

NÜSHA

Yıl: XX
Sayı: 50
2020

ISSN 1303-0752

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

- Şiirsel Bir Ahlak ve Nasihat Kitabı Olarak *Bostan* ve *Gülistan'* da Kadın
- *Mu'izzî Dîvânı'*nda Bir Selçuklu Hâtunu: Tâceddîn Hâtun
- Farsça Manzûm *Emâlî Kasidesi* Tercümesi
- Ni'metullah b. Rûhullah el-Hüseynî el-Kerbelâî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti't-Tantarâniyye* Metni
- Cumhuriyet Sonrası Arap Dili Çalışmaları (1923-1982)
- Salâhî'nin *Mecma-i Fenn-i Zerâfet* Adlı Farsça Grameri
- Cezayir Edebiyatında Kısa Öykü
- Ahmed b. İbrâhîm es-Serûcî ve *Tuhfetu'l-Ashâb ve Nuzhetu Zevîl-Elbâb* Adlı Eseri
- Corci Zeydan'ın "*Selâhaddîn Eyyubî*" Romanındaki Deyimlerin Türkçe Çevirilerinin Mona Baker Çeviri Stratejilerine Göre İncelenmesi
- الحرب على سورية والظواهر النفسية قراءة في رواية "شقة على شارع النيل"
- پاره ای از ارزشهای انسانی در مثنوی مولانا

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: XX, Sayı/Issue: 50
Ocak-Haziran/January-June, 2020

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of Oriental Studies

Cilt/Volume: 20, Sayı/Issue: 50

Ocak-Haziran (January-June), 2020

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 (T.C. Tahran Büyükelçisi)

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

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (Atatürk, Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu)

Prof. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi)

Editörler (Editors)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (Atatürk, Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu)

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

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kopuz Çetinkaya (Ankara Yıldırım Beyazıt 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: 30 TL

Yurt Dışı (abroad): 30 \$

Kurumlar (for institutions):

Yurt İçi: 70 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) tarafından taranmaktadır.

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

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

<http://nusha.com.tr/>

Hakem Kurulu (Arbitration Board)

Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf Öz (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdüssamed Yeşildağ (Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Erdinç Doğru (Gazi Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin Polat (Gazi Üniversitesi)

Doç. Dr. Jihad Shukri Rashid (Erbil Üniversitesi/İrak)

Doç. Dr. Muammer Sarıkaya (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat Özcan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Musa Balcı (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer İshakoğlu (İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Soner İşimtekin (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Yakup Şafak (Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Yasemin Yaylalı (Atatürk Üniversitesi)

Doç. Dr. Yaşar Daşkiran (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Gör. Ahmed İsmailoğlu (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Hacıbekiroğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fahrettin Coşguner (Kırıkkale Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kopuz Çetinkaya (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Gamze Gizem Avcıoğlu (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İhsan Doğru (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Kadir Turgut (İstanbul Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Turgay Şafak (Medeniyet Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zafer Ceylan (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

Dr. Melek Gedik (Ardahan Üniversitesi)

Dr. Ümit Gedik (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

NÜSHA ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi altı ayda bir olmak üzere (Haziran-Aralık) yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergimiz şarkiyat, doğu dilleri, edebiyatları ve kültürleri alanında hazırlanmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri, kitap eleştirisi ve çeviri makale kabul etmektedir. Yayımlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçülerine uygunluk, bilim dünyasına bir yenilik getirme ve başka bir yerde yayımlanmamış olma şartı aranmaktadır. Makale değerlendirme süreçleri <http://dergipark.gov.tr/nusha> üzerinden yürütülmektedir.

Yazıların değerlendirilmesi

- Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen yazılar yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından ön değerlendirmeden geçtiği takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere aynı alandan iki hakeme gönderilir. Bu süreçte hakemlerin ve yazarın kimliği gizli tutulur.

- Yazının yayımlanmasına dair hakem raporlarının birinin olumlu diğerinin olumsuz olması halinde çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir.

- Yayımlanmasına karar verilen yazılar sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra matbu ve de online olarak yayımlanır.

- Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazıların içerikleriyle ilgili bütün sorumluluk yazarlarına aittir.

Yayın dili

- Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi'nin yayın dili Türkiye Türkçesidir. Ancak editörler kurulunun kararı ile İngilizce, Arapça ve Farsça makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 20 sayfayı geçmeyen Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi yazma eser metinleri de yayımlanabilir.

Yazım kuralları ve sayfa düzeni

- Yazılar MS Word ya da uyumlu programlarda yazılmalıdır. Yazı karakteri Times New Roman, 12 punto ve tek satır aralığında olmalıdır.

- Sayfa, A4 dikey boyutta; üst, alt ve sağ kenar boşluğu 2,5 cm; sol kenar boşluğu 3 cm olarak düzenlenmelidir.

- Paragraf aralığı önce 6 nk, sonra 0 nk olmalıdır.

- Yazının başlığı koyu harfle yazılmalı, konunun içeriği ile uyumlu olmalıdır.

- Kitap eleştirisi dışındaki yazıların başında en az 200 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet/abstract; 3 ila 5 kelimedenden oluşan anahtar kelime/keywords yer almalıdır. Makalenin Türkçe ve İngilizce başlıklarına yer verilmelidir. Yayın dili Arapça veya Farsça olan makalelerde Türkçe ve İngilizce özet istenmektedir.

- Yazarların Structured Abstract başlığıyla en az 700 kelimedenden oluşan, İngilizce özetten sonra gelen yapılandırılmış bir İngilizce özet eklemeleri gerekmektedir. Yapılandırılmış özeti, çalışmanın giriş kısmı dışındaki bulguları ve sonucunda varılan tespitleri içermesi gerekmektedir. Yapılandırılmış özet makalelerin yurtdışında da atıf almasını kolaylaştıracaktır.

- Başlıklar koyu harfle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlı olacaktır.

- İmla ve noktalamada makalenin veya konunun zorunlu kıldığı durumlar dışında Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu dikkate alınmalıdır.

- Metin içinde vurgulanmak istenen yerlerin “tırnak içinde” gösterilmesi yeterlidir.

- Blok alıntı yapıldığında alıntının tamamı sağ ve sol kenardan 1 cm içeride italik olmalıdır. Alıntı bittiğinde kaynak gösterilmelidir (Kaynak eser, yıl, sayfa numarası).

- Birden çok yazarlı makalelerde makale ilk sıradaki yazarın ismiyle sisteme yüklenmelidir. Birden sonraki yazarların isimleri sistem üzerinde diğer yazarlar kısmında belirtilmelidir.

Kaynak gösterme

- Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi APA 6.0 veya SONNOT kaynak gösterimini kabul etmektedir.

- Metin içi kaynak gösterimleri yazar soyadı, eserin yılı ve sayfa numarası olarak gösterilmelidir. Örn. (Şahinoğlu, 1991, s. 97).

- Bir eserin derleyeni, tercüme edeni, hazırlayanı, tashih edeni, editörü varsa kaynakçada mutlaka gösterilmelidir.

- Elektronik ortamdaki kaynaklarda yazarı, çalışmanın başlığı ve yayın tarihi belli olanlar kullanılmalıdır. Kaynakçada erişim tarihi son altı aylık süre içinde verilmelidir.

- Metin içinde atıf yapılmayan kaynaklar kaynakçada gösterilmemelidir.

- Kaynakça makalenin sonunda yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. Aynı yazara ait birden fazla eserde ilk kaynaktan sonra yazarın ismi düz çizgi ile gösterilir.

Yazarın Soyadı, Yazarın Adının Baş Harfleri. (Yıl). *Kitabın adı italik ve ilk harften sonra (özel adlar dışında) bütünüyle küçük şekilde.* Baskı Yeri: Yayınevi.

Yazarın Soyadı, Yazarın Adının Baş Harfleri. (Yıl). *Kitabın adı italik ve ilk harften sonra (özel adlar dışında) bütünüyle küçük şekilde.* (Çevirmenin Adının İlk Harfleri. Çevirmenin Soyadı, Çev.) Baskı Yeri: Yayınevi.

Babacan, İ. (2015). “Tarzî-i Efşâr'ın Türkçe şiirleriyle Farsçada oluşturduğu folklorik bir üslup” *Bilig*. (Yaz, 74, s. 21-44) Ankara.

Coşguner, F. (2002). *Menûcihrî-yi Dâmgânî, divanının tahlili ve tercümesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Dostoyevski, F. M. (2015). *Yeraltından notlar*. (N. Y. Taluy, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

- İrâkî, F. (1386/2007). *Külliyât-ı Fahreddîn-i İrâkî*. (tsh. Doktor Nesrîn Muhteşem) Tahran: İntişârât-i Zevvâr.
- Kırlangıç, H. (2014). *Meşrutiyetten Cumhuriyete İran şiiri*. Ankara: Hece Yayınları.
- , (2010). *Ahmed Şamlû ve şiiri, yalnız yürüyen adamın şarkısı*. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Murtaza, K. (1384/2005). Şamlû ve câ-yi şi'reş. *Vijenâme*. (Sonbahar/Kış, I, s. 71-76)
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/291218/> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 26.04.2018).
- Şahinoğlu, M. N. (1991). “Attâr, Ferîdüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (IV, s. 95-98) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Detaylı bilgi için https://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf adresine başvurabilirsiniz.
- İletişim: akademiknusha@gmail.com

NÜSHA JOURNAL of ORIENTAL STUDIES PUBLICATION POLICY

Nüşa Journal of Oriental Studies is a peer-reviewed international journal which is published twice a year in June and December. Nüşa accepts the articles written in the field of orientalism, (language, literature, literary history, culture); verification and presentation of manuscripts, scientific criticism, book criticism and translated articles. The articles to be published are required to comply with the criteria of scientific research, to bring an innovation to the world of science and not to be published elsewhere. Article processes are carried out through <https://dergipark.org.tr/tr/pub/nusha>

Evaluation of articles

- If the manuscripts submitted to Nüşa Oriental Studies Journal are subjected to preliminary evaluation in terms of compliance with the principles of the journal, they are sent to two referees from the same field for scientific review. In this process, the identity of the referees and the author is kept confidential.
- If one of the referee reports for publication is positive and the other is negative, the work is sent to a third referee.
- The articles that are decided to be published are published in the printed and online form after the page arrangement.
- All responsibility for the content of the manuscripts published in Nüşa Journal of Oriental Studies belongs to the authors.

Publishing language

- The publication language of Nüşa Journal of Oriental Studies is Turkish of Turkey. However, English, Arabic and Persian

articles may be published with the decision of the editorial board. In addition, Arabic, Persian and Ottoman Turkish manuscripts that not more than 20 pages may be published.

Spelling rules and page layout

- Manuscripts should be written in MS Word or compatible programs. The font should be Times New Roman, 12 pt and 1.5 line spacing.
- The page is A4-size; top, bottom and right margin 2.5 cm; the left margin should be 3 cm.
- Paragraph spacing before must be 6 nk, after 0 nk.
- The title of the manuscript should be written in bold and should be compatible with the content of the subject.
- At the beginning of the articles except for book criticism there must be Turkish and English abstracts consisting of at least 200 words and keywords consist of 3 to 5 words. Turkish and English titles of the manuscript should be included. Abstracts in Turkish or English are required for the articles in Arabic or Persian.
- Authors whose work is accepted for publication are required to add a structured abstract that consist of at least 700 words followed by an abstract in English with the title of Structured Abstract. The structured abstract should include findings outside the introductory part of the study and conclusions. Structured abstract will make it easier for articles to be cited in abroad.
- Titles should be written in bold. The use of intermediate titles in long articles will be beneficial for the reader.
- The spelling and punctuation guidelines of the Turkish Language Association should be taken into consideration in cases where the article or subject necessitates.
- It is sufficient to show the places that you want to emphasize in the text with “quotes”.
- When quoting the block, the entire quotation should be in a tab (1 cm). References should be cited when the citation is finished (source, year, page number).
- In articles with multiple authors, the manuscript should be uploaded to the system with the name of first author. The names of subsequent authors should be indicated on the system in the other authors section.

Reference

- Nüsha Journal of Oriental Studies accepts APA 6.0 or Endnotes citation.
- In-text references should be presented as author surname, year of the work and page number. Ex. (Sahinoglu, 1991, p. 97).
- If there is a compiler, translator, author, proofreader or editor of a work, it should be surely shown in the bibliography.

- In electronic sources, the author, the title of the work and the publication date should be used. Access date must be given in the bibliography within the last six months.
- References that are not cited in the text should not be shown in the bibliography.
- Bibliography should be arranged alphabetically according to the surnames of the authors at the end of the article. In more than one work of the same author, the author's name is indicated with a straight line after the first source.

Author's Surname, Initials of Author's Name. (Year). *The name of the book is italic and completely lowercase after the first letter* (except for special names). Place of Publication: Publisher.

Author's Surname, Initials of Author's Name. (Year). *The name of the book is italic and completely lowercase after the first letter* (except for special names). (First Letters of Translator's Name. Translator's Surname, Translated.) Print Place: Publisher.

Babacan, İ. (2015). “Tarzî-i Efşâr”ın Türkçe şiirleriyle Farsçada oluşturduğu folklorik bir üslup” Bilig. (Yaz, 74, s. 21-44) Ankara.

Coşguner, F. (2002). Menûçihri-yi Dâmgânî, divanının tahlili ve tercümesi. (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Dostoyevski, F. M. (2015). Yeraltından notlar. (N. Y. Taluy, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Irâkî, F. (1386/2007). Külliyyât-ı Fahreddîn-i Irâkî. (tsh. Doktor Nesrîn Muhteşem) Tahran: İntişârât-i Zevvâr.

Kırlangıç, H. (2014). Meşrutiyetten Cumhuriyete İran şiiri. Ankara: Hece Yayınları.

———, (2010). Ahmed Şamlû ve şiiri, yalnız yürüyen adamın şarkısı. İstanbul: Ağaç Yayınları.

Murtaza, K. (1384/2005). Şamlû ve câ-yi şi, reş. Vijenâme. (Sonbahar/Kış, I, s. 71-76)

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/291218/> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 26.04.2018).

Şahinoğlu, M. N. (1991). “Attâr, Ferîdüddîn”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (IV, s. 95- 98) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

For detailed information, please refer to

https://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf

Contact: academiknusha@gmail.com

Web Page: <http://nusha.com.tr/>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Makaleler/Articles

Şiirsel Bir Ahlak ve Nasihat Kitabı Olarak *Bostan* ve *Gülistan*'da Kadın

The Image of Women in *Bustan* and *Gulistan* as a Poetic Ethics and Advice Book

Elif Namoğlu Çeviker.....1-24

***Mu'izzî Dîvânı*'nda Bir Selçuklu Hâtunu: Tâceddîn Hâtun**

A Seljuk Woman in the *Dîwân of Mo'ezzî*: Tâc al-Dîn Hâtun

Gökhan Gökmen25-46

Farsça Manzûm *Emâlî Kasidesi* Tercümesi

Translation of Persian Verse: Emâlî Eulogy (Qasida al-Amâlî)

Hakkı Uygur47-62

Nî'metullah b. Rûhullah el-Hüseynî el-Kerbelâî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti't-Tantarâniyye* Metni

Sharh al-Kasidah al-Tantaraniyyah by Nimetallah b. Rûhullah el-Hoseinî el-Kerbelai

Leyla Yakupoğlu Boran.....63-88

Cumhuriyet Sonrası Arap Dili Çalışmaları (1923-1982)

Arabic Language Studies After The Proclamation of The Republic (1923-1982)

Abdullah Bilin.....89-140

Salâhî'nin *Mecma-i Fenn-i Zerâfet* Adlı Farsça Grameri

Salâhî's Persian Grammar Book Named *Mejma-i Fann-i Zarâfat*

Adem Uzun141-164

Cezayir Edebiyatında Kısa Öykü

Short Story in Algerian Literature

Mehmet Ali Kılaz Araz165-188

Ahmed b. İbrâhîm es-Serûcî ve *Tuhfetu'l-Ashâb ve Nuzhetu Zevîl-Elbâb* Adlı Eseri

Ahmad b. İbrâhîm es-Serûcî and His Work Titled *Tuhfetu'l-Ashâb and Nuzhetu Zevîl-Elbâb*

Sedef Güler.....189-228

Corci Zeydan'ın "*Selâhaddîn Eyyubî*" Romanındaki Deyimlerin Türkçe Çevirilerinin Mona Baker Çeviri Stratejilerine Göre İncelenmesi

Investigation of Corci Zeydan's "*Selahaddin Eyyubi*" Novel by Turkish Translations According to Mona Baker's Translation Strategies

Osman Düzgün-Sadiye İlhan.....229-258

الحرب على سورية والظواهر النفسية قراءة في رواية "شقة على شارع النيل"

The War in Syria and the Psychological Phenomena Read the Novel "*Shaka Alla Sharee Alneel*"

Mohamed Turkey.....259-284

پاره ای از ارزشهای انسانی در مثنوی مولانا

Some Humanitarian Values in *Masnawi-e Mawlana*

Ehsanullah Mushfeq285-309

ŞİİRSEL BİR AHLAK VE NASİHAT KİTABI OLARAK BOSTAN VE GÜLİSTAN'DA KADIN*

Elif Namoğlu Çeviker**

Öz

Ahlaki edebî eserlerde ‘kadın’ teması döneme, topluma, sosyal hayata, bölgeye vs. göre değişmekle birlikte bir yönüyle nefis ve dünyevi zevkler ile bağdaştırılıp sakınılması gereken bir “dünya süsü”; bir yönüyle bilhassa ataerkil toplumlarda öne çıkan vasıfları ile bir teşbih unsuru; bir diğer yönüyle de cinsiyet kavramının ötesinde, örnek bir insan modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsani değerler ve vasıflarda kadının bir farkı, üstünlüğü ya da eksikliği söz konusu olmamaktadır. Fars edebiyatının temel eserlerinden sayılan *Gülîstan* ve *Bostan* dinî ve ahlaki temellere dayalı, hikmetli sözler içeren öğüt kitapları arasında yer almakla birlikte eğitim, öğretim, kültür sahalarında ve günlük, sosyal hayatta yol gösterici niteliktedir. XIII. yüzyıla ait bu eserler, hikmetli ve öğüt içerikli söylemleri temel almalarının yanı sıra edebî yönden de güçlü eserlerdir ve bu bağlamda İslam kültürü ile geleneksel Fars kültürünü birlikte barındırırlar. Eserlerdeki hikâyelerde konu edilen bireysel ve toplumsal olaylar, şahıslar ve durumlar döneminin izlerini taşımakla birlikte insanoğlunun yaşamının her döneminde karşılaşılabileceği meseleler, ayet ve hadisler ile âlim ve mutasavvıfların sözleri rehberliğinde şairane bir üslupla bir araya getirilerek ideal bir yaşam modeli sunma gayreti taşır. Çalışmada, ideal bir insan modeli ve İslam öğretilerini ölçü alan bir yaşam tarzı sunma gayretiyle ahlaki tavsiyeler, hikmetli sözler ve dinî temellere dayalı öğütler içeren bu önemli iki eser üzerinden Sa’dî’de ve döneminin toplumunda kadının yerinin ve kadına biçilen rollerin tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Sadi, kadın, Gülîstan, Bostan.

The Image of Women in *Bostan* and *Gulistan* as a Poetic Ethics and Advice Book

Abstract

The theme of “woman” in the moral literary works varies according to the period, the society, the social life, the region, etc. On the other hand, firstly, it appears as a world ornament which should be avoided in terms of worldly pleasures and secondly a part of a metaphor and lastly as an exemplary human model beyond the gender concept. There is no difference of women in human

* Araştırma makalesi/Research article

** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: elif.namoglu@medeniyet.edu.tr.

Makale Gönderim Tarihi: 30.12.2019

Makale Kabul Tarihi : 08.01.2020

values and qualifications. *Gulistan* and *Bustan*, which are accepted one of the major works of Persian literature, are among the admonition books based on religious and moral foundations and however they are seen as a guide in the fields of education, training, culture and daily social life. These works that belong to 13th century are also well literary works, and, in this context, they contain Islamic and traditional Persian culture together. The individual and social events, characters and situations mentioned in the stories in these works bear the traces of the period. Besides the subjects that human beings may encounter in every period of life provide an ideal model of life by bringing together the verses and hadiths and the words of scholars and Sufis using a poetical style. The aim of this study is to find out the status and the roles of women in Saadi's book *Gulistan* and *Bustan* which include moral and religious recommendations and wisdom words in an effort to provide an ideal human model with a lifestyle based on Islamic values.

Keywords: Saadi, woman, *Gulistan*, *Bustan*.

Structured Abstract

Saadi (d. 691/1292), one of the major poets of the Mongol period, was born in Shiraz as a son of a religious and scholarly family. The poet traveled for a long time to improve himself. Within this period benefited from the scholars and sufis of his time; he met people from many regions in the countries he had visited; at the end of his life he gave preference to reclusion and died in Shiraz his native city.

Saadi completed his two best known works '*Gulistan* and *Bustan*' (*The Orchard* and *The Rose Garden*) in the last years of his life. These works of the poet, which has survived to the present day with its comprehensible and impressive language, are also the product of this accumulation of knowledge and experience. In *Gulistan*, with eight main titles social and cultural events and the traditions and customs of the society are reflected and the secrets of an exemplary and happy life are told in a way that appeals to all segments. Saadi's use of concise and memorable witty remarks as an interpreter for all the thoughts and wishes of the society in this work has been one of the important factors that spread to the masses.

The poet's book, *Bustan*, also known as '*Sadi-name*', contains the teachings necessary for an ideal society and life, too. In addition to being a moral verse, the literary value of the work is high as well with richness of the literary arts that the poet used with care in choosing words that are compatible with meaning.

In this study, we researched expression of women in literary and social sense by recontextualising the works of *Gulistan* and *Bustan*. According to us the analysis of such works is seen as a useful way to understand the image of

women in the past and present societies. As a matter of fact, these works not only provide information about the conditions of the period in which written, but also provide information about the formation of the moral and mentality structures of the elite as they have been used as an educational material for many centuries.

It is a known fact that under the social-cultural conditions of the period, it would not be easy to accept the advice given by ignoring the social roles and positions formed within the framework of material relations. Saadi adopted this approach in women's issues in his works. When we look at some of the poet's narratives of the woman in the works we examined, it can be thought that at first glance, he evaluated the man in a more privileged position than the woman. But this is not the fact. Saadi appealed to the people of the period with the language of the period.

The literary background cannot be ignored with the beliefs and customs formed according to the general view of the society in order to make sense of the perceptions of women's identity which seem to be negative at the present time and at the same time contradict with the system of Islamic values. The woman, sometimes, appears as a form of metaphor to give messages and advice on a certain subject in the framework of these values; sometimes in the context of ideal human typing, that is, a part of life as a mother or wife.

Saadi uses the notion of woman as an image in explaining the notions such as manhood, cruelty, reason and devotion, and in describing the symbols of unfaithful, widowed and delilah women in terms of values. The prominent features of women in 'wife' are chaste, good-natured, friendly, sweet-tongued, beautiful, reliable, compassionate, loyal; in the negative direction; it is unfaithful, rebellious, lightweight, ignorant and deceitful. In the maternal position, the woman is, apart from all, respected and privileged. In particular, with this identity, women are altruistic, loyal, compassionate, guiding and advising, as well as having a leader role in bringing a virtuous person to a society.

Saadi offers advices on domesticity and husband and wife relationships, while also giving us advice on how to live happily in the world. However, in fact, he gives recommendations that bring happiness both in this world and in the afterlife by paying attention to the dangers that may cause straying. In this sense, while revealing the image of woman in Saadi, we tried to explain the women's share under the 'ideal person' picture by inferring the necessity of asking the questions "Who is 'the ideal person' for Saadi?" and "How should he/she be?" instead of asking "What is a woman, How is she? How should or should not she be?"

1. Giriş: Sa'dî ve İki Önemli Eseri *Gülîstan* ile *Bostan*

Moğol dönemi şairlerinden Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 691/1292), ilim geleneğine mensup bir ailenin çocuğu olarak Şîraz'da dünyaya gelmiştir. Şairin hayatı ile alakalı bilgiler hem sınırlı hem de ihtilaflıdır. Mevcut bilgilerimize göre Moğol istilası zamanında ülkedeki kargaşa ve buhrandan bunalıp Şîraz'ı terk eden şair Bağdat'a giderek tahsilini tamamlamış ve tekrar Şîraz'a dönüşüne kadar ilmini artırmak ve hayat tecrübesini geliştirmek için uzun seyahatlerde bulunmuş, döneminin âlim ve mutasavvıflarından istifade etmiş ve gezip gördüğü ülkelerde pek çok farklı kesimlerden insanlarla tanışmıştır.¹ Şairin yapmış olduğu bu seyahatlerin yanı sıra kendisine ve ailesine dair edinebildiğimiz bilgilere de ihtiyatla yaklaşırlar. Şöyle ki araştırmacıların bir kısmı Sa'dî'nin eserlerinde aktarmış olduğu hikâyelerinde anlatılanları gerçek kabul etmiştir. Bir kısmı da bu bilgilerin bazı tarihî olaylarla uyuşmazlığını da göz önünde tutarak, sanatsal eserlerdeki bilgilerin kurgusal ve şairane hayal ürünü olduğuna dikkat çekmiş ve hikâyelerin gerçek hayattan alındığı iddiasını kabul etmemiş veya gerçekliğine şüpheyile bakmıştır.²

Eserlerinde aktarılan bilgilere dayanırsak Sa'dî'nin ailesi hakkında şunları söyleyebiliriz: Şair, genç yaşta babasını kaybetmiştir. *Bostan* adlı eserindeki;

مرا باشد از دردِ طفلانِ خبر که در طفلی از سر برفتم پدر^۳

“Çocukların ıstırabını bilirim. Çünkü çocukken babamı kaybettim.” ifadesi buna işaret eder. Erken yaşta yetim kalan şairin yetiştirilmesini anne tarafından olan dedesi üstlenmiştir.⁴ Şair, eserlerinde babasının kendisine verdiği öğütlere, anne ve babası ile geçen hatıralarına da değinir.⁵ İlk Frenklere esir düştüğü sırada, ikincisi Hac ziyareti yolculuğunda iken San'a yöresinden biriyle olmak üzere iki evlilik yapmıştır.⁶ İkinci evliliğinden olan çocuğunu kaybetmiştir:

به صنعا درم طفلی اندر گذشت چه گویم کز آنم چه بر سر گذشت^۷

San'a'da bir çocuğum öldü. Onun ölümünden dolayı çektiğim sıkıntıları tarif edemem.

Şair, ömrünün sonlarında inzivaya çekilerek tefekkür hayatı yaşamış ve doğduğu şehir olan Şîraz'da vefat etmiştir.⁸

Sa'dî, uzun süre tahsil ettiği ilimlerden ve çeşitli coğrafyalardan edindiği tecrübelerden elde ettiği birikimle çalışmamıza konu iki meşhur eseri *Gülîstan* ve *Bostan*'ı kaleme almıştır. Şairin bu manzum ve mensur eserleri, fasih ve etkileyici dili ile günümüze değin etkisini koruyarak gelebilmiştir. Sa'dî, divanında âşıkane şiirleri ile ön plandayken *Gülîstan* ve *Bostan* adlı eserlerinde arif ve hakîm şair kimliği ile kendini göstermektedir. Şairin 655/1257 yılında

tamamladığı *Sa'dî-nâme* olarak da anılan *Bostan* adlı eseri, manzum yazılmış önemli bir ahlak kitabı olmasının yanı sıra şairin manada olduğu kadar lafızda da mükemmeliyete gösterdiği özen ve ustalıkla kullandığı söz sanatları ile edebî değeri de bir o kadar yüksektir. İdeal bir toplum ve yaşam için gerekli öğretiler içeren hikâyelerle örülü eserde on bölüme yer verilir: Adalet ve Hükümdarlık, İhsan ve Cömertlik, Aşk ve Muhabbet, Alçakgönüllülük, Rıza, Kanaat, Terbiyenin Etkisi, Şükür, Tövbe ve Ahiret İşleri ve Münacat.⁹

Şairin *Bostan*'dan bir yıl sonra (656/1258) kaleme aldığı¹⁰ *Gülistan*'da ise, sekiz ana başlık ile döneminin sosyal ve kültürel vasıflarının resmedilerek ve toplumun her türlü gelenek ve görenekleri tümüyle yansıtılmak suretiyle örnek ve mutlu bir yaşamın sırları bütün toplumsal kesimlere hitap edecek şekilde hikâye edilir. Bu başlıklar sırasıyla şöyledir: Padişahların Tabiatı (41 hikâye), Dervişlerin Ahlakı (47 hikâye), Kanaatin Fazileti (29 hikâye), Susmanın Faydaları (14 hikâye), Aşk ve Gençlik (20 hikâye), Zayıflık ve Yaşlılık (9 hikâye), Terbiyenin Tesiri (19 hikâye ve Sa'dî'nin Bir İddiacı ile Tartışması), Sohbetin Adabı hakkında (Hikmetli sözlerden bir derleme).¹¹ Sa'dî'nin, bu eserinde toplumun tüm düşünce ve isteklerine tercüman olacak özlü ve akılda kalıcı nüktelere yer vermesi geniş kitlelere yayılmasını sağlayan önemli unsurlardan biri olmuştur.

Şu ana kadar Sa'dî'nin *Gülistan* ve *Bostan*'ını konu edinen pek çok çalışma yapılmış; eserlerde geçen konuların çeşitli yönlerine farklı açılardan ışık tutulmuştur. Sa'dî'de farklı bakış açıları ile ele alınmış kadın ile alakalı bazı çalışmalar vardır. Bunların başında Hasan Çiftçi'nin Sa'dî'de kadını, hiciv-mizah penceresinden ele aldığı “Şirazlı Sa'dî'de Kadın Eleştirisi” adlı makalesi gelir.¹² Bir başka makalede kadın konusu, Sa'dî'nin *Bostan* adlı eserindeki yedinci bölüm (Terbiye) üzerinden değerlendirilmiştir.¹³ Celâl Hâlıkî Mutlak, *Gülistan* ve *Bostan*'daki hikâyeleri ‘kendini tanıma ve bireysel olarak ahlakını güzelleştirme’, ‘aile yönetimi ve aile bireylerinin birbirlerine karşı vazifelerinin belirlenmesi’ ve ‘devlet yönetimi, toplumdaki bireylerin nasıl davranması gerektiği’ gibi üç başlıkta toplayarak ikinci gruba dâhil olan konu kapsamında inceleme yapmıştır. Bu bağlamda evlilik hayatında erkek-kadının cinsel bağı ile alakalı hikâyeleri ele almıştır.¹⁴ Başka bir çalışmada; Sa'dî'nin şiirlerinde kadın imgesi, Arap şairi Mütenebbî'nin şiirlerindeki kadın imgesi ile karşılaştırılmalı olarak incelenmiştir.¹⁵ Cemile Kedîver de aile içinde ve toplumda kadına bakışı Sa'dî'nin eserlerine göre değerlendirmiştir.¹⁶

Çalışmada Sa'dî'nin eserlerinde kadın imgesinin nasıl yer aldığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken bir yandan kadının temsili bağlamda ne şekilde kullanıldığını açıklamaya çalışırken diğer yandan da Sa'dî'nin verdiği ahlaki nasihatlerde kadına nasıl yer verdiği incelenmiştir. Pratik dünya gerçeklerinden uzak düşmeden kâmil insan ve kemâlâtın değer gördüğü

Müslüman toplum idealine yönelik nasihatlerle insanları maddi ve manevi anlamda mutedil bir hayat sürdürmeye yönelten *Gülistan* ve *Bostan*'ın incelenmesi İslam düşünce ve irfan geleneğindeki önemiyle geçmiş ve günümüz İslam toplumlarının zihniyet dünyasının anlaşılmasına faydası olacaktır.

2. Sa'dî'nin Dünyasında 'Kadın' İmgesi

Sa'dî'nin önemli bir özelliği, eserlerinde yer verdiği mevzularda asıl anlatıcı olmanın ötesinde toplumu oluşturan bireylerin tercümanı olma görevini üstlenmesidir. Bu eserlerde 'kadın'; genelinde toplum, özelde ise aile bireyi kimlikleri yanı sıra yine büyük ölçüde toplumda görülen kadın algısıyla bağlantılı benzetme unsuru olarak işlenmiştir. Bu çerçevede Sa'dî'nin, *Gülistan* ve *Bostan* adlı eserlerinde 'kadın' ifadesinin hangi şekillerde ve bağlamda kullanıldığı ve asıl anlatılmak istenenin ne olduğu üzerinde tespitlerde bulunmak amacıyla çalışma iki ana başlık altında ele alınmıştır. İlk olarak; eserlerde yer verilen "mertlik, zulüm, akıl ve takva" mefhumları ile "vefasız kadın", "dul kadın" ve "tuzak kadın" sembollerini değerler açısından tarif etmede kadın incelenmiştir. İkinci olarak ise; ideal insan tiplmesi çerçevesinde eş ve anne konumunda kadın değerlendirilmiştir. Sa'dî'nin bu iki önemli eserinde geçen kavramların işaret ettiği anlamların ortaya çıkarılması noktasında gerekli yerlerde eserlerin şerhlerine ve çeşitli lügatlere de başvurulmuştur.

2.1. Bazı Değerleri Tariflemeye Kadın ve Erkek

2.1.1. Mertlik

Dönemin sosyal ve kültürel özellikleri gereği kadın ve erkek cinsiyetleri arasında biyolojik ve fizyolojik farklılıkların ötesinde kadın ve erkeklere bazı nitelikler atfedilmiştir. Bu nitelik veya yargılar sözünü ettiğimiz gibi cinsiyetlerin bizatihi özelliği olmayıp toplumun yüklediği vasıflardır. Örneğin yiğitlik veya mertlik gibi vasıflar kelimelerin kökeninde de görüleceği üzere erkek cinsiyeti ile ilişkilendirilerek ifade edilmiştir. Dolayısıyla geleneksel toplum yapısının zorladığı yönetsel ve siyasal rol paylaşımının gereği olarak erkeklerde bulunması beklenen bazı özellikleri ifade etmek için kimi yerde kadın, örnekte görüldüğü gibi benzetme unsuru ile karşımıza çıkar:

«ای مردان بکوشید یا جامهٔ زنان بپوشید.»^{۱۷}

Ey yiğitler, savaşın ya da kadın elbisesi giyin!

Bu ifade fiilî bir savaş sırasında cesaretsizlik göstererek düşman önünden kaçan sözde delikanlılara yönelik olarak, savaş alanından kaçmanın askerlere yakışmayacağını vurgulamak için kullanılmıştır. Aynı zamanda bu beyitte savaş alanından kaçan kimsenin, kadın elbisesi giydirilerek teşhir edildiği

kıssaya işaret vardır.¹⁸ Bir erkeğin kadın elbisesi giymesi toplum nazarında olumsuz ve aşağılayıcı bir durumdur. Nasıl ki erkeğin kadın elbisesi giyerek dolaşması toplumda aşağılanmışsa, savaştan kaçmak kadın elbisesi giyme ile bağlantılandırılarak aşağılanmaktadır. Savaştan galibiyetle ayrılmak için gerekli olan en önemli şey savaşçıların galibiyet için ruhsal motivasyonlarıdır. Nitekim savaşmaktan imtina eden erkekler için Nisa suresinin 75. ayetinde de şöyle geçmektedir:

“Size ne oluyor da Allah yolunda ve "Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver" diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz?”¹⁹

Sa'dî, erkeklere kendilerine yakışacak şekilde güçlü ve yiğit olmaları gerektiği konusunda öğüt verirken dış görünüş, kılık-kıyafette de -özellikle de daha zaruri ihtiyaçlar söz konusu iken- buna yaraşır biçimde yani süssüz, sade ve gösterişsiz bir şekilde giyinmeleri gerektiğini hikâyesinde yer verdiği bir hükümdarın şu sözleri ile ifade eder:

نه از بهر آن می‌ستانم خراج که زینت کنم بر خود و تخت و تاج
چو همچون زنان حله در تن کنم به مردی کجا دفع دشمن کنم^{۲۰}

Ben kendimi ve tahtımı süslemek için vergi almıyorum. Kadınlar gibi süslenir şaşaalı elbiseler giyecek olursam, düşmanı erkekçe nasıl def ederim?...

Hikâyede hükümdar daha elzem olan ordu ve silah ihtiyaçları dururken kendisi için fazladan/keyfi harcamada bulunmasının süs olacağını düşünerek bunu yapmayı halkına reva görmez. Süslenme, süslü püslü giyinmeyle kadınların daha çok ilgili olmasından hareketle savaş ve savunma işlerinin erkeklerin payına düşen bir iş olduğu karşıt cinsiyet olan kadınlar üzerinden ifade edilmiştir.

Gülistan'da farklı bir bölümde mürüvvetsiz, kendisinde yiğitlik ve cömertlik vasıflarını bulundurmeyen, insanlıktan nasibini almamış bir erkek, layıkıyla erkek olamayacağına işaretle kadına benzetilmiştir:

«مرد بی‌مروت زن است...»^{۲۱}

Yiğit olmayan erkek, kadındır.

Bostan'da da benzeri ifadelere rastlarız:

مخنث به از مرد شمشیرزن که روزِ وغا سر بتابد چو زن...
اگر چون زنان جست خواهی گریز مرو آبِ مردانِ جنگی مریز^{۲۲}

Kadınlaşmış erkek bile, savaş gününde eli kılıç tuttuğu hâlde kadın gibi savaştan kaçan erkekten üstündür... Eğer kadınlar gibi kaçacaksan hiç gitme, yiğitçe savaşan erkeklerin de adını lekeleme!

Sa'dî bu tarz ifadeleri askerlere/erkeklerle cesaret vermek, onları savaşta namertçe değil yiğitçe yol almalarını ve korkaklık etmemelerini sağlamak için söylemiştir. Eli kalem tutan âlimler ve eli kılıç tutan askerler devletin ve milletin gücü ve bekası için önemlidir. Eğlenceye, zevk u sefaya düşkünlük de devleti yıkıma götüren, düşmana karşı güçlü durmaya mâni bir şeydir. Bu manada Sa'dî, kişinin kendisine zararı dokunacak ve fayda sağlamayacak olan kimselerden uzak durmayı önerir ve çalgıcılarla bir arada bulunmayı tavsiye etmez. Sa'dî, yiğitlikte onları kadınlara benzetmiştir:

قلم زن نکودار و شمشیرزن نه مطرب که مردی نیاید ز زن^{۲۳}

Çalgıcı takımını değil, eli kalem ve kılıç tutanı hoş tut. Çünkü kadından mertlik/erkeklik hâsil olmaz.

8

Halkın güvenliğinin sağlanması görevi, o bölgedeki askerlerden beklenir. Eğer bir ülke eşkıyaların eline kalmışsa oradaki askerlerin erkekliğinden bahsedilemeyeceği şu ifadeyle izah edilmiştir:

چو مردانگی آید از رهزنان چه مردانِ لشکر چه خیلِ زنان^{۲۴}

EşkİYaların yiğitlik ettiği yerde, ordu ha erkek olmuş ha kadın ne fark eder.

Bostan'da kuvvetine güvenen ve kendisine yaptırdığı pençe ile aslanı yeneceğini düşünen bir adamın hikâyesinde, adamın sonunda aslan karşısında dayanamayıp mağlup olduğu ifade edilirken şu sözlere yer verilir:

یکی گفتش آخر چه خسی چو زن به سر پنجه آهینش بز^{۲۵}

Birisi adama dedi: Kadın gibi ne yatıyorsun? Demir pençenle aslana vursana!

Sa'dî'nin, yukarıda saydığımız bu benzetmelerinden kadını cesaret, kahramanlık ve güvenilirlik gibi vasıflardan uzak düşündüğü şeklinde yorumları ihtiyatla karşılamak gerekir. Nitekim Sa'dî bir başka beyit veya hikâyesinde kadınları da yiğitlik ve mertliği ile övmektedir. *Bostan*'da geçen bir hikâyede Tay kabilesinden bir kadının, Hâtem'in kızı olmasına hürmeten affedilmesine rağmen affedilmeyen yoldaşlarından ayrı düşmemek için kılıç

altına girmeyi göze alması ve yakarışları sayesinde kabilesini esirlikten kurtararak canlarının bağışlanmasını sağlaması anlatılır.²⁶ Hikâyede geçen kadının sözleri şöyledir:

به زاری به شمشیرزن گفت زن مرا نیز با جمله گردن بز
مروّت نبینم رهایی ز بند به تنها و یارانم اندر کمند

Kadın inleyerek cellada dedi: Kavmimle beraber benim boynuma da vur. Dostlarım zincir altında iken esirlikten yalnız kurtulmayı yiğitçe bulmuyorum.

Burada Sa'dî'nin ağzından bir kadının kabilesini yarı yolda bırakmayıp canı pahasına sözünden sakınmaması ile yiğitliğinin övülmesine şahit oluyoruz.

2.1.2. Zulüm

Bostan'da geçen 'Gur'un Zalim Padişahı' adlı hikâyesinde bir kadın, zalim erkekten üstün tutulmuştur:

زن از مردِ مودى به بسیار به سگ از مردمِ مردم آزار به²⁷

Kadın, zalim olan erkekten; köpek de halka zulmeden insandan çok daha iyidir.

Sûdî-i Bosnevî, bu beytin izahında zalim olmayan kadının eziyet eden erkekten yeğ olduğunu söyler ve zalim kadınsa Allah'a sığınır: “*Avrat mûzî vü câfi er kişiden çok yegdür, ya'ni mûzî olmayan avrat yegdür ve illâ mûzî zenden ne'üzü billâh. İt merdüm incidici merdümden yegdür, ya'ni akûr (kudurmuş) olmayan seg ve illâ akûr seg de mûzîdür.*”²⁸

2.1.3. Akıl

Kadın ve erkek arasında fizyolojik farklar olduğu kadar psikolojik farklar da vardır. Bu farklılıklar arasında kadınların sorun çözme ve düşünme biçimi de sayılmalıdır. Kadınların erkeğin aksine akıl ve mantıktan çok duygularıyla hareket etmesi ve karar vermesi nedeniyle erkeklerin egemen olduğu ve realist çıkar ilişkileriyle şekillenen pratik yaşamda bazı yanıltıcı kararlar almasına sebep olabilmektedir. Örneğin *Bostan*'da zararından endişe duyup evin çatısına yuva yapan arılardan kurtulma yolları arayan adam ile zararsız olduğu düşüncesiyle arılara merhamet göstererek kocasına engel olan hanımının hikâyesi anlatılır. Arılar bir gün kadını sokar ve kendisine zarar verir.²⁹ (Hikâyede arılardan kasıt, iyiliğin kıymetini bilmeyen kötü kimselerdir.) Kadın burada, merhamet duygusunun etkisi altında davranarak kendisini zarara sokacak yanlış bir karar almıştır.

Sa'dî, kadınlarla fikir alışverişinde bulunmanın da sağlıklı olmayacağını öğütler:³⁰

«مشورت با زنان تباه است و سخاوت با مفسدان گناه.»

Kadınlarla fikir alışverişinde bulunmak boşadır; müfsitlere cömertlik günahdır.

Sa'dî'nin mizahî diyebileceğimiz diğer pek çok sözü gibi yukarıda aktardığımız sözü de İran halk kültüründe atasözü hâline gelerek kullanılmaktadır.³¹ Bununla birlikte kadına karşı bu tür olumsuz birtakım söylemlerin erkeklerin hemcinsleri arasında çoğu zaman şaka yollu kullanıldığı da bilinir.

Bu tür ifadeler kadında akıl noksanlığı olduğu ya da kadının küçük görüldüğü şeklinde değil ataerkil toplumlarda asırlardır devam edegelen ve kabul gören toplumsal roller ile kadının tabiatı gereği temayülüne vurgu yapan ifadeler olarak düşünülebilir. Nitekim Sa'dî de bazı hikâyelerinde erkeğe karşı kadının fikrine değer verdiği, takdir ettiği yerlere temas etmiştir. Mesela çocuğu dış çıkarmaya başlayan bir babanın hikâyesinde Sa'dî, babanın çocuğunu nasıl doyuracağı konusunda düşüncelere kapıldığı sırada karısının bu dertlenen babaya verdiği cevabı yiğitçe bulmuştur:

10

جو بیچاره گفت این سخن نزد جفت نگر تا زن او را چه مردانه گفت
مخور هولِ ابلیس تا جان دهد هم آن کس که دندان دهد نان دهد^{۳۲}

Âciz adam eşinin yanında bunu söylediğinde, karısı bak ona ne yiğitçe bir söz söyledi: Şeytanın ayartmasına kapılma. Dişi veren Yaradan aşını da verir.

Benzer şekilde *Bostan* adlı eserin 'Terbiyenin Tesiri' bölümünde geçen bir hikâyede cahil bir köylüye eşinin verdiği cevap takdir edilir:

به دهقانِ نادان چه خوش گفت زن به دلنش سخن گوی یا دم مزین^{۳۳}

Cahil köylüye karısı ne güzel söyledi: Biliyorsan konuş, bilmiyorsan da sus.

Görüldüğü gibi Sa'dî, eserlerindeki benzetmelerde temsilî olarak özellikle kıyaslama yoluyla 'kadın' mefhumuna sıklıkla yer vermiştir. Kimi yerde erkeğe yakıştırılan yiğit, cesur, koruyup kollayan, güçlü vb. sıfatların eksikliği ve aksine yakıştırılmayan süslü ve gösterişli olma, nahiflik, âcizlik vb. sıfatların varlığı durumunda bunun yanlışlığını izah etme maksatlı 'kadın' mefhumu kullanılmıştır. Sa'dî genel anlamda erkeğe yakıştırdığı yahut yaşadığı toplumlarda yakıştırılan bu özellikleri elbette yeri geldiğinde kadın için de

kullanmıştır. Burada asıl önemli olan hiç şüphesiz Sa'dî'nin incelediğimiz eserlerinde neyi nasıl anlattığından ziyade neyi niçin anlatmak istediğidir.

2.1.4. Takva

Bostan'da geçen 'Altın Yüzük' hikâyesinde ibadet eden kadınlar, günahattan sakınmayan erkeklerden üstün görülmüştür:

زنانی که طاعت به رغبت برند ز مردانِ ناپارسا بگذرند
تو را شرم نآید ز مردیِ خویش که باشد زنان را قبول از تو بیش...^{۳۴}

İstikle ibadet eden kadınlar, itikadı olmayan erkekleri geçerler. Kadınlar senden daha makbul olunca sen erkekliğinden utanmaz mısın?...

Kadınlar bilinen özel günleri ve mazur olmalarından dolayı bazı zamanlar ibadetten geri dururlar; erkeğin ise böyle bir özrü bulunmamasına rağmen geri durması hoş karşılanmaz ve bunun erkekliğe yakışmayacağı ve kadın karşısında üstünlük iddiasında olan erkekleri kendi iddiasıyla âbitliğe yöneltmek amacıyla bu tür erkekler kadınlardan aşağı görülür. Burada özürleri dolayısıyla noksanlık izafe edilen kadın, samimi kulluğu nedeniyle erkeklerden daha üstün tutulmaktadır. Sa'dî'nin bu beyti, üstünlüğün sadece takva ile olduğuna yönelik ayetin manası ile örtüşmektedir. Esas olan ise kulluktur; Hakk'a ibadet ve tâatte bulunmaktır. Nitekim ayette de:

«إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»

“Şüphesiz, Allah katında sizin en üstün (kerim) olanınız, (ırk, cinsiyet ya da soyca değil) takvaca en ileride olanınızdır.” buyurulmuştur.³⁵

2.2. Vefasız ‘Kadın’

Aşağıdaki beyitte; dünya nimetlerinin gelip geçiciliğini ve dünyanın kalıcı bir ilişki kurulamayacak kadar vefasız olduğunu ifade etmek için ‘her gün bir koca değiştiren dilber’ benzetmesi yapılır:

منه بر جهان دل که بیگانه‌ای ست چو مطرب که هر روز در خلنه‌ای ست
نه لایق بود عیش با دلبری که هر بامدادش بود شوهری^{۳۶}

Dünyaya gönül verme! Çünkü o her gün bir başka evde bulunan çalgıcı gibi yabancıdır. Her sabah yeni bir eş edinen dilbere gönlünü kaptırmak doğru olmaz.

Burada, her gün bir başkasını eğlendiren çalgıcı yani sadakatsiz ve işveli bir ‘kadın’ benzetmesi, dünyanın faniliğini anlatmak üzere kullanılmıştır. Güzelliği, çekiciliği, insanları kendine bağlayıcılığı vb. özellikleri ile ‘dünya’, bir ‘kadın’ olarak tasvir edilir.

2.3. Dul ‘Kadın’

Bostan’da geçen bir hikâyede hükümdar, son nefesini verirken oğluna verdiği nasihatler arasında halka zulmün ziyanından bahseder. Şair, zalim bir hükümdarın hem kendisini hem de ülkesini uğratacağı zararı anlatırken şu ifadelere yer verir:

خرابی کند مردِ شمشیرزن نه چندان که دودِ دلِ طفل و زن
چراغی که بیوه‌زنی برفروخت بسی دیده باشی که شهری بسوخت^{۳۷}

Kılıç tutan bir erkek, bir kadın ve çocuğun gönlündeki duman kadar yıkım yapamaz. Dul bir kadının yaktığı çırayla tüm şehrin tutuşabileceğini çok görmüşsündür.

Sa’dî burada, kimsesizliği ve yalnızlığı ile bilinen dul kadınların ahından sakınmak gerektiğini ifade eder. Esas itibarıyla dul kadın tabiri mazlum, mağdur ve çaresiz kesimleri simgeleyen bir unsur olarak görülebilir. Böyle bir durumda “mazlumun ahı, indirir şahı” atasözüyle örtüştüğü ifade edilebilir. Aynı zamanda beyitte geçen dūd-i dil (gönül dumanı) yani gönül ateşinin dumanı, zulüm görenlerin ilenmelerine karşılık kullanılan bir deyimdir.³⁸

Aynı şekilde Şam’da yaşanan kıtlığı konu edinen başka bir hikâyede de yaşanan sıkıntının büyüklüğünü ve bunun karşısındaki çaresizliği dile getirmek için evlerin bacalarından tüten duman dul kadınların ahına benzetilir:

نبودی به جز آه بیوه‌زنی اگر بر شدی دودی از روزنی^{۳۹}

Bacadan yükselen duman, dul bir kadının ahı idi.

Beyitte geçen ‘revzen’ (baca), ev-bark, aile manasındadır; duman ise ah’a karşılık gelir.⁴⁰

2.4. Tuzak ‘Kadın’

‘Kadın’ güzelliği ve cazibesi ile bir tuzak olarak da betimlenir. Karşısındakini güzelliği ile cezbeden ve baştan çıkaran kadın, insanların beşerî arzularına kapılıp akıllarını başlarından alarak Allah’ı unutmalarına, günah işlemelerine ve ibadeti terk etmelerine sebep olabilecek yoldan çıkarıcı bir tuzak olarak karşımıza çıkar. *Gülistan*’da bir hikâyede şöyle anlatılır:

Padişah, yıllardır ormanda ibadetle meşgul olup ağaç yapraklarıyla beslenen bir âbiti ziyaret eder. Padişahın isteği ve yakınındakilerin ısrarı üzerine ibadetle meşguliyetine daha rahat bir şekilde devam edebilmesi ve şehir halkının kendisinden nasiplenebilmesi için kendisine sarayın has bahçesinde bir yer tahsis edilir. Âbit, adeta cennetten bir numune olan bu yerde leziz yemekler ve kıymetli elbiselerle birlikte güzel yüzlü ve tatlı dilli cariyelere alışmasıyla ibadetten uzaklaşmış ve âbitin eski hâlinde eser kalmamıştır:

از این مه پاره‌ای عابد فریبی ملائک صورتی طاووس زیبی
که بعد از دیدنش صورت نبندد وجود پارسایان را شکیبی^{۴۱}

Âbit aldatan ay parçası gibi sevgilinin melek gibi yüzü, tavus kuşu gibi süsü vardı. Onu gördükten sonra zahidlerde sabır karar kalmaz.

Aynı şekilde devamında, güzellerin aldatmacasına dikkati çekmek üzere şu söz aktarılır:

«گفته‌اند: زلفِ خوبان زنجیرِ پای عقل است و دامِ مرغِ زیرک.»^{۴۲}

Demişler: Güzellerin zülfü; aklın zinciri, akıllı kuşun tuzağıdır.

Yani âbit her ne kadar akıllı ve dini bütün olsa da dünyanın güzelliklerinin ve güzel yüzlülerin tuzağına düşmüştür. Hikâyede, zahidane bir hayat yaşayan kişinin bu güzellikler karşısında istikameti üzere olmaktan çıkabileceği gerçeği gösterilmiştir.

Bu manada dünya hayatındaki birçok nimetle birlikte gönül aldatıcı süslerden biri de kadındır. Nitekim Kur'ân'da Âl-i İmrân suresinde şöyle ifade edilir:

«Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır.»⁴³

Aşağıdaki öğütte de kadın, nefsi temsil ederek sakınılması gereken bir tuzak olarak karşımıza çıkar. Sa'dî, nefsin karşısında aklın durumunu, kadının etkisi altında kalarak zayıf düşmüş bir erkeğe benzetir:

«عقل در دستِ نفس چنان گرفتار است که مردِ عاجز با زنِ گریز.»^{۴۴}

Akıl nefis karşısında, aciz bir erkeğin kurnaz bir kadının elinde olduğu gibi esirdir.

Sa'dî diğer yandan; güzelliği ve endamı ile âbitleri bile aldatarak, yoldan çıkararak bu güzellerden birini başka bir hikâyede; zekâsı ve açık sözlü oluşu ile över. Şöyle ki Me'mun'un halifelik döneminde satın aldığı hem akıllı hem de güzelliği ile üstün olan cariyesi, halifenin kusurunu/gerçeği yüzüne söylemesi ile onun en yakın ve samimi dostu olmuştur. Hikâyede cariyenin tasvir edildiği ve son kısım şöyledir:

چو دورِ خلافت به مأمون رسید یکی ماه پیکر کنیزک خرید
 به چهر آفتابی به تن گلبنی به عقلِ خردمند بازیکنی...
 بر ابروی عابدفریش خضاب چو قوسِ قزح بود بر آفتاب.⁴⁵
 پریچهره را همنشین کرد و دوست که این عیبِ من گفت یارِ من اوست...

Me'mun halifeliği zamanında ay yüzlü bir cariye satın aldı. Yüzü güneş, endamı gülfidanı gibiydi. Akıllıların aklını başından alırdı... Âbit aldatan kaşlarının üzerindeki rastık sanki gökkuşağı gibiydi... Me'mun o peri yüzlüyü en yakın dostu yaptı: O benim kusurumu söyledi; benim dostum odur, dedi.

Görüldüğü gibi 'kadın', ilk örneklerde nefsi temsil ederek uzak durulması gereken, yoldan çıkarıcı tehlikeli bir tuzak olarak karşımıza çıkarken son örnekte bu özelliklere sahip bir kadın yol gösterici kimliği ile de gösterilir.

2.5. İdeal İnsan Tiplemesi ve 'Kadın'

Buraya kadar Sa'dî'nin ahlaki değerleri açıklarken kadın karakterler veya imgeleri kullandığı örnekler gözden geçirildi. Çalışmanın bundan sonraki kısmında Sa'dî'de 'ideal insan' bağlamında kadının yerinin ve vasıflarının ne olduğuna değinilerek sosyal bir varlık olarak insan hayatının temelini oluşturan aile kurumu içindeki kadın annelik ve eş olmak bakımından ele alınacaktır.

“Sa'dî, şiirle fikri ve hayatı birleştiren bir ahlakçıdır”⁴⁶ ve bu hayat içerisinde insanı sevgi, saygı, hoşgörü, tevazu, dürüstlük, adalet, yardımseverlik, şükür, merhamet vb. dinî-ahlaki değerlerle biçimlendirir. Sa'dî'nin önemseydiği bu değerler hiç şüphesiz cinsiyet, din, dil, ırk, mezhep kavramlarının ötesinde örnek bir insanda bulunması gereken evrensel değerlerdir ve bu değerler aynı zamanda ideal bir insan olma kriterleridir. «بنی»
 «آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند»
*uzuvlarıdır. Çünkü aynı cevherden yaratılmışlardır.*⁴⁷ diyen Sa'dî, özünde insanlar arasında tam bir eşitlik olduğuna inanmakla birlikte, tıpkı bir vücutta olduğu gibi farklı organların farklı işlevlere sahip olmasından hareketle insanları da toplum ve aile içindeki rolleri ve sahip oldukları ahlaki değerleri

bakımından birbirlerinden ayırır. Sa'dî erdem, hikmet, fazilet gibi konularda açıklama ve nasihatlerde bulunurken insanı gerçek hayat içinde üstlendiği rollerden bağımsız bir şekilde düşünmeksizin değerlendirmiştir. Bu bağlamda Sa'dî insanı anlatırken varsayımsal bir insan kavramı yerine gerçek hayatta karşılaşıldığı şekliyle ele almıştır.

Ana hatlarıyla belirtmek gerekirse bu bölümde Sa'dî bazen bir fazileti veya hikmeti anlatırken kadından anne veya eş gibi doldurduğu rol içinde bahsetmiştir. Burada genellikle maksat, açıklanmaya çalışılan ahlaki değer veya hikmettir. Yoksa bizatihi annelik veya zevcelik üzerinden kadın değildir. Bazen de şair bu rollerin insan hayatındaki önemi ve dolayısıyla sahip olunması gereken özellikler ve onlara gösterilmesi gereken hürmet ve saygı üzerine yoğunlaşmıştır. Çünkü yukarıda bahsedildiği gibi *Gülistan* ve *Bostan* büyük ölçüde bir ahlak kitabıdır ki ahlakın amacı nihayetinde dünya hayatının erdemli ve dengeli bir şekilde yaşanılarak mutluluğa erişilmesidir.

2.5.1. Eş Konumunda 'Kadın'

Sa'dî, *Bostan* adlı eserinin 'Terbiye' başlıklı bölümünde kadının bir eş olarak nasıl olması ve olmaması gerektiğini, olumlu ve olumsuz yönlerini detaylı bir şekilde anlatır. Şöyle ki, iyi bir eş her şeyden önce Allah'tan korkan, iffetli, iyi huylu, dert ortağı olan, iyi niyetli, güvenilir, güzel ve tatlı dillidir. Bu özelliklerin hepsinden üstün olanı ise iffetli ve güzel huylu değildir. Zira iffetli bir eşte güzelliğe çirkinliğe bakılmaz. Yine iyi huylu bir eş, huysuz ve hırçın olan güzel bir eşten daha üstün tutulur.⁴⁸

İyi bir eş bu dünyada kişinin yuvasını abad ettiği gibi ahirette de kazancıdır. İyi bir hanıma sahip olan kişiye Allah rahmetiyle ve lütfuyla bakar.⁴⁹

Kötü bir eş ise; huysuz, asık suratlı, asi⁵⁰, evini ihmal edip çarşı-pazar gezen, cahil, hain ve hafifmeşrep olarak tanımlanır. Kötü bir hanıma sahip olan iyi bir erkek için birbirlerinin dengi olmadığından aynı kafese konmuş bir papağan ile karga benzetmesi yapılır. Bundan kurtulmaya çare ise ya kafesten uçup gitmek yahut buna imkân yoksa cefasına katlanıp sükût etmektir.⁵¹

Nisa suresinde iyi huylu kadınlar ve kötü meşrepli kadınlarla ilgili de şöyle geçer:

"Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da "gayb"ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de

*mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür.*⁵²

Sa'dî zikredilen bölümde aile idaresi ve karı-koca ilişkileri bakımından erkeklere eşleri ile alakalı birtakım tavsiyelerde de bulunur.⁵³

Kadın, güzellik ve çirkinlik bakımından iki türlü yani iç ve dış güzelliği ile ele alınır. Bu güzellik de daha ziyade kadının iyi huylu veya kötü huylu olup olmamasıyla bağlı olarak karşımıza çıkar. *Gülistan*'da geçen bir hikâyede; şairin, dostların sohbetinden sıkılıp Kudüs'e gittiği sırada Frenklere esir düşmesi ve kendisine Yahudilerle birlikte çamur ırgatlığı yaptırılması esnasında rastladığı Halepli bir tanıdığının, hâline acıyarak belli bir miktar karşılığı onu esirlikten kurtarması ile birlikte Halep'e dönmeleri ve bu tanıdığın kızıyla evlendirilmesi anlatılır. Şair hikâyede evlendirildiği kızın hırçın, huysuz ve itaatsiz tabiatından, kötü dilinden yakınır. Öyle ki Frenklerin esaretinden kurtulup bu defa böyle bir kadının esiri olmuştur:

زَنِ بَدِ دَرِ سَرَايِ مَرَدِ نَكُو هَمِ دَرِ اَيْنِ عَالَمِ اسْتِ دُوَزَخِ اَوْ
زِيْنِهَارِ اَزِ قَرِيْنِ بَدِ زَنْهَارِ «وَ قَتْنَا رَبَّنَا عَذَابَ النَّارِ»⁵⁴

İyi bir erkeğin evinde kötü bir kadın varsa, onun bu âlemdaki cehennemi odur. Kötü kadının civarından aman sakın. Ey Rabbimiz, bizi cehennem azabından koru!

Kötü kadın, kişiye cehennem olur; bu sebeple şair cehennem azabından yani kötü yoldaştan Allah'a sığınır. Sûdî-i Bosnevî şerhinde Hz. Ali'ye atfedilen şu sözü aktarılır: 'Dünyada cehennem, yaramaz avrattır.'⁵⁶ Yani kastedilen kötü huylu ve geçimsiz eştir. Eş, kişinin yoldaşıdır. Bu manada kötü bir yoldaşla yola çıkmak ve yola devam etmek o kişiye de kötülük olup onu da yoldan çıkaracak dolayısıyla ateşin azabına götürecektir.

Güzele ve güzel olan şeylere düşkün Sa'dî, çirkin kadını da hoşla gitmeyen, rağbet edilmeyen kişi olarak tarif eder. Şöyle ki bir hikâyesinde çirkinliği dolayısıyla evlilik yaşına gelmesine rağmen evlenemeyen bir kızın ancak kör biriyle evlendirilmesini anlatır:

زَشْتِ بَاشَدِ دَبِيْقِي وَ دِيْبَا كِه بُوْدِ بَرِ عَرُوْسِ نَازِيْبَا...
«شَوِي زَنْ زَشْتِ رُوِي نَايِيْنَا بَه.»⁵⁷

İpek ve atlastan bir giysi, güzel olmayan gelinde çirkin olur... Çirkin yüzlü bir kadının eşinin kör olması yeğdir.

Güzel yüzlü bir eş her ne kadar rağbet edilen olarak geçse de güzel huylu bir eş ondan daha makbul görülmüştür:

اگر پارسا باشد و خوش‌خسن نکه در نکویی و زشتی مکن
 زن خوش‌منش دل‌نشان تر که خوب که آمیزگاری بپوشد عیوب
 ببرد از پریچهره زشت‌خوی زن دیوسیمای خوش‌طبع گوی
 چو حلوا خورد سرکه از دست شوی نه حلوا خورد سرکه‌اندوده روی^{۵۸}

Eğer hanımın inançlı ve tatlı dilli olursa, güzelliğine çirkinliğine bakma. Güzel huylu kadın, güzel kadından daha hoştur. Çünkü iyi huy bütün ayıpları örter. İyi huylu çirkin kadın, kötü huylu güzelden daha üstündür. İyi huylu kadın, kocasının elinden sirkeyi tatlı gibi yer; sirke suratlı kadın ise (kötü huyundan) tatlıyı da yemez.

Yine aynı eserde bir hikâyede ihtiyar bir adamın genç bir kızla evlenmesi anlatılır. Bu genç kız için ‘güzel’ olan, dengi ve yaşıtı biri; ‘çirkin’ olan ise; ihtiyar yani kendinden yaşça büyük olan biri ve onunla evlendirilmesidir. Bu kız daha sonra asabi, asık suratlı, fakir ve huysuz olan bir gençle evlenir. Kız, gencin tüm bu diğer olumsuzluklarına rağmen güzellikte ve yaşta dengi olduğundan her tür cefasına katlanır ve cehennemden kurtulup cennete kavuştuğunu dile getirerek bu hâlden memnuniyetini dile getirir:

با این همه جور و تندخویی بارت بکشم که خوبرویی...
 بوی پیاز از دهن خوبروی نغزتر آید که گل از دست زشت^{۵۹}

Tüm bu cefa ve asabi mizacına rağmen yüküne katlanırım zira ki güzelsin... Güzelin ağzındaki soğan kokusu, çirkinin elindeki gülden daha hoş gelir.

Sa’dî, bu hikâyede herkesin dengine yaraşacağını savunarak güzel olana çirkinini, çirkin olana da güzeli yakıştırmaz. Aynı şekilde genci yaşlıya, yaşlıya da gence yakıştırmaz. Sa’dî, başka bir hikâyesinde de buna vurgu yapmıştır. Şöyle ki hâli vakti yerinde bir ihtiyara neden evlenmediğini sorduklarında, ihtiyar hanımla kaynaşamayacağını söyler. Genç bir hanım almasını söylediklerinde ise kendisini ona layık görmez. Kendisi ihtiyar olduğu hâlde ihtiyarı beğenmezken genç bir hanımın kendisini beğeneceğini düşünmez.⁶⁰

Bostan'da bir hikâyede de kocasının cefasından yakınan yeni evlenmiş bir kızıdan bahsedilir. Burada genç kıza, kocası güzelse diğer kötü huylarını görmezden gelmeyi yani cefasına sabredip katlanması tavsiye edilir.⁶¹

Elbette iyi bir eşin de kötü tarafları, kötü huyları vardır. Gülü sevenin dikenine katlanması misali bazı şeylere sabredip hanımının cefasına katlanmalıdır. Ancak eğer yanında kötü meşrepli bir kadın var ise ondan kaçıp kurtulmak tek yoldur zira kişinin ölümü adının kötüye çıkmasından yeğdir:⁶²

گریز از کفش در دهان نهنگ که مردن به از زندگانی به ننگ⁶³

Böyle kadının elinden timsaha kaç; zira ölmek namussuz yaşamaktan yeğdir.

Sa'dî, evinin mamur olmasını isteyen kişiye evliliği öğütler. Erkek, ev yıkıcı dilberlerden uzak durmalı, her sabah başka bir güle gönül veren bülbüle bağlanmaktan sakınmalıdır. Sa'dî, iyi huylarla bezenmiş bir hanımı yüceltirken, gönül aldatici dilberleri ise asi, inatçı, taş kalpli, kıymet bilmez ve huysuz olarak tarif eder. Bu dilberlerin yüzleri her ne kadar güzel olsa da bu onların aldatici yüzleridir. Zira böylelerini ikiyüzlü olarak tanımlayan şair, diğer yüzlerinin şeytan gibi çirkin olduğunu vurgular. Çünkü kişiyi ziyana sürüklerler; onlara aldananın ne başında akli ne de cebinde malı kalır.⁶⁴

2.5.2. Anne Konumunda 'Kadın'

Sa'dî için anne genel itibariyle kutsal ve saygıdeğer bir konumdadır. Şair bir hikâyesinde bir divanenin akıllıları hayrete düşürecek sözü ile fedakârlık yapmaya en layık kişi olarak anneyi gösterir:

من ار نامِ مردم به زشتی برم نگویم به جز غیبتِ مادرم

که دانند پروردگانِ خرد که طاعت همان به که مادر برد⁶⁵

Eğer insanların gıybetini edecek olsaydım, annemden başkasınınkini etmezdim. Çünkü akıllı kimseler bilirler ki (gıybet edenin ibadet sevabı gıybeti edilene gideceğinden) sevabın anneye gitmesi efdaldir.

Annenin hatırı o kadar yüksek tutuluyor ki divane adam yapacağı ibadetlerin sevabının annesine gitmesine razı olmuş ve aynı zamanda annesinin muhtemel günahlarını üstelenerek öteki dünyada ceza çekmeyi göze almıştır.

Anne fedakârlığa en layık kişi olarak anılmakla birlikte çocuğu için de en fedakâr olan kişidir. Çocuğunu doğmadan evvel karnında, doğduktan sonra sinesinde besleyen annenin kucağı cennete benzetilir. Annenin can besleyen boyu cennetteki Tuba ağacı ise, çocuk da sinesinde bitmiş nazlı meyvesidir. Çocuk dişlerini geçirerek annesini emdiği hâlde anne kendisine sevgisini, canını

vermektedir.⁶⁶ Sa'dî, üzerinde bunca hakkı ve fedakârlığı bulunan anneye karşı vefasızlık ve edepsizlik etmemek gerektiğini de annesine asilik eden bir gencin hikâyesinde ve gençlik cehaletiyle bir gün kendi annesine saygısızlık yaptığını anlattığı hikâyesinde dile getirir.⁶⁷ Sa'dî, aynı zamanda ailesine vefa etmeyenin huzur bulamayacağını söyler.⁶⁸

Bostan'da 'İhtiyar Derviş'in hikâyesinde 'anne' merhameti ile anılır:

نه طفلی کز آتش ندارد خبر ننگه داردش مادرِ مہرور⁶⁹

Ateşten bihaber çocuğu koruyan, şefkatli annesi değil midir?

Yine aynı eserde (*Bostan*) annesine karşı çıkan ve isyan eden bir gencin hikâyesinde 'anne', yol göstericiliği ve öğüt veren kimliği ile karşımıza çıkar.⁷⁰

Anne, çocuk doğurma ve yetiştirme görevi ile de toplumun yükünü önemli ölçüde üstlenen kadın rolündedir. Dünyaya getirilen çocuklar cinsiyeti ile değil olumlu ya da olumsuz vasıfları ve değerleri ile övülür veya yerilir. Toplumla faydalı ve hayırlı bir çocuk kazandırma noktasında çocuk yetiştirme görevini üstlenen anneler övülmekle birlikte bunun tersi durum söz konusu olduğunda kadının bu rolü hiç üstlenmemesi daha hayırlı görülür. Nitekim Sa'dî bir beytinde şöyle söyler:

اگر مار زاید زنِ باردار به از آدمیزاده دیوسار⁷¹

Hamile kadın şeytan tabiatlı bir insan doğuracağına yılan doğursun daha iyi!

Bu beyitten de anlaşılacağı gibi Sa'dî annelik kavramına değer verirken anneliğin biyolojik veya fizyolojik boyutundan ziyade erdemli insanların varlığına katkı yapması bakımından önem vermektedir. Nitekim iyi bir soydan gelen kadın övülen kadınlar arasında yer almakla birlikte⁷² anne ve babası kötü olanın kötü tiyette olabileceği ifade edilir.⁷³

Sa'dî kaynana olarak da *Gülistan*'da yer verdiği bir hikâyede olumsuz özelliklerine binaen yapılan bir benzetmede değinir. Şöyle ki hanımını kaybeden biri aklı melekelerini kaybetmiş olan kaynanası ile yaşamak zorunda kalmıştır. Ne var ki kaynanasının incitici konuşmaları dolayısıyla kendisini yılan ve dikene benzetmiştir.⁷⁴ Tutarlı bir düşünce sistemine sahip olduğu varsayılan Sa'dî'nin kendi annesine olduğu kadar, sevdiği eşinin annesine de saygı göstermesi beklenir. Ancak yine burada da Sa'dî için önemli olanın güzel ahlak olduğunu görüyoruz. Zira her ne kadar salt annelik dolayısıyla saygı ve hürmete layık görmesi beklenirken, kayınvalideyi incitici sözleri dolayısıyla yılan ve dikene benzeterek eleştirmiştir.

Sonuç

Gülistan ve *Bostan*, edebî yönden güçlü eserler olmaları yanı sıra yaşama dair vermiş olduğu ahlaki nasihatler ile her dönemde toplumun her kesimi için ilham kaynağı olmuştur. Bu eserler asırlar boyunca yalnızca İran halk kültüründe değil diğer tüm coğrafyalarda okunmuş ve kültür hayatının önemli bir yapı taşı hâline gelmiştir. İslam coğrafyasında halkın fikrini, kültürünü, ahlakını, davranışını ve hatta dilini derinden etkilemiştir. Nitekim Sa'dî'nin bazı nükteleri İran başta olmak üzere çeşitli İslam coğrafyalarında kullanılan dillerde atasözü ve deyim olarak kültürün önemli bir parçası hâline gelmiştir.

Sa'dî bağlı olduğu İslami değerler çerçevesinde tahayyül ettiği toplumun gereği olan ahlaki davranışları ve ilkeleri telkin ve tavsiye ederken, pratik şartlar çerçevesinde imkân dâhilindeki en ideal toplumun oluşması için gerçek hayatın ve insan doğasının sınırlarını da gözetmeye özen göstermiştir. Soyut değerler silsilesinin teşekkül ettirdiği idealize toplumda olması gereken davranışları dünya hayatının pratik gerçeklerine dayatmak gibi bir yolu seçmemiş; bu gerçekleri nazarı dikkate alarak kurguladığı hikâye/mesellerle dünya insanlarını bağlı olduğu değerler manzumesine yaklaştırmaya çalışmıştır.

Dönemin sosyal ve kültürel koşulları altında maddi ilişkiler dengesi çerçevesinde şekillenen toplumsal rol ve pozisyonların yok sayılarak verilen nasihatlerin kabul görmesinin kolay olmayacağı bilinen bir gerçektir. Sa'dî, eserlerinde kadınla ilgili hususlarda da bu yaklaşımı benimsemiştir. Şairin incelediğimiz eserlerinde kadına has bazı anlatımlarına baktığımızda ilk bakışta erkeği kadından daha ayrıcalıklı bir konumda değerlendirdiği düşünülebilir. Ancak bu eserleri bütünsel olarak incelediğimizde durumun pek de öyle olmadığı söylenebilir. Öncelikle bir yandan üstünlüğün takvada olduğu ilkesini dile getirmenin ötesinde savunan, maddenin geçici ve değersiz, mananın değerli ve kalıcı olduğunu öne süren Sa'dî'nin sadece yaratılış özelliği olan cinsiyetlerden birinin ötekine üstün olduğunu düşünmesi açıkça tutarsızlık olur. Bu noktada lafız itibarıyla kadına dair olumsuz görünen ifadeleri Sa'dî'nin bağlı olduğu İslami değerler sistemiyle telif etmek zorundayız. Öte yandan şair, dönemin insanına dönemin dili ile hitap ediyor. Yani çağdaşlarının şartlarını göz önünde tutarak onların dili ile konuşuyor. Çağdaş dil ve anlam dünyasıyla Sa'dî ve benzerleri okunduğunda bu gerçek dikkate alınarak anlama çabasına girilmediğinde haksız değerlendirme ve çıkarımlar doğabiliyor. Çünkü Sa'dî, anlatımlarında çoğu zaman sosyal ve kültürel yaygın kabul görmüş realiteleri olduğu gibi ifade ediyor. Bu ifade edişlere sadece ekseriyetle bir durum tespiti olarak bakmak gerekir.

Kadın kimliğine dair günümüz itibarıyla olumsuz görünen ve aynı zamanda Sa'dî'nin bağlı olduğu İslami değerler sistemiyle de çelişen anlayışları anlamlandırma noktasında toplumun genel bakışına göre şekillenen inanış ve âdetler ve buna bağlı olarak gelişen toplumun kadın ve erkeğe biçtikleri roller

ile edebî arka plan göz ardı edilemez. Kadın bazen bu değerler çerçevesinde belli bir konuda mesaj ve nasihat verilmek istendiğinde bir teşbih unsuru şeklinde; bazen de hayatın içinden bir parça yani ideal insan tiplmesi bağlamında eş ve anne pozisyonu ile karşımıza çıkar.

Benzetme unsuru olarak kullanımlarında Sa'dî mertlik, zulüm, akıl ve takva gibi mefhumları açıklarken ve 'vefasız kadın', 'dul kadın' ve 'tuzak kadın' ifadelerini değerler açısından tarif etmede kadın kavramını imge olarak kullanmaktadır. Kadının 'eş' konumunda olumlu yönde öne çıkan özellikleri iffetli, iyi huylu, güler yüzlü, tatlı dilli, güzel, güvenilir, merhametli, sadık; olumsuz yönde ise; vefasız, asi, hafifmeşrep, kıymet bilmez, cahil ve hilekâr olmasıdır. Anne pozisyonunda kadın, hepsinden ayrı olarak muteber ve imtiyazlıdır. Kadın özellikle bu kimliğiyle fedakâr, vefalı, merhametli, yol gösterici ve öğüt veren konumda olmasının yanı sıra topluma erdemli bir insan yetiştirip kazandırma noktasında da başroldedir. Sa'dî bir yandan aile idaresi ve karı-koca ilişkileri bakımından tavsiyelerde bulunurken bir yandan da insanın dünya hayatında nasıl mutlu yaşayacağına dair öğütleri bizlere sıralamış oluyor. Bununla birlikte aslında dünyanın gelip geçiciliğine, insanın nefsi-beşerî arzularına yenik düşerek istikametini kaybetmeye vesile olacak ve perişanlığına götürecek tehlikelere de dikkat çekerek bu dünyada olduğu kadar ahiret hayatında da mutluluğunu sağlayacak tavsiyeleri veriyor. Bu manada 'Sa'dî'de kadın' imgesini ortaya koyarken asıl soru olarak kadın nedir, nasıldır, nasıl olmalıdır veya olmamalıdır demek yerine 'Sa'dî'de ahlaki olgunluğun kemali anlamında 'ideal insan' kimdir ve nasıl olmalıdır sorularını sormak ve bunların cevaplarını aramak gerektiği sonucunu çıkararak 'ideal insan' portresinin altında kadınların payına düşen kısımlar açıklanmaya çalışıldı.

Bu çalışmada *Gülistan* ve *Bostan*'da kadının edebî ve toplumsal anlamda yerinin tespiti ve ifadesi farklı açıdan yaklaşılarak ele alındı. Zira bu eserler, geleneksel İslam toplumlarında çeşitli eğitim kurumlarında tedris edildiği için toplumun kültürel yapısını önemli derecede etkilemiştir. Geçmişte ve günümüzde ilgili toplumların kadına ilişkin anlayışını ortaya çıkarmak amacıyla böylesi eserlerin çözümlenmesi kullanışlı bir yöntem olarak görülmektedir.

Kaynakça

- Açar, B. G. (2018). 16. yüzyıl şârihlerinden Sûdî-i Bosnevî ve şerh-i Bostân'ı (inceleme-tenkitli metin). (Yayımlanmamış doktora tezi) Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Altuntaş, H., Şahin, M. (2011). *Kur'an-ı Kerim meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Bosnevî, S. (2012). *Gülistân şerhi (Sûdî-i Bosnevî)*. (O. Yılmaz, Haz.) İstanbul: Çamlıca Basım.
- Cûybâr, R. F., Nebeî, M. (1396). “Berresî-yi câygâh-ı zenân der-emsâl u hikem-i Fârsî bâ-rûykerd-i câmia’-şinâsî” Faslnâme-i Tahassusî-i Tahlîl ve Nakd-i Mutûn-i Zebân u Edebiyyât-ı Fârsî. (Sayı 16).
- Çiçekler, M. (2012). “Sa’dî-i Şîrâzî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (XXXV, s. 405-407) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çiftçi, H. (2018). “Şirazlı Sa’dî’de kadın eleştirisi”, Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XIII: Hicve revâ, mizaha mâyl: güldürücü metinleri anlamak. (H. Aynur, M. Çakır vd., Haz.) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Dihkân, A., Selimî, F., Zârî’î, R. (1389). “Berresî-i tatbîkî-yi sîmâ-yı zen der-şî’r-i Mütenebbî ve Sa’dî”, Zen ve Mûtâla’ât-i Hânevâde. (Sayı 7/2, s. 61-81).
- Hasanlı, K. (1389). *Derîçe-i sobh: Bâzşinâsî-yi zindegî ve sohen-i Sa’dî*. Tahran: Hâne-kitâb.
- _____, (2017). *Şirazlı Sa’dî: Hayatını ve sözünü yeniden anlamak*. (E. Çakar, E. Namoğlu, Çev.) İstanbul: Demavend Yayınları.
- İlaydın, H. (1954). *Sadi: Hayatı sanatı eserleri*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Kedîver, C. (1386). “Zen ez-nigâh-i Sa’dî (der-Bûstân ve Gulistân)”, Mecelle-i Zebân u Edebiyyât-ı Fârsî. (Yıl 5, s. 73-96).
- Koç Konuksever, S. (2016). “Sa’dî’nin Bostânı’nda “kadın ve kadın algısı””, Doğu Edebiyatında Kadın. (s. 180-190) İstanbul: Demavend Yayınları.
- Mutlak, C. H. (1372). “Ehemmiyyet-i nîrûy-i cinsî der-zindegî-i zenâşûyî ez-dîd-i Sa’dî” Mecelle-i İrânşinâsî. (Yıl 5, s. 89-95).
- Rypka, J. (1364). *Edebiyyât-ı İrân der-zamân-ı Selçûkiyân u Mogûlân*, (Y. Âjend, Çev.) Tahran: y.y..
- Rypka, J., Klima, O., Becka, J. (1370). *Târîh-i edebiyât-ı İrân*. (K. Kişâverzî, V. Hamîdî, Çev.) Tahran: İntişârât-ı Gutemberg ve Câvidân-ı Hired.
- Sa’dî, M. (1385). *Külliyât-ı Sa’dî*. (M. A. Furûgî, Haz.) Tahran: İntişârât-ı Hermes.
- _____, (1991). *Gülistan*. (H. İlaydın, Çev.) İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Safâ, Z. (1369). *Târîh-i edebiyât der-İrân*. (C. III) Tahran: İntişârât-ı Firdevs.

Semerkandî, D. (1337). *Tezkiretu's-şuarâ*. (M. Abbâsî, Tsh.) Tahran: İntişârât-i Kitâbfurûşî-yi Bârânî.

- ¹ Devletşah Semerkandî, *Tezkiretu's-şuarâ*, Tsh. Muhammed Abbâsî, Tahran, İntişârât-i Kitâbfurûşî-yi Bârânî, 1337, s. 223-224, Jan Rypka, *Edebiyyât-ı İrân der-Zamân-ı Selçûkiyân u Mogûlân*, Çev. Ya'kûb Âjend, Tahran, y.y., 1364, s. 101-103; Jan Rypka, Otto Klima, Jiri Becka, *Târih-i Edebiyyât-ı İrân*, Çev. Keyhusrev Kişâverzî, Virastar Behmen Hamîdî, Tahran, İntişârât-ı Gutemberg ve Cavidân-ı Hired, 1370, s. 372-373. Zebihullâh Safâ, *Târih-i Edebiyyât der-İrân*, C. III, Tahran, İntişârât-ı Firdevs, 1369, s. 592-594, 597; Mustafa Çiçekler, "Sa'dî-i Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV Yayınları, C. XXXV, 2012, s. 405, 406.
- ² Bkz. Rypka, *a.g.e.*, s. 101; Rypka, Klima, Becka, *a.g.e.*, s. 372; Çiçekler, *a.g.m.*, s. 405; Kâvûs Hasanlı, *Derîçe-i Sobh: Bâzşinâsi-yi Zindegî ve Sohen-i Sa'dî*, Tahran, Hâne-kitâb, 1389, s.13, 14.
- ³ Muslihuddîn Sa'dî, "Bostan", *Külliyyât-ı Sa'dî*, Haz. Muhammed Ali Furûgî, Tahran, İntişârât-ı Hermes, 1385, s. 358.
- ⁴ Rypka, *a.g.e.*, s. 102; Safâ, *a.g.e.*, s. 592; Çiçekler, *a.g.m.*, s. 405.
- ⁵ Babası ile olan hatıraları için bkz. Sa'dî, "Bostan", s. 499, 502; "Gülistan", s. 84, 280. Annesi ile olan hatırları için bkz. Sa'dî, "Gülistan", s. 234.
- ⁶ İlk evliliği için bkz. Sa'dî, "Gülistan", s. 110-111. İlk evliliği hakkındaki hikâyeye inceleme kısmında yer verilmiştir; ikinci evliliği ile alakalı ise fazla malumat yoktur. Bkz. Hasan Çiftçi, "Şirazlı Sa'dî'de Kadın Eleştirisi", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XIII: Hicve revâ, mizaha mâyil: güldürücü metinleri anlamak*, Haz. Hatice Aynur, Müjgân Çakır vd., İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 275.
- ⁷ Sa'dî, "Bostan", s. 505.
- ⁸ Rypka, *a.g.e.*, s. 104; Çiçekler, *a.g.m.*, s. 406.
- ⁹ Kavus Hasanlı, *Şirazlı Sa'dî: Hayatını ve Sözüünü Yeniden Anlamak*, Çev. Esra Çakar-Elif Namoğlu, İstanbul, Demavend Yayınları, 2017, s. 29, 30.
- ¹⁰ Hasanlı, *a.g.e.*, s.19.
- ¹¹ Hasanlı, *a.g.e.*, s.19.
- ¹² Hasan Çiftçi, *a.g.m.*, s. 256-283.
- ¹³ Serpil Koç Konuksever, "Sa'dî'nin Bostân'ında "Kadın ve Kadın Algısı"", *Doğu Edebiyatında Kadın*, İstanbul, Demavend Yayınları, 2016, s. 180-190.
- ¹⁴ Celâl Hâlikî-yi Mutlak, "Ehemmiyyet-i Nîrûy-i Cinsî der-Zindegî-i Zenâşûyî ez-Dîd-i Sa'dî", *Mecelle-i İrânşinâsi*, Yıl 5, 1372, s. 89-95.
- ¹⁵ Ali Dihkân, Fâtîma Selimî, Rukye Zârî'î, "Berresi-i Tatbikî-yi Sîmâ-yı Zen Der-Şî'r-i Mütenebbî ve Sa'dî", *Zen ve Mütâla'ât-i Hânevâde*, Sayı 7/2, 1389, s. 61-81.
- ¹⁶ Cemile Kedîver: "Zen ez-Nigâh-i Sa'dî (Der-Büstân ve Gulistân)", *Mecelle-i Zebân u Edebiyyât-i Fârsî*, Yıl 5, 1386, s. 73-96.
- ¹⁷ Sa'dî, "Gülistan", s. 21.
- ¹⁸ Bkz. Südî-i Bosnevî, *Gülistân Şerhi (Südü-i Bosnevî)*, Haz. Ozan Yılmaz, İstanbul, Çamlıca Basım, 2012, s. 117-118.
- ¹⁹ Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011, Nisâ 4/75, s. 100.
- ²⁰ Sa'dî, "Bostan", s. 327.
- ²¹ Sa'dî, "Gülistan", s. 292.
- ²² Sa'dî, "Bostan", s. 352.
- ²³ Sa'dî, "Bostan", s. 352.
- ²⁴ Sa'dî, "Bostan", s. 318.
- ²⁵ Sa'dî, "Bostan", s. 391.
- ²⁶ Sa'dî, "Bostan", s. 371-372.
- ²⁷ Sa'dî, "Bostan", s. 344.

- ²⁸ Bedriye Gülay Açar, “16. Yüzyıl Şârihlerinden Sûdî-i Bosnevî ve Şerh-i Bostân’ı (İnceleme-Tenkitletli Metin)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2018, s. 370.
- ²⁹ Sa’dî, “Bostan”, s. 378.
- ³⁰ Sa’dî, “Gülîstan”, s. 284.
- ³¹ Rıza Forsetî Cüybâr, Mînâ Nebeî, “Berresî-yi Câygâh-ı Zenân der-Emsâl u Hikem-i Fârsî bâ-Rüykerd-i Câmîa’-şînâsî”, *Faşnâme-i Tahassusî-i Tahlîl ve Nakd-i Mutûn-i Zebân u Edebiyyât-ı Fârsî*, Sayı: 16, 1396, s. 159. *Gülîstan* ve *Bostan*’da Sa’dî’nin kullandığı diğer deyimler için ayrıca bkz: s. 150-152, 154-155, 157 ve 167.
- ³² Sa’dî, “Bostan”, s. 446-447.
- ³³ Sa’dî, “Bostan”, s. 455.
- ³⁴ Sa’dî, “Bostan”, s. 499.
- ³⁵ Altuntaş, Şahin, *a.g.e.*, Hucurât 49/13, s. .
- ³⁶ Sa’dî, “Bostan”, s. 342-343.
- ³⁷ Sa’dî, “Bostan”, s. 318.
- ³⁸ Sadi, *Gülîstan*, Çev. Hikmet İlaydın İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı, 1991, s. 324.
- ³⁹ Sa’dî, “Bostan”, s. 333.
- ⁴⁰ Açar, *a.g.e.*, s. 299.
- ⁴¹ Sa’dî, “Gülîstan”, s. 113.
- ⁴² Sa’dî, “Gülîstan”, s. 114.
- ⁴³ Altuntaş, Şahin, *a.g.e.*, Âl-i İmrân 3/14, s. 60, 61.
- ⁴⁴ Sa’dî, “Gülîstan”, s. 287.
- ⁴⁵ Sa’dî, “Bostan”, s. 345-346.
- ⁴⁶ Hikmet İlaydın, *Sadi: Hayatı Sanatı Eserleri*, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1954, s. 3.
- ⁴⁷ Sa’dî, “Gülîstan”, s. 31.
- ⁴⁸ Sa’dî, “Bostan”, s. 464-465.
- ⁴⁹ Bkz. Sa’dî, “Bostan”, s. 465.
- ⁵⁰ Ayrıca bkz. Sa’dî, “Bostan”, s. 434.
- ⁵¹ Sa’dî, “Bostan”, s. 465.
- ⁵² Altuntaş, Şahin, *a.g.e.*, Nisa 4/34, s. 93.
- ⁵³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sa’dî, “Bostan”, s. 464-468.
- ⁵⁴ Altuntaş, Şahin, *a.g.e.*, Bakara 2/201, s. 39; Âl-i İmrân 3/16, 191, s. 61, 84.
- ⁵⁵ Sa’dî, “Gülîstan”, s. 110.
- ⁵⁶ Sûdî-i Bosnevî, *a.g.e.*, s. 361.
- ⁵⁷ Sa’dî, “Gülîstan”, s. 128.
- ⁵⁸ Sa’dî, “Bostan”, s. 465.
- ⁵⁹ Sa’dî, “Gülîstan”, s. 230.
- ⁶⁰ Sa’dî, “Gülîstan”, s. 236.
- ⁶¹ Sa’dî, “Bostan”, s. 390.
- ⁶² Bkz. Sa’dî, “Bostan”, s. 464-466.
- ⁶³ Bkz. Sa’dî, “Bostan”, s. 465.
- ⁶⁴ Sa’dî, “Bostan”, s. 467-468.
- ⁶⁵ Sa’dî, “Bostan”, s. 462.
- ⁶⁶ Sa’dî, “Bostan”, s. 475-476.
- ⁶⁷ Bkz. Sa’dî, “Bostan”, s. 477 ve “Gülîstan”, s. 234.
- ⁶⁸ Sa’dî, “Gülîstan”, s. 250.
- ⁶⁹ Sa’dî, “Bostan”, s. 393.
- ⁷⁰ Bkz. Sa’dî, “Bostan”, s. 477.
- ⁷¹ Sa’dî, “Bostan”, s. 344.
- ⁷² Bkz. “Hâtem’in Kızının Esir Düşmesi” hikâyesi: Sa’dî, “Bostan”, s. 371-372.
- ⁷³ Bkz. ‘Terbiyenin Tesiri’ bölümünde geçen akrep hikâyesi: Sa’dî, “Gülîstan”, s. 250.
- ⁷⁴ Sa’dî, “Gülîstan”, s. 210.

MU‘İZZİ DĪVĀNĪ’NDA BİR SELÇUKLU HĀTUNU: TĀCEDDĪN HĀTUN*

Gökhan Gökmen**

Öz

Büyük Selçuklu Devleti sarayında Emîrüşşü‘arâ unvanıyla yarım asrı aşkın bir sürede bulunan Emîr Mu‘izzî (öl. 518-521/1124-1127), Selçuklu tarihi ve kültürü açısından önemli bir şahsiyettir. Sultan Alp Arslan’ın şairi olan babası Burhânî sayesinde çocukluğundan itibaren saray çevresinde yaşayan Mu‘izzî’nin 19.000 beyit civarındaki *Dîvân*’ı, bilhassa Melikşâh (öl. 485/1092), Berkyâruk (öl. 498/1104), Muhammed Tapar (öl. 511/1118) ve Sencer (öl. 552/1157) gibi Selçuklu sultanları, vezirler, emîrler ve devlet adamları için yazılmış şiirlerden oluşmaktadır. Onun şiirlerinde birçok tarihî şahsiyet hakkında bilgiye ulaşabilmek mümkündür. Bunların yanı sıra hayatına dair tarih kaynaklarında çok fazla ve detaylı malumat bulunmayan ve Mu‘izzî’nin, *Dîvân*’da adına övgüde bulunduğu şahsiyetlerden biri de daha çok Tâceddîn Seferiyye ya da Seferiyye Hâtun olarak bilinen Sultan Sencer’in ve Sultan Muhammed’in anneleri Tâceddîn Hâtun’dur (öl. 487/1094). Mu‘izzî’nin *Dîvân*’ında ve düşünce dünyasında Tâceddîn Hâtun’un ne şekilde yer aldığını tespitte çalışmak birçok açıdan anlam yüklüdür. Bir yandan Mu‘izzî’nin, Tâceddîn Hâtun’u hangi özellikleri ve yönleri dolayısıyla eserine dâhil ettiği hakkında sonuçlara ulaşılabilecek, öte yandan Tâceddîn Hâtun’un edebî ve tarihî metinlerdeki varlığı hakkında bilgiler elde edilebilecektir. Böylece Mu‘izzî’nin Tâceddîn Hâtun methiyelerindeki beyanları ve bilgileri, bu alanda yapılan çalışmalara katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Emîr Mu‘izzî, Büyük Selçuklu Devleti, Selçuklular, Tâceddîn Hâtun, İran Şiiri.

A Seljuk Woman in the *Dîwân of Mo‘ezzî: Tâc al-Dîn Hâtun*

Abstract

Amîr Mo‘ezzî (518-521/1124-1127), who was on duty with the title as Amîru’s-shu‘arâ in Great Seljuk Palace for more than half a century is an important figure in the history and culture of Seljuks. Thanks to his father, Burhânî, who was Sultan Alp Arslan’s poet, Mo‘ezzî lived around the palace and has a *dîwân* with 19.000 verses especially consisting of poems written for Seljuk sultans and statesman such as Malekshah (d. 485/1092), Barkyaruk (d.

* Araştırma makalesi/Research article

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, e-posta: gkhgkm@gmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 12.01.2020

Makale Kabul Tarihi : 23.01.2020

498/1104), Mohammad Tapar (d. 511/1118) and Sancar (d. 522/1157) since his childhood. It is possible to find the information about many historical people. Apart from these figures, another figure that Mo‘ezzī praised in his *dīwān* is Tāc al-dīn Hātun (d. 487/1094) who is the mother of Sultan Sancar and Sultan Mohammad. It has great importance to study how Tāc al-dīn Hātun takes place in *Mo‘ezzī’s Dīwān* and thought. On one hand, some inferences can be gained in terms of characteristic features of Tāc al-dīn Hātun that Mo‘ezzī selected to include in his work, on the other hand information can be gained about the existence of Tāc al-dīn Hātun in literary and historic texts. In this context, statements and information given by Mo‘ezzī about the praises of Tāc al-dīn Hātun will contribute to the studies in this field.

Keywords: Amīr Mo‘ezzī, Great Seljuk Empire, Seljuks, Tāc al-dīn Hātun, Persian Poetry.

Structured Abstract

Amīr Mo‘ezzī (518-521/1124-1127), who was on duty with the title as Amīru’s-shu‘arā in Great Seljuk Palace for more than half a century is an important figure in the history and culture of Seljuks.

Another figure that Mo‘ezzī praises in his *Dīwān* is Tāc al-dīn Hātun (d. 487/1094) who is the mother of Sultan Sancar and Sultan Mohammad. Tāc al-dīn Hātun, who was mentioned with the titles *tāc-ı dīn u dunyā* (the crown of the world and the religion) and *tāc-ı dīn* (the crown of the religion), is one of the two women who Mo‘ezzī praised individually. Another female figure Mo‘ezzī praised individually with an ode consisting of 25 verses, is the sister of Sultan Sancar and the daughter of Terken Hātun, Shah Hātun (Māh Malek Hātun). However, in *Dīwān*, there are 10 separate odes consisting of 268 verses for Tāc al-dīn Hātun. In addition, in some odes and poems which does not mention directly the name of Tāc al-dīn Hātun praised her various aspects. In other words, Tāc al-dīn Hātun is the first female ruler who is the most praised in *Dīwān*. Mo‘ezzī’s poems about Tāc al-dīn Hātun show us how important and effective it was in the palace of the Great Seljuk State and its administrative level.

Amir Mo‘ezzī’s addressing, qualifications and statements used in praising Tāc al-dīn Hātun in *Dīwān* shows how Tāc al-dīn Hātun and Turkish woman’s religiousness, glorification of religion and the state and how they are as mother and ruler. It is also about preserving the success and survival of her sons thanks to her qualifications and characteristics. What is also mentioned in *Dīwān* is how important and effective she was in administrative affairs and how she was proud of her sons. In addition, Tāc al-dīn Hātun attracted attention with her modesty, good manners and political knowledge. She is also frequently referred in *Mo‘ezzī’s Dīwān* with her manners such as making

charities for survival of Islam, asking for the consent of her sons for many works, her cautiousness, prudence, compassion and tolerance towards the people.

Mo'ezzī praised Tāc al-dīn Hātun in *Dīwān* for her religiousness, tolerance, patience and pious, modesty, morality, her making the religion reach peace, raising the state and religion, making charities for the religion by making a great contribution to Islam, having the influence on her sons' successes and leading them to beneficial affairs, making efforts for the survival of her state and nation, being one of the most powerful and influential women of the Great Seljuk State, her wisdom, farsightedness and generosity.

Amir Mo'ezzī, who was one of the poets praising the most for Tāc al-dīn Hātun took place the recognition of Tāc al-dīn Hātun as a state figure, her religiousness, her role on her sons Sultan Sancar and Sultan Mohammad Tapar's power and sovereignty, her characteristics and skills. In the light of Mo'ezzī's statements, it is obvious that Tāc al-dīn Hātun had an active role in political and administrative affairs and had a significant influence on his sons considering the difficulties of her century. It is also understood that Tāc al-dīn Hātun was a powerful, influential and authoritative woman in Turkish history and *Dīwān*. In the poems, Mo'ezzī expressed how Tāc al-dīn Hātun was as a governor and sultan, in which aspects she was an example to her people, and how she contributed to Turkish state, culture and Islam in administrative and religious matters.

Giriş

Büyük Selçuklu Devleti sarayında Emîrüşşü'arâ unvanıyla yarım asrı aşkın bir süre bulunan Emîr Mu'izzî (öl. 518-521/1124-1127), Selçuklu tarihi ve kültürü açısından önemli bir şahsiyettir. Sultan Alp Arslan'ın şairi olan babası Burhânî sayesinde çocukluğundan itibaren saray çevresinde yaşayan Mu'izzî'nin 19.000 beyit civarındaki *Dîvân*'ında, birçok bakımdan önem arz eden tarihî hakikatlerden bahsedilmekte, başta Selçuklu sultanları Sultan Melikşâh, Sultan Berkyâruk (öl. 498/1104), Sultan Muhammed Tapar (öl. 511/1118) ve Sultan Sencer; Selçukluların en önemli vezirleri Nizâmülmülk, Fahrülmülk, Ebu'l-Mehâsin 'Abdürrezzâk, Kıvâmülmülk Sadreddîn Muhammed, Ebu'l-Ganâ'im ve Müeyyidülmülk; emîrleri Arslan Argû, Mu'înüddevle, İspehbud Şemsülmülûk-i 'Alî ve 'Alâeddîn Atsız Hârezmşâh olmak üzere devrin tarihî birçok şahsiyeti zikredilmekte, şöhretlerine ve anılmalarına sebep olan vasıflarına Mu'izzî tarafından vurgu yapılmaktadır.

Bilhassa Sultan Melikşâh ve Sultan Sencer'in hüküm sürdüğü yıllarda Selçuklu döneminin birçok hâdisesi ve tarihî şahsiyeti, büyük kısmı itibariyle bir Selçuklu tarihi olan *Emîr Mu'izzî Dîvânı*'nda ayrıntısıyla yer almaktadır.

Bunun neticesinde Mu‘izzî’nin *Dîvân*’ı, bu sultanların, emîrlerin ve vezirlerin özellikleri ve liyakatlerine dair tafsilatlı birçok bilgiyle doludur.

Mu‘izzî’nin, *Dîvân*’da adına övgüde bulunduğu şahsiyetlerden biri de Sultan Sencer ile öz kardeşi Sultan Muhammed’in anneleri¹ Tâceddîn Hâtun’dur (öl. 487/1094). *Dîvân*’da daha çok *tâc-ı dîn u dunyâ* (dinin ve dünyanın tâcı) ve *tâc-ı dîn* (dinin tâcı) unvanlarıyla zikredilen Tâceddîn Hâtun, Mu‘izzî’nin, adına müstakil olarak methiye söylediği iki kadın şahsiyetten biridir. Mu‘izzî tarafından adına müstakil olarak toplamda 25 beyit olmak üzere sadece 1 kaside söylenen bir diğer kadın şahsiyet ise Sultan Sencer’in kız kardeşi ve Terken Hâtun’un kızı Şâh Hâtun’dur (Mâh Melek Hâtun).² Ancak *Dîvân*’da Tâceddîn Hâtun için toplamda 268 beyit olmak üzere müstakil 10 kaside vardır. Ayrıca doğrudan Tâceddîn Hâtun adına söylenmeyen bazı kaside ve şiirlerde de çeşitli yönleriyle ona övgüde bulunmaktadır. Bunun neticesinde Tâceddîn Hâtun, *Dîvân*’da adına en çok methiye söylenen ilk kadın yönetici konumundadır. Mu‘izzî’nin Tâceddîn Hâtun ile ilgili şiirleri, onun sahip olduğu özellikleriyle Büyük Selçuklu devleti sarayında ve yönetim kademesinde ne kadar önemli ve etkili olduğunu bizlere göstermektedir.

Emîr Mu‘izzî’nin, *Dîvân*’da Tâceddîn Hâtun’a övgüde bulunurken kullandığı hitapları, vasıfları ve beyanları, Tâceddîn Hâtun’un ve Türk kadınının dindarlığı, dini ve devleti yüceltmesi, nasıl bir valide ve yönetici olduğunu göstermekle doludur; sahip olduğu vasıfları ve özellikleriyle oğullarının başarılarını ve bekasını gözetmekle de alakalıdır. İdari işlerde ne kadar önemli ve etkili olduğu, oğullarıyla nasıl iftihar ettiği de *Dîvân*’da anlatılmaktadır. Ayrıca Tâceddîn Hâtun iffeti, temiz ve güzel ahlâkı, siyasi bilgisi ile de dikkatleri çekmiştir. İslam’ın bekası için hayır yapması, oğullarının birçok işte annelerinin rızasını alması, tedbirli, ferasetli, halka karşı merhametli ve hoşgörülü olması gibi yönleriyle de *Mu‘izzî Dîvânı*’nda sıklıkla anılmaktadır.

Türk tarihinde hâtunlar her zaman güçlü bir konumda ve zaman zaman da ön planda olmuşlardır. Selçuklular döneminde de bu geleneğin Tâceddîn Hâtun örneğinde olduğu gibi güçlenerek devam ettiği aşikârdır. Tâceddîn Hâtun’un Selçuklular tarihinde önemli ve etkili bir tarihî şahsiyet, ayrıca Selçuklu soyu ile devleti için örnek ve değerli bir hâtun olduğu Mu‘izzî’nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Kaynaklarda Tâceddîn Hâtun’a dair açık bir malumat bulunmamasına rağmen Emîr Mu‘izzî’nin, *Dîvân*’da Tâceddîn Hâtun adına kaleme aldığı methiyeleri başlı başına tafsilatlı bir kaynak sayılabilir. Şiirlerinde Mu‘izzî’nin, Tâceddîn Hâtun hakkındaki farklı beyanları ve malumatı ise açıklayıcı ve tarihe kaynaklık edecek bilgileri içermektedir. Tâceddîn Hâtun’a övgüde bulunurken gösterdiği örnekleri, vasıfları ve beyanları, Tâceddîn Hâtun’un ve Türk kadınının dindarlığı, dini ve devleti

yüceltmesi, iffeti, imanı ve örnek bir Selçuklu kadını olduğunu göstermek ile alakalıdır. Ayrıca Mu'izzî'nin bu kadar anlamlı bilgiye *Dîvân*'ında bu şekilde yer vermesi de bir hayli önem arz etmektedir.

Mu'izzî'nin, *Dîvân*'ında Tâceddîn Hâtun'a övgüde bulunduğu methiyelerinden örnekler ise şöyledir:

Tâceddîn Hâtun'u övmek için kaleme aldığı bir kasidesinde Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'un dinin ve dünyanın tâcı manasında "tâc-ı dîn u dunyâ" lakabına yer vermektedir. Takva sahibi, iffetli bir kul olduğuna, Sultan Sencer ile Muhammed Tapar'ın anneleri olduğuna ve cömertliğine vurgu yapmaktadır. Oğullarının büyüklüğüne, yiğitliğine, adaletine ve bilgisine dikkat çekerek, Tâceddîn Hâtun'un, oğullarıyla övünç duyduğundan, oğullarının sancağının ve rikabının altında Behmen ve Dârâ gibi yüzlerce savaşçısının olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca Tâceddîn Hâtun'un, oğullarının birlik beraberliği için hep dua ettiğine ve talihiyle bütün sıkıntıların ve olumsuzlukların giderildiğine değinmektedir:

ای عابده چون مریم ای زاهده چو زهرا	ای اصل ملک و دولت ای تاج دین و دنیا
ای مادر دو خسرو هر دو جمال دنیا	ای قبله دو دولت هر دو پناه عالم
از دولت بلندت دارند بخت برنا	شاه جهان محمد شاه زمانه سنجر
وین شاه در دلیری صد عالم است تنها	آن شاه در بزرگی صد عالم است مفرد
زین دو گهر به دولت کس نیست با تو همتا	زین دو پسر به حشمت کس با تو نیست همسر
زان پادشاه عادل زین شهریار دانا	شاید که سرفرازی تا جاودان بنازی
گوی که هست جودت خورشید و ابرو دریا	از جود تو جهان را خیرست و نفع و راحت
احسان توست گوی همچون دم مسیحا	باز آوری به احسان جان رمیده از تن
شد در میان شاهان صلح و صلاح پیدا	از بس دعا که کردی پنهان به پیش ایزد
وین شاه ادر رکابت دارد هزار دارا	آن شاه زیر رایت دارد هزار بهمن
ور چرخ هست توسن با تو کند مدارا	گر دهر هست سرکش با تو کند تواضع

کردند آشکارا معجز به عالم اندر عیسی به بیت مقدس موسی به طور سینا
 تو نیستی پیمبر لیکن به فرّ دولت کردی هزار مُعْجِز در عالم آشکارا
 چون تافت فر بختت با مادر و برادر رستند با سلامت هر دو ز چنگ اعدا
 زان پس که در بیابان بودند هر دو حیران کردند با تو اکنون در باغ دین تماشا
 شد کفر هر دو ایمان شد درد هر دو درمان شد رنج هر دو راحت شد خار هر دو خرما^۳

Ey saltanat ve devlet cevherli, ey tâc-ı dîn u dünyâ (dinin ve dünyanın tâcı)! Ey Meryem gibi âbide, ey Zehrâ gibi zâhide!

Her ikisi de âlemin hâmisi olan ey iki devletin kıblesi! Her ikisi de dünyanın cemâli olan ey iki sultanın validesi!

*Cihan şâhı Muhammed, asrın şâhı Sencer, yüce ve kutlu talihe sahipler.
 O şâh (Muhammed Tapar) büyüklükte tek başına yüz cihan kadardır, bu şâh (Sencer) yiğitlikte tek başına yüz âlem kadardır.*

Haşmette, bu iki oğlundan dolayı kimse seninle bir değildir. Devlette bu iki cevherden (oğullarından) dolayı kimse seninle denk değildir.

(Anneleri), o âdil padişah ve bu bilge şehriyâr ile sonsuza kadar kıvanç duyar.

Senin cömertliğinden cihana hayır, yarar ve huzur vardır. Cömertliğin, sanki güneş, bulut ve denizdir.

Lütfunla bedenden giden canı, sanki dem-i İsâ gibi bedene geri getirirsin.

Ettiğin dualarla, şahlar arasında barış ve esenlik ortaya çıktı.

O şâhın sancağının altında binlerce Behmen, bu şâhın rikabında binlerce Dârâ vardır.

Felek âsi olsa da, sana karşı alçakgönüllüdür. Felek at gibi olsa da, sana karşı uysaldır.

Hız. İsâ Mescid-i Aksâ'da, Hz. Musâ Tûr-i Sînâ'da yeryüzünde mucizeler yarattılar.

Sen peygamber değilsin lâkin talihinin gücüyle, dünyada binlerce mucize ortaya koydun.

Senin bahtının ışığı anne ve kardeşe doğru parlayınca, her ikisi de düşmanın elinden sağ salim kurtuldular.

Çölde her ikisi de avare olduktan sonra, seninle birlikte şu an din bahçesinde temaşa ettiler.

Her ikisinin küfrü iman oldu, her ikisinin derdi derman oldu. Her ikisinin derdi bitti, her ikisinin dikenini hurmaya dönüştü.

Mu'izzî, başka bir Tâceddîn Hâtun övgüsünde, Tâceddîn Hâtun'un bütün işlerde hünerli olduğunu, zahitlikte Horâsân ve Irak'ta onun bir benzerinin daha olmadığını; bilgeliğini, dini yücelttiğini, oğullarının kaleleri fethedip düşmana galip geldiğini ve anneleriyle kıvanç duyduğunu belirtmektedir:

تاج دنیا و دین خداوند است	در همه کارها خردمندست
در خراسان و در عراق امروز	کیست کاو را به زهد مانندست
چرخ را با بقای دولت او	تا جهان است عهد و سوگندست
عقل او را قیاس نتوان کرد	کس نداند که عقل او چندست
چشم دین روشن از سعادت اوست	چشم او روشن از دو فرزندست
آن یکی داوری است قلعه گشای	وین دگر خسروی عدو بندست
نازش هر دو پادشاه بدوست	هر دو را مادر و خداوندست

Tâc-ı dünyâ ve dîn (dinin ve dünyanın tâcı)'dir. (O), bütün işlerde bilgedir.

Bugün Horâsân ve Irak'ta zühd hususunda (zühdde), ona benzer kim vardır?

Feleğin onun devletinin bekası için, dünya devam ettikçe ahdi ve yemini vardır.

Onun zekâsına kıyas yapılamaz. Onun zekâsı ne kadardır, kimse bilemez.

Dinin gözü, onun saadetinden/kıvancından dolayı aydınlıktır. Onun gözleri, iki oğlundan dolayı parlaktır.

Oğullarından biri kale alan/fetheden bir hâkimdir, diğeri ise düşman tutsak eden sultandır.

Her iki sultanın kıvancı onunladır (Tâceddîn Hâtun ile). (O), her ikisinin annesi ve sultanıdır.

Mu'izzî, bir diğer Tâceddîn Hâtun methiyesinde Tâceddîn Hâtun'un dini ve devleti yücelttiğine, her daim oğullarına dua ettiğine ve dualarının kabul olmasıyla oğullarının muzaffer olduğuna değinmekte; Tâceddîn Hâtun'un imanını ve ferasetini övmekte, onun hünerlerini Hz. Musâ'nın eline ve Hz. İsa'nın nefesine benzeterek mübalağalı bir ifadeye de yer vermektedir. Ayrıca Mu'izzî, oğullarının barış içinde yaşaması için Tâceddîn Hâtun'un tedbiri elden bırakmadığına; bilge ve ahlak sahibi olarak nitelediği Tâceddîn Hâtun'un, eşsiz ve özel bir anne olduğuna dikkat çekmiştir:

خداوندی که تاج دین و دنیا را بیاراست	به دولت دین و دنیا را بیاراست
دلایل دولتش چون روز روشن	به هفت اقلیم گیتی آشکار است
تو گویی دولت او آفتاب است	که نور او به شرق و غرب پیداست
ز اقبال دعا و همت اوست	که سلطان بر همه خصمان تواناست
ضمیر روشن و اندیشه او	کف موسی و افسون مسیحاست
ز تدبیرش میمان پادشاهان	وفا و بیعت و صلح و مداراست
همه اقبال و دولت بهره اوست	همه ادبار و محنت بهر اعداست
برو هر روز خواهد بود خوشتر	که ایزد کار او دارد همی راست
به خاتون باد فرخ روز سلطان	که خاتون مادر بی مثل و همتاست
به سلطان باد روشن چشم خاتون	که سلطان خسروی دانا و زیباست°

Tâc-ı dîn u dünyâ (dinin ve dünyanın tâcı) olan sultan, devletiyle dîn ve dünyayı süsler/yüceltir.

Onun devletinin delili, dünyanın yedi bölgesinde aydınlık gün gibi aşikârdır.

Sen onun devletinin güneş gibi olduğunu söylersin. Çünkü onun nûru, doğuda ve batıda görünür.

Sultanın bütün düşmanlara galebe çalması, duasının kabul olmasındandır ve azmindendir.

Onun imanlı kalbi ve feraseti, Hz. Musâ'nın eli ve Hz. İsa'nın nefesi gibidir.

*Tedbiri sayesinde, sultanlar arasında vefa, biat, barış ve birlik vardır.
Bütün ikbal ve devlet, onun dostları içindir. Bütün talihsizlik ve eziyet,
düşmanlar içindir.*

*Onun için her gün daha mutlu/güzel olacak. Çünkü Allah, onun işlerini
rast getirir.*

*(Tâceddîn) Hâtun benzersiz ve eşsiz bir anne olduğundan, annesi
sayesinde sultanın günü kutlu olsun.*

Bilge ve ahlaklı bir sultan olan Hâtun'un gözü, sultanla aydın olsun.

Yukarıdaki beyitler ışığında Tâceddîn Hâtun, Mu'izzî tarafından dindarlığı, zekâsı, cömertliği, hüneri, iffetli olması ve oğullarının başarıları gibi yönleriyle anılmaktadır. Ayrıca Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'u, tedbiri ve dualarının kabul olmasıyla oğullarının başarılarında pay sahibi bir sultan ve onlar üzerindeki nüfuzuyla güçlü ve otorite sahibi bir kadın olarak göstermektedir.

Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'u övmek için söylediği başka bir kasidesinde Tâceddîn Hâtun'un saltanatı yücelttiğinden; dualarının, oğulları için daha kuvvetli bir ordu olduğundan ve oğullarının, anneleri sayesinde sözünün eri ve itaatkâr bir sultan olduklarından söz etmektedir. Ayrıca Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'un huzurunda hizmet eden kadınların sırtının, çember gibi eğildiğini; Tâceddîn Hâtun'un yaptığı hayırlarla İran'ın kalkındığını, Merv'de ve Nişâbûr'da yaptığı imaretlerle Tâceddîn Hâtun'a kıyamete dek dua edileceğini; zühd ve dindarlığıyla İslâmı, dini ve devleti yücelttiğini anlatmaktadır:

بر زمین از آفتاب آسمان روشترست	رای ملک آرای خاتون آفتاب دیگرست
آن خداوندی که سلطان جهان را مادرست	کرد روشن عالمی از رای ملک آرای خویش
خصم او رفت از میان و حق به دست حقورست	از پدر گیتی به فرزندان او میراث ماند
هر دو خسرو را دعای او فزون از لشکر است	گرچه سلطان و ملک را هست لشکر بیشمار
هر دو را شادی ز عهد و بیعت یکدیگرست	تا که عهد و بیعت هر دو بدو هست استوار
هر دو را تاج جهانداری و شاهی بر سرست	هر دو را نور وفاداری و نیکی در دل است

ای سرافرازی که زیر آسمان چنبری
پشت خاتونان به خدمت پیش تو چون چنبرست
از عجایب هست در ایام فرزندان تو
هرچه در افسانه کیخسرو و اسکندر است
درکف تأیید و نصرت رای تو چون رایست است
بر سر اقبال و دولت نام تو چون افسر است
در مقام توست عز و نصرت اسلام و دین
هر مسلمان کاو بقای تو نخواهد کافرست
جاه و زهد تو بیاراید همی دنیا و دین
زهد تو دین پرور و جاه تو دنیا پرورست
جاه و زهد تو بیاراید همی دنیا و دین
تا چهارم کشور از خیرات تو معمور شد
اختیار جمله عالم چهارم کشورست
آنچه در مرو و نشابور از عمارت کرده ای
بر زبان خلق شکر و شرح آن تا محشرست
جاه و زهد تو بیاراید همی دنیا و دین
زهد تو دین پرور و جاه تو دنیا پرورست⁶

Tâceddîn Hâtun'un saltanat yücelten/süsleyen zekâsı bir güneştir. Yeryüzü, gökteki güneşten daha iyidir.

Cihan, saltanat yücelten zekâsıyla aydınlandı. O, cihan sultanının annesi olan sultandır.

Saltanat, babadan oğullarına miras kaldı. Düşmanı yok oldu ve hak, hak sahibinin elindedir.

Her ne kadar sultanın ve şahın ordusu, sayısız olsa da, onun (Tâceddîn Hâtun) duaları, her iki sultanın askerlerinden fazladır.

Her iki sultanın sözü ve biatı, onunla sağlam olduğu için, her ikisi de (bu) söz ve biatten mutludurlar.

Her ikisinin vefa ve iyilik nuru, kalptedir. Birbirlerine olan söz ve biatten mutluluk vardır.

Ey feleğin çemberi altında olan kıvançlı padişah! Senin huzurunda hâtunların sırtı, hizmet ederken (hizmette) çember gibidir.

Her ne kadar Keyhüsrev ve İskender efsanelerinde olsa da, senin oğullarının zamanında da mucizeler vardır.

Gücün ve zaferin elinde senin zekân, sancak gibidir. Devletin ve ikbalin başında adın, tâç gibidir.

İslâmın ve dinin yüceliği ve zaferi, senin makamındadır. Senin bekânı istemeyen her Müslüman kâfirdir.

*Dördüncü ülke (İran ülkesi), senin hayırlarınla bayındır hale geldikçe,
bütün âlemin tercihi dördüncü ülkedir.*

*Merv'de ve Nişâbûr'da yaptığın imaretler, mahşere kadar halkın dilinde
şükürdür ve konuşulacaktır.*

*Zühd ve makamın dünya ve dini süslüyor. Zühdün, dini himaye eder;
makamın, cihanı gözetir.*

Aynı şekilde diğer bir Tâceddîn Hâtun methiyesinde Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'un iki oğlunu övmektedir. Sultan Muhammed Tapar'ın Irak'ta, kardeşi Sultan Sencer'in Horâsân'da bulunmasıyla, Horâsân'ın ve Irak'ın refah ve emniyet içerisinde olacağını ifade etmektedir:

هست فارغ دل ز احوال خراسان و عراق تا محمد در عراق و در خراسان سنجر است^۶

*Irak'ta Muhammed (Tapar), Horâsân'da Sencer olduğu sürece, gönül
Horâsân ve Irak'ın durumundan rahattır.*

Mu'izzî, başka bir Tâceddîn Hâtun övgüsünde de Tâceddîn Hâtun'u, iffette Hz. Meryem'e ve şerefte Hz. Muhammed'in kızına benzeterek mübalağalı bir ifadeye yer vermektedir. Annelerinin talihiyle oğullarının muratlı, haşmetiyle de uyum ve barış içinde olduklarına değinmektedir. Bunların yanı sıra Tâceddîn Hâtun'un, Mu'izzî tarafından bilgeliği, dikkatli ve ileri görüşlü olması gibi özellikleriyle birçok kadından ayrıldığına; takvası ve imanı ile saltanatta iffet sahibi olduğuna vurgu yapılmaktadır. Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'un, Merv ve Nişâbûr şehirlerinde yaptığı hayırların İslâm'da kalıcı ve temeli sağlam bir hayrat olduğunu, ilim ve talim için âlimlerin orada hazır bulduklarını söylemektedir. Tâceddîn Hâtun'un yaptıklarının hem bu dünyada hem de ahirette karşılığının olduğunu, imanı ile düşmanların yok olduğunu ve oğullarının kaleler fethedip sultan olmalarının, Tâceddîn Hâtun'un duasından ve talihinden dolayı olduğunu beyan etmektedir:

ای تاج دین و دنیا ای فخر روزگار بر تو خجسته باد چنین عید صدهزار
ای از وَرْخُ چو مادر عیسی بلند قدر وی از شرف چو دختر احمد بزرگوار
ای مادر دو شاه چو سلطان و چون ملک هر دو خداپیگان و خداوند و شهریار
از یکدگر به دولت تو هر دو شادمان با یکدگر به حشمت تو هر دو سازگار
هرگز به دولت تو نبودست هیچ زن دانسا و دوربین و خردمند و هوشیار

در زهد و پارسایی با حشمت و جلال	در ملک و پادشاهی با عصمت و وقار
خیری که تو به مرو و نشابور کرده ای	خیری است در شریعت و اسلام پایدار
دیوار آن چو چرخ بلندست بی گزند	بنیاد آن چو کوه گران است استوار
گشته ز بهر درس امامان در او مقیم	کرده ز بهر علم فقیهان در او قرار
امروز هست شُکْر و ثنای تو بی قیاس	فردا بود ثواب و جزای تو بی شمار
از اعتقاد توست که اندر جهان نماند	یک دشمن سبکسر و یک خصم خاکسار
وز سرّ پاک توست که سلطان دادگر	بگشاد در عراق به شمشیر صد حصار
وز فر بخت توست که آمد بر ملک	شهزاده ای بزرگ ز غزنین به زینهار
از بس که هست در دل تو رحمت و کرم	بر خلق مهربانی و از خلق بردبار
آن بندگان که پیش تو خدمت همی کنند	روز همه ز خدمت تو هست چون بهار
ای آنکه روز و شب ز سه فرزند خرمی	هر سه زمانه را ز ملک شاه یادگار ^۱

Ey tâc-ı dîn u dünyâ (din ve dünyanın tâcı)! Ey zamanın kıvancı! Böyle yüz binlerce bayram sana kutlu olsun.

Ey iffette Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem gibi yüce olan! Ey şerefte Hz. Muhammed'in kızı gibi ulu olan!

Sultan ve melik gibi iki şâhın annesi! Her ikisi de şâh, sultan ve şehriyardır.

Senin talihinle her ikisi de mutludur. Her ikisi senin haşmetinle birbiriyle uyumludur.

Bilgesi, feraset sahibi, dikkatlisi ve zekisi, hiçbir kadın senin kadar şanslı olmamıştır.

Zühd ve takvâda haşmetli ve görkemlidir. Devlette ve saltanatta iffetli/ahlaklı ve vakar sahibidir.

Senin Merv ve Nişâbûr'da yaptığın hayır, şeriatte ve İslâm'da payidâr olacak bir hayırdır.

Onun duvarı yüce felek gibidir, geçilmez. Onun temeli de dağ gibi sapasağlamdır, yıkılmaz.

Ders için imamlar onda/orada hazır, ilim için fakihler onda/orada kararlıdır.

Bugün sana sonsuz teşekkür ve övgü vardır. Yarın ise sayısız sevap ve mükâfat olacaktır.

Cihanda zelil ve hakir bir düşmanın bile kalmaması, senin imanındandır.

Âdil sultanın kılıçla Irak'ta yüzlerce kale fethetmesi, senin temiz sırrından dolaydır.

Büyük şehzâdenin (Sencer) Gazne'den Zinhâr'a melik olarak gelmesi, senin bahtının gücündendir.

Gönlünde rahmet ve cömertlikten daha fazlası var. Halka karşı şefkatlisin ve diğer insanlardan sabırlısın.

Senin huzurunda hizmet eden o hizmetkârlar, bütün gün sana hizmet etmekten bahar gibidirler.

Ey gece gündüz üç çocuğundan dolayı mutlu olan sultan hâturn! Her üçü de zamana Melikşâh'tan yadigârdır.

Mu'izzî, yukarıdaki beyitlerde Tâceddîn Hâtun'un iffetli oluşunu, dindarlığını; imanı, talihi ve tedbiriyle oğullarını başarıya sevk ettiğini; ilmi yüceltmek ve âlimlerin yetişmesini sağlamak amacıyla İslam'ın ve dinin bekası için hayırlarda bulunduğunu dile getirmiştir. Tâceddîn Hâtun, ilmin ve dinin hâmisî bir devlet hâtunu olarak nizamın sadece oğullarının zaferi ve kılıç gücüyle sağlanamayacağını farkında olmuştur, devletin bu değerlere sıkı sıkıya bağlı olduğu da Mu'izzî'nin dizelerinde böylece temas edilmektedir. Ayrıca Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'un merhametli, sabırlı, cömert ve halka karşı şefkatli olduğuna da vurgu yapmaktadır. Hizmetkârların, Tâceddîn Hâtun'a mutlulukla hizmet ettiğine; Sultan Sencer, Sultan Muhammed Tapar ve Şâh Hâtun olmak üzere üç çocuğunun olduğuna işaret etmektedir. Bütün bunlar, Tâceddîn Hâtun hakkında son derece bilgilendirici, açıklayıcı ve özgün bilgiler olduğunu açıkça göstermektedir. İdarede ve Türk geleneğinde hâturnların da devletin, dinin ve soyun bekası için hangi rolleri üstlendikleri ve ne gibi sorumluluklar aldıkları da bu ifadelerde görülmektedir.

Dîvân'da Mu'izzî tarafından söylenen bir başka Tâceddîn Hâtun methiyesinde Tâceddîn Hâtun'un, cihan sultanı olduğuna, dini ve devleti yücelttiğine, oğullarının annelerinin rızasına uygun davrandığına, zekâsına ve

Sultan Muhammed Tapar'ın şehriyârlıkta Nûşînrevân'dan daha başarılı, padişahlıkta da Ferîdûn'dan daha büyük olduğuna değinilmektedir:

دولت و اقبال او در مُلک روزافزون بود	تا جهان باشد خداوند جهان خاتون بود
تاج دین و تاج دنیا در جهان خاتون بود	تا که باشد تاج شاهی بر سر سلجوقیان
تا سزای تاج گوهرهای گوناگون بود	عز گوناگون بود دائم سزای تاج دین
بخت سلطان فرخ و فال ملک میمون بود	تا رضای او همی جویند سلطان و ملک
وین دیگر در پادشاهی مه ز افریدون بود	آن یکی در شهریاری په ز نوشروان بود
کان سعادتها ز وهم آدمی بیرون بود	بس سعادتها که از خاتون پدید آید همی
پیش رای او چه جای گنبد گردون بود ^۱	رای او از گنبد گردون بسی عالترست

Dünya vâr oldukça, dünyanın sultanı (Tâceddîn) Hâtun'dur. Devleti ve ikbali, her gün ilerleyen/yücelen saltanattadır.

Şahlık tâcı, Selçukluların başında olduğu müddetçe, dinin ve dünyanın tâcı cihanda Tâceddîn Hâtun'dur.

Çeşit çeşit cevherler tâca layık olursa, türlü türlü izzet(ler) her daim dinin tâcına (Tâceddîn Hâtun) yaraşır.

Sultan ve melik (oğulları) onun (annelerinin) rızasını aradıkça, sultanın bahtı ve meliğın talihi kutlu olur.

Biri şehriyârlıkta Nuşînrevân'dan daha iyidir. Diğeri padişahlıkta Ferîdûn'dan daha büyüktür.

(Tâceddîn) Hâtun'dan, bir insanoğlunun hayaline sığmayacak nice kıvançlar ortaya çıkar.

Onun zekâsı, çarkı felekten daha üstündür. Onun zekâsının karşısında çarkı feleğın ne yeri vardır?

Mu'izzî, Gazne fethini ve Tâceddîn Hâtun'un süvari birliğine ulaşmasını konu edinen bir kasidesinde Gazne fethiyle dinin yüceldiğini; devletin sınırlarının, Dicle nehrinin kıyılarından Ceyhun nehrinin kıyılarına kadar genişlediğini; Sultan Sencer'in, Bust sınırından Seyhun kıyısına kadar aldığını ve kısa sürede Hindistan'daki bütün şehirleri ve kaleleri fethettiğini; Cenâb-ı Hakk'ın, Kârûn'un malını sultana verdiğini, düşmanın da Kârûn gibi toprağa

girdiğini; ülkenin bütün malını, mülkünü ve hazinelerini ele geçirdiğini vurgulamaktadır:

فَتَحْ غَزِينِ وَ مَوْكِبِ خَاتُونِ	موسم عید و روزگار بهار
که به دولت رسید بر گردن	تاج دنیا و دین خداوندی
از لب دجله تا لب جیحون	خانه ملک هر دو خسرو را
از در بُست تا لب سیحون	شاه سنجر به دولت تو گشاد
هست بر تیغ او ظفر مفتون	هست بر طبع او هنر عاشق
در زمین رفت خصم چون قارون	مال قارون به او سپرد خدای
بگشاید همی بلاد و حصون	تانه بس دیر در ولایت هند
دُرجهای جواهر مخزون	زود باشد که از در غزنین
زنده پیلان و اشتران هیون	گلّه اسب و بدره زر و سیم
تحفه های غریب گوناگون	جامه های بدیع رنگارنگ
هست با دیگران چو بوقلمون	این جهان با شماست یک سر راست
ایزد آن خصم را کند ملعون	هر که خصم شما شود در ملک
فلک آن خصم را بریزد خون	اجل آن خصم را بسوزد جان
عَلَمِش را کند ستاره نگون ^{۱۰}	سپهش را کند زمانه هلاک

Gazne fethi ve Tâceddîn Hâtun'un atlı birliği (sayesinde), bayram mevsimidir ve bahar günüdür.

Devletle feleğe kadar yücelen, dünyanın tâcı (Tâceddîn Hâtun) ve Allah'ın dinidir.

Her iki sultanın devletinin sınırları, Dicle nehrinin kıyılarından Ceyhun nehrinin kıyılarına kadardır.

Sultan Sencer, senin devletinle Bust sınırından Seyhun kıyısına kadar fethetti.

Onun tabiatında âşığın hüneri vardır. Onun kılıcında meftûnun zaferi vardır.

Allah, Kârûn'un malını ona verdi/teslim etti. Düşman, Kârûn gibi toprağa girdi.

Hindistan'daki bütün şehirleri ve kaleleri fethetmesi çok zaman almadı.

Canlı filler ve hızlı/çevik atlarla, at sürüleri, altın ve gümüş keseleri,

Rengârenk güzel elbiseleri, türlü türlü ilginç hediyeleri,

Gazne sınırında cevherlerle dolu hazineleri alması çabuk oldu.

Bu cihan sizinle dosdoğrudur, diğer sultanlarla bukalemun gibidir.

Devlette hanginizin düşmanı olursa, Allah o düşmanı lanetler.

Ecel o düşmanın canını yakar; felek o düşmanın kanını döker.

Ordusunu felek helak eder, sancağını yıldızlar бүker.

Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'u övmek için kaleme aldığı bir diğer kasidesinde Tâceddîn Hâtun'un ordusunun coşkusunun ve gücünün, çölü şehir gibi yaptığından bahsetmektedir:

از جوش و توش لشکر چون شهر گشت صحرا وز لون و شکل پیلان چون کوه گشت هامون^{۱۱}

Ordu(su)nun coşkusundan ve gücünden sahra, şehir gibi oldu. Fillerin cüsse ve şekillerinden çöl, dağ gibi oldu.

Yukarıdaki beyitler doğrultusunda Tâceddîn Hâtun, fetih için ordu ve birlik sevk etmiş, oğullarının başarısı için gayret gösterip mücadeleye girişmiştir. Mu'izzî'nin yukarıdaki beyitlerde ifade ettiği gibi Tâceddîn Hâtun, bazen de oğlu Sultan Sencer'le birlikte ve onun gücü ile değerini ifade etmek için de zikredilmiştir. Büyük Selçuklu devletinin en görkemli dönemlerinde bile Türk kadınının önemi ve özelliği hakkındaki malumatın Mu'izzî gibi Farsça şiir söylemiş Türk soylu şairlerin şiirine yansıyan tarafları, bir hayli anlamlıdır ve birçok bakımdan anlam yüklüdür. Günümüz değerleri ve kültürüyle ne kadar örtüştüğü, ayrıca kadının gücü ve rolü hakkında yeterince malumat ihtiva etmektedir.

Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'u övmek için kaleme aldığı başka bir kasidesinde ise Tâceddîn Hâtun'un aynı şekilde dindarlığı, iffeti ve ahlakı gibi yönlerini ifade etmektedir ve devlet sarayında bu özellikleriyle yer alan ilk büyük sultan olduğuna vurgu yapmaktadır. Tâceddîn Hâtun'un davranış ve âdetine herkesin imrendiğinden; Sultan Sencer'in, annesinin varlığıyla

övündüğü gibi, İsfendiyâr'ın da Kitâyun'la öyle övündüğünden, annelerinin imanından dolayı oğullarının başarılı sultan olduklarından, annelerinin duasıyla düşmana karşı zafer kazandıklarından, şefkatli ve merhametli olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca Mu'izzî, emirlerin, elif gibi olan boylarının, Tâceddîn Hâtun'un tahtının önünde secde etmekten nun gibi kaldığını; hep hayırlı işler yaptığını ve bu hususta Tâceddîn Hâtun'u, Abbasi halifesi Harun er-Reşidî'nin hanımı olan Zübeyde Hâtun'la mukayese ettiğini ve Tâceddîn Hâtun'un yaptığı hayırların, Zübeyde Hâtun'dan çok daha fazla olduğunu beyan etmektedir:

این روزگار فرخ وین موسم همایون	بر تاج دین و دنیا فرخده‌باد و میمون
خاتون پاک سیرت کاندر سرای دولت	هرگز بزرگتر زو ننشست هیچ خاتون
هست از همه بزرگان در شرق و غرب عالم	با دولتی دگرسان با حشمتی دگرگون
اقبال او رسیدست از روم تا به توران	فرمان او رسیدست از نیل تا به سیحون
بر رسم و سیرت او مفتون شدست دنیا	تا دولت مساعد بر عمر اوست مفتون
چونانکه شاه سنجر نازد ز طلعت او	اسفندیار نازید از طلعت کتایون
سعی و عنایت او اندر عراق و غزنین	کردست خسروان را دلها به شکر مرهون
از حسن اعتقادش شد شهریار عادل	در ملک چون سکندر در فتح چون فریدون
چون در عراق سلطان لشکر کشید و پیلان	گفتی گرفت عالم سیل فرات و جیحون
پیش مصاف خصمان از بهر فتح سلطان	وهم دعای او شد بهتر ز حرز و افسون
از دشمنان ملعون شد رزمگاه خالی	چون حمله برد سلطان بر دشمنان ملعون
گر مهر و رحمت او اندر میان نبودی	بسیار سوختی دل بسیار ریختی خون
پیغام و نامه او گر در میان نبودی	نآآمد از سپاهان محمود شاه بیرون
کردند سجده میران در پیش بارگاهش	تا قد چون الف شان چفتیده گشت چون نون

ای تاج دین و دنیا جز خیر نیست کارت کاری که تو سگالی باشد به خیر مقرون
از بهر نام نیکوگر در عرب زبیده خیرات کرد بی حد در روزگار هارون
آن خیرها که او کرد از بهر نام نیکو خیر تو در خراسان نیکوتر آمد اکنون
چونانکه تو به دولت افزونی از زبیده خیر تو در زمانه از خیر اوست افزون^{۱۲}

Bu mübarek gün ve kutlu mevsim, din ve dünyanın tâcı olan sultana kutlu ve mübarek olsun!

Devlet sarayında iffetli, ahlaklı o hâtundan, daha büyük bir hâtun asla oturmadı.

Cihanda doğudaki ve batıdaki bütün sultanlardan, talihi ve haşmetiyle farklıdır.

Onun ikbali, Rum'dan Tûrân'a kadar ulaşmıştır. Fermanı, Nil nehrinden Seyhun'a varmıştır.

Dünya onun âdet ve davranışına hayran olmuştur. Kutlu devlet onun ömrüne âşıktır.

Sultan Sencer onun yüzüyle/varlığıyla nasıl övünürse, İsfendiyâr da Kitâyun'la¹³ öyle övünür.

Onun gayreti ve inayeti, Irak ve Gazne'de sultanların kalbini şükre rehin tutmuştur.

Âdil sultan, onun iman güzelliğinden dolayı saltanatta İskender gibi, fetihde Ferîdun gibi oldu.

Sultan Irak'a ordusunu ve filleri gönderince, dünyayı Fırat ve Ceyhun'un sularıyla sel aldı.

Düşman ordusunun karşısında sultanın zafer kazanması için anne duası, tılsımdan ve büyüden daha iyidir.

Sultan melun düşmanlara karşı hücum edince, savaş meydanı lanetli düşmanlardan temizlendi.

Eğer onun rahmeti ve şefkati olmasaydı, gönüller çok kan ağlardı ve çok kan dökülürdü.

Emîrler, elif gibi olan boyları nun gibi eğilene kadar onun tahtının önünde secde ettiler.

Ey dinin ve dünyanın tâcı! İşinde hayırdan başka bir şey yoktur. Senin düşüncende olan iş (bile), hayra denktir.

Araplarda Zübeyde iyi bir ad bırakmak için, Hârûn zamanında sayısız hayırlar yaptı.

Senin şu an Horasan'da yaptığın hayır, onun iyi bir ad bırakmak için yaptığı o hayırlardan daha iyidir.

Hatta sen devlette Zübeyde'den daha fazlasın. Senin hayrın, onun hayrından daha çoktur.

Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'u övmek için kaleme aldığı başka bir kasidesinde Tâceddîn Hâtun'un, dini güzelleştirdiğini, saltanatı yücelttiğini, Sultan Muhammed'in ve Sultan Sencer'in övünç vesilesi olduğunu, oğullarının gönüllerini ferahlattığını, devletin ve milletin bekası için nasihatte bulunduğunu ve Tâceddîn Hâtun'un bütün işinin tesbih, istiğfar, oruç ve namaz olduğunu belirtmektedir. Mübalağalı bir anlatımla sanki Hz. İsa'nın annesinin Tâceddîn Hâtun olduğunu da söylemektedir:

ای خداوندی که تاج دین پیغمبر تویی	شاه عالم را و شاه شرق را مادر تویی
نازش سلطان محمد در عراق از نام توست	در خراسان نازش مُلک مُلک سنجر تویی
این دو خسرو را که آرام دل و جان تواند	در صلاح دولت و ملت نصیحت گر تویی
دولت جمشید و اسکندر به ایشان داد چرخ	آفتاب دولت جمشید و اسکندر تویی
ملک چون پیرایه و دین هدی چون افسر است	دُرّ آن پیرایه و یاقوت آن افسر تویی
نیست با فرمان تو خلق زمین را داوری	زانکه بر روی زمین فرمانده و داور تویی
گر پناه پادشاهان لشکر و دولت بود	در همه کاری پناه لشکر دولت تویی
دوستان خویش را سازنده چون آب پاک	دشمنان خویش را سوزنده چون آذر تویی
کار تو تسبیح و استغفار و روزه است و نماز	راست گویی مادر عیسی پیغمبر تویی
گر به عقیبی چشمه کوثر نشان رحمت است	پس به دنیا برکنار چشمه کوثر تویی

ملک و دین تا جاودان از رای تو پابند تو زان که عالی رای و ملک آرای و دین پرور تویی^{۱۴}

Ey Sultan (Hâton)! Peygamber dininin tâcı sensin. Cihan şahının ve doğu şahının annesi sensin.

Irak'ta Sultan Muhammed'in övüncü, senin nâmındandır. Horasan'da Sultan Sencer'in saltanat kıvancı, sensin.

Bu iki sultanın gönül ve can huzuru, sensin. Devletin ve milletin huzuru (barış ortamı) için öğüt veren, sensin.

Cemşid ve İskender'in devletini, onlara felek verdi. Cemşid ve İskender'in devletinin güneşi sensin.

Saltanat, ziynet gibi; Allah dini, tâç gibidir. O ziynetin incisi ve o tâcın yakutu, sensin.

Yeryüzünde fermanber ve hâkim sen olduğundan, senin fermanına karşı cihanda halkın başka hâkimi yoktur.

Padişahların dayanağı ordu ve devlet olsa da, bütün işlerde devlet ordusunun dayanağı sensin.

Senin işin tesbih, istiğfar, oruç ve namazdır. Sanki Hz. İsa'nın annesi sensin.

Ahirette kevser pınarı, rahmetin göstergesi olsa da, dünyada kevser pınarının kenarında olan sensin.

Feraset sahibi, devleti ve dini yücelten sen olduğun için, saltanat ve din, sonsuza kadar senin zekânla sana bağlıdır.

Nakledilen örnek beyitler, Mu'izzî tarafından doğrudan Tâceddîn Hâton adına kaleme alınmış müstakil kasidelerdir. Bu müstakil kasidelerin yanı sıra Tâceddîn Hâton, bazen de oğullarıyla birlikte ve onların gücü ile başarısını ifade etmek için de zikredilmiştir. Ayrıca Mu'izzî'nin, Tâceddîn Hâton adına doğrudan övgü söylemeden ama çeşitli sebeplerle Sultan Sencer ve Sultan Muhammed Tapar methiyelerinde Tâceddîn Hâton'a da övgüde bulunduğu görülmektedir. Bu methiyelerde de Tâceddîn Hâton ile ilgili çok çarpıcı ifadeler yer almaktadır.

Aktardığımız beyitler ışığında Mu'izzî, *Dîvân*'da Tâceddîn Hâton'a dindarlığı, hoşgörülü, sabırlı ve takva sahibi olması, iffeti, ahlâkı, tedbiriyile dini barışa ve huzura kavuşturması, devleti ve dini yüceltmesi, İslâm'a çok büyük katkılar sağlayarak aynı zamanda din için hayırlar yapması, oğullarının başarılarında önemli payının ve etkisinin olması ve onları hayırlı işlere sevk etmesi, devletin ve milletin bekası için gayret göstermesi, Büyük Selçuklu devletinin en güçlü ve en etkili kadınlarından olması, bilgeliği, ileri

görüşlülüğü ve cömertliği gibi özellikleri ve yönleriyle övgüde bulunmuştur. Ayrıca Selçuklu sultanı Melikşâh'ın hatunu ve aynı zamanda Sultan Sencer ile Muhammed Tapar'ın annesi olan Tâceddîn Hâtun'a dair *Mu'izzî Dîvânı*'nda yer alan ifadeler, Selçuklu kadınlarının siyasi ve sosyal durumunu belirlemek bakımından da önemli bilgiler sunmaktadır.

Bunların yanı sıra Mu'izzî, *Dîvân*'da Tâceddîn Hâtun'un vefatı hakkında toplamda 34 beyit olmak üzere 1 tane de mersiye söylemiştir. Bu husus hakkında Mu'izzî'nin söylediği mersiyeden önemli örnekler ise şöyledir:

Mu'izzî, Tâceddîn Hâtun'a yazdığı mersiyede Tâceddîn Hâtun'un vefat ettiğini söylemektedir. Onun vefatıyla devlet bahçesinde kuruyan gülün, oğullarıyla yeniden tomurcuklanmasını istemekte; Tâceddîn Hâtun'un namuslu ve ahlaklı olduğuna vurgu yapmaktadır ve kıyamete kadar Tâceddîn Hâtun'un, Sultan Sencer'in yardımcısı olmasını temenni etmektedir:

اگر به زیر زمین رفت مام شاه جهان	به کام شاه جهان باد ملک روی زمین
ز باغ دولت اگر خشک شد شکفته گلی	شکفته باد گل دولت معزالدین
مباد نیز دراین دوده دیده ای گریان	مباد نیز دراین خاندان دلی غمگین
عفیفه ای که ز دنیا به سوی عقبی رفت	شفیع شاه جهان باد تا به یوم الدین ^{۱۰}

Cihan şâhının annesi toprağın altına girdiyse; cihan şâhının muradı, yeryüzünün saltanatı olsun.

Devlet bağında gonca gül eğer kuruduysa, Mu'izzeddîn'in devletinin gülü tomurcuklansın.

Bu soyda ağlayan göz olmasın. Bu hânedanda gamlı gönül olmasın.

(Bu) dünyadan ahirete göçen iffetli bir kadın, mahşere kadar cihan şâhının yardımcısı olsun.

Sonuç

Sonuç olarak Tâceddîn Hâtun'a en çok methiye söyleyen şairlerden biri konumunda olan Emîr Mu'izzî, *Dîvân*'ında, bir devlet siması olarak Tâceddîn Hâtun'un tanınmasına, dindarlığına, oğulları Sultan Sencer ile Sultan Muhammed Tapar'ın Selçuklu hâkimiyet ve gücünün artmasında önemli bir rolü olduğuna, vasıflarına ve hünerlerine dair birçok bilgi dolu ifadeye yer vermiştir. Mu'izzî'nin beyanları doğrultusunda Tâceddîn Hâtun'un, yaşadığı asrın zorlukları da göz önünde bulundurulacak olursa, *Dîvân*'da siyasi ve idari

işlerde aktif rol aldığı ve oğulları üzerinde belirgin bir biçimde nüfuz sahibi olduğu aşikârdır. Tâceddîn Hâtun'un, ayrıca Türk tarihinde ve *Dîvân*'da güçlü, etkili ve otorite sahibi bir hatun olduğu da anlaşılmaktadır. Bu özellikleriyle ve ele alınan şiirlerde Tâceddîn Hâtun'un nasıl bir valide ve sultan olduğu, halkına hangi yönleriyle örnek olduğu, idari ve dinî konularda Türk devletine, kültürüne ve İslam'a ne kadar ve nasıl katkı sağladığı Mu'izzî tarafından dile getirilmiştir.

Kaynakça

- Dihhudâ, A. E. (1999), *Lugatnâme*, C I-XV, Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân.
- Gökmen, G. (2018), *Mu'izzî'nin Şiir Dünyası*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Gökmen, G. (2018), "Büyük Selçuklu Devleti Saray Şairi Emîr Mu'izzî Dîvânı'nda Selçuklu Hâtunu Mâh Melek Hâtun", *Nüşa*, Sayı 47, s. 1-14.
- Mu'izzî, (1389 hş./2010), *Dîvân-i Emîr Mu'izzî*, tsh. 'Abbâs İkbâl Âştîyânî, Tahran: İntişârât-i Esâtîr.
- Mu'izzî, (1362 hş./1984), *Kulliyât-i Dîvân*, mukaddime ve tsh. Nâsır-i Heyyirî, Tahran: Neşr-i Merzbân.
- Mu'izzî, (1393 hş./2014), *Kulliyât-i Dîvân-i Emîr Mu'izzî-i Nişâbüri*, önsöz, tashih ve açıklamalar Muhammed Rızâ Kanberî, Tahran: İntişârât-i Zevvâr.
- Özaydın, A. (2005), "Muhammed Tapar", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (XXX, s. 579-581) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sevim, A. - Merçil, E. (2014) *Selçuklu Devletleri Tarihi, Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

¹ Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi, Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 198.

² Gökhan Gökmen, "Büyük Selçuklu Devleti Saray Şairi Emîr Mu'izzî Dîvânı'nda Selçuklu Hâtunu Mâh Melek Hâtun", *Nüşa*, Sayı 47, Ankara 2018, s. 1-14.

³ Mu'izzî, *Dîvân-i Emîr Mu'izzî*, tsh. 'Abbâs İkbâl Âştîyânî, İntişârât-i Esâtîr, Tahran, 1389 hş./2010, s. 7-8.

⁴ Mu'izzî, *Dîvân*, s. 115.

⁵ Mu'izzî, *Dîvân*, s. 100-101.

⁶ Mu'izzî, *Dîvân*, s. 101-102.

⁷ Mu'izzî, *Dîvân*, s. 101.

⁸ Mu'izzî, *Dîvân*, s. 291-292.

⁹ Mu'izzî, *Dîvân*, s. 156.

¹⁰ Mu'izzî, *Dîvân*, s. 555-557.

¹¹ Mu'izzî, *Dîvân*, s. 557.

¹² Mu'izzî, *Dîvân*, s. 557-558.

¹³ Rûm Kayseri'nin kızının adı. Mu'izzî, *Kulliyât-i Dîvân-i Emîr Mu'izzî-i Nişâbüri*, tsh. Muhammed Rızâ Kanberî, İntişârât-i Zevvâr, Tahran, 1393 hş./2014, s. 989.

¹⁴ Mu'izzî, *Dîvân*, s. 712.

¹⁵ Mu'izzî, *Dîvân*, s.492-493.

Öz

Emâlî ismiyle meşhûr olan Sirâceddîn Alî el-Uşî'nin akait kasidesi, klâsik edebiyat geleneğinde büyük bir akis bulmuş, birçok kez tercüme ve şerh edilmiştir. Türk dilinde onlarca kez manzûm ve mensûr olarak tercüme ve şerh edilen bu kasidenin az sayıda Farsça tercümesinin varlığından haberdarız. Metnini hazırladığımız Farsça manzum tercümenin mütercimine dair, kaynaklarda bir kayda tesadüf edilmemiştir. 66 beyitten müteşekkil olan bu kaside tercümesi, sade dili ve aslına yakın çevirisiyle dikkat çekmektedir. Lakin bu metin ile Bekir Topaloğlu, Hafız Refî'î Efendi ve Durmuş Özbek'in neşrettikleri metinler arasında birtakım farklılıklar vardır. Bazı beyitler hazırladığımız metinde bulunmadığı gibi, metnimizde yer alan üç beyte de diğer neşirlerde tesadüf olunmaz. Bunun yanı sıra birkaç beytin sıralamasında farklılıklar mevcuttur. Ayrıca beyitlerde, ibare düzeyinde varyantların olduğu da görülmüştür. Bu bağlamda çalışmanın amacı Farsça manzum *Emâlî Kasidesi*'ni incelemektir. Bu doğrultuda ilk olarak Sirâceddîn Alî b. Osmân el-Uşî ve Akâyid Kasidesi'ne ilişkin bilgi verilmiş akabinde ise *Emâlî Kasidesi* Tercüme ve Şerhleri'ne değinilmiştir. Daha sonra çalışmaya konu olan manzumenin yer aldığı Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih koleksiyonundaki 5399 numaralı mecmua ana hatlarıyla tanıtılmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise manzumenin dil, imla ve üslup özelliklerinin üzerinde durulmuştur. Görüldüğü kadarıyla mütercim *Emâlî Kasidesi*'ni tercüme ederken asıl metne büyük ölçüde sadık kalmış ve aynı ifade sadeliği korunmaya çalışılmıştır. Kelâmî bir metin olması itibariyle, ilgili sahanın istılahları önemli ölçüde muhafaza edilmiştir. Bunun yanı sıra behişt, dūzâh, peygamber gibi yaygın olarak kullanılan Farsça kelimeler Arapça ibarelerin karşılığı olarak tercih edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Sirâceddîn Alî Uşî, *Emâlî*, Akâidnâme, Tercüme.

Translation of Persian Verse: *Emâlî Eulogy* (*Qasida al-Amâlî*)

Abstract

Siraj ad-Din al-Ushi's confession of faith in rhyme, widely known as al-Amali, has had a great impact on the traditional literature and has been translated and commented upon several times. Although there are dozens of Turkish translations and commentaries of al-Amali, both in verse and prose, we

* Araştırma makalesi/Research article

** Dr., İnan Araştırmaları Merkezi, e-posta: hakkuygur@gmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 31.12.2019

Makale Kabul Tarihi : 02.05.2020

know of a few Persian translations of it. Further, we have not encountered any information about the translator of al-Amālī's translation which we studied. The translation which consists of 66 couplets is particularly notable for its simple language and for being very close to the original text. However, there are some differences between this text and the texts published by Bekir Topaloğlu, Hafız Refi'î Efendi and Durmuş Özbek. Some couplets are not included in the text we prepared; but three couplets in our text are not included in other publications. There are also differences in the order of several couplets. It was also observed that there were variants in the couplets at the expression level. In this context, the aim of this study to examine Qasida al-Amālī. Accordingly, first of all, information regarding Siraj ad-Din al-Ushi and Qasida al-Amālī has been given. Afterwards, translations and narratives of Qasida al-Amālī has been touched upon. Later, the book numbered 5399, which is located in the Suleymaniye Library Fatih Collection, has been outlined. In the last part of the study, the language, spelling and stylistic features of the verse are dwelled on. As far as it is seen, the translator has largely been stuck to the original text while translating and the simplicity of the expression was tried to be maintained. As the text is theological, the terms of the respective field have been substantially conserved. In addition, commonly used Persian words such as 'behişt'(heaven), 'dûzâh'(hell), 'peygamber'(prophet) are preferred as the equivalent of Arabic phrases.

Keywords: Siraj ad-Din al-Ushi, *Amali*, Akayidname, Translation.

Structured Abstract

Works written within the tradition of classical literature verse and have didactic character constitute one of the biggest branches of this tradition. Many writers have written the subjects and issues of different scientific fields as verse because the verse is easily memorable. Rather, these works, which were created for the students of the madrasah, have reached a wide audience. Qasida al-Amālī, written by Siraj ad-Din al-Ushi, is among these works. This work, which has received an intense interest since the date it was written, drew broad attention with its translation and commentaries especially in the Ottoman period.

Siraj ad-Din Alî b. Uthmân, who was Born in Osh which fall into the border of Kyrgyzstan today and was mentioned with the affiliation of 'Uşi', is one of the 10th century theologians from Maturidi school of kalam. Uşi, whom we know very little about his life, lived in Karakhanid and Seljuk era. Siraj ad-Din al-Ushi, who is one of the scholars from Transoxiana region, passed away in 575/1179. The name of Maturidi scholar ('alim) who wrote about hadith and fiqh (Islamic law) is mentioned with poetic akait that earned reputation with *Amali* name (Özbek, 1994, s.264-265; Toprak, 2006, 66-68).

Qasida al-Amālī, in which Islamic rules and principles of faith has been succinctly narrated in accordance with Maturudi schools of thought, is written in a completely didactic style. Classifications that are situated in the books of kalam such as theology (ilahiyat), prophethood (nübüvvet) and sam'iyat (sem'iyat) are also adhered in this qasida. Allah's tawhid (tevhid) and adjectives are addressed in the first section of verse akainâme. Then, that it is obligation/fard (farz) to believe in prophets and angels and Muhammad is the last prophet have been depicted. The first section is concluded with the truth of Miraj (Miraç), conditions of prophethood (nübüvvet), ranking of the companions of the Prophet. In the sam'iyat (sem'iyat) section, issues such as condition and well-being of faith, heaven and hell, punishment of the grave, and great sins have been mentioned.

Another Persian translation is the subject matter of this article. This work, which we could not reach to any record of the identity of translator and copyright date, is located in the number 5339 within Fatih Collection in Suleymaniye Library. This copy is the only known copy of the translation of Persian verse Amali. The translation which is composed of 66 couplets was copied with the Arabic origin.

We have not encountered any information about the translator of al-Amali's translation which we studied. The fact that the original text consisted of only a translation deprived us of certain records of the identity of the work. The absence of a trace of the work in collection of biographies and similar sources prevent us to talk about on this matter.

That Persian poetic Amali translation to be included in a book that includes the works we mentioned strengthens the opinion that the work was written in this region. The fact that this work is about Mâtüridiyye akâid also consolidates this belief. The clues related to the writing date of the work are weaker. The coexistence of the works of 12th and 15th century poets complicates the predictions about date.

The translator has largely been stuck to the original text while translating Qasida al-Amālī and the simplicity of the expression was tried to be maintained. As the text is theological, the terms of the respective field have been substantially conserved. In addition, commonly used Persian words such as 'behişt' (heaven), 'düzâh'(hell), 'peygamber'(prophet) are preferred as the equivalent of Arabic phrases.

The couplet, ranked 10th in all three publications, is not included in the text we have prepared. The 24th and 25th couplets are different in terms of their transposition. The 30th couplet in the text we prepared is not present in any of the other three copies. The couplet which is about 'Yazid's curse' appears in as

40th in Topaloglu's publication and as 39th in other two publications; but this couplet is not included in our text. 48th couplet that appear in our text does not exist in other three publications. In the place of this couplet, there is a couplet where a statement is made about haram and halal are regarded as rizq (rızık). 57th and 58th couplets in the text we prepared correspond to 19th and 20th couplets in other publications. 59th couplet that appears in our text does not exist in none of other publications. 62nd couplet which takes place in Topaloglu's publication does not exist both in our text and other publications.

The most striking difference between our text and other publications is on the couplet regarding 'Yazid's curse'. In this regard, there are differences of opinion, although not fundamentally, between Maturidî imams. This situation can be seen as an authority of the translator. The couplet on the provision of 'halal' and 'haram' is different, but they are suitable for each other as of matter.

One of the most important points about spelling is the letter (ع) in the last syllables of the source text. While the letter (ع) can be found at the end of a few couplets in the original text, we see this letter in the entire text we have prepared. This is the authority of the translator who maintains the original rhyme of the text in its translation.

Giriş

50

Klâsik edebiyat nazım geleneği dâhilinde kaleme alınan didaktik mahiyetteki eserler, bu geleneğin en büyük kollarından birini oluşturmaktadır. Nazmın kolayca ezberlenme imkânından istifade ile pek çok müellif, farklı ilim sahalarına ait konu ve meseleleri manzûm olarak kaleme almışlardır. Daha ziyade medrese talebelerine yönelik olarak vücuda getirilen bu eserler, geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Sirâceddîn el-Uşî'nin kaleme aldığı *Emâlî Kasîdesi* de bu eserler arasında yer almaktadır. Kaleme alındığı tarihten itibaren yoğun bir ilgiye mazhar olan bu eser, bilhassa Osmanlı sahasında tercüme ve şerhleriyle geniş bir alâka görmüştür.

Sirâceddîn Alî b. Osmân el-Ûşî ve Akâid Kasîdesi

Bugün Kırgızistan sınırları içinde yer alan Oş'da dünyaya gelen ve Ûşî nisbesiyle anılan Sirâceddîn Alî b. Osmân XII. asır Matüridî kelamcılarındandır. Hayatı hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Ûşî, Karahanlı ve Selçuklu hâkimiyeti devirlerinde yaşamıştır. Maverâünnehir bölgesi âlimlerinden olan Sirâceddîn Alî, 575/1179 yılında vefat etmiştir. Hadis ve fıkıh sahasında eserler kaleme alan Matürüdî âliminin ismi, *Emâlî* ismiyle şöhret bulan manzûm akâidiyle anılmaktadır (Özbek, 1994, 264-265; Toprak, 2006, 66-68).

Kaynaklarda farklı isimlerle zikredilen bu kaside, ilk mısraının sonundaki "emâlî" ibaresiyle anılmış ve bu isimlendirme yaygınlık kazanmıştır. Bunun

yanı sıra, kâfiye harfi dolasıyla *el-Kasîdetü'l-Lâmiyye* ya da *el-Kasîdetü'l-Lâmiyye fi't-Tevhîd* isimlendirilmesi de görülmektedir. Bazı kaynaklarda ise manzumenin ilk mısraının başında yer alan ibarelerden hareketle *Kasîdetü Yekûlu'l-Abd* şeklinde anılmıştır. Bazı mütercim ve şârihler tarafından *el-Kasîdetü'l-Hanefiyye* ve *Lâmiyye-i Kelâmiyye* olarak da isimlendirilmiştir (Özbek, 1994, 268; Özervarlı, 1995, 73). Türkiye kütüphanelerinde 300'den fazla yazması bulunan bu akâit kasidesinin telif tarihine dair bir kayıt yoktur. Bu manzumenin Üşî tarafından bizzat talebelerine yazdırıldığı ifade edilmektedir. Kasidenin beyit sayısı, nüshalara göre farklılık göstermekte ve 66 ila 68 arasında değişmektedir. Ayrıca nüshalara göre ibare farklılıkların bulunduğu görülmektedir (Topaloğlu, 2008, 11).

İslâm akâidinin Matürîdî mezhebine göre inanç esaslarının muhtasar surette anlatıldığı *Emâlî* kasidesi, tamamıyla didaktik tarzda kaleme alınmıştır. Kelam kitaplarındaki ilahiyat, nübüvvet ve sem'îyyat şeklindeki tasnife, bu kasidede de bağlı kalınmıştır. Manzûm akâidnâmenin ilk bölümünde, Allah'ın tevhîdi ve sıfatları ele alınmıştır. Sonrasında peygamber ve meleklerle itikâdın farz, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu dile getirilmiştir. Miracın hakikati, nübüvvetin şartları ve ashâbın efdaliyet sıralaması ile bu bölüm tamamlanır. Semîyyat kısmında ise imânın şart ve sıhhati, cennet ve cehennem, kabir azabı, büyük günahlar gibi bahislere temas edilmiştir.

***Emâlî Kasîdesi* Tercüme ve Şerhleri**

Üşî'nin *Emâlî* manzûmesi, yazıldığı günden itibaren büyük bir alâka görmüş ve birçok tercüme ve şerhin konusu olmuştur. Yazma eser kataloglarından hareketle bu kaside üzerine 34 Arapça şerh ve tercümenin olduğu bildirilmektedir (Özbek, 1994, 272-275). Türkçe şerh ve tercüme sayıları da bir hayli fazladır. Yine yazma eser kataloglarından hareketle 2'si mensûr 10'u manzûm olmak üzere 12 tercüme, 12 adet de mensûr şerhinin olduğu kaydedilmiştir (İlhan, 2016, 26-27). Şüphesiz ki Türkçe tercüme ve şerhler, zikredilen rakamın üzerindedir. Mevlüt İlhan yüksek lisans çalışmasında, kaydettiği Türkçe tercüme ve şerhine yer vermiştir. *Emâlî*'nin şimdilik bilinen ilk manzum Türkçe tercümesi, XVI. asır şeyhülislamından Hoca Sadeddîn Efendi'ye aittir (Kürkçüoğlu, 1954, 1-21).

Emâlî Kasîdesi'nin Farsça tercüme ve şerhleriyle alâkalı henüz bir çalışma yapılmamıştır. Durmuş Özbek, Brockelmann'a atıfla Muhammed b. Bahs Refikî ve Ahmed Darvize Ningarhari'nin şerhlerinden bahsetmekle birlikte bu eserlerin mahiyet ve muhtevasına dair bilgi vermemiştir (Özbek, 1994, 275). Şimdiye kadar bilinen tek Farsça manzum tercüme ise müterciminin hüviyetini tayin edemediğimiz *Necm-i Zeberkân*'dır. Mekteb-i Sultânî muallimlerinden Hâfız Refî'î Efendi, manzum Türkçe şerhine bu eseri derç etmiştir (el-Üşî,

1302). Bu manzum tercüme 66 beyitten müteşekkil olup asıl metinden farklı olarak *elif* harfi kafiyesindedir.

Farsça tercümelerden bir diğeri ise bu makalenin konusu olan eserdir. Müterciminin kimliği ve telif tarihine ait hiçbir kayda ulaşamadığımız bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih koleksiyonundaki 5339 numaralı mecmuada yer almaktadır. Bu nüsha, Farsça manzum *Emâlî* tercümesinin şimdilik bilinen tek nüshasıdır. 66 beyitten müteşekkil olan tercüme, Arapça aslı ile birlikte istinsah edilmiştir.

Nüsha Tavsîfi

Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih koleksiyonunda yer alan mecmua, 5399 numara ile mukayyettir. Yazmanın zahriyesinde, Sultan I. Mahmûd'un mührü ve vakıf kaydı yer alır. Eserin istinsah ve müstensihine dair hiçbir kayda rastlanmamaktadır. 173 varaktan oluşan bu yazma, 6 eseri havîdir. 180 X 125,122 X 71 mm. ebatlarındaki yazmanın tamamı, altın varak üzere cetvellidir.

Mecmuanın 1b-55a varakları arasında Fettahî-i Nişâbüri'nin gazel, rübâî ve kıtalardan oluşan divanı yer alır. Çift sütun olarak yazılan divânın girişinde altın varaklı süslemeler vardır. 51b-91a varakları arasında Fettahî-i Nişâbüri'nin *Kitâb-ı Esrârî ve Humârî* adlı eseri yer alır. Mensûr bölümler tek, manzum kısımlar çift sütun hâlinindedir. Mecmuanın üçüncü eseri, 91b-102a varakları arasında bulunan Nizâm Kârî-i Yezdi'nin şiirlerinden münthaptır. Bu üç eser 13 satır üzere siyah mürekkeple, talik hatla yazılmıştır. Başlıklar altın varakla işlenmiştir.

103b-152a varakları arasında, Reşîdüddîn-i Vatvat'ın *Sad Kelime*'sinin manzûm bölümü ve yine manzûm Türkçe tercümesi yer almaktadır. Arapça başlıklar sülüs-nesih, Farsça bölümler nestalik, Türkçeler ise nesih hatla 10 satır halinde yazılmıştır. 154b-166a varakları arasında, Şeref-i Buhârî'nin *Nâm-ı Hak* ismiyle meşhur olan manzûm ilmihâli vardır. Başlıklar kırmızı mürekkep ve nesihle, metin bölümü ise siyah mürekkep ve talikle yazılmıştır. Bu eser de 10 satır olarak kaleme alınmıştır. Mecmuanın son eseri, 166b-173a arasında bulunan *Emâlî Kasidesi* tercümesidir. Bu bölüm de 10 satır halinde siyah mürekkeple yazılmıştır. Tek müstensihin elinden çıktığı açıkça görülen yazmanın istinsahına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Sadece *Kitâb-ı Esrârî ve Humârî*'nin sonunda (فی تاریخ سته عشر) ifadesi yer almaktadır ki bu ifadeden katî bir neticeye ulaşmak mümkün olmamaktadır.

Farsça Manzum *Emâlî* Tercümesi

Metnini neşre hazırladığımız bu eserin mütercimi hakkında hiçbir kayda tesadüf edemedik. Sadece asıl metnin tercümesinden ibaret olması, eserin hüviyetine dair bazı kayıtlardan bizi mahrum bırakmıştır. Tezkire ve benzeri kaynaklarda esere dair bir işaretin olmaması, bu hususta konuşmaya imkân

bırakmamaktadır. Fakat eserin yer aldığı mecmuadan hareketle bazı hususlar dile getirilebilir:

Mecmuadaki altı eserden ikisi, XV. asır şairlerinden Fettahî-i Nişâbüri'ye (ö. 1448?) aittir. Yine mecmuada şiir müntehabı bulunan Nizâm Kârî-i Yezdî (ö. 1462'den sonra) de bu asır şairlerindedir. *Sad Kelime* eserinin sahibi Reşîdüddîn Vatvat (1182'den sonra) ise XII. asır şairlerindedir. Manzûm ilmihalin müellifi Şeref-i Buhârî, Maveraünnehir bölgesi âlimlerindedir. 1300 yılında vefat eden Buhârî'nin en meşhûr eseri *Nâm-ı Hak* ismiyle şöhret bulan manzum ilmihalidir. Yazıldığı tarihten itibaren büyük bir alâkaya mazhar olan bu eser, çok geniş bir coğrafyada tanınmış ve okunmuştur. Bugün bile Orta Asya'da *Penc Genc/Kitâb* olarak anılan ve her Müslümanın başucu kitabı hüviyetinde olan mecmuanın ikinci eseri Şeref-i Buhârî'nin *Nâm-ı Hak* adlı manzumesidir (Shahrani, 1991, 167-168).

Manzum Farsça *Emâlî* tercümesinin zikrettiğimiz eserleri havî bir mecmuanın içinde yer alması, eserin bu bölgede yazılmış olduğunu kanaatini güçlendirmektedir. Matürîdî akâidine dair bir eser olması da bu kanaatimizi desteklemektedir. Eserin yazım tarihiyle alâkalı karîneler daha zayıftır. XII ilâ XV. asır şairlerinin eserlerinin bir arada bulunması, tarihle ilgili tahminleri güçleştirmektedir.

Tercüme Esas Alınan Kaynak Metin

Mütercimim tercüme esas aldığı *Emâlî Kasîdesi* metni, 66 beyitten oluşmaktadır. Bu metin ile Bekir Topaloğlu, Hafız Refî'î Efendi ve Durmuş Özbek'in neşrettikleri metinler arasında birtakım farklılıklar vardır. Bazı beyitler hazırladığımız metinde bulunmadığı gibi, metnimizde yer alan üç beyite de diğer neşirlerde tesadüf olunmaz. Bunun yanı sıra birkaç beytin sıralamasında farklılıklar mevcuttur. Ayrıca beyitlerde, ibare düzeyinde varyantların olduğu da görülmüştür.

Her üç neşirde 10. sırada bulunan beyit, hazırladığımız metinde yer almamaktadır. 24 ve 25. beyitler ise takdîm tehir yönünden farklıdır. Hazırladığımız metindeki 30. beyit, diğer üç nüshanın hiçbirinde yoktur. Topaloğlu neşrinde 40, diğerlerinde 39. beyit olarak yer alan Yezîd'in tel'ini ile ilgili beyit de metnimizde yer almaz. Hazırladığımız metindeki 48. beyit ise diğer neşirlerde yoktur. Bu beytin yerinde, haram ve helalin rızık olduğunun ifade edildiği beyit vardır. Hazırladığımız metindeki 57 ve 58. beyitler, diğer neşirlerdeki 19 ve 20. beyitlerdir. Bizim metnimizde yer alan 59. beyit, diğer neşirlerin hiçbirinde yoktur. Topaloğlu neşrindeki 62. Beyit ise bizim metnimizde ve diğer neşirlerde yoktur.

Mütercimimizin tercüme esas aldığı metin ile diğer neşirler arasındaki en dikkat çekici farklılık, Yezîd'in tel'îni ile ilgili beyittir. Şöyle ki bu hususta, Matürîdî imamları arasında da temelde olmasa da görüş farklılıkları vardır. Bu durum mütercimin bir tasarrufu olarak görülebilir. Helâl ve haramın rızık olduğuyula ilgili beyit ise farklı olmakla birlikte konu itibariyle birbirine muvâfıktır.

Tercüme Dili ve Usûlü

Mütercim *Emâlî Kasîdesi*'ni tercüme ederken asıl metne büyük ölçüde sâdık kalmış ve aynı ifade sadeliği korunmaya çalışılmıştır. Kelâmî bir metin olması itibariyle, ilgili sahanın ıstılahları önemli ölçüde muhafaza edilmiştir. Bunun yanı sıra behîşt, dûzâh, peygamber gibi yaygın olarak kullanılan Farsça kelimeler Arapça ibarelerin karşılığı olarak tercih edilmiştir.

Mütercim nazmın imkân tanıdığı ölçüde, asıl metne sadık kalmıştır. Pek çok beyit sentaksı dahi korunarak tercüme edilmiştir. Aşağıdaki beyitler bu tercüme usulün karakteristik örneğidir:

صفات الذات و الأفعال ظرّاً	قديمات مصونات الزوال
صفات و ذات و افعال سراسر	قديمند و مصونند از زوالي

و ما ان جوهر ربّي و جسم	و لا كلّ و بعض ذو اشمالي
نه جسم است و نه جوهر حق تعالي	نه كلّ و بعض باشد ذو اشمالي

و حق امر معراج و صدق	ففيه نص اخبار عوالي
بود معراج حق و صدق اينست	که نص آمد باخبار عوالي

Mütercim nadiren de olsa bazı beyitleri meâlen tercüme etmeyi tercih etmiştir:

و ليس الاسم غيراً للمسمى	لدي اهل البصيرة خير آلي
تو اسم و هم مسمي را يكي دان	چنين آيد بما نقل از موالي

و ختم الرّسل بالصّدر المعلا	بني هاشمي ذي جمال
رسالت ختم مي دان بر محمد	اگر از اصل او و خير آيي

İmlâ Hususiyetleri

İmlâyla ilgili dikkat çeken hususların başında, kaynak metnin son hecelerindeki (ى) harfidir. Asıl metnin sadece birkaç beytinin sonunda (ى) bulunurken neşre hazırladığımız metnin tamamında bu harfi görmekteyiz. Bu durum, tercümesinde metnin asıl kafiyesini koruyan mütercimmin bir tasarrufu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Metinde *çu, çun, çonân* kelimeleri hem (چ) hem (چ) harfiyle yazılmıştır.

Farsçanın eski bir imlâ hususiyeti olan (د)ların (د) şeklinde yazılması; bazı *Hudâ, peder, mâder* kelimelerinde tercih edilmiştir. Diğer kelimelerde böyle bir tasarrufta bulunulmamıştır.

(به) edatı bazı kelimelerde bitişik yazılmıştır.

(را) ve (است) ekleri kelimelerden ayrı yazılmıştır.

Ayrıca müstensih bazı harflerin noktalarını ihmâl ettiği gibi bazılarını da noksan koymuştur. Bu durum kaynak metinde de görülmektedir.

Sonuç

Birçok dile tercüme ve şerhi yapılmış olan Emâli Kasidesinin metnini neşrettiğimiz Farsça tercüme Arapça asıl metne sadık kalınarak yapılmıştır. Tercümede bazı kelama dair kavramlar olduğu gibi bırakılmıştır, herhangi anlamsal kaymalar yer almamış, anlamlarda eksikliler bırakılmamış ve eklemeler yapılmıştır. Bazı mısralarda kelime kadrosu aynen muhafaza edilmiştir. Kasidenin kafiyesinin korunmuş olması da tercümenin bir başka özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kasidenin müellifi ve tercümenin içinde yer aldığı mecmuada yer alan diğer müelliflerin çoğunun Maveraünnehir bölgesi âlim ve şairlerinden olması Farsça tercümenin de bu bölgede yaşayan âlimlerden birine ait olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak elimizde herhangi bir veri olmadan kesin bir şey söylemek doğru olmayacaktır.

Netice itibariyle pek çok kez tercüme ve şerh edilen *Kaside-i Emâli*'nin müellifi bilinmeyen bu manzum Farsça tercümesinin neşredilmesi konu ile ilgili araştırma yapan araştırmacılara ve literatüre katkı sağlayacaktır.

Metin

بسم الله الرحمن الرحيم

- 166b يقول العبد في بدء الامالي 1
بتوحيد و نظم كاللالي
بتوحيدي و نظم جون لآلي
و موصوف بأوصاف الكمالي 2
باوصاف صفات ذوالكمال
هو الحق المقدر ذوالجلالي 3
كه حق است و مقدر ذوالجلالي
و لكن ليس يرضي المحالي 4
نه راضي باشد از امر محالي
167a صفات الله ليست عين ذات 5
نه باوي اتصال نه انفصالي
قديمات مصونات الزوال 6
قديمند و مصونند از زوالي
و ذاتا عن جهات السنّت خالي 7
بدانش نه جهات نه و حوالي
لدي اهل البصيرة خير آلي 8
چنين آيد بما نقل از موالي
167b و لا كلّ و بعض نو اشتمالي 9
نه كلّ و بعض باشد ذو اشتمالي
كلام الرّب عن جنس المقالي 10
كلام حق منزّه از محالي
بلا وصف التمكن و اتصالي 11
و ربّ العرش فوق العرش لكن

- 12 خذاي تحت بر تخت است ليكن
و مَا التَّشْبِيهِ لِلرَّحْمَنِ وَجْهًا
فصن عن ذاك اصناف الالهالي
نماند هيچ چيزي با خدا را
- 13 ولايمضي علي الرحم[ان] وقت
و لايمضي علي الرحم[ان] وقت
نه وقتي نه دمي بر حق گذشته
و مستغن الهي عن نساء
خدای ماهست مستغني ز اولاد
- 14 كذا عن كل ذي عون و نصر
و مستغن الهي عن نساء
خدای ماهست مستغني ز اولاد
كذا عن كل ذي عون و نصر
نیازش نیست باعون و بنام
- 15 يميمت الخلق قهراً ثم يُحيي
و يميمت الخلق قهراً ثم يُحيي
ستاند جان خلق و جان دهد باز
يميمت الخلق قهراً ثم يُحيي
17 57
لأهل الخير جنابت و نعماء
مر اهل خير را جنّات بخشد
- 18 يراه المؤمنون بغير كيف
و يراه المؤمنون بغير كيف
نه بينند مؤمنان همچون خدا را
يراه المؤمنون بغير كيف
19
فينسون النعيم اذا رأوه
فراموش چنان كنند در آن دم
- 20 و ما ان فعل اصلح نو اقتراض
و ما ان فعل اصلح نو اقتراض
نباشد فعل اصلح فرض بر حق
و ما ان فعل اصلح نو اقتراض
21
و فرض لانرم تصديق رُسل
و فرض لانرم تصديق رُسل
رسل را فرض شد تصديق كردن
و فرض لانرم تصديق رُسل
22
و ختم الرّسل بالصّدر المعلا
و ختم الرّسل بالصّدر المعلا
رسالت ختم مي دان بر محمد
و ختم الرّسل بالصّدر المعلا
اگر از اصل او و خير آيي
- 168a تفردنوالجلالي و المعالي
منزّه از همه در كل حالي
و يخرّيم علي وفق الخصال
دهد داد و خلائق بي ملايي
و الالكفار ادراك النكالي
عذاب كافرين از كفر و ضالي
و ادراك و ضرب من مثال
بلا ادراك و صف اتصال
و يا خسران اهل الاعتزال
شود خسران باهل اغفر نايي
- 168b علي الهادي المقدس ذي التعالي
چنين دان كونه از اهل ضالي
و املاك كرام بالتواك
ملايك را چنان تصديق بالي
بني هاشمي ذي جمال
اگر از اصل او و خير آيي

- 23 امام الأنبياء بلا اختلاف و تاج الأصفياء لاحتمال
امام انبیا او شد بلا شك
24 و حق امر معراج و صدق ففیه نص اخبار عوالي
بود معراج حق و صدق اینست
25 و باق شرعه في كل وقت و باق شرع و دینش تا قیامت
اساس شرع و دینش تا قیامت
26 و ان الأنبياء لفي امان جميع انبياء اندر امانند
و ما كانت نبی قط انثی
27 نشد هرگز پیمبر زن نه بنده
و ذوالقرنین لم يعرفت نبياً و ذوالقرنین [و] لقمان
نداند کس که ذوالقرنین [و] لقمان
29 و عیسی سوف یاتی ثم یتوی و عیسی و دجال بکشند
بیامد عیسی و دجال بکشند
30 و ما اكل البرایا فهو رزق و ما اكل البرایا فهو رزق
حلال هم حرام رزق هر دو
31 کرامات الولی بدار دنیا کرامات الولی بدار دنیا
کرامات ولی را حق همی دان
32 و لم نفضل ولی قط دهرأ و لم نفضل ولی قط دهرأ
ولی را نیست فضلی بر نبی هیچ
33 و للصدیق رجحان جلی و للصدیق رجحان جلی
بود صدیق را رجحان بر اصحاب
34 و للفاروق رجحان و فصل و للفاروق رجحان و فصل
- 169a الي يوم القيامة و ارتحالي بود محکم چو اوتاد جبالی
من العصيان عمدا و انعزالي من العصيان عمدا و انعزالي
زا افعال قبیح و افتعال و لا عبد و شخص نو افتعالی
نه مرد بد فعال اختیایی
و لا لقمان فاحذر عن جدالي و لا لقمان فاحذر عن جدالي
نمی هشتند یا نه از شمالی
لدجال شقی ذی خبالی لدجال شقی ذی خبالی
شود او نیز چون شخص جدالی
169b سواء من حرام او حلالی سواء من حرام او حلالی
ولی نه شد حرامی چون حلالی
لها کون فهم اهل النوالی لها کون فهم اهل النوالی
درین دنیا اگر اهل نوالی
نبیاً او رسولاً فی انتحالی نبیاً او رسولاً فی انتحالی
وگرچه باشد او را خوش خصالی
علی الأصحاب من غیر احتمالی علی الأصحاب من غیر احتمالی
چنین دان گر زقوم امتحالی
علی العثمان ذی النورین عالی علی العثمان ذی النورین عالی

- بدان فاروق را بر دیگران به
35 و نو التورین حقا كان خيراً
چنین کو گر نه اهل اعتزالی
170a من الكرار في صف القتالي
بود عثمان را زایشان تفاوت
36 و للکرار فضل بعد هذا
علي را فضل شد زانکه ولي شد
37 و للصديقة الرجحان فاعلم
بود صديقه را رجحان بزهره
38 و ايمان و المقلد نو اعتبار
بايمان مقلد اعتبار است
39 و ما عذر لنبي عقل بجهل
نباشد عذر هرگز عاقلی را
40 و ما ايمان شخص حال بأس
بحال بأس ايمان نیست مقبول
41 و ما افعال خير في حساب
نه از ايمان بود افعال نیکو
42 و لايقضي بكفر و ارتداد
نگردد کافر و نه نیز مرتد
43 و من ينوي ارتداداً بعد دهر
کسی که گویدش کافر بکردم
44 و لفظ الكفر من غير اعتقاد
بطوع گر کسی بگوید لفظ کفری
45 و لا يحکم بكفر حال سُکر
بلفظ کفر کس کافر نگردد
- چنین کو گر نه اهل اعتزالی
170a من الكرار في صف القتالي
چنین می دان اگر فرخنده فالی
علي الأغيار طراً لاتبالي
بود شیر خدا و تیز وصالی
علي الزهرا في بعض الخلالی
ببعضی از خصال انتحال
بانواع الدلائل كالنصالي
اگر از اهل صدق و اتکالی
بخلاق الاسافل و الاعالی
ز عرفان خدا از اعتقالی
170b بمقبول لفقد الامثالي
از آنکه نیست او را امثالی
من الايمان مفروض الوصالي
مکن انکار این تو از ملالی
بعهر او بقتل و اختزالی
کسی از فسق قتل و اقتبالی
بصرعن دين حق ذا انسلالی
بحال اندر شود نه در امالی
بطوع رددین باغتفال
شود کافر از ان از بی محالی
171a بما يهدي و يلغو بارتجال
بگاہ مستیش از بدخیالی

- 46 و ما المعدوم مرئياً و شيئاً
لمعني لاح في يمن الهلالي
ازان معني كه هست او در هلالي
- 47 و غيران المكون لا كاشيا
مع التكوين خذ لاحتحالي
درست است اين سخن گير اکتحالي
- 48 و للموتات اسباب كثير
و ما للعبد فيه من محالي
و مرگ هر كسي را يك سبب كرد
در اوينده ندارد از مجالي
- 49 و في الاجداث عن توحيد ربي
سييلي كل شخص بالسوالي
و في الاجدات عن توحيد ربي
بود حق ارشاد هم رجالي
- 50 و للكفار و الفساق بغضا
عذاب القبر من سوء الفعالي
و للكفار و فساق اهل خشم
عذاب گورستان از بدفعالي
- 51 حساب الناس بعد البعث حق
فكونوا بالتحرز عن وبالي
حساب خلق حق دان در قيامت
فكونوا بالتحرز عن وبالي
- 52 و يعطي الكتب و بعضا نحو يميني
و بعضا نحو ظهري او شمالي
و يعطي كتب و بعضا نحو يميني
و بعضا نحو ظهري او شمالي
- 53 و حق وزن اعمال و جري
كتاب بعض را مر دست راست دان
و حق وزن اعمال و جري
كتاب بعض را مر دست راست دان
- 54 و مرجو شفاعة اهل خير
صراط و وزن و ميزان جمله حقست
و مرجو شفاعة اهل خير
صراط و وزن و ميزان جمله حقست
- 55 و للدعوات تاثير بليغ
اصحاب كبار دان شفاعت
و للدعوات تاثير بليغ
اصحاب كبار دان شفاعت
- 56 و دنيا نا حديث و الهبولي
و قد ينفيه اصحاب الضلالي
دعا را بس بود تاثير نيکو
و دنيا نا حديث و الهبولي
- 57 و للجنابت و النيران كون
قديم الكون فاسمع باختذالي
و للجنابت و النيران كون
قديم الكون فاسمع باختذالي
- 171b عذاب القبر من سوء الفعالي
عذاب گورستان از بدفعالي
- 172a و قد ينفيه اصحاب الضلالي
مکن انكار اگر نه از قوم قتالي
و قد ينفيه اصحاب الضلالي
مکن انكار اگر نه از قوم قتالي
- عليها مر احوال خوالي
قديم او را بدان كو لايزالي
عليها مر احوال خوالي
قديم او را بدان كو لايزالي

- بہشت و دوزخ و ولدان و اغلال
58 و لا یغنی الجحیم و لا الجنان
و ما اهلوهما اهل انتقالی
و و ام اهل شان بی انتقالی
بماند دوزخ و جنت همیشه
59 فطاعات العباد دلیل عفو
و لم یصلح معیناً للدلالی
تو طاعت را دلیل عفو می دان
نه علت خوان اگر نیکو خصالی
60 دخول الناس فی الجنات فضل
172b من الرحمن یا اهل الأمالی
دخول جنت از فضل خدا دان
اگر صد سال رخ بر خاک مالی
61 و نو الأیمان لایبقی مقیماً
بشوم الذنب فی دار اشتغالی
وگر بودست او در بد سگالی
62 فحوضوا فیہ حفظاً و اعتقاداً
تنالوا جنس اصناف المنالی
بیاموز آن باولاد و اهالی
63 لقد البست و للتوحید نظماً
بذیع الشكل کالسحر الحلالی
لباسی از عقیدت چون لالی
64 یسلی القلب کالبشری بروح
و یحیی الروح کالماء الزلالی
چنانکه تشنه از آب زلالی
65 و کونوا عون هذا العبد دهرًا
173a بذکر الخیر فی حال ابتهالی
بذکر خیر و وقت ابتهالی
و یعطیه السعادة فی المالی
66 لعل الله یعفوه بفضل
مگر ایزد کند رحمت ز لطفش
که او را رحمت آمد ابتلالی

تمت الکبار بعون الله الوهاب

Kaynakça

- el-Ûşî, S. (1302). *Kasîde-i Emâlî Tercüme-i Manzûmesi*. (Hafız Refi'î Efendi Çev.) Mahmûd Bey Matbaası, Dersaâdet.
- İlhan, M. (2016). *Kaside-i Emâlî'nin Türkçe Tercümeleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.
- Kürkçüoğlu, K. E. (1954). "Lâmiyye-i Kelâmiyye" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (III, 1-2, ss. 1-21) Ankara.
- Özbek, D. (1994). "el-Uşî ve 'Kasîdetü'l-Emâlî" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (5, ss. 261-308) Konya.
- Özervarlı, M. S. (1995). "el-Emâlî" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (11, s. 73-75) İstanbul.
- Shahrani, M. N. (1991). "Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period" (Ed. R. L. Canfield) In *Turko-Persia in Historical-Perspective*. England: Cambridge University Press (ss. 161-188).
- Topaloğlu, B. (2008). *Sirâceddîn Alî b. Osmân el-Ûşî, Emâlî Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Toprak, M. S. (2006). "Alî b. Sirâceddîn el-Ûşî: Hayatı ve Eserleri", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (XXIII, ss.65-86) İzmir.

**Nİ‘METULLAH B. RÛHULLAH el-HÛSEYNÎ el-
KERBELÂÎ‘NİN
ŞERHU‘L-KASÎDETİ‘T-TANTARÂNİYYE METNİ***

Leyla Yakupoğlu Boran**

Öz

Kasîde-i Tantarâniyye; Mu‘inuddîn Ebû Nasr b. Abdurrezzâk et-Tantarânî el-Merâğî‘nin, Büyük Selçuklu sultanları Alparslan ile oğlu Melikşah döneminde vezirlik yapan ve eğitimin öncüsü olarak addedilen Nizâmiye medreselerinin kurucusu olan Nizâmülmülk‘ü methetmek amacıyla kaleme aldığı meşhur bir kasidedir. Otuz beş beyitten müteşekkil, *Kasîde-i terci‘iyye*, *Kasîde-i mücennese*, *Kasîde-i tarsi‘iyye* gibi birçok isimle de anılan *Kasîde-i Tantarâniyye*, edebî sanatlarla müzeyyen yapısı itibariyle diğer kasideler arasından temayüz etmiş; üzerine yazılan şerh, nazîre ve tesdislerle farklı bağlamlarda dikkate değer bir edebî ilgiye mazhar olmuştur.

Kasideye şerh yazan isimler arasında Ebu‘l-Alâ Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Bihîştî el-İsferâyînî, Muhammed Hâcî Nebî el-Humeydî el-Kevsec, Ni‘metullah b. Rûhullah el-Hüseynî el-Kerbelâî, Ebu‘l-Leyl Abdurrabbih Muhammed İbnu‘l-Hâc el-Arabî el-Unnâbî, Mustafa İsamuddin Üsküdârî, Derviş Muhammed b. Hâc Velî b. Hac Resûl Tarsûsî Bezârî Hanefî Kâdirî, Muhammed b. Murâd el-Bosnevî, Mustafa b. Ebû Bekir es-Sivâsî, Şerîf Abdulkâdir el-Mevsilî, Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Harpûtî bulunmaktadır. Kasidenin Türkçe, Farsça ve Fransızcaya tercümeleri de yapılmıştır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi‘nde Farsça tercümesi bulunan kasidenin, Silvestre de Sacy tarafından yapılmış Fransızca bir tercümesi de mevcuttur. Kemalpaşazâde ile İbrâhim b. Mehmed el-Yalvâcî‘nin tercümeleri de kasidenin Türkçeye yapılan tercümelerinden en fazla ön plana çıkanlardır.

Kasidenin bazı Türkçe tercüme ve şerhleri üzerine birkaç akademik çalışma yapılmış olmasına rağmen Arapça şerhleri üzerine herhangi bir neşre rastlanamamıştır. Bu çalışmada da *Kasîde-i Tantarâniyye* hakkında çeşitli bilgiler verilmekle birlikte Ni‘metullah b. Rûhullah el-Hüseynî el-Kerbelâî‘nin kasideye yazmış olduğu Arapça şerh ele alınmıştır.

* Araştırma makalesi/Research article

** Arş. Gör. Dr.; İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: leyla.yakupoglu@istanbul.edu.tr (ORCID ID: [0000-0003-1236-2888](https://orcid.org/0000-0003-1236-2888)).

Makale Gönderim Tarihi: 12.02.2020

Makale Kabul Tarihi : 05.05.2020

NÜSHA, 2020; (50): 63-88

Anahtar kelimeler: Kasîde-i Tantarâniyye, Ni‘metullah b. Rûhullah el-Hüseynî el-Kerbelâî, Arapça şerh, Mu‘înuddîn Ebû Nasr b. Abdurrezzâk et-Tantarâni, Nizâmülmülk.

Sharh al-Kasidah al-Tantaraniyyah

by Nimetallah b. Rûhullah el-Hoseinî el-Kerbelai

Abstract

al-Kasidah al-Tantaraniyyah was written by Muinuddîn Abu Nasr b. Abd al-Razzak al-Tantarani al-Maraghi for the purpose of praising Nizamulmulk who was vizier on the period of Alparslan and his son Malekshah who were Sultans of Great Seljuk Empire. al-Tantarani also was considered as founder of Nizamia Madrasah which was regarded as the leader of education at that time. *al-Tantaraniyyah* composed of thirty five couplets and is called with a few names such as *al-Kasidah al-Tarjeeyyah*, *al-Kasidah al-Mojannasah* and *al-Kasidah al-Tarseeyyah*. It took attention with its preciousness which is full of literary arts. *al-Kasidah* maintains its importance in literary circle until today by the paraphrases and nazeerahs and tasdeeses which had been written about it.

Abu al-Lail Abdarrabbih Mohammad Ibn al-Haj al-Arabi al-Unnabi, Abu al-Alâ Alaaddin Mohammad b. Mohammad al-Baheshtî al-Esfarayini, Mohammad Haji Nabi al-Humaidi al-Kavsaj, Nimetallah b. Rûhullah al-Hoseinî al-Kerbelai, Mustafa Isamuddin Uskudari, Mohammad b. Haj Veli b. Haj Rasul Tarsusi Bazari Hanefî Qadiri, Mohammad b. Murad al-Bosnawi, Mustafa b. Abu Bakr al-Sivasi, Shareef Abdalqadeer al-Mavsili, Mûderris-Müftü Mehmed Kemaleddin Harputi are some commentators who wrote the paraphrases about *al-Tantaraniyyah*. Also it were translated into Turkish, Persian and French. A version of its Persian translation is stored in Bayazit State Library. It was translated into French by Silvestre de Sacy and translated into Turkish by Kemalshazade and Ibrahim b. Mehmed al-Yalvacı.

Though availability of academic studies on *al-Tantaraniyyah*'s Turkish paraphrases and translations, it has not been found out an academic study on Arabic paraphrases. So in this article, giving some informations about *al-Kasidah al-Tantaraniyyah*, it will be submitted on *Sharh al-Kasidah al-Tantaraniyyah* by Nimetallah b. Rûhullah al-Hoseinî al-Kerbelai.

Keywords: al-Kasidah al-Tantaraniyyah, Nimetallah b. Rûhullah al-Hoseinî al-Kerbelai, Paraphrases in Arabic, Muinuddîn Abu Nasr b. Abd al-Razzak al-Tantarani, Nizamulmulk.

Structured Abstract

In Arabic literature, eulogiums which are written within the frame of particular issues and in certain order are named by their subjects and their rhyme letters or their first verses. For example, in regard to be its rhyme letter, some of eulogiums are named as *al-Kasidah al-Mimiyyah*, *al-Kasidah al-Nuniyyah*, *Lamiyat al-Arab* and *Lamiyat al-Ajem*; in regard to their issues some are named as *al-Khamriyyah* and *al-Tardiyyah*; and also there are eulogiums which have a specific names such as *Qasidah al-Burdah*, *Qasidah al-Munfarijah*.

In classical Arabic poetry, as a verse form the eulogiums are taken much interests by poets and some of them comes to the fore in proportion to others because of some reasons and they are studied again within the context of paraphrases, annotation, takhmees and tashteer.

Qasidah al-Burdah written by both Kaab b. Zuhair and Busiri, *al-Qasidah al-Khamriyyah* and *al-Qasidah al-taiyyah* written by Ibn al-Faridh, *Lamiyah al-Arab* by Shanfarah, *al-Qasidah al-Nuniyyah* by Abu al-Fath al-Busti were among those eulogiums which were the most paraphrased ones.

In classical Arabic literature, *al-Qasidah al-Tantaraniyyah* is among those most popular eulogiums. It is named as *al-Qasidah al-Tarjeeyah* in regard to have similar repeated voices, named as *al-Qasidah al-Mujannasah* in regard to include different examples of literary art named paronomasia, named as *al-Qasidah al-Tarseeyah* in regard to have a lot of items in same rhyme and poetic meter, also named as *Zu al-kafiatain* to involve two rhymes in each verse.

al-Kasidah al-Tantaraniyyah was committed to paper by Muinuddin Abu Nasr b. Abd al-Razzak al-Tantarani al-Maraghi who was from Baghdad and Baghdad's best poets in hijri fifth century. He was described as 'the greatest intellectual' and qualified as 'the poetry is his unimportant talent' by Dawlatshah in *Tazkirat al-shoarah*.

al-Kasidah al-Tantaraniyyah was written to glorify Nizamulmulk who was the most known vizier of Great Seljuk Empire. *al-Tantaraniyyah* has high sense of art and thirty-five couplets. In each six parts of poem comprises of five couplets. Its twenty-five couplets are for the part of naseeb and ten couplets are for encomia part. It was written by using Arabic aruz prosody's *ramal form* which is *fâilâtun fâilâtun fâilâtun fâilun*.

In part of naseeb which is formed of twenty-five couplets, writer of *al-Kasidah al-Tantaraniyyah* Abd al-Razzak al-Tantarani explains his deep love to Prophet Mohammad. Due to this reason *al-Kasidah al-Tantaraniyyah* is respected between encomias which were written for Prophet Mohammad. al-Tantarani says in this poem that he lost his mind by reason of his deep love to

Prophet Mohammad and his waist was leaned like an arc, he was suffering because of being away from Prophet Mohammad and his heart which is full of love was exhausted. Also, he says in poem that he cried so much, because of this some scars were appeared on his cheeks and he would be well if he came together with Prophet Mohammed. From twenty fifth couplet al-Tantarani begins to glorify Nizamulmuluk to whom he calls as ‘ascetic’ and describes as a leader who guides intellectuals in consequence of his knowledge and piousness. In this part, al-Tantarani mentions about Nizamulmuluk’s generosity to poor people and his power and his fairness and moderation to his comrades.

Abu al-Lail Abdarrabbih Mohammad Ibn al-Haj al-Arabi al-Unnabi, Abu al-Ala Alaaddin Mohammad b. Mohammad al-Baheshti al-Esfarayini, Mohammad Haji Nabi al-Humaidi al-Kavsaj, Nimetallah b. Rûhullah al-Hoseinî al-Kerbelai, Mustafa Isamuddin Uskudari, Mohammad b. Haj Veli b. Haj Rasul Tarsusi Bazari Hanefi Qadiri, Mohammad b. Murad al-Bosnawi, Mustafa b. Abu Bakr al-Sivasi, Shareef Abdalqadeer al-Mavsili, Müderris-Müftü Mehmed Kemaleddin Harputi are some commentators who wrote the paraphrases about *al-Tantaraniyyah*. Also it were translated into Turkish, Persian and French. A version of its Persian translation is stored in Bayazit State Library. It was translated into French by Silvestre de Sacy and translated into Turkish by Kemalrashazade and Ibrahim b. Mehmed al-Yalvacı.

66

Though availability of academic studies on *al-Tantaraniyyah*’s Turkish paraphrases and translations, it has not been found out an academic study on Arabic paraphrases. So in this article, giving some informations about *al-Kasidah al-Tantaraniyyah*, it will be submitted on *Sharh al-Kasidah al-Tantaraniyyah* by Nimetallah b. Rûhullah al-Hoseinî al-Kerbelai. In this copy of *Sharh al-Kasidah al-Tantaraniyyah*, el-Kerbelai followed three periods while studing on this eulogium. First is to explain poet’s word with the words which are commonly used in Arabic. Second is to clarify the words grammatically. Third is to explain couplets meanings clearly.

Giriş

Arap edebiyatında muayyen bir mevzu etrafında belli bir tertiple kaleme alınan kasideler; konularına, kâfiye harflerine yahut rediflerine göre olmak üzere çeşitli biçimlerde adlandırılırlar. *Kasîde-i Mîmiyye*, *Kasîde-i Nûniyye* ve *Lâmiyyetu'l-Acem* gibi örnekler kâfiye harflerine göre adlandırılmış kasidelere misal teşkil ederken *Kasîde-i Hamriyye* ya da *Kasîde-i Münferice* gibi kasideler de merkeze aldıkları konular itibariyle birtakım hususi adlarla anılagelmişlerdir¹.

Klasik Arap şiirinde de şairlerin en fazla ilgi gösterdiği nazım biçimi olan kasideler arasında çeşitli sebeplerle bazılarının diğerlerine nispetle daha fazla temayüz ederek asırlar boyunca edebî mahfillerce şerh, haşiye, tahmis ve

taştirlerle yeniden işlendiği görülmektedir. Kâ'b b. Zühayr (ö.24/645?)'in ve Bûsîrî (ö.695/1296?)'nin *Kasîde-i Bürde*'leri, İbnu'l-Fârîz (ö.632/1235)'ın *Kasîde-i Hamriyye* ve *Kasîde-i Tâiyye*'si, Şenferâ (ö.m.525-550 arası)'nın *Lâmîyyetu'l-Arab*'ı, Ebu'l-Feth el-Bustî (ö.400/1010)'nin *Kasîde-i Nûniyye*'si Arap edebiyatında olduğu kadar klasik Türk edebiyatında da başta şerh olmak üzere çeşitli seviyelerde ilgi gören önemli manzûmeler arasında yer alırlar.

Arap edebiyatında; içinde birbirine benzer seslerin tekrarlarını ihtiva etmesi bakımından *kasîde-i terci'iyye*, cinâs sanatının farklı örneklerini içermesi hasebiyle *kasîde-i mücennese*, aynı vezin ve kafiyede pek çok ögeye sahip olması itibariyle *kasîde-i tarsi'iyye* ve her mısraında iki kafiye bulunduğu için *zu'l-kâfiyeteyn* isimleriyle anılan ve otuz beş beyitten meydana gelen *Kasîde-i Tantarâniyye*'nin² özellikle klasik Arap edebiyatında gördüğü ilgi göz önünde bulundurulduğunda bahsi geçen meşhur kasideler arasında yer aldığı kolaylıkla kabul edilecektir.

Tantarâniyye Kasidesi

Kasîde-i Tantarâniyye, hicri V. asrın önde gelen Bağdatlı şair ve müderrislerden biri olan Mu'înuddin Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrezzâk et-Tantarâni el-Merâğî (ö.485/1092) tarafından Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö.1092)'ü methetmek için nazmedilmiştir³. Devletşah (ö.900/1494), *Tezkiretu's-su'arâ*'da '*âlimlerin en büyüğü*' olarak nitelediği ve '*şairlik onun en önemsiz meziyetidir*' dediği Tantarâni'nin, söz sanatlarını içeren pek çok şiire sahip olduğunu ve çift kafiyeli *Kâsîde-i Tantarâniyye*'sinin de yüksek sanat anlayışıyla⁴ yazıldığını dile getirmektedir. Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) ise Nizâmülmülk'ün övüldüğü bu kasidenin, cinas sanatının eşsiz bir örneği olduğunu vurgulamaktadır⁵. Beşer beyitlik altı bölüme ayrılmış olan ve yirmi beş beyitlik nesîb ile on beyitlik methiye bölümünden meydana gelen kaside, remel bahrinin *fâilâtun fâilâtun fâilâtun fâilun* kalıbıyla⁶ nazmedilmiştir. Ayrıca klasik kaside sisteminden farklı olarak bu kasidede tek kafiye ve revî yerine farklı revîler kullanılmıştır⁷.

Tantarâni, kasidesinin nesîb bölümünde Hz. Muhammed'e duyduğu derin sevgiyi anlatmaktadır. Bu yönüyle kasidenin bir naat olabileceği de öne sürülmüştür. Şair; Hz. Peygamber'e duyduğu muhabbet dolayısıyla aklını yitirdiğini, belinin yay gibi büküldüğünü, O'ndan ayrı kalmanın verdiği acıyla sarsıldığını, aşk dolu gönlünün helâk olduğunu, uzun süredir aşkını kalbinde saklasa bile durmadan akan gözyaşlarının yanağında izler meydana getirdiğini ve gözyaşlarının artık sırrını ifşa ettiğini, yanıp tutuştuğu bu aşk ateşinden dolayı susuz kalan gönlüne sadece Hz. Peygamber'in dudaklarından dökülen ve içenleri mest eden âb-ı hayatın derman olacağını söylemektedir. Yirmi beşinci beyitten itibaren, ulemanın kendisinden feyz aldığı âlim ve takvası hasebiyle

‘zâhidlere mürşid olan zâhid’ diyerek nidâ ettiği Nizâmülmülk’ün methine yer vermektedir⁸. Bu büyük devlet adamı; mazlum ve muhtaçlara karşı cömertliği, dağları titreten heybeti, dostlarına karşı adalet ve insafı tutumunun yanı sıra İslâm cemaatinin muzafferiyeti ile düşmanların daimî zilletine vesile oluşu⁹ gibi meziyetleriyle methe layık görülmüştür.

Çok sayıda tercümesinin yanı sıra başta Arapça olmak üzere Farsça ve Türkçe bir hayli şerhi bulunan *Kasîde-i Tantarâniyye*, ahenkli söyleyişi ve sanatlı yapısı itibarıyla Arap edebiyatının kendine has tavrıyla öne çıkan manzûmelerinden birisi kabul edilebilir. *Tantarâniyye* hakkında kaleme alınan şerh ve tercüme üzerine burada kısa kısa değerlendirmelerde bulunmak uygun olacaktır.

Kasîde-i Tantarâniyye’ye Arapça şerh yazan isimlerden biri Muhammed Hâcî Nebî el-Humeydî el-Kevsec (ö.915 [?])’dir¹⁰. el-Kevsec, şerhine oldukça süslü bir mukaddime ile başlamıştır. Şerhin sebep-i telifini ise kendisine takdir-i İlahî’nin tecelli ettiğini, içinde bulunduğu keşmekeş ortam ve zamandan sıyrılıp halktan uzaklaşma arzusunun gönlüne geldiğini, bazı kere de inzivâya çekilip hâlis bir kalple Hak’la meşgul olmak istediğini, bu halde iken ancak Tantarâni’nin inceliklerle dolu kasidesini şerh etmekle kalbinin mutmain olacağını ve iyi insanların istifade etmesi için bu şerhi kaleme aldığını¹¹ söyleyerek beyan etmiştir. Kasideyi şerh ederken beyitlerdeki müşkül kelimelere, Arapçada sık kullanılan karşılıklarını zikretmek suretiyle açıklık getirmiş; bu kelimelerin vezinlerini ve onlarla aynı kökten gelen mastar ve fiilleri de burada belirtmiştir. Ardından cümlelerin irabını yaparak beyte toplu mana vermiştir¹².

Bir diğer *Tantarâniyye* şârihi Muhammed b. Bihiştî el-İsferâyînî (ö.749/h.)’dir¹³. İsferâyînî’nin şerh metodu yukarıda ismi geçen el-Kevsec’ininkiyle benzerlik arz eder. Öncelikle *Kasîde-i Tantarâniyye*’nin beyitlerini harekeli olarak yazmış, her beytin altında o beyitte geçen kelimelerin manalarını açıklamış ve bu kelimelerin sülâsileri ile müştaklarına örnekler vermiş, ardından beyitlerin irabını yaparak anlamını açıklamıştır¹⁴.

Tantarâniyye’ye Arapça şerh yazanlardan bir diğeri Ebu’l-Leyl lakabıyla bilinen Cezayir Medresesi (Sealibiyye Medresesi)’nin yüksek kısmının öğrencilerinden biri olan Muhammed b. el-Hâc el-Arabî el-Unnâbî’dir. Şârih *el-Ferâidu’l-cumâniyye fî şerhi’l-kasîdeti’t-Tantarâniyye* adını verdiği bu çalışmada kasidedeki kelimelerin lügatteki karşılıklarını vererek beyitlere secili ifadelerle mana vermiş, ayrıca kasidedeki söz sanatlarını açıklamıştır¹⁵. Bu şerh 1901 yılında Mısır’da müstakil bir kitap olarak neşredilmiştir¹⁶.

Kasideye şerh yazanların bir diğeri Derviş Muhammed b. Hâc Velî b. Hac Resûl Tarsûsî Bezârî Hanefî Kâdirî (ö.?)’dir. Şârih, diğer şerhlerden farklı olarak beyitlerdeki kelimelerin anlamlarından yahut müştaklarından ayrı ayrı

bahsetmemiş, bunun yerine beytin manasını söyleyerek şerhine başlamış, ardından cümlelerin irabını vererek beyitlerdeki söz sanatlarını beyan etmiştir¹⁷.

Kaynaklarda bunlara ek olarak Şerîf Abdulkâdir el-Mevsîlî¹⁸, Hâfiz Süleyman b. İbrâhim (ö.?)¹⁹, Muhammed b. Said el-Bûsirî, Muhammed b. Murâd el-Bosnevî²⁰, İbnu'l-Hâcib Cemâleddin Ebû Amr Osman b. Ömer (ö.646/1249)²¹ ve Molla Ahmed (ö.?)²² gibi isimlerin yanı sıra ismi meçhûl birçok şârihin *Kasîde-i Tantarâniyye* üzerine Arapça şerh yazdığına dair kayıtlar söz konusudur.

Kasîde-i Tantarâniyye'nin Arapça dışında Farsça ve Türkçe şerhlerinin de bulunduğu yukarıda belirtilmişti. Bunlar arasında İbrahim Sâlihîyân'ın Farsça şerhi ile Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Harpûti²³ ve Mustafa İsamuddin Üsküdâri'nin (ö.1203/1789 [?]) Türkçe şerhleri öne çıkan çalışmalardan bazılarıdır.

Şerhlerin yanı sıra *Kasîde-i Tantarâniyye*'nin Farsça ve Türkçe manzûm ve mensûr çok sayıda tercümesi olduğu bilinmektedir. Hüsameddin Muhammed (ö.?) de kasideye Arapça bir nazîre²⁴ yazmıştır. *Tesdîsü'l-Kasîdeti't-Tantarâniyye* adıyla kayıtlı müellifi meçhûl tesdisin mevcudiyeti de bilinmektedir²⁵. Şeyhülislam Kemalpaşazâde (ö.940/1534) ve İbrahim b. Mehmed el-Yalvâcî (ö.1876)'nin Türkçe tercümeleri kasidenin en meşhur tercümelerindedir. Kemalpaşazâde'nin kasideye yapmış olduğu tercüme M. A. Yekta Saraç tarafından neşredilmiştir²⁶. el-Yalvâcî'nin “*Ey ki aşktan bâli hâlî, âşık ettin bâl-i âl / Firkatinle zâil ettin aklımı ey kâli bâl // Ey ki ahsen boylu server, yay gibi kıldın beni / Aşkın ile koy beni zirâ ki aşkın bâle bâl...*” örneğinde olduğu gibi kasidenin hem Arapçadaki vezin ve kafiyesine uygun olarak hem de aynı cinas sanatı ve çifte kafiye tertibi göz önünde bulundurarak yapmış olduğu tercümenin, Türk edebiyatında bu kaside üzerine yapılan çalışmalar arasında sanat yönü ağır basan yapısıyla ön planda olduğu iddia edilmektedir²⁷. Ayrıca Mu'înuddin Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrezzâk et-Tantarâni²⁸, Nasrullah b. Ömer (ö.?)²⁹ ve Şeyh-zâde (ö.)'ye³⁰ ait tercüme ile kütüphane kayıtlarında müellifi tespit edilemeyen çok sayıda Türkçe tercüme bulunmaktadır. Bu çalışmalar dışında kasidenin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde müellifi meçhûl bir Farsça tercümesi de mevcuttur. Silvestre de Sacy ise kasideyi *Kitâbu'l-enîsi'l-mufîd li't-tâlibi'l-mustefîd ve câmi'i's-şuzûr min manzûm ve mensûr*³¹ adlı Arap edebiyatından seçme metinlerin yer aldığı kitabında Fransızca tercümesiyle neşretmiştir³².

Bu çalışmada hayatı hakkında herhangi bir malumata rastlayamadığımız Ni'metullah b. Rûhullah el-Hüseynî el-Kerbelâi (h.1050-1120/m.1640-1718)'nin *Şerhu'l-Kasîdeti't-Tantarâniyye*'si, el-Merâğî'nin bu kıymetli çalışması üzerine yapılan ve günümüze ulaşan diğer bir şerhtir³³.

Yöntem itibariyle Kerbelâî'nin bu kasidede izlediği şerh metodunun, diğer Arapça kaside şerhlerinde izlenenden çok da farklı olmadığı söylenebilir. Üç aşamalı bir yöntemin takip edildiği bu şerhte Kerbelâî, öncelikle beyitlerde geçen kelime ve terkiplerin, Arapçada daha sık kullanılan mürâdiflerini zikrederek anlamlarını izah etmektedir. İkinci aşamada ise *Kavluhu* sözüyle beyitlerin daha iyi anlaşılması açısından kelimeleri gramer hususiyetleri itibariyle ele aldığı bölüme geçmekte ve ardından ayrıntılı olarak cümlelerin irabını vermektedir. Son olarak *el-Ma'na* başlığı altında beyitlerin anlamlarını, kelimelerin Arapçada sık kullanılan karşılıklarıyla ifade ederek kısaca açıklamaktadır.

Şârih Ni'metullah el-Kerbelâî, şerhine klasik kaside üslubunda olduğu gibi hamdele ve salve ile başlamaktadır. Ardından kendisi için istiğfar etmektedir. İstiğfardan sonra Tantarâni'ye ait bu meşhur kasideyi okuduğunda *Kasîde-i Tantarâniyye*'nin muteber bilgiler ile hayret verici incelikler ihtiva ettiğini dile getirip, kasidedeki derin manalara delalet eden ve latif ibareleri açıklayan bir şerhe rastlamadığını ifade ettikten sonra şerhi yazma sebebine değinmektedir. Bazı dostlarının kendisine bu kasidedeki müfredatı açıklayan, cümlelerin irabını yapan ve beyitleri anlamlandıran bir şerh yazma hususunda ısrarcı olduğunu söylemektedir. Başlangıçta dostlarının bu konudaki talebini, kasidedeki incelikleri açıklamaya muktedir bir bilgi birikimine sahip olmadığı gerekçesiyle geri çevirdiğini, ancak bir süre sonra onların ısrarlarına dayanamayıp Allah'tan yardım dileyerek bu şerhi yazdığını³⁴ beyan etmektedir. Beyitleri şerh edip anlamlarını hülâsa etmeyi bitirdikten sonra hem zamanın kısıtlı hem de aklının karışık olması sebebiyle ilminin ancak bu şekilde bir şerh yapmaya yettiğini, bu şerhi okuyanlardan yapmış olduğu hatalar sebebiyle af dilediğini, şerhteki kusurları örtmelerini, kendisini hayırla yâd etmelerini isteyerek anne ve babasına Allah'tan rahmet ve necât dileyip Allah-u Teala'ya hamd ettikten sonra şerhine son vermektedir.³⁵

Sonuç

Ali Nihat Tarlan, yazılı edebiyatın mahsulü olan metnin, devir ve sanat anlayışının görüşlerini ihtiva etmesi hasebiyle öncelikle genel inceleme metoduna göre tetkik edilmesi gerektiğini söylemektedir. Yine bu incelemenin şerh açısından yeterli olmadığını dile getirip psikoloji, sosyoloji ve estetik ilimlerinin mevzuu olan edebiyat metninin topluma ve yazara dönük olarak bir incelemeye tabi tutulmasının gereğine de işaret etmektedir. Çünkü metnin yazarı eseri kaleme alırken içinde bulunduğu toplumdan etkilenmiş ve bilinçaltına yerleşen bu edinimleri eserine yansıtmış olabilir³⁶. Metni anlamak için de edebî eserin dış kabuklarını kaldırıp şairin zihin dünyasının işleyişini kavramak gerekir³⁷.

Bundan hareketle, klasik edebiyatta metin şerhi, metinde var olan anlam kapalılıklarını, mevcûdiyeti kabul edilen güçlükleri sarıh bir şekilde izah etmek ve metnin daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için yapılır. Yapılan şerhin derinliği ve değeri ise şârihin hem konu hem de şaire dair müktesebâtıyla alakalıdır. Şârih metindeki bilgileri zaman zaman ayet, hadis, darb-ı mesel, beyit, vb. deliller getirerek açıklarken şerh ettiği metne olan hâkimiyetini de gözler önüne sermektedir. *Şerhu'l-kasîdeti't-Tantarâniyye*'de de şârihin sadece beyitleri açıklamakla yetinmediği, beyitleri irab açısından ve kelimelerin manalarını, müştaklarını, mürâdifleri ile zıt anlamlarını zikretmek suretiyle okuyucuya muhtelif bilgiler sunduğu aşikârdır. Ayrıca aynı metne diğer şârihler tarafından yapılan şerhlerin bir kısmında kasidedeki edebî sanatların da incelemeye tabi tutulduğu görülmektedir. Bu münasebetle bir metne yapılan farklı şerhlerin birbirinin tekrarı olmadığı, şârihin bilgi birikimi ve tecrübesi sayesinde şerhlerin çeşitlendiği ve okuyucuya farklı boyutlarda fayda sağladığı görülmektedir.

Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye Metni

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عَلَيْكَ نَتَوَكَّلُ يَا كَرِيمُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ وَحَصَّهُ بِنُطْقِ الْبَيِّنَاتِ وَالْبَيِّنَاتِ وَالْفَضْلِ وَالْعِزِّ وَالْعِزِّ وَالصَّلَاةِ عَلَى نَبِيِّهِ الْمُبْعُوْثِ بِأَفْصَحِ اللِّسَانِ وَعَلَى آلِهِ الْكِرَامِ الْأَطْهَارِ وَأَصْحَابِهِ الْعِظَامِ الْأَخْيَارِ.

وَبَعْدُ فَيَقُولُ الْفَقِيرُ الْحَقِيرُ الْمَفْتَقِرُ إِلَى اللَّهِ الْمَلِكِ الْغَنِيِّ نِعْمَةَ الدِّينِ ابْنُ رُوحِ اللَّهِ الْحُسَيْنِيِّ الْكَرْبَلَائِيِّ الْكُورَسَرخِيِّ غَفَرَ اللَّهُ عَنْهُ ذُنُوبَهُ وَكَشَفَ عَنْهُ كُرُوبَهُ: لَمَّا أُطْلِعْتُ عَلَى الْقَصِيْدَةِ الْمَشْهُورَةِ الْمُنْسُوْبَةِ إِلَى مُعِيْنِ الدِّينِ الطَّنْطَرَانِيِّ رَوْحِ اللَّهِ رَوْحَهُ الشَّرِيْفِ وَكَانَتْ مُسْتَمْلَةً عَلَى فَوَائِدِ شَرِيْفَةٍ وَدَقَائِقِ عَجِيْبَةٍ أُوْدِعَ فِيهَا الْعَجَائِبُ مِنَ الْفِكْرِ وَالْبَدَائِعِ مِنَ السَّحْرِ، وَلَمْ يَتَّفِقْ لَهَا شَرْحٌ يُبَيِّنُ لَطَائِفَ عِبَارَاتِهَا وَيُخْرِجُ مِنَ الْأَكْمَامِ ثَمَرَاتِهَا، اِلْتَمَسْنَا وَالْحَافِظُ بَعْضُ إِخْوَانِي شَرْحًا يُبَيِّنُ اللَّغَاتِ وَالْإِعْرَابَ وَيُخْرِجُ مِنَ الْقَشْرِ اللَّبَابَ فَأَبَيْتُ لِقْصُورِ فَهْيِي وَفُتُورِ ذَهْنِي، لَكِنْ لَمَّا تَكَرَّرَ اِلْتِمَاسُهُمْ وَتَكَثَّرَ اِلْحَاحُهُمْ شَرَعْتُ فِيْمَا اِقْتَرَحُوا مِنِّي وَكَتَبْتُ مَا وَصَلَتْ اِلَيْهِ ذَهْنِي مُسْتَعِيْبًا بِاللَّهِ وَاهِبِ التَّوْفِيْقِ، اِنَّهُ مُلْهِمُ الصَّوَابِ وَالتَّحْقِيْقِ.

{1}

يَا خَلِيَّ الْبَالِ قَدْ بَلْبَلْتِ بِالْبَلْبَالِ بَالِ

بِالنَّوَى زَلْزَلْتِنِي وَالْعَقْلُ فِي الزَّلْزَالِ زَالِ

الْحَلِيُّ الْحَالِي مِنَ الْهَيْمِ، الْبَالُ الْقَلْبُ، بَلْبَلْتُ أَيَّ حَرَكْتِ وَسَوَّسْتِ، الْبَلْبَالُ الْهَيْمُ وَوَسَّوَسُ الصَّدْرِ، النَّوَى الْجِهَةُ الَّتِي يَنْوِيهَا الْمَسَافِرُ فِي قُرْبٍ أَوْ بُعْدٍ، زَلَزَلْتَنِي حَرَكَتِي وَأَقْلَمْتَنِي، الزَّلْزَالُ بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ التَّحْرِيكُ وَالْإِقْلَاقُ، وَزَالَ السَّيُّ يَزُولُ زَوَالًا إِذَا فَنِيَ وَعَدَمَ.

حَلِيَّ الْبَالِ مُنَادَى مُضَافٌ وَإِضَافَةٌ فِي حُكْمِ الْإِنْفِصَالِ أَيَّ حَبِيبًا فَارِعًا بَالَهُ، وَبِالْبَلْبَالِ صِلَةٌ بَلْبَلْتُ، وَبَالٌ مَفْعُولُهُ وَأَصْلُهُ بَالِي، حَذِيفَ مِنْهُ الْيَاءُ الْكِنْفَاءَ بِالْكَسْرِ، ثُمَّ وَقَفَ عَلَيْهِ بِالسُّكُونِ. وَبِالنَّوَى صِلَةٌ زَلَزَلْتَنِي وَالْوَاوُ فِي الْعَقْلِ أَيَّ عَقْلِي لِلْحَالِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ وَفِي الزَّلْزَالِ صِلَةٌ زَالَ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبْرُهُ وَالْجُمْلَةُ الْإِسْمِيَّةُ حَالٌ مِنْ مَفْعُولٍ زَلَزَلْتَنِي.

المعنى: يَا فَارِعَ الْقَلْبِ عَنِّي قَدْ سَوَّسْتَ قَلْبِي بِالْهَيْمِ وَأَقْلَمْتَنِي بِبُعْدِكَ عَنِّي وَالْحَالُ أَنَّ عَقْلِي فِي الْإِضْطِرَابِ قَدْ فَنِيَ.



{2}

يَا رَشِيقَ الْقَدِّ قَدْ قَوَّسْتَ قَدَيْ فَاسْتَقِمَّ

فِي الْهَوَى وَافْرَعُ قَلْبِي شَاغِلُ الْأَشْغَالِ غَالٌ

الْقَدُّ الْقَامَةُ، وَرَشَاقَةُ الْقَدِّ حُسْنُهُ وَبَهَاوُهُ، قَوَّسْتَ أَيَّ صَيَّرْتَ مِثْلَ الْقَوْسِ فِي الْعُوجِ وَالْإِنْجِنَاءِ، الْإِسْتِقَامَةُ الْإِعْتِدَالُ وَالْإِسْتِوَاءُ، الْهَوَى بِالْقَصْرِ هَوَى النَّفْسِ، الْفِرَاعُ ضِدُّ الشُّغْلِ، الْأَشْغَالُ جَمْعُ الشُّغْلِ، الْعَوْلُ الْهَلَاكُ بَعْتَهُ.

قَوْلُهُ قَدَيْ مَفْعُولٌ قَوَّسْتَ، وَالْقَاءُ فِي فَاسْتَقِمَّ، جَوَابٌ شَرْطٌ مَحْذُوفٌ، وَفِي الْهَوَى صِلَتُهُ، وَالْقَاءُ قَلْبِي لِلتَّغْلِيلِ، وَشَاغِلُ الْأَشْغَالِ مُبْتَدَأٌ، وَغَالٌ خَبْرُهُ مَعَ فَاعِلِهِ الْمُسْتَكِنَ الْعَائِدِ إِلَيْهِ، وَمَفْعُولُهُ الْمَقْدَمُ أَعْنِي قَلْبِي أَوْ قَلْبِي مُبْتَدَأٌ، وَشَاغِلُ الْأَشْغَالِ مُبْتَدَأٌ ثَانٍ، وَغَالٌ خَبْرُهُ وَالْجُمْلَةُ الْإِسْمِيَّةُ خَبْرُ الْمُبْتَدَأِ الْأَوَّلِ وَالْعَائِدِ إِلَيْهِ مَحْذُوفٌ أَيَّ غَالَهُ؟

المعنى: يَا حَسَنَ الْقَامَةِ قَدْ صَيَّرْتَ قَدَيْ مِثْلَ الْقَوْسِ، فَاغْتَدِلْ فِي الْمَحَبَّةِ وَافْرَعُ قَلْبَكَ عَنْ اخْتِيَارِي حَبِيبًا غَيْرَكَ لِأَعَشَقَكَ وَمَحَبَّتِكَ أَهْلَكَ قَلْبِي.



{3}

يَا أَسِيلَ الْخَدِّ خَدَّ الدَّمْعِ خَدَيْ فِي النَّوَى

عَبْرَتِي وَذُقُّ وَعَيْبِي مِنْكَ يَا ذَا الْخَالِ خَالٌ

الْخَدُّ خَدُّ الْوَجْهِ، وَأَسَالَةُ الْخَدِّ لِيَنْهُ وَطَوْلُهُ، خَدَّ الْأَرْضِ أَيَّ حَفَرَهَا، الدَّمْعُ وَالْعَبْرَةُ مَا يَجِيءُ مِنَ الْعَيْنِ مِنَ الْمَاءِ، النَّوَى الْبَحْرُ، الْوَذْقُ الْمَطَرُ إِذَا تَتَابَعَ، الْخَالُ نُقْطَةٌ سَوْدَاءُ عَلَى الْوَجْهِ وَغَيْرُهُ، الْخَالُ الْعَيْمُ.

قَوْلُهُ عَبْرَتِي وَدُقِي مُبْتَدَأٌ وَخَبْرُهُ، وَعَيْنِي مُبْتَدَأٌ وَمِنْكَ خَبْرُهُ أَيْ "عَيْنِي فَايْنِصَهُ مُسْتَنْبِرَةٌ مِنْكَ"، وَخَالَ خَبْرٌ تَانٍ أَوْ هُوَ خَبْرٌ وَمِنْكَ صِلَتُهُ بِتَأْوِيلٍ مُتَحَيَّلٍ.

الْمَعْنَى: يَا لَيْتَ الْوَجْهَ وَطَوِيلَهَا، حَفَرَ الدَّمْعُ وَجْهِي فِي هَجْرِكَ لِأَنَّ دَمْعِي مَطْرٌ يَمَطُرُ عَلَيْهَا، وَعَيْنِي مِنْكَ يَا صَاحِبَ الْخَالِ غَيْمٌ ذَلِكَ الْمَطَرِ.



{4}

كَمْ تُسْقِي زُمْرَةَ الْعَشَّاقِ غَسَّاقَ الْجَوَى

كَمْ تَسُوقُ الْحَتْفَ مِنْ سَاقِي عَنِ الْخَلْخَالِ خَالَ

السَّقْيَةُ تَكَثُرُ السَّقْيِ وَتَكَرُّرُهُ، وَالزُّمْرَةُ الطَّائِفَةُ، وَالْعَشَّاقُ بِالضَّمِّ وَالتَّشْدِيدِ جَمْعُ الْعَاشِقِ، الْغَسَّاقُ بِفَتْحِ الْغَيْنِ الْمُعْجَمَةِ وَتَشْدِيدِ السَّيْنِ الْمُهْمَلَةِ الصَّدِيدِ وَالْقَيْحُ، الْجَوَى الْحَرْفَةُ وَسِدَّةُ الْوَجْدِ مِنْ عِشْقٍ أَوْ حُزْنٍ، السُّوقُ الطَّرْدُ وَالْإِحَالَةُ إِلَى السَّيِّءِ، الْحَتْفُ الْمَوْتُ، السَّاقُ سَاقُ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ، الْخَلْخَالُ مَا يُجْعَلُ مِنَ الْحَلِيِّ فِي الرَّجْلِ كَالْإِسْوَارِ لِلْيَدِ.

قَوْلُهُ خَالَ اسْمٌ فَاعِلٍ مِنَ الْخُلُوِّ، وَمُمَيِّزٌ كَمْ فِي الْمَصْرَاعَيْنِ مَحْدُوفٌ اسْتِفْهَامِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ خَبْرِيَّةٌ وَمَحَلُّهَا نَصْبٌ عَلَى الظَّرْفِ أَوْ الْمَصْدَرِ، وَتُسْقِي مِنْ بَابِ "أَعْطَيْتُ" لِأَنَّ تَانِيَّ مَفْعُولُهُ وَهُوَ غَسَّاقٌ غَيْرُ الْأَوَّلِ أَغْنَى زُمْرَةَ، وَالْحَتْفَ مَفْعُولٌ تَسُوقٌ، مِنْ سَاقٍ صِلَتُهُ، عَنِ الْخَلْخَالِ صِلَةُ خَالَ وَإِنَّمَا لَمْ يُؤْنَتْ مَعَ أَنَّهُ صِفَةٌ لِسَاقٍ إِمَّا لِلضَّرُورَةِ أَوْ نَظْرًا إِلَى لَفْظِهَا.

الْمَعْنَى: كَمْ مَرَّةً أَوْ كَثِيرًا مِنَ الْمَرَّاتِ تُعَلِّلُ جَمَاعَةَ الْعَاشِقِينَ مَا يَسِيلُ مِنْ قَرِحِ الْحَرْفَةِ فِي الْقَلْبِ وَكَمْ تَطْرُدُ وَتُمِيلُ الْمَوْتَ إِلَيْهِمْ عَنْ سَاقِي خَالِيَّةٍ مِنَ الْخَلْخَالِ.



{5}

إِنَّ قَلْبِي فِي حُمَارٍ هَاجَ مِنْ سُكْرِ الْبَهْوَى

فَاسْقِنِي مِنْ فِيكَ حَمْرًا فِيهِ كَالسَّلْسَالِ سَالَ

الْحُمَارُ بِالضَّمِّ حَالٌ يَعْتَرِي الْإِنْسَانَ مِنْ شُرْبِ مُسْكِرٍ، الْهَيْجَانُ التَّوَرُّانُ، فِيكَ أَيْ فِيمَكَ، مَاءٌ سَلْسَالٍ سَهْلٌ الدُّخُولُ فِي الْخَلْقِ لِحُدُوثِهِ وَصَفَائِهِ، سَالَ الْمَاءُ وَغَيْرُهُ سَيْلًا وَسَيْلَانًا أَيْ جَرَى.

قَوْلُهُ هَاجَ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ نَعَتْ لِحُمَارٍ، وَالْفَاءُ فِي فَاسْقِنِي شَرْطٌ مَحْدُوفٌ، وَمِنْ فِيكَ صِلَتُهُ أَوْ خَالَ مِنْ حَمْرًا لِأَنَّهُ مَفْعُولٌ تَانٍ لَهُ، وَفِيهِ وَكَالسَّلْسَالِ صِلَتَانِ لِسَالَ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ الْمُسْتَكْرَنُ نَعْتُ لِحَمْرٍ.

المعنى: إنَّ قَلْبِي فِي حُماَرٍ نازٍ مِنْ سُكْرِ العِشْقِ فَاسْقِي مِنِّي مِنْ فِيكَ حَمراً سَأَلْتُ فِي ذَلِكَ الفَمِّ كالماءِ السَّهْلِ المَدْخُولِ فِي الحَلْقِ.



{6}

لَجِئْتُ مِنْ وَجْهِ جَمِيلٍ جُمَلَةٌ العُشاقِ شاقٍ

جُدُّ بِتَقْبِيلِ إِلَيْهِ قَلْبُ ذِي المُشْتاقِ تاقٍ

اللَّوْجُ اللَّمَعانُ، الجَمالُ الحُسْنُ، شاقٌ كذا أَي جَعَلَهُ مُشْتاقاً مانِلاً إِلَيْهِ، الجُودُ السَّخاؤُةُ وَيُسْتَعْمَلُ مَعَ الباءِ، التَّقْبِيلُ الإِسْتِلامُ وَاللَّثْمُ، التَّوْفَى وَالتَّوَقَّانُ التَّمَيُّ وَالإِشْتِهاؤُ.

قَوْلُهُ جُمَلَةٌ مَفْعُولٌ شاقٍ وَهُوَ مَعَ فاعِلِهِ نَعْتُ تانٍ لَوَجْهِ، وَقَلْبٌ مُبْتَدَأٌ وَتاقٍ مَعَ فاعِلِهِ خَبْرُهُ، وَإِلَيْهِ صِلَتُهُ وَالجُمَلَةُ الأَسْمِيَّةُ مَحَلُّ الجَرِّ نَعْتُ لِتَقْبِيلِ.

المعنى: لَمَجِئْتُ مِنْ وَجْهِ الحُسْنِ شاقٍ جَمِيعِ العاشِقِينَ، فَجُدُّ بِتَقْبِيلِ صَاحِبِ الإِشْتِياقِ الَّذِي مالَ إِلَيْهِ وَتَمَنَّاهُ.



{7}

يا عَزالاً قَدُّهُ فِي المَشِيِّ كالأَرْماحِ مَاحٍ

رِيفُهُ راحٍ وَمَا فِي غَيرِ تِلْكَ الرِّاحِ راحٍ

العَزالُ السَّادِنُ مِنْ وَلَدِ الطَّيِّبِ حِينَ يَتَحَرَّكُ، المَشِيُّ الدَّهَابُ، الأَرْماحُ جَمْعُ رُمحٍ، المِيحُ التَّبَخُّرُ فِي المَشِيِّ، الرِّيقُ ماءُ الفَمِّ، الرِّاحُ الخَمْرُ.

قَوْلُهُ قَدُّهُ مُبْتَدَأٌ، وَكالأَرْماحِ خَبْرُهُ، وَفِي المَشِيِّ صِلَتُهُ، مَاحٍ وَهُوَ مَعَ فاعِلِهِ نَعْتُ لِغَزالاً أَوْ قَدُّهُ مُبْتَدَأٌ وَفِي المَشِيِّ خَبْرُهُ وَكالأَرْماحِ صِلَتانِ لِماحٍ وَهُوَ مَعَ فاعِلِهِ خَبْرُهُ وَالجُمَلَةُ الأَسْمِيَّةُ نَعْتُ لَهُ وَكذا قَوْلُهُ رِيفُهُ مُبْتَدَأٌ وَراحٍ خَبْرُهُ نَعْتُ لَهُ أَيضاً. الوائِ فِي وَمَا فِي غَيرِ لِلحالِ، وَمَا يَمَعَى لَيْسَ، وَالرِّاحُ نَعْتُ الإِسْمِ الإِشارةُ وَراحٍ اسْمٌ بِمَعْنَى الإِزْتِياحِ أَوْ الرِّاحَةِ مُبْتَدَأٌ وَالظَّرْفُ المُقَدَّمُ عَلَيْهِ خَبْرُهُ لِأَنَّ عَمَلَ ما بَطَلَ بِتَقْدِيمِ الخَبَرِ عَلَى الإِسْمِ.

المعنى: يا شادِناً قَامتُهُ تَبَخَّرَتْ فِي حالِ المَشِيِّ كالأَرْماحِ المُضْطَرِبةِ، يا شادِناً رِيفُهُ كالأَخْمَرِ وَالحالُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي غَيرِ تِلْكَ الخَمْرِ راحَةً وَارْتِياحاً.



{8}

لَمْ يَزَلْ يَرْتَاضُ فِي جَنَاتِ عَدْنٍ مَنْ جَنَى
مِنْ جَنَى بُسْتَانٍ حَدِيٍّ مِنْكَ كَالْتَفَاحِ فَاحٍ

مَا زَالَ فُلَانٌ يَفْعَلُ كَذَا أَيْ اسْتَمَرَ، ارْتَاضَ أَحَدٌ رَوْضَةً مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، الْجَنَّةُ بِالْفَتْحِ الْبُسْتَانُ وَالْجَمْعُ جَنَاتٌ، الْعَدْنُ الْإِقَامَةُ وَالْقَرَارُ، تَقُولُ عَدْنْتُ الْبَلَدَ أَيْ تَوَطَّنْتُ فِيهِ وَلَرِمْتُهُ، الْجَنَى بِالسُّكُونِ الْإِقْتِطَافُ وَالْفَتْحِ مَا يُجْتَنَى مِنَ الشَّجَرِ، الْبُسْتَانُ يُطْلَقُ غَالِبًا عَلَى مَا فِيهِ الْبُشُوفُ أَكْثَرُ مِنَ الشَّجَرِ بِخِلَافِ الْبَاغِ فَإِنَّهُ بِالْعَكْسِ، فَاحَتْ رِيحُ الْمِسْكِ فَيَحَا وَفَوْحَانًا تَصَوَّعَتْ.

قَوْلُهُ فِي جَنَاتٍ صِلَةٌ يَرْتَاضُ، وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبَرٌ لَمْ يَزَلْ، وَمَنْ لِلْمَوْصُولِ مَعَ صِلَتِهِ -أَعْنِي جَنَى- اسْمُهُ، وَمِنْكَ وَكَالْتَفَاحِ وَفَاحٌ نُعُوتٌ ثَلَاثَةٌ لِخَدِيٍّ أَوْ كَالْتَفَاحِ صِلَةٌ فَاحٌ أَوْ حَالٌ مِنْ فَاعِلِهِ.

الْمَعْنَى: يَا غَزَالًا مَا زَالَ تَنْعَمُ فِي بَسَاتِينِ إِقَامَتِهِ الَّذِي إِقْتَطَفَ مِنْ مَقْطُوفِ بُسْتَانِ حَدِيٍّ، حَاصِلَ مِنْكَ مُتَضَوِّعٌ كَالْتَفَاحِ.



{9}

قَطُّ مَا أَفْرَحْتَنِي مُدًّا بِالْأَسَى أَبْرَحْتَنِي

سُرَّ صَبًّا مُدًّا غَدَا فِي الْحُزْنِ مَا فِي الرَّاحِ رَاحٌ

قَطُّ مَعْنَاهُ الرَّمَانُ، الْإِفْرَاحُ الْمَسْرَّةُ، الْأَسَى الْحُزْنُ، الْإِبْرَاحُ الْإِبْرَاءُ، الْمَسْرَّةُ التَّفَرُّجُ، الصَّبُّ الْعَاشِقُ الْمُشْتَاقُ، الْغَدَاءُ الْفِعْلُ فِي الْغَدَاةِ، الْحُزْنُ ضِدُّ السُّرُورِ، الرَّاحُ الرَّاحَةُ، الرَّوَاحُ الدَّهَابُ فِي الْمَسَاءِ.

قَوْلُهُ الْقَطُّ مَنْصُوبٌ الْمَحَلِّ بِمَا أَفْرَحْتَنِي، وَمُدًّا فِي الْمِضْرَاعَيْنِ مُبْتَدَأٌ بِمَعْنَى أَوَّلِ الْمُدَّةِ وَالْفِعْلُ الَّذِي بَعْدَهُ يَتَقَدَّرُ زَمَانٌ خَبْرُهُ، وَبِالْأَسَى صِلَةٌ أَبْرَحْتَنِي، صَبًّا مَفْعُولٌ سُرَّ، وَمَا فِي مَا رَاحَ أَيْ اسْتَرَاحَ أُدْخِلَ لِلنَّفْسِ، وَفِي الرَّاحِ صِلَتُهُ، وَالْجَمَلَةُ الْمُتَفَيِّئَةُ فِي مَحَلِّ نَصْبٍ نَعْتٌ لِصَبًّا.

الْمَعْنَى: مَا سَرَّرْتَنِي فِي زَمَانٍ مِنَ الدَّهْرِ مُدًّا أَذَيْتَنِي بِالْعِشْقِ أَيْ أَوَّلَ مَرَّةٍ انْتَقَى فِيهَا تَفْرِيحُكَ إِيَّايَ زَمَانٌ أَنْ أَذَيْتَنِي بِالْعِشْقِ فَسُرَّ بِالْإِشْعَافِ عَاشِقًا لَمْ يَدْخُلْ فِي الرَّاحَةِ مِنْ أَوَّلِ زَمَانٍ دُخُولِهِ فِي الْعِشْقِ.



{10}

قَدْ كَتَمْتُ الْحُبَّ فِي قَلْبِي زَمَانًا فَاغْتَدَى

دُرٌّ جَارِيٌّ أَدْمُعِي بِالسَّرِّ كَالْمِصْبَاحِ بَاحٌ

الْكُثْمُ وَالْكَيْثَمَانُ الْإِخْفَاءُ، الْإِعْتِدَاءُ الظُّلْمُ، الدُّرُّ بِالضَّمِّ اللُّوْلُوُ وَبِالْفَتْحِ اللَّبْنُ، جَرَى الْمَاءُ وَعَبْرُهُ جَرَيْنَا
وَجَرَيْنَانَا سَالٌ، الْأَدْمُعُ جَمْعُ دَمْعِ الْعَيْنِ، السِّرُّ الَّذِي يُكْتَمُ، الْمَصْبُوحُ السِّرَاجُ، بَاحٌ أَيُّ أَطْهَرُهُ.

قَوْلُهُ فِي قَلْبِي صَلَةٌ كَتَمْتُ أَوْ حَالَ مِنْ الْحُبِّ لِأَنَّهُ مَفْعُولُهُ، وَقَاعْتَدَى عَطْفٌ عَلَيْهِ وَدُرٌّ أَضْيَفٌ إِلَى جَارِي
وَهُوَ أَضْيَفٌ إِلَى أَدْمُعِي إِضَافَةٌ الْعَامِّ إِلَى الْخَاصِّ فَاعِلُهُ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ جَارِي مُضَافًا إِلَى يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ وَأَدْمُعِي
بَدَلًا مِنْهُ، وَبِالسَّرِّ الْبَاءُ لِلتَّغْدِيَةِ وَهُوَ صَلَةٌ بَاحٌ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ نَعْتُ لِمَصْدَرٍ مَحْدُوفٍ وَكَالْمَصْبُوحِ صَلَّتُهُ.

المَعْنَى: قَدْ أَحْقَيْتُ الْمَحَبَّةَ فِي قَلْبِي زَمَانًا مِنَ الْأَزْمِنَةِ كَيْلًا يَطْهَرُ عَيْشِي تَطْلِمَ لَبَنٍ جَرَى مِنْ عَبْرَاتِي ظَلْمًا
أَطْهَرَ السِّرُّ الَّذِي هُوَ الْعِشْقُ مِثْلُ السِّرَاجِ.



{11}

مَنْ يَلْمِينِي فِي هَوَى الْخُورِ الْغَوَانِي قَدْ غَوَى

إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لِي مِنْ رَبِّي الْفَتْحُ تَاحٌ

اللَّوْمُ الْعَزْلُ، الْخُورُ جَمْعُ الْخَوْرَاءِ مِنَ الْخَوْرِ وَهُوَ شِدَّةُ بَيَاضِ الْعَيْنِ فِي شِدَّةِ سَوَادِهَا، الْغَوَانِي جَمْعُ
الْغَانِيَةِ وَهِيَ الْجَارِيَةُ الَّتِي غَنِيَتْ بِحُسْنِهَا وَجَمَالِهَا عَنِ الزَّيْنَةِ، الْغَوَايَةُ الضَّلَالَةُ، الْأَمْرُ الشَّانُ وَالشُّغْلُ، الْفَتْحُ
الْحُكْمُ.

تَاحٌ لَهُ السَّيِّئُ وَأُتِيحَ أَيُّ قَدِّرَ، الْمَصْرَاعُ الْأَوَّلُ شَرْطٌ وَجَزَاءٌ، وَفِي الْهَوَى صَلَةٌ يَلْمِي وَالْغَوَانِي نَعْتُ لِلْخُورِ،
وَالْأَمْرُ نَعْتُ لِاسْمِ الْإِشَارَةِ وَهُوَ اسْمٌ إِنَّ، وَلِي وَمِنْ رَبِّي صَلَّتَانِ لِتَاحٌ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبْرُهُ، وَالْفَتْحُ نَعْتُ لِرَبِّي.

المَعْنَى: مَنْ يُعْزِلُنِي مِنْ مَحَبَّةِ الْخَوَارِي الَّتِي اشْتَدَّ بَيَاضُ عَيْنَيْهَا وَسَوَادُهَا، الْمُسْتَعْيِيَّةُ بِحُسْنِهَا وَجَمَالِهَا عَنِ
الزَّيْنِ فَإِنَّهُ صَلَةٌ لِأَنَّ هَذَا الشُّغْلَ قَدَّرَ لِي مِنْ رَبِّي الَّذِي يَحْكُمُ مَا يَشَاءُ.



{12}

نَجَّيْنِي عَمَّا أَقَاسِي إِنَّ حَنْفِي الْآنَ أَنْ

لِنْ لَنَا قَلْبًا فَقَاسِي الْقَلْبِ لِلْخَلَّانِ لَانَ

التَّنَجِّيَةُ التَّخْلِيصُ مِنَ السَّيِّئِ وَالْإِنْقَادُ مِنْهُ، الْمُقَاسَاةُ تَحْمُلُ ثِقَلِ السَّيِّئِ وَأَذَاهُ، الْحَنْفُ الْهَلَاكُ، الْأَيْنُ
الْحَبْنُ بِالْفَتْحِ وَمِنْهُ "أَنْ أَيْتُكَ" أَيُّ حَانَ حَيْثُكَ، اللَّيْنُ ضِدُّ الْخُشُونَةِ، الْقَسْوُ وَالْقَسَاوَةُ غَلَطُ الْقَلْبِ وَشِدَّتُهُ،
الْخَلَّانُ جَمْعُ الْخَلِيلِ وَهُوَ الْحَبِيبُ.

قَوْلُهُ عَمَّا مَصْدَرِيَّةٌ أَوْ مَوْصُولِيَّةٌ، صَلَّتْهَا الْجُمْلَةُ الَّتِي بَعْدَهَا وَالْعَائِدُ إِلَيْهَا مَخْدُوفٌ، وَالْإِنْ ظَرْفٌ مُنْصُوبٌ بِأَنَّ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبْرٌ إِنَّ وَقَلْبًا تَمْيِيزٌ وَالْفَاءُ لِلتَّعْلِيلِ وَالْخَلْلَانُ صَلَةٌ لِأَنَّ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبْرٌ الْمُبْتَدَأُ أَعْنِي فِقَاسَى.

المعنى: خَلِّصْنِي يَا حَبِيبِي عَمَّا أَعَانِيهِ مِنْ شِدَائِدِ الْهَيْوَى لِأَنَّ هَلَاكِي حَانَ وَقْتُهُ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ، لِيُنْجِي مِنِّي حَيْثُ الْفُؤَادُ وَارْحَمْ عَلَيَّ لِأَنَّ مَنْ إِشْتَدَّ قَلْبُهُ وَعَلَّطَ لِأَنَّ لِرَاخَتِهِ وَرَحِمَ عَلَيْهِمْ.



{13}

في عِراصِ الْوَصْلِ عَانِي الْهَجْرِ كَالْغَدَارِ دَاوٍ

لَا تَرْحَلْ فَالْحَشَى مِنْ كَثْرَةِ الْأَسْفَارِ فَازٍ

العِراصُ جَمْعُ عَرَصَةٍ وَهِيَ كُلُّ بُقْعَةٍ بَيْنَ الدُّورِ وَاسِعَةٍ لَيْسَ فِيهَا بِنَاءٌ، الْوَصْلُ صِدُّ الْهَجْرِ، الْعَانِي الْأَسِيرُ، الْغَدْرُ تَرَكُّ الْوَفَاءِ مِنْ "عَدِرْتُ النَّاقَةَ مِنَ الْإِبِلِ" تَخَلَّفْتُ، الدَّوْرَانُ الطَّوْفَانُ، الرَّحْلُ الْإِرْتِحَالُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الضُّلُوعُ، الْأَسْفَارُ جَمْعُ سَفَرٍ، فَارَتْ الْقِدْرُ قَوْراً جَاشَتْ.

قَوْلُهُ فِي عِراصِ الْوَصْلِ وَ كَالْغَدَارِ صَلَّتَانِ لِذَاوٍ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبْرٌ الْمُبْتَدَأُ أَعْنِي عَانِي الْهَجْرِ، وَالْفَاءُ لِلتَّعْلِيلِ وَمِنْ كَثْرَةِ صَلَّةٍ فَازٌ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبْرٌ الْمُبْتَدَأُ أَعْنِي فَالْحَشَى.

المعنى: أَسِيرُ الْهَجْرِ طَافَ فِي بُقَاعِ الْوَصْلِ تَعْقِلاً كَالَّذِي يَتَخَلَّفُ عَنِ السَّيِّءِ وَيَتَكَلَّفُ فِيهِ قَانِلاً: لَا تَرْتَجِلْ فَإِنَّ مَنْ اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الضُّلُوعُ حَاشَ مِنْ كَثْرَةِ الْأَسْفَارِ.



{14}

لَمْ تَزَلْ تَرْوُرُ كِبْرًا مِنْكَ عَنِّي جَانِبًا

لَا تَجَبَّرُ فَالْفَتَى مِنْ قَلْبِهِ الْجَبَّارِ بَارٍ

الْأَرْوَارُ الْمَيْلُ عَنِ السَّيِّءِ وَالْعُدُولُ عَنْهُ، الْكِبْرُ الْعِظَمَةُ، جَانِبًا أَيِّ بَاعِدًا، التَّجَبُّرُ التَّكَبُّرُ، الْبِوَارُ الْهَلَاكُ. قَوْلُهُ كِبْرًا تَمْيِيزٌ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ، وَعَنْكَ نَعْتُ لَهُ، وَعَنِّي صَلَةٌ جَانِبًا وَهُوَ خَالٌ مِنْ فَاعِلِ تَرْوُرٍ، وَهُوَ خَبْرٌ لِمَنْ تَزَلْ، وَلَا تَجَبَّرُ أَصْلُهُ لَا تَتَجَبَّرُ حُذِفَ مِنْهُ إِحْدَى التَّائِبِينَ، وَالْفَاءُ فِي فَالْفَتَى لِلتَّعْلِيلِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ، وَمِنْ قَلْبِهِ صَلَةٌ بَارٍ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبْرُهُ، وَالْجَبَّارُ نَعْتُ لِقَلْبِهِ.

المعنى: لَمْ تَزَلْ تَمِيلُ عَنِّي لِأَجْلِ عِظَمَةِ حَاصِلَةِ مِنْكَ، خَالٌ كَوْنُكَ مُتَبَعِدًا عَنِّي، لَا تَكَبَّرْ لِأَنَّ الشَّابَّ هَلَكٌ مِنْ قَلْبِهِ الْبَالِغُ فِي التَّكَبُّرِ.



{15}

مُدَّ شَدَدْتُ الْوَسْطَ مُعْتَرًّا بِزُنَارِ الْهَوَى

لَمْ أَزَلْ فِي النَّارِ وَالْأُولَى بِذِي الرُّنَارِ نَارُ

الشَّدُّ التَّوَثُّقُ وَالتَّقْوِينَةُ، الْوَسْطُ مَا بَيْنَ طَرَفَيْ الشَّيْءِ، الْإِعْتِرَازُ الْإِعْتِرَاضُ وَالتَّصَدِّي، الرُّنَارُ لِلنَّصَارَى
شَيْءٌ يَشْدُونَهُ عَلَى الْوَسْطِ مِثْلُ الْمِنْطَقَةِ، الْأُولَى الْأَقْرَبُ الْأَجْدَرُ.

قَوْلُهُ بِزُنَارٍ صِلَةٌ شَدَدْتُ، وَمُعْتَرًّا حَالٌ مِنْ فَاعِلِهِ، وَالْأُولَى الْوَاوُ لِلْحَالِ وَبِذِي صِلَتُهُ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرُهُ
نَارُ.

المعنى: مِنْ أَوَّلِ زَمَانٍ وَتَقْتُ وَسَطِي حَالٌ كَوْنِهِ مُعْتَرِضًا مُتَّصِدِيًا بِحَبْلِ الْعِشْقِي، كُنْتُ ثَابِتًا فِي نَارٍ وَالحَالُ
أَنَّ الْأَجْدَرَ بِصَاحِبِ هَذَا الْحَبْلِ نَارٌ مِنَ النَّيْرَانِ.



{16}

تَاهَ قَلْبِي إِذْ أَتَاهُ مِنْ تَبَارِيحِ الْهَوَى

مَا أَفَاقَ الْقَلْبُ مُدَّ مِنْ طَرَفِكَ السَّحَارِ حَارُ

النَّيْهَةُ بِالْفَتْحِ الْخَيْرَةُ، تَبَارِيحُ الشُّوقِ تَوَهُّجُهُ، أَفَاقَ مِنْ مَرَضِهِ أَوْ سُكْرِهِ أَوْ جُنُونِهِ صَحَّ وَزَالَ مَا بِهِ، السَّحْرُ
الْأُخْذَةُ، الْحَيْرُ التَّحْيِيرُ فِي الْأَمْرِ.

قَوْلُهُ إِذْ مَفْعُولٌ فِيهِ لِتَاهَ أَضْيَفَ إِلَى أَتَاهُ، وَتَبَارِيحُ فَاعِلُهُ وَمِنْ زَائِدَةٌ، وَمَا لِلنَّفْسِ، وَالْقَلْبُ أَيُّ قَلْبِي فَاعِلُ
أَفَاقَ، وَالسَّحَارِ نَعْتُ لِطَرَفِكَ وَهُوَ صِلَةٌ حَارُ.

المعنى: تَحَيَّرَ قَلْبِي وَقَتَّ أَنْ جَاءَ تَوَهُّجُ الْحُرْفَةِ، لَمْ يَصِحَّ قَلْبِي مِنْ أَوَّلِ زَمَانٍ تَحَيَّرَ مِنْ جِهَةِ عَيْنِهِ الْبَالِغَةِ فِي
السَّحْرِ.



{17}

ذَرَّ هَوَى الْغِرْلَانِ وَاخْتَرُ مَدَحَ صَدْرٍ مَا جِدَّ

جَابِرٍ قَرْمٍ سَرِيٍّ عَنِ شِعَارِ الْعَارِ عَارُ

ذَرَّ فِعْلٌ أَمْرٌ مِنْ تَذَرَّ أَيُّ تَدَعُ، الْإِخْتِيَارُ الْإِصْطِقَاءُ، الْمَدْحُ التَّنَاءُ الْجَمِيلُ، الصَّدْرُ الْمُتَقَدِّمُ، الْمَجْدُ الْكَرْمُ،
الْجَابِرُ الْكَبِيرُ، الْقَرْمُ السَّيِّدُ مِنَ النَّاسِ، السَّرِيُّ السَّيِّدُ الْمُخْتَارُ مِنَ الْقَوْمِ، الشِّعَارُ مَا يَلِي الْجَسَدَ مِنَ الثِّيَابِ،
الْعَارُ الْعَيْبُ، الْعَرِيُّ التَّجَرُّدُ.

قَوْلُهُ هَوَى مَفْعُولٌ ذَرَّ وَاخْتَرَّ عَطَفَ عَلَيْهِ، وَمَدَحَ مَفْعُولُهُ أُضِيفَ إِلَى صَدْرٍ، وَبَسُوغٌ فِيمَا بَعْدَ مِنْ
التَّعْوَبِ أَنْ تُعْرِبَهُ بِأَيِّ إِغْرَابٍ شِئَتْ، وَعَنْ شِعَارِ صَلَهِ عَارٍ.

المَعْنَى: أَتْرَكَ مَحَبَّةَ أَوْلَاءِ الطَّبَائِءِ وَاصْطَلَفَ مَدْحَ رَجُلٍ مُتَقَدِّمِ كَرِيمٍ كَبِيرٍ سَيِّدِ رَئِيسٍ مُخْتَارٍ مُتَجَرِّدٍ عَنِ
لِبَاسِ الْعَيْبِ.



{18}

سَيِّدٍ فِي كُلِّ خَطْبٍ سَادَّةَ الْأَفَاقِ فَاقٍ

أَيِّدٍ فِي الدِّينِ بُلُوَاهُ إِلَى الْفُسَاقِ سَاقٍ

السَّيِّدُ السَّرِيُّ وَقِيلَ حَسَنُ الْخُلُقِيِّ وَجَمَعُهُ سَادَّةٌ، الْخَطْبُ الْأَمْرُ الْعَظِيمُ، الْأَفَاقُ جَمْعُ الْأَفْقِ وَهُوَ
النَّاحِيَةُ، فَاقٌ أَيَّ عَلاَ وَشَرَفٌ، الْأَيِّدُ الْقَوِيُّ الشَّدِيدُ، الدِّينُ الشَّرِيعَةُ، الْبَلَوَى الْبَلَاءُ، الْفِسْقُ الْخُرُوجُ عَنِ
الطَّاعَةِ.

قَوْلُهُ سَادَّةَ مَفْعُولٌ فَاقٍ، وَفِي الدِّينِ صَلَهِ أَيِّدٍ، وَإِلَى الْفُسَاقِ صَلَهِ سَاقٍ، وَبُلُوَاهُ مَفْعُولُهُ وَالْجُمْلَةُ
الْفِعْلِيَّةُ نَعْتُ لَأَيِّدٍ.

المَعْنَى: سَيِّدٌ حَسَنٌ خُلُقُهُ فِي كُلِّ أَمْرٍ عَظِيمٍ عَلاَ رُؤَسَاءَ النَّوَاجِي قَوِيٌّ فِي الشَّرِيعَةِ، طَرَدَ الْبَلَاءَ إِلَى الَّذِينَ
خَرَجُوا عَنِ طَاعَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.



{19}

فَخَرَّ دِينَ اللَّهِ مَنْ جَدَّوَاهُ فِي الْإِنْعَامِ عَامٌ

وَهُوَ مِنْ جِنْسِ الْمَعَالِي كَثْرَةَ الْإِكْرَامِ رَامٌ

الْفَخْرُ الْاِفْتِخَارُ، الْجَدْوَى الْعَطِيَّةُ، الْإِنْعَامُ الْإِحْسَانُ مِنَ النَّعْمَةِ، الْعُمُومُ الشُّمُولُ، الْمَعَالِي جَمْعُ الْمَعْلَاةِ
وَهِيَ الشَّرْفُ وَالرِّفْعَةُ، وَالْإِكْرَامُ التَّعْظِيمُ وَالْإِجْلَالُ، الرَّوْمُ الطَّلَبُ.

قَوْلُهُ فِي الْإِنْعَامِ صَلَهِ جَدْوَى أَوْ عَامٌ وَهَمَّا مُبْتَدَأٌ وَخَبْرٌ صَلَهِ مَنْ وَهُوَ عَطْفٌ بَيَانٍ لِصَدْرٍ وَالْوَاوُ فِي وَهُوَ
لِلْحَالِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ، وَمِنْ جِنْسِ صَلَهِ رَامٌ، وَكَثْرَةُ مَفْعُولُهُ وَالْجُمْلَةُ الْفِعْلِيَّةُ خَبْرُهُ.

المَعْنَى: مُفْتَخِرٌ بِهِ فِي شَرِيعَةِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي عَطَاوُهُ فِي الْإِحْسَانِ شَامِلٌ لِجَمِيعِ الْبَرَائِيَا، وَالْحَالُ أَنَّهُ مِنْ
جِنْسِ الْمَكْرَمَاتِ طَلَبٌ وَفُورٌ التَّعْظِيمُ وَالْإِجْلَالُ وَكَثْرَتِهِ.



{20}

نَصْرُ زَايَاتِ الْهُدَى سَبَّاقُ غَايَاتِ النَّدَى
عَادِلِ هِنْدِيَّةِ الْعَاتِي عَلَى الْعَشَامِ شَامِ

النَّصْرُ الْعَوْنُ، الزَّايَاتُ الْأَعْلَامُ، الْهُدَى الرَّشَادُ، السَّبَّاقُ مُبَالِغَةٌ سَابِقِ، الْغَايَاتُ الْهَيَايَاتُ، النَّدَى الْجُودُ، السَّيْفُ الْهِنْدِيُّ الَّذِي نُسِبَ إِلَى الْهِنْدِ، الْعَتُوُّ الْمُجَاوِزَةُ، الْعَشْمُ الظُّلْمُ، السَّيْمُ السَّلُّ.

قَوْلُهُ عَلَى الْعَشَامِ صَلَّةُ شَامٍ، وَهِنْدِيَّةٌ مَفْعُولٌ، وَالْعَاتِي نَعْتُ لَهُ وَسُكُونُهُ لِلضَّرُورَةِ، وَالْجُمْلَةُ الْفِعْلِيَّةُ نَعْتُ لِعَادِلِ.

المعنى: ناصِرٌ لِأَعْلَامِ الرَّشَادِ سَابِقٌ جِدًّا إِلَى هَيَايَاتِ الْجُودِ وَالْكَمَالِ، سَلَ سَيَفُهُ الْهِنْدِيِّ الْمُجَاوِزَ عَلَى الظُّلْمَةِ وَالْكَفَّارِ وَالْفَسَاقِ.



{21}

مُوتِمِ الْأَبْنَاءِ فِي الْهَيْجَاءِ عَنْ آبَائِهِمْ
مُشْفِقِي إِشْفَاقِهِ الْمُؤْمِقُ لِلْأَيْتَامِ تَامِ

أَيْتَمُهُ أَي جَعَلَهُ يَتِيمًا، الْأَبْنَاءُ جَمْعُ الْإِبْنِ، الْهَيْجَاءُ بِالْقَصْرِ وَالْمَدِّ الْحَرْبُ، الْآبَاءُ جَمْعُ الْآبِ، الْإِشْفَاقُ الْعَطْفُ وَالرَّحْمَةُ، الْمَقَّةُ الْمَحَبَّةُ، الْأَيْتَامُ جَمْعُ يَتِيمٍ وَمِنَ الْإِنْسَانِ مَنْ لَا يَكُونُ لَهُ أَبٌ وَمِنَ الْأَنْعَامِ مَنْ لَا يَبْقَى لَهُ الْأُمُّ.

قَوْلُهُ فِي وَعَنْ صَلَاتِنِ لِمُوتِمِ، وَإِشْفَاقُهُ مُبْتَدَأٌ، وَالْمُؤْمِقُ نَعْتُ لَهُ، وَتَامَ خَبْرُهُ، وَلِلْأَيْتَامِ صَلَاتُهُ.

المعنى: جَاعِلُ الْأَبْنَاءِ يَتَامَى فِي الْحَرْبِ مِنْ آبَائِهِمْ، رَحِيمٌ عَطْفُهُ الْمُحِبُّوبُ لِمَنْ لَا يَكُونُ لَهُ أَبٌ تَامٌ شَامِلٌ لِجَمِيعِهِمْ.



{22}

صَامَ لِلْمَعْبُودِ عَنْ لَدَاتِهِ لِكِنَّهُ

لَيْسَ عَنْ قَتْلِ الْأَعَادِي مَخْدَمَ الصَّمْصَامِ صَامِ

الصَّوْمُ الْإِنْسَاكُ عَنِ الطَّعَامِ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ إِلَى آخِرِهِ بِالنِّيَّةِ، الْمَعْبُودُ هُوَ الَّذِي يُدَلُّ وَيُخَضَّعُ لِذَاتِهِ أَي مُسْتَجِيبٌ³⁸، اللَّذَاتُ جَمْعُ اللَّذَّةِ وَهِيَ ضِدُّ الْأَلْمِ، لَيْسَ كَلِمَةُ النَّفْيِ، الْأَعَادِي جَمْعُ الْأَعْدَاءِ وَهُوَ جَمْعُ الْعَدُوِّ، الْمَخْدَمُ السَّيْفُ الْقَاطِعُ مِنْ "خَدَمْتُهُ" أَي قَطَعْتُهُ، الصَّمْصَامُ السَّيْفُ الصَّارِمُ الَّذِي لَا يَنْثَنِي.

قَوْلُهُ عَن قَتْلِ صَلَٰةِ صَاۡمٍ، وَمِخْدَمَ مَفْعُولُهُ وَالْجُمْلَةُ الْمُنْفِيَّةُ مَعَ الْإِسْمِ وَالْحَبْرُ فِي مَحَلِّ الرَّفْعِ حَبْرٌ لَكِنَّ
وَإِضَافَةَ الْمِخْدَمِ إِلَى الصَّمْصَامِ مِنْ إِضَافَةِ الْعَامِّ إِلَى الْخَاصِّ.

الْمَعْنَى: أَمْسَكَ عَنِ الرَّاحَاتِ وَالْيَعْمَاتِ وَاللَّدَاتِ الَّذِي اسْتَحَقَّ أَنْ يُعْبَدَ، لِكَيْتَهُ لَيْسَ أَمْسَكَ سَيْفَهُ الْقَاطِعَ
مِنَ السُّيُوفِ الصَّارِمَةِ الَّتِي لَا تَنْفِي عَنِ قَتْلِ الْأَعَادِي وَالْكَفْرَةِ، لِأَنَّهُ يُجَاهِدُ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ.



{23}

ضَبِغَمٍ مِنْ دَابِّهِ إِزْغَامٌ ضَرْغَامِ الشَّرَى

بِاسِلٍ جَمْسِيٍّ إِلَى ضَرْبِ الطَّلَى وَالْهَامِ هَامٌ

الضَّبِغَمُ وَالضَّرْغَامُ الْأَسَدُ، الدَّابُّ الْعَادَةُ، الإِزْغَامُ الإِلْصَاقُ بِالتَّرَابِ، الشَّرَى الْأَيْكُ، البِاسِلُ وَالْجَمْسُ
الشُّجَاعُ الشَّدِيدُ الصُّلْبُ فِي الدِّينِ وَالْقِتَالِ، الطَّلَى جَمْعُ الطَّلِيَّةِ وَهِيَ مُقَدَّمُ الْعُنُقِ، الْهَامُ جَمْعُ الْهَامَةِ وَهِيَ مَفْرُقُ
الرَّأْسِ، هَامَ الْقَوْمِ هِيَامًا إِذَا عَطَشُوا أَشَدَّ الْعَطَشِ.

قَوْلُهُ إِزْغَامٌ فَاعِلٌ مِنْ دَابِّهِ أَوْ مُبْتَدَأٌ، هُوَ خَبْرُهُ، وَالْجُمْلَةُ نَعْتٌ لِضَبِغَمٍ وَإِلَى ضَرْبِ صَلَٰةِ هَامٍ.

الْمَعْنَى: أَسَدٌ مِنْ عَادَتِهِ أَنْ يُلْصِقَ بِالتَّرَابِ أَسْوَدًا أَقْمَنَ وَاعْتَكَفَنَ فِي الْأَيْكِ، شُجَاعٌ شَدِيدٌ فِي الدِّينِ وَالْقِتَالِ
عَطِشٌ جِدًّا إِلَى ضَرْبِ مُقَدِّمَاتِ أَعْنَاقِ الشُّجْعَانِ وَرُؤُوسِهِمْ.



{24}

لَوْ رَأَاهُ صَاحِبٌ عَن صَنْعَةِ الْكُتَّابِ تَابٌ

أَوْ عَرَاهُ رُسْتَمٌ فِي مَوْضِعِ الإِزْهَابِ هَابٌ

الصَّاحِبُ الرَّفِيقُ وَأَرَادَ بِهِ صَاحِبُ بَنِ عَبَّادٍ أَوْ صَاحِبُ الدِّيَوَانِ، الصَّنْعَةُ عَمَلُ الصَّانِعِ وَالصِّنَاعَةُ
الْحِرْفَةُ، الْكُتَّابُ جَمْعُ الْكَاتِبِ، التَّوْبَةُ الرَّجُوعُ مِنَ الذَّنْبِ، يُقَالُ عَرَاهُ الشَّيْءُ أَي نَزَلَ بِهِ، رُسْتَمٌ مِنْ مَشَاهِيرِ
الْكُمَاةِ، الإِزْهَابُ الإِضَافَةُ الْهَيْبَةُ الْمَخَافَةُ.

قَوْلُهُ عَن صَنْعَةِ صَلَٰةِ تَابٌ وَهُوَ جَوَابٌ لَوْ وَصَفُ رُسْتَمٌ إِمَّا لِلضَّرُورَةِ أَوْ لِلتَّنَاسُطِ.

الْمَعْنَى: لَوْ أَبْصَرَهُ صَاحِبُ بَنِ عَبَّادٍ أَوْ صَاحِبُ دِيَوَانٍ لَرَجَعَ عَن صَنْعَةِ الْكِتَابَةِ، وَلَوْ نَزَلَ بِهِ رُسْتَمٌ فِي مَكَانٍ
يُخَوِّفُ النَّاسَ وَيُهَيِّدُهُمْ لَخَافَ مِنْهُ بَلَا رَأَى مِنْ صَلَاتِيهِ وَشَجَاعَتِيهِ.



{25}

يَا عَلِيمًا عِنْدَهُ الْعَلَامُ ذُو الْإِرْشَادِ شَادُ

زَاهِدًا تَقْوَاهُ فِي دُنْيَاهُ لِلزُّهَادِ هَادُ

الْعَلِيمُ الْعَلَامُ مُبَالِغَةُ الْعَالِمِ، الْإِرْشَادُ ضِدُّ الْإِعْوَاءِ، الشَّيْدُ تَجْصِيسُ الْبِنَاءِ وَرَفْعُهُ، الزَّاهِدُ عَدِيمُ الرَّغْبَةِ فِي الدُّنْيَا وَالزُّهَادُ جَمْعُهُ، التَّقْوَى الْوَرَعُ، الْهُدَى الْإِرْشَادُ وَالِدَّلَالَةُ.

قَوْلُهُ الْعَلَامُ مُبْتَدَأٌ، وَذُو الْإِرْشَادِ نَعْتٌ لَهُ، وَشَادُ مَعَ فَاعِلِهِ وَمَمْعُولِهِ الْمُحْدُوفِ خَبْرُهُ، وَعِنْدَهُ حَالٌ مِنْ ضَمِيرٍ يَعُودُ إِلَى الْعَلَامِ، وَتَقْوَاهُ مُبْتَدَأٌ، وَفِي دُنْيَاهُ صِلَتُهُ، وَهَادُ خَبْرُهُ، وَالزُّهَادِ صِلَتُهُ.

الْمَعْنَى: يَا عَلِيمًا حَادِقًا فِي الْعِلْمِ رَفَعَ غَايَاتِ الْعُلُومِ، الْعَالِمُ الْمَاهِرُ صَاحِبُ التَّدْرِيسِ وَالْإِفْهَامِ وَالتَّعَلُّمِ وَالْإِلْهَامِ وَنَصَبَ زَايَاتٍ فَهُومِهِ حَالٌ كَوْنُهُ حَاضِرًا فِي مَجْلِسِهِ، يَا مُعْرِضًا عَنِ زَخَارِفِ الدُّنْيَا، وَرَعَهُ فِيهَا مُرْشِدٌ لِلذِّينِ أَعْرَضُوا عَنْهَا.



{26}

يَا نِظَامَ الْمَلِكِ يَا خَيْرَ الْوَرَى يَا مَنْ إِذَا

جَاءَهُ الْمُسْتَنْجِدُ الْمَظْلُومُ بِالْإِنْجَادِ جَادُ

النِّظَامُ الْخَيْطُ الَّذِي يَنْتَظِمُ بِهِ اللَّوْلُؤُ، الْوَرَى الْخَلْقُ، الْإِسْتِنْجَادُ الْإِسْتِعَانَةُ، الْإِنْجَادُ الْإِعَانَةُ.

قَوْلُهُ الْمَظْلُومُ نَعْتٌ لِلْمُسْتَنْجِدِ، وَهُوَ جَاءَهُ وَبِالْإِنْجَادِ صِلَةٌ جَاءَ وَهُوَ جَوَابُ إِذَا، وَالْجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ صِلَةٌ الْمَوْصُولِ أَعْيَى مَنْ وَهُوَ مُنَادَى مُفْرَدٌ مَعْرِفَةٌ.

الْمَعْنَى: يَا مَنْ يَنْتَظِمُ بِهِ أُمُورَ الْمَمْلَكَةِ، يَا أَفْضَلَ الْخَلْقِ فِي عَصْرِهِ، يَا مَنْ إِذَا أَتَاهُ الْمُسْتَعِينُ الَّذِي ظَلِمَ عَلَيْهِ جَادَ عَلَيْهِ بِأَنْ يُعِينَهُ.



{27}

أَصْبَحْتَ مَنْصُورَةً زَايَاتُ دِينِ الْمُصْطَفَى

مِنْهُ وَاسْتَرَدَى جِهَادًا مَنْ إِلَى الْإِلْحَادِ حَادُ

الْإِسْتِرْدَاءُ طَلَبُ الْهَيْلَاكِ، الْجِهَادُ الْمُحَارَبَةُ، الْإِلْحَادُ الْعُدُولُ عَنِ السَّبِيءِ، يُقَالُ "أَلْحَدَ فِي دِينِ اللَّهِ" أَي جَاوَزَ عَنْهُ وَعَدَلَ، الْحَيْدُ وَالْحَيْدُودَةُ الْمَيْلُ وَالْعُدُولُ.

قَوْلُهُ زَايَاتُ إِسْمٌ أَصْبَحْتَ، وَمَنْصُورَةً خَبْرُهُ، وَمِنْهُ صِلَتُهُ، وَجِهَادًا تَمْيِيزٌ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ، وَإِلَى الْإِلْحَادِ صِلَةٌ حَادُ، وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ صِلَةٌ مَنْ، وَهُوَ فَاعِلٌ إِسْتَرَدَى.

المعنى: صارت أعلام شريعة النبي منصورة مظفرة منه وهلك محاربتة من مال إلى الغدول عنه.



{28}

شأنه إصفاً من والآه من الآيه

وأغتنى شأينه في الأغلال والأصفاً فاد

السَّانُ الحَالُ، الإِصْفَادُ الإِعْطَاءُ، المُوَالَاةُ صِدُّ المُعَادَاةِ، الأَلَاءُ جَمْعُ أَلَى بِفَتْحِ الهَمْزَةِ وَكسْرِهَا وَضَمِّهَا وَهِيَ التَّعْمَةُ، الإِغْتِدَاءُ الغَدُوءُ، السَّانِيُّ المُبْغِضُ، الأَغْلَالُ جَمْعُ العَلِّ وَهُوَ الَّذِي يَجْعَلُ فِي عُنُقِ الأَسِيرِ وَغَيْرِهِ، الأَصْفَادُ جَمْعُ صَفَدٍ بِالتَّخْرِيكِ وَهُوَ الوَثَاقُ، القَوْدُ القَيْدُ المَوْتُ.

قَوْلُهُ مِنْ الآيَةِ صِلَةٌ إِصْفَادٌ وَهُوَ مَصْدَرٌ أَصِيفَ إِلَى مَنْ، المُوَصُولُ مَعَ صِلَتِهِ أَغْيَى وَالأَهْ، وَقَادَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبَرَ إِغْتَدَى، وَشَأِينُهُ إِسْمُهُ.

المعنى: حاله إعطاء من أحبه وقد عدا مبغضه حياً في الأغلال والقيود.



{29}

يزعد الأطواد بالإيعاد حتى إنه

لورأته ما اعتدت من هول ذي الإيعاد عاد

الإِزْعَادُ التَّهْيِيدُ وَالتَّخْوِيفُ، الأَطْوَادُ الجِبَالُ، الوَعْدُ يُسْتَعْمَلُ فِي الخَيْرِ، الإِيعَادُ فِي الشَّرِّ، الهَوْلُ التَّخْوِيفُ وَالإِفْرَاقُ، عَادَ قَوْمٌ هُوِدَ.

قَوْلُهُ إِنَّهُ بِالكُسْرِ لِإِبْتِدَاءِ الجُمْلَةِ بَعْدَ حَتَّى وَالصَّمِيرُ للشَّانِ وَعَادَ فَاعِلٌ رَأَتْهُ وَتَأْنِيثُهُ بِإِغْتِبَارِ القَبِيلَةِ وَمِنْ هَوْلٍ صِلَةٌ مَا إِعْتَدْتُ وَهُوَ جَوَابٌ لَوْ.

المعنى: يخوف رجالاً كالجبال في صلابة أجسامهم ويهددهم حتى أنه الشأن لو أبصره قبيلة هود لتركوا الظلم من هول صاحب هذا التخويف أو من هذا التخويف.



{30}

منه في نادي الأعادي طارق الجبال جال

ما لهم مد راعهم من شدة الأوجال جال

النَّادِي المَخْفِي، الطَّرُوقُ الإِثْنَانُ بِاللَّيْلِ، الأَجَالُ جَمْعُ الأَجَلِ وَهُوَ مُدَّةُ السَّيِّءِ، الجَوْلَانُ الحَرَكَةُ السَّرِيعَةُ، الرُّوْعُ بِالْفَتْحِ الفَرْعُ، الأَوْجَالُ جَمْعُ الوَجَلِ وَهُوَ الخَوْفُ، الجَالِي الكَاشِفُ والمُبِينُ.
قَوْلُهُ طَارِقٌ مُبْتَدَأٌ، وَمِنْهُ وَفِي صِلَتَانِ لِجَالٍ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبْرُهُ، والإِضَافَةُ مِنْ بَابِ إِضَافَةِ الصِّفَةِ إِلَى المَوْصُوفِ، وَمَا بِمَعْنَى لَيْسَ وَيَبْطَلُ عَمَلُهَا بِتَقْدِيمِ الخَبَرِ أَغْيَى لَهُمْ عَلَى الأَسْمِ وَهُوَ خَالٍ، وَمِنْ شِدَّةِ صِلَتِهِ.
المَعْنَى: الأَبِي بِاللَّيْلِ مِنْ أَجَالِ الأَعْدَاءِ أَسْرَعُ مِنْهُ فِي مَحْفَلِهِمْ وَلَيْسَ كَاشِفٌ يَكْشِفُ مَا بِهِمْ مِنْ شِدَّةِ الأَهْوَالِ مِنْ أَوَّلِ زَمَانٍ خَوْفِهِمْ.



{31}

مُقْسِطٌ أَضْحَى وَمِنْهُ مَمْهُلٌ الإِنْصَافِ صَافٍ
فَاهِرٌ أَمْسَى عَلَى الأَعْدَاءِ بِالإِجْحَافِ خَافٍ

المُقْسِطُ العَادِلُ، المَمْهُلُ المَوْرِدُ، الإِنْصَافُ العَدْلُ، الصَّافِي الخَالِصُ، القَهْرُ خِلَافُ اللُّطْفِ، الإِجْحَافُ النُّقْصُ والإِزَالَةُ، تَقُولُ أَجْحَفَ بِهِ أَي أَدَهَبَهُ، الحَيْفُ الجَوْرُ وَالظُّلْمُ.
قَوْلُهُ أَضْحَى مِنْ أَفْعَالِ التَّامَّةِ، وَالوَاؤُ لِلخَالِ، وَمَمْهُلٌ مُبْتَدَأٌ، وَصَافٍ خَبْرُهُ، وَمِنْهُ صِلَتُهُ، وَعَلَى وَالبَاءِ صِلَتَانِ لِخَافٍ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَبْرٌ أَمْسَى.

المَعْنَى: هُوَ عَادِلٌ دَخَلَ فِي الضُّعْفِ وَالحَالِ أَنَّ مَوْرِدَ العَدْلِ صَافٍ مِنْهُ غَيْرٌ مُتَكَدِّرٍ فَاهِرٌ أَمْسَى ظَالِمًا وَجَابِرًا عَلَى أَعْدَائِهِ بِالنُّقْصَانِ وَأَدَاهَاهُمْ عَنْ صَعِيدِ الأَرْضِ.



{32}

سَادَ وَالحُسَادُ مِنْهُ فِي إِنْجِطَاطٍ دَائِمٍ
إِنَّ عَلِيَّاهُ لَهُمْ كَالرَّعْزَعِ النَّسَافِ سَافٍ

السِّيَادَةُ وَالسِّيْدُوذَةُ الرِّئَاسَةُ، الحَسَدُ أَنْ تَتَمَيَّ زَوَالَ نِعْمَةِ المَحْسُودِ إِلَيْكَ، الإِنْجِطَاطُ ضِدُّ الإِرْتِفَاعِ وَالتَّقَوُّقِ، العَلْبِيَا مَكَانٌ مُشْرِفٌ مِنَ الرِّفْعَةِ وَالشَّرْفِ، وَالرَّعْزَعُ الرِّيحُ الَّتِي تُحَرِّكُ الأَشْيَاءَ، السَّيْفُ القَلْعُ، سَفَتِ الرِّيحُ التُّرَابَ سَفِيًّا أَي دَرَّتُهُ.

قَوْلُهُ وَالحُسَادُ وَالبَاءُ لِلخَالِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ، وَفِي إِنْجِطَاطٍ خَبْرُهُ، وَمِنْهُ صِلَتُهُ، وَعَلِيَّاهُ اسْمٌ إِنَّ وَسَافٍ خَبْرُهُ، وَلَهُمْ وَكَالرَّعْزَعِ صِلَتَانِ لَهُ وَقَصْرُ عَلِيَّاهُ لِلضَّرُورَةِ.

المَعْنَى: عَلَا النَّاسَ وَالحَالِ أَنَّ اللَّيِّ تَمَنَّوْا زَوَالَ نِعْمَةٍ فِي إِنْجِطَاصٍ مُعِيْمٍ دَائِمٍ مِنْهُ إِنَّ رُتْبَةَ عَلُوِّهِ وَشَرَفِهِ مَزِيَّةٌ لَهُمْ مِثْلُ الرِّيحِ المُحَرِّكَةِ لِأَشْيَاءِ الفَالِغَةِ إِيَّاهَا.



{33}

لَمْ يَزَلْ يَقْضِي لِعَافٍ زَارَهُ أَوْطَارَهُ

أَثَرَ التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ فِي الإِسْعَافِ عَافٌ

القَضَاءُ الحُكْمُ والأَدَاءُ، العَمَلُ الإِثْنَانُ لِأَجْلِ الإِحْسَانِ، الأَوْطَارُ الحَاجَاتُ، الإِيْتَارُ الإِخْتِيَارُ، الإِسْعَافُ قَضَاءُ الحَاجَةِ، العِيفَةُ الكِرَاهَةُ.

قَوْلُهُ لِعَافٍ صَلَّةٌ يَقْضِي، وَأَوْطَارُهُ مَفْعُولُهُ، وَالجُمْلَةُ خَبَرٌ لَمْ يَزَلْ، وَفِي الإِسْعَافِ صَلَّةُ التَّأْخِيرِ، وَهُوَ مَفْعُولُ عَافٍ.

المَعْنَى: لَمْ يَزَلْ يُؤَدِّي حَاجَاتِ آتٍ أَنَاهُ لِيَطْلُبَ الإِحْسَانَ لِأَنَّهُ إِخْتَارَ التَّقْدِيمِ فِي قَضَاءِ الحَاجَةِ وَكَرِهَ التَّأْخِيرَ فِيهِ.



{34}

سُحِبُ أَقْطَارِ السَّمَاءِ لَوْ لَمْ تَكُفْ مَا ضَرَّ إِذْ

لِلْوَرَى تَوَكَّافُ غَادِي كَفِّهِ الوَكَّافُ كَافٌ

السُّحْبُ جَمْعُ السَّحَابَةِ وَهِيَ الغَيْمُ، الأَقْطَارُ الجَوَانِبُ وَالنَّوَاجِي، الوَكْفُ وَالتَّوَكَّافُ القَطْرُ، الضَّرُّ خِلَافُ النُّفْعِ، الغَادِي السَّحَابَةُ الَّتِي تَأْتِيكَ صَبَاحًا، الكَافِي إِسْمٌ فَاعِلٌ مِنَ الكِفَايَةِ.

قَوْلُهُ سُحْبٌ مُبْتَدَأٌ مُضَافٌ إِلَى أَقْطَارِ السَّمَاءِ وَهِيَ مُؤَنَّثَةٌ مَمْدُودَةٌ قَصْرُهَا لِلضَّرُورَةِ، وَمَا ضَرَّ جَوَابٌ لَوْ وَفَاعِلُهُ ضَمِيرٌ يَعُودُ إِلَى عَدَمِ، الوَكْفُ الدَّالُّ عَلَيْهِ، لَوْ لَمْ يَكُفْ وَالجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ خَبَرُهُ، وَلِلْوَرَى صَلَّةٌ كَافٌ وَهُوَ خَبَرٌ مُبْتَدَأٌ أَغْنَى تَوَكَّافٌ وَالجُمْلَةُ مَجْرُورَةٌ المَحَلِّ بِإِضَافَةٍ إِذْ لَمَّا.

المَعْنَى سَحَابَاتُ نَوَاجِي الفَلَكَ لَوْ لَمْ يَقْطُرْ لَمْ يَضُرَّ ذَلِكَ، لِأَنَّ قَطْرَ سَحَابَةٍ كَفِّهِ الكَثِيرَةِ الإِمْطَارِ كَافِيَةٌ لِلْوَرَى.



{35}

دُمُ عَلَى رَعْمِ العِدَى وَارْبِحْ بِعُودِ العِيدِ فِي

دَوْلَةِ عَرَاءَ فِيهَا أَدْوَمُ الأَلْطَافِ طَافٌ

رَغِمَ فَلَانٌ رَغْمًا وَرَغْمَةً إِذَا لَمْ يَغْدِرْ عَلَى الْإِنْتِصَافِ، وَمِنْهُ الْحَدِيثُ بِأَيِّ الدَّرْدَاءِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) "رَغِمَ أَنْفُ رَجُلٍ" أَيْ ذَلَّ، الْعَوْدُ الرَّجُوعُ، الْعَيْدُ مَا إِعْتَادَ لَكَ مِنْ هِمٍّ وَغَيْرِهِ، الدَّوْلَةُ السَّعَادَةُ، الْعِرَاءُ تَأْيِيبُ الْأَعْرِ وَهُوَ الْأَبْيَضُ وَالشَّرِيفُ، الْأَلْطَافُ جَمْعُ اللَّطْفِ.

قَوْلُهُ عِرَاءٌ نَعْتُ لِدَوْلَةٍ، وَأَدْوَمٌ مَبْتَدَأٌ، وَفِيهَا صِلَةٌ طَافَ وَهُوَ مَعَ فَاعِلِهِ خَيْرُهُ، وَالْجُمْلَةُ نَعْتُ ثَانٍ لِدَوْلَةٍ وَهِيَ صِلَةٌ عَوْدٍ أَوْ حَالٍ مِنَ الْعَيْدِ.

المعنى: أَقِيمَ عَلَى صَيْرُورَةِ الْأَعْدَاءِ ذَلِيلَةً مُلْصِقَةً الْأَنْوَفِ بِالتَّرَابِ وَارْبِخَ بِأَنْ يَرْجِعَ إِلَيْكَ مَا إِعْتَادَ لَكَ مِنَ السُّرُورِ وَالْحُضُورِ فِي سَعَادَةٍ أَخْلَدَ الْأَلْطَافِ وَالْإِزْفَاقِ دَارَ فَمَهَا.

هَذَا مَا وَصَلَ إِلَيْهِ ذَهْنِي الْقَاصِرُ وَفِيهِ الْفَاتِرُ وَسَاعَدَ عَلَيْهِ الْوَقْتُ الْمُنْتَصِيقُ وَسَمَحَ بِهِ الْخَاطِرُ الْمَتَمَرِّقُ. وَأَرْجُو مِمَّنْ طَالَعَهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنِّي هَفَواتِ الْكَلَامِ وَيَسْتَرْ عَلَى ذَلَّاتِ الْأَقْدَامِ، أَلْتَمِسُ مَنْ نَظَرَ فِيهِ أَنْ يَدْعُوَ لِي بِالْخَيْرِ وَالصَّلَاحِ وَلِوَالِدَيْ بِالرَّحْمَةِ وَالْفَلَاحِ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، تَمَّتْ.

Kaynakça

el-Bağdâdî, İ.P. (1955). *Hediyetu'l-Ârifin*, (c. I, s. 80) Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî.

Çelebi, K. (1941). *Keşfu'z-zunûn*, (c.2., s.1340) İstanbul: Maarif Matbaası.

86 Devletşah, (2011). *Şair Tezkireleri*, (Necati Lugal, Çev.), (Haziran, s.60) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Derviş Muhammed b. Hâc Velî b. Hac Resûl Tarsûsî Bezârî Hanefî Kâdirî, *Şerhu kasîdeti't-Tantarâniyye*, (Kamerî 12. Asır, s. b/175-b/191, demirbaş: 8872/10) Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî.

Durmuş, İ. (2010). "et-Tantarâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (XXXIX, s. 576-577) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ebû'l-Alâ' Muhammed b. Ahmed el-Bihişti el-Esferâyînî, *Şerhu'l-kasîdeti't-Tantarâniyye*, (Yer numarası: 06 Mil Yz A 1324, Milli kütüphane Yazmalar koleksiyonu) Ankara: Milli Kütüphane.

Elmalı, H. (2001). "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (XXIV, s.562-563) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Güleç, İ. (2010). "Klasik Türk Edebiyatı Metinleri Nasıl Şerh Edilmeli?", *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, (c.42, sy.42, s.83-111), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

el-Habeşî, A.M. (2004). *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî (Mu'cemu's-şâmil li-esmâi'l-kutubi'l-meşrûha fi't-turâsi'l-İslâmî ve beyâni şurûhihi)*, (c. II, s.1366-1367) Abu Dabi: Mecma'u'l-buhûs ve'd-dirâsât.

- Karataş, A. (2017). "Müderriş-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Aralık, sy.12, c. 6, s.49-96) Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Kehhâle, Ö.R. (1993). *Mu'cemu'l-muellifin*, (c. I, s.169) Beyrut: Muessesetu'r-risâle.
- el-Kerbelâî, N. b. R. el-Hüseynî, *Şerhu'l-Kasîdeti't-Tantarâniyye*, (Yer Numarası: 45 Hk 8433/1, Manisa İl Halk Kütüphanesi), vr. 26/b-29/b.
- Tarlan, A. N. (1937). *Metinler Şerhi'ne Dair*, İstanbul: Sühulet Basım Evi, <https://yadi.sk/i/6hh5Lt5EksPIjA> (Çevirimiçi: 11.12.2019).
- ez-Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm*, (bs. 15., c. I, s.150) Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn.
<http://islamport.com/w/amm/Web/1306/947.htm> (Çevirimiçi: 13.09.2019).
<http://sh.lib.eshia.ir/44934/2/1245> (Çevirimiçi: 13.09.2019).
https://ia801309.us.archive.org/view_archive.php?archive=/9/items/M-tymoriyah_SHER/191.zip (Çevirimiçi: 13.09.2019).

* Bu çalışmada neşre konu olan metin, Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı'ndan verilen Manisa İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunun 45 Hk 8433/1 demirbaş numaralı (Varak No: 29-32) dijital görselinden alınmıştır.

- ¹ Hüseyin Elmalı, "Kasîde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXIV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.562.
- ² İsmail Durmuş, "et-Tantarâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXXIX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.577; Ahmet Karataş, "Müderriş-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI, sy.12, Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Aralık 2017, s.51.
- ³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c.II., İstanbul, Maarif Matbaası, 1941, s.1340; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifin*, c. I, Beyrut, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1955, s. 80; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, c. I, Beyrut, Muessesetu'r-risâle, 1993, s.169.; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. I, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, bs. 15., 2002, s.150.
- ⁴ Devletşah, *Şair Tezkireleri*, (Çev. Necati Lugal), İstanbul, Pinhan Yayıncılık, Haziran 2011, s.60.
- ⁵ Çelebi, *a.g.e.*, c. 2., s.1341.
- ⁶ Karataş, *a.g.m.*, s.52.
- ⁷ Durmuş, *a.g.m.*, s.577;
- ⁸ Nî'metullah b. Rûhullah el-Hüseynî el-Kerbelâî, *Şerhu'l-Kasîdeti't-Tantarâniyye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Yer Numarası: 45 Hk 8433/1, vr. 28/b, str:15.
- ⁹ el-Kerbelâî, *a.g.e.*, vr. 28/b, str:21.
- ¹⁰ Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmi'u'ş-şurüh ve'l-havâşi (Mu'cemu'ş-şâmil li-esmâi'l-kutubi'l-meşrûha fi't-turâsi'l-İslâmî ve beyânî şurûhihi)*, c. II, Abu Dabi, Mecma'u'l-buhûs ve'd-dirâsât, 2004, s.1366-1367.
- ¹¹ Muhammed Hâcî Nebî el-Humeydî el-Kevsec, *Şerhu't-Tantarâniyye li Mu'iniddîn et-Tantarâni*, Dâru'l-kutubi'l-kavmiyye, m/191, mikrofilm: 4328, s.2.

- ¹² https://ia801309.us.archive.org/view_archive.php?archive=/9/items/M-tymoriyah-SHER/191.zip (Çevirimiçi: 13.09.2019)
- ¹³ Çelebi, *a.g.e.*, c.II, s.1341.
- ¹⁴ Ebû'l-Alâ' Muhammed b. Ahmed el-Bihîştî el-Esferâyînî, *Şerhu'l-kasîdeti't-Tantarâniyye*, Yer numarası: 06 Mil Yz A 1324, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Ankara, Milli Kütüphane.
- ¹⁵ <http://islamport.com/w/amm/Web/1306/947.htm> (Çevirimiçi: 13.09.2019)
- ¹⁶ <http://sh.lib.eshia.ir/44934/2/1245> (Çevirimiçi: 13.09.2019)
- ¹⁷ Dervîş Muhammed b. Hâc Vefî b. Hac Resûl Bezârî Hanefî Kâdirî, *Şerhu kasîdeti't-Tantarâniyye*, Kamerî 12. Asır, s. b/175-b/191, demirbaş: 8872/10, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî.
- ¹⁸ Karataş, *a.g.m.*, s.54.
- ¹⁹ Karataş, *a.g.m.*, s.56.
- ²⁰ Durmuş, *a.g.m.*, s.577.
- ²¹ Adı geçen müellife ait şerh Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 15 Hk 1612/5'te kayıtlıdır.
- ²² Milli Kütüphane (Ankara)'da 18 Hk 381/5'te *Şerhu'l-kasîdeti't-Tantarâniyye* adıyla kayıtlıdır.
- ²³ Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin şerhi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Karataş, "Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI, sy.12, Rize, RTEUIF Yayınları, Aralık 2017, s.49-96.
- ²⁴ Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 27 Hk 353/3'te *Kasîde fi Nazîreti'l-Kasîdeti't-Tantarâniyye* adıyla kayıtlıdır.
- ²⁵ Kasîdeye Türkçe yazılan tesdis, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde 21 Hk611/26'da kayıtlıdır.
- ²⁶ Bkz: M. Ali Yekta Saraç, ŞeyhülislamKemalpaşazade, İstanbul, Şule Yayınları, 1999.
- ²⁷ Durmuş, *a.g.m.*, s.577.
- ²⁸ el-Kâsîdetu't-Tantarâniyye'nin müellifinin kasidesine yapmış olduğu bu tercüme, Milli Kütüphane (Ankara)'da 06 Hk 2806/4'te *el-Kasîdetu't-Tantarâniyye ve Tercemetuhu* adıyla kayıtlıdır.
- ²⁹ Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 45 Ak Ze 642/5'te *Terceme-i Şerhi Kasîdeti't-Tantarâniyye* adıyla kayıtlıdır.
- ³⁰ Türkçe şerh, Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Koleksiyonu'nda Ms.or.oct.2606'da *Terceme-i Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye* adıyla kayıtlıdır.
- ³¹ Kitabın Fransuzca adı *Chrestomathie arabe ou extraits de divers écrivains arabes tant en prose qu'en vers avec une traduction française et des notes'dur* (Paris, 3.bs. 1827).
- ³² Durmuş, *ag.m.*, s.577.
- ³³ Gözden geçirilen istinsah nüshaları arasında kayıtlarda mevcûdiyetine rastlanılamayan müellif hatlı nüshayı en doğru biçimde yansıttığımı düşündüğümüz istinsah nüshası, Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 45 Hk 8433/1'de kayıtlı olup, nüshanın başlıca hususiyetleri şu şekildedir: 220x145, 195x130mm. ölçülerinde 26b-29b varakları arasında olan eserin her bir sayfasında 27 satır bulunmaktadır ve ta'lik hatla yazılmıştır. Mıkleblî, zencirekli, kahverengi meşin ciltlidir. Esas metin kırmızı harekelidir.
- ³⁴ el-Kerbelâi, *a.g.e.*, vr. 26/b.
- ³⁵ el-Kerbelâi, *a.g.e.*, vr.29/b.
- ³⁶ Ali Nihat Tarlan, *Metinler Şerhi'ne Dair*, İstanbul, Sühulet Basım Evi, 1937, s.8-9. <https://yadi.sk/i/6hh5Lt5EksPlJA> (Çevirimiçi: 11.12.2019).
- ³⁷ İsmail Güleç, "Klasik Türk Edebiyatı Metinleri Nasıl Şerh Edilmeli? ", İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c.42, sy.42, İstanbul, 2010, s.84.
- ³⁸ 'المعبود هو الذي يُدَلُّ ويُخَضَّعُ لَدَائِهِ أَيُّ مُسْتَحَقٍّ'. Bu cümle, İ.B.B Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar Kütüphanesi'nde Bel_Yz_K_1129_08 Demirbaş numarasıyla s.31a-35a'da kayıtlı Ni'metullah b. Ruhullah el-Huseynî el-Kerbelâi'nin *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*'sinin başka bir nüshasından alınarak eklenmiştir.

CUMHURİYET SONRASI ARAP DİLİ ÇALIŞMALARI (1923-1982)*

Abdullah Bilin**

Öz

Bilim dünyasında maalesef bazen aynı konu üzerinde aynı/benzer içerikte birbirinden habersiz tezler/makaleler hazırlanabilmektedir. Çalışma konularının belirlenmesinde önceki çalışmalara vukûfiyet hem zaman kazandırmakta hem de çalışmayı daha nitelikli hale getirmektedir. Bibliyografik çalışmalar bir konuda yapılmış ilk çalışmaları tespit edip onlara haklarını vermektedirler. Biz de bu makalede Türkiye’de Arap dili hakkında yapılmış çalışmaları tespit edip ilim dünyasının istifadesine sunmayı amaçladık. Bu konuda yapılmış bazı çalışmalar bulunsa da eksikliklerinin yanı sıra bunlar hem kapsam hem de konu çeşitliliği bakımından farklıdırlar. Bu makalede sadece tezler değil makaleler, tahkikler, yayınlanmış kitaplar, tercümeleler, diğer disiplinlere ait olduğu halde Arap dilini ilgilendiren çalışmalar, Arap dilinin gelişmesine katkı sağlamış şahıslar ve kurumların da ele alınması hedeflenmiştir. Ancak bu şekilde günümüze kadar yapılmış çalışmaların tamamının tespiti makale boyutlarını aşacağından; biz de çalışmayı zaman ile sınırlandırdık. Bu makale Cumhuriyet’in ilanından (1923) Yüksek İslâm Enstitülerinin ilahiyat fakültelerine dönüştürüldüğü 1982 yılına kadar olan çalışmaları kapsamaktadır. Bu tarihten itibaren ilahiyat alanında inkişaf olduğu ve çok sayıda çalışmanın yapıldığı bilinmektedir. Bu çalışmalar da kayıt altına alınmıştır. Ancak bahsedilen 59 yıllık zaman diliminde Arap dili çalışmaları hakkında yeterli veri ortaya konulmamıştır. Sonuçta incelenen dönemde tahmin edilenden daha fazla çalışmanın yapıldığı, Arap dilinin genelde bağımsız bir disiplin olarak görülmediği ama etkili bir alet ilmi olarak incelendiği söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Cumhuriyet, Arap Dili, Akademik Çalışmalar, Tezler, Makaleler, Literatür.

Arabic Language Studies After The proclamation of The Republic (1923-1982)

Abstract

Having information about previous studies in determining the topics of study both saves time and makes the work more qualified. Unfortunately, many theses / articles can be prepared on the same subject without being aware of each other. Another benefit of such bibliographic studies is to identify the first studies on a subject and give them their rights. In this article we aimed that we

* Araştırma makalesi/Research article

** Arş. Gör. Dr. Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, e-posta: abdullahbilinn@gmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 16.02.2020

Makale Kabul Tarihi : 09.05.2020

handle studies about the Arabic language in Turkey and offer to the scientific world for benefit. Although there are some studies on this subject, besides their deficiencies, they differ in terms of scope and variety of subjects. In this article, it is aimed to cover not only theses, but also articles, reviews, published books, translations, studies related to other disciplines and related to the Arabic language, individuals and institutions that have contributed to the development of the Arabic language. However, since the detection of all the studies done in this way until today will exceed the dimensions of the article; we also limited the work to time. The article covers the work from The Proclamation of the Republic (1923) until 1982, when the High Islamic Institutes were converted into Theology Faculties. It is known that there has been a development in the field of Theology and many studies have been carried out since then. These studies were also recorded. However, sufficient data about the Arabic language studies have not been revealed in the mentioned 59-year period. As a result, it can be said that more studies were conducted than expected in the period examined, the Arabic language was not generally regarded as an independent discipline, but it was examined as an effective tool.

Keywords: Proclamation, Arabic Language, Dissertations, Articles, Literature.

Structured Abstract

A number of studies in the field of Arabic language has made in Turkey. Especially after the conversion of the Higher Islamic Institutes into Theology Faculties in 1982, there has been a development in academic studies. Studies conducted after this date have been recorded significantly with various studies. However, the process from The Proclamation of the Republic until 1982 has not been studied in detail. In this study, the 59-year period has been examined in terms of Arabic language studies. with the contributions of the remained Ottoman scholars, books and articles were written as a continuation of the Arabic language studies after the Ottoman period - especially after Tanzimat-. However, after 1928 The Alphabet Reform, the Arabic language studies interrupted. The first studies were conducted in the Department of Arabic-Persian Philology at the Faculty of Letters of Istanbul University and in the Classical Oriental Languages within the Faculty of Language and History-Geography of the University of Ankara [DTCF].

When we look at the first published complied books, it is seen that they belong to the orientalists. in complied books; grammar works and literary works for educational purposes come to the fore. In addition to university teachers, books were written with personal efforts. It was understood that about thirty complied books were published during this period.

The publications in the period appear weak. It was affected that the critical edition works yet to be sufficiently recognized in Turkey and the Arab World.

Thus they can be seen as the first examples of early verification studies for the critical edition in Turkey. It is understood that poems-divan, literary and rhetorical texts are given priority.

In this study, it was understood that the graduation theses conducted in the Department of Arabic-Persian Philology in Istanbul University Faculty of Literature were at the master's level and all of them were tried to be recorded. The first thesis in the field of Arabic language is Orhan Şaik's [Gökyay] (1902-1994) graduation thesis titled as *Arıp Edebiyatında Zenci Şairler ve Suhaym Divanı* in 1930. Dissertations about the Arabic language were conducted in the history or literature departments of the Faculty of Letters until the Arab-Persian philology department was established. Despite the crawling period, it is seen that the theses are qualified. The names such as Fuat Köprülü, Hellmut Ritter, Walther Bjorkman, Necati Lugal, Mükrimin Halil Yinanç, Ahmet Ateş had been effected in the emergence of the first theses. When Nihad M. Çetin was an academic staff at the university, a large number Arabic language theses emerged.

Articles about the Arabic language are a continuation of before The Proclamation. However, with the abolition of Arabic and The Alphabet Reform, there was an interruption in these studies, and only eleven articles were published until 1953.

It is understood that translation activities were emphasized in The Proclamation. In this period, the Qur'an was translated, Turkish exegesis was printed, and various translations were made from fields such as hadith, fiqh, history, and literature. Translations about the Arabic language started after The Alphabet Reform. Translations related to the Arabic language are often chosen from Arabic literature.

In seven articles detected about book review, the authors sometimes criticize the books and sometimes recommend them by expressing their appreciation. However, it is noteworthy that the first book reviews were made by teachers from different fields.

It is possible to talk about three generations in the development of Arabic language studies after The Proclamation period. The first generation is The remained Ottoman scholars and orientalist that took grower role. The second generation is the teachers that played a founding role in Arabic language studies like Nihad M. Çetin. The third generation is the students grewed by the second generation.

The first studies on the Arabic language in the analyzed period are concentrated in two institutions: Istanbul University Faculty of Letters and

Ankara University DTCF. Later, the High Islamic Institutes (HII) joined them. Erzurum Atatürk University Faculty of Islamic Sciences and Language School in The Turkish Land Forces were also added to these. After 1982, when Higher Islamic Institutes and Faculty of Islamic Sciences turned into Faculty of Theology, there was a development in Arabic language studies. It was effected that the HII have academic identity in this development and the third generation, whose numbers have increased, also grew the students. The translation and completion activity of *The Encyclopedia of Islam* regarded as officially in terms of the Arabic language. *The Islamic-Turkish Encyclopedia [İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası]*, which is an alternative to it, regarded as the private enterprise, but it is an incomplete study. These encyclopedias contain many articles related to the Arabic language. One of the other institutions considered as private enterprise is madrasahs. They tried to continue their work even though they were closed by the Law of Unification of Education. The compiled studies have been found occasionally in these institutions based Arabic language education.

Interdisciplinary studies are neglected while literature is presented for field studies. However, these studies also contribute significantly to the field. In terms of Arabic language, It will be understood that it is connected with many fields such as tafsir, hadith, fiqh, Sufism. For example, studies on Gharibu'l-Qur'an in tafsir related to the Arabic language. Therefore, in this articles, studies related to the Arabic language are also included, although they are conducted in other disciplines.

Various studies related to the Arabic language were recorded as much as possible within the analyzed period. As a result, many new studies were discovered and it was understood that the first studies of many important teachers working in different fields such as Fuat Sezgin, Esad Coşan, Orhan Şaik Gökyay, M. Meral Çörtü, Ramazan Şeşen, Orhan Bilgin were related to the Arabic language.

Giriş

Bir ülkenin siyasi yapısı değişse de kültürel ve ilmî mirası devam etmektedir. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde özellikle ilahiyat alanında bazı kurumlar kapatılmış yerine başka kurumlar açılmıştır. Bununla beraber personel istihdamının Osmanlı bakiyesi âlimler ile sağlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Arap dili¹ açısından bakıldığında da benzer şekilde 1923'ten itibaren milliyetçilik saiki ile okul programlarından Arapça ve Farsça'nın çıkarıldığı görülmektedir.² Buna rağmen Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş kıymetli ilim adamları bu ilmin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Arap dili çalışmaları hakkında yapılmış çalışmalara bakıldığında genellikle 1956'dan itibaren başlatılır. Bu durum aradaki otuz yılı aşkın süreyi görmemizi engellemektedir. 1956-1980 arasında altı yüksek lisans ve on iki doktora tezi

[1970'e kadar üç yüksek lisans ve üç doktora tezi] hazırlandığı kaydedilmiştir.³ Ancak toplam 59 yıla denk gelen bu süreç incelendiğinde çok daha fazla tez yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma, hem bu süreci mercek altına almayı hem de gözden kaçan çalışmaları kayıt altına almayı hedeflemiştir.

Osman Ergin'in de önsözünde ifade ettiği gibi İstanbul maarifi denince Türkiye maarifi anlaşılır. Bu yüzden bu çalışmanın İstanbul ağırlıklı olduğu söylenebilir. Nitekim Arap dili çalışmalarında İstanbul öncü rol oynamıştır. Bununla beraber ilerleyen süreçte diğer yerlerdeki çalışmalar da tespit edilmeye çalışılmıştır. Resmî kurumların yanı sıra İstanbul'da ve Anadolu'da özel kurumlar ve şahsi çabalar da kayıt altına alınmıştır.

Bu çalışmada, Cumhuriyet'in ilanından 1982 yılına kadar olan süreçte yayınlanmış kitaplar, tahkik çalışmaları, tezler, makaleler, ansiklopedi maddeleri, tercüme faaliyetleri, katkı sağlayan şahıslar ve kurumlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunlar arasında "şahıslar" adlarına göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Benzer çalışmalarda müellifin soyadına göre çalışmaların sıralanması kısıtlı bir fayda sağlamaktadır. Bu yüzden bu çalışmada eserler kronolojik olarak sıralanmıştır. Özellikle danışmanların da kaydedildiği bu yöntemle hoca-talebe ilişkisi daha belirgin hale gelmektedir. Ayrıca Orhan Şaik Gökyay, Ali Özek, M. Esad Coşan, Fuat Sezgin gibi pek çok önemli ilim adamının pek bilinmeyen Arap dili ile ilgili çalışmaları da ortaya çıkarılmıştır. Çalışmalar muhteva açısından değerlendirildiğinde bazılarının doğrudan Arap dili ile ilgili olmadıkları görülmüş ve makaleye alınmamıştır. Örneğin Arap dili hocası Ahmet Savran'ın *General Information on Two Manuscripts of Târikh Mayyâfâriqîn wa Âmid ve İbn al-Azrak Hayatı, Eserleri ve Kaynakları* gibi çalışmaları ile Mustafa Çuhadar'ın *Abu'l-Mahasin Cemal al-Dîn Yusuf Bin Tagrîbirdî* adlı tezleri daha ziyade tarih bölümü ile alakalı olduğu için kaydedilmemiştir.

Bu konu hakkında yapılmış çalışmaları çeşitli yönlerden toplayan bazı çalışmalar vardır:

Osman Öztürk - Bekir Topaloğlu, *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslami Eserler Bibliyografyası*: (1923 - 1973) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1975); Münir Atalar, "A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde Mevcut Bulunanlarla Halen Aynı Fakültede Yapılmakta Olan Doktora ve Doçentlik Çalışmalarının Listesi", *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, 7/1 (1981), 104-116; Münir Atalar, "Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde Mevcut Bulunan Doktora ve Doçentlik Çalışmalarının Listesi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 5 (1982), 353-357; Esra Karabacak - Tahsin Ömer Tahaoğlu, *Arap Dili, Edebiyatı, Kültürü, Sanatı ve Tarihi Üzerine Yapılan Bilimsel Çalışmalar Bibliyografyası I* (İstanbul:

Boğaziçi Üniversitesi Arap Dili Uygulama ve Araştırma Merkezi, 1993.); İnci Koçak, “Kuruluşundan 1970 Yılına Kadar Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalının Bilimsel Etkinlikleri”, *Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sempozyumu Bildirileri*, 24-26 Nisan 1996, 249-254; Rahmi Er, “Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalının 1970 Yılından Günümüze Dek Olan Bilimsel Etkinlikleri”, *Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sempozyumu Bildirileri*, 24-26 Nisan 1996, 255-266; Cüneyt Eren - Mürüvvet Açı, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümünde Yapılan Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Çalışmalar Dizini (1967-2001)* (Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 292, Erzurum 2001); Cüneyt Eren - Mürüvvet Açı, “Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergilerinde Yer Alan Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Makaleler Dizini (1970- 2000 Yılları Arası)”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/28-29 (Haziran-Aralık 2002), 47-57; M. Vecih Uzunoğlu, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (1956-2013)”, *Nüsha*, 40 (2015), 1-52;⁴ İsmail E. Erünsal V.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.

Hasan Soyupek, *İkinci Meşrutiyet’ten Günümüze Türkiye’de Arapça Öğretimi* adlı doktora tezinde konunun eğitim boyutuna eğilmiştir. Ancak tezin kapsamı hem çok geniş hem de literatür eksikliğini içeren bir çalışmadır. Çalışmamızı yaparken elektronik ortamda İstanbul Üni. kütüphanesinin ve Ankara Üni. DTCF kütüphanesinin veri tabanları, İSAM veri tabanları, Yök tezler veri tabanı, İslamcı Dergiler Platformu (İDP), Milli Kütüphane veri tabanları, DergiPark, academia gibi veri tabanlarından da faydalanılmıştır. Ayrıca o dönem Arapça dersleri veren bazı hocaların hatıralarına ve eğitim tarihi kitaplarına da başvurulmuştur. Bunların dışında elde edilen bazı çalışmaların kaynakçalarına da müracaat edilerek veri elde edilmeye çalışılmıştır. Süreli yayınlar taranırken hem Marmara Üni. İlahiyat Fak. Kütüphanesi hem de İSAM kütüphanesinde incelemeler yapılmıştır.

Elden geldiği kadar geniş kaynak kullanmamıza rağmen gözden kaçmış çalışmalar olması muhtemeldir. Bu çalışmada eksik veya hata varsa İnsan ürünü bir çalışmanın hatasız olamayacağını düşünüyorum ve daha sonra yapılacak çalışmaların bunları su yüzüne çıkarmasını ümit ediyorum.

A) Telif Kitaplar

Kitaplar listelenirken baskı tarihi esas alınmış daha sonra yapılan tıpkıbasımlar ise kaydedilmemiştir. Ayrıca aslı tez olan kitaplar da zikredilmemiştir. Herhangi bir tez şayet basılmışsa ilgili yerde buna işaret edilmiştir.

1. Oskar Rescher [Osman Reşer], *Orientalische Miscellen*, İstanbul: 1926.

2. Rıza Nur, *Arap Şiir Bilgi Yahud el-Arûz*, Sinop: Sinop Matbaası, 1926.
3. Abdullah Atıf Tüzüner, *Nahv-i Arabî*, İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
4. Naim Hazım Onat, *Arap Dilinde Türkçe*, Ankara: Hâkimiyeti Milliye Matbaası, 1933⁵
5. Yusuf Cemil Ararat, *Nahiv Özü*, İstanbul: Zarafet Basımevi, 1955.⁶
6. İzzet Hasan, *Arap Dil Bilgisi*, Ankara: Örnek Matbaası, 1955.
7. Arif Etik, *Kolay Arapça*, Konya: 1961.⁷
8. İsmail Ezherli (1906-1977), *Arap Dilinin Anahtarı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
9. Hüseyin Atay - İbrâhim Atay - Mustafa Atay, *Arapça-Türkçe Büyük Lugat, 2 Cilt*, Ankara: Bayrak Matbaası, 1964.
10. Ahmed Ateş - Tahsin Yazıcı - Nihad M. Çetin, *Arapça Dilbilgisi: Alfabe, Kelime, Şekil Bilgisi, Türetme*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Şarkiyat Enstitüsü, 1964.
11. Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu, *Arapça: Sarf ve Nahiv*, İstanbul: Nur Ofset, 1964.⁸
12. Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu, *Arapça Okuma ve Eski Metinler Kitabı [el-Kırâatü'l-Arabiyye ve'l-mütüni'l-kadime]*, İstanbul: Yılmaz Ofset, 1964.
13. Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*, İstanbul: Yılmaz Ofset, 1966.
14. Ali Özek, *el-Muhâdese el-kırâetü'l-Arabiyye [Arapça Okuma ve Mükâleme Kitabı]*, İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, 1967.
15. Veli Ertan, *Yeni Usule Göre Arapça Dersleri*, İstanbul: 1968.
16. Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak., 1969.
17. Hüseyin Küçükcalay, *Kur'an Dili Arapça*, Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, 1969.⁹
18. İsmail Ezherli, *Açıklamalı ve Alistırmalı Arapça Grameri "Nahiv"*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1969.¹⁰
19. Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu, *İmam-Hatip Okulları İçin Arapça Dilbilgisi I: (Arapçaya Giriş)*, İstanbul: Yılmaz Ofset, 1971.¹¹

20. Kenan Taşkın - Yakub Gürsoy, *Temel Kaideleriyle Arapça Sarf-Nahiv*, İstanbul: Sebil, 1971.
21. Ali Hastaoğlu - Halil Karlık, Ali Koçer, *Metinli Arapça Dilbilgisi I-IV*, Ankara: Doğu Matbaacılık, 1971.
22. Ali Kemal Belviranlı, *Arabca Rehberi*, İstanbul: Nedve Yayınları, 1972.
23. Ali Özek, *Arapça Edebî Metinler [Nusûsü'l-edebiyee maa tarihi'l-edebi'l-Arabiyye mücezen]*, İstanbul: Özek Yayınevi, 1972.
24. İnci Koçak, *Arapça Dilbilgisi (Sözdizimi)*, Ankara: Ankara Üni. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak., 1972.
25. Yusuf Uralgiray, *Sarf Bilgisi (Fiiller Bölümü)*, Ankara: 1972.
26. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul: İstanbul Üni. Edebiyat Fak., 1973.
27. Sadreddin Yüksel, *Asrî Kamus Arapça-Türkçe*, İstanbul: Hilal Yayınları, 1973.
28. Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu, *İmam-Hatip Liseleri İçin Arapça Dilbilgisi I*, İstanbul: Yılmaz Ofset, 2.bs. 1974.
29. Yusuf Uralgiray, *Sarf Bilgisi*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1975.
- 96 30. Ahmet Gürtaş - İsmet Ersöz - Mustafa Uzunpostalıcı, *İmam-Hatip Liseleri İçin Arapça*, İstanbul: 1976.
31. Komisyon [Mehmet Maksutoğlu - Bekir Sadak - Ahmet Gürtaş - Durmuş Ali Kayapınar - Abdulbaki Turan - Rabiha Çelebi - Mehmet Tükmen - Mustafa Çuhadar - Hasan Güleç], *Sınıf: 1 Arap Dili ve Edebiyatı*, Ankara: Yaykur Açık Yükseköğretim Dairesi, 1976.
32. Hasan Güleç - Faris İbrâhim Hariri, *el-Kıraatü'l-Arabiyye ve'l-muhâdese*, [İzmir:], 1397/1977.
33. Ahmet Gürtaş, *Arapça Öğretiminde Temel Bilgiler*, İstanbul: İrfan Matbaası, 1978.
34. Nihad M. Çetin, *Arapça Metinler I [Nusûsü'l-muhtara]*, İstanbul: İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Şarkiyat Enstitüsü, 1979.
35. Hasan Güleç - Nevzat Aşık, *Arapça Dersleri: Orta I-III*, İzmir: Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, 1981.

B) Neşirler-Tahkikler

Yayınlanmış bazı kitapların tahkik çalışması olduğu görülmektedir. Bunları hem Arap dünyasında hem de Türkiye'de erken dönemde yapılmış tahkik çalışmalarının ilk örnekleri olarak görmek mümkündür. Bu dönemde tez

olarak yapılmış çok sayıda tahkik çalışması bulunmakla birlikte buraya aslı tez olmayan tahkik çalışmaları ilave edilmiştir.

1. Bernhard Lewin, *Şi'ru Abdullah b. el-Mu'tez*, İstanbul: Matbaatü'l-Maarif, 1945.¹²
2. Muhammed b. 'Omar ar-Râdûyânî, *Kitâb Tarcumân al-Balâğa*, nşr.: Ahmed Ateş, İstanbul Üni. Edebiyat Fak Yay. No:395, 1949.
3. Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), *Esrârü'l-belâğa*, thk. Hellmut Ritter, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1954.
4. Ca'far b. Muhammad b. Ca'far at-Tayâlisî, "Kitâb Al-Mukâtara 'İnda'l-Mudâkara", der.: Muhammad Tavit At-Tancî, *Şarkiyat Mecmuası*, 1. Sayının ilavesi (1956), 1-90.
5. Şeyh Abdurrahim Karahisarî, *Tercüme-i Kaside-i Bürde*, yay.: Prof. İsmail Hikmet Ertaylan, İstanbul: Edebiyat Fak. Yayınları, 1960.
6. Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinânâ el-Leysâ Cahiz, (ö. 255/869) *Emelü'l-âmil*; thk. Ramazan Şeşen, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1968.
7. Şenferâ Amr b. Malik el-Ezdî, *Lamiyyetü'l-Arab*, nşr. Mustafa Sabri Sözeri, trc. Yusuf Cemil Ararat. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1962.
8. 'Abdurrahman b. Abi Bakr As-Suyûtî, *al-İktirah fî 'ilm usûl an-nahv*, nşr.: Ahmet Subhi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1975-1978.
9. Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdadî, *Şarh şavâhid şarh al-Tuhfat al-vardiyya*, nşr.: Nazif M. Hoca, İstanbul: Edebiyat Fak. Matbaası, 1978.
10. İbn Hişâm el-Ensârî, "İkâmetü'd-delîl alâ sıhhati't-temsîl ve fesâdi't-te'vîl", hazırlayan: Rabiha Çelebi, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3 (1979), 325-360.

C) Tezler

İstanbul Üni. Edebiyat Fakültesinde mezuniyet için dört sertifika alınması, üçüncü sertifikanın ise tezli olması şartı vardı.¹³ Mezun olan talebelerin -Ahmed Ateş ve Fuat Sezgin'de olduğu gibi- doğrudan doktora veya habilitation tezine başlamaları bu tezin en azından yüksek lisans seviyesinde olduğunu göstermektedir. Bu yüzden Edebiyat Fak. bünyesinde Arap dili ile ilgili bitirme tezlerine de burada yer verilmiştir.

1. Orhan Şaik [Gökyay] (1902-1994), *Arap Edebiyatında Zenci Şairler ve Suhaym Divanı*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Şark Edebiyatı Bölümü, Bitirme Tezi, 1930. Dnş.: Mehmed Fuat Köprülü.

2. Melahat Şefik, *İstanbul Kütübhaneleri Yazma Lügatleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak., Bitirme Tezi, 1932. Dnş.: M. Fuat [Köprülü].
3. Lamia Şükrü, *Kelile ve Dimne*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı, Bitirme Tezi 1934.
4. Ahmed Ateş, *an-Nâbigat ad-Zubyânî, Hayatı ve Eseri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak., Habilitation Tezi, 1943.¹⁴
5. Fuat Sezgin, *Bedi İlminin Tekâmülü ve İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Bediyyelere Ait Yazmalar Kataloğu*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1947. Dnş.: Hellmut Ritter.
6. Şevkiye Işıl İnalçık, *Arap Kaynaklarında Osmanlılara Dair Kayıtlar*, Ankara Üni. DTCF, Doktora Tezi, 1948. Dnş.: M. Necati Lugal.¹⁵
7. Fuat Sezgin, *Macâz al-Qur'ân: Tefsir Tarihine Ait Bir Mukaddime* İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora Tezi, 1949.¹⁶ Dnş.: Hellmut Ritter.
8. İzzet Hasan, *Bedi el-Zaman el-Hemedânî, Asrı, Hayatı ve Makameleri*, Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1956. Dnş.: Walther Bjorkman.
9. Nazif Hoca, *Al-Hadira: Cahiliye Devri Şairlerinden*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi, Bitirme Tezi, 1957. Dnş.: Mükrimin Halil Yinanç.
10. Nihad Mazlum Çetin, *Abu Hatim As-Sicistânî ve Kitâb Al-Mudakkar Wa'l-Mu'annat'i*, İstanbul Üni., Doktora Tezi, 1958. Dnş.: Ahmet Ateş.
11. Ali Daryal, *Cahiliye Devri Şairlerinden Harit b. Hilliza'nın Mu'allaqası ve Onun Abu Bakr Muhammed b. al-Qasim al-Anbârî Tarafından Yapılan Şerhi Hakkında*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1959. Dnş.: Mükrimin Halil Yinanç.
12. Mahmud Esad Coşan, *Arap Şairlerinden Labid b. Rabia'nın Mu'allaqası ve Onun Abu Bakr Muhammed b. Al-Qasim Al-Anbârî Tarafından Yapılan Şerhi Hakkında*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1960.
13. Şevkiye Işıl İnalçık, *Kays b. al-Mulavvah (al-Macnûn) ve Divanının Tenkitli Metni*, Ankara: Ankara Üni. Dil ve Tarih Coğrafya Fak., Doçentlik Tezi, 1960.¹⁷
14. Ahmet Türek, *İbn Muqbil Divanı ve Hayatı, Şahsiyeti, Eseri, Şairliği İle Şiirleri Hakkında Bir Araştırma*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap Filolojisi, Doktora Tezi, 1960-1961. Dnş.: Ahmet Ateş.¹⁸

- 15.Nazif M. Hoca, *Abd al-Qadir b. 'Omar al-Bagdâdî ve Haşiyâ ala Şarh Banat Su'ad li-İbn Hişâm Adlı Eseri*, İstanbul: İstanbul Üni., Doktora Tezi, 1963.¹⁹
- 16.Sevcan Nami, *Amir Husayni'nin Hayatı, Eserleri ve Zad al-Musafirîn'nin Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1963. Dnş.: Ahmet Ateş.
- 17.Nihad M. Çetin, *Abu Muhammed Abdullah el-Abdalakânî [Zevzenî] ve Kitâb Hamâsat ez-Zurafâ Min Aş'ar Al-Muhdatin Wa'l-Qudama Adlı Eseri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak., Doçentlik Tezi, 1964.
- 18.M. Meral Çörtü, *Arap Şairlerinden Amr b.Kultûm'un Mu'allaqası ve Abu Bakr Muhammad b. al-Qasim al-Anbârî Tarafından Yapılan Şerhi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1964. Dnş.: Ahmet Ateş.
- 19.Atilla Şener, *Abu Nasr İsmail b. Hammad Al-Cawharî ve Kitâb Arud al-Waraqâ Adlı Eseri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1964.
- 20.Nail Bayraktar, *Bağdadlı Vehbi Efendi Kütüphanesi'ndeki Önemli Arapça Yazmaların (Diğer Ktb.lerdeki Nüshalar Dahil) Kataloğu*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1964. Dnş.: Ahmet Ateş.²⁰
- 21.Muammer Sencer, *Tuğra'i Divanı'nın Tenkitli Neşri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi. 1964.
- 22.Orhan Bilgin, *Abu İkrima Âmir b. İmrân Az-Zabbî'nin Kitâb al-amsâl'i*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1965. Dnş.: Ahmet Ateş, Nihad M. Çetin.
- 23.Ramazan Şeşen, *Cahiz (159-255H.=775-869M.): Hayatı, Eserleri, İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifleri ve Kitâb al-âmil va'l-ma' mül ile Risala fi madh al-kutub va'l-hass ala cam'iha Adlı Eserlerinin Tenkitli Neşri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1965. Dnş.: Ahmet Ateş, Ali Nihad Tarlan.
- 24.Hakkı Ersoy, *Abu'l-Hasan Ali b. Muhammad Al-Haravî'nin K. Al-Lâmât Adlı Eseri ve Yazarın Hayatı ile Diğer Eserlerinin Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1965. Dnş.: Ahmet Ateş, Nihad M. Çetin.

- 25.H. Ahmet Sevgi, *al-Suyûtî Hayatı ve İki Mecmuada Bulunan 44 Risalesinin Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1965. Dnş.: Ahmet Ateş, Nihad M. Çetin.
- 26.Ahmet Subhi Furat, *el-Hatîb el-İskâfî, Kitâbu'l-Mecâlis*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap Filolojisi, Doktora Tezi, 1966. Dnş.: Ahmet Ateş
- 27.Ahmet İhsan Türek, *Abu Bakr Muhammad İbn al-Anbârî: Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Kitâb az-Zahir*, Atatürk Üni., Doktora Tezi, 1966.
- 28.Salih Uçan, *Abu'l-Ala al-Ma'arri (363-449/973-1057): Hayatı, Kısaca Fikirleri, Eserleri ve İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmaları*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1966. Dnş.: Ahmet Ateş.
- 29.Mehmet Seçilmiş, *İbn al-Sarrâc ve Kitâb al-İştikâk'ı*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1966.
- 30.Muzaffer Özcanoglu, *Abu'l-Hasan Ali b. Muhammad al-Haravî ve Kitâbı al-Azhiyası [el-Uzhiyye]*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1966.
- 31.Ali Özek, *Muhatil [Mukatil] b. Süleyman ve al-Vucuh ve'n-Nazair'i*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1966.
- 32.Ömer Okumuş, *İbn Cinni: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kitâb al-Aruz'u*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1967.
- 33.Tevfik Rüştü Topuzoglu, *Abu Mansur al-Sa'âlibî ve İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Eserlerinin Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1967. Dnş.: Nihad M.Çetin.
- 34.Mahir Sevimay, *Abu Hatim Al-Sicistânî ve Kitâb Tefsir Garib Mâ Fî Kitâb Sibawayhi Min Abniya'sı*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1967. Dnş.: Nihad M. Çetin.
- 35.Süleyman Deveer, *Ebû Mansûr es-Se'âlibî, Semeru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mensûb'un 15. Bâbı*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap Filolojisi Bitirme Tezi, 1968. Dnş.: Nihad M. Çetin.
- 36.Ayhan Önder, *al-Bahrazî [Baharzî] ve Dünyal al-kasrı'n [Dümyetü'l-kasr] İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1968. Dnş.: Nihad M. Çetin.
- 37.Ahmet Gürtaş, *Konya Yusufâğa Kitaplığında Bulunan Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Yazmalar (H. VII./M. XIII. Asrın Ortasına Kadar)*,²¹ Öğretim Üyeliği Tezi, 1969. Dnş.: Doç. Dr. Nihad M. Çetin.

- 38.Mehmet Emin Terzioğlu, *Abdülkâhir el-Cürcânî: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kitâbü'l-Cümel'i*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1969.
- 39.Murat Yüksel, *Abu Mansûr Al-Cavalikî ve al-Muhtasar fî al-Nahv'i*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1969.
- 40.Orhan İnan, *al-Baharzi'nin Dumyat al-Kasr'ın İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1969. Dnş.: Nihad M. Çetin.
- 41.Mevlüt Kuyucu, *Mehmed Zihni. Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1970.
- 42.Ali Deniz, *Ebû Mansûr es-Se 'âlibî'nin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan el-İcâz ve'l-İ'caz Adlı Eserinin Yazmaların Tavsiifi ile İlk Üç Babının Tenkidli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1970. Dnş.: Nihad M. Çetin.
- 43.Mehmet Çakır, *Kur'an-ı Kerim'de Endirek Cümle*, İzmir Yüksek İslam Enstitüsü, Öğretim Üyeliği Tezi, 1970.
- 44.Mustafa İz, *İbn al-Haşşâb. Hayatı ve Şahsiyeti ve Şarh al-Cumal'inin 6 Faslıının Tenkidli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1970.
- 45.M. Özel Akbaş, *İbnü'l-Haşşâb: Hayatı, Şahsiyeti ve Şerhü'l-Cümel'inin 13. Faslıının Tenkidli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1970.
- 46.Doğan Gülnur, *Ebu Ali el-Fârisî ve el-İzâh fî'n-Nahv*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1970. Dnş.: Nihad M. Çetin.
- 47.Mehmet Yaşar Paköz, *Abu'l-Fath Osman b. Cinnî ve el-Luma' fî'n-Nahv'i*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Yüksek Lisans, 1970. Dnş.: Nihad M. Çetin.
- 48.Hasan Akarsu, *İbn al-Sikkît Abu Yusuf Yakub b. İshak'ın Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazma Eserlerinin Tavsiifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1970.
- 49.Şaban Ünlü, *Sadraddin "Ali al-Basrî" ve al-Hamasat al-Basriya*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1970.
- 50.Halil Haki İyigün, *Abu Hilâl al-Askarî, İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Eserlerinin Tavsiifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1970.

- 51.Mehmed Özer, *Abu'l Abbas Ahmed b. Yahya Sa'lab İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Eserlerinin Tavsiği*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1970.
- 52.Nizamettin Yüzbaşıoğlu, *Abü Sa'id al-Asma'i: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1970.
- 53.Ahmet Suphi Furat, *al-Mubarrad Arap Filolojisindeki Yeri Dil ve Edebiyat Hakkındaki Çalışmaları*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak., Doçentlik Tezi, 1971.
- 54.İshak Okutan, *Abu Mansûr al-Cavalikî ve İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Eserlerin Tavsiği*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1971.
- 55.Fevzi Hamidi, *Abul-Fath Osman b. Cinnî ve al-Luma fi al-nahv Adli Eserinin İkinci Bölümü*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1971.
- 56.Sıraç Sümen, *Nimat Allah al-Cazairi'nin K. Furûk al-luga ve Abu Hilal Al-Askara'nin K. Furuk al-Iugaviye Adli Eserlerinde Açıklanan Kel. İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1971.
- 57.Nurullah Özsoy, *Ahmed b. Kamil al-Şacarî, Hayatı, Şahsiyeti Eserleri ve K. Ahbar al-Kuzat al-Şu'arasının İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1971.
- 58.Abdullah Özkırlar, *al-Balî, Hayatı Eserleri ve Şarh al-Cumainin Dördüncü Babının Tenkitli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1971.
- 59.Hıdır Yalçın, *İbn Kutayba Hayatı, İstanbul Kütüphanesinde Mevcut Yazma Eserlerin Tavsiği*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1971.
- 60.Handan Baytuz, *al-Balî, Hayatı, Eserleri ve Şarh Al-Cumal'inin Birinci Babının Tenkitli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1971.
- 61.Orhan Baykal, *İsmail Hakkı Bursavi: Hayatı - Eserleri ve al-Furûk'unun Dördüncü Bölümünün İlk Yarısının Tenkidli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1971.
- 62.Osman Şenel, *İsmail Hakkı Bursavi Hayatı Eserleri ve al-Furuk'unun Dördüncü Bölümünün İkinci Yarısının Tenkitli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1971. Dnş.: Nihad M. Çetin.

- 63.Emin Erdönmez, *Abu Ali Al-Kâlî ve İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Eserlerinin Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1971.
- 64.Hulusi Kılıç, *Türkçe'de Arap Lexicographie'si Çalışmaları*, Konya Yüksek İslam Enstitüsü Öğrt. Üyeliği Tezi, 1972. Dnş.: Dr. Hüseyin Küçükkalay.²²
- 65.Gülseren Aslantürk, *İbn Sallam al-Cumahi Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1972.
- 66.Yaşar Koçak, *al-Farra Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1972.
- 67.Ahmed Gümüüş, *Kemal Paşa-Zâde ve Arapça ile İlgili Üç Risalesi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1972.
- 68.Ahmet Mermer, *Abu-l Hasan al-Kiftî*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1972.
- 69.Ahmet Altınışık, *Kalâ'id al-Farâ'id (Veya Ahâsin Al-mahâsin)'in III. Babının Tenkidli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1972.
- 70.Hasan Uzuntaş, *Abu Mansûr al-Sa'âlibî ve Bard al-akbâd fî al-Dad'ın Tenkidli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1972.
- 71.Hasan Güleç, *İbni Kuteybe ve Eserleri*, İzmir Yüksek İslam Enstitüsü, Bitirme Tezi, 1972. Dnş.: İbrahim Hariri.
- 72.Ali Özek, *ez-Zemahşeri ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Doktora Tezi, 1973.²³ Dnş. M. Nihad Çetin
- 73.İnci Koçak, *Arapça ve Akkadça Nominal ve Verbal Formlar ve Cümle Kuruluşları Mukayesesi*, Ankara: Ankara Üni. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak., Doktora Tezi, 1973. Dnş.: Kemal Balkan (Şevkiye Işıl İnalçık).
- 74.Ali Şakir Ergin,²⁴ *Kitâb Ma'âni Abyât al-Hamâsa: Abu Abdallah al-Huseyn b. Alı al-Namarî*, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1973. Dnş.: Adnan Erzi (Şevkiye Işıl İnalçık).
- 75.Münif Okutur, *Nur al-din Abd al-Rahman Câmî Hayatı ve Eserlerinin Topkapı Sarayı Kütüphanesindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1973.

76. Mahmut Nedim Turaç, *İbn al-Hacib*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1973.
77. Sadeddin Saçı, *İbn al-Anbârî Abd al-Rahman b. Muhammed Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Yazma Eserlerinin Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1973.
78. Salih Kuran, *Abu Muhammed Abd Allah İbn al-Mukaffa Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1973.
79. Emrullah Hatiboğlu Bayraktar, *Garib al-Kur'an'a Dair Yazılmış Eserler ile Bunlardan İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Olan Yazmaların Tesbit ve Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1974.
80. Mehmed Polat Gültekin, *Abu Nasr İsmâ'il b. Hammad al-Cavharî ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazmalarının Tavsifleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1974.
81. Necat Kamber, *Sadr al-Din Ali al-Basrî'nin Hamasat al-Basriye'sinin indeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1974.
82. Necmettin Ünal, *Abu Abd Allah al-Husayn b. Ahmed al-Zavzanî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1974.
83. Mehmet Gürler, *al-Mütarrizî Nasir b. Abu'l-Makarim Abd al-Sayyid Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Yazma Eserlerinin Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1974.
84. İsmail Öneri, *İbn Halavayh al-Husayn b. Ahmed b. Muhammed al-Hamzanî ve Eserleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1974.
85. Ahmet Acar, *Ebü'l-Ala el-Maarrî'nin el-Fusûl ve'l-Gayât Adlı Eserinin İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
86. İbrahim Yıldız, *Camal al-din Abu Abd al-Allah b. Malik al-Ta'i al-Cayyânî ve İst. Ktp.lerinde Mevcut Yazma Eserlerinin Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.

- 87.Kasım Çoban, *Celal al-din al-kazvinî Hatib Dimaşk, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
- 88.İlhan Soylan, *al-Harizmî (Abu Bakr Muhammed b. al-Abbas) Hayatı Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazmaların Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
- 89.Mustafa Seçkin, *Calal ad-din As-Suyutî'nin Tuhfat al-Arib fî nuhat muhni 'l-labîb [Muğni 'l-lebîb] Adlı Eserinin Fihristi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
- 90.Avni Süngü, *Omar Hayyam, (Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Rubailerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
- 91.Duran Kömürcü, *Harîrî al-Basrî al-Haramî ve İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Eserlerinin Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
- 92.Nesime Yazıcı, *Badi al-Zaman al-Hamadi Hayatı Şahsiyeti, Eserleri ve Bu Eserlerin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazmalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
- 93.Süleyman Zeki Bağlan, *İbn Durayd Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
- 94.Ahmet Acar, *Abu'l -' Ala' al-Ma'arrî'nin Al-Fusûl va'l Gayât Adlı Eserinin İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
- 95.Osman Yalınız, *Yatimat Al-Dehr ve Zeyillerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazmaları*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
- 96.İzzet Döllük, *Al-Zaccâcî ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmaları ile al-Cumal'ın Şerhlerinin Tespiti*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
- 97.Ali Erkan, *İbn Arabşah Muhammed b. Arabşah. Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.

98. Edip Yılmaz, *Molla Fenârî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1975.
99. Muharrem Çelebi, *Meanî'l-Kur'an ve ez-Zeccâc*, Atatürk Üni. İslami İlimler Fak., Doktora Tezi, 1976. Dnş.: İsmail Cerrahoğlu.
100. Cevdet İsmail Muhammed,²⁵ *Türk-Arap Darbimeselleri Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma*, Ankara: Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1976.
101. Ali Rıza Karahan, *Nefhatu'l-Meclûb min Simâri'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb'un Tenkitli Basımı*, Ankara Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1976. Dnş.: Kemal Işık.
102. Muhammed Cevdet İsmail, *Türk-Arap Darbimeselleri Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma*, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1976. Dnş.: Kemal Işık.
103. Hasan Güleç, *İmam Şafî'nin Edebi Yönü ve Divanının Türkçesi*, İzmir, Yüksek Lisans, 1976. Dnş.: Yusuf Ziya Kavakçı.²⁶
104. Baki Doğan, *İbn 'Abd Rabbihi Hayatı, Eserleri ve Şahsiyeti*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1976.
105. Halid İlerisoy, *Mustafa b. İbrahim'in Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eserlerinin Mahiyeti, Tavsifleri ve Zubdat al-Amsâl'inin İlk On Babının Tenkitli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1976.
106. Ali Uçar, *al-Nuvayrî Hayatı, Şahsiyeti, Eseri ve Eserinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1976.
107. Ali Tulgar, *İbn al-Şayh Abu'l-Haccâc al-Balavî Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve K. Alif-Ba'sının İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1976.
108. İnci Koçak, *Araplarda ve Akkadlarda Kutsal Değerlerle Bağlantılı Şahıs Adlarının ve Tanrı Sıfatlarının Karşılaştırılması (İslâmiyet'ten Önce)*, Ankara Üni. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Arap Dili ve Edebiyatı Kürsüsü, Doçentlik Tezi, 1977.
109. Nevzat Âşık, *Bedi'ü'z-Zemân el-Hemezânî: Hayatı, Makâmâtı ve Te'sîri*, Dokuz Eylül Üni. İlâhiyat Fak., Doktora Tezi, 1977.

110. Öznur Ertümer, *al-Tanûhî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1977.
111. İsmetullah Güler, *al-Muhassin b. Ali b. Muhammed b. Davud al-Tanûhî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve K. al-Farac Ba'd al-şidda'nin 14. Bölümünün Şiir Kafiye İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1977.
112. Nihat Armağan, *Abu Hilâl al-Askarî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1977.
113. Emine Dükkân, *İbn Nubata Hayatı, Şahsiyeti Eserleri Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1977.
114. Kâmil Sakin, *Abu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed al-Maydânî al-Nisâbü'rî Hayatı ve İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Eserlerinin Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1977. Dnş.: Ahmed Subhi Furat.
115. Zülfikar Tüccar, *Abu 'Ubayd'in Garib al-Hadis'i Hakkında İbn Kutayba'nin Islah al-Galat Adlı Eseri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1977.
116. Özer Şenler, *Abu Hayyân al-Andalûsî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Şarh Tashîl al-favâ'id Adlı Eserinin 4,5,6 Ciltlerinin İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1977.
117. Bedri Karsel, *al-Sakkâkî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmaları*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1977.
118. Hüseyin Tural, *İbnu's-Sîd al-Batalyavsî ve Kitâbu'l-Hulal fî Şarh abyâti'l-Cumal*, Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1978. Dnş.: Prof. Dr. Nihad M. Çetin.
119. Ahmet Suphi Furat, *el-Firuzâbâdî'nin es-Sıhah'ı Tenkidi*, [İstanbul], Profesörlük Tezi, 1978.
120. Hikmiye Yetim, *Macma' al-Amsâl 160-189 Varaklarının Yorumu*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1978. Dnş.: Tahsin Yazıcı.

121. Yusuf Kılıç, *al-Hatib al-Bağdâdî ve 'al-Fakîh va'l-Mutaşakkîh Adlı Eseri*, İstanbul: İstanbul Üni. Arap ve Fars Dilleri Edebiyatları Bölümü, Doktora Tezi, 1978. Dnş.: Prof. Dr. Nihad M. Çetin.
122. Erol Ayyıldız, *20. Asır Arap Edebiyatında Mustafa Sâdık er-Râfî 'î'nin Yeri*, Uludağ Üni., Doktora Tezi, 1978. Dnş.: Nihad Mazlum Çetin.
123. Nasser Akhlagui, *Ebu'l-Fazıl Beyhakî, Tarihi ve Tarihinin Dili ve Edebi Değeri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Doktora Tezi, 1978. Dnş.: Tahsin Yazıcı.
124. Hasan Güleç, *Arap Dil Hususiyetlerinin Fıkıh İhtilaflarındaki Rolü*, Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1979.
125. Süleyman Tülüçü, *Mu'allakât ve Şairleri Üzerine İncelemeler*, Atatürk Üni., Yüksek Lisans, 1979. Dnş.: Nazif Şahinoğlu.
126. Hüseyin Varol, *Edebü'l-kâtib: Tahkik ve Takdim (İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim)*, Erzurum: Atatürk Üni. İslâmî İlimler Fak., Doktora Tezi, 1979.
127. Ahmet Sarıkaya, *İbn Faris Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1979.
128. Mustafa Eriş, *İbn Zafer al-Sakalî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Yazmalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1979.
129. Mehmed Beşir Akalpoğlu, *Kemal Paşa-Zade'nin Cem'e Dair iki risalesi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1979. Dnş.: İhsan Örcü.
130. Hafize Subaşı, *Abu Mansûr al-Azharî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1979.
131. Abdullah Köşe, *Abu'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali b. Abd Allah al-Rummânî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1979.
132. Ahmet Aybar, *İbn Fahd Al-Halabî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri; Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1979.

133. Hüseyin Mozak, *Kutrub Hayatı, Şahsiyet. Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1979.
134. Fevzi Bayraktar, *Al-Zamahşari'nin Hayatı ve Muzhatı Al-Muta'annis Adlı Eseri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1979.
135. İ. Ethem Bingöl, *al-Salabî, Hayatı Edebi Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1979.
136. Veli Tola, *Abu Mansûr al-Sa'âlibî'ye Ait On Bir Eserin Mevzu Fihristi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1980.
137. Sadettin Ünal, *İsa b. İbrahim ar-Raba'î Nizâmu'l-garib fi'l-luga: İnceleme – Metin*, Atatürk Üni. Edebiyat Fak. Arap Fars Dili ve Edebiyatı, Doktora Tezi, 1980. Dnş.: Doç. Dr. M. Nazif Şahinoğlu.
138. Bahattin Kök, *Seyfuddin et-Türkmânî ve Divânı*, Atatürk Üni. [İlâhiyat Fak.] Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1980. Dnş.: Doç. Dr. M. Nazif Şahinoğlu.
139. Osman Mustafa Aşçıoğlu, *Lütfi el-Menfeluti'nin Hayatı, Eserleri ve XIX-XX. Asır Arap Edebiyatındaki Yeri*, Uludağ Üni., İlâhiyat Fak. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1980. Dnş.: Prof. Dr. Nihad Mazlum Çetin.
140. İsmail Hakkı Sezer, *İmam Busirî ve Bürde'si*, Konya Yüksek İslam Enstitüsü, Öğretim Üyeliği Tezi, 1980.
141. Saim Arı, *Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserlerinden Kitâbu'l-Lama'ât'ı*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap Fars Dili ve Edebiyatı, Bitirme Tezi, 1980. Dnş.: Ahmet Suphi Furat.²⁷
142. Süleyha Can, *Atif Efendi Kütüphanesinde Mevcut Arapça-Arapça, Arapça-Türkçe, Türkçe-Arapça Yazma Lügatlarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1980.
143. Keriman Körklü, *al-Ragib al-İsfahânî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Muhazarât al-udabâ'sının İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarının Tasnifi ile VIII. Hadd'inin İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1980.
144. Hasan Avcı, *Al-Ragib Al-İsfahani Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri Ve Muhazarar Al-Udaba'sının İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarının Tavsifi İle VI.*

Hadd'inin İndeksi, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1980.

145. Kadir Yentür, *İbn Hicca al-Hamavî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaların Tasvifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1980. Dnş.: İhsan Örucü.
146. Yüksel, *Mete, Taşköprü-Zâde'nin Miftâh al-Sa'ada Adlı Eserinin "İlm Amsâl" Faslıının Tenkitli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1980.
147. Kemal Arkun, *Ahmed b. Fâris, Şahsiyeti, Eserleri ve Kitâb es-Sâhibî'nin İlk Babının Tenkidli Metni*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap Fars Dili ve Edebiyatı, Bitirme, Tezi, 1981. Dnş.: Nihad Mazlum Çetin.
148. Muharrem Çelebi, *Kutrub: Hayatı, Eserleri ve Kitâb al-Azmina*, Atatürk Üni. [İlâhiyat Fak.] Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Doçentlik Tezi, 1981.
149. Ahmet Savran,²⁸ *Abbasiler Devri Edebiyatında Sûliler ve Abu Bakr as-Sûlî*, Atatürk Üni. Edebiyat Fak. Doçentlik Tezi, 1981.
150. Mevlüt Çilesiz, *Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa'nın Miftâhu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Siyâde Adlı Eserinin Me'ânî, Beyân ve Bedî İlimlerine Dair Kısımları: (metin, tercüme notlar ve açıklamalar)*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap Fars Dili ve Edebiyatı, Bitirme Tezi, 1981. Dnş.: Nihad Mazlum Çetin.
151. M. Sadi Çöğenli, *Hicrî VI. ve VII. (501-700) Asırlarda Dil Çalışmaları ve Belli Başlı Nahivciler*, Atatürk Üni. Fen-Edebiyat Fak., Doktora Ön Çalışması [Yüksek Lisans], 1981. Dnş.: M. Nazif Şahinoğlu.
152. Cemal Muhtar, *Ferişteoğulları'nın Arapça-Türkçe Lügatleri Üzerinde Araştırma*, Ankara Üni. İlâhiyat Fak. İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Türk İslâm Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1981. Dnş.: Doç. Dr. Mahmut Esat Coşan.
153. Sadreddin Gümüş, *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, Öğretim Üyeliği Tezi, 1981.
154. Salih Fişek, *İbn Cinnî Hayatı-Edebi Şahsiyeti, Eserleri al-Hasâis (c.III, s.282-309)'in Tercümesi Metinde İsimleri Zikr Edilen Şair ve Mü'elliflerin Hal Tercümeleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bitirme Tezi, 1981. Dnş.: Prof. Dr. Ahmet Subhi Furat.
155. Seyfidar Kartal, *Şihâb al-Din Abu'l-Abbas Ahmed b. Abd Allah al-Kalkaşandî ve Subh al-A'şâ'sından Bir Bölümün (c.II,s.183-196) Tercümesi*,

- İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1981.
156. Kazım Sağlam, *İbn Cinnî'nin Gramere Dair Görüşlerinde Kur'an-ı Kerim'in Yeri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1981.
157. Fevzi Koç, *Hızır b. İlyas Hayatı Eserleri ve Risale fi'n-nahv Adlı Eserini Türkçeye Tercümesi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1981.
158. Hızır Ali Muradoğlu, *Kemal Paşa-Zade. Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri ve Risala fi bayân ahvâl al-zamâir*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1981.
159. Mümin Nalbantoğlu *Calal Al-Din Al-Suyutî Hayatı Eserleri al-Muzhir'den Bir Parçanın (C.II, S.469-478) Tercümesi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1981. Dnş.: Ahmed Suphi Furat.
160. Cevat İzgi, *Taşköprülü-Zade'nin Miiftâh as-Saada va Misbâh as-Siyada'sinin Lügat İlmi Kısmı (Metin, Tercüme, Notlar Ve Açıklamalar)*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1981.
161. Behiye Aksoy, *Ziya' al-Din İbn al-Asîr ve İmâd al-Din İbn al-Asîr Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1981. Dnş.: Nihad M. Çetin.
162. Hatice, Çeşmeci, *İzz al-Din İbn al-Asîr Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1981. Dnş.: İhsan Örucü.
163. Fatıma Sevde Şağmıt, *Macd al-Din İbn al-Asîr Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1981.
164. Ziyaeddin Keremoğlu, *Tuhfe-i Fevzi*, Ankara Üni. İlahiyat Fak., Bitirme Tezi, 1981. Dnş.: M. Esad Coşan.
165. Nasuhi Ünal Karaarslan, *Cami' at-Ta'rib ve Arapça'da Yabancı Kelimeler Meselesi*, Atatürk Üni., [İlahiyat Fak.] Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Doçentlik Tezi, 1982.²⁹
166. Süleyman Tülücü, *Züheyr b. Ebî Sül mâ ve Edebi Kişiliği*, Atatürk Üni. Doktora Tezi, 1982. Dnş.: Zâhid Aksu.

167. Hüseyin Avni Çelik, *İbn Kayim al-Cavziya ve Eseri Ma'ânî al-Adavât va'l-Hurûf (Va'l-İ'rab)*, Atatürk Üni. Van Fen-Edebiyat Fak. Doktora Tezi, 1982. Dnş.: Doç. Dr. İbrahim Düzen.
168. Hüseyin Elmalı, *Hicri III. Asırdaki Edebî Çalışmalar ve Belli Başlı Edip ve Şairler*, Atatürk Üni., Yüksek Lisans, 1982. Dnş.: M. Nazif Şahinoğlu.
169. Mustafa Kılıçlı, *Hicri III. Asırdaki Dil Çalışmaları ve Belli Başlı Dileler*, Atatürk Üni., Doktora Ön Çalışması [Yüksek Lisans], 1982. Dnş.: M. Nazif Şahinoğlu.
170. Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Nahiv Açısından İslam Hukuk Metodolojisiinde Edat ve Manalı Harflerin Yeri*, Atatürk Üni. Edebiyat Fak., Yüksek Lisans, 1982.
171. Mustafa Korkut, *es-Suyûtî'nin Risâle fî Sebebi Vaz'î İlmi'l-Arabiyye Adlı Eserinin Tenkidli Metni ve Tercümesi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1982. Dnş.: Nihad Mazlum Çetin.
172. Halil Farsakoğlu, *al-Suyûtî'nin al-Muzhir fî ulûm al-luga ve anva'iha Adlı Eserinden Bir Bölümünün Tercümesi. (s.341-352)*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü Bitirme Tezi, 1982.
173. Gülen Sarısamur, *İbn al-Şacarî, Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları İle al-Amâlî'nin Şairler İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1982.
174. Serpil Çezik, *Al-Hafâcî, Hayatı, Rayhânat al-Alibbâ ve Zuhrat al-Hayat al-Dünya Adlı Eserinin Kitap, Şair, Yer Şahıs İsimlerine Göre Umumi İndeksi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1982.
175. Sevcan Kaya, *Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde (Nr.2511) Dil ve Edebiyata Dair Bazı Risaleleri İhtiva Eden Bir Mecmua*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1982.
176. Azmi Şerbetçi, *Kutb al-Din Şirâzî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İst. Ktb.'lerindeki Mevcut Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1982.
177. İhsan Yılmazgil, *Mustafa b. İbrahim. Zubdat al-Amsâl (Muellifin Hayatı, Eserleri İstanbul Kütüphanelerinde Yazma Nüshaları ve Son On Babının Tenkitli Metni)*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1982.
178. Kutsal Köle, *Muhammad b. Kutb al-Din al-İznikî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*,

- İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1982.
179. Sabahattin İcin, *Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde Mevcut Arapça-Arapça, Arapça- Türkçe, Türkçe - Arapça Yazma Lügatların Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1982.
180. Osman Keleş, *Molla Hasan Paşa. Hayatı, Eserleri ve Eserlerinin Süleymaniye Kütüphanesindeki Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1982.
181. Ahmet Altun, *Köprülü Kütüphanesinde Mevcut Arapça-Arapça, Arapça-Farsça, Arapça- Türkçe Yazma Lügatlar*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1982.
182. Şükrü Arslan, *İbnü'l-Yezidî ve Garibü'l-Kur'an'ı*, Atatürk Üni. [İlahiyat Fak.] Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1982. Dnş.: Doç. Dr. M. Nazif Şahinoğlu.
183. Cevdet İsmail Çakmakçı, *Kur'an'daki Atasözleri, Bunların Arap Dili ve Edebiyatına Etkileri*, Atatürk Üni. İlahiyat Fak., Doçentlik Tezi, 1981'de devam ediyor.³⁰

D) Makaleler

1. Tahirü'l-Mevlevi, "Kur'ân'ın İcazı", *Mahfil*, 4/49 (Mayıs-Haziran 1924), 2.
2. Tahirü'l-Mevlevi, "Esvak-ı Arab", *Mahfil*, 6/65 (Eylül-Ekim 1925), 80.
3. Tahirü'l-Mevlevi, "Meşhur Kelile ve Dimne Eseri Hakkında", *Mahfil*, 4/49 (Mayıs-Haziran 1924), 14; 5/56 (Aralık 1924-Ocak 1925), 150; 5/58 (Şubat-Mart 1925), 194.
4. Mehmed Şerefeddin [Yaltkaya], "Mütenebbi'den Evvel Şiir", *İstanbul Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 4/3-4 (1925) 211-260.
5. Mehmed Şerefeddin [Yaltkaya], "Mütenebbi II", *İstanbul Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 4/5 (1925) 316-324.
6. [Mehmed] Şerefeddin Yaltkaya, "Türlere Dair Arapça Şiirler", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Türkiyat Mecmuası [TM]*, 5/() (1936), 307-326.
7. Muallim Nafiz Danışman, "B. Şerefeddin Yaltkaya'nın Terceme Hataları", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası*, 1/24 (5 Aralık 1941), 3.
8. Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Naci ve Tercüme", *Tercüme*, 4/22 (1943), 238-245.

9. [Mehmed] Şerefeddin Yaltkaya, “Arap Lügat ve Gramercileri Arasında Türkler”, *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Türkiyat Mecmuası [TM]*, 7-8/1 (1940-1942), 321-322.
10. Nafiz Danışman, “Prof. Şerefeddin Yaltkaya'nın Arapçadan Terceme Ettiği Bir Eser”, *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası*, 1/23 (21 Kasım 1941), 3.
11. “Kelile ve Dimne”, *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası*, 1/28 (20 Şubat 1942), 4.
12. Fevziye Abdullah Tansel, “Muallim Naci'nin Arapça ve Acemceden Tercümeleri”, *Tercüme*, 10/56 (Mart 1953), 51-67.
13. Nafiz Danışman, “Tasavvuf Şi'irlerinden Düşündürücü Tercümeler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1-4 (1956) 76-85.
14. Nafiz Danışman, “Câhiliyye” Kelimesinin Mânâ ve Menşe’i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1-4 (1956), 192-197.
15. H. Hüsnü, “İbni Arabşah”, *Türkiyat Mecmuası*, 3 / () (1935), 157-184.
16. Nihad M. Çetin, “Arapça’da Kelimelerin Müzekkerlik ve Müenneslik Keyfiyetine Dair Müstakil Eserler”, *Şarkiyat Mecmuası*, 1 (1956), 89-118.³¹
17. Fuat Sezgin, “Üç Macmu’at ar-Rasâ’il”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2/2-4 (1958), 231-256.
18. Nihad M. Çetin, “Arap Dili Sarf ve Nahvine Dâir Üç Eser”, *Şarkiyat Mecmuası*, 3 (1959), 162-168.
19. Kemal Çağdaş, “Şarktan Şaheserler: Kelile ve Dimne”, *İslâm*, 4/37 (Ekim 1960), 29; 4/38 (Kasım 1960), 61.
20. Nazif Hoca, “Abdalqadir b. ‘Omar Al-Bağdâdî'nin Eserlerinin İstanbul'daki Yazmaları”, *Şarkiyat Mecmuası*, 4 (1961), 119-145.
21. M. Sabri Sözeri, “Şenferâ ve Lamiyyetü'l-‘Arab”, *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1/1 (1963) 1-9, 11.
22. M. Nuri Gencosman, “İslami Edebiyatta Kaside“, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2/6-7 (1963), 31-35.
23. Ahmet Ateş, “Hellmut Ritter”, *Şarkiyat Mecmuası*, 5 (1964), 1-14.
24. Cemal Muhtar, “Cahiliye Devri Şiiri”, *Doğu Dilleri [Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Dergisi]*, 1/1 (1964), 45-48.

25. Ahmet Ateş, “Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler Üzerine Bir Deneme II: XI. Yüzyıldan Bugüne Kadar”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, 2/1-2 (1965), 5-25.
26. Cemal Muhtar, “İmriü'l-Kays”, *Doğu Dilleri [Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Dergisi]*, 1/2 (1966), 177-193.
27. Ahmet Ateş, “Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler” (I) X. Yüzyıla Kadar”, *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları*, 1 (1966), 26-31.
28. Süleyman Tülücü, “Hassân b. Sâbit b. el-Münzır el-Ensârî (Takriben M. 563-682)”, *İslâm Düşüncesi*, 4 (1967), 250-251.
29. Hüseyin Küçükcalay, “Kur'an, Hadis ve İslamiyetin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri”, *İslâm Medeniyeti*, 1/5 (1967), 44-46.
30. Süleyman Tülücü, “Arab Edebiyatında Kaside”, *İslâm Düşüncesi*, 6 (1968), 362-367.
31. Süleyman Tülücü, “Hazret-i Peygamber (s.a.v)'in Takdir Ettiği Şair: Ka'b b. Züheyr”, *İslâm Medeniyeti*, 1/8 (1968), 37-38.
32. Süleyman Tülücü, “Cahiliye Devri Şairlerinden Züheyr'in Dini İnancı ve Şiirlerinde Dini İzler”, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, 25/2 (1969), 3- 12.
33. Hamide Demirel, “Fuzuli's Arabic Divan”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]*, 28/1-2 (1970), 75-85.
34. Süleyman Tülücü, “Lebid”, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 9/98-99 (1970), 231-234.³²
35. İnci Koçak, “Zuhayr b. Abi Sulma'nın Şiirlerindeki Bazı Atasözleri ve Hikmetli Beyitler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]*, 28/3-4 (1970), 233-237.
36. İnci Koçak, “Akkadca, Arapça ve Suryanca'da Zamirler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]*, 28/3-4 (1970), 239-244.
37. İnci Koçak, “Mu'allaka'larda Oyun”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]*, 28/3 – 4 (1970), 333-337.
38. Gönül Alpay, “Hamdullah Hamdi'nin Leyla ve Mecnun Hikâyesi”, *Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi*, 1 (1970), 25-33.
39. Yusuf Uralgiray, “Ahmet Şavki”, *Ankara Üniversitesi DTCF Doğu Dilleri Dergisi*, 1/4 (1970), 213-260.

40. Şevkiye İnalçık, “al-Haris b. 'Asad al-Muhâsibî ve Kitâb al-Kasd”, *Doğu Dilleri [Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Dergisi]*, 2/1 (1971), 49-76.
41. Ahmet İhsan Türek, “Klasik Arap Edebiyatının Son Şairlerinden al-Hakam al-Xuzrî”, *Atatürk Üni. Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi*, 2(1971), 171-178.
42. Ahmet İhsan Türek, “Râ'î ve Şiirleri”, *Atatürk Üni. Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi*, 4 (1972), 125-185.
43. Nazif Hoca, ‘Abd Al-Kadir b. ‘Omar al-Bağdâdî'nin Elyazısı ile İki Mecmuası”, *Şarkiyat Mecmuası*, 7 (1972), 69-82.
44. Nihad M. Çetin, “Arapça Birkaç Darb-ı Meselin ve Şeyhî'nin Har-nâme'sinde İşlediği Hikâyenin Menşei Hakkında”, *Şarkiyat Mecmuası*, 7 (1972), 227-243.
45. Nihad M. Çetin, “Ahmed Ateş, Hayatı ve Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, 7 (1972), 1-24.
46. Tuncer Gülensoy, “Yaşayan Farsça ve Arapçadaki Türkçe Kelimeler Üzerine Bazı Notlar”, *İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 21(1973), 127-157.
47. Hasan Güleç, “Ebu'l-Atahiye [130-211h. / 748-816 m.] ve Divanından Seçmeler”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 14/3 (1975), 162-170.
48. Osman Keskiöglü, “Ka'b b. Züheyr ve Kaside-i Bürde”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1975, 14/2 (1975), 98-101.
49. İnci Koçak, “Mu'allaka'lardaki Bazı Yabancı Sözcükler”, *Doğu Dilleri [Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü Doğu Dilleri Dergisi] [DDL]* 2/3 (1977), 185-194.
50. Yusuf Uralgiray, “Arap Edebiyatı Tarihine Mukayeseli Genel Bir Bakış”, *Doğu Dilleri* 2/3 (1977),201-244.
51. Zekeriya Kitapçı, “Hayâtu'l-Câhiz ma'a esyâdihî mine'l-Etrâk”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1977), 141-155.
52. İsmet Kayaoğlu, “İbn Hamdûn'un Kitâbü't-Tezkire'si”, *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 3 (1977), 351-355.
53. Mustafa L. Bilge, “Şam İlimler Akademisi [Mecelletü'l-Mecma' el-ilmî el-Arabî bi Dimaşk]”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7/1-2 (1978), 289-298.
54. Cevdet İsmail Çakmakçı, “Lokmân fi'l-ebedi'l-Arabî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1978), 367-391.

55. Ahmet Subhi Furat, “Abu’l-Huseyn an-Nuri ve Makâmât al-Kulûb Adlı Risâlesi”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7/1-2 (1978), 339-356.
56. Ahmet Subhi Furat, “Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7/1-2 (1978), 299-308.
57. Süleyman Tülücü, *Arapça ve Farsça’dan Türkçe’ye Yazı Diline Şekil Değiştirerek Geçen Kelimeler*, Erzurum, Seminer Çalışması,³³ 1978. Dnş.: Nazif Şahinoğlu.
58. Muharrem Çelebi, “Ebû Mansûr el-Cevâlikî (466-540 H. - 1073-1145 M.)”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3 (1979), 154-190.
59. Süleyman Tülücü, “Câhiliyye” Kelimesinin Mânâ ve Menşe’i”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), 279-285.
60. Azmi Yüksel, “al-Zamakhsharî ‘s Elegy, *Doğu Dilleri [Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü Doğu Dilleri Dergisi] [DDL]*, 2/4 (1981), 355-654.
61. İnci Koçak, “Basra ve Kûfe Mektepleri”, *Doğu Dilleri*, 2/4 (1981), 143-155.
62. İnci Koçak, “al-Harîrî’nin Makâmât’ındaki Bazı Atasözleri ve Deyimler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]*, 30/1 - 2 (1982) [Atatürk’ün 100. Doğum Yılına Armağan Dergisi], 185-192.
63. Süleyman Tülücü, “Kâ’b b. Zuheyr ve Kasîde-i Bürde’si Üzerine Notlar I”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982), 159-173.
64. İnci Koçak, “Osmanlıca Sözcüklerin Arapça ile İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]*, 30/1-2 (1982) [Atatürk’ün 100. Doğum Yılına Armağan], 457-463.
65. İnci Koçak, Kanun [Sözcüğünün Anlamı Üzerine], *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]*, 30/1-2 (1982), 181-183.
66. Azmi Yüksel, “Al-Zamakhshari’s Panegyric”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]*, 30/1-2 (1982) [Atatürk’ün 100. Doğum Yılına Armağan Dergisi], 627-645.
67. Ahmet Davutoğlu, “Arapça Öğrenimi Üzerine Bir Soruşturma”, *Mavera*, 79 (Haziran 1982), 14, 15.

E) Tercümeleler

İlk başlarda şahsi gayretlerle başlayan tercüme faaliyetlerine daha sonra devlet destek vermiştir. Millî Eğitim Bakanlığı 29 Ocak 1947 tarihinde

klasikleri tercüme etme kararı almıştır. Bu bağlamda Arap klasiklerinden oluşan toplam 77 eser Şerefeddin Yaltkaya ve İsmail Hatip Erzen tarafından belirlenmiştir.³⁴ Ancak bunların tamamının tercüme edilmediği anlaşılmaktadır. 59 yıllık zaman diliminde tespit edilen tercümeleşmeler şunlardır:

1. *Bin Bir Gece Masalları*, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1928.
2. Ebül-Mudarrab Ka'b b. Züheyr el-Mazinî, *Kaside-i Banet su'âd*, mütercim ve muharriri Zeynelabidin, İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1928.
3. Ebül-Hasan Ebû Turab Ali b. Ebî Talib, *Hakikatname*, mütercim Mirza Cihangir Han Nizamülmülk Ziyai, İstanbul: Matbaa-i Şems, 1928.
4. Hasan Basri Çantay, *Zekâ Demetleri*, Balıkesir: 1939 (İstanbul: 2.bs. 1962).³⁵
5. A.[bdülgani] Seni Yurtman, *Maarrî Divanından Seçmeler*, İstanbul: İnsel Kitabevi, 1942.
6. M.[ehmed] Şerefeddin Yaltkaya, *Yedi Askı [Muallakât-ı seb'a]*, Ankara: Maârif Vekâleti, 1943.³⁶
7. Clément Imbault Huart, *Arap ve Arap Dilinde İslam Edebiyatı*. trc. Cemal Sezgin, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1944.
8. Ebu İsmail Müeyyidüddin Hüseyin b. Ali b. Muhammed Tuğrâî, (ö. 513/1119), *Lâmiyet al-Acem [Lâmiyyetü'l-'acem]*, trc. İsmail Hatip Erzen, Ankara: Maarif Bakanlığı, 1945.
9. *Bin Bir Gece Hikâyeleri*, trc. Rifat Necip, nşr. İbrahim Hilmi Çığırçan, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946.
10. Halil Cibran, *Hak Erenler (Nebi)*, trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık, 1946.
11. Nafiz Danışman, "Ebu Osman Cahız, Kitâbü'l-Hayavan'dan Tercüme", *Felsefe Tercümeleri Dergisi*, 1/1 (1947), 25-31.
12. *Bin Bir Gece Masalları*, haz. Rakım Çalapala, trc. Selami Münir Yurdatap, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949.
13. Necati Lugal- Aydın Sayılı, *Ebû Nasr İl-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1951.
14. Ebu Muhammed Kasım b. Ali b. Muhammed el-Basrî el-Harîrî (ö. 516/1122), *Makâmât*, trc. Sabri Sevsevil, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1952.
15. Halil Cibran, *Ermişlerin Bahçesi (Nebi)*, trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık, 2. Bs, 1956.

16. Muhammed bin Ali bin Süleyman al-Râvendî, *Râhatü's-sudûr ve âyetü's-sürûr. (Gönüllerin râhatı ve sevinç alâmeti) I*, trc. Ahmed Ateş, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1957.
17. Ali b. Ebu Talib, *İmam-ı Ali Buyruğu (Nehcü'l-belâğa)* trc. Abdülbaki Gölpınarlı Ankara Emek Basım-Yayımevi, 1958.
18. *Bin Bir Gece Masalları*, trc. Halit Fahri Ozansoy, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1957 [2.bs. 1962].
19. *Bin Bir Gece Masalları*, haz. Suat Taşer, Ankara: Emek Basım-Yayımevi, 1957.
20. Takıyuddin Mehmed b. Pir Ali Birgivi (ö. 981/1573), *Temrinli Bidâye*, temrinleyen: Abdullah Hulusi Güzelyazıcı, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1957.
21. Takıyuddin Mehmed b. Pir Ali Birgivi (ö. 981/1573), *Temrinli Kifâye*, temrinleyen: Abdullah Hulusi Güzelyazıcı, İstanbul: Türkiye Ticaret Postası Matbası 1959.
22. *1001 Gece Masalları*, trc. Raif Karadağ, İstanbul: Ak Kitabevi, 1959.
23. Taha Hüseyin, “Kurân’ı Kerim’de Üçüncü Şahıs Zamîrinin İşâret Zamîri Olarak Kullanılışı”, trc. Mehmed Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/() (1960), 149-163.
24. Takıyuddin Mehmed b. Pir Ali Birgivi (ö. 981/1573), *İzahlı Avâmil Tercümesi*, tercüme ve izah eden: S. Ahmet Şahin, Ankara: Doğuş, 1963.
25. Ebü'l-Hasan Ebu Turab Ali b. Ebi Talib Abdimenaf Ali, *Hazreti Ali'nin Ölmeyen Özdeyişleri*, trc. Rüştü Şardağ, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1963.
26. Kaab b. Züheyr, *Kaside-i Bürde*, trc. Nafiz Danışman, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1963, 2/12 (1963), 22-27.
27. Tauer, F., “Prag Üniversitesinde Son Yüzyılda Arapça, Farsça ve Türkçe Tetkikleri”, trc. Nihad M. Çetin, *Şarkiyat Mecmuası*, 6 (1966), 61 – 70.
28. Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu, *Arap Dili ve Edebiyatından Tercemeler*, İstanbul: 1967.³⁷
29. *Üç kaside*, haz. Sezai Karakoç, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1967.³⁸
30. Corci b. Habib Zeydan, (ö. 1332/1914), *17 Ramazan ve ötesi*. trc. M. Müftüoğlu, Ankara: Müftüoğlu Yayınları, 1968.

31. Abdusabur Şahin, “Hz. Muhammed Devrinde Arap Yazısında Hareke ve Nokta”, trc. Tayyar Altıkulaç, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 9/102-103 (1970), 403-406.
32. Ebü'l-Hasan Ebu Turab Ali b. Ebi Talib, *Nehcü'l-belâga: Hazreti Ali'nin Hutbeleri, Vasiyyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizleri*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Yeni Şafak Maarif Kütüphanesi, 1972.
33. Ebu Abdullah Şerefeddin Muhammed b. Said b. Hammad Busirî, (ö. 695/1296), *Kaside-i Bürde: Terceme-Şerh ve Havassı*, Hazırlayanlar Fevzi Aksoy - Mehmet Balcı, İstanbul: Feriât Yayınları, 1975.
34. Erol Ayyıldız, *Arapça-Türçe Hikâyeler: Denizci Sinbad*, İstanbul: Huzur Yayınları, 1976.
35. *Çağdaş Arap Şiiri: Güldeste*, trc. Nuri Pakdil, Ankara: Edebiyat Dergisi, 1976.
36. Ebu Abdullah Şerefeddin Muhammed b. Said b. Hammad Busirî, (ö. 695/1296), *Kaside-i Bürde: Manzum Tercüme*, trc., haz. İlhan Armutçuoğlu, İzmir: Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, 1399/1979.
37. Beeston, Alfred Felix Landon, “Mu'allakât”, trc.: Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3 (1979), 419-427.
38. Müstakimzade Süleyman Sadeddin, (ö. 1202/1788), *Şerh-i Divan-ı Ali*, sadeleştiren Şakir Diclehan, İstanbul: Ana Yayınevi, 1981.
39. Tevfik el-Hâkim, *Trendeki Derviş*, trc. Enes Harman, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1981.
40. Ernst Harder, *Modern Arapça Grameri (Gaspey-Otto-Sauer Metodu)*, tashih ve ilaveler Annemarie Schimmel, trc. Ekrem Sarıkçioğlu, İstanbul: Otağ Yayınevi, 1982.
41. *Çağdaş Arap Öyküsü*, düzenleme Şaban Özdemir, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları, 1982.
42. Ayrıca Şevkiye İnalçık'ın "Ahmed Gazzali", Hayatı, Eserleri, Letâif al-Fıkar ve Cavâmi' al-Durar Tercümesi" adlı eserinin olduğu kaydedilmiştir.³⁹

F) Kitap Tanıtları

1. Ahmet Ateş, “ ‘Âmir b. ‘Âmir al-Basrî Tâiyât’ neşir ve şerheden: al-Şeyh ‘abd al-Kadir al-Mağribî Dimaşk 1368/1948””, *Oriens*, 4 (1951), 175.
2. “Omar Ferruh, Tarih fikr al-arabî (Beyrut, 1965) hakkında bir kontrandü”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 4/3-4 (1971), 134-139.
3. Nazif Hoca, “Usama b. Munqid Kitâb manâzil wa'd-diyâr [antoloji] nşr. A. B. Xalidov Moskova 1961”, *Şarkiyat Mecmuası*, 5 (?) 158—159.

4. Hüseyin Atay, “Halil el-Câr, Hanna el-Fahûrî, el-Felsefetü’l-Arabiyye, Beyrut 1957, I cilt.” *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]*, (1961), 255-257.
5. Mustafa Fayda, “Dr. Ömer Ferruh, al-Arab Fi Hazaratihim ve Şakafetihim İlâ Ahiri’l-Aşri’l-Emeviyyi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967), 225-226.
6. Hüseyin Atay, “Ebu Nasr Farâbî, *Kitâb el-Hurûf*, Beyrut: Darul-Meşrik, 1970”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 17 (1969), 315-327.
7. Salih Tuğ, “Ebu Hanife Dinerveri, Kitâbü’n-Nebât (sin) Harfinden (ye) Harfine Kadar, Kahire: Fransız Enstitüsü Yayını, 1973, 58+448 s.”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7/1-2 (1978), 313-314.

G) Disiplinler Arası çalışmalar

1. Velel Çelebi İzbudak (1869-1953), *el-İdrâk Haşiyesi*, İstanbul: Türk Dil Kurumu, 1936.
2. İsmet Yurtman, *Muallim Naci*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yeni Türk Edebiyatı Bölümü, Bitirme Tezi, 1942, Dnş.: Ali Nihad Tarlan.
3. Ahmed Ateş, “Burdur-Antalya ve Havalisi Kütüphanelerinde Bulunan Türkçe, Arapça ve Farsça Mühim Eserler”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi] [TDED]*, 2/3-4 (1948), 171-191.⁴⁰
4. Akdes Nimet Kurat, “Abu Muhammad Ahmad Bin A’sam al-Küfî’nin Kitâb al-Futûh’u”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]*, 7/2 (1949).
5. Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *Harezme Tercümesi Muqaddimat al-Adab [Tercemetu Mukaddimeti'l-edeb bi'l-Havarezmiyye]*, yayınlayan Zekî Velidi Togan, İstanbul: İstanbul Üni. Edebiyat Fak., 1951.
6. Ahmed Ateş, “Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar”, *Oriens*, 5 (1952), 28-46.⁴¹
7. Ahmed Ateş, “Konya Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Mühim Yazmalar”, *Bellekten* 16/61 (1952), 46-130.
8. İsmail Cerrahoğlu, *Garib al-Quran bi-nüzhet al-Qulub Müellifi Abu Bekr Muhammed b. Aziz as-Sicistânî (Eserin Fihristi ve Buna İlaveten Garib al-Quran ve Literatürü Hakkında Bir Mukaddime)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak., Bitirme Tezi, 1954.

9. Hüseyin Ak, *Haccâc b. Yusuf es-Sakafî*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak., Bitirme Tezi, 1955.
10. Ahmed Ateş, “Ali Şir Nevâ’î’nin Arapça Sözlüğü Hakkında”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten [TDAYB Belleten]*, 5/() (1957), 183-188.
11. Neşet Çağatay, *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: 1957.⁴²
12. Haydar Yağmurlu, *Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı Arapça, Yazma Tasavvufî ve Edebi Eserler Kataloğu*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Bitirme Tezi, 1959. Dnş.: Mükrimin Halil Yinanç.
13. Zeki Velidi Togan, “Zimahşeri’nin Doğu Türkçesi ile «Mukaddimetü’l- edebî»”, *Türkiyat Mecmuası*, 14/() (1964), 81-92.
14. İsmail Cerrahoğlu, “Muhyiddin el-Kâfiyecî ve ‘et-Teysîr fi Kavâidi İlmi’t- Tefsîr’ Adlı Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1962), 127-132.
15. Salâhuddîn al-Munaccid, “Arapça Yazmaların Neşir Kâideleri”, trc. Mehmed Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1966), 245-262.
16. Süheyla Bayrav, “‘Courtois’ Aşk Anlayışında Arap Etkisi”, *Şarkiyat Mecmuası*, 6 (1966), 47-60.
17. Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, trc. Süleyman Ateş, Ankara: Hilal Yayınları, 1967.
18. Ekber Bihruz Ali Abad, *al-Damğânî ve Kitâb al-Vucûh ve al-Nazâ'ir'i*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Doktora Tezi, 1967.
19. İsmail Cerrahoğlu, “Kur'an Tefsirinde Şiirden Faydalanma”, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reislîği Yıllığı]*, 9/94-95 (1970), 69-72.
20. Emin Işık, “Ebu Bekir İbnu'l-Enbârî Hayatı ve Eserleriyle “İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ” Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1973.
21. İbrahim Hakkı Konyalı, “İslam Yazısına Dair - İslam Yazısı mı, Arap Yazısı mı?” *Sebil*, 1/1 (02-01-1976), 13; 1/2 (09-01-1976), 13.⁴³
22. Rıfki Melül Meriç, “İslam Yazısı'nın Menşei ve İntişarı 1”, *Sebil*, 2/65 (25-03-1977), 2/66 (14; 01-04-1977), 14; 2/67 (08-04-1977), 14; 2/68 (15-04-1977), 14; 2/69 (22-04-1977), 14; 2/70 (29-04-1977), 14. 2/71 (06-05-1977), 14; 2/72 (3-05-1977), 14; 2/73 (20-05-1977), 2/74 (14; 27-05-1977), 14.

23. İsmail Cerrahoğlu, “İbn Hişam ve Siresindeki Garibu'l-Kur'an'ı”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 3 (1977), 1-28.
24. İsmail Cerrahoğlu, “Tefsir’de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs’dan Rivâyet Ettiği Garibü'l-Kur’an’ı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 22 (1978), 17-104; 23 (1978), 17-104.
25. Ahmet Çayırpınar, *Ebu Hayyan el-Endelûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri*, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Bitirme Tezi, 1978-1979.
26. Ergül Şimşek, *Mecâzu'l-Kur'an ve Ebu Ubeyde*, Ankara Üni. İlahiyat Fak., Bitirme Tezi, 1980.

H) Şahıslar⁴⁴

Abdullah Atıf Tüzüner (1869-1954): Konyalı olup 1891 yılında İstanbul’a gelerek çeşitli hocalardan Arap dili ve edebiyatı, belagat dersleri aldı. İstanbul’da ve Konya’da çeşitli okullarda ders kaldırılana kadar Arapça öğretmenliği yaptı. 1933 yılında Konya’da emekli olunca tekrar İstanbul’a döndü. Süleymaniye Ktp. Tasnif Komisyonuna katıldı. Türk dilinin sadeleştirilmesi çalışmalarına destek vererek *Ahter-i kebir*’i bu maksatla gözden geçirdi. Tercümelerinin yanı sıra *Lübbü’l-kırâe I-IV* (İstanbul 1328, 1329, 1330), *Lübbü’l-kavâ’idi’l-‘Arabiyye I-II* (İstanbul 1330) gibi çalışmaları da mevcuttur.⁴⁵ Abdullah Atıf’ın, “Ka'b bin Züheyr” başlıklı makalesi de bulunmaktadır (*Beyânülhak*, 2/47 (15 Şubat 1910),13).

Ahmed Ateş (1913-1966): Gaziantep Nizip’te doğan Ateş, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde okurken yardımcı ders olarak bulunan Arapça ve Farsça ile ilgilenmeye başladı. 1939’da mezun olunca aynı fakülte bünyesinde Arap Fars Filolojisi Bölümü hocası Hellmut Ritter’in asistanı oldu. Talebesi Nihad M. Çetin’in ifadesi ile ‘o Arapça ile Farsça’nın eski yaygın şeklinden vazgeçilerek bunlara sadece üniversitelerde, araştırma ve ihtisas sahası olarak yer verildiği yeni düzende, yeni devri eski devre bağlayan temsilcilerin başında gelmektedir. O hem Yaltkaya vasıtası ile Doğu geleneğine hem de Ritter vasıtası ile Batı geleneğine vakıf olmuştu.’⁴⁶ O çalışmaları ile *Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye’nin* (Arap Dil Akademisi) de muhabir üyesi oldu. Yine o Türkiye’de tahkik çalışmalarının öncüsü olup tahkik usulü hakkında ilk yazı yazan kişidir.⁴⁷ O 1956 yılında *Şarkiyat Mecmuasını* çıkarmaya başladı. *İslam Ansiklopedisi*’ne yazdığı elliyi aşkın maddeden Arap dili ile ilgili olanlar şunlardır: Ebü’l-Alâ el-Maarri (1945), Gazel, Hassan b. Sabit (1949), İbn Abbâd (ikmal), İbn Manzûr (1950), İbn Miskeveyh (1950-ikmal), İbnü’l-Âmid (1951-ta’dil), İbnü’l-Cevzi (1951), İbnü’l-Mukaffâ (1951), İbnü’l-Mu’tezz (1951), İcî (1951), Kaside, Mecnûn (1956), Muvaşşah (1960-ikmal), Nabîğa (1960), Safedî (1964-ikmal), Seci (1964), Sûlî (ikmal).

Ahmet Gürtaş (1940-1999): Konya doğumlu olup 1964 yılında İstanbul YİE'den mezun oldu. 1966'da Konya Yüksek İslâm Enstitüsüne Arap dili ve edebiyatı stajyer öğretmeni olarak tayin edildi. Onu tayin eden Ahmed Ateş, Nihad M. Çetin ve Tahsin Yazıcı'dan oluşan komisyon İki yıllık süre zarfında ondan tez çalışması yapmasını istedi. 1967-1969 yıllarında hazırladığı teze aynı kurumda hoca oldu. 1989'da Selçuk Üni. İlâhiyat Fak. Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalına öğretim görevlisi olarak tayin edildi. Ayrıca, 1991 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Eğitim Merkezinde Arapça, nahiv, belâgat ve Metin tercüme derslerini okutmaya başladı. Onun çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Arap dili ile ilgili Ahmet Yılmaz'la birlikte hazırladığı *Çağdaş Arapça (I-IV, İstanbul 1985)*, *Arapça Ders Notları* (sarf, 1982); *Arapça Ders Notları* (nahiv, 1982), *Arapça'dan Türkçe'ye Tercüme Teknikleri (Gramer Karşılaştırmalı)* (Konya: Mikro Yayınlar, 1998) adlı eserler onun sonraki çalışmalarıdır.⁴⁸

Ali Özek: 1932'de Muğla'da doğdu. İzmir Kestanepazarı Kur'an kursunda Hacı Salih Tanrıbuğu'ndan Arapça ve dini ilimler tahsil etti. Ardından Mısır'da eğitim aldı.⁴⁹ Ezher'de iken *Mecelletü'l-Ezher*'de makalesi yayınlandı. 1962-1963 İstanbul YİE'de Arap dili ve edebiyatı Öğrt. Üyesi oldu. Daha sonra İstanbul Üni. Edebiyat fak. Arap-Fars Dilleri Bölümünde doktora yaptı. *ez-Zemahşeri ve Arap Lugatçiliğindeki Yeri* adlı tezini 1973'te tamamladı. Fatih Camii kütüphanesinde 30 sene *Keşşaf* dersleri okuttu.⁵⁰ Ali Özek'in önemli faaliyetlerinden biri de ülke genelinde Arapça tercüme yarışması yapmasıdır. Ali Özek, Nihad M. Çetin ve Bekir Sadak ile bir jüri oluşturmuş ve en iyi tercüme belirlemişlerdir. *İslam Düşüncesi* dergisinin ilk sayısı ile (1/1 (1967), 42) bu yarışmayı başlatmışlardır. Burada Bakıllânî'nin kısa biyografisinden sonra *İ'câz* adlı eserinden seçtiği parçanın tercümesi istenmiştir. O, 1998 yılında Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi'nden emekli oldu.⁵¹

Bekir Sadak (1920-1993): Türkiye'deki önemli Arapça hocalarındandır. Aslen Makedonya'nın Üsküp şehriden olup orada Meddah Medresesinden (Yüksek İslam Okulu) yetişmiştir. Ülkesinin çeşitli yerlerinde Arapça dersleri verdi. 1957 yılında Türkiye'ye geldi. 1961 yılına kadar Tasnif Komisyonu üyesi olarak Süleymaniye ve Beyazıt kütüphanelerinde çalıştı. Bu süre içinde ayrıca İstanbul İmam-Hatip Okulunda Arapça ve din dersleri vermiştir (1957-1959).⁵² İstanbul YİE'de de dersler vermiştir. *İslam Düşüncesi* dergisinde Ali Özek'in 1967 yılında düzenlediği Arapça tercüme yarışmasının jüri üyeliğini de yapmıştır.

Hüseyin Avni Arapgirli (1864-1954): Arap edebiyatına vakıf olan Hüseyin Avni, Beşiktaş Askerî Rüşdiyesinde Arapça muallimliği ve Fâtih Sahn Medresesi Edebiyyât-ı Arabiyye müderrisliği yaptı. Ancak Dârülfünûnda önce kelam sonra hadis tarihi dersleri vermiştir. Arap dili ile ilgili eserleri genellikle

cumhuriyet öncesi döneme aittir: *Kayıdli Kavâid-i İ'râb* (1306), *Ta'likât ale'l-Kasîdeti'l-lâmiyye* (1306), *en-Nakdü'r-râyic li-dîbâceti'n-Netâ'ic* (1307/1890), *Kaside-i nuniye şerhi* (1312).⁵³

İsmail Hatip Erzen (1882-1968): Siirt'te doğup oradaki medreselerden ilim tahsil etmiştir. Mısır'a gidip Ezher'de yedi yıl eğitim gördü. Orada iki matbaanın başmusahhihliğini yaptı. 1909'da İstanbul'a dönünce önce Ma'mûretülazîz [Elâzığ] Sultanîsi'nde (1916'ya kadar), sonra Sivas Sultânîsi'nde Arapça muallimliği yaptı (1921'e kadar). Ardından Sivas Dârülhilâfe Medresesi'nde Arapça dersleri verdi. Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-Acem* (Ankara 1945) eserini tercüme etmiştir. Ayrıca *en-Naşrû'l mu'avvel fi'l-'aşri'l-evvel* adlı Arapça eseri henüz basılmamıştır.⁵⁴

[Kilisli] Muallim Rifat [Bilge] Bey (1874-1953): 1901'den itibaren birçok önemli okulda başta Arapça olmak üzere çeşitli dersler verdi. Daha sonra emekli olduğu 1946 yılına kadar Dârülfünûnda Arap edebiyatı hocalığı yapmıştır. Arap dili ile alakalı *Otuz Ders yahud Sarfi Arabi* (1912)⁵⁵ ve yarım kalmış *Otuz Ders Yahud Yeni nahv-i Arabi* adlı eserleri vardır. Ancak cumhuriyet sonrası çalışmaları genellikle Türk dili ve kültürü hakkındadır.

Mahmut Celâlettin Ökten [Celâl Hoca (1882-1961)]: Trabzonlu Celâl Hoca dindar bir ailede yetişip ayrıca medrese eğitimi almıştır. Daha sonra İstanbul'da Arap edebiyatının önemli isimlerinden Şevket Hoca'dan ve Ali Fehmi Câbiç'ten eğitim almıştır. 1912'de İstanbul Sultanîsi'nde ve Darüşşafaka'da Arapça öğretmenliği yapmaya başlamıştır Arapça derslerinin kaldırılmasına kadar bu görevine devam etti. Daha sonra İstanbul İmam-Hatip Mektebi Arapça muallimliğine tayin edildi (1925). Harf inkılâbından sonra (1928) Arapça derslerinin kaldırılması üzerine Türkçe hocalığını üzerine aldı. Daha sonra İstanbul İmam-Hatip Okulu ve İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünde de Arapça hocalığı yapmıştır. Arapça özel okul (kolej) açma projesini hayata geçirme teşebbüsleri maalesef başarısızlıkla neticelenmiştir. O, Arapça dersleri verirken *Talimü'l-lügati'l-Arabiyye ale't-tarikati Berlitz*⁵⁶ adlı kitabı esas almış ve okutmuştur. Yine o, Arapça kaleme alınmış olan *Mebâdiü'l-Arabiyye* adlı dört ciltlik eseri tercüme ederek ders kitabı olarak okutmuştur. Bunların yanında Ali Carim ve Mustafa Emin'in yazdığı *en-Nahvü'l-vâzih*'in metodunu da beğendiğini dile getirmiştir. O bu kitabın metodunu esas alarak ve *Mebâdiü'l-Arabiyye*'nin alıştırma kitaplarını ona ekleyerek yeni bir gramer kitabı yazmak için çalışmıştır.⁵⁷ Celal Hoca Arap diline vukufiyeti ile bilinen Hasan Basri Çantay ile edebî tartışmalara girmiştir.⁵⁸ Yine onun beş bin beyit ezberlediği ve Arapça tercüme yaptığı da nakledilmiştir.⁵⁹ İSAM kayıtlarına göre 926 eserden oluşan kütüphanesini Süleymaniye'ye bağışlamıştır.

Mehmet Necati Lugal (1881-1964): Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'den Arap dili ve edebiyatı ve Farsça öğrendi. 1917 yılına kadar çeşitli okullarda Arapça dersleri verdi. Almanya Hamburg Üniversitesi Dilbilim Enstitüsünde uzun süre (1919-1939) çalıştı. Ardından İsmail Saib Sencer'den boşalan Beyazıt Kütüphanesi müdürlüğü için İstanbul'a geldi. Ayrıca ona İstanbul kütüphaneleri birinci grup şefliği de verildi. 1943'te Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Klasik Şark Dilleri Kürsüsü profesörlüğüne tayin edildi ve kürsünün başına geçti. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin kurulmasında emeği geçtiği gibi öğretim kadrosunda da adı geçmektedir. Fahrî olarak da burada Arapça ve Farsça hocalığı yaptı.⁶⁰ Daha sonra Türk Tarih Kurumunda Doğu dilleri ve edebiyatları eserleri uzmanı oldu. Ancak neşirlerine bakıldığında Arap edebiyatından ziyade Türk-İslam edebiyatı, Türk İslam tarihi ve Farsça edebi eserler olduğu görülmektedir. Onun Arap edebiyatına vukufunu gösteren şu anekdotu İbrahim Ağâh Çubukçu nakletmiştir:

“Mehmet Necati Lugal, Almanya'da iken birçok ilim adamlarının da müşküllerini çözerdi. Bir gün ismini hatırlamadığım bir Alman Profesör (Necati Lugal'in bir dostu, bu olayda söz konusu olan zatın Prof. Schaade olduğunu söylüyor.) yazma bir kitap arasında yarısı silinmiş bulunan bir şiir yüzünden başı dertte olduğunu söyledi. Günlerce çalışmış ve fakat Arapça olan bu şiiri okuyamamıştı. Tanıdığı Arap ilim adamları da çok yeri silik olan bu şiiri tamamlayamamıştı. Mehmet Necati Lugal alçak gönüllü tavrıyla yazma eseri aldı; şiirden birkaç kelimeyi görünce gerisini ezberden okumağa başladı. Ayrıca bu şiirin aslının hangi kitapta bulunduğunu da haber verdi. Alman profesör sevincinden minnettarlığını ifade edecek kelime bulamadı ve Necati Lugal'ın boynuna sarıldı.”⁶¹

Muhammed et-Tancî (1918-1974): Kahire Üniversitesi (Câmiatü Fuâdi'l-evvel) Arap Dili Bölümünden 1943 yılında mezun oldu. 1951'de İstanbul'da düzenlenen XXII. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı. Orada Hellmut Ritter ve Irak ulemâsından İzzet Hasan ile tanıştı. Ardından Türkiye'ye davet edilen Tancî⁶² Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. İslâm Felsefesi Kürsüsü profesörlüğüne tayin edildi. Burada ayrıca Arap dili ve edebiyatı derslerini de okuttu. İstanbul YİE'de Belağat-ı Kur'aniye dersleri verdi.⁶³ 1974-1975 ders yılının başında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde de aynı dersi okutmaya başladı. Yaptığı tahkik çalışmalarında çok titiz olduğu kaydedilmiştir.⁶⁴

Mustafa Çuhadar: 1938 doğumlu olup Kayseri'de Mehmet Çorakçı, İkizın Osman Efendi, Vaiz H. Hüseyin Aksakal ve Yusuf Eken'den sarf-nahiv okudu.⁶⁵ YİE açılana kadar Celal Hoca ve Hasan Basri Çantay'dan Arapça dâhil çeşitli dersler aldı.⁶⁶ 1964'te İstanbul YİE'den, 1965'te İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. 1970-71 ders Yılında Bağdat'a gitti.

Nihad Mazlum Çetin (1924-1991): Nihad M. Çetin 1948 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Türkoloji Bölümünden mezun olmuştur. Bununla beraber o aynı zamanda Fransız Filolojisi ve Arap-Fars Filolojisi bölümleri ile de ilgilendi. Hatta bitirme tezini Arap-Fars Filolojisi Bölümünde yaptı. Yaklaşık beş yıllık öğretmenlik hayatının ardından 1953 yılında Arap-Fars Filolojisi Bölümüne asistan olarak girmiştir. O, Cumhuriyet sonrası Arap dili çalışmalarında kurucu merhaleyi temsil etmektedir. Yaptığı çalışmalarla Mecmau'l-lugati'l-Arabîyye bi-Mevsıl'ın üyesi olmuştur.⁶⁷ 1965-1967 yılları İstanbul YİE'nin müdürlüğünü yapmıştır. *İslam Ansiklopedisi*'ne (İA) on dördü ikmal-tadil toplam elli üç madde yazmıştır. "Müberred", "Sibeveyhi", "Şiir", "Tarafa", "Tercî'" ve "Züheyr" onun yazdığı önemli maddelerdir. Bunların dışında Arap dili ile ilgili tespit edilen diğer maddeleri şunlardır: Meydânî, Muzari, Müctess, Münserih, Mütedarik, Mütakarib, Nahiv (ikmal), Nasr, Naziat, Nebe, Recez (ikmal), Remel (ikmal), Ruba'i (ikmal), Sad (ikmal), Se'âlibî (ikmal), Seri, Sirafî (ikmal), Sükkerî, Şair (ikmal), Şenferâ (ikmal), Şeybânî (Âbu 'Amr İshak), Tafdil, Tavîl, Teabbate Şerren, Tevriye (ikmal), Tufeylî (ikmal), Ümeyye b. Ebi'l-Salt, Ümmî, Vâv, Veted, yâ, zu'r-Rumme (ikmal). Ayrıca yaptırdığı çok sayıda tez ile sonraki dil çalışmalarına da ciddi zemin oluşturmıştır.

Nazif M.[uharrem] Hoca (1928-2007): 1957 yılında İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. 1961 yılında aynı bölümde asistan olup 1963 yılında doktorasını tamamladı.

Osman Reşer [Oskar Rescher] (1883-1972): Almanya Stuttgart doğumlu olup 1928'li yıllarda İstanbul'a gelip yerleşmiştir. Ancak İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Şerhu Mu'allekâti Tarafe* adlı eserini İstanbul'da neşretmesi (Matbaa-i Nefaset, 1911) onun bu şehirle irtibatlı olduğunu göstermektedir. Şarkiyata ilgi duyan Reşer doktora tezini Arap dilbilimi âlimi İbn Cinnî üzerine yaptı (*Studien über Ibn Ğinnî und sein Verhältnis zu den Theorien der Basrî und Bağdâdî*, 1909). Daha sonra Seâlibî'nin *Yetîmetü'd-dehr*'inin Dımaşk 1304 baskısının indeksini yapmış (İstanbul 1914) ve *Binbir Gece Masalları* ile ilgili *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht* çalışmasını yapmıştır (1919). 1925'te Profesör olan Rescher, 1937'de Türk vatandaşlığına geçti ve Osman Reşer adını aldı. O, Yusuf Cemil Ararat'tan büyük ölçüde faydalandığını, Arap edebiyatına dair birçok divanı kendisinden okuduğunu ifade etmiştir. O Hellmut Ritter, Necati Lugal ve İsmail Saib Sencer ile yakın ilişki içerisinde idi. Bir süre de İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda Arapça öğretmenliği yaptı. Hocası İsmail Saib Sencer'in görevinden ayrılmasından sonra onun yerine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Arap edebiyatı tarihi okuttu.⁶⁸ Çok sayıda yaptığı neşirden tahkik çalışmalarında önemli bir isim olduğu anlaşılmaktadır.

İ) Kurumlar

Dârülfünûn (İstanbul Üniversitesi): 1924'te tevhid-i tedrisat kanunu ile medreseler kaldırılmış yerine orta öğretim kurumu olarak İmam-Hatip mektepleri kurulmuş, ders programlarında Arapça'ya da yer verilmiştir. Ancak aşama aşama bunların sayısı azalmış ve 1930'da tamamen kapatılmışlardır.⁶⁹ Yine aynı kanun ile Yükseköğretim Kurumu olarak İstanbul Dârülfünûn bünyesinde İlahiyat Fak. kurulmuştu. Kuruluşundan 1926-1927'ye kadar Programında Arapça'ya yer verilmemiş,⁷⁰ daha sonra bu ders programa konulmuştur. 1929-30'da İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinde hazırlık lisan derslerinin Muallim Rifat tarafından verildiği görülmektedir.⁷¹ Ancak bu kurum da zamanla zayıflamış ve 1932 yılında eğitim durmuştur. Üniversitenin bağımsızlığından ötürü istediği değişiklikleri yapamayan hükümet 1933'te Dârülfünûn'u lağvederek İstanbul Üniversitesini kurmuştur.⁷² Bu değişiklik esnasında İlahiyat Fak. kapatılmıştır.

Kapatılan İlahiyat yerine Edebiyat Fak. bünyesinde İslam Tetkikleri Enstitüsü kurulmuştur. Bu kurum da öğretim kadrosu olmadığı gerekçesiyle⁷³ 1941'de kapanmıştır. Bu kurum 1953'te Zeki Velidi Togan'ın girişimi ile İslâm Araştırmaları Enstitüsü adı ile yeniden açılmıştır.

Dârülfünûn [İstanbul Üniversitesi] dört önemli dergi çıkarmıştır: 1916'dan itibaren *Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 1925'ten itibaren *Türkiyat Enstitüsü Türkiyat Mecmuası* ve *İlahiyat Fakültesi Mecmuası* ile 1953'te İslam Tetkikleri Enstitüsüne [İslam Araştırmaları Enstitüsü] bağlı olarak *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. Arap dili ile ilgili önemli makaleler üç dergide çıkarken *İlahiyat Fakültesi Mecmuasında* çıkmamıştır.

Dârülfünûn Edebiyat Fakültesinin programında Arap edebiyatı tarihi dersi bulunmaktaydı. Burada dersleri önce İsmail Saib Sencer daha sonra Osman Reşer vermiştir. Yine Edebiyat Fak. bünyesinde Arap-Fars Dilleri ve Edebiyatları bölümü bulunuyordu. Hellmut Ritter (1892-1971) 1936'da Edebiyat Fakültesi'ne geçip Arapça-Farsça dersler vererek bölümün temelini attı.⁷⁴ Ritter talebesi Ahmet Ateş ile birlikte bölümün kurulmasını sağlamıştır. Ritter Edebiyat Fak. bünyesinde 1938'de resmi olmayan Şarkiyat Enstitüsünü kurmuş, 1949 yılına kadar da burada dersler vermiştir. Ateş de 1962'de enstitüyü resmi hüviyetine kavuşturmuştur. Burada dersler veren Osman Reşer ve İsmail Saib Sencer'in kitapları Ankara DTCF'ye nakledilmiştir.⁷⁵ Daha sonra Nihad M. Çetin ve Ahmet Subhi Furat⁷⁶ ile bölümde ciddi gelişmeler kaydedilmiştir. 1982'ye kadar Tevfik Rüştü Topuzoğlu ve Zülfikar Tüccar bölümde asistan olarak, İhsan Örcü ise okutman olarak görev yapmışlardır. Bu kurum bir yandan yaptırılan tezler diğer yandan *İA*'ya yazılan maddelerle Arap dili çalışmalarına ciddi katkı sağlamıştır.

Ankara Üniversitesi: Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. (DTCF) Ankara Üniversitesinden önce 1933 yılında M. Kemal Atatürk'ün talimatı ile

kurulmuştur. 1940'tan itibaren fakülte dergisi yayınlanmıştır. 1960'tan itibaren ise her bölüm kendi dergisini çıkarmaya başlamıştır. 1940-1941 yılında Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünün mevcut olduğu, tarih bölümü hocası Doç. Dr. Şinasi Altundağ'ın Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde gramer, okuma ve tercüme dersleri verdiği görülmektedir. 1943 yılında ise Klasik Şark Dilleri Bölümü bünyesinde Arap dili ve edebiyatları şeklinde geçmektedir. Bölümün başında ise Necati Lugal bulunmaktadır. 1946 yılında Tahsin Yazıcı burada okutman olarak görev yapmaktadır. Lugal'in öğrencisi Şevkiye Işıl İnalçık da bu fakültenin Klasik Şark Dilleri bölümünden 1944 yılında mezun olmuş ve aynı kürsüye ilmi yardımcı olarak atanmıştır. İnalçık 1950'de aynı bölümde asistan olmuştur. 1970 yılında Klasik Şark Dilleri kaldırılarak Arapça ve Farsça kürsü haline getirilmiş, İnalçık da Arap dili kürsüsünün başına geçmiş, emekli olacağı zamanlara kadar da bölümün başında kalmıştır. Onun "Arapça-Türkçe Lugat" ve "Arap Edebiyatı Tarihi" çalışmaları yarım kalmıştır. 1958'de Klasik Şark Dilleri Bölümü Kürsüsünde yabancı profesörlerden Johannes W. Björkman Arap edebiyatı ve Arapça (Gramer) derslerini vermiştir.⁷⁷ 1970 yılında bölümde gramer, okuma, tercüme, kompozisyon, Arap edebiyatı tarihi, klasik metinler, seminer gibi dersler bulunuyordu. Cemal Muhtar 1961-1962 yılında uzman olarak burada çalışmaya başlamış, 1975 yılında ayrılmıştır. 1964'te Şevket Bulu burada asistandır.⁷⁸ Yusuf Uralgiray 1967 de DTCF Arap dili uzmanı olarak çalışmaya başlamış, 1977 yılında ayrılmıştır. 1968 yılında bölüme giren Ali Şakir Ergin 1973 yılında doktorasını tamamlamış, 1977 yılında da ayrılmıştır. 1973'te doktorasını tamamlayan İnci Koçak ve 1979 yılında asistan olan Azmi Yüksel⁷⁹ bölümde önemli isimler haline gelecektir. Ayrıca Ankara Üniversitesinde Doğu Dilleri ve Edebiyatları Enstitüsü mevcut olup bünyesinde Klasik Şark Dilleri kürsüsü [Arap-Fars Dilleri ve Edebiyatları] bulunmaktaydı.⁸⁰

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. 4 Haziran 1949 tarihinde kuruldu.⁸¹ İlk üç sene burada ne Kur'ân-ı Kerim ne de Arapça dersi vardı. 1972'de bu derslerin bulunduğu hazırlık ile beş seneye çıkarılmıştır. O zamanlar fakültenin 1. ve 2. sınıflarında 6; 3., 4., ve 5. sınıflarda 4 saat Arapça dersi verilmekte idi.⁸² Bu fakültede Fuat Sezgin (1950-1953) asistan olarak görev yapmıştır.⁸³ Arapça derslerini DTCF hocalarından M. Necati Lugal vermekteydi.⁸⁴ 1957 yılında Şam'da çok sayıda Arap diline dair neşir yapan İzzet Hasan ve Cemal Muhtar da burada Arapça dersleri vermişlerdir.⁸⁵ Bu tarihte Arapça asistanlığı yoktur. Kahire'de Arap Dilinde çalışmalar yaparken Ankara Üni. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi kürsüsüne tayin edilen Muhammed et-Tancî genel olarak bu dönemde İslami ilimlerin gelişmesine ciddi katkı sağlamıştır. O Fas'a dönünce Arap dili bölümünde çalışmalarına devam etmiştir.⁸⁶ O, 1965-70'te Türkiye'ye tekrar geldiğinde İstanbul Üni. Edebiyat Fakültesinde Arap dili ve edebiyatı derslerini okutmuştur. Ayrıca o, İstanbul YİE'de Belağat-ı Kur'âniye dersleri de

vermiştir. 1974-1975'ten itibaren de Ankara DTCF'de Arap dili ve edebiyatı dersleri vermeye başladı.⁸⁷ Arapça Profesörü Alman şarkiyatçı Walther Bjorkman da 1953-1959 yılları arasında bu fakültede çalışmıştır.⁸⁸ Önemli Arapça hocalarından İsmail Ezherli (ö. 1976), Arapçaya vakıf olan Nafiz Danışman ve Hüseyin Atay da bu kurumda çalışmışlardır. Ayrıca Muhammed Tayyib Okiç Tunus Zeytüne Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde ihtisas yapmış ama Türkiye'de Arap dilinde herhangi bir faaliyetine tesadüf edilmemiştir. 1952 yılında yayınlanmaya başlayan *Ankara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*'nde de doğrudan Arap dili ile ilgili çalışmalar çok azdır.

1945'ten sonra Türkiye'de tek bir üniversitenin din adamı yetiştirmede yetersiz kaldığı hem ortaöğretim hem de yükseköğretim düzeyinde kurumlara ihtiyaç olduğu dile getirilmeye başlanmıştır. 18.12.1950 tarihinde DİB başkanı Ahmet Hamdi Akseki "Memleketin birçok yerlerinde hakiki ve münevver bir din adamı bulmak şöyle dursun, camilerde mihraba geçecek, halka namaz kıldırarak, minbere çıkıp hutbe okuyacak bir imam ve hatip bile bulunmamaktadır." diyerek ülkenin din adamına olan ihtiyacını yüksek sesle dile getirmiştir.⁸⁹ Gayretlerin neticesinde 1949'da İmam-Hatip kursları, 1951'de de İmam-Hatip Okulu açılmıştır. İstanbul İmam-Hatip Okulu'nun orta ve lise kısmında Arapça dersleri mecburi idi. Lise kısmında dışardan düz ortaokul mezunu öğrenciler için hazırlık sınıfı vardı.⁹⁰ Orada Arapça derslerine önce Celal Hoca girerken daha sonra Osman Reşer girmiştir.⁹¹ Mehmed Sofuoğlu, Salih Güler, Medineli Osman Efendi, Salih Şeref ve Mehmet Bayram gibi hocalar da bu okulda Arapça dersleri vermişlerdir.⁹²

Yüksek İslam Enstitüleri (YİE): 1959 yılında açılan bu enstitülerde yüksekokul statüsünden ötürü akademik kariyer yapılamıyordu. Asistanlar üç sene içinde tez yazmakla mükellef idi.⁹³ Ancak bu tezler birbirinden farklılık arz etmektedir. Kimi bitirme tezi seviyesinde iken kimi de doktora seviyesinde idi. Tezlerde standardın olmamasının bir sebebi de jüri onayının değil danışman onayının yeterli görülmesidir.⁹⁴ 1976 yılında tüm YİE'ler için 100 asistan kadrosu tayin edildi. Bu asistanların üç yılda doktora seviyesinde yazdıkları tezleri bir jüri tarafından onaylanmıştır.⁹⁵ 1979'dan itibaren de mezuniyet tezi hazırlama şartı getirilmiştir.⁹⁶

İstanbul YİE: 1959'da ilk kurulan enstitüdür. Şerif Hazım el-Avn İstanbul YİE'nin ilk hocalarındandır. Kendisi kardiyolog olmakla beraber Kahire Arap Dili ve Edebiyatı Öğrt. Üyeliği yapmıştır. O aynı zamanda YİE'de de Arapça dersleri veriyordu.⁹⁷ Ahmed Davudoğlu,⁹⁸ Abdülkadir Karahan,⁹⁹ Hasan Güleç¹⁰⁰ de enstitüde Arapça derslerine girmiştir. 1970'te Mustafa Runyun burada Arapça öğretmenliğine getirilmiş ve 1981'de emekli oluncaya kadar bu görevine devam etmiştir. Burada bulunan kelim hocaları Bekir Topaloğlu; Celal Hoca, Yusuf Cemil Ararat ve Mustafa Sabri Sözeri'den Arapça eğitimi almış, Hayrettin Karaman ile birlikte Arap dili ile ilgili kitaplar yazmıştır. Hadis hocaları

Yaşar Kandemir de Yozgat'ta Ali Halıcıoğlu, Faik Boran ve Ömer Lütfi Zararsız'dan Arapça dersleri almıştır.¹⁰¹ Burada *Mebadi'ü'l-Arabiyye, en-Nahvü'l-vâdih* ve *el-Belağatü'l-vâdha* gibi kitaplar okutulmuştur.¹⁰²

Konya YİE: 1962-1963'te açıldı. İlk başlarda enstitü müdürü olan Veli Ertan¹⁰³ burada Arapça dersleri vermiş, daha sonra kayımbiraderi Hüseyin Küçükkalay uzun zaman bu dersleri vermiştir. Buradaki hocaların çoğu medrese kökenli idi. Okulun ikinci müdürü ise Nihad M. Çetin'dir.¹⁰⁴

Kayseri YİE: 1965-1966'da açıldı. Tayyar Altıkulaç 1965-1971 yıllarında burada Arapça dersleri vermiştir.¹⁰⁵ Daha sonra Mustafa Çuhadar, Necmettin Nursaçan ve AÜİF mezunu Hüseyin Bayram da burada Arapça dersleri vermişlerdir.¹⁰⁶

İzmir YİE: 1966-1967'de açıldı. Burada Nevzat Aşık, Adil Özdemir ve Fares İbrahim Hariri danışmanlığında tez yazan Hasan Güleç Arapça dersleri vermişlerdir.¹⁰⁷

Erzurum YİE: 1969-1970'de açıldı. Erzurum YİE'de hoca olmadığı için ilk zamanlar Raşit Küçük Arapça derslerine girmiştir. 1973'te Ruhi Özcan kısa bir süre Arapça derslerine girmiştir.¹⁰⁸

Bursa YİE: 1975-1976'da açıldı. Burada Selman Başaran Arapça dersleri vermiştir. 1977 yılında Ahmet Lütfi Kazancı ve Osman Aşçıoğlu bu dersin asistanı olmuşlardır.¹⁰⁹

1976-1977'de Samsun YİE, 1979-1980'de Yozgat YİE açılmıştır. 1982 yılında bu enstitüler İlahiyat fakültelerine dönüştürülmüş ve üniversitelere bağlanmıştır. Daha önce yapılan öğretim üyeliği tezleri de doktora çalışması olarak kabul edilmiştir.

1968'den itibaren günümüze kadar aralıksız Arapça öğretilen resmi kurumlardan birisi de Kara Kuvvetleri Lisan Okuludur. Ancak burada akademik faaliyetler ya da teliften ziyade Arap dili eğitimi üzerinde durulmaktadır.¹¹⁰

Erzurum Atatürk Üniversitesi: Üniversite bünyesinde 1971-1972'de İslami İlimler Fak. (beş yıllık) kurulmuştur. Bu fakültede Arap dili açısından önemli isimlerin yetiştiği söylenebilir; çünkü bu fakültede İslam Dil ve Edebiyatları bölümü bulunmaktadır. Yüksek lisansını yurt dışında tamamlayan Hüseyin Tural¹¹¹ 1972 yılında kısa bir süre Erzurum YİE'de Arapça dersleri verdikten sonra fakültenin Arap Dili ve Edebiyatı Bölümüne asistan olmuş, 1978 yılında da doktorasını tamamlamıştır. Nasrullah Hacımüftüoğlu 1975 yılında Erzurum İmam-Hatip'te öğretmen iken aynı zamanda bu fakülteye okutman olarak atanmıştır. O 1982 yılında *Arap Dil Edatlarının Fikhî Mezheplerin Oluşmasındaki Rolü* adlı Yüksek Lisansını tamamlamıştır. Rabiha Çelebi de

1981 yılında bu fakültede okutman olarak görünmektedir. Aynı tarihlerde henüz doktora yapmamış asistanlardan Süleyman Tülücü de bu fakültede bulunmaktadır.¹¹² 1968'de Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun olan Tülücü, 1978'de Osmaniye İHL'de öğretmenlik yapmıştır.¹¹³ Ayrıca bu fakültenin çıkardığı *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*'nde önemli makaleler yayınlanmıştır. Fen-Edebiyat Fakültesinde ise 1971 yılında Arap-Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü bulunduğu görülmektedir. Burada Nazif Şahinoğlu gibi hocalar Arap dili ile alakalı çok sayıda tez yaptırmışlardır. Ayrıca *Atatürk Üni. Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi*'nde de önemli makaleler yayınlanmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Eğitim Merkezi: 1976 yılında kurulan bu kurumda Arap dilinde yetkin olan Ali Yakup Cenkçiler, Mehmet Savaş gibi hocalar ders vermişlerdir.

Medreseler: Resmî kurumların dışında hala varlığını devam ettiren medreselerde de Arap dili eğitimi yapılmaktadır. Ancak buralarda teliften ziyade tedrise önem verilmektedir. Bununla beraber buralarda bulunan ve Arap dili ile ilgili çalışmaları tespit edilen bazı âlimler de kaydedilmiştir. [Molla] Hüseyin Küçük (ö. 1955): Şırnak Cizreli olup *Şerhü'l-Verdeti'n-naddâre fi'l-mecâz ve'l-istiare li-Ebibekr es-Şûrî* adlı eseri vardır.¹¹⁴ Abdülfettah Yazıcı (1892-1975) Diyarbakır Hazrolu olup bölgenin önemli âlimlerindenidir. O nahiv ağırlıklı küçük manzumeler yazmıştır.¹¹⁵ [Molla] Fahreddin Yıldız (ö. 1972): 1911'de Mardin Arnâs'ta doğmuş, daha sonra Batman'da tedris ve irşad faaliyetlerini yürütmüştür. Arap dili ile alakalı *Keşfü'l-ğitâ haşiyetü İmtihani'l-ezkiyâ* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, [t.y.]), *et-Tarsif fi ilmi't-tasrif* ([İstanbul:] el-Mektebetü'l-Hanifiyye, [t.y.]), *Dürretü's-sade' fi beyâni asnâfi'l-harf*, *el-İ'tisâm haşiyetü şerhi'l-İsâm ale'l-Ferîde* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, 1426), *el-İstinâre fi ilmi'l-isti'âre* adlı eserleri bulunmaktadır. Yine Siirt âlimlerinden Molla Mahmud Zokaydî (ö. 1945) *Risâle fi'dâd ve't-tâ*, *Tavdihü'l-mesâlik*, *Risâletü'l-arûziyye ve'l-kavâfiyye* adlı eserler yazmıştır. Ayrıca *Molla Câmî*, *Risâletü'l-vaz'iyye* ve *Sa'dîni* adlı kitaplara da haşiyeler yazmıştır.¹¹⁶

İslam Ansiklopedisi (İA): İngilizce yayınlanan *The Encyclopedia of Islam* tercüme edilirken pek çok madde ilave edilmiş ya da tashih-ikmal edilmiştir. Genel olarak bu çalışma Arap dili hocalarının gözetiminde yayınlanmıştır. Şahıslardan bahsedilirken kaydedilen maddeler dışında Arap dili ile ilgili yazarı belirtilmemiş bazı maddeler de bulunmaktadır: Ahterî, Cahiz, Cinas, Cürcânî Seyyid Şerif, Ebu Ubeyde Ma'mar, Hadire, Heni'en, İbn Cemâa, İmadüddin el-Katib, İsa b. Omar es-Sekafî. Arap diline vukufiyetinden bahsedilmeyen Kasım Küfrevî'nin (Kufralı) (1920-1992)¹¹⁷ *İA*'ya yazdığı Beşşar b. Burd, Birgivî, Cürcânî, Desukî, gibi bazı maddeler de Arap dili ile alakalıdır. Onun kütüphanesi İSAM'a bağışlanmıştır.

İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası: Â harfinden başlayıp Abdülganî maddesine kadar yazılmış *İA*'nın alternatifi bir ansiklopedi çalışmasıdır. Yer yer *İA*'nın tenkit edildiği yazılara yer verilmiştir. Burada tespit edilen Arap dili ile ilgili maddeler şunlardır: Aişe Bâ'ûniye, Aişe İsmet Teymur, Amidi Hasan, Amil (nahiv ilmi), Âmili Bahauddin, A'rab, Aribе, Asım Mütercim, A'şâ, Â (harf), Elif, Abbas er-Riyâşî, Abbasiler (nahiv, lügati, edebiyat hareketleri).

Sonuç

İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi ve Tanzimat'ın getirdiği yenilikler Arap dili ve öğretimi konusunda da geliştirici olmuştur. Farklı eğitim anlayışları çerçevesinde programlar ve kitaplar hazırlanmıştır. Bu uygulamalar başarılı da olmuştur. Ancak tevhid-i tedrisat ve harf inkılabı ile bu gelişme kesintiye uğramıştır. Arapça ve Farsça, eğitim hayatından çıkarılmış, sadece üniversitede ihtisas alanı olarak bırakılmıştır. Her ne kadar yasaklansa da bu dönemde medreseler de varlığını devam ettirmiş, ancak öğrenci bulmakta zorlanmışlardır. Şahsi gayretlerle Arapça eğitiminin devam ettiğini söylemek mümkündür. İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi ve Ankara DTCF bünyesinde Klasik şark dilleri bölümlerinin kurulması Cumhuriyet sonrası Arap dili çalışmalarının kuruluş aşamasını temsil etmektedir. Bu çalışmada, Yüksek lisans tezi seviyesinde olduğu belirlenen İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümünde yapılmış tüm tezler muhtevası göz önünde bulundurularak kayıt altına alınmıştır. Diğer yerlerde yapılan lisans bitirme tezleri de -sayıları az olduğu için- kaydedilmiştir. Gerek üniversitelerde gerekse 1959'dan sonra açılan Yüksek İslam Enstitülerinde bazı hocaların medrese kökenli bazılarının da muallim kökenli olduğu görülmektedir.

İlk Arapça dilbilgisi kitabı Abdullah Atıf Tüzüner'in Osmanlıca yazdığı *Nahv-i Arabî* adlı eseridir. Latin harfleri ile yazılan ilk dilbilgisi kitabı ise Naim Hazım Onat'ın, *Arapçanın Türk diliyle kuruluşu* adlı kitabıdır.

İlk dönemlerde yapılan doktora çalışmalarında dikkat çeken hususlardan biri danışman hocaların bazılarının Arap dili bölümünün dışından olmasıdır. Bunun sebeplerinden biri de bölümün henüz teşekkül aşamasında olmasıdır. Fuad Köprülü, Mükrimin Halil Yinanç, Adnan Erzi, Kemal Balkan, İsmail Cerrahoğlu, Kemal Işık, M. Esad Çoşan, İbrahim Düzen, Şinasi Altundağ bunlardan bazılarıdır. Yine bu dönemde müsteşriklerin Arap dili çalışmalarına önemli katkıları olduğu görülmektedir. Hellmut Ritter, Osman Reşer, Johannes W. Björkman bunlardan bazılarıdır. Bu çalışma ile 1923'ten 1982'ye kadar olan süreçte 30 Doktora Tezi, 7 Doçentlik Tezi ve bir tane de Profesörlük Tezi tespit edilmiştir. Tespit edilen ilk tez (Bitirme Tezi [Yüksek Lisans Tezi]) Orhan Şaik'in [Gökyay](1902-1994) 1930 yılında tamamladığı *Arap Edebiyatında Zenci Şairler ve Suhaym Divanı* adlı çalışmasıdır. İstanbul Üni. Edebiyat Fak.

Şark Edebiyatı Bölümünde yapılan bu çalışmayı Edebiyat hocası Fuad Köprülü yönetmiştir.

Ahmet Ateş'in 1943 yılında tamamladığı *an-Nabigat ad-Zubyânî, Hayatı ve Eseri* adlı çalışması ilk doktora tezi olarak kabul edilebilir. Ne var ki doktora seviyesinde olan bu çalışma resmi olarak habilitation tezi olarak geçmektedir. Onun daha önce yaptığı doktora çalışması bulunmadığı halde bu çalışmasından sonra doçent olmuştur. 1939 yılında lisanstan mezun olan Ateş 1937'de *Selimnameler*'i çalışmıştır. Bu çalışmanın da bitirme tezi olduğu anlaşılmaktadır. Mezuniyetinin hemen ardından *İA* heyetine dâhil olması ona doçentlik payesinin verilmesine katkı sağlamış olmalıdır. Şevkiye İnalçık'ın 1948 yılında tamamladığı *Arap Kaynaklarında Osmanlılara Dair Kayıtlar* adlı doktora tezi resmi olarak Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde yapılmış ilk doktora tezi olsa da muhtevası doğrudan Arap dili ile ilgili değildir. Bu yüzden muhtevası Arap dili ile ilgili olan ve resmi olarak türü doktora olan ilk tez Fuat Sezgin'in 1949 yılında tamamladığı *Macâz al-Qur'ân: Tefsir Tarihine Ait Bir Mukaddime* adlı çalışmasıdır. Bu durumda ilk Arap dili doçenti 1943 yılında Ahmet Ateş olmuştur. Fuat Sezgin 1954'te Hadis doçenti olurken, Şevkiye İnalçık doçent iken 1972 yılında Ankara DTCF'den ayrılmıştır. Cemal Muhtar'ın ilk Arapça Profesörü olduğu¹¹⁸ düşüncesi yanlıştır. İlk Arapça profesörü 1971 yılında Nihad M. Çetin olmuştur.

Kaynakça

- Açık, K. (1997). *Kara kuvvetleri Lisan Okulundaki Arapça öğretimi ve iletişimsel metoda göre değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Argıt, B. İ. ve Cebeci, İ. (Ed.). (2019) *Yüksek İslam Enstitüsü'nden Marmara İlahiyat'a ilim ve irfan yolcuları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Atalar, M. (1981). A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde Mevcut Bulunanlarla Halen Aynı Fakültede Yapılmakta Olan Doktora ve Doçentlik Çalışmalarının Listesi. *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 5/1, 104-116.
- Atalar, M. (1982). Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde mevcut bulunan doktora ve doçentlik çalışmalarının listesi. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*. 5 (1982): 353-357.
- Ateş, A. (1964). Hellmut Ritter. *Şarkiyat Mecmuası*. 5, 1-14.
- Aydın, M. Ş. (2016). *Cumhuriyet döneminde din eğitimi öğretmeni yetiştirme ve istihdamı (1923-2015)*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi (DEM).

- Çetin, N. M. (1972). Ahmed Ateş, Hayatı ve Eserleri. *Şarkiyat Mecmuası*. 7, 1-24.
- Çiçek, M. (2009). Seyda Molla Hüseyin Küçük'ün hayatı ve ilmi kişiliği. *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/2, 124-129.
- Dere, A. (2018). Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat yılları: Sezgin ve fakültenin müşterek tarihinden bir kesit. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2, 221-250.
- Ergin, M. C. (2006). Hazrolu Seyda Hacı Abdulfettah Yazıcı. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1, 109-130.
- Ergin, O. N. (1977). *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat.
- Furat, A. S. (1998). Nihad M. Çetin, hayatı ve eserleri. *Şarkiyat Mecmuası*. 8, 1-8.
- Hansu, H. (2019). Mehmet Fuat Sezgin'in aile çevresi ve Türkiye'deki akademik serüveni. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/1, 185-205.
- Kahraman, A. (Ed.). (2012). *Üsküdarlı meşhurlar ansiklopedisi*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi.
- Koçak, İ. (1998). Kuruluşundan 1970 yılına kadar DTCF Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalının bilimsel etkinlikleri. *Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sempozyumu*. 249-254. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.
- Memduhoğlu, A. (2015). Molla Mahmud Zokaydı ve 'er-Risaletü fi'd-Dâd ve't-Tâ'. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2, 127-165.
- Öcal, M. (Ed.). (2008). *Tanıkların dilinden Cumhuriyet Dönemi din eğitimi ve dini hayat*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Öz, M. (2008). *Yılların Özü: hayatım ve hatıralarım*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Öztürk, H. (2015) *Mahmud Celaleddin Ökten ve muallim kimliği*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Soyupek, H. (2004). *İkinci Meşrutiyet'ten günümüze Türkiye'de Arapça öğretimi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.

- ¹ “Arap dili” ibaresi; sarf, nahiv, vaz‘, edebiyat, filoloji, sözlük gibi alt dallarını da kapsayacak şekilde geniş manada kullanılmıştır.
- ² Osman Nuri Ergin (ö.1961), *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), Önsöz, XII.; Ergin, zamanla bütün okullardan din derslerinin kaldırıldığını, Arapça, Farsça derslerinin programlardan çıkarıldığını ifade etmektedir (3/1787).
- ³ M. Vecih Uzunoğlu, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (1956-2013)”, *Nüşa*, 40 (2015), 2, 4.
- ⁴ Konu ile ilgili bir çalışmayı görme imkânı bulamamak da onun Vecih Uzunoğlu’nun kaynakları arasında bulunması bu eksikliği bir nebze telafi etmektedir: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Ahmet Kazım Ürün’ün yönetiminde Neslihan Mangıtay, Emine Demir, Jale Çerçi ve Melek Aşkın tarafından 1999 yılında hazırlanan *Son 50 Yılda Ankara, Atatürk, Gazi, İstanbul ve Selçuk Üniversite’lerinde Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Lisans ve Lisans Üstü Tezler* isimli lisans bitirme tezi.
- ⁵ Kitap daha sonra *Arapça’nın Türk Diliyle Kuruluşu-I* (İstanbul: Türk Dil Kurumu, 1944) ve *Arapça’nın Türk Diliyle Kuruluşu-II* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949; Türk Dil Kurumu, 1951, 1953) adı ile genişletilmiştir.
- ⁶ Dört sayfalık bu manzum eserini MEB tarafından İmam-Hatip okullarında okutulması uygun görülmüştür. *Tebliğler Dergisi*, 1013 (Haziran 1958). Ayrıca o Ali Fehmi Câbiç’ten Arapça öğrenmiş, Şirvanlı Halis Efendi’den *Mu’allakât-ı seb’a’yı* ve Harîrî’nin *Makâmât*’ını okuyup icazet almıştır. Hayatı için bk. Alim Kahraman, ed., *Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2012), 65.
- ⁷ Kitabın ikinci baskısı: İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, 1969. Arif Etik aslen Erzurumlu olup Konya’ya göç etmiştir. Kitapçılık yaparken İmam-Hatip’te de Arapça ve Farsça dersleri vermiştir. Bk. Konya’nın âlim ve hocaları, “Arif Etik Hoca”, (Erişim tarihi 10.01.2020).
- ⁸ İki müellifin beraber bu tür kitaplar yazma serüveni için bk. Mustafa Öcal, ed., *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 2/331-332. Ayrıca Hayrettin Karaman Çorum’da iken Kubbeli Camiinde Zihni Efendi’nin kitaplarından Arapça okuturdu. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/452.
- ⁹ Kitaba Ahmet Gürtaş takdim yazmıştır.
- ¹⁰ Kitap daha sonra yeniden basılmıştır: İstanbul: Hikmet Yayınları, 1973.
- ¹¹ Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu, *Arapça Dilbilgisi II*, (İstanbul: Yılmaz Ofset. 1972); Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu, *Arapça Dilbilgisi III*, (İstanbul Yılmaz Ofset 2.bs. 1974); Hayreddin Karaman - Bekir Topaloğlu, *Arapça Dilbilgisi IV: sarf-nahiv*, (İstanbul: Yılmaz Ofset, 7. bs 1975).
- ¹² Tanıtım yazısı için bk. Blachere, *Oriens* 1 (1948), 105.
- ¹³ Hüseyin Hansu, “Mehmet Fuat Sezgin’in Aile Çevresi ve Türkiye’deki Akademik Serüveni”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/1 (2019): 192.
- ¹⁴ Habilitation tezi doçentlik çalışmasıdır. Nitekim Ateş, bu çalışmasının hemen ardından doçent olmuştur. O bu çalışmayı esas alarak bazı makaleler yayınlamıştır: “An-Nabiğa ad-Dubyani, Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar”, *Şarkiyat Mecmuası*, 1 (1956), 1-36; Ahmet Ateş, “An-Nabiğa ad-Dubyani Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar”, *Şarkiyat Mecmuası*, 2 (1957) 11-40; Ahmed Ateş, “an-Nabiğa ad-Dubyani: Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar”, *Şarkiyat Mecmuası*, 3 (1959), 91-124.
- ¹⁵ Eser basılmıştır: *Ibn Hacer’de Osmanlılar’a Dair Haberler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948. Aynı zamanda *DTCF Dergisi*, 6/3, 6/4 ve 6/5 (1948) sayılarında da bir kısmı yayınlanmıştır.
- ¹⁶ Eser daha sonra basılmıştır: Ebû Ubeyde et-Teymi el-Basri Ma’mer b. Müsenna, 209/824, *Mecâzü’l-Kur’an*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1374/1954).
- ¹⁷ Tez “Kays b. al-Mulavvah ve Divanı” adı ile basılmıştır (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967).

- ¹⁸ Divan daha önce İzzet Hasan tarafından neşredilmişti: Şam: 1381/1962. Türek'in tezi de daha sonra basılmıştır: Ahmet Türek, *İbn Mukbil Divanı - Hayatı Şahsiyeti ve Şiiri Hakkında Bir Araştırma ile*, (Erzurun: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak., 1967).
- ¹⁹ Eser daha sonra basılmıştır: Weisbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1980.
- ²⁰ Bu çalışma daha sonra basılmıştır: İstanbul: Temel Matbaası-Kuşak Matbaası, 1982.
- ²¹ Bu tez daha sonra basılmıştır: Konya: Mikro Yayınları, 1998.
- ²² Tez bilgileri İSAM Tezler veri tabanında ve Erünsal'ın hazırladığı tezler kataloğunda şu şekilde geçmektedir: “*Türkçede Arap leksikografisi çalışmaları / haz. Hulusi Kılıç.-- 1984.140 y. ; 28 cm. Doktora.-- Uludağ Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı (Dnş.: Prof. Dr. Muhammed Tayyib Okıç).*” Kılıç, yazdığı *DİA* maddesinde tezini “H. Kılıç, *Türkçe’de Arap Lexicographie’si Çalışmaları*, Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Doktora tezi, 1984” şeklinde kaydetmiştir. (Bk. Hulusi Kılıç, “Abdurrahman el-Hemedâni”, *DİA*, 1/166.) Tezin önsözüne müracaat edildiğinde Kılıç'ın Okıç danışmanlığında başladığı daha sonra Küçükkalay ile devam ettiği belirtilmiştir. Tez kapağında Konya -1972 yazılı olduğu için bunun Öğretim Üyeliği tezi olduğu daha sonra da doktora çalışması olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.
- ²³ Bu çalışma daha sonra basılmıştır: Ali Özek, *ez-Zemahşeri ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- ²⁴ 1968 yılında Ankara Üni. DTCF Arap Dili ve Edebiyatı Bölümüne asistan olan Ergin tezine Şevkiye İnalçık danışmanlığında başlamış, onun 1973'te emekli olması ile tezini Adnan Erzi yönetiminde tamamlamıştır. İnci Koçak, “Kuruluşundan 1970 Yılına Kadar DTCF Arap dili ve edebiyatı Anabilim Dalının Bilimsel Etkinlikleri”, *Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sempozyumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1998), 252.
- ²⁵ DTCF kütüphaneye veri tabanının aksine şu şekilde de kaydedilmiştir: “Cevdet Çakmakçı, Ankara, 1972”. Bk. Münir Atalar, “A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi’nde Mevcut Bulunanlarla Halen Aynı Fakültede Yapılmakta Olan Doktora ve Doçentlik Çalışmalarının Listesi”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 5/1 (1981): 107.
- ²⁶ Daha sonra bir kısmı makale olarak yayımlanmıştır: Hasan Güleç, “İmam Şâfiî ve Edebî Şahsiyeti”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983), 119-136.
- ²⁷ İstanbul Üni. Kütüphanesi kayıtlarının aksine Uzunoğlu danışmanın Nihâd Mazlum Çetin olduğunu söylemektedir.
- ²⁸ 1943'te Beyşehir’de doğan Savran Ankara DTCF Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu (1968). St. Andrews Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde doktorasını tamamladı (1975). O 1982 yılında Atatürk Üni. Fen-Edebiyat Fak. Arap-Fars Dilleri ve Edebiyatları Bölümünün kurulmasına katkı sağlamış ve bölüm başkanı olmuştur. <https://www.biyografya.com/biyografi/1060> (Erişim 15.04.2020).
- ²⁹ Nasuhi Karaarslan, *Ünal L Enseignement en Langue Arabe Chez Les Turcs Ottomans, Jusqu’aux Tanzimat adlı doktora tezini Paris’te 1976 yılında tamamlamıştır.*
- ³⁰ Münir Atalar, “A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi’nde Mevcut Bulunanlarla Halen Aynı Fakültede Yapılmakta Olan Doktora ve Doçentlik Çalışmalarının Listesi”, *İslâm Medeniyeti Dergisi*, 5/1 (1981), 107
- ³¹ Aynı yıl Türk Tarih Kurumu tarafından müstakil olarak da basılmıştır.
- ³² Süleyman Tülüçü, “Büyük Bir İslâm Şairi: Lebîd”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1991), 173-180.
- ³³ Daha sonra bu çalışma makale olarak neşredilmiştir. Süleyman Tülüçü, "Arapça ve Farsça'nın Türkçeye tesiri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (Haziran 1997) 31-51.
- ³⁴ *Terceme [Dergisi]*, 7/41-42 (19 Mart 1947), 440-443.
- ³⁵ Luvis Şeyho'nun *Mecâni'l-edeb* adlı eserinden yapılan seçki tercümesi olup sonunda kendi mahfuzatından fıkralar vardır. Emin Işık, “ÇANTAY, Hasan Basri” *DİA*, 8/218.

- ³⁶ Ayrıca Yaltkaya'nın *Tarih-i Kur'an* adlı eserinin girişinde Arap dili ve şiir üzerine yazdığı bir mukaddime bulunmaktadır. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya, *Tarih-i Kur'an*, (İstanbul: Kader Matbaası, 1916, 5-13).
- ³⁷ Kitap daha sonra tekrar basılmıştır: İstanbul: Elif Ofset, 1982.
- ³⁸ *İslamın Şiir Anıtlarından*, sunan Sezai Karakoç, İstanbul: Diriliş Yayınları, 2. Bs, 1976.
- ³⁹ Koçak, "Kuruluşundan 1970 Yılına Kadar DTCF Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalının Bilimsel Etkinlikleri", 253.
- ⁴⁰ Adnan Sadık Erzi'nin tanıtım yazısı için: *Belleten [TTK Belleten] [Türk Tarih Kurumu Belleten]*, 13/ 49 (1949), 163-180.
- ⁴¹ Ahmed Ateş, "el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye fi mektebâti'l-Anâdül: mahtûtât min mektebeti Mağnîsâ el-umûmiyye", *Meceletü Ma'hadü'l-Mahtutatü'l-Arabiyye* 4/1 (1958), 1-42.
- ⁴² Eser daha sonra tekrar basılmıştır: Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye çağı*, Ankara: 3.bs 1971.
- ⁴³ Bu eser Konyalı'nın hayatı ve eserleri ile ilgili makalede yoktur: "İbrahim Hakkı Konyalı Hayatı ve Eserleri", *Şehirlerin Sevdalısı İbrahim Hakkı Konyalı Armağanı*, 2015. Müellif daha sonra aynı konuda yeniden yazı kaleme almıştır: *Dava*, 32 (Kasım 1992) 13; *Cuma*, 1/303 (28 Haziran-4 Temmuz 1996), 33.
- ⁴⁴ Şahısların incelenen tarih aralığından önce veya sonra yaptıkları çalışmalar buraya kaydedilmiştir.
- ⁴⁵ M. Feyyaz Tüzüner, "TÜZÜNER, Abdullah Atıf", *DİA*, 42/10-11.
- ⁴⁶ Nihâd M. Çetin, "Ahmet Ateş", *DİA*, 4/55-57; Nihad M. Çetin, "Ahmed Ateş, Hayatı ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, 7 (1972), 5.
- ⁴⁷ Ahmet Ateş, "Metin Tenkidi", *Türkiyat Mecmuası*, 7-8 (1942), 253-267. Metin tenkidi konusunda hocası Ritter'i övmesi onun usulünü esas aldığını düşündürmektedir. Ahmet Ateş, "Hellmut Ritter", *Şarkiyat Mecmuası*, 5 (1964), 5.
- ⁴⁸ Süleyman Tülücü, "GÜRTAŞ, Ahmet", *DİA*, EK-1/495; Süleyman Tülücü, "Hocam Doç. Dr. Ahmet Gürtaş (1940-1999)'ın Ardından", *EAÜİFD*, 24 (2005), 219-233. Betül İpşirli Argıt - İsmail Cebeci, ed., *Yüksek İslam Enstitüsü'nden Marmara İlahiyat'a ilim ve irfan yolcuları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019), 1/173.
- ⁴⁹ Argıt - Cebeci, *YİE'den İlahiyata*, 1/39.
- ⁵⁰ Argıt - Cebeci, *YİE'den İlahiyata*, 1/42.
- ⁵¹ Türkiye Ünlüleri İnternet Ansiklopedisi, "Ali Özek", (Erişim 09.01.2020).
- ⁵² Hayatı için bk. Muhammed Aruçi, "SADAK, Bekir", *DİA*, 35/382.
- ⁵³ Metin Yurdagür, "ARAPKİRLİ, Hüseyin Avni", *DİA*, 3/329-331.
- ⁵⁴ Mehmet Ali Sönmez, "ERZEN, İsmail Hatip", *DİA*, 11/318.
- ⁵⁵ M. Zihni Efendi rüşdiyelerde kendi kitabı *el-Müşezzebe* yerine bu kitabın okutulmasını istemiştir. Ömer Faruk Akün, "KİLİSLİ RİFAT BİLGİ", *DİA*, 26/18-22. Hayatı için bk. Kahraman, *Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi*, 106.
- ⁵⁶ Galatasaray Sultanisi Edebiyat muallimi Ali Suad, Abdulaziz Caviş ve İstanbul Sultanî'de Arapça muallimi Kemaleddin'den oluşan komisyon tarafından yazılan eser 1331'de Mahmud Bey Matbaası'nda basılmıştır.
- ⁵⁷ Hatice Öztürk, *Mahmud Celeleddin Ökten ve Muallim Kimliği* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 69-73. Emin Işık, "Celâl Hoca", *DİA*, 7/241-242.
- ⁵⁸ İki arasında *وقته دار الزمان على دار* beytinin son kelimesi hakkında tartışma yaşanmıştır. Celal Hoca'ya göre *kâtilihi* olması gerekirken Hasan Basri Çantay'a göre *katalahu* olmalıdır. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 1/334.
- ⁵⁹ Emin Işık, "Celâl Hoca", *DİA*, 7/241-242.
- ⁶⁰ Mihin Lugal, "LUGAL, Mehmet Necati", *DİA*, 27/218-219.
- ⁶¹ İbrahim Ağâh Çubukçu, "Prof. Necati Lugal ve Eserleri", *AÜİFD*, 12 (1964), 131.

- ⁶² Tancî'nin Türkiye'ye gelmesinde Fuat Sezgin'in etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ali Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 240 vd.
- ⁶³ Bu ders için hazırladığı notlar Bekir Topaloğlu Ktp., nr. 1412, 1413'te bulunmaktadır. Onun Kütüphanesi de Marmara Üni. İlahiyat Fak. Kütüphanesine bağışlanmıştır. Bu notlar Topaloğlu tarafından tercüme edilip yayınlanmıştır. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 4/1 (2011) [Muhammed b. Tavî et-Tancî özel sayısı], 313-334. Ayrıca aynı sayıda (s.417-438) İ'câzü'l-Kur'an ile ilgili başka bir ders notu yayınlanmıştır.
- ⁶⁴ Bekir Topaloğlu, "TANCÎ, Muhammed", *DİA*, 39/562-564.
- ⁶⁵ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/316, 3/285.
- ⁶⁶ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/304, 3/316.
- ⁶⁷ Hayatı için bk. Kahraman, *Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi*, 132. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "ÇETİN, Nihad Mazlum", *DİA*, 8/290-291; Ayrıca o Irak İlimler Akademisi üyeliği de (1979-1991) yapmıştır. Ahmet Subhi Furat, "Nihad M. Çetin, Hayatı ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, 8 (1998): 2.
- ⁶⁸ Sedat Şensoy, "REŞER, Osman", *DİA*, 35/10-11.
- ⁶⁹ Ergin (ö.1961), *Türk Maarif Tarihi*, 5/2125.
- ⁷⁰ Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet döneminde din eğitimi öğretmeni yetiştirme ve istihdamı (1923-2015)* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi (DEM), 2016), 81.
- ⁷¹ Hamit Er, *İstanbul Darülfünûnu İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Hoca ve Yazarları*, 19.
- ⁷² Ergin (ö.1961), *Türk Maarif Tarihi*, 3/1239-1241.
- ⁷³ Aslında enstitüde öğrenim görmek için başvuran çok sayıdaki öğrencinin talepleri 6 Kasım 1936'da Edebiyat Fakültesi Meclisi'nde görüşülmüş ve reform kanununda eğitim öğretme izin verilmediği gerekçesiyle kabul edilmemiştir. Mahmut Kaya, "İslam Tetkikleri Enstitüsü", *DİA*, 23/56.
- ⁷⁴ Özcan Taşçı, "RITTER, Hellmut", *DİA*, 35/133. Hansu, "Mehmet Fuat Sezgin'in Aile Çevresi ve Türkiye'deki Akademik Serüveni", 192.
- ⁷⁵ "Haberler", *DTCF Dergisi* 2/5 (1944), 817.
- ⁷⁶ Onun *İA*'ya yazdığı maddeler için bk.: Abdullah kızılılık, "Ahmet Suphi Furat ve Arap Dili ve Edebiyatına Dair Çalışmaları", *Şarkiyat Mecmuası* 10 (Aralık 2011), 46.
- ⁷⁷ Koçak, "Kuruluşundan 1970 Yılına Kadar DTCF Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalının Bilimsel Etkinlikleri", 249-253; Hasan Soyupek, *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2004), 448.
- ⁷⁸ Koçak, "Kuruluşundan 1970 Yılına Kadar DTCF Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalının Bilimsel Etkinlikleri", 251.
- ⁷⁹ Azmi yüksel lisansüstü eğitimini yurt dışında yapan Arap dili hocalarındandır. O Durham Üniversitesinde *al-Zamakhshari's Life and a critical Edition of His Diwan* adlı doktora tezini 1979 yılında tamamlamıştır.
- ⁸⁰ Koçak, "Kuruluşundan 1970 Yılına Kadar DTCF Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalının Bilimsel Etkinlikleri", 251.
- ⁸¹ Ankara Üni. İlahiyat Fakültesinin kuruluşu hakkında bir anekdot: "Ankara İlahiyat, Hukuk Fak. öğrenci yurdunun koridorunda elinde çanta, ancak çantasının içerisinde bir yaprak kâğıdı bile olmayan bir kişiden [kayıtları yapan Şükrü Tolun] ibaretti. Bu derslerin bir kısmı da Ankara DTCF'de veriliyordu." Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 1/590, 3/19.
- ⁸² Aydın, *Cumhuriyet Dönemi Din Öğretmeni*, 135.
- ⁸³ Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları", 222 vd.
- ⁸⁴ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 1/594; 3/113.
- ⁸⁵ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 2/366. İzzet Hasan [Beydili] *İA*'da "Tırmımah" maddesini yazmıştır.
- ⁸⁶ Bekir Topaloğlu, "TANCÎ, Muhammed", *DİA*, 39/562.

- ⁸⁷ Ethem ruhi Fığlalı, “Takdim”, *e-Makalat*, 4/1 (2011), 14; Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/21-22.
- ⁸⁸ Éva Á. Csató - Lars Johanson - Ünal Zal, “Profesör Walther Björkman'ın Mirası”, *Türkbilgi*, 27 (2014), 2
- ⁸⁹ *Sebilürreşad Mecmuası*, 5/101, (1951), 5-6.
- ⁹⁰ Ancak bu hazırlık sınıfı diğer İmam-Hatiplerde olmadığı gibi İstanbul'da da kalıcı olmamıştır. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 1/494.
- ⁹¹ Argıt - Cebeci, *YİE'den İlahiyata*, 1/243; Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 1/333.
- ⁹² Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 1/505, 1/537.
- ⁹³ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/378.
- ⁹⁴ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/504.
- ⁹⁵ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/498, 3/505.
- ⁹⁶ Mustafa Öcal, “Yüksek İslam Enstitüsü”, *DİA*, 44/49.
- ⁹⁷ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 2/147; Argıt - Cebeci, *YİE'den İlahiyata*, 1/234.
- ⁹⁸ Argıt - Cebeci, *YİE'den İlahiyata*, 1/261.
- ⁹⁹ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/310. Mustafa Öz'e göre bu kişi Abdülkadir Kocamanoğlu'dur. Öz, *Yılların Özü*, 103.
- ¹⁰⁰ Mustafa Öz, *Yılların Özü: Hayatım ve Hatıralarım* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 209.
- ¹⁰¹ Argıt - Cebeci, *YİE'den İlahiyata*, 1/258.
- ¹⁰² Öz, *Yılların Özü*, 103, 123.
- ¹⁰³ Veli Ertan (1912-1991): Ankara İmam-Hatip Okulu müdürü iken bakanlık tarafından meslekî araştırmalar yapmak ve Arapça öğrenmek üzere Bağdat'a gönderildi (1956-1958). Halis Ayhan, “ERTAN, Veli”, *DİA*, 11/308-309.
- ¹⁰⁴ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/291.
- ¹⁰⁵ Altıkulaç da 1967-1968'de Bağdat'a gönderildi. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/578; Argıt - Cebeci, *YİE'den İlahiyata*, 1/207.
- ¹⁰⁶ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/322.
- ¹⁰⁷ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/384.
- ¹⁰⁸ Nuri Özcan, “ÖZCAN, Ruhi”, *DİA*, 34/125.
- ¹⁰⁹ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 2/518-519.
- ¹¹⁰ Kerim Açıık, *Kara Kuvvetleri Lisan Okulundaki Arapça Öğretimi ve İletişimsel Metoda Göre Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 45.
- ¹¹¹ Hüseyin Tural, *Şerhü't-Teshil: li-Ebi Ümmü Kâsım Hasan b. Kâsım b. Abdullah b. Ali el-Muradi (749 h.)*, Câmîatu Bağdad Külliyyetü'l-Âdâb, Yüksek lisans, 1971.
- ¹¹² Münir Atalar, “Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde Mevcut Bulunan Doktora ve Doçentlik Çalışmalarının Listesi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 5 (1982)/ 357.
- ¹¹³ Süleyman Tülücü, “Kitaplarda Gördüklerimiz”, *Nesil [Dergi]* 2/20 (1978), 49.
- ¹¹⁴ Mehmet Çiçek, “Seyda Molla Hüseyin Küçük'ün Hayatı ve İlmî Kişiligi”, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2009): 133-134.
- ¹¹⁵ M. Cevat Ergin, “Hazrolu Seyda Hacı Abdulfettah Yazıcı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2006), 123 vd.
- ¹¹⁶ Adnan Memduhoğlu, “Molla Mahmud Zokaydı ve 'er-Risaletu fi'd-Dâd ve't-Tâ””, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015): 127-165.
- ¹¹⁷ Küfrevi İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Arap Filolojisi Bölümünden *Kuşayri Hayatı, Tasavvuf ve Zikir Telakkileri* adlı tezi ile 1944 yılında mezun olmuştur.
- ¹¹⁸ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 2/366.

SALÂHÎ'NİN MECMA-İ FENN-İ ZERÂFET ADLI FARŞÇA GRAMERİ*

Adem Uzun**

Öz

Farsça, Osmanlı eğitim sisteminde XV. yüzyıldan başlayarak XX. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar ders olarak okutulmuş bir dildir. XV. yüzyılın başlarından itibaren Farsça, tasavvufî düşüncenin gelişimi ve *Mesnevî*'nin anlaşılması amacıyla tekkelerde de ders olarak okutulmuştur.

Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî adıyla da tanınan ve Uşşâkiyye tarikatının üçüncü piri olarak bilinen Salâhî, XVIII. yüzyılda Osmanlılar devrinde yaşamış Halvetî-Uşşâkî şeyhlerindedir. Hem Arapçaya hem de Farsçaya hakimiyeti olan âlim, şair ve şarih bir zattır. Salâhî'nin eski kaynaklarda toplamda bugünkünden daha çok eserinin olduğu söylense de günümüzde 12 adet telif eser, 11 adet şerh ve 8 adet tercümesiyle toplamda 31 adet eserinin olduğu bilinmektedir.

Osmanlı Türkçesiyle yazılan *Mecma-i fenn-i zerâfet*, Salâhî'nin Farsça gramer konusunda kaleme aldığı telif eserlerinden biridir. Eser, erken dönemlerde sözlüklerde açıklanan gramer konularının düzenlenerek bir kitapta toplanması ve Arapça yazılan Farsça gramerlerin de anlaşılmasındaki zorluğun giderilmesi amacıyla Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır.

Mecma-i fenn-i zerâfet adlı eserde müellifin istifade ettiğini söylediği kaynaklar, kütüphanelerdeki kataloglarda farklı adlarla kaydedilmiş ve eserlerle ilgili bilgiler eksik verilmiştir. Bu makalede, Farsçanın tarihi seyri konusunda kısa bir bilgiden sonra hem Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eser hem de istifade ettiğini söylediği *Kavâid-i Fûrs* ile *Mefâtih-i deriyye* adlı eserlerle ilgili bilgiler verilmiş ve *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eser tanıtılmıştır.

Anahtar kelimeler: Salâhî, *Mecma-i fenn-i zerâfet*, *Kavâid-i Fârisî*, *Mefâtih-i deriyye*, Farsça.

Salâhî's Persian Grammar Book Named *Mejma-i Fann-i Zarâfat*

Abstract

Persian was among the languages taught as a course in Ottoman education system between 15th and the second quarter of 20th century. Since the

* Araştırma makalesi/Research article

** Dr., Atatürk Kültür Merkezi, e-posta: ademuzunsmc@gmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 28.02.2020

Makale Kabul Tarihi :03.06.2020

NÜSHA, 2020; (50): 141-164

beginning of the 15th century, Persian was taught as a lesson in the tekkes/lodges in order to develop Sufistic thought and to understand Masnavi.

Salâhî, who is also known as Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, the third *pir* of the Uşşâkiyya sect, was one of the Halvatî-Uşşâkî sheikhs who lived in the Ottoman period in the 18th century. A scholar, a poet and a savior person who had both Arabic and Persian eloquence. Although it is said that Salâhî has more works in old sources than it is today, it is known that today there are 31 works in total with 12 copyrighted works, 11 annotations and 8 translations.

Majma-i fann-i zarâfat, written in Ottoman Turkish, is one of the copyrighted works written by Salâhî on Persian grammar. The work was written in Ottoman Turkish in order to collect the grammar topics described in the dictionaries of early periods and to eliminate the difficulty in understanding the Persian grammars written in Arabic.

In the work titled *Majma-i fann-i zarâfat*, the sources that the author said he benefited from were recorded with different names in the catalogs within the libraries and information about the works was given incomplete. In this article, after a brief information about the historical course of Persian were given, *Majma-i fann-i zarâfat* was introduced with annotations for *Qavâid-i Furs* and *Mafâtih-i dariyya*, which Salâhî benefited for his work.

142 **Keywords:** Salâhî, *Majma-i fann-i zarâfat*, *Qavâid-i Fârisî*, *Mafâtih-i dariyya*, Persian.

Structured Abstract

Turks and Iranians were influenced by each other since they lived in a common geography throughout history. One of the places where these effects are seen is language. Persian was among the languages taught as a course in Ottoman education system between 15th and the second quarter of 20th century. As such, Persian has been effective in terms of the elements it has in Turkish in our culture and our eternity.

Since the beginning of the 15th century, Persian was taught as a lesson in the tekkes/lodges in order to develop Sufistic thought and to understand *Masnavî*. Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (1705-1783), one of the Halvatî-Uşşâkî sheikhs and the third *pir* of the Uşşâkiyya, wrote a Persian grammar book in Ottoman Turkish called *Majma-i fann-i zarâfat* for this purpose. Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, who had both Arabic and Persian eloquence, was a scholar, poet and commentator of 18th century Ottoman period and was mostly known for his pseudonym, Salâhî.

There has been no definite information about the number of works of Salâhî, who lived in the 18th century. It was stated that this number was 57 in the *Osmanlı Müellifleri (Ottoman Authors)* and 100 in Hüseyin Vassaf's *Safîna-i*

avliyâ. Salâhî's part in *Turkey's Islamic Encyclopedia of Religious Foundation* is described 31 pieces in total as 12 copyrighted works, 11 annotations and 8 translations.

Majma-i fann-i zarâfat is one of the copyrighted works written by Salâhî on Persian grammar. The work was written in Ottoman Turkish in order to collect the grammar topics described in the dictionaries in an early period and collect them in one book and to eliminate the difficulty in understanding Persian grammars written in Arabic.

Various manuscripts of *Majma-i fann-i zarâfat et* are available in many libraries in Turkey. Although these copies were recorded with different names in the information slips in the libraries, the Ankara National Library Manuscripts section numbers 2646, 2662; Istanbul Süleymaniye Library Hacı Mahmud Efendi section number 6127, 6135 and Esad Efendi section number 3721; The copies of Istanbul Millet Library Ali Emiri collection Qavâid section number 163, 164; and the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library Manuscript section number 232/2 are the known manuscripts of the work.

In these manuscripts, it is recorded that the name of the work was put as “*مجمع فنّ ظرافت / Majma-i fann-i zarâfat*” by the author, and in the finishing records/ferâğ there, the writing date of the work was recorded as in Hijri 1167 (AC 1753-54) according to numerological abjad calculation.

The author stated that he benefited from two sources written in Arabic, one of them was *Qavâid-i Furs* and the other was *Mafâtiḥ-i dariyya*. It is understood from the slips and sources that there are different information about these two sources in the libraries and the names were recorded incorrectly. Although some general information about these two sources is given in the article, it is emphasized that a broader research and investigation should be carried out.

Though the author mentioned the name of the work as *Qavâid-i Furs* in the introduction but did not mention the name of the work's author. Since the word "قواعد / qavâid", which means "rules / rules", is used in books containing generally grammar rules, it is not fully understood what the author meant by this name.

Although the copies of the Ankara National Library Manuscripts collection number 4831 on page 15b and 26b and number 3554 on page 15b and 26b were recorded with different names, they are the same copies and they are called *Qavâidü'l-Furs*. The reason is that the name of the work is mentioned as *Qavâidü'l-Furs* in the destiny part of these copies. Since the content here is very similar to the content of Salâhî's *Majma-i fann-i zarâfat*, it is probably the same source that Salâhî used while preparing his work.

In the Turkish Language Association Library, the number 266 and the Ankara National Library Manuscripts section are the works named *Qavâidü'l-Furs* on page 15b and 26b on the number 4831 and on the pages 15b and 26b on the number 3554. In the Turkish Language Institution Library, there is an Arabic manuscript with the name of *Qavâid-i Fârisî* between pages 51b and 69a on page 123. This copy is the work named *Qavâidü'l-Furs*, which was copied on 30 November 1796 by copyist Sayyid Muhammed Saîd, who is known as Sheikh Ibrâhîm Salâmî.

The second work that the author says that he benefited is *Mafâtîh-i dariyya*. The author once again mentioned only the title of the work and did not mention the name of its author. The name of this work was recorded with different names in various libraries. There is a Persian grammar book written in Arabic under the name *Mafâtîhü'd-dariyya fî isbâti qavânîni'd-durriyya*. Considering the content and subject sequence of the work, it can be said that Salâhî may have benefited from this work.

There are many manuscripts in the library records under the name *Mafâtîhü'd-dariyya fî isbâti qavânîni'd-durriyya*. These are the Istanbul Millet Library Ali Emîrî Arabic Manuscripts section number 3070/9, 3392/2, 3396/5, 3523/2 and 4021/9; Ankara National Library Manuscripts section number 4548/3, 4548/5, 5131/1, 7116/7 and 4888/6 and Konya Regional Directorate Selçuk University Faculty of Theology section 91 are copies of the mentioned work.

There are " و سميتها بمفاتيح الدرية فى اثبات القوانين الدرية " (And I named it *Mafâtîhü'd-dariyya fî isbâti qavânîni'd-durriyya*) in the introductions of the copies given the library registration numbers above. This is probably the source that Salâhî may have benefited from. The author may have shortened the name of the work as *Mafâtîh-i dariyya* instead of *Mafâtîhü'd-dariyya fî isbâti qavânîni'd-durriyya*.

There are annotations of the latter mentioned work at Ankara National Library Manuscripts section number 7302, Istanbul Süleymaniye Library Denizli section number 402 and Turkish Historical Society Library number 453/2.

The fact that Salâhî said that he benefited from the books named *Qavâid-i Furs* and *Mafâtîh-i dariyya* in the introduction part of *Majma-i fann-i zarâfat* and does not mention the names of the authors creates the possibility that there are more of the works in the similar titles.

Salâhî described the Persian grammar in *Majma-i fann-i zarâfat*, within three main titles as noun in the first title, verb in the second and the letter in the third. The main titles are named with the word "bâb" in the meaning of Arabic "door"

and the subtitles are shown with the word “fasl”. Thus, the first title is four; the second main title is fifteen; The third main title is organized into three subtitles.

Salâhî's *Majma-i fann-i zarâfat* has been an important source in his field in terms of bringing together grammatical issues scattered in dictionaries and some sources. This book is remarkable in terms of showing the level of development and processing of grammar subjects, and it is an important work that requires academic study by comparing poetry translations with other Persian grammar books.

In this article, both Salâhî's *Majma-i fann-i zarâfat* and *Qavâid-i Furs* and *Maḡâtiḥ-i dariyya*, which he said he benefited from, were introduced, and the missing information in the library records was provided to the academic community to reach the information accurately and quickly.

Giriş

Dil, bir milletin en önemli unsurlarından biridir. *Türkçe Sözlük*'te dil, insanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşma olarak tanımlanır (2011, s. 664). İnsanoğlu duygu ve düşüncesini sözlü olarak karşı tarafa iletebileceği gibi yazılı olarak da ulaştırabilir. İletilen mesajın tam ve doğru olarak anlaşılabilmesi için her iki tarafın kullanılan dilin kurallarını kavraması ve bilmesi gerekir. Çünkü dil, kurallar bütünüdür. Bir dilin sesleri, hece, kelime ve cümleleri doğadaki bütün varlıklar gibi bir takım kurallara ve kanunlara bağlıdır. Ses, hece, kelime ve cümlelerin bu düzen içindeki yapılarını inceleyen, değişikliklerini gösteren, ilgilerini bildiren ve bunların kurallarını ve kanunlarını açıklayan bilim dalı Türkçede “dilbilgisi”, Arapçada “sarf ve nahiv”, Batı dillerinde “gramer” ve Farsçada da “destûr” olarak adlandırılır (Şahinoğlu, 1997, s. XXXVI).

Farsça, ilk Türk devleti olan Gazneliler (X-XII.yy) döneminde devletin resmi dili olmuş ve Sultan Mahmud'un sarayında 400 civarında şairin bulunduğu rivayetinden hareketle devlet erkânı tarafından şiir ve edebiyata verilen önem dikkat çekici olmuştur (Merçil, 1996, s. 485). Daha sonraki dönemlerde Farsça, Çağatay (XIII-XIV. yy) ve Timurular (XIV-XVI. yy) devrinde devlet ve sanat dili; Büyük Selçuklularda (XI-XIV.yy) resmî dil; ilerleyen yüzyıllarda saray, yönetim ve edebiyat dili olarak kullanılmıştır. Hatta XIII. yüzyılda Anadolu'da resmî yazı dili ve XV. yüzyılın ortalarında resmî, yazışma, şiir ve edebiyat dili olarak kullanıldığı ifade edilmiştir (Karaismailoğlu, 2013, s. 7-8).

İslam medeniyetinin en uzun ömürlü devleti olan Osmanlılar (XIX-XX.yy), üç kıtaya yayılan geniş coğrafyada farklı etnik ve dinî gruplarla bir arada yaşama eğilimi göstermiş (Öz, 2007, s. 534), farklı din ve dil mensubu milletleri

bir arada tutabilmiştir. Geniş bir coğrafyaya hakim olan Osmanlılarda yabancı dil ve eğitim bakımından Arapçadan sonra Farsça ikinci sırada gelmiştir. Osmanlılarda temel dinî eğitim mahallede başlar, medresede Arap dili ve edebiyatı yanında, fıkıh, kelâm, hadis, tefsir, vb. ilimlerle devam eder ve daha sonra da alanda ihtisaslaşma ile sürdürülür (Özcan, 2007, s. 539). Tasavvuf ve tarikatların da eğitim merkezleri tekkelerdir.

Dengeli bir yönetim anlayışı sergileyerek tekke çevresiyle medrese çevresini birbirine yakınlaştıran Osmanlılarda (Öngören, 2007, s. 541) Farsça öğrenimi, hikmet dolu varlık âleminin sırlarını açıklayan eserlerin bu dille olması nedeniyle tasavvuf ve tarikatlar çevresinde ehemmiyet kazanmıştır. Bu eserlerden bir tanesi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.12673)'nin *Mesnevi*'sidir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevi*'sinin toplumun çoğu kesiminde anlaşılması ve okunması için iştiyaka mazhar olması ve edebî anlamda önemli bir eser olması nedeniyle mutasavvıflar tarafından da Farsça gramer konusunda eserler yazılmaya başlanmıştır.

Erken dönemde Farsça dilbilgisi konularını içeren kitaplarda Arapçanın da etkisiyle “sarf ve nahiv” çoğunlukla da “kavaid” kelimesi kullanılmıştır. Bu kelimeler “Fârisî” ya da “Fürs” kelimelerine izafetle bazen “sarf-ı Fârisî/Fürs, “nahv-i Fârisî/Fürs” ya da “kavâid-i Fârisî/Fürs” şeklinde kitaplarda ve kütüphane kataloglarının bilgi fişlerinde kaydedilmiştir. Bazen “Pârsî” şeklinde yazıldığı da görülmüştür. XIX. yüzyıldan sonra “sarf ve nahiv” ve “kavaid” kelimeleri yerine “دستور (düstûr/destûr)” kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime Türklerde “düstûr” şeklinde telaffuz edilirken İranlılarda “destûr” şeklinde okunmuştur. Gramer kitaplarında “destûr” kelimesi, ilk kez İsfahanlı Habib Efendi (ö.1894) tarafından kullanılmıştır (Şifâî, 1363 hş, s. 2); (Hümâî, 1337 hş, s. 127). *Düstûr-ı sühan (destûr-i sohen)*, *Düstûrçe (Destûrçe)*, *Debistân-ı Fârisî*, *Rehnümâ-yı Fârisî*, *Hulâsa-i rehnümâ-yı Fârisî* adlı gramer kitaplarının yanı sıra *Hat ve Hattâtân* adlı eseriyle de tanınan Mirzâ Habib Efendi (Alparslan, 1996, s. 371), modern Farsçanın öncülerinden biri olarak görülmüştür (Hümâî, 1337, s. 126-127).

Edebiyat tarihimizin önemli bir parçası olan Farsçanın yabancı bir dil olarak hem öğretilmesi hem de öğrenilmesi amacıyla pek çok eser üretilmiş olup ilk çalışmaların, Anadolu Selçukluları zamanında Konya'daki müellifler tarafından özellikle de Mevlevî şahsiyetlerce başlatıldığı ifade edilmiştir (Öz, 2000, s. 77). Bu çalışmalar arasında Türkçe-Farsça, Farsça-Türkçe manzum ve mensur sözlükler, gramer kitapları, şerhler ve Farsça okuma kitapları önemli yer tutmuştur (Çetinkaya, 2018, s. 176).

XIV. yüzyıl ile XV. yüzyıl arasında görülen ilk sözlüklerden biri manzum sözlük *Tuhfe-i Husâmî* (tlf. 802/1399), diğeri ise ilk mensur sözlük *Miftâhu'l-edeb* (tlf. 803/1400-1)'tir (Öz, 2010, s. 56). XV-XVII. yüzyıllarda Farsça gramer konuları, daha çok sözlüklerde bazen örneklerle bazen kısaca bazen de

ayrıntılı bir biçimde yer almıştır. Bu konular, *Lügat-i Hâlimî* ve *Nisâru'l-mülk* gibi bazı eserlerde Türkçe; *Sihâhü'l-Acem*, *Müşkilât-i Şehnâme*, *Şâmilü'l-lüga* ve *Vesiletü'l-makâsid* gibi bazı eserlerde Farsça; bazılarında da hem Arapça hem de Türkçe olarak açıklanmıştır (Öz, 2018, s. 4-5).

Bu çalışmanın ana konusu olan *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı Farsça grameri ise XVIII. yüzyılda, Salâhî (Efendi) adıyla meşhur Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî Efendi (1703-1783) tarafından Osmanlı Türkçesiyle yazılmış önemli bir eserdir. Eser, faydalandığı kaynaklar bakımından önemli olduğu kadar, hem içerik hem de verilen şiir örneklerinin manzum Türkçe çevirisi bakımından da önemlidir. Bu dönemde Arapça kelimelerin Farsça cümlede Fars dili kurallarına göre ve Farsça kelimelerin de Arapça cümlede Arap dili kurallarına göre işlem gördüğü açıktır. Salâhî, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi bölümü numara 6135'te kayıtlı *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı yazma nüshanın 3b-4a sayfasında bu konuyu şöyle izah etmiştir.

Malûm ola ki ibârât-ı Arabiyye cemî-i ahkâmda uslûb-i Fârisî gibi kılınır. *Münşi-i müteressil*'de vâki olduğu gibi: “Mübârizân-i meydân-i mücâhede, mücâhidân-i eyvân-i müşâhede, âmil-i kârgâh-i hidâyet, kâmil-i bârgâh-i inâyet...” Fârisî dahi ceryân-i irâbda ve ilhâk-ı tenvînde ve cemî-i ahkâmda uslûb-i Arabî üzere tertîb olunur. Kavî-i şâirde vâki olduğu gibi: “Nâzirün çeşmî ilâ didâriküm fi külli rûzin; hâzirün gûşî alâ goftâriküm fi külli hâlin.”

Yukarıdaki şiiri Salâhî eserinde “Gözüm didârına her günde nâzırdır; kulağım sözüne her hâlde hâzırdır” şeklinde tercüme etmiştir. Bu açıdan bakıldığında görülmektedir ki her dil, yabancı kelimeleri kendi kurallarına göre işleme tabi tutmuş ve gerekli gördüğü değişiklikleri kendi kurallarına uygulamıştır.

1. Salâhî

Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî adıyla da bilinen Salâhî (1705-1783), XVIII. yüzyılda yaşamış Osmanlı şair, şarih ve yazarlarından biridir. Salâhî; Abdullah Salâhaddîn, Abdullah Salâhî, Salâhî Dede, Salâhaddîn, Salâhî Abdî Efendi ve Abdî Efendi (Akkuş, 1998, s. 11) mahlaslarıyla da anılan Halvetî-Uşşâkî şeyhi, şair ve âlim bir zat olarak tanınır (Ceyhan, 2009, s. 17). Halvetiyye-Ahmediyye tarikatının bir kolu olarak Hüsâmeddîn Uşşâkî'ye (ö. 1593) nisbet edilen Uşşâkiyye tarikatının günümüze intikalinde önemli bir yeri olan, Salâhî Efendi nâmıyla meşhur Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî Efendi, tarikatın üçüncü pîri kabul edildiği bilinmektedir. (Punar, 2017, s. 267). Eserlerinden hem Arapçaya hem de Farsçaya derin bir vukufiyeti olduğu anlaşılmaktadır (Akkuş, 1998, s. 149-188); (Ceyhan, 2009, s. 18-19); (Avcı, 2006, s. 41-447).

XVIII. yüzyıl, ilmi ve fikri bakımdan Osmanlı döneminin en verimli asırlarından biri olarak bilinmektedir. Bu yüzyılda padişahlar başta olmak üzere sadriazam ve şeyhülislam gibi devletin üst kademesindeki yöneticiler edebiyata, şiire ve sanata ilgi duymuş ve bu alanlarda eser üretmişlerdir (Uzunçarşılı, 2014, s. 245); (Akkuş, 1998, s. 3-4).

Osmanlılar döneminde XVIII. yüzyıl, üretilen telif ve tercüme eser sayısı bakımından diğer yıllara nazaran oldukça öne çıkmıştır. Bu yüzyılda üretilen eser sayısının, XV. ve XVI. yüzyıllarda üretilen eser sayısının iki katına yakın olduğu ifade edilmiştir (Özvar, 2017, s. 24).

XVIII. yüzyılda yaşayan Salâhî de oldukça fazla eser üretmiştir. Eserlerinin sayısı konusunda net bir bilgi olmasa da *Osmanlı Müellifleri*'nde, Salâhî'nin eserlerinin sayısı 57 olarak belirtilmiştir (Tahir, 1333 h., s. 104-107). Hüseyin Vassaf ise *Sefîne-i evliyâ* adlı eserinde 96 adet eserini tahkik ettiğini ifade etmiştir (Vassâf, 2006, s. 440-443).

Salâhî ile ilgili en geniş ve kapsamlı çalışma Mehmet Akkuş tarafından yapılmıştır. Akkuş'un *Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin hayatı ve eserleri* adlı çalışması 1998'de Millî Eğitim Bakanlığı, *Hz. Peygamber'e na'atlar: dîvân-ı nuût-ı Salâhî* adlı çalışması da 2002'de Şelale yayınları tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca Mahmut Erol Kılıç'ın *Tuhfetü'l-uşşâkiyye (Uşşâkî sâliklerinin âdâbı)* adlı eseri de Sufi Kitap Yayınlarından 2016'da çıkmıştır. Bunlardan önce ise Salâhî'nin *Şerh-i risâle-i kudsiyye adlı eseri Risâle-i kudsiyye tercümesi* Ahmed Oğuz ve M. Sadık Aydın tarafından sadeleştirilerek İslâmî Neşriyat tarafından 1969'da yayımlanmıştır (Ceyhan, 2009, s. 19).

Bunun dışında Salâhî'nin eserleri üzerinde birçok akademik çalışma da yapılmıştır. Bunlardan bazıları, Melek Gerek'in *Salâhî Abdullah-ı Uşşâkî'nin manzûme-i mevlid ve mirâc-ı Nebî adlı eserlerinin tenkitli metinleri*, Muhammed Mekki Arvas'ın *Salâhî Abdullah Uşşâkî'nin risâle-i kudsiyye tercümesi'nin transkripsiyonu ve tahlili*, Resul Arıcı'nın *Salâhî'nin tasavvufî şiir şerhleri*, Ömer Dilmen'in *Mirâtü'l-alâm ve mişkâtü'l-ahlâm, Abdullah Salâhî Uşşâkî*, Semih Ceyhan'ın *Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin vücûd risâleleri*, Süleyman Deliktaş'ın *Salâhaddîn-i Uşşâkî ve kasîde-i hamriyye şerhi*, A. Kadir Tellioglu'nun *İzhâr-ı esrâr-ı nihân ez envâr-ı hatm-i hâcegân (transkribe ve edisyon kritiği)*, Bedriye Gülay Açar'ın *Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Türkçe divanı ve incelemesi* adlı yüksek lisans tezleri ile İhsan Soysaldı'nın *Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin tasavvuf felsefesi* adlı doktora tezidir.

Salâhî'nin telif, tercüme ve şerh ettiği eserlerin yanı sıra dervişlerin Farsça öğrenmelerini kolaylaştırmak amacıyla yazdığı en önemli Farsça gramer kitabı, "ince sanat derlemi" anlamına gelen *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eseridir. Aşağıda eserle ilgili bilgiler başlıklar hâlinde verilecektir.

2. *Mecma-i Fenn-i Zerâfet*'in Yazma Nüshaları

Salâhî'nin Osmanlı Türkçesiyle yazdığı *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı Farsça gramer kitabının yazma nüshaları, Türkiye'deki birçok kütüphanenin sayısal veri merkezlerinde kayıtlıdır. Tespit edilebildiği kadarıyla bu nüshalar, temin edilmiş ve bunlarla ilgili bilgiler kronolojik olarak aşağıda sıralanmıştır. Nüshalardaki tarihler hicri olarak verildiğinden miladi tarihler ise parantez içerisinde yazılmıştır. Eserin telif tarihi ile istinsah tarihi arasındaki yıl farkı hicri tarih üzerinden hesaplanmıştır. İstinsah tarihi ile müstensihî bilinmeyen nüshalar ise en sona bırakılmıştır.

2.1. Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Bölümü Numara 2646

Bu nüsha, Ankara Millî Kütüphane Yazmalar bölümü numara 2646'da *Terceme-i mefâtihi'd-deriyye* adıyla kayıtlıdır. Yazma nüshanın iç kapağında ise "Salâhî'nin *Mefâtihi'd-deriyye*"si anlamında başka biri tarafından yazılmış Arapça bir ibare ile 0b'de "*Mecma-i fenn-i zerâfet*, Salâhî Abdullah Efendi (1117-1198)" şeklinde yine başka biri tarafından kaydedilmiş metin vardır. Nüsha, nesih hattıyla 13 satıra yazılmış ve tamamı 62 yapaktır. Besmele ile başlar, son yapakta müstensihînin istinsah kaydıyla biter. Ferağ kaydında nüshanın Ahmed b. Muhammed tarafından 1176 (1762-63) yılında istinsah edildiği kayıtlıdır. Nüshada ana başlıklar (bâblar), alt başlıklar (fasıllar) ve konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca bu başlıklar sayfa kenarlarında kırmızı renkle de belirtilmiştir. Metin içerisinde verilen Farsça şiirlerin tercümeleleri de sayfa kenarlarında ilgili satıra yakın yerde kırmızı renkte "ترجمه/terceme" ibaresi yazılarak manzum olarak kaydedilmiştir. Eserin müellif tarafından 1167 (1753-54) yılında yazıldığı bilindiğine göre bu nüsha, eserin yazılışından yaklaşık 9 yıl sonra istinsah edilmiştir.

2.2. Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Bölümü Numara 2662

Bu nüsha, Ankara Millî Kütüphane Yazmalar bölümü numara 2662'de *Terceme-i mefâtihi-i deriyye* adıyla kayıtlıdır. Yazma nüshanın zahriyesinde ve ilk sayfasında eserin adı ve yazarıyla ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Yazmanın ferağ kaydı ve içeriğinden Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı nüsha olduğu anlaşılır. Nüsha, nesih hattıyla 19 satıra yazılmış ve tamamı 41 yapaktır. Besmele ile başlar ve Safer 1181 (1767) yılında istinsah edildiğine dair ifadeyle biter. Müstensihînin adı ise zikredilmemiştir. Nüshada ana başlıklar, alt başlıklar ve konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca bu başlıklar sayfa kenarlarında kırmızı renkle de belirtilmiştir. Metin içerisinde verilen Farsça şiirlerin tercümeleleri de sayfa kenarlarında ilgili satıra yakın yerde kırmızı renkte "terceme" ibaresi yazılarak manzum olarak kaydedilmiştir. Eserin müellif tarafından 1167 (1753-54) yılında yazıldığı bilindiğine göre bu nüsha da, eserin yazılışından yaklaşık 14 yıl sonra istinsah edilmiştir.

2.3. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Numara 3721

Bu nüsha, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü numara 3721’de kayıtlıdır. Bu yazma nüshanın da zahriyesinde ve ilk sayfasında eserin adı ve yazarıyla ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Yazmanın ferağ kaydı ve içeriğinden Salâhî’nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı nüsha olduğu anlaşılır. Talik hattıyla 19 satıra yazılmıştır. Nüshanın tamamı 27 yapaktır. Nüsha besmele ile başlar ve Hüseyin b. Hasan tarafından 1181 (1767) yılında istinsah edildiğine dair kayıtla son bulur. Nüşhada ana başlıklar, alt başlıklar ve konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca bu başlıklar sayfa kenarlarında kırmızı renkle de yazılmıştır. Metin içerisinde verilen Farsça şiirlerin tercümeleleri de sayfa kenarlarında ilgili satıra yakın yerde “terceme” ibaresiyle manzum olarak yazılmıştır. Şiirler metin içerisinde kırmızıyla yazılan “بیت/beyt” kelimesiyle ayrıştırılmış, örneklerle şiirlerin üstü kırmızı çizgiyle belirtilmiştir. Bu nüsha da bir önceki gibi eserin yazılış tarihinden yaklaşık 14 yıl sonra istinsah edilmiştir.

2.4. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Numara 232/2

Bu nüsha, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler koleksiyonu numara 232/2’de 26b ile 51b sayfaları arasında *Şerh-i kavâid-i Fârisiyye ve mefâtiḥ-i deriyye* adıyla kayıtlı olup 26 yapaktır. Yazma nüshanın 26b’deki sayfasında adı ve yazarıyla ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Yazmanın ferağ kaydı ve içeriğinden Salâhî’nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı nüsha olduğu anlaşılır. Rika hattıyla yazılmış olup satırları 18 ile 19 arasında değişmektedir. Besmele ile başlar, sene 1201 (1786-87) ile biter. Müstensihî belli değildir. Bu nüşhada ana başlıklar, alt başlıklar ve konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmamıştır. Sadece 27a’da bir yerde beyt ibaresi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Son sayfalarda bazı başlıkların üstü kırmızıyla işaretlenmiş ve bu başlıklar kenarlarda kırmızı mürekkeple de yazılmıştır. Şiirlerden önce yazılan “beyt, şair, kavî-i şair ya da şair” gibi ibareler yazılmamıştır. Nüşhada bu ibarelerin yerlerine bir şey yazılmamış gibi duruyor, muhtemelen silinmiştir. Eserin müellif tarafından 1167 (1753-54) yılında yazıldığı bilindiğine göre bu nüsha da, eserin yazılışından yaklaşık 34 yıl sonra istinsah edilmiştir.

2.5. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Numara 6135

Bu nüsha, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi bölümü numara 6135’te kayıtlıdır. Yazma nüshanın zahriyesinde ve ilk sayfasında eserin adı ve yazarıyla ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Yazmanın ferağ kaydı ve içeriğinden Salâhî’nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı nüsha olduğu anlaşılır. Nesih hattıyla 15 satıra yazılmıştır. Nüshanın tamamı 50 yapaktır. Besmele ile başlar ve müstensih Hayrullah Efendizâde tarafından 1258 (1842) yılında Cemaziyevvel ayının ortalarında istinsah edildiğine dair ferağ kaydıyla son

bulur. Nüshada ana başlıklar, alt başlıklar ve konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca bu başlıklar sayfa kenarlarında kırmızı renkle ikinci kez yazılmıştır. Metin içerisinde verilen Farsça şiirlerin tercümeleleri de sayfa kenarlarında manzum olarak kaydedilmiştir. Şiirler metin içerisinde kırmızıyla yazılan “beyt” kelimesiyle ayırıştırılmış, örneklerle şiirlerin üzeri kırmızı çizgiyle belirtilmiştir. Bu nüsha da eserin müellif tarafından yazıldığı 1167 (1753-54) yılından 91 yıl sonra istinsah edilmiştir.

2.6. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Numara 6127

Bu nüsha, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi bölümü numara 6127’de kayıtlıdır. Yazma nüshanın zahriyesinde ve ilk sayfasında eserin adı ve yazarıyla ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Yazmanın ferağ kaydı ve içeriğinden Salâhî’nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı nüsha olduğu anlaşılır. Rika hattıyla 21 satıra yazılmıştır. Nüshanın tamamı 30 yapraktır. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. Nüshada ana başlıklar, alt başlıklar ve örnek verilen şiirlerdeki “beyt” ibaresi ayrı satırlarda kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Alt başlıklar sayfa kenarlarında ilgili satırın hizasına ikinci kez verilmiştir. Şiirlerin Türkçe manzum tercümeleleri de sayfa kenarlarında ilgili satıra yakın yerde siyah renkle yazılmıştır. Eğer sayfada birden fazla şiir olursa ilgili satırda rakam yazılmış, aynı rakam da sayfa kenarında kırmızı mürekkeple yazılarak ilgili olduğu şiire işaret edilmiştir.

2.7. İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Kavaid Numara 163

Bu nüsha, İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri koleksiyonu kavaid bölümü numara 163’te *Kavâid-i Fârisî* adıyla kayıtlıdır. Bu yazma nüshanın da zahriyesinde ve ilk sayfasında eserin adı ve yazarıyla ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Yazmanın ferağ kaydı ve içeriğinden Salâhî’nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı nüsha olduğu anlaşılır. Talik hattıyla 19 satıra yazılmıştır. Nüshanın tamamı 37 yapraktır. Besmele ile başlar ve eserin müellif tarafından yazıldığı telif tarihi olan sene 1167 (1753-54) ile son bulur. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. Nüshada ana başlıklar, alt başlıklar ve konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca bu başlıklar sayfa kenarlarında kırmızı renkle ikinci kez yazılmıştır. Metin içerisinde verilen Farsça şiirlerin tercümeleleri de sayfa kenarlarında ilgili satıra yakın yerde “terceme” ibaresiyle manzum olarak yazılmıştır. Şiirler metin içerisinde kırmızıyla yazılan “beyt” kelimesiyle ayırıştırılmış ve örneklerle şiirlerin üzeri kırmızı çizgiyle belirtilmiştir.

2.8. İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Kavaid Numara 164

Bu nüsha, İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri koleksiyonu kavaid bölümü numara 164’te yine *Kavâid-i Fârisî* adıyla kayıtlıdır. Yazma nüshanın

1a sayfasında başka bir kalemle yazılmış *Kavâd-i Fârisiyye* ibaresi dışında başka bir kayıt yoktur. Yazmanın ferağ kaydı ve içeriğinden Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı nüsha olduğu anlaşılır. Rika hattıyla 21 satıra yazılmıştır. Nüshanın tamamı 37 yapaktır. Hamdele ile başlar, “Yüce Allah doğruyu en iyi bilendir” anlamında Arapça ibareyle biter. Son bölümde müellifin yazdığı, içerisinde eserin adını zikrettiği ve yazılış tarihini mucem olarak ebced hesabına göre verdiği manzum beyitler yoktur. Müstensihî ve istinsah tarihi de belli değildir. Nüşhada ana başlıklar, alt başlıklar ve konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca bu başlıklar sayfa kenarlarında kırmızı renkle ikinci kez verilmiştir. Metin içerisinde verilen Farsça şiirlerin tercümeleleri de sayfa kenarlarında ilgili satıra yakın yerde “terceme” ibaresiyle manzum olarak yazılmıştır. Şiirler metin içerisinde kırmızıyla yazılan “beyt” kelimesiyle ayrıştırılmış ve örneklerle şiirlerin üstü kırmızı çizgiyle belirtilmiştir.

2.9. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Numara 1908

Bu nüsha, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi E.H. bölümü numara 1908'de sayfa 134b ile 170a arasında *Mecma-i fenn-i zerâfet, mefâtihu'd-deriyye* adıyla kayıtlıdır. Yazma nüshanın 134a sayfasında “Bu risale, Abdullah Salâhaddîn'in *Kavâid-i Fûrs* ve *Mefâtihi-deriyye*'nin şerhidir” anlamına gelen Arapça bir ibare vardır. Bunun dışında bir kayıt olmayıp nüshanın ferağ kaydı ve içeriğinden Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı nüsha olduğu anlaşılır. Nüsha, nesih hattıyla 19 satıra yazılmış ve tamamı 36 yapaktır. Hamdele ile başlar ve eserin müellif tarafından yazıldığı telif tarihi olan sene 1167 (1753-54) ile son bulur. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Nüşhada ana başlıklar, alt başlıklar ve konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca bu başlıklar sayfa kenarlarında kırmızı renkle ikinci kez verilmiştir. Metin içerisinde verilen Farsça şiirlerin tercümeleleri de sayfa kenarlarında ilgili satıra yakın yerde “terceme” ibaresiyle manzum olarak yazılmıştır. Şiirler metin içerisinde kırmızı mürekkeple yazılan “beyt” kelimesiyle ayrıştırılmış ve örneklerle şiirlerin üzeri kırmızı çizgiyle belirtilmiştir.

3. *Mecma-i Fenn-i Zerâfet* Adlı Eser

Salâhî tarafından hicri 1167 (1753-54) yılında yazılan ve yine kendisi tarafından *Mecma-i fenn-i zerâfet* adı verilen bu eser, müellifin başka eserlerden faydalanarak hazırladığı telif bir eserdir. *Mecma-i fenn-i zerâfet* hacimli bir kitap olduğundan eserle ilgili bilgiler ve içerikler, aşağıdaki başlıklarda özet olarak verilmiştir.

3.1. Mukaddime/Giriş

Eser; besmele, hamdele ve salvele olarak bilinen Arapça şu ifade ile başlar:

الحمد لله الذى علمنا ما لم نعلم والهمنا من علمه ما لم نفهم والصلوة والسلام على سيدنا محمد سيد العرب والعجم منبع العلم والحلم والحكم المترجم باللسان البليغ الكلام الاقدم وعلى آله واصحابه الذين لتمهيد القواعد الدينية وتشديدها صرفوا الهمم. بعده...

Hamdele kısmı “Bilmediğimiz şeyleri bize öğreten, kavrayamadığımız şeylerin bilgisini bize ilham eden Allah’a hamd olsun;” salvele kısmı ise “Arap ve Acem’in efendisi, ilim, hilm ve hikmet sıfatının kaynağı ve kelâm-ı kadîmi lisân-ı belî’ ile açıklayan Peygambere salât ve selâm olsun” şeklindedir. Mukaddimenin giriş kısmını, peygamber ailesine ve sahabilere esenlik dileyerek ve onları “hikmeti kullanarak dini emirleri düzene sokan ve onları sağlamaştıran” şeklinde nitelendirerek bitirmiştir. Hemen akabinde eserin yazılış amacına geçmiştir.

3.2. Eserin adı

Eserin adı müellif tarafından “مجمع فن ظرافت / *Mecma-i fenn-i zerâfet*” olarak verilmiştir. Bu isim, nüshaların ferağ kaydında geçmektedir. Diğer tüm nüshalarda olduğu gibi Ankara Millî Kütüphane Yazmalar bölümü numara 2646 nüshasının 62a sayfasında şöyle geçmiştir:

موافق اولدوغیچون وصفی حاله	دنیلدی مجمع فن ظرافت
Muvâfık olduğun vasf-ı hâle	Denildi <i>mecma-i fenn-i zerâfet</i>

Her ne kadar kütüphane kayıtlarında farklı adlarla geçmiş olsa da eserin tam adı *Mecma-i fenn-i zerâfet*’tir.

3.3. Eserin yazılış amacı ve Türkçe yazılması

Müellif, kısa bir Arapça girişten sonra Türkçe ile devam etmiş ve burada hikmet dolu varlık âleminin sırları üzerinde yazılan önemli eserlerin Fars diliyle yazılmış olmasını gerekçe göstererek Farsçanın öğrenilmesinin önemli olduğunu belirtmiştir. Farsça öğrenmek için de öncelikle gramer konularından ve dil kurallarından başlamanın gerekliliğine işaret etmiştir. Müellif, ayrıca *Kavâid-i Fûrs* ile *Mefâtih-i deriyye* adlı kitapların Arapça yazılmasından ve Arapça ile Farsça arasında dil kuralları bakımından ortaya çıkan sorunlardan dolayı eserini Türkçe yazdığını söylemiş ve bunun nedenini mukaddimede şöyle açıklamıştır: “*Bu iki eserde kurallar ve açıklamalar Arapça düzenlenerek tasnif edildiğinden Arapça ve Farsça arasında bazı köken bilgisi sorunları konusunda aynı düşünülmüş olsa da bazı konularda uyumsuzluk olmuştur. Bu nedenle genel fayda gözetilerek eser Türkçe olarak kaleme alınmıştır. (2646 2a)*” Müellif bundan sonra istifa ettiği kaynaklardan bahsetmiştir.

3.4. İstifade edilen kaynaklar

Müellif, eserin yazımı aşamasında iki kaynaktan istifade ettiğini belirtmiştir. Bu kaynaklardan biri *Kavâid-i Fûrs*, diğeri de *Mefâtiḥ-i deriyye*'dir. Bu iki eser, müellifin mukaddimede belirttiği üzere Arapça yazılmış Farsça gramer kitapları olarak tanıtılmıştır. Eserler üzerinde yapılacak daha kapsamlı bilimsel çalışmalara katkı sunmak amacıyla aşağıda bazı bilgiler aktarılmıştır.

1. *Kavâid-i Fûrs*

Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eserini oluştururken istifade ettiğini söylediği birinci eser *Kavâid-i Fûrs*'tür. Müellif burada eserin adını *Kavâid-i Fûrs* olarak zikretmiş, fakat yazarın adından söz etmemiştir. Genelde gramer kurallarını içeren kitapların adında "kurallar/kaideler" anlamına gelen "قواعد/kavâid" kelimesi kullanılmaktadır. Bu nedenle müellifin bu isimle neyi kastettiği tam olarak anlaşılamamıştır. Bu kitap daha önce yazılmış, Fars dili kurallarını içeren birkaç eser de olabilir, bir eser de olabilir.

Anlaşıldığına göre bu eser, Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eserini yazdığı 1167 (1753-54) yılından önceki bir tarihte Arapça yazılmış Farsça bir gramer kitabıdır. Bu konuda aşağıda isimleri verilen kütüphanlerden temin edilen nüshalardan hareketle müellifin istifade ettiğini söylediği *Kavâid-i Fûrs* adlı eser nüshalarıyla ilgili bilgiler şöyledir:

Ankara Millî Kütüphane Yazmalar koleksiyonu numara 4831'de sayfa 15b ile 26b ve yine Ankara Millî Kütüphane Yazmalar koleksiyonu numara 3554'te sayfa 15b ile 26b arasında bulunan nüshalar, farklı isimlerle kaydedilmiş olsalar da aynı nüshalar olup *Kavâidü'l-Fûrs* adlı eserdir. Bu nüshaların ferağ kaydında nüshanın 27 Zilkade 1084 (5 Mart 1674)'te Seyyid Rahmetullah b. Seyyid Muhammed Küfevî tarafından istinsah edildiği kayıtlıdır. Bu nüshaların mukaddime kısmında 15b sayfasında eserin adının *Kavâidü'l-Fûrs* olarak adlandırıldığı "و سَمَّيْتَهَا لِأَصُولِهَا عَلَى قَوَاعِدِ قَوَاعِدِ الْفَرَسِ" (Usul bakımından kurallarına göre adını *Kavâidü'l-Fûrs* koydum.)" şeklindeki ibareden anlaşılmaktadır. Bu nüshalardaki içerikler, Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eserinin içeriği ile çok büyük bir oranda benzerlik taşımaktadır. Öyle ki Salâhî'nin eserindeki şiirlerin %80'i buradakilerle aynıdır ve bu nüshadaki şairlerin de çoğunun adı zikredilmiştir. Muhtemelen bu eser, Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eserini hazırlarken istifade etmiş olduğu *Kavâidü'l-Fûrs* adlı kaynaktır. Buradaki eserle *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eser arasındaki fark şudur: *Kavâidü'l-Fûrs* 4 ana başlıktan (bâb), *Mecma-i fenn-i zerâfet* 3 ana başlıktan oluşturulmuştur. Her iki eserde ana başlıklar aynı anlamı ifade eden باب/bâb kelimesiyle verilmiştir. *Kavâidü'l-Fûrs*'teki 4'üncü başlıkta ismin çekim türleri (morfoloji) hem şekil hem de anlam bakımından Türkçe tercümesiyle beraber verilmiştir. Bu kısım ise genelde dil öğrenmeye yeni başlayanlar için ilk öğretilen emsile-i muhtelif ve muttaride diye bilinen zaman

kipleri ve kelime sigalarının çekim örneklerini içeren sarf/morfoloji bölümüdür. Türk Dil Kurumu Kütüphanesi numara 266'da *Kavâid-i Fârisî* adıyla kayıtlı yazma nüsha da *Kavâidü'l-Fürs* adlı eserdir. Tamamı 13 yapraktır. Müellifi belirtilmeyen bu yazma nüsha, talik hattıyla Arapça yazılmış Farsça bir gramer olup müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Yukarıda bahsi geçen yazmaların Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eserini hazırlarken büyük oranda istifade ettiği *Kavâid-i Fürs* adlı eserin nüshaları olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu yazmaların dışında kütüphanelerde ve kataloglarda *Kavâid-i Fârisî/Fürs* adıyla kayıtlı başka nüshalar da bulunmaktadır. Bunlar başka bir araştırma konusu olup ulaşılabilenlerle ilgili bilgiler şöyledir: Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) tarafından yazılan *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* ile *Hediyetü'l-ârifin, esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin* adlı kataloglarda *Kavâidü'l-Fürs* adlı eserin Osmanlı vakanüvisi Hâkim Mehmed Efendi (ö.1770)'ye ait olduğu ifade edilmiştir (Paşa, 1947, s. 243); (Paşa, 1955, s. 339). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde Hâkim Mehmed Efendi'ye ait *Kavâidü'l-Fürsî* adlı bir eserin olduğundan bahsedilmiştir (İlgürel, 1997, s. 190). Ayrıca Neşâtî (ö. 1674)'nin *Kavâid-i deriyye* (*Kavâid-i Fürs*) adıyla bir Farsça gramer çalışmasının bulunduğu ve bunun kendisine ait olduğu konusunda tartışmaların olduğu belirtilmiştir (Kaya, 2007, s. 19).

Yine Türk Dil Kurumu Kütüphanesi numara 123'te sayfa 51b ile 69a arasında *Kavâid-i Fârisî* adıyla kayıtlı Arapça başka bir yazma nüsha daha tespit edilmiştir. Nüshanın ferağ kaydında sayfa 69a'da müstensihinin Şeyh İbrahim Selâmî adıyla meşhur Seyyid Muhammed Saîd olduğu ve 29 Cemaziyelevvel 1211 (30 Kasım 1796) tarihinde istinsah edildiği kaydedilmiştir. Ayrıca burada eserin adının *Kavâidü'l-Fürs* olduğu ve İshak Hocası diye bilen Ahmed Efendi tarafından yazıldığı açıkça belirtilmiştir.

2. *Mefâtih-i deriyye*

Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eserini oluştururken istifade ettiğini söylediği ikinci eser *Mefâtih-i deriyye*'dir. Müellif yine burada sadece eser adını zikretmiş, yazar adından bahsetmemiştir. Müellifin bu isimle neyi kastettiği tam olarak anlaşılamadığından Fars dilinin anahtarları anlamına gelen *Mefâtih-i deriyye* adıyla telif edilmiş birkaç eser de olabilir, bir eser de olabilir.

Anlaşıldığına göre bu eser de, Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eserini yazdığı 1167 (1753-54) yulından önceki bir tarihte Arapça yazılmış Farsça bir gramer kitabıdır. Kütüphanlerden temin edilen nüshalardan hareketle müellifin istifade ettiğini söylediği *Mefâtih-i deriyye* adlı eser nüshalarıyla ilgili bilgiler şöyledir:

Kütüphanelerdeki yazma nüshalarda eser adının faklı kaydedildiği görülmektedir. Aşağıda kütüphane kayıt numaraları verilen nüshaların mukaddime kısmında “و سميتها بمفاتيح الدرية في اثبات القوانين الدرية” (Ve onu *Mefâtihi'd-deriyye fî isbâti kavânini'd-dürriyye* diye adlandırdım.)” ve ferağ kısmında da “الفت مفاتيح الفرس على طبق النهج الاقدم” (Önceki yöntemlere uygun olarak *Mefâtihi'l-Fürs* (Farsçanın anahtarlarını)’ü telif ettim.)” şeklinde ibare vardır. Ayrıca Ankara Millî Kütüphane Yazmalar bölümü numara 5131'deki nüshanın 12a sayfasının son kaydında *Mefâtihi'd-deriyye* olarak adlandırılan bu değerli nüshanın tamamlandığı anlamına gelen Arapça bir kayıt da vardır. Buna ek olarak Süleymaniye Kütüphanesi Denizli bölümü numara 402'deki nüshanın 137b sayfasında da *Mefâtihi'd-deriyye* adlı eserin şerh edildiğine dair ifade geçmektedir.

Yukarıda izah edilenlerden hareketle kısaca *Mefâtihi'd-deriyye* ve *Mefâtihi'l-Fürs/Fârisi* olarak adlandırılan nüshaların *Mefâtihi'd-deriyye fî isbâti kavânini'd-dürriyye* adlı eserin nüshaları olması kuvvetle muhtemeldir. Eserin içeriğine ve konu dizimine bakıldığında Salâhî'nin bu eserden de istifade etmiş ve kısaca *Mefâtihi'd-deriyye* şeklinde adlandırmış olabileceğini söylemek mümkündür.

Kütüphanelerdeki kayıtlarda farklı adlarla kaydedilen ve tam adı *Mefâtihi'd-deriyye fî isbâti kavânini'd-dürriyye* olan eserin yazma nüshalarından bazıları şunlardır:

İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Arapça Yazmalar koleksiyonu numara 3070/9, 3392/2, 3396/5, 3523/2 ve 4021/9; Ankara Millî Kütüphane Yazmalar koleksiyonu numara 4548/3, 4548/5, 5131/1, 7116/7, 4888/6 ve Konya Bölge Müdürlüğü Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi koleksiyonu numara 91/1'de kayıtlı toplam 11 adet yazma nüsha vardır. Bu nüshalarda eserin Mustafa b. Ebû Bekir Sivâsî tarafından telif edildiği kayıtlıdır.

3.5. Eserin telif tarihi

Eserin Salâhî tarafından 1167 (1753-54) tarihinde yazıldığı kütüphanelerde bulunan el yazma nüshalarındaki ferağ kaydından anlaşılmaktadır. Burada müellif tarafından şiir şeklinde aşağıdaki nazım oluşturulmuştur.

نظم لمترجمه رحمه الله تعالى رحمة واسعة

(Mütercimnin nazmı ki yüce Allah ona bolca rahmet etsin.)

[mefâîlün, mefâîlün, feûlün]

Bihamdillâh ki te'lîf-i mütercim	Erişdi lütf-i hakkıyla kemâle
Denildi <i>mecma-i fenn-i zerâfet</i>	Muvâfik oldu(ğ)uçun vasf-ı hâle
Eserden bir duâdır çünkü maksûd	Derîgâ, lâyıq olmaz ehl-i hâle

Ümîdim müstefidân-ı zamâna	Salâhî'ye duâ ede havâle
Îlâhî bir duâ eden fakîre	İki âlemde mazhar kıl cemâle
Müfid-i muhtasardır çünkü matlûb	Dirâz etme netîce ver meâle
De elfâz-ı cevâhir ile târîh	Zevâhir ile hatm olsun makâle

Yukarıdaki beyitler, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi numara 6135 ve 6127, Esad Efendi numara 3721; Ankara Millî Kütüphane Yazmalar numara 2662 ve 2646; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı numara 232/2; İstanbul Millet Kütüphanesi Kavânîn bölümü numara 163'te kayıtlı yazmalarda müstensihler tarafından kaydedilmiştir. Buradaki ferağ kaydının son mısrasında eserin yazılış tarihi ebced hesabına göre mucem olarak verilmiştir. Öyle ki bu tarih, mısradaki noktalı Arap harflerinin ebced hesabına göre toplam değeridir. Bu mısradaki bulunan noktalı ق، ن، ت، خ، ي، ز، harflerinin değerleri; zâl 7, ye 10, hı 600, te 400, nûn 50 ve kâf 100'dir. Toplamı 1167'dir. Hicri olarak verilen bu tarih, ay olarak tam bilinmediğinden miladi 1753 ya da 1754 yılına denk düşmektedir.

3.6. Eserin ana başlıkları ve içeriği

Eser üç ana başlıkta Arapça kapı anlamına gelen “bâb” kelimesi ile oluşturulmuştur. Birinci bâb/başlıkta isim, ikincisinde fiil ve üçüncüsünde de harfler açıklanmıştır. Her bir ana başlığın altındaki alt başlıklar da “fasl” kelimesi ile gösterilmiştir.

1. Bâb/İsimler

Birinci ana başlık, “Bâb-ı evvel, ahvâl-i isim beyânındadır.” şeklinde başlar ve müellif konuya ismin tanımıyla devam eder. İsmi, tek başına bir anlamı olan, üç zamandan (geçmiş, şimdi, gelecek) biriyle irtibatı olmayan ve kendisinden haber verilen bir kelime olarak tanımlar ve örneklere geçer. Şiirlerden örnekler vererek cümle içerisinde kullanımını gösterir. Şiirlerdeki örnekleri ayrıntılı olarak açıklar. Sayfa kenarlarında Farsça şiirleri de manzum olarak ayrıca tercüme eder. Sonra soru edatları ile isimlerde çoğul konusuna geçer.

a) Soru edatları: Bu başlıkta که/kim, چه/ne, چون/nasıl, کدام/hangi, کجا/nerede, چند/ne kadar ve کی/ne zaman'dan oluşan yedi soru edatı hakkında bilgiler verir, şiir örnekleriyle açıklama yapar.

b) İsimlerde çoğul: Burada Farsçada çoğulun nasıl yapılacağı konusunda bilgileri verir. Canlı ve cansızlarda çoğulların yapılışını izah ettikten sonra canlıların bir parçası olan azalar da canlılar gibi çoğul yapılır der. Türeyen ile türemeyen (câmid) isimlerin çoğul yapılış kuralını açıklar.

1.1. Fasl/Terhîm (eksiltme/hazf)

Bu alt başlıkta Farsçada kelimenin başından, ortasından, sonundan ya da zaruretten dolayı kaldırılan harfleri izah eder ve bu harflerin hangi tür kelimelerden olduğunu şiirlerle örnek vererek açıklar.

1.2. Fasl/Tasgîr (küçültme)

Bu kısımda isim küçültmesinin hangi harfle ve nasıl yapıldığını anlatır. Şiirlerden örnek verir.

1.3. Fasl/Muzmerât (zamirler)

Bu kısımda önce şahıs zamirlerini sonra da fiile bitişen şahıs zamirlerini anlatır. Devamında işaret zamirlerine geçer ve bunları örneklerle açıkladıktan sonra ism-i mevsûl olarak adlandırdığı “اوكه، ايشانكه، آنجه، آنكه، آنكس، آنكس” edatlarının açıklamasını yapar.

1.4. Fasl/İsim türleri

Müellif bu fasılda isimleri ism-i ayn (somut) ve ism-i mana (soyut) şeklinde iki kısma ayırıp soyut olan isme “بانشتن/bilmek ve آمدن/gelmek” fiillerini örnek verdikten sonra mastarlara geçer. Mastarları sonu “دن/den” ile bitenleri dâl’lı ve sonu “تن/ten” ile bitenleri tâ’lı şeklinde iki kısma ayırıp dâl’lı mastarları 5; tâ’lı mastarları da 4 başlıkta inceler. Mastarlardaki bu kısımları, dâl ve tâ’dan önce gelen sesli ve sessiz harflere göre oluşturur. Dâl’lı mastarları “دن”den önce gelen elif, vâv, yâ, nûn ve “يارنو” harflerinden birinin; tâ’lı mastarları da “تن”den önce gelen hı, sîn, şîn ve fe harflerinden birinin bulunmasına göre açıklar. Burada mastarları kelime sayılarına göre dördü, beşli, altılı, yedili ve sekizli gibi gruplara ayırır ve örneklerini verir.

Bu faslın sonunda ismin ahirine eklenen ve mastar anlamı veren yâ-yı masdariyye, emir kipine eklenen şîn ve fiil kipine eklenen elif ve râ (âr)’dan; ayrıca mastarın evveline tekit için eklenen bâ ile olumsuz anlamı veren nûn’dan bahseder ve açıklamasını yapar. Bunlarla birlikte mastarın geçişli ve geçişsiz yapıları ile geçmiş zaman ve soru anlamında kullanılışı konusunda da açıklamalar yapar.

2. Bâb/Fiiller

İkinci bâb fiillerle ilgili bilgileri içerir. Müellif konuya fiilin tanımıyla başlar ve şöyle der: Fiil, üç zamandan (geçmiş, şimdi, gelecek) birine yakın olduğu hâlde bizzat başlı başına bir manaya delâlet edendir. Müellif fiilin tanımını yaptıktan sonra zamanlara geçer.

2.1. Fasl/Fiil-i mâzî

Fiiller faslında müellif, ilk olarak fiil-i mâzî (geçmiş zaman çekimi)’den başlar. Bu çekimin nasıl oluştuğunu anlatır. Kelimelerin tüm şahıslara göre

oluşumları hakkında bilgiler verir. Zamirlerle bitişmelerini gösterir. Daha sonra mâzînin mutlak ve mukayyed şeklinde iki başlıktan oluşan kısımlarını geçer. Mutlak mâziyi kısımlara ayırmazken mukayyet mâziyi, üç kısma ayırır. Müellif bu kısımları ayrı ayrı izah eder. Bu zamanda kullanılan çekimlere bitişen harfler ve kelimelerle ilgili bilgiler verir. Buraya kadar olan kısımlarda etken fiili anlatırken bundan sonra da edilgen çekimlere geçer ve bunları da örneklendirerek faslı kapatır.

2.2. Fasl/Müstakbel

Bu fasılda muzari fiili ile ilgili bilgiler vardır. Müellif muzariyi gelecek zamandan haber veren fiil olarak tanımlar, mastardan türemiş olduğunu söyler, örneklerle açıklar. Farsçada muzari kökünün teşekkülü önemli olduğundan her bir mastarın nasıl oluşturulduğu konusunda bilgiler verir. Mastarın dâl'lı ve tâ'lı oluşuna göre muzarının şekillerini açıklar. Sonra muzari fiilinin evveline eklenen harflerin fiile ne tür anlamlar katacağını anlatır ve müstakbelin edilgen yapısını izah ederek başlığı bitirir.

2.3. Fasl/Emr-i gâib

Emri gâib, dilek kipinin üçüncü tekil şahsıdır. Bu kipin önüne “باید كه” lafzı eklenerek emr-i gâibin yapıldığını anlatır. Daha sonra da dua (dilek, istek) lafzının nasıl oluştuğu konusunda bilgi verir. Muzari fiilin önüne eklenen harfleri belirtip edilgeni de anlattıktan sonra faslı bitirir.

2.4. Fasl/Nehy-i gâib

Müellif bu kipin, emr-i gâib fiilinin önüne eklenen olumsuzluk bildiren harflerle yapıldığını anlatır ve örneklerle açıklar.

2.5. Fasl/Emr-i hâzır

Bu fasılda müellif, emr-i hâzırın muzariden nasıl yapıldığını söyler, örneklerle gösterir. Ayrıca fiilin önüne eklenen harfler konusunu da açıklar.

2.6. Fasl/Nehy-i hâzır

Burada müellif, emr-i hâzırın evveline eklenen harfler yerine nehy-i hâzırın evveline olumsuzluk harfi eklenerek yapıldığını söyler. Emr-i hâzır ile nehy-i hâzırın edilgenlerini anlatarak bitirir.

2.7. Fasl/İsm-i fâil

Müellif ism-i failin tanımını yaparak konuya başlar ve muzariden türetildiğini söyler. İlerleyen satırlarda bazılarının emr-i hâzırından bazılarının mastardan türetildiğini belirtir ve bunu örneklerle açıklar. İsm-i failin bazı eklerle de yapıldığını anlatır. Müellif burada sıfat-ı müşebbehe de dâhil olmak üzere sıfatı da izah etmeye çalışır.

2.8. *Fasl/İsm-i meful*

Bu fasılda müellif, ism-i mefulü üzerinde eylemin vaki olduğu zat olarak tanımlar ve mazi fiilden türetildiğini söyler. İsm-i fail ile ism-i meful arasında zamir bitişmesi bakımından farklılık yoktur der ve örneklerle açıklar. Fail ile mefulle bitişen harflerden bahseder ve nasıl çoğul yapıldığını da gösterir.

2.9. *Fasl/İsm-i zamân ve mekân*

Müellif bu kelimelerin mastardan türetildiğini söyler ve hangi eklerle kelimenin zaman ve mekan anlamı verildiğini örneklerle açıklar.

2.10. *Fasl/İsm-i âlet*

Bu fasılda müellif, ism-i alet konusunu çok kısa olarak tanımlar ve alet kelimesinin mastara muzaf olmasıyla oluştuğunu söyler ve örneklendirir.

2.11. *Fasl/Binâ-i merre*

Müellif bu faslı, “بار” kelimesinin evveline sayıların eklenmesiyle yapılan mastar olduğunu söyler ve örneklerle açıklayarak bitirir.

2.12. *Fasl/Binâ-i nev'*

Burada müellif, mastarın evveline “دیگر”, ya da sayılardan birinin “گونه” lafzıyla bir araya gelmesiyle oluştuğunu söyler.

2.13. *Fasl/İsm-i mensûb*

Müellif, ism-i mensubu kelimenin sonuna harekesiz nisbet yâ'sının eklenmesiyle oluştuğunu belirtir. Ayrıca bazı eklerle de yapıldığını açıklar.

2.14. *Fasl/İsm-i tafzîl*

İsm-i tafzîlin ism-i failden türetildiğini ve sonuna “تر” lafzının eklenerek yapıldığını söyleyen müellif, bazen ism-i mefulden de oluştuğunu anlatır.

2.15. *Fasl/Fiil-i taaccüb*

Müellif Farsçada fiil-i taacübün kelimenin evveline bazı kelimelerin eklenmesiyle yapıldığını örneklerle açıklar.

Yukarıda da görüldüğü üzere müellif, ikinci ana başlığı “fiiller” şeklinde vermiştir. Bu bölümde fiillerle birlikte isimlerin ve sıfatların nasıl yapıldığını anlatmış ve çekim şekillerini göstermiştir. Müellif birinci ana başlığı isimlere ayırmış olmasına rağmen bu başlıkta bazı isimlerle ilgili bilgileri aktarmıştır.

3. *Bâb/Harfler*

Harflerle ilgili bilgilerin açıklandığı bu kısımda müellif harfin tarifini yapar ve bu ana başlığı aşağıdaki fasıllardan oluşturur.

tamlama ve bazı unsurlarla etkisini göstermiştir. Bu etkiden kaynaklı olarak Osmanlı Türkçesinin bir yandan yazı dili ile konuşma dili arasında farklılık göstermesi, diğer yandan Osmanlı sultanları ve birçok ünlü şair ve yazarın Farsça eser vermesi Fars gramerinin öğrenilmesini zorunlu hâle getirmiştir.

Salâhî'nin *Mecma-i fenn-i zerâfet* adlı eseri de bu amaçla Osmanlı Türkçesiyle yazılmış önemli bir eserdir. Bu eserde gramer konuları, bazı sözlüklerde işlenmiş ve bazılarında işlenmemiş hususlar bir araya getirilmiş ve daha sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca kitap içerisinde örnek olarak verilen şiirlerin Türkçe manzum olarak çevirisinin verilmesi müellifin şiir çevirisindeki sanat gücünü göstermektedir.

Gramer konularının gelişim ve işleniş biçimi ile sistematik sıralamaların yapıldığı seviyeyi gösteren bu eser, hem şiir çevirilerinin edebî yönden incelenmesi hem de dil bilgisi konularının diğer Farsça gramer kitaplarıyla karşılaştırılarak üzerinde akademik çalışma yapılması gereken önemli bir gramer kitabıdır. Bu nedenle eser üzerinde yapılacak akademik bir çalışma, Farsça gramerinin yazımı aşamasında konuların tasnifindeki farklılığı da gösterecektir. Bunların dışında bu çalışma, eserin adının doğru olarak bilinmesine, kütüphane kayıtlarında eserin adının müellifin söylediği şekilde kaydedilmesine ve araştırmacıların daha kısa sürede istifade etmesine yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Akkuş, M. (1998). *Abdullah Salâh-i Uşşakî (Salâhî)'nin hayatı ve eserleri*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Aktepe, M. M. (1988). "Abdülhamid I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (I, s. 213-216) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aktepe, M. M. (1989). "Ahmed III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (II, s. 34-38) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Alparslan, A. (1996). "Habib Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XIV, s. 370-371) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Arıcı, R. (2006). *Salâhî'nin tasavvufî şiir şerhleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Beydili, K. (2006). "Mustafa III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXXI, s. 280-283) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ceyhan, S. (2009). "Salâhî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXXVI, s. 17-19) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Çetinkaya, G. (2018). "Anadolu'da Farsça öğretimi için yazılmış bir konuşma kılavuzu: Fârisî tekellüm risâlesi" *Nüsha*. (Haziran-Aralık 47, s. 171-190) Ankara.
- Hümâî, C. (1337 hş). "Destûr-i zebân-i Fârisî" *Lügatnâme*. (I, s.110-147) Tahran: İran Devlet Matbaası.
- İlgürel, M. (1997). "Hâkim Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XV, s. 189-190) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karaismailoğlu, A. (2013). "Tarih boyunca Türkler ve Farsça; modern yaklaşımlara bir eleştiri" *Sosyal Bilimler*. (Ocak 1 s. 6-15) Kırıkkale.
- Kaya, B. A. (2007). "Neşâtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXXIII, s.18-19) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Merçil, E. (1996). "Gazneliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XIII, s. 484-486) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öngören, R. (2000). "İshak Hocası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXII, s.533-534) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öngören, R. (2007). "Osmanlılarda tasavvuf ve tarikatlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXXIII, s. 541-548) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öz, M. (2007). "Osmanlılarda sosyal hayat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXXIII, s. 532-538) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öz, Y. (2000). *Mevlâna panellerinde sunulan bildiriler-I*. Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi.
- Öz, Y. (2010). *Tarih boyunca Farsça-Türkçe sözlükler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öz, Y. (2018). "Tuhfetu'l-Uşşâk eserî telîf şode be menzûr-i âmûzeş-i zebân-i Fârisî ve Türkân" *Nüsha*. (Ocak-Haziran 46, s. 1-14) Ankara.
- Özcan, A. (2003). "Mahmud I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXVII, s. 348-352) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özcan, T. (2007). "Osmanlılarda dinî hayat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (XXXIII, s. 538-541) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özvar, E. (2017). "Osmanlı dünyasında yazma eser üretkenliği", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a* (s. 19-44). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

- Paşa, B. İ. (1947). *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. (I, s. 84; II, s. 243) İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Paşa, B. İ. (1955). *Hediyetü'l-ârifin, esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. (II, s. 339) İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Punar, B. B. (2017). "Tuhfetü'l-Uşşâkiyye (Uşşâkî Sâliklerinin Âdâbı), Haz. Mahmut Erol Kılıç" *Akademiar*. (Haziran 2, s. 265-270) İstanbul.
- Sarcoğlu, F. (2007). "Osman III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (XXXIII, s. 456-459) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şahinoğlu, M. N. (1997). *Farsça grameri sarf ve nahiv*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Şifâî, A. (1363 hş). *Mebâni-yi ilmi-yi destûr-i zebân-i Fârisî*. Tahran: Novîn Yayınları.
- Tahir, B. M. (1333 h.). *Osmanlı müellifleri I*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Türkçe Sözlük*. (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2014). *Osmanlı Devletinin ilmiye teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Vassâf, O. H. (2006). *Sefîne-i evliyâ (Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz)*. (IV, s. 440-443) İstanbul: Kitabevi Yayınları.

CEZAYİR EDEBİYATINDA KISA ÖYKÜ*

Mehmet Ali Kılav Araz**

Öz

Tarihsel süreçte nesir türündeki farklı ürünleriyle belirli bir telif geleneğine sahip olan Arap edebiyatı, modern dönemle birlikte roman, tiyatro ve kısa öykü gibi edebi türlerde ürün vermeye başlamıştır. Bu süre zarfında, özellikle kısa öykü Cezayir edebiyatının önemli edebi türlerinden biri haline gelmiştir.

Kısa öykü, modern Cezayir edebiyatı edebi türleri arasında yaygınlık bakımından ilk sırada gelmektedir. Cezayirli edebiyatçıların, özellikle de bağımsızlık savaşı esnası ve sonrası dönemde, yazdıkları kısa öykülerinde, doğrudan Cezayir insanının hayatını konu edindikleri, onun sosyal ve medeni bakımdan ilerleyişini ve fikri gelişimini tasvir etmeye ve geniş bir portresini çizmeye çalıştıkları, aynı şekilde Cezayirliilerin iç dünyasına ışık tutarak, bütün çekişme ve çelişkileriyle yaşanan gerçek hayatı yansıtmayı amaçladıkları görülmektedir.

Cezayir edebiyatında kısa öykünün ele alındığı bu çalışmada, öykünün ortaya çıkışı, ortaya çıkışının gecikmesindeki din, dil, gelenekler, halk hikâyeleri vb. etkenler değerlendirilmiştir. Bunun yanında Cezayir’de hikâyeciliğin ortaya çıkışı, kültür ve geleneğin yeniden canlandırılmasındaki rolü, Cezayir’in Doğu ve Batı ile iletişimi, Cezayir devriminin rolü incelenmiştir. Çalışmanın son kısmında Cezayir Edebiyatında kısa hikâyenin gelişimi üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Cezayir Edebiyatı, Devrim, Kısa Öykü, Kültür ve Gelenek, Sosyal Hayat.

Short Story in Algerian Literature

Abstract

Arab literature, which has a certain copyright tradition with its prose products in the historical process, started to produce literary products in the literary genres such as novels, theater and short stories with the modern era. During this period, especially the short story has become one of the important literary genres of Algerian literature.

The short story ranks first among the literary genres of modern Algerian literature. In the short stories of the Algerian literary writers, especially during

* Araştırma makalesi/Research article

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati ABD; ORCID: 0000-0002-1009-2100; e-posta: mehmetali.kilayaraz@asbu.edu.tr

Makale Gönderim Tarihi: 22.05.2020

Makale Kabul Tarihi :24.06.2020

and after the war of independence, it's seemed that they wrote about the life of the Algerian people, tried to describe their social and civilized progress and intellectual development, and to draw a broad portrait of them, aiming to reflect the real life lived through its whole contradictions.

In this study, which the short story is discussed in Algerian literature, the emergence of the story, factors such religion, language, traditions, folk tales playing a role in the delay of this emergence are evaluated. In addition to this, the emergence of storytelling in Algeria, its role in revitalizing culture and tradition, the communication of Algeria with the East and the West, the role of the Algerian revolution were also examined. The last part of the study focused on the development of the short story in Algerian Literature.

Keywords: Algerian Literature, Culture and Tradition, Revolution, Short Story, Social Life.

Structured Abstract

The short story type has general characteristics in other prose types, such as telling an event, having a subject, being away from the form of poetry, taking advantage of real events and individuals in its fiction. However, the necessity of change is said to be separated from other types in such respects as conflict elements and influence union.

166

The development of the short story and other modern literary genres in Arabic literature is closely related to Napoleon's Egyptian Expedition, given the contributions of Arab countries in political and cultural interaction with the West. During the period that began after this expedition, Egypt and other Arab countries met the modern literary genres of Western literature. Translations and adaptations made of Western literature have also brought a change in the classical writing style of Arabic literature. In addition to these translations, the expansion of printing and journalism activities is an important factor in the development of modern literary genres and short stories.

Modern literary genres in Algerian literature, XX. it has been seen since the beginning of the 20th century. Considering the types of prose and poetry, one of the first modern types of modern writing to be sampled in Algerian literature has been a short story type.

In this article, we aimed to address development course and examples of a short story genre from the pioneers of modern species in Algerian literature.

Starting from the period when France invaded Algeria, the literary and intellectuals who were subjected to oppression and assimilated policies, who were involved in efforts to claim their cultural heritage and self, and finally witnessed periods of struggle for independence, expressed these issues in their works one way or another. The short story, one of the pioneers of modern

literary genres, also witnessed all these phases of Algeria. It will be noticed that the issues discussed before and after independence are intertwined with current events. Again, changes in style can also be seen that they are affected by political and social conditions.

In this article, which examined the emergence and development of a short story species in modern Algerian literature, first of all, we aimed to do a scan of Algerian literature first. As a result, we concluded that both Western sources and academic studies on modern Algerian literature in our country were almost nonexistent. For this reason, we have tried to reach resources for the type of short story in libraries in Algeria and in the New Alexandria Library of Egypt. In doing so, we applied more secondary resources (research works) due to the very small primary resources. In this context, we aimed to provide a considerable knowledge of the modern Algerian story.

In modern Algerian literature, this study consists of two chapters, which we cover the short story genre, usually based on the initial phase. In the first chapter, which includes information about the type of short story, the characteristics of this literary genre include its emergence in Arabic literature. In creating this chapter, it is aimed to allow the short story genre to compare the course of development and the course of development in Algerian literature. In Arab countries, the contributions they made in the development of modern species in Algerian literature have been tried to make it more pronounced.

In the second chapter, which forms the main part of the study, the emergence of a short story genre in modern Algerian literature, the start and maturation of other Arab countries -at least in the French or British occupation periods -is about political and social elements that influence and contribute to the development of this species.

The increase in journalism activities from the second quarter of the XX century and the incentives of leading writers of the period to write works in modern species with calls for simplicity in the language have accelerated the development of the short story genre. Algerian intellectuals and student groups -in one respect, as a result of the activities of the Algerian Muslim Scholars' Association-have made journeys to eastern Arab countries and have the opportunity to study western-sourceliterary species that have been converted and adapted in these regions.

Looking at the course of development of the short story genre in Algerian literature, it is seen that authors are more concerned about giving political, social and religious messages and expressing their comments about the agenda in an easier way in the stories depicting them with article-style stories.

1. Cezayir Kısa Hikâyeciliği

Kısa hikâye, Arap dünyasındaki hikâyecilik göz önünde bulundurulduğunda daha geç ortaya çıkmış bir edebî tür sayılır¹. Bunun nedeni, Arap ülkelerinden farklı olarak Cezayir'deki Arap kültürünün maruz kaldığı özel koşullar ve şartlardır. Hikâyeciliğin temellerini atan Mahmud Teymur² (1894-1973), Muhammed Teymur³ (1892-1921), Taha Hüseyin (1889-1973), El-Mâzinî (1889-1949) ve Mahmud Tâhir Lâşin (1894-1954) gibi yazarların⁴ ortaya çıktığı zamanlarda Cezayir, sömürgeciler tarafından tarihî, kültürel ve edebî alandaki özellikleri yok edilmek ve ortadan kaldırılmak istenen bir ülke olmuştur. Bu olumsuz şartlar, kendi öz benliğini arayan Cezayir'de edebiyatın, özellikle de hikâyeciliğin gerilemesine neden olmuş ve dil ve edebiyat alanında bir ikilem ortaya çıkarmıştır.

Cezayir'de biri Arap akımı, diğeri ise Batı akımı olmak üzere iki akım ortaya çıkmıştır. Sömürgeci güçler olan Fransızların ülkeye girmelerinden sonra eğitim ve kültür alanında Fransızcanın egemen olmasıyla birlikte Fransızca yazılan Cezayir hikâyelerinin Arapça yazılan Cezayir hikâyelerine kıyasla daha erken bir dönemde ortaya çıkması gerekirken, anlatım dili olarak Fransızca'yı kullanan Batı akımı daha geç ortaya çıkmıştır. Arap akımı ise, Arap kültüründen etkilenilerek ortaya çıkmıştır. Anlatım dili olarak Arapçayı kullanan bu akım, edebiyatta reform hareketiyle eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır.⁵ Edebiyat hayatı bu harekete endekslenmiş ve böylece bu hareket Muhammed b. Âbid El-Celâlî⁶, Ahmed Bin Âşûr, Ahmed Rıza Hühû, Muhammed Said Ez-Zahirî ve Ebu'l-Kâsım Sa'dalla⁷ gibi reformcular sayesinde Arap hikâyeciliğinin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Cezayir kısa hikâyeciliği, "el-Kıssatu'l-İslâhiyye" (reformcu hikâye) olarak adlandırılmış ve toplumda egemen olması gereken değerleri, işgalden kurtulmanın zorunluluğunu ve özgürlük çağrılarını ele almıştır.

Dergilerde ve gazetelerde yayımlanmakta olan ve çeşitli konulara değinen hikâyeler bulunmasına rağmen araştırmacılar, kısa hikâyeciliğin Cezayir'de tam olarak ne zaman ortaya çıktığını tespit edememişlerdir. Zira unutulmuş olan ve yaratıcı çalışmaları araştırmacılar tarafından belirlenemeyen bazı yazarlar bulunmaktadır. Diğer taraftan da bir kısım yazarların çalışmalarına ulaşamadığı düşünülmektedir. Araştırmacılar, bu noktada farklı görüşler öne sürmüşler ve Cezayir kısa hikâyeciliğinin başlangıç tarihini belirleyecek bir görüş birliğine varamamışlardır.

Bu bağlamda, Abdülmelik Murtâd'a göre, Muhammed Said Ez-Zahirî'nin *el-Musâvât: Fransuvâ ve'r-Reşid* (*Eşitlik: Fransuva ve Reşid*) adlı hikâyesi ilk Cezayir hikâyesidir. Murtâd, bunu şu sözleriyle vurgular: "Cezayir'deki modern nesrin tanık olduğu ilk hikâye girişimi, el-Cezayir gazetesinin ikinci

sayısında yayımlanan o heyecanlı hikâyedir.”⁸ Tarih olarak 20 Muharrem 1344/10 Ağustos 1925 Pazartesi gününe tekabül etmektedir.⁹

Diğer yandan, Dr. Edib Bamyé, yayımlanmış ilk hikâyenin, Ali Bekr Es-Selâmî'nin yazdığı ve *eş-Şihâb* (Meteor) gazetesinin 18- 28 Ekim 1926 tarihli sayılarında yayımlanan *Dem‘a alâ‘l-Bu‘esâ‘* (*Sefiller İçin Bir Damla Gözyaşı*) hikâyesi olduğu¹⁰ görüşündedir.

Ama burada farklı bir görüşü savunan Dr. Abdullah Halife Er-Rukeybî, hikâyenin bu yüzyılın 30’lu yıllarının sonlarına doğru ortaya çıktığı görüşündedir ve şunları söylemektedir: "Hikâyeciliğin ilk başlangıcının otuzlu yılların sonlarına dayandığını gördüm. Nitekim hikâyenin ilk ortaya çıkışı makâme, roman ve edebî makale karışımı olan öykü makale/ hikâye makale şeklinde olmuştur." ¹¹

Araştırmacıların görüşlerini sunduktan sonra, Cezayir hikâyeciliğinin doğuşuna dair belirli bir tarih yoklaması yapabiliriz. O da Muhammed Said Ez-Zahirî'nin “*Eşitlik: Fransuva ve Reşid*” hikâyesinin yayımlandığı tarihtir. Ayrıca Ez-Zâhirî, Cezayir Arap hikâyeciliğinin tohumunu atan ilk kişi sayılabilir.¹² Bu da Tamamı dinî reform ve dinî reform konuları etrafında şekillenen bir dizi hikâye yazması sayesinde olmuştur. Ayrıca kendisi, yazdığı bir öykü derlemesi basılan ilk Cezayirli yazardır. Bu derlemenin başlığı "İslâm'ın Davet ve Tebşîre İhtiyacı Var" şeklindedir ve tarih olarak 1367/1928 yılına tekabül eder.¹³ Yazar burada, zengin hayal gücü ve kuvvetli kalemi sayesinde içerdiği basitlik ve sadelikten ödün vermeden bu edebî türe bir nevi sanatsal boyut kazandırabilmiştir.

2. Ortaya Çıkışın Gecikmesindeki Etkenler

Cezayir kısa hikâyeciliği, ortaya çıkma ve gelişme sürecinde, eleştirmenlerin büyük çoğunluğu tarafından siyasi, toplumsal ve kültürel nedenlerden kaynaklandığı varsayılan birçok etkene maruz kalmıştır. Bu etkenler, Cezayir kısa hikâyeciliğini- özellikle de sanatsal olgunluğa ulaşması bakımından- olumsuz etkilemiştir. Ancak bu olumsuz etkenler, bu edebî türün gelişimini olumlu yönde etkileyen bazı koşulların oluşmasını sağlamıştır. Bu etkenleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

2.1. Dil

Arapça, İslâm toplumlarının dünyada onu öğrenmek için rağbet gösterdiği bir dildir. Zira Arapça, bazı ülkelerin resmî dilleri olmasının yanı sıra kültür, ilim ve İslâm dininin kitabı olan Kur‘ân’ın da dilidir. Bireyler, dilleri sayesinde duygularını ve iç dünyalarında olup bitenleri ifade ederler. Onun için Cezayir’in bağımsızlık sürecine girmesinin önemli etkenlerinden biri de işgalcilerin Arapçayı ortadan kaldırmak ve yerine Fransızca’yı getirmek suretiyle bu dili

onunla aynı konuma getirme çabalarına maruz bırakılmaları olmuştur. Dil, bir milleti millet yapan temel unsurlardandır. Sömürgeciler, dillerine müdahale ederek Cezayir halkı arasında çatışma ve bölünme meydana getirerek Cezayir toplumunu asimile etmek istemişlerdir.

1830'dan bağımsızlıklarına kadar Cezayir, uzun bir süre Fransızların sömürüsü altında kalmıştır. Bu durum genel olarak edebiyata, özel olarak da hikâyeciliğe olumsuz bir şekilde yansımıştır. Zira bir edebî tür olarak hikâyenin, en hassas ve gizli duyguları, en derin hisleri çeşitli ve canlı biçimlerde kolayca ifade edebilen, gelişmeye açık ve esnek bir dile ihtiyacı vardır.¹⁴

Fransız sömürgeciler, Cezayir'i işgal ederek fasih Arap dilini asimile etmekle kalmamışlar, yerel lehçeleri de olumsuz bir şekilde etkilemişlerdir. Nitekim sömürgeciler, Müslüman bir nüfusa sahip olan Cezayir halkına kendi öz dillerini kullanmalarını yasaklamışlardır. Öyle ki Arapça, Cezayir'de 1830'dan beri yabancı dil kabul edilmiştir. Cezayirli günümüzde hâlâ Arapçanın yanında Fransızca'yı konuşmaktadırlar. Arapçanın yazı dili olarak kullanılmasının engellenmesi, doğal bir süreç olarak değil, zorla Cezayir halkına dikte edilmiş bir durumdur.¹⁵ Bu durum, Şair Ahmed Şevki (1868-1932), 19. yüzyılın sonlarına doğru Cezayir'e yaptığı ziyareti esnasında Arapçanın kaybolduğunu, yok olmaya yüz tuttuğunu fark etmiş ve şunları ifade etmiştir: "Burada ilginç olan şey ise, Arapçanın tamamen silinmeye yüz tutmuş olmasıdır. Öyle ki ayakkabı boyacılarının bile Arapça konuşmaya tenezzül etmediğine ve kendilerine Arapça hitap edildiğinde Fransızca cevap verdiklerine şahit oldum."¹⁶ Bu durum, Cezayir'deki edebiyatta yenilikçi hareketin öncülerini ve Arap dili ile iletişimin sağlanması gerektiğine inanan kimseleri, öz yurdunda garip kalan Arapçayı korumak, Fransızcanın hegemonyasından kurtarmak ve yok olmasını önlemek için çaba ve gayret sarf etmeye itmiştir.

2.2. Din

Fransız yönetimi, Cezayir'de olumsuz birçok olaya imza atmıştır. Bu olumsuz olaylardan biri halkın inanç temsilcileri olan imam, müezzin ve müftüleri kendilerine yakın olan kimselerden atamak suretiyle halkın dini inançlarını asimile etmek arzusunu gütmüş olmasıdır. Bunun yanında câmilere kiliselere dönüştürmüş, dini eğitime karşı savaş açmış ve Cezayir halkını Hristiyanlığa girmeye zorlamıştır. Bütün bu baskı ve zulüm karşısında Cezayir halkı, çok cesur ve yürekli bir tutum sergilemiştir. Batılı yöneticilerin eleştirileri özellikle dine yöneltilmiştir. Zira âlimler, Fransız yönetiminin bazı dini uygulamaları kısıtlayacak şekilde İslâmî meselelere müdahil olmalarından rahatsız olmuşlardır. Ahmed Bin Âşur ve Rıza Hûhû gibi edebiyatçılar, Fransızların bütün bu olumsuz uygulamaları karşısında dinî davalarını da savunmayı benimsemişlerdir. Fransız yönetimi tarafından tayin edilen söz konusu din adamlarının Fransız yönetiminin oyuncağı olduklarını ifade

etmişlerdir. Hûhû, bu durumu ifade eden komik ve mizahi betimleyici kareler yaratmıştır.¹⁷

Yukarıda Fransızların bütün bu olumsuz uygulamaları, dinin kısa hikâye üzerindeki etkisinin göstergelerindedir. Bunun sebebi de Fransız politikalarının neden olduğu medeniyet temelindeki halktan, insanlardan kopuşu ve uyguladıkları ayrılıkçı politikalarıdır.

2.3. Gelenekler

Her toplumda olduğu gibi Cezayir halkının da kendine has örf, adet ve geleneklerinin edebî hayat üzerinde büyük etkisi bulunmaktadır. Bütün bunlar, edebiyatta hikâye türünün gelişmesine engel olmuştur. İnanç ve düşünce alanındaki birtakım toplumsal geleneklerden örnek vermek gerekirse, Cezayir toplumunun kadına bakışı bunlardan biri olarak gösterilebilmektedir. Zira o dönemlerde kadının, kültürel ve günlük hayata olumlu etki yapmasına izin vermeyen kapalı bir ortamda yaşadığını söylemek mümkündür. Çünkü Cezayir örf, adet, gelenek ve görenekleri, kadının toplum içine yalnız başına çıkmasını engellemiş, özellikle de kadının erkeklerle olan ilişkilerini kısıtlamış ve erkeklerin şiir veya nesir yoluyla onlardan bahsetmesini yasaklamıştır.¹⁸

Geleneklerin edebiyat alanına etkilerinden bir diğer etken de kadınların eğitiminin, onların siyasi ve sosyal hayatta pozitif etki yaratacak bir unsur olmasına müsaade etmeyiştir. Kadınlara sadece iyi bir ev hanımı ve çocuklara bakıp, onları büyüten bir anne olabileme rolü verilmiştir. Büyük bir olasılıkla bu geleneksel bakış, kadının hayattaki sosyalleşmesine yönelik korku, kadınların kendilerini Batı uygarlığının etkisi altına sokacağı, farklı bir kültürü benimseyeceği ve kendi kültürlerinin din, adet, gelenek ve ahlakından vazgeçeceği korkusu olmuştur.

Kadının hikâyecilikteki önemi ve gazel/aşk şiirine müsaade etmeyen bir ortamda bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda o zamanlarda yaygın anlamıyla sevgi konusunun ve erkek- kadın ilişkilerinin işlendiği öykü sanatının farklı bir yöntem izlediği görülmektedir. Zira bazı yazarların, erkeğin kadına karşı beslediği duyguları ifade etmek için farklı isimleri istiare etme durumunda kaldıkları görülmektedir. Muhammed ‘Âbid El-Celâlî, buna örnek olarak verilebilmektedir. El-Celâlî, ilk hikâyesini "Reşid" takma ismi altında yayımlamıştır.¹⁹ Bunun nedeni, edebiyatçıların büyük çoğunluğunun reformcu akıma mensup olmaları olarak gösterilebilmektedir. Bu durum yazarların, halk kitlelerinin gözünden düşme korkusuyla takma isim kullanmalarına neden olmuştur. Ahmed Hûhû'nun *Gâde Ümmu'l- Kurâ* (Gâde Ummu'l-Kurâ) adlı hikâyesi yayımlandığında, Hûhû bu eserini Cezayir kadınına ithaf ederek: "Sevginin nimetlerinden... İlmin nimetlerinden... Özgürlüğün nimetlerinden mahrum yaşayan o kadına... Bu varlıkta ihmal edilmiş o sefil yaratığa... Bu

çalışmayı sabır ve teselli vesilesi olması umuduyla Cezayir kadınına takdim ediyorum.”²⁰ şeklinde ifadeler kullanınca toplum tarafından saldırıya maruz kalmıştır. Bu hikâyeye, toplum tarafından kadının kabuğunu kırarak özgürleşmesine yönelik bir davet olarak görülmüştür. Oysaki Hûhû, bu hikâyeyi Hicaz’da bulunduğu esnada yazmış ve Hicaz kadınıyla Cezayir kadını arasında büyük benzerlikler olduğunu fark etmiştir.²¹ Bu da hikâyeye yazarlarının itibarlarının zedelenmesinden neden korktuklarını açıklamaktadır. Bu mevzu, hikâyeciliğin ortaya çıkışını ve gelişmesini engelleyen olumsuz bir etki yaratmıştır.

2.4. Edebiyata Yönelik Geleneksel Bakış

Cezayir’in o dönemlerinde edebiyat, sadece şiir ve şiiri ele alan konular ve çalışmalarla sınırlı kalmış, diğer edebî türlere rağbet gösterilmemiştir. O zamanlarda Cezayir’de, duygu ve düşünce ifadeleri daha çok şiirle yapıldığı için hikâyeye edebî eser gözüyle bakılmamıştır. Hatta şiire olan rağbet öyle bir aşamaya gelmiştir ki şiir, edebiyatın kendisi, şairler de edebiyatçıların ta kendileri olmuşlardır. Bunun en güzel örneği, 1937 yılından 1955 yılına kadar *El-Basâir* (Öngörüler) gazetesinin uyguladığı sistemdir. *El-Basâir* (Öngörüler), “Cezayir Edebiyatı” adı altında, şiir ve şairler dışında başka hiçbir konunun ele alınmadığı bir bölüm tahsis etmiştir.²²

Bu bakış açısı, 1962 devrimine kadar devam etmiş, sonrasında ise hikâyeye olan ilgi artmış ve hikâyecilik olgunlaşma sürecine girerek hikâyede çeşitli betimlemeler ortaya çıkmıştır.

2.5. Edebî Eleştirinin Yetersizliği ve Yönlendirme Eksikliği

Edebî eleştirinin o dönemlerde yetersiz olması, edebî bir tür olan hikâyenin Cezayir edebiyatındaki yerini almasında geri kalmasına neden olmuştur. Bunun nedeni ise hikâyeciliği şekil ve içerik bakımından yönlendirecek araştırmacı ve edebî eleştirmenlerin bulunmaması, edebiyatçı kimlikleriyle hikâyeye yazarlarına yönelik yazmalarını, üretmelerini ve dahası girişimlerde bulunup denemelerini destekleyecek yeterli teşvik unsurlarının bulunmaması olmuştur.

Bu dönemdeki eleştiri denemeleri, şiir ve öykü alanındaki gerçek üretime değinmeksizin, Cezayir’de edebiyatın geri kalma nedenleri etrafında yoğunlaşmıştır. Edebiyat alanında var olan girişimler, edebî ürünlerin sanatsal düzeyiyle uyumlu olduğunu söylemek mümkündür.²³ Zira sanatsal temellere dayalı ürünler incelendiğinde belirli usul ve esaslara bağlı metotlara dayalı bir eleştiri sanatının varlığından söz etmek oldukça zordur. Nitekim *El-Basâir* (Öngörüler) gazetesinin, edebî eleştiri adı altında²⁴ takdim ettiği konular, şiire yönelik kısmî eleştirel bir bakış açısıdır.

Öyküye yönelik şekil ve içerik bakımından daha edebî olmasını sağlayacak olan eleştirmenlerin yok denecek kadar az olması ve buna bağlı olarak öyküdeki

edebî eleştiri yetersizliği bu türün gelişimindeki gecikme nedenlerinden bir diğeridir. Edebî eleştiri alanındaki yetersizliğin yanı sıra hikâye yazımına herhangi bir etkisi olmayan ve sayıca birkaç hikâyeyi geçmeyen tercüme edilmiş metinlerin yetersizliğinden de bahsetmek mümkündür. Zira o dönemde çeviri yapmaya yönelik çağrılar, edebiyatçılar tarafından değil, edebiyat alanı dışında kalan birtakım etkisi olmayan kimseler tarafından yapılmaktadır.²⁵

2.6. Halk Hikâyeleri

Halk hikâyeleri, Cezayir’de yaygın olan bir edebî türdür. Zira bu hikâyeler, geleneksel ve millî düşünceleri ifade eden sembollerden biridir. Cezayir’de bu tür hikâyelerin insanî yönden, eğitim açısından ve kültürel bakımdan çok önemli bir rolü vardır. Cezayir halk hikâyesi, içerik ve şekil bakımından çeşitliliği ile Arap edebiyatının zayıfladığı bir dönemde edebî boşluğu doldurmada belirgin bir rol oynamış ve Cezayir halkının özünü, geleneklerine olan bağlılığını ve varlığını savunmada kendini göstermiştir.²⁶

Halk hikâyeleri, halkın vicdanından zuhur ederek onun umutlarını, hayata bakışını, hedeflerine bağlılığını ve hayat hakkını savunurken karşılaştığı engellere karşı koymayı öğrenmesini ifade eder. Bu hikâyeler "*Binbir Gece Masalları*" ve "*İkd Veled en-Nâyiliyye*"²⁷ gibi efsanelerden ve masallardan beslenmiştir. Fransız sömürge yönetimi, bu hikâyelerin kendi varlığına yönelik oluşturduğu tehlikenin ve millî ruhu harekete geçirerek insanların içine direniş ve devrim ilkelerini yerleştirmede oynadığı rolün farkına varmıştır.²⁸ Bunları dejenere etmek amacıyla bazı halk hikâyelerini Fransızca yazıp yayımlamıştır.

Bu halk hikâyeleri, özellikle de hikâyedeki karakterler- üzerinde durmadan olayın kendisini ele alan tasvirler- Cezayir kısa hikâyeciliğini etkilemiştir.

3. Ortaya Çıkışı

Cezayir’de kısa hikâye türünün ortaya çıkışı ile ilgili kesin bir tarih vermek mümkün olmasa da bazı edebiyat tarihçilerinin bu konuyla ilgili tespitlerinden bahsetmek mümkündür. Kısa hikâyenin ortaya çıkışı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Cezayirli Arap edebiyatı Profesörü Dr. Ömer bin Kayne (1944-...), kısa hikâye sanatının doğuşu için 1908 yılını²⁹; Dr. Abdülmelik Murtâd (1935-...), Muhammed Said Ez-Zâhirî (1899-1956) ’nin ‘*Fransuvâ ve ’r-Reşid*’ adlı öyküsünü yayımladığı 1925 yılını³⁰; ‘*Âyide Bâmye* ise bu türün ilk ortaya çıkış tarihini 1926 yılı olarak işaret ederler. Dr. Abdullah Er-Rakîbî (1928-2011) de bu nesir türünün doğuşunu belirli bir yıla tahsis etmeyip belirli süreç içerisinde oluştuğunu belirtir.³¹

Cezayir kısa hikâyesinin ortaya çıkışı hikâye, makâme ve öyküsel makalelerle irtibatından dolayı başarısızlıkla nitelenir. Böylece sanatsal eksikliği ve bu işle uğraşanların çabalarını sağlamlaştırarak ve olgunlaştıracak

yeterli yazım malzemesine sahip olmadığı dile getirilmiş olur. Bu çabaların başında Muhammed b. Abdurrahman Ed-Dîsî (1854-1921) tarafından 1908'de yazılan *El-Munâzara Beyne'l-ilm Ve'l-cehl* (İlim ve Cehalet Arasında Münâzara) hikâyesi gelir. Esere verilen bu ismin mantığı, yazarın tasavvur ettiği ilim ve cehalet arasındaki ihtilafa işaret edilir. Bunun için biri ilim diliyle, diğeri cehalet diliyle konuşan iki hikâye kahramanı sunulmuştur. Bunlara adalet diliyle konuşan, bu ihtilafa hakemlik yapan üçüncü bir kahraman daha eklenmiştir. Bu münazaranın unsurları hikâye, öyküsel makale ve edebî makâme yapısıyla karışık olarak ortaya konulmuştur. Son zikredilen hikâyenin sanatsal özellikleri diğerlerine göre daha fazla öne çıkmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yerel gazetecilik, kapılarını edebî ürünlere aralayınca gazeteler ıslahatçı yönleriyle edebiyatın -şiir ve nesir-merkezi olma özelliği kazanmıştır. Yine gazeteciler, edebiyat ürünleri için temel ve değişken usullere ait başlıklar belirlemişlerdir. Bu başlıklar şunlardır: *El-Makâlu'l-edebî* (Edebî Makale), *Ma'rid Ârâ' ve Efkâr ve Kısasu'l-Edebî* (Görüşler ve Düşünceler Sergisi ve Edebî Hikâyeler). Gazetelerde genel ve edebî hikâyenin ve makalenin yanı sıra öyküsel makale de yayımlanmaya başlamıştır.

1925 yılında Cezayir gazetesi, Muhammed Said Ez-Zâhirî (1899-1956)'ye ait *Fransuvâ ve'r-Reşîd* (Fransuva ve Reşit) başlığı altında etkileyici bir hikâye yayımlamıştır. Bu hikâye, Fransızlar ile Cezayirliiler arasındaki siyasi eşitlik konusu gibi cesur bir konuyu işlemesi nedeniyle büyük beğeni toplamış ve geniş yankı uyandırmıştır. Ancak bu durum, gazetenin yayım hayatına mal olmuş ve gazete yayım hayatında bir aylık süreyi doldurmadan sömürgeci güçler tarafından kapatılmıştır. Gazetenin sömürgeci güçler tarafından kapatılması Ez-Zâhirî'nin azmini kırmamış, aksine onu daha çok hikâye mecmuası yazmaya yöneltmiştir. Ez-Zâhirî, yazdığı hikâye mecmualarını Muhibbuddîn El-Hatîb (1886-1969)'e ait *El-Feth* (Fetih) gazetesi gibi Kahire'de haftalık yayımlanan çeşitli gazete ve dergilerde yayımlamıştır. Belki de bu mecmuaların en güzeli ve hikâye sanatını bünyesinde barındırması bakımından en uygunu *Âişe* (Ayşe), *El-Kitâbu'l-Mumezzak* (Yırtık Kitap) ve 1933 yılında yayımlanan *İnnî Erâ fi'l-Menâm* (Rüyamda Görüyorum) eserleridir. *İnnî Erâ fi'l-Menâm* adlı eser, bazı kötü tarikat şeyhlerinin kurbanlarını ağlarına düşürmek için kullandıkları büyü sahnelerini tasvir etmiştir.

'Ali Bekr Es-Selâmî, *Dem'a 'Ala'l-Bu'esâ'* (Zavallılar İçin Bir Gözyaşı) hikâyesini 1926 yılında yazmıştır. Es-Selâmî, bu eserde dönemin tarikat şeyhlerine yüklenmiş ve onları insanları kendi şahsi çıkarları için kullanmakla suçlamıştır. Tarikat şeyhlerini şeytanlar ve sahte şeyhler olarak göstermiştir. Bu yaptığıyla, dinî grupların liderlerini eleştiren özellikle murabıtlar gibi ıslahatçıların diline yaklaşmıştır.³²

Muhammed ‘Âbid El-Celâli (1890-1967), bu edebî türün öncülerinden kabul edilen sanatsal düzeye yükselmesinde gayret gösteren kişilerden sayılmaktadır. 1935-1937 yılları arasında *Eş-Şihâb* (Meteor, 1924) dergisinde, “Reşîd” takma ismiyle hikâye mecmuaları yayımlamıştır. Bu da Ez-Zâhirî’nin, İkinci Dünya Savaşı’ndan önceki hikâye sanatını iyileştirmeye çalışan yazarlar üzerindeki etkisine işaret etmektedir.³³

Muhammed ‘Âbid El-Celâli (1890-1967), *Eş-Şihâb* (Meteor, 1924) dergisinde yedi hikâye denemesi yapmıştır. Bu hikâye denemelerinden bazıları şunlardır: *Es-Se‘âdetu’l-Betrâ* (Yarım Kalan Mutluluk, 1935), *Es-Sâ‘id fi’l-Fah* (Tuzaktaki Avcı, 1935), *E‘innî ‘Ala’l-Hedm U‘inke ‘Alâ’l-Binâ* (Bana Yıkımda Yardım Et, Ben de Sana Yapımda Yardım Edeyim, 1935), ve *‘Alâ Savti’l Beddâl’* (Bakkalın Sesine Dâir, 1937). Adı geçen dört eserin, kısa hikâye sanatıyla güçlü bir bağlantısı bulunmaktadır. Diğer hikâye denemeleri ise şunlardır: *Temmuz* (Temmuz, 1935), *Fi’l-Kitâr* (Trende, 1936), ve *Ba‘de’l-Mulâkât* (Görüşmeden Sonra, 1936). Adı geçen üç hikâye, çoğu zaman olay örgüsü gibi sanatsal içerikten yoksun olduğu veya öyküdeki karakterlerin soluk, cılız ve hareketsiz oldukları için hikâye kategorisinde değerlendirilmiştir.

Kısa hikâye ile ilgili yapılan girişimlerden diğeri avcı bir delikanlı olan Mahmut’un, güzelliği ile göz dolduran çoban kızı Fâtıma’nın aşk tuzağına düşüşünün anlatıldığı *Es- Sâ‘id fi’l-Fah* (Tuzağa Düşen Avcı) isimli eserdir. Mahmut’un ormanda âşık olduğu Fâtıma’nın yolunu gözleyerek başlayan hikâye, sonunda aşka dönüşür ve evlilikle biter. El-Celâli bu hikâyesi ile Cezayir kıssa sanatında ilk defa açık bir şekilde aşk konusunu işlemiştir. Zira önceki girişimler, duygusal konuları işlemeye, karakterlerin davranışları üzerinde etkili olacak duyguya ve bu büyük payı vermeye cesaret edememişlerdir. Bu eserdeki aşk, Fâtıma’nın davranışlarına hükmeder, onu harekete ve sorgulamaya iter. Mahmut üzerinde ise bu etki daha fazladır. Mahmut, sanki eski Arap edebiyatının bahsettiği aşktan perişan olmuş gençlerden biri gibidir.

Tüm bunların sonucunda Cezayir’de kısa hikâye, 1908 yılında Muhammed bin Abdurrahman’ın *El-Munâzara Beyne’l-‘ilm Ve’l-cehl* hikâyesi ile ortaya çıkmıştır. Bu girişim yeni doğmuş bir bebeğin yürümeyi öğrenmesine benzetilebilir; bazen yürür, bazen düşer. 1925 yılının yaz ayında bu çocuk, Ez-Zâhirî’nin *Fransuva ve’r-Reşid* kıssasıyla yalpalamadan ve dengesini kaybetmeden ayakta durabilmiştir. Bu sonucusu yazarının geniş hayal dünyası, edebî kaleminin güçlü olması sayesinde basit veya sade de olsa, bu edebî türe sanatsal bir perspektif kazandırmıştır. Bu, onu Cezayir’de bu sanatta ustalaşmaya götürmüştür. Sonra Muhammed El-‘Âbid El-Celâli’nin uğraşları gelir. Kıssaya aşk unsurunu ve hareketi dâhil ederek Ez-Zâhirî’nin çizdiği

rotanın dışına çıkmış ve sanatsallığın uç noktasına doğru bu yolda sağlam adımlar atmıştır³⁴.

Her ne olursa olsun, Cezayir kıssasının ortaya çıkışının ilk dönemleri, özellikle de ellili yılların başlarında ciddiyet, kuvvet, şıklık, canlılık ve sanatsallık vadeden bir kıssa sanatının temellerine umut olmuştur. Daha sonra ortaya çıkan bu bahsedilen dönemdeki içeride ve dışarıda Arapça yerel gazetelerin yayımladıkları eserleri inceleyen akliselim kimseler bunu görmüşlerdir. Bu girişimlerin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki hikâyeye sanatına olan olumlu katkısını inkâr etmek haksızlık olur.

3.1. Milliyetçiliğin Etkisi

1920'li yıllardan itibaren milliyetçi hareket parlamaya ve olgunlaşmaya başlamış, sistemleşme yoluna girmiştir. Başlangıç olarak 1926 yılında Necm Şimâl İfrîkyâ, 1931 yılında Cem'iyetu 'Ulemâi'l-Muslimîn (Müslüman Alimler Derneği), 1936 yılında El-Hızbu'ş-Şuyû'î (Komünist Parti), 1937 yılında Hizbu'ş-Şa'b (Halk Partisi), 1944 yılında Ehbâbu'l-Beyân ve'l-Hurriyye (İfade ve Özgürlüğü Sevenler) partileri kurulmuştur. Bu partilerin asıl alanları olan siyaset yönünün arkasında bir kültürel ve medeni boyut gizli olmuştur. Hatta kültürel ve fikrî olgular, şartlara hükmetmiş ve bu olguları siyasi boyutta ortaya çıkarmıştır, denilebilmektedir. Yukarıda zikredilen bilgiler sadece milliyetçi hareketin uğradığı tarihî duraklardır. Komünist Partisi'nin 1908 yılında Cezayir feodalitesini inşa etmesi, 1914 yılında Skikda Limanı'nda savaş gemilerinin bombalanması gibi başka faaliyetler de temel faktörler arasında yer almaktadır.³⁵

3.2. Kültür Mirasının/ Geleniğin Canlandırılması

Kültür Mirasının Canlandırılması akımı, İslâm tarihinin yeni bir edebî surette ihyası için millî kültür mirasını canlandırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda yayımlanan gazetelerde eski ve yeni Arap halk geleneklerinden ve kültüründen örnekler verilmiş, eski Arap hikâyelerine ve dinî hikâyelere bölümler tahsis edilmiştir. Bunun yanında, işgal öncesi ve sonrası Cezayir tarihinin araştırılmasına önem verilmesi için çağrılar yapılmıştır. Bu da kültür merkezlerinin, dinî cemiyetlerin ve 1926 yılında başkentte kurulan "Nâdi et-Terakkî" (Terakki Kulübü) ve "İhvânu'l-Edeb (İhvân-ı Edep) gibi izci kurumlarının kurulmasına katkı sağlamıştır. Bu çağrılar, devrim meydana gelene kadar devam etmiş ve akabinde "Cem'iyetu'l-Mezher" (Mezher Cemiyeti) ve "Cem'iyetu'l-Veteri'l-Cezâiri" (Cezayir Veter Derneği) gibi cemiyetler kurulmuştur.³⁶ Bu cemiyet ve toplulukların kurulmasındaki amaç ise edebiyata, ahlaklı olmaya ve Arap edebiyatının üzerine oturduğu temellerin özünü oluşturan dil, tarih ve din gibi değerleri kapsayan millî kültürü canlandırmaya davet etmektir. Bu da kısa hikâyenin ortaya çıkmasını sağlamıştır³⁷.

3.3. Doğu ve Batı ile İletişim

Cezayir'in Doğu ile olan iletişimi ve etkileşimi, sömürgecilerin Cezayir'in Arap halklarıyla olan siyasi ve kültürel iletişimini kesmeye yönelik çabalarına rağmen, kültür ve edebiyat alanında bir ilerleme eksenini oluşturmuştur. Cezayir, Arap halklarıyla olan bağlarını güçlendirmek için çaba sarf etmeye devam etmiştir. Şüphesiz ki Şekîb Arslan (1869-1946) 'ın Avrupa'da Cezayirliyle buluşması ve onun pan-Arabist düşünceleri, bu bağın gelişmesinde ve güçlenmesinde etkili olmuştur.³⁸ Fransa'nın Cezayirliilerin önüne koyduğu engellere rağmen Cezayir halkı, yaşam hakkını savunmak için çeşitli yöntemler bulmuş ve birçok yolla doğudaki Arap ülkeleriyle iletişime geçmiştir. Bu bağlamda Muhammed Abdullah (1849-1905) ve Ahmed Şevki (1870-1932) gibi doğudaki Arap şahsiyetlerinin Cezayir'e yaptıkları yolculuklar ve Hamdan El-Venîsî (1856-1920), İbni Bâdis (1889-1940), El-Beşir El-İbrahîmî (1889-1965) ve Ahmed Rıza Hûhû (1910-1956) gibi Cezayirli şahsiyetlerin doğuya yaptıkları yolculuklar³⁹ önemlidir.

Dr. Abdülmelik Murtâd (1935-...), Cezayir'le Arap ülkeleri arasındaki etkileşimi şu sözleriyle vurgulamıştır: “Doğudaki Araplar (Maşrikîler), tarihî şartlar gereği geleneksel Arap kültür mirasından ve hatta Batıcı modern kültürün kaynaklarından alma konusunda öncü olmayı başarsalar da Cezayirliilerin de içinde yer aldığı Mağribîler (batıdaki Araplar), ilk başlarda doğu Arap (maşrik) kültüründen alıcı konumundaydılar. Cezayirliiler arasında, Fransızcanın yanı sıra Arapçayı da çok iyi bilen kişilerin olmasına rağmen Batı kültürünü alma konusunda çok dikkatli davranıyorlar ve kendi iç huzurlarını, geleneksel eski Arap kültüründen veya modern Arap kültüründen alıntıdan ibaret olmaktan öteye gitmeyen doğu Arap (maşrik) edebiyatında bulmaya çalışıyorlardı.”⁴⁰ Buradan da anlaşıldığı üzere Cezayir ile doğudaki Arap ülkeleri (maşrik) arasındaki iletişim, edebiyata fayda sağlamış ve bu sayede hikâye alanındaki eser sayısı artmıştır. Bunun tam aksi de Batı ile olan ilişkilerde yaşanmıştır. Zira Cezayir'in işgal öncesi Avrupa ile olan buluşması, temelinde ticaretin ve resmî prosedürlerin olduğu bir buluşma olmuştur.⁴¹ Avrupa'dan Cezayir'e gelen ve uygarlık anlamında veya fikren yararlanabileceğimiz herhangi bir misyonun olmaması bir yana, millî kimliğini kaybetme korkusuyla Cezayir de Batı kültürüne ihtiyaç duymamıştır.

3.4. Gazetecilik

Cezayir gazeteciliğinin, Cezayir halkının uyanışa geçmesinde ve halkın kendi kabuğundan çıkmasını sağlamada önemli etkisi olmuştur. Bu bağlamda gazetecilik, fikrî durgunluğun aşılmasına katkıda bulunmakla kalmamış, fikir ve kültür yaşamında etkin bir rol üstlenmiştir. Sömürgecilerin uyguladıkları politikalara ve işgalci yönetimin yaptığı zulümlere rağmen gazeteler, bunlara

seyirci kalmamışlar, seslerini Cezayir'in sınırları dışında duyurmak ve Cezayir halkının maruz kaldığı trajedileri göstermek için çaba sarf etmişlerdir.⁴² Burada yerel gazetecilikten de bahsetmek mümkündür. 1847 yılında çıkmaya başlayan ve "*Et-Tenbîh*" (Uyarı) ve "*El-Vakâi'u'l-Mısriyye* (Mısır Olayları) gibi gazetelerden sonra Arap ülkeleri bazında Arapçaya tercüme edilip yayımlanan üçüncü gazete olan "*El-Mubeşşir*" (Müjdeleyen) gazetesi⁴³ bunun örneğidir. Ancak bu gazete de özünde sömürgeci Fransız yönetiminin bir propaganda aracı olmaktan öteye geçememiştir.

Gazeteciliğin/ gazetelerin sesi, kurucularından ve sömürgecilerin bu kişilere yaklaşımlarından dolayı kâh yükselmiş kâh dinmiş ve bu iş bu şekilde devam etmiştir. Bu durumu Bâmye, eserinde şöyle zikreder: "İktidardaki yönetim, İslâmî gazetelerin Fransız varlığına karşı neredeyse açıktan bir kampanya düzenlediği konusunda kuşkulanıyordu".⁴⁴ Birinci Dünya Savaşı ile İkinci Dünya Savaşı arasındaki dönemde bazı gazeteler ortaya çıkmıştır. Bu noktada, sayfalarında hikâye türünden yazılara yer vermeyen ve bağımsızlıktan ancak belirli bir süre önce hikâye metinlerine yer açan, örneğin "*El-Mucâhid*" (Mücahit) gazetesi çıkmaya başlamıştır. Ayrıca "Cem'iyetu'l-'Ulemâ" (Âlimler Cemiyeti) tarafından çıkarılan gazetelerden biri olan *El-Basâir* gazetesinin 1947'de yayımlanan serisinde olduğu gibi bazı gazeteler de hikâyede üslup konusuyla ilgilenmişlerdir.⁴⁵

Gazete okurlarının bulunmaması, toplumsal durumların kötüye gitmesi ve gazeteciliğe savaş açılması gibi zorlu şartların bir sonucu olmuştur. Kaldı ki sömürgeci Fransız yönetiminin Cezayir halkının geri kalması için dayattığı cehalet şartlarında bir okur kitlesinin olması imkân dâhilinde değildi.⁴⁶

Şüphesiz gazetecilik o dönemlerde edebiyata gereken önemi verememiş, önceliği ıslah hareketine ve siyasete odaklanmak olmuştur. Fakat gazetecilerin ıslah hareketi ve siyasete odaklanmaları onların edebî girişimlerde bulunmadıkları anlamına gelmemektedir. Çünkü gazeteciler, diğer ilgi odağı olan faaliyetler gibi edebiyata, millî hikâyeye hizmet edecek bir araç olarak bakmışlar ve bu amaç için kullanılması gerektiğine inanmışlardır. Cezayir'de gazeteciliğin erken ortaya çıktığı göz önünde bulundurulursa edebiyata yönelik ilgi yeterli derecede değildir. *El-Mubeşşir* gazetesi, 1847 yılında çıkan *Et-Tenbîh* ve *El-Vekâi'* gazetelerinden sonra çıkan üçüncü gazete olmuştur.⁴⁷

Gazetecilik faaliyeti milliyetçi hareketin gelişmesi ve partilerin çoğalması sayesinde özel olarak yirmili yıllardan sonra gelişmiştir. *Nahdatu'l-Edeb fi'l-Cezayir* (Cezayir'de Edebiyatın Uyanışı) adlı eserde Cezayir'deki gazetecilik ile ilgili Dr. Abdulmelik Murtâd, Cezayir'deki çağdaş, kültürel ve edebî kalkınmayı araştıran bir araştırmacının Cezayir'de bu kalkınmanın fitilinin ateşlenmesinde gazeteciliğin etkisinin az olduğunu söyleyecek birini bulmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.

Şam'da gazeteciliğin edebiyata ve kısa hikâye çevirisine verdiği önem göz önüne alındığında Cezayir'deki gazeteciliğin⁴⁸ Şam'dakine benzer yoğun bir çalışma olmadığı görülmektedir. *Er-Râid* (Öncü) gazetesi 1862 yılında İspanyolcadan ve İtalyancadan hikâyeler aktarmaya önem vermiştir.

Gazetecilikle birlikte kültürel konulara gösterilen önem artmıştır. *El-Hâdira* (Hazır) gazetesi ve ardından 1904 yılında *Es-Se'âdetu'l-Uzmâ* (Büyük Mutluluk) dergisi, daha sonra 1906 yılında *Hayruddîn* (Hayrettin) dergisi kurulmuştur. Bu iki dergi edebiyata sayfalarında daha çok yer vermiş ve bazı edebî meseleler sunmaya ve tartışmaya yönelmiştir. *Es-Se'âdetu'l-Uzmâ* dergisi, klâsik şiire yönelik en büyük darbeyi yapmış ve "çağdaş şiir" kavramını getirmiştir. *Hayruddîn* dergisi ise ilk defa Tunus hikâyesinin yayımını üstlenmiştir.

3.5. Devrim

Edebiyatçıları kısa hikâye yazmaya teşvik eden ve onlara birçok konuda ilham veren devrim faktörünü göz ardı etmek mümkün değildir. Devrim, siyaseti ve kültürü de etkilemiştir. Ne zaman ki, büyük Cezayir Devrimi meydana gelmiş ve bu yüzyılın 1954 yılının Kasım ayında devrim ateşi patlak vermiştir. İşte o zaman Cezayirliler, yeryüzünün dört bir yanına bölük pörçük dağılmışlar ve Arap ülkelerinde de kendilerine yer edinmişlerdir. Oradaki halklarla içli dışlı olmuşlardır. İnsanların yazdıklarını okumaya başlamışlar ve tam olarak bu noktada, bütün dünyanın adım adım izlediği ve hangi yönde geliştiğini takip ettiği özgürlük hareketiyle/ devrimle ilgili yazmamanın mümkün olmadığını idrak etmişlerdir. Böylece çeşitli Arap ülkelerinde bu gurbetçi entelektüellerden oluşan gruplar ortaya çıkmış ve her şeyden önce Cezayir Devrimi'ni tanıtmak amacıyla hikâye konularını işlemeye başlamışlardır.⁴⁹

Böylece devrim, hikâye yazımında çok daha geniş bir alan açmış ve reformcu/ islahatçı özelliğiyle eski konulardan kurtulmaya yardım etmiştir. Bu arada özgürlüğü, bağımsızlığı, devrimi, savaşı ve bunların birey ve toplum üzerindeki etkilerini ele alan yeni konular ortaya çıkmıştır. Bu şekilde kısa hikâye, gelişim yolunda yeni bir adım daha atmıştır.

Ancak göz ardı edilemeyecek bir başka konu var ki, o da yukarıda zikredilen etkenlerin birbiriyle bağlı oldukları ve karşılıklı etkileşim halinde olduklarıdır. Bu durum da etkenlerden herhangi birinin bir diğerine önceliğinin olduğunu söylemenin zor olduğunu göstermektedir.

Cezayir hikâyesindeki devrim konusu, diğer Arap ülkelerinde yazılan hikâyelerdeki devrim konusu ile büyük ölçüde benzerlik ihtiva etmektedir. Libya hikâyesi ile Cezayir hikâyesi karşılaştırıldığında bu iki ülkenin hikâyeleri

derin bir ilişki içinde görüntüsü vermektedir. İki ülke hikâyelerin de devrim konuları, halkın sömürgecilerle mücadelesini işlemektedir. Cezayir’de Fransız sömürgeciler, Libya’da ise İtalyan sömürgeciler bulunmaktadır. Hikâyenin sömürge güçlerine karşı olan mücadeleyi tasvir etmede büyük etkisi ve rolü bulunmaktadır.⁵⁰

Fransızların ilk müdahalesinin sonuçlarını yansıtan hikâye, El-Emir Mustafa adıyla anılan Muhammed İbrahim’in *El-Uşşâk fi’l-Hub ve’l-iştîyâk* (Aşk ve Özlemle Tutuşmuş Aşıklar) adlı hikâyesidir. Eser, 1849 yılında yazılmıştır ve Ebu’l-Kasım Sa’dullah tarafından 1977 yılında tahkik edilerek yayımlanmıştır. Bu eserde yazar kendisinin ve ailesinin mülkünü ellerinden alan sömürgeci çektiklerini sayıp dökmüştür. Fakat olgun sanatsal Cezayir hikâyesi, özellikle Arapça devrimle beraber doğmuştur.

Cezayir edebiyatının özgürlük hareketi ile olan ilişkisi çok açık ve nettir. Bu ilişki hep vardır ve hâlâ varlığını devam ettirmektedir. Cezayir’de yaşamını sürdüren bir yazar, Cezayir’in güzelliğini ifade etmek için edebiyata yönelmiş ve çeşitli edebî türlerle duygu ve düşüncelerini kaleme almıştır.

Özgürlük devrimi, içerik bakımından da en az şeklini etkilediği kadar hikâye konularında da etkili olmuştur. Zamanla ıslahat konuları azalmış, onun yerini günlük hayattan yeni konular almıştır. Bu konuların çoğu sömürgeci güçler karşısında dimdik duran halk, savaşçı, kahramanlar ve sosyal hayat oluşturmuştur. Bağımsızlıktan yani 1962 yılından sonra toplumsal konulara diğerlerinden daha çok önem verilmiştir. En önemli konuları fakirlik, yetim çocukların sıkıntıları ve ölümleri, gurbet sıkıntıları, ötekileştirme ve ırkçılık olarak öne çıkmıştır. Özgürlük mücadelesinin Cezayirli edebiyatçıları hikâye sanatı konusunda olumlu yönde geliştirirken onları yeni hikâye örnekleri görmeye ve başkalarının tecrübelerinden faydalanmaya iterken bu savaşın sanatsal zayıflık olarak bazı izleri de bulunmaktadır.

Cezayirli hikâye yazarları, savaşları ve mücadelelerini anlatırken bir vatandaşlık görevi duygusu ve millî bir güdü ile halkın mücadelesini, baskıcı Fransızlara karşı ölümüne mücadelesini anlatmaya önem vermişlerdir. Bu önem, şekil ve içerik yönünden zayıf hikâye kitaplarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Süre olarak onlarca yıl bir yere odaklanılmaksızın ve teşvik unsuru olmadan birçok olay bir hikâyeye sığdırılmıştır. Bunun sebebi ise o dönemdeki bazı yazarların bir konuya bağlı kalmayı ve gerçekçi yazımı yanlış anlamalarıdır. Gerçekçi edebiyatı yanlış anlayan birine göre gerçekçi yazım, bir olayı olduğu gibi güvenilir bir şekilde aktarmak ve olayın gelişim aşamalarını tasvir etmekten ibaret olmuştur. Dr. Nur Selman, bu zayıflığın bazı şekillerini özetlemiş ve bunu savaşa, yazarın bu savaşı tasvir etmeye olan merakına, bütün yönlerini bazen yüzeyselliğe ve direkt anlatıma, benzer yerlerin benzer kişilerin verilmesine düşen ayrıntılı şekilde anlatmaya olan merakına isnat etmiştir. Dolayısıyla bu hikâyecileri yaratıcılıktan çok inanç yazarları hâline getirmiştir.

Böylece hikâyelerinden sürpriz unsuru kalkmış, yorum ve açıklamaya boğulmuştur.

Resimli öykü, büyük ölçüde şekil ve içerik bakımından gelişmiş ve yeni konular ele alınmıştır. Muhammed Ali Meyzâbi, “Eş-Şehîd” (Şehit) isimli kitabında sömürgecilere, onların yardımcılarına ve karşı çıkanlarına, maddî ve fizikî izlerine ve toplumsal problemlere yoğunlaşmıştır. Daha sonra resimli öyküde, din hakkında da konuşmaya başlanmıştır. Fakat burada eğitim açısından değil, dinden yardım alma, lakapları ortaya çıkarma ve din hakkında konuşulanların gerçek etkenlerini gizlemek amacıyla bahsedilmiştir. Bunu Ahmet Rıza “*Nemâzic Beşerîyye*” (İnsan Örnekleri) isimli mecmuasında ve Ahmet Bin ‘Âşûr “*Hadîsu’l-Huccâc fi’d-dekâkîn*” (Hacıların Dükkanlardaki Konuşmaları) isimli hikâyesinde işlemişlerdir.⁵¹

Resimli öyküler, edebiyat ve siyaset konularını, sıkıntıların sebeplerini, göç ve sömürge gibi konuları ele almıştır. Bu konular, “*Er-Racul Ve’d-dubbu’l-ebyard*” (Adam ve Beyaz Ayı) isimli eserden okunmuştur. Hayatın içinden eserler, Abdulmecid Eş-Şafîi’nin “*Suzan*” (Suzan) isimli eserinde ve İsmail Muhammed El-‘Arabî’nin eserinden doğa, köy ve çocukluk anıları hakkındaki bilgilere erişilmektedir.

Resimli öykü, edebiyatçıların ve yazarların hissettiği boşluğu doldurmada sanatsal bir düzelmeye ihtiyaç duymasına rağmen etkili rol oynamıştır.

Cezayir hikâyesinin asıl gelişimi kırklı yılların sonu ellili yılların başında başlamıştır. Önceden öyküsel makale ve resimli öykü yazarların yanı sıra yeni bir yazar grubu ortaya çıkmıştır. Çeşitli konuları işlemişlerdir ve bu konuların en önemlileri duygusal, toplumsal, psikolojik konular olmuştur. Aşk problemlerine ve bunlardan meydana gelen sıkıntılara büyük yer veren Ahmed Rıza, bu yazarların en önemlilerindedir. Bu konu, “*Sahibetu’l-vahy*” (Vahyin Sâhibesi) isimli mecmuasındaki hikâyelerin çoğunda açıkça görülmektedir. Yazar, konularını günlük hayattan ve insanlarla olan ilişkilerinden almıştır ve bu ilişkilerde genelde taraf olduğu için onu özel anılarına yaklaştırmıştır. Karakterleri betimlemesinde, geleneksel ifade şeklinde, dili kullanmada belli bir tarz hâkimdir. Bunların hepsi hikâyelerini, belli bir toplumsal ve sanatsal dönemi anlatan önemli edebî kaynak yapmaktadır. Cezayir edebiyatında hikâyenin doğuşu ve gelişimi aşamalarında önemli bir evreyi temsil etmektedir. Ahmed Rıza’nın eserleri, insanın edebi, duyguları, hisleri, tepki hâlleri, öfkesi seviyesine ulaşmıştır ve o psikolojik betimlemelerde ustalık göstermiştir. Hatta Abdulmelik Murtad, onun hakkında “Eğer Fransızlar, Ahmed Rıza’nın temiz kanını dökmeseydi Cezayir’deki ilk hikâye yazarı olacağına neredeyse kesin inanıyorum. Şu an bu şehit yazarın Cezayir’deki hikâye yazarlığının tartışmasız

öncüsü sayıldığından emin olduğumuza göre bunu söylemeye gerek yoktur.” demiştir.⁵²

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ilk sanatsal hikâyeler ortaya çıkmıştır. Daha sonra birtakım etkiler bağlamında hikâye gelişmiştir. En önemli etkiler şunlardır:

1. Cezayir Müslüman âlimler topluluğunun Arapçayı yok olmaktan kurtarma çabası, asrın ruhunu yansıtmaya için onu korumaya ısrarcı davetleridir.

2. Dini hurafelerden kurtarma ve Fransız hükümetinden ayırma zorunluluğudur. Bu çekişme ıslahatçı hareketle sömürgeciler ve ıslah karşıtları arasındadır. Edebiyat, konularını bu çekişmeden alarak ıslahat hareketinin yanında durmuştur. Öyküsel makaleler ve resimli öyküler ortaya çıkmıştır. Bu hareket, fasih Arapça ile dine sarılmaya ve insanların kalbini dine yaklaştırmaya çağırmıştır. Bu hareket, aynı şekilde millî mirası canlandırmaya ve yeni bir edebiyat şekliyle İslâm tarihini canlandırmaya çalışmıştır. Gazetelerinde eski ve modern Arapça şiirler yayımlamışlardır. Dinî ve eski Arap hikâyelerine özel yer ayırmışlardır. Buna ek olarak Cezayir’in ihtilalden önceki ve sonraki tarihinin okunmasına önem vermişlerdir. Bu işin kültürel kulüplerin kurulmasında, dinî toplulukların, edebiyat kardeşleri birliğinin, araştırma örgütlerinin başkentte 1926 yılında kurulmasında katkısı olmuştur. Bu davet, devrime kadar sürmüştür. Birçok topluluk kurulmuştur. El-Müzhir Grubu, Konstantin’de Muhyiddîn El-fen Grubu, Belide’de Terakkî Kulübü, Cezayir’de Veter Grubu bunlardan bazılarıdır.

Bunların tamamının hedefi, insanları edebiyata cesaretlendirmek, millî suuru uyandırmak ve ahlaka sınımsız sarılmalarını sağlamak olmuştur.

3. Dilin güçlenmesinde hikâyenin katkısını ve edebiyatın şiirden ibaret olmadığını anlamak.

4. Tutucu ve muhafazakâr bakış açısının değişmesi, özellikle kadın hakkında konuşulması, şartlarının tasvir edilmesi, özgürlüğüne davet edilmesidir. Toplum değişmiş ve bu geleneklere galip gelmiştir; çoğu hikâye kitabında kadın bir birey olarak ortaya çıkmıştır.

Unutulmaması gereken en önemli hususlardan biri ise yazarları ve edebiyatçıları hikâye yazmaya yönelten etken büyük Özgürlük Devrimi’dir. Bu büyük Özgürlük Devrimi geldiğinde 1954 yılının Kasım ayında ortaya patlak verip Cezayirli, dünyanın dört bir yanına dağılmışlar, Arap memleketlerinde yerler ve oranın halkıyla ilişki kurmuşlardır. Oradaki toplulukları okumuşlar ve hareketlerini adım adım takip etmişlerdir. Bu göçmenler, her şeyden önce Cezayir Devrimi’ni tanımak için bunu hikâyede işlemeye başlamışlardır.

Bu devrim, edebiyatçılarda kahramanlık duygusu uyandırmış, Cezayir halkının mücadelesini ve özgürlük uğruna girdikleri mücadeleyi yazmışlardır.

5. Olayla birlikte ortaya çıkmayan sabit karakterler vardır.
6. Islahî amaçlar için nasihat ağırlıklı hitap tarzı kullanılmıştır.

4. Gelişimi

Cezayir kısa öykücülüğü, sanatsal olgunluk aşamasına ulaşmadan önce, ayrışmaları mümkün olmayan iki önemli süreçten geçmiştir. Bunlar, öykü makale ve öyküsel betimlemedir. Bu ikisini birbirinden ayırmak zor olsa da her birinin sanatsal özellikleri aşağıdaki gibi verilebilir:

4.1. Öykü Makale

Öykü makale, Cezayir kısa hikâyeciliğinin çıkış yaptığı başlangıç noktası sayılır. Öykü makale, ortaya çıktığı dönemlerde makâmî, roman ve edebî makale gibi birden fazla edebî türün karışımından oluşması ve İbn Bâdis, El-Beşir El-İbrahîmî, Et-Tayyib El-Akbî ve Mubârak El-Mîlî gibi reform hareketinin öncüleri sayesinde büyük gelişim gösteren dinî makeden etkilenmesiyle öne çıkmıştır.⁵³ Bunun arkasındaki sebep, reform hareketine hizmet etmek ve bu hareketin fikir ve ilkelerini savunmak olmuştur. Bu dönemde, öykü karakterleri sadece bir boyutta tasvir edilmiştir. Örneğin bu karakter reformcu bir çevreye mensup ise iyi ve erdemli bir kişilik olarak sunulmuştur. Ama farklı bir çevreye, özellikle de tarikat erbabının bulunduğu çevrelere mensup ise kötü ve şeytanî bir kişilik olarak gösterilmiştir.⁵⁴

Öykü makale, bu dönemden sonra şekil ve içerik bakımından gelişim göstermiştir. İçerik bakımından gelişimi daha da belirgindir. Böylece, toplumsal yaşamda geri kalmışlık fenomenlerini ve toplumun gelişmesini engelleyen çürümüş gelenekleri tenkit etmeye başlamıştır. Ayrıca bu dönemde Arap İslâm medeniyetinin meziyetlerini anlatmaya başlamış ve Batı'nın maddî uygarlığıyla karşılaştırma yapmıştır. Diğer yandan öykü makale; şekil, üslup ve kullandığı dil bakımından da gelişim göstermiş ve diyalog yöntemini kullanması en belirgin özelliklerinden biri olmuştur.⁵⁵ Bu dönemde, yani İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde öykü makale, zor kelime kullanımlarından ve şaşaalı anlatım tarzından kendini kurtarmış ve üslup bakımından daha esnek ve daha canlı olmayı başarmıştır.⁵⁶

Yani denilebilir ki kısa hikâye ilk başlarda öykü makale şeklinde gelişmiş, edebiyat ve fikir hareketinde önemli bir rol üstlenmiştir.

4.2. Öyküsel Betimleme

Öyküsel betimleme, Cezayir kısa hikâyeciliğinin gerçek başlangıcıdır. Zira öyküsel betimleme, öykü makalenin ortaya çıktığı dönemde zuhur etmiştir. Bu da Muhammed Said Ez-Zâhirî'nin "*El-İslâm Yehtâc ila 'd-Da 'veti ve 't-Tebşîr'*" (İslâm'ın Davet ve Tebşîre İhtiyacı Var) adlı eserinde görülmektedir. Birinci

aşamadaki ilk öyküsel betimleme örneği de bu kitaptaki tüm konularda öne çıkan "Ayşe" tasviridir.⁵⁷ Öyküsel tasvir, ortaya çıkma sürecinde birbirinden ayrı iki farklı aşamadan geçmiştir. Birinci dönemde, yani Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki dönemde, bunun örneklerine çok az rastlanmaktadır. Ama *El-Basâir* gazetesi ile başlayan 1947 yılından sonraki dönemde, tıpkı öykü makalede olduğu gibi öyküsel tasvir de nicelik ve nitelik bakımından artarak birçok yazar tarafından örnekleri kaleme alınır olmuştur.⁵⁸

Öyküsel betimleme, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, toplumsal ve siyasi alanlarda daha belirgin duruşlar sergilemeye başlamış ve üç eksen üzerine yoğunlaşmıştır. Bu eksenler şunlardır:

1. Karikatürel kişiliğin resmedilmesidir. Bu da kişiliği betimleyerek, davranış ve imalarını tespit ederek ve tutum ve eylemlerine yönelik alaycı yaklaşımı ortaya koyarak olur.

2. Toplum, toplumun gelenek ve göreneklerini, sömürgeciliği ve sömürgeciliğin geride bıraktıklarını tenkitte ısrar etmedir. Bu ekseninde, hikâyede olaylar üzerine yoğunlaşma nedeniyle kişilik nerdeyse kaybolmaktadır. Bunun neticesinde olaylarla karakterlerin ayrışması ortaya çıkmıştır.

3. Doğa, aşk ve diğer romantik konuların betimlenmesidir. Burada da doğayı ve doğa fenomenlerini betimlemeye aşırı yoğunlaşmadan ötürü kişilik kaybolmaktadır.⁵⁹

Buradan varılacak sonuç, öyküsel betimlemenin, edebiyatçılar ve yazarlar nezdinde kısa hikâyecilikteki rolünü yerine getirdiğidir. Onun için öyküsel betimleme, tam olgunluğa ermemiş olmasına rağmen kısa hikâyenin bir çeşidi sayılmaktadır.

Sonuç

Kısa hikâye, Arap dünyasındaki hikâyecilik bakımından geç ortaya çıkmış bir edebî tür sayılır. Ortaya çıkış zamanı konusunda edebiyat tarihçileri farklı görüşlere sahiptirler. Bunun nedeni, Arap ülkelerinden farklı olarak Cezayir'deki Arap kültürünün maruz kaldığı özel koşullar ve şartlardır. Dergilerde ve gazetelerde yayımlanmakta olan ve çeşitli konulara değinen hikâyeler bulunmasına rağmen araştırmacılar, kısa hikâyeciliğin Cezayir'de tam olarak ne zaman ortaya çıktığını tespit edememişlerdir.

Fransa'nın Cezayirlilerin önüne koyduğu engellere rağmen, Cezayir halkı, yaşam hakkını savunmak için çeşitli yöntemler bulmuş ve birçok yolla doğudaki Arap ülkeleriyle iletişime geçmiştir. Zira Cezayir'de iki akım ortaya çıkmıştır: Biri Arap akımı, diğeri ise Batı akımıdır. İşgalci güçler olan Fransızların ülkeye girmesinden sonra eğitim ve kültür alanında Fransızcanın egemen olmasıyla birlikte, Fransızca yazılan Cezayir hikâyesinin Arapça

yazılan Cezayir hikâyesine kıyasla daha erken ortaya çıkması gerekirken anlatım dili olarak Fransızca'yı kullanan Batı akımı daha geç ortaya çıkmıştır.

Birtakım etkenler Cezayir kısa hikâyeciliğini- özellikle de sanatsal olgunluğa ulaşması bakımından- olumsuz etkilemiştir. Bu etkenlerin başında dil, din, gelenek-görenek, basın ve yayın organları, Cezayir'de gerçekleşen devrimin yanı sıra Cezayirli edebiyatçıların edebiyata dönük geleneksel bakışları, edebî eleştiri alanındaki eksiklikler, halk hikâyelerinin ve Arap milliyetçiliğinin de önemli ölçüde etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu durumun, kısa hikâye türünün gelişimine olumlu yönde katkı sağladığı görülmektedir.

Cezayir'in Doğu ile olan iletişimi ve etkileşimi, sömürgecilerin Cezayir'in Arap halklarıyla olan siyasi ve kültürel iletişimini kesmeye yönelik çabalarına rağmen kültür ve edebiyat alanında bir ilerleme eksenini oluşturmuştur. Bu durumun yanı sıra kültürel, edebî ve sosyal hayata dair Cezayir gazeteciliğinin, Cezayir halkının uyanışa geçmesinde ve halkın kendi kabuğundan çıkmasını sağlamada önemli etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- ‘Â’işe M. (2017) *Ahmed Rıza Hûhû Râidu’l-Kıssati’l-Kasîra*, Câmi’atu Ebû’l-Bekr Belkâyid, Kulliyetu’l-Âdâb ve’l-Lugât, Cezayir.
- ‘Âmir M. (1988) *Mazâhiru’t-Teccid fi’l-Kıssati’l-Kasîra bi’l-Cezâir*, İttihâdu’l-Kuttâbi’l-Arab, .
- ‘Âyide E. B. (1982) *Tatavvuru’l-Edebi’l-Kasasiyyi’l-Cezâiri 1925- 1967*, Divânu’l-Matbû’ât el-Câmi’iyye, Cezayir.
- Aytaç B. (2005), “Muhammed Teymûr”, *İslam Ansiklopedisi* TDV yayınları c. 30, İstanbul.
- Aytaç B. (2003) “Mahmud Teymûr”, *İslam Ansiklopedisi* TDV yayınları c. 27, Ankara.
- Can A. H. (2013) *Modern Cezayir Edebiyatı ve et-Tâhir Vattâr’ın Romanlarında Toplumcu Gerçekçilik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Demirci G. (2014) *Mısır Edebiyatında Kısa Hikâye*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
- Ebû’l-Kâsım S. (2007) *Dirâsât fi’l-Edebi’l-Cezâiriyyi’l-Hadîs*, Daru’r-Râid li’l-Kuttâb, 5. Baskı, Cezayir.
- Ebû’l-Kâsım S. (2007) *Târihu’s-Sekâfi*, 1954 -1962, Dâru’l-Basâir, c. 10 Cezayir.

- Gökgöz T. (2018), *Bağımsızlık Sonrası Cezayir’de Edebi Ve Kültürel Çevre (1962-2016)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Gökgöz T. (2019), “Fransız Sömürgesi Döneminde Tunus Zeytûne Üniversitesi İle Tunus Gazetelerinin Cezayir Kültürel Yaşamı Üzerindeki Rolü”, *Nüşa Şarkıyyat Araştırmaları Dergisi*, 48, 181-202, Ankara.
- Er R. (2004), *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Hâfız S. (2003) “Modern Arap Kısa Öyküsü” *Nüşa Şarkıyyat Araştırmaları Dergisi* Çev: Azmi Yüksel, Yıl/Volume: III, Sayı/Issue: 9, Bahar/ Spring
- Hûhû A. R. (2009) *Gâde Ümmu’l- Kurâ, el-Enîsu’s-Silsiletu’l-Edebiyye*, Cezayir.
- İbn Kayne U. (1995) *Fi’l-edebi’l-cezâiriyyi’l-hadîs (Târihan ve Envâ’an ve Kadâyâ ve A’mâlen) Divânu’l-Matbû’ât el-Câmi’iyye*, Cezayir.
- Mucâhid M. (2011), *el-Hikâyâtu’s-Şa’biyye*, Kûnûz li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1.Baskı, Tunus.
- Murtâd A. (1981), *es-Sekâfetu’l-‘Arabıyye fi’l-Cezâir, et-Te’sîr ve’t-Teessur*, Menşûrât İttihâdi Kuttâbi’l-‘Arab, Dimaşk.
- Murtâd A. (1983), *Funûnu’n-Nesri’l-Edebî fi’l-Cezâir*, 1931- 1954, Dîvânu’l-Matbû’âti’l-Câmi’iyye, 1. Baskı, Cezayir.
- Murtâd A. (1990), *el-Kıssatu’l-Cezâiriyyetu’l-Mu’âsıra*, el-Muessesetu’l-Vataniyye li’l-Kitâb, Cezayir.
- Er-Rukeybî A. (1978) *Tatavvuru’n-Nesri’l-Cezâiriyyi’l-Hadîs*, Dâru’l-Arabıyye li’l-Kuttâb Lîbyâ, Tunus
- Er-Rukeybî A. (2009) *el-Kıssatu’l-Cezâiriyyetu’l-Kasîra*, Dâru’l-Kuttâbi’l-Arab, Cezayir.
- Er-Rukeybî A. (TS) *el-Evrâs fi’ş-Şi’ri’l-Arabî ve Dirâsât Uhrâ*, eş-Şeriketu’l-Vataniyyeli’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Cezayir.
- Selmân N. (2009) *el-Edebul’l-Cezâiri er-Rafd ve’t-Tahrîr*, Dâru’l-Asâle li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Beyrut.
- Şureybî A. (1998) *Tatavvuru’l-Binyeti’l-Fenniye fi’l-Kıssati’l-Cezâiriyyeti’l-Mu’âsıra, 1947-1985*, İttihâdu’l-Kuttâbi’l-‘Arab, Dimaşk.
- Tâlib A. (ts) *el-Edebu’l-Cezâiriyyi’l-Hadîs el-Makâlu’l-Kasasî ve’l-Kıssatu’l-Kasîra*, Dâru’l-Garîb li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Cezayir.

Yıldırım M. F. (2018) *Modern Cezayir Edebiyatında Kısa Öykü Türünün Doğuşu ve Gelişimi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Ez-Zâhirî M. S (1383) *el-İslâm fi Hâce ilâ de'âye ve tebşir (Mecmû'a Kasasiyye)*, Dâru'l-Kütüb, 3. Baskı, Cezayir.

¹ Modern Arap Kısa Öyküsü hakkında bilgi için bkz: Sabrî Hâfiz, *Nüsha Şarkıyyat Araştırmaları Dergisi* "Modern Arap Kısa Öyküsü" Çev: Azmi Yüksel, Yıl/Volume: III, Sayı/Issue: 9, Bahar/Spring 2003, s. 77-96; Ayrıca bkz. Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2004, s. 27-34.

² Bkz. Bedrettin Aytaç, "Mahmud Teymür", *İslam Ansiklopedisi* TDV yayınları c. 27, Ankara 2003, s. 386-387; Ayrıca Bkz. et-Tâhir Ahmed Mekkî, *el-Kıssatu'l-Kasîra Dirâse ve Muhtârât*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1999, s. 116-118

³ Bedrettin Aytaç, "Muhammed Teymür", *İslam Ansiklopedisi* TDV yayınları c. 30, İstanbul 2005 s. 583; Ayrıca bkz. Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, s. 137.

⁴ Abdullah Er-Rukeybî, *el-Kıssatu'l-Cezâiriyyetu'l-Kasîra*, Dâru'l-Kuttâbi'l-Arab, Cezayir, 2009, s.11.

⁵ a.e., s.13-14.

⁶ Turgay Gökgöz, *Bağımsızlık Sonrası Cezayir'de Edebi ve Kültürel Çevre (1962-2016)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018, s. 257-259

⁷ Abdülmelik Murtâd, *El-Kıssatu'l-Cezâiriyyetu'l-Mu'âsıra*, El-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Kitâb, Cezayir, 1990, s. 7; Ayrıca Bkz. Menekşe Filiz Yıldırım, *Modern Cezayir Edebiyatında Öykü Türünün Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2018, s. 92-118

⁸ Abdülmelik Murtâd, *Funûnu'n-Nesri'l-Edebî fi'l-Cezâir*, 1931- 1954, Dîvânu'l-Matbû'âti'l-Câmi'iyye, Cezayir, 1. Baskı, 1983, s.162-163.

⁹ Ahmed Tâlib, *El-Edebu'l-Cezâiriyyi'l-Hadis El-Makâlu'l-Kasâsi ve'l-Kıssatu'l-Kasîra*, Dâru'l-Garîb li'n-Neşr ve't-Tevzî', s. 9.

¹⁰ Öykü, *Eş-Şihâb* gazetesinin 1926 yılı 18-28 Ekim tarihli iki farklı sayısında iki bölüm hâlinde yayımlanmıştır.

¹¹ Abdullah Er-Rukeybî, *El-Kıssatu'l-Cezâiriyyetu'l-Kasîra*, s. 11.

¹² Şureybit Ahmed Şureybit, *Tatavvuru'l-Binyeti'l-Fenniyye fi'l-Kıssati'l-Cezâiriyyeti'l-Mu'âsıra, 1947-1985*, Arap Yazarlar Birliği Yayınları, 1998, s.51.

¹³ Muhammed Sa'îd Ez-Zâhirî, *El-İslâmü fi Hâcetin İlâ de'âye ve Tebşir (Mecmû'a Kasasiyye)*, Cezayir, Dâru'l-Kütüb, 3. Baskı, 1383, s. 15.

¹⁴ Ahmed Tâlib, *El-Edebu'l-Cezâiriyyi'l-Hadis*, s. 9.

¹⁵ Mahlûf 'Âmir, *Mazâhiru't-Tecdîd fi'l-Kıssati'l-Kasîra bi'l-Cezâir*, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 1988, s. 36.

¹⁶ Abdullah Er-Rukeybî, *El-Kıssatu'l-Cezâiriyyetu'l-Kasîra*, s. 20.

¹⁷ 'Âyide Edîb Bamyé, *Tatavvuru'l-Edebî'l-Kasasiyyi'l-Cezâiri 1925- 1967*, Dîvânu'l-Matbû'âti'l-Câmi'iyye, s. 309.

¹⁸ Abdullah Er-Rukeybî, *el-Kıssatu'l-Cezâiriyyetu'l-Kasîra*, s.27; Ahmet Hamdi Can, *Modern Cezayir Edebiyatı ve et-Tâhir Vattâr'ın Romanlarında Toplumcu Gerçekçilik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, 78-93

¹⁹ 'Âyide Edîb Bamyé, *Tatavvuru'l-Edebî'l-Kasasiyyi'l-Cezâiri 1925- 1967*, s. 306.

²⁰ Ahmed Rızâ Hûhû, *Gâde Ümmu'l- Kurâ, el-Enîsu's-Silsiletu'l-Edebiyye*, Eser, Cezayir'in Arap Kültür Başkenti seçilmesi münasebetiyle Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır, 2009, Ön söz.

- ²¹ Ebû'l-Kâsım Sadullah, *Dirâsât fi'l-Edebi'l-Cezâiriyyi'l-Hadîs*, Daru'-Râid li'l-Kitâb, Cezayir, 5. Baskı, 2007, s. 89.
- ²² Abdullah Er-Rukeybî, *Tatavvuru'n-Nesri'l-Cezâiriyyi'l-Hadîs*, El-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Kuttâb, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kuttâb, 1983, s.163.
- ²³ Ebû'l-Kâsım Sadullah, *Dirâsât fi'l-Edebi'l-Cezâiriyyi'l-Hadîs*, s. 80.
- ²⁴ Abdullah Er-Rukeybî, *El-Kıssatu'l-Cezâiriyyetu'l-Kasîra*, s. 42.
- ²⁵ Abdullah Er-Rukeybî, *Tatavvuru'n-Nesri'l-Cezâiriyyi'l-Hadîs*, s. 166.
- ²⁶ Abdullah Er-Rukeybî, *a.e.*, s.130.
- ²⁷ Abdullah Er-Rukeybî, *El-Kıssatu'l-Cezâiriyyetu'l-Kasîra*, s.45.
- ²⁸ Mucâhid Muhammed, *El-Hikâyâtu's-Şa'biyye*, Künûz li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1.Baskı, 2011, s. 6.
- ²⁹ Bkz. Umer b. Kayne, *Fi'l-edebi'l-cezâiriyyi'l-Hadîs (Târihan ve Envâ'an ve Kadâyâ ve A'mâlen)* Divânu'l-Matbû'ât el-Câmi'iyye, Cezayir 1995, s. 165.
- ³⁰ Bkz. Abdülmelik Murtâd, *Funûnu'n-Nesri'l-Edebiyyi fi'l-Cezâir (1931-1954)*, Divânu'l-Matbû'ât el-Câmi'iyye, Cezayir 1983, s.163.
- ³¹ Bkz. 'Âyide Edîb Bâmiye, *Tatavvuru'l-Edebi'l-Kasasiyyi'l-Cezâiriyy (1925-1967)*, Divânu'l-Matbû'ât el-Câmi'iyye, Cezayir 1982, s.306.
- ³² 'Âyide Edîb Bâmiye, *Tatavvuru'l-Edebi'l-Kasasiyyi'l-Cezâiriyy (1925-1967)*, s. 306; Memâd Âişe, *Ahmed Rıza Hühû Râidu'l-Kıssati'l-Kasîra*, Câmi'atu Ebû'l-Bekr Belkâyid, Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Lugât, Cezayir 2017, s 27-33
- ³³ Bkz. Abdülmelik Murtâd, *Funûnu'n-Nesri'l-Edebiyyi fi'l-Cezâir*, s.167.
- ³⁴ Memâd Âişe, *a.g.e.*, s 27-33
- ³⁵ Menekşe Filiz Yıldırım, *a.g.e.*, s 14-15
- ³⁶ Abdullah Er-Rukeybî, *El-Kıssatu'l-Cezâiriyyetu'l-Kasîra*, s. 20-21.
- ³⁷ Ahmet Hamdi Can, *a.g.e.*, 82
- ³⁸ Abdullah Er-Rukeybî, *El-Kıssatu'l-Cezâiriyyetu'l-Kasîra*, s. 30.
- ³⁹ Mahlûf 'Âmir, *Mazâhiru't-Tecdîd fi'l-Kıssati'l-Kasîra bi'l-Cezâir*, s. 48.
- ⁴⁰ Abdülmelik Murtâd, *Es-Sekâfetu'l-'Arabiyye fi'l-Cezâir, Et-Te'sîr Ve't-Teessur*, Menşûrât İttihâdi Kuttâbi'l-'Arab, Dimâşk, 1981, s. 147 -148.
- ⁴¹ Abdullah Er-Rukeybî, *Tatavvuru'n-Nesri'l-Cezâiriyyi'l-Hadîs*, s. 166.
- ⁴² Turgay Gökğöz, "Fransız Sömürgesi Döneminde Tunus Zeytûne Üniversitesi İle Tunus Gazetelerinin Cezayir Kültürel Yaşamı Üzerindeki Rolü", *Nûsha Şarkîyyat Araştırmaları Dergisi*, 48, 181-202, Ankara 2019.
- ⁴³ Mahlûf 'Âmir, *Mazâhiru't-Tecdîd fi'l-Kıssati'l-Kasîra bi'l-Cezâir*, s. 45.
- ⁴⁴ 'Âyide Edîb Bamiye, *Tatavvuru'l-Edebi'l-Kasasiyyi'l-Cezâiri*, s. 302.
- ⁴⁵ Ebû'l-Kâsım Sadullah, *Târihu's-Sekâfi*, c. 10, 1954 -1962, Dâru'l-Basâir, Cezayir, 2007, s. 197.
- ⁴⁶ Abdullah Er-Rukeybî, *Tatavvuru'n-Nesri'l-Cezâiriyyi'l-Hadîs*, s. 164.
- ⁴⁷ Ahmet Hamdi Can, *a.g.e.*, s 84
- ⁴⁸ Cezayir'de Basım ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Turgay Gökğöz, *a.g.e.*, s 49-67
- ⁴⁹ Abdülmelik Murtâd, *El-Kıssatu'l-Cezâiriyyetu'l-Mu'âsıra*, El-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Kuttâbi'l-Cezâir, Cezayir, 1990, s. 7-8.
- ⁵⁰ Ahmet Hamdi Can, *a.g.e.*, s 85
- ⁵¹ Memâd Âişe, *a.g.e.*, s 25-26
- ⁵² Memâd Âişe, *a.g.e.*, s 25-33
- ⁵³ Şureybit Ahmed Şureybit, *Tatavvuru'l-Binyeti'l-Fenniye fi'l-Kıssati'l-Cezâiriyyeti'l-Mu'âsıra, 1947 -1985*, s. 49.
- ⁵⁴ Abdullah Er-Rukeybî, *El-Evrâs fi's-Şi'ri'l-Arabî ve Dirâsât Uhrâ*, Eş-Şeriketu'l-Vataniyyeli'n-Neşr Ve't-Tevzî', Cezayir, s. 157.
- ⁵⁵ Abdullah Er-Rukeybî, *Tatavvuru'n-Nesri'l-Cezâiriyyi'l-Hadîs*, s. 167.
- ⁵⁶ Nur Selmân, *El-Edebul'l-Cezâiri er-Rafd ve't-Tahrîr*, Dâru'l-Asâle li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 2009, s.305.
- ⁵⁷ Şureybit Ahmed Şureybit, *Tatavvuru'l-Binyeti'l-Fenniye fi'l-Kıssati'l-Cezâiriyyeti'l-Mu'âsıra, 1947 -1985*, s.91.
- ⁵⁸ Abdullah Er-Rukeybî, *Tatavvuru'n-Nesri'l-Cezâiriyyi'l-Hadîs*, s.196.
- ⁵⁹ Abdullah Er-Rukeybî, *Tatavvuru'n-Nesri'l-Cezâiriyyi'l-Hadîs*, s. 119.

AHMED B. İBRÂHÎM ES-SERÛCÎ VE *TUHFETU'L-ASHÂB* VE *NUZHETU ZEVÎL-ELBÂB* ADLI ESERİ*

Sedef Güler**

Öz

Serûc'da doğan Ahmed b. İbrâhîm es-Serûcî (ö. 710/1310), küçük yaşlarda Şam'a oradan da Mısır'a göç etmiş ve burada yaşamını sürdürmüştür. VII/XIII yüzyılın ikinci çeyreği ile VIII/XIV. yüzyılın başları arasında Bahrî Memlûkler döneminde yaşamıştır. Bu dönemde ilmî faaliyetler ve ilimle meşgul olanlar her zaman teşvik edilmiş ve âlimler toplumda önemli görevlere getirilmiştir. Bu bağlamda es-Serûcî de dönemin ilim merkezi olan Mısır'daki medreselerde ve camilerde devrin önemli âlimlerinden ders alarak yetişmiş ve burada birçok talebe yetiştirmiştir. Ayrıca kadılık vazifesinden dolayı bir süre dönemin siyaseti içerisinde aktif bir rol oynamıştır.

Hususiyetle dinî ilimlerdeki bilgisiyle öne çıkan âlim, bu alanda telif ettiği ve *el-Gâye* adını verdiği eserle gerek kendi devrinde gerekse kendinden sonraki asırlarda adından çokça söz ettirmiştir. Hanefî fihhına dair kaleme alınan *el-Hidâye* üzerine yazılan bu eser, ilk mufassal *Hidâye* şerhi olması hasebiyle de önemlidir. Devrin önde gelen âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri öğrenen müellif, bu ilimlerin yanı sıra Arap dili ve edebiyatı alanında da derin bilgi sahibidir. Hocalığı ve kadılığı gibi meziyetlerinin yanısıra müellifin Arap edebiyatına olan ilgisinin en güzel örneği de hiç şüphesiz bu alana dair yazmış olduğu ve tespit edilen tek eseri *Tuhfetu'l-Aşhâb* ve *Nuzhetu Zevi'l-Elbâb*'dir. Çok sayıda kaynağın toplanılmasıyla telif edilen bu çalışmada ayet, hadis ve şiiirlerden getirilen şevâhidlerle birlikte klasik nesir ve nazım geleneğine ait birçok türe yer verilmiştir. Bu eser, Arap dili ve edebiyatının yanı sıra dinî ilimlerle birlikte tarih, edebiyat tarihi, tıp, sosyoloji ve coğrafya gibi muhtelif alanlara dair bilgiler de içermektedir.

Bu çalışmada ilk olarak müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek akabinde şimdiye kadar bilim dünyasında hakkında hiçbir çalışma yapılmamış olan *Tuhfetu'l-Aşhâb* ve *Nuzhetu Zevi'l-Elbâb* adlı yazma halindeki

* Araştırma makalesi/Research article (Bu çalışma 2019 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında yapılan "Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. İbrâhîm el-Harrânî es-Serûcî ve Tuhfetu'l-Ashâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb Adlı Eseri (Metin-İnceleme)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.)

** Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: sedeftopcu@selcuk.edu.tr

Makale Gönderim Tarihi: 16.03.2020

Makale Kabul Tarihi :24.06.2020

eseri müellife aidiyet, yazma eser nüshaları, telif sebebi, muhteva, yararlanılan kaynaklar ve metod gibi açılardan incelenecektir.

Anahtar kelimeler: es-Serûcî, *Tuhfetu'l-Ashâb*, Arap edebiyatı, Edebiyat tarihi, yazma eser.

Ahmad b. İbrâhîm es-Serûcî and His Work Titled *Tuhfetu'l-Ashâb and Nuzhetu Zevîl-Elbâb*

Abstract

Ahmed b. İbrâhîm es-Serûcî (ö. 710/1310) born in Serûc, emigrated to Damascus at a young age from there to Egypt and lived there. The scholar who lived from the second quarter of the VII/XIII century to the beginng of the VIII/XIV century lived in the period of Bahri Mamluks. In this period, scientific activities and those engaged in science had always been encouraged and scholars had been assigned important duties in society. In this context, es-Serûcî was educated in the madrasahs and mosques of Egypt which was the science center of the period, by taking lessons from the important scholars of the time and educating many students here. In addition, due to his duty as a judge, he played an active role for a while in the politics of the period.

Standing out especially with his knowledge in religious sciences, the scholar made a name for himself in his period and in the following centuries with the work he wrote in this field and named as *al-Ğâye*. This work written on *al-Hidâye* which is about the Hanafi jurisprudence, is also important because it is the first commentary on *el-Hidâye*. Learning the religious and scientific sciences from the leading scholars of the period, the author had a deep knowledge in the field of Arabic language and literature as well as these sciences. In addition to his virtues such as teacher and judge duty, the best example of the author's interest in Arabic literature is undoubtedly *Tuhfetu'l-Ashâb ve Nuzhetu Zevîl-Elbâb*. In this work written by the author collecting a large number of sources, besides of examples from verses, hadith, and poems many genres of classical poetry and prose are included. In addition to the Arabic language and literature, this manuscript contains informations on different field such as history, literary history, medicine, sociology and geography as well as religious sciences.

In this study, firstly the life and works of the author will be given and then the manuscript titled *Tuhfetu'l-Ashâb ve Nuzhetu Zevîl-Elbâb* which have not been studied in the scientific world before, will be examined in terms of belonging to the author, copies of manuscripts, reason for copyright, content, utilized resources and method.

Keywords: es-Serûcî, *Tuhfetu'l-Ashâb*, Arabic Literature, history of literature, manuscript.

Structured Abstract

Mamluks period (648/1250-923/1517) has an important place in Arab cultural history. In addition to their political authorities, Mamluk rulers and statesmen have built scientific institutions such as madrasahs, mosques, masjids and lodges, zaviya, hangah and they not only protected the scientists but also encouraged the society to science and art by participating in the educational circles and scientific assemblies in these institutions.

es-Serûcî, who lived in Damascus for the first years of his 73-year life and the rest in Egypt during the time of Bahrî Mamluks, was interested in science during the Bahrî Mamluks period and was brought to important positions in the society. He grew up by taking lessons from important scholars of the period in madrasahs and mosques in Egypt which was the center of science of his time and taught many students. And also, the scholar who was promoted to the authority of Kâdi'l-Ḳudât played an active role in the politics of this period for a while. In addition to all this, another important point here is that as a scholar who knows the subtleties of the Arabic language, he has a sufficient knowledge in literature as well as religious sciences such as fiqh, hadith and Qur'an.

Each of the sources providing information about Ebu'l-Abbâs es-Serûcî's morality praised him by mentioning his superior qualities. es-Serûcî, whose place in the science is accepted and appreciated by everyone, has a personality equipped with the characteristics of the scholars. This person, who is one of the leading and mentioned scholars of the period, is characterized by virtuous, imposing, supreme volunteer, piety, dignified, fair, brave, chaste, tolerant, straightforward, trustworthy and friendly.

In addition to religious sciences, one of the distinguished personalities who stand out with his knowledge in various branches of science, such as language and literature, the researcher's personality and the effort to go to primary sources are of great importance in this experience. It is also an indication that he had an endless curiosity towards science by writing a letter about tefsir and asking the Andalusian scholar Abu Hayyân.

The author's extensive knowledge of literature on topics such as Islamic sciences, linguistics and Arabic literature, medicine, botany, natural science, neseb and his ability to skillfully gather different topics and bringing them together, explain the reason for the richness of the subject in his book *Tuhfetu'l-Ashâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb*.

The mentioned manuscript which has ten copies have been identified in eight different libraries, incomplete and complete, has a great importance in terms of shedding light on the ancient Arab history, language, literature and

culture from the pre-Ignorant period to the VIII./XIV. century when the author passed away. In this context, in order to explain the subject in the best way, to impress and persuade the reader, the author firstly brought witnesses especially in verses and hadiths in every section and the words of scientists and scholars who had proven their genius in their fields and their poems and then competed it by bringing evidences from the most beautiful and rich types of classical Arabic language and literature which formed the foundations of modern literature such as poems, aphorisms, proverbs, ahhâr, eyyâmu'l-arab and menkıbe which were spoken from pre-Ignorance to their own times.

It is also very important that the author explains the reason for writing it in the introduction of the work. Wishing that his work should be accepted as a good work in the sight of Allah and his mistakes should be corrected, the author asked the readers who examined this work to cover his mistakes and pray well to the person who ended the book with a good conclusion.

This manuscript is divided into five main sections according to their subjects and each individual section is divided into sub-titles within itself. Accordingly, the content of the work is as follows:

First chapter is the section where science, virtue, decency and related issues are covered.

Second chapter is about lyric (ghazal), youth and old days, women and mans etc.

The third chapter deals with issues such as rulers, statesmen, letters and correspondences.

The fourth chapter is about the history, epigrams and strange events accepted by everyone.

The fifth chapter is related to the verbal and meaning arts and the subjects in this style.

Consequently, in line with all of this information, by giving information about the life and works of Şemsuddîn es-Serûcî, his work titled Tuĥfetu'l-Ashâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb will be examined under the subtitles such as introduction of the manuscripts, the reason for copyright, content and method.

Giriş

Bir topluma ait değerlerin oluşması, anlaşılması ve yayılması o topluma ait dil ile mümkündür. Dil, yalnızca kültürün ve kişisel kimliğin belirlenmesinde değil aynı zamanda iletişim sonucu ortaya çıkan değerlerin aktarılmasında da önemlidir. Bu hususta, İslamiyet'ten önce ve İslamiyet'ten sonra oluşan sözlü ve yazılı kültür ürünlerinin en doğru şekilde korunarak anlam değişmesine uğramadan ve aslına en yakın şekilde gelecek nesillere aktarılması, bir milletin kültürünün korunmasında ve yaşatılmasında son derece önemlidir. Bu anlamda Memlûkler dönemi (648/1250-923/1517) de Arap kültür tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Memlûk hükümdarları ve devlet adamları siyasi otorilerinin yanısıra medreseler, camiler, mescitler ve tekke, zâviye, hangâh gibi ilmî müesseseler inşa ettirip ilim erbabını himaye etmekle kalmayıp bu müesseselerdeki eğitim halkalarına ve ilim meclislerine de katılarak toplumu ilim ve sanata teşvik etmiştir. Türk asıllı kölemenlerin hâkimiyeti, savaşlar vb. isyan hareketleri gibi olumsuzluklara rağmen hükümdarların teşviki, Arapçanın din, siyaset ve ilim dili olması, birden fazla disiplinin aynı anda okutulduğu müesseselerin varlığı, bu dönemde ilme kolaylıkla ulaşılmasına, İslâm coğrafyasındaki ilmî faaliyetlerin giderek artmasına ve her alanda önemli ilim adamlarının yetişmesine imkân sağlamıştır (*Âşûr, 1992, s. 157-158; Yiğit, 2004, s. 247-248; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, s. VII/41).

Bu dönem, yalnızca çok sayıda disiplinde çalışmalar yapılmasıyla değil, aynı zamanda buradaki âlim ve eserlerin çokluğuyla da İslâm kültür tarihinin zengin dönemlerinden biri olma özelliğine sahiptir. Nitekim en çok çalışma, şerh ve ansiklopedi türünde yapılmış olup özellikle edebiyat, tarih ve tıp gibi farklı alanlarda çok sayıdaki ansiklopedik çalışmalar da yine bu dönemde kaleme alınmıştır (Dayf, 1990, s. 111-119).

73 yıllık ömrünün ilk yıllarını Şam'da, geri kalanını ise Mısır'da geçiren es-Serûcî de Bahrî Memlûkler döneminde ilimle meşgul olmuş ve toplumda önemli görevlere getirilmiştir. Döneminin ilim merkezi olan Mısır'daki medreselerde ve camilerde devrin önemli âlimlerinden ders alarak yetişmiş ve birçok talebe yetiştirmiştir. Ayrıca Kâdi'l-Quğâtık makamına yükseltilen âlim, bir süre de olsa bu dönem siyaseti içerisinde aktif bir rol oynamıştır. Tüm bunların yanı sıra burada önemli olan diğer bir husus, onun Arap dilinin inceliklerini bilen bir âlim olarak fıkıh, hadis ve kıraat gibi dinî ilimlerle birlikte edebiyatta da söz sahibi olacak derecede malumata sahip olmasıdır.

Tuhfetu'l-Aşhâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb, müellifin muhtelif disiplin ve türe ait farklı mevzuları işlediği edebiyat alanında tespit edilen tek eseridir. Bu minvalde, sözlük bilim ve dilbilim alanındaki konuların yanı sıra, destan, eyyâmü'l-Arab, ahhâr, mecâlis, muhâdara, efsane, mesel ve menkıbeyle birlikte

tabakât-terâcim, mukâtebât, murâselât ve hitâbet gibi Klasik Arap edebiyatındaki nesir türlerine ait konuların anlatıldığı eserde şairin, şiiirin ve belagatin ehemmiyetinden bahsedilerek bazı nazım türlerine ve söz sanatlarına da yer verilmiştir. Bunlara ilaveten, tarihi hadiseler ve şahsiyetlerden başka sosyolojik olayların ve gözlemlerin aktarıldığı ve fikhî meselelerin ele alındığı eserde konuların anlatımında çok sayıda ayet, hadis ve şiiirden şevahid getirilmiştir.

Bu çalışmada, Şemsuddîn es-Serûcî'nin hayatı ve eserleri hakkında kapsamlı bilgi verilmiş, akabinde *Tuhfetu'l-Aşhâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb* başlıklı eseri yazma eser inceleme yöntemiyle ele alınmıştır.

1. Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Aḥmed b. İbrâhîm es-Serûcî'nin Hayatı

1.1. İsmi, Nesebi, Künyesi ve Lakabı¹

Adı Aḥmed olan müellifin baba adı İbrâhîm, dede adı 'Abdulḡanî, dedesinin babasının künye adı ise Ebû İshâk² olarak kaynaklarda geçmektedir. Doğduğu yer olan Harran nahiyesindeki Serûc şehrine ithafen kendisine el-Ḥarrânî, es-Serûcî nisbesi verilmiştir. Künyesi Ebu'l-'Abbâs olan âlimin lakapları çoğu kaynakta Kâdi'l-Ḥudât, Şemsuddîn, el-Ḥanefî olarak geçerken önceden Hanbeli olmasından dolayı kendisine el-Ḥanbelî (en-Nuveyrî, s. XXXII/ 59; es-Suyûtî, 1967, s. I/ 468) de denilmiştir. Bir kısım kaynakta ise Zeynuddîn (Bağdatlı İsmâil Paşa, 1951, s. I/104), Şihâbuddîn (Bağdatlı İsmâil Paşa, 1920, s. II/667) ve Muḥyiddîn (es-Serûcî, 1997, s. 22) gibi lakaplara da rastlanmaktadır.

Bu bilgilerden hareketle müellifin tam adı Kâdi'l-Ḥudât Şemsuddîn Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. İbrâhîm b. 'Abdilḡanî b. Ebî İshâk el-Ḥarrânî es-Serûcî el-Ḥanefî'dir.

1.2. Doğum Yeri ve Tarihi

Ebu'l-'Abbâs es-Serûcî yaşadığı dönemde el-Cezire bölgesi içerisinde bulunan Harran vilayetine bağlı Serûc³ kazasındaki Besûne (بثونة)⁴ adlı küçük bir beldede dünyaya gelmiştir ('Abdulḡadir el-Ḥuraşî, [t.y.], s. II/316; İbn Tağrîberdî, 1984, s. I/201; el-Ġazzî, 1998, s. I/433).

Doğum tarihi bazı kaynaklarda 637/1239 yılı (İbn Ḥacer el-'Asḡalânî, 1972, s. I/103; Bağdatlı İsmâil Paşa, 1951, s. I/104) olarak geçerken bazılarında h. 637 yılı veya sonrası yahut 639/1241 yılı olarak geçmektedir. Bu hususta müellifin doğumu, 'Abdulḡadir el-Ḥuraşî, Taḡiyyuddîn b. 'Abdilḡadir et-Temîmî gibi müelliflerin eserlerinde h. 637 yılı veya sonrası yahut h. 637 ya da h. 639 yılı ('Abdulḡadir el-Ḥuraşî, [t.y.], s. I/53; el-Maḡrîzî, 1991, s. I/348; İbn Ḥacer el-'Asḡalânî, 1998, s. 41; İbn Tağrîberdî, 1984, s. I/201; et-Temîmî, 1983, s. I/261) olarak ifade edilirken ez-Ziriklî'nin *el-A'lâm*'ında h. 639 yılı olarak kaydedilmiştir (ez-Ziriklî, 2002, s. I/86).

1.3. Ailesi ve Seyahatleri

Gençliği, ailesi, ilmî seyahatleri ile ilgili kaynaklarda kısıtlı bilgi olan Aḥmed b. İbrâhîm'in künyesinden yola çıkarak 'Abbâs adında bir oğlu olduğu ve hocası 'Ali b. Ebî Tâhir İshâk b. 'Ali b. Yahyâ'nın (ö. 711/1311) kızıyla evlendiğinden başka bilgiye rastlanmamıştır ('Abdulkâdir el-Ḳuraşî, [t.y.], s. I/53; el-Maḳrîzî, 1991, s. I/348; İbn Hacer el-'Asḳalânî, 1998, s. 41).

es-Serûcî, küçük yaşta Serûc'dan Şam'a, oradan Mısır'a geçmiştir (ez-Ziriklî, 2002, s. I/86). Kaç yaşında Mısır'a gittiği tam olarak bilinmese de kaynaklardan derlenen bilgilere göre es-Serûcî'nin 15 yaşından önce Mısır'da olduğu kuvvetle muhtemeldir; zira onun Kahire'de ders aldığı hocası el-Ḥilâfî 652/1254 yılında vefat ettiğinde müellif 15 yaşındadır. Kahire'ye geliş tarihi tam olarak belli olmayan âlimin Mısır'ın dışında herhangi bir yere gittiğine dair kaynaklarda bilgi tespit edilmemiştir.

1.4. İlim Tahsili ve Hocaları

İlk olarak Hanbelî mezhebine mensup olup *el-Muḳni* (المقتنع) adlı eserin bir kısmını ezberleyen Aḥmed b. İbrâhîm, bir süre Hanefî mezhebi ile meşgul olmuş ve bu mezhebi kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda eserleri bahsinde değinileceği gibi Hanefî fikhında yazılmış *el-Hidâye* adlı eseri ezberlemiş ve ona bir şerh yazmıştır (el-Maḳrîzî, 1991, s. I/348; İbn Hacer el-'Asḳalânî, 1972, s. I/103-104; et-Temîmî, 1983, s. I/261).

Devrin önde gelen ilim erbabından aklî ve naklî ilimler hususunda iyi bir eğitim alan müellif, başta fıkıh ve usûl olmak üzere hilaf ilmi, hadis, kelâm, kıraat gibi dinî ilimlerin yanı sıra Arap dili ve edebiyatı alanında da derin bilgi sahibidir (el-Maḳrîzî, 1991, s. I/348; İbn Hacer el-'Asḳalânî, 1998, s. 41; et-Temîmî, 1983, s. I/261; el-Leknevî, 1887, s. 13). Bunun yanı sıra bazı kaynaklarda es-Serûcî'nin hadis rivayet ettiği (ez-Zehbeî, [t.y.], s. LIII/86; et-Temîmî, 1983, s. I/262) ve başka ülkelerden gelip kendisinden fetva sorulduğu da kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır (İbn Tağrîberdî, 1984, s. I/205; Özel, 2009, 572).

Bu bağlamda es-Serûcî'yi yetiştiren ve onun bulunduğu asrın öne çıkan mezhep imamlarından ve kadılarından biri olmasında önemli katkıları bulunan hocalarından bazılarını vefat tarihlerine göre zikretmek gerekir.

Buna göre kaynaklarda başta fıkıh ve hadis olmak üzere müellifin ders aldığı âlimlerden bazıları şunlardır ('Abdulkâdir el-Ḳuraşî, [t.y.], s. I/53; el-Maḳrîzî, 1991, s. I/348; İbn Hacer el-'Asḳalânî, 1998, s. 41; İbn Tağrîberdî, 1984, s. I/201; İbn Ḳutlûboğâ, Tâcût-Terâcim, s. 107; es-Suyûfî, 1967, s. I/468; et-Temîmî, 1983, s. I/261):

1. Şadrüddîn Ebû ‘Abdullah Muḥammed b. ‘Abbâd b. Melik Dâd b. el-Hasen b. Dâvûd el-Ḥilâfî (ö. 652/1254): Cemâluddîn el-Ḥaşîrî’den fıkıh dersi alan ve ez-Zebîdî’den hadis okuyan âlim, es-Suyûfiyye medresesinde çok sayıda talebe yetiştirmiş meşhur bir Hanefî fakihidir. *Telhîşu’l-Câmi’i’l-Kebîr*, *Maḳşadu’l-Musned* adlı eserinin yanı sıra *Şaḫîḫ-i Muslim*’e yaptığı bir ta’lîki de vardır.⁵

2. Şerafuddîn Ebu’t-Ṭâhir Muḥammed b. el-Ḥâfîz Ebi’l-Ḥaṭṭâb ‘Umar b. Dihye (ö. 670/1271): Kahire’deki Dâru’l-Hadîsi’l-Kâmiliyye’de şeyhlik makamında görev yapmıştır. es-Serûcî gibi çok sayıda talebe ondan hadis dersi almıştır.⁶

3. Şadrüddîn Ebû’r-Rabî‘ Suleymân b. Ebi’l-‘İzz Vuheyb (ö. 677/1278): Şam ve Mısır’da fıkıh dersi alan âlim, Mısır’da es-Sâlihiyye medresesinde ders vermiş, Mısır ve Şam’da kadılık görevinde bulunmuştur.⁷

4. Necmüddîn Ebu’ṭ-Ṭâhir İshâk b. ‘Ali b. Yahyâ (ö. 711/1311): el-Mansûriyye, el-Husâmîyye gibi medreselerde ders vermiştir. *el-Hidâye* üzerine serh yazmıştır.⁸

5. Nûruddîn b. Ḳurayş ‘Ali b. İsmâil Ebu’l-Ḥasen İbnu’l-Muhaddîş Tâcuddîn el-Maḫzûmî (ö. 732/1331): Çok sayıda talebeye ders vermiş ve onlardan büyük muhaddisler yetiştirmiştir.⁹

6. Muvaffaküddîn b. Tâcuddîn es-Sa’dî (ö. 739/1339): Semâ yoluyla babasının dedesinden hadis nakleden son kişi olarak bilinen zat, Şemsüddîn es-Serûcî ve eş-Safedî (ö. 764/1362) gibi çok sayıda âlime ders ve icazet vermiştir.¹⁰

7. Ebû İshâk İbrâhîm b. Berekât b. Ebi’l-Faḍl eş-Şûfî b. Ḳureyşe (ö. 740/1339): Dönemin meşhur hadis âlimlerinden ders almıştır. Çok sayıda hadis rivayet etmesiyle tanınan Ebû İshâk, el-Esedîyye hangâhının şeyhliğini yapmış ve değerli hadis âlimleri yetiştirmiştir.¹¹

8. Mecduddîn Ebû Bekr b. İsmâil b. ‘Abdilazîz es-Senkelûnî (ö. 740/1339): Şafîî fıkıhıyla ilgili eserler telif eden Şafîî fakihî ve hadis âlimidir. Müderrislik vazifesinin yanı sıra *Şerḫu’t-Tenbîh* ve *Şerḫu’t-Ta’cîz* gibi eserler telif etmiştir.¹²

9. Cemâluddîn Ebu’l-Ḥaccâc Yûsuf b. ‘Abdurrahmân b. Yûsuf b. ‘Abdîmelik ed-Dimeşkî eş-Şâfi’î el-Mizzî el-Ḥalebî (ö. 742/1341): Şam ve Mısır’da eğitim görmüş, Şam’da “Şeyḫu’l-Muhaddîşîn” lakabıyla da ünlenmiştir. Hafız ve muhaddis olan zat, yaşadıkları asra damgasını vuran önemli şahsiyetler yetiştirmiştir. Yaklaşık bin hocadan ders aldığı söylenen müellif, *Tuḫfetu’l-Esrâf bi Ma’rifeti’l-Etrâf* ve *Tehzîbu’l-Kemâl fi Esmâ’i’r-Ricâl* adlı eserleri kaleme almıştır.¹³

1.5. Öğrencileri

es-Serûcî es-Sâlihiyye, en-Nâsiriyye, es-Suyûfiyye ve el-Ezkeşiyye gibi medreselerle birlikte el-Hâkimî ve et-Tûlûnî camilerinde hocalık yapmış ve buralarda çok sayıdaki talebeye ders vermiştir. Onun tedrisinden geçerek fıkıh,

tefsir, hadis, kıraat, nahiv, edebiyat gibi çeşitli ilimlerde söz sahibi olan ve ilimde önemli mertebelere yükselen bazı öğrencileri vefat tarihlerine göre şunlardır:

1. el-Muhyi's-Sincârî (ö. 710/1310'dan sonra): Fazilet sahibi ve tutumlu olan zat, es-Suyûfiyye medresesinde Aḥmed b. İbrâhîm'den ders almıştır.¹⁴

2. Muhyiddîn Yahyâ b. Suleymân b. 'Ali er-Rûmî el-Ezricânî (ö. 728/1327): el-Esmer olarak da bilinen er-Rûmî, Ebu'l-'Abbâs es-Serûcî'den fıkıh dersi almış ve bu alanda yükselmiştir. er-Rukniyye medresesi ve Emevî camisinde büyük bir topluluğa ders vermiştir.¹⁵

3. Faḥruddîn Ebû 'Amr 'Uşmân b. İbrâhîm b. Muştafâ et-Turkmânî el-Mârdînî (ö. 731/1330): el-Mansûriyye medresesinde ders veren hanefî müftüsü, *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı eseri ciltler halinde şerh etmiş ve bunu ders kitabı olarak okutmuştur.¹⁶

4. Ebu'l-Meḥâsin Yûsuf b. İshâk b. İbrâhîm b. Muḥammed b. Muḥsin er-Ruhâvî el-Ca'berî (ö. 735/1334): Fıkıh, hadis ve kıraat dersleri alan âlim, müftülük ve müderrislik gibi görevlerde bulunmuştur.¹⁷

5. 'Alâ'uddîn Ebu'l-Kâsım 'Ali b. Belbân b. 'Abdullâh el-Fârisî el-Mısrî (739/1339): Kahire'de yaşayan ve orada vefat eden âlim, Ebu'l-'Abbâs es-Serûcî gibi fakihlerden fıkıh dersi almış ve müftülük görevinde bulunmuştur. Aynı zamanda hadis, usûl, mantık, nahiv ve şiirle de meşgul olmuştur. *el-Makâşidu's-Seniyye fi'l-Eḥâdisi'l-İlâhiyye, el-Eḥâdisi'l-'Avâli ve es-Sîratu'n-Nebeviyye* eserlerinden yalnızca birkaçıdır.¹⁸

6. Burhânuddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Ali b. Aḥmed el-Vâsîfî (ö. 744/1343): İbn 'Abdilḥaḥ da denilen Şamlı hadis ve fıkıh âlimidir. Müftülük, müderrislik ve Kâdi'l-Ḳudâtlık görevlerinde bulunan âlim eser de telif etmiştir.¹⁹

7. Aḥmed b. 'Uşmân b. İbrâhîm b. Muştafâ b. Suleymân el-Mardînî el-Hanefî (ö. 744/1343): İbnu't-Turkmânî olarak da bilinir. Çoğu Hanefî fikhî ile ilgili yazılan eserlere şerh ve ta'lik mahiyetinde olan çalışmalar kaleme almıştır.²⁰

8. Tâcuddîn Ebû Muḥammed Aḥmed b. 'Abdilḳâdir b. Aḥmed b. Mektûm b. Aḥmed b. Muḥammed b. Suleym b. Muḥammed el-Ḳaysî (ö. 749/1348): Büyük âlimlerden hadis dersi alan İbn Mektûm, fıkıh, dil ve nahiv gibi ilimlerde ilerlemenin yanı sıra şiir sanatıyla da ilgilenmiştir.²¹

9. 'Alâ'uddîn 'Ali b. 'Uşmân b. Muştafâ el-Mardînî İbnu't-Turkmânî (ö. 750/1349): Fıkıh, tefsir, hadis gibi dinî ilimlerin yanı sıra şiir sanatıyla da meşgul olmuş ve Mısır'da yetişmiştir. Muhaddisliğinin yanı sıra fakih ve müfessir olan âlim, Hanefî Kâdi'l-Ḳudâtlığı ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur. *Tahrîcu Eḥâdisi'l-Hidâye, el-Munteḥab, el-Kifâye fi Muḥtaşari'l-Hidâye* eserlerinden birkaçıdır.²²

10. Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. ‘Abdilmu‘tî b. Sâlim (ö. 765/1363): İbn Seb‘ olarak da bilinir. es-Serûcî gibi âlimlerden fıkıh öğrenmiş ve el-Huseyniyye’deki ez-Zâhir camisinde hatip olarak görev yapmıştır.²³

1.6. Vazifeleri

Muhtelif ilimlerde tahsil gören es-Serûcî, almış olduğu eğitimin ardından kendisinin de buralarda tahsil gördüğü -daha önce de zikredilen- es-Sâlihiyye²⁴, en-Nâsiriyye²⁵, es-Suyûfiyye, el-Ezkeşiyye medreselerinin yanı sıra el-Hâkimî ve et-Tûlûnî camilerinde²⁶ de ders verip uzun süre hocalık yapmıştır (el-Maḳrîzî, 1991, s. I/349; İbn Ḥacer el-‘Asḳalânî, 1972, s. I/104; İbn Taḡrîberdî, 1984, s. I/205).

Aḫmed b. İbrâhîm, yaşadığı dönemde Kahire’deki çok sayıda ilim meclisine katılmış ve bu atmosferde ilmin derinliklerine vakıf bir fakih olarak fetva makamına yükselmiştir. Bu hususta önce de geçtiği gibi, ülkenin pek çok yerinden gelenler onun fetvasına başvurmuştur. Nitekim Osmanlı âlimi el-Kefevî, onun hakkında bilgi verirken: “Ona yeryüzünün her yerinden fetvalar gelirdi.” demiştir (en-Nuveyrî, [t.y.], s. XXXII/41; İbn Taḡrîberdî, 1984, s. I/205; el-Kefevî, [t.y.], vr. 274^b; es-Serûcî, 1997, s. 30). Çok sayıda öğrenci yetiştirmesinden başka, Hanefî fıkıh âlimlerinden Kâdi’l-Ḳudât Burhânuddîn İbnu’l-Kâdi İbrâhîm b. ‘Ali b. Aḫmed b. Yûsuf ed-Dimaşki’ye (ö. 729/1328) müftülük icazeti verdiği de tespit edilmiştir (eş-Şafedî, 1998, s. I/99).

es-Serûcî’nin dönemin en mümeyyez şahsiyetlerinden ders alması, ilim meclislerine devam etmesi neticesinde sözüne ve bilgisine güvenilir fakih ve muhaddis olarak fetvalar vermesinin, onun bulunduğu sırada öne çıkan mezhep imamlarından ve kadılarından biri olmasında önemli bir yeri vardır.

Tüm bu meziyetleri ve üstün vasıfları sayesinde Kâdi’l-Ḳudâtlık görevine tayin edilen²⁷ es-Serûcî, Kâdi’l-Ḳudât Mu‘izzuddîn en-Nu‘mân b. el-Ḥasen b. Yûsuf el-Ḥaḫîbî’nin (ö. 692/1293) vefatının hemen ardından 691/1292²⁸ yılının Şaban ayında Kahire’de Hanefî kadılığına getirilmiş, el-Melik el-Eşref Ḥalîl b. Kâlâvûn, kardeşi el-Melik en-Nâsır Muḥammed b. Kâlâvûn ve el-‘Âdil Ketboḡâ zamanlarında da görevine devam etmiştir (‘Abduḫâdir el-Ḳuraşî, [t.y.], s. I/53; el-Maḳrîzî, 1991, s. I/348; İbn Taḡrîberdî, 1984, s. I/204).²⁹

el-Melik el-‘Âdil’den sonra 696/1297’de el-Mansûr Lâcîn başa geçince es-Serûcî görevden azledilmiş ve yerine Ebu’l-Faḫâ’il Ḥusâmuddîn İbnu’t-Tâc Aḫmed b. el-Ḥasen b. Anûşirvân er-Râḫî (ö. 699/1299) 696 senesinde göreve getirilmiştir. Kadı er-Râḫî Sultan Lâcîn tahttan indirilinceye kadar kadılık vazifesine devam etmiş ve bu süre zarfında es-Serûcî’nin evinden çıkmadığı belirtilmiştir (el-Maḳrîzî, 1991, s. I/348; es-Serûcî, 1997, s. 32). el-Melik en-Nâsır ikinci kez tahta çıktığında Ḥusâmuddîn er-Râḫî’yi görevden alıp 698/1298 yılı Zilhicce ayının başında Ruknuddîn Baybars el-Câşengîr aracılığıyla Aḫmed b. İbrâhîm’i tekrar kadılığa getirmiştir. 709/1309 yılında

başa geçen el-Câşengîr döneminde Kahire ve Mısır Kâdi'l-Kudâtlığına devam eden es-Serûcî, kısa süre sonra Sultan en-Nâşır'ın 710/1310 yılı Rabûlevvel ayınının 4'ünde 3. kez idareyi ele geçirmesiyle sonuncu kez görevden azledilmiştir. es-Serûcî'nin görevden alınmasının kaynaklardaki asıl sebebi, onun görevdeki kusur ve ihmalinden değil, sultan tahttan indirildikten sonra müellifin el-Câşengîr idaresindeyken de kadılık görevine devam etmesi olarak izah edilmiştir (İbn Hacer el-'Askalânî, 1972, s. I/104; İbn Tağrîberdî, 1984, I/203). Bu olayı takiben h. 710 yılı Rabûlevvel ayında el-Melik en-Nâşır, Ahmed b. İbrâhîm'in yerine Şam'dan çağırıldığı Şemsuddîn Muhammed b. 'Uşmân el-Harîrî'yi (ö. 728/1327) Mısır'a Kâdi'l-Kudât olarak tayin etmiştir ('Abdulkâdir el-Kuraşî, [t.y.], s. I/53, II/90; el-Maqrîzî, 1991, s. I/348-349; İbn Hacer el-'Askalânî, 1998, s. 392; İbn Tağrîberdî, 1984, I/204-205).

1.7. Ahlâkı ve Manevî Kişiliği

Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İbrâhîm'in ahlâkına dair bilgi veren kaynakların her biri onun üstün vasıflarını zikrederek ondan övgüyle bahsetmiştir. İlimdeki yeri herkesçe kabul edilen ve takdir gören es-Serûcî, âlimlere özgü hasletlerle donatılmış bir kişiliğe sahiptir. Devrin önde gelen ve sözü geçen ulemâsından olan bu zât, fazilet sahibi, erdemli, heybetli, yüce gönüllü, takva sahibi, vakur, adaletli, cesur, iffetli, hoşgörülü, açık sözlü, sözüne güvenilir ve güler yüzlü olarak nitelendirilmiştir. Hayır hasenat sahibi, çok cömert ve yardım sever olan meüllif, fakir ve ihtiyaç sahiplerini de koruyup gözetmiştir. Görevi esnasında meseleleri kıvrak zekâsıyla halleden, hayatı boyunca hiç kimseden rüşvet ve hediye kabul etmeyen âlim, özellikle de görevi süresince makam sahiplerine boyun eğmemesi ve hükümdarların nüfuzu altına girmemesiyle tanınmıştır (ez-Zehbî, [t.y.], s. LIII/86; el-Maqrîzî, 1991, s. I/349; el-Maqrîzî, 1997, s. III/32; İbn Hacer el-'Askalânî, 1972, s. I/104-105; İbn Hacer el-'Askalânî, 1998, s. 41). Bu konu hakkında bir keresinde görev esnasında emirlerden birinin onu rahatsız ettiği ve bunun üzerine ona: "Sen ve senin görevin iki dudağımın arasındadır. Senin hüküm makamına karışmaya hakkın yoktur." diyerek onu azarladığı anlatılmıştır (İbn Hacer el-'Askalânî, 1972, s. I/105).

es-Serûcî güzel ahlâklı ve titiz olmanın yanı sıra yüksek bir maneviyata da sahiptir. Bu konuda onun fazilet sahibi kimselerden olduğunu doğrular nitelikte bazı hadiseler cereyân etmiştir. Kaynaklarda yer alan bir rivayete göre; Ahmed b. İbrâhîm hacca gittiğinde Allahu Teâlâ'dan bir dilekte bulunmuş ve bunu da hiçkimseye söylememiştir. Bir süre sonra yanına fakir bir adam gelmiş ve ona hitâben: "Peygamber efendimizi (sav) rüyamda gördüm. Sana, yanındaki bütün parayı bana vermeni ve bunun delilinin de Mekke'de Allahu Teâlâ'dan istediğin şu dilek olduğunu söylememi emretti." demiştir. es-Serûcî "Evet, bu işaret doğrudur." deyip üzerindeki yüz dinar ve bin derhemî çıkarıp o adama vermiş

ve ona: Yanımda bundan daha fazlası olsaydı hiç şüphesiz onu da sana verirdim.” demiştir (el-Maḳrîzî, 1991, s. I/349; et-Temîmî, 1983, s. I/262).

Yine diğerk bir rivayete göre; es-Serûcî'nin hayattayken aldığı borçlarını yazdığı bir defteri vardır ve ömrünün sonuna doğru bu defterdeki kalan borçlarının ödenmesini vasiyet etmiştir. Vefatından sonra bir gün bir adam çıka gelip Ebu'l-'Abbâs'ın kendisine iki yüz dirhem borcu olduğunu söylemiştir; fakat derfterde böyle bir borç bulunamamıştır. Bunun üzerine fakihlerden biri onu rüyasında görmüştür. es-Serûcî ona: “Fılan kişiye iki yüz dirhem verin, onun benden alacağı var.” demiştir. Adam: “Neden onu deftere yazmadın?” deyince es-Serûcî de: “O, ince bir hatla yazılıdır.” demiştir. Sabah olunca adam defteri isteyip dikkatlice bakınca vaziyetin onun söylediği gibi olduğunu görmüş ve alacaklıya iki yüz dirhemi vermişlerdir (el-Maḳrîzî, 1991, s. I/349-350; et-Temîmî, 1983, s. I/262).

1.8. İlmî Kişiliği

Yukarıda ifade edildiği üzere Ebu'l-'Abbâs es-Serûcî, VII./XIII. yüzyıl ile VIII./XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış ve bütün ömrünü ilme vakfetmiştir. Dinî ilimlerin yanı sıra dil, edebiyat gibi çeşitli ilim dallarındaki bilgiyle sivrilmiş mümtaz şahsiyetlerden biri olan müellifin bu birikiminde, araştırmacı kişiliğinin ve birincil kaynaklara gitme çabasının önemi büyüktür (el-Maḳrîzî, 1991, s. I/348; es-Suyûtî, 1967, s. I/468). Tefsir ile ilgili bazı konuları mektup yazarak Endülüslü âlim Ebû Ḥayyân'a sorması da onun ilme karşı bitmeyen bir merak duygusu içinde olduğunu bir göstergesidir (Ebû Ḥayyân el-Endelusî, 2010, s. III/99; Habergetiren, 2011, s. 105).

Çoğu günümüze kadar gelen kıymetli eserlerinden de anlaşılacağı üzere, es-Serûcî'nin dinî ilimler ve Arap edebiyatı açısından değeri, bilgisi ve makamı yaşadığı asır ve sonraki asırlardaki ulema tarafından ittifakla kabul edilmiştir (ez-Zehebî, [t.y.], s. LIII/86-87).

Onun ilmî kişiliğini gözler önüne seren bir diğerk husus ise, kadılık görevi esnasında devlet adamlarının h.700 yılının Recep ayında es-Serûcî'nin Hristiyan ve Yahudi tebaa hakkında da hüküm vermesine izin vermeleridir. Bunun üzerine Hristiyan patrikleri ve Yahudi din adamlarından talepte bulunan âlim, ehl-i kitâb ile Müslümanları birbirinden ayırt etmek için Hristiyan ve Yahudilerin dışı katıra ve ata binmemelerini; Hristiyanların mavi, Yahudilerin ise sarı sarık giymelerini şart koşmuş ve onlar da verilen bu emirleri yerine getirmişlerdir (el-Maḳrîzî, 1991, s. I/349; et-Temîmî, 1983, s. I/262). Bu hadise de onun sosyal hayattaki konumunun ve ilmi mertebesinin yüksekliğinin her kesim tarafından kabul edildiğini doğrular niteliktedir (es-Serûcî, 1997, s. 35).

1.9. Son Yılları ve Vefatı

Ahmed b. İbrâhîm es-Serûcî, Bahrî Memlûkler dönemindeki iç çatışmalar ve hükümdarların taht kavgaları nedeniyle ömrünün son yıllarında çalkantılı bir süreç geçirmiştir. İkinci kez görevlendirildiği Kâdi'l-Kudâtlık görevinden azledilmesi onu çok etkilemiştir. Zira yerine göreve getirilen el-Harîrî, ona kötü davranmış ve hayatı daha da yaşanılmaz hale getirip üzüntüsünü ikiye katlamıştır. el-Harîrî, kadılıktan sonra müderrislik görevine devam eden Ebu'l-'Abbâs'ın her şeyini elinden alarak ders vermesine de engel olmuş ve bunun yanı sıra onu es-Sâlihiyye medresesine bağlı olan oturduğu evinden de çıkarmıştır. Bu nedenle âlimler, vefatından birkaç gün önce görevden alınması ve kendisine yapılan kötülüklerden ve yardım edecek kimsesi olmadığından dolayı es-Serûcî'nin kahrından vefat ettiğini yazmıştır (İbn Hacer el-'Askalânî, 1972, s. I/104; et-Temîmî, 1983, s. I/261; Kâtip Çelebi, 2010, s. I/115; ez-Ziriklî, 2002, s. I/86). Bu bilginin yanı sıra bazı kaynaklarda açıklıktan öldüğü bilgisine de yer verilmiştir (el-Yâfi'î, 1997, s. IV/186; Kâtip Çelebi, 2010, s. I/115).

Ahmed b. İbrâhîm'in vefat tarihi hakkındaki bilgiler ihtilâflıdır. Fakat kaynakların ekseriyetinde yer alan bilgiye göre müellif, kadılık görevinden azledildikten kısa bir süre sonra³⁰ 710/1310 yılı Rabîulâhir ayının 22'sinde Perşembe günü 73 yaşında Kahire'de es-Suyûfiyye medresesinde vefat etmiştir ('Abdulkâdir el-Kuraşî, [t.y.], s. I/53; İbn Tağrîberdî, 1956, s. I/34; İbn Tağrîberdî, [t.y.], s. VII/213; İbn Kuţlûboğâ, 1992, s. 108) (en-Nuveyrî, [t.y.], s. XXXII/129; ez-Zehebî, 1985, s. IV/24; İbnu'l-Verdî, 1996, s. II/251; el-'Umarî, 2005, s. XXVII/331; el-Yâfi'î, 1997, s. IV/186; İbn Keşîr, 1990, s. XIV/60; el-Kaysî, 1993, s. V/80; İbn Hacer el-'Askalânî, 1972, s. I/104; İbn Tağrîberdî, 1984, s. I/204; İbnu'l-İmâd, 1993, s. VIII/44; Bağdatlı İsmâîl Paşa, 1951, s. I/104).

'Abdulkâdir el-Kuraşî, İbn Hacer el-'Askalânî, İbn Tağrîberdî ve İbn Kuţlûboğâ gibi bazı âlimler ise es-Serûcî'nin h. 710³¹ yılının Recep ayında vefat ettiğini nakletmiştir ('Abdulkâdir el-Kuraşî, [t.y.], s. I/53; İbn Hacer el-'Askalânî, 1998, s. 41; İbn Tağrîberdî, 1956, s. I/34; İbn Tağrîberdî, [t.y.], s. VII/212-213; İbn Kuţlûboğâ, 1992, s. 108). Bunlardan farklı olarak es-Suyûfî, onun h. 701 yılının Rabîulâhir ayında, Kâtip Çelebi h. 716'da, el-Kefevî ise h. 717'de vefat ettiğini kaydetmiştir (es-Suyûfî, 1967, s. I/468; el-Kefevî, [t.y.], vr. 275^a; Kâtip Çelebi, 1941, s. I/631; Bağdatlı İsmâîl Paşa, 1920, s. I/241).³²

Cenaze namazı Kâdi'l-Kudât Bedruddîn Muhammed b. Cemâ'a (ö. 732/1332) tarafından kıldırılan³³ müellifin naaşı Kahire'de Cebelü'l-Mukattam'da bulunan el-Karâfetu's-Suğrâ mezarlığına, İmâm Şâfi'î'nin

kabrinin yakına defnedilmiştir (en-Nuveyrî, [t.y.], s. XXXII/129; ez-Zehebî, 1985, s. IV/24; el-Yâfi'î, 1997, s. IV/186).

2. Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Aḥmed b. İbrâhîm es-Serûcî'nin Eserleri

2.1. el-Ġâye bi Şerḥi'l-Hidâye

Ġâyetu's-Serûcî adıyla meşhur olan eser, Burhânuddîn el-Mergînânî'nin (ö. 593/1196) Hanefî fikhına dair kaleme aldığı *el-Hidâye* üzerine yazılmış ilk mufassal şerh olması hasebiyle önemlidir (Kâtip Çelebi, 1941, s. II/2033; Ferhat Koca, 2004, s. XXIX/182). İlk Hanbelî olan Aḥmed b. İbrâhîm, Hanefî mezhebiyle ilgili araştırma ve okumalarının ardından Hanefî mezhebine geçmiş ve *el-Hidâye*'yi ezberleyerek üzerinde uzun süren detaylı bir çalışma yapmıştır (İbn Tağrîberdî, 1984, s. I/205; et-Temîmî, 1983, s. I/261). Ondan sonra da bu eser üzerinde çok sayıda şerh ve hâşiye tarzında eserler yazılmış olsa da, es-Serûcî'nin şerhi bunların içinde en kapsamlı ve muteber olanıdır ('Abduġâdir el-Ķuraşî, [t.y.], s. I/53; el-Maḳrîzî, 1991, s. I/348; İbn Ḥacer el-'Asḳalânî, 1998, s. 41; İbn Ḳuṭlûboġâ, 1992, s. 108).

Ebu'l-'Abbâs, *el-Ġâye* adını verdiği bu eserle adından söz ettirmiş, onun hakkında bilgi veren birçok biyografi yazarı muhakkak bu eserden de söz etmiştir. "İmân" konusuna kadar 6 büyük cilt telif eden müellifin "İmân" bahsinden sonrasını tamamlamasına ömrü vefa etmemiştir ('Abduġâdir el-Ķuraşî, [t.y.], s. I/53; İbn Ḥacer el-'Asḳalânî, 1972, s. I/104, 105; İbn Tağrîberdî, 1984, s. I/205; İbn Tağrîberdî, [t.y.], s. IX/213; İbn Ḳuṭlûboġâ, 1992, s. 108).

es-Serûcî, bu eserde fûrû konularını ayrıntılı bir şekilde açıklamış, hadisleri tahrir ederek zayıf hadisler ile sahihleri birbirinden ayırt etmiş ve meseleleri akli ve naklî delillerle ispat yoluna gitmiştir (el-Ķârî, 2009, s. I/308; Habergetiren, 2011, s. 108). Ayrıca burada illetler bahsine de değinmiştir (et-Temîmî, 1983, s. I/261).

Bu şerh Aḥmed b. İbrâhîm'in vefatının ardından Kadı Sa'duddîn Ebu's-Sa'dât Sa'd b. Muḥammed ed-Deyrî (ö. 867/1463) tarafından aslına bağlı kalınarak tamamlanmıştır. *Tekmiletu Şerḥi'l-Hidâye li's-Serûcî* ya da *Tekmilu Şerḥi's-Serûcî ale'l-Hidâye (Keḥḥâle, [t.y.], s. III/289)* adı da verilen eser, "İmân" konusundan Kitâbu's-Siyer'deki "Bâbu'l-Murted"e kadar toplamda 6 cilt olarak tamamlanmıştır (es-Seḥâvî, [t.y.], s. III/252; Bağdatlı İsmâil Paşa, 1951, s. I/385; Keḥḥâle, [t.y.], s. III/289; Özel, 1990, s. 73).

Çok hacimli olan ve çeşitli kütüphanelerde dağınık halde bulunan eserin tespit edilen nüshalarından ikinci cildi el-Mektebetu'z-Zâhiriyye nr. 7891'de, bir kısmı Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 HK 586'da, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp. nr. 19 HK 1338 ve nr. 18 HK 1305'te iken diğerleri ise dokuz nüsha halinde Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Carullah Edendi kataloġu nr. 000785, 000786,

000787, 000788, 000789, 000790, 000791, 000792 ve 000796'da bulunmaktadır (Brockelmann, [t.y.], s. VI/317; Fihris Maḥṭūṭât Dâri'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 1980, s. I/512-513; Özel, 2009, s. 573).

2.2. Kitâbu Edebi'l-Ḳadâ'

Aḥmed b. İbrâhîm'in 128 kaynaktan yararlanarak yazdığı söylenen bu eser, Hanefî mezhebindeki yargılama hukukuna dair önemli bir kaynaktır. es-Serûcî'nin kadılık görevinde tecrübe sahibi olması ve bu çalışmayı çok sayıda eseri inceleyerek kaleme alması eserin değerini ve güvenilirliğini açıkça ortaya koymaktadır. Fasıllarla birbirinden ayrılan bölümlerde yargı ile ilgili hükümler kısaca ifade edilmiş olup bu fasıllar arasında kimi yerde konu bütünlüğü sağlanmamışsa da ihtilafli mevzular çoğu zaman delillerle ispat edilmiştir (es-Serûcî, 1997, s. 48-49).

el-Kefevî, el-Leknevî gibi âlimlerin kitaplarında *Edebu'l-Ḳadâ'* adıyla zikredilen eser, Bağdatlı İsmâîl Paşa'nın kitabında *Edebu'l-Ḳadî* olarak geçmiştir (el-Kefevî, [t.y.], vr. 275^a; el-Leknevî, 1887, s. 13; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s. I/104). İçerik bakımından iki isim arasında fark olmamakla birlikte çoğu tabakât ve terâcim kitabında *Edebu'l-Ḳadâ'* adıyla geçtiği için çalışmada bu isim tercih edilmiştir.

Nüshaları Princeton Üniversitesi Ktp. Yehûda Mecmuası nr. 4533 (Erişim adresi: <http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-108686>), Beyazıt Devlet Ktp. Veliyuddîn kataloğu nr. 1453, Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Ktp. Raşit Efendi Eki 1372, Dâru'l-Kutubi'l-Mişriyye Ktp. Tal'at nr. 463, Ahmediyye Medresesi nr. 555'te bulunan eser (es-Serûcî, 1997, s. 61-64), ilk olarak 1993 yılında Türkiye'de Rabia Gildiroğlu tarafından çalışılmış (Rabia Gildiroğlu, 1993), 1997 yılında ise Beyrut'ta Şiddîkî b. Muḥammed Yâsîn tarafından kapsamlı bir şekilde tahkik edilmiştir (İbn Ḳayyim el-Cevziyye, 2007, s. I/23).

2.3. Nefehâtu'n-Nesemât fî Vuşûli İhdâi's-Şevâb li'l-Emvât

Ebu'l-'Abbâs es-Serûcî'nin kendisine sorulan sorulardan hareketle kaleme aldığı risalelerden biri olan eser, vefat edenlerin ardından onlar için yapılan hayır hasenatın sevabının onlara ulaştığını anlatmak için yazılmış dört sayfalık bir risaledir. Müellif burada, hadis ve ayetin yanı sıra bazı eserler, hikâye ve rivayetlerle de konunun doğruluğunu kanıtlama yoluna gitmiştir (es-Serûcî, 1997, s. 38-39; Habergetiren, 2011, s. 111-112).

Üzerinde nesih tarihi ve neshedenin ismi bulunmayan yazmanın içerisinde hatalar olsa da güzel bir nesih ile yazılmıştır. H. 11. yy.ın başlarında neshedildiği tahmin edilen eserin başında en eskisi h. 1028 yılına ait yazılar ve bazı kayıtlar mevcuttur (es-Serûcî, 1997, s. 38).

Bu yazma eserin nüshaları, Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Esad Efendi nr. 1662/3613, İstanbul Ayasofya Ktp.³⁴ nr. 49-50/2968, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. Burdur İl Halk Ktp. Koleksiyonu nr. 1322/7, Dârü'l-Kutubi'z-Zâhiriyye nr. 4377, Mektebetü'l-Hâremi'l-Mekkî nr. 61 ve Münih Ktp. nr. 884/3 (Brockelmann, 1937, suppl., II, 434; Hizânetu't-Turâs, Erişim adresi: <http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-49818>; Özel, 2009, s. 573) ve Merkezu'l-Melik Faşal nr. 44630 b'de bulunmaktadır.

2009 yılında Ebû 'Abdurrahmân Şevket b. Rıfķî Şehâltûğ'un tahkik ettiği bu risale, ayrıca 2018 yılında Ömer Faruk Habergetiren ve Yakup Koçyiğit tarafından tahlil, tahrir ve tercüme edilmek suretiyle makale olarak çalışılmıştır (es-Serûcî, 2009, s. 281-297; Habergetiren-Koçyiğit, 2018, s. III/760-781).

2.4. Menâsiku'l-Hacc

Hac ibadeti ile ilgili yazılan eser, âlimler tarafından çokça istifade edilmiş ve kaynak olarak gösterilmiştir.³⁵ Eserin tespit edilen bir nüshası Hindistan el-Mektebetü'l-Âşfiye Ktp. nr. (97) 2/1106'dadır (Erişim adresi: <http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-45084>).

2.5. el-Muntehabu's-Suleymânî

es-Serûcî'nin fıkıh dersi aldığı hocası Ebû'r-Rabî' Suleymân b. Vuheyb'in Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) ait olan *el-Câmi'u'l-Kebîr*'in üzerine yazmış olduğu *el-Vecîz* adlı eserinin muhtasarıdır (Sezgin, 1991, s. I-III/66-67).

Eser, el yazması halinde Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Carullah Efendi kataloğu nr. 000903'te bulunmaktadır.

2.6. el-Ḥucetu'l-Vâdiḥa fî Enne'l-Besmele Leyset mine'l-Fâtiḥa

Besmelenin Fatihâ suresinin bir ayeti olmadığı görüşüne sahip olan müellifin konuyu ispata çalıştığı eseridir (Kâtip Çelebi, 1941, s. I/631; Bağdatlı İsmâil Paşa, 1951, s. I/104). Bu risâlenin herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.

2.7. er-Risâle fî Ḥukmi Ekli Luḥûmi'l-Ḥayl

Ebu'l-'Abbâs'ın Şâfi'î fakihî Necmuddîn İbnu'r-Rifâ'a el-Enşârî (ö. 710/1310) ile at etî yemenin hükmüne dair yaptıkları tartışmalar üzerine kaleme aldığı bir çalışmadır (el-Leknevî, 1887, s. 13). Ebû Ḥayyân el-Endelusî bu bahsi işlediği eserinde konu ile ilgili es-Serûcî'den de iktibasta bulunmuştur (Ebû Ḥayyân el-Endelusî, 2010, s. IV/675; Özel, 2009, s. 573).

Eser, Risâle fî Kerâheti Ekli Luḥûmi'l-Ḥayl adıyla Mektebetü'z-Zâhiriyyenr. 2663'te(Erişim adresi: <http://shamela.ws/browse.php/book->

5678#page-89538), Risâle fî Ekli Luḥûmi'l-Ḥayl adıyla da Kastamonu İl Halk Ktp. nr. 37 Hk 1122/19'da bulunmaktadır.

2.8. er-Redd 'alâ İbn Teymiyye

Özellikle kelâm ilminde devrin önde gelenlerinden olan İbn Teymiyye'nin bazı görüşlerine karşı yazdığı reddiyelerden oluşan bir eserdir. İbn Teymiyye'nin de bu reddiyelere ciltler halinde cevap verdiği kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır (ez-Zehebî, [t.y.], s. LIII/86; İbn Keşîr, 1990, s. XIV/60; el-Maḳrîzî, 1991, s. I, 9; İbn Ḥacer el-'Asḳalânî, 1972, s. I/104).

Kaynaklarda eserin nüshalarına rastlanmamıştır.

2.9. el-Fetâvâ es-Serûciyye

Aḥmed b. İbrâhîm es-Serûcî'nin verdiği fetvalardan oluşan eserdir. Bu fetvâların müellif hayattayken kendisi tarafından mı yazıldığı, yoksa başkası tarafından toplanarak mı yazıldığı hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanmadığı gibi eserin nüshası da tespit edilememiştir (el-Kefevî, [t.y.], vr. 275^a; Bağdatlı İsmâil Paşa, 1951, s. I/104; Özel, "Serûcî", s. 573).

2.10. Şerḥu'l-Ḳudûrî

el-Leknevî *Ketâibu A'lâmi'l-Aḥyâr* adlı eserinde, *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye*'nin hamisinde Ebu'l-'Abbâs es-Serûcî'ye ait 50 ciltlik *Şerḥu'l-Ḳudûrî* adlı eseri gördüğünü ifade etmiştir, ayrıca müellifin son cildini tamamlayamadan 49. ciltteyken vefat ettiğini ve 50. cildi Sa'duddîn Sa'd b. Muḥammed ed-Deyrî'nin tamamladığını belirtmiştir (el-Kefevî, [t.y.], vr. 275^a).

2.11. Tuḥfetu'l-Aşḥâb ve Nuzhetü Zevi'l-Elbâb

Çalışmanın konusu olan bu eser aşağıda ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

3. Tuḥfetu'l-Aşḥâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb Adlı Eserin İncelemesi

3.1. Eserin Adı ve Müellife Aidiyeti

Biyografik-bibliyografik kitaplarda, bütün yazma eser nüshalarının mukaddimelerinde ve ileride değinilecek çeşitli kütüphane kayıtlarında eserin tam adı *Tuḥfetu'l-Aşḥâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb* olarak geçmiştir. Ancak, Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Atif Efendi kataloğundaki nüshanın başlığında *Tuḥfetu'l-Aşḥâb fî Nuzhetu Zevi'l-Elbâb* adı yazılmışsa da eserin mukaddimesinde müellifin bizzat kendisinin bu esere *Tuḥfetu'l-Aşḥâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb* adını verdiğini söylemesi bu konudaki şüpheleri ortadan kaldırmıştır (es-Serûcî, h. 1008, vr. 1^b; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s. I/104; ez-Ziriklî, 2002, s. I/86; Kehḥâle, [t.y.], s. I/89).

Kaynaklarda açıkça zikredildiği üzere eserin Aḥmed b. İbrâhîm b. ‘Abdilgânî es-Serûcî’ye ait olup onun haricinde başka kimselere nispet edildiği görülmemiştir (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s. I/104; ez-Ziriklî, 2002, s. I/86; Kehhâle, [t.y.], s. I/89). Ancak Kâtip Çelebi’nin *Keşfu’z-Zunûn* ve ondan nakille Bağdatlı İsmâil Paşa’nın *İdâhu’l-Meknun* adlı eserinde vefat tarihi h. 701 olan Ebu’l-‘Abbâs Aḥmed b. Aḥmed b. İbrâhîm b. ‘Abdilazîz’e nispet edilen *Tuhfetu’l-Aşhâb* adında bir eserden bahsetmesi, bu konuda bir karışıklığa ve şüpheyne sebep olmuştur (Kâtip Çelebi, 1941, s. I/362; Bağdatlı İsmail Paşa, 1920, s. I/241) Nitekim ileride değinilecek Türkiye’deki kütüphane kayıtlarında da aynı adla karşılaşmıştır. Bu minvalde h. 710’da vefat eden es-Serûcî’nin söz konusu eserinden bahsedilirken iki eser de aynıymış gibi kaynak gösterilmiştir (es-Serûcî, 1997, s. 38). *Keşfu’z-Zunûn* günümüze aktarılırken bir yanlışlık neticesinde 710 yılı 701 olarak yazılmış ise bu gibi ihtimaller neticesinde bahsedilen bu eserin aynı eser olması mümkündür.

3.2. Yazma Nüshaların Tavsifi

3.2.1. Atıf Efendi Nüshası

Süleymaniye Yazma Eserler Ktp. Atıf Efendi Koleksiyonunda nr. 002012’de bulunan nüshanın ön ve arka kapağı, açık sarı zemin üzerine kırmızı, koyu yeşil ve sarı renklerinden oluşan ebru sanatıyla süslenmiş olup bordo ve koyu kahverengi ciltle kaplanmış olan sırtı aşınıp yer yer soyulmuştur. Miklebli olan yazmanın baş kısmında eserin adı ve arşiv numarası yer almaktadır. İç kapağında kütüphane kaydı olmakla birlikte sonraki sayfa olan 1^a varlığında da yine eserin adı, kayıt bilgisi, vakıf mührü ve fevâid olarak nitelenen dua niteliğinde sözler vardır. Aynı şekilde serlevhasında eserin adının yazılı olduğu bu nüshanın hâtıme bölümünde de bir vakıf mührü bulunmaktadır.

178 vr. halinde nesih hattıyla yazılan bu nüsha, 1^b-178^b varakları arasındadır. Sarı kâğıt üzerine 23 satırla yazılan eserde başlıklar, alıntı ve rivayet ifade eden “عنه”, “روي”, “روى”, “ذكر”, “قيل”, “قال” gibi kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmış bazen de siyah mürekkeple yazılan bu ifadelerin üzerine kırmızı çizgi çekilmiştir. Bunun yanı sıra şiirlerde beyitlerin şatırları arasına üçgen şeklinde yine kırmızı kalemle üç nokta koyulmuştur.

Söz konusu yazmanın rutubetten dolayı yer yer sayfa kenarları nemlenmiş, alt tarafları küflenerek mürekkebin ıslanmasıyla da kararmaya başlamıştır. Bu durum, az da olsa kimi yerlerde yazıların anlaşılmasını zorlaştırmıştır. 101^a ile 110^a arasındaki varaklar karışmış halde olup 169^b - 171^a arası ve 174^b varakları kısmen eksik olan nüshada müstensih hattından kaynaklanan okunması güç yerler de bulunmaktadır.

“في تقليد الوزير” (es-Serûcî, h. 1008, vr. 61^a), “في تقليد القاضي” (es-Serûcî, h. 1008, vr. 61^b), “توقع في رفع الملوك” (es-Serûcî, h. 1008, vr. 62^a) örneklerinde

olduğu gibi, bu nüshanın bazı yerlerinde anlatılan konuların içeriği kısaca konunun geçtiği yerin hizasında sayfa kenarına yazılmıştır.

Arap ve Hint rakamlarıyla iki farklı şekilde sayfaları numaralandırılmış olan eserin 42^b varağının derkenarında “‘ani’l-mukâbele” (عن مقابلة) ifadesinin yer alması bu yazma nüshanın mukabele edilmiş bir nüshadan hareketle istinsah edildiğini akla getirmiştir.

Bu nüshanın istinsahı, Şaḥiyyuddîn Seleme b. ‘Alemdîdîn adında bir müstensih tarafından h. 1008 yılında 18 Muharrem salı günü tamamlanmıştır.

Müstensihten kaynaklanan çok sayıda yazım, hareke yanlışları ve harflerin hatalı ve eksik noktalanması yahut hiç noktalanmaması gibi kusurlar da yine eserin okunmasında hayli güçlük yaratmıştır.

Nüshanın 1^b varağından örnek:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَفَضِّلِ الْمُنْعِمِ الْمَنَّانِ ... وَلَمْ يَخْصَ بِنِعْمِهِ وَقْتًا
مِنَ الْأَوْقَاتِ وَلَا زَمَانًا مِنَ الْأَزْمَانِ ... أَمَّا بَعْدُ فَهَذَا كِتَابُ جَمْعَتِهِ مِنْ كُتُبٍ كَثِيرَةٍ فِيهِ الْغُرَابُ وَالْعَجَانِبُ ..
وَسَمِيَتْهُ تَحْفَةُ الْأَصْحَابِ وَنَزَهَةٌ ذَوِي الْأَلْبَابِ وَجَعَلْتَهُ فِي خَمْسَةِ أَقْسَامٍ ...

Nüshanın 178^b varağından örnek:

وعشر يذکر النسيان: النظر إلى المصحف والنظر إلى الصالحين وصدقات يوم الخميس ولقط
فتات الخبز ورفع القرطاس المكتوب فيه اسم الله من الأرض ... في اليوم الثلثاء في ثامن عشر محرّم
الحرام سنة ثمانية بعد الألف على يد أقلّ العبيد وأوضع من الصعيد تراب أقدام أهل الله الفقر الحقيقير
المعترف بالعجز ...

3.2.2. Mektebetu'l-Esed Nüshası

Suriye'deki Mektebetu'l-Esedi'l-Vaṭaniyye Kütüphanesinde *Tuḥfetu'l-Aşḥâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb*'ın bir tam iki eksik olmak üzere tespit edilen üç farklı nüshası vardır. Bu nüshalardan yalnızca tam olanı temin edilmiş olup bu üç nüsha hakkındaki bilgiler aşağıdaki gibidir:

1. Nüsha: 8437 demirbaş kayıtlı nüsha, 20x14.5 cm ölçüsünde olup 21 satır halinde ve 246 varaktır. Kütüphane kaydında istinsah tarihi ve müstensihî belli olmayan yazmanın nesih hattıyla yazılmış bir nüsha olduğu, bazı kelimelerin kırmızı mürekkeple yazıldığı ve nüshanın üzerinde ‘Abdulcelîl b. Muḥammed Selîm ed-Derâ’ya ait olduğunu gösteren temellük kaydı bulunduğu ifade edilmiştir. Söz konusu nüshanın tashih edilmiş olduğu ve rutubetten etkilendiği bilgisinin yanı sıra müstensihînin bu nüshanın sonunu tamamlamadığı da kaydedilen bilgiler arasındadır (Erişim adresi: <http://www.k-tb.com/manuscrit/asad32983>).

2. Nüsha (نسخة س): 3222 demirbaş numarası ile kayıt altına alınan 293 varaklı bu yazma eser, 25 satır ve 15x21 cm ebadında olup başlıklar ve bazı

kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müstensihî belli olmayan nüsha h. 1012 yılında nesih hattıyla istinsah edilmiştir (Erişim adresi: <http://www.k-tb.com/manuscrit/asad40492->).

Mikrofilm halinde temin edilen bu nüshanın dış kapağında cilt olmayıp iç kapağında hicri ayların başlarının tanıtıldığı ve haftanın günlerinin yazıldığı bir tablo vardır. Tam nüsha olduğu ifade edilen yazmanın 1^a varağında ise silik olduğu için net olarak okunmayan ancak içerisinde Muhammed b. Sa‘duddîn el-Faķîr’in (?) eseri övdüğü manzum bir takrize yer verilmiş olup aynı varakta vakıf kaydı ve eserin adı bulunmaktadır.

Bu nüsha, Kuveyt’teki Arapça Yazma Eserler Enstitüsü el-Munazzametu’l-‘Arabiyye li’t-Terbiyye ve’s-Şekâfe ve’l-‘Ulûm Ma‘hedu’l-Mahtûtâti’l-‘Arabiyye tarafından Mektebetu’l-Esedi’l-Vaţaniyye’den bir kopyası alınan nüsha olup son derece nizamlı olarak yazılmıştır. Yazmada, hususiyetle çoğu yerdeki “مسألة” (es-Serûcî, h. 1012, vr. 8^b), “وأما” (es-Serûcî, h. 1012, vr. 7^a), “قال” (es-Serûcî, h. 1012, vr. 6^b) gibi ifadelerin yanı sıra “ما جاء” (es-Serûcî, h. 1012, vr. 11^b), “فصل في الطب” (es-Serûcî, h. 1012, vr. 12^b), “ما جاء في الاقتداء بالمشايخ” (es-Serûcî, h. 1012, vr. 18^b) gibi alt başlıklar da silik yazılmış yahut boş bırakılmıştır. Bunun yanı sıra beyitlerin nesirden ayırt edilmemesi gibi eksiklikler, eserin muhtevasını ve sıhhatini değiştirmeyecek olmakla birlikte kimi yerlerde metnin anlaşılmasında kopukluğa neden olabilecek niteliktedir.

Nüshanın 1^b varağından örnek:

الحمد لله المتفضل المنعم المَنَّان الذي خلق الإنسان .. فهذا كتاب جمعته من كتب كثيرة فيه
الغرائب والعجائب ما يسلي الهموم عن المهموم ...

Nüshanın 293^b varağından örnek:

... ورفع القرطاس المكتوب فيه اسم الله من الأرض ورد اللقطة إلى أهلها وغسل الرأس بالسدر
وقلة مخالطة النساء ... السفرجل على الريق ... وعشر يذكر النسيان: النظر إلى المصحف والنظر إلى
الصالحين ... الواقع سنة اثني عشر وألف.

3. Nüsha: 15467ت2 numaralı koleksiyonda bulunan eser, 82-154 varakları arasında olup 72 varaktır. 18 satır ve 23x16 cm ebatlarında, nesih hattıyla ve başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış olup h. 1208 yılında müstensihî kayıt edilmeden istinsah edilmiştir (Erişim adresi: <http://www.k-tb.com/manuscrit/asad46003->).

Baş:

الحمد لله المتفضل المنعم المَنَّان... فهذا كتاب جمعته من كثير الكتب فيه من الغرائب والعجائب
ما يسلي الهموم عن المهموم... وسميته تحفة الأصحاب ونزهة ذوي الألباب ...

Son:

فاتفق أنه مات يزيد فنقل الرشيد أخاه إلى عمله فأقام هنالك إلى أن مات وقبر إلى جنب أخيه
فعب الناس من اتفاق ذلك ...

3.2.3. Esad Efendi Nüshası

Süleymaniye Yazma Eserler Ktp. nr. 02536'da bulunan eserin istinsahı h. 1106 yılı Şevval ayının 28'inde cumartesi günü gündüz bitmiş olup müstensihî belli değildir. 21 satır halinde nesih hattıyla yazılan nüshanın ölçüleri 190x129, 144x82mm'dir. 183 varaklı eserin 183^a varağındaki ferağ kaydıyla sona ermesinin ardından müstensih, 183^b-184^b varakları arasında büyük bir şeyhin nasihatleri olduğunu belirttiği sözleri de ekleyerek bu bahsi de bir tetimme ile bitirmiştir. Bu iki ferağ kaydı aşağıda nüsha örneğinde gösterilecektir.

90^b varağına kadar cetvelle kırmızı çerçeve içerisinde siyah mürekkeple yazılmış olan nüsha 91^b varağından sonuna kadar çerçevesiz olup bazı başlıklar, konular ve şiirler özellikle çerçeve içine alınmışsa da bu konuda sonuna kadar istikrarlı olunmamış; ancak metin içerisindeki manzum metinler nesirden ayırt edilmiştir. "ما جاء"، "مما"، "وقوله" gibi kelimelerin ve başlıkların kırmızı mürekkeple yazıldığı bu nüsha, tespit edilen nüshalar arasında incelenen en okunaklı ve temiz nüshadır.

1^b varağında vakıf mührü ve künye bilgilerinin yanı sıra, ikinci hatmeden sonraki varakta çeşitli dualar, hesaplamalar gibi fâideler bulunmaktadır.

Diğer nüshalarla yapılan kıyas sonucunda bu nüshada, eserde bahsedilen mevzulara verilen örneklerin birkaçı yazılıp geri kalanın ekseriyeti tamamlanmamıştır.³⁶ Şiirlerin bazıları hiç yazılmamış³⁷ olmakla birlikte çoğu uzun şiirlerin yalnız birkaç beyiti yazılmış geri kalanına yer verilmemiş³⁸ veyahut okunamadığından ya da başka sebeplerden diğer nüshalarda beyitin yazılmayıp boş bırakılan tef'ileleri Esad Efendi nüshasında tamamlanmıştır.³⁹ Ayrıca, temin edilen nüshalarda olmayan; fakat anlamayı kolaylaştırıcı bir takım açıklayıcı kelimelerin eklenmesi⁴⁰ ve diğer nüshalarda pek çok kere tekrarlanan bazı yazım ve dilbilgisel yanlışların bu nüshada düzeltilmiş olması, kimi yerde yanlış yazımlar olsa da⁴¹ bazı hadislerin kaynaklarda geçtiği şekliyle alıntılanması vb. sebepler, Atıf Efendi ve Mektebetü'l-Esed'den bir asır sonra istinsah edilen bu nüshanın müstensihînin müdahalesiyle bazı düzeltmeler, eklemeler ve çıkarmalarla yazıldığını açıklar niteliktedir.

Nüshanın 1^b varağından örnek:

الحمد لله رب تعالی عن مكان المنعم المتفضل المنان الذي خلق الإنسان ... وبعد فهذا كتاب
جمعه من كتب كثيرة فيه من الغرائب والعجائب ما يسلي الهم عن المهموم ...

Nüshanın 183^a varağından örnek:

وعشرة تذکر النسيان: النظر إلى المصحف الكريم والنظر إلى الصالحين ... تکملة نسخ هذا
الكتاب نهار السبت الثامن والعشرين في شهر شوال المبارك سنة ١١٠٦ ست ومائة وألف ...

Nüshanın 184^b varağından örnek:

والصلاة والسلام على سيد ولد عدنان محمد صلى الله عليه وسلم. تمت الوصية بحمد الله وعونه
وحسن توفيقه وصلى الله على من لا نبي بعده.

3.2.4. Gallica Nüshası

Bibliothèque Nationale de France Kütüphanesinin Yazma Eserler arşivinde Gallica koleksiyonunda eski kodu Supplément arabe 1550 olan şimdi ise Arabe 3556 numarada bulunan nüsha (Erişim adresi: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc31451j>) h. 13 Recep 1136'da Muhammed es-Subeybînî eş-Şâfi'î el-Ezherî için Muhammed b. el-Merhûk tarafından istinsah edilmiştir.⁴² Satır sayısı 27, 28, 32, 33 gibi değişiklik gösterirken fiziksel ölçüleri 15.5x21.5 olan nüsha 118 varaktır.

Online olarak temin edildiği için şekli özellikler hakkında verilebilecek bilgiler kesin olmamakla birlikte, kapağı eskimiş, hem sırtı hem de iç tarafları yer yer bantlanmış yahut ciltlenmiş olan eserin beyaz kâğıt üzerine siyah mürekkeple yazıldığı, bazı alıntı ifadeleri ve başlıkların normal metinden ayırt edildiği; ancak şiirlerin nesirden ayırt edilmeyip bölümlerin ayrılmadığı ve düzensizce yazıldığı yapılan tespitler arasındadır.

1^a varağında söz konusu yazma nüshanın 1174 yılında Aḥmed el-Beşârî'ye (?) ait olduğuna dair bir temellük ibaresi yer almıştır. Ayrıca bu varakta kitabın adı ve sahibi ile ilgili malumat verilmiş ve eserin asrın Sîbeveyhî'si (ö. 180/796), zamanında eşsiz bir âlim olan ve arşiv kayıdında da geçtiği gibi Şemsuddîn Muhammed el-Yemenî eş-Şerecî/Şercî'ye (?) ait olduğu zikredilmiştir. Ancak "Eserin Müellife Âidiyeti"nde de zikredildiği üzere kitabın Aḥmed b. İbrâhîm es-Serûcî'ye ait olduğu eldeki kaynaklarca sabit olup Gallica nüshasındaki bu bilginin doğru olmasının zor bir ihtimal olduğu belirtilmelidir. Bunun yanı sıra eserin müellifine edilen duanın ardından bu varağın sağ alt köşesinde on altı beyitten oluşan bir şiire de yer verilmiştir.

Eser, katalogda yer alan bilgiye göre "Cadeau pour les amis et source d'amusement pour les hommes intelligents" yani "Dostlar için hediye ve akıl sahipleri için eğlence kaynağı" adıyla Fransızcaya çevrilmiştir.

Nüshanın 1^b varağından örnek:

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، الحمد لله المتفضل المنعم المنان ... ولم يخص بنعمه وقتنا
من الأوقات ولا زمنا من الأزمان بل نعمه متجددة في كل حين وأوان ... وبعد فهذا كتاب جمعته من
كتب كثيرة فيه الغرائب والعجائب ما يسلي الهموم عن المهموم ويبدل الحزن فرحا ...

Nüshanın 118^b varağından örnek:

وعشرة تذكر النسيان: النظر إلى المصحف الكريم والنظر إلى الصالحين وصدقات يوم الخميس
... تحريرا في يوم الجمعة قبل العصر الموافق الثالث عشر رجب الفرد الحرام من شهور سنة ستّة
وثلاثين ومائة بعد الألف ...

3.2.5. Reisülküttab Nüshası

892.7 nr. 001139'da bulunan ve çalışmalarda eserin bir nüshası olduğuna işaret edilen nüshanın, Ahmed b. İbrâhîm b. 'Abdilganî es-Serûcî'ye ait olmadığı tespit edilmiştir.

Burada, *Keşfu'z-Zunûn*'da adı zikredilen ve muhtemelen bir yanlışlık sonucu h. 701'de vefat eden Zeynuddin Ahmed b. Ahmed Serûcî'ye⁴³ ait olan ve Muhammed b. Şâlih tarafından istinsah edilen *Tuhfetü'l-Ashab ve Nuzhet Zavi'l-Elbab* olarak kaydedilen eser, *Tuhfetu'l-Aşhâb*'ın diğer nüshalarıyla karşılaştırılıp içerik olarak incelendiğinde bu eserin çalışmaya konu olan asıl eser olmadığı tespit edilmiştir. Ancak bu konuda çalışma yapanlar, yalnız kütüphane kaydındaki adından dolayı bu katalogdaki yazma nüshayı es-Serûcî'nin *Tuhfetu'l-Aşhâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb* adlı eserinin bir nüshası olarak kaynaklar arasında zikretmişlerdir.⁴⁴

3.2.6. Leiden Nüshası

Leiden Üniversitesi 1883'te Medîne-i Münevvere Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan bazı yazmaları eş-Şeyh Emîn b. Hâsen el-Hilvânî'den satın almış ve bunları fihristini hazırlaması için kendisini eş-Şeyh 'Umar es-Süveydî olarak da tanıtan müsteşrik Carlo Landberg'e (ö. 1924) göndermiştir. Gönderilen bu nüshaların arasında h. 1005 yılında 410 sayfa halinde olan ve fihristteki tanıtımdan içerik olarak diğer nüshalarla birebir aynı olduğu anlaşılan mukabele kayıtlı *Tuhfetu'l-Aşhâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb* adlı eserin bulunduğu bilgisi tespit edilmiştir. (Erişim adresi: https://archive.org/download/sadik20082008_gmail_Word_20151128_1838).

3.2.7. Ârif Hikmet Nüshası

Medîne-i Münevvere'de bulunan Şeyh Ârif Hikmet Kütüphanesinde "Târihe Dair Yazma Eserler Fihrist"inde vefat tarihi h.710 olan Zeynuddin Ahmed b. Ahmed es-Serûcî'ye ait baş ve son varak kayıtları gibi muhtevasına yönelik malumat verilen *Tuhfetu'l-Aşhâb* adlı eserin bulunduğu kaydedilmiş ancak bu yazmaya ulaşamamıştır.

3801-55/900 arşiv numaralı nüsha, 'Abdurraûf Kândehârî tarafından Fârisî hattıyla yazılmış olup 32.5x22 cm ebadında ve 23 satır halinde toplam 157 sayfadır. Siyah ve kırmızı mürekkeple sarı kâğıt üzerine yazılan ve iyi bir nüsha olarak nitelenen eser, kısmen noktalı olup hatimesinde Şeyh 'Ârif Hikmet Vakfı'nın kaydı yer almaktadır (Erişim adresi: <http://ahbab-taiba.com/vb/archive/index.php/t-21004.html>).

3.2.8. Mektebetu'l-Methafi'l-İrâkî Nüshası

Mektebetu Evkâfi Bağdâd'dan alınan ve Mektebetu'l-Methafi'l-İrâkî 9530/21779 numaralı arşivde bulunan eser h. 710'da vefat eden Şemsuddîn

İbrâhîm el-Yemenî eş-Şerecî/Şercî'ye nispet edilmiştir (Erişim adresi: <http://islamport.com/k/mjl/6398/58905.htm>).

3.2.9. Merkezu'l-Melik el-Fayşal Nüşası

Ahmed b. İbrâhîm es-Serûcî'ye ait olduğu söylenen ancak katalogta h. 893'te vefat eden Ahmed b. Ahmed b. 'Abdillatîf es-Şercî/Şerecî'ye nispet edilmiştir (Erişim adresi: <https://al-maktaba.org/book/5678/101480#p1>). Bunun yanı sıra Merkezu'l-Melik el-Fayşal'ın hazırladığı *Hizânetu't-Turâs – Fihrisu Mahtûât* adlı çalışmada ise eserin, Şemsuddîn Muhammed el-Yemânî/Yemânî'ye ait olduğu ve Merkezu'l-Melik el-Fayşal İslâmî Araştırma Merkezinde nr. 3556 fb, 5984 fb

(Erişim adresi: <https://al-maktaba.org/book/5678/30764#p1>) gibi farklı arşivlerde bulunduğu da belirtilmiştir.

(<https://www.minhajsalafi.com/kutub/faharese/Web/5678/010.html>).

3.3. Eserin Telif Sebebi

Ebu'l-'Abbâs es-Serûcî besmele, hamdele ve salveyle başladığı eserinin mukaddimesinde Allah'ı tazim etmiş, akabinde sonradan eser telif edenlerin öncekilere yettiğini, hatta bir örnekle Bedî'u'z-Zemân el-Hemedânî'nin (ö. 398/1008) *el-Makâmât*'ını geçen el-Harîrî'nin (ö. 516/1122) *el-Makâmât*'ı gibi sonradan yazılan güzel eserlerin eskilerin önüne geçtiğini ifade etmiştir. Ardından faslu'l-hitâb kısmında, bu eseri neden kaleme aldığını şu sözlerle açıklamıştır:

Bu kitap, içerisinde kaygılı kişiye kaygısını unutturan, hüznü sevince, üzüntüyü neşeye, yalnızlığı ise muhabbete dönüştüren, yüce ahlâkî değerlere teşvik eden ve insana Yaratıcı'nın kudretinin akıl almaz mükemmelliğini hatırlatan olağanüstü ve hayret verici ilginç şeyler bulunan çok sayıda kitaptan topladığım bir eserdir. O, erdemli kimselerin akıllarının üstünlüğüne işaret eden nice faziletler ve edebe dâir konuların yanı sıra ahmakların kusurlarını gösteren nice ahmaklıklar ve akıl dışı şeylere de yer verir. Aklı başlayan Allah'a hamd ve şükürler olsun ki O'nun rızasını ve cennetini talep ediyoruz; çünkü O cimri olmayan en cömert ve kendisinden istenmeden karşılıksız nimetler verendir (es-Serûcî, h. 1008, vr. 1^b).

Eserinin Allah katında salih amel olarak kabul edilmesini ve buradaki hatalarının düzeltilmesini dileyen müellif, bu eseri inceleyen fazilet sahibi kimselerin onun hata ve yanlışlarını örtetek söz konusu kitabı bir araya getirip güzel bir hatimeyle sona erdiren kişiye hayır duada bulunmalarını istemiştir. es-Serûcî'nin bu duaların kabul edilmesi temennisi ve konuyla ilgili söylediği bir şiirin ardından eserin mukaddimesi sona ermiştir.

3.4. Eserin Muhtevası

Ahmed b. İbrâhîm es-Serûcî'nin ayet ve hadis şevahidleri başta olmak üzere İslâmî ilimler, dil, edebiyat ve sanat gibi ilim dallarında öne çıkan seçkin ulemânın muhtelif mevzularda beyan ettikleri fikir ve görüşlerinden istifade ederek kaleme aldığı bu eser, konularına göre beş ana bölüme ayrılmış olup her müstakil bölüm kendi içerisinde de alt başlıklara ayrılmıştır. Buna göre söz konusu eserin muhtevası şu şekildedir:

Birinci Bölüm: İlim, fazilet, edeb ve bunlarla ilgili konuların işlendiği bölümdür (es-Serûcî, h. 1008, vr. 2^a).

İlmin fazileti ve önemi, âlimlerin mertebesi ve ilimle ilgili garip meseleler ile ilmin övülmesi ve tıp ilminden bahseden müellif, evliyanın fazileti, uzlete çekilmek, havf ve recâ arasında olmak, tevekkül etmek, Hz. Muhammed'e (sav) tâbi olmak, tasavvuf ilmi, şeyhleri rehber edinmek, bid'at ehlinden uzaklaşmak, şerî'at ve hakikat ilmi, "ruh" kavramı, nefse karşı koymak, müridin âdâbı, dünya ve onun hakikati gibi dinî ve tasavvufî meselelere değinmiştir.

Burada, fakirliğin fazileti, tevazu ve güzel ahlâk, iyi huylu ve geçimli olmak, doğruluk-yalan, sözüne sadık olmak-sözünü tutmamak, kibrin yerilmesi, gıybet, pişmanlık, haset, zulüm, yöneticilerin fazileti, adalet, istişare, nasihat, mudâhene (مداهنة) ve mudârât (مداراة) kelimeleri arasındaki fark, sabır, hapsedilen kişinin hakkı, hastanın tedavi edilmesi gibi konular da ele alınmıştır.

Müellif, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Mir'âtu'z-Zemân* ve ez-Zehbî'nin *Târîhu'l-İslâm* eserinden bazı konulara yer vermiş ve sonrasında eğitim ve öğretimin önemine değinerek dildeki bazı kelimelerin hemzeli mi hemzesiz mi yazıldığı yahut kelimelerin hangi okunuşla ne manaya geldiğine dair dilcilerin açıklamalarına yer vermiştir. Ayrıca secili kelâm ve nesirden bahseden es-Serûcî, edebiyat ilminin övülmesi bahsinde ise kelâm ve belagatten söz ederek âlimlerin edebiyatla ilgili sözlerini de aktarmıştır. Ardından, akıl-ahmaklık, zenginlik, zenginliğin yerilmesi, kanaat, fütüvvet (gençlik, cömertlik, diğerkâmlık)⁴⁵, ziyafet, sadakanın fazileti, cimrilik, zorlama, hilm ve teenni, aklın ve susmanın fazileti, mizah, yolculuğun övülmesi, yolculuk ve gurbetin yerilmesi, yeme-içme ve uyuma adabı gibi konuların akabinde tekrar ilmin övülmesi bahsiyle bu bölüme son vermiştir.

İkinci Bölüm: Gazel, gençlik ve yaşlılık günlerinin zikredilmesi, kadınlar vb. konularla ilgilidir (es-Serûcî, h. 1008, vr. 40^b).

Müellif bu bölüme, ilkbahar mevsimi ve bu mevsimde açan çiçeklerin etrafa yaydığı güzel kokulardan bahsederek başlamıştır. Ardından ilkbaharda yağın yağmura değinerek nilüfer, gül, menekşe, yasemin, papatya gibi çiçeklerin yanı sıra elma, nar, şeftali, turunç, ayva, narenciye, limon, kayısı,

üzüm, incir, muz, karpuz gibi meyvelerle birlikte fıstık, yaş hurma, kuru hurma vb. hurma çeşitleri ile ilgili yazılan şiirlere yer vermiştir.

Bunların yanı sıra, Nil nehri, deniz kıyısındaki dalgalar, bulutun arasında bir gizlenip bir görünen ay, yıldız, su değirmeni, yağmurdan sonra güneşin görünmesi, fanus, kandil, cemre ve hamamdan başka terzi, kuyumcu, demirci, fırıncı gibi mesleklere dair hususi konularda yazılmış şiirlerden de iktibaslarla bulunmuştur.

Yine bu bölümde gazelin konusu olan kadın ve şaraptan bahseden şiirleri konu edinen müellif, bir şiirinde esmer güzeli öven şairin başka bir şiirinde onu yermesinin yanı sıra, aynı şairin ten rengi ne olursa olsun her güzelin güzel olduğunu ifade ettiği şiirine de yer vermiştir. Akabinde tavus kuşunun güzelliği ve pervanenin rahatlığına dair şiirlerden başka, içinde tevriye sanatı olan gazeller, nahve dair şiirler ve kimi daha önce de geçen müstakil konularda yazılmış şiirlerden birkaç beyitle alıntılar yapılmıştır.

Yaşlılık ile ilgili nazım ve nesir olarak söylenmiş sözleri de derleyen müellif, ahbârlar ve mecâlislerde geçen rivayetler ve tarihi hadiselerle birlikte ulemanın konuyla ilgili görüşleri ışığında cariyeler, evlilik, kadınlar ve erkeklerle ilgili mevzularla bu bölümü sonlandırmıştır.

Üçüncü Bölüm: Hükümdarlar, devlet adamları, mektuplaşmalar, yazışmalar vb. mevzularda dair bölümdür (es-Serûcî, h. 1008, vr. 54^b).

Bu bölümde ilk olarak hükümdarlar, onların ahlâkı ve meclisleri, vezirler ve faziletleri, çeşitli yazışmalara örnekler, vezirlik ve kadılık geleneği ve ülke yönetimine dair yazılmış nasihat niteliğindeki yazılar konu edilmiştir. Ardından, göreve gelen hükümdar, vezir ve emir gibi devlet adamlarının kutlanması, gelen sevindirici bir haberi kutlamak, Ramazan ayını ve bayramını kutlamak, bir kölenin evliliğini kutlamak, sünneti ve doğumu kutlamak gibi çeşitli tebrik yazılarının manzum ve mensur örneklerine yer verilmiştir.

Şiirler ve şairlere dair konulara yer verilen bölümde, Arap toplumunda Cahiliye döneminden başlayarak şiirin ve şairin nasıl algılandığı ve İslâmiyet’le birlikte girilen yeni dönemde ve sonrasında bunların Arap kültüründeki rolü ve konumunda ne gibi değişiklikler olduğu ayet ve hadisler başta olmak üzere bazı sahabe, şair ve din adamlarının görüşleriyle izah edilmiştir. Şairin şiir yazarken dikkat etmesi gereken kurallar, yapması ve kaçınması gereken şeylerden bahsedilerek şiirin ve şairlerin hükümdarlar nezdindeki değeri ve benzeri birçok önemli konu da okuyucuya sunulmuştur. Akabinde cinaslı nesir ve Klasik Arap edebiyatında ekseriyetle nazım türüne dair bir söz sanatı olan ve burada ekseriyeti manzum olmakla birlikte mensur da olan lugazlara yer verilmiştir. Son olarak bu bölüm Bedî’u’z-Zemân el-Hemedânî’nin mektubu ve bedî sanatına örnek teşkil eden şiirlerle noktalanmıştır.

Dördüncü Bölüm: Tarih, üzerinde ittifak edilmiş garip hadiseler ve bunlardan oluşan nüktelerin anlatıldığı bölümdür (es-Serûcî, h. 1008, vr. 78^a).

Bu bölüm, Kûfe Kadısı ‘Abdumelik b. ‘Umeyr el-Ğuraşî’nin (ö. 136/753) Kûfe Sarayında ‘Abdumelik b. Mervân (ö. 86/705) ile aralarında geçen tarihi bir hadiseyle başlamıştır. Hz. Muhammed’in (sav) evlatlığı ve azatlı kölesi Zeyd b. Hârişe’nin ölüp kefenlenmesinin ardından yüzü açıldığında Hz. Peygamber’e (sav) salatu selam getirdiği ve tekrar öldüğü; Yemâme’de şehit düşen Şâbit b. Kays b. Şemmâs’ın (ö. 12/633) kabre konulurken “Muhammedun Rasûlullah” diyerek “Ebû Bekr eş-Şiddîk, ‘Umar eş-Şehîd, ‘Uşmân el-Birru’r-Rahîm, ‘Alî er-Ridâ” dediği bu gibi garip hadiseler, buradaki sahâbe, hadis ricâli ve sâir ulemâ ile ilgili anlatıla gelen veyahut onların anlattığı çok sayıdaki ender rastlanan olaylardan yalnız birkaçıdır.

Burada, İbrâhîm b. Muhammed el-Mehdî ile Hârûn er-Raşîd’in oğulları ve torunları arasında geçen ve herkesin üzerinde ittifak ettiği ilginç tarihi hadisler ve bu hadiseler esnasında cereyân eden olaylar neticesinde söylenmiş yerinde ve rahatlatıcı cevaplar ve nüktelere de yer verilmiştir.

Ayrıca, Hz. Ömer’in bir anne ile kızın konuşmasına kulak misafiri olması gibi hadiseler de bu bölümde zikredilen ilginç olaylara bir örnektir. Şöyle ki: Halife Medîne sokaklarında gezerken bir annenin kızına süte su karıştırmasını emrettiği vakit, kızın Müminlerin Emirinin bunu yasakladığını söylediğini duymuştur. Annesi Hz. Ömer’in onu duyup göremeyeceğini söylediğinde, kızın “Görünürde ona itaat edip o yokken de ona asi olacak değilim.” cevabı, Hz. Ömer’i şaşırtarak onun hoşuna gitmiş ve bunun üzerine Halife o kızı oğlu ‘Âşım’la evlendirmiştir. Çiftin bu evlilikten olan kızları ‘Abdulazîz b. Mervân’la evlendirilmiş ve onun da oğlu “Umar b. ‘Abdilazîz dünyaya gelmiştir.

Bu gibi garip ve ender rastlanan meselelerin haricinde, İmam Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İbrâhîm (ö. 182/798) ile ilgili anlatıla gelen menkıbeler ve yine bazı hükümdar, halife ve vezir gibi devlet adamlarıyla ilgili ahbârlar ve meseller de yine bu bölümde kaleme alınan mevzulardandır (es-Serûcî, h. 1008, vr. 84^a).

Beşinci Bölüm: Lafız ve manada farklı olan çeşitli sanatlar ve bu tarzdaki konuların yer verildiği bölümdür (es-Serûcî, h. 1008, vr. 150^b).

Burada ilk olarak, efsânevî Arap hikâyelerinin halk kahramanlarından biri olan Seyf b. Zîyazen’in (ö. 575/1179?) Kisrâ’nın huzuruna giden yüksek kapıdan geçerken başını öne eğerek geçmesi (es-Serûcî, h. 1008, vr.150^b), Kuşeyyiru ‘Azze (ö. 105/723)’nin boyunun çok kısa olmasına rağmen halifenin meclisine girerken başını eğerek geçmesi, kıssalarıyla meşhur Zülkarneyn’in boyunun kısa olması gibi konular işlenmiştir (es-Serûcî, h. 1008, vr. 150^b).

Sır saklamak, işlerin gizlice yapılmasının ehemmiyeti, hiciv, medhiye ve mersiyeler, nasihatler ve hutbelerin yanı sıra el-Câhiz (ö. 255/869) ile Muḥammed b. el-Ḳâsım Ebu'l-'Aynâ' (ö. 283/896) arasındaki tartışma ve çekişmelerle birlikte kötü arkadaşlık, çocuğun azarlanması, öğretmenler vb. muhtelif mevzulara dair kaleme alınan şiirlere de yer verilmiştir.

Hicaz, Mekke ve Medîne, Irak, Bağdat, Mısır, İskenderiye, Yemen, Aden, Şam, Horasan gibi şehirler ve ülkelerin de ele alındığı bölümde, buraların tarihi, kimi zaman halkının özellikleri, buralardaki dağ, tepe, kale ve camilerin adları ve özellikleri, onlarla ilgili söylenmiş övgü ve yergi içeren nazım ve nesir türünde alıntılarla birlikte orada yaşanmış garipliklere de kısaca değinilmiş ve akabinde denizler, değerli taşlar ve madenlerden bahsedilmiştir.

3.5. Müellifin Eserinde Yararlandığı Kaynaklar

Müellif *Tuḥfetu'l-Aşḫâb*'da konulara açıklık getirmek için kullandığı her bir şahidin kaynağını yahut sözün söyleyenini doğrudan zikretmemiş olsa da kimi yerde kişi ve eser isimlerine açıkça atıfta bulunmuştur. Burada, esere sonradan yapılan müdahaleler neticesinde müellifin kendisinin görmediği ve dolayısıyla kullanamayacağı kaynaklar da söz konusudur. Bu durumun, müellifin kullandığı kaynaklarla sonradan eklenmiş olan kaynakların tespitini bir hayli güçleştirmiş ve kimi yerde neredeyse imkânsız hale getirmiş olduğunu belirtmekte fayda vardır.

es-Serûcî, başta Kur'ân-ı Kerîm ve pek çok muteber hadis ve tefsir kitabıyla birlikte el-Ḥuṭay'a (ö. 45/665), Ferezdağ (ö. 115/728), Ebu Nuvâs (ö. 198/814), Maḥmûd el-Varrâk (ö. 225/840), Di'bi'l el-Ḥuzâ'î (ö. 246/680), İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896), el-Buḥturî (ö. 284/898), el-Mutenebbî (ö. 354/965), Şerafuddîn İbn 'Uneyn (ö. 630/1232) ve Baha'uddin Zuheyr el-'Atkî (ö. 656/1258) gibi Cahiliye döneminden çağdaşlarına kadar çok sayıda şairin divanından da istişhâdda bulunmak suretiyle yararlanmıştır. Ayrıca âlim, mecâlis, muḥâdara, emâlî, menkıbe, mesel, ahbâr tarzı ve tabakât, terâcîm tercüme-i hâl, ahvâl veyahut vefeyat olarak da adlandırılan biyografik-bibliyografik kitapların dışında tarih ve coğrafya gibi muhtelif alanlarda yazılmış son derece önemli eserlerden de istifade etmiştir.

Son olarak *Tuḥfetu'l-Aşḫâb*'da halen daha günümüzde tespit edilememiş kaynak adlarının zikredildiği de belirtilmelidir.

3.6. Müellifin Eserinde Takip Ettiği Metot

Ebu'l-'Abbâs es-Serûcî yaşadığı asrın önde gelenlerinden olup özellikle hadis, kıraat gibi dinî ilimlerde kendisine ve eserlerine çokça başvuru alan bir âlimdir. Çok titiz bir araştırmacı olduğu ve çok sayıda kitap topladığı bilinen müellif, bu eserin mukaddimesinde de eserini çeşitli kitaplardan toplayarak yazdığını ifade ederek bu yönünü ortaya koymuştur.

Esere besmele, hamdele ve salveyle başlayan müellif, duanın akabinde faslu'l-hitâb bölümünde eserin telif sebebinden bahsetmiş ve eseri beş bölüme ayırdığını söyleyerek çalışmanın iskeletini oluşturacak fihristi sırasıyla açıklamıştır. Akabinde “el-kısm” (القسم) olarak adlandırdığı ve fihristte tek tek açıkladığı konu başlıklarını birinci bölümden başlayarak her bölümün başında tekrar zikretmiştir.

İşleyeceği konuyu en güzel şekilde anlatmak, okuyanı etkilemek ve ikna etmek için istisnasız her bölümde ayet ve hadisler başta olmak üzere şevahid getiren müellif, alanında dehasını ispat etmiş bilim adamları ve âlimlerin sözlerini, Cahiliye dönemi öncesinden kendi yaşadığı döneme kadar söylenmiş şiirleri, kelâm-ı kibar, darb-ı mesel, ahbâr, eyyâmu'l-Arab, menkıbe gibi Modern edebiyatın temellerini oluşturan Klasik Arap dili ve edebiyatının en güzel ve zengin türlerinden de deliller getirerek eserini kaleme almıştır.

Müellif, ele aldığı konu ile ilgili bazen kısa bir bilgi vermiş bazen de doğrudan alıntılarla konuyu anlatmaya başlamıştır. Mevzuyla ilgili örneklendirmede bir düzen gösterilmemiştir. Neredeyse çoğu konuda ilk olarak ayet ve hadislerden iştişâdlar kullanmış akabinde âlimlerin sözleri, tarihi hadiseler ve şiir gibi metinlerle devam etmiş, sonra tekrar ayet ve hadislerden örnekler vermişse de kimi yerde doğrudan şiirle yahut nas haricinde metinlerden alıntılarla konuya başladığı da olmuştur.

es-Serûcî, her konuyu kendi içerisinde de alt başlıklara ayırmıştır. Ancak burada belki de istinsah metninin yanlış numaralandırılmasından yahut zaman içerisindeki müdahalelerle aslından uzaklaşmasından kaynaklı metinler arasında kopukluk yahut süreksizlik olarak ifade edilebilecek düzensizlikler ortaya çıkmıştır. Mektup ve mektuplaşma bahsinden tebrik bahsine geçip sonra tekrardan mektup konusuna dönülmesi buna verilecek örneklerden yalnızca biridir.

Alt başlık veya bölümler arasındaki kopukluğun yanı sıra anlatılan konunun atlanılarak yazılmış olması ve bazı konuların tamamlanmayarak başka konularla karıştırılması da belirsizliklere ve kimi hususların anlaşılmasına neden olmuştur.

Metinde iştişâd edilen ayetler yalnızca konu bağlamında verildiği için kimi zaman ayetin bir kısmı kimi zaman da hepsi yazılmıştır. Bu hususta ayetler, çoğunlukla قال الله تعالى cümlesiyle aktarılırken kimi yerde Allah lafzı zikredilmeden parça parça iktibas edilmiştir. Yalnızca nesirde değil aynı zamanda içerisinde ayet olan şiirler de eserde örnek olarak kullanılmıştır.

Hadisler ekseriyetle قال النبي صلى الله عليه وسلم، روي عن النبي صلى الله عليه وسلم cümleleriyle aktarılmış olup hadislerde çok az yerde de olsa manaya etki edecek

lafız farklılıkları tespit edilmiştir. es-Serûcî, hadis alimi ve hafızı olduğundan bu durum eserin yıllar içerisinde müstensihler tarafından tahrif edilmiş olabileceğini akla getirmiştir. Metinde istişhâd edilen bazı hadisler, muteber hadis kaynaklarında olmayıp kimi hadis kitaplarında isnad zinciriyle verilirken bazılarında lafzen olmasa da manen hadis olarak kabul edilmiştir.

Eserin zamanla tahrif edilmesinden kaynaklanan sebepler göz önünde bulundurulmakla birlikte bu nüshalarda, metinlerdeki şiirlerin bazısında nadiren de olsa birkaçının yanlış kişiye nispet edildiği, çoğunda beyitlerdeki kelime, kelime grupları, beyit sıralaması yahut şatrların değiştirildiği gözlenmiştir.

Sözlü kültür ürünü olan, söyleyeni belli olmayan ya da farklı kişilere nispet edilen şiirlerden bazılarının çeşitli kaynaklarda da tek tip olmadığı saptanmıştır. Nitekim eserde geçen şiirdeki bazı kelimelerin yahut yapıların aynı kişiye ait divanın farklı tahkik ve basımlarında da değişiklik arzettiği, bu durumun divan harici kaynaklarda geçen şiirlerde de benzer özellikte olduğu belirtilmelidir.

Bu farklılıkların yanı sıra müellif, işlediği konu bağlamında bazen şiirin yalnızca tek şatırını şahid getirmiş, bazen de daha önce geçen şiir sonradan örnek olarak kullanıldığında tek şatr konunun içerisinde şiir olduğu belirtilmeden nesir gibi yazılmıştır.

Müellifin şairlik yönüne dair kaynaklarda bilgiye rastlanmasa da eserin kimi yerlerinde أقول lafzıyla birkaç tane şiire rastlanmıştır. Bu şiirler kaynaklarda bulunmadığından söz konusu şiirlerin müellife ait olup olmadığı da tespit edilememiştir.

Eserde ayet, hadis haricinde söyleyeni belli olmayan aktarımlarda قيل، وقال gibi ifadeler kullanılırken söyleyeni belli olan yerlerde kişinin adı, nisbesi yahut lakabı kullanılmıştır. Bu kişilerin tam adının kullanılmaması onların tespitini de zorlaştırmıştır. Söz konusu bu alıntıların kaynakları bazen belirtilmemiş, bazen de dolaylı yoldan söylenmiş yahut açıkça zikredilmiştir.

Şiirde olduğu gibi nesirde de bir kişiye ait olup başka bir kişiye yahut birden fazla kişiye nispet edilen sözler de mevcuttur.

Müellif misal veririrken darb-ı mesellerden de yararlanmış ve bunların çoğunun hikâyesini konu içerisinde anlatmıştır.

Müellifin h. 710 yılında vefat etmesine rağmen eserde özellikle ekseriyetle dördüncü bölümün ortasında, az da olsa diğer bölümlerde de 710 yılından sonraki hadiselerden bahsedildiği tespit edilmiştir. Burada dördüncü bölümdeki tarihler düzenli olmayıp 740 yılından sonra 600 yılına, akabinde 200'lü yıllardan bahsedilerek tekrar 700'lü yıllara dönülmüştür. Bu noktada dikkati çeken husus ise, bu eklenen bölümlerde çoğunlukla Yemen ve Yemen ülkesindeki şehirlerdeki sosyal yaşam, tarihi zenginlikler, yağmur, sel, yangın

gibi doğal afetlerin yanı sıra çekirge istilaları ve veba gibi salgınlardan tarih ve yer ismi zikredilerek bahsedilmesidir. Kimi zaman Mısır, Şam, Bağdat gibi şehirlerle ilgili bilgiler de verilmiştir. Sonradan eklenen bu metinlerde ara ara bu bilgilerin el-Ḥazrecî'nin tarihinden alıntılandığı ifade edilmişse de kimi zaman alıntılarının ondan olduğu ya da başkasına ait olduğu zikredilmemiştir. Yapılan araştırmalar neticesinde bu kişinin Muvaffakuddîn Ebu'l-Ḥasen 'Ali b. el-Ḥasen b. Ebî Bekr b. el-Ḥasen el-Ḥazrecî ez-Zebîdî (ö. 812/1409) olduğu ve burada bahsi geçen eserlerinin de *el-Uḫûdu'l-Lu'lu'îyye fî Târîhi'd-Devleti'r-Rasûliyye* ve *Mir'âtu'z-Zemen fî Târîhi Zebîd* ve *'Aden* gibi eserleri olduğu tespit edilmiştir.

Bunların hâricinde eserde, Ḥalîl b. Aybek eş-Şafedî (696-764/1296-1363), Cemâluddîn Abdurrahîm el-İsnevî (704-772/1304-1370), 'Abdulḫâdir el-Ḳuraşî (696-775/1297-1373) gibi, müellifin vefat tarihinde çocuk yaşta olan âlimlerin eserlerinden yapılan alıntılar da mevcuttur. Tüm bunlar, bu eserin zaman içerisinde bazı müdahalelere maruz kaldığını ortaya koysa da eserin es-Serûcî'ye ait olduğu tüm kaynaklarda sabittir.

Müellifin vefatından sonra eklenen metinler yalnız Atıf Efendi ve Mektebetü'l-Esed nüshasında yoktur. Ekseriyetle 4. bölümünde karşılaşılan bu ilavelerin ilk kısımlarda Esad Efendi nüshasında olmaması bu nüshanın asıl metinden görülerek yazıldığını düşündürse de Esad Efendi'de beşinci bölümde diğer nüshalarda var olan yahut eksik olan birkaç yerde 900'lü tarihlere rastlanması bu savı da çürütmüştür.

Herhangi bir konudan bahsedilirken ara ara Yemen ve Yemen'deki olaylarla konunun kesilmesi sebebiyle, sonradan esere yapılan bu ilavelerin Yemenli bir müstensih tarafından yapılması kuvvetle muhtemeldir.

Müellif hattına ulaşılabilmesi, çok sayıda yazım yanlışı ve konu karmaşıklığı olan müstensih hatlarının ekseriyetinin de sonradan eklenen bazı metinlerle tahrif edilmiş olması eserin sıhhatine zarar vermiş olsa da, sonradan eklenen metinlerdeki konuşma üslubuyla kıyaslanınca müellifin kendine has edebi, sanatlı ve kendinden emin üslubu, bu metinlerden hangisinin müellifin kaleminden çıktığını okuyucuya ayırt ettirecek mükemmellikte ve olgunluktadır.

Sonuç

Ahmed b. İbrâhîm es-Serûcî hayatını ilme, ilim meclislerine ve medreselere adanmış devrin önemli şahsiyetlerinden ders almış ve çok sayıda talebeye ders vererek hocalık vazifesini de yerine getirmesinin yanı sıra kadılık makamında da bulunmuş âlim bir zattır.

Tuhfetu'l-Aşhâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb adlı eseri, çok sayıda farklı disiplinlerdeki konuları ele alması açısından önemli bir çalışmadır. İşlediği konularda öncelikle ayet ve hadislerden istişhâdlarda bulunan, fıkha dair meselelere değinerek bunları çözümleyen ve kimi zaman tefsir ilmine dair anekdotlara yer veren İslâmî edebiyatın en güzel örneklerinden biridir. Klasik Arap dili edebiyatı ve kültür tarihinin temelini oluşturan başta ayet, hadis olmak üzere kadîm şâirlerin şiirleri, hutbeler, eyyâmu'l-Arab, ahbâr, muhadarât, mucalese, darb-ı mesel, efsane, menkıbe, makâme, mizah, resâil ve mukâtebât gibi çok sayıda türü içinde barındıran bir dil ve edebiyat kaynağı olmasının yanı sıra ele almış olduğu tarihi konular çerçevesinde bir tarih kitabını andırırken şehirler, ülkeler, camiler ve ender bilinen yerlere dair verdiği bilgilerle de bir coğrafya kitabı yahut seyahatname niteliği taşımaktadır. Ayrıca işlemiş olduğu konularda toplum yapısı ve yaşayışına ayna tutan sosyolojik bir eser özelliği de göstermektedir.

Ahmed b. İbrâhîm, Kur'ân-ı Kerîm başta olmak üzere Kutub-u Sitte ve diğer hadis, tefsir ve kıraat gibi İslâmî ilimler sahasında yazılmış kıymetli eserlerin künhüne vakıftır. Nitekim dilbilim ve Klasik Arap edebiyatı alanında pek çok eseri okuyan müellif, bunlarla da sınırlı kalmayarak tıp, botanik, tabiat bilim ve ilm-i neseb gibi alanlarda kaleme alınmış eserlerden de yararlanarak burada geçen konuları edebiyat ve sanat gibi disiplinlerle ilişkilendirerek ustalıklı harmanlamıştır.

Sonuç olarak tüm bu bilgiler doğrultusunda bu çalışmada Şemsuddîn es-Serûcî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilerek *Tuhfetu'l-Aşhâb ve Nuzhetu Zevi'l-Elbâb* adlı eseri nüshalarının tavsifi, telif sebebi, muhtevası ve metodu gibi alt başlıklar halinde incelenerek ilim dünyasına tanıtılmış ve bu alanda çalışma yapan araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Kaynakça

- ‘Âşûr, S. ‘A. (1992). *el-Mucteme ‘u’l-Mısrî fi ‘Asri Selâtinî’l-Memâlik*, Kahire: Dâru’n-Nahdâti’l-‘Arabiyye.
- Bağdatlı, İ. P. (1339/1920). *İdâhu’l-Meknûn fi’z-Zeyl ‘alâ Keşfi’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kutub ve’l-Funûn*. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabî.
- _____ (1951). *Hediyetu’l-‘Ârifîn Esmâ’u’l-Mu’ellifîn ve Âşâru’l-Muşannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabî.
- Brockelmann, C (t.y.). *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî (2. bs.)*. (es-Seyyid Ya’kûb Bekr çev.). Kahire: Dâru’l-Me‘ârif.
- _____ (1937). *GAL*, suppl. Leiden: E. J. Brill.
- Bursalı, M. T. (t.y.). *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral Yay.
- Dayf, Ş. (1990). *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî 6 (2. bs.)*. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif.

- Ebû Hıyyân el-Endelusî, M. (2010). *el-Baħru'l-Muħîf*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- el-'Askalânî, İ.H. (1972). *ed-Duraru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Şâmine*. Şayderâbâd: Meclis Dâ'irati'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye.
- _____ (1998). *Ref'ul-İşr 'an Kuḍâti Mışr*. 'Ali Muḥammed 'Umar (thk.). Kahire: Mektebetu'l-Ḥâncî.
- _____ (2002). *Lisânu'l-Mizân*. Beyrut: Mektebetu'l-Maḥbû'âti'l-İslâmiyye.
- el-'Umarî, Ş. A. (2005). *Mesâliku'l-Ebşâr fî Memâliki'l-Emşâr*. Mehdî en-Necm (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- el-Elbânî, M.N. (t.y.). *et-Ta'likâtu'l-Hisân 'alâ Şahîhi İbn Hibbân*, 'Alâ'uddîn 'Ali b. Belbân el-Fârisî (Yay. haz.). Dâru Bâvezîr.
- el-Ğazzî, K. (1419/1998). *Nehru'z-Zeheb fî Târihi Haleb (2.b.s.)*. Halep: Dâru'l-Kalem.
- el-Ḥadramî, T. (2008). *Kilâdetu'n-Nahr fî Vefeyâti A'yâni'd-Dehr*. Cidde: Dâru'l-Minhâc.
- el-Ḥamevî, Y. (1977). *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Şâdir.
- el-Kârî, 'A. (2009). *el-Eşmâru'l-Ceniyye fî Esmâ'i'l-Ḥaneḫiyye*. 'Abdulmuḫsin 'Abdullah Aḫmed (thk.). Irak: Merkezu'l-Buḫûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye.
- el-Kaysî, M. (1993). *Tavḍihu'l-Muştebeh fî Dabḫi Esmâ'i'r-Ruvât ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Kunâhum*. Muḥammed Nu'aym el-'İrksûsî (thk.). Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle.
- el-Kefevî, M. (t.y.). *A'lâmu'l-Aḫyâr min Fuḫahâ'i Mezhebi'n-Nu'mân el-Muḫtâr (Yazma Eser)*. Mektebetu'l-Ustâz ed-Duktûr Muḥammed b. Turkî et-Turkî. vr. 1^b-414^b.
- el-Kuraşî, 'A. (t.y.). *el-Cevâhiru'l-Muḫiyye fî Ṭabaḫâti'l-Ḥaneḫiyye*. Ḥayderâbâd: Maḥba'atu Meclis Dâ'iratu'l-Me'ârif en-Nizâmiyye.
- el-Leknevî, M. (1304/1887). *el-Fevâ'idu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Ḥaneḫiyye*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- el-Maḫrîzî, A. (1991). *Kitâbu'l-Muḫaffâ el-Kebîr*. Muḥammed el-'Aylâvî (thk.). Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî.
- _____ (1997). *es-Sulûk li-Ma'rifeti Duveli'l-Mulûk*. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ(thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

- _____ (1998). *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hiṭaṭ ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- el-Yâfi'î, 'A. (1997). *Mir'âtu'l-Cinân ve 'İbratu'l-Yakazân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- en-Nuveyrî, A.(t.y.). *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*. Necîb Muştafâ Fevvâz ve Hikmet Fevvâz(thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- eş-Şafedî, H. (1998). *A'yânu'l-'Aşr ve A'vânu'n-Naşr*. 'Ali Ebû Zeyd ve Maḥmûd Sâlim Muḥammed vd. (thk.). Şam: Dâru'l-Fikr.
- _____ (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Aḥmed el-Arnâ'ût ve Turkî Muştafâ (thk.). Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî.
- eş-Şâlihî, M. (1993) *Subulu'l-Hudâ ve'r-Reşâd fi Sîrati Ḥayri'l-'İbâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- es-Seḥâvî, M. (t.y.). *eḍ-Ḍav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- es-Serûcî, A (h. 1008). *Tuḥfetu'l-Aşhâb fi Nuzheti Zevi'l-Elbâb (Yazma Eser)*. Süleymaniye Yazma Eser Ktp.: Atîf Efendi Nüşhası, vr. 1^b-178^b.
- _____ (1997). *Edebu'l-Kaḍâ'*, Şiddîkî b. Muḥammed Yâsîn (thk.). Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye.
- _____ (h. 1012) *Tuḥfetu'l-Aşhâb fi Nuzheti Zevi'l-Elbâb (Yazma Eser)*. el-Mektebetu'l-Esedi'l-Vataniyye Ktp.: el-Mektebetu'l-Esed Nüşhası, vr. 1^b-293^b.
- _____ (2009). *Nefeḥâtu'n-Nesemât fi Vusûli İhdâ'i's-Sevâb li'l-Emvât*. Şevket b. Rifkî Şehâltûğ (thk.). ed-Dâru'l-Eseriyye.
- _____ (h.1106). *Tuḥfetu'l-Aşhâb fi Nuzheti Zevi'l-Elbâb (Yazma Eser)*. Süleymaniye Yazma Eser Ktp.: Esad Efendi Nüşhası, vr. 1^b-184^b.
- es-Suyûtî, 'A. (1964). *Buḡyetu'l-Vu'ât fi Ṭabaḳâti'l-Luḡaviyyîn ve'n-Nuḥât*. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (thk.). Maṭba'atu İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve Şurekâh.
- _____ (1967). *Ḥusnu'l-Muḥâḍara fi Târihi Mısr ve'l-Kâhira*. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm(thk.). Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye.
- et-Temîmî, T. (1983). *eṭ-Ṭabaḳâtu's-Seniyye fi Terâcimi'l-Ḥaneḫiyye*. 'Abdufettâḥ Muḥammed el-Ḥilv (thk.). Dâru'r-Rifâ'î.
- ez-Zebîdî, M. (2001). *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 'Ali Hilâlî (thk.). Kuveyt: Mu'essesetu'l-Kuveyt.

- ez-Zehebî, M. (1985). *Zuyûlu'l-İber fî Haber Men Ğaber*. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- _____ (t.y.). *Zeylu Târîhi'l-İslâm*. Riyad: Dâru'l-Muğnî.
- ez-Zeyla'î, 'A. (1997). *Naşbu'r-Râye li Eḥâdîsi'l-Hidâye me'a Hâşiyetihi Buğyetu'l-Elma'î fî Tahrici'z-Zeyla'î*. Muhammed 'Avvâme (thk.). Beyrut: Mu'essesetu'r-Reyyân li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr.
- ez-Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ (5. b.s.)*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- Gildiroğlu, Rabia (1993). *es-Serûcî'nin "Edebu'l-Kâdî" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Habergetiren, Ö. (2011, Temmuz-Aralık). İlk Mufassal Hidâye Şârihi: Ebu'l-Abbâs es-Serûcî (637-710/1239-1310) Hayatı ve Eserleri. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 26, 101-117.
- Habergetiren, Ö. ve Koçyiğit, Y. (2018, Aralık). Ebu'l-Abbâs es-Serûcî'nin Nefehâtü'n-Nesemât fî Vusûli İhdâi's-Sevâbi li'l-Emvât İsimli Risalesi Tahric, Tahlil ve Tercüme. *Journal of History Culture and Art Research*, 3(1), 760-781.
- İbn Hurdâzbih, 'U. (1889). *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Şâdir.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, M. (1428/2007). *et-Ṭuruḡu'l-Hukmiyye fî's-Siyâseti's-Şer'iyye*. Nâyif b. Aḥmed el-Hâmed (thk.). Mekke: Dâru 'Alimi'l-Fevâ'id.
- İbn Keşîr, 'Î. (1990). *el-Bidâye ve'n-Nihâye (7. bs.)*. Beyrut: Mektebetu'l-Me'ârif.
- İbn Kutilûboğâ Z.K. (1992). *Tâcu't-Terâcim*. Muhammed Ḥayr Ramaḍân Yûsuf (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- İbn Râfî', M. (1982). *el-Vefeyât*. Şâlih Mehdî 'Abbâs (thk.). Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle.
- İbn Tağrîberdî, Y. (1375/1956). *ed-Delîlu's-Şâfi 'ale'l-Menheli's-Şâfi*. Fehîm Muhammed Şeltût (thk.). Kahire: Mektebetu'l-Ḥâncî.
- _____ (1984). *el-Menhelu's-Şâfi ve'l-Mustevfâ Ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Emîn. Kahire: el-Hey'etu'l-Mışriyye el-'Âmme li'l-Kitâb.

- _____ (t.y.). *en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhira*. Mısır: Vizâratu's-Şekâfe ve'l-İrşâdu'l-Kavmî el-Mu'essesetu'l-Mısrıyye el-Âmme.
- İbnu'l-İmâd, 'A. (1993). *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*. 'Abdulkâdir el-Arnâ'ût - Maḥmûd el-Arnâ'ût (thk.). Beyrut: Dâru İbn Keşîr.
- İbnu'l-Verdî, Z. 'U. (1996). *Târîhu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Kâtip Çelebi, M. (1941). *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî.
- _____ (2010). *Sullemu'l-Vuşûl ilâ Tabakâti'l-Fuḥûl*. Ekmeleddin İhsanoğlu (dzl.). İstanbul: Merkezu'l-Ebhâs li't-Târîh ve'l-Funûn ve's-Şekâfeti'l-İslâmiyye.
- Kehhâle, 'U. (t.y.). *Mu'cemu'l-Mu'ellifin Terâcim Muşannifi'l-Kutubi'l-'Arabıyye*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle.
- Koca, F. (2004). el-Merġinânî, Burhâneddîn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay. 29, 182-183.
- Komisyon (1980). *Fihris Maḥḫûât Dâri'l-Kutubi'z-Zâhiriyye (el-Fıkhü'l-Hanefî)*. Muḥammed Muḫî' el-Hâfız (Yay. haz.). Şam: Matba'atu'l-Ḥicâz.
- _____ (2003). *el-Mevsû'âti'l-Muyessera fî Terâcimi E'immeti't-Tefsîr ve'l-İkrâ' ve'n-Naḫv ve'l-Luġa*. Velîd b. Aḫmed el-Ḥuseyn ez-Zubeyrî, İyâd b. 'Abdillâḫif el-Kaysî vd. (drl. ve dzl.). İngiltere: al-Bukhary Islamic Center.
- _____ (2006). *el-Mevsû'âti'l-Fıkhıyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evḳâf ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye.
- Özel, A. (1990). *Hanefî Fıkh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- _____ (2009). es-Serûcî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay. 36, 572-573.
- Plessner, M. (1979). Surûc. *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (2. bs.). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi. 11, 66-67.
- Sezgin, F. (1991). *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*. (Maḥmûd Fehmî Ḥicâzî çev.). Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'ûd el-İslâmiyye.
- Uludaġ, S. (1996). Fütüvvet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay. 13, 259-261.
- Yiġit, İ. (2004). Memlûkler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay. 29, s. 90-97.

Elektronik Kaynaklar

- ed-Diyârbekrî, H. *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfusi'n-Nefîs.*
<http://shamela.ws/browse.php/book-9784#page-90> (Erişim tarihi:
 30.05.2019).
- <http://ahbab-taiba.com/vb/archive/index.php/t-21004.html> (Erişim tarihi:
 14.06.2019).
- <http://islamport.com/k/mjl/6398/58905.htm> (Erişim tarihi: 14.06.2019).
- <http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-108686> (Erişim tarihi:
 30.05.2019).
- <http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-45084> (Erişim tarihi:
 30.05.2019)
- <http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-89538> (Erişim tarihi:
 30.05.2019) (Erişim tarihi: 14.06.2019) [http://www.k-](http://www.k-tb.com/manuscrit/asad32983-)
 tb.com/manuscrit/asad32983-
- <http://www.k-tb.com/manuscrit/asad40492-> (Erişim tarihi: 14.06.2019)
- <http://www.k-tb.com/manuscrit/asad46003-> (Erişim tarihi: 14.06.2019)
- <https://al-maktaba.org/book/5678/101480#p1> (Erişim tarihi 14.06.2019)
- <https://al-maktaba.org/book/5678/30764#p1> (Erişim tarihi 14.06.2019)
- https://archive.org/download/sadik20082008_gmail_Word_20151128_1838
 (Erişim tarihi: 14.06.2019)
- <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc31451j> (Erişim tarihi:
 13.06.2019)
- <https://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/i%C3%A7mi-mahmud>
 k%C3%BCt%C3%BCphanesi (Erişim tarihi: 29.05.2019)
- <https://www.minhajsalafi.com/kutub/faharese/Web/5678/010.html> (Erişim
 tarihi: 14.06.2019)
- Erişim tarihi: 29.05.2019) Komisyon, *Hizânetu't-Turâs,*
[http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-49818.](http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-49818)

- ¹ es-Serûci'nin tam adı ile ilgili bilgi için bk. Nuveyrî, s. XXXI/162; ez-Zehebî, 1985, s. IV/24; İbnu'l-Verdî, 1996, s. II/251; el-'Umarî, 2005, s. XXVII/331; Ebû Hayyân el-Endelüsî, 2010, s. IV/675; eş-Şafedî, 2000, s. IV/259; eş-Şafedî, 1998, s. I/99, 166, III/312, IV/211; el-Yâfi'î, 1997, IV/186; İbn Keşîr, 1990, s. XIII/352, XIV/58, 60; Muḥammed b. Râfi', el-Vefeyât, 1982, I/280; 'Abdulkâdir el-Ḳuraşî, [t.y.], s. I/53, 299, II/316; Cemâluddîn Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeyla'î, 1997, s. I/15-16; el-Makrîzî, 1997, s. II/241, 338, 455, III/31; el-Makrîzî, 1998, s. IV/60; el-Makrîzî, 1991, s. I/348; İbn Hacer el-'Asḱalânî, 2002, s. VIII/125; İbn Hacer el-'Asḱalânî, 1972, s. I/103; Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Ali b. Muḥammed b. Aḥmed b. Hacer el-'Asḱalânî, 1998, s. 41; İbn Taḡrıberdî, 1984, s. I/201; İbn Taḡrıberdî, 1956, s. I/34; İbn Taḡrıberdî, [t.y.], s. VII/128; İbn Ḳuṭlûboḡâ, 1992, s. 107; es-Suyûfî, 1967, s. I/468; el-Ḥadramî, 2008, s. VI/58; Kâtip Çelebi, 2010, s. I/114; İbnu'l-İmâd, 1993, s. VIII/44; el-Ġazzî, 1998, s. I/434; el-Leknevî, 1887, s. 13; ez-Ziriklî, 2002, s. I/86; Kehhâle, [t.y.], s. I/89; el-Elbânî, [t.y.], s. I/21; el-Mevsû'ati'l-Muyessera, 2003, s. I/131; el-Mevsû'ati'l-Fıkhîyye, 2006, s. XXXVIII/396.
- ² Hediyetu'l-'Ârifin ve el-Fevâ'idu'l-Behiyye'de "b. İshâk" (بن إسحاق) şeklinde geçmektedir. Bk. el-Leknevî, 1887, s. 13; Bağdatlı İsmâil Paşa, 1951, s. I/104.
- ³ Arapçada Serûc (سروج) olarak zikredilen bu beldenin ismi Surûc, Sürûc, Suruç gibi farklı şekillerde telaffuz edilmiştir. İlk çağlardan Ortaçağ'a kadar işlek yollar üzerinde bulunan geçiş merkezi olması, el-Cezire'yi Akdeniz'e bağlayan yollardan birinin buradan geçmesi gibi sebeplerden dolayı Serûc tarihte önemli bir vilayet olmuştur. Arap tarihçileri ve coğrafyacılar burayı yukarı el-Cezire'nin batısındaki Diyâr-ı Muḍar'a bağlı Harran'a yakın bir belde olarak tarif etmişlerdir. Günümüzde ise Şanlıurfa'nın bir ilçesi olarak bilinmektedir. (Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbn Ḥurdâzbih, 1889, s. 246; Yâkût el-Ḥamevî, 1977, s. III/216-217; el-'Umarî, 2005, s. XXVII/45; Kâtip Çelebi, 2010, s. V/19; el-Ġazzî, 1998, s. I/433; Plessner, 1979, s. XI/66-67.)
- ⁴ İbn Taḡrıberdî buranın 713 yılının sonlarında Serûc ile birlikte yıkıldığını belirtmiştir. Bk. İbn Taḡrıberdî, 1984, s. I/206.
Yapılan araştırmada kaynaklarda Beşûne (بشونة) adıyla bir bilgiye rastlanmamış, ancak Şam ile Ezri'ât arasında Besne yahut Beseniyye (بشنة/بشينة) adıyla bir köy tespit edilmiştir. Bk. Yâkût el-Ḥamevî, 1977, s. I/338; ez-Zebîdî, 2001, s. XXXIV/230.
- ⁵ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. 'Abdulkâdir el-Ḳuraşî, [t.y.], s. II/62-63; İbn Ḳuṭlûboḡâ, 1992, s. 262; Kâtip Çelebi, 1941, s. I/472, 555, 569, II/1680.
- ⁶ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. es-Suyûfî, 1967, s. I/381.
- es-Serûci'nin hadis dinlediği alimlerin başında zikredilen bu zât es-Serûci hakkında bilgi veren eserlerde 633/1235 yılında vefat eden Ebû Ḥiḱş 'Umar b. el-Ḥasen Ebu'l-Ḥattâb b. Diḡye ile karıştırılabilmektedir.
- ⁷ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 2000, s. XV/247; 'Abdulkâdir el-Ḳuraşî, [t.y.], s. I/252.
- ⁸ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer el-'Asḱalânî, 1972, s. I/425; et-Temîmî, 1983, s. II/156.
- ⁹ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 2000, s. XX/152-153.
- ¹⁰ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 1998, s. I/166-167.
- ¹¹ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 2000, s. V/222; İbn Taḡrıberdî, 1984, s. I/58-59.
- ¹² Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 1998, s. I/718-719; ez-Ziriklî, 2002, s. II/62.
- ¹³ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 2000, s. XXIX/106-109; eş-Şafedî, 1998, s. V/644-652; İbnu'l-İmâd, 1993, s. VIII/236-238; Kâtip Çelebi, 1941, s. I/81.
- ¹⁴ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. 'Abdulkâdir el-Ḳuraşî, [t.y.], s. II/386.
- ¹⁵ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 1998, s. V/560; 'Abdulkâdir el-Ḳuraşî, [t.y.], s. II/213.
- ¹⁶ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 2000, s. XIX/306; 'Abdulkâdir el-Ḳuraşî, [t.y.], s. I/54; İbn Taḡrıberdî, 1984, s. VII/412-413; el-Leknevî, 1887, s. 13.

- ¹⁷ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. ‘Abdulkâdir el-Şuraşî, [t.y.], s. II/224.
- ¹⁸ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 1998, s. III/312-313; İbn Râfî, 1982, s. I/278-280; ‘Abdulkâdir el-Şuraşî, [t.y.], s. I/54, 354; İbn Hacer el-‘Askalânî, 1972, s. IV/37-38; ez-Zirikli, 2002, s. IV/267-268.
- ¹⁹ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer el-‘Askalânî, 1998, s. 32; İbn Tağrıberdî, 1984, s. I/127; Habergetiren, 2011, s. 107.
- ²⁰ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 2000, s. VII/121-122; eş-Şafedî, 1998, s. I/284-285; el-Leknevî, 1887, s. 13.
- ²¹ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şafedî, 1998, s. I/265-266; es-Suyûtî, 1964, s. I/326.
- ²² Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer el-‘Askalânî, 1972, s. IV/100-101; İbn Kütübogâ, 1992, s. 211; el-Leknevî, 1887, s. 13; Bursalı, [t.y.], s. I/349; ez-Zirikli, 2002, s. IV/311.
- ²³ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. ‘Abdulkâdir el-Şuraşî, [t.y.], s. II/85.
- ²⁴ Müellifin bu medresede eğitim gördüğüne dair bilgi için bk. en-Nuveyrî, [t.y.], s. XXXI/259; el-Maqrîzî, 1997, s. II/338.
- ²⁵ Müellifin bu medresede eğitim gördüğüne dair bilgi için bk. en-Nuveyrî, [t.y.], s. XXXII/41, 58.
- ²⁶ Müellifin bu kurumlarda eğitim gördüğü ve ders verdiğine dair bilgi için bk. en-Nuveyrî, [t.y.], s. XXXII/41, 58.
- ²⁷ en-Nuveyrî, [t.y.], s. XXXI/162; ‘Abdulkâdir el-Şuraşî, [t.y.], s. I/53; İbn Kütübogâ, 1992, s. 108.
- ²⁸ el-Maqrîzî ve İbn Hacer el-‘Askalânî bu tarihi h. 691 olarak zikretmişlerse de Kadı Mu‘izzuddîn’in vefat tarihi bazı kaynaklarda h. 692 olarak da geçmektedir. Bk. ‘Abdulkâdir el-Şuraşî, [t.y.], s. II/201; el-Maqrîzî, 1991, s. I/348; İbn Hacer el-‘Askalânî, 1998, s. 41; İbn Tağrıberdî, 1984, s. V/390.
- ²⁹ Bazı âlimler, es-Serûcî’nin Mu‘izzuddîn en-Nu‘mân’ın yerine kadı seçecekleri zaman kadılık vazifesi için (dua amaçlı) zenzem içtiğini ve bunun akabinde kadılık görevine tayin edildiğini söylemişlerdir. Bk. İbn Hacer el-‘Askalânî, 1998, s. 41; et-Temîmî, 1983, s. I/261.
- ³⁰ İbn Keşîr bu süreyi müellifin görevden alınmasından günler sonra 12 Rabîulâhîr olarak ifade ederken el-Maqrîzî bu sürenin yalnızca 6 gün olduğunu söyler. Bk. İbn Keşîr, 1990, s. XIV/60; el-Maqrîzî, 1997, s. II/455.
- ³¹ el-Şuraşî’nin eserinden yapılan nakillerde es-Serûcî’nin vefatı h. 710 yılı olarak yazılmıştır; fakat burada kaynak olarak verilen aynı eserde 720 ifadesi yer almaktadır. Burada yazım yanlışlığı olması muhtemeldir.
- ³² Bunun haricinde es-Serûcî’nin vefat tarihi aynı müellife ait iki eserde de farklılık göstermiştir. Bk. Kâtip Çelebi, 1941, s. I/631; Kâtip Çelebi, 2010, s. I/114; Bağdatlı İsmâil Paşa, İdâhu’l-Meknûn, I, 241; Bağdatlı İsmâil Paşa, 1951, s. I/104.
- ³³ Bu bilgi es-Serûcî’nin öğrencisi İmam el-Ahmed b. ‘Abdilkâdir b. Ahmed b. Mektûm el-Şaysî el-Hanefî tarafından nakledilmiştir. Bk. İbn Tağrıberdî, 1984, s. I/204.
- ³⁴ Kaynakta bu adla geçen kütüphanenin Ayasofya Müzesinin I. Mahmud Kütüphanesi olması muhtemeldir. Buradaki eserler, 1968 yılında Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesine taşınarak burada “Ayasofya Özel Koleksiyonu” adıyla koruma altına alınmıştır.
- Bk. Erişim adresi: <https://ayasofyamuzesi.gov.tr/i/%C3%A7mi-mahmud-k%C3%BCt%C3%BCphanesi>.
- ³⁵ Bk. eş-Şâlihî, 1993, s. II/145, X/301; ed-Diyârbekrî, Târîhu’l-Hamîs fi Ahvâli Enfusi’n-Nefîs, Erişim adresi: <http://shamela.ws/browse.php/book-9784#page-90>.
- ³⁶ Esad efendi’de 4. Bölüm 130^a varlığında sona erip 5. Bölüme geçmiştir. Söz konusu 130^a varlığındaki konu Atif Efendi’de 101^a varlığında geçmi olup 4. Bölüm 150^b’ye kadar devam etmiştir. Dolayısıyla Esad Efendi’de Atif Efendi’deki yaklaşık 50 varak yoktur.
- ³⁷ Bk. es-Serûcî, h. 1008, vr. 45^a; es-Serûcî, h. 1106, vr. 57^b.
- ³⁸ Bk. es-Serûcî, h. 1008, vr. 3^b; es-Serûcî, h. 1106, vr. 4^b; es-Serûcî, h. 1012, vr. 4^b.

³⁹ Bk. es-Serûcî, h. 1008, vr. 167^a; es-Serûcî, h. 1106, vr. 157^b, 158^a.

⁴⁰ Bk. es-Serûcî, h. 1008, vr. 3^a; es-Serûcî, h. 1106, vr. 3^b.

⁴¹ Bk. es-Serûcî, h. 1008, vr. 8^a/34^b; es-Serûcî, h. 1106, vr. 11^a/45^a.

⁴² Muḥammed el-Merhûk'un bu eseri kendisinin yazdığı ifade edilmiştir; ancak o, burada yazar değil müstensihdir.

⁴³ Bu ad Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinin arşivinde "Saruci" olarak geçmektedir.

⁴⁴ Bk. es-Serûcî, 1997, s. 38; Özel, 2009, s. 573; Habergetiren, 2011, s. 112.

⁴⁵ Fütüvvet kelimesi için bk. Uludağ, 1996, s. 259-261.

**CORCİ ZEYDAN’IN “SELÂHADDÎN EYYUBÎ”
ROMANINDAKİ DEYİMLERİN TÜRKÇE ÇEVİRİLERİNİN
MONA BAKER ÇEVİRİ STRATEJİLERİNE GÖRE
İNCELENMESİ***

Osman Düzgün**

Sadiye İlhan***

Öz

Toplumların değer yargılarını ve yaşam koşullarını öğrenme konusunda deyimlerin önemli bir yeri vardır. Tarihten günümüze gelen birçok söz, geçmişten gelen ve dil yoluyla taşınan deneyimlerin sonucudur. Bu deneyim dil yoluyla taşınmaktadır. Çünkü dil alanı dışında insanı tam olarak tanıma imkânı neredeyse yoktur. Dünyada meydana gelen her şey neredeyse dil ile ilintilidir. Deyimler de o dilin kültür eksenli söz varlıklarıdır. Bu çalışmada deyim çevirisinde kullanılan stratejiler Mona Baker’ın çeviri stratejileri çerçevesinde incelenmiştir. Bu stratejiler benzer anlam benzer biçimle çeviri, benzer anlam farklı biçimle çeviri, açıklama yoluyla çeviri ve çıkarma yoluyla çeviri stratejileridir. Öncelikli olarak yukarıda adı geçen stratejilerin tanımları yapılmış; Arapça ve Türkçe deyimler tablo halinde gösterilerek örnekler verilmiştir. Aynı zamanda bu süreçte çevirmenin karşılaşacağı sorunlar üzerinde durulmuş ve bu sorunlara açıklık getirilmiştir. Ardından Zeki Megamiz tarafından kaynak dil Arapçadan Türkçeye ve Cuma Vural tarafından ara dil İngilizceden Türkçeye çevirisi yapılan Corci Zeydan’ın *Selâhaddîn Eyyubî* romanında tespit edilen deyimlerden bazıları örnekleme yoluyla yukarıda bahsedilen stratejiler kapsamında ele alınmış, kaynak metinden tablo düzeyinde örnekler verilerek incelenmiştir.

229

Anahtar Kelimeler: Corci Zeydan, Roman, Çeviri, Strateji, Deyim, Mona Baker

**Investigation of Jurji Zaidan’s “Saladin Ayyubi” Novel by Turkish
Translations According to Mona Baker’s Translation Strategies**

Abstract

Idioms have an important place in learning the values and living conditions of societies. Many sayings coming from the history to the present, are the results

* Araştırma makalesi/Research article

** Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Ed. Bölümü, Mütercim-Tercümanlık (Arapça) A.B.D., e-posta: oduzgun@ybu.edu.tr

*** Yüksek lisans öğrencisi, Mütercim-Tercüman, T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, e-posta: ilhannsadiye@gmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 01.05.2020

Makale Kabul Tarihi :24.06.2020

NÜSHA, 2020; (50): 229-258

of the past experiences. These experiences are carried through language. Because there is almost no possibility of knowing people without language. Almost everything occurring in this world is related to language. Idioms are the cultural based vocabulary assets of a language. In this study, the strategies used in idiom translation were examined within the framework of Mona Baker's translation strategies. These strategies are translation with similar meaning and form, similar meaning but dissimilar form, translation by paraphrase, translation by omission. Firstly, the above mentioned strategies are defined; Arabic and Turkish idioms are shown in tables and examples are given. At the same time, the problems that the translator will encounter in this process are emphasized and these problems are clarified. The idioms determined in the novel of Jurji Zaidan, which was translated from Arabic to Turkish by Zeki Megamiz and translated from English as the second source to Turkish by Cuma Vural were examined within the scope of the above mentioned strategies, and they were examined by giving examples from the source text.

Keywords: Jurji Zaidan, Novel, Translation, Strategy, Idiom, Mona Baker

Structured Abstract

Idioms are cultural heritage words that are used outside of real meaning and have a unique metaphor meaning, which are said to make the expression more meaningful, concise and impressive, That's a cultural heritage that may change meaning over time and may be used in different meanings or new species may be formed.

Idioms are groups of words that carry the cultural accumulation, common value judgments of a society from past to the future and bring richness and fluency to the language. Transferring this cultural accumulation from one society to another is possible through translation. Translating idioms from one language to another is a challenging process. Because idioms are cultural richness and it is not enough to convey the meaning while translating, but it is also necessary to pay attention to the ordering of the phrases and phrases.

It is also important to create a similar effect of the source language reader on the target reader within formal and cultural features of the text. In addition, idioms have an important place in learning society's value judgments and living conditions. Because there is almost no possibility of knowing people without language. Almost everything occurring in this world is related to language. These experiences are carried through language. Idioms are the cultural based vocabulary assets of a language. Based on this, we will examine the idioms that are the subject of our study in the context of Mona Baker's translation strategies.

The strategy is a roadmap determined by the translator, guiding the translator about how to make a translation, and ensuring that the translation text remains in a certain order. Decisions taken by the translator in the context of translation strategies during the translation process are determined whether the cultural translation of the language will be successfully done. On the other hand, in order to use these strategies efficiently, the translator must know all linguistic features of both the source language and the target language and know closely the differences between the two cultures. Otherwise, a text that emerges from a translation made only by giving the meanings of the words does not go beyond being an incomprehensible text for the target reader.

In this study, the strategies used in idiom translation were examined within the framework of Mona Baker's translation strategies. These strategies are translation with similar meaning and form, similar meaning but dissimilar form, translation by paraphrase, translation by omission. Firstly, the above mentioned strategies are defined; Arabic and Turkish idioms are shown in tables and examples are given. At the same time, the problems that the translator will encounter in this process are emphasized and these problems are clarified. The idioms determined in the novel of Jurji Zaidan, which was translated from Arabic to Turkish by Zeki Megamiz and translated from English as the second source to Turkish by Cuma Vural were examined within the scope of the above mentioned strategies, and they were examined by giving examples from the source text.

This research has a cultural study aspect. It is determined that sometimes it is not possible to transfer a cultural expression from a source language to a target language in exactly the same way. The aim of the study is to determine the translation strategies used in idiom translation, to show the equivalence, difference and meaning losses in translated text via the mentioned strategies. As a result of the findings, formal and semantic differences were seen in the idiom translation as well as the the the equivalences at the formal and semantic levels were achieved. As can be understood from here, the main goal of the translation process is to convey the message given in the source language text to the target language text, preserving its meaning and style as much as possible. Likewise, the meaning and style features of the source text language should be preserved. Therefore, an ideal translation should be as true to the original and free as necessary. If the translation is free as much as possible without being true to its original, it is a new text rather than a translation. Since the translations, which are completely true to the original, will have 100 percent source text features, a structure that smells of translation appears in the target text.

Based on Mona Baker's strategies for translation of idioms, it was examined how the idioms in Jurji Zaidan 's "*Saladin Ayyubi*" novel which

translated from source language Arabic and intermediate language English to Turkish as the target language. In comparative text analysis, it was determined that translators did not follow the necessary strategies in creating target text, and often made translations independent of source text. The idioms existing in the source text is not felt in most parts of the target text. In this context, it was observed that translators did not succeed at idiom level in carrying the source culture to the target culture. As we have mentioned before, the translator must have a command of both languages and cultures, analyze the text very well and be able to interpret the expressions that make up the general structure of the text.

Giriş

İnsanlık tarihiyle yaşıt olduğu düşünölen çeviri etkinliği, tarih boyunca birçok çeviribilimci tarafından farklı şekillerde yorumlanmış ve farklı tanımlar yapılmışsa da bazı benzer ortak noktalarda buluşmuştur (Çakır, 2018, s. 5). Çeviribilimciler tarafından çeviri ile ilgili tanımlar ele alındığında, bazı çeviribilimcilerin çeviriyi bir tür yorumlama olarak değerlendirdiği görölecektir. Örneğin Sebahattin Eyüboğlu, “her çevirinin bir tür yorum olduğunu, bu nedenle değişken ve görece bir etkinlik olarak ele alındığını belirtmiştir” (Rıfat, 2008, s. 153). Akşit Göktürk (2014, s. 15) çeviriyi, “başka dillerin tanımladığı başka dünyaların tanıtılması” şeklinde ifade etmiştir. Buna göre farklı toplumlar birçok alanda oluşturduğu çalışmalarını çeviri yoluyla paylaşma imkânı bulabilmektedir. Diğer taraftan çeviri, insanın iç dünyasının dışa yansımasıdır. Bu yüzden çeviri ile dil bir bütündür (Ece, 2010, s. 9). Bazı çeviribilimciler, insanların çok eski dönemlerde mağara duvarlarına resimler yaptığını, sonraki nesillere bir mesaj taşıması sebebiyle bu resimlerin çeviri işlevi üstlendiği görüşünü ileri sürmüştür. Bu görüşün temeli, çevirinin dilsel bakımdan ele alınmasına, aslında bazı işaretler yoluyla anlam oluşturma süreci olarak tanımlanmasına dayanmaktadır (Yücel, 2016).

Peter Newmark çevirinin, bir dilde oluşturulan metnin içerdiği anlamın kaynak dil normlarına uygun olarak hedef dile aktarılması işlemini olduğunu savunurken Eugène Nida ve Charles Taber’e göre çeviri, kaynak dilde oluşturulmuş olan metnin hedef dile anlam ve biçim açısından mümkün olan en yakın biçimiyle aktarılmasıdır (Aksoy, 2002, s. 53-54).

Çeviri işleminin temel hedefi, kaynak dil metninde verilen mesajı hedef dil metnine anlam ve üslup özelliklerini olabildiğince koruyarak aktarmaktır. Aynı şekilde kaynak metnin dilinin anlam ve üslup özellikleri de korunmalıdır. Dolayısıyla ideal bir çeviri elden geldiğince aslına sadık ve gerektiği kadar da serbest olmalıdır. Eğer çeviri aslına sadık kalmadan olabildiğince serbest olursa ortaya çıkan, çeviriden ziyade yeni bir metindir. Tamamen aslına sadık kalınan

çeviriler de yüzde yüz kaynak metin özelliklerini taşıyacağı için hedef metinde çeviri kokan bir yapı ortaya çıkar.

Çalışmamızın konusu olan deyim çevirisi ise çeviribilim açısından karşımıza çıkan zor süreçlerden biridir. Çünkü kesin yargıları, basit olayları anlatan cümlelerin bir dilden başka bir dile çevrilmesi, anlamın tıpatıp aktarılması zor değildir. Fakat deyim gibi kültür yoğunluklu kalıplaşmış öğeleri bir dilden başka bir dile aktarırken birebir karşılığını bulmak oldukça zordur. Eğer bu tür sözcükler kelimesi kelimesine aktarılırsa, aktarılan dile yabancı bir anlatım, o dilde anlamı olmayan bir söz dizisi ortaya çıkar. Örneğin “Sultanahmet’te dilenip Ayasofya’da sadaka vermek” gibi bir deymi başka bir dile sözcüğü sözcüğüne çevirmek, o dil kültüründe anlamsız bir yapı ortaya çıkaracaktır (Aksan, 2000, s.76, akt. Doğru, 2011, s. 137).

Deyim genel olarak gerçek anlam dışında kullanılan kendine özgü mecaz bir anlamı olan, ifadeyi daha anlamlı, özlü ve etkileyici kılmak için söylenen söz varlıkları olup toplumların, kültürel birikimi sonucu ortaya çıkan, zamanla anlam kaymasına uğrayıp farklı anlamlarda kullanılan veya yeni türleri oluşabilen birer kültürel mirastır. Aksan (1999, s. 91) deymi “Bir dili konuşan toplumun dünya görüşü, yaşam biçimi, çevre koşulları, gelenek, görenek ve inançları, önem verdiği varlık ve kavramları kısaca maddi ve manevi kültürü yansıtan, o toplumun düşünme biçimini hatta nükte ve buluşlarını ortaya koyan, dilbilim açısından olduğu kadar yazın ve halkbilim açısından da önemli sözlerdir” şeklinde tanımlamıştır. Çotuksöken (1988, s. 7) ise deymi şöyle tanımlar: “Deyimler toplumdaki insanların yaşam biçimini ve değer yargılarını ortaya koyan, az sözle çok kavram ve yargının anlatıldığı söz gruplarıdır. Bunlar toplumların varoluş süreci içinde oluşur, kuşaktan kuşağa aktarılır, zamanla bir kısmı unutulup, yeni durum ve oluşumlar karşısında yenileri ortaya çıkabilir”. Hatipoğlu ise (1982, s. 28) “Anlatım gücünü arttırmak için, gerçek anlam dışına kayan, bazı kelimeleri değişmediği halde bazıları değişip çekimlenebildiği, kalıplaşmış birden çok kelimedir” şeklinde tanımlamıştır. Deyimler etkileyici bir anlatım tarzına sahip olan ve birçoğu gerçek anlamı dışında ayrı bir anlamı olan kalıplaşmış sözcük topluluklarıdır. Deyim bir kavramı belirtmek için bulunmuş özel bir anlatım kalıbıdır ve genel kural niteliğinde bir söz değildir (Aksoy, 1984, s. 37-49). Yine deyim, bir kavramı, bir düşünceyi, bir olayı az sözle belirtmek ve daha etkili kılmak için başvurulan anlatım yollarından biridir (Özdemir, 1997, s. 5).

Deyim kavramı Arapçada, “ta‘bîr”, “mustalah”, “terkîb”, “mesel” gibi kelimelerle karşılanmaktadır. Türkçede ve İngilizcede olduğu gibi deyim tanımına yönelik yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır (Bilgin, 2014, s. 48-50). Arapçada mesel kavramı hem deyim hem de atasözleri için kullanılmaktadır. Meselin tanımıyla ilgili farklı yorumlar bulunmaktadır.

Örneğin İbn Reşik (akt. Eray, 2018, s. 14) mesel kavramını tanımlamak yerine, özelliklerini şu şekilde ifade etmiştir. “Mesel, mesel olarak isimlendirilir, çünkü mesel insan hafızasına benzer, insan onunla teselli bulur, öğüt verir, emreder veya yasaklar. Meselin üç özelliği vardır; bunlar, lafzın kısalığı, anlamın doğruluğu ve teşbihlerin güzelliğidir”. Modern dönem yazarlardan biri olan İmîl Nâsîf meseli şu şekilde tanımlamaktadır. “İnsanların şekil ve içerik bakımından beğendiği için insanlar arasında yayılan sonrakilerin öncekilerden değişiklik yapmaksızın naklettiği ilk söyleyeni bilinmese de ilk ortaya çıkışına sebep olan olaya benzer bir olay olduğunda tekrarlanan özlü sözdür” (Nâsîf, 1994, s. 7).

Deyimlerin belirgin özellikleri vardır. Deyimler mecaz anlam içeren kalıp ifadelerdir. Anonimdir, söyleyeni pek bilinmez. Yaygın bir kullanıma sahiptir. Bir olayı, durumu kısa yoldan daha etkili bir biçimde anlatmayı sağlarlar. Aynı dili konuşan halkın ortak hafızası olarak görüldüğü için sözün uzatılmasını engeller. Deyimler genelde iki veya daha fazla sözcükten oluşur. Bazı deyimler sözcük grubu şeklinde bazıları ise cümle şeklinde kullanılır. Kimi deyimler ikileme biçiminde de gelebilir. Ayrıca deyimler kültürel motifler içerir ve her millet kendi kültüründe, dininde ve çevresinde var olan unsurları deyimler yoluyla kullanıma sunar (Doğru, 2011, s. 29-31).

Tanımlarda görüldüğü gibi deyimler bir toplumun kültürel birikimini, ortak değer yargılarını geçmişten geleceğe taşıyan ve dile zenginlik ve akıcılık kazandıran sözcük gruplarıdır. Bu kültürel birikimin bir toplumdan diğerine aktarılması çeviri yoluyla mümkündür. Deyimleri bir dilden başka bir dile aktarmak zorlu bir süreçtir. Çünkü deyimler birer kültürel zenginliktir ve çevirirken yalnızca anlamı iletme yeterli olmayıp aynı zamanda söz ve söz öbeklerinin sıralamasına dikkat etmek gerekmektedir. Biçimsel ve kültürel özellikleriyle birlikte hedef okuyucu üzerinde kaynak metne benzer bir etkiyi oluşturmak da önemlidir. Bunu başarılı bir şekilde gerçekleştirmek için çevirmenin hem kaynak metnin hem de hedef metnin dilsel özelliklerine ve kültürel yapısına hâkim olması gerekmektedir.

1. Deyim Çevirisinde Yaşanan Zorluklar

Mona Baker’a (akt. Taş, 2017) göre bir çevirmen deyim çevirisinde iki güçlükle karşılaşır. Bunlardan birincisi “bir deyim fark edebilmek ve doğru yorumlamak”, ikincisi ise “bir deyim hedef dile iletildiği anlamın farklı yönlerini çevirebilme” zorluğudur. Bu bağlamda bakıldığında çevirmenin hem kaynak dile hem de hedef dile hâkimiyeti, dilin inceliği olarak vasıflandırılan deyimlerin fark edilmesi ve çevrilmesinde kilit rol oynamaktadır. Fark edilmeyen, anlaşılmayan ya da farklı anlaşılan bir deyim doğru çevrilmesi mümkün değildir. Aynı zamanda hedef dilde anlam kayıplarına yol açabilir.

Kaynak metinde bir yapının deyim olduğu anlaşıldıktan sonra yapılacak ikinci işlem hedef dile nasıl çevrileceğine karar vermektir. Deyim çevirisinde karşılaşılan sorunlar kimi zaman hedef dilde her zaman eşdeğerliğin olmaması şeklinde ortaya çıkarken kimi zaman da deyimden hedef dilde benzer bir deyim bulunup kullanım tarzının farklı olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Genel olarak deyim çevirisinde karşılaşılan sorunları şu şekilde sınıflandırabiliriz (Baker, 1992, s. 65, akt. Suçin, 2013, s. 183-187):

1.1. Metinde Geçen Deyimin Farkında Olmak

Deyimleri çeviri açısından bir çevirmenin karşılaşacağı temel sorun, karşılaştığı ifadenin deyim olup olmadığının farkında olmasıdır. Çünkü bir metinde var olan bir ifadenin deyim olduğunu fark etmek her zaman mümkün olmayabilir. Aşağıdaki tabloda bazı Arapça ifadeler ile bu ifadelerin geri çevirileri ile kastedilen anlamları verilmiştir.

Arapça Deyim	Geri Çeviri; <i>Deyimsel Çeviri</i>	Deyimin Anlamı
يُكَشِّرُ عَنْ أَنْيَابِهِ	Dişlerini göstermek	Birini tehdit etmek, sırtlamak
يُرَاهِنُ عَلَى الْجَوَادِ الْخَاسِرِ	Kaybeden at üzerine bahse girmek; <i>Yanlış ata oynamak</i>	Kaybedecek olan tarafa destek vermek
الْمَطْرَحُ ضَبِيقَ وَالْجِمَارِ رِقَاسَ	Mekân dar, eşek de çifte atıp duruyor; <i>İğne atsan yere düşmez.</i>	Bir yerin çok kalabalık olduğunu anlatmak için kullanılır.
كَالْمُسْتَجِيرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ	Kızgın topraktan ateşe sığınan biri gibi; <i>Yağmurdan kaçarken doluya tutulmak</i>	Bir tehlikeden sakınmaya çalışırken daha büyük bir tehlikeyle karşılaşmak.
يُصِيبُ عُصْفُورَيْنِ بِحَجَرٍ وَاحِدٍ	Tek taşla iki kuş vurmak; <i>Bir taşla iki kuş vurmak</i>	Tek bir işle iki sonuç elde etmek
هَذَا الشَّيْبَلُ مِنَ ذَاكَ الْأَسَدِ	Bu aslan yavrusu, o aslandandır; <i>Hih demiş babasının burnundan düşmüş.</i>	Cesaretiyle, kahramanlığıyla babasına çok benziyor.

Yukarıdaki tablodaki deyimler kolaylıkla fark edilebilecek türden deyimlerdir. Ancak bazı deyimlerin anlamı, sözcüklerin gerçek anlamlarıyla aynıdır (Aksoy, 1993, s.43). “Örneğin çoğu gitti azı kaldı”, “ismi var cismi yok”, “kimi kimsesi yok”, “dosta düşmana karşı”, “iyi gün dostu” gibi ifadeler yarı deyim niteliği taşımaktadır. Bu tür ifadeler makul bir sözcüksel yorum sundukları için ve içinde buldukları metin deyimsel anlamlarına işaret etmediği için şeffaf görülebilir (Suçin, 2013, s. 184). Baker’a (1992, s. 66) göre İngilizcedeki ve muhtemelen bütün dillerdeki deyimlerin büyük çoğunluğunun hem sözcüksel hem de deyimsel anlamları vardır. Örneğin “biriyle çıkma” ifadesi hem sözcüksel hem de deyimsel anlamıyla kullanılabilir. Sözcük anlamıyla “biriyle birlikte çıkmak” anlamını ifade eden bu deyim, deyimsel anlamıyla “biriyle romantik bir ilişkiye girmek, biriyle flört etmek” anlamını verebilir. Bu tarz ifadeler, sözcük oyunları yoluyla, okuyucular, dinleyiciler tarafından manipülasyona açık ifadelerdir. Bu tür ifadelerle karşılaşan çevirmen, ifadenin sözcüksel yorumunu kabul edip yapılan sözcük oyununun farkına varamayabilir. Hedef dildeki deyim hem biçim hem de anlam açısından kaynak dildeki deymi karşılamadığı sürece deyim üzerinde yapılan kelime oyununun başarılı bir şekilde hedef dilde yeniden üretilmesi zordur.

1.2. Kaynak Dil Deyiminin Hedef Dilde Karşılığının Bulunmaması

Kaynak dildeki deyimın eş değeri hedef dilde olmayabilir. Çünkü bir dilin çeşitli anlamları ifade etme veya etmeme biçimini tespit etmek kolay değildir. Bir dil bir anlamı tek bir sözcükle ifade ederken, başka bir dil aynı anlamı şeffaf bir ifadeyle anlatmayı tercih edebilir. Başka bir dil de aynı anlam için bir deyim kullanabilir. Örneğin Türkçede “seni bir yerden gözüm ısıyor” cümlesindeki “gözü ısırmak” deymi, “bir kimseyi tanıyacak gibi olmak” (Tdk, 2020) anlamına gelmektedir. Bu deyimın büyük ihtimalle Arapçada karşılığı yoktur. Bu durumda modern standart Arapçada söz konusu deyimın anlamı şeffaf bir ifadeyle أَشْعُرُوكَ أَنَّي رَأَيْتُكَ مِنْ قَبْلِ “seni daha önce gördüğümü seziyorum” şeklinde aktarılabilir.

Münferit sözcükler gibi deyimler de salt kültür odaklı olabilir. Ancak bu, kültür odaklı deyimlerin çevrilmez olduğu anlamına gelmez. Kültür odaklı deyimlerin çevrilmesinde yaşanan zorluk, deyimın içerdiği öğeler değil, taşıdığı anlam ve kültür odaklı bağlarla olan ilişkisidir. Örneğin İngilizcede *to carry coals to Newcastle* “Newcastle’a kömür taşımak” deyimde geçen Newcastle İngiltere’nin kuzeyinde kömür limanı ile ünlü bir şehirdir. Deyimde yer alan bu yerel sözcük bolluk anlamında kullanılmıştır. Aynı anlam Arapçada يَنْقُلُ التَّمْرَ إِلَى هَجْرَ / البصرة “Hecer’e / Basra’ya hurma taşımak” veya يَبِيعُ الْمَاءَ فِي حَارَةِ السَّقَاةِ “su satıcılarının mahallesine su satmak” (ammicede تبیع المية في سوق السقائين denilir.

Yine عرسة الأسد تصطاد في عرسة الأسد aslanın ininde avlanıyorsun atasözleri de aynı anlamdadır) veya el-Câhız'ın (1990, s. 168, akt. Suçin, 2013, s. 186) aktardığı şekliyle كجالب التمر إلى هجر “Hecer’e hurma getiren biri gibi” ifadeleriyle paraleldir. Bu ifadeler Türkçede “tereciye tere satmak” deyiimiyle ifade edilmektedir. Türkçede böyle bir deyim olmasa bile, bu deyim bir şekilde aktarılması mümkündür. Örneğin “Zonguldak’a kömür taşımak”, “Malatya’ya kayısı satmak”, Amasya’ya elma götürmek” şeklinde yeni deyim üretilebilir.

1.3. Benzer Biçime Sahip Kaynak ve Hedef Dil Deyimlerinin Farklı Bağlamlarda Kullanılması

Kaynak dildeki deyim hedef dilde eşdeğeri olduğu halde kullanıldıkları bağlamları farklı olabilir. Örneğin أعرفه كما أعرف ظاهر كفي “Onu, avucumun dış yüzeyi gibi bilirim” deyimini bir kişiyi veya bir yeri çok iyi derecede ve bütün ayrıntılarıyla bilmek anlamında kullanılmaktadır. Bu Arapça deyim, biçimsel açıdan Türkçede “onu avucumun içi gibi bilirim” deyiimiyle benzerlik göstermektedir. Fakat bu anlam Türkçede yer ve kişiye göre farklılık göstermektedir. Kişi bir yeri bütün ayrıntılarıyla bildiğini ifade ediyorsa “orayı avucumun içi gibi bilirim” deyimini kullanır. Ancak bir kişiyi çok iyi tanıdığını ifade ederse “onun ciğerini bilirim” deyimini kullanması gerekir. Aynı şekilde Arapçada مد يده “elini uzattı” deyimini kullanım durumuna göre bazen “yardım elini uzatmak” anlamına gelirken bazen de “el açmak, dilenmek, el kaldırmak, vurmak” anlamlarına gelebilmektedir (Uysal, 1997, s. 6).

1.4. Kaynak ve Hedef Dillerin Metin Normlarında Deyimlerin Farklı Sıklıkta Kullanılması

Yazılı anlatım türlerinde deyim kullanımı, kullanılabilceği bağlamlar ve kullanım sıklıkları kaynak ve hedef dilde farklı olabilir. İngilizce metinlerin pek çoğunda deyim kullanımı yaygındır. Örneğin, İngilizce reklam, tanıtım malzemeleri ve magazin basınında deyimler sıklıkla kullanılır. Yazılı ve sözlü anlatım türleri arasında keskin bir ayırım yapan ve yazılı anlatımın yüksek düzeyli bir resmiyetle bağlantılı olan Arapça ve Çince gibi dillerde genel olarak yazılı metinlerde deyimlerin kullanım sıklığı sözlü dile (halk dili) göre daha az olduğu söylenebilir.

Yukarıda tasnif ettiğimiz deyim çevirisinde yaşanan zorluklar göz önüne alındığında çevirmenin, çeviri sürecini sağlıklı yürütebilmesi için deyimlerin özelliklerine vakıf olması hem kaynak kültürün hem de hedef kültürün dilinin inceliklerini iyi bilmesi ve aktif olarak kullanması gerekmektedir. Çevirmen,

dilin derin devletleri olan deyimleri çevirirken bazı stratejileri takip etmelidir. Bu çalışmamızda Corci Zeydan'ın *Selâhaddîn Eyyubî* romanında geçen deyimleri Mona Baker'in (2011, s. 76-86) çeviri stratejileri bağlamında inceleyeceğiz. Çalışmamızda tespit ettiğimiz deyimleri bu bağlamda incelemeden önce genel olarak bu stratejileri ele almamız faydalı olacaktır.

2. Deyim Çevirisinde Kullanılabilecek Stratejiler

Strateji, çevirmenin bir metni seçerken ve çevirirken o metne yaklaşımı ve aktarım sırasında benimsediği yöntem anlamına gelmektedir (Gürçağlar, 2019, s. 38). Bu kapsamda deyimleri ele aldığımızda, bir deyim başka bir dile çevrilme şekli birçok etkene bağlıdır. Buradan kastedilen sadece hedef dilde benzer anlamda bir deyim bulunması değildir. Asıl kastedilen şey deyim meydana getiren özgül sözcüksel öğeler, bunların kaynak metnin diğer yerlerinde yazılı veya görsel olarak manipüle edilip edilmediği, bunun yanı sıra hedef dilde belli kesitlerde deyimsel dil kullanımının uygunluğu ve uygunsuzluğu gibi etkenler önem arz etmektedir. Bu çerçevede aşağıda ele alacağımız stratejilerin herhangi birinin kullanımının kabul edilebilirliği deyim çeviri şekline bağlıdır. Ele alacağımız stratejilerin ilki olan hedef dilde benzer anlam ve benzer biçime sahip bir deyim bulunması ilk bakışta ideal bir çözüm olabilir; ancak her zaman durum böyle değildir. Bu yüzden çevirmen kaynak dildeki deyim hedef dile çevirmeden önce onu ciddi anlamda incelemeli, yorumlamalı ve çözümlmelidir. Fernando ve Falvel (1981, s. 82) bu konuda çevirmenleri “Çevirmenlerin çoğu bilinçaltlarındaki güçlü dürtü ile kaynak dildeki deyim eşdeğerini hedef dilde zorla arar. Ama hedef dilde buldukları bu deyim kaynak dildeki deyimden çok daha farklı anlamda olabilir” diyerek uyarılmaktadır. Mona Baker'ın önerdiği çeviri stratejileri şu şekildedir:

2.1. Benzer Anlam ve Benzer Biçimle Çeviri

Bu strateji, kaynak dildeki deyimle aşağı yukarı aynı anlama sahip olan ve eşdeğer sözcüksel öğelerden oluşan bir deyim hedef dilde kullanılmasıdır. Bu türden bir eşleştirme her zaman mümkün olmayabilir.

Bu tarz deyimler genellikle aynı söz sanatlarıyla kurulmuştur. Doğru (2011, s. 139) bu tarz deyimlerle ilgili olarak şöyle demiştir: “Bu deyimler ya vücut organlarının birinin fonksiyonunu ya da kültürel etkileşimlere dayanan, hem mantık hem kurgu hem de sözcük düzeylerinde eşdeğer bir özellik arz eden, bu yüzden de sözcüğü sözcüğüne çevrilmesi mümkün olan deyimlerdendir. Örneğin, Arapçadaki دَمَّ أَنْفَهُ deyimini Türkçede “burnunu sokmak” şeklinde dile getirilmektedir”. Bu deyim, her iki dilin eşdizimsel yapısına uygun bir şekilde “burun” ve “sokmak” sözcükleri kullanılarak elde

edildiği görülmektedir. Bu bağlamda bu deyimın biçim ve anlamca eşdeğer olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu tarz deyimlerin Türkçeden Arapçaya veya Arapçadan Türkçeye çevirisinde herhangi bir sorun yaşanmayıp kelimesi kelimesine çevirisi yapılabilir. Aşağıdaki tabloda biçim ve anlamca örtüşen deyimler örnek verilmiştir.

Kaynak Dil (Türkçe)	Hedef Dil (Arapça)
Aşkın gözü kördür	عَيْنُ الْحُبِّ عَمِيَاءُ
Bedelini ödemek	دَفَعَ ثَمَنَهُ
Gözü kulağı olmak	أَصْبَحَ أَعْيُنُ وَأُذُنُهُ
Sabrı tükenmek	نَفِدَ صَبْرُهُ
Ateşle oynamak	لَعِبَ بِالنَّارِ
Ciğeri parçalanmak	فَتَّتْ كَبِدَهُ
Eski defterleri açmak	فَتَحَ الدَّفَاتِرَ الْقَدِيمَةَ

2.2. Benzer Anlam Farklı Biçimle Çeviri

Çoğunlukla hedef dilde kaynak dildeki deyim veya kalıplaşmış ifadeyle aynı anlamda fakat farklı sözcüklerden oluşan deyim veya ifadeler bulmak mümkündür. Bu tür deyimler anlamları ve kurguları bakımından eşdeğer olmakla birlikte sözcük düzeyinde bazı küçük değişiklikler gösterebilmektedir. Çünkü farklı diller aynı mantık ve kurguya dayansalar bile bazen eşdizimsel farklılıklar gösterebilir. Bu da sözcüklerden bir veya birkaçının değişmesi anlamına gelmektedir. Örneğin Arapçada أعطى الضوء الأخضر deyimini Türkçede “yeşil ışık yakmak” şeklinde ifade edilmektedir. Mantık ve kurguda eşdeğer olan bu deyim, Türkçede “yeşil”, “ışık” ve “yakmak” sözcükleriyle eşdizim oluştururken, Arapçada “yeşil”, “ışık”, “vermek” sözcükleriyle eşdizim oluşturmaktadır. İki dil arasındaki tek fark, Türkçede “yakmak” olarak kullanılan sözcük yerine Arapçada أعطى “vermek” sözcüğünün kullanılmasından ibarettir (Doğru, 2011, s. 140). Bazen de eşdizimsel düzeyde eşdeğer olup kurgu ve sözcük düzeyinde farklı deyimlerle karşılaşmak imkân dâhilindedir. Doğru’ya göre böyle bir deyimle karşılaşan çevirmen, bu deyimın kurgusuna ve sözcüklerine değil mantığına bakmalı ve hedef dilde bu mantığa eşdeğer

sayılabilecek bir deyim aramalıdır. Önemli olan eşdeğerliği sağlamaktır. Örneğin, Arapçadaki دَخَلَ بِحِمَارِهِ سَمَحْنَا لَهُ (kendisine izin verdik, eşeğiyle girdi) deyiminin Türkçede kurgu ve sözcük düzeyinde bir karşılığı yoktur. Adı geçen deyim Türkçedeki mantık düzeyinde eşdeğer karşılığı “yüz verince / bulunca astar istemek” şeklindedir (Doğru, 2011, s. 141-142). Aşağıdaki tabloda benzer anlamlı fakat farklı biçimli deyim tablosu verilmiştir.

Kaynak Dil (Arapça)	Hedef Dil (Türkçe)
كَتَبَ عَلَى الرَّمْلِ	Suya yazı yazmak
قُطِعَ خَيْطُ الْحَيَاءِ	Ar damarı çatlamış
يَزِيدُ فِي النَّارِ حَطْبًا	Yangına körükle gitmek
إِصْطَادَ فِي الْمَاءِ الْعَكْرِ	Bulanık suda balık avlamak
لَاحَتْ بَارِقَةُ الْأَمَلِ	Umut ışığı görünmek
قِطَّةٌ بِسَبْعَةِ أَرْوَاحٍ	Dokuz canlı kedi
إِخْتَلَطَ الْحَابِلُ بِالنَّابِلِ	Karman çorman olmak /Yaş ile kuru birbirine karışmak

2.3. Açıklama Yoluyla Çeviri

Bu çeviri yönteminde, hedef dilde çeviri yapılamaması halinde veya kaynak ve hedef dildeki üslup farklılıklarından dolayı deyimsel dil kullanımının uygun olmaması durumunda en sık kullanılan yöntemdir (Baker, 1992, s. 74). Farklı bir deyişle açıklama yönteminde, bilgi kaynak metinde bulunmadığı için çevirmen kaynak metin bağlamı ve hedef dildeki kültürden yola çıkarak ek bilgiyi çeviri metnin içinde yoğun olarak açıklamada bulunur (Yalçın, 2015, s. 108). Doğru (2011, s. 143-144) ise bu durumu şu şekilde ifade etmektedir. “Diller arasında, doğal ve çevresel faktörler, dilin iç işleyişi ve kültürel etkileşimler sebebiyle meydana gelen birtakım benzerlikler ve yakınlaşmalar olabileceği gibi yine aynı sebeplerle birbirine tamamen yabancı öğeler de bulunabilir. Her milletin kendine özgü birtakım özellikleri, deyimlerinde de kendini gösterir. Bu tür özelliklerin yoğun olarak bulunduğu deyimleri bir dilden diğerine aktarmak ancak anlam çevirisi ile mümkün olabilir”.

Bunlara ilave olarak kültür odaklı deyimleri hedef dilde aynı biçimde aktarmak, hatta zaman zaman bir deyimle karşılamak çok zordur. Örneğin, شَاخَ حَمُودٌ تَسَلَّطَ حَمِيدٌ (Hammûd kabile reisidir, ama iktidar Hamid’de) gibi bir deyim

Türkçeye aktarılması zordur. Çünkü söz konusu deyim Arapçada bir hikâyesi vardır. Bu hikâyeye göre (el-Filî, 2001, s. 61), Hammûd ile Hamîd iki kardeştir. Hammûd kabile reisi olmasına rağmen kardeşi Hamîd derebeylik yönetiminde etkin bir rol oynamakta, kabile reisine yakınlığını kullanarak halka baskı uygulamakta ve bundan kişisel çıkar sağlamaktadır.

Bu hikâyeye göre deyim, iktidara olan yakınlığını kullanıp, kendisi yetkili olmadığı halde bu bağlantıyı kullanarak yetkili gibi davrananlar için yani “kraldan çok kralcı kesilmek” anlamında kullanılmaktadır. Türkçede buna benzer hikâyesi olan bir deyim yoktur. Böyle bir deyim çevirisiyle karşı karşıya kalan bir çevirmen deyim biçimini hedef dilde verdikten sonra açıklama yoluyla hedef dile aktarabilir (Suçin, 2013, s. 196-197). Doğru (2011)’nin *Dilin Derin Devleti Deyimler* adlı eserinde birtakım öyküleri dayandırılan deyim ifadeleri verilmiştir. Bu ifadelerin geri çevirileriyle Türkçedeki deyim karşılıkları öykülü deyim çevirisinde örnek olabilir.

Kaynak Dil (Arapça)	Geri Çeviri	Hedef Dil (Türkçe)
رَجَعَ بِخُفْيِ حُنَيْنٍ	Huneyn’in ayakkabılarıyla döndü	Eli boş dönmek
وَأَفَقَ شَنَّ طَبَقَةَ	Şenn, Tabaka ile uyuştu	Tencere yuvarlanmış kapağını bulmuş
سَبَقَ السَّيْفُ الْعَدْلَ	Kılıç, kınamanın önüne geçti	İş işten geçmek, geçti Borun pazarı
كُلُّ فِتَاةٍ بِأَبِيهَا مُعْجَبَةٌ	Her genç kız, babasına hayrandır	Kargaya yavrusu şahin görünür.

2.4. Çıkarma Yoluyla Çeviri

Deyim çevirilerinde, çevirisi yapılacak deyim açıklama yoluyla çevrilemiyorsa, hedef dilde yakın bir eşdeğeri yoksa veya üslupla ilgili nedenlerden ötürü deyim metinden tamamen çıkarılabilir. Bu tarz deyimler genellikle kültüre özgü deyimlerdir (Dönmez, 2018). Örneğin Eray (2018, s. 43)’ın ifade ettiği gibi, Türkçede kültüre özgü olan “yüz görümlüğü”, ve “başlık parası” gibi ifadeler Arapça ve İngilizce dillerine aktarılması güçtür. Özcan’a (2013, s. 57) göre, bu çeviri yönteminin kullanılmasının ana nedeni kaynak metnin ağırlığını ortadan kaldırmak, hedef dildeki kültürel öğeleri daha belirgin hale getirerek erek metnin erek kitle tarafından daha rahat okunabilmesini sağlamaktır. Diğer taraftan erek metindeki doğallığı ve okunabilirlik seviyesini artırmak ve çeviri ürününü okuyucunun beklentisine göre uyarlamak amacıyla,

kaynak dildeki deyimın erek dilden çıkarılması ya da hafifletilmesi, deyimın erek metnin başka bir yerinde kullanılması anlamına gelmektedir (Suçın, 2013, s. 200) .

3. Selâhaddîn Eyyubî Romanında Geçen Deyimlerin İncelenmesi

Kaynak eser olarak Corcî Zeydân'ın 1913 yılında Arapça olarak kaleme aldığı *Selâhaddîn Eyyubî* adlı tarihi romanı, Müessesetü'l-Hindavî tarafından 2012 yılında basılan kopyası incelenmiştir. Eser 190 sayfa ve 11 bölümden oluşmaktadır. Zeki Megamiz tarafından kaynak dil Arapçadan hedef dil Türkçeye çevirisi yapılan eser 2014 yılında Kapı Yayınları/İstanbul tarafından, 382 sayfa, 66 bölüm şeklinde yayımlanmıştır. Aynı şekilde kaynak dil Arapçadan aradil İngilizceye Paul Starkey tarafından çevirisi yapılan eser 2011 yılında The Zaidan Foundation For Intercultural Understanding/ Chicago tarafından, 321 sayfa ve 67 bölüm şeklinde yayınlanmış olup hedef dil Türkçeye çevirisi Cuma Vural tarafından yapılmış ve 2014 yılında 333 sayfa, 48 bölüm şeklinde Panama Yayıncılık/Ankara tarafından yayımlanmıştır. Bu çalışmada *Selâhaddîn Eyyubî* romanında seçilen bazı deyimlerin metin içinde kullanımı Mona Baker'ın “deyim” çevirilerinde izlenebilecek genel stratejilerinden yararlanılarak incelenmiştir. Kaynak metin için “K.M” kısaltması, Arapçadan çeviri için “A.Ç”, aradil İngilizceden çeviri için “İ.Ç” ve öneride bulunduğumuz çeviri için “Ö.Ç” kısaltmaları kullanılmıştır.

3.1. Benzer Anlam Benzer Biçimle Çeviri

Örnek:1

Kaynak Metin	قال: "يا حفيظ! يا حفيظ! أ تكون مثل هذه الجواهر عند هذا الرجل بلا فائدة والناس في مملكته يتضوّرون جوعاً وهو يأخذ أموالهم ظلماً! أه يا عم حسن لقد أوجع قلبي هذا المنظر." (ص.18)
Arapçadan Çeviri	“Allah Allah! Bu adamın memleketinde halk <u>yokluk ve açlık çekerken</u> bu kadar büyük bir servetin faydasız yere bu adamda bulunması caiz midir? İnsan bu zulme tahammül edemiyor. İnsanları soy, menfaatsiz bir ziyet yap, buna elbet Allah razı olmaz.” (s.20)
İngilizceden Çeviri	Ömer, “Ya Hafız, ya Hafız. Görüyor musun amca, bu adamda böyle bir mücevher var, o kadar güzel ve değerli ki, insanı çok değerli hayallere götürür, peki bu mücevherin o adama ne faydası olabilir, özellikle halkının mal ve mülkünü zalim bir biçimde alıp onları <u>açlık ve yokluktan acı çekmesine</u> neden olurken. Ah Hasan amca, gördüğüm bu manzara kalbimi yeterince yaraladı,” dedi. (s.10)

Önerilen Çeviri	Ömer: “Allah Allah! Onca mücevherin faydasız yere bu adamda olması, hükümranlığındaki insanların <u>açlıktan kıvrınması</u> ve onlardan servetlerini zorla alması!.. Ah Hasan amca, bu manzara karşısında yüreğim burkuluyor” dedi.
-----------------	---

تَضَوَّرَ جَوْعًا: Dayanılmaz derecede acıkmak, açlıktan kıvrınmak (el-Maâny, 2020)

Kaynak dildeki deyimim Türkçeye sözcüğü sözcüğüne çevrisinde “açlıktan kıvrınmak, açlıktan acı çekmek” anlamına gelmektedir. تَضَوَّرَ fiili “açlık / açrı vb. şeylerden acı çekmek kıvrınmak” manalarına gelmektedir (el-Mu‘âsıra, 2020). Arapçadan yapılan çeviriye baktığımızda bu deyim yokluk ve açlık çekmek şeklinde deyimsel bir ifade ile aktarılmış, yokluk ifadesi eklenerek anlam kuvvetlendirilmeye çalışmış ve genel olarak doğru karşılık verilmiştir. İngilizceden yapılan çeviride “açlık ve yoksulluktan açlı çekmek” şeklinde yine “kaynak metinde yoksulluk” ifadesi olmamasına rağmen hedef metne eklemeye yapılarak aktarılmıştır. Buna göre her iki çeviride de Mona Baker’ın benzer anlam ve benzer biçimle çeviri yöntemiyle çevrilmiş ve anlam olarak eşdeğerlik sağlanmıştır.

Örnek:2

K.M	إنه شاب غير متهم وأنا مدينة له بحياتي وشرفي ولولاه لذهبت فريسة ذنك الخائنين (ص.39)
A.Ç	Pek namuslu ve alicenap bir delikanlıydı. <u>Namusumu, hayatımı, ona borçluyum.</u> O olmasaydı o iki hain herife kurban olacaktım. (s.63)
İ.Ç	O gencin bir suçu yok. <u>Benim namusumu ve hayatımı kurtardı.</u> O olmasaydı, o iki alçak adamın avı olurdu. (s.38)
Ö.Ç	O suçsuz bir gençtir. <u>Hayatımı ve şerefimi ona borçluyum.</u> Eğer o olmasaydı, iki haine kurban giderdim.

صَارَ مُرْتَبَأً لَهُ لِأَنَّهُ أَنْقَذَ حَيَاتَهُ :مَدِينٌ لَهُ بِحَيَاتِهِ Bu deyim Arapçada, “hayatımı kurtardığı için ona rehin oldu” (el-Maâny, 2020) anlamına gelmektedir. Lafzi çeviri yapıldığında ise, Türkçede “hayatımı birine borçlu olmak” anlamına gelmektedir. Yani “Biri tarafından ölümden kurtarılmış olmak, birinin yaşamı bir başkasının desteği ile sağlanmış olmak” (Tdk, 2020) anlamındadır. Yukarıdaki çevirilere baktığımızda, Arapçadan yapılan çeviride benzer anlam benzer biçimle çeviri işlemi uygulanmış biçimsel ve anlamsal düzeyde eşdeğerlik sağlanmıştır. Fakat İngilizceden yapılan çeviriye baktığımızda bu deyim karşılık “hayatımı kurtardı” şeklinde, bu deyim karşılığı hedef dil Türkçede yokmuş gibi açıklama yoluyla çeviri yapılmış ancak biçimsel ve

anlamsal düzeyde eşdeğerlik sağlanmamıştır. Dolayısıyla bu çeviride anlam kaybı yaşanmıştır.

Örnek:3

K.M	فأجابه صلاح الدين "بسر يحرسك المولى ولا أوصيك بالشجاعة فإنك شجاع، ولكنني لا أحب أن تلقى بنفسك إلى التهلكة فإنك عزيز علينا؟ (ص. ٨٧)
A.Ç	Selahaddin, "Allah'ın koruması ve yardımıyla git. Sana cesur ol diye tavsiye etmem. Çünkü cesursun. İşte bunun için şunu tavsiye ederim ki <u>kendi nefsin</u> tehlikeye atmanı istemem. Çünkü senin gibi bir yiğide kıyamayız. Hakkın inayeti rehberin olsun." dedi. (171)
İ.Ç	"Allah yardımcın olsun. Bu cesaretini elden bırakma diye sana yeni bir tavsiyede bulunmayacağım. Zaten sen cesursun. Sadece <u>kendini tehlikeye atmanı</u> istemiyorum. Senin gibi bir yiğide kıyamayız. Allah yardımcın olsun, yolun açık olsun. (s.116)
Ö.Ç	Selahaddin:" Git, Allah seni korusun, sana cesur ol demeyeceğim, zaten cesursun. Ancak <u>kendini tehlikeye atmanı</u> istemiyorum. Çünkü bizim için değerlisin" dedi.

ألقى بنفسه إلى التهلكة: Kelimesi kelimesine çeviri yapılırsa bu deyim

"kendini tehlikeye atmak, atılmak, zarar ve sıkıntılara yol açacak bir davranışta bulunmak" anlamlarına gelmektedir. Arapça ve İngilizceden yapılan çevirileri incelediğimizde her iki çevirmenin benzer anlam benzer biçim stratejisiyle aktarımda bulduklarını, anlamsal ve biçimsel düzeyde eşdeğerliği sağlamış olduklarını ve anlam kaybının yaşanmadığını görmekteyiz. Kaynak metinde olmadığı halde Arapçadan yapılan çeviride "Hakkın inayeti rehberin olsun", İngilizceden yapılan çeviride ise "yolun açık olsun" şeklinde cümleler eklenmiş ve anlam kargaşasına sebep olunmuştur.

Örnek:4

K.M	قال: "سَتَرْفُ إِلَيْهِ بَشْرَى أَخْرَبَانٌ حَيَاتِهِ فِي مَأْمَنٍ مِنْ غَائِلَةِ الْإِسْمَاعِيلِيِّينَ." (ص. ١٨٢)
A.Ç	"İkinci <u>bir müjdeyi</u> de ona ilave edebilirsin. O ise Raşidüddin Sinan'ın müthiş teşkilat ve tertibatı eseri olarak İsmaililerin şimdiye kadar misli görülmemiş suikast faaliyetinden Selahaddin'in masum kalacağıdır. Raşidüddin'de o itikat buldukça Sultan Selahaddin'in hayatı için korku yoktur." (372)
İ.Ç	"İkinci bir <u>müjdeyi</u> de ona ilave edebilirsin. Bu da Raşidüddin Sinan'ın başında bulunduğu korkunç cinayetler örgütünün Selahaddin'in hayatı için bir tehlike teşkil etmemesidir. Raşidüddin de bu inançta olduğu süre içinde Sultan Selahaddin'in hayatı için herhangi bir korku söz konusu değildir." (323)

Ö.Ç	“Ona, hayatının İsmaililerin kötülüğünden emniyet içinde olduğuna dair başka bir <u>müjde vereceğiz</u> ” dedi.
-----	---

زَفَّ إِلَيْهِ بُشْرَى: Müjde vermek: “bir kimseye sevindirici, mutlu bir haberi ulaştırmak (Tdk, 2020). Yukarıdaki her iki çeviriye baktığımızda “müjdeyi ona ilave edebilirsin” şeklinde aktarılmıştır. Çevirmenlerin kullandığı bu ifade deyim değildir ve kaynak metindeki anlamı tam olarak yansıtmamaktadır. Hâlbuki Türkçede sıkça kullanılan “müjde vermek” deyimini kullanılabilir hem anlamsal hem de biçimsel düzeyde eşdeğerlik sağlanabilirdi. Bu bağlamda çevirmen, çeviri işlemine başlamadan önce metni okuyup çözümlemesi, anlamı kaynak dile uygun kurgulaması, hedef dildeki kalıplaşmış ifadeleri belirlemesi beklenmektedir. Bunu yaparken hedef dilin okuyucu kitlesini, metnin taşıdığı misyonu, yazarın üslubu, metin türü ve kaynak dilin kültürel özelliklerini göz önünde bulundurması gerekmektedir (Durmuş, 2018, s. 130-131). Kaynak metinde geçen “müjdeyi vermek” deyimini Mona Baker’in benzer anlam benzer biçimle çeviri stratejisine uygun olarak “Ona, hayatının İsmaililerin kötülüğünden emniyet içinde olduğuna dair başka bir müjde vereceğiz” dedi, şeklinde çevirmek daha uygun olacaktır. Deyim çevirisinde çevirmenin zorlandığı konulardan biri de yukarıda görüldüğü gibi deyimini fark edememektir.

Örnek:5

K.M	وكان يودُّ ليزوجه بسيدة الملك ويفرحُ به فكان غيائهما سببا لتَنغِيص عَدِشَه. (ص.188)
A.Ç	Selahaddin, Seyyidetulmelik ile evlendirmek için onun bir an evvel dönüşünü arzu ederken ikisinin de kaybı hassa ve soylu sultanı pek ziyade <u>müteessir etmişti</u> . (s.377)
İ.Ç	Selahaddin, Prenses ile evlendirmek için onun bir an önce dönmesini isterken ikisinin ortadan kaybolması onu son derece <u>rahatsız ediyordu</u> . (s.328)
Ö.Ç	Selâhaddin ‘İmaduddin ile Seyyidetu’l-Melik’i evlendirmek ve bununla mutlu olmak istiyordu, ama ikisinin ortadan kaybolması <u>hayatı ona zehir etmişti</u> .

تَنغِيص عَدِشَه: Hayatı zehir etmek; Bir şeyin tadını kaçırmak, iyiyken kötü duruma sokmak (Tdk, 2020) anlamındadır. **نَعَمَن** fiilinin sözlük anlamı (Mu‘cemu’l-Ganî, 2020) “birinin hayatını/dünyasını karartmak, zehir etmek, çekilmez kılmak, ağzının tadını kaçırmak” anlamlarına gelmektedir. Bu deyim kaynak dildeki anlamıyla hedef dildeki anlamı eşdeğerdir. Dolayısıyla benzer anlam benzer biçimle çeviri stratejisi uygulandığında çevirisi

mümkündür. Fakat çevirilerde bu strateji göz önüne alınmamış, serbest çeviri yapılmış hem biçimsel hem de anlamsal düzeyde eşdeğerlik sağlanamamıştır.

Örnek:6

K.M	وقد أقسم أن يسافر الليلة فلا يريد أن يَحْنُثَ في يمينه. (ص.86)
A.Ç	Bu gece yola çıkmaya yemin etmiş. <u>Yemininde sebat etmemek istemez.</u> (s.168)
İ.Ç	Bu gece yol çıkmak için yemin etmiş. Tabi ki <u>yeminini yerine getirmek için gerekeni yapacaktır.</u> (s.113)
Ö.Ç	Bu gece yola çıkmaya yemin etmişti ve <u>yeminini bozmak istemiyordu.</u>

حَنُثًا فِي يَمِينِهِ: Yemini bozmak (İşler & Özay, 2012) anlamına gelen bu deyim Arapçadan yapılan çeviride “sebat etmek” şeklinde farklı bir anlam verilmiş, İngilizceden yapılan çeviride ise “yeminini yerine getirmek” şeklinde açıklama yoluyla yanlış çeviri yapılmış ve anlamsal düzeyde çeviride sorun olmuştur. Hâlbuki bu deyim Mona Baker’in benzer anlam benzer biçimli çeviri stratejisine uygun olarak çevrilmiş olsaydı daha doğru bir aktarım yapılmış olacaktı. Bu çevirinin, “Bu gece yola çıkmaya yemin etmiş ve yeminini bozmak istemiyor” şeklinde hedef dil Türkçede karşılığı olan deyim çerçevesinde aktarılmasının eşdeğerlik bağlamında daha uygun olduğu mütalaa edilmektedir.

Örnek:7

K.M	قالت ذلك وحنقتها العبرات ولم تعد تتمالك عن البكاء. (ص.57)
A.Ç	Seyyidetulmelik bu sözleri söylerken <u>gözlerinden yaşlar fişkıriyordu.</u> (s.102)
İ.Ç	Prenses bu son cümlesini <u>derin bir iç çekerek</u> söylemiş ve ağlamaya başlamıştı. (s.64)
Ö.Ç	Seyyidetu’l-Melik bunu söyledi, <u>gözyaşlarına boğuldu</u> , artık ağlamaktan kendini alamadı.

حَنَقَتْهَا الدُّمُوعُ: حَنَقَتْهَا الدُّمُوعُ Göz yaşlarına boğuldu (el-Mu’âsıra, 2020) şeklinde Türkçede karşılığı olan bir deyim kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu deyim, benzer anlam benzer biçimli çeviri stratejisiyle çevirisini yapmak mümkündür. Bu bağlamda yukarıdaki çevirilere bakıldığında, Arapçadan yapılan çeviride “gözlerinden yaşlar fişkıriyordu” şeklinde Türkçede kullanımı olmayan bir yapı ile aktarılmış ve anlam kaybı yaşanmıştır. İngilizceden yapılan çeviride ise “derin derin iç çekerek” şeklinde farklı anlamda bir deyimle aktarılmış, biçimsel ve anlamsal düzeyde eşdeğerlik sağlanamamıştır.

Örnek:8

K.M	فتناول صلاح الدين الرسالة، وقرأها، وأكثر من الإمعان في فحواها ولا سيما قوله بعد التحريض على إعلان الدعوة: " وهذا أمر تجب المبادرة إليه لتحظى بهذه الفضيلة الجليلة النبيلة قبل هجوم الموت." (ص. ٢٦)
A.Ç	Selahaddin nameyi alıp açtı. İçinden bir kâğıt çıkardı. Dikkatli dikkatli okumaya başladı. Namede Abbasiler namına hutbe okutmaya başlaması hakkında birçok teşvik ve bunun ne kadar önemli bir iş olduğu yazılıyordu. (s.37)
İ.Ç	Selahaddin mektubu aldı ve dikkatlice okumaya başladı, yazıları iyice inceledi ve özellikle de bağlılık çağrısı ilan etme konusunda yazılanları: "Bu durum ise kesinlikle geciktirilmemesi gereken ve acele edilmesi gerek bir durumdur. <u>Ölüm kapıyı çalmadan önce.</u> "(s.26)
Ö.Ç	Selâhaddîn mektubu alıp okudu. Özellikle davete yönelik teşvikten sonra mektubun içeriğine dikkat kesildi: "Bu iş, <u>ecel kapıyı çalmadan evvel</u> erdem, değer ve fazilet elde etmek için yapılması gereken bir iştir".

قَبْلَ هُجُومِ الْمَوْتِ : Literal çeviri yapıldığında "ölüm hücum etmeden önce" anlamına gelen bu deyim benzer anlam benzer biçimli çeviri stratejisi kapsamında ele alındığında "ecel kapıyı çalmadan evvel" anlamında hedef dil Türkçeye aktarılabilir. Yukarıdaki hedef dil Türkçeye yapılan çevirilerde baktığımızda Arapçadan yapılan çeviride bu deyim çıkarılmış, İngilizceden yapılan çeviride ise "ölüm kapıyı çalmadan önce" şeklinde yakın bir anlamla doğru olarak aktarılmış, biçimsel ve anlamsal düzeyde eşdeğerlik sağlanmıştır.

3.2. Benzer Anlam Farklı Biçimle Çeviri

Örnek:1

K.M	وقد تغيرت سحنته وانقبضت أساريره واحمرت عيناه وشعر يبرد طقطقت له أسنانه واصطكت ركبته حتى لم يعد يستطيع الوقوف (ص.٢٩)
A.Ç	Halife'nin rengi uçmuş, çehresi buruşmuş, gözleri kırmızılaşmıştı. Bir üşüme hissediyordu, dişleri takırdıyor, <u>ayağa kalkamıyordu.</u> (s.41)
İ.Ç	Çeviri yapılmamış

Ö.Ç	Halifenin rengi atmış, yüzü asılmış ve gözleri kızarmıştı. Üşümüştü, dişleri birbirine çarpıyordu, <u>dizlerinin bağı çözülmüştü</u> ve ayakta duramıyordu.
-----	---

اصطكت ركبته: Literal çeviri yapıldığında bu ifadenin anlamı “dizlerin titremesi” şeklinde olacaktır. el-Mu‘âsıra elektronik sözlükte bu yapı şu şekilde ifade edilmektedir.

"اصطكت أسنانه من شدة البرد- اصطكت ركبته من شدة الخوف", "aşırı soğuktan dişlerin titremesi veya aşırı korkudan dizlerin titremesi" (el-Mu‘âsıra, 2020) Türkçede “dizleri titremek” şeklinde bir deyim yoktur ancak burada benzer anlam farklı çeviri stratejisinden yola çıkarak, bu ifadenin anlamını “dizlerinin bağı çözülmek; korkudan ve endişeden ayakta duramayacak duruma gelmek”(Tdk,2020) şeklinde aktarmak daha doğru olacaktır. Arapçadan yapılan çeviriye bakıldığında bu deyimün çevirisinin yapılmadığı ve çıkarma işlemi uygulandığı görülmektedir. Dolayısıyla benzer anlam farklı biçimde çeviri stratejisine uygun aktarılmamış ve anlamsal düzeyde eşdeğerlik sağlanamamıştır. İngilizceden yapılan çeviride ise bu cümle hedef metinden tamamen çıkarılmış anlam kaybı yaşanmıştır.

Örnek:2

248

K.M	إنه شاب غير متهم وأنا مدينة له بحياتي وشرفي ولولاه لذهبتُ فريسةً ذنك الخائنين. (ص.39)
A.Ç	Pek namuslu ve alicenap bir delikanlıydı. Namusumu, hayatımı, ona borçluyum. O olmasaydı o iki hain herife <u>kurban olacaktım</u> . (s.63)
İ.Ç	O gencin bir suçu yok. Benim namusumu ve hayatımı kurtardı. O olmasaydı, o iki alçak adamın <u>avı olurdu</u> . (s.38)
Ö.Ç	O suçsuz bir gençtir. Hayatımı ve şerefimi ona borçluyum. Eğer o olmasaydı, iki haine <u>kurban giderdim</u> .

ذَهَبَ فَرِيَسَةً: Kelimesi kelimesine çevirisi, “av olarak gitmek” tir. Ancak Türkçede bu anlama gelen bir deyim yoktur. Türkçede bu ifadeyi “kurban gitmek” deyimini karşılamaktadır. Kurban gitmek (Tdk, 2020)’da, “suçsuz yere ölmek, zarara uğramak” anlamına gelmektedir. Bu deyim Mona Baker’in benzer anlam farklı biçimle çeviri stratejisine göre aktarılabilirdi. Ancak yukarıdaki tabloda Arapçadan yapılan çeviriye baktığımızda bu ifadeye karşı “kurban olmak” deyiminin kullanıldığını görüyoruz. Kurban olmak, kendini feda etmek anlamına gelmektedir. Ancak yukarıdaki kaynak metnin öncesinde, Ebu’l-Hasan ve hizmetçisinin Seyyidetu’l-Melik’i zorla kaçırmaya sahnesi

anlatılmaktadır. İngilizceden yapılan çeviride ise lafzi çeviri yapılarak “avı olmak” şeklinde anlam verilmiştir. Fakat Türkçede avı olmak şeklinde bir deyim kullanılmamaktadır. Her iki çeviride hem anlamsal hem de biçimsel düzeyde eşdeğerlik sağlanmamıştır.

Örnek:3

K.M	فتصدى عماد الدين قائلا: "إن مراقبتنا لا تفيد شيئاً، ولا بد من قطع دابرها." (ص.٧١)
A.Ç	İmadüddin, “bunları kontrol altına almak yetmez. Cani yetiştiren bir haydut yatağı devam ettikçe bir caninin öldürülmesinden ne çıkar! Bu haydut <u>yatağını ortadan kaldırmamız lazımdır</u> ” dedi. (s.134)
İ.Ç	İmadeddün araya girerek, “tedbir almak da bir yere kadar yarar sağlar. <u>Düşmanın inine girmedikimiz</u> sürece tehlike tam olarak ortadan kalkmış olmaz” dedi. (s.88)
Ö.Ç	İmadüddin karşı koyarak, “onları kontrol altında tutmamızın bir faydası yoktur. <u>Kökünü kazımalıyız</u> ” dedi.

قَطَعَ دَابِرَهُ: قطع دَابِرَ الشَّرِّ أو استأصله : sonunu getirmek” anlamlarına gelmektedir. Kelimesi kelimesine çeviri yapıldığında “kökünü kesmek” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ancak Türkçede böyle bir ifadenin kullanımı yaygın değildir. Bu ifadeye karşılık “kökünü kazımak” biçiminde deyimsel bir ifade kullanılmaktadır (Tdk, 2020). Yukarıdaki örnekte bu ifade Arapçadan yapılan çeviride “ortadan kaldırmak” ve İngilizceden yapılan çeviride “inine girmek” şeklinde aktarılmış ve verilmek istenen anlamla örtüşmeyen farklı deyimsel ifadelerle çevrilerek dilin önemli kültürel yapıları olan deyimsel yapının doğru aktarımı dikkate alınmamış ve anlam kaybı yaşanmıştır. Bu deyim çevirisinde Mona Baker’ın benzer anlam farklı biçimli çeviri stratejisi uygulanarak çevrilmiş olsaydı anlamsal ve biçimsel düzeyde eşdeğerlik sağlanmış olacaktı.

Örnek:4

K.M	فنظرت إليه شَزْزًا نظر العاتب وقال: "أكثر الله خيره. إني لا أتمس هذا الرضا. (ص.٣٢)
A.Ç	Seyyidetulmelik kardeşine <u>dik dik</u> baktı: “Fakat ben o memnuniyeti istemiyorum.” (s.48)
İ.Ç	<u>Ablası sinirli bir bakışla</u> , “Allah ondan razı olsun, ben ondan hiçbir şey istemiyorum. Beni razı etmesini de istemiyorum,” diyerek karşılık verdi. (s.28)
Ö.Ç	Seyyidetu’l-Melik kardeşine <u>dik dik (azarlarcasına) bakarak</u> : “Allah onun iyiliğini arttırsın. Beni razı etmesini istemiyorum” dedi.

نَظَرَ شَرًّا: Dik dik bakmak: Çok sert bir biçimde, sert sert, öfkeli öfkeli bakmak (el-Mu‘âsıra,2020) **نَظَرَ إِلَيْهِ بِمُؤَجَّرِ الْعَيْنِ عِلَامَةً عَلَى الْغَضَبِ وَالْإِعْرَاضِ وَالْإِسْتِهَانَةِ**: Bu ifade birine kızgınlık, isteksizlik ve küçümseme belirtisi olarak göz ucuyla bakmak anlamındadır. Yukarıdaki çevirilere baktığımızda Arapça çeviride benzer anlam farklı biçimli çeviri stratejisine uygun olarak çevirisinin yapıldığı, biçimsel ve anlamsal düzeyde eşdeğerlik sağlandığı görülmektedir. Ancak İngilizceden yapılan çeviride, deyimsel ifade yerine sadece شَرًّا kelimesinin çevirisi yapılmış ve dillerin kültür birikimi olan deyimsel ifade hedef dile aktarılmamış, anlamsal ve biçimsel düzeyde kayıp yaşanmıştır.

Örnek:5

K.M	وكان كلما فكَرَ في ذلك اختلج قلبه في صدره. (١٥٧)
A.Ç	Şeyh'in huzuruna gireceğini düşündükçe kendinde <u>bir sıkıntı hissediyordu.</u> (s.315)
İ.Ç	Şeyh'in huzuruna gireceğini düşündükçe içinde <u>bir sıkıntı hissediyordu.</u> (s.264)
Ö.Ç	Bunu düşündükçe <u>kalbi çarpmaya</u> başladı.

250

اِخْتَلَجَ قَلْبُهُ فِي صَدْرِهِ: Bu ifadenin literal çevirisinde, “göğsünde kalbi titredi” şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Ancak Türkçede böyle bir kullanım yoktur. Bu ifadeye karşılık “kalbi çarptı” anlamında korku ve heyecan anlarında hissedilen duyguyu ifade eden bir deyim mevcuttur. Benzer anlam farklı biçimli çeviri stratejisiyle bu cümle “Bunu düşündükçe kalbi çarpmaya başladı” şeklinde aktarıldığında hedef dil Türkçede anlaşılabilirlik ve okunurluk düzeyi artmış olacaktır. Her iki çeviri ele alındığında bu deyim hedef metinde deyim anlamı verilmeden farklı biçimde ve anlamda çevirisinin yapıldığı, kaynak dilden uzaklaşıp hedef dile yaklaşıldığı görülmektedir. Dolayısıyla her iki çeviride benzer anlam farklı biçimli çeviri stratejisi düzeyinde bir çeviri yapılmamıştır.

Örnek:6

K.M	ولما صعدا إلى السطح وأشرفا على الموكب قال عم حسن: "إنهم قادمون من القصر. وبعد قليل يصلون إلى باب الفتوح هذا فتراهم وهم خارجون، ألا تسمع الضوضاء وقرقعة اللجم؟" قال: "نعم أسمع، وأخاف أن يكون علينا خطر." قال: "لا خطر، أراك تخاف من خيالك." (١٦)
A.Ç	Dam üzerindeyiz. Alayı temaşa etmek için bundan daha iyi yer mi olur. “Pek doğru. İşte bak saraydan buraya doğru geliyorlar. Biraz sonra Babu'l-Futuh'a, buraya ulaşacaklar, çıkarken onları güzel göreceğiz. Patırtıyı gürlütüyü işitmiyor musun? “

	<p>“Evet, işitiyorum. Fakat hala burada durmamızın bizim için tehlikeli olmasından korkuyorum”.</p> <p>“Hiçbir tehlike yok. Galiba sen <u>kendi gölgesinden korkan</u> bir adamsın”. (s.17)</p>
İ.Ç	<p>Koşarak eve gittiler ve evin çatısına çıkıp rahat bir şekilde alayı görme şansını yakaladılar. Hasan, “Saraydan geliyorlar. Biraz sonra Fetih Kapısı’na varırlar. Biz de onları bu kapıdan çıkarken görürüz. Gelen sesleri ve gürültüleri duyuyor musun?” dedi.</p> <p>Ömer, “Evet duyuyorum. Tehlike de olur muyuz sence? Korkuyorum bu yaptığımızdan dolayı, sence bir şey olur mu?” diye hafif bir telaşla sordu.</p> <p>“Tehlikede değiliz. Bakıyorum da <u>hayalinden bile korkuyorsun</u>, biraz sakın ol.”</p> <p>(s.7)</p>
Ö.Ç	<p>İkisi evin damına çıkıp alayı gördüklerinde Hasan amca, “Saraydan geliyorlar. Biraz sonra Babu'l-Futuh’a gelirler. Çıktıklarında biz onları göreceğiz. Gürültüyü ve atların dizgin seslerini duymuyor musun?”</p> <p>Ömer:” Evet duyuyorum ve başımıza bir şey gelecek diye korkuyorum”.</p> <p>Hasan amca: “Tehlike yok, bakıyorum da <u>gölgenden korkuyorsun</u>”.</p>

أراك تخاف من خيالك: Bu ifadenin lafzi çevirisi “hayalinden korktuğunu görüyorum” şeklinde olabilir. Ancak Türkçede böyle bir kullanım söz konusu değildir. Farklı anlam benzer biçimli çeviri stratejisine göre çeviri yapıldığında bu deyimın anlamını “gölgenden korktuğunu” görüyorum şeklinde Türkçede eşdeğeri olan bir deyimle karşılamak mümkündür (Tdk, 2020). Arapçadan yapılan çeviride doğru bir aktarım söz konusuyken İngilizceden yapılan çeviride anlamsal ve biçimsel düzeyde eşdeğer bir aktarım söz konusu olmadığı öne çıkmaktadır.

Örnek:7

K.M	<p>فابتسم نجم الدين وقال: "بورك فيك يا يوسف إنك تطلب السيادة، وأنت أهل لها، ولكن لكل أجل كتاب¹. (ص.٢٦)</p>
A.Ç	<p>Necmeddin tebessümle cevap verdi. “ Oğlum seni takdir ediyorum. Kendin için bir devlet kurmak istiyorsun. Buna kabiliyetin de var. Fakat <u>münasip zamanı beklemek lazım</u>.” (s.38)</p>

İ.Ç	Necmeddin gülümseyerek:” Mübarek bir insansın evlat, sen efendiliği ve egemen olmak istiyorsun. Bunu hak ediyorsun elbet. Ancak <u>her şey kadere bağlı</u> , her ecelin bir kitabı vardır, ” diye cevap verdi. (s.22)
Ö.Ç	Necmeddin gülümseyerek : “ Yönetime hâkim olma isteğinde haklısın Yusuf ve buna ehilsin, ancak <u>her şeyin bir vakti var</u> ” dedi.

بِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ: Bu ifadenin literal çevirisini yaptığımızda “her ecelin bir kitabı var” şeklinde bir cümle ortaya çıkmaktadır ancak bu, hedef dil Türkçede kullanılan bir yapı değildir. Tdk’da bu deyim karşılık “her şeyin vakti var, horoz bile vaktinde öter” deyimini yer almaktadır. Arapçadan yapılan çeviride “münasip zamanı beklemek” şeklinde düz anlamsal bir yapıda aktarılmış ve hedef dil Türkçede deyim hissedilmemiştir. İngilizceden yapılan çeviride ise “her şey kadere bağlı, her ecelin bir kitabı vardır” şeklinde hem ekleme yapılmış hem de kelimesi kelimesine çeviri yapılmıştır. Ne var ki hedef dil Türkçede böyle bir karşılığı bulmak mümkün değildir. Bu bağlamda, biçimsel ve anlamsal düzeyde eşdeğerlik sağlanmayarak anlam kaybı yaşanması kaçınılmaz olmuştur. Bu deyim Kur’an’ı Kerim Rad Suresi 38.ayetinde de geçmektedir. Kur’an’daki çevirilere baktığımızda bu deyim pek çok mealde eşdeğerlik kavramının göz ardı edilerek aktarıldığı görülmektedir. Bu deyim çevirisinde, Mona Baker’in benzer anlam farklı biçimli çeviri stratejisinin kullanımında başarısız olduğu tespit edilmiştir.

Örnek:8

K.M	ويتاكثر أهل الدساس في مثل هذه الحال للاصطياد في الماء فيزينون القول ويزوقون الأعمال فيصبح أكثر معول الناس على الظواهر.(ص.٤٣)
A.Ç	Böyle zamanlarda hilekâr ve dесс adamların tesiri büyük olur. Bunlar <u>bulanık suda balık</u> avlarlar. Her şeyi hakiki şeklinin zıddıyla gösterirler. Halk ancak gösterişe bakmaya başlar. (s.72-73)
İ.Ç	İngilizceden çevirisi yapılmamış.
Ö.Ç	Böyle durumlarda <u>bulanık suda balık avlayan</u> hilekârların sayısı artar, işleri güçleri gösteriştir. İnsanlar daha çok görülene inanırlar.

محاولة استغلال الخلف، والاستفادة من اضطراب الأمور لتحقيق الأهداف :فُلانٌ يصطادُ في الماء العكبر
“Hedeflerini gerçekleştirmek için anlaşmazlıkları kullanmak, karışıklıklardan istifade etmek” anlamına gelmektedir (el-Maâny, 2020). Açıklaması bu şekilde olan bu ifade hedef dil Türkçede “bulanık suda balık avlamak” deyimine karşılık gelmektedir. Kaynak metinde العكبر sözcüğü hafzedilmiştir. Arapçadan

yapılan çeviriye bakıldığında benzer anlam farklı biçimli çeviri işlemi uygulandığı görülmektedir. İngilizcedeki çevirisinde ise bu kısmın çevirisi yapılmamıştır. Kültürel öge aktarımı hususunda kayıp yaşandığı görülmektedir.

Örnek:9

K.M	أما أبو الحسن فجمد الدم في عروقه من الفشل وأحس كأنما صب عليه ماء بارد. (ص. ١٤)
A.Ç	Ebulhasan'ın ise uğradığı başarısızlık ve hakareten dolayı kanı damarlarında donmuştu. Sanki üzerine <u>gayet soğuk bir su dökülmüş</u> gibi titredi. (s.279)
İ.Ç	Ebul Hasan'ın ise bu başarısızlıktan, gördüğü bu hakareten dolayı kanı donmuştu. Üzerine <u>soğuk bir su dökülmüş</u> gibi titremeye başladı. (s.228)
Ö.Ç	Ebu'l-Hasan'ın ise uğradığı başarısızlıktan dolayı kanı donmuştu. Sanki <u>başından aşağıya kaynar sular dökülmüştü</u> .

صُبَّ عَلَيْهِ ماء بارد: Sözcüğü sözcüğüne tercüme edildiğinde “üzerine soğuk su döküldü” şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Hedef dil Türkçede bu anlama gelen bir kullanım yoktur. Bu ifade “başından aşağıya kaynar sular dökülmek” (Tdk, 2020) anlamındaki deyimle eşdeğerdir. Hedef dil çevirilerine baktığımızda bu anlamdan tamamen uzak kelimesi kelimesine çeviri yapılarak aktarılmış, Mona Baker'in deyim çevirisi için önerdiği stratejilerinden biri olan benzer anlam farklı biçimli çeviri işlemi uygulanmamış ve hedef dilde kültürel bağlamdan kayıp yaşanmasına sebep olunmuştur.

Örnek:10

K.M	وقد ارتعدت فرائصها ولم تتمالك فجلست على مقعد وقد امتقع لونها وأوشك الدم أن يجمد في عروقهها. (ص. ٦١-٦٢)
A.Ç	Ayakta duramadı. Koltuğun üzerine yığıldı. <u>Rengi sapsarı kesilmiş, kanı damarlarında donmuştu</u> . (s.113)
İ.Ç	Birkaç adım geriye çekildi. Ayakta durmakta zorlanıyordu. Minderin üzerine yığıldı. Biranda <u>renği bembeyaz olmuş, vücudundaki kan adeta donmuştu</u> . (s.72)
Ö.Ç	Korkudan tir tir titriyordu, kendini tutamadı, koltuğa oturdu. <u>Beti benzi atmıştı</u> . Neredeyse <u>damarlarındaki kanı çekilmişti</u> .

ارْتَعَدْتُ فَرَانِصَهُ: خاف وفزع: Korkmak, titremek ve ürpermek anlamlarına gelmektedir.(el-Mu‘âsıra, 2020). Arapçadan yapılan çeviri ve ara dil İngilizceden yapılan çeviriye bakıldığında çevirmenlerin çıkarma yoluyla deyim aktardığı görülmektedir. Ancak bu yöntem hedef dilde deyim karşılığı bulunmadığında ve açıklama yoluyla çeviri yapılmadığında uygulanacak bir yöntemdir. Bu tarz deyimler genellikle kültüre özgü deyimlerdir. Kaynak metni incelediğimizde bu deyim karşılığının hedef dil Türkçede var olduğunu görmekteyiz. Burada deyim fark edilmemesinden kaynaklanan bir anlam kaybı yaşandığı tespit edilmiştir.

تَغَيَّرَ لَوْنُهُ مِنْ حُزْنٍ أَوْ فِرْعَانٍ أَوْ مَرَضٍ: Bu ifade “üzüntü, korku ve hastalık sebebiyle kişinin yüzündeki renginin değişmesi, renginin atması” anlamına gelmektedir (Mu‘cemu’l-Ganiyy, 2020). Bu ifade benzer anlam farklı biçimli çeviri işlemiyle hedef dil Türkçeye “beti benzi atmak veya yüzü kireç kesilmek” şeklinde aktarılabilir (Tdk, 2020). Arapçadan yapılan çeviride bu ifade “rengi sapsarı kesilmiş” şeklinde hedef dil Türkçede kullanılan başka bir deyimse ifade ile aktarılmıştır. İngilizcedeki çeviride ise “rengi bembeyaz olmuş” şeklinde yine Türkçede kullanılan bir ifade ile karşılanmıştır. Dolayısıyla her iki çeviri de benzer anlam farklı biçimli çeviri stratejisine uygun olarak aktarılmıştır.

تَجَمَّدَ الدَّمُ فِي عُرْوَقِهِ: Lafzi çeviri yaptığımızda “damarlarındaki kan dondu” anlamı çıkmaktadır. Hedef dil Türkçede bu yapıya karşılık “damarlarında kan çekilmek, donakalmak” deyimleri kullanılmaktadır (Tdk, 2020). Her iki çeviride kelimesi kelimesine çeviri yapılmış ve benzer anlam farklı biçimli çeviri stratejisi uygulanmamıştır.

Örnek:11

K.M	وبعد قليل جاء الجليس، وهو شيخ طاعن في السن، يجالس الخليفة ويؤانسه ويتحدثه وهو مستودع أسرارهِ. (ص.33)
A.Ç	Biraz sonra Şerif Celis içeri girdi. Bu adam pek yaşlıydı. Daima halifenin yanında vakit geçirir, sohbetinden istifade olunurdu. Halife <u>her sırrını ona açmakla çekinmezdi.</u> (s.48-49)
İ.Ç	Bir süre sonra Celis geldi. Yaşlı bir şeyhti kendisi. Halife ile oturur, sohbet eder, onun <u>sırlarını dinler ve saklardı.</u> (s.29)
Ö.Ç	Biraz sonra kocamış bir ihtiyar olan el-Celis geldi. Bu kocamış ihtiyar halifeyle oturup kalkar, ona yoldaşlık eder, onunla muhabbet ederdi. Aslında bir nevi onun <u>sır küpüydü.</u>

مُسْتَوْدَعُ أَسْرَاهُ: Lafzi çeviri yapıldığında “sırlarının deposu” anlamına gelen bu ifade Türkçede “sır küpü” anlamında kullanılmaktadır (Tdk, 2020). Yukarıdaki çevirilere baktığımızda bağlamdan bağımsız çeviri yapılmış ve deyimsel düzeyde kayıp yaşanmıştır. Ayrıca deyim çevirisinde kullanılabilen hiçbir stratejinin dikkate alınmadığı müşahede edilmiştir. Çeviri işleminde çevirmenin dikkat etmesi gereken hususlardan bir diğeri ise hedef ve kaynak dilin aynı durumunu farklı üslup ve yapıyla vererek anlam kaybını en aza indirmesidir (Ece, 2010, s. 99).

Örnek:12

K.M	من يقتله؟ ليس في مصر كلها من يجسر أن يمد يده إليه. (ص.٣٤)
A.Ç	Kim ona dokunabilir? Bütün Mısır’da ona <u>el kaldıracak</u> kimse var mıdır? (s.51)
İ.Ç	Onu kim öldürecek? Mısır’da kimse ona <u>el uzatmaya</u> cesaret edememiştir. (s.31)
Ö.Ç	Kim onu öldürecek? Mısır’da ona <u>el kaldırmaya</u> cesaret edecek kimse yoktur.

Farklı sözcüklerden oluşan bazı deyimler aynı anlama geldiği gibi farklı anlamlar da taşıyabilir. Örneğin, مَدَّ يَدَهُ elini uzattı anlamına gelen bu deyim yardım etme anlamı taşıdığı gibi farklı bağlamlarda “el kaldırmak, vurmaya kalkışmak” anlamlarına da gelebilmektedir (Uysal, 1997). Hedef dil Türkçeye yapılan çevirileri incelediğimizde Arapça çeviride “el kaldırmak” şeklinde benzer anlam farklı biçimli çeviri yöntemiyle doğru bir şekilde aktarıldığı görülmektedir. İngilizce çeviride ise “el uzatmak” yani yardım etmek anlamında nadir bir kullanımla aktarılmıştır.

Örnek:13

K.M	قالت ذلك وأغرقت في البكاء. (ص.١١٧)
A.Ç	Seyyidetulmelik bunu söylediikten sonra <u>hüngür hüngür ağlamaya</u> başladı. (s.233)
İ.Ç	Prens Melike bunu söylediikten sonra hüngür <u>hüngür ağlamaya</u> başladı. (s.181)
Ö.Ç	Seyyidetu’l-Melik bunu söyleyip <u>hüngür hüngür ağlamaya</u> başladı.

أَغْرَقَ فِي الْبُكَاءِ: Sözcüğü sözcüğüne çeviri yapıldığında “ağlamada boğulmak” anlamına gelen bu deyim Türkçede yüksek sesle ve hıçkırığa hıçkırığa ağlama anlamına gelen “hüngür hüngür ağlamak” anlamında kullanılmaktadır

(Tdk, 2020). Her iki çeviri göz önüne alındığında benzer anlam farklı biçimli çeviri stratejisiyle doğru aktarılmıştır.

Örnek:14

K.M	خرج من دمشق وهو يرغى ويزيد من شدة الغضب والخدام في ركابه لا يجسر على النظر إليه. (ص.141)
A.Ç	Yanında bir uşak ile Şam'dan ayrıldı. Hiddetinden <u>ateş püskürüyordu</u> . Uşak korkudan yüzüne bile bakamıyordu. (s.280)
İ.Ç	Yanına aldığı bir uşak ile Şam'dan ayrıldı. Öfkesinden adeta <u>ateş gibi püsküren</u> Ebul Hasan'ın korkusundan, uşak onu yüzüne bile bakamıyordu. (s.230)
Ö.Ç	Ebu'l-Hasan <u>küplere binerek</u> Şam'dan ayrıldı. Yanındaki hizmetçisi ona bakmaya cesaret edemiyordu.

صَبَّ عَلَيْهِ جَامَ غَضَبِهِ : يَرْغَى وَيُزِيدُ مِنْ شِدَّةِ الْغَضَبِ Bütün öfkesini onun üzerine döktü, kustu yani ateş püskürdü veya küplere bindi (İşler & Özay, 2012) anlamına gelen bu deyim her iki çeviride aynı anlama gelecek şekilde benzer anlam farklı biçimli çeviri stratejisi yoluyla doğru aktarılmıştır.

Sonuç

Bütün dillerde olduğu gibi Arapça ile Türkçe arasında günlük hayatta sıklıkla kullanılan, anlamı nereden geldiğine dair net olarak hikâyesi bilinmeyen anonim deyimler vardır. Bu deyimlerin her birinin kuşkusuz farklı bir tecrübesi, öğüdü, kullanıldığı bağlamı ve hikâyesi vardır. Bu özellikleri farklı dillere aktarmak her zaman kolay değildir. Bu çerçevede çevirmen, kaynak ve hedef dil hâkimiyeti dışında her iki dilin kültürüne de yeterli düzeyde vakıf olmalı, deyim çevirilerinde farklı çeviri stratejilerinden yararlanmalıdır. Kaynak dildeki deyim hedef dile kimi zaman sözcüğü sözcüğüne aktarılsa bile diller arasındaki kültür veya dil yapısı farklılıkları sebebiyle farklı biçimlerde aktarılabilmektedir. İki dil arasında kimi zaman eş değerlik sağlansa da, eşdeğerliğin sağlanmadığı ve açıklamalara yer verildiği yerler çoğunluktadır.

Bu çalışmada Mona Baker'in deyimlerin çevirisi ile ilgili stratejilerinden yola çıkarak Corci Zeydan'ın Selâhaddîn Eyyubî adlı romanındaki deyimlerin kaynak dil Arapçadan ve ara dil İngilizceden hedef dil Türkçeye aktarılma biçimi incelenmiştir. Karşılaştırmalı metin incelemesinde çevirmenlerin hedef metni oluşturmada gerekli stratejileri izlemediği, sık sık kaynak metinden bağımsız çeviriler yaptıkları tespit edilmiştir. Kaynak metinde var olan deyim hedef metnin çoğu yerinde hissedilmemektedir. Bu bağlamda çevirmenlerin kaynak kültürü hedef kültüre taşımada deyim düzeyinde yeterince başarı gösteremedikleri gözlemlenmiştir. Daha önce belirtildiği gibi çevirmen, bir okur gözüyle kaynak metni çok iyi çözümlemeli ve metnin genel yapısını oluşturan ifadeleri fark ederek yorumlayabilmelidir.

Çalışmamızda Mona Baker'ın benzer biçim benzer anlamlı çeviri stratejisiyle sekiz tane deyim, benzer anlam farklı biçimli çeviri stratejisiyle on dört tane deyim çevirisinin yapılabileceği tespit edilmiştir. Açıklama yoluyla çeviri stratejisine rastlanmamıştır. Çıkarma yoluyla çeviri stratejisi ise bazı yerlerde deyim eşdeğeri hedef dil Türkçede mevcutken, çevirmen tercihinin göre ya çevirisi yapılmamış ya da çıkarılmıştır. Hâlbuki bu strateji kaynak dildeki deyim hedef dile aktarımının mümkün olmadığı durumlarda başvurulan bir stratejidir. Ne Arapçadan Türkçeye yapılan çeviride ne de aradil İngilizceden Türkçeye yapılan çeviride, bu bağlamda gerekli hassasiyet gösterilmiş, hedef metnin oluşma sürecinde deyim düzeyinde ciddi kayıplar yaşanmıştır.

Kaynakça

- Aksan, D. (1999). *Türkçenin Gücü*. Bilgi Yayınevi: Ankara.
- Aksoy, N. B. (2002). *Geömiştten Günümüze Yazın Çevirisi*. Ankara: Pelin Ofset.
- Baker, M. (1992). *In Other Words: A course book on translation*. London & New York: Routledge.
- Baker, M. (2011). *In Other Words: A coursebook on translation*. USA: Routledge.
- Bilgin, A. (2014). *Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşşeri'nin Keşşaf'ı*. Ankara: Ankara Okulu.
- Çakır, N. E. (2018). *Elif Şafak'ın The Architect's Adli Romanındaki Deyim ve Atasözlerin Türkçe ve Fransızca Çevirilerinin Yorumlayıcı Anlam Kuramına Göre Karşılaştırılmalı İncelenmesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çotuksöken, Y. (1988). *Atasözlerimiz*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Doğru, E. (2011). *Dilin Derin Devleti Deyimler*. Ankara: Fcr Yayınları.
- Dönmez, M. İ. (2018, Aralık). Orhan Pamuk'un Sessiz Ev Romanındaki Atasözü ve Deyimlerin Arapça Çevirilerinin Mona Baker Çeviri Stratejilerine Göre İncelenmesi. *Jiia International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art*, 3(1).
- Durmuş, İ. (2018). *Çeviri Sanatının Esasları*. İstanbul: Akdem Yayınları.
- Ebu'l-'Azem, A. (2013.) *Mu'cemu'l-Ganîyy*. www.almaany.com: <https://www.almaany.com> adresinden alındı.
- Ece, A. (2010). *Edebiyat Çevirisinin ve Çevirmenin İnzinde*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Eray, A. (2018). *Diriliş Ertuğrul Dizisinin Arapça Altyazı Çevirilerinde Deyimsel Aktarım, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı, Çeviri ve Kültürel Çalışmaları Anabilim Dalı.

- Fernando, C., & Flavell, R. (1981). *On Idiom: Critical Views and Perspectives (Exeter Linguistic Studies 5)*. University of Exeter.
- Göktürk, A. (2014). *Çeviri: Dillerin Dili*. İstanbul: Yapı kredi Yayınları.
- Gürçağlar, Ş. T. (2019). *Çevirinin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Hatipoğlu, V. (1982). *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi.
- İşler, E., & Özay, İ. (2012). *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Karaman, H., Çağrı, M., & Dönmez, İ. K. (2015). *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları.
- el-Maâny. (2020, Mayıs 2). *el-Maâny Arapça-Arapça Sözlük*. www.almaany.com: <https://www.almaany.com> adresinden alındı
- Muhtar Ömer, A. (2008) *Mu'cemu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*. www.almaany.com: <https://www.almaany.com> adresinden alındı
- Nâsîf, İ. (1994). *Erva' mâ Kîle mine'l-Emsâl*. Beyrut: Dârü'l-Cîl.
- Özcan, M. (2013). *Kur'a'nı Kerim'deki Bazı Deyimlerin Çeviri Stratejileri Açısından Değerlendirilmesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Özdemir, E. (1997). *Açıklamalı-Örneklili Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Rıfat, M. (2008). *Çeviri Seçkisi I (İkinci Baskı)*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Suçin, M. H. (2013). *Öteki Dilde Var Olmak*. İstanbul: Say Yayınları.
- Taş, S. (2017, Haziran). Orhan Kemal'in 72.Koğuş Adlı Eserinde Deyim Çevirisi ve Metnin Yeniden Anlatanı Olarak Çevirmen. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(1), 247-259.
- Tdk. (2020, Nisan 30). *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. tdk.gov.tr: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- Uysal, H. (1997). *Arapça- Türkçe- İngilizce Deyimler Sözlüğü*. Konya: Uysal Kitapevi.
- Yalçın, P. (2015). *Çeviri Stratejileri Kuram ve Uygulama*. Ankara: Grafiker Yayınları 1.
- Yücel, F. (2016). *Çevirinin Tarihi*. İstanbul: Çeviribilim Yayınları.

1 وَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (سورة)
 ٣٨:الرعد. آية رقم: :: Senden önce birçok peygamber göndermiş, onlara da eşler ve evlatlar vermiştik. Bunlar peygamberliğe aykırı değil ki? Mucize iddialarına gelince Allah'ın izni olmadıkça, hiçbir resul mucize gösteremezdi. Her devrin bir hükmü vardır. Her işin bir vadesi vardır.(Rad suresi,38)

هناك علاقة وطيدة بين الأدب وعلم النفس، ذلك لأن علم النفس من أقرب العلوم إلى الإبداع الأدبي؛ فكلاهما يتعاملان مع البشر وردود أفعالهم، ورغباتهم، والشقاء الذي يتعرّضون له.

والرواية من أكثر الأعمال الأدبية انفتاحًا على المنهج النفسي، لأنها تتيح للروائي كشف العديد من غرائزه وطباعه، وذلك من خلال إسباغها على شخصيات روايته، وتمير خطاباته ومشاعره. ويقدم المنهج النفسي للدارسين خدمات جلييلة في دراسة النصوص الروائية، ويمنحهم مفاتيح وأدوات تمكّنهم من اكتشاف مكبوتات الروائي من خلال تحليل شخصياته، وإزالة الغموض عنها، وتوضيحها، وتقديمها للمتلقي.

تهدف هذه الدراسة إلى تناول الظواهر النفسية للشخصيات وتحليلها في رواية "شقة على شارع النيل" للكاتب أحمد زيد محبك. ويأتي اختيار هذه الرواية موضوعًا للبحث بسبب أهمية الموضوع الذي تناولته هذه الرواية، وهو الحرب في سورية وتأثيرها على المجتمع السوري عامة والحلي خاصة. والحرب مجال خصب لنقل مشاعر وأحاسيس الكاتب عبر شخصياته، والتعبير من خلالها عن أفكاره وموقفه من الحرب. وذلك من خلال تصوير مشاهد القتل والدماء والخراب التي تصيب الإنسان والمكان.

وهناك سبب آخر لاختيار هذه الرواية، هو أهمية المكان والزمان اللذين تدور فيهما روى هذه الحرب؛ فالمكان هو مدينة حلب، تلك المدينة العريقة المشهورة بسبب موقعها الجغرافي المتميز في العالم. والزمان الذي تمثّل بفترة اشتدّ فيها الصراع ووصلت الحرب إلى ذروتها. حيث رصدت الرواية هذا الصراع، وقدمت صورة محزنة عن معاناة الإنسان في هذه المدينة، تلامس الواقع في جزء كبير منها.

وقد قام على دراسة الجوانب النفسانية للشخصيات الروائية كالظلم والكراهية والقلق والحب وغيرها، إضافة إلى دراسة الصراع النفسي المتجلي فيها، والأحلام لدى شخصياتها، وتقديم أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

كلمات مفتاحية: رواية، شقة على شارع النيل، علم النفس، محبك.

* Araştırma makalesi/Research article

** Öğretim Görevlisi Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. e-posta: turkey@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0002-6778-1003

Makale Gönderim Tarihi: 13.11.2019

Makale Kabul Tarihi : 18.06.2020

NÜSHA, 2020; (50): 259-284

“Nil Caddesi’ndeki Daire” Romanı Bağlamında Suriye Savaşı ve Psikolojik Olguları

Öz

Edebiyat ve psikoloji arasında yakın bir ilişki vardır, çünkü psikoloji edebi yaratıcılığa en yakın bilimlerden biridir; her iki ilimde insanların eylemleri, tepkileri, arzuları ve maruz kaldıkları sıkıntılarla ilgilenirler.

Çünkü Roman, psikolojik yaklaşımı en çok kullanan bir edebi eser olarak, yazarın romanında kahramanlarına kendi içgüdü ve duygularını, onların karakterine yansıtarak mizacını ortaya çıkarma imkânı sunmaktadır. Araştırmacıya roman metinleri üzerinden psikolojik yaklaşımı anlatarak çok önemli katkılar sağlar, onlara anahtarlar ve araçlar vererek onların karakter analizlerini yaparak, onların bastırılmış duygularının açıklığa kavuşturarak okuyucusuna sunarak bu duyguların açıklığa ulaşmasını sağlar.

Bu çalışma, Ahmed Ziyad Muhabbik’in "Nil Caddesindeki Daire" adlı romanında karakterlerin psikolojik olaylarını ele almayı ve analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu romanı seçmemizin sebebi, genel anlamda Suriye'deki savaş ve özellikle de Halep toplumunun ele aldığı bu savaşın Suriye toplumu üzerindeki etkisi ve önemini üzerinde durmak içindir. Savaş, yazarın duygu ve düşüncelerini ve savaşa karşı tutumunu karakteri aracılığıyla aktarmak için verimli bir alandır. Bu, insana ve mekâna yönelik, öldürme ve kan akıtma sahnelerinin tasviri aracılığıyla sağlanmaktadır.

Bu romanı seçmemizin bir diğer önemli nedeni de bu savaşın yaşandığı yer ve zamanın, dünyanın eşsiz coğrafi konumuyla öne çıkan ünlü Halep antik kenti olmasıdır ki, savaşın şiddetinin zirve yaptığı yerdir. Romanda, orada yaşanan çatışmaya ait acı veren sıkıntılı anların gerçekçi gözlemleri ve üzücü manzaraların, tasviri yapılarak sunulmuştur.

Roman karakterlerinin maruz kaldıkları zulüm, işkence, nefret, kaygı, aşk, gibi psikolojik yönlerinin incelenmesinin yanı sıra psikolojik çatışmanın incelenmesine, karakterlerinin hayallerine de araştırmada yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Roman, Nil Caddesindeki Daire, Psikoloji, Muhabbik.

The war in Syria and the psychological phenomena

Read the novel "*Shaka Alla Sharee Alneel*"

Abstract

There is a close relationship between literature and psychology, because psychology is one of the closest sciences to literary creativity; They both deal with human beings and their reactions, desires, and misery.

The novel is one of the most open-minded literary works of the psychological approach, as it allows the novelist to reveal many of his instincts and temperaments, by reflecting them on the characters of his novel, and passing on his speeches and feelings. The psychological approach provides great services in the study of narrative texts, giving them keys and tools to enable them to discover the novelist's depths by analyzing his characters, demystifying them, clarifying them, and presenting them to the recipient.

This study aims to address the psychological phenomena of the characters and analyze them in the novel "Shaka Alla Sharee Alneel", by Ahmed Ziad Mohabek. The choice of this novel as the subject of research is because of the importance of the topic addressed in this novel, namely the war in Syria and its impact on Syrian society in general and Aleppo in particular. The war is a fertile field for conveying the writer's feelings through his characters, expressing his thoughts and his attitude to the war. This is done by depicting scenes of killing, blood and destruction that afflict man and place.

Another reason for choosing this novel is the importance of the place and time in which this war is taking place: Aleppo, an ancient city that is famous for its unique geographical location in the world. The time was a period when the conflict intensified, and the war reached its climax. The novel observed this conflict and presented a sad picture of human suffering in this city, touching the reality a lot.

It was based on the study of the psychological aspects of narrative characters such as injustice, hatred, anxiety, love, etc., as well as the study of the psychological conflict in which they are exposed, the dreams of their characters, and presenting the results of the research.

Keywords: Novel, "Shaka Ala Sharee Alneel", Psychology, Mohabek.

The Structured Abstract

This study is based on the psychological method, one of the most important methods followed by critics for the analysis of literary text. It subordinates literary texts to psychological research and tries to use psychological theories in the interpretation of literary events and the determination of their reasons. We can say that this methodology started in a structured scientific way after the appearance of Freud's work in psychoanalysis. In such a study, it is necessary to stand up and identify with the characters made by the novelist and reveal the inner psychological secrecy that usually appears in the characters' speech.

Since Freud was the first theorist of this approach, it was necessary to study his views on the soul. According to Freud, the human spirit is covered by two things: the subconscious, which covers its greatest area, and consciousness,

which covers the smaller one. He thinks that there are three systems that interact with each other to create personality. The three systems are Identity, ego and superego.

The first psychological aspects we see in the novel is injustice and its causes, namely it means to displace something. Injustice stems from the social life that people live in and how they practice injustice with each other. There are many examples of injustice in the novel, such as the injustice of the father to his children and his wife and leaving them without supportor and this is what Abo Jameel's sister husband has done the injustice for Abo Jameel's elder brother to Abo Jameel and his brothers by buying the house from them cheaply.

The second is hatred and its motivation because it is patriarchy and distress and the negative emotions that affect human life. It was with many types such as hatred of war and injustice, hatred of mistakes, and the hatred of man to man. In the novel, we can see the hatred of Abo Jameel's brothers towards him because he married a girl he loved an educated girl. The third is the love and its fruits, which means the feeling of belonging to a person or something, and there are many psychological indications in the novel. Such as the love between a man and a woman, because of the sexual need, such as the love of Abu Jamil, the most important character in the novel, and in this context there is another kind of love that what we call for the positive emotions in the social interaction like the love of Abu Jameel to his sister whose husband left her and her children. There is also the love for her daughter who lives in Qatar. There is also the love for the place and the homeland where a man was born, and all these genres are printed with the rich psychological nature spoken by the characters of the novel. Fourthly, the fear and its consequences. It is the feeling of something bad will happen or the fear of losing the close people. The fear was in many places in the novel where its main motive was the war its results from explosions. The fear can be traced at Abo Jameel's fear from the future and it was repeated for the loss of his son Jamil, who was martyred at the end of the novel. And the fifth is anxiety about the causes and consequences. It is a state of being worried and not being relaxed and comfortable arising from unpleasant social experiences. According to the novel, anxiety has two sources that originate from the inside, from the same personality, and from the outside, from all sides, from the outside world, and most of them appear in the acts of the characters and control them. This is generally the result of anxiety caused by the bad situation in the country in general. And the sixth is sadness and its motivations, Types of sadness accumulated in the souls of the characters of the novel, especially when the war and its shells were inflicted by innocent and defenseless people. As the death of Ola, who was a friend of Abu Jamil's sister, and the death of the Lebanese searcher and the death of Jameel. And the seventh is homesickness, and its tragedies. It is the loneliness felt by the characters of the

novel in their homeland, its causes in the novel is the loss, and the psychological stress that led to the separation of the personalities from the outside world.

In the novel, the psychological conflict emerged, such as the struggle between love and duty, the struggle between good and evil, and the struggle between lying and honesty; This was clear in the character of Abu Jamil, and in this matter the superego intervened to observe the actions of the noble characters.

The search talked about the dream that helps the psychoanalyst to reveal the desires of the novelist characters and their implications, and it shows that the reason that drives the man to dream is the reality and its concerns and the harsh conditions that surround the personality, and the habits and traditions that cannot be overcome.

The research came with the important results that emerged with the psychological methodology used in the study of personalities and the importance of these psychological aspects. The novel "Shaqa on El-Nael Sharee" was able to present a picture of the war and its implications for the reality of life in its various fields, its impact on the place and the human being, It showed the negative consequences that the injustice has in all its forms among people in all levels, through its characters especially the main characters, We can find the feelings of hatred in all the characters of the novel they violate the rules of social life, and the hatred of war has clearly emerged. In response to the war the feelings of love prevailed, and this is a clear proof of the great state of brotherhood that people have in the time of war. The atmosphere of the novel was filled with anxiety since its early pages, The characters seemed mostly in a state of anxiety and fear of the unknown fate that awaited each of them, and this anxiety was momentary at the end, and the sadness seemed to be the companion of the characters The dream came as a sign that the characters escaped from their bitter reality, to find a way out of their sadness and great tragedies.

What distinguishes the novel is its presentation of the manifestations of psychological life through the actions of the characters and their attitudes and through their dialogue with others, their revelations, and confessions, and the writer left the recipient the freedom of understanding and interpretation and did not resort to the introspection of the characters or analysis of their psychology in a direct manner, This what made the novel based on actions, attitudes, and scenes, including dialogue, and was far from the traditional narrative.

تمهيد

اهتمت رواية "شقة على شارع النيل"^١، للدكتور أحمد زياد محبك^٢، بالجانب النفسي لشخصياتها، حيث قدّمت مشاعرها، وأبرزت الظواهر النفسية التي عانت منها بسبب الأوضاع التي مرّت بها سورية في أثناء الحرب.

ويسعى هذا البحث إلى التعريف بهذه الرواية، ودراسة الظواهر النفسية البارزة كالظلم والكرهية والقلق والحب والصراع النفسي. يحاول المنهج النفسي تناول الجوانب النفسية في النصّ الأدبيّ، وسبر أغوار النفس البشريّة، ولم يبدأ هذا المنهج بشكل علميّ منظم إلا "مع ظهور مؤلّفات الطبيب سيغموند فرويد (ت - ١٩٣٩) في التحليل النفسي، وتأسيسه لعلم النفس"^٣. ويتحدّث فرويد في فهمه للنفس البشريّة عن شيئين يغطيانها، وهما اللاوعي الذي يغطّي المساحة الأعظم من هذه النفس، بينما يغطي الوعي مساحة أصغر^٤، ويرى أنّ هناك ثلاثة أنظمة يتفاعل بعضها مع بعضها الآخر لتكوّن الشخصية، وهي^٥: الهو والأنا والأنا الأعلى.

وتأتي أهميّة هذا المنهج بالنسبة للنقد الأدبي في أنّه غطاء واسع تندرج تحته عدّة مسارات مهمّة منها النّمّو الإنساني من الطفولة إلى مرحلة الرشد، وعملية التأويل والتحليل، وكذلك فاعلية الاستشفاء والعلاج، وعلى الرغم من إمكانية فصل هذه المسارات، لكنّها تعود وتجتمع وتشبك الشخصية الفرديّة بالإطارين الثقافي والاجتماعي، فلا تقتصر نظرية علم النفس على خصوصيّة شخصيّة محدّدة، بل تحاول دائماً ربط الخصوصية بعواملها الإنسانيّة والماديّة والزمانية، ومن ثم ربطها بالإطار الاجتماعي والأسري والثقافي والحضاري^٦.

وتجدر الإشارة إلى وجود بحث آخر عن هذه الرواية بعنوان "انعكاس الحرب في سورية على الرواية رواية شقة على شارع النيل نموذجاً" وهو بحث مختلف عن بحثي تماماً، إذ ركّز الباحث فيه على الدمار الذي حل بسوريا ولم يتطرق إلى الجوانب النفسية للشخصيات، قام بدراسته محمد الأحمد، ومنشور في مجلة جوكروفا^٧. وهناك بحث آخر بعنوان "البعد النفسي في رواية حمامات بيض ونارجيلة لأحمد زياد محبك"، وقد استفدت من هذا البحث في دراستي هذه^٨.

١ - ملخّص الرّواية

تتكون الرّواية من اثنين وأربعين فصلاً، وقد عنيت بتصوير حياة النّاس في ظلّ الحرب في سورية عامّة، وفي حلب على وجه الخصوص، ونلمح في الرّواية أبا جميل، وهو مدرّس للتّاريخ في ثانويات مدينة حلب، قضى معظم حياته في بيوت بالأجرة، حتّى اشترى شقّة صغيرة في حيّ الفيض في حلب، قرب المجلس البلدي، وكان ابنه الوحيد جميل قد تخرّج في كليّة الطّب، وتخصّص في أمريكا، وعمل فيها، ثمّ انتقل للعمل في السّعوديّة، وعمل فترة في غزّة، وأرسل إلى والده أربعة ملايين ليرة سورية، فاشترى شقّة عند دوّار الدّلة في حلب، مطّلة على شارع النّيل، انتقل إليها من حيّ الفيض. وزوجته أم جميل، واسمها شيرين، وهي كرديّة من عفرين، تزوّجها أبو جميل عن حبّ، أيّام عمله مدرّساً في عفرين، إذ كانت طالبته في الثّانويّة، وقد أحبّت شيرين اللّغة العربيّة، فدرستها، وتخرّجت في كليّة الآداب، وعملت في تدريسها.

ولأبي جميل أخت تسكن في حي الكلاسة بحلب، وعندها أولاد، وزوجها يعمل سائقاً بين حلب والحسكة. وفي الشقّة الجديدة عند دوّار الدّلة، تنشأ صداقة حميمة بين أبي جميل وجاره أبي وائل، وبين زوجة كلّ منهما، وأبو وائل فلسطيني، كان ينزل كلّ يوم مع صديقه أبي جميل إلى حديقة السّبيل، يستمتعان معاً بالطّبيعة الجميلة، ويتبادلان الزّيارات العائليّة، والدّعوات إلى الطّعام. وفي العمارة نفسها، في الطّابق الأرضي، تسكن أسرة فقيرة، ذات أولاد كثيرين، وتعمل ربّة الأسرة في صنع لوحات الكانفاه (الصّوف) لتساعد زوجها على أعباء الحياة، وعلى هذه الأسرة الفقيرة تنزل أسرة نازحة كبيرة من إدلب، فيصبح في الشقّة أكثر من عشرين شخصاً. وفي أحد الأيّام الرّبيعيّة، بينما كان أبو جميل مع صديقه أبي وائل في حديقة السّبيل يستمتعان بالجوّ، سمعا صوت قذيفة، ثمّ شاهدا نارا ودخاناً كثيفاً عند دوّار الدّلة، وإذا بشقّة أبي جميل قد دخلتها القذيفة واحترقت بالكامل.

وينتهي جميل الطّبيب عقد عمله في السّعوديّة، ويقرّر العودة إلى حلب، للعمل في المشافي، ومساعدة أبناء وطنه. ويصل جميل إلى مطار دمشق، ويتّصل بوالده، ويخبره أنّه في حافلة قادمة إلى حلب، ثمّ يخبره أنّه في حمص مع عشرة ركّاب، تركوا الحافلة بسبب الأوضاع الأمنيّة، وأنّ الشركة النّاقلة أمّنت لهم سيّارة ميكرو باص، وهم في الطّريق إلى حلب. وبعد ساعة يتّصل مدير فرقة الإنقاذ ليخبره أنّ قذائف سقطت على السيّارة عند خان شيخون، وأنّ ركّابها جميعاً احترقوا واستشهدوا ولم يبق منهم إلّا بعض الهواتف، وفيهم ابنه جميل، ويتّصل أبو جميل

بأخته، ويسألها عن موعد ولادتها، فتقول له: بعد بضعة أيام، فيطلب منها أن تسيّ المولود باسم ابنه جميل.

٢ - الظواهر النفسية للشخصيات

١.٢. الظلم ومسبباته

الظلم: بالضّم: وضع الشيء في غير موضعه، والمصدر الحقيقي: الظلمُ، بالفتح، ظلّم يظلمُ ظلماً، بالفتح، فهو ظالم وظلوم، وظلمه حقّه، وظلمه إياه^١. أما اصطلاحاً فهو: التعدي عن الحق إلى الباطل، وهو الجور، والتصرف في ملك الغير ومجاوزة الحد^٢.

يأتي الظلم من خلال حياة الإنسان مع أفراد جنسه في بيئة اجتماعية واحدة، إذ يقومون بظلم بعضهم بعضاً^٣، ولهذا يرى فرويد أن الكائن البشري ليس "بذلك الكائن الطيب السّمح، ذي القلب الظّمان إلى الحبّ، الذي يزعم الرّاعمون أنّه لا يدافع عن نفسه إلا متى هوجم، وإنّما هو على العكس كائن تنطوي معطيّاته الغريزية على قدرٍ لا يستهان به من العدوانية"^٤.

فمن صور الظلم التي تحدّثت عنها شخصيات الرواية الظلم الذي قام به كلّ من أبي سامر وشريكه في المكتب العقاري؛ حيث اشترى شقّة بنصف ثمنها المستحق، لأنّ في جدرانها فقايع ماء، ورائحة عفونة ناتجة عن أحواض الماء التي بناها الجار في الطابق العلوي، ثم قاما بوضع ورق الجدران، والأسقف المستعارة، حتّى لا تظهر عيوب الدّار، ثم باعا الشقّة لأبي جميل بسعر مرتفع^٥. إنّ هذا الغشّ يعدّ ظلماً من الإنسان لأخيه الإنسان، فقد أراد الرّوائي من خلال رسم مثل هذه الشخصيات في روايته أن يقدّم صورة مصغّرة عن وجود فئة ظالمة مستغلّة للإنسان في أشدّ الأوقات صعوبة، غير آبهة للنتائج.

وتطالعنا صورة للظلم من نوع آخر؛ وهي ما فعله زوج أخت أبي جميل الذي يعمل على سيّارته بين حلب والحسكة، إذ تزوج من فتاة صبية، من عشيرة كبيرة، وهرب إلى العراق، وترك زوجته وأولاده تعصف بهم شدائد الحياة، وزوجته لا تعلم من الأمر شيئاً^٦. إنّ هذا الظلم الذي يمارسه الرّجل على عائلته وأولاده، يَوْمئِ الي انهيار المبادئ في حقبة الحرب التي حطّت ثقلها على قلوب النّاس، وانتزعت منهم بعض المفاهيم التي يجب أن يتحلّوا بها في كل حين.

وتحدّث فرويد عن الإنسان ونزوعه لتلبية حاجاته وتعدّيه على أقربائه فقال: "الإنسان نزاع إلى تلبية حاجاته العدوانية على حساب قريبه، وإلى استغلال عمله بلا تعويض، وإلى

استعماله جنسياً بدون مشيئته، وإلى وضع اليد على أملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الآلام، به واضطهاده وقتله. الإنسان ذنب الإنسان"١٥. فقد ظلم الأخ الأكبر لأبي جميل إخوته بصورة بشعة واستغلالية عندما قدّم رشوة للدلال الذي ثمن دار والده في حي الفرافرة، ليبخس ثمنها، وينقص منه، ليستولي عليها بمفرده، يقول متأماً في سرده وقائع هذه الحادثة الأليمة: "بعد وفاة أبي أعطاني أخي الكبير ثمن حصتي من الدار، اشترى من كل إخوتي حصصهم، واستولى على الدار، طبعاً ما دفع الثمن الحقيقي، دفع الثمن الذي قدره دلال عقارات دفع له رشوة"١٦. لقد أثر هذا الفعل المستبدّ كثيراً في نفس أبي جميل لأكثر من ثلاثين عاماً، ولم ينسَ جور أخيه وتسلّطه.

٢.٢. الكراهية ودوافعها

الكراهية: الكره، ويُضَمُّ: الإباء والمشقة، أو بالضّم: ما أكرهت نفسك عليه، وبالفتح، ما أكرهت غيرك عليه١٧. أما اصطلاحاً، فهي مشاعر سلبية تؤثر على تصرفات البشر وما يصدر عنهم، وتختلف من شخصٍ لآخر، وتنشأ نتيجة تعارض الشيء المكروه مع حاجات الفرد ودوافعه ومعتقداته١٨.

أول ما تتجلى هذه الصفة في شخصية مديرة المدرسة، ومدرسة اللغة العربية زميلة أم جميل في كرهها معاً لأم جميل المدرسة الرائعة، المحبوبة من الطالبات جميعهن، إذ تتحدثان عنها بكره وغيره لا مثيل لهما، ولاسيما بعدما علمتا أنّ ولدها الطيب الذي يعمل في السعودية قد أرسل إلى أبيه المال لشراء دار جديدة١٩. وعانت أم جميل الأمرين، كما يقال، من ظلم أهل زوجها وكرههم لها، لأنّ زوجها من ولدهم أبي جميل يتعارض مع مخططاتهم ولا سيّما والدته (حماتها). لقد عبّرت أم جميل عن هذا الكره البغيض لها في أثناء حديثها مع أم وائل، قائلة: "كل إخوته يكرهوني، قاطعوه، وتخلّوا عنه، كنتُ أكرم أخته الوحيدة رجاء، وأعلمها وهي صغيرة، وأساعدها على الدّراسة، حتى الآن تكرهني، أكثر من إخوته، لا أظن لأني كردية، ربما لأنه تزوّجني عن حبّ، وربما لأني المثقفة الوحيدة في أسرته، وموظفة. أمّه كانت تريد تزويجه من بنت أختها"٢٠.

وقد طغت كراهية الحرب عند أكثر شخصيات الرواية، فالحرب أحرقت الأخضر واليابس، قتلت الكبير والصغير، المثقف والأمّي، يبيّن هذا ما جاء في حديث أبي جميل عن

الحرب التي سببت في إغلاق دار الكتب الوطنية أبوابها، وهذا مؤشّر واضح على تدني المستوى التعليمي والثقافي في أثناء الحروب، والحرب أيضاً هي التي اغتالت الطيب والقاصّ سامي، وهذا دليل أيضاً على أنّ الحرب تستهدف العقول^{٢١}.

حتّى الحدائق نالت نصيبها من آثار الحرب المدمّرة، لقد عبّرت أمّ جميل عن هذا في حوارها المأسويّ مع زوجها عمّا آلت إليه حديقة السبيل، وأظهرت الفوارق بين قديمها الجميل، وحاضرها التراجيدي الحزين، تقول: "وأنا لا أنسى قعودنا على حافة البركة، وجاء المصوّر والتقط لنا عدة صور، لا أنسى، كانت حافة البركة كما قلت لك ناعمة كالمخمل، أحس بالأشجار شاخت، ومن باب الحديقة حتى مقعدنا هنا، ما رأيت قطعة مرج أخضر، العشب كلّهُ أصفر يابس، ونحن في نيسان، لا في الصيف، ولا رأيت أي مساحة ولو صغيرة من الورود أو الزنابق أو الأزاهير، نحن الآن في موسم الورد، كل ما رأيتهُ أكياس النايلون السوداء والبيضاء، وعلب السكائر الفارغة والشباب يفترشون العشب الأصفر ويلعبون بورق الشدة، وفي أيديهم خراطيم الأراكيل"^{٢٢}. كلّ شيءٍ تغيّر، المكان والإنسان والجوّ، إنّها إذن كراهية الحرب، والأمل في غدٍ مشرق جديد.

٢. ٣. الحب وثمراته

الحب: الوداد، كالجباب والحب بكسرهما، والمحبّة والحُبَاب: بالضمّ، أحبّه: وهو محبوب، على غير قياس، ومُحَبَّبٌ قليل^{٢٣}. واصطلاحاً هو "الشّعور بالتعلّق بشخص أو بشيء ما، وهو ظاهرة نفسية انفعالية ناجمة عن تأجّج الإحساسات والمشاعر، ذاك الذي يطلق عليه اسم العاطفة"^{٢٤}.

يوجد نوعان للحب عند فرويد؛ الأول هو الحب بين الرجل والمرأة لحاجتهما الجنسية، والثاني يطلق على العواطف الإيجابية التي تقوم ضمن الأسرة. ويميل فرويد إلى تسمية النوع الثاني: الحب المكفوف من حيث الهدف، أي محبة^{٢٥}.

وتطالعنا أمّ جميل في غير موضع من الرواية بحبّها لزوجها أبي جميل، ونرى وصفها لحبّها له ينثال على لسانها عنذباً رقيقاً، إذ يلمح القارئ هذا جلياً في أثناء حديثها إلى جارتها أمّ وائل عن شدة إعجابها بالأستاذ عبد المجيد (زوجها)، عندما عمل مدرّساً لمادّة التاريخ، التي أحبّتها لحبّها له، ودخلت قسم اللغة العربية بعد تخرّجها من الثانويّة لأجله^{٢٦}. ويدور حوار ملؤه الحب والغزل بين الزوجين أبي جميل وأمّ جميل، وهما يتناولان الطعام في مطعم القمّة، إذ أرادت

الزوجة المحبّة أن توصل لزوجها فكرة مفادها ليس هناك حبّ أجمل وأرقى من الحب بين الرجل وزوجته، إنّه الحب الحقيقي بلا منازع^{٢٧}.

وعلى الرغم مما تسبّبته الحرب من مخاوف ورعب، فإنّنا نلمح أبا جميل يصرّ على الاستمتاع بالحب مع زوجته حتّى في أعتى الأوقات وأقساها، فمع دخولهما باب العمارة وصعودهما الدّرج أراد أخذ قبلة من زوجته، وفي هذه الأثناء يدوي صوت انفجار قريب يرّج الشّق، ويفتح أبوابها، يدخلان الشّقّة، ويصرّ أبو جميل على تحقيق رغبته، ويقول لزوجته: "نحن أحوج إلى الحب، في أوقات الحرب"^{٢٨}.

ويتأكد الحب الصّادق مع تقدّم أبي جميل في العمر وذلك في أثناء استرجاع ذكرياتهما الجميلة من القصائد الغزلية التي كتبها في فترة الخطوبة، فبعد تمتّع أبي جميل وزوجته بكلمات الحب المعبّرة، أكّد أبو جميل استمراره في حب أمّ جميل التي ازدادت جمالاً وعدوبة، يقول: "تغيّرت، تغيّرت كثيراً، تغيّرت إلى الأجل، كنت الحبيبة، فصرت الأم والأخت والصديقة والعشيقة، صرت الكلّ في الكل...وما زلت الحبيبة"^{٢٩}. وفي مكان آخر يقول إنّي الآن، وقد قطعت الستين من عمري عرفت معنى الحب الحقيقي، الحب الخالي من الشهوات والنزوات، اليوم نملك الأقوى والأبقى والأصحّ، نملك المودّة والرّحمة^{٣٠}. ويتأكد الحبّ الذي تكنّه أم جميل لزوجها عندما ترفض وصفه لنفسه بالعجوز، فتقول له: "لا تقل عن نفسك عجوزاً، ما زلت شاباً، المهمّ شباب القلب يا أبو جميل"^{٣١}.

ومن الحبّ المكفوف الذي أطلقه فرويد، وقد أخذ دوراً كبيراً في تحريك أحداث الرواية؛ الحب الذي يحمل العواطف الإيجابية، ما فعله أبو جميل مع أخته عندما سقطت قذيفة على شقّتها في حي الكلاسة، وأصبحت حجرة النّوم مكشوفة على الشّارع، فقد طلب منها أن تنتقل إلى شقّته القديمة في حيّ الملعب البلديّ، تاركاً خلفه كلّ بغض أو كره مرّ في الماضي بين زوجته وأخته^{٣٢}. ويبدو حبّه هذا على درجة عالية من السّموّ والألفة والمودّة، لقد عُرف أبو جميل بميله إلى القيم النبيلة التي تنبثق عن الحبّ عادةً، خاصّة التجرّد من المنفعة، والانجذاب إلى القيم المثاليّة، والزهد في الأشياء الماديّة.

وهناك نوع آخر للحبّ؛ وهو حبّ المكان الذي نشأ فيه الإنسان وترعرع، وقضى أجمل أيام حياته. فأب جميل أحبّت حيّ الفرافرة، الحيّ الذي جمعها مع عائلة زوجها وإخوته الثلاثة

وزوجاتهم، ويبدو من خلال حديثها مع جارتها أمّ وائل مدى حبّها لهذا البيت، وتعلّقها به، فتذكر كل جزئية فيه، وكأنّه قطعة من جسمها^{٣٤}.

٢ . ٤ . الخوف ومآلاته

الخوف: خافَ يَخافُ خوفاً وخيفاً ومخافَةً وخيفَةً بالكسر، وأصلها: خوْفَةٌ، وجمعها: خَيْفٌ: فَرَعٌ^{٣٥}. إنّ مفهوم الخوف هو حالة نفسية تنتاب الذات وتؤثر عليها وعلى سلوكها^{٣٦}، وقد ورد تعريف الخوف في موسوعة علم النفس على أنّه: "انفعال ينطلق بواسطة إثارة يمكن أن تسبب خطراً للجسم، فهو يظهر عند الإنسان وعند الحيوان، بواسطة ردود أفعال يمكن ملاحظتها وتتنوع حسب الأجناس، وحسب جدّة الانفعال^{٣٧}. أمّا اصطلاحاً فهو "توقّع حلول مكروه أو فوات محبوب^{٣٨}".

يقول فرويد إنّ الأنا هو ذلك الجزء من الهو الذي تعدّل بنتيجة تأثير العالم الخارجي فيه بواسطة جهاز الإدراك الحسيّ - الشّعور. وهو يقوم بنقل تأثير العالم الخارجي إلى الهو، ويحاول أن يضع مبدأ الواقع محلّ مبدأ اللذة الذي يسيطر على الهو، ويتجلى مبدأ الواقع في أن يحتمل المرء التوتّر، وينتظر تفرغ الطّاقة حتّى يتم إحضار الموضوع الذي يليّ الحاجة، ويتّضح من خلال ذلك أنّ هذا المبدأ لا يلغي اللذة التي ينشدها، بل يسعى إليها بشكلٍ واقعيٍّ ومناسب^{٣٩}.

وتبدو صورة الخوف واضحة في شخصيّة طالب الحقوق سامر ابن الدلال أبي سامر، الذي يخاف من عواقب الكذب والغشّ والحيلة التي يتّبعها والده وشريكه حكمت، فيما يتعلّق بالكلام المعسول، الذي سيوقع في رأيهما الزبائن في الفخ، ويقدمان على شراء أي شقّة، ولا يكتفيان بذلك بل يتّبعان أسلوباً دنيئاً، وهو تقديم الشاي والقهوة وغيرهما للضيّف، يقول الدلال أبو سامر: "الزبون عندما تقدم له القهوة يخجل، وعندما تقدم له كأس الشاي تملكه"^{٤٠}.

ويخيّم صوت وقع الانفجارات والقذائف على الحالة النفسيّة لأُم جميل، التي طلبت من زوجها أبي جميل أن يتعجّلا في الانتقال من شقّتهما الواقعة قرب الملعب البلدي، القريبة نسبياً من القصر البلدي، المواجه للمنطقة السّاخنة في المواجهات والاقتتال، إلى الشقّة الجديدة في شارع النّيل، من أجل البعد عن مكان سقوط القذائف المدمّرة^{٤١}.

ويسيطر الخوف على أبي جميل بعد ليلة هائلة قضاهها مع زوجته في يومهم الأول في الشقة الجديدة، فما يلبث الصبح أن يتنفس، ويخرج أبو جميل إلى الشرفة، فيسمع صوتاً يحذر الناس من الخروج إلى الشرفة أو الإطلال من النافذة، ويحاول أن يوازي خوفه، فيقول لزوجته: "ما خفت، ولكن تفاجأت، راح كل السرور الذي عشناه"^{٤٢}. ويسيطر الخوف على أم جميل لدى سماعها صوت زخات من الرصاص والانفجارات التي هزت الجدران، وأوقعت صورة جميل، وهو ما يجعلها تتشاءم، فتقول: "ما معنى سقوط اللوحة يا أبو جميل؟ أنا خائفة؟ جميل أصيب بمكروه"، ويطمئنها أبو جميل فيقول: "لا تخافي، أنت مؤمنة، وقوية الإيمان، لا يجوز التشاؤم، سقوط اللوحة لا يعني أي شيء، تثبيتها بالمسمار ما كان بشكل صحيح، هاتي اللوحة"^{٤٣}. ويذعر أبو جميل أشد الذعر عندما اتصل به أحد سكان خان شيخون، ليخبره عن احتراق الحافلة الذي كان ابنه فيه قادماً إلى حلب^{٤٤}.

ويمكننا أن نفسر إجماع أبي جميل عن البوح بمشاعره لسلي اللبنانية بخوفه من المجتمع أيضاً؛ فالأنا الأعلى بحسب فرويد هو الذي أرغمه على الابتعاد عنها، ودفعه إلى كبت رغبته، وعزوفه عنها؛ "فالعزوف في الأصل نتيجة القلق الذي توجي به السلطة الخارجية؛ فالإنسان يعزف عن إشباعات معينة حتى لا يخسر حب تلك السلطة"^{٤٥}.

٢. ٥. القلق الأسباب والنتائج

القلق محرّكة: الانزعاج^{٤٦}، و"أقلق المرء الشيء أي حرّكه من مكانه، والقلق هو الحركة والاضطراب وهو عكس الطمأنينة". واصطلاحاً يعني: حالة من عدم الارتياح والتوتر الناتجة عن خبرة انفعالية غير سارة، ويعاني منه الفرد عندما يشعر بخوف أو تهديد دون أن يعرف السبب الواضح لها^{٤٧}. فالقلق إذن هو إحساس ينتاب المرء بسبب خوف أو تهديد يسيطران على الإنسان، ويسببان له الضيق والألم، لا يعرف مصدره وسببه، والشخص القلق يتوقع الشر دائماً، ويكون متشائماً أغلب وقته، ويشكك في معظم الأمور المحيطة به، كما يدل على الاضطراب، وهو عكس الطمأنينة. أما عند الفلاسفة فهو: الشعور بالضيق أو الانزعاج الذي يسبق الفعل الإرادي، وله درجتان: أولاهما درجة الانزعاج وعدم الرضا، وثانيتهما درجة الجزع والكرب^{٤٨}.

ويسيطر القلق على أبي جميل بعد وقوع قذيفة هاون قرب مطعم كان وزوجته يجلسان فيه، وعندما يخرج مع زوجته من المطعم، ويرى آثار القذيفة، يتشاءم، ويخاطب أم جميل بقوله: "أنا اليوم تشاءمت، هذه الدار لن تأتي لنا بالخير"^{٤٩}.

يعود القلق ويسيطر على أبي جميل، عندما يشاهد في أثناء خروجه من بيت أخته جنازة لا يحملها سوى أربعة أشخاص، فتمتلئ نفسه قلقاً من مثل هذا المصير على الرغم من إيمانه الكبير بالله سبحانه، ويبوح لها بما يقلقه قائلاً: "وهناك سبب آخر، سأحكي لك، هو مشهد مؤلم، وأنا طالع من البناية شاهدت جنازة تخرج من جامع النور، تخترق ساحة الأحرار وسط الباعة والعربات والبسطات، وتدخل إلى المقبرة العالية المطلّة على الساحة، لا يحمل نعش غير أربعة رجال، ولا أحد يمشي وراء الجنازة، قلت لنفسني: إذا أنا متّ، فلا أحد سيمشي بجنازتي، ابني مسافر، وبنتي في قطر، وإخوتي كلّهم على عداءٍ لي، حتماً، لن يحضروا جنازتي"^{٥٠}.

ويستولي القلق على أبي جميل عندما أحسّ أنه غير قادر على التّفكير بشيء، لم يستطع النوم، يخشى المجهول القادم، ويصفه بالسّرّ، والغيب المغلق، يحسّ كأنّه يقف في أعلى قمّة، ويطلّ على هوة سحيقة، إنّه باختصار يخشى المستقبل، ويحسّ بأنّه على موعد مع حزن طويل ينتظره، ويبوح لزوجته فيقول: "بعد سماع هذا الانفجار نفسي ما عادت تشتتني أي شيء"^{٥١}.

وأحس أبو جميل بالضيق والألم النفسي والقلق عندما كذب على زوجته؛ إذ أخبرها بالهاتف أنه مدعوّ إلى الغداء، في حين كان ذاهباً مع السيدة اللبنانية إلى كفر جنة، ويحسّ بالخجل أمام هذه السيدة، فيقول لها: "صدّقيني، طوال حياتي لم أكذب عليها"^{٥٢}.

هكذا بدأ أبو جميل الإنسان الصادق ذو القلب الطيّب في قلقٍ كبيرٍ من أمره، استغرب من نفسه، كيف كذب على زوجته، بدأ شيء يأكله من الدّاخل، وصبغ اللون الأحمر وجنتيه، وما عاد يعرف كيف يبرّر ما فعله، ويكاد يحدث زوجته عن السيدة اللبنانية، ويسأل نفسه: "هل أحدثها عن سلمي؟"^{٥٣}.

ويبدو القلق مسيطراً بشكل كامل على أحاسيس أبي جميل ومشاعره، بل يكاد القلق يشلّ حركته، بعد سماعه من التّلفاز خبر الانفجار الذي حدث بالقرب من ساحة سعد الله الجابريّ وأودى بحياة ثلاثة أبرياء، وسائحة لبنانيّة، إنّه سلمي التي قضى معها قبل يوم ساعات جميلة، إذ يبدو القلق عليه مطبقاً على أنفاسه من لهجته التي بدأ الحديث بها بعد سماع الخبر المحزن: "

"يا لطيف، ما ذنب هذه السيدة، وما ذنب المواطنين الأبرياء، حسبي الله ونعم الوكيل"،
 وحين تسأله زوجته: "لم تذكر يا أبو جميل غير السيدة اللبنانية، هل يهكم أمرها؟"، يجيبها
 وهو يتلعثم: "يهمني أمرها وأمر لبنان كلّهُ، نحن شعب واحد، طبعاً لا أنسى المواطنين الأبرياء
 الثلاثة الذين استشهدوا، ولكن، أنا ذكرت السيدة اللبنانية، لا أعرف لماذا؟ ربما لأنها ضيف
 عندنا"^{٥٤}.

٢.٦. الحزن ودوافعه

الحُزْنُ، بالضّمّ ويُحرّك: الهمّ، الجمع: أحزان، وحَزَنَتُهُ الأمرُ حُزْنًا بالضّمّ: جعله حزينا^{٥٥}،
 أمّا اصطلاحاً فهو "ما يحصل لوقوع مكروه أو فوات محبوب في الماضي"^{٥٦}.

تراكمت مشاعر الحزن على قلب أبي جميل في أثناء زيارة أخته؛ فقد أزعجه بادئ الأمر
 حديث أخته له عن ضرورة الرّواج الثاني، وأزعجته أيضاً عندما قالت له تخيّل لا سمح الله أن
 يموت ابنك الوحيد، وأخذ الحزن بتلابيبه عندما خرج من بيت أخته ورأى جنازة لا يحملها إلا
 أربعة أشخاص، وتخيّل نفسه مكان الميت المحمول على النعش^{٥٧}.

لقد أصاب الحزن أكثر شخصيات الرواية؛ فهي هي أخت أبي جميل تتصل به عبر الهاتف،
 وتخبره عن موت شخص عزيز على قلبها، ويخمن أبو جميل أن يكون زوجها، لكنّها تجيبه بأنها
 فقدت الأقرب منه إلى قلبها، إنّها صديقتها غُلا؛ صاحبة غداء السمك الشهيّ الذي أعدته قبل
 أيام لأبي جميل وأخته، لقد أصابتها رصاصة قنّاص غاشمة في أثناء اجتيازها المعبر لتصل إلى
 بيت صديقتها، استقرت الطلقة في رأسها، وأخذ الدّم يصبّ منه، إنّهُ منظر تراجيدي في هذه
 الحرب المشؤومة^{٥٨}.

ويتحدث فرويد هذا النوع من الحزن قائلاً: "فنحن لا نحمي أنفسنا من الألم أسوأ حماية
 ممكنة مثلما نحميها عندما نحب، ولا نعاني من تعاسة مطلقة لا شفاء لها مثلما نعاني حين
 نفقد الشخص المحبوب أو نفقد حبّه"^{٥٩}.

٢.٧. معاني الاغتراب ومآسيه

يعني الاغتراب: التّزوج عن الوطن^{٦٠}. واصطلاحاً: فهذا يختلف باختلاف الزّمان والمكان،
 وظهر هذا عند فروم إيريك: "إنّ القضايا الإنسانية كالحب والحرية والقلق والاعتراب ... لا

يمكن أن تنفصل عن البناء الاقتصادي والسياسي والثقافي للمجتمع، لذلك فإنّ تحقيق الحرّية الإيجابية وقهر الاغتراب مرهون لديه بتحقيق التّغيّرات الاجتماعيّة والاقتصاديّة المناسبة التي تسمح للإنسان أن يعبر عنه بشكلٍ تلقائي حرّ^{٦١}.

فالاغتراب الذي تفصل فيه الذات عن عالمها الخارجي، وتبتعد عن محيطها الذي عاشته، هو الاغتراب النفسي الذي يجعل صاحبه عاجزاً عن التواصل مع محيطه الاجتماعي، لا يفهم ما يحيط به، يعيش في فراغ نفسي، ولا يشعر بانتمائه إلى المجتمع. والاغتراب النفسي ينشأ عن التناقض بين الإنسان والعالم الخارجي، بين الواقع وبين الخيال، بين ما هو عليه وما يحلم به، بين ما يملكه وما يطمح إليه، بين العالم ونظام تفكيره، بين عالم الآخرين وعالمه الخاص، فينفصل المرء عن ذاته الإنسانية الحقّة، أو عن طبيعته الجوهرية^{٦٢}.

إنّ الحياة في مدينة حلب قد تغيّرت بسبب الحرب، وأصبح معظم الناس لا يحيون الحياة الاجتماعيّة، ولم تعد العلاقات كما كانت قبل الحرب، كلُّ فرد يعيش حياة اغترابٍ حتّى مع أقرب النّاس إليه، وهذا الأمر لم يخلُ منه أبو جميل أيضاً، يقول لزوجته: "...منذ عشر سنين لم يبق لي أي صديق، لا أعرف السبب، هم انفضّوا عني، أو أنا انفضضت عنهم، كم كنّا نسهر ونلتقي، ولكن منذ عشر سنين أو أكثر ما عاد أحدنا يسأل عن الآخر، حتى ولا بالهاتف"^{٦٣}.

فأبو جميل اجتماعي بطبعه، يحبّ النّاس، ويرغب في إقامة علاقات معهم، ولا سيّما أقرباؤه، لكنهم تركوه وحيداً، وانصرفوا عنه. لهذا، وبعد معاناة طويلة فضّل العيش بعيداً عن النّاس. إن هذا الحلّ يتّسق مع مفهوم "الشيخ الحكيم" الذي استحدثه يونغ بوصفه أحد مستويات النفس الإنسانية، ويرمز إلى حلم الإنسان وحكمته، وتغليب الواقع وإخضاع ما سواه من رغبات وحاجات لمعايير^{٦٤}.

وتميّز كارين هورني ثلاثة أنواع من الحاجات: الأولى هي الحاجة إلى الآخرين، والثانية هي الحاجة إلى معاداة الآخرين، والثالثة الحاجة إلى الابتعاد عن الآخرين، وترى أنّ في كلّ نوع من هذه الأنواع الثلاثة عنصراً من العناصر الرئيسية للقلق الأساسي يسيطر على تركيبه ويتغلب على العناصر الأخرى. ففي النوع الأول يتغلب الضّعف الإنساني على بقية العناصر، وفي النّوع الثّاني تكون العدوانية هي الأقوى، بينما يتفوق الانسحاب والعزلة على غيرها من العناصر في النّوع الثّالث^{٦٥}.

وتتخلل بين السطور حاجة أبي جميل لمن يؤانسه، لمن يتحدث إليه، يحتاج إلى إخوته الذين ظلموه بسبب زواجه من امرأة لا يحبونها لأنها متعلّمة وموظفة، يشعر بفرغ كبير في حياته، بالوحدة تنخر عظامه بعدما تجاوز الستين من عمره. يشرح ما يحسن به لأبي وائل جاره الطيّب، فيقول: "أنا وحدي، عندي ثلاثة إخوة، هم أعدائي، لم يزرنني أي منهم منذ خمس سنين، ولم أزرهم، أختي الوحيدة، وهي أصغر مني، تكرهني، لم أسيء إلى أيّ منهم، كلّ ذنبي أنني تزوجت امرأة لا يحبونها"^{٦٦}.

هذا الشعور بالاغتراب، اغتراب المرء عن مكانه وزمانه، شعور قاتل عانى منه أبو جميل، ولا يوجد في الدنيا شعور أفسى من شعور الإنسان بغربته وهو في وطنه، والحقيقة أنّ أبا جميل اختار الانكفاء عن الآخرين هرباً من الألم الذي تسبّب له العلاقة بهم؛ إذ إن الانزواء عن الناس والابتعاد عنهم إرادياً يشكّل "التدبير المباشر للاحتماء من الألم الناشئ عن الاحتكاكات الإنسانية، فحين يهيب المرء من العالم الخارجي، فلا سبيل له إلى الاحتماء منه إلا بالتّناهي والابتعاد في أي شكلٍ كان، على الأقلّ إذا كان يريد تذليل ذلك الإشكال وحده"^{٦٧}.

٣. الصّراع النّفسي وتجليّاته في الرواية

الصّراع النّفسي هو "قانون من قوانين الحياة الأساسيّة"^{٦٨}، فالكائنات الحية تتصارع من أجل البقاء، و"يعبر الصراع عن وجود دافعين من الصّعب إشباعهما في وقت واحد"^{٦٩}. وترى هورني أنّ الصّراع النّفسي هو ظاهرة ملازمة للإنسان، وأن هذا الصّراع يرجع إلى "القلق الأساسي" الذي يعاني منه الإنسان بصورة دائمة ومستمرّة، نتيجة إحساسه بضعفه وعجزه عن مواجهة القوى الطّبيعيّة والاجتماعيّة"^{٧٠}.

فالشّخصيّة الأكثر قلقاً كما تبدو من خلال الرواية هي شخصيّة أبي جميل الرّجل الشريف النّزيه الذي يحبّ كلّ النّاس، ويتمنّى أن يعمّ الأمن والسّلام مدينته حلب وسوريّة كلّها، ويبدو الصّراع النّفسي في الرواية نتيجة لأسباب: الأوّل: علاقة المظلوم بالظّالم، والثّاني: علاقة الرّجل بالمرأة. ويتعلّق السّبب الثّاني بضغط العادات الاجتماعية من جهة، وبالظلم من جهة أخرى، والثالث: التّردّد في اتّخاذ القرار.

كان تردّد أبي جميل في زيارة أخته في بستان القصر نابعاً عن صراع نفسيّ بين الواجب في صلة الرّحم والخوف من الواقع المحيط بهذه الزّيارة؛ فالزّيارة محفوفة بالمخاطر التي قد يقع

فيها الشخص في أثناء اجتياز المعبر؛ كرصاصة قنّاص، أو انفجار يهزّ المكان مثلاً، لكننا نجد
يختار الشقّ الأول، ويحاول التغلّب على ذلك الصّراع بالحديث المشوّق عن ساحة الأحرار في
حي الكلاسة بحلب، بما لهذه التّسمية من دلالات كثيرة، تضجّ بالصّخب والأصوات والحياة،
ويشتري تقاحاً ويذهب إلى بيت أخته^{٧١}.

لقد كانت حيرة أبي جميل كبيرة تدلّ على صراع نفسيّ واجهه عندما أراد أن يكتب بحثاً
عن البطل سليمان الحلبي، وهو المشروع الذي كان يفكر فيه منذ كان مدرّساً لمادّة التّاريخ،
وقد وقع في صراع بين الرغبة في الكتابة وعدم إمكانية تحقيق تلك الرغبة، ولاسيما بعد أن قرأ
ما كتبه كل من الجبرتي والأسديّ عن سليمان الحلبي، وما وجده في كتابتهما من سوء توثيق
للأحداث التّاريخيّة، مشيراً إلى أنّ التّاريخ كُتِبَ وفق أهواء وتخيّلات ومصالح^{٧٢}.

لقد وقع أبو جميل مجدّداً في صراع داخليّ بعدما أصابته الحساسيّة نتيجة لدغة من
حشرة في أثناء خروجه من بيت أخته، وأخذت زوجته تعتنى به، فحدّث نفسه قائلاً: "هل أحكي
لها بالتفصيل عن صديقة أختي السيدة غُلا، لا أنسى قولها لي عند الباب: اسمع مني، ولد واحد
لا يكفي، تخيل لو أنه لا سمح الله، وأقول ألف مرة لا سمح الله، لو مات؟ أما إذا كان عندك
أربعة أولاد أو خمسة ومات واحد منهم؟ ستكون المصيبة أهون"^{٧٣}. إذ أصيب أبو جميل
بالحيرة؛ أيصّاح زوجته بما قالته أخته، فيحدث شقاق بينهما، أم يبقى ساكناً، ويزيح عن فكره
ويتناسى قول أخته؟

إنّ الصّراع التّفسيّ الذي وقع فيه أبو جميل في الرواية كلّها بشكل عامّ، وفي آخرها بشكل
خاص؛ أطلعنا عليه الراوي في السطور الأولى من روايته، عندما جعلنا نتوقع حصول أمر جلل
للدكتور جميل. فأخذ المؤلف بيد القارئ من مشهد إلى آخر لينتهي إلى المشهد الأخير وهو مشهد
مقتل الدكتور جميل^{٧٤}؛ فعند وصول ابنه جميل إلى سورّيّة، ونزوله في المطار، ثم انتقاله
بالحافلة من دمشق إلى حلب، أراد من خلاله الرّوائي أن يبرز حالة أبي جميل التّفسيّة وأن
يلفت انتباه القارئ إليها، وأن يظهر الإحساس المرهف لشخصيّته البشريّة التي تستجيب
بطريقة تبتعد كثيراً أو قليلاً عمّا يألّفه العامّة "فما الألم في خاتمة المطاف إلا إحساس، ولا
وجود له إلا بقدر ما نشعر به إلا بفضل بعض الاستعدادات المتوقّرة لجسمنا"^{٧٥}.

٤ . توصيف الحلم في الرواية

يقول فرويد في توصيف الحلم: "جوهر الحلم هو حصول الإنسان لا شعورياً في الحلم على ما هو في تصوّره في حالة الشّعور"^{٧٦}. فالحلم هو ابتعاد المرء عن الواقع، وهروبه من الضيق المفروض من المجتمع^{٧٧}، ومن خلاله يحقق الإنسان ما يطمح إليه، ولم يستطع تحقيقه واقعياً. وما يدفع الشّخصيّة في أي عمل روائي للحلم هو الواقع وما يكتنفه من هموم وما يحتويه من ظروف تحيط بالشّخصيّة، ويمكن أن نقول إنّ للحلم علاقة بالتوازن النّفسي وملاءمة طبيعة النّفس السيكلوجيّة. ويرى يونغ أن الحلم يعوّض صاحبه "عن نقائص شخصيّاتهم، وفقر واقعهم، والحصار المضروب حول حرّيتهم في الحركة والحياة"^{٧٨}. وهناك نوعان من الحلم في الرواية، الأوّل: الحلم الذي يراه المرء في النّوم، والثّاني: ما يطلق عليه أحلام اليقظة.

ويمكن أن يكون الحلم مسبباً عن الكبت، و"يشير الكبت إلى العمليّات العقليّة المفترضة التي تنشط من أجل حماية الفرد من الأفكار والاندفاعات والدّكريات التي يمكن أن ينتج عنها القلق والخوف والشّعور بالدّنب إذا أصبحت واعية؛ أي في مجال الشّعور الشّخصي"^{٧٩}.

لقد سعى أبو جميل أكثر من مرّة ليكتب عن سليمان الحلبيّ، لكنّه باء بالفشل، لأسباب أرجعها إلى نفسه في مواقع متعدّدة. وحاول بعض أصدقائه تخفيف الألم الذي يشعر به إزاء هذا الموضوع، فتحدّث إليه أحدهم مرة وقال له: العذر ليس فيك يا أبا جميل، إنّما العذر في الواقع الذي نعيشه. وعلى وقع تأنيب الضّمير، وعدم تحقيق بعض أمنياته كُبتت هذه الأمنيات، وبسبب كبت رغبته في الكتابة عن سليمان الحلبي واستحالة تحقيق ما يصبو إليه، تحقّقت جوانب من هذه الرّغبة في حلم قصّه على صديقه المقرب أبي وائل، وحول هذا الحلم يدور بينهما الحوار التالي: "رأيت نفسي وأنا أدور في الشوارع أبحث عن بيت الدكتور سهيل زگار في حماة، وأظن أبحث ولا أهتدي إليه، وأنا لا أعرف الدكتور سهيل، رأيت في التلفزيون عدّة مرّات، وهو عالم في التاريخ وباحث مشهور، ولكن كما قلت لك، طول عمري ما رأيت، وطول عمري ما زرت حماة، فكيف تعتبر الحلم نتاج خبرة ماضية؟"^{٨٠}، وسرعان ما فسر صديقه أبو وائل الحلم بكتبته رغبته في الكتابة عن سليمان الحلبي، ووافقته على ذلك أبو جميل.

ويرى فرويد أن "ما يتمّ كبتّه لا يخمد أو ينتهي أو يموت، بل يستمرّ في وجوده الحيّ عند مستوى اللاشعور، إنّه يظهر ويكشف عن نفسه من خلال إسقاطه لنفسه في شكلٍ رمزيٍّ مميّزٍ خاصّة في الأحلام والأفعال اللاإرادية والأمراض النفسية وكذلك في الإبداع الفني"^{٨١}. فالأفكار والمشاعر المكبوتة تناور الرقابة الصّامتة، وتفلت منها، وتتسلّل إلى الوعي في الأحلام^{٨٢}.

لقد كتم أبو جميل قهره وحزنه في نفسه مراراً. كان واقعه الذي يعيشه أكبر مما يتصوّره العقل، ويحتمل هواجسه الجسم، فهو وغيره لا يستطيع أن يدفع ما يحدث في هذه الحرب العمياء، بل لا يستطيع التخفيف ممّا يحدث، كلّ هذا تجمّع مع مرور السّنوات في لاشعور أبي جميل، وكان الحلم بين الفينة والأخرى ينقّس عنه ما هو فيه. فبعد مقتل صديقه القاصّ الطّبيب سامي قرب بيته بطلقة طائشة استقرّت في رأسه، بدأ بالهذيان، وفي حلمه رأى نفسه في دمشق لأمرٍ ما، لكنّه على الرّغم من معرفته الجيدة بدمشق وشوارعها وتفصيلاتها، ضاع، ورأى نفسه في حيٍّ من أحياء حلب، والرّصاص ينهال عليهم من كل طرف، وقد أصيبت أمّه في الحلم، ويحاول الاتّصال، لكنّه لا يعرف بمن يتّصل، يضيّع الرّقم، أصابعه تخطئ الأرقام^{٨٣}.

إن الضيّاع الذي يحسّ به أبو جميل في حلمه هو انعكاس لما يعيشه في الواقع المرير، إنّه يقع في الضيّاع أكثر من مرّة؛ ضاع في شوارع دمشق التي يعرفها، وهذا ضياع مكاني، كما تاه في شوارع حلب التي تشتعل بنار الرّصاص ومعه زوجته وأمّه، إنّه ضياع اجتماعي، يكاد يخسر أمّه التي أصيبت بطلقة في خاصرتها، ويضيّع على مستوى الأرقام في هاتفه، وفي هذا ضياع على المستوى العددي الذي تعدّد بتعدّد سنوات الحرب الكريمة، كما أنّه لا يعرف بمن يتّصل، لقد اقترب من فُقْد عقله. ربّما أراد أن يتّصل بمكمل العائلة؛ القريب من قلبه، ابنه، الدكتور جميل، لكنّه الآن مشوّش، لا يعرف ماذا يفعل، كل هذا الضيّاع في الحلم ينطبق على حاله في اليقظة.

وهناك نوع آخر من الأحلام في الرّواية وهو أحلام اليقظة، إذ يحاول الإنسان من خلالها تحقيق ما لم يتمكّن من تحقيقه في الواقع، أو يعيد إلى خياله صور ذكرياتٍ قد مرّت به قبل، وقد تراوده أفكار ذات صلة بالّلحظة التي يعيشها. ومن أحلام اليقظة عند أبي جميل ما كان من حلمه بدعوة صبيّة إلى شقته لشرب القهوة معها، وذلك عندما رأى فتاة عشرينيّة قبالتها في حديقة السّبيل، وقدم لها هاتفه لتتكلّم مع صديقتها، ويحلم فيقول: "لا تكن أحمق، ضيّعت الفرصة مع سلمي، لا تضيّعها مع هذه، زوجتك ليست في البيت، ولكن ماذا لو عادت ورأتها

معك في الشقة؟ خذها إلى الشقة القديمة، في منطقة الملعب البلدي، مفتاح الشقة ليس معك، هو في الشقة الجديدة، كم أنت أحمق، حقيقة أنت أحمق^{٤٤}. لقد كانت الأحلام نتاج واقع مؤلم، مثلما كانت نتاج مزاج شخصي خاص، ومعظمها كانت تدل على الكبت والحرمان.

الخاتمة

لقد استطاعت رواية "شقة على شارع النيل" تقديم صورة للحرب وانعكاساتها على واقع الحياة في شتى مجالاتها، وتأثيرها في المكان والإنسان، وبيّنت العواقب السلبيّة التي يخلّفها الظلم بمختلف أشكاله بين الناس في مستوياتهم كلّها، من خلال شخصياتها، ولا سيّما الرئيسيّة، وقد تجلّت مشاعر الكره لدى شخصيات الرواية بشكل مكثّف لكلّ ما يخلّ بقواعد الحياة الاجتماعيّة، وبرزت بشكل واضح كراهية الحرب، وردّاً على الحرب سادت في الرواية مشاعر الحبّ، وهذا دليل واضح على حالة التآخي الكبيرة التي اتّسم بها الناس في جو الحرب، وكان جوّ الرواية مشحوناً بالقلق منذ صفحاتها الأولى، فقد بدت الشخصيات في معظمها في حالة قلق وخوف من المصير المجهول الذي ينتظر كلّاً منها، وكان هذا القلق إرهافاً بالنهاية، وبدا الحزن رقيق الشخصيات يرتحل معهم أنّي ذهبوا، فقد أبدت بعض شخصيات الرواية ومنها أبو جميل وزوجته مشاعر حزن كبيرة على كل من فقدوه، وجاء الحلم دليلاً على هروب الشخصيات من واقعها المرير، ولتجد لها مخرجاً يفرّج عنها كرباتها ومآسها الكبيرة.

وما يميز الرواية هو تقديمها مظاهر الحياة النفسية من خلال أفعال الشخصيات ومواقفها ومن خلال حوارها مع الآخرين وبوحها واعترافاتها، وقد ترك الكاتب للمتلقّي حرية الفهم والتأويل، ولم يلجأ إلى استبطان الشخصيات أو تحليل نفسيّتها بأسلوب مباشر، وهذا ما جعل الرواية تقوم على الأفعال والمواقف والمشاهد بما فيها من حوار، وكانت بعيدة عن السرد التقليدي.

المصادر والمراجع

ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير-محمّد أحمد حسب الله-هاشم محمد الشاذلي، طبعة جديدة القاهرة: دار المعارف، د.ت.

أحمد زياد محبّك، شقة على شارع النيل، دار أمل الجديدة، دمشق، ٢٠١٨.

أحمد محمد عبد الخالق، مقدّمة لدراسة الشّخصيّة، دار المعرفة الجامعيّة، مصر، ٢٠٠٦.
 بدر الدّين عامود، علم النّفس في القرن العشرين، دمشق، اتّحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠١.
 جلال الدّين سعيد، معجم المصطلحات والشّواهد الفلسفيّة، تونس: دار الجنوب للنّشر،
 ٢٠٠٤.

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢.
 حسن محمد حسن حمّاد، الاغتراب عند إيريك فروم، ط١، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات
 والنّشر: بيروت - لبنان، د - ت.

رولان دورن، موسوعة عالم علم النّفس، تر: فؤاد شاهين، مج٢، ط١، بيروت، لبنان ١٩٩٧.
 سامح بن خروف، الاغتراب في رواية كراف الخطايا، رسالة ماجستير، جامعة حاج لخضر في
 باتنة، ٢٠١١.

سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، تر: جورج طرايشي، ط٤، بيروت، دار الطليعة للطباعة
 والنّشر، ١٩٩٦.

سيغموند فرويد، مساهمة في تاريخ حركة التحليل النّفسي، تر: جورج طرايشي، ط٢ بيروت:
 دار الطليعة، ١٩٨٢.

شاكر عبد الحميد، الأسس النّفسيّة للإبداع الأدبي، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب،
 ١٩٩٢.

صلاح فضل، مناهج التّقد المعاصر، ط١، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ١٤١٧هـ.
 عبد الله العمرو، "ثقافة الكراهية وصلتها بالثقافتين الإسلاميّة والغربيّة"، مجلّة العلوم
 الشّرعية (٣٤ محرّم ١٤٣٦هـ).

علي بن محمد السيّد الشّريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمّد صديق المنشاوي
 القاهرة: دار الفضيلة، د-ت.

فيصل عبّاس، التحليل النّفسي والاتّجاهات الفرويديّة، ط١ بيروت، دار الفكر العربي
 للطباعة والنّشر، ١٩٩٦.

محمد الأحمد، "انعكاس الحرب في سورية على الرواية رواية شقة على شارع النيل نموذجاً"،
مجلة كلية الإلهيات في جامعة جوكرؤفا ١/١٩ (٢٠١٩): ١٥٨-١٦٧.

محمد الأحمد، "البعد النفسي في رواية حمامات بيض ونارجيلة لأحمد زياد محبك"، مجلة
شريقيات ٢/١١ (آب ٢٠١٩): ٦١٤-٦٤٨.

مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، "ظلم"، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نديم
العرقسوسي، ط٨ بيروت، مؤسسه الرساله، ١٤٢٦هـ.

مروان أبو حويج، مدخل إلى علم النفس العام، ط١، الأردن، دار البازوري ٢٠١٢.

ميجان الرؤيلي، سعد البازعي، دليل الناقذ الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء
٢٠٠٧.

الهوامش

^١ أحمد زياد محبك، شقة على شارع النيل، دار أمل الجديدة، دمشق، ٢٠١٨.
^٢ أحمد زياد محبك قاصّ وروائيّ وناقذ سوري وأستاذ الأدب العربي الحديث في جامعة حلب، حاضر في عدد من
الجامعات المحليّة والعربيّة والعالميّة، وله مؤلّفات كثيرة في القصّة والزواية والمسرح والشعر. ومن أهم رواياته،
"الكؤبرا تصنع العسل"، "شقة على شارع التّيل"، و"حمامات بيض ونارجيلة".

^٣ صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ط١، دار الأفاق العربيّة، القاهرة، ١٤١٧هـ، ٦٤.

^٤ بدر الدين عامود، علم النفس في القرن العشرين، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١، ٢٦٣-٢٦٦.

^٥ فيصل عبّاس، التحليل النفسي والاتجاهات الفرويدية، ط١ بيروت، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، ١٩٩٦، ٢٣.
^٦ ميجان الرؤيلي، سعد البازعي، دليل الناقذ الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ٢٠٠٧، ٥١.

^٧ محمد الأحمد، "انعكاس الحرب في سورية على الرواية رواية شقة على شارع النيل نموذجاً"، مجلة كلية الإلهيات في
جامعة جوكرؤفا ١/١٩ (٢٠١٩).

^٨ محمد الأحمد، "البعد النفسي في رواية حمامات بيض ونارجيلة لأحمد زياد محبك"، مجلة شريقيات ٢/١١ (آب
٢٠١٩).

^٩ مجد الدين، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط١، دار الحديث، القاهرة، مجلد واحد، ٢٠٠٨،
١٠٣٥.

^{١٠} علي بن محمد السّيد الشّريف الجرجاني، "ظلم"، معجم التعريفات، تحقيق: محمّد صديق المنشاوي القاهرة: دار
الفضيلة، د-ت، ص ١٢١.

^{١١} محمد الأحمد، "البعد النفسي في رواية حمامات بيض ونارجيلة لأحمد زياد محبك"، ٦٢٢.

^{١٢} سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرايبيشي، ط٤، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٦،
ص ٧٢.

- ^{١٣} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ٢٢٥.
- ^{١٤} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ٨١.
- ^{١٥} سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ٧٢.
- ^{١٦} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ١٢٠.
- ^{١٧} الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ١٤١٢.
- ^{١٨} عبد الله العمرو، ثقافة الكراهية وصلتها بالثقافتين الإسلاميّة والغربيّة، مجلّة العلوم الشرعيّة ٣٤ محرّم ١٤٣٦ هـ، ٣٥.
- ^{١٩} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ٤٥ وما بعدها.
- ^{٢٠} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ١١٩.
- ^{٢١} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ٤١٤ وما بعدها.
- ^{٢٢} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ٣٠٤.
- ^{٢٣} الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٣١٧.
- ^{٢٤} جلال الدّين سعيد، "حب"، معجم المصطلحات والشّواهد الفلسفيّة، تونس: دار الجنوب للنّشر، ٢٠٠٤، ١٤٣.
- ^{٢٥} فرويد، قلق في الحضارة، ٥٩.
- ^{٢٦} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ١١٨ وما بعدها.
- ^{٢٧} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ١٣٦ وما بعدها.
- ^{٢٨} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ١٣٨.
- ^{٢٩} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ٣٨٠.
- ^{٣٠} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ٣٨٤.
- ^{٣١} كذا في الأصل، وقد اعتمد الروائي عدم إعراب كلمة (أبو جميل) في روايته كلها.
- ^{٣٢} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ٣١.
- ^{٣٣} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ٣٣٥.
- ^{٣٤} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ١١٦. ١١٧.
- ^{٣٥} الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٥١٢.
- ^{٣٦} محمد الأحمد، "انعكاس الحرب في سورية على الرواية رواية شقّة على شارع النيل نموذجاً"، ٦٢٧.
- ^{٣٧} رولان دورن، موسوعة عالم علم النّفّس، تر: فؤاد شاهين، مج ٢، ط ١، بيروت، لبنان، ١٩٩٧، ٨١٤.
- ^{٣٨} الجرجاني، "خوف"، ٩٠.
- ^{٣٩} بدر الدين عامود، علم النّفّس في القرن العشرين، ١: ٢٨٣.
- ^{٤٠} بدر الدين عامود، علم النّفّس في القرن العشرين، ص ٢٠.
- ^{٤١} بدر الدين عامود، علم النّفّس في القرن العشرين، ص ٨٥.
- ^{٤٢} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ١٠٢.
- ^{٤٣} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ٣٩٦.
- ^{٤٤} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ٤٦٠.

- ^{٤٥} سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ٩٤.
- ^{٤٦} الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ١٣٥٩.
- ^{٤٧} أحمد محمد عبد الخالق، مقدّمة لدراسة الشّخصيّة، (د - ط)، دار المعرفة الجامعيّة، مصر، ٢٠٠٦، ٢٥.
- ^{٤٨} جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ٢: ١٩٩.
- ^{٤٩} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ٦٦.
- ^{٥٠} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ٩١.
- ^{٥١} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ١٣٨.
- ^{٥٢} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ٢٠٣.
- ^{٥٣} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ٢٧٨.
- ^{٥٤} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ٢٣٧.
- ^{٥٥} الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٣٥٩.
- ^{٥٦} الجرجاني، "حزن"، ٧٧.
- ^{٥٧} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ٨٠ وما بعدها.
- ^{٥٨} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ١٦٢.
- ^{٥٩} سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ٣١.
- ^{٦٠} ابن منظور، لسان العرب "عرب"، تحقيق: عبد الله علي الكبير-محمّد أحمد حسب الله-هاشم محمد الشاذلي، طبعة جديدة القاهرة: دار المعارف، د.ت، ٥: ٣٢٢٥.
- ^{٦١} حسن محمد حسن حمّاد، الاغتراب عند إيريك فروم، ط ١، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر: بيروت - لبنان، د-ت، ١٤٢.
- ^{٦٢} سامح بن خروف، الاغتراب في رواية كراف الخطايا، رسالة ماجستير، جامعة حاج خضر في باتنة، ٢٠١١، ١٧.
- ^{٦٣} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ١١٢.
- ^{٦٤} بدر الدين عامود، علم النّفّس في القرن العشرين، ١: ٣٠٦.
- ^{٦٥} بدر الدين عامود، علم النّفّس في القرن العشرين، ١: ٣٥٨.
- ^{٦٦} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ٢٤٠.
- ^{٦٧} سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ٢٤.
- ^{٦٨} مروان أبو حويج، مدخل إلى علم النّفّس العام، ط ١، دار البازوري، الأردن، ٢٠١٢، ٢٢٠.
- ^{٦٩} مروان أبو حويج، مدخل إلى علم النّفّس العام، ٢٢٠.
- ^{٧٠} بدر الدين عامود، علم النّفّس في القرن العشرين، ١: ٣٥٨.
- ^{٧١} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ٦٩ وما بعدها.
- ^{٧٢} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ١٧٠ وما بعدها.
- ^{٧٣} زياد محبّك، شقّة على شارع النّيل، ص ٩٢.
- ^{٧٤} محمد الأحمد، "انعكاس الحرب في سوربة على الرواية رواية شقة على شارع النيل نموذجاً"، ١٦٣.

- ^{٧٥} سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ٢٥.
- ^{٧٦} سيغموند فرويد، مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي، ترجمة: جورج طرابيشي، ط٢ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢، ٧٥.
- ^{٧٧} محمّد الأحمد، "البعد النفسي في رواية حمامات بيض ونارجيلة"، ٦٤٠.
- ^{٧٨} شاکر عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الأدبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ٨١-٨٢.
- ^{٧٩} عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الأدبي، ٥٢.
- ^{٨٠} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ٢٤٧.
- ^{٨١} عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الأدبي، ٥٢.
- ^{٨٢} بدر الدين عامود، علم النفس في القرن العشرين، ١: ٢٦٨.
- ^{٨٣} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ٢٤٥ وما بعدها.
- ^{٨٤} زياد محبّك، شقّة على شارع النيل، ص ٢٥٨.

مثنوی معنوی بدون تردید، خزانه بزرگ و قابل اعتمادی از ارزش‌ها و کمالات انسانی است. اکثر فضایل اخلاقی و محاسن انسانی که تصورش در ذهن آدمی ممکن به نظر می‌رسد، در مثنوی معنوی جمع شده و این اثر بزرگ و تاریخی را جذاب و جاودانه ساخته است؛ از این نگاه، مثنوی را باید "مجمع‌الفضایل" خواند. مثنوی، سراسر کتاب خداشناسی و خداجویی است. هدف اصلی و محوری مولانا در مثنوی، این است که آدمی خود و خدای خود را آنچنانی که می‌باید بشناسد و در پرتو شناخت حقیقی پروردگار، او را عبادت نماید و زندگی خود را سامان بخشد. از دلایل محوری که مثنوی معنوی را به یکی از آثار قابل پذیرش به اکثر آدمیان باسواد تبدیل نموده، حضور مفاهیم و ارزش‌های متنوع انسانی در این اثر رزشمند است.

ارزش‌های بزرگ انسانی هم‌چون مدارا، نرم‌خویی، اخلاق نیک، دوری از تعصب و تکبر، احتراز از خودبزرگ‌بینی و "پندار کمال"، استقلال فکری و اجتناب از تقلید و ... از شمار مفاهیمی اند که در این مقاله به آن‌ها پرداخته شده و برای هرکدام، شواهد و مصداق‌هایی از مثنوی مولانا ذکر گردیده است.

قابل یادآوری است که علاوه بر مواردی که ذکر شد، یکی از اصلی‌ترین موضوعات دیگری که مثنوی را به یک اثر جاودانه و ماندگار تبدیل نموده است؛ حضور برجسته و گسترده مطالب قرآنی در مثنوی است که مولانا به صورت تلمیح یا اقتباس از آن بهره جسته است. حقیقتاً "مثنوی معنوی مولوی" به دایره‌المعارف بزرگی می‌ماند که با در بر داشتن مباحث و مفاهیم جاودانه، از زمان آفرینشش تا این‌دم، عطش تشنه‌گان دانش‌های انسانی را فرو نشانده است. بدون شک، یکی از دلایل ماندگاری و جاودانه‌گی این کتاب سترگ و باعظمت همین است که کثیری از مباحث و مفاهیم شکوهمند و پرفضیلت را در خود جای داده و به تبع آن، توجه آدمیان علاقه‌مند به این‌چنین مباحث را به خود جلب نموده است.

کلمات کلیدی: مثنوی، مولانا، ارزش‌های انسانی، شعر.

* Araştırma makalesi/Research article

** Araştırma Görevlisi, Afganistan, Takhar Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi, Fars Dili Bölümü, e-posta: Mushgeq.AF@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4829-9227

Makale Gönderim Tarihi: 22.01.2020

Makale Kabul Tarihi : 18.06.2020

Mevlâna'nın Mesnevisi'ndeki Bazı İnsanî Değerler

Öz

Mesnevî kuşkusuz insani değerlerin ve mükemmelliklerin büyük ve güvenilir bir hazinesidir. İnsan zihninde hayal edilen ahlakî erdemlerin ve insanî erdemlerinin çoğu, Mesnevî-i Manevî'de toplanmış gibi görünüyor ve bu da bu büyük ve tarihi eseri çekici ve ölümsüz hale getiriyor. Bu anlamda Mesnevî'ye "'iyilikler hazinesi" denilmesi gerekir.

Mesnevî, baştan sona Allah'ı tanıma ve Allah'ı bulma arayışının eseridir. Mevlâna'nın Mesnevî'deki esas hedefi, Rabb'in gerçek bilgisi ışığında kişinin kendisine bilmesi ve ibadet etmesi gerektiği gibi Allah'a ibadet etmesidir.

Mesnevî-i Manevî, bu derece değerli bir eser haline getiren ana nedenlerden biri insanî kavramların ve değerlerinin varlığıdır. Bahsedilen konuya ek olarak, Mesnevî'yi sonsuz ve kalıcı bir iş haline getiren ana temalardan birisi de Mesnevî'nin tümünde görünür olan Kur'ân malzemesinin güçlü ve yaygın varlığıdır.

Gerçekten de Rûmî'nin Mesnevî'si, ebedî temaları ve muhtevasıyla, yazılışından bugüne beşeri bilimler için susuzluğu gideren büyük bir kaynak olmuştur. Kuşkusuz, bu büyük ve muazzam kitabın değerinin ve ölümsüzlüğünün nedenlerinden biri, bir dizi muhteşem konuyu ve kavramı kapsamayı ve dolayısıyla bu konularla ilgilenenlerin ilgisini çekmesidir.

Anahtar kelimeler: Mesnevî, Mevlâna, İnsani Değerler, Şiir.

Some Humanitarian Values in Masnawi-e Mawlana

Abstract

It is a fact that Masnawi-e Manawi is a large and reliable treasury of human values and perfections. The Most moral excellences and human beauties which its conception seems possible in the human thought are gathered in Masnawi-e Manawi and make this big and historic book, permanent and attractive.

From this aspect, Masnawi Manawi should be named, the gatherer of excellences.

Masnawi is a god seeking and theism book and the all purposes Mawlana at this book is that the humankind should recognize himself and his god as good as possible and in the light of recognizing his god worship him and manage and settle his own life.

Masnawi-e Manawi is including at the range of attractive and acceptable books. And the Presence of various human concepts and values in this great book are .the main reason for this claim. Also, it is mentionable that the wide

presence of the holy Quran's matters and concepts in the allover of Masnawi is other basic reason of immortalizing this great book. (Masnawi).

In truth Masnawi-e Manawi seems like an encyclopedia that, embrace permanent matters and from its creation time up to now slake the thirst of those mans who are desirous of liberal arts. Doubtless the main reason of attractiveness of Masnawi-e Manawi is the presence of human values and concepts in the allover of this great book.

Keywords: Masnawi, Mawlana, Humanitarian Values, Poet.

Structured Abstract

The leafs of Persian History and literature's texts, specially leaf's of Persian's poem are full of permanent and valuable concepts. But at this field, we have some independent books which receive the high and valuable senses and to stay for this reason. Doubtless Masnawi Mawlana Jalaluddin Mohammad-e Balkhi is the foremost of pointed books. This essay allocated to investigate the big discussions and concepts in the context of Mawlana Jalaluddin Mohammad-e Balkhi's poem and speech, like fellowship, equanimity, self-examination, consciousness, curtsy, humility, humanitarianism, benevolence, avoiding from fanaticism, mental independence, avoiding from imitation, liberality, avoiding from faultfinding, leniency, avoiding from indignation, decorum and so on. And it is indisputable that the subjects which have mentioned, including in the category of high humanitarian values and account as original and central factor of attraction of Mawlana's speech in Masnawi.

Masnawi-e Manawi is book of all centuries and times. This big literary work for the reason of having unique privilege characteristics has accepted by different nations, critics and wises and become constant and permanent. The main reasons which have made Masnawi permanent and attractive are two issues: one is that this big and impressive book is field of presence and manifestation of Quraanian issues and concepts and our scholarly and critics are agree in this matter. For example, Mawlana Abdurrahman-e-Jami which is one of our cultural and civilizational honorable poems, gnostic and scholarly has told:

هست قرآن در زبان پهلوی

مثنوی معنوی مولوی

The second reason for our claim is that Mawlana Jalaluddin Mohammad sketched and developed such constant and permanent senses. The concepts like fellowship, equanimity, self-examination, consciousness, humility, humanitarianism, truthfulness, kindness, benevolence, avoiding from fanaticism, mental independence, avoiding from imitation, liberality, avoiding

from faultfinding, leniency, avoiding from indignation, decorum and so on. The reason which has made Masnawi-e Mawlana attractive and permanent is this matter that this book has many many attractive and permanent issues and senses in its text and heart. The humanitarian values that are acceptable and honorable among all the nations and ideas are attractive and permanent. Truth and honesty are indestructible, humanitarianism and benevolence are abiding and immortal, humility and curtsy are permanent, and fellowship and kindness are eternal and immortal values. doubtless This honorable and big book (Masnawi) is a big and reliable treasury of human values and perfections. The Most moral excellences and human beauties which its conception seems possible in the human thought are gathered in Masnawi-e Mawlana and make this big and historic book, permanent and attractive.

From this aspect, Masnawi-e Mawlana should be named, the gatherer of excellences. Masnawi is all over a piety and theism book and the Mawlana,s all purposes at this book are that the human kind should recognize himself and his god as good as possible and in the light of recognizing his god, worship him and manage and settle his own life. As we have mentioned, the main and central reason that have made Masnawi like a valuable and acceptable book for majority of scholarly persons is presence of various humanitarian senses and values in this book. It is also mentionable that in addition of the matters that have mentioned, one of another main proof that changes Masnawi to a stable and permanent book is wide and powerful presence of Quraanian subjects and senses in Masnawi which you can see in allover parts of this book. In truth, Masnawi-e Mawlana seems like an encyclopedia that embrace permanent matters and from its creation time up to now slake the thirst of those persons who are desirous of human knowledges and liberal arts. doubtless the main reason of attractiveness of Masnawi-e Manawi is the presence of human values and concepts in the allover of this great book. Our social needs and mental and intellectual necessities to commend that be attended carefully to high and great concepts and senses which are gathering in the books of literature and gnosis persons, like Mawlana-e Balkhi and should with full insight and intelligence drink sips from this infinite ocean and gate advantages from this great treasury and by resorting to the luminosity and spirituality of Masnawi end to despotic rule of disasters, anti-values and calamities in our inward an external world.

برگه‌های متون و تاریخ ادبیات فارسی دری، به ویژه شعر فارسی دری؛ مملو و مشحون از مفاهیم ارزنده و ماندگار است. در این میان اما، برخی از کتاب‌ها و آثار مستقلی را سراغ داریم که مفاهیم بلند و ارزشمند انسانی را در خود جای داده اند و خود به همین دلیل، جاودانه و ماندگار شده اند. بدون هیچ تردیدی، مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در زمره این آثار قرار می‌گیرد.

این مقاله به بررسی برخی از ارزش‌های انسانی که در نوع خود فرا زمانی و فرا مکانی هستند پرداخته و مباحث و مفاهیم بزرگی همچون مدارا، بردباری، خود شناسی و خود آگاهی، فروتنی و تواضع، انسان دوستی و نیک خواهی، احتراز و دوری از تعصب، استقلال فکری و اجتناب از تقلید، آزاد منشی و آزاد اندیشی، خطا پوشی و اجتناب از عیب جوئی، نرم خوئی و خشم‌گریزی و ادب ورزی را در سرزمین سرود و سخن مولانا جلال‌الدین محمد بلخی به واکاوی گرفته است؛ مسلم است که موضوعات مذکور، در سلک ارزش‌های بلند انسانی شامل اند و عامل اصلی و مرکزی جاذبه سخن مولانا در مثنوی معنوی شمرده می‌شوند.

در این مقاله ما در صدد ارائه یک نسخه بالنسبه شفافبخش برای بیماری‌های ذهنی و معنوی آدمیان زمانه خویش هستیم. آدمیانی که جرثومه‌های حرص و آز و انانیت و تکبر بر وجود آن‌ها مستولی شده و توان تشخیص راه از چاه را از آنان سلب نموده است.

اگر چه مسائل مطرح شده در این مقاله در نوشته پژوهشگرانی هم چون دکتر احمد کتابی، آقای قادر فاضلی، خانم سودابه کریمی و دیگران نیز به شکل مبسوط و گسترده‌یی آمده است، صاحب این قلم اما، با استفاده از نوشته‌های نویسندگان مذکور - که حق تقدم فضل و فضل تقدم آن‌ها محفوظ خواهد بود-، با روش متفاوت تر تقریباً عین مطالب و مفاهیم را باز طرح نموده است.

ضرورت‌های اجتماعی و نیازمندی‌های فکری و معنوی ما حکم می‌کنند که به مفاهیم بلند و متعالی طرح شده در آثار بزرگان ادب و عرفان، از جمله مولانای بلخی؛ به صورت

دقیق توجه داشته باشیم و با فراست و ذکاوت تمام، از این بحر بی کران جرعه ها نوش کنیم و با توسل به معنویت و نورانیت مثنوی؛ به پالایش دنیای درون و بیرون خود اهتمام ورزیم.

خیلی تأثر آفرین است که ملتی با این عظمت تاریخی و فرهنگی و با داشتن چنین گنج های پر فیض و برکت، از اثر بی توجهی به ارزش ها و غافل ماندن از سرمایه های معنوی خود، در آتش تعصب و نفاق و نا برابری بسوزد و صلح و همدیگرپذیری را در سیاست های دشمنانه و منفعت جویانه کشور های استعمار گر جستجو کند.

امروزه مدارا و تساهل را بیشتر از دست آورد های تمدن مغرب زمین به حساب می آورند. اما حقیقتاً «دور از انصاف خواهد بود اگر سهم و نقش سایر تمدن ها و فرهنگ ها، به ویژه تأثیر انکارنا پذیر فرهنگ پر بار اسلامی در اشاعه مدارا و تحمل افکار دیگر اندیشان و همزیستی مسالمت آمیز با اقوام و ادیان مختلف، نادیده یا دست کم گرفته شود. نباید فراموش کرد که همزمان با حاکمیت مطلق تاریک اندیشی و جزم گرایی و خشونت ورزی بر اروپا و قرون وسطی، بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان و سخنوران حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی در گفته ها و نوشته های خود، با صراحت یا با تلویح، از آزادی اندیشه و ضرورت احترام به آراء و اعتقادات دیگران دفاع کرده اند. آثار اکثر قریب به اتفاق صوفیان و عارفان ما گویا ترین و صادق ترین گواه این مدعا اند» (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۲۱).

۱ - مدارا و بردباری

مدارا به تعبیر ساده عبارت است از تحمل کژی های مردم و رفتار های نا روای آنان و عدم اعمال و یا ابراز تندی یا خشونت در قبال آن ها. مدارا از جمله مقولاتی است که در آثار مولانا، اعم از منشور و منظوم، به کرات مورد توصیه و تأکید قرار گرفته است. در مثنوی معنوی توصیه های مکرری در باره لزوم رعایت بردباری در برخورد با انحرافات و نا شایسته گی ها به چشم می خورد (کریمی، ۱۳۹۳، ص. ۲۱۳). اینک هرچند به طور خلاصه به آن پرداخته می شود. در یکی از حکایات دفتر چهارم؛ مولانا، تحمل در برابر بی ادبان را اجتناب نا پذیر می داند و بر آن است که کسانی که از بد خوئی دیگران شکایت دارند، غالباً خود بدان مبتلایند و در واقع، بد خوئی خود را فرا فگنی می کنند (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۵۶).

در مثنوی آمده است:

ای مسلمان! خود ادب اندر طلب
 نیست اِلَّا حمل از هر بی ادب
 هر که را بینی شکایت می کند
 که: فلان کس راست طبع و خوی بد
 این شکایت گر، بدان که بد خُو است
 که مر آن بد خوی را او بد گُو است

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر چهارم، ب. ۷۷۱ - ۷۷۳)

این مسأله که در برابر بی ادبی دیگران از خود خویشتن داری نشان دهیم از ارشادات قرآنی نیز هست؛ در قرآن کریم در سوره مبارکه فرقان وقتی از ویژه گی های مؤمنان صحبت می شود، یکی از آن ویژه گی ها را این گونه بر می شمارد:

وَالَّذِينَ لَا يَشْهَرُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا (قرآن کریم، الفرقان. ۷۲)

ترجمه: و کسانی که شهادت به باطل نمی دهند (و در مجالس باطل شرکت نمی کنند)؛ و هنگامی که با لغو و بیهودگی برخورد کنند، بزرگووارانه از آن می گذرند.

توسل به ملایمت و مدارا برای آنانی که دغدغه اصلاح طلبی در جامعه را دارند الزامی شمرده می شود. اصلاح گران و اصلاح طلبان، چاره یی ندارند جز این که درخت ملایمت و مدارا را در سرزمین وجود خود پرورش دهند. یکی از مواردی را که خداوند به پیامبرش یاد آور می شود و به صورت غیر مستقیم بر او منت می گذارد این است که خوی نرمش و مدارا را در وجود پیامبر (ص) تعبیه نموده است. نرمش مطلوب، به تعبیر قرآن دلیل اصلی نفوذ آدمی در سرزمین قلب انسان های دیگر است. در قرآن کریم آمده است:

فَلَيْمًا رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ (قرآن کریم،

آل عمران. ۱۵۹)

ترجمه: به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان [= مردم] نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند.

در جایی دیگر از قرآن کریم نیز، این سخن پروردگار حکیم را که حضرت موسی (ع) را به نرم‌گویی و ملایمت در برابر فرعون توصیه می‌کند، مشاهده می‌کنیم:

ادْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ۖ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَىٰ (قرآن کریم، طه.

۴۳- ۴۴)

ترجمه: بسوی فرعون بروید؛ که طغیان کرده است؛ اما به نرمی با او سخن بگویید؛ شاید متذکر شود، یا (از خدا) بترسد!

در مثنوی با استفاده از پیام قرآنی فوق، گفته شده است که در برابر مستکبرین زمانه از زبان نرم استفاده کنید و مولانا در این زمینه، ظرف ذهنی مستکبرین را به دیگری تشبیه کرده که مملو از "روغن جوشان" است و سخنان تند و درشت دعوت‌گر را به آب. مولانا با استفاده از تجارب عینی مردم محیط خود گفته است که اگر آب را در روغن داغ و جوشان بریزید، هم دیگ و هم دیگدان را ویران می‌کنید. در مثنوی آمده است:

موسیا در پیش فرعون زَمَن

نرم باید گفت قولا لَیِّنًا

آب اگر در روغن جوشان کنی

دیگدان و دیگ را ویران کنی

(بلخی، ۱۳۷۹، همان دفتر، ب. ۳۸۱۵ - ۳۸۱۷)

قابل توجه است که مولانا، حکمت توسل به نرم‌زبانی در برابر مخاطبان را نیز بیان می‌کند:

آب اگر در روغن جوشان کنی

دیگدان و دیگ را ویران کنی

(بلخی، ۱۳۷۹، همان دفتر، ب. ۳۸۱۷)

۲. خود آگاهی و خویش‌شناسی

خود شناسی از پایه‌های اصلی اندیشه مولانا جلال الدین محمد بلخی است که در همه آثار مولانا، به ویژه در مثنوی معنوی به شکل گسترده‌ی بازتاب یافته است. این مفهوم، «والا ترین و ارجمند ترین فضیلت آدمی و در عین حال، مقدمه و زمینه بروز بسیاری از فضایل دیگر انسانی؛ از جمله تواضع، گذشت، انصاف و نظایر آن‌ها است» (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۲۳) که هر کدام به نوبه خود از ماندگار ترین مفاهیم و ارزش های انسانی تلقی می گردند.

ای خنک آن را که ذات خود شناخت

اندر امن سرمدی قصری بساخت

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر پنجم، ب. ۳۳۴۱)

خود شناسی، بالطبع مستلزم آن است که آدمی خویش‌شناسی را با همه توانایی‌ها و نا توانی‌ها و محاسن و معایبش، به درستی شناسایی و ارزیابی کند و به موارد قوت و ضعف خویش در زمینه‌های گوناگون آگاهی یابد؛ کاری که متأسفانه اکثر آدمیان از آن غفلت می‌ورزند. به همین مناسبت، مولانا در چند جای مثنوی، از قصور آدمیان در زمینه خود شناسی به شدت شکوه می‌کند و از این که افراد به شناخت دانش‌های مختلف و دقت و موشگافی در آن‌ها توجه و علاقه وافر نشان می‌دهند، ولی از شناسایی خود غافل اند، متعجب و متأسف است (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۲۳).

در مثنوی مولانا در داستان «قصه اهل سبا و حماقت ایشان و...» این گونه آمده است:

صد هزاران فضل داند از علوم

جان خود را می نداند آن ظلوم

داند او خاصیت هر جوهری

در بیان جوهر خود چون خری

که همی دانم یجوز و لا یجوز

خود ندانی تو یجوزی یا عجوز

آن روا وان نا روا دانی ولیک

تو روا یا نا روایی؟ بین تو نیک

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر سوم، ب. ۲۶۵۱ - ۲۶۴۸)

و سپس خودشناسی را جوهر همه دانش ها تلقی می کند:

جان جمله علم ها این است، این

که بدانی من کی ام در یوم دین

آن اصول دین ندانستی تو لیک

بنگر اندر اصل خود گر هست نیک

(بلخی، ۱۳۷۹، همان دفتر، ب. ۲۶۵۴ - ۲۶۵۵)

به اعتقاد مولانا، آدمی در زنده گی خود، یک گره یا به تعبیر خود او یک عقده اصلی دارد که باید تمام هم خود را صرف گشودن آن کند و آن گره خویشتن خویش است؛ ولی متأسفانه بدین مهم نمی پردازد و عمر خود را مصروف گشایش گره‌های دیگر می کند که گشودن آن‌ها برایش سودی ندارد:

عقده را بگشاده گیر ای منتهی
 عقده سخت است بر کیسه تهی
 در گشاد عقده ها گشتی تو پیر
 عقده چندی دگر، بگشاده گیر
 عقده بی کان بر گلوی ماست سخت
 که بدانی که خسی یا نیک بخت
 حلّ این اشکال کن گر آدمی
 خرج این کن دم اگر آدم دمی
 حدّ اعیان و عرض دانسته گیر
 حدّ خود را دان که نبود زین گزیر

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر پنجم، ب. ۵۶۰ - ۵۶۴)

۳. تقبیح غرور و مبارزه در برابر تکبر

مولانا از تکبر و خود بزرگ بینی به "پندار کمال" تعبیر می کند و همه انسان ها را کم
 و بیش در معرض این آسیب و مستعد به این بیماری خطرناک می داند (کتابی، ۱۳۹۵، ص.
 ۲۵).

این موضوع در مثنوی در زیباترین صورت ممکن به تصویر کشیده شده است:

هر که نقش خویش را دید و شناخت
 اندر استکمال خود دو اسپه تاخت
 زان نمی پرد به سوی ذوالجلال

کو گمانی می برد خود را کمال
 علتی بدتر ز پندار کمال
 نیست اندر جان تو ای ذو دلال
 از دل و از دیده ات بس خون رود
 تا ز تو این معجیبی بیرون رود
 علت ابلیس انا خیری بدست
 وین مرض در نفس هر مخلوق هست

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر نخست، ب. ۳۲۱۲ - ۳۲۱۶)

در منطق مثنوی، یکی از پی آمدهای تکبر و سر کشی این است که دست عنایت الهی از بالای انسان دور می شود. تکبر گاهی در حرکات آدمی نمایان می شود و زمانی در سخن او. تمام انواع تکبر و استکبار - چه ظاهری و چه باطنی - در قرآن کریم مورد مذمت قرار گرفته است. در قرآن کریم آمده است که خداوند انسان های متکبر را دوست نمی دارد:

لَا جَزْمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُبْسِرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ (قرآن کریم، النحل).

(۳۴)

قطعاً خداوند از آنچه پنهان می دارند و آنچه آشکار می سازند با خبر است؛ او
 مستکبران را دوست نمی دارد!

مثنوی معنوی که آگنده از مفاهیم قرآنی است، تکبر و اهل آن را این گونه مذمت کرده

است:

این تکبر زهر قاتل دان که هست
 از می پر زهر شد آن گیج، مست
 بعد یک دم زهر بر جاننش فتد

زهر در جانش کند داد و ستد
 گر نداری زهری اش را اعتقاد
 کو چه زهر آمد، نگر در قوم عاد
 ...نردبان خلق این ما و منی است
 عاقبت زین نردبان افتادنی است

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر چهارم، ب. ۲۷۴۷ - ۲۷۶۳)

و یا:

زگت آدم ز اشکم بود و باه
 وان ابلیس از تکبر بود و جاه

(بلخی، ۱۳۷۹، همان دفتر، ب. ۵۲۰)

297

از تبعات دیگر تکبر و خود بزرگ بینی این است که بسیاری از دشمنی ها و خصومت ها از خود بزرگ بینی نشأت می کنند. از این رو اگر آدمی از دایره تنگ خود پرستی قدم بیرون گذارد، همه بنی آدم را من خویش خواهد شمرد و دوست دار بشریت خواهد شد و از کین خواهی و جنگ و ستیز دست خواهد شست. (زمانی، ۱۳۸۵، ص. ۷۱۹).

هر که بی من شد همه من ها خود اوست
 دوست جمله شد چو خود را نیست دوست
 آینه بی نقش شد یابد بها
 زان که شد حاکی جمله نقش ها

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر پنجم، ب. ۲۶۶۵ - ۲۶۶۶)

۴. احتراز و دوری جستن از تعصب

یکی از اهداف بلند تعلیم و تربیت اسلامی و یکی از مفاهیم و ارزش های بلند انسانی که در لایه های مختلف نصوص دینی به آن تأکید شده و مولانای بلخ نیز آن را با زبان فخیم تجلیل کرده است؛ احتراز و دوری جستن آدمی از هر گونه جزم اندیشی و تعصب، -اعم از تعصب مذهبی، قومی، صنفی، فرقه یی- و امثال آن است.

در قرآن کریم و سخنان گهربار پیامبر اسلام به تکرار و تواتر به این مسأله پرداخته شده است. در حدیثی از پیامبر اسلام می خوانیم:

لیس منا من دعا الی عصبیه (النووی، ۱۳۸۱، ص. ۳۲۱)

ترجمه: کسی که (مردم را) به عصبیت دعوت می کند از جمع ما نیست.

مولانا جلال الدین محمد بلخی نیز در چند جای مثنوی مؤکداً به نفی و نکوهش تعصب پرداخته است؛ «از آن جمله در داستان معروف "فیل در خانه تاریک"، در قالب تمثیلی بدیع و هوشمندانه، مبتلای به تعصب را به جنینی تشبیه کرده که محیط پرورش و افق دیدش محدود به فضای بس تنگ (زهدان مادر) است و کارش خون خواری» (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۳۱).

این یکی از مشهورترین ابیات مثنوی است که در مذمت تعصب گفته شده است:

سخت گیری و تعصب خامی است

تا جنینی، کار خون آشامی است

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر سوم، ب. ۱۲۹۷)

در همان داستان، مولانا تعصب را نشانه خام فکری می داند و گرفتاران بدان را میوه های نارس تلقی می کند که به سختی به شاخه های درختان چسپیده اند (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۳۲).

در دفتر سوم مثنوی آمده است:

نی نگویم زانکه خامی تو هنوز

در بهاری تو، ندیدستی تموز

این جهان همچون درخت است ای کرام

ما بر او چون میوه های نیم خام

سخت گیرد خام ها مر شاخ را

زانکه در خامی نشاید کاخ را

چون پخت و گشت شیرین لب گزان

سست گیرد شاخ ها را بعد از آن

(بلخی، ۱۳۷۹، همان دفتر، ب. ۱۲۹۲ - ۱۲۹۵)

«مولانا در جای دیگر از مثنوی، ضمن ارائه تمثیلی عالمانه، ناتوانی آدمیان را در مشاهده واقعات جهان خارج، معلول موانع و حجاب هایی می داند که انسان ها به دست خود در برابر بصیرت خویشتن پدید آورده اند» (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۳۲)

یک بار دیگر در دفتر نخست مثنوی می خوانیم:

چشم دل از مو و علت پاک دار

وانگهان دیدار قصرش چشم دار

حق پدید است از میان دیگران

همچو ماه اندر میان اختران

دو سر انگشت بر دو چشم نه

هیچ بینی از جهان؟ انصاف ده

گر نبینی، این جهان معدوم نیست

عیب جز ز انگشت نفس شوم نیست

توز چشم انگشت را بردار همین

وانگهانی هر چه می خواهی ببین

رو و سر در جامه ها پیچیده اند

لا جرم با دیده و نا دیده ند

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر اول، ب. ۱۳۹۸ - ۱۴۰۵)

«مولانا اختلافات و تعصبات دینی را در مثنوی چند نوبت انتقاد کرده و اصول ادیان را واحد شمرده و همه آن ها را منتهی به حق و حقیقت دانسته است. مولانا معتقد است که اگر آدمیان، پیروان هر مذهب را معذور دارند و جدل و خلاف را به یکسو نهند و متوجه شوند که انبیاء با یکدیگر دوست و مصدق هم بوده اند چنانکه موسی به ظهور عیسی بشارت داد و عیسی نبوت موسی را تصدیق می کرد و همچنین حضرت رسول اکرم (ص) موسی و عیسی را فرستاده خدا و بشارت دهنده به ظهور خود معرفی فرمود و از عیسی و تهمت های نا روای دشمنان وی دفاع کرد، به "صلح کل" می رسند. اما این امتان که با یکدیگر دشمنی می ورزند، از این نکته غافل شده اند که میان پیشوایان آن ها هیچ گونه خلافتی نیست و همه فرستاده گان حق بوده اند و به سوی خدا دعوت می کرده اند، پس چرا امت نیز به سیره رهبران خود دست از خلاف نمی کشند و با هم دوست و برادر نمی شوند» (فروزانفر، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۴).

۵. استقلال فکری و اجتناب از تقلید

مفهوم استقلال و آزادی از هر روزنه و زاویه بی که دیده شود؛ زیبا، قابل تقدیر و ارزشمند به دیده می آید. تمام تعالیم دینی ما در محور مفهوم آزادی و استقلال و رهایی از قید و بند های بنده گی و برده گی و تقلید و نا هدفمندی دور می زنند. از اهم مسؤولیت های پیامبر گرامی ما این است که گرفتاری ها و زنجیر های غلامی و تعلقات آزادی کش را از وجود بنده گان خدا دور سازد:

وَيَصْنَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (قرآن کریم، الاعراف. ۱۵۷)

ترجمه: (پیامبر خدا) بارهای سنگین، و زنجیرهایی را که بر آنها (پیروان) بود، (از دوش و گردنشان) بر می‌دارد.

این مفهوم ارزشمند و ماندگار، «در سراسر آثار مولانا، به ویژه در مثنوی نیز به هنر مندانه ترین اسلوب، بازتاب یافته و مورد عنایت قرار گرفته است. در موارد مختلف این اثر بزرگ و ماندگار، توصیه های مکرری به تفکر مستقل و احتراز از تبعیت بی چون و چرا از اندیشه های دیگران مشاهده می شود؛ از آن جمله در انتهای یکی از حکایات دفتر ششم این معنی به گونه یی بس صریح و روشن و بی نیاز از هر گونه توضیح و یا تفسیر، بیان شده است» (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۳۲).

در دفتر ششم مثنوی آمده است:

چشم داری تو به چشم خود نگر

منگر از چشم سفیدی بی خبر

گوش داری تو به گوش خود شنو

گوش گولان را چرا باشی گرو

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر ششم، ب. ۳۳۴۲ - ۳۳۴۳)

در سایر بخش های مثنوی نیز حکایات و اشعار متعددی در مذمت تقلید کور کورانه و شرح تبعات و توالی فاسد آن وجود دارد. در این جا، برای رعایت اختصار تنها به ذکر ابیات شاخصی که در دفاترش گانۀ مثنوی در انتقاد از تقلید و علم تقلیدی آمده است، اکتفا می کنیم:

صد هزاران اهل تقلید و نشان

افگند در قعر یک آسیب شان

که به ظن تقلید و استدلال شان

قائم است و جمله پرّ و بال شان

شبهه یی انگیزد آن شیطان دون

در فتنند این جمله کوران سر نگون

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر نخست، ب. ۲۱۲۵ - ۲۱۲۸)

و یا:

از محقق تا مقلد فرق هاست

کین چو داوود است و آن دیگر صداست

منبع گفتار این سوزی بود

و آن مقلد کهنه آموزی بود

(بلخی، ۱۳۷۹، همان دفتر، ب. ۴۹۴ - ۴۹۵)

این نمونه‌ها را نیز می‌خوانیم:

گر چه تقلید است استون جهان

هست رسوا هر مقلد ز امتحان

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر پنجم، ب. ۴۰۵۳)

صد دلیل آرد مقلد در بیان

از قیاسی گوید آن را نه‌از بیان

مُشک آلوده است اَلَا مُشک نیست

بوی مُشک استش ولی جز پشک نیست

(بلخی، ۱۳۷۹، همان دفتر، ب. ۲۴۷۰ - ۲۴۷۱)

آن مقلد هست چون طفل علیل

گر چه دارد بحث باریک و دلیل

(بلخی، ۱۳۷۹، همان دفتر، ب. ۱۲۸۹)

تقلید و مقلد را مولوی مستحق "دو صد لعنت" می داند و پیوسته و به تکرار آن را مذمت می نماید.

۶. خطا پوشی و اجتناب از عیب جویی و عیب گویی

احتراز و دوری از عیب جویی و عیب گویی نیز از شمار مهمترین ارزش های انسانی است که با نگاه و اتکا به تعالیم قرآنی در کارگاه ذهن آگاه مولانا جلال الدین محمد بلخی به نیکو ترین شیوه پرورده شده و در مثنوی معنوی فرصت حضور یافته است. یکی از آشکارا ترین ارزش های انسانی از منظر مولانا جلال الدین محمد بلخی، رشد روحیه خطا پوشی و اجتناب و دوری از عیب جویی و عیب گویی در وجود او است. این مسأله در توصیه های مؤکد و مکرر او بر بخشندگی و عیب پوشی مشاهده می شود؛ این توصیه ها جدا از مثنوی، کم و بیش در سایر آثار مولانا نیز به چشم می خورد. بدیهی است که این رویکرد های تربیتی و اخلاقی و ماندگار، برگرفته از قرآن است و انصاف به صفت های مزبور از جمله مزایا و محاسن هر انسانی شمرده می شود. در قرآن کریم و در احادیث پیامبر اسلام به تکرار و تواتر، این مسأله ذکر شده است. چنانی که گفته شد، «در مثنوی معنوی، این جا و آنجا، توصیه های مؤکدی در باب ضرورت عدم تجسس و بی توجهی به خطا ها و گناهان دیگران و پوشیدن چشم از آن ها به چشم می خورد» (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۵۱).

شاید این یک بیت به صورت دقیق، بیانگر مطلب مورد نظر ما باشد:

گفت حقشان: گر شما روشن گرید

در سیه کاران مغفل منگرید

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر نخست، ب. ۳۳۵۰)

در جای دیگری از همان دفتر ذیل عنوان « اول کسی که... قیاس آورد ابلیس بود» انسان ها را از عجب «خود منزّه بینی» و توجه و تمرکز بر تقصیرات و سیئاتِ دیگران بر حذر می دارد و مؤکداً توصیه می کند که در بد کاران به چشم رحمت - و نه با دید تحقیر و تفسیق - نگریسته شود (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۵۲).

ابیات زیرین مبین مطلب بالا اند:

گر چه هاروتید و ماروت و فزون

از همه بر بام نحن الصافون

بر بدی های بدان رحمت کنید

بر منی و خویش بینی کم تنید

هین مبادا غیرت آید از کمین

سرنگون افتید در قعر زمین

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر نخست، ب. ۳۴۱۵ - ۳۴۱۸)

۷. نرم خوبی و خشم گریزی

در ادبیات قرآنی، نرم خوبی "رحمت خداوندی" تعبیر شده است. در قرآن کریم در مقام خطاب الهی به پیامبر اسلام آمده است:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۗ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ (قرآن کریم،

آل عمران. ۱۵۹)

ترجمه: به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان [= مردم] نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می شدند.

زمانی که پروردگار بزرگ، حضرت موسی و حضرت هارون را به آماج ارشاد فرعون به سوی او و سرزمینش فرستاد به ایشان توصیه نمود که با فرعون با نرمی سخن بگویند:

أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ۖ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ (قرآن کریم، طه.

۴۳-۴۴)

ترجمه: بسوی فرعون بروید؛ که طغیان کرده است؛ اما به نرمی با او سخن بگویید؛

شاید متذکر شود، یا (از خدا) بترسد!

مولانا جلال الدین، در مثنوی و نیز در سایر آثارش در تحسین و تمجید ملایمت و نیکخویی و در مذمت خشونت و خشم ورزی، سخنانی بس آموزنده و حکیمانه آورده است (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۵۹). از آن جمله یکی این که

نیک‌خویی و نرمی را ممتازترین اهلیت عالم انسانی تعبیر کرده است:

من ندیدم در جهان جستجو

هیچ از اهلیت به از خوی نکو

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر دوم، ب. ۸۱۰)

305

در قرآن کریم به صراحت آمده است که در پهلوی سایر خصوصیات، از ویژه گی های اصلی مردان خدا و پارسایان و پروا پیشه گان یکی این است که خشم خود را فرو می برند:

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ (قرآن کریم،

آل عمران، ۱۳۴)

ترجمه: (مردان خدا) آنانی هستند که در توانگری و تنگدستی، انفاق می کنند؛ و خشم

خود را فرو می برند؛ و از خطای مردم درمی گذرنند؛ و خدا نیکوکاران را دوست دارد.

در مثنوی نیز می خوانیم که کنترل بر قهر و خشم، از نشانه های بارز مردانه گی و از

ویژه گی های پیامبران الهی است (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۶۰).

در مثنوی معنوی می خوانیم:

وقت خشم و وقت شهوت مرد کو

طالب مردی دوانم کو به کو

ترک خشم و شهوت و حرص آوری

هست مردی و رگ پیغمبری

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر پنجم، ب. ۴۰۲۵ - ۴۰۲۶)

این در حالی است که مفهوم بالا، در متون دینی و مباحث اخلاقی ما به گسترده گی تمام بازتاب یافته است.

۸. ادب ورزی

ادب به مفهوم اخص کلمه، عبارت است از آزرمجویی و رعایت نزاکت در رفتار و مراعات عفت در گفتار. (طیب، ۱۳۸۳، ص. ۶۷). مولانا در چندین جای مثنوی، بر رعایت ادب تأکید فراوان ورزیده است؛ از آن جمله در جایی، ادب ورزی را توفیق الهی دانسته و در مقابل، ترک ادب را موجب محرومیت از الطاف خداوندی شمرده است (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۶۳).

در مثنوی معنوی آمده است:

از خدا خواهیم توفیق ادب

بی ادب محروم گشت از فضل رب

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر نخست، ب. ۷۸)

در جایی دیگر، بی ادبی را موجب بی برکتی و سبب نزول بلا دانسته و به عنوان شاهد مثال از کفران نعمت و گستاخی شماری از پیروان حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع) یاد کرده است که متعاقب آن، جریان نعم الهی بر آن ها منقطع شد (کتابی، ۱۳۹۵، ص. ۶۳).

به این بیت ها دقیق شوید:

مائده از آسمان در می رسید

بی صداع و بی فروخت و بی خرید

در میان قوم موسی چند کس

بی ادب گفتند: کو سیر و عدس

منقطع شد نان و خان از آسمان

ماند رنج زرع و بیل و داس مان

(بلخی، ۱۳۷۹، همان دفتر، ب. ۸۰ - ۸۴)

و سر انجام در ستایش ادب و نکوهش ترک آن به این جمع بندی می رسد:

از ادب پر نور گشته است این فلک

وز ادب معصوم و پاک آمد ملک

بد ز گستاخی کسوف آفتاب

شد عزازیلی ز جرأت ردّ باب

(بلخی، ۱۳۷۹، دفتر دوم، ب. ۹۱ - ۹۲)

نتیجه

"مثنوی معنوی مولوی"، کتاب تمام اعصار و قرون است. این اثر بزرگ، به دلیل بر خوردهاری از ویژه گی های منحصر به فرد، مورد قبول خاطر سخن سنجان و معنی دانان ملل مختلف جهان قرار گرفته و ماندگار و جاودانه گشته است. دلیل اصلی بی که مثنوی را به یک اثر ماندگار و با جاذبه تبدیل نموده است، دو مسأله است. یکی این که این کتاب شکوهمند، بستر حضور و تجلی مفاهیم و مسائل قرآنی است و متن شناسان و مثنوی پژوهان ما بر این امر متفق اند. از جمله مولانا عبد

الرحمان جامی که خود از مفاخر عرفا، دانشمندان و شعرای حوزه تمدنی ما شمرده می شود، به صراحت گفته است که:

مثنوی معنوی مولوی هست قرآن در زبان پهلوی

دو دیگر این که مولانا جلال الدین محمد بلخی در این اثر خود، مضامین و مفاهیم بس ماندگاری را طرح نموده و پرورش داده است. مفاهیم متعالی و ارزش مندی همچون: مدارا، بردباری، نرم‌زبانی، خشم‌گریزی، نیک‌خویی، احتراز از تعصب، مهربانی، راست‌گویی، امانت‌داری، حق‌شناسی و... مثنوی مولانا به دلیلی ماندگار و دارای جاذبه است که مفاهیم و موضوعات ماندگار و با جاذبه را در خود جای داده است. ارزش‌های انسانی که در میان تمام ملل و نحل متفق علیه و مورد تمجید و پذیرش اند، فنا‌نا پذیر و با جاذبه‌اند. راستی و صداقت، فنا‌نا پذیر است؛ انسان دوستی و خیر اندیشی، جاودانه و نامیرا‌اند؛ تواضع و فروتنی، ماندگار است و مهربانی و مدارا ارزش‌های ابدی و همیشه‌جاویدان‌اند.

این مقاله به خواننده آگاه می‌رساند که اگر آدمیان در حیات فردی و اجتماعی خود به مفاهیم و ارزش‌های یادشده فرصت و اجازه حضور و دخالت بدهند و آن مفاهیم را در پندار، گفتار و کردار خود عملی سازند؛ گره بزرگی از مشکلات شان باز خواهد شد و پدیده شوم نزاع‌ها و تقابل‌های بی‌مورد از سرزمین وجودشان رخت خواهد کشید.

طرح مسائل و مفاهیم بالا در مثنوی، این کتاب بزرگ را فرا زمانی و فرا مکانی ساخته است و ما در این برکه‌ها و در حد بضاعت ناچیز خود به همین موضوعات، زیر عنوان "ارزش‌های انسانی در مثنوی معنوی" پرداخته‌ایم.

فهرست مآخذ

قرآن کریم

- النووی، ی. (۱۳۸۱). *ریاض الصالحین*. مدینة المنوره: مکتبه السنه.
- بلخی، ج. (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*. تهران: انتشارات نگاه.
- زمانی، ک. (۱۳۸۵). *شرح موضوعی مثنوی مولانا جلال الدین*. تهران: نشر نی.
- طیب، م. (۱۳۸۳). *سرح حق (در بیان طریق وسطی و صراط مستقیم عرفان)*. تهران: نشر سفینه
- فاضلی، ق. (۱۳۸۶). *تفسیر موضوعی مثنوی*. تهران: انتشارات اطلاعات.
- فروزانفر، ب. (۱۳۸۸). *شرح مثنوی شریف*. تهران: انتشارات زوار.
- کتابی، ا. (۱۳۹۵). *از دریای معارف مولانا*. تهران: انتشارات اطلاعات.
- کریمیان، صیقلانی، ع. (۱۳۹۲). *مبانی زیبایی شناسی در عرفان اسلامی*. تهران: نشر سمت.
- کریمی، س. (۱۳۹۳). *بانگ آب (دریچه‌یی به جهان نگری مولانا)*. تهران: انتشارات رشد آموزش.

Fiyatı: 15 TL (KDV dâhil)