amerikan edebiyatının modernist romancılarından sayılan William Faulkner, 1897 yılında Mississippi eyaletinin kuzeyindeki New Albany'de dünyaya gelmiştir. Avlanmayı ve silah kullanmayı seven Faulkner, 1918'de devam eden savaşa katılmaya niyetlenince pilotluk öğrenmek için Kanada'ya gitmiş fakat bu zanaatı öğrenmeden savaş bitmiştir. Fakat havacılık ve pilotluğa olan ilgisi sonraki yıllarda da devam etmiştir. Faulkner, 1924 yılında *Marble Faun* adıyla şiir kitabını yayımlasa da şiir yazmakta pek başarılı olamamıştır. Ancak belli başlı romanları 1929 yılından itibaren art arda gelmiştir: *Sartoris*, 1929, *Ses ve Öfke*, 1929, *Döşegimde Öürken*, 1930, *Kutsal Sığınak*, 1931, *Ağustos Işığı*, 1932, *Abşolom*, *Abşolom!*, 1936. Faulkner, Amerika'nın güneyine ve doğum yeri olan Mississippi'ye adeta âşıktır. Dolayısıyla eserleri, bu bölge sakinlerinin hayatlarından kesitler yansıtmak için adeta bir ayna vazifesi görür. Faulkner'ın hemen hemen bütün romanları, kendi yarattığı yer olan Yoknapatawpha'da geçer. Burası, Faulkner'ın doğduğu Mississippi'de bir yöredir ve başkenti, yine Faulkner'ın icat ettiği Jefferson'dır (Faulkner, 2016: 7-8).

Faulkner bu kasabayı ve buranın sakinlerini o kadar gerçekçi tasvir eder ki okuyucu onların aslında var olmadıklarına inanamaz. Bununla birlikte Faulkner'ın eserlerindeki realizmin kendine has bir çehresi vardır. *“Faulkner'ın romanlarında iç ve dış dünya birbirine karışmıştır. Dolayısıyla okuyucu, okudukları karşısında hem etkilenir hem de şaşkına döner. Çünkü okuyucu Mississippi ile mi yoksa efsanelerle mi uğraştığını idrak edemez”* (priestley, 1977: 484).

Sanatsal işlerin ortaya konulmasında özellikle de hikâye yazıcılığında toplumsal şartların etkisi hiç de küçümsenecek bir iş değildir ve bu konuda realist yazarların payı diğer yazarlardan oldukça fazladır. Örneğin; Faulkner'ın yaşamı boyunca şahit olduğu ve kaleme aldığı eserlerinin dünyasında etkili olan toplumsal olaylardan, birinci dünya savaşına, ırksal ayrımcılık sorunlarına ve zencilerin yaşadığı ruhsal ıstıraplara işaret edilebilir.

Amerika’da 1865 yılında başlayan realizm hareketi Faulkner’in doğumuna kadar yani 1897 yılına kadar gerilememiş, bilakis natüralizm, sembolizm, sürrealizm ve kendisinden sonraki diğer akımlarla birlikte hikâye yazıcılığı sahasında aktif varlığını korumuştur. Dolayısıyla da roman yazıcılığının ve çağdaş dünya edebiyatının temelleri bu edebi ekolün üzerine atılmıştır (Seyyid Hüseyinî, 1385: 269) Yaşadığı toplumun sorunlarını her fırsatta dile getirme eğiliminde olan Faulkner da bu edebi harekete duyarsız kalmayıp bu edebi ekolün izlerini taşıyan eserler kaleme almıştır.

Halman’a göre, son otuz yılda, eleştirmenlerden kimi, Faulkner’ı sembolist, kimi natüralist kimi de sembolik natüralist olarak adlandırdılar. Yazar bir tanesini kabul etti: “*Benim bağlı olduğum, bağlı olmak istediğim tek okul, hümanist okuldur.*” Sembolizmi kabul etmedi: “*Yazar, ayağa kalkıp yere gölgesini düşürecek kanlı canlı insanlar yaratmakla öylesine uğraşmaktadır ki yaptığına başka kimselerin yorumladıkları sembolizmi katmayı bilinçli olarak düşünmeye vakti yoktur. Yazarın işi, temel düşüncesini açıklamak ve kanlı canlı, yaşayan acı çeken, kıvranan insanlar yaratmaktır*” (Halman, 1963: 38).

Faulkner’in, romantizme olan hassasiyetini bir hikâyesinde şöyle anlattığı kaydedilir: “*Gerçek tektir. Değişmez. Kalbe değen her şeyi kavrar gerçek-onuru ve vakarı acımayı ve adaleti, mertliği ve aşkı*” (Halman, 1963: 38) Halman, Faulkner’a göre, gerçeğin metafizik ve ideal halinin bu olduğunu ifade eder. Zaten eserlerinin yapısından ve üslubundan da anlaşılacağı gibi yeryüzünde tek gerçeğin ( ya da sayısız gerçekler) korkunç bir keşmekeş içinde olduğunu ve artık gerçeğin mahiyetinin bilinemeyeceği bir çağda, Faulkner’ın üstün ve mutlak gerçeğin peşinden gittiğini belirtir (Halman, 1963: 38).

Faulkner’in gerçek anlayışı yüzünden, eserleri yapı bakımından karmaşık, üslup bakımından zor görünür. Soylu bir ailenin çöküşünün ve toplumsal yapının çürüyüşünün anlatıldığı *Ses ve Öfke*’deki dört bölümün üçünü değişik karakterlerin akıllarından geçenler oluşturur. *Döşegimde Ölürlen*’de Addie Bundren’in ölümü on beş kişi tarafından anlatılır. Gerek bu iki romanda gerek *Ağustos Işığı*’nda Faulkner, James Joyce’un “şuur akımı” tekniğine benzer bir teknik kullanmıştır. Yazar, *Abşolom Abşolom!* romanını kahramanların ruhsal keşmekeşini yansıtmak amacıyla bilerek karmakarışık bir dille yazmıştır (Halman, 1963: 38-39).

Faulkner’ın topluma ve toplumda yaşayan insana olan ilgisinin boyutunu kavramak ve eserlerindeki realizmin izlerini görmek için onun eserlerinin dünyasına ve bu eserlerde ele aldığı temalara değineceğiz.

#### 4-William Faulkner’ın Eserlerinin Dünyası

Faulkner, eserlerinde Amerika’nın Güneyini ve orada yaşayan halkın durumunu tasvir eder. Daha önce de söylendiği gibi hayali kasabası olan Yoknapatawpha’yı bu tasvirlerin zeminine oturtur. Merkezi Jefferson olan Faulkner’ın Yoknapatawpha’sı, kare şekline sahip bir bölgedir. Bu bölge, William’ın ana vatanının gerçekliğinden ortaya çıkmış hayali bir vatanıdır. Doğduğu yere ebedi aşk besleyen Faulkner, Yoknapatawpha’yı Lafayette’nin yerine koyar ve etkilediği güney geleneğinden hikâyeler anlatır. Yoknapatawpha’da geçenler, yirminci yüzyılın ilk yarısında Amerika’nın Güney eyaletlerinde meydana gelen olayların bir örneğidir. “*Gerçekte Faulkner’ın düşüncesinin aksine benim için vatan sürekli iki anlamdan ibarettir: Hem orada doğduğum vatan, hem de orada dünyaya getirdiğim vatan*” (Seyyid Huseynî, 1383: 4013).

Halman’a göre, Faulkner kendi ruhunda çevresinin acısını, utancını ve karamsarlığını hissederek yaşadı ve eserlerini bu azap içinde ve bu azap hakkında yazdı. Çoğu eserlerinde tema olarak Güneyin lanetini ele aldı. *Abşolom, Abşolom! Ses ve Öfke, Ağustos Işığı ve Köy* adlı eserlerinde manen çökmüş ve umutsuzluğa kapılmış Güneyin soysuzlaşmasını gözler önüne serdi. Eserlerinde Güneyin yitirdiği onurun yasını tuttuğu kadar bütün insanlığın felaketi için de üzüldü. Bu konuda ona şöyle bir soru yöneltildi: “*Güney bölgesinin tablosunu çizmek amacıyla mı yazıyorsunuz?*” “*Hiç de değil, insanları anlatmaya çalışıyorum, bunu yaparken elimde olan biricik aracı, yani tanıdığım bölgeyi kullanıyorum*” (Halman, 1963:s. 26-27).

Faulkner’ın eziyet çeken zencilerden, aldanan kadın ve kızlardan, hırs ve tamaha esir olmuş kurbanlardan seçilen kahramanları, her ne kadar zor ve karanlık günler geçirseler de kendi isteklerine kavuşmak için çabalayan, sürekli koşuşturma ve hareket içerisinde olan insanlardır. Bu hareket, Faulkner’a göre hayata denktir. Yani onun eserlerinde hayat, gerçek manada bir devinime sahiptir.

Faulkner’ın öne çıkan kahramanlarının canavarlara benzedikleri söylenir. Çok aşırı davranışlarda bulunan bu kahramanların gerçek varlıklardan sıyrılıp

olumsuz bir soyutluğun sembolü haline geldikleri belirtilir. Faulkner'a *Tapınak* adlı korkunç romanındaki sapık ve gaddar kahraman Popeye'in insanlığın timsali olup olmadığı sorulduğunda şöyle karşılık verdiği ifade edilir: “*İnsanlığın timsali değil, kötülüğün timsali. Ben ona iki göz bir burun, bir ağız, bir de kara elbise verdim. Baştanbaşa bir alegoriydi o*” (Halman, 1963: 29. 30).

Faulkner'ın ele aldığı tipler arasında yoksul beyazlar da vardır. Bilgisiz, darkafalı, hoşgörüsüz, zencilere karşı üstünlüklerini koruma konusunda aşırı kıskançtırlar. Ama hayata tutunma hırsları da vardır. Çoğunun, temel insan değerlerine bağlı olduğu görülür (Faulkner, Döşeğimde Ölürlen, 2016: 8).

Faulkner, Amerikalı beyazlar ile zenciler arasındaki ırksal ayrımcılık meselesine ve bu zencilere yapılan zulme eserlerinde sıkça yer vermiştir. Romanlarında pek olumsuz zenci görmemiz mümkün değildir. Hatta bazılarında büyük bir ruh soyluluğu vardır. Halman'a göre, Faulkner, zencilerin durumunu ve tarih boyunca çektikleri ıstırapı, geniş bir insanlık çerçevesinde düşününce, onlara “bütün acı çekenlerdeki, felakete uğramışlardaki haysiyeti, hayat karşısında peygamberce sabrı ve ruh derinliğini” vermiştir. Zencilerin kimliğini anlatırken şöyle bir ifade kullanmıştır: “... *zavallı ve zamansız bir sabır, sürüp giden bir huzur duygusu: Çocuksu ve boynu bükük bir beceriksizlikle çelişik bir güven karışımı*” (Halman, 1963: 33).

Yazar, eserlerinin zeminine hayali vatanını yerleştirmiş olsa da Amerika'da yaşanan değişimlerin seyrini ve orada yaşayan halkın toplumsal durumunu da gözler önüne serer. O, eserlerinde yer yer o dönem Amerika'sının birinci dünya savaşına, ırksal ayrımcılık meselesine ve kölelik sorununa dikkat çeker. Böylece, Güneyle, Amerika'yla ve giderek tüm insanlık tarihiyle hesaplaşan Faulkner tüm insanlığa yönelik bir evrenselliğe ulaşır.

Faulkner'a göre, insanoğlu tabiata, toprağa ve Tanrıya ihanet ederek alinyazısındaki laneti yaratmış, sonra o lanetten dolayı sadece tabiata, toprağa ve tanrıya karşı değil, insanlara ve kendi varlığına karşı da suç ve günah işlemeye başlamıştır. İşlediği suç ve günahlar onu felakete sürüklemiştir. Faulkner, lanetlenmesi yüzünden günah çukuruna batan insanın ruhsal arınma yaşayamayacağını düşünür. O, insanlığın yitirdiği evrensel değerlerin ve üstün ahlakın ardından yakınlıkla acı çeker. Bilinç akışı tekniğiyle yoksul bir ailenin

cenaze töreni serüveninin anlatıldığı *Döşegimde Ölürlen* romanında bu büyük kaybın acısı hâkimdir. Faulkner, sürgün gibi yaşayan insanın, kendini manevi bir varlığa adayarak ruhsal temizliğe erişebileceğini ifade eder. İnsanın bu süreçte gerekirse şiddetli işkencelere de katlanması gerektiğini salık verilir zira çektiği acı miktarınca ruhunun günahlardan arınacağını ve yeniden bir imana kavuşabileceğini savunur (Halman, 1963: 36).

Halman'a göre, roman ve hikâyelerinin bütünü gözönünde tutulursa Faulkner çağının panoramasını alegori yoluyla çizmiş gibidir. Eserleri paralel giden ve birbirini devamlı olarak etkileyen tek bir çizgi halinde birleşen iki düzlemde gelişir: biri yaşantıların elle tutulurcasına gerçek ve somut olan düzlemi; ikincisi olay ve kişilerin temsil ettiği soyut gerçeklerin düzlemi. *Kurtar Halkımı Musa*'da aslında zencilerin uğradığı haksızlıkları ve tabiatın saf güzelliğini iki belirgin tema olarak işlerken, Faulkner çağdaş uygarlıktan çok uzak eski çağlardaki insanlık ve tabiat sevgisini yeniden yaratmaya uğraşıyordu. *Ağustos Işığı* 'nda, beyaz mı kara mı olduğunu bilmeyerek kimlik arayışıyla çırpınan Joe Christmas, mahiyetinin niteliğini boşuna arayıp duran modern insanın sembolüdür. *Ses ve Öfke*'deki başlıca kişiler, insanlığın çöküşünü, eski ve soylu bir ailenin çürümesi halinde yaşar ve yansıtırlar (Halman, 1963: 30)

Eserlerinde Güneyi konu alan Faulkner'ın, konu ettiği yörenin gösterdiği değişimleri, sınıflar arası ilişkileri ve bu ilişkilerin kişilerin davranışları üzerindeki etkilerini yansıtarak da iyi bir toplum gözlemcisi olduğu söylenebilir. William Faulkner'ın zihinsel altyapısını daha iyi analiz etmek için eserlerinde öne çıkan temalara değineceğiz:

### 5-William Faulkner'ın Eserlerinde Tema

- İhtişamlı geçmişiyile gurur duyan Güney Amerika'nın soylu ve aristokrat ailelerinin yaşadığı hazin sonların tasviri (*Ses ve Öfke, Abşolom, Abşolom!*).

- Güney kırının alt tabaka ailelerindeki acıklı durumların, dar kafalılığın, kültürel ve ahlaki çöküntünün anlatımı (*Tapınak, Döşegimde Ölürlen*).

- Güneye özgü eski geleneklerin artık revaçta olmamasının ve ahlaki ve etik müptezellikteki artışın dile getirilişi (*Ses ve Öfke, Tapınak*).

- Güney sakinlerinin katliam, tecavüz ve darp anında uyguladıkları şiddet ve kabalığın boyutlarının gösterimi (*Tapınak, Abşolom, Abşolom!*).

- Toplumda var olan sınıfsal çekişmenin gösterimi (*Ses ve Öfke*).

- Güney Amerika halkının kemikleşmiş geleneksel kalıplarından başka bir ahlak ölçütü tanımayan gelenek ve göreneklerinin anlatımı (*Tapınak*)

- Güneydeki bağınazlığın irdelenip şiddetle hicvedilişi (*Tapınak*) (Faulkner, 2015: 6)

- İnsan ile yaşadığı toplum arasındaki çekişmenin dile getirilişi ve bu süreçte toplumsal baskıyı toplumsal şiddete dönüştüren sâiklerin beyanı (*Tapınak*)

- Erkeklerin kadın ve çocuklara uyguladığı baskı ve şiddetin boyutunun gösterimi; ataerkil toplumunun yıldırıcı baskısı altında yaşayan kadınların gösterdikleri sabır ve sergiledikleri korkusuzluğun anlatımı (*Ağustos Işığı*).

- Kölelerin acıklı hayatlarının ve köleleştirme geleneğinin anlatımı (*Kurtar Halkımı Musa*)

- Dün ile bugünün neslinin karşıkarşıya gelmesinin beyanı ve görüşlerindeki ihtilaf ve farklılıkların ortaya konuluşu (*Ses ve Öfke*)

- Sadece bir meta gözüyle bakılan ve sırf cinsiyetlerinden dolayı dikkatleri üzerlerine çeken kadınların yaşadığı acıklı durumun tasviri (*Tapınak, Ses ve Öfke*).

- Sevgi, erdem, özveri, acıma duygusu gibi bireysel; eğitim, aile, din, hukuk gibi kurumsal kavramların özlerinden uzaklaşıp boş kalıplar durumuna geldiğinin gösterimi (Tapınak) (Faulkner, Tapınak, 2015: 7).

## 6- İbrahim Golestân'ın Eserlerinde Realizm

İran edebiyatının modernleşmeye başladığı meşrutiyet dönemine rastlayan İbrahim Golestân, Ernest Hemingway ve William Faulkner gibi Amerikan Edebiyatı'nın önde gelen yazarlarının takipçisi olmuş ve bu batılı yazarların üslup ve tekniklerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Özellikle *Âzer, Mâh-i Âhir -i Payîz* adındaki ilk öykü kitabında Faulkner'ın tekniklerini fazlasıyla ve başarılı bir şekilde kullanmıştır. Golestân, Çağdaş İran Edebiyatı'nda, üsluba bağlı yazar kimliğiyle öne çıkmıştır. Bu konuda kendisi şöyle der: “Bana göre bir işin temel noktası yapıdır... Yapı konusundaki

*inancım baştan beri vardı ve ben ona riayet ettim. Öykünün yapısı sağlam olduğu takdirde içindeki görüşlerin komünist, faşist, Katolik veya emperyalist olması bu tahlil ölçüsünde fark etmez”* (Mîr Âbidînî, 2002: 194).

Mîr Âbidînî, Golestân’ın kimi zaman nesrini süslemeye ve içsel uyumu yakalamaya aşırı özen gösterdiği için eserin yapısını ve muhteva ile nesrin uygunluğunu unuttuğunu belirtir (Mîr Âbidînî, 2002: 195) Yazarlığı, kendini ifade etmek için bir araç olarak tanımlayan Golestân, yaratıcı ve tecrübeli bir yazardır (Golestân, Goftehâ, 1387: 229) Eserlerinin muhtevasında görülen realizmin yanı sıra hikâyelerinin anlatımında da birtakım gerçekçi kıstaslara yer verir. Kendisi, bu tarza olan bağlılığının boyutunu şu şekilde ifade eder: *“Ben Dickens’dan tahrik olmuyorum. Balzac’a şaşırıyorum, Zola’dan da hoşlanmıyorum ama bu realizmden de uzak kalacağım anlamına gelmiyor. Bilakis yazılarımda ve filmlerimde realizme göstermiş olduğum ilgi aşıkârdır”* (Golestân, Goftehâ, 1387: 238).

Sadık Hidâyet ve Sadık Çûbek’ten sonra Golestân da soyut zihinsel öyküler kaleme alır. Gerçekliği, geleneksel gerçeklerin tarzında, düzenli bir şekilde ardı ardına gelen ve öyküyü belirli bir alanda geliştiren olaylar şeklinde tasvir etmez; bunun yerine modern öykücülerin tarzında şimdiki zamanın sınırlı gerçekçiliğini alarak onun aralığından daha uzun bir geçmiş anlatır (Mîr Âbidînî, 2002: 195).

İbrahim Golestân, eserlerinde sadece hakikate ve hakikate yakın olaylara yer vermekle kalmaz, karakterlerinin iç dünyalarına ve zihinlerine de girer. Aslında her şey zihinde geçer. İç dünya, anlatıcının bilinçaltından kopup gelen hatıralar ve anlam çağrışımları şeklinde gösterilir. *Leng* ve *Âzer*, *Mâh-i Âhir-i Pâyiz* gibi hikâyelerde görülen bu tarz, Golestân açısından gerçekçi bir türdür: *“Gerçekçilikte hakikatin kuralını bilmek gerekir. Gerçek, sadece cismin dışsal hareketi değildir. Gerçek, aynı zamanda insanın ruhunda dolaşan bir şeydir. Bunun adı realizmdir”* (Golestân, 1385: 117).

Golestân, “bilinç akımı” ya da “bilinç akışı” denilen şuur akımını kullanarak kahramanın iç dünyasını bize kendi diliyle anlatır. Bu teknikle karakterin psikolojik durumu hakkında okuyucuya ipuçları verir. Aşağıdaki satırlarda, kahraman anlatıcı, Abbas’ın ölümünden sonra bilinçaltındaki acı, özlem, korku ve yalnızlığını şöyle ifade eder:



*Abbas, bu gece seni anmak gerek. Akrobasi yapıyordun, akrobasi yapıyoruz. Sen tekerleğin üzerindeydin, biz odada karanlıktayız. Odanın karanlığı o kadar aydınlıktır ki senin ölü olman hayattır. Seninle konuşuyorum her ne kadar konuşmamak gerekse de. Dolapta bir viski var... Gökyüzündeki gizli canlılara ben karşıyım. Canlı olduklarını kim söyledi?... (Dadak, 2015: 43).*

Golestân, Tudeh Partisi'nden ayrıldıktan sonra yani 1327 hş. yılında hikâye yazıcılığıyla daha yakından ilgilendi. Eserlerini birkaç yıl süren aralıklarla bazen de daha uzun bir aranın ardından yayınladı. Golestân, hikâyeciliği hiçbir zaman uğraş ya da eğlence olarak görmez. Hikâyelerindeki yetkinlik ve kullandığı temalar, onun kendi sıkıntılı varlığının ve toplumsal olaylara karşı dikkatli gözleminin bir işaretidir. Golestân, kendi varlığını açıklamak için hikâyeciliği uygun bir alan olarak görür. Ayrıca var olma duyusunu yansıtmak için hikâyeciliğin etkin bir araç olduğunu düşünür (Golestân, Goftehâ, 1387: 299) hikâyeleriyle kendi benliği arasındaki bu denli bağılılık, Golestân'ın hikâye dünyasının çatısını oluşturan görüş ve düşüncelerine yer açar.

Golestân'ın hikâyelerindeki ana mesele, “kesinlikleri yıkmak”tır. Eskiden kesin olarak bildiği şeyler hakkında kuşkuya kapılarak kendisine gelir ve boşa geçen ömrüne acır. *Âzer, Mâh-i Âhir-i Pâyiz* adlı hikâyesinde, bir adamın kesin olarak bildiği şeylerin yıkıldığı anda çektiği ıstırapı konu edinir (Mîr Âbidînî, 2002: 196).

Golestân'ın hikâyelerinin arka planında, kendi yaşadığı zaman vardır. O, kendi dönemini tam olarak bilen ve bildirmeye çalışan duyarlı bir gözlemcidir. Bununla birlikte yaşadığı dönemin toplumuna dair görüşlerini açıklamak için hikâye dünyasında kendine uygun bir yer edinir. Gerçekte, hikâyelerinde Golestân'ın asıl kaygısı “zamanın ruhunu damıtma ve dönemi gösterme”dir (Golestân, Goftehâ, 1387: 261).

O, kendi çevresine nispetle ince ve hassas bir birey olduğu için kusurları, çelişkileri ve çirkinlikleri tüm çıplaklığıyla görür, rahatsız olur ve bunları eserlerine yansıtarak herkesi bu felaketlere karşı bilgilendirmeyi amaçlar. Golestân'ın dünya görüşüyle şekillenen düşünce yapısını daha iyi anlayabilmek için eserlerinde kullandığı temalara bir göz atalım:

## 7- İbrahim Golestân'ın Eserlerinde Tema

- İnsanlar arasındaki batıl inançların ifşa edilmesi (*Horûs, Ez Ruzgâr-i Refte Hikâyet*)
- Toplumdaki bilinçsizliğin ve cehaletin boyutlarının gözler önüne serilmesi (*Sobh-i Yek Rûz-i Hoş, Horûs, Leng*)
- Toplumun alt ve üst iki tabakasının benzeyen ve ayrılan yönlerinin ortaya konulması (*Ez Rûzgâr-i Refte Hikâyet, Tûtî Morde Hemsâye-i Men, Leng, Be Dozdî Reftehâ*)
- Modernizmin gelenek karşısındaki etkin nüfuzunun gösterilmesi (*Leng, Ez Ruzgâr-i Refte Hikâyet, Zohr-i Germ-i Tîr*)
- Toplumdaki fikrî ve ahlaki yozlaşmanın gözler önüne serilmesi (*Leng, Merdî ki Uftâd, Sefer-i İsmet, Medd u Mih, Şeb-i Derâz*)
- Alt tabakada yaşanan felaket ve talihsizlik (*Leng, Ez Ruzgâr-i Refte Hikâyet, Tûtî Morde Hemsâye-i Men, Zohr-i Germ-i Tîr*)
- Çocukluktan ergenlik dönemine geçiş (*Aşk-ı Salhâ-yi Sebz, Ez Ruzgâr-i Refte Hikâyet*)
- Siyasi faaliyetlerin doğruluğundan şüpheleniş ve bu faaliyetlerin boşunallığı (*Âzer, Mâh-i Âhir-i Pâyîz, Şikâr Sâye*).
- Siyasi ayaklanmalardaki çelişkili tutum ve davranış (*Miyân-i Dirûz u Ferdâ*)
- Siyasi faaliyetlerdeki başarısızlık ve iktidarsızlık (*Teb-i İsyân, Der Hâm-i Râh*)
- Toplumun şartlarına ve dönemin hükümetine karşı eleştirel bir bakış açısının getirilmesi (*Âzer, Mâh-i Âhir-i Pâyîz, Miyân-i Dirûz u Ferdâ, Medd u Mih, Esrâr-i Genc-i Derre-i Cennî*)
- Yenilgi ve tahribat (*Merdî ki Uftâd, Tûtî Morde Hemsâye-i Men, Direhthâ*)
- Kesinlikleri yıkmak (*Âzer, Mâh-i Âhir-i Pâyîz*)
- Zamanın eleştirisi ve onun içsel komikliğinin gösterilmesi (*Der Hâm-i Râh*) (Mîr Âbidînî, aynı eser, s. 197).

- İnsanların içindeki tereddüt ve ıstırapların anlatılması (*Miyân-i Dîrûz u Ferdâ*)

- Boşuna uğraş ve çabalama (*Zohr-i Germ-i Tîr, Leng*)

- İnanç ve kaidelerin sarsılması (*Mâhî u Cofteş*)

- Aradığını bulmak ama ona ulaşmamak (*Sefer-i İsmet, Bigâneî ki Be Temâşa Refte Bûd, Ba'd Ez So'ûd, 'Aşk-ı Sâlhâ-yi Sebz*) bu hikâyeler, 1950 ile 1953 yılları arasında Tudeh Partisi'nin yapmış olduğu başarısız faaliyetlerin etkisi altında kaleme alınmıştır).

İbrahim Golestân'ın eserlerinde toplumsal temaların yoğunluğu bir hayli fazladır. Hayatlardan alınan kesitler, daha çok çirkinlik ve kusura işaret ettiği gibi aynı zamanda Golestân'ın yaşadığı dönemin toplumsal yapısını da yansıtır. Golestân, toplumdaki cehaletin, insana reva görülen zulmün ve toplumda hâkim olan bozgunculuğun açıkça dile getirilmesini, bunların ortadan kaldırılması için bir çıkış yolu olarak görür (Yıldırım, 2016: 11).

Golestân, insana yapılan zulmü ve merhametsizliği açıkça dile getirerek onu uyarmanın mümkün olabileceğini düşünür: “*Cehaleti ortadan kaldırmanın yollarından biri de şiddet ve kargaşanın yarattığı esareti ifşa edip cehaletin pençesine düşen kurbanın aklını başına getirmektir*” (Golestân, Goftehâ, 1387: 257). Bu beyanı, Golestân'ın cehalete ve esarete karşı olduğunun göstergesidir.

Golestân'ın Tudeh Partisi'ne bağlılığı, parti içerisindeki siyasi faaliyetleri ve Tudeh Partisi'nden ayrılışı onun dünya görüşünü derinden etkileyen önemli düşünce faktörleri arasında sayılabilir. Diğer faktörler ise, Golestân'ın siyasi ülkü ve inançlarını derinden etkileyen ve hayatında büyük değişimlere sebep olan, parti içerisindeki sancılar, siyasi faaliyetlerin doğruluğu noktasında yaşanan tereddütler, bu faaliyetlerde kesb edilen başarısızlıklar ve Tudeh Partisi'nin ideolojisiyle çelişen siyasi tutum, Golestân'ın hayal kırıklıklarını ve tereddütlerini dile getirdiği o dönem hikâyelerinde sıklıkla kullandığı temalardır. Golestân'ın kaleme aldığı hikâyelerin çoğu, siyasi içerik barındırmasa da Tudeh Partisi'nde yaşadığı hüsrânın etkisiyle yenilgi ve hayal kırıklığı gibi temaları çokça kullanmaktadır.

*Cûy u Divâr u Teşne* koleksiyonunda yer alan *'Aşk-ı Sâlhâ-yi Sebz* hikâyesinde, hikâye kahramanının, mutsuzluk ve yalnızlıktan kaynaklanan iç susuzluğunu içkiyle bastırması anlatılır. Yine bu koleksiyonun *Çerh-i Felek*

hikâyesinde bir karı kocanın hayatına hâkim olan soğukluk ve beraberinde getirdiği mutsuzluk duygusu ele alınır. Yazarın kaleminin adeta bir film kamerası gibi çalıştığı *Mâhî u Cofteş* hikâyesinde ise, inanç ve kaidelerin sarsılması işlenir (Dadak, 2015: 20) Daha önce de söz konusu edildiği gibi bu eserlerde yenilgi, hayalkırıklığı, boşuna çaba ve uğraş gibi temaların yoğunluğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Fakat bütün bu başarısızlık ve düş kırıklıklarına rağmen İbrahim Golestân yenilgiyi, yaşamın bir bütünü değil de onun ayrılmaz bir parçası olarak görür: “Yaşam, yenilgi demek değildir. Madem yenilgi, yaşamın her alanında var, bu yenilgi yaşamın bir aşaması olacaktır. Yenilgi, daha çok mantıksaldır ve hayatın bir parçasıdır, hayat yenilginin bir parçası değildir ...” (Golestân, Goftehâ, 1387: 191) Bu da bize Golestân’ın kendi üzerinde kurduğu hâkimiyetin ve mantıklı görüşünün ne boyutta olduğunu gösterir. Oysa Tudeh Partisi’nde iken hayat ve toplum şartları karşısında sergilediği tutum ve sahip olduğu umutsuz bakış açısı, yenilgi ve hayalkırıklığı duygusuyla bir bütünün ayrılmaz birer parçası gibiydi.

## 8- Faulkner ve Golestân’ın Hikâye/Roman Kurgusunda Realizmin Mukayesesi

Toplumsal değişimlerin etkisi altında şekillenen realizm ekolü, zaman içerisinde muhtelif yazarların eserlerinde birtakım çeşitli şekillerde hayat bulmuş ve böylece her bir yazar, dönemindeki mevcut şartlara göre kendi eserlerine realizm öğelerini serpiştirmiştir. Diğer taraftan, bir sanatçının dünya görüşünü oluşturan en önemli etken ev ve toplumdan ziyade yaşadığı muhittir. Realist yazar, diğer yazarlardan daha gerçekçi yazmaya gayret ettiği için yaşadığı toplum, onun tüm varlığının eksenini oluşturur. Tek düşüncesi, yaşadığı dönemdeki halkın durumuna yönelik yaptığı gözlemleri yazmaktır. Bu iki yazarın dünya görüşlerinin farklı olmasına sebep olan şey çevre faktörüdür. Gerçekte ortak duygu ve düşünceye sahip olsalar da, Faulkner’ın Amerikan kaynağı ve Golestân’ın İranlı kaynağı, farklılığa zemin hazırlayan en önemli etkidir. Her ne kadar ortak kaygılar taşıyalar da dünya görüşlerindeki farklılık dikkat çekicidir. İkisi arasındaki benzerlikler, gerçeği yansıtırma biçimlerinde, anlatım tekniklerinde ve dünya görüşlerinde açıkça görünse de bu, Golestân’ın Faulkner’ı birebir taklit ettiği anlamına gelmez. Aksine bu, ikisi arasında birtakım zihinsel ve ruhsal benzerliklerin olduğuna işaret eder.

Söz konusu iki yazar arasında benzerlik gösteren en önemli yön kendi toplumlarındaki halkın sorunlarına ve sıkıntılarına karşı göstermiş oldukları dikkat ve temayüldür. Her ikisi de ince görüşlü ve toplumsal olaylara karşı aşırı hassastır. Hikâye ve romanlarının dünyasını, halkı ve toplumu tasvir etmek için uygun bir platform olarak görürler. Faulkner, romanlarında iki dünya savaşı arasındaki Amerika halkının yaşadığı sıkıntı ve zorlukların anlatımına yer verir. Eserlerinde, ırkçı ayrımı sorunları, o dönemdeki zencilerin korku ve zorluklarla geçen yaşamları, özellikle cinsiyet açısından Amerika toplumundaki kadın sorunları, bireysel özgürlükler neticesinde ortaya çıkan suç ve cinayetin boyutları, Amerikalı Kızılderililerin yaşam tarzları ve toplumdaki sınıfsal ayrışmalar gibi toplumun günlük sorunlarını ele alır.

Golestân ise, özellikle orta tabakada yaşanan hayat sorunlarına değinir. Siyasilerin ıstırap ve korkuyla şekillenen yaşam tarzları, dönemin hükümetine karşı halkın itirazları, 28 Mordad ayaklanmasından sonra siyasilerin yaşadıkları yenilgi ve hayalkırıklıkları, o dönem toplumunda görülen sınıfsal ayrışmalar Golestân'ın eserlerinde öne çıkan siyasi ve toplumsal temalardır.

144

İçinde bulunduğu çağın gereklerine uyarak, yenilenmeye ve gelişmeye ihtiyacı olduğunu düşündüğü ülkesini, edebiyat ve sinema aracılığıyla ileriye taşımayı amaçlayan Golestân, olaylara at gözlüğüyle bakan insanları, gelişen dünyaya ayak uydurmaları için gerek hikâyeleriyle gerekse de filmleriyle aydınlatmış ve bu durumları eserlerinde eleştirmiştir (Dadak, 2015: 49). Özellikle, kalıplaşmış gelenek karşısında modernizmin etkin nüfuzunu gözler önüne serdiği *Leng*, *Ez Ruzgâr-i Refte Hikâyet*, *Zohr-i Germ-i Tîr* adlı hikâyelerinde İran toplumundaki modernizmin etkilerine yer vermiştir.

Faulkner ve Golestân'ın kendi toplumlarındaki halkın yaşadığı acı ve üzüntüleri resmetmeye yönelik özel çabaları vardır. Faulkner savaştan kaynaklanan buhranlardan ve toplumda yaygınlaşan kanunsuzluk ve rüşvetten söz eder. Bunu ifade ederken de açık, perdesiz ve doğrudan bir beyan kullanır. Amerikalı kadınların yaşam sorunlarını çok cesurca dile getirir. Tarzındaki bu açıklığın ve beyanındaki özgürlüğün, Amerikan toplumundaki özgür yaşamdan neşet ettiği söylenebilir. Zira Amerika'da, bir düşünce beyanında ya da kültürel tabulara dokunmada herhangi bir engel söz konusu değildir.

Golestân'ın yaşadığı ortam, ifadelerinde açık beyan kullanmasına engel teşkil eder. Her ne kadar Golestân, *Horûs* adındaki uzun hikâyesinde hikâye kahramanlarıyla konuşurken tabuları yıkmaya çalışsa da kapalı beyanlardan kurtulamaz. İran toplumundaki kadın sorunlarına doğrudan ve ifadelerin üzerine perde çekmeden değinemez. Buna ilaveten yaşadığı toplumda uygulanan sansürden dolayı dönemin hükümetiyle muhalefete düşmemek için siyasi meseleleri açıkça ifade etmekten çekinir. Hepsi hilekâr ve birbirlerini avlama düşüncesinde olan insanların hayatlarının ele alındığı *Esrâr-i Genc-i Derre-i Cennî* hikâyesinde sürekli sembolizme başvurur. Golestân'ın eserlerinde görülen bu sembolizmin toplumsal ve siyasi şartlardan kaynaklı olduğu söylenebilir. Oysa Faulkner'ın eserlerindeki sembolizmin tamamen edebî bir yönü vardır. Zira *Kurtar Halkımı Musa!* hikâyesinde Faulkner'ın, Hazreti Musa, Firavun ve Yusuf gibi hikâye kahramanları arasında kurduğu güçlü bağa tanık oluruz. Bu tür sembolizm ve Kitab-ı Mukaddes'e yapılan telmih Faulkner'ın eserlerine edebî yön kazandırır.

İran'daki edebiyatçılar sürekli siyaset arenasında lider şahsiyetlerden olmuşlar ve dolayısıyla ortaya koydukları eserlerde de kendi siyasi düşüncelerini yansıtmışlardır. Diğer bir ifadeyle, yaşadığı topluma kılavuzluk etmek ve entelektüel işler yapmak genellikle edebiyatçıların, şairlerin ve yazarların sorumluluğuna bırakılmıştır. İçinde isyankâr duygular ve insanları olan bitene karşı aydınlatma hevesi taşıyan İbrahim Golestân da bu kaideyi bozmamıştır. Eserlerinde dolaylı yollardan da olsa dönemin hükümetine karşı çıkma, mevcut sistemi eleştirme ve yürütülen siyasi faaliyetler onun en önemli kaygılarından biri olmuştur.

Amerika toplumunda yazar, siyaset arenasına inmemiş siyasetle arasına bir mesafe koymuştur. Bu mesafe, Faulkner'da da hissedilmektedir. Zira onun hikâyelerinde siyasi taleplerin ya da parti tüzüklerinin varlığını göremeyiz. Bizzat bu durum, ikisi arasında bir takım farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Golestân'ın toplumsal olaylara karşı siyasi bakışı, onun dünya görüşünü Faulkner'inkinden çok ilerilere taşımıştır. Zira o dönemde İran'da siyaset, yenilgi ve hayal kırıklığına denkti.

Her iki yazarın da eserlerinde toplumsal sorunlara işaret ettiklerini ve sürekli toplumsal kaygılar taşıdıklarını belirtmiştik. Faulkner'ın, yaşadığı toplumun sorunlarını dile getirirken açık bir beyan kullandığı görülür. Sanki onun tek vazifesi, yaşayan halkın durumunu tasvir etmektir. Fakat Golestân'ın

hikâyelerine göz atıldığımızda onun toplumsal kaygılarının Faulkner'inkinden daha fazla olduğunu ve toplumsal olaylar karşısında daha hassas bir duruş sergilediğine tanık oluruz. Bunun sebebinin de, ondaki itiraz ve eleştiri ruhuyla açıklayabiliriz. Golestân'ın eleştiri içerikli beyanı, *Âzer*, *Mâh-i Âhir-i Pâyîz* ve *Medd u Mih* hikâyelerinde kendini gösterir. Golestân, her ne kadar yaşadığı toplumun durumunu resmetmeye çalışsa da yarattığı hikâye kahramanları, onun eleştirel ifadesini ve münekkid kimliğini ortaya koyar.

İbrahim Golestân, Faulkner'ın eserlerini incelemiş, anlatım tekniklerinden istifade etmiş ancak hiçbir zaman onu birebir taklit etmemiştir. Bilakis onun eserlerinde kendi şahsına münhasır bir tarz görürüz.

## SONUÇ

Golestân gerek teknik açıdan gerek dünya görüşü gerekse de hikâyelerinin muhtevası açısından herkesten bağımsız ve kendine has tarzı olan bir yazardır. Her ne kadar Amerikan öykücülüğünün yakın takipçisi olup, Faulkner'ın öykülerini Farsçaya çevirmiş olsa da Golestân taklitçi bir yazar olmaktan kaçınmış ve kendi özgün tarzını yaratmıştır.

Söz konusu iki yazar arasında benzerlik gösteren en önemli yön, kendi toplumlarının dertleri, sıkıntıları ve sorunlarına yönelik eserlerinde realizmin öne çıkmasıdır. Her ikisi de toplumsal olaylara karşı hassas ve ince görüşlüdür. Hikâyelerini, toplumu ve içinde yaşayan halkı tasvir etmek için uygun bir araç olarak görürler. Her iki yazar da, taşıdıkları toplumsal kaygıdan ötürü eserlerinde toplumun sıkıntılarına işaret ederler. Faulkner, açık bir beyanla kendi toplumunun sorunlarını dile getirirse de onun işi burada son bulur. Sanki halkın durumunu tasvir edebilmeyi tek görev addeder. Buna karşın İbrahim Golestân, eleştirel bir beyanla Faulkner'ın bir adım daha ilerisine geçerek hikâyelerinde toplumun aksayan yönlerine ve toplum ile insan arasındaki ihtilafa, eleştirel bakış açıları getirerek sorunları tüm yönleriyle ele alır.

Golestân'ın taşıdığı siyasi kaygılar, onun hikâye dünyasının çatısını oluştururken Faulkner'ın, herhangi bir siyasi kimliğe bürünmeksizin siyaset arenasının çok uzağında kaldığı görülür. Dolayısıyla bu iki yazar, sahip olukları siyasi dünya görüşleri ve realizm meselesine yaklaşımları bakımından birbirinden ayrılırlar.

## KAYNAKÇA

- Abrams, M.H, (1999). *A Glossary Literery Terms*, seventh Edition.
- Balcı, Musa (2016). *Bir İslâm Medeniyeti Şairi olarak Sa'dî-yi Şîrâzî'nin Poetikası*, AKEV Akademi Derisi, Yıl 20, Sayı 66, s. 433-461.
- Çetişli, İsmail (2016). *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dadak, Malik Uğur (2015). *İbrahim Gülistân, Medd u Mih Adlı Eserinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Drabble, Margaret (2000). *The Oxford Companion of English Literature*, Oxford University Press.
- Faulkner, William (2015). *Tapınak*, çev. Necla Aytür, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- \_\_\_\_ (2015). *Ağustos Işığı*, çev. Murat Belge, 8. bsk., İstanbul: İletişim Yay.
- \_\_\_\_ (2015). *Kurtar Halkımı Musa!*, çev. Necla Aytür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- \_\_\_\_ (2016). *Ses ve Öfke*, çev. Rasih Güran, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- \_\_\_\_ (2016). *Döşegimde Ölürlen*, çev. Murat Belge, İstanbul: İletişim Yay.
- \_\_\_\_ (2016). *Abşolom, Abşolom!*, çev. Aslı Biçen, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Golestân, İbrahim 1387 (2008). *Goftehâ*, Tahran: Baztab-i Nigar.
- \_\_\_\_ 1373 (1994). *Âzer, Mâh-i Âhir-i Pâyîz*, New Jersey: Rovzen Yay.
- \_\_\_\_ 1384 (2006). *Horûs*, Tahran: Ehteran Yay.
- \_\_\_\_ 1346 (1968). *Şikâr-i Sâye*, Tahran: Rovzen Yay.
- \_\_\_\_ 1372 (1993). *Cûy u Divâr u Teşne*, New Jersey: Rovzen Yay.
- \_\_\_\_ 1357 (1978). *Esrâr-i Genc-i Derre-i Cennî*, Tahran: Rovzen Yay.
- \_\_\_\_ 1348 (1969). *Medd u Mih*, Tahran: Rovzen Yay.
- \_\_\_\_ 1385 (2006). *Nivişten Ba Dûrbîn: ru-der-ru ba İbrâhîm-i Golestân*, Tahran: İhtiran Yay.
- Grant, Damian 1387 (2008). *Realism*, Tercume-i Hassan Afshar, Tahran: Merkez.



- Halman, Talât Sait (1963). *William Faulkner* (Hayatı-Sanatı-Eserleri), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Mîr Âbidînî, Hasan (2002). *Sad Sal-i Dâstân-nivîsî der Îrân*, çev. Derya Örs, c. I. Ankara: Nüsha Yayınları.
- Morris, Pam (2010). *Realizm*, İstanbul: Sitare Yay.
- Perhâm, Sîrûs 1336 (1958). *Realism u Zıdd-i Realism der Edebiyyât*, Tahran: Nil Yay.
- Priestley, J. B., 1356 (1977). *Seyrî der Edebiyyât-i Garb*, Tercume-i İbrahim Yunusî, 2. bsk., Tahran: Emir Kebir Yay.
- Servet, Mansur 1387 (2008). *Aşinâyî Ba Mektebhâ-yi Edebî*, Tahran: Sohen Yay.
- Seyyid Huseynî, Rıza 1385 (2006). *Mektebhâ-yi Edebî*, c. II., Tahran: Nigah Yay.
- \_\_\_\_\_ 1378-1383 (2000-2005). *Ferheng-i Asar: Mu'errifî-i Asar-i Mektûb-i Mîlî-i Cihân Ez Agâz Ta Emrûz*, c. VI., Tahran: Suruş Yay.
- Yıldırım, Serpil (2016). "İbrahim Golestân'ın Ontolojisine Genel Bir Bakış", İraniyat Dergisi 1 (1): 8-17.

# ENDÜLÜS ARAP EDEBİYATININ GELİŞMESİNDE KADIN ŞAİRLERİN ROLÜ\*

Ömer İSHAKOĞLU\*

## Öz

Endülüs yarımadasının yaklaşık 711 yılında Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle buradan ayrıldıkları tarih arasındaki uzun zaman zarfında ortaya konulan medeniyetin ihtişamının ve uygarlık tarihine getirdiği yeniliklerin hatırı sayılır bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Medeniyetin her alanında kendini iyice hissettirmeye başlayan bu yenilikler, edebiyat sahasında da kendini göstermeye başlamış ve sahip olduğu o muhteşem kültürün etkisiyle bu alanda önemli şahsiyetlerin yetişmesine vesile olmuştur.

Endülüs'te ortaya çıkan Arap edebiyatının gelişmesinde erkek şairlerin yanı sıra kadın şairlerin de hatırı sayılır bir rolü vardır. Kadın şairler, Doğu'da kurulmuş olan geleneksel Arap edebiyatına oranla Batı'da gelişen Endülüs edebiyatında daha çok yer bulmuş ve pay sahibi olmuşlardır. Siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel hayatın her alanında söz sahibi olan bu kadın şairler, duygularını gayet açık bir şekilde ve tam bir özgürlük içerisinde dile getirmişlerdir. Öyle ki kaleme alınan bu şiirler arasında yer alan bazı beyitler, önde gelen Arap şairlerinin meşhur beyitleri arasında yer almıştır.

Biz bu makalemizde, Endülüs Arap edebiyatı denince akla gelen meşhur erkek şairlerin gölgesinde kalmış bu kadın şairleri ön plana çıkararak, edebiyat dünyasında hak ettikleri ve layık oldukları konuma ışık tutmaya çalışıp şiirlerinden örnekler sunmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Endülüs, Arap, Edebiyat, Kadın, Şair.

## **Role of The Poetesses in The Development of Andalusian Arabic Literature**

### **Abstract**

It is known that -within the long period between the conquest of the Andalusia peninsula by Muslims, approximately by the year 711, and the date of their departure-, the magnificence of the civilization shown, and the novelties it brought to the history of civilization, possess a remarkable place. These novelties

\*Bu makale, I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USOS 2017)'nde (İspanya, 18-24 Eylül 2017) tebliğ olarak sunulmuştur.

\*Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (o.ishakoglu@gmail.com)

Makale Gönderim Tarihi: 28.11.2017

Makale Kabul Tarihi : 28.12.2017

NÜSHA, 2017; (45):149-172

that started to make themselves felt fairly in all fields of the civilization, also started to show themselves in the literature field and with the effect of that magnificent culture that they possessed, conducted bringing up of important personages in this field.

In the development of Arabic literature which showed in Andalusia, -as well as the poets-, the poetesses also have a reputable role. Poetesses, -compared to the traditional Arabic literature that is founded in the East-, found more place in the Andalusian literature that was developing in the West and gained share in. These poetesses who had a voice in every fields of political, social, economical and cultural life, uttered their emotions quite clearly and in a total freedom. So that, some strophes that exist in these poems that are written, appeared among the famous strophes of leading Arabian poets.

We, in this article of us, -featuring these poetesses who stay in shadow of the famous poets that come to mind when Andalusian Arabic literature is mentioned-, are going to endeavor to present samples from their poems, trying to shed light on the position they deserve and condign in the world of literature.

Müslümanlar tarafından yaklaşık sekiz yüz yıl boyunca (711-1492) hüküm sürülen İspanya'da kurulan medeniyetin adı olan Endülüs, siyasi tarih bakımından çeşitli dönemlere ayrılır. Bu ayırım, her alanda olduğu gibi edebiyat alanındaki gelişim evrelerini takip edebilmemiz bakımından da önemlidir.

Tarihçiler bu dönemleri şu şekilde ayırmıştır<sup>1</sup>:

- 1- Fetih ve Valiler Dönemi (711-755)
- 2- Endülüs Emevileri (756-1031)
  - a) Emirlik Dönemi (756-929)
  - b) Halifelik Dönemi (929-1031)
- 3- Mülükü't-Tavâif Dönemi (1031-1090)
- 4- Murâbitlar Dönemi (1090-1147)
- 5- Muvahhidler Dönemi (1147-1229)
- 6- Gırnata Benî Ahmer Emirliği (1238-1492)

### Endülüs Şiirinin Doğuşu

Yukarıda adı geçen dönemlerin ilki sayılan Valiler Dönemi'nde henüz siyasi istikrar sağlanamaması ve iç çekişmeler yaşanması dolayısıyla edebiyat da fazla gelişme kaydedememiştir. Toplumun çalkantılı olması insanlarda tedirginlik yaratmış ve şiir söylemek için gerekli şartlar oluşmamıştır. Bu yüzden bu dönemde sayıları az olan şairlerin çoğunun Doğu'dan göç etmiş olduğunu görüyoruz. Bunlar arasında Ebu'l-Ecreb Ca'vene Farazdak'la aynı seviyede görülüyor ve Vali Ebu'l-Hattâr ise Endülüs'ün 'Antara'sı kabul ediliyordu. Bu şairler şiirlerini her ne kadar mekân olarak Endülüs'te yazmışlarsa da eserleri şekil, üslûp ve tema bakımından Doğu'dakileri andırıyordu<sup>2</sup>.

Endülüs Emevileri Dönemi'nde ise siyasi istikrara kavuşan ülke, Doğu'da yıkılan Emevî Devleti'nin (661-750) bütün birikiminin Endülüs'e taşınmasıyla oldukça güçlü hale geldi. Çünkü daha önce Doğu'da kurulmuş olan bu devlet, büyük bir medeniyetin mirasını taşıyordu ve artık bu miras Batı'da yani İspanya'da yeniden hayat buluyordu. Ayrıca ilim tahsil etmek için Doğu'ya giden Endülüslü âlimler de geri dönmeye başlamıştı. Bunlar arasında İmam Mâlik'in *el-Muvatta* isimli kitabının râvilerinden olan Yahya b. Yahya el-Leysî ve el-Makarrî'nin "Endülüs'ün âlimi" lakabını verdiği Abdülmelik b. Habib es-Selemî vardı. Bu ve benzeri âlimler, Doğu'nun esintilerini Batı'ya

taşımış ve el-Asma'î, el-Kisâî ve el-Ferrâ gibi âlimlerin kitaplarını Endülüslülere tanıtmışlardır. Ayrıca Halife ve Emirlerin ilmi ve edebi faaliyetleri desteklemeleri sonucunda Ebû Ali el-Kâlî gibi önde gelen âlimler, Doğu'nun edebiyatını Batı'ya nakletmişlerdir. Bunun sonucunda kültürel hayat hareketlenmiş ve yeni yetişmekte olan şairler kendilerine zemin bulmuşlardır. Endülüs'te başlangıçta Doğu'yu taklit etme şeklinde gelişen şiir, zamanla kendine has bir tavır ve özellik kazanarak bağımsızlığını ilan etmiştir. Daha sonraki dönemlerde de sürekli gelişme kaydederek şekil, üslûp ve tema bakımından yeni ve orjinal türlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır<sup>3</sup>.

### - Endülüs Şiirinin Özellikleri

Hiç şüphesiz Endülüs şiiri zamanla kendine has bir tavır ve özellik kazanarak şekil, üslûp ve tema bakımından yenilikler getirmiştir. Bu yeniliklerin ortaya çıkmasında İspanya'nın doğa ve tabiatının yanı sıra yaşam tarzı ve coğrafi konumu da etkili olmuştur. Doğudakine göre daha kolay ve anlaşılır bir dile sahip olan Endülüs şiiri, felsefe ve derin düşüncelerden uzaktır. Eşsiz doğa tasvirleri ve teşbihler zarif kelime ve kalıplar kullanılarak dile getirilmiş ve adeta insanın ruhunu okşamıştır. Kaleme alınan şiirlerin bestelenmeye de uygun olması için daha çok hafif vezinler tercih edilmiş ve muvaşşah ile zecal türü keşfedilmiştir<sup>4</sup>.

Ele alınan konulara gelince, Doğu'da yaygın olarak kullanılan medih, gazel ve hamriyyat temaları Endülüs'te de çokça ele alınmış, ancak hikmet ve zühd konuları terk edilmiştir. Vasıf ve tasvir konularında Endülüslü şairler Doğu'daki şairlere büyük oranda üstünlük sağlamış, bunun yanı sıra Endülüs'e has yeni temalar da ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında, Endülüs'te bir biri ardınca yıkılan Müslüman memleketleri için yazılan mersiyele başta gelir. Şair İbn Abdûn'un Badajoz şehrinde hüküm süren Benî'l-Aftas için yazdığı mersiye ile Salih b. Şerif er-Rundî'nin Endülüs için yazdığı ağıt buna en güzel örnektir. Bir diğer tür ise, içinde bulunulan zor şartlardan kurtulmak için diğer bölgelerin yönetici ve idarecilerinden yardım talep etmek üzere yazılmış kasidelerdir. Buna en güzel örnek şair Ebû Abdullah İbn el-Ebbâr'ın, Afrika'da hüküm süren Ebû Zekeriya İbn Ebû Hafs'tan yardım istemek için kaleme aldığı şiiridir<sup>5</sup>.

Endülüs'te oldukça büyük bir gelişme kaydeden diğer bir şiir türü ise, eğitici-öğretici yani didaktik şiir türüdür. Çeşitli ilim dallarında kaleme alınan bu şiirler, ezberlenmesi ve kolayca akılda kalması amacını taşımaktadır. Endülüslü şairler arasında İbn Abdurabbih, tarih ve aruz alanında, İbn Malik

ise nahiv alanında meşhur *Elfiyye* isimli kasidesini kaleme almış, eş-Şâtibî ise Kur'ân kıraatine dair manzum eserler vermiştir. Zamanla gelişen bu türdeki ilmi üslubu daha zevkli hale getirmek ve sıkıcılığını gidermek üzere bu şiirler gazel üslubu ile birleştirilmiş ve daha renkli hale gelmiştir. Bu türe İbn Ferah'ın Hadis terimlerine dair yazdığı şiiri örnek olarak verilebilir<sup>6</sup>.

Böylece Doğu'da doğup gelişen Arap şiiri, Endülüs'te daha da renkli bir hale gelmiştir. Coğrafi konum ve tabiatın da etkisiyle zarif şiirler ortaya koyan Endülüslü şairler, günümüzde de hâlâ adından söz ettiren sekiz yüz yıllık bir medeniyetin yansımalarını bizlere aktarmışlardır<sup>7</sup>.

#### - Endülüs'te Kadın Şairler

Daha önce de yukarıda bahsettiğimiz üzere Endülüs'te istikrarın sağlanması Endülüs Emevileri Dönemi'nde olmuştur. Her anlamda huzur, güven ve refahın yaşandığı bu dönemde kadınlar da hayatın her alanında kendilerine yer bulmuşlardır. Bu kadınlar arasında doktor ve öğretmenler olduğu gibi şairler de vardı. Hatta bir kısmı Doğu'dan göç ederek gelmişti. Bir rivayete göre halife Abdurrahman ed-Dâhil, Medine'den bazı kadın sanatçıları getirterek onlara bir yer tahsis etmiş ve sanatlarını Endülüs'te icra etmelerini sağlamıştı. Yine diğer bir rivayete göre sadece Gırnata şehrinde altmış bin kadın şair vardı. Bu şairlerin bir kısmı asil ailelerden diğer bir kısmı ise cariyelerden oluşmaktaydı<sup>8</sup>.

Genel olarak Arap edebiyatında erkeklerin gölgesinde kalmış olan kadın şairlerin yazdığı şiirlerin bir çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bunun sebepleri arasında, toplumda daha çok söz sahibi olan erkeğin ön plana çıkması, diğer taraftan savaş ve felaketler dolayısıyla ilmi ve edebi mahsullerin yok olması ve çok azının günümüze kadar ulaşması da gösterilebilir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen gerek Arap edebiyatını, gerek Endülüs tarih ve kültürünü, gerekse kadınların biyografilerini ele alan eserlerde, hem kadın şairlere hem de şiirlerinden örneklere rastlamak mümkündür. Örneğin Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Eğânî* isimli eserinde yada el-Makarrî'nin Endülüs'e dair *Nefhu't-îb* adlı eserinde bu örnekler mevcuttur. Ayrıca Merzubânî'nin *Eş'âru'n-nisâ* ve es-Suyûtî'nin *Nuzhetu'l-culesâ fi eş'âri'n-nisâ* adlı eserinde de şiir örneklerine rastlanılır<sup>9</sup>. Klasik dönemdeki bu eserlerin yanı sıra, modern dönemde yapılmış çalışmalardan da hareketle Endülüs Arap edebiyatına katkıda bulunmuş kadın şairleri ele alacağımız bu makalemizde, kronolojik bir sıra izlenerek ve tarihi dönemler esas alınarak hem biyografilere

hem de şiir örneklerine yer verilecektir. Böylece şiirde kaydedilen gelişmelerin tarihi seyri de izlenmiş olacaktır.

### a) Emirlik Dönemi Kadın Şairleri

#### 1- Hassâne et-Temîmiyye

Babası da şair olan Hassâne et-Temîmiyye, Akdeniz kıyısında bulunan Vera bölgesinde dünyaya gelmiş, iyi bir eğitim almış ve sonrasında daha çok edebiyata meylederek Endülüs'ün ilk kadın şairlerinden olmuştur<sup>10</sup>. Bir süre sonra babasının vefat etmesi üzerine zor durumda kalan Hassâne, dönemin yöneticisi olan Emir Hakem b. Hişâm'a sığınarak ondan yardım talebinde bulunmuş ve bu isteğini şu beyitlerle dile getirmiştir<sup>11</sup>:

إنني إليك أبا العاصي موجعة      أبا المخشي سقته الواكفُ الـديمُ

قد كنت أرتع في نعماه عاكفة      فالـيوم آوي إلى نعماك يا حكم

أنت الإمام الذي انقاد الأنام له      ومأكته مقاليد النهى الأمم

154 لا شيء أخشى إذا ما كنت لي كنفاً      آوي إليه ولا يعروني العدم

لا زلت بالعزة القساء مرتدياً      حتى تذل لك العُربُ والعجم

*Acılar içinde sana geldim, Ebu'l-Asî      Kimsesizin sahibi, nimetin yağmur gibi*

*Kesildi artık babamın nimetleri      Ey Hakem, nimetlerine muhtacım şimdi*

*Sensin insanların biricik önderi      Peşinden sürüklersin bütün milletleri*

*Hiç korkmam sen bana oldukça hâmi      Sığınırım sana görmem asla sefaleti*

*Boyun eğmeyen şeref ve izzet sahibi      Eğildi önünde hem Arabı hem Acemi*

Bu şiiri çok beğenen Emir, Vera'daki yöneticiye haber gönderip Hassâne'ye maaş bağlanmasını ve gerekli yardımların yapılmasını emretti. Ancak Emir'in vefat etmesi üzerine belli bir süre sonra bu yardımlar kesilmiş ve Hassâne yeni Emir Abdurrahman el-Evsat'ın sarayına giderek bu durumu dile getirmiştir. Yeni Emir de daha önce babasının imzalamış olduğu kararı tekrar onaylayarak bu yardımların devam etmesini sağlamış ve Hassâne şükranlarını sunmak üzere övgü dolu şiirler kaleme almıştır.

Kimi zaman şikayet ve kimi zaman övgü dolu şiirler kaleme alan Hassâne, ihtiyacı olan yardımları talep etmiş ve bayan olması dolayısıyla karşı tarafı etkileyebilecek duygu dolu beyitler yazmıştır. Henüz Endülüs şiirinin kendine özgü özelliklerini kazanmadığı bir dönemde yazılan bu şiirler, Doğu'daki meslektaşlarının şiirlerinden izler taşımaktadır.

## 2- Kamer el-Bağdadiyye

Hicri 3. Asırda yaşamış olan bu şair, aslen Endülüslü olmayıp Doğu'dan hicret etmiş bir cariyedir. Edebiyata ve şiire olan merakı sayesinde efendisi İbrahim b. el-Haccâc'ın sarayında hem şiir hem de şarkılar terennüm etmiştir. Kamer el-Bağdadiyye, *el-'Ikdu'l-ferîd* isimli eserin sahibi Endülüslü meşhur edip ve şair İbn Abdurabbih ile aynı asırda yaşamıştır.

Şiirlerine örnek olarak efendisi İbrahim b. el-Haccâc'ı övdüğü şu beyitler verilebilir<sup>12</sup>:

إلى حليف الجود إبراهيم      ما في المغرب من كريم يرتجي  
أكل المنازل ما عداه ذميم      إني حلت لديه منزل نعمة

*Bulamazsın Mağrip'te bir İbrahim gibi kerem sahibini  
cömerdi*

*Onun nimetlerine mazharım şimdi      Övemem onun dışında hiçbir evi*



Bağdat'tan göç etmiş olan Kamer el-Bağdadiyye, kendi vatanına olan özlemini şu beyitlerle dile getirmiştir<sup>13</sup>:

آه على بغداد وعراقها      وظبانها والسحر على أحداقها  
ومجالها عند الفرات بأوجه      تبدو أهلتها على أطواقها  
متبخرات في النعيم كأنما      خلق الهوى العذري من أخلاقها  
نفسى الفداء لها فأي محاسن      في الدهر تشرق من سنا إشراقها

*Ah! Irak'ın Bağdat'ı      Ceylanları, seher zamanları*

*Fırat'taki yeşil alanları      Gökteki hilal gerdanlıkları*

*Nimetleri, hoş kokuları      İffetli, temiz, pak aşkları*

*Feda olsun ona canları      Asırlarca aydınlatır ziyası*

### b) Halifelik Dönemi Kadın Şairleri

Emirlik döneminin devamı sayılabilecek bu dönemde, klasik Arap şiirinin yanı sıra Endülüs'e has bir üslup ve tarzın ortaya çıktığı görülür<sup>14</sup>. Halifeliğin başkenti olan Kurtuba'da gelişen bu şiirin belli başlı kadın şairleri şunlardır:

#### 1- Aişe el-Kurtubiyye

Hicri 4. asrın şairlerinden. Yaşadığı dönemde en bilgili ve maharetli edebiyatçılar arasında gösterilmiştir. Ayrıca güzel hattı dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'i istinsah etmiştir<sup>15</sup>. İrticalen şiir söyleme kabiliyetine sahip olan Aişe el-Kurtubiyye, bir gün Halife el-Muzaffer b. el-Hâcib el-Mansûr'un huzuruna çıkmış ve Halifenin yanında çocuklarından birini görünce irticalen şu beyitleri söylemiştir<sup>16</sup>:

أراك الله فيه ما تريد      ولا برحت معاليه تزيد  
فقد دلت مخايله على ما      تُؤمله وطالعه السعيد  
تشوقت الجياد له وهزّ الح      سام هوى وأشرقت البنود

*Allah müriüvvetini göstereyin      Faziletleri hep devam etsin*  
*Ümitleri hep yeşertsin      Talihi hep rast gitsin*  
*Ata binsin, kılıç çeksin      Sancakları daim yükselsin*

Bu beyitler, çok mübalağalı olmasına rağmen Aişe el-Kurtubiyye'nin irticalen ne kadar güzel ve güçlü şiirler söyleyebildiğine güzel bir örnektir.

## 2- Hafsa bint Hamdûn el-Hicâziyye

Yine hicri 4. asrın şairlerinden olan Hafsa el-Hicâziyye, Madrid yakınlarındaki Vâdi'l-hicâra'da doğmuş ve özellikle bu bölgede şöhret olmuştur. Çokça şiirler söylemiş olan bu şairin maalesef çok az şiiri günümüze kadar ulaşmıştır. Fahr konulu şiirlere ağırlık veren Hafsa el-Hicâziyye, Endülüs'te gazel türünde kasideler yazan ilk kadın şair olarak kabul edilir<sup>17</sup>. Gazel türündeki şiirlerine en güzel örnek olarak aşağıdaki beyitleri gösterilir<sup>18</sup>:

لي حبيب ولا ينتهي لعتاب      وإذا ما تركته زاد تيهأ  
قال لي هل رأيت لي من شبيهه      قلت أيضا وهل ترى لي شبيهأ

*Kınamaya gelmez sevgilim      Terkedince onu, kaybederim*

*Bana der, yok benim benzerim Benim de yok eşim benzerim*

Bir diğer şiirinde ise, hizmetçilerin tavırlarından duyduğu rahatsızlığı dile getirir<sup>19</sup>:

ياربَ إِنِّي مِنْ عبيدي على جمر الغضا ما فيهم من نجيب  
أما جهول أبله متعب أو فطن من كيدته لا أخب

*Rabbim! Kor ateş üstündeyim Asaleti bilmez hizmetçilerim*

*Kiminin cehaletinden çekerim Zekisinin de hilesini beklerim*

### 3- Meryem bint Ebû Ya‘kûb el-Ensârî

Yaşadığı İşbiliye şehrinin eğlence hayatına rağmen dindar kalabilmiş olan bu şair, kadınların eğitimine önem vermiş ve bu alanda gayret sarf etmiştir. Ayrıca iffet ve haysiyeti yönünden Hz. Meryem’e ve şairlik yönüyle de el-Hansâ’ya benzetilmiştir<sup>20</sup>.

Övgü şiirleriyle tanınan Meryem el-Ensârî, birçok şiirinde Halife Ubeydullah b. Muhammed el-Mehdî’yi övmüş ve bunun karşılığında çeşitli mallarla taltif edilmiştir. Hatta Halife ile karşılıklı şiirler söylediği de rivayet edilir<sup>21</sup>. Bir şiirinde Halifeyi şu beyitler ile övmüştür<sup>22</sup>:

من ذا يجاريك في قول وفي عمل وقد بدرت إليّ ولم تُسل  
مالي بشكر الذي نظمت في عنقي من اللاني وما أوليت من قبلي  
حلّيتني بحلى أصبحت زاهية بها على كل أنثى من حلى عطل

*Kim nail olabilir sohbetine      Dolunay gibi doğdun üstüme*  
*Şükranım incilerden kolyene      Dolandı boynuma ilginle*  
*Parladım senin zinetinle      Geçiverdim kadınların önüne*

Yine güzel şiirlerine örnek olarak yaşlılıktan dolayı çektiği sıkıntıları dile getirdiği şu beyitleri verilebilir<sup>23</sup>:

وسبع كنسيح العنكبوت المههل      وما ترتجي من بنت سبعين حجة  
 وتمشي بها مشي الأسير المكبل      تدبّ دبيب الطفل تسعى إلى العصا

*Yaşlı birinden ne beklersin      Zayıf örümcek ağı gibisin*  
*Çocuk gibi bastonla      Zincire vurulmuş esir gibisin*  
*emeklersin*

### c) Mulûku't-Tavâif Dönemi Kadın Şairleri

Endülüs Emevi Devleti'nin 1031 yılında yıkılması sonucu Mulûku't-Tavâif yani beylikler dönemi başlamıştır. Emevi idaresinin ortadan kalkmasıyla birlikte ortaya çıkan otorite boşluğunun doğal bir sonucu olarak, her bölgede irili ufaklı hânedânlar kuruldu. Bu hânedânlar arasında yaşanan kıyasıya çatışmalar Müslümanların zayıf düşmesine sebep olurken, Hıristiyan İspanya devletlerinin de güçlenmesine ve dolayısıyla *Reconquista*'nın (Endülüs'ü Müslümanlardan geri alma) hızlanmasına sebep oldu<sup>24</sup>.

Emirlik ve Halifelik dönemlerinde gayri ahlâkî kabul edilen içki, kadın vb. konular şiirde terkedilerek bunun yerine bazı ilmî meseleler işlenmeye başlamıştı. Fakat Mulûku't-Tavâif döneminde ülkeye hâkim olan siyâsî

kargaşa ve onun meydana getirdiği karmaşık hisler sebebiyle terkedilen konular yeniden şiire girmeye başladı. Yine siyasî baskılar sonucunda yalvarma, af ve himmet dileme de sık sık şiirlerde dile getirilir oldu. Bir diğer önemli tema ise Endülüs'ün maddî ve mânevî güzellikleriydi. Bu dönemde siyasî çöküşün aksine şiir, hiciv, methiye, tefâhür, zühd, sabır, hüzün, tabiat, içki, kadın gibi temalar etrafında önemli bir zenginlik kazandı. Yöneticiler ilme ve edebiyata gerekli ilgiyi göstererek bu sahalarla uğraşanları teşvik etti. Şairlerin değeri daha da arttı, öyle ki şairlik vezirliğe denk tutulur hale geldi<sup>25</sup>.

Şiir yönünden zengin olan Mulûku't-Tavâif dönemi, kadın şairlerin sayısı ve niteliği bakımından da zengindir. Hiç şüphesiz bu dönemin, hatta bütün Endülüs asrının en önemli kadın şairi Vellâde bu dönemde yaşamıştır. Endülüs Emevî halifelerinden Mustekfî-Billâh'ın kızı olan Vellâde'nin dışında yine kendisi gibi meşhur prenses şairler ile cariyelerden oluşan önemli kadın şairler bu döneme damga vurmuştur. Vellâde başta olmak üzere önde gelen bu kadın şairler şunlardır<sup>26</sup>:

### 1- Vellâde bint Mustekfî-Billâh

Vellâde, Endülüslü kadın şairlerin en üstünü ve meşhuru olarak kabul edilir. Çünkü halife olan babası Mustekfî-Billâh onun eğitimiyle özel olarak ilgilenmiş ve önemli ilim adamlarından ders almasını sağlamıştır. Serbest bir ortamda büyüyen Vellâde, babasının ölümünden sonra tamamen bağımsızlığını ilan etmiş ve toplumun alışık olmadığı hal ve tavırlar sergilemiştir<sup>27</sup>.

Belki de Vellâde'nin şöhret kazanmasını sağlayan en önemli husus, evinin kapılarını edebiyatçılara, şairlere ve toplumun önde gelenlerine açmasıdır<sup>28</sup>. Edebi sohbetlerin yapıldığı bu toplantılara katılanlar, güzelliği ve çekiciliğiyle dikkatleri üzerine çeken Vellâde'nin kalbini kazanmak için adeta yarışmışlardır. Hiç şüphesiz bu katılımcılar arasındaki en önemli isim, çeşitli dönemlerde vezirlik de yapmış olan şair İbn Zeydûn'dur. Endülüs'ün yetiştirmiş olduğu en büyük şairlerden olan İbn Zeydûn, Vellâde'ye olan aşkını şiirlerle dile getirmiş hatta bu uğurda hapse bile girmiştir. Vellâde de İbn Zeydûn'un bu aşkına yine şiirlerle cevap vermiş, ama onunla evlenmeyi reddederek, Leyla ve Mecnun'un efsaneye dönüşen aşkına benzer bir aşkla günümüze kadar anıla gelmiştir. Hayatı boyunca hiç evlenmeyen Vellâde, sadece İbn Zeydûn'u değil, birçok önemli şahsiyeti peşinden sürüklemiş ve yaşantısı ile sürekli gündemde kalmıştır<sup>29</sup>.

Gazel, hiciv ve tefâhür konularında şiirler kaleme alan Vellâde'nin çoğu zaman İbn Zeydûn'u muhatap aldığı görülür. Diğer Endülüslü kadın şairler gibi en çok gazel türünde şiirler yazan Vellâde'nin şu beyitleri buna en güzel örnektir<sup>30</sup>:

ترقب إذا جنّ الظلام زيارتي      فإني رأيت الليل أكرم للسرّ

وببي منك لو كان بالشمس لم تُلح      وبالبدر لم يطلع وبالليل لم يسر

*Karanlıkta bana gelmeyi arzula      Gece en sadık arkadaştır sırlara*

*Berberken güneş hiç doğmasa      Ay çıkmasa ve gece hiç akmasa*

İbn Zeydûn ise, Vellâde'nin bu beyitlerine şu beyiti ile cevap vermiştir<sup>31</sup>:

إن غبت لم ألق إنساناً يوانسني      وإن حضرت فكل الناس قد حضرا

*Yokluğunda kimse kalmıyor      Sen gelince kalabalık var her  
etrafında      tarafta*

Vellâde, kendisine olan aşkıdan dolayı bazen sürgüne gönderilen ve bazen de hapse atılan İbn Zeydûn'a olan özlemine şu beyitlerle dile getirmiştir<sup>32</sup>:

ألا هل لنا من بعد هذا التفرّق      سبيل فيشكو كل صبّ بما لقي

وقد كنت أوقات التزوار في الشتا      أبيت على جمر من الشوق محرق

وكيف وقد أمسيت في حال قطعة      لقد عَجَل المقدور ما كنت أتقي  
تمرّ الليالي لا أرى البين ينقض      ولا الصبر من رِق التشوّق معتقي

*Bu ayrılıktan sonra var mı acaba      Aşığın şikayetini sunacağı bir lahza*

*Kışın beni ziyaret ettiğin her anda      Gecelerdim içimdeki ateşin koruyla*

*Günler nasıl geçsin ayrılık      Kader korktuğum şeyi getirdi başıma  
acıısıyla*

*Ayrılık bitmiyor geceler aksa da      Sabrın da niyeti yok beni azada*

Bazen aşkına yanıt vermeyen İbn Zeydûn'u yererek, kendi güzelliği ile övündüğü beyitler de kaleme almıştır<sup>33</sup>:

لو كنت تنصف في الهوى ما بيننا      لم تهو جاريتي ولم تتخير  
وتركت غصناً مثمراً بجماله      وجنحت للغصن الذي لم يثمر  
ولقد علمت بأنني بدر السماء      لكن ذهبتي لشقوتي بالمشتري

*İnsaflı olsaydın biraz aşkımıza      Gönül vermezdin benden başkasına*

*Bıraktın güzel meyveleri dalında      Yöneldin meyve vermeyen ağaca*

*Biliyorsun      benzediğimi      Değiştin beni Jüpiter yıldızına  
dolunaya*

Uzun kasideler yerine kısa şiirler yazan Vellâde'nin kolay ve anlaşılır bir dil kullandığı, ama bununla beraber seçtiği kelimelerin güçlü ve etkileyici olmasına özen gösterdiği görülür. Kadın şair olması dolayısıyla zarif bir üsluba sahip olan Vellâde, yaşadığı çevrede ve tabiatta gördüğü güzellikleri de ifade eden bir ruh hali ile cesurca duygularını ifade etmiştir. Renkli bir kişiliğe sahip olması dolayısıyla da kimi zaman edebiyat tarihçilerinin övgüsüne kimi zamanda haddi aşan eleştirilerine maruz kalmıştır.

## 2- Ummu'l-kirâm bint el-Mu'tasım

Vellâde gibi prenses olan bu kadın şair, Almeria şehrinin yöneticisi olan el-Mu'tasım'ın kızıydı. Babasının küçük yaştan itibaren eğitimi ile ilgilenmesi neticesinde zarif şiirler ve muvaşşahalar yazmaya başladı. Günümüze kadar az sayıda şiiri ulaşan Ummu'l-kirâm'ın ağırlıklı olarak gazel türünü tercih ettiği görülür<sup>34</sup>. Sevgilisine olan aşkını cesurca ve açık bir şekilde aşağıdaki beyitlerde dile getirmiştir<sup>35</sup>:

يا معشر الناس أفاعجبا	بما جنته لوعة الحب
لولا له لم ينزل بيد الدجى	من أفقه العلوي للترب
حسبي بمن أهواه لو أنه	فارقني تابعه قلبي

<i>Hayret edin ey insanlar</i>	<i>Neler yapıyor kara sevdalar</i>
<i>Onun için indi dolunaylar</i>	<i>Yükseklerden toprağa kadar</i>
<i>Bana sevdiğim yeter de artar</i>	<i>Ayrılınca kalbim peşinden koşar</i>

## 3- Zeynep el-Meriyeye



Yine Almeria şehrinden olan bu şairin, toplumun önde gelen meşhur şahsiyetlerinden birinin kızı olduğu rivayet edilir. Hem güzelliği hem de ağır başlı ve iffetli olmasıyla dikkat çeken Zeynep el-Meriyye'nin gazel türünde çok az sayıda şiiri günümüze ulaşmıştır<sup>36</sup>. Bunlara en güzel örnek aşağıdaki beyitleridir<sup>37</sup>:

يا أيها الراكب الغادي بطيئته      عرّج أنبئك عن بعض الذي أجد  
 ما عالج الناس من وجد تضمنهم      إلا ووجدني بهم فوق الذي وجدوا  
 حسبي رضاه وأني في مسرته      وودّه آخر الأيام أجتهد

*Ey yolunda giden yolcu      Gel anlatayım sana bulduğumu*

*İnsanlar çözedursun bir durumu      Benimki hepsinin üstünde bir tutku*

*Bana yeter rızası ve mutluluğu      Uğraşırım kazanmak için tutkusunu*

#### 4- Nezhûn el-Gırnatiyye

Hicri 5. asrın şairlerinden olan Nezhûn, mizahi yapısı ve fıkralarıyla tanınan bir şahsiyetti. Bunun yanı sıra İbn Kuzmân ve el-A'ma el-Mahzûmî gibi önde gelen şairleri de çokça hicvetmişti<sup>38</sup>. Yaşadığı aşkları cesurca dile getiren Nezhûn'un gazel türündeki şiirlerine aşağıdaki beyitler örnek olarak verilebilir<sup>39</sup>:

لله درّ الليلي ما أحيسنها      وما أحيسن منها ليلة الأحد  
 لو كنت حاضرنا فيها وقد غفلت      عين الرقيب فلم تنظر إلى أحد  
 أبصرت شمس الضحى في ساعدي قمر      بل ريم خازمة في ساعدي أسد

*Geceler ne güzel ne harika En güzeli rastlar pazara*

*O gece hazır olsan da Kimse görmez dalar uykuya*

*Görürsün güneşi ayın kollarında Süslü ceylanı aslanın yanında*

#### **d) Muvahhidler Dönemi Kadın Şairleri**

Endülüs'te Mulûku't-tavâifin birbirleriyle mücadeleye girmesi üzerine Hıristiyanlar hücumlarını yeniden başlattılar ve Müslüman emîrler üzerindeki baskılarını arttırdılar. Bu dönemde Kuzey Afrika'da hüküm süren bazı Müslüman devletler Endülüs'ün imdadına yetişti. Önce Murâbitlar ve daha sonra Muvahhidler emîrlerin ve özellikle de fukahanın teşvikiyle Endülüs'e hâkim oldular ve burayı kendi devletlerine bağlı bir vilâyet haline getirdiler. Bu dönemde içeride istikrar sağlanmış, dışarıda ise hıristiyanlara karşı başarılı bir cihad faaliyeti yürütülmüştür. Ancak daha sonraki yıllarda iç karışıklıklar yeniden başladı. Bunda Endülüslü emîrlerin desteklerini azaltmaları, halkın ağır vergiler karşısında bunalması, daha önce yardım eden fukahadan bazılarının bu defa tam aleyhte bir tavır takınması ve Kuzey Afrika'da baş gösteren bazı iç huzursuzlukların önemli rolü bulunuyordu. Hem Mağrib hem de Endülüs'te hemen hemen aynı anda ortaya çıkan bu gelişmeler Müslümanların gücünü zayıflattı ve daha önce Hıristiyanları üst üste yenilgiye uğratan ordular bu defa üst üste bozguna uğramaya başladı. Böylece Müslümanların İspanya'daki hâkimiyeti yavaş yavaş sona doğru yaklaştı<sup>40</sup>.

Bu çalkantılı siyasi hayata rağmen, toplumsal hayatta edebi faaliyetler çok fazla kesintiye uğramadan devam etti. Bu dönemde de gerek soylu aileler gerekse cariyeler arasında adından söz ettiren kadın şairlerin varlığı kendini hissettirdi. Bu kadın şairlerin önde gelenleri şunlardır:

#### **1- Hamdûne bint Ziyâd el-Mu'eddib**

Gırnata'ya yakın bir bölge olan Vadi Âş'ta yetişen bu şaire, güçlü şiirlerinden dolayı Mağrib'in Hansâ'sı lakabı verilmiştir<sup>41</sup>. Diğer kadın şairlerin çoğunun aksine Hamdûne dindar, ağır başlı ve iffetli hayat tarzı ile dikkati çeker<sup>42</sup>. Onun ince ruhlu ve zarif yapısını yansıtan şu beyitler, gazel türüne güzel bir örnektir<sup>43</sup>:

ولمّا أبى الواشون إلى فراقنا  
وما لهم عندي وعندك من نار  
وشنّوا على أسماعنا كل غارة  
وقلّ حماتي عند ذاك وأنصاري  
غزوتهم من مقلتيك وأدمعي  
ومن نفسي بالسيف والسيل والنار

*Ayrılığımız için uğraşanlar var ya Niyet yok bizde intikama*  
*Geçtiler her taraftan saldırıya Azdır beni savunan ama*  
*Çarpıştın onlarla göz yaşlarımla Canımla, kılıçla, ateşle, suyla*

## 2- Kasmûne bint İsmail

Hicri 7. asır şairlerinden olan Kasmûne, Yahudi asıllı idi ve birçok Yahudinin huzur ve barış içerisinde yaşadığı Gırnata şehrinde doğmuştu. Şiirlerinde daha çok hüznü dolu duygularını dile getirmiş ve ince ruhlu zarif yapısıyla dikkatleri çekmiştir. Gençliğinin baharında ve henüz bekâr iken, yalnızlıktan dolayı hissettiği duygularını şu beyitlerle dile getirmiştir<sup>44</sup>:

أرى روضة قد حان منها قطافها  
ولست أرى جان يمذّ لها يدا  
فوا أسفاً يمضي الشباب مضياً  
ويبقى الذي ما إن أسمّيه مفرداً

*Görmekteyim olgunlaşmış bir Kimse yeltenmiyor koparmaya*  
*bahçe bile*

*Yazıklar olsun kaybolan gençliğe Yalnızlık kaldı sadece geriye*

## 3- Hafsa er-Rakûniyye

Hicri 6. asır şairlerinden olan Hafsa, güzelliği, edebi, zekâsı ve hazır cevap olmasıyla dikkatleri çekmişti<sup>45</sup>. Muvahhidlerin kralı Abdulmu'min b.

Ali'nin haremde eğitimlik yapan şair, bir gün kralın huzurunda irticalen aşağıdaki beyitleri okur ve son beyitte Muvahhidlerin sembolü olan "الحمد لله" "Hamd yalnızca Allah'adır" ifadelerini kullanır<sup>46</sup>:

ياسيد الناس يا من يومئذ الناس رفده  
 أمنن علي بطرس يكون للدهر غده  
 تخط يمينك فيه "الحمد لله وحده"

*Ey insanların efendisi Sensin insanların beklentisi*  
*Bir sayfa açayım yeni Olsun zamana karşı direnci*  
*Yazsın lütfunu, bereketini Yalnız Allah'adır hamdi*

Yukarıda adı geçen kadın şairler, dönemlerinin en önde gelenleri şairleri oldukları için örnek olarak verilmiştir. Oysa Endülüs'teki kadın şairlerin sayısı, sınırlanamayacak kadar çoktur, ama maalesef ya şiirlerinin azlığı ya da kendileri hakkında yeterli bilginin bulunmaması dolayısıyla yeterince ele alınamamışlardır.

Hiç şüphesiz kadın şairler Endülüs'te edebi hayatın gelişmesine büyük katkılarda bulunmuşlardır. Hicri 2. asırda Doğu'dan gelen cariyeler arasında şairlerin olması ve bunların zamanla hayata katılması, kadınların şiire olan ilgisini arttırmıştır. Zamanla kralların ve emirlerin kızları arasından, ayrıca toplumun çeşitli kesimlerindeki hür kadınlardan da şairler yetişmiştir.

Kadın şairlerin ele aldıkları şiir türleri arasında gazel başta gelir. Gazelin her iki türünde de yani iffetli aşk şiirleri ile açıklığı ve müstehcenliği dile getiren şiirlerle kadın şairler duygularını dile getirmişlerdir. Gazele ek olarak, medih, hiciv ve tabiat betimlemelerini ele alan şiirler de büyük bir yekün

tutmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu şiirler uzun kasideler yerine kısa parçalar halinde yazılmışlardır. Bir kısmı alışlagelmiş Arap şiir geleneğini taklit ederken bir kısmı da şiire birçok yenilikler getirmiştir.

Sonuç olarak bütün bu şiirler incelendiğinde, Endülüs toplumunda yaşayan kadının konumuna dair birçok bilgiler elde edilmektedir. Özellikle serbest yaşantısı ve duygularını cesurca dile getirmesi, erkeklerin arasına karışarak birçok ortama rahatça girebilmesi, edebi mahfillerde ve saraylarda kendine yer edinerek şiirlerini özgürce okuması öne çıkan en önemli hususlardır.

## KAYNAKÇA

Abbâs, İhsân: *Târîhu'l-edebi'l-Endelusî- 'Asru't-Tavâ'if ve'l-Murâbitîn*, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1962.

*Târîhu'l-edebi'l-Endelusî 'asru siyâdet Kurtuba*, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1969.

Beyhem, Muhammed Cemîl: *el-Mer'e fî hadârati'l-Arab*, Dâru'n-neşr li'l-câmi'iyîn, 1962.

Buflâka, Sa'îd: *eş-Şi'iru'n-nesevî'l-Endelusî*, Cezayir, Dîvânu'l-matbû'âtî'l-câmi'iyye, 1995.

Cerrâr, Salâh: *Kıraât fi'ş-şi'ri'l-Endelusî*, Umman, Dâru'l-mesîre, 2007.

Çınar, Mustafa: "Endülüs'te Mulûku't-Tavâif Dönemi Edebi Çevresi" *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi*, Erzurum, 2002.

Çiftçi, Faruk: "Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi (316-422/929-1031)" *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi*, Erzurum, 1999.

Ebû Zeyd, Sâmî Yusuf: *el-Edebu'l-Endelusî*, Umman, Dâru'l-mesîre, 2012.

Ferrûh, Ömer: *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 6 c., Beyrut, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1984.

Heykel, Ahmed: *el-Edebu'l-Endelusî*, Mısır, 1962, s. 99.

İbn Zeydûn: *Dîvan*, thk. 'Abbâs İbrâhîm, Lübnan, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1996.

İsa, Fevzî: *Şâ'irâtu'l-Endelus ve'l-Mağrib*, İskenderiye, Dâru'l-ma'rifeti'l-cami'iyye, 2008.

*eş-Şi'ir fî 'asri'l-Muvahhidîn*, İskenderiye, Kulliyetu'l-adâb Câmi'at dâri'l-vefâ, 2007.

Kacce, Muhammed Hasan: *Dirâsât fî't-târih ve'l-edeb ve'l-fenni'l-Endelusî*, ed-Dâru's-Su'ûdiyye, 1985.

Kerîm, Mustafa 'Avad: *Fennu't-tevşîh*, Beyrut, Dâru's-Sekâfe, 1959.

Kudât, Muhammed Ahmed: *eş-Şâ'irâtu'l-Endulusiyyât fî 'asri'l-Mulûki't-tavâ'if*, Ürdün, 1994.

Mağribî, İbn Sa'îd: *el-Mağrib fî hula'l-Mağrib*, 2 c., thk. Şevkî Dayf, Kahire, Dâru'l-ma'ârif, 2009.

Makarrî, Şihâbuddîn Ahmed: *Nefhu't-tîb*, 6 c., Lübnan, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.

Özdemir, Mehmet: "Endülüs (Siyasi Tarih, Teşkilat)" *DİA*, C. XI, s. 211-225.

Râfî'î, Mustafa Sâdık: *Târîh âdâbi'l-Arab*, 3 c., Kahire, Mektebetu'l-îmân, 1997

Reysûnî, Muntasır: *eş-Şi'ru'n-nesevi fi'l-Endelus*, Beyrut, Dar mektebeti'l-hayat, 1978.

Sa'îd, Muhammed Mecîd: *eş-Şi'r fî 'asri'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn bi'l-Endelus*, Ürdün, Dâru'r-râye, 2008.

Şek'a, Mustafa: *el-Edebu'l-Endelusî mevdû'âtuhu ve funûnuhu*, Beyrut, Dâru'l'ilm li'l-melâyîn.

Toprak, Faruk: "Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış" *AÜDTCFD*, C. XXXIII, sayı: 1-2, Ankara, 1988, s. 157-175.

- <sup>1</sup> Bu dönemler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet Özdemir “Endülüs (Siyasi Tarih, Teşkilat)” *DİA*, C. XI, s. 211-216.
- <sup>2</sup> Muntasır Reysûnî, *eş-Şi'ru'n-nesevi fi'l-Endelus*, Beyrut, Dar mektebeti'l-hayat, 1978, s. 29.
- <sup>3</sup> Ahmed Heykel, *el-Edebu'l-Endelusî*, Mısır, 1962, s. 99.
- <sup>4</sup> İhsân Abbâs, *Târîhu'l-edebi'l-Endelusî- 'Asru't-Tavâ'if ve'l-Murâbitîn*, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1962, s. 216; Mustafa 'Avad el-Kerîm, *Fennu't-tevşîh*, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1959, s. 99.
- <sup>5</sup> Reysûnî, *a.g.e.*, s. 33-34.
- <sup>6</sup> *A.e.*, s. 34-35.
- <sup>7</sup> Endülüs şiiri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Faruk Toprak, “Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış” *AÜDTCFD*, C. XXXIII, sayı: 1-2, Ankara, 1988, s. 157-175.
- <sup>8</sup> Muhammed Cemîl Beyhem, *el-Mer'e fi hadârati'l-Arab*, Dâru'n-neşr li'l-câmi'iyîn, 1962, s. 239.
- <sup>9</sup> Reysûnî, *a.g.e.*, s. 24-26.
- <sup>10</sup> Muhammed Hasan Kacce, *Dirâsât fi't-târih ve'l-edeb ve'l-fenni'l-Endelusî*, ed-Dâru's-Su'ûdiyye, 1985, 90.
- <sup>11</sup> Salâh Cerrâr, *Kıraât fi'ş-ş'ri'l-Endelusî*, Umman, Dâru'l-mesîre, 2007, s. 175.
- <sup>12</sup> Kacce, *a.g.e.*, s. 93.
- <sup>13</sup> Fevzi İsa, *Şâ'irâtu'l-Endelus ve'l-Mağrib*, İskenderiye, Dâru'l-ma'rifeti'l-cami'iyye, 2008, s. 45.
- <sup>14</sup> Halifelik Dönemi edebiyatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Faruk Çiftçi, “Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi (316-422/929-1031)” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi*, Erzurum, 1999.
- <sup>15</sup> Sâmî Yusuf Ebû Zeyd, *el-Edebu'l-Endelusî*, Umman, Dâru'l-mesîre, 2012, s. 234.
- <sup>16</sup> Şihâbuddîn Ahmed el-Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 6 c., Lübnan, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, C. VI, s. 26.
- <sup>17</sup> Kacce, *a.g.e.*, s. 95.
- <sup>18</sup> İbn Sa'îd el-Mağribî, *el-Mağrib fi hula'l-Mağrib*, thk. Şevkî Dayf, Kahire, Dâru'l-ma'ârif, 2009, C. II, s. 37.
- <sup>19</sup> *A.e.*, s. 38.
- <sup>20</sup> Muhammed Ahmed el-Kudât, *eş-Şâ'irâtu'l-Endulusiyyât fi 'asri'l-Mulûki't-tavâ'if*, s. 30.
- <sup>21</sup> Mustafa Sâdik er-Râfî'î, *Târîh âdâbi'l-Arab*, 3 c., Kahire, Mektebetu'l-îmân, 1997, C. II, s. 253.
- <sup>22</sup> el-Makarrî, *a.g.e.*, C. I, s. 149.
- <sup>23</sup> *A.e.*, s. 151.
- <sup>24</sup> Özdemir, *a.g.m.*, s. 214.
- <sup>25</sup> *A.m.*, s. 220.
- <sup>26</sup> Mulûku't-Tavâif dönemi edebiyatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mustafa Çınar, “Endülüs'te Mulûku't-Tavâif Dönemi Edebi Çevresi” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi*, Erzurum, 2002.
- <sup>27</sup> Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 6 c., Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1984, C. IV, s. 141.



- <sup>28</sup> Sa'îd Buflâka, *eş-Şi'iru'n-nesevi'l-Endelusî*, Cezayir, Dîvânu'l-matbû'âti'l-câmi'iyye, 1995, s. 83.
- <sup>29</sup> İhsân 'Abbâs, *Târîhu'l-edebi'l-Endelusî 'asru siyâdet Kurtuba*, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1969, s. 109.
- <sup>30</sup> el-Makarrî, *a.g.e.*, C. V, s. 340.
- <sup>31</sup> *Dîvan İbn Zeydûn*, thk. 'Abbâs İbrâhîm, Lübnan, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1996, s. 342.
- <sup>32</sup> el-Makarrî, *a.g.e.*, C. VI, s. 342.
- <sup>33</sup> Mustafa eş-Şek'a, *el-Edebu'l-Endelusî mevdû'âtuhu ve funûnuhu*, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, s. 183.
- <sup>34</sup> Sâmi Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 243.
- <sup>35</sup> el-Mağribî, *a.g.e.*, C. II, s. 203.
- <sup>36</sup> Sâmi Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 242.
- <sup>37</sup> el-Makarrî, *a.g.e.*, C. VI, s. 22.
- <sup>38</sup> Muhammed Mecîd es-Sa'îd, *eş-Şi'r fi 'asri'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn bi'l-Endelus*, Ürdün, Dâru'r-râye, 2008, s. 194-195.
- <sup>39</sup> el-Makarrî, *a.g.e.*, C. VI, s. 31.
- <sup>40</sup> Özdemir, *a.g.m.*, s. 215.
- <sup>41</sup> er-Râfî'î, *a.g.e.*, s. 281.
- <sup>42</sup> Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 236.
- <sup>43</sup> el-Makarrî, *a.g.e.*, C. I, s. 23.
- <sup>44</sup> Kacce, *a.g.e.*, s. 73.
- <sup>45</sup> Fevzî İsa, *eş-Şi'ir fi 'asri'l-Muvahhidîn*, İskenderiye, Kulliyetu'l-adâb Câmi'at dâri'l-vefâ, 2007, s. 115.
- <sup>46</sup> el-Makarrî, *a.g.e.*, C. I, s. 31.

**Fiyatı: 10 TL (KDV dâhil)**