

ISSN 1307-5020  
e-ISSN 2717-6916

SAYI ISSUE 40 YIL YEAR 2022

# ŞARKİYAT MECMUASI

---

JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES



**Dizinler / Indexing and Abstracting**

SOBIAD

EBSCO Academic Search Ultimate

ProQuest Central

ProQuest Turkey Database

ProQuest Social Sciences Database

ProQuest Social Sciences Premium Collection

TR Dizin

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

**SOBIAD**

**EBSCO**

ProQuest.

**ULAKBİM**  
TR DİZİN

**DOAJ** DIRECTORY OF  
OPEN ACCESS  
JOURNALS



**Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Hayati DEVELİ

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Faculty of Letters, Istanbul, Turkey

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**

Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Faculty of Letters, Istanbul, Turkey

**Yazışma Adresi / Correspondence Address**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi,  
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü  
Ordu Cad. No: 6, Laleli, Fatih 34459, İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 455 57 00 / 15947  
E-posta: jos@istanbul.edu.tr  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusarkiyat>

**Yayıncı / Publisher**

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press  
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt,  
Fatih / İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

**Baskı / Printed by**

İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.  
2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,  
İstanbul, Türkiye  
[www.ilbeymatbaa.com.tr](http://www.ilbeymatbaa.com.tr)  
Sertifika No: 17845

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.  
*Authors bear responsibility for the content of their published.*

Yayın dili Türkçe, İngilizce, Çince, Hintçe, Farsça, Arapça, Korece ve Urduca'dır.  
*The publication languages of the journal are Turkish, English, Chinese, Hindi, Persian, Arabic, Korean and Urdu.*

Nisan ve Ekim aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.  
*This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in April and October.*

**Yayın Türü / Publication Type:** Yaygın Süreli / Periodical



## DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

### Baş Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Leyla YAKUPOĞLU BORAN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – [leylayakupoglu@gmail.com](mailto:leylayakupoglu@gmail.com), [leyla.yakupoglu@istanbul.edu.tr](mailto:leyla.yakupoglu@istanbul.edu.tr)

### Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Lale AYDIN TUNÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – [lale.aydin@istanbul.edu.tr](mailto:lale.aydin@istanbul.edu.tr)

### Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Zekai KARDAŞ – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – [kardas@istanbul.edu.tr](mailto:kardas@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Leyla YAKUPOĞLU BORAN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – [leylayakupoglu@gmail.com](mailto:leylayakupoglu@gmail.com), [leyla.yakupoglu@istanbul.edu.tr](mailto:leyla.yakupoglu@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Bilal ALPAYDIN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – [bilal.alpaydin@istanbul.edu.tr](mailto:bilal.alpaydin@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Lale AYDIN TUNÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – [lale.aydin@istanbul.edu.tr](mailto:lale.aydin@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DEĞİRMENCI – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı, İstanbul, Türkiye – [nihat.degirmenci@istanbul.edu.tr](mailto:nihat.degirmenci@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Eun Kyung JEONG – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı, İstanbul, Türkiye – [eunkyung.jeong@istanbul.edu.tr](mailto:eunkyung.jeong@istanbul.edu.tr)

### Dil Editörleri / Language Editors

Alan James NEWSON – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – [alan.newson@istanbul.edu.tr](mailto:alan.newson@istanbul.edu.tr)

Elizabeth Mary EARL – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – [elizabeth.earl@istanbul.edu.tr](mailto:elizabeth.earl@istanbul.edu.tr)

### Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Y. Yeşim AMAÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – [yyesimongur@gmail.com](mailto:yyesimongur@gmail.com), [yyesim.ongur@istanbul.edu.tr](mailto:yyesim.ongur@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Esra ALTAY – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – [esrayakupoglu1988@gmail.com](mailto:esrayakupoglu1988@gmail.com), [esra.erket@istanbul.edu.tr](mailto:esra.erket@istanbul.edu.tr)

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [kizila@istanbul.edu.tr](mailto:kizila@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Ali BULUT – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [alibulut55@gmail.com](mailto:alibulut55@gmail.com)

Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [guzelyuz@istanbul.edu.tr](mailto:guzelyuz@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Davoud SPARHAM – Allame Tabatabai Üniversitesi, İran – [d\\_sparham@yahoo.com](mailto:d_sparham@yahoo.com)

Prof. Dr. Eyüp SARITAŞ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [eyup.saritas@istanbul.edu.tr](mailto:eyup.saritas@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Halil TOKER – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [halilitoker@istanbul.edu.tr](mailto:halilitoker@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – [hikacar@marmara.edu.tr](mailto:hikacar@marmara.edu.tr)

Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ – Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, Türkiye – [kirlangic@ankara.edu.tr](mailto:kirlangic@ankara.edu.tr), [hkirlangic@gmail.com](mailto:hkirlangic@gmail.com)

Prof. Dr. Hüseyin YAZICI – Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, Yabancı Dilleri Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye – [hyazici@fsm.edu.tr](mailto:hyazici@fsm.edu.tr)

Prof. Dr. Mehmet YAVUZ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – [mehmet.yavuz@istanbul.edu.tr](mailto:mehmet.yavuz@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Muhammad KAMRAN – University of Punjab, Oriental Collage, Institute of Urdu Language and Literature, Lahore, Pakistan – [drmkamran@gmail.com](mailto:drmkamran@gmail.com), [kamran.urdu@pu.edu.pk](mailto:kamran.urdu@pu.edu.pk)

Prof. Dr. Nimet YILDIRIM – Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye – [nimety@atauni.edu.tr](mailto:nimety@atauni.edu.tr)

Prof. Dr. Nuriye BİLİK – Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Konya, Türkiye – [nbilik@selcuk.edu.tr](mailto:nbilik@selcuk.edu.tr)

Prof. Dr. Rahman Moshtagh MEHR – Azerbaycan Şehid Medeni Üniversitesi, İran – [r.moshtaghmehr@gmail.com](mailto:r.moshtaghmehr@gmail.com)



**Prof. Dr. Sırrı Göksel TÜRKÖZÜ** – Erciyes Üniversitesi, Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye – [sgturkoku@erciyes.edu.tr](mailto:sgturkoku@erciyes.edu.tr)

**Prof. Dr. Sobhi BOUSTANI** – Inalco University, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Fransa

– [sobhi.boustani@inalco.fr](mailto:sobhi.boustani@inalco.fr)

**Prof. Dr. Sofia YOUSUF** – National University of Modern Languages, Department of Urdu Language and Literature, Pakistan

– [drsoofiayousuf@gmail.com](mailto:drsoofiayousuf@gmail.com), [sofia.lodhi@numl.edu.pk](mailto:sofia.lodhi@numl.edu.pk)

**Prof. Dr. Yousuf KHUSHK** – Pakistan Academy of Letters, Department of Urdu Language and Literature, Islamabad, Pakistan

– [chairman@pal.gov.pk](mailto:chairman@pal.gov.pk)

**Prof. Dr. Yu WANG** – Xiamen Üniversitesi, Fujian, Çin – [ndwangyu@126.com](mailto:ndwangyu@126.com)

**Prof. Dr. Zia-ul-HASSAN** – University of Punjab, Oriental Collage, Department of Urdu, Lahore, Pakistan – [zia.urdu@pu.edu.pk](mailto:zia.urdu@pu.edu.pk)

**Doç. Dr. Fatemeh PARCHEKANI** – Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Tahrán, İran – [fparchegani@gmail.com](mailto:fparchegani@gmail.com)

**Doç. Dr. Tao ZAN** – Pekin Üniversitesi, Pekin, Çin – [zantao79@gmail.com](mailto:zantao79@gmail.com)

**Doç. Dr. Zekai KARDAŞ** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – [kardas@istanbul.edu.tr](mailto:kardas@istanbul.edu.tr)

**Dr. Öğr. Üyesi, Ahmed ELWANY** – Sohar University- Faculty of Education and Arts- Department of Arabic Language, Oman

– [drahmed\\_olwany@yahoo.com](mailto:drahmed_olwany@yahoo.com)



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

شخصية الخليفة عبد الرحمن الناصر في الأدبين العربي والتركي:  
دراسة مقارنة بين عبد الحق حامد وجرجي زيدان

*Arap ve Türk Edebiyatında Halife Abdurrahman en-Nasır'ın Şahsiyeti: Abdülhak Hamid ve Corci Zeydan Arasında Karşılaştırmalı Bir İnceleme*

*The Caliph Abd ar-Rahman al-Nasir in Arabic and Turkish Literature: A comparative study between ' Abdül-ḥaqq Ḥamid and Georgy Zeidan*

**Abdulsattar ELHAJHAMED ..... 1**

الشعر الدائر حول مسألة خلق القرآن الكريم

*Halku'l-Kur'ân Meselesi Konusunda Söylenen Şiirler*

*Poetry on the Issue of Creating the Holy Qur'an*

**Ahmet ONUR ..... 15**

التحديات التي يواجهها الطالب في تنمية مهارة الاستماع، والتغلب عليها

(في تعليم العربية للناطقين بغيرها)

*(Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretirken) Öğrencilerin Dinleme Becerisini Geliştirmede ve Üstesinden Gelmede Karşılaştıkları Zorluklar*

*Challenges That Students Face in Developing and Overcoming Listening Skill (In Teaching Arabic to Non-Native Speakers)*

**Dalia ABDELGAWAD ..... 51**

Necîb el-Kilânî'nin "Yevmu'l-Ferah/Düğün Günü" Adlı Öyküsüne Dair Bir Tahlil Denemesi

*An Attempt to Analysis on Najib al-Kilânî's Story "Yawm al-Ferah/The Day of Wedding"*

**Emine Merve AYTEKİN..... 67**

"Hân-ı Yağma"dan Uzak Durmuş Bir Muhalif: İhsan Adli Serter

*An Opponent of the Turkish State Who Distanced Himself from the Critical Poem "Hân-ı Yağma":*

*An Examination of Ihsan Adli Serter*

**Hüseyin YAZICI ..... 87**

Erken Dönem Moğol Tarihi'nin Çince Kaynakları

*Chinese Sources on Early Mongol History*

**Kubilay ATİK ..... 101**

Başlangıçtan Günümüze Arap Edebiyatında Kullanılan Nazım Türleri

*Poem Types Used in Arabic Literature from the Beginning to the Present*

**Mahmut ÜSTÜN ..... 117**



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Lafız-Mana İlişkisi Açısından Hakikat ve Mecâz <i>Truth and Tralation in Terms of the Relationship Between Word and Meaning</i> <b>Nurullah ŞENTÜRK</b> .....145
أثر تمثيل الحركات في النظام الكتابي للعربية في تقرير الأحكام اللغوية عند علماء العربية القدماء <i>The Representation of Diacritics in the Arabic Writing System and Ancient Arabic Scholars' Determination of Linguistic Rules</i> <i>Arap Yazı Sisteminde Harekelerin Temsilinin Eski Arap Dil Âlimlerince Kabul Gören Dil Kurallarını Belirlemedeki Etkisi</i> <b>Omar Adeeb Shaker JNAIDI</b> .....173
Sürgün Şairi Mahmud Bayram et-Tûnisi <i>The Exiled Poet Maḥmūd Bayram Al-Tūnisi</i> <b>Ömer İSHAKOĞLU</b> .....195
<b>Tecâribü's-Selefe</b> Göre Irak Selçukluları ve Abbâsi Hilâfeti Arasındaki İlişkiler <i>Relations Between Irâq Seljuk State and 'Abbâsid Khalîfate According to <b>Tajaribu's-Salaf</b></i> <b>Pınar KAYA TAN</b> .....215
Abbas el-Akkâd Örneğinde Dîvan Ekolü Şairlerinde Ümitsizlik Teması <i>The Theme of "Hopelessness" Among the Diwan School Poets: The Example of Abbas al-Akkad</i> <b>Rümeysa Zeynep UYLAŞ</b> .....235
Şam Valiliğine Giden Yol: 'Azm-zâde İsmail'in Şam Valiliği Öncesi Kariyeri <i>The Way to the Governorship of Damascus: Isma'il al-'Azm's Career Before His Governorship</i> <b>Yahya KOÇ</b> .....253
<b>Kitap Değerlendirmesi / Book Review</b>
Kutsal Savaşın Gölgesindeki Ticaret: Orta Çağ'da Doğu Akdeniz Tüccarları <i>Trade in the Shadow of the Holy War: Medieval East Mediterranean Trades</i> <b>Zafer SARAÇ</b> .....287





## شخصية الخليفة عبد الرحمن الناصر في الأدبين العربي والتركي: دراسة مقارنة بين عبد الحق حامد وجرجي زيدان

### Arap ve Türk Edebiyatında Halife Abdurrahman en-Nasır'ın Şahsiyeti: Abdülhak Hamid ve Corci Zeydan Arasında Karşılaştırmalı Bir İnceleme

### The Caliph Abd ar-Rahman al-Nasir in Arabic and Turkish Literature: A comparative study between 'Abdül-ḥaqq Ḥāmid and Georgy Zeidan

Abdulsattar ELHAJHAMED<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Istanbul University, Faculty of Letters,  
Department of Arabic Language and Literature,  
Istanbul, Türkiye

ORCID: A.E. 0000-0003-3856-3944

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Abdulsattar ELHAJHAMED (Assist. Prof),  
Istanbul University, Faculty of Letters,  
Department of Arabic Language and Literature,  
Istanbul, Türkiye  
E-posta: abd.81@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 08.02.2022  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
27.02.2022  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
01.03.2022  
**Kabul/Accepted:** 05.03.2022

**Atıf/Citation:** Elhajhamed, Abdulsattar. "Arap ve Türk Edebiyatında Halife Abdurrahman en-Nasır'ın Şahsiyeti: Abdülhak Hamid ve Corci Zeydan Arasında Karşılaştırmalı Bir İnceleme." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 1-14.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1081510>

#### ملخص

شخصية الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر من الشخصيات المهمة التي تركت أثراً في التاريخ، وشهدت الأندلس مدة حكمه التي تجاوزت الخمسين سنة تطوراً وازدهاراً في المجالات العلمية والإدارية والسياسية والعسكرية والعمرانية. ولقدت هذه الشخصية انتباه الكتاب، فكتبوا عنها عدداً من الكتب والقصص والروايات والمسرحيات في مختلف اللغات، ومن الذين تناولوا هذه الشخصية الكاتب التركي عبد الحق حامد في مسرحية «تزرر أو الملك عبد الرحمن الثالث»، وجرجي زيدان في رواية «عبد الرحمن الناصر». تناولت هذه الدراسة شخصية عبد الرحمن الناصر في هذين العملين الأدبيين اللذين يحملان اسمه، لكن شخصيته فيهما بدت مختلفة. في المقدمة تم التعريف بعبد الرحمن الناصر وأهم الأعمال الأدبية التي جسدها، ثم قدم عرض موجز للمعلمين المدروسين، أما في قسم المقارنة فأشير إلى نقاط الاختلاف والتوافق في العملين فيما يتعلق بشخصية عبد الرحمن الناصر، وتمت الإشارة إلى أسباب الاختلاف في تقديم هذه الشخصية، والتي تتمثل في الهدف من استدعائها أو الكتابة عنها، وخلص البحث إلى أن الكاتبين اختلفا في تقديم هذه الشخصية التاريخية في إطار قصة خيالية، لكنهما اختلفا في صوغ هذه الشخصية، وتوظيفها، فجنح بها الكاتب التركي عبد الحق حامد إلى المثالية، بينما عدل بها جرجي زيدان نحو السلبية.

**الكلمات المفتاحية:** الأدب المقارن، عبد الرحمن الناصر، عبد الحق حامد، جرجي زيدان

#### Öz

Endülü's Emevi Devleti'nin ilk Halifesi olan Abdurrahman en-Nasır, tarihte iz bırakmış önemli şahsiyetlerden biridir. Endülü's, elli yıla yakın saltanatı boyunca ilmi, idari, siyasi, askerî gibi alanlarda gelişme yaşamıştır. en-Nasır, yazarların dikkatlerini çekmiş, onun hakkında çeşitli dillerde birçok kitap, hikâye, roman ve oyun yazılmıştır. Türk yazarlarından Abdülhak Hamid Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahman'ın Sâlis* adlı oyununda, Arap yazarlardan ise Corci Zeydan *Abdurrahman el-Nasır* adlı romanında Abdurrahman'ı birbirlerinden farklı bir şekilde ele almıştır. Bu çalışmada Abdurrahman'ın adını taşıyan bu iki edebî eser incelenmiş, söz konusu kişi ile ilgili ortaklıklar ve farklılıklar tespit edilmiş, karakterin işlenişindeki farklılıkların nedeni, yazarların bu konuda eser yazma niyetiyle bağlantılıdır. Çalışmamızın sonucu olarak yazarların, bu tarihi karakteri

kurgusal bir hikâye çerçevesinde sundukları halde birbirlerinden farklı bir şekilde ele aldığını söyleyebiliriz. Abdülhak Hamid, Abdurrahman'ı ideal bir hükümdar olarak sunarken Corci Zeydan en çok onun olumsuzluklarına dikkat çekmiştir. **Anahtar kelimeler:** Karşılaştırmalı edebiyat, Abdurrahman en-Nasir, Abdülhak Hamid, Corci Zeydan

#### ABSTRACT

The Umayyad Caliph Abd ar-Rahman al-Nasir is one of the important figures who left an impact on history. During his rule, which was nearly fifty years, Andalusia witnessed development and prosperity in the scientific, administrative, political, military, and urban fields. He attracted the attention of writers of books, stories, novels, and plays in various languages. Among those who dealt with this character were the Turkish writer 'Abdül-ḥaqq Ḥāmid in the play *Tezer or Malik Abd ar-Raḥmān III* and Georgy Zeidan in the novel *'Abd ar-Raḥmān al-Nasir*. This study deals with the character of 'Abd ar-Rahman al-Nasir in these two literary works that bear his name. In the introduction, Abd ar-Rahman al-Nasir and the most important literary works that embodied him are introduced, and then a proposal is made for the two works under study. The comparison section notes the points of difference and similarity of the character of Abd ar-Rahman in the two works. The reasons for the difference in the presentation of this character, which is the purpose of summoning or writing about it, were also indicated. The research concludes that the two writers participated in presenting this historical character in the framework of a fictional story, but they differed in the formulation and use of this character. Although 'Abdül-ḥaqq Ḥāmid portrayed it as an ideal figure, Georgy Zeidan portrayed it negatively.

**Keywords:** Comparative literature, 'Abd al-Rahman al-Nasir, 'Abdül-ḥaqq Ḥāmid, Georgy Zeidan

#### EXTENDED ABSTRACT

The Umayyad Caliph 'Abd ar-Rahman al-Nasir is one of the distinguished Arab figures in Arab-Islamic history. Abd ar-Rahman assumed power in 300 AH (October 912 A.D.) and ruled for more than fifty years. During his long reign, he made changes in the state administration system and carried out administrative and military reforms. 'Abd ar-Rahman al-Nasir attracted the attention of writers and authors worldwide because of his unique and interesting qualities. They composed books, stories, novels, and plays in various languages such as Arabic, Turkish, and Spanish. In this article, we compare the character of 'Abd ar-Rahman al-Nasir in the play *Tezer or Malik Abd ar-Raḥmān III* by 'Abdül-ḥaqq Ḥāmid and in the novel *'Abd ar-Raḥmān al-Nasir* by Georgy Zeidan because those two writers are the first to deal with this historical character in the Arab and Turkish literature in detail and because they differed in the embodiment of this character. This comparison aims to clarify the differences in the embodiment of this character between the two writers, who belong to different genres of literature and different religions, and to explain the reasons behind that.

It is noticeable that the two writers, who belong to different genres of literature, have in common the fact that they dealt with a historical figure mentioned by historical sources, provided detailed information about him, and indicated his characteristics. However, both writers preferred to deal with this character through a fictional story that was not mentioned in the history books.

It is noticeable that 'Abdül-ḥaqq Ḥāmid did not focus on giving much historical information about the era of 'Abd ar-Rahman al-Nasir. History was not the center of his attention, but the character of 'Abd ar-Raḥmān al-Nasir was, and there is no other historical figure in the play

other than ‘Abd ar-Rahmân. As for Georgy Zeidan, he filled the novel with encyclopedic historical information, numbers, and measurements and described places and palaces in detail. He also embodied well-known historical figures in the era of ‘Abd ar-Rahmân al-Nasir and spoke about the ambassadors of the kings of Europe who visited Cordoba.

It is noticeable that the character of ‘Abd ar-Rahmân al-Nasir in the play *Tezer or Malik Abd ar-Rahmân III* seemed clearly defined because he is the hero of the play and influencer of the rest of the characters. This character was the focus of the writer’s attention and seemed generally positive in the play. As for *‘Abd ar-Rahmân al-Nasir* by Georgy Zeidan, there were many strong and influential characters in the novel, and ‘Abd ar-Rahmân III al-Nasir’s character seemed faint, marginal, and weak compared with others. The fictional character of the spy Saeed was the main character in the novel.

We find that the two writers differed in portraying ‘Abd ar-Rahman’s view of the people and his relationship with them. ‘Abdül-ḥaqq Ḥāmid illustrated the mutual respect between Abd al-Rahman and the people by showing that Abd ar-Rahman worked to serve his people throughout his caliphate and spent his time in the service of the people. He sacrificed his happiness for them. Zeidan portrayed ‘Abd ar-Rahman as a ruler isolated from the people in his palaces, a ruler who enjoys the wealth and money of the people, controls the people’s lives, and monopolizes the funds for himself.

There is another matter related to the character of ‘Abd ar-Rahman al-Nasir in the two works under study, which is the presence of an imagined character close to the character of ‘Abd ar-Rahman, represented by Tezer in ‘Abdül-ḥaqq Ḥāmid’s play and by Saeed in Zeidan’s novel. It is noticeable that ‘Abd ar-Rahmân’s character was under the influence of those two characters, but Tezer’s influence remains limited compared to Saeed’s.

The difference in the character of ‘Abd ar-Rahman al-Nasir in the two works under study results from the goal and purpose that the writers seek to achieve by using this historical character. The Turkish writer ‘Abdül-ḥaqq Ḥāmid wanted to present a model for the ideal ruler who puts the interests of the people ahead of his own and the people’s happiness over his own. Therefore, he presented ‘Abd ar-Rahman al-Nasir as an ideal ruler free of defects and possessing all the good qualities that a ruler should possess. Zeidan’s goal of using this character is to present it to the reader as he saw it with all its flaws, and perhaps he wanted to marginalize and belittle it, as some critics say. Zeidan created fictional characters who play heroic roles, overshadowing the historical characters, who appear weak and marginal. Zeidan is very sympathetic to the fictional characters he creates at the expense of historical figures whom he was not interested in and did not treat with fairness.

The two writers differed in the embodiment of this character. Each of them used it according to his beliefs and ideas. ‘Abdül-ḥaqq Ḥāmid tends to idealism in his presentation, whereas Georgy Zeidan tends to negativity.

Finally, it is difficult to say that Zeidan was influenced by ‘Abdül-ḥaqq Ḥāmid, but ‘Abdül-ḥaqq Ḥāmid was the first to deal with and the most interested in this character, so he revealed its secrets and highlighted it clearly.

## مقدمة

ولد عبد الرحمن بعد مقتل والده محمد بن عبد الله الذي كان وقتئذ ولياً للعهد في الإمارة الأموية في الأندلس بأيام، ونشأ في قصر جده عبد الله أمير الدولة الأموية في الأندلس، وأظهر براعة ونجاعة منذ نعومة أظفاره، وتولى الحكم بعد وفاة جده في سنة (300 هـ/912م) وهو في الثالثة والعشرين من عمره، وفي وقت كانت الفتن والقلال تعصف بالأندلس، فاتبع سياسة تجمع بين الترهيب والترغيب، وتمكن من قمع التمردات الداخلية، ووحد الأندلس من جديد، ثم قاد الحملات العسكرية ضد الإسبان، وأجرى تغييرات في نظام إدارة الدولة، وقام بإصلاحات إدارية وعسكرية، وفي عام (316هـ/929م) أعلن نفسه خليفة للمسلمين، ولقب بالناصر لدين الله.

كان الناصر ذا شخصية قوية تثير الخوف في نفوس أعدائه، وكان صارماً في أمور الحكم والدولة، شهماً وكريماً مع أتباعه ورجال دولته، كما كان محباً للعلم راعياً لأهله، يقرب الفقهاء والعلماء والشعراء من مجلسه. وشهدت الأندلس في حكمه تطوراً وازدهاراً في المجالات العلمية والإدارية والسياسية والعسكرية والعمرائية، وأصبحت قرطبة في عهده من أهم المراكز السياسية والعلمية في العالم، وصارت مقصداً للسفراء من مختلف أنحاء العالم، وأثار مدينة الزهراء التي أمر ببنائها تشهد على عظمة ملكه. توفي الخليفة الناصر لدين الله عبد الرحمن الثالث في رمضان سنة (350هـ/961م) وقد بلغ الحادية والسبعين من عمره.<sup>1</sup>

جذبت شخصية عبد الرحمن الناصر انتباه الكتاب والأدباء من مختلف أنحاء العالم لما تميزت به من صفات فريدة ومثيرة للانتباه. كان من الكتاب الذين تناولوا هذه الشخصية كتاب فرنسي في كتاب ترجمه أحمد زكي باشا بعنوان «الأربعة عشر يوماً سعيداً في خلافة الأمير عبد الرحمن الأندلسي»<sup>2</sup>، وفي الأدب التركي خصص له الشاعر عبد الحق حامد مسرحية شعرية بعنوان «تزر أو الملك عبد الرحمن الثالث»، كما تطرقت الأدبية الإسبانية مجدالينا لاسالا (Magdalena LASALA) لشخصية الناصر في روايتها سلالة الفراشة (La estirpe de la mariposa)<sup>3</sup>. أما في الأدب العربي فأبرز من تناول هذه الشخصية من الأدباء جرجي زيدان في رواية «عبد الرحمن الناصر»، وعباس علام في مسرحيته «عبد الرحمن الناصر». تقارن هذه المقالة شخصية عبد الرحمن الناصر في كل من مسرحية «تزر أو الملك عبد الرحمن الثالث» لعبد الحق حامد، ورواية «عبد الرحمن الناصر» لجرجي زيدان، لأن هذين الكاتبين أول من تناول هذه الشخصية التاريخية في الأدبين العربي والتركي بشكل مفصل، ولكنهما اختلفا في تجسيدها، لذلك تأتي هذه الدراسة لبيان الفروق بين الكاتبين اللذين ينتميان إلى أدبين ودينيين مختلفين في تجسيد هذه الشخصية، والأسباب التي تقف وراء ذلك. وقبل المقارنة نقدم معلومات عن هذين العاملين مع تلخيص مجمل لهما.

## أولاً: عرض موجز للعاملين المدرسين:

### 1.1. مسرحية «تزر أو الملك عبد الرحمن الثالث»:

مسرحية «تزر أو الملك عبد الرحمن الثالث» (1880م) مسرحية شعرية تراجمية مؤلفة من ثلاثة فصول، وهي من تأليف الشاعر عبد الحق حامد (1852-1937م) أشهر الأدباء الترك في عصر التنظيمات (1860-1895)، وله ما يناهز الأربعين أثرأ أدبياً، منها خمس مسرحيات مستوحاة من تاريخ العرب في الأندلس، دافع من خلالها عن الحضارة الإسلامية

- 1 محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في نكر ولاة الأندلس، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966 م)، 13-12/1؛ أبو الحسن على بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، تج: شوقي ضيف، (القاهرة: دار المعارف، ط. 3، 1955)، 186-182/1؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط. 15، 2002 م)، 3/324؛ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط. 4، 1997/1417)، 373/1 وما بعدها.
- 2 يوسف إلبان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربية، (مصر: مطبعة سركيس، 1346 هـ 1928-م)، 971/1.
- 3 لمزيد من التفاصيل عن رواية سلالة الفراشة ينظر: مراد حسن عباس، الأندلس في الرواية العربية والإسبانية المعاصرة، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2015)، 55-10.
- 4 عبد الحق حامد: ينحدر من أسرة قدمت من مصر إلى إسطنبول، والده كان سفيراً للدولة العثمانية في طهران، تعلم عبد الحق حامد العربية والفارسية والفرنسية والإنكليزية، وعمل في السفارات العثمانية في كل من باريس ولندن وبركسل ومومباي، كان يبني فكرة الاتحاد الإسلامي ويدافع عنها، بعد قيام الجمهورية انتخب عضواً في البرلمان التركي مرتين. للمزيد ينظر:

İnci Enginün, "Abdülhak Hâmit Tarhan", DİA, c. I, (İstanbul: TDV, 1988), 207-210.

في الأندلس، وأبرز وجهها المشرق.<sup>5</sup> تعد مسرحية «تزر أو الملك عبد الرحمن الثالث» من أهم مسرحيات عبد الحق حامد التي كان يفتخر بها في أشعاره، وتدور أحداثها في قرطبة زمن الخليفة عبد الرحمن الناصر، وبطلة هذه المسرحية فتاة إسبانية نصرانية فقيرة اسمها تزر، وهي فتاة وحيدة كانت تعيش في كوخ في ضواحي قرطبة مع خطيبها ريشار حياة فقيرة بائسة، بدأت تزر تشعر بالملل من حياة الفقر، فطلبت من خطيبها ريشار أن يسمح لها بالذهاب إلى قصر الخليفة عبد الرحمن الثالث لطلب العون منه، لأنها ما عادت تطيق حياة الفقر. ولا سيما أنها تعرف أن الخليفة كريم لا يرد من قصده خائباً، وأنه يمد يد العون لكل محتاج.

«تزر: يساعد الفقراء كَأبٍ  
إنه ملك لنا وأبٍ.  
(...)

أنا واثقٌ من أنه رحيم

ريشار: نحن متفقان في هذا الأمر.

تزر: باب إحسانه قريب لكل مكان»<sup>6</sup>.

على الرغم من اعتراف ريشار المتعصب لدينه ولقومه بأن عبد الرحمن الثالث حاكم كريم ورحيم، إلا أنه كان يعارض ذهاب خطيبته تزر إلى القصر لطلب العون منه، لكن تزر نجحت في إقناعه بالسماح لها بذلك. ولما مثلت تزر بين يدي عبد الرحمن الثالث، أحس بأن النظر في وجهها أزال كل الهموم عن كاهله. بدأت تزر حديثها بالتحقير من شأن قومها الإسبان، ظناً منها أنها بذلك تكسب ود الخليفة، وتنال ما تصبو إليه من أموال، إلا أن الخليفة كان خبيراً فظناً، وعرف مرادها، و غضب منها لأنها تكلمت على قومها كلاماً سيئاً، وعاتبتها على ذلك، فالخليفة عبد الرحمن لا يحب الناس الذين لا يحترمون قومهم. عندها بدأت تزر بمدح الخليفة والإشادة بعدله، وقالت له إنها وحيدة فقيرة، تريد أن تكون جارية في قصره، للتخلص من حياة الفقر التي تعيشها:

«الملك: ألا تعرفين أحداً في قرطبة؟

تزر: (...)

إذا كنت أعرف أحداً فهو أنت يا ملكي»<sup>7</sup>.

عبد الرحمن على الرغم من إعجابه بتزر لم يرد لها البقاء في القصر، فهي فتاة نصرانية جميلة، وسيظن الناس، ولا سيما النصارى، أنه احتجزها عندما جاءت تطلب العون منه، لذلك رفض طلبها بشدة، إلا أنها رجته وأكدت له أنها وحيدة في هذا العالم:

«تزر: لا أعرف كيف أقسم لك

يا ملكي ليس لي أحد في العالم»<sup>8</sup>.

ولم تتحدث عن خطيبها ريشار قط، ولما أدركت أن عبد الرحمن مصر على رأيه استلّت خنجراً من ثيابها، وحاولت الانتحار، لكن الخليفة حال دون ذلك، وقرر السماح لها بالبقاء في القصر. لقد كانت خطة تزر هي أن تبقى في القصر مدة وجيزة من الزمن تجمع خلالها ما تستطيع أن تجمع من النقود، ثم تهرب عائدة إلى كوخ خطيبها، بيد أنها وقعت في حب الخليفة، لقد أحببت أخلاقه الحميدة وسلوكه القويم، وقررت اعتناق الإسلام. بعد أسبوع خرجت من القصر وعادت إلى كوخ خطيبها ريشار، وألقت له بصرة من الذهب، وأسرعت من جديد إلى قصر الخليفة الذي وقعت في حُبّه. هذا الأمر أغضب ريشار المتعصب أصلاً، فقرر الانتقام منها ومن الخليفة الذي يحقد

5 للمزيد عن مسرحيات عبد الحق حامد المتعلقة بالأندلس ينظر:

Abdulsattar Elhajhamed, "Yeni Türk Edebiyatında Endülüs," *FSM İlmî Araştırmalar*

*İnsan Ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 9 (2017), 195-217.

6 Abdülhak Hâmid Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü's-Sâlis*, (İstanbul: Mehran Matbaası, 1297), 6.

7 Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü's- Sâlis*, 23-24.

8 Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü's- Sâlis*, 26.

عليه من قبل لأنه مسلم:

«ريشار: ليكن ديننا للخليفة دائماً الحقد

لأنه ليس من مذهبنا»<sup>9</sup>

ولما أدرك ريشار أنه سيفقد تزر أعماه الحقد والتعصب، وأحرقته نار الغيرة، فوضع خطة لإثارة فتنة في قرطبة عبر الأندلس بين النصارى وتآليبهم على تزر لأنها غيرت دينها، ثم الأندلس بين المسلمين وتآليبهم على الفتاة النصرانية التي سحرت خليفته ومنعته من اللقاء بهم، نجحت خطة ريشار، وبدأ الغضب يسري في صفوف العامة، فأخبر أركان الدول ووجهائها الخليفة بأن فتنة على وشك الحدوث في قرطبة، سببها اعتناق تزر الإسلام، وأخبروه أن الشعب يطالب بإعدام تزر.

«كبار القوم: أه لقد سحرتك تلك الفتاة المنحطة

حتى نحن صرنا في شوق دائم للقاءك

كيف يصبر الوحيد على هذه الحال

لقد أصبحت مضطراً للعزلة هكذا»<sup>10</sup>

اعترض العرب المسلمون في شوارع قرطبة طريق تزر التي كانت وقت الفجر قرب الجامع الكبير، واتهموها بأنها استأثرت بعبد الرحمن الناصر، وأنها كانت سبباً في احتجابه عنهم. عندها قرر عبد الرحمن قتل تزر نزولاً عند رغبة الشعب على الرغم من حبه الشديد. واستسلمت تزر أيضاً للموت وأدأ للفتنة، وحفاظاً على الدولة:

«تزر: ليكن خجرك غداء لفؤادي

لتكن مئة ألف تزر فداء لك»<sup>11</sup>

عقد عبد الرحمن اجتماعاً مفتوحاً حضره أركان الدولة والرهبان وعامة الشعب من عرب وإسبان، واستمع للجميع، فعلا الصوت المطالب بقتل تزر من بين فئات الشعب، حيث أن ريشار كان مندساً بينهم، يحرض على قتل تزر تارة من بين المسلمين، وتارة من بين النصارى. عندها ظهرت تزر بكامل زينتها على المسرح، ترجو من الخليفة أن ينفذ قرار الشعب الأندلسي المكون من المسلمين والنصارى. لكن عبد الرحمن تردد في قتلها، بينما أصر الشعب على إعدامها:

«الرهبان: تركت الدين فوجب قتلها»<sup>12</sup>

اعترض قلة من المتجمهرين على قتلها، ورأوا أنها لم ترتكب أي جرم يستحق القتل، لكنهم كانوا قلة، ولم يسمع صوتهم. ألقى عبد الرحمن خطاباً بين فيه تضحياته من أجل الأمة قائلاً:

«عبد الرحمن من أجلك أيتها الأمة

خمساً وخمسين سنة يخدمكم

إن من خدم الشعب خمساً وخمسين سنة

واجتهد وضبط البلاد إلى هذه المرتبة

أكثر عليه الراحة خمسة عشر يوماً؟

(...)

إنه لم يعرف ما الراحة وما الفرح؟»<sup>13</sup>

وأبدى عزمه على التضحية بتزر وسعادته، كما ضحى الفاتحون الأوائل بأنفسهم في سبيل بناء الأندلس. وبعد أن قتل عبد الرحمن تزر صحا ضمير ريشار، واعترف بذنبه قبل أن ينتحر. عندها شعر الشعب الأندلسي بالندم على ما فعله من تحريض على قتل تزر، وحاول عبد الرحمن الانتحار أيضاً، لكن رجال الدولة المحيطين به منعه، فقرر ترك الحكم، وطلب من الشعب أن يختار بديلاً له.

9 Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü ş- Sâlis*, 34.

10 Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü ş- Sâlis*, 70.

11 Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü ş- Sâlis*, 89.

12 Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü ş- Sâlis*, 108.

13 Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü ş- Sâlis*, 111.

## 1.2. رواية "عبد الرحمن الناصر":

رواية «عبد الرحمن الناصر» لجرجي زيدان<sup>14</sup> التي صدرت في عام 1910 م، رواية تاريخية غرامية بطلها سعيد، وهو جاسوس يعمل لصالح الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا، يظهر في بداية الرواية صاحب مكتبة على أطراف قرطبة يقصدها العلماء والفقهاء والمقربون من الخلفاء والأمراء، ومنهم الفقيه ابن عبد البر الذي كان من خاصة الأمير عبد الله. استطاع سعيد الدخول إلى قصر الأمير عبد الله باستخدام جارية تدعى عابدة، وهي أيضاً مثل سعيد جاءت معه لمساعدته في إنجاز مهمته في القضاء على خلافة الناصر، ومن ثم الزواج منه بعد انتهاء المهمة. فقد رآها الفقيه ابن عبد البر في إحدى زيارته للمكتبة عند سعيد، وأعجب بخطها وذكائها، ودعاها هي وسعيد إلى قصر الأمير عبد الله. كان الفقيه ابن عبد البر يطمح إلى الوصول إلى منصب قاضي القضاة، إلا أنه ارتبك أثناء إلقاء خطبة بين يدي الناصر عند استقباله لرسول القسطنطينية، وخاب أمه من الوصول إلى هذا المنصب بعد تعيين سعيد بن المنذر فيه، وتأثير من سعيد صار يحق على ولي العهد الحكم الذي يقرأ كتب الفلسفة، وعلى أبيه الخليفة المسرف. استطاع سعيد بذلك أن يقنع الفقيه ابن عبد البر بضرورة أن تكون ولاية العهد من نصيب الأمير المتواضع التقي عبد الله بدلاً من أخيه الحكم الذي يحب الفلسفة. فراح ابن عبد البر بدوره يحاول إقناع الأمير عبد الله بأحقية بولاية العهد، لأنه أتقى من أخيه الذي استحوذ على كل شيء. وبدأ الأمير عبد الله يبيغض الحكم، فلما طلب الحكم منه عابدة رفض إعطائه إياها، وذلك بتحريض من الفقيه ابن عبد البر وسعيد.

طلب عبد الرحمن عابدة من الأمير عبد الله فاضطر لإرسالها إليه مع سعيد، وبذلك استطاع سعيد الدخول إلى قصر الخليفة، وتمكن من أن يصبح نديم الخليفة عبد الرحمن الناصر لمعرفة التتجيم، وأن ينال ثقته، واستغل هذه الثقة للإيقاع بين الخليفة وجاريته الزهراء التي يحبها سعيد، ويرغب في الاستحواذ عليها.

اكتشفت الزهراء ما ينوي الأمير عبد الله القيام به من ثورة مع المعارضين لسلطة أبيه، فاستدعته إلى قصرها دون معرفة الخليفة الذي بدأت تساوره الشكوك من كل تصرف يصدر عنها بتأثير من كلام سعيد. واكتشفت الخليفة لقاء الزهراء بعبد الله وراقبهما، حاولت الزهراء ثني الأمير عبد الله عن طلب ولاية العهد، لكنها عندما أدركت أنه ماض فيما عزم القيام به، أمرت رجالها بالقبض عليه. عند ذلك تدخل سعيد، وأوصى الخليفة بقتل الأمير عبد الله والفقيه ابن عبد البر ومن معهم فوراً، حتى لا ينكشف أمره، نفذ الخليفة عبد الرحمن توصية سعيد، وقتل المخططين للثورة.

كان سعيد يحب الزهراء منذ أن كانت جارية صغيرة في صقلية، وعمل من أجل الوصول إليها، فالزهراء اختطفت وهي صغيرة مع أخيها سالم، وبيعت في صقلية، ثم أرسلت هدية مع أخيها سالم إلى الخليفة العبيدي في شمال أفريقيا، وكان سعيد برفقتهم، بيد أن القراصنة هاجموا السفينة وأخذوا الزهراء وباعوها في الأندلس، ووصلت إلى قصر الخليفة، ثم أصبحت سيدة القصر. أما أخوها سالم فقد رُبي على حب الدولة العبيدية، ثم أرسل إلى الأندلس لتقويض حكم الناصر فيها، ولقب بسيف النعمة، وصار من ألد خصوم الخليفة.

كانت الزهراء ترغب في معرفة أخبار أخيها سالم، فوجدت ضالتها عند سعيد الذي عرض عليها إيصالها إلى المكان الذي يعيش فيه سالم في قرطبة. طلب سعيد من عابدة التي تحبه كثيراً أن تدس السم للخليفة، بينما هو استطاع الهروب بالزهراء. لكن عابدة أحست أن سعيداً خدعها، فلم تفعل ما أمرها به، ودلت رجال الخليفة على مخبئه، فتمكنوا من القبض عليه، وإحضاره إلى القصر. في القصر اعترف سعيد بكل ما قام به، ثم انتحر بتناول السم. طلبت الزهراء من عبد الرحمن العفو عن أخيها سالم ففعل، ثم زوجه من عابدة.

احتوت الرواية على كثير من المعلومات التاريخية الموسوعية المتعلقة بعصر عبد الرحمن الناصر، أخذها الروائي من مصادر متعددة ذكرها في هوامش الرواية أهمها «نفتح الطيب» للمقري، وكتاب «تاريخ إسبانيا» لكارلوس رومي. فالروائي أعطى حيزاً لا بأس به من الرواية للإشارة إلى الدور الذي لعبه عبد الرحمن الناصر وولي عهده الحكم في تطوير البلاد مشيراً إلى الجهود التي قام بها في مجال العمران، والاهتمام بالعلم والأدب. ففي مجال العمران يشير الروائي في

14 جرجي زيدان (1861-1914م): ولد في لبنان، وهاجر إلى مصر، عمل في الصحافة، ورافق الحملة العسكرية الإنكليزية إلى السودان، وزار أوروبا، وكانت له علاقات مع المستشرقين الذين تأثر بآرائهم، له العديد من الروايات والكتب التاريخية إضافة إلى مقالات كثيرة. ينظر: محمد عبد الغني حسن، جرجي زيدان، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للنشر، 1970).



الصفحات الأولى من الرواية إلى النهضة العمرانية التي تحققت في عصر الناصر، ذكراً أهم المعالم العمرانية والقصور في مدينة قرطبة وقتئذ.

«وز هت قرطبة في أيام الناصر، واستبحر عمرانها، وكثرت قصورها وامتزهاها، يكفي من ذلك قصرها الكبير، لأنه آية من آيات الزمان، كان مؤلفاً من 430 داراً، بينها قصور فخمة، لكل منها اسم خاص، كالكمال، والمجدد، والحائر... وقد غالوا في زخرفتها وإتقانها، وأنشأوا فيها البرك، والبحريات، والصحاريح، والأحواض، وجلبوا إليها الماء في قنوات الرصاص على المسافات البعيدة من الجبال حتى أوصلوه إليها، ووزعوه فيها وفي ساحاتها...»

ومما ابتدعه عبد الرحمن الناصر من القصور، قصر الزهراء، ذكروا أنه بناه استجابة لطلب جارية له اسمها الزهراء، على بعد أربعة أميال من قرطبة، وهو أشبه ببلد كبير طوله من الشرق إلى الغرب 2700 ذراعاً، وعرضه 1500، وعدد أعمدته أو سواريه 4300 سارية، بعضها حمل إلى قرطبة من رومية، وإفريقية، وتونس، وبعضها أهداه القسطنطينية...<sup>15</sup> أما قصر الخليفة فقد وصفه الروائي من الخارج والداخل بتفاصيله الدقيقة ومحتوياته، لافتاً الانتباه إلى أن قسماً كبيراً من محتويات هذه القصور تمت صناعتها في دار الصناعة في قرطبة، ولعل هدف الروائي من ذلك إبراز التطور الذي وصلت إليه الحضارة العمرانية والصناعة في الأندلس، وإظهار قدرة العرب على الإنجاز، وبناء حضارة متقدمة،<sup>16</sup> إضافة إلى رغبته في التركيز على الثراء والنعيم الذي كان يتمتع به الخليفة عبد الرحمن الناصر:

«فلما دخل سعيد على الخليفة رآه في صدر المجلس قاعداً على سرير من الذهب الخالص. والمجلس المذكور قاعة كبيرة جداً في وسطها بركة يأخذ لمعانها بالبصر، لأنها مملوءة بالزئبق تقع عليه أشعة النور من نوافذ في جدران المجلس، يغشاها زجاج ملون، فيتلون سطح الزئبق ألواناً جميلة يزيدها لمعان سطحه جمالاً.

وللمجلس أربعة جدران في كل جدار منها ثمانية أبواب، قد انعقدت على حنايا من العاج والأبنوس المرصع بالذهب ومختلف أنواع الجواهر، وقد قامت على سوارى من الرخام الملون والبلور الصافي...»<sup>17</sup>

كما أشار الروائي إلى اهتمام الخليفة بالعلم والكتب، وتنافس الأمير الحكيم والأمير عبد الله على اقتناء الكتب، وإرسالهم السفراء إلى مختلف أنحاء العالم لجلب القيم منها إلى قرطبة، كما بين احتفاء الناصر بالعلماء وتقريبه لهم، واستماعه لنصائحهم. أراد جرجي زيدان إظهار المهابة والعظمة التي وصلت إليها الدولة الأموية في الأندلس زمن الخليفة عبد الرحمن الناصر من خلال الحديث عن استقبال السفراء القادمين من القسطنطينية، فقد احتفى الكاتب بهذا الموضوع، وأفرد له عدداً من الصفحات. كما أعطى أهمية لوصف هيئة الخليفة وملابسه، والهدف من هذا إبراز الأبهة والعظمة اللتين كان يحظى بهما:

«... تراه الآن يلبس العمامة المرصعة بالجواهر ويحمل القضيبي بيده. وهذه برده مثل برده سائر الخلفاء، لكنه جعلها بيضاء تشبهها بملابس أقربائه بني أمية بالشام»<sup>18</sup>

لم يهمل الروائي ذكر الصفات الجسمية والخلقية للخليفة عبد الرحمن الناصر، مع الإشارة إلى أن أمه نصرانية، من الملاحظ أن جرجي زيدان كان يركز على أن أم الخليفة عبد الرحمن الناصر كانت نصرانية حيث ذكر ذلك في أكثر من موقع في الرواية:

«ويظهر لي مع أن والدته أمة نصرانية أن هيئة الخلفاء لم تنقص شيئاً»<sup>19</sup>.

إن اهتمام الناصر بالعمارة وبناء القصور وتزيينها بالتماثيل والحيوانات، وملء تلك القصور بالخدم والجواري والاهتمام بمظاهر العظمة المبالغ فيها كان من أهم الانتقادات التي وجهها المعارضون له، فسعيد وعابدة عندما كانا يحرضان الناس بمن فيهم الفقيه ابن عبد البر والأمير عبد الله ضد الخليفة كانا يشيران دائماً إلى هذه الناحية، فسعيد كان يشير إلى أن الإسراف في بناء القصور وتزيينها بالتماثيل الذهبية والفضية يتنافى مع مبادئ الإسلام:

«إن عبد الرحمن صاحب هذا البلد قد أفرط في الإسراف (...) وابتنى قصر الزهراء على اسم جاريته، وملأه بالخصيان

15 جرجي زيدان، عبد الرحمن الناصر، (مصر: مطبعة الهلال، 1910)، 1-2.

16 أحمد محمد أحمد زلط، «الأندلس في الرواية العربية المعاصرة دراسة تحليلية»، (رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، 2009)، 71.

17 زيدان، عبد الرحمن الناصر، 78.

18 زيدان، عبد الرحمن الناصر، 26.

19 زيدان، عبد الرحمن الناصر، 26.



والجوارى والعبيد. إن في هذا القصر 13750 فتى من الخصيان، وفيه من الصبيان الصقالبة 3750، وعدد النساء الصغار والكبار فيه 6314. ما فائدة الدولة من هؤلاء وهو يفتق عليهم ألوف ألوف الدنانير من مالها؟»<sup>20</sup>

ومما لا شك فيه أن الروائي كان متحاملاً على شخصية الخليفة عبد الرحمن الناصر، فكان يوجه الانتقادات لهذه الشخصية من خلال بطل الرواية الخيالي سعيد وأشباعه، فسعيد لا يرى إلا ما هو سلبي في شخصية الخليفة، بل حتى الأعمال الإيجابية التي كان يقوم بها الخليفة كان ينظر إليها على أنها أعمال سلبية، أو أن أي شخص يجلس مكان عبد الرحمن يمكنه القيام بها. إن المقطع الآتي يظهر مدى استخفاف الروائي المختبئ فكرياً في شخصية سعيد بالخليفة الناصر:

«إن المنصب الذي يشغله أمير المؤمنين إنما ساقته إليه المقادير وهو غير مخير، ولو وجد فيه سواه لبلغ إلى مثله.. لا تغضب يا سيدي، لو لم تولد من بيت الخلافة وينصرك الناس على قتل الناس لم تبلغ هذا المقام، فأنت وصلت إليه على جسر من الجماجم فوق بحر من الدم.. وأي فخر في ذلك؟ فلما رفعوا مقامك وبايعوك وجعلوك خليفة بنيت القصور وأكثرت من الجوارى والخصيان، وأمرت الناس أن يعظموك. وقد فعلوا وهم يحسبون أن لك فضلاً عليهم، والفضل لهم في صيانة دولتك والدفاع عن حياتك.. ثم أنت تنكر على أحدهم جزءاً صغيراً مما تحوزه لنفسك.»<sup>21</sup>

ويتابع سعيد معرضاً بالخليفة الناصر ومنتقداً إياه انتقاداً لا دعاً:

«وأما سواي [وهنا يعرض بالخليفة] فإنه يرتكب الرذائل في سبيل أغراض تخالف سنة الوجود، وقد نهى عنها الشرع والعرف. كم من رجل ارتكب الغدر والفتك والقتل التماساً لمنصب الملك أو الخلافة، وهذا المنصب نفسه مشوب بأمثال هذه الرذائل لأن طالب الملك متى ناله حلل لنفسه كل محرم، وساعده الناس على التماهي في الأثرة، وصار يحسب أموال الرعايا وأنفسهم حقاً له، فيبني القصور ويزخرها بالذهب والفضة مما يجمعونه له من تعب الفقراء، ويقنتي الجوارى على اختلاف أنواعهن، ويتحكم في رقاب الناس وأموالهم كما يشاء، ولا يرى لسواه حقاً في عشر معشار ذلك.. بل ويل لمن يجرؤ على الاعتراض...»<sup>22</sup>

مما تجدر الإشارة إليه أن جرجي زيدان كان يمنح الخليفة الناصر الفرصة للدفاع عن نفسه ضد خصومه ومنتقديه، وليبان الإنجازات التي حققها في بلاده، فهو الذي جعل من الدولة الأموية التي كانت على وشك الانهيار قوة عالمية يرهب جانبها، إلا أن هذا الدفاع يبقى خافتاً أمام التهم التي وجهت إليه طوال الرواية:

«... وكان الإسلام على وشك السقوط فأنهضته، وكانت الدولة مبعثرة فجمعت شتاتها وقهرت أعداءها. ألم أرفع شأن الإسلام بعد أن كادت هيئته تذهب بما أتاه أصحاب بغداد من أسباب الضعف، فأتاني ملوك النصارى يتزلفون ويتقربون، وها دنني أكبر ملوك النصرانية وخطبوا مودتي.. أليس في ذلك عز للإسلام والمسلمين؟ من استطاع ذلك من الخلفاء قبلي؟»<sup>23</sup>

### ثانياً: المقارنة

إن الشخصيات التاريخية حينما تدخل عالم الأدب تتحول إلى قوالب لأفكار من أدخلوها إلى هذا العالم، فتنعكس فيها أفكارهم التي يحملونها عن هذه الشخصية التاريخية بغض النظر عن حقيقتها التاريخية، وهذان العاملان الأدبيان مصداق ذلك. فمن الناحية التاريخية نلاحظ أن الكاتبين اللذين ينتميان إلى أدبين مختلفين يشتركان في كونهما تناولا شخصية تاريخية ذكرتا المصادر التاريخية، وقدمت معلومات مفصلة عنها، وبينت صفاتها. بيد أن كلا الكاتبين فضلا تناولا هذه الشخصية من خلال قصة خيالية لم ترد في كتب التاريخ، ولا ضير في ذلك، فالعمل الأدبي يمكن أن يتناول الماضي بصورة خيالية. فالأديب يعود إلى التاريخ ليعيد إنتاجه متجاوزاً التاريخ محدوداً يحدده الهدف من العمل الأدبي.<sup>24</sup>

أحداث مسرحية تزرر أو الملك عبد الرحمن الثالث مستوحاة من حكاية درج الذين ترجموا لعبد الرحمن الناصر على إيرادها في ترجمته، مفادها أن الخليفة الناصر لما مات وجدا تحت وسادته ورقة كتبها بخط يده يقول فيها: إنه عدّ أيام

20 زيدان، عبد الرحمن الناصر، 14.

21 زيدان، عبد الرحمن الناصر، 176.

22 زيدان، عبد الرحمن الناصر، 176.

23 زيدان، عبد الرحمن الناصر، 173.

24 نضال الشمالي، الرواية والتاريخ: بحث في مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية، (الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط. 1، 2006)، 112.

السرور في حياته فوجدها أربعة عشر يوماً<sup>25</sup> لقد بنى عبد الحق حامد مسرحيته على هذه الحكاية، إلا أنه زاد هذه الأيام الأربعة عشر، وزاد في مدة حكم الناصر فجعلها خمساً وخمسين سنة، كما جعل أيام سرور عبد الرحمن الثالث التي صفت له أياماً متتابعة قضاها في حب فتاة نصرانية. ومن الظاهر أن قصة العشق بين عبد الرحمن الثالث وتزر هي قصة خيالية من نسج خيال المؤلف.

أما جرجي زيدان فقد ذكر في صفحة العنوان أن روايته هي «رواية تاريخية غرامية (...) تشتمل على وصف بلاد الأندلس وحضارتها، وعادات أهلها في زمن الخليفة عبد الرحمن الناصر الأموي (من سنة 350-300 هـ) وما بلغت إليه دولته من المنعة والسيادة، وما بناه من القصور الفخيمة، وكيف كان يحتفل باستقبال وفود ملوك أوروبا بالهدايا، وما كان من خروج ابنه عبد الله يطلب ولاية العهد لنفسه دون أخيه الحكم»<sup>26</sup>.

لكنه قدم هذه المعلومات التاريخية المتعلقة بالموضوعات المذكورة أعلاه على هامش قصة غرام من نسج خياله، بطلها سعيد جاسوس الفاطميين في الأندلس، وهذه القصة كانت مهيمنة على الرواية وأحداثها. زد على ذلك أن جرجي زيدان الذي أراد أن يبدو حريصاً على توثيق بعض المعلومات التاريخية بإثبات أسماء المصادر التي نقل عنها في هوامش الرواية، خالف التاريخ في بعض الحوادث التي ذكرها، ومن أهم هذه الحوادث التي خالف فيها جرجي زيدان أحداث التاريخ حادثه إعدام الخليفة الناصر لابنه الأمير عبد الله، وللفقيه ابن عبد البر على جناح السرعة. كما أنه أضاف بعض القصص من نسج خياله إلى شخصيات لها وجودها التاريخي، فعلى سبيل المثال قصة حياة الزهراء التي ابتدعتها، فكتب التاريخ لم تذكر شيئاً مما ورد في الرواية فيما يتعلق بطولتها واختطافها مع أخيها، وكون أخيها من أشد المعارضين لعبد الرحمن الناصر. إن عبد الحق حامد لم يركز على إعطاء معلومات تاريخية كثيرة عن عصر عبد الرحمن الناصر، بل كان يغير في بعض المعلومات التاريخية، فالتاريخ لم يكن مركز اهتمامه، بل شخصية عبد الرحمن الثالث. والسبب الذي يكمن وراء ذلك هو أن الكاتب لا يسعى إلى تقديم معلومات تاريخية، بل يسعى إلى إبراز نماذج مستوحاة من التاريخ، ولا سيما نموذج الحالم المثالي المتمثل في شخصية عبد الرحمن الثالث.

أما جرجي زيدان فقد أغرق الرواية بالمعلومات التاريخية الموسوعية من أرقام وقياسات، ووصفٍ تفصيلي للأماكن والقصور، وذكرٍ لأسماء الكتب ومؤلفيها، وجسد عدداً من الشخصيات التاريخية إلى جانب الخليفة عبد الرحمن الناصر، من مثل الأمير الحكم، والأمير عبد الله، والفقيه ابن عبد البر. إن السبب الذي يكمن وراء هذا هو رغبته في تقديم معلومات تاريخية للقارئ بقال رواية أدبية لجذبه. فالهدف الأول عند جرجي زيدان ليس كتابة عمل أدبي في الدرجة الأولى، بل نقل معلومات تاريخية إلى القراء من خلال هذا الشكل الأدبي.<sup>27</sup> بتعبير آخر كان اللجوء للتاريخ في رواياته «ضرباً من تسويق التاريخ روائياً»<sup>28</sup>.

لذا يمكن القول: إن الكاتبين أطلقا العنان للخيال، وما التزما بأحداث التاريخ، مع هذا نجد أن جرجي زيدان كان أقرب إلى التاريخ من عبد الحق حامد الذي لم يستدع من التاريخ سوى شخصية عبد الرحمن الثالث.

من ناحية أخرى يُلاحظ في المسرحية وجود عداء غير مبرر تجاه المسلمين من قبل النصاري،<sup>29</sup> فعبد الحق حامد، ومن خلال شخصية ريشار وطبقة الرهبان، عمل على إبراز العداء والحقد الذي يحمله نصارى الإسبان تجاه المسلمين. لقد تناول عبد الحق حامد الصراع المتجذر في التاريخ الأندلسي بين المسلمين والنصارى، وأبرز حقد النصاري الإسبان على الخليفة، رغم أنهم كانوا يلقون منه معاملة جيدة. إلا أن التعصب أعماه عن محاسن الخليفة.

أما في رواية «عبد الرحمن الناصر» فمن الملاحظ أن جرجي زيدان لم يُشر إلى الصراع الذي كان محتتماً بين المسلمين والنصارى في الأندلس، فلم يذكر معارك عبد الرحمن الناصر، ولم يُجسد في روايته شخصيات مسيحية إسبانية خلافاً

25 لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1424 هـ)، 355/3، المغربي، المغرب في حلى المغرب 182/1؛ شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ، فتح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تح: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1968)، 379/1.

26 زيدان، عبد الرحمن الناصر، صفحة العنوان.

27 جرجي زيدان، الحجاج بن يوسف، (مصر: مطبعة الهلال، 1902)، المقدمة.

28 الشمالي، الرواية والتاريخ، 237.

29 Sema Uğurcan, *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Eserlerinde Tarih*, (İzmir: Akademi Kitabevi, 2002), 119.

لما فعله في روايتي فتح الأندلس أو طارق بن زياد وشارل وعبد الرحمن المتعلقين بالأندلس، واللتين كانت الشخصيات المسيحية الإسبانية والفرنسية أساسية فيهما. ويرى عبد الحميد إبراهيم محمد أن السبب في عدم وجود هذه الشخصيات هو عدم وجود دور مؤثر للنصارى على أرض الواقع في ذلك الوقت.<sup>30</sup>

لقد فضل جرجي زيدان عدم ذكر هذا الصراع، ولم يجسد أي شخصية إسبانية نصرانية في روايته، وبدلاً من ذلك ركز على الخلافات بين المسلمين أنفسهم، فكان الصراع بين الدولة الأموية الأندلسية والدولة العبيدية يشكل محوراً أساسياً من محاور الرواية، كما ركز على الخلاف داخل بيت الخليفة الأموي الأندلسي بين ولي العهد وأخيه الأمير عبد الله، وأشار غير مرة إلى الخلاف العباسي الأموي في مواضع مختلفة من الرواية. إن التركيز على هذه الخلافات الداخلية وإهمال الخلاف الأساسي بين المسلمين ونصارى الإيبان أمر لافت للانتباه.

إن الاختلاف في النقطة السابقة يمكن تفسيره بمزاج كل من الكاتبين وتفكيره، والأيديولوجيا التي يتبناها، فالكاتب التركي عبد الحق حامد يدافع دائماً عن المسلمين في كتاباته، ويسعى دوماً إلى تقديم صورة إيجابية لهم، في حين يظهر خصومهم من المسيحيين الغربيين بصورة سلبية عموماً، ويلمح إلى تفوق المسلمين على المسيحيين الغربيين في الأخلاق.<sup>31</sup> أما جرجي زيدان فكان يكتب التاريخ الإسلامي بقلم نصراني، لم يكن يتعامل مع التاريخ الإسلامي بتعاطف، بل إن بعض النقاد اتهمه بالتعامل على هذا التاريخ وعلى أبطاله، وبأنه أتجه إلى التاريخ الإسلامي لكي يشوهه لا لكي يحييه.<sup>32</sup> فكان على العكس من عبد الحق حامد تماماً يفضل التركيز على التاريخ الإسلامي الذي نظر إليه بعيون نصرانية فرأى فيه العيوب والمثالب والصراعات بين المسلمين، وأظهرهم بصورة أقرب إلى السلبية منها إلى الإيجابية.<sup>33</sup>

أما إذا نظرنا إلى الشخصيات ولا سيما شخصية عبد الرحمن في العملين المدروسين فإننا نلاحظ أن شخصية عبد الرحمن الثالث في مسرحية «تزر أو الملك عبد الرحمن الثالث» بدت واضحة المعالم، فهو بطل المسرحية والمؤثر فيها على بقية الشخصيات فيها، لقد كانت هذه الشخصية محط اهتمام الكاتب وتركيزه، لقد بدت شخصيته في المسرحية شخصية إيجابية بشكل عام، فهو حاكم عادل، وخليفة قوي ورحيم ومتسامح، كما مدحت تزر عدله أكثر من مرة وأشارت إلى أنه لا مثل له في العدل:

«شخصكم للشعب منحة

ليس لكم في العدل مثل وشبيه»<sup>34</sup>

وجواباً على ذلك أوضح عبد الرحمن بأن العدل والإنصاف أمانة في عنقه.

إن عبد الرحمن يحظى باحترام شعبه، يحب شعبه، ويعمل على راحته وإسعاده ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ولا يفرق بين أفراد شعبه، مسلماً كان أم مسيحياً، ويمد لهم يد العون بغض النظر عن دينهم أو عرقهم،<sup>35</sup> ويُعلي من شأنهم، ويقدمهم على نفسه، فعندما مدحته تزر، طلب منها أن تبجل الشعب بدلاً من أن تبجله هو:

«بجلي الشعب أكثر مني

احترامه هو خضوع لي»<sup>36</sup>

إن عبد الرحمن صورة حاكم مثالي ينظر إلى شعبه المتعدد الأعراق والأديان نظرة متساوية، ويضحي بسعادته الشخصية من أجل شعبه.

30 عبد الحميد إبراهيم محمد، «صورة الأندلس في روايات جرجي زيدان»، السجل العلمي لتدوة الأندلس قرون من الانقلابات والعطاءات، تحرير: عبد الله بن علي الزيدان، (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1996/1417م)، 270/4.

31 İnci Enginün, *Araştırmalar ve Belgeler*, (İstanbul: Dergâh Yay, 2000), 32-41; Abdulsattar Elhajhamed, "Abdülhak Hâmîd'in Piyeslerinde Arap İmajı", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. XIX, 34, (2018), 1-13.

32 شوقي أبو خليل، جرجي زيدان في الميزان، (دمشق: دار الفكر، ط 2، 1401هـ/1981م)، 308-314؛ عبد الرحمن صالح العشماوي، وقفة مع جرجي زيدان، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1414هـ/1993م)، 74-76.

33 أبو خليل، جرجي زيدان في الميزان، 308-314.

34 Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü ş- Sâlis*, 18.

35 Uğurcan, *Abdülhak Hâmîd Tarhan'ın Eserlerinde Tarih*, 118.

36 Tarhan, *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü ş- Sâlis*, 18.

أما في رواية «عبد الرحمن الناصر» لجرجي زيدان فقد كانت هناك العديد من الشخصيات القوية والمؤثرة في الرواية، وبدت شخصية عبد الرحمن الناصر فيها مختلفة تماماً عن شخصيته في مسرحية عبد الحق حامد. فعلى الرغم من أن الرواية تحمل اسم عبد الرحمن الناصر إلا أن شخصية الخليفة الأموي بدت شخصية خافتة وهامشية وضعيفة أمام الشخصيات الأخرى، أما شخصية سعيد الخيالية فكانت الشخصية الرئيسية في الرواية، إن عبد الرحمن الناصر في الرواية رجل قصور وجوار وموسيقا، يقضي يومه في قصره مع الجوّاري، لكنه يظهر مهيباً أمام الناس، ويؤمن بالتنجيم واستطلاع الغيب، يستشير المُنجّم سعيداً في أموره، ويعمل بمشورته، ويصدق كل ما يتنبأ له به. إنها شخصية غير واضحة المعالم، وضعيفة وسلبية، فلم يكن مؤثراً في الرواية أو شخصياتها الأخرى، وشخصيته تكاد تكون مقصاة عن الحدث، بل بدت تحت تأثير الشخصيات الأخرى في الرواية. إن عبد الرحمن الناصر ضعيف أمام سعيد وأمام الزهراء، ساذج لا يعي المؤامرات التي تُحاك حوله، سهل الانخداع، يبلغ في احترام مُنجّم جاسوس حتى بعد غدره به وإهانته له بأقواله وأفعاله.

هذا ما دفع عبد الحميد إبراهيم محمد إلى القول -في معرض تقييمه للرواية ضمن مقالة تناول فيها روايات جرجي زيدان المتعلقة بالاندلس:

«لبس البطل الحقيقي هو عبد الرحمن الناصر كما يوحي العنوان، بل إن البطل الحقيقي هو سعيد، الذي كان يقوم بأدوار غامضة، ولكنها مؤثرة على مسيرة القصة (...)

بخيل إلى أن الغرض الرئيسي في رواية عبد الرحمن الناصر هو الانتقاص من شخصية هذا الرجل، ومن ثم التهوين من شأن الجانب الأندلسي ممثلاً في أزهى عصوره»<sup>37</sup>.

واتهم عبد الحميد إبراهيم محمد جرجي زيدان بتجريد الشخصيات التاريخية من أدوارها الحقيقية وتفريغها من محتواها الجاد، وتحويلها إلى دمي في يد الآخرين.<sup>38</sup> كما اتهمه شوقي أبو خليل بتشويه صورة الخليفة عبد الرحمن الناصر.<sup>39</sup> ثمة أمر آخر يتعلّق بشخصية عبد الرحمن الناصر في العملين المدروسين، وهو وجود شخصية متخيلة قريبة من شخصية عبد الرحمن تتمثل في شخصية تزر في مسرحية عبد الحق حامد، وشخصية سعيد في رواية جرجي زيدان. الملاحظ أن شخصية عبد الرحمن تقع تحت تأثير هاتين الشخصيتين، لكن تأثير تزر يبقى محدوداً قياساً بتأثير سعيد غير المحدود، فعبد الرحمن قبل مجيء تزر إلى قصره كان -على حد قوله- تفكيره من أجل الشعب وذكره مقتصر على الله، لكنه وقع في حبها، وأهمل شؤون الشعب، لكن ذلك لم يدم طويلاً، واستطاع التأثير عليها وتغيير طباعها، واللافت للنظر هنا أن عبد الرحمن يقدم على قتل تزر التي وقع، إلى حد ما، تحت تأثيرها على الرغم من أنها بريئة، ويخرج من تحت تأثيرها. أما في رواية جرجي زيدان فلا يقتل سعيداً عدوه الذي سلبه زوجته، بل يغضب لانتحاره بتناول السم، ويُفصح عن أنه يرغب في بقاءه حياً، ويصفه بالحكيم. وبذلك يبقى تحت تأثيره حتى النهاية.

فيما يخص نظرة عبد الرحمن إلى الشعب وعلاقته به نجد أن الكاتبين قد اختلفا في تصوير هذه العلاقة، فعبد الحق حامد صور الاحترام المتبادل بينه وبين الشعب، كما بيّن أن عبد الرحمن عمل على خدمة شعبه طول مدة خلافته، وقضى وقته في خدمة الشعب، وضحى بسعادته من أجله. أما جرجي زيدان فقد صوره حاكماً منعزلاً عن الشعب في قصوره، متمتعاً بخيرات وأموال الشعب، ومتحكماً بأموالهم ورقابهم، مستأثراً بها لنفسه، وضمنياً بها على شعبه.

إن السبب في اختلاف شخصية عبد الرحمن الناصر في العملين المدروسين يعود إلى الهدف والغاية التي يسعى الكاتب إلى تحقيقه من استدعاء هذه الشخصية من التاريخ. لقد أراد الكاتب التركي عبد الحق حامد أن يقدم نموذجاً للحاكم المثالي الذي يقدم مصالح الشعب على مصلحته وسعادته. لذا جعل من عبد الرحمن الناصر حاكماً مثالياً خالياً من العيوب، يتحلّى بكل الصفات الحميدة التي ينبغي للحاكم أن يتصف بها. أما جرجي زيدان فهدفه من استدعاء هذه الشخصية تقديمها للقارئ كما رآها هو بكل عيوبها، ولربما أراد تهميشها وتقزيمها، كما يقول بعض المنتقدين له، فاخترع شخصيات خيالية تقوم بدور البطولة، فطغى على الشخصيات التاريخية وتظهرها ضعيفة وهامشية،<sup>40</sup> فهو شديد التعاطف مع الشخصيات الخيالية التي يبدها على حساب الشخصيات التاريخية التي لم يكن مهتماً بها أو منصفاً لها، بل كان متحاملاً عليها أحياناً.

37 محمد، «صورة الأندلس في روايات جرجي زيدان»، 272/4.

38 محمد، «صورة الأندلس في روايات جرجي زيدان»، 272/4.

39 أبو خليل، جرجي زيدان في الميزان، 224-237.

40 العشماوي، وقفة مع جرجي زيدان، 46.

## خاتمة

لقد جسد كل من عبد الحق حامد وجرجي زيدان شخصية عبد الرحمن الناصر في عمليين أدبيين يحمل كل منهما اسم هذه الشخصية، واشتركا بأنهما قدما هذه الشخصية التاريخية في إطار قصة خيالية، لكنهما اختلفا في صوغ هذه الشخصية، فكل واحد منهما وظفها وفقاً لاعتقاداته وأفكاره، فمال بها عبد الحق حامد إلى المثالية، بينما مال بها جرجي زيدان نحو السلبية. على الرغم من أن أحداث مسرحية «تزر أو الملك عبد الرحمن الثالث» من نسج خيال الكاتب، إلا أن الكاتب حاول أن يقدم من خلال هذه الأحداث صورة لعصر عبد الرحمن الناصر، كما حاول أن يرسم شخصية لعبد الرحمن الثالث ليست بعيدة جداً عن شخصيته التاريخية. لقد أراد الكاتب أن يقدم لحكام عصره نموذجاً للحاكم العادل الذي يحترم إرادة شعبه ويضحى من أجله، ويترك منصبه حينما يخطئ، فوجد ضالته في شخصية الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر، لإظهار صورة مقتددة لحاكم يحتاج إليه عصره، فجعل منها شخصية مثالية. أما جرجي زيدان النصراني الذي يكتب عن أبطال المسلمين فقد قدم هذه الشخصية في قصة خيالية هدفه منها تقديم التاريخ كما يراه إلى القارئ، ولكي يتمكن من تقديم التاريخ كما يراه كان لا بد له من اختراع شخصيات خيالية يقولها ما يريد أن يقول، فكانت هذه الشخصيات أحب إليه وأقرب من الشخصيات التاريخية التي لم يكن مهتماً بها، بل كان متحاملاً عليها، ومنتقداً لها، فجعلها هامشية وضعيفة، ليقنع القارئ بأفكاره ورويته للتاريخ التي أوكل إلى شخصياته الخيالية مهمة إصالتها إلى القارئ.

أخيراً من الصعب القول إن جرجي زيدان تأثر بعبد الحق حامد، لكن عبد الحق حامد كان الأسبق في تناول هذه الشخصية والأكثر تركيزاً عليها واهتماماً بها، فكشف مكانتها وأبرزها بصورة جلية واضحة المعالم.

## المصادر والمراجع

- ابن الخطيب، لسان الدين. الإحاطة في أخبار غرناطة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1424 هـ.
- أبو خليل، شوقي. جرجي زيدان في الميزان. دمشق: دار الفكر، ط. 2، 1401 هـ/ 1981 م.
- الحميدي، محمد بن فتوح. جذوة المقتبس في نكر ولاة الأندلس. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966 م.
- المقري، أحمد بن محمد. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ونكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968.
- حسن، محمد عبد الغني. جرجي زيدان. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، ط. 15، 2002 م.
- زلط، أحمد محمد أحمد. «الأندلس في الرواية العربية المعاصرة دراسة تحليلية». رسالة دكتوراه. جامعة اليرموك، 2009.
- زيدان، جرجي. الحجاج بن يوسف. مصر: مطبعة الهلال، 1902.
- زيدان، جرجي. عبد الرحمن الناصر. مصر: مطبعة الهلال، 1910.
- سركيس، يوسف إيلان. معجم المطبوعات العربية والمعربة. مصر: مطبعة سركيس، 1346 هـ/ 1928 م.
- الشمالي، نضال. الرواية والتاريخ: بحث في مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية. الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط. 1، 2006.
- عباس، مراد حسن. الأندلس في الرواية العربية والإسبانية المعاصرة. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2015.
- العشماوي، عبد الرحمن صالح. وقفة مع جرجي زيدان. الرياض: مكتبة العبيكان، 1414 هـ/ 1993 م.
- عنان، محمد عبد الله. دولة الإسلام في الأندلس. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط. 4، 1417/ 1997.
- محمد، عبد الحميد إبراهيم. «صورة الأندلس في روايات جرجي زيدان». السجل العلمي لندوة الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات. تحرير: عبد الله بن علي الزيدان، الرياض: مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1417/ 1996 م، 259-284.
- المغربي، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد. المغرب في حلى المغرب. تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط. 3، 1955.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça /References

- Abbas, Murad Hasan. *el-Andelüs fi 'r-Rivayeti 'l-Arabiye ve 'l-İsbâniyyeti 'l-Mu 'asıra*. İskenderiye: Dâru'l-ma'rifeti'l-cami'iyye, 2015.
- Abu Halîl, Şevkî. *Corci Zeydan fi 'l-Mizân*, Dimaşk: Dârü'l-fikr. b. 2, 1401/1981.
- el-'Aşmâvî, Abdurrahman Sâlih. *Vakfe ma 'a Cörci Zeydân*. Riyâd: Mektebetü'l-'Abikân, 1414/1993.
- Elhajhamed, Abdulsattar. "Abdülhak Hâmid'in Piyeslerinde Arap İmajı." *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. c. XIX, 34 (2018): 1-13.
- Elhajhamed, Abdulsattar. "Yeni Türk Edebiyatında Endülüs." *FSM İlmî Araştırmalar İnsan Ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 9 (2017):195–217.
- el-Humeydî, Muhammed b. Fütüh. *Cezvetü 'l-muhtebis fi zikri vülâti 'l-Endelüs*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyye li't-te'lif ve'n-neşr, 1966.
- el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Alî b. Mûsâ b. Saîd. *el-Muğrib fi hule 'l-Mağrib*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, b. 3, 1955.
- el-Makkârî, Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *Nefhu 't-tîb min guşni 'l-Endelüsü 'r-raṭîb ve zikru vezîrihâ Lisâni 'd-dîn İbni 'l-Haṭîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru sâdır, 1968.
- Enginün, İnci. "Abdülhak Hâmit Tarhan." *DİA*. I: 207-210, İstanbul: TDV, 1988.
- Enginün, İnci. *Araştırmalar ve Belgeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- eş-Şemâli, Nıdâl. *er-Rivâye ve 'l-târîh: Bahsun fi musteveyati 'l-Hutab fi er-Rivâye et-Târîhiyye el-Arabiyye*. Ürdün: Âlemu'l-kutubi'l-hadîs li'n-neşr ve't-tevzi', b. 1, 2006.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-malâyîn, b. 15, 2002.
- Hasan, Muhammed Abdülğani. *Corci Zeydan*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-'âmetü li't-te'lif ve'n-neşr, 1970.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin. *el-İhâta fi ahbâri (târîhi) Ğirnâta*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, b. 1, 1424 h.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Devletü 'l-İslâm fi 'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, b. 4, 1417/1997.
- Muhammed, Abdülhamid İbrahim. "Sûretü'l-Endelüs fi Rivâyât Corci Zeydan". *es-Sicilu 'l-ilmî li-nedveti 'l-Endelüs; Kurunun mine 'l-Tekallubât ve 'l-'atâ 'ât*. Tahrir: Abdullah b. Ali ez-Zeydân. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-Âmme, 1417/1996, 259-284.
- Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu 'cemü 'l-matbû 'âti 'l-Arabiyye ve 'l-Muarrebe*. Mısır: Matba'atü Serkîs, 1346/1928.
- Tarhan, Abdülhak Hâmid. *Tezer yahut Melik Abdurrahmanü's Sâlis*. İstanbul: Mehran Matbaası, 1297.
- Uğurcan, Sema. *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Eserlerinde Tarih*. İzmir: Akademi Kitabevi, 2002.
- Zalet, Ahmet Muhammed Ahmet. *el-Andelüs fi 'r-Rivayeti 'l-Arabiyyeti 'l-Mu 'asıra: Dirasetün Tahliliyye*. Doktora Tezi. Yermük Üniversitesi, 2009.
- Zeydan, Corci. *Abdurrahman el-Nasır*. Mısır: Matba'atu'l-Hilâl, 1910.
- Zeydan, Corci. *el-Haccâc b. Yûsuf*. Mısır: Matba'atu'l-Hilâl, 1902.

## الشعر الدائر حول مسألة خلق القرآن الكريم

### Halku'l-Kur'ân Meselesi Konusunda Söylenen Şiirler

### Poetry on the Issue of Creating the Holy Qur'an

Ahmet ONUR<sup>1</sup> 



#### ملخص

يُقصد بمسألة خلق القرآن ذلك المصطلح الكلامي الذي يُعبّر عن الجدل الذي دار حول ما إذا كان القرآن مخلوقاً أم لا. وقد برز هذا الجدل بخاصة مع فُرقة المعتزلة الكلامية التي ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري تقريباً بتأثير من تحكيم العقل وتقديمه وبدفع من التأثير بالفلسفة وعلم الكلام، وقد أدت أصولهم إلى مخالفات كثيرة وخطيرة في العقيدة الإسلامية، وكانت مسألة خلق القرآن من المسائل البارزة في فكر هذه الفرقة، حيث يذهبون إلى أن القرآن الكريم مخلوق كغيره من المخلوقات، وينفون أن يكون كلام الله الذي تكلم به. وقد اشتد أمر هذه المسألة حتى امتحن فيها العلماء في عهد المأمون والمعتمد والوائق بدفع من القاضي المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد.

وقد تناولت الدراسات قديماً وحديثاً مسألة خلق القرآن، ولكنها لم تتناول الشعر المرافق لها، فحاول هذا البحث تتبّع هذا الشعر، فوقفنا عند الشعر الموافق والشعر المخالف لها، وكان أبرز الشعراء في القسم الأول الصّاحب بن عبّاد والحسين بن عبد السلام؛ أما في القسم الثاني فقد وقفنا عند علي بن الجهم الذي لم يمدح المعتصم والوائق إلا قليلاً وباشعار لا علاقة لها بخلق القرآن، حتى إذا تولّى المتوكل الخلافة رأى فيه نصراً لأهل السنة فانطلق يمدحه لدوره في التصدي لهذه المسألة، كما تناولنا هنا أشعار البحري وبعض المنظومات الدينيّة وغيرها من الأشعار التي تتصل بهذا الموضوع.

**الكلمات المفتاحية:** المعتزلة، كلام الله، خلق القرآن، مخنّة، شعر.

#### Öz

Halku'l-Kur'ân Meselesi ile, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden kelâm terimini kastedilmektedir. Bu tartışma, bilhassa Hicri 2. asrın başlarında ortaya çıkan Mu'tezile mezhebiyle, yaklaşık olarak aklın tahkim ve takdiminin etkisinde, felsefe ve kelâmdan etkilenme dürtüsü ile ortaya çıkmıştır. Mu'tezile görüşleri, İslam inancında birçok ciddi tahribata yol açmış ve bu mezhebin düşüncesinde öne çıkanlar Kur'an'ın yaratılmışlığı konusu ile O'nun konuştuğunun Allah kelâmı olduğuna inkâr edenlerle ilgili meselelerdir. Bu mesele, Mu'tezile'den olan kâdi Ahmed b. Ebi Du'ad'ın desteğiyle el-Me'mun, el-Mu'tasım ve el-Vâsık devrinde âlimler imtihan edilinceye kadar yoğunlaştı. Geçmişte ve günümüzde yapılan çalışmalarda, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusu araştırılmış fakat Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili konuları ele alan şiirler incelenmemiştir. Dolayısıyla bu çalışma bu şiirlerin izini sürmeye çalışmıştır. Kur'an'ın yaratılmışlığı konusuyla ilgili şiirler ve buna karşı görüş bildiren şiirleri ele alınmıştır. İlk olarak El-Sâhib b. Abbâd ve el-Hüseyn b. Abdusselâm, Kur'an'ın yaratılmışlığını ele alan şiirlerine yer verilmiştir. Ardından Kur'an'ın yaratılmışlığına pek değinmeyen ve El-Mu'tasım ile El-Vâsık'ı çok az öven Ali b. el-Cehm ve şiirleri incelenmiştir. Ayrıca el-Buhturî'nin bazı kasideleri ve konuyla ilgili şiirlerine değinilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Mu'tezile, Allah Kelâmı, Halku'l-Kur'ân, Baskı, Şiir

<sup>1</sup>Cumhuriyet University, Faculty of Arts and Sciences, Departments of Turkish Language and Literature, Sivas, Türkiye

ORCID: A.O. 0000-0003-4013-134X

**Corresponding author/Sorumlu yazar:**

Ahmet ONUR (Doktora öğrencisi),  
Cumhuriyet University, Faculty of Arts and Sciences, Departments of Turkish Language and Literature, Sivas, Türkiye  
E-mail: kharibah85@gmail.com

**Submitted/Başvuru:** 21.01.2022

**Revision Requested/Revizyon Talebi:**  
23.02.2022

**Last Revision Received/Son Revizyon:**  
23.02.2022

**Accepted/Kabul:** 04.03.2022

**Citation/Atf:** Onur, Ahmet. "Poetry on the Issue of Creating the Holy Qur'an." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 15-50.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1061390>



**ABSTRACT**

By our reference to the question of the creation of the Qur'an, we mean that verbal term that expresses the debate over whether, in fact, the Qur'an was created or not. This debate arose, especially among the *Mu'tazila* theological sect, which emerged at the beginning of the second century AH. The question arose in the space approximately under the influence of reason and its dominance, and the impulse of influence from philosophy and theology, the principles of the *Mu'tazila* led to many serious violations in the Islamic faith. One of the prominent issues in the thought of this sect was the issue of the creation of the Qur'an, wherein they argue that the Holy Qur'an was created the same as other creatures. Analyzing from this thought, they deny that the Qur'an is the word of God that He spoke. This issue intensified and many scholars were persecuted in the era of al-Ma'mun, al-Mu'tasim and al-Wathiq, with the support of the *Mu'tazilite* judge Ahmed bin Abi Duad.

Past and present studies have dealt with the issue of the creation of the Qur'an, but they have not addressed the poetry accompanying it. Accordingly, this paper has tried to trace the origins of this poetry. We have considered the corresponding poetry and the poetry contrary to it. The most prominent poets in the first group were Al-Saheb bin Abbad and Al-Hussein bin Abdul Salam; As for the second group, we stopped at Ali bin al-Jahm, who praised al-Mu'tasim and al-Wathiq with only a few of his poems and ended with poems that had nothing to do with the creation of the Qur'an. Until Al-Mutawakkil assumed the caliphate, he anticipated a victory for the Sunnis. For this reason, he praised the caliph for his role in addressing this issue. Finally, we research the poems of al-Buhturi and those of some religious groups and other poetry that relates to this subject.

**Keywords:** Mu'tazila, The word of God, The Creation of the Qur'an, Ordeal, Poetry

**EXTENDED ABSTRACT**

This paper considers what was said among scholars past and present about poetry concerning the issue of the creation of the Qur'an, which was the polestar of the *Mu'tazila* theological sect, first among the sects that embraced this theological concept. The concept achieved predominance among them when they became powerfully close to the ruling authorities. They convinced the three caliphs, Al-Ma'mun, Al-Mu'tasim, and al-Wathiq, to embrace it and defend it and to persecute those who refuse to embrace and defend it. Debates have been held, the aim of which is to respond to the second position, particularly to that thought as it developed under intimidation through torture and murder. The *Mu'tazilite* Ahmad bin Abi Duad played the primary role in this state-sponsored persecution, and it continued for fifteen years between 218-232 AH. The persecution finally ended when Al-Mutawakkil assumed the caliphate.

If the books of the *Mu'tazila* scholars mentioned the names of poets because of what happened in their poetry, that is, when it indicated their embrace of *Mu'tazila* dogma, or because they praised the leaders of the *Mu'tazilites*, especially Ahmed bin Abi Duad, some of them nonetheless cannot be counted among them.

For the *Mu'tazilites* required belief in all five principles, It is not permissible to to share only one or more principles with the *Mu'tazilite*. Therefore, one cannot say that Abu Tammam was one of the *Mu'tazilites*, even if he praised Ibn Abi Duad in thirteen places in his poetry. His praises were often an effort to receive a reward, and the judge Ahmad bin Abi Duad's doctrine was only mentioned once.



Likewise, Da'bil's poems do not indicate that he espoused *Mu'tazila* beliefs, while Ibn Al-Murtada mentioned some evidence to prove his praise of Ahl al-Bayt without saying he was a *Mu'tazila* or not. If the Shiite regions tended toward *Mu'tazila* generally, this does not mean that they were identical. Da'bil satirized Ibn Abi Duad, as well as the three caliphs in charge of the ordeal, but his poems do not proceed from a contradiction of the thought of the *Mu'tazila* or endorse belief in the creation of the Qur'an,. Rather his poetry is interpreted through its Shiiteness or by its nature, concentrating on the original satire. Da'bil was not particularly sincere in his Shi'ism. In the same manner that he preferred money over the suit that Ali al-Rida gave him, he also opposed the Shiite poem by al-Kumayt in the *Qahtanites* of his people. Further, he also satirized Adnanis, the people of al-Kumayt.

As for the most prominent *Mu'tazila* poets who mentioned the creation of the Qur'an, between Al-Saheb Ibn Abbad and the poet Al-Jamal, Saheb has the priority; He was not motivated by the thought of the *Mu'tazilites* and now did he claim that the Qur'an was created in praise of the *Mu'tazilites* to compete for their gifts. Rather, he was himself from the elite of society and a minister with authority. He had councils that included scholars and writers. Al-Saheb himself lavished gifts on the poets. Al-Saheb was a Shiite and *Mu'tazilite* at the same time. We find in his poetry many manifestations of both his Shiite and *Mu'tazili* beliefs. In the line of poetry that contradicts the belief in the creation of the Qur'an, Ali ibn al-Jahm and al-Buhturi were the most prominent poets during the time of adversity. Ali's poetry is superior to the poetry of al-Buhturi. Ali's poetry springs from his sincere belief in this issue, and he often dealt with supporting the Sunnah and eliminating adversity in his praises of Al-Mutawakkil. Even if he were not sincere in this poetry, he found other ways to praise the caliph sincerely. Ali also wrote poems praising al-Wathiq and al-Mu'tasim, but he did not discuss what they might have said about the creation of the Qur'an, and he did not praise them for that. As soon as Al-Mutawakkil assumed the caliphate, he saw hope for the religion's victory.

The research also declined to consider certain religious texts that organized the belief, and they are many. These texts do not adhere to the Rajaz meter, but we find many other seas; such as the long sea, the simple, the complete, the abundant, and others. We see this school of poetry as a single place for talking about the creation of the Qur'an. One of the most famous and longest was the poem "The Healing Sufficient" by Ibn Qayyim al-Jawziah. This poem reached 5842 verses in the Kamil meter. The poet spoke in more than four hundred poetic verses about the issue of the creation of the Qur'an among different sects, disproving the suspicions of its naysayers and defending the belief of the Sunnites. This poem deserves an independent consideration in its own research.

At the conclusion of the research, we drew attention to the possibility of expanding the study of the poetry related to the issue of the creation of the Qur'an. The issue has been studied in both the past and present in intellectual and doctrinal prose studies, but it has not singled out – so far as we know - the poetry that surrounds it. The research can and should also be

expanded to include the Ash'ari systems and others. There is no doubt also that there are many poems that recited in praise of Imam Ahmad bin Hanbal, one of the most prominent of those persecuted in the ordeal, denying the belief that the Qur'an was created. It is also possible to search and study these poems.

## مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فقد ظهرت المعتزلة أواخر العهد الأمويّ وازدهرت في العصر العباسيّ، وهي فرقة كلاميّة، قامت على أصول خمسة هي التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمن قال بهذه الأصول مجتمعة فهو المعتزليّ. وقد فسروا هذه الأصول تفسيراً مالوا فيه عن النصّ وقدّموا العقل واحتكموا إليه. وكان من نتيجة آرائهم في التوحيد أن نفوا صفات الله تعالى حتى لا تُشاركه في الألوهية بزعمهم، وقالوا إنّ الصفة هي عين ذاته، فهي حيّ بذاته، وعالم بذاته، وقادر بذاته؛ أو بعبارة أخرى: حيّ بلا حياة، وعالم بلا علم، وقادر بلا قدرة؛ وكذلك قالوا إنّ العباد هم الذين يخلقون أفعالهم، وليس الله، وعندهم أنّ الله لم يرد المعاصي ولا خلقها، إلى غير ذلك من العقائد التي خالفوا فيها أهل السنة والجماعة.

ومن الأسماء التي تُطلق على المعتزلة: القدرية، والعدلية، وأهل العدل والتوحيد، والمُقتصدة، والوعيدية<sup>1</sup>. ومن مشاهير المعتزلة وأصل بن عطاء (ت 131هـ)، وبشر بن المُعتمر (ت 210هـ)، وثُمّامة بن أُشْرَس (ت 213هـ)، وإبراهيم بن سيّار أبو إسحاق النُّظّام (ت 221هـ)، وأبو الهذيل الغلاف (ت 226هـ)، والجاحظ (ت 255هـ)، وأبو عليّ الجُبائيّ (ت 303هـ) أستاذ أبي الحسن الأشعريّ (ت ~ 324هـ) الذي تركه عندما استبان له فساد مذهبه؛ ومن النُّحاة المعتزلة: قُطْرُب محمد بن المُستنير (ت 206هـ)، وأبو سعيد السبْرانيّ (ت 368هـ)، وأبو عليّ الفارسيّ (ت 377هـ)، وعليّ بن عيسى الرُّمانيّ (ت 384هـ)، وابن جنّيّ (ت 392هـ)، وغيرهم<sup>2</sup>؛ ومن الشعراء الذين ينسبهم ابن المرتضى إلى الاعتزال نجد الكُميت الأسيديّ (ت 126هـ)، وأبا تمام الطائيّ (ت 231هـ)، ودُعْبُلُ الخزاعيّ (ت 246هـ)، والقاضي الكبير عليّ بن محمد التُّوخيّ (ت 342هـ)، وابنه القاضي أيضاً أبا عليّ المُحسِن بن عليّ التُّوخيّ (ت 384هـ)<sup>3</sup>، وهذا الأخير هو صاحب كتابي (نُشوار المحاضرة) (والفرج بعد الشدة)؛ كذلك نجد بين أهمّ شعراء المعتزلة الصّاحب بن عبّاد (ت 385هـ) وأبا القاسم الرُّمَحْسَرِيّ (ت 538هـ) صاحب تفسير الكشّاف.

وينظر بعضهم إلى فكر المعتزلة على أنّه تعبير عن إطلاق الفكر من قيود التقليد! ويجعل المأمون أكثر الخلفاء تسامحاً في الدين، حتى يبلغ الأمر بجرجي زيدان أن يقول: «يكفيك من تسامحه في الدين انتصاره للمعتزلة في القول بخلق القرآن الكريم»<sup>4</sup>؛ ولا ندري كيف يكون متسامحاً في الدّين بالانتصار والتعصّب لفرقة ناشئة خارجة على السنّة والتكبير بمخالفها بالمُخنة؟ وزيدان لا يتحدّث عن بدايات المأمون وإنما يجعل التسامح في مرحلته الأخيرة حين انتصر للقول بخلق القرآن، وهي المرحلة التي بدأ فيها بالامتحان والمحاسبة والشدة. وهو لا يتحدّث عن المأمون فحسب، بل عن العصر الممتدّ بين 132-447هـ، وهو يشمل العصر العباسيّ الأوّل والثاني، ويجعل جرجي هذا العصر عصر الحرّية المطلقة للأفكار الدينيّة، ويُنسبُه المعتزلة آنذاك بأحرار الناس في العصر الحديث، متناسياً أو متغافلاً عن أنّ هذه الحرّية التي يزعمها قد أجبرت الناس على القول بخلق القرآن، وعزلت من القضاة من لم يُقرّ بها، وأوقفت شهادة من لا يعتقدّها، وعذبت مخالفيها، بل قتلت وصلبت بعضهم كما سنرى، ولم تكن المناظرات التي تُعقد مجرد نقاش علمي، وإنما غدت محاكمات علنيّة يُراد منها الانتصار لفكرة خلق القرآن وفرضها أو التنكيل بمن يرفضها، فأبى وحشيّة قد تكون أكثر من هذه الممارسات؟ وهل يبقى ثمة مجال للحديث عن أثاره من حرّية فكريّة بلّة القول بالحرّية المطلقة؟! وإذا كنّا سنجعل هذا العصر مجالاً للحرّية فيجدر بنا أن نستنتي مدّة المُخنة منها؛ أي نستنتي آخر سنة من خلافة المأمون ومدّة الخليفتين من بعده، ففي هذه السنين كان الإكراه والتعذيب، في حين أنّ المعتزلة من قبل ذلك وبعده كانوا أحراراً في الإفصاح عن أفكارهم، وكان أصل بن عطاء يُرسل

1 مانع بن حمّاد الجُهنيّ (إشراف وتخطيط ومرآة)، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب الإسلاميّة، (الرياض: دار النُّوّة العالميّة، 1420هـ)، 64.

2 باقوت الحمويّ، معجم الأدياء، تح: إحسان عبّاس، (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1993)، 369/1، 2646/6؛ أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، تح: سوسنة فيفد - فلّزّر، (بيروت-فيسبادن: فرايز شتاينر والمطبعة الكاثوليكيّة، 1961/1380)، 131.

3 ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 132.

4 جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربيّة، أشرف على الطبعة: شوقي ضيف، (القاهرة: دار الهلال، دت)، 20/2.

5 زيدان، تاريخ آداب اللغة العربيّة، 20/2، 49/3.

أصحابه وبيئته دعائه في البلاد ينشرون فكره<sup>6</sup>. ولكن زيدان وأمثاله إنما يجعلون الحرّية لما يُوافق أهواءهم لا غير، وهي دائماً حينما تكون خروجاً على الدين، ومعارضة للأكثرية، وهو ما سيكون دَيْنُ الحداثة العربيّة فيما بعد في خروج كثير من أربابها على السائد بحجّة التجديد والتنوير.

## ١. مدخل

مسألة خلق القرآن الكريم مسألة عقديّة فكرية تولّت كبرها طائفة المعتزلة التي حكمت العقل في الدين تحت تأثير الفلسفة وعلم الكلام. وقد بدأت هذه المسألة تشتد بعد أن صار رؤوس المعتزلة مقرّبين إلى الخلفاء، وكان ذلك بعد أن دخل المأمون بغداد إثر تغلب جيشه على جيش أخيه الأمين، وفي بغداد كان المأمون يعقد ندوات علمية ومناظرات في قضايا متنوّعة، وفي أثناء ذلك اتصل بعلماء الكلام من المعتزلة وغيرهم، والذين استطاعوا إقناعه بفكرة خلق القرآن وحدوثه، وقد كان أوّل هؤلاء ثمامة بن أشرس المعتزليّ، ثمّ بشر المريسيّ الجهميّ المزجّي (ت 218هـ)؛ أما أخطرهم فكان أحمد ابن أبي دؤاد (ت 240هـ) الذي وليّ القضاء للمعتصم ولابنه الواثق من بعده، ومعه دخلت المسألة مرحلة حرجة تُسمّى بحقّ (محنة القرآن)، وفيها دفع ابن أبي دؤاد الخليفة إلى امتحان أكابر الناس ومتقدّمهم للإقرار بخلق القرآن تحت تهديد التعذيب والقتل. وقد أخذ ابن أبي دؤاد القول بخلق القرآن عن بشر المريسيّ، وأخذ هذا عن الجهم بن صفوان (ت 128هـ)، وأخذ الجهم من الجعد بن أدهم (ت ≈ 118هـ) الذي أظهر القول بخلق القرآن في عهد الخليفة الأمويّ هشام بن عبد الملك (ت 125هـ)، فقتل لذلك، وقد أخذها الجعد من أبان بن سَمعان، وأخذه أبان من طالوت الذي أخذه من خاله ليبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم<sup>7</sup>. ويشترك في القول بخلق القرآن المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمزجئة وكثير من الرافضة<sup>8</sup>. أما عقيدة أهل السنة فهي «أنّه تعالى لم يزل منكلماً، إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وهو يتكلّم به بصوت يُسمع، وأنّ نوع الكلام قديم، وإنّ لم يكن الصوت المعين قديماً، وهذا المأثور عن أئمة الحديث والسنة»<sup>9</sup>.

وقد استمرت هذه المرحلة الحرجة خمسة عشر عاماً بدءاً من عام 218هـ وأواخر خلافة المأمون إلى حين تولّي المتوكل الخلافة سنة 232هـ، وتعاقب عليها ثلاثة خلفاء، هم المأمون (ت 218هـ)، وأخوه المعتصم (ت 227هـ)، والواثق بن المعتصم (ت 232هـ)؛ ففي عام 218 أمر المأمون بامتحان القضاة والشهود والمُحدّثين والفقهاء، وقد أجاب بعضهم فقال بخلق القرآن، فيما حاول بعضهم التحوّل، وقد أصرّ محمد بن نوح (ت 218هـ) وأحمد بن حنبل (ت 241هـ) فلم يُجيبا إلى القول بخلقه، ولعلّ أحمد بن حنبل أشهر من امتحن في هذه المسألة، فقد قال إنّ القرآن كلام الله، ولم يزد ولم يُحاول التعمية بأقوال ينجو بها. وقد سبق مع آخرين إلى المأمون الذي كان خارج بغداد يغزو في بلاد الروم، وفي الطريق وصل نبأ وفاة المأمون، فعادوا إلى بغداد، وتولّى المعتصم بعد ذلك أمر الامتحان، ولكنّ ابن حنبل لم يُجب إلى القول بخلق القرآن وحدوثه، فجلّد وخبس<sup>10</sup>.

ولم تقتصر المحنة على أهلها في دار الخلافة، وإنما أرسل المأمون والمعتصم والواثق الكتب إلى الأفاق بامتحان الناس، ويذكر الكنديّ أنّ أمرها كان سهلاً في مصر في عهد المعتصم، فلم يكن الناس يُؤخّذون بها، حتى إذا استخلف الواثق ورد كتابه بامتحان الناس أجمع، فكانت نار أضرمت، «فلم يبق أحد من فقيه، ولا مُحَدِّث، ولا مُؤدِّن، ولا معلّم حتى أخذ بالمحنة، فهرب كثير من الناس، ومُليّت السجون ممن أنكر المحنة، وأمر ابن أبي الليث بالاكنتاب على المساجد: لا إله إلا الله ربّ القرآن المخلوق. فكتب ذلك على المساجد بقسطنطين مصر، ومُنِع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعيّ من الجلوس

6 أبو القاسم البلخيّ والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشميّ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيّد، (بيروت: المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة ودار الفارابي، ط1، 2017/1439)، 7-8؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 32.

7 عزّ الدين ابن الأثير أبو الحسن عليّ بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمريّ، (بيروت: دار الكتاب العربيّ، 2012)، 4/283-284، 149/6.

8 أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، ج: 1، 1950/1369، ج: 2، 1954/1373)، 231/2.

9 ابن أبي العزّ القاسميّ عليّ بن عليّ بن محمد الدمشقيّ، شرح العقيدة الطحاوية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ وشعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1990/1411)، 174/1.

10 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 5/576-572، 10/6.

في المسجد وأمرهم أن لا يقربوه»<sup>11</sup>.

وربما كانت أشدّ محنة في عهد الواثق هي محنة أحمد بن نصر بن مالك الخُزاعي الذي كان يُخالف القول بخلق القرآن وأصرّ في مجلس الواثق على أنّه كلام الله، فقتله الواثق سنة 231هـ، وصلبه في سامراء، وحُمل رأسه إلى بغداد، فُنصِب بها تحت مراقبة الحرس<sup>12</sup>، وإذا كان ابن أبي دُواد كارهاً قتل أحمد بن نصر الذي يُلقبه الذهبي بالإمام الكبير الشهيد فإنه هو الذي حمل الواثق على التشدّد في المِحنة، وقيل إنّ الواثق رجع عن القول بذلك فُيبل وفاته بعد مناظرة استبان له فيها خطأ معتقده، وسقط بعدها ابن أبي دُواد من عينه، فلم يمتحن الواثق أحدًا بعد ذلك<sup>13</sup>.

وما إن صار المتوكل خليفة سنة 232هـ حتى أوقف المِحنة ونهى عن الجدل في القرآن وغيره، كما كتب إلى الأفاق برفع المِحنة فيها وإظهار السنة ونصر أهلها، فطُويت بذلك صفحة استمرت خمسة عشر عامًا، وصار الخليفة مُؤيّدًا للسنة، بيّد أنّ غضبه على رأس المعتزلة الداعي إلى محنة القرآن ابن أبي دُواد قد تأخّر حتى عام 237هـ، وذلك بسبب دوره في توليته خليفة بدلًا من محمد بن الواثق الذي حاول الوزير محمد بن عبد الملك الرّيات (ت 233هـ) أن يكون الخليفة من بعد أبيه؛ ففي سنة 237هـ غضب المتوكل على ابن أبي دُواد وصادر أمواله وحبس ابنه وإخوته، وفيها أيضًا أطلق جميع المسجونين ممن امتنع عن القول بخلق القرآن في عهد الواثق، وفيها أيضًا أمر الخليفة بإنزال جُثة أحمد بن نصر الخزاعي، وضمّ رأسه إلى بدنه ودفنه<sup>14</sup>.

## ٢. الشّعْر الدائر حول خلق القرآن

لا شكّ أنّ مسألة خلق القرآن مبسّطة في المصادر وفي كتب المعتزلة نثرًا أكثر منها شعرًا؛ إذ هي مسألة عقديّة فكريّة كما سبق، أمّا الشّعْر الدائر حولها فهو قليل بالقياس إلى ذلك، ولكننا نجد أيضًا أشعارًا ليست بقليلة حولها، وتدور هذه الأشعار حول هجاء القائلين بها، ومدح الخلفاء الذين تصدّوا لها، كما أنّ هناك نظمًا حولها في المتون الدينيّة، ولا سيّما التي تتحدّث عن العقائد أو القراءات، ونجد كذلك أشعارًا تُؤيّد أو تُؤيّد فكر المعتزلة بشكل عامّ.

### ١.٢. شعر القائلين بخلق القرآن

ذكر ابن المرتضى في (طبقات المعتزلة) أنّ من شعراء المعتزلة الكميّة، وأبا تمام الذي أخذ عن المعتزليّ أبي الهُدَيْل العلاف ورثاه، ودعبلًا، والقاضي عليّ بن محمّد النُّنُوخي<sup>15</sup>. ولكن لا يُمكننا أن نسلم له بهذه النسبة، فهو يُفسّر اعتزال أبي تمام بأخذه عن المعتزليّ العلاف ورثاه إياه من دون تقديم شواهد من شعره أو نثره تُؤيّد ذلك، وحين يذكر اعتزال دعبلّ لا يستشهد له إلا بمدائحه للرسول صلى الله عليه وسلّم وأهل بيته، وسيمرّ معنا بعد قليل أنّ دعبلّ قد هجا ابن أبي دُواد أحد أكبر رؤساء الاعتزال الذين كان لهم أثر كبير في محنة القرآن كما تقدّم؛ فإذا كان رثاء معتزليّ سببًا لاعتزال الشاعر أفلا يلزم أن يكون هجاء معتزليّ سببًا لانتفاء الصفة عنه بحسب المنطق نفسه؟!

والحقّ أنّ صفة المعتزليّ لم تكن تُطلق إلا على من جمع القول بالأصول الخمسة التي مرّ ذكرها عند المعتزلة<sup>16</sup>. ولكننا مع ذلك نجد توسّعًا من المعتزلة في إدخال من لا علاقة له بالاعتزال إلى طائفتهم ابتغاء الشّرعية الدينيّة؛ فقد أدخل الخلفاء الراشدين وبعض من الصّحابة والتابعين كالحسن، والحسين، وابن عبّاس، وابن عمر، وابن مسعود، وأبي الدرداء، وأبي ذرّ،

11 أبو عمر محمد بن يوسف المصري الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، تج: رُفْنُ هُجُت، (بيروت: مطبعة الأباء اليسوعيين، 1908)، 451.

12 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 99/6-97، محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تج: حسان عبد المنان، (لبنان: بيت الأفكار الدوليّة، 2004)، 1/1026.

13 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 3/4046-4045.

14 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 6/134، 139؛ محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تج: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1991/1411)، 23/17، 18/196.

15 ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 132.

16 أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزليّ، كتاب الانتصار والرّد على ابن الرّونديّ الملحد، تج: نبيرج، (القاهرة-بيروت: مكتبة دار العربيّة للكتاب وأوراق شريقيّة، ط1، 1993/1413)، 126-127؛ عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلاميّة، (القاهرة: دار الرّشاد، ط1، 1993/1413)، 358.

وسعيد بن المُسَبِّب، ومحمد بن سيرين، والحسن البصري ضمن المعتزلة أيضاً! كما ذكروا عمر بن عبد العزيز، ويزيد بن الوليد، وأبا العباس السفاح، وأبا جعفر المنصور، والإمام الشافعي ضمن طبقاتهم<sup>17</sup>. وهم إنما نسبوا بعض الصحابة والتابعين والخلفاء إلى الاعتزال لما رواوا من بعضهم أخباراً لا تُجيز احتجاج العاصي بالقدّر لتسويغ معصيته وظلمه وكأنه مجبرٌ على ذلك، فإنّ الاحتجاج بالقدّر على المعصية لا يجوز، بل هو محرّم كما يقول الشيخ ابن عُثَيْمِين، وهو كقول المشركين: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا<sup>18</sup>﴾، ولكنّ الإنسان التائب إذا تاب وندم فقال: هذا قضاء الله وقدره، أو قدر الله وما شاء فعل، فلا ضيّر في ذلك، وهو من باب الاحتجاج بالقدّر على المصيبة لا على المعصية<sup>19</sup>.

وإذا تركنا مبالغات المعتزلة في نسبة بعض الشعراء إلى طائفتهم فإنّ المصادر العربيّة تذكر كثيراً من شعراء المعتزلة، وأبرزهم صفوان الأنصاري، وبشر بن المُعْتَمِر، وكُلْتُوم بن عمرو العبّاسي (ت 220هـ)، وإبراهيم بن سيار النّظام، ومحمد بن عبد الرحمن العَطَوِي (ت 267هـ)، والنّاشئ الأكبر عبد الله بن محمد الأنباري (ت 293هـ)، والصّاحب بن عبّاد (ت 385هـ)، وغيبه الله بن محمد بن جرو الأسدي (ت 387هـ)، والشريف المرتضى<sup>20</sup> (ت 436هـ)، ومحمد بن وشاح بن عبد الله (ت 463هـ)، وجار الله أبو القاسم الزّمخْشَرِي (ت 538هـ)، وغيرهم. وفي هؤلاء من هو من الشيعة كالصّاحب والشريف المرتضى، ومنهم من هو من أهل السنة كالزّمخْشَرِي الذي كان على مذهب أبي حنيفة في الفقه؛ فالاعتزال مذهب فكري عقدي ينتمي أصحابه إلى مختلف الفرق الإسلاميّة، وإنّ يكن المعتزلة أكثر في الأقاليم التي تحكمها الشيعة<sup>21</sup>، غير أنّ ذلك لا يعني اتّفاقهما، ومما يُشير إلى اختلافهما بيان الجاحظ المعتزلي في كتابه (فضيلة المعتزلة) «أنّ الرافضة قد اشتملت من العيوب في أصل الذين وفرعه على ما لم تشتمل عليه فرقة ممّن ينتحل الإسلام، وأنهم قد جمعوا إلى إكفار المهاجرين والأنصار والكفر في القرآن ومخالفة سنة محمد عليه السّلام الجهل بالوحد الذي هو أصل الدين وعمود الإسلام فلم يحصل في أيديهم من الإسلام أصل ولا فرع»<sup>22</sup>.

وفي تفصيل الحديث عن شعراء المعتزلة نقف عند هؤلاء الشعراء:

## ١.١.٢. ذو الرّمة (ت 117هـ)

يذكر مصطفى صادق الرافعي أنّ غيلان ذا الرّمة كان كما يُروى أوّل الشعراء الذين تكلموا في مسألة القدر وخلق القرآن<sup>23</sup>، وهو ينقل الخبر اللاحق له من (سرح العيون) لابن نُباتة، فأكبر الظنّ أنّه ينقل خبر كون ذي الرّمة قد تكلم في مسألة خلق القرآن منه أيضاً. ولكن عند تتبّع أخبار ذي الرّمة في (سرح العيون) لا نجد إشارة إلى قوله بخلق القرآن، وإنّما يُشير فقط إلى اعتقاده بمسألة القدر واختصاصه مع رؤيّة الراجز (ت 145هـ) حول ذلك في مجلس بلال بن أبي بُردة (ت 126هـ)، وفي هذا المجلس قال له رؤيّة: «والله ما فحَصَ طائر أفضوصاً، ولا تقرّمَصَ سبع فُرْموصاً إلا بقضاء من الله وقدر، فقال ذو الرّمة: والله ما قدر الله على الذّنب أن يأكل حلوبة غياييل صرّائك! فقال رؤيّة: أفبقدّرته أكلها؟ هذا كذب على الذّنب ثانٍ. فقال ذو الرّمة: الكذب على الذّنب خير من الكذب على ربّ الذّنب»<sup>24</sup>. ويرى الشريف المرتضى أنّ هذا

17 ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 9-18، 120، 122، 129؛ الحفني، موسوعة الفرق، 364-365.

18 الأنعام: 148.

19 موقع إسلام ويب، 12/04/2017/04: https://cutt.us/g3Pi2، تاريخ الاسترجاع: 02/2021/11.

20 يذكر كثير من مترجميه كابن كثير والخطيب البغدادي والذهبي أنّه شيعي ومعتزلي، يقول الذهبي: «وكان من الأذكاء الأولياء، المتبحرين في الكلام والاعتزال، والأدب والشعر، لكنه إمامي جلد». الذهبي، سير أعلام النبلاء، 2/2774. وقد ردّ دعوى الاعتزال بعض دارسيه، مثل محمد المطرودي وأحمد محمد المعنوق، كما وصّح محمد بن سعيد الغامدي أوجه الاتّفاق والاختلاف بينه والإماميّة عموماً وبين المعتزلة. يُنظر: محمد بن سعيد الغامدي، آراء الشريف المرتضى العنقدية، رسالة دكتوراه، (المملكة العربيّة السعوديّة: جامعة أمّ القرى، 1433-1434هـ)، 85-89، 227-225.

21 أحمد محمد الخوفي، الزّمخْشَرِي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1966/1386)، 22.

22 الحياط، الانتصار، 105.

23 مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 2000/1421)، 98/3.

24 جمال الدين بن نُباتة المصري، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيون، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي ومطبعة المدني، 1964/1383)، 292. فحَصَ أفضوصاً وتقرّمَصَ فُرْموصاً: اتّخذ أفضوصاً وفُرْموصاً، الأوّل للطيّر، والثاني للثياب، وهو الموضع الذي يأوي إليه الحيوان. غياييل، ويروى غياييل: جمع غيّل، وهو ذو العيال. صرّائك: جمع صريك، وهو الفقير.

الخبر صريح في قول ذي الرُّمَّة «بالعدل واحتجاجة عليه، وبصيرته فيه»<sup>25</sup>. ولبيت ذي الرُّمَّة (البحر الطويل):

وَعَيْنَانِ قَالَ اللَّهُ كُونَا فَكَانَتَا فُعُولَانِ بِالْأَلْبَابِ مَا تَفَعَّلَ الْخَمْرُ

روايات وأحاديث حول كلمة (فعولان)، فمنهم من يرى أنها (فعولين) بالنصب خبرًا للفعل الناقص (كانتا)، ولكنَّ الشَّاعر أكد رواية الرفع (فعولان) حينما سمع أعرابياً ينشدها بالنَّصب (فعولين)، ويُعلِّق الرَّاعِب الأصفهاني بقوله: «كأنه تورَّع أن يقول فعولين فيكون ذلك بأمر الله تعالى»<sup>26</sup>. وفي رواية (أمالي المرتضى) قول الشَّاعر إنَّها وصفٌ للعينين؛ أي على الاستئناف بالرفع، «وإنَّما تورَّع ذو الرُّمَّة بهذا الكلام من القول بخلاف العدل»<sup>27</sup>. والمقصود بالعدل هنا هو أنه على مذهب أهل العدل. ومصطلحا (العدل) و(القدر) لا يُفهمان هنا إلا بحسب الطائفة القائلة بهما، وهي طائفة المعتزلة، فأصحاب العدل والتوحيد هم المعتزلة، ويُلقَّبون أيضاً بالفِئريَّة والعدليَّة<sup>28</sup>، وهم خلاف مذهب أهل السنة في ذلك؛ إذ ينفون القدر، ويرون أنَّ الله تعالى لم يُقدِّر أفعال البشر، ويزعمون أنه سبحانه «لا يعلم بالأشياء قبل حصولها، ولم يتقدَّم علمه بها، وقالوا: إنَّما يعلم الله بالموجودات بعد خلقها وإيجادها»<sup>29</sup>، وهذا ما كان عليه أوائل الفِئريَّة، أما المتأخرون منهم فيرون «أنَّ الله عالم بأفعال العباد قبل وقوعها، وإنَّما خالفوا السلف في زعمهم بأنَّ أفعال العباد مقدورة لهم، وواقعة منهم على وجه الاستقلال»<sup>30</sup>، ومذهب الفِئريَّة بعكس الجُبريَّة التي هي «نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الربِّ تعالى»<sup>31</sup>.

وإذا كان خبر ذي الرُّمَّة مع رُؤية يُشير إلى قوله بالقدر فإننا لا نستطيع تأكيد ذلك في بيته السابق كما أكده الشريف المرتضى<sup>32</sup>؛ فإنَّ أبا الفرج الأصفهاني يذكر خلاف الخبر السابق حوله، وبحسب خبر الأصفهاني فإنَّ الشَّاعر نفسه يرويه بالنصب، وفي هذا الخبر أنَّ عَنبَسَةَ النَّحْوِي يقول له: «فهلَّا قلت: فعولان؟ فقال: لو قلت: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، كان خيراً لك؛ أي أنك أردتَّ القدر، وأراد ذو الرُّمَّة كونا فعولين بالألبياب»<sup>33</sup>. فكلام الشَّاعر هنا صريح في عدم إرادة أنهما خالفاً للفعل كما كان نصُّ الخبر الأوَّل، وتعليق الأصفهاني يُوضِّح ذلك أيضاً بأنَّ قول عَنبَسَةَ يعني القدر، وأنَّ الشَّاعر أراد كون العينين فعولين بالألبياب، والمعنى كما يرد في شرح الديوان: «أي: سحرنا الألبياب، ذهبنا بالعقول، كما تذهب الخمر بعقول الناس»<sup>34</sup>.

كما أنَّ نصر الله الهندي المكيَّ صاحب كتاب (الصواعق المحرقة) الذي اختصره محمود شكري الألويسي يرفض استنتاج الشريف المرتضى من خبر ذي الرُّمَّة مع رُؤية أنَّ ذلك صريح في قوله بالعدل/الاعتزال، ويُعبِّق أيضاً على قوله بتحرُّر الشَّاعر من القول بخلاف العدل باعتداده رواية (فعولان) في شعره السابق بقوله: «وهو باطل لأنَّه وصفهما بذلك للمبالغة إذ لا يقول ذو لب أنَّ الخمر تخلق الإسكار، ولو أراد ما ذكره المرتضى لم يقدِّم سوى أنَّ ما لا علم له ولا إرادة ولا قدرة كالعين والخمر شريك الله من خلقه، وهذا قول بطلانه أظهر من الشمس... وسمَّوا هذا القول عدلاً، وسمَّوا أنفسهم عدليَّة، وأرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه عن سلطانه، وأنبتوا له شركاء من خلقه وقد ظنَّوا أنَّ أمر الخلق هيئاً حتى

25 علي بن الحسين الشريف المرتضى، *أمالي المرتضى غرر الفوائد ونُور القلائد*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1373/1954)، 20/1.

26 أبو القاسم حسين بن محمد الزَّاعِب الأصفهاني، *محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء*، تح: عمر الطَّبَّاع، (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1420/1999)، 323/2.

27 الشريف المرتضى، *أمالي المرتضى*، 1/20.

28 أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشَّهْرَسْتَانِي، *الملل والنحل*، خرجه: محمد فتح الله بدران، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1375/1956)، 79/1.

29 عمر سليمان عبد الله الأشقر، *القضاء والقدر*، (الأردن - عمَّان: دار النفايس، ط3، 13/2005)، 53.

30 الأشقر، *القضاء والقدر*، 57.

31 الشَّهْرَسْتَانِي، *الملل والنحل*، 1/79.

32 كذلك يذكر محمد بن يحيى الصُّوْلِي أنَّ ذا الرُّمَّة كان فِئريًّا. يُنظر: ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن، *تاريخ مدينة دمشق*، تح: محب الدين عمر بن غرامة العفروني، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1417/1997)، 149/48.

33 أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، تح: إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس، (بيروت: دار صادر، 2008/1429)، 26/18.

34 غيلان بن عُقْبَةَ ذو الرُّمَّة العنْزِي، *ديوان ذي الرُّمَّة*، شرح أبي نصر أحمد بن حاتم الباهلي، تح: عبد القدوس أبو صالح، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1414/1993)، 578/1.

زعموا أنّ مثل الذّرة وما دونها خالق لأفعاله.

والحقّ ما ذهب إليه أهل السنة ومن وافقهم من أنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد، وما زعمه المخالفون باطل<sup>35</sup>؛ أي إنّ الفعل إذا أُسند هنا إلى العينين فلن يُفيد الخلق مثلما لا يفهم أحد أنّ الخمر هي التي تخلق الإسكار في قولنا: (تفعل الخمر)، فإسناد الفعل شيء، وخلق الفعل شيء غيره، فليست المشكلة إنّما إذا كانت الرواية (فعولان) أو (فعولين)؛ إذ وردت الروايات متضادة فيهما؛ تنسب القول بالقدّر مرّة إلى هذه ومرّة إلى تلك.

## ٢.١.٢. الحسين بن عبد السلام أبو عبد الله (ت ٥٥٨هـ)

هو شاعر مصري يُلقَّب بالجمَل، كان شاعراً مُقلِّباً مدح الخلفاء والأمراء؛ مدح المأمون بمصر لما ورد إليها، كما مدح الأمراء، مثل عبد الله بن طاهر<sup>36</sup>.

وقد امتدّت محنة القرآن إلى مصر؛ إذ كتب المأمون إلى الأفاق سنة 218هـ بأن يُؤخِّد الناس بالمحنة حول خلقه، فمن أقرّ من القضاة بقي في منصبه، وإلا عُزل، ومن أقرّ من الشهود قُبِلت شهادته، ومن أقرّ من أهل الحديث والفتوى استمرّ في مجلسه، وإلا بُعِد عنه. وقد أقرّ بخلق القرآن قاضي مصر هارون بن عبد الله الذي كان قد ولّاه المأمون، وكذلك عامّة الشهود، وكان القاضي يسأل الشهود فمن أقرّ قُبِل شهادته، وإلا ردّها، وقد استمرّت المحنة في مصر بين 218-232هـ أيضاً. وقيل إنّ القاضي هارون استعفى من القيام بالمحنة، فوكّل محمد بن أبي الليث بذلك، ولما بلغ ابن أبي دُواد أنّ هارون يحمّد الله على معافاته منها عُزل من القضاء أيضاً ووُلي مكانه ابن أبي الليث<sup>37</sup>. وقد كتب المعتصم يأمر بأن يُحمّل إليه الإمام أصبغ بن الفرج بن سعيد المالكيّ (ت 225هـ) مفتي الديار المصريّة وعالمها آنذاك، فهرب واختفى بخُلوان، وفي ذلك يقول الجمَل الشاعر (البحر الكامل)<sup>38</sup>:

وَطَوَيْتَ أَصْبَغَ حِقْبَةً فِي بَيْتِهِ      فَسَتَرْتَهُ جُدْرَ الْبَيْوتِ السُّتْرِ  
أَبْدَأْتَهُ بِرِجَالِهِ وَجُمُوعِهِ      حَرْقًا مَقَاعِدَةَ النِّسَاءِ الْخُدْرِ  
فَبَادَا أَرَادَ مَعَ الظَّلَامِ لِحَاجَةَ      أَخَذَ النِّقَابَ وَفَضَلَ مِرْطَ الْمُعْجَرِ

وفي خلافة الواثق ورد كتاب إلى قاضيها محمد بن أبي الليث بامتحان الناس أجمع، وقد كانت المحنة أشدّ ممّا كانت عليه في عهد المعتصم حتى هرب كثير من الناس ومُنبت السجون بمن أنكر المسألة، بل كُنيت صفة المخلوق على جدران المساجد وأطافوا ببعض الناس ينادون بخلق القرآن. وقد قال الشاعر الجمَل للقاضي محمد مصوراً ما فعله<sup>39</sup>:

وَلَيْتَ حُكْمَ الْمُسْلِمِينَ قَلِمَ تَكُنْ      بِرِمَ اللَّقَاءِ وَلَا بِقِظِ أُرُورِ  
وَلَقَدْ بَجَسْتَ الْعِلْمَ فِي طَلَابِهِ      وَفَجَرْتَ مِنْهُ مَنَابِعًا لَمْ تُفْجِرِ  
أَعْطَتِكَ أَلْسِنَةً أَتَتْكَ ضَمِيرَهَا      وَأَتَتْكَ أَلْسِنَةً بِمَا لَمْ تُضْمِرِ  
فَأَطَفْتَ بِالْأَيْلِيّ يَنْعَقُ صَانِحًا      فِي كُلِّ مَجْمَعٍ مَشْهَدٍ أَوْ مَحْضَرِ

35 محمود شكري الألويسي، السِّيوف المشرقة ومختصر الصّوابع المحرقة لمؤلفه نصير الدين محمد خواجه نصر الله الهندي المكيّ، تج: مجيد الخليفة، (القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، ط1، 2008/1429)، 391.

36 الحمويّ، معجم الأديباء، 1130-1131/3.

37 الكندي، كتاب الولاة، 443-449.

38 الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، 1/1144.

39 الكندي، كتاب الولاة، 452-453.



وَمَحَمَّدُ الْحَكَمِيُّ أَنْتَ أَطْفَتُهُ وَأَخَاهُ يُعَقِّقُ بِالصِّيَاحِ الْأَجْهَرِ  
 كُلُّ يُنَادِي بِالْقُرْآنِ وَخَلْقِهِ فَشَهَرْتَهُمْ بِمَقَالَةٍ لَمْ تَشْهَرِ  
 لَمْ تَرْضَ أَنْ نَطَقْتَ بِهَا أَفْوَاهُهُمْ حَتَّى الْمَسَاجِدُ خَلَقَهُ لَمْ تُكْبِرِ  
 لَمَّا أَرَيْتَهُمُ الرَّدَى مُتَصَوِّرًا زَعَمُوا بِأَنَّ اللَّهَ غَيْرُ مُصَوَّرِ

ويُصَوِّرُ الشَّاعِرُ الْجَمَلَ أَيْضًا كَيْفَ اضْطَرَّ بَعْضُهُمْ إِلَى لَزُومِ بَيْتِهِ بِسَبَبِ الْمِخْنَةِ، وَكَيْفَ هَرَبَ آخَرُونَ، وَهُوَ يَذْكَرُ أَسْمَاءَ الْأَشْخَاصِ بِأَعْيَانِهِمْ<sup>40</sup>:

أَحْجَرْتَ يُوسُفَ فِي خِرَانَةِ بَيْتِهِ فَطَوَّشَهُ عَنْكَ وَطَالَ مَا لَمْ يُحْجَرِ  
 أَخْلَيْتَ مِنْ عُمَرِ الرِّزَاءِ مَقَامَهُ وَعَمَرْتَ مِنْهُ مَدَاخِلًا لَمْ تُعْمِرِ  
 وَكَفَرْنَاكَ الْأَرْضُونَ حِينَ سَأَلْتَهَا خَبَرَ ابْنِ صَالِحِ الْخَبِيثِ الْأَكْفَرِ  
 جَدَّتْهُ أَقْطَارُ الْبِلَادِ فَمَا عَلَى حَرَكَاتِهِ وَسُكُونِهِ مِنْ مُظْهِرِ  
 وَتَوَى ابْنُ سَالِمٍ خُفِيَّةً فِي بَيْتِهِ ثُمَّ امْتَطَى غَلَسَ الظَّلَامِ الْأَسْتَرِ  
 فَأَتَى بِهِ كَفْرِيحٌ أَوْ كَأَبِي النَّدَى وَالنَّاسَ بَيْنَ مُهْلِلٍ وَمُكَبِّرِ  
 وَكَذَاكَ دَاوُدُ بْنُ حَمَادٍ اخْتَفَى بَعْدَ الْإِجَابَةِ بِالْخَبِيثِ الْأَعْدِرِ  
 أَسْفَى عَلَى شُمَطَانِهِ إِذْ أَفْلَتَتْ مِنْ سَانِقٍ يَشْتَأَلُهَا أَوْ مُجْرِرِ  
 أَلَا أَرَى مَطَرًا يَطُوفُ بِنِصْفِهَا وَالنِّصْفُ عِنْدَ مُحَلِّقٍ وَمُقَصِّرِ

ويُبقَى أمرُ المِخْنَةِ على هذه الشَّكْلَةِ حتَّى وردَ كتابُ من الخليفة المتوكِّلِ بعزلِ القاضي ابنِ أبي الليثِ وحبسه ولعنه على المنبر<sup>41</sup>.

### ٣.١.٢. الصَّاحِبُ بنِ عِبَادِ (ت 385هـ)

هو أبو القاسم إسماعيل بن عباد الوزير، يُلقَّبُ بالصاحبِ كافي الكفاة، كان في بدء أمره من صغار الكُتَّابِ يخدمُ أبا الفضلِ ابنِ العميدِ، ثم ترقَّتْ به الحالُ فوزَّراً لمؤيِّدِ الدولة البُوَيْهِيَّةِ وأخيه فخر الدولة ثمانِي سنة وشهراً واحداً. غلب عليه الأدب، كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان، وكانت له مجالس وأخبار<sup>42</sup>، وقد كتب التَّوْحِيدِيَّ عنه وعن الوزير ابن العميد كتاب (أخلاق الوزيرين). وكان شيعياً ومعتزلياً في آن، ونجده في شعره يُصرِّحُ كثيراً بالاعتزال واجتناب الطَّوائِفِ الأخرى كالمشبيهة وأهل الجبر<sup>43</sup>، وكان يقول بخلق القرآن ويُجاهر به ويسأل عنه، ويُروى أنَّ قوماً من أهل أصفهان قالوا

40 الكندي، كتاب الولاية، 453-454.

41 الكندي، كتاب الولاية، 463-464.

42 الخموي، معجم الأديباء، 2/662-721.

43 صاحب بن عباد، ديوان الصَّاحِبِ بنِ عِبَادِ، شرحه: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: مؤسسة الأعلَمِيَّ للطبوعات، ط1، 1422/2001)، 24،

28، 35، 63، 69، 80، 82، 89، 117، 179، 185، 186.

له: « لو كان القرآن مخلوقاً لجاز أن يموت، ولو مات القرآن في آخر شعبان بماذا كنا نُصَلِّي التَّراويح في رمضان؟ فقال: لو مات القرآن كان رمضان يموت أيضاً، ويقول: لا حياة بعدك، ولا نُصَلِّي التَّراويح، ونستريح»<sup>44</sup>.  
 ورُوي قريب من هذا الخبر عن عبادة المُخَنَّث (ت ≈ 250هـ) مع الخليفة المأمون، وفي رواية مع الواقفي؛ إذ قال له عندما أراد الخليفة امتحانه: «يُعَظَّمُ اللهُ أجرك، فقال: فيمَن؟ فقال: في القرآن، فقال: القرآن يموت؟! فقال: أليس بمخلوق؟ مَن بقي يُصَلِّي بالناس التَّراويح؟ فقال: أخرجوه»<sup>45</sup>.  
 والحق أن هذا الكلام وإن صدر من عامي أو مخنث وقابله الطرف الآخر هنا بالهُزء أو قلة الاكتراث فإنه يصدر كنتيجة للقول بخلقه بحيث يغدو القول بموت القرآن فكرة طبيعية صحيحة، فإن القول بخلقه ينتج عنه القول بموته وفق منطق المعتزلة أنفسهم، فهم قد استندوا في قولهم بأن القرآن مخلوق إلى أنه (شيء) <sup>46</sup> يدخل ضمن قوله تعالى: (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)<sup>47</sup>؛ وهنا يُقال لهم: ما دمتم قد قلتم ذلك فإنه يدخل أيضاً باعتقادكم في قوله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ)<sup>48</sup>؛ فهو سيهلك؛ أي سيموت وفق عقيدتكم؛ لأنه شيء. ومن ثم فإن هذه الفكرة وإن صدرت عمّن لا يؤبه له فإنها تدحض فكرة المعتزلة وتبطلها من كلامهم أنفسهم. بيد أننا نجد أيضاً طائفة من المعتزلة أنفسهم تُصرّح بالقول إن كلامه تعالى لا يبقى، «وإنه إنما يوجد في وقت ما خلقه الله، ثم غُدم بعد ذلك»<sup>49</sup>.  
 والصاحب بن عباد يُقرّ في شعره بالاعتزال واجتناب الطوائف الأخرى كالمشبهة وأهل الجبر<sup>50</sup>، وحول القرآن يقول في أولى قصائد ديوانه (البحر الطويل)<sup>51</sup>:

وَقُنْنَا: بَأَنَّ اللَّهَ لَا شَيْءَ مِثْلَهُ      هُوَ الْوَاحِدُ الْفَرْدُ الْعَلِيُّ الْمُجَبَّدُ  
 هُوَ الْعَالِمُ السَّادُّ الَّذِي لَيْسَ مَحْجُوجًا      إِلَى الْعِلْمِ وَالْأَعْلَامِ تَبْدُو وَتَشْهَدُ  
 وَلَيْسَ قَدِيمًا سَابِقًا غَيْرُ ذَاتِهِ      وَإِنْ كَانَ أَنْبَاءُ الضَّلَالِ تَبَأَدُوا  
 أَنَا أَنَا بِذِكْرِ مُحْكَمٍ مِنْ كَلَامِهِ      هُوَ الْحَجَّةُ الْعُلْيَا لِمَنْ يَتَسَدَّدُ  
 وَإِنْ قَالَ أَقْوَامٌ: قَدِيمٌ لِأَنَّهُ      كَلَامٌ لَهُ فَانظُرْ إِلَى أَيْنَ صَعَدُوا  
 كَذَلِكَ النَّصَارَى فِي الْمَسِيحِ مَقَالُهَا      وَقَدْ شَرَدُوا عَنْ دِينِنَا فَتَشَرَدُوا  
 فَتَبَأَ لَهُمْ إِذْ عَانَدُوا فَتَصَرُّوا      وَوَيْلًا لَهُمْ إِذْ كَايَدُوا فَتَهَوَّدُوا

فالقرآن كما يعتقد الصَّاحِب ليس بقديم، وهو يُناقش حجّة أهل السنة الذين يقولون إنّه كلام الله، قديم النوع قدم ذاته لأنه صفة من صفاته، وهو منزل غير مخلوق<sup>52</sup>، فيرى الصَّاحِب أن هذا القول يُفْضِي بقائله إلى التنصّر والقول بمقولة النَّصَارَى الذين يزعمون أن المسيح عليه السلام ليس بمخلوق لأنه كلمة الله. ولا يكتفي الصَّاحِب بالحكم بالتنصّر، وإنما يحكم بالتهوّد

44 أبو حيان التُّوحِيدِي علي بن محمد، أخلاق الوزيرين، نخ: محمد بن تاويت الطَّنْجِي، (بيروت: دار صادر، 1992/1412)، 252-251؛ الحموي، معجم الأدباء، 682/2.

45 الذهبي، تاريخ الإسلام، 304/18؛ صلاح الدين خليل بن ابيك الصَّفْدِي، الوافي بالوقفيات، اعتناء: وداد القاضي، (بيروت: الجمعية الألمانية للبحث العلمي ودار صادر، ط2، 1991/1411)، 629-628/16.

46 ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 124.

47 الأنعام: 102، الرعد: 16، الرُّم: 62، غافر: 62.

48 الفصن: 88.

49 الأشعري، مقالات الإسلاميين، 247/1.

50 ابن عباد، ديوانه، 35، 63، 69، 80، 82، 89، 117، 179، 185، 186.

51 ابن عباد، ديوانه، 24.

52 صالح الفوزان، شرح المنظومة الحائية في عقيدة أهل السنة والجماعة لأبي بكر عبد الله بن أبي داود السجستاني، نخ: عادل الرفاعي و عصام المرّي، (الرياض: دار العاصمة، ط1، 2007/1428)، 64، 68، 69.

أيضاً! وقد مرّ معنا أنّ القول بخلق القرآن إنّما هو ذو أصل يهوديّ عن لبيد بن الأعمش، وبذلك فإنّ الصّاحب يرمي غيره بما يتّصف به مذهبه، كما يقول المثل العربيّ: رمتني بدائها وانسلت<sup>53</sup>.

وقوله: (قديم) لم يقل به أحد من السلف بهذا الشكل<sup>54</sup>، بل هو كلام الله المنزل، ولتفسير كونه صفة من صفات الله الأزليّة يقال إنّ كلام الله «قديم النوع حادث الأحاد، بمعنى: أنّه يتكلّم إذا شاء: يتكلّم بالقرآن وقت نزوله، ويكلّم جبريل، وكلّم موسى، وكلّم نبيّنا محمداً صلّى الله عليه وسلّم ليلة الإسراء... فهو يتكلّم بكلام قديم النوع لا بداية له كسائر صفاته، حادث الأحاد»<sup>55</sup>. أمّا عن شبهة اتّفاق من يقول إنّ كلام الله ليس بمخلوق مع النصارى الذين يزعمون أنّ عيسى عليه السّلام لها لأنّه كلمة الله غير المخلوقة فإنّ شيخ الإسلام ابن تيميّة (ت 728هـ) أجاب عنها وبيّنها في كثير من المواضع، فوضّح أنّ كلمة الله التي ألفها إلى مريم هي كلمته الخالقة؛ أي كلمة (كن)، وهي ليست مثلنا نحن المخلوقين، فعيسى عليه السّلام مخلوق بالكلمة الملقاة إلى مريم وليس هو الكلمة الخالقة نفسها<sup>56</sup>.

كما بيّن فساد زعم النصارى اتّحاد الأوهوت بالنّسوت استناداً إلى أنّ عيسى كلمة الله بوجه، منها: أنّ الكلمة إنّ كانت هي الذات، أو الذات والصفة معاً، فهي ربّ العالمين، وتكون بذلك الأب عندهم، وهم متّفقون على أنّ المسيح ليس هو الأب بل هو الابن. وإنّ كانت الكلمة صفة لله تعالى، فصفة الله ليست هي الإله الخالق، في حين أنّ المسيح عندهم هو الإله الخالق. وأيضاً فإنّ صفة الله قائمة بذاته، لا تُفارق الذات لتحلّ بغيره، في حين أنّ كلمة الله عندهم قد اتّحدت بالمسيح<sup>57</sup>. ومن ذلك يظهر فساد ادّعائهم وبطلانه، وكذلك يظهر فساد شبهة المعتزلة التي عبّر عنها الصّاحب بن عبّاد، وهو ما يُثبت أيضاً أنّ ادعاء المعتزلة تحكيم العقل هو ادعاء فاسد؛ إذ يظهر قصوره وبطلانه مع كلّ شبهة يُثيرونها.

وفي تفسير الطبريّ تفسيرات عدّة لكلمة الله تنفي كون عيسى عليه السّلام هو الكلمة نفسها، يقول: «وقوله: (بكلمة منه). يعني: برسالة من الله وخبر من عنده. وهو من قول القائل: ألقى فلانٌ إليّ كلمةً سزني بها. بمعنى: أخبرني خبراً فرحتُ به. كما قال جلّ ثناؤه: (وَكَلَّمْتُهُ فَأَلْفَاها إِلَيّ مَرْيَمَ) [النساء: 171] يعني: بُشّريّ الله مريمَ بعيسى ألفاها إليها... وقد قال قوم - وهو قول قتادة - : إنّ الكلمة التي قال الله عزّ وجلّ: (بكلمة منه). هو قوله: (كن). فسمّاه الله عزّ وجلّ كلمته، لأنّه كان عن كلمته، كما يُقال لما قدر الله من شيء: هذا قدر الله وقضاه. يعني به: هذا عن قدر الله وقضائه حدث. وكما قال جلّ ثناؤه: (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا) [النساء: 47، والأحزاب: 37] يعني به: ما أمر الله به، وهو المأمور الذي كان عن أمر الله عزّ وجلّ»<sup>58</sup>.

وفي أبيات أخرى يُعيد الصّاحب الفكرة نفسها في ادّعائه مشابهة من يقول بصفات الله للنصارى، يقول (بحر الرّجز)<sup>59</sup>:

وَهَكَذَا السَّامِعُ لِلأَصْوَاتِ لَيْسَ كَقَوْلِ فِرْقَةِ الصِّفَاتِ  
فَأَبْهًا فِي الحُكْمِ كَالنَّصَارَى قَدْ أَصْبَحَتْ فِي دِينِهَا حَيَارَى  
وَحَصَلَتْ فِي عَقْدِهَا التَّبَارَا وَتَلَثَّتْ فَهِيَ تَحْوِزُ النَّارَا  
قَدْ جَهَلَتْ فِي قِدَمِ القُرْآنِ كِمَثَلِ جُهْلِ عَابِدِ الصُّبَّانِ

53 أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الرّمحسّريّ، المُسننُصّنى في أمثال العرب، طبع تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان، (حيدر آباد الدكن-الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1381/1962)، 2/103.

54 شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم ابن تيميّة، الجواب الصحيح لمن يتلّ دين المسيح، تج: علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز بن إبراهيم العسكروحمدان بن محمد الحمدان، (الرياض: دار العاصمة، ط2، 1419/1999)، 3/100. لم يزد أيضاً في الكتاب والسنة أنّ (القديم) صفة لله. يُنظر: عمر سليمان عبد الله الأشقر، العقيدة في الله، (الأردن - عمّان: دار الفنايس، ط12، 1419/1999)، 229.

55 الفوزان، شرح المنظومة الحائية، 68.

56 ابن تيميّة، الجواب الصحيح، 3/97-91، 27/4.

57 ابن تيميّة، الجواب الصحيح، 2/168، 174.

58 أبو جعفر محمد بن جرير الطبريّ، تفسير الطبريّ، جامع البيان في تأويل أي القرآن، تج: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1422/2001)، 5/406-407.

59 ابن عبّاد، ديوانه، 37.

قَالَتْ: قَدِيمٌ لَيْسَ بِالرَّحْمَنِ وَصَارَ هَذَا كَمَسِيحٍ ثَانِي  
 وَقَدْ نَزَعْنَا كُلَّ مَنْ يُثَلِّثُ وَكُلَّ مَنْ عَهَدَ الْيَقِينِ يَثْكُثُ  
 وَكُلَّ مَنْ يُلْحِدُ لَيْسَ يَلْبُثُ وَقَوْلُنَا: إِنَّ الْقُرْآنَ مُخَدَّثُ  
 فَهَكَذَا قَدْ جَاءَ فِي التَّنْزِيلِ فِي مُحْكَمِ الْقَوْلِ بِلَا تَأْوِيلَ  
 وَلَا بِتَخْرِيجٍ وَلَا تَعْلِيلٍ عَنِ خَالِقِ الْخَلْقِ بِلَا تَبْدِيلِ

وهو هنا يُعيد ويُكرّر في نسبة من يقول بصفات الله إلى النَّصَارَى، وقد وَضَحْنَا الرَّدَّ على ذلك في الأبيات السابقة، وقوله: (قالت: قديمٌ ليست بالرحمن) إشارة إلى اعتقاد أهل السنة في إثبات ما أثبتته الله لنفسه من الصفات، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، ونفي ما نفاه الله عن نفسه، فمذهب أهل السنة قائمٌ على إثبات الأسماء والصفات معاً، مع نفي مماثلة المخلوقات وتشبيههم بهم، أمّا المعتزلة والإمامية معهم فيعتقدون أنّ الصفات هي عين ذات الله، وليست شيئاً زائداً؛ أي إنّ صفته وذاته شيء واحد<sup>60</sup>.

ويذهب الصّاحب إلى أنّ القول الذي يعتقده هو أنّ القرآن مُخَدَّثُ، ويزعم أنّه يستدلّ على ذلك بالقرآن نفسه الذي صرّح بذلك من دون تأويل أو تعليل. وليت المعتزلة يأخذون بما يقول القرآن بلا إحام عقولهم التي لا تُؤدّي بهم إلى تعارض مع مخالفهم فحسب، وإنما تُؤدّي بهم أيضاً إلى التناقض فيما بينهم تناقضاً أو صلهم إلى أن يُكفّر بعضهم بعضاً!<sup>61</sup> ويُشير الصّاحب بذلك إلى قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ بُلْعُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُّغْرَضِينَ﴾<sup>62</sup>، والمعنى في الآيتين أنّه مُخَدَّثُ إنزاله، «فهو مُخَدَّثُ في التنزيل»<sup>63</sup>، بحسب الحوادث التي تستجدّ، وقد تقدّم أنّ القرآن الكريم قديم النوع حادث الأحاد؛ أي إنّهُ يَحْدُثُ جديداً لمن لا يعلمه وليس بالنسبة إلى الله تعالى، ولعلّ توجّه الخطاب إلى الناس بالفعل (يأتيهم) يدلّ على أنّه مُخَدَّثُ بالنسبة إليهم وليس بالنسبة إلى الله تعالى، فلا علاقة لكلمة (مُخَدَّثُ) هنا بمعنى (مخلوق)، يقول ابن قتيبة (ت 276هـ): «وكذلك المُخَدَّثُ ليس هو في موضع بمعنى مخلوق، فإنّ أنكروا ذلك فليقولوا في قول الله: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: 1] أنّه يخلق وكذلك قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَنْفَعُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: 113] أي يحدث لهم القرآن ذكراً. والمعنى يُجَدِّدُ عندهم ما لم يكن. وكذلك قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: 2] أي ذكراً حَدَّثُ عندهم لم يكن قبل ذلك»<sup>64</sup>.

وفي موضع آخر يُشير الصّاحب إلى أنّ تركيب القرآن من الحروف والأصوات دليل على أنّه مخلوق، يقول في قصيدة حوارية (البحر البسيط)<sup>65</sup>:

قَالَتْ: فَمَا الْقَوْلُ فِي الْقُرْآنِ سَفَهُ لَنَا  
 فَقُلْتُ: ذَلِكَ كَلَامُ اللَّهِ أَيْنَ تَلِي  
 قَالَتْ: فَأَيْنَ دَلِيلُ الْخَلْقِ فِيهِ أَبْنُ  
 فَقُلْتُ: تَرْكِيْبُهُ مِنْ أَحْرَفِ الْجَمَلِ

- 60 الغامديّ، آراء الشريف، 225-228.  
 61 الحفنيّ، موسوعة الفرق، 361-363.  
 62 الأنبياء: 2؛ الشعراء: 5.  
 63 أبو محمد الحسين بن مسعود البغويّ، تفسير البغويّ (معالم التنزيل)، تح: محمد عبد الله النمر و عثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش، (الرياض: دار طيبة، 1411هـ)، 107/6.  
 64 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوريّ، الاختلاف في اللفظ والرّد على الجهمية والمشيبة، قدّم له: عمر بن محمود أبو عمر، (الرياض: دار الزاوية، ط1، 1412/1991)، 39.  
 65 ابن عبّاد، ديوانه، 29.

والمعتزلة عموماً يرون أنّ تألّف القرآن الكريم من الحروف يُثبت بلا شبهة حدوث القرآن وأنّ بعضه مقدّم على بعض<sup>66</sup>، والحقّ أنّ ذلك لا ينهض دليلاً على أنّ القرآن مخلوق كما يظنّ الصّاحب وغيره من المعتزلة؛ فإنّ القرآن لا يستطيع أحد أن يتصوّرهُ إلا بالكتابة أو القراءة أو الحفظ أو الاستماع، فلا بدّ من واحدة منها؛ ولتقريب ذلك وتوضيحه يذكر ابن قتيبة لون الإنسان مثلاً؛ فاللون لا يقوم إلا بجسم الإنسان، ولا بدّ أن يكون متميّزاً من الجسم أيضاً حتى يقرّ في تصوّر، وكذلك الاستطاعة والحركة لا تقوم إلا بالجسم وأعضائه، وتجليها في هذه الحال لا يعني أنّها الجسم نفسه أو أنّ الجسم هو اللون والحركة والاستطاعة، وبالمثل فإنّ ظهور القرآن بالكتابة والقراءة، وهما مخلوقان، لا يعني أنّ المكتوب والمقروء نفسه مخلوق<sup>67</sup>. وهذه لطيفة تحتاج دقّة في الفهم لم يُؤثّر المعتزلة الذين زعموا احتكامهم إلى العقل! ولو عقّلوا لعرفوا أنّنا نعرف الله تعالى أيضاً وندعوه ونتعبّده بلفظ الجلالة (الله)، فهل يكون الله مخلوقاً لأنّنا نكتب حروفاً ونقرأ لفظاً باسمه؟! تعالى الله، ولكنّ منطقتهم يُوصلهم إلى ذلك أيضاً.

## ٤.١.٢. شعراء آخرون

ونجد في مواضع أخرى بعض الأشعار الأخرى حول مسألة خلق القرآن وعتيدة المعتزلة عموماً، نجد من ذلك مثلاً أبياتاً رثى فيها الخليفة المنصور (ت 158هـ) أبا عثمان عمرو بن عُبيد (ت 144هـ)، وهو متقدّم في المعتزلة، كان يُجالس الحسن البصريّ مدّة، ثمّ أُعجب بواصل بن عطاء ومال إليه. يقول المنصور في رثائه (البحر الكامل)<sup>68</sup>:

صَلَّى إِلَهُهُ عَلَيْكَ مِنْ مُتَوَسِّدٍ      قَبْرًا مَزْرُوتٍ بِهِ عَلَى مَرَّانٍ  
قَبْرًا تَضَمَّنَ مُؤْمِنًا مُتَحَنِّنًا      صَدَقَ إِلَهُهُ وَدَانَ بِالْقُرَّانِ  
فَلَوْ أَنَّ هَذَا الدَّهْرَ أَبْقَى صَالِحًا      أَبْقَى لَنَا حَقًّا أبا عثمان

وقد كان عمرو هذا زاهدًا عابدًا، وقد يكون المنصور رثاه لهذا السبب، كما أنّ المعتزلة يجعلون أبا جعفر المنصور من طائفتهم، وكذلك يجعلون أخاه أبا العباس السّفّاح وابنه المهديّ من جملة المعتزلة<sup>69</sup>؛ وإذا صحّ ذلك فإنّ قوله (ودان بالقرآن) تكون إشارة إلى اعتقاد المعتزلة في خلق القرآن.

ومن شعراء المعتزلة البارزين أبو العباس عبد الله بن محمد الأنباريّ الملقّب بالنّاشئ الأكبر (ت 298هـ)، وقد هجا البحتريّ (ت 284هـ) لسبب غير معلوم، ويُرجّح هلال ناجي أن يكون سبب الخلاف مذهبيّاً بسبب كون البحتريّ شاعر الخليفة المتوكّل الذي وقف ضدّ المعتزلة وأنهى محنة القرآن وقرب أهل السنة ورفع مكانتهم، فكان طبيعيّاً أن يحدث الخلاف بين شاعر الخليفة الذي ناصر السنة وبين شعراء المعتزلة الذين كانوا حتى وقت قريب يمتحنون العلماء ويسومونهم ألوان العذاب<sup>70</sup>. وقد جمع هلال ناجي شعر النّاشئ الأكبر ودرسه في خمس مقالات صدرت في خمسة أعداد متتالية في مجلّة المؤرّد العراقيّة، وفي شعره نجد المعتقدات التي يعتنقها المعتزلة مع فخر واضح بها<sup>71</sup>، ولكنّها لا نجد عنده شعراً حول مسألة خلق القرآن، ولا شكّ أنّ السبب هو كون فكرة خلق القرآن قد خفّت بعد انتهاء المحنة بخلافة المتوكّل؛ ولذلك فلا نجد في شعره ما يدلّ عليها، ومن أشعاره في عتيقة الاعتزال (البحر البسيط)<sup>72</sup>:

66 البُلْخِيّ وآخرون، فضل الاعتزال، 110.

67 ابن قتيبة، الاختلاف، 63-65.

68 الذهبيّ، تاريخ الإسلام، 243/9؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 40-41. ويُقال إنّ الأبيات ليست للمنصور، وإنّما أنشدها استشهاده بها. يُنظر: البُلْخِيّ وآخرون، فضل الاعتزال، 10. وسواء قالها المنصور استشهاده أو ارتجالاً فرثاؤه عمراً المعتزليّ متحقّق بها.

69 ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 122.

70 هلال ناجي، «ديوان النّاشئ الأكبر أبو العباس عبد الله بن محمد الأنباريّ القسم الأوّل»، المؤرّد، م. 11، ع. 1، ربيع (1982)، 102-103.

71 هلال ناجي، «ديوان النّاشئ الأكبر أبو العباس عبد الله بن محمد الأنباريّ القسم الثاني»، المؤرّد، م. 11، ع. 2، صيف (1982)، 62.

72 هلال ناجي، «ديوان النّاشئ الأكبر أبو العباس عبد الله بن محمد الأنباريّ القسم الخامس»، المؤرّد، م. 12، ع. 1، ربيع (1983)، 72؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 93.

## مَا فِي الْبَرِيَّةِ أُخْزَى عِنْدَ فَاطِرِهَا مِمَّنْ يَدِينُ بِإِجْبَارٍ وَتَشْبِيهِ

وفي قصيدته التي ينظم فيها النسب النبوي الشريف في 77 بيتاً نجد فيها أحد عشر بيتاً عن القرآن الكريم بوصفه معجزة للنبى صلى الله عليه وسلم، غير أنه لا يذكر مقالة خلق القرآن فيها، بل يستطيع المرء أن يستشف منها ما لا يُوافقها، يقول (البحر الطويل):<sup>73</sup>

وَمِنْ تَلَكُمُ الْآيَاتِ وَحْيٍ أَتَى بِهِ  
قَرِيبُ الْمَاتِي مُسْتَجِمُّ الْعَجَائِبِ  
تَقَاصَرَتِ الْأَفْكَارُ عَنْهُ فَلَمْ يُطِغْ  
بَلِيغًا وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ خَاطِبِ  
حَوَى كُلَّ عِلْمٍ وَاحْتَوَى كُلَّ حِكْمَةٍ  
وَقَاتَ مَرَامَ الْمُسْتَمِرِّ الْمُوَارِبِ  
أَنَا بِهِ لَا عَنْ رَوِيَّةٍ مُزْتَمِي  
وَلَا صُخْفٍ مُسْتَمَلٍّ وَلَا وَصْفِ كَاتِبِ  
يُؤَاتِيهِ طَوْرًا فِي إِبَابَةِ سَائِلِ  
وَأَفْتَاءِ مُسْتَقْتِ وَوَعْظِ مُخَاطِبِ  
وَأَيْتَانِ بُرْهَانٍ وَفَرْضِ شَرَانِعِ  
وَقَصِّ أَحَادِيثِ وَنَصِّ مَارِبِ  
وَتَصْرِيفِ أَمْثَالِ وَتَنْبِيهِ حُجَّةِ  
وَتَعْرِيفِ ذِي جَدِّ وَتَوْقِيفِ كَاذِبِ  
وَفِي مَجْمَعِ النَّادِي وَفِي حَوْمَةِ الْوَعَى  
وَعِنْدَ حُدُوثِ الْمُغْضَلَاتِ الْفَرَاغِ  
فِيَأْتِي عَلَى مَا شِئْتَ مِنْ طُرُقَاتِهِ  
قَوِيَمَ الْمَعَانِي مُسْتَدِيرَّ الضَّرَائِبِ  
يُصَدِّقُ مِنْهُ الْبُغْضُ بَعْضًا كَأَنَّما  
يُؤَاتِيهِ مِنْهُ الْبُغْضُ بَعْضًا كَأَنَّما  
وَعَجَزَ الْوَرَى عَنْ أَنْ يَجِيئُوا بِمِثْلِ مَا  
وَصَفَّنَاهُ مَعْلُومٍ بِطُولِ التَّجَارِبِ

ويُعلق ابن كثير بعد سرد القصيدة بأكملها بقوله: «وهذه القصيدة تدل على فضيلته وبراعته وفصاحته وعلمه وفهمه وحفظه وحسن لفظه وإطلاعه واضطلاعه واقتداره على نظم هذا النسب الشريف في سلك شعره وغوصه على هذه المعاني التي هي جواهر نفيسة من قاموس بحره فرحمه الله وأثابه وأحسن مصيره وإيابه»<sup>74</sup>.

وفي البيتين الثاني والأخير يُشير الناشئ إلى عجز البلغاء عن الإتيان بمثل القرآن تأليفاً ونظماً، وهذه الفكرة ليست مجمعة عليها عند المعتزلة، فإبراهيم النطّام وهشام بن عمرو الفوطي وعَبَاد بن سليمان يرون أنّ أعجوبة القرآن هي في إخباره عن الغيب، أمّا تأليفه ونظمه فقد يقدر عليه بعض الناس، ولكن الله صرف العباد عن ذلك بمنع وعجز جعله فيهم<sup>75</sup>. وقد كان أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزّمخشرّي (ت 538هـ) شاعراً من أكابر المعتزلة، وكان إماماً في التفسير والنحو واللغة والأدب والبلاغة، وتصانيفه كثيرة مشهورة، ومن أبرزها: (تفسير الكشاف)، و(الفائق في غريب الحديث)، و(رؤوس المسائل)، و(أساس البلاغة)، و(المفصل في علم العربيّة)، و(ربيع الأبرار ونصوص الأخبار)، و(المستقصى في أمثال العرب)، و(ديوان الزّمخشرّي)، وغيرها، وقد اتفق من ترجم له على مدحه وبيان مكانته السامية في الفنون التي

73 ناجي، «ديوان الناشئ الأكبر القسم الثاني»، 75-76.

74 أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، تح: علي أبو زيد أبو زيد وغيره، راجعه: عبد القادر الأرناؤوط وبشار عوّاد معروف، (دمشق- بيروت: دار ابن كثير، طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، 2015/1436)، 474/2.

75 الأشعري، مقالات الإسلاميين، 271/1.

ألف فيها، وقد عرف له أهل زمانه فضله ومكانته، فكتب إليه الحافظ أبو الطاهر السلفي يستجيزه في مسموعاته ومصنفاته<sup>76</sup>. وقد كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد مجاهرًا به، حتى قيل إنّه كان إذا قصد صاحبًا له يقول لمن يأخذ له إذن الدخول: قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب. ويُقال إنّه كتب (الحمد لله الذي خلق القرآن) أول ما صنّف تفسيره، ثمّ غيّرهُ إلى قوله: (الحمد لله الذي جعل القرآن)، وكلمة (جعل) تحمل معنى (خلق) نفسه عند المعتزلة، ثمّ أصلحه الناس بعد ذلك إلى (الحمد لله الذي أنزل القرآن)<sup>77</sup>. بيد أنّ حاجي خليفة يذكر أنّه رأى نسخة لتفسير الكشاف بخط يد الزمخشري وليس فيها أثر للإصلاح والتغيير<sup>78</sup>؛ أي نفى أن يكون الزمخشري قد كتب في افتتاحه (خلق) أو (جعل).

ولكن يبقى الزمخشري واحدًا من أهم رؤوس المعتزلة، وهو يجعل رأس فضائل خوارزم أنّها موئل للاعتزال الذي يصفه بأنّه مذهب أهل العدل والتوحيد<sup>79</sup>. وقد أثرت عقيدته الاعتزالية في بحوثه اللغوية والنحوية وتفسيره للآيات القرآنية خلافًا لما عليه أهل السنة، ومن ذلك مثلاً<sup>80</sup> صرف آيات الروية التي تتعلّق بالله تعالى عن ظاهرها وتفسيرها حسب رأي المعتزلة. فقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِي بِذَلِكَ﴾<sup>81</sup>، يُراد به وفق تفسيره: عرّفني نفسك تعريفًا واضحًا جليًا كأنّها إراءة في جلالها<sup>82</sup>. ومن ذلك تقرير أنّ دخول المؤمنين الجنة هو جزاء على أعمالهم، وليس منّة وتفضلاً من الله تعالى. وبذلك يُفسّر قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾<sup>83</sup>. وحاصل قول الزمخشري في هذه المسألة أنّ الله لا منّة له ابتداءً على أحد ولا فضل في دخول الجنة، وإنّما يكون دخولها استحقاقًا من العباد على أعمالهم<sup>84</sup>، ولو تدبّر الزمخشري قوله تعالى: ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا هَؤُلَاءِ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>85</sup> لعلم أنّ منّة الله ابتداءً هي بهداية خلقه إلى الصراط المستقيم.

وتظهر عقيدة الزمخشري في خلق القرآن في تفسيره، كما في تفسيره الآية 143 من سورة الأعراف، قال: «وَكَلِمَةٌ رَبُّهُ» من غير واسطة كما تكلم الملك، وتكليمه أن يخلق الكلام منطوقًا به في بعض الأجرام، كما خلقه مخطوطًا في اللوح<sup>86</sup>. أمّا ديوانه الذي يحوي 5408 بيتًا<sup>87</sup> فلم نجد فيه أثرًا صريحًا للقول بخلق القرآن على الرّغم من أنّه فخر في كثير من المواضع بتفسيره، وهو حينما يذكر القرآن يذكره باسم الكتاب أو كتاب الله أو يصفه بالمتنزل، يقول (البحر الكامل)<sup>88</sup>:

ثُمَّ أَنْجَلَى عَسَقَ الصَّلَالِ عَنِ الْهُدَى      يُمْتَزَلِ، هُوَ مُعْجَزُ الْأَوْصَافِ  
وَقَعَ النَّحْيِي، فَالَّذِينَ تَفَرَّعُوا      خُطْبًا وَشِعْرًا كُلَّ عَاقِدِ قَافِ  
لَمَّا رَأَوْا أَسْيَافَ نَطْقِهِمْ نَبَتْ      لَجَّوْا لِعِجْزِهِمْ إِلَى الْأَسْيَافِ

76 ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وقيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تج: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1968)، 170/5.

77 ابن خلكان، وقيّات الأعيان، 170/5.

78 مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (كاتب جلي)، كشاف الطنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت)، 1482/2.

79 أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تج: عبد الأمير مهنا، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 1992/1412)، 291/1.

80 للاستزادة يُنظر: فاضل صالح السامرائي، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971/1390)، 210-219.

81 الأعراف: 143.

82 أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، (بيروت: دار المعرفة، ط3، 2009/1430)، 386، 77، 269، 462، 1162؛ صالح بن غزّام الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المقفّر، (حائل-السعودية: دار الأندلس، ط1، 1998/1418)، 500-488/1 و1063-1065.

83 القلم: 3.

84 الزمخشري، تفسير الكشاف، 1129؛ الغامدي، المسائل الاعتزالية، 2/1029.

85 الخجرات: 17.

86 الزمخشري، تفسير الكشاف، 384.

87 أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، ديوان جار الله الزمخشري، شرح: فاطمة يوسف الجيّمي، (بيروت: دار صادر، 1429/2008)، أ من المقدمة.

88 الزمخشري، ديوانه، 391.

ويقول في موضع آخر (البحر الكامل)<sup>89</sup>:

يَا مَنْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمُهُ      وَعَلَيْهِ فِي كُلِّ الْأُمُورِ تَوَكُّلِي  
إِنِّي سَأَلْتُكَ بِالنَّبِيِّ الْمُصْطَفَى      وَبِمَا تَلَّاهُ مِنَ الْكِتَابِ الْمُنَزَّلِ  
تَمُنُّنٌ عَلَيَّ بِتَوْبَةٍ أَمْخُو بِهَا      مَا كَانَ مِنِّي فِي الرَّمَانِ الْأَوَّلِ

وربما كان ذكر القرآن بكلمة (الكتاب) دليل على خلقه عند المعتزلة؛ إذ مرّ معنا في شعر الصّاحب أنهم يرون تركيب القرآن من الحروف والأصوات دليلاً على حدوثه، فهم يقولون إنه مخلوق لأنّ الحروف المكتوبة مخلوقة، وقد بيّنّا ردّ ابن قتيبة على ذلك في موضعه.

### ٥.١.٢. مدح القاضي المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد الإيادي (ت 240هـ)

كان القاضي ابن أبي دؤاد من رؤوس المعتزلة، وداعية إلى القول بخلق القرآن، وقد ساعدته مكانته في الدولة على التمكين للمعتزلة ولو حتى حين، حيث ولي القضاء للمعتصم وللواتق من بعده، ويقول الصّولي عنه: «كان يُقال: أكرم من كان في دولة بني العباس البرامكة، ثمّ ابن أبي دؤاد، لولا ما وضع به نفسه من محبة المخنة لاجتمعت الألسن عليه، ولم يُصنّف إلى كرمه كرم أحد»<sup>90</sup>.

وبسبب من ولايته القضاء واتصافه بالجود والسّخاء، وحسن الخلق، وغزارة الأدب فقد صار مقصداً للشعراء الذين سعوا إلى مدحه طمعاً في نوال يده، وكان من أبرز هؤلاء الشّاعر أبو تمام الذي كان ابن أبي دؤاد من أهمّ ممدوحيه، وقد خصّه بمدائح كثيرة تدور حول معاني الكرم والفضل والمجد وحسن الأخلاق وغيرها من الخصال الحميدة<sup>91</sup>. والظاهر أنّ أبا تمام لم يكن على مذهب ابن أبي دؤاد في الاعتزال كما رجحنا قبل؛ إذ لا ذكر لعقيدته إلا في موضع واحد حيث يقول في إحدى مدائحه (البحر الكامل)<sup>92</sup>:

تُثْمِيكَ فِي قُلُوبِ الْمَكَارِمِ وَالْعُلَا      زُهْرٌ لِزُهْرِ أَبُوءِ وَجُدُودِ  
كُغْبٌ وَحَاتِمٌ<sup>93</sup> اللَّذَانِ تَقَسَّمَا      خُطِطَ الْعُلَا مِنْ طَارِفٍ وَتَلِيدِ  
مَا قَاسِيَا فِي الْمَجْدِ إِلَّا دُونَ مَا      قَاسَيْتُهُ فِي الْعَدْلِ وَالْوَجِيدِ

وفي غير هذا الموضع لا نجد مديحاً له بمذهب الاعتزال، وبظّل المدح بالجود هو الغالب، يقول أبو تمام من أبيات في علة أصابت ابن أبي دؤاد، وهي ليست علة إصابته بالفالج؛ إذ تُوقِي أبو تمام قبل تولّي المتوكّل بسنة في حين فُلج ابن أبي دؤاد بعد ذلك بسنة؛ أي سنة 233هـ<sup>94</sup>، يقول أبو تمام متحسّراً على الجود من بعده وتمنّيّاً له البرء (البحر البسيط)<sup>95</sup>:

89 الرّمخسري، ديوانه، 495.

90 الذهبي، تاريخ الإسلام، 41/17.

91 تُنظر مدائحه في: أبو بكر محمد بن يحيى الصّولي، شرح الصّولي لديوان أبي تمام، دراسة وتحقيق: خلف رشيد نعمان، (العراق: وزارة الإعلام والثقافة، ج 1: 1977، ج 2: 1978، ج 3: 1982)، 1/ 373-379، ج 43: 380-386، 51: 387، بيتان، 388-397: 56 بيتاً، 398: 4 أبيات، 554: 7 أبيات، 605-608: 25 بيتاً، 609-613: 28 بيتاً، 269/2-270: 20 بيتاً، 273-275: 10 أبيات، 385-390: 35 بيتاً، 303/3: 6 أبيات، 509: 8 أبيات، 537: 4 أبيات.

92 الصّولي، شرح الصّولي لديوان أبي تمام، 1/392.

93 حاتم: هو حاتم بن عبد الله الطائي، كان جواداً شجاعاً شاعراً جاهلياً، ضرب به المثل في الجود. وكعب: هو كعب بن مامة الإيادي، مشهور بالجود أيضاً، وهو صاحب القول المشهور الذي عدا مثلاً: اسق أخاك النّمري. ينظر: أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، مَجْمَع الْأَمْثَالِ، تج: محمد محيي الدين عبد الحميد، (مطبعة السّنة المحمّديّة، 1374/1955)، 1/163، 182-183، 332-333، 171/2 و394.

94 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 6/115؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 11/17.

95 الصّولي، شرح الصّولي لديوان أبي تمام، 272/2-275.



مَا نَالَكَ الْعُثْرُ مِنْ دَهْرٍ وَلَا الزَّلُّنْ وَلَا يَكُنْ لِلْعَلَا فِي فَقْدِكَ التُّكُلْ  
لَا تَعْتَلِلْ إِنَّمَا بِالْمُكْرَمَاتِ إِذَا أَنْتَ اعْتَلَلْتِ تَرَى الْأَوْجَاعَ وَالْعِلْلْ

وممن عاد ابن أبي دؤاد بعد إصابته بالفالج وتمنى له الشفاء مروان الأصغر (ت ~ 240هـ)، وهو مروان بن أبي الجنوب بن الشاعر مروان الأكبر بن أبي حفصة، وقد كان يتقرب إلى المتوكل بهجاء آل أبي طالب، فينال منه أموالاً كثيرة على ذلك، ودخل مرة على ابن أبي دؤاد وقد أصابه الفالج وتمائل للشفاء فقال (البحر البسيط)<sup>96</sup>:

لِسَانُ أَحْمَدَ سَيْفٌ مَسَّهُ طَبَعٌ مِنْ عِلَّةٍ فَجَلَّاهَا عَنْهُ جَالِيهَا  
مَا ضَرَّ أَحْمَدَ بَاقِي عِلَّةٍ دَرَسَتْ وَاللَّهِ يُدْهِبُ عَنْهُ رَسْمَ بَاقِيهَا  
قَدْ كَانَ مُوسَى عَلَى عِلَاتٍ مُنْطِقِهِ رَسَائِلُ اللَّهِ إِذْ جَاءَتْ يُودِّيَهَا  
مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ لَمْ يَنْقُصْ نُبُوَّتَهُ ضَعْفُ اللِّسَانِ وَقَدْ مَا كَانَ يُمُضِيهَا

ومن الشعراء الذين مدحوا ابن أبي دؤاد كان العَطْوِيُّ محمد بن عبد الرحمن بن أبي عطية، وكان شاعرًا كاتبًا من شعراء العباسيين، تقرب إلى ابن أبي دؤاد بمذهبه في الاعتزال وقوة جداله فيه، وحينما مات تغيرت حال العَطْوِيِّ، فرثاه متحسرًا على ما كان عليه في حياته من سعة فضل عطائه، يقول (البحر الطويل)<sup>97</sup>:

وَلَيْسَ صَرِيرُ النَّعْشِ مَا تَسْمَعُونَهُ وَلَكِنَّهُ أَصْلَابُ قَوْمٍ تَقْصِفُ  
وَلَيْسَ نَسِيمُ الْمِسْكِ مَا تَجِدُونَهُ وَلَكِنَّهُ ذَاكَ التَّأَمُّ الْمُخَافُ

وفي ختام مرتبة أخرى يقول (البحر الكامل):

وَاللَّهِ مَا أَبْتَنَّهُ لِأَزِيدَهُ شَرَفًا وَلَكِنْ نَفْثَةَ الْمَصْدُورِ

## ٢.٢. الشعر المخالف لمسألة خلق القرآن

من الطبيعي أن يكون الشعر المخالف لهذه المسألة أكثر من الشعر الموافق لها؛ إذ إن زمن المخنة ليس بالطويل، فلم يُؤثر كثيرًا في كسب أصوات الشعراء، كما أن عقيدة المعتزلة عمومًا مسألة فكرية كلامية، فمن البدهي ألا يكثر فيها الشعر، وقد رأينا أن شعراء المعتزلة البارزين كالرَّمْحَضَرِيِّ لم يسهموا بشعر في هذه المسألة على الرغم من مكانته العلمية وتقدمه واعتزازه باعتزاله.

وإذا نظرنا إلى الشعر المخالف للمسألة وجدناه قسمين؛ أحدهما يقابل الأشعار السابقة التي ذكرناها من الأشعار الموافقة للمسألة، وقد قيلت ضمن مرحلة المخنة أو قريبًا منها حين بدأ المتوكل في إنهائها، وتبرز هذه الأشعار في نقض المسألة ومدح المتصدي لها ودم أصحابها وهجاء من قال بها ودعا إليها، ولا سيما هجاء القاضي ابن أبي دؤاد، ونجد أبرز شعراء هذا القسم علي بن الجهم والبُحْثَرِيِّ؛ أما القسم الثاني فيتجلى في المنظومات الدينية التي صاغت عقائد أهل السنة أشعارًا موزونة ليسهل حفظها ونقلها، وكثير من هذه المَثُون يُفرد مكانًا لهذه المسألة.

وهناك أشعار لا يمكن أن نعدّها من الشعر المخالف لمسألة خلق القرآن ولو كانت في هجاء شخصيات قائمة على أمر المخنة، ومن ذلك أشعار دَعْبِلِ الخُرَاعِي؛ إذ لا ينطلق في شعره من مخالفة القول بخلق القرآن، وإنما من ظاهر تشييعه لآل

96 الأصفهاني، كتاب الأغاني، 183/23.

97 الأصفهاني، كتاب الأغاني، 115/23.

علي بن أبي طالب رضي الله عنه ضد بني العباس، ومن ذلك قوله في موت المعتمد وتولي الواثق (البحر المنسرح)<sup>98</sup>:

قَدْ قُلْتُ - إِذْ عَيَّبُوهُ وَأَنْصَرَفُوا      فِي شَرِّ قَبْرِ - لِشَرِّ مَذْفُونٍ  
إِذْ هَبَّ إِلَى النَّارِ وَالْعَذَابِ فَمَا      خَلَّتْكَ إِلَّا مِنَ الشَّيَاطِينِ  
مَا زِلْتُ حَتَّى عَقَدْتُ بَيْعَةَ مَنْ      أَضَرَّ بِالْمُسْلِمِينَ وَالَّذِينَ

ولما تولى الواثق كتب أبياتاً في صحيفه ودفعها إلى الحاجب وقال له: أقرئ أمير المؤمنين السلام وقل: هذه أبيات امتدحك بها دُعيل، فلما فتحها وجد هذه الأبيات (البحر البسيط)<sup>99</sup>:

الْحَمْدُ لِلَّهِ لَا صَبْرٌ وَلَا جَلْدٌ      وَلَا عَزَاءٌ إِذَا أَهْلُ الْبَلَاءِ رَقَدُوا  
خَلِيفَةٌ مَاتَ لَمْ يَخْرُنْ لَهُ أَحَدٌ      وَأَخَرٌ قَامَ لَمْ يَفْرَخْ بِهِ أَحَدٌ  
فَمَرَّ هَذَا وَمَرَّ الشُّؤْمُ يَتَّبِعُهُ      وَقَامَ هَذَا فَقَامَ الشُّؤْمُ وَالنَّكَدُ

فهذا الشعر وأمثاله لا يصدر عن رفض للقول بخلق القرآن، وإنما له بواعث أخرى دينية وسياسية. وقد هجا دُعيل الخليفة المتوكل الذي أنهى المخنة فقال (البحر الوافر)<sup>100</sup>:

وَأَسْتُ بِقَائِلٍ قَدْعًا وَلَكِنْ      لِأَمْرِ مَا تَعَبَّدَكَ الْعَبِيدُ!

وفي هجائه ابن أبي دُوَادٍ لا نجد معنى واحداً يدل على أن سبب الهجاء هو القول بخلق القرآن، وإنما أكثر هجائه بألفاظ جنسية بذينة مع تصغيره ومحاولة نفي نسبه والغضب منه وتهديده بقومه<sup>101</sup>، ولعل شوقي ضيف محق حين رأى فيه نزعة متأصلة إلى الشر لا يمكن تفسيرها بتشييعه لأهل البيت، وقد شك أبو العلاء المعري قديماً بتشيعه بسبب طبيعة هجائه، فأغلب الظن أن في نفسه طبعاً متأصلاً في هذا الاتجاه، ومما يرجح أن هجاءه لا يصدر عن نزعة شيعية أنه وقد على الخليفة العباسي هارون الرشيد ومدحه، وسافر إلى خراسان ومصر حيث والى العباسيين في كل منهما خزاعي مثله، وقد ولّاه كل منهما على منطقة، وأيضاً فقد هجا طاهر بن الحسين قائد المأمون وقاتل الأمين، وكان طاهر من موالي خزاعة قوم دُعيل، وقد هدّد دُعيل بهم الخليفة المأمون<sup>102</sup>؛ فكيف يفخر بطاهر الخزاعي وبمن قتل الأمين ويهدّد بهم المأمون ثم يهجو طاهراً نفسه؟ وأيضاً فإنه كان يتكسب من مديح آل علي رضي الله عنه، فقد نال من أهالي (قُم) أموالاً عظيمة اضطروا إلى تقسيطها له على سنوات؛ كل سنة خمسين ألف درهم مقابل الخلة التي خلعها عليه علي الرضا (ت 203هـ) وعشرة آلاف درهم من المأمون كان قد ضربها باسم علي الرضا؛ أخذها أهل (قُم) منه كل درهم بعشرة، ولو كان صادقاً لما ابتغى بدلاً بالخلة التي خلعها عليه علي الرضا بعد أن أشد قصيدته التائبة بحضرته في مجلس المأمون<sup>103</sup>، وأيضاً فإنه عمد إلى نقض قصيدة الكُميت الشيعي في هجاء أصوله القحطانيين، فنظم قصيدة في مثالب العدنانيين قوم الكُميت الأسدّي، «ولو أنه كان مخلصاً في تشييعه حقاً لأعلى صلة التشيع بينه وبين الكُميت على العصبية القبيلة، وخاصة أن الكُميت كان قد مات منذ زمن بعيد»<sup>104</sup>؛ فلا هو ترك طاهر بن الحسين الخزاعي مثله والذي هدّد الخليفة به فلم يهجه، ولا هو غفر للكُميت الشيعي مثله بل

98 عبد الكريم الأشتر، شعر دُعيل بن علي الخزاعي، (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط2، 1983/1403)، 262.

99 ابن كثير، البداية والنهاية، 128/11؛ الأشتر، شعر دُعيل، 116-115.

100 الأشتر، شعر دُعيل، 118.

101 الأشتر، شعر دُعيل، 75، 113-115، 261-259.

102 الأشتر، شعر دُعيل، 122-124.

103 الأشتر، شعر دُعيل، 78-88.

104 شوقي ضيف، تاريخ الأدبي العربي العصر العباسي الأول، (القاهرة: دار المعارف، ط16، دت)، 323، وأيضاً: 318-322.

نقض قصيدته عصبيةً، ولا هو حافظ على حُلة علي الرضا وعلى الدراهم المضروبة باسمه، بل باعها وقبض ثمنها مقسماً مؤثراً المال على سواه من آثار أهل البيت؛ وكلّ ذلك يُؤكّد أنّ الهجاء طبع متأصل فيه لا يسعه تركه، ولعله كابن الرومي الهجاء الذي ما ترك ممدوحاً مدحه إلا عاد وهجاه.

## ١.٢.٢. علي بن الجهم (ت 249هـ)

شاعر فُرشِيّ انتقل أجداده إلى خراسان بعد الفتح، ثم عاد أبوه الجهم إلى بغداد، وكان متدينًا فاضلاً، مطبوعاً مقتدرًا على الشعر عذب الألفاظ، وكان صديقًا لأبي تمام، وقد مدحا بعضيهما في شعرهما، ولم تنقطع أواصر الصلة والمحبة بينهما. وقد بدأ يشتهر شعره في زمن المأمون، وله قصيدة في تهنئة المعتصم بفتح عمورية، ولم يكن له إلا نتف قليلة في مدح الوائق، «هي أشبه بالأغاني والأنشيد قليلة عدد الأبيات قصيرة الأوزان، لا تدلّ على ارتياح نفس أو انشراح صدر، ولعلّ مردّ ذلك لشدة الوائق على أهل الحديث»<sup>105</sup>، حتى إذا صار المتوكّل خليفة برز شعر عليّ فيه، واختصّ به، وصار شاعره الذي يتحدث في جميع شؤونه؛ لانتصار المتوكّل للسنة ضدّ المعتزلة، وقد كان عليّ بن الجهم من السنة ومن أنصار أحمد بن حنبل، بل هو في الطبقة الأولى من طبقات الحنابلة<sup>106</sup>.

وكان عليّ يتعالى على الشعراء الآخرين من مثل البحرّي ومروان الأصغر وغيرهما، وكان ذلك سببًا في السعاية ضده لدى المتوكّل، تضافر إلى ذلك موقفه من المعتزلة والشيعية والنصارى، فجمع العداوات من حوله، وكانت سببًا في جفوة المتوكّل الذي أصغى إلى الواشين، فسجنه ونفاه إلى خراسان<sup>107</sup>. وقد كانت المدة التي قضاها في منادمة المتوكّل، وهي قرابة سبع سنين، مليئة بمدائحه فيه، وفي أكثرها حديث عن نصره الخليفة للدين ودوره في إيقاف المخنة وإعلاء السنة، ويظهر أنّ عليًّا كان يتطلّع إلى منقذ من هذه المخنة التي اشتدت وطأتها عدّد سنين، فكان المتوكّل هذا الأمل الذي يبحث عنه (البحر السريع)<sup>108</sup>:

قَالُوا أَتَاكَ الْأَمَلُ الْأَكْبَرُ      وَقَارَ بِالْمَلِكِ الْفَتَى الْأَزْهَرُ  
وَاقْتَسَتِ الدُّنْيَا جَمَالًا بِهِ      فَقُلْتُ قَدْ قَامَ إِذَا جَعْفَرُ

واستمرّ عليّ بن الجهم بمدح المتوكّل والثناء عليه وعلى أفعال في كلّ سانحة، ومن أشهر قصائد المديح قصيدته التي يُسهب فيها في بيان خطر المعتزلة وما كانوا يكيدونه لأهل السنة، وقد سماها الشاعر (الغراء السنيّة) ابتهاجًا بنصرة السنة على يد المتوكّل، يقول فيها<sup>109</sup>:

قَالَ وَكَيْفَ النَّاسُ عِنْدَ الْوَعَى      قُلْتُ أَتَاكَ النَّبَأُ الْأَكْبَرُ  
قَامَ وَأَهْلُ الْأَرْضِ فِي رَجْفَةٍ      يَخْبِطُ فِيهَا الْمُقْبِلُ الْمُدْبِرُ  
فِي فِتْنَةٍ عَمِيَاءَ لَا نَارَهَا      تَخْبُو وَلَا مُوقِدَهَا يَفْتُرُ  
وَالدِّينَ قَدْ أَشْفَى وَأَنْصَارُهُ      أَيَدِي سَبَا مُوعِدَهَا الْمُخْشَرُ

105 عليّ بن الجهم، ديوانه، عليّ بن الجهم، تج: خليل مرّدم بك، (بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، ط2، 1980/1400)، 11 من المقدمة.

106 ابن أبي يعلّى القاضى أبو الحسين محمد الفراء البغداديّ الحنبلّي، طبقات الحنابلة، تج: عبد الرحمن بن سليمان الغنّيم، (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة سنة على تأسيس المملكة، 1999/1419)، 123/2.

107 ابن الجهم، ديوانه، 11، 14 من المقدمة؛ شوقي ضيف، تاريخ الأدبي العربيّ العصر العباسي الثاني، (القاهرة: دار المعارف، ط12، 2001)، 261-259.

108 ابن الجهم، ديوانه، 26.

109 ابن الجهم، ديوانه، 73.

كُلُّ حَنِيْفٍ مِنْهُمْ مُسْلِمٌ لِلْكَفْرِ فِيهِ مَنَظَرٌ مُنْكَرٌ  
 إِمَّا قَتِيلٌ أَوْ أَسِيرٌ فَلَا يُرْثَى لِمَنْ يُقْتَلُ أَوْ يُوسَرُ  
 فَأَمَرَ اللَّهُ إِمَامَ الْهُدَى وَاللَّهُ مَنْ يُنْصُرُهُ يُنْصَرُ

فالشاعر يرى في الخليفة المتوكل أهلاً للتصدّي للخطر المستفحل في الأمة، وهو خطر كان كزلزلة أو زلجة شديدة أدت إلى فتنة عمياء تخبط خبط عشواء دونما فتور، حتى كاد الدين الصحيح يذتر تحت وطأة هذه المخنة. والشاعر يشير هنا إلى قصة فداء الأسرى الذين في أيدي الروم؛ إذ لم يكتف الوائق بامتحان المسلمين في العراق وغيرها من البلاد الإسلامية، وإنما قام أيضاً بامتحان أسرى المسلمين الذين وقعوا بيد أعدائهم، فمن أقر منهم بأن القرآن مخلوق وأن الله لا يرى في الآخرة فؤدي به وأطلق سراحه، ومن لم يقل بذلك فلا فداء له، ويكون جزاؤه البقاء أسيراً عند الروم!<sup>110</sup>

وبيّن ابن الجهم بعد ذلك أن الخليفة قد فوض الأمر إلى رب العالمين، وتوكل عليه، طالباً العون والنصر منه، من دون أن يلتفت إلى عدل عادل أو تثبيط متبسط في هذه المسألة، فهو قد عزم أمره متوكلاً على ربه، مستمداً منه الحول والقوة والتوفيق؛ ليعلي السنّة ويظهر الدين، فالله تعالى لا يعبد سراً خوفاً من سطوة المتحكّمين في دينه، وليس مثل الخليفة يُعدّر إن هو خذل الدين وأتاكل في نصرته، ثم يقول:

وَجَرَدَ الْحَقُّ فَأَشْجَى بِهِ مَنْ كَانَ عَنْ أَحْكَامِهِ يَنْفِرُ  
 وَانْفَضَّتِ الْأَعْدَاءُ مِنْ حَوْلِهِ كَحُمُرٍ أَنْفَرَهَا قَسْوَرُ  
 وَصَاحَ إِبْلِيسُ بِأَصْحَابِهِ حَلًّا بِنَا مَا لَمْ تَزَلْ تَحْدَرُ  
 وَاللَّهِ نُوْ أُمَّهَاتِنَا سَاعَةً مَا هَلَّلَ النَّاسُ وَلَا كَبَّرُوا  
 أَلَيْسَ قَدْ كَانُوا أَجَابُوا إِلَى أَنْ أَظْهَرُوا الشَّرْكَ كَمَا أَضْمَرُوا  
 وَأَظْهَرُوا أَنَّهُمْ قُدْرٌ قُدْرَةٌ مَنْ يَقْضِي وَمَنْ يَقْدِرُ  
 وَشَتَمُوا الْقَوْمَ الَّذِينَ ارْتَضَى بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ وَاسْتَكْبَرُوا  
 فَرَدَّهُمْ طَوْعًا وَكَرْهًا إِلَى أَنْ عَرَفُوا الْحَقَّ الَّذِي أَنْكَرُوا  
 وَوَأَقْبَلُوا مِنْ بَعْدِ مَا فَارَقُوا وَأَقْبَلُوا مِنْ بَعْدِ مَا أَدْبَرُوا

وفي هذه الأبيات يرمز بإبليس إلى ابن أبي دؤاد الذي قام بأمر المخنة وكانت له اليد الطولى فيها، ويروي المرزبانّي أن ابن أبي دؤاد لما سمع هذا الشعر أطرق وقال للشاعر: ما توهمت أن أحداً يجترئ على مثله<sup>111</sup>، وهنا يشير الشاعر إلى تنبّه المعتزلة على الخطر الذي حاق بهم بتولي المتوكل، في حين كانوا قد فرضوا مقاتلتهم قبله حتى كاد يخفى الدين الحق خوفاً من سطوتهم، حيث خضع الناس وأجابوهم بالقول بخلق القرآن وبما تجرّه عقائدهم من الشرك الناتج من نفي القدر وادعاء أن العبد هو خالق أفعاله، فكان أن أشركوا مع الله في القدرة والخلق. ولكن الخليفة المتوكل وقف ضدهم وأجبرهم طَوْعًا أَوْ كَرْهًا عَلَى الْكَفِّ عَمَّا أَسْرَفُوا فِيهِ، فهدأت الفتنة وظهر الحق.

110 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 100-101؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 6/17.

111 ابن الجهم، ديوانه، 75، حاشية 1.

وبفضل همة المتوكل وعزمه انتصر الدين وكفت المعتزلة عن الأقوال التي تخالفه، وقد جعل الشاعر محنة المعتزلة ردة ثانية فشت بين المسلمين، وبذلك جعل نصر المتوكل وقضائه على فتنة المعتزلة بمنزلة انتصار أبي بكر الصديق رضي الله عنه في حرب الردة، فكان أهلاً بالفخر وكان لزاماً على المسلمين الاعتراف له بالفضل في إعلاء السنة وعودة مجدها بعد خفاء، وفي ختام القصيدة يُسميها الشاعر بالعرء السنيّة التي يتلظى بها كل صاحب بدعة:

يَا أَعْظَمَ النَّاسِ عَلَى مُسْلِمٍ حَقًّا وَيَا أَشْرَفَ مَنْ يَفْخَرُ  
الرِّدَّةَ الْأُولَى تَنَى أَهْلَهَا حَزْمُ أَبِي بَكْرٍ وَلَمْ يَكْفُرُوا  
وَهَذِهِ أَنْتَ تَلَاْفِيْتَهَا فَعَادَ مَا قَدْ كَادَ لَا يُذْكَرُ  
فَاسْلَمَ لَنَا يَا خَيْرَ مُسْتَخْلَفٍ مِنْ مَعْشَرٍ مَا مِثْلُهُمْ مَعْشَرُ  
وَاسْمِعْ إِلَيَّ عَرَاءَ سُنِّيَّةٍ يَسْطَعُ مِنْهَا الْمِسْكُ وَالْعَنْبَرُ  
مَوْفَعَهَا مِنْ كُلِّ ذِي بَدْعَةٍ مَوْقِعُ وَسَمِ النَّارِ أَوْ أَكْثَرُ

وظلّ الشاعر يمدح الخليفة بنصرة السنة واقتدائه به، من مثل قوله وهو في السّجن (البحر المتقارب)<sup>112</sup>:

وَأَنْتَ بِسُنِّيَّتِهِ مُقْتَدٍ فِيهَا نَجَاثِكَ مِنْهُ عَدَا

ونجد حالين في علاقة علي بن الجهم مع ابن أبي دؤاد؛ يظهر في الأولى يواؤه ولا يُعاديهِ؛ فنراه مثلاً يستعطفه ليُكَلِّم المتوكل في شأنه حينما سُجِن (البحر الكامل)<sup>113</sup>:

يَا أَحْمَدُ بَنَ أَبِي دُوَادٍ إِنَّمَا تُدْعَى لِكُلِّ عَظِيمَةٍ يَا أَحْمَدُ  
بَلِّغْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَدُوْنَهُ حَوْضَ الْعِدَى وَمَخَاوِفَ لَا تَنْفَدُ

وكذلك نراه عندما فُجِحَ بقلق لسانه وينذر صياماً إن هو سُفِي (البحر البسيط)<sup>114</sup>:

أَرَفِدُ اللَّيْلَ مَسْرُورًا عَدِمْتُ إِذَا عَيْشِي وَأَحْمَدُ يَزْعَى لَيْلُهُ وَصَبَا  
اللَّهُ يَغْلُمُ أَنِّي قَدْ نَدَرْتُ لَهُ صِيَامَ شَهْرٍ إِذَا مَا أَحْمَدُ رَكِبَا

وفي الحال الثانية نجده ينقلب عليه ويُشعّ عليه لما كان عليه في أمر المِخْنَةِ، ويذكر ما كان منه مع الإمام أحمد بن حنبل فيقول (البحر الكامل)<sup>115</sup>:

يَا وَيْحَ أَحْمَدَ كَيْفَ غَيَّرَ مَا بِهِ غِشُّ الْخَلِيفَةِ وَالزَّمَانُ الْأَنْكَدُ  
هَذَا مِنَ الْمَخْلُوقِ كَيْفَ بِخَالِقِ لِعِقَابِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَوْعِدُ

112 ابن الجهم، ديوانه، 79، وأيضاً: 164.

113 ابن الجهم، ديوانه، 46.

114 ابن الجهم، ديوانه، 109.

115 ابن الجهم، ديوانه، 88.

مَلِكٌ لَهُ عَنَتِ الْوُجُوهُ تَخَشُّعًا      يَفْضِي وَلَا يُفْضَى عَلَيْهِ وَيُعْبَدُ  
لَمْ تُؤَلَّ أَيَّامَ الْإِمَامِ حَفِيفَةً      تُنْجِبُكَ مِنْ عَمْرَاتِهَا يَا أَحْمَدُ  
فَزَرَعْتَ شَوْوَمَا عِنْدَهُ فَحَصَدْتَهُ      وَكَذَا لَعْمَرِي كُلُّ زُرْعٍ يُحْصَدُ

وبعد أن طال عليه الفالج وقف الشاعر يستذكر سوء سيرة القاضي مع أهل السنة مظهرًا فرح المؤمنين بما أصابه جزاءً وفاقاً لما ارتكبه، فكم من مجالس علم أوقفها لا لشيء إلا لأن أصحابها لم يُوافقه على ضلاله، وكم من علماء من أهل السنة والمُحَدِّثِينَ ساق إلى السَّجْنِ ظَلَمًا، ولكنَّ الله لا ينسى عباده، فأذاقه العذاب والهوان معجلاً بمرضه ومؤخراً إلى يوم الفصل، وبات محبوساً في جسده لا يستطيع حراكاً، يقول (البحر الكامل)<sup>116</sup>:

لَمْ يَبْقَ مِنْكَ سِوَى خَيَالِكَ لَامِعًا      فَوْقَ الْفِرَاشِ مُمَهَّدًا بِوَسَادِ  
فَرَحْتُ بِمَصْرَعِكَ الْبَرِيَّةُ كُلُّهَا      مَنْ كَانَ مِنْهُمْ مُوقِنًا بِمَعَادِ  
كَمْ مَجْلِسٍ لِلَّهِ قَدْ عَطَلْتَهُ      كَيْ لَا يُحَدِّثَ فِيهِ بِالْإِسْنَادِ  
وَلَكَمْ مَصَابِيحٍ لَنَا أَطْفَأْتَهَا      حَتَّى نَحِيدَ عَنِ الطَّرِيقِ الْهَادِي  
وَلَكَمْ كَرِيمَةٍ مَعْشَرٍ أَرْمَلْتَهَا      وَمَحَدِّثٍ أَوْثَقْتَ فِي الْأَقْيَادِ  
إِنَّ الْأَسَارَى فِي السُّجُونِ تَفَرَّجُوا      لَمَّا أَتَتْكَ مَوَاصِبُ الْعُودَادِ  
وَعَدَا لِمَصْرَعِكَ الطَّيِّبُ فَلَمْ يَجِدْ      لِدَوَاءِ دَانِكَ حِيلَةَ الْمُزْتَادِ  
فَذُقِ الْهَوَانَ مُعْجَلًا وَمُؤَجَّلًا      وَاللَّهُ رَبُّ الْعَرْشِ بِالْمِرْصَادِ  
لَا زَالَ فَالْجِجْكَ الَّذِي بِكَ دَائِمًا      وَفُجِجْتَ قَبْلَ الْمَوْتِ بِالْأَوْلَادِ

وهو في موضع آخر يُسمِّي مذهبه الاعتزالي ويُرزي عليه ويصفه بالبدعة مع سخرية لاذعة، يقول (البحر الكامل)<sup>117</sup>:

يَا أَحْمَدُ بَنَ أَبِي دُوَادٍ دَعْوَةٌ      بَعَثَتْ إِلَيْكَ جَنَادِلًا وَحَدِيدًا  
مَا هَذِهِ الْبِدْعُ الَّتِي سَمَّيْتَهَا      بِالْجَهْلِ مِنْكَ الْعَدْلُ وَالتَّوَجِيدَا  
أَفْسَدْتَ أَمْرَ الدِّينِ حِينَ وَلَيْتَهُ      وَرَمَيْتَهُ بِأَبِي الْوَلِيدِ وَوَلِيدَا  
وَإِذَا تَرَبَّعَ فِي الْمَجَالِسِ خُلْتَهُ      ضَبْعًا وَخُلْتِ بَيْتِي أَبِيهِ فُرُودَا  
وَإِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا شَبَّهْتَهُ      شَرْفًا تَعَجَّلَ شُرْبُهُ مَرْوُودَا  
لَا أَصْبَحْتَ بِالْخَيْرِ عَيْنٌ أَبْصَرَتْ      تِلْكَ الْمَنَاحِرَ وَالتَّنَائِيَا السُّودَا

116 ابن الجهم، ديوانه، 128-129.

117 ابن الجهم، ديوانه، 125-126.

ومن خلال ما تقدّم نرى أنّ الشّاعر لم يُظهر العداء لابن أبي دُواد منذ تولّي المتوكّل الذي أنهى أمر المخنة؛ إذ لم ينقلب الخليفة نفسه على القاضي، وظلّ قاضيًا في بداية الأمر، ولم يُنكَل به الخليفة كما فعل بالوزير ابن الرّيات على الرغم من انتصاره لأهل السنة، ولا شك أنّ سبب ذلك هو دور ابن أبي دُواد في تولية المتوكّل الخلافة بدلًا من ابن الواثق الذي حاول ابن الرّيات توليته، وما دام أمر المخنة قد انتهى فلم يعد ابن أبي دُواد يُشكّل خطرًا حقيقيًا من ناحية العقيدة، وبقيت مكانته في النفوس من حيث كونه من رجال الدولة وأديبًا وجوادًا استطاع أيضًا كسب قلوب كثير من الناس لا بشدته بل بكرمه؛ ولذلك لم يكن غريبًا أن يبقى ممدوحًا لبعض الشعراء حتى وفاته وبعد مماته أيضًا.

بيد أنّ المخنة لم تكن لثنسى سريعًا، ولا سيّما أنّ المتوكّل أو سياسة الدولة بشكل عام لم تمارس الشدّة ضدّ المعتزلة كما كان المعتزلة يفعلون ضدّ مخالفهم حينما كانت السلطنة بأيديهم، ولم بغضب المتوكّل على ابن أبي دُواد ويصادر أمواله إلا سنة 237هـ كما ذكرنا في أمر المخنة أول البحث؛ أي بعد خمس سنين من توليه الخلافة وقبل ثلاث سنين فقط من وفاة ابن أبي دُواد، فكان بقاء الشخصيات التي كانت مؤثرة في المخنة سببًا لاستنكارها بسبب ما خلفته من مأساة شديدة قتلًا وتعذيبًا وسجنًا، ومن ثمّ كان هجاء ابن أبي دُواد وادّاءه وكان طبيعيًا أن يُرى مرضه انتقامًا من الله تعالى لدينه وللعلماء الذين ظلمهم. وحينما مدحه عليّ بن الجهمّ كان عليّ في السجن، فاستشفع به لعلّه يكلم المتوكّل في أمره فيُطلقه من السجن، ولكنّ ابن أبي دُواد لم يلتفت إليه ولا استماله مدحه ولا شفع له؛ وما ذاك إلا لمعرفة بعقيدة ابن الجهمّ السنيّة وأنّه ضدّ المعتزلة ممثّلة بابن أبي دُواد، وبسبب انصرافه عنه وعدم شفاعته له عند الخليفة فقد شمت به عليّ حينما أصيب بالفالج وهجاه<sup>118</sup>، وقد كان هجاؤه بعد أن طال مرضه، فلعلّه رآه قد غدا مغضوبًا عليه بعيدًا حقًا عن الخليفة ولن يستطيع له بعد ذلك ضررًا ولا نفعًا<sup>119</sup>.

### ٢.٢.٢. البُحْثَرِيّ (ت 284هـ)

هو أبو عبادة الوليد بن عبّيد الطائفيّ البُحْثَرِيّ، وُلد في مَنبِج قرب حلب، التقى بأبي تمام الطائفيّ في حمص فمدح شاعريّته وقربه ولزمه، واستفاد البُحْثَرِيّ في أثناء ذلك من وصيّة أستاذه أبي تمام في نظم الشعر، رحل إلى بغداد، ومدح الخليفة المتوكّل ووزيره الفتح بن خاقان وغيرهما من رجال الدولة، وشهد مقتل الخليفة ووزيره أمام عينيه سنة 247هـ. نظم البُحْثَرِيّ في مختلف فنون الشعر، وأجاد في الوصف أيما إجادة، ويقال لشعره (سلاسل الذهب) إشعارًا بجودته، ومن أشهر أشعاره قصيدته السبينيّة في وصف إيوان كسرى، وقصيدته في وصف بركة المتوكّل، وكذلك قصائده في الاعتذار إلى الفتح بن خاقان، وله مدائح كثيرة في المتوكّل؛ وما يهمنّا في هذا المقام هو ما تناوله فيها حول مسألة خلق القرآن، وسنرى أنّ المعاني التي تناولها في ذلك تقترب من معاني عليّ بن الجهمّ الذي لم يكن معه على وداد. بيّد أنّ موقف البُحْثَرِيّ لم يكن ثابتًا من هذه المسألة كما هي الحال عند عليّ بن الجهمّ؛ فقد رأينا عليًّا يمدح المتوكّل ويذمّ ابن أبي دُواد كثيرًا من دون أن يقول بمقالة المعتزلة في عهد الخلفاء السابقين الذين أخذوا الناس بالمخنة، فمدّح ابن الجهمّ كان عن عقيدة صادقة عبّر عنها في أشعاره، ولو لم يكن صادقًا لما كان مجبورًا على مدح المتوكّل لموقفه من المخنة ولوجّد سبيلًا ومعاني أخرى للمدح، وهي كثيرة. أمّا البُحْثَرِيّ فلم يكن كذلك؛ إذ يُروى عنه ما يدلّ على موافقته للقول بخلق القرآن في عهد الواثق، فقد قيل له: «ويحك! تقول في قصيدتك التي مدحت بها أبا سعيد [البحر الكامل]:

أَفَاقَ صَبِّ مِنْ هَوَى فَأَقِيَقَا      أَمْ خَانَ عَهْدًا أَمْ أَطَاعَ شَفِيَقَا  
يَرْمُونَ خَالِقَهُمْ بِأَفْبَحِ فَعْلِهِمْ      وَيَحْرَفُونَ كَلَامَهُ الْمَخْلُوقَا

118 الأصفهاني، كتاب الأغانى، 173/10، 183. بينما يقول أبو الفرج الأصفهاني إنّ عليّ بن الجهم يعتقد (الخشويّة) بدلًا من قوله (السنة) نراه يترحم على ابن أبي دُواد. يُنظر: (الأصفهاني، كتاب الأغانى، 173/10، 183/23). ومن المعروف أنّ أبا الفرج الأصفهاني (ت 356هـ) الأمويّ نسبًا هو شيعي المذهب.

119 ذكرنا قبل أنّ الفالج قد أصاب ابن أبي دُواد سنة 233هـ وأنه توفّي سنة 240هـ، وقد أجمعت المصادر على ذلك، غير أنّ ابن المرتضى في (طبقات المعتزلة) يذكر أنّه مات سنة 263هـ. وقد كرّر ابن كثير مرتين خطأ ذكره حول إصابته بالفالج وموته؛ إذ يذكر في أحداث سنة 233 أنّه فُجِح فيها وأنه توفّي بعد أربع سنين من ذلك، ثمّ يذكر وفاته في أحداث سنة 240هـ؛ أي بعد سبع سنين لا أربع، ويقول هنا مرّة ثانية أنّه فُجِح قبل موته بأربع سنين، وهذا التقدير بالسنتين الأربع لا يتناسب مع 233 و240. يُنظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 132/11، 153؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 48.

أصرت قدرياً معتزلياً؟ فقال: كان هذا ديني في أيام الوائق، ثم نزعت عنه في أيام المتوكل؛ فقلت له: يا أبا عبادة، هذا دين سوء يدور مع الدول»<sup>120</sup>. غير أن رواية البيت في الديوان على الشكل الآتي<sup>121</sup>:

يَرْمُونَ خَالِقَهُمْ بِأَفْبَحِ فَعْلِهِمْ وَيُحَرِّفُونَ كِتَابَهُ الْمَنسُوقَا

وليس فيه هنا صفة (المخلوق)؛ وعلى كل حال فإنّ البحريّ ترك هذا القول إن كان تلفظ به في عهد الوائق، وقد مدح المتوكل لدوره في وقف المِحنة والشدة التي أصابت المسلمين قبله، يقول (البحر الطويل)<sup>122</sup>:

أَمَا وَالَّذِي أَعْطَاكَ فَضْلاً وَبَسْطَةً عَلَى كُلِّ حَيٍّ وَاصْطَفَاكَ عَلَى الْخَلْقِ  
لَقَدْ سُسْتَنَا بِالْعَدْلِ وَالْبَدْلِ مُنْعِمًا وَعُدْتِ عَلَيْنَا بِالْأَنَاءِ وَالْبِرْفِقِ  
وَإِنَّا نَرَى سَيْمًا النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ وَسُنَّتَهُ فِي وَجْهِكَ الصَّاحِكِ الطَّلِقِ

وفي قصيدة أخرى يمدح المتوكل ويهجو ابن أبي ذؤاد كبير المعتزلة، يقول (البحر الوافر)<sup>123</sup>:

أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! لَقَدْ سَكْنَا إِلَى أَيَامِكَ الْغُرَّ الْحِسَانِ  
رَدَدْتَ الدِّينَ قَدْماً بَعْدَمَا قَدْ أَرَاهُ فِرْقَتَيْنِ تَخَاصَمَانِ  
فَقَصَمْتَ الظَّالِمِينَ بِكُلِّ أَرْضٍ فَأَضْحَى الظُّلْمَ مَجْهُولَ الْمَكَانِ  
وَفِي سَنَةِ رَمَتْ مُتَجَبِّرِيهِمْ عَلَى قَدَرٍ بِدَاهِيَةٍ عَوَانِ  
فَمَا أَبْقَتْ مِنْ ابْنِ أَبِي ذُوَادٍ سِوَى جَسَدٍ يُخَاطَبُ بِالْمَعَانِي  
تَعَرَّبَ بِإِرْتِبَاطِ الْجُرُزِ حَتَّى رَمَتْهُ فِي الْيَدَيْنِ وَفِي اللِّسَانِ  
وَمَا كَانَتْ غِدَاهُ زَمَانٌ يَشْرِي سَرَاطِينَ الصَّرَاةِ وَيَهْرُبَانِ<sup>124</sup>  
تَحَيَّرَ فِيهِ سَابُورُ بْنُ سَهْلٍ<sup>125</sup> وَطَاوَلَهُ وَمَنَاهُ الْأَمَانِي  
إِذَا أَصْحَابُهُ اصْطَبَّحُوا بِلَيْلٍ أَطَالُوا الْخَوْضَ فِي خَلْقِ الْقُرَانِ  
يُدِيرُونَ الْكُؤُوسَ وَهُمْ نَشَاوَى يُحَدِّثْنَا فُلَانٌ عَن فُلَانِ!

فالشاعر يرى في عهد المتوكل عهد الأمن والأمان الذي جعل الأيام حسنة غراء بما قام به من إنهاء الجدل بين السنة والمعتزلة وما جره ذلك من أمر المِحنة، والشاعر صريح في أنّ القائمين على أمر المِحنة كانوا ظلّمة استحقوا العقاب على

120 أبو بكر محمد بن يحيى الصّولي، أخبار البحريّ، تج: صالح الأشنر، (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1958/1378)، 123.

121 البُحْثَرِيّ، ديوان البحريّ، تج: حسن كامل الصّيرفيّ، (القاهرة: دار المعارف، ط3، دت)، 1454/3.

122 البُحْثَرِيّ، ديوانه، 1546/3.

123 البُحْثَرِيّ، ديوانه، 2292-2290/4.

124 السّراطين: جمع سرطان، وهو حيوان مائي، والصّراة اسم نهر بالعراق.

125 سابور بن سهّل: توفّي سنة 255هـ، طبيب نصراني، تقدّم عند المتوكل، من تصانيفه: كتاب الأقراباذين الكبير، كتاب قوى الأطعمة ومضارها

ومنافعها. ينظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1993/1414)، 747/1.



ما افترفه، ويذكر بعد ذلك رأس الفتنة ابن أبي دُوَاد الذي أصيب بالفالج فغداً روحاً محبوسة في جُذَّة هامة لا يستطيع الكلام، وانقلبت حاله إلى شرّ حال بعد أن كان يُطيل الحديث والجدال في خلق القرآن وتدور بينهم كؤوس الشراب في أثناء ذلك. ويُشير البحرّي هنا إلى مذهب المعتزلة في الخمر والنبيذ؛ فقد رواه أن شارب الخمر لا حدّ فيه، وزعم جعفر بن مُبَشِّر «أنّ إجماع الصحابة على حدّ شارب الخمر كان خطأ»<sup>126</sup>، وروى عمرو بن عبّيد عن الحسن البصريّ أنّ السكران من النبيذ لا يُجَدُّ، وقد كان عمراً هذا يكذب على الحسن، وقد كُذِّب في هذا الخبر عن الحسن، كما كُذِّب في خبر آخر عن الحسن من دون ذكر الأمر الذي يدور حوله هذا الخبر، فقال: «إنّما قلّنا هذا من رأي الحسن - يريد نفسه»<sup>127</sup>، وربّما وصف نفسه بالحسن هنا تمويهاً، أو أنّ الكلام ينبغي أن يكون: (من رأي الحسن)، فيصف رأيه بالحسن. وعلى كلّ حال فإنّ المعتزلة يُخالفون أهل السنة في حدّ شارب الخمر في جملة الأمور التي يُخالفون فيها.

### ٣.٢.٢. هجاء القاضي ابن أبي دُوَاد:

كما مدح الشعراء القاضي أحمد بن أبي دُوَاد لمنصبه وكرمه أو تأييداً لمذهبه وحسن أخلاقه مع كثير منهم، فإنّ كثيراً من الشعراء أيضاً قد هجوه، ولا سيّما بسبب مقالته بخلق القرآن، وقد يهجوّه من كان قد مدحه من قبل كما رأينا حين الحديث عن عليّ بن الجهم، ويروى أنّ أبا العتاهية (ت ~ 211هـ) قد هجاه بقوله (البحر البسيط)<sup>128</sup>:

لَوْ كُنْتُ فِي الرَّأْيِ مُتَسَوِّبًا إِلَى رَشْدٍ      وَكَانَ عَزْمُكَ عَزْمًا فِيهِ تَوْفِيقٌ  
لَكَانَ فِي الْفِقْهِ شُغْلٌ لَوْ قَبِعْتَ بِهِ      عَنَّا أَنْ تَقُولَ: كِتَابُ اللَّهِ مَخْلُوقٌ  
مَادًّا عَلَيْكَ وَأَصْلُ الدِّينِ يَجْمَعُهُمْ      مَا كَانَ فِي الْفِرْعِ لَوْلَا الْجَهْلُ وَالْمُوقُ

فأبو العتاهية يرى أنّ الكلام في خلق القرآن بدعة مستحدثة لا فائدة منها، ولو أنّ ابن أبي دُوَاد قد أراد الدّيانة حقّاً لكان اشتغل في أمور الفقه وما يفيد الناس من أمور دينهم، فما دام الدّين واحداً وذا أصل واحد فلن يكون الانشغال بمثل هذه المسألة إلا عن جهل وحمق. وقد كان أبو العتاهية يقول إنّ كلّ ما فعله العباد من خير وشرّ هو من الله تعالى، بخلاف قول المعتزلة، وله خبر حول ذلك في (الأغاني)، وسئل عن رأيه في خلق القرآن فعتمى الإجابة على السائل<sup>129</sup>. ويروى عن أبي حجاج الأعرابيّ أنه قال في ابن أبي دُوَاد (البحر الوافر)<sup>130</sup>:

نَكَسْتُ الدِّينَ يَا بَنَ أَبِي دُوَادٍ      فَأَصْبَحَ مَنْ أَطَاعَكَ فِي ارْتِدَادٍ  
رَعَمْتُ كَلَامَ رَبِّكَ كَانَ خُلُقًا      أَمَا لَكَ عِنْدَ رَبِّكَ مِنْ مَعَادٍ  
كَلَامَ اللَّهِ أَنْزَلَهُ بِعِلْمٍ      وَأَنْزَلَهُ عَلَى خَيْرِ الْعِبَادِ  
وَمَنْ أَمْسَى بِبَابِكَ مُسْتَضِيفًا      كَمَنْ حَلَّ الْفَلَاةَ بِغَيْرِ زَادٍ  
لَقَدْ أَطْرَفْتَ يَا بَنَ أَبِي دُوَادٍ      بِقَوْلِكَ إِنِّي رَجُلٌ إِيَادِي

126 الشَّهْرِسْتَانِي، الْمَلِكُ وَالتَّحْلِ، 60/1. وقد زعم الخياط المعتزليّ أنّ هذا القول كذب على جعفر. يُنظر: الخياط، الانتصار، 82.  
127 محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: عليّ محمد معوّض وعادل أحمد عيد الموجود وعبد الفتاح أبو سنة، (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1995/1416)، 329/5، 332.  
128 ابن كثير، البداية والنهاية، 141/11، 152. لم نجد الأبيات في ديوان الشاعر.  
129 الأصفهاني، كتاب الأغاني، 8/4، 9.  
130 ابن كثير، البداية والنهاية، 152/11.

ومثل هذا الهجاء لا يمكن أن يُؤثر في ابن أبي دُوَادٍ؛ إذ لا يعتمد على الحجّة والدليل لردّه عن بدعته، سوى ما في ذلك من القول إن الله قد أنزله بعلم، وفي ذلك ربط بين القرآن وعلم الله، فالقرآن من علم الله، وهذا يستلزم ألا يكون مخلوقاً. أما القول إن ابن أبي دُوَادٍ قد نكس الدين بمقالته هذه فإنه هو يعتقد عكس ذلك؛ إذ زُيِّنَ له عمله فرآه حسناً وظنّه صواباً، ولا بدّ من الحجّة لعلّه يعود إلى الحقّ. صحيح أنّ ابن أبي دُوَادٍ قد شهد مناظرات عدّة وسمع أدلّة كثيرة في هذه المسألة فلم يرجع عن مقالته، إلا أنّ ذلك لا يعني عدم جدوى المجادلة وبيان الحقّ، وقد عاد بعد ذلك أبو الحسن الأشعريّ عن القول بمقالة المعتزلة بعد أن بقي عشرات السنين يُجادل ويُنافح عنها حتى غدا إماماً عندهم. ولما امتدح أحد الشعراء ابن أبي دُوَادٍ بقوله (البحر الوافر)<sup>131</sup>:

رَسُولُ اللَّهِ وَالْخُفَاءُ مِنَّا وَمِنَّا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي دُوَادٍ

ردّ عليه آخر فهجاء قائلاً متبرئاً منه (البحر الوافر):

فَقُلْ لِلْفَاجِرِينَ عَلَى نَزَارٍ وَهُمْ فِي الْأَرْضِ سَادَاتُ الْعِبَادِ

رَسُولُ اللَّهِ وَالْخُفَاءُ مِنَّا وَتَبْرَأُ مِنْ دَعَايَ بَنِي إِيَادِ

وَمَا مِنَّا إِيَادُ إِذَا أَقَرَّتْ بِدَعْوَةِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي دُوَادِ

#### ٤.٢.٢. المُنُونُ الْعَقْدِيَّةُ

لا ريب أنّ المنظومات العلميّة تُسهم إسهاماً كبيراً في نقل المعارف وتثبيت حفظها، ويُمكننا أن نعدّها ملخّصات تعليميّة فريضة ووسائل تعليميّة لا تقلّ حدادته وفعاليّة عن كثير من وسائل التعليم الحديثة؛ إذ إنّ الغاية من الوسيلة التعليميّة إنّما هي إيصال المعلومة بأسهل طريقة وتمثّل المتلقّي لها، وتزيد المنظومات التعليميّة على ذلك بأنّها وعاء يستوعب العلم ويؤمّن استمراره عبر الزمن.

وقد شملت المنظومات العلميّة كلّ فنون العلم في الحضارة الإسلاميّة، فشملت العلوم الدنيويّة من عقيدة وتفسير وفقه وسيرة وفرائض وغيرها، وشملت العلوم اللغويّة من نحو وصرف وبلاغة وغروض وغيرها، كما شملت علومًا طبيعيّة واجتماعيّة كالطبّ والكيمياء والتجّوم والفلسفة والمنطق والحساب والهندسة والموسيقا وغيرها. ولعلّ أول منظومة كانت كتاب (فردوس الحكمة) لابن الخليفة الأمويّ الثاني خالد بن يزيد بن معاوية (ت 85هـ)، وهو أول نظم علمي، وكان موضوعه في الكيمياء، واحتوى أكثر من 2300 بيتاً<sup>132</sup>. ومن أوائل المنظومات أيضًا منظومة أبان بن عبد الحميد اللاهقيّ (ت 200هـ) الذي نظم كتاب (كليلة وديمثي) الذي نقله من الفارسيّة إلى العربيّة في نحو أربعة عشر ألف بيت، ومنظومة أبي العتاهية المزوجة التي سماها (ذات الأمثال)، وبلغت أربعة آلاف بيت.

وإذا كانت هذه المنظومات تخلو من عنصر الخيال والعاطفة، فتفقد بذلك عنصر الشعريّة وتبقى مجرد نظم ذي وظيفة تعليميّة فإنّ بعض المنظومات تستطيع في بعض أجزائها تجاوز هذا الأمر، ولا سيّما في المنظومات المتعلّقة بالعقيدة والسيرة والتفسير؛ فالعقيدة مثلاً تُخاطب أعمق مناطق الشعور الإنسانيّ، ولا نُخطئ إذا قلنا إنّها تُلبّي جانباً مهمّاً تفوق أهمّيته جانب العاطفة، وعندئذ تبدو بعض أبيات المنظومة تصويراً حقيقيّاً لشعور صاحبها وليست مجرد نظم علمي لا علاقة له بالنفس الإنسانيّة؛ إنّها في هذه الحالة لا تختلف عن أسمى النقاظ الشعريّة حين تتناول جانباً عقديّاً اختلفت فيه الآراء بين الفرق. ومن أشهر المنظومات الدنيويّة في عقيدة أهل السنّة ممّا نجد فيه حديثاً عن القرآن الكريم:

131 ابن كثير، البداية والنهاية، 141/11.

132 جلال شوقي، العلوم العقلية في المنظومات العربيّة، (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ط1، 1990)، 30.

الآيات	البحر	الناظم	اسم المنظومة	
33	الطويل	أبو بكر بن أبي داود الميِّسْتَانِي (ت 316هـ)	المنظومة الحائيّة في السنة	1
125	الطويل	شيخ الإسلام أحمد بن تَيْمِيَّة (ت 728هـ)	القصيدة الثّانِيَّة في القَدْر	2
16	الكامل	شيخ الإسلام أحمد بن تَيْمِيَّة	المنظومة اللاميّة	3
5842	الكامل	ابن قَيْمِ الجَوْزِيَّة (ت 751هـ)	الكافية الشّافية في الانتصار للفرقة الناجية	4
100	الرجز	ابن أبي العزّ الحنفيّ (ت 792هـ)	الأرجوزة المبنية في ذكر حال أشرف البريّة	5

وفي هذه المنظومات نجد حديثاً عن القرآن الكريم وعقيدة أهل السنّة في الاعتقاد به، يقول مثلاً ابن تَيْمِيَّة في المنظومة اللاميّة (البحر الكامل)<sup>133</sup>:

وَأَقُولُ فِي الْقُرْآنِ مَا جَاءَتْ بِهِ  
وَأَقُولُ قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ  
وَجَمِيعُ آيَاتِ الصِّفَاتِ أَمْرُهَا  
وَأَزِدُّ عَهْدَتَهَا إِلَى نَقَالِهَا  
وَأَيَّاتُهُ فَهُوَ الْكَرِيمُ الْمُنَزَّلُ  
وَالْمُصْطَفَى الْهَادِي وَلَا أَتَأَوَّلُ  
حَقًّا كَمَا نَقَلَ الطَّرَازُ الْأَوَّلُ  
وَأَصُونُهَا عَنْ كُلِّ مَا يَتَخَيَّلُ  
وَأَمَّا اسْتَدْلَلَّ يَقُولُ قَالَ الْأَخْطَلُ  
فَبِهَا لِمَنْ نَبَذَ الْقُرْآنَ وَرَاءَهُ

فأهل السنّة لا يقولون إلا أنّ القرآن هو كلام الله وقرآنه الكريم المنزّل، سمعه جبريل عليه السلام من ربّ العالمين، ونزل به من الله تعالى لا «من عين من الأعيان المخلوقة، ولا نزله من نفسه»<sup>134</sup>، وهو هذه الآيات المكتوبة في المصحف، ولا يحدّون ذلك إلى أقاويل أخرى من دون استناد إلى آية كريمة أو حديث شريف، والقول في الصّفات عندهم كذلك هو قول السلف الأوّل؛ من أمثال سفيان الثّوريّ وابن عُيَيْنَةَ وابن حنبل وابن المبارك وغيرهم؛ فالله تعالى مستوٍ على العرش كما أخبر تعالى بقوله: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)<sup>135</sup>، فالاستواء معلوم، والكيف مجهول غير معقول، فاستوى سبحانه كما ذكر، لا كما يخطر للبشر بحسب قول ابن حنبل<sup>136</sup>، والقول بالصّفات لا يعني مشابهة الخالق لخلق، وقول أهل السنّة صريح في ذلك، وينبذون من التشبيه. وإطلاق الصّفة على أكثر من شيء لا يعني التّشابه بينها؛ فالإنسان والحيوان يسمعان، ولا تشابه بينهما، بل لقد غدت في زماننا بعض الآلات الإلكترونيّة الجامدة تسمع الكلام وتترجمه إلى نصّ مكتوب أو تُعطي نتائج بحث عنه كما لو كُتِبَ كتاباً، فهل يُقال إنّ الآلة تُشبه الإنسان أو هي إنسان؟! وعندما يُقال (عالمٌ) و(شاعرٌ) مثلاً فإنّ العلماء والشّعراء متفاوتون في العلم والشعر، فلا شبه بينهما لازم من ناحية العلم والشعر؛ فاتّصاف الموصوفات بالصّفة ذاتها لا يعني التّشابه والاتّحاد، وقد بان ذلك في الإنسان والحيوان والجماد.

ويُشير ابن تَيْمِيَّة في البيت الأخير إلى مَنْ قال إنّ القرآن هو المعنى القائم بذات الله، الذي إذا عبّر عنه بالعربيّة كان قرآناً، وإذا عبّر عنه بالعبريّة كان تورا، وهو قول ابن كَلَّاب والأشعريّ وغيرهما<sup>137</sup>، وهم يستدلّون على ذلك بقول الشّاعر

133 أحمد بن عبد الله الحنبليّ المرادويّ، اللّاهي النّهية شرح لاميّة شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّة، تح: إيد القيسيّ، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2006/1427، 81-95).

134 المرادويّ، اللّاهي النّهية، 86.

135 طه: 5.

136 المرادويّ، اللّاهي النّهية، 104.

137 ابن أبي العزّ، شرح العقيدة الطّحاويّة، 173/1.

الأخطل التصراني (البحر الكامل)<sup>138</sup>:

### إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

والشاعر الأخطل (ت 92هـ) وإن كان ممن يُحتجّ به في اللغة لكونه عاش في عصر الاحتجاج فإن ذلك لا يعني الاحتجاج به في المعاني، ومن يقول ذلك يُثبت أنه جاهل بأصول اللغة العربية نفسها وجاهل بأساسيات العلم أيضًا؛ إذ لا يعني الاحتجاج بشيء ما أنه يُحتجّ به في كلّ مجال أو مكان، وإنما يُحتجّ به في ميدانه؛ وأيضًا فقد تحدّث النقاد قديمًا وحديثًا عن أوهام الشعراء وغيرهم في المعاني، بل ألف بعضهم كتابًا في ذلك؛ فقد صنّف أحمد تيمور باشا كتاب (أوهام شعراء العرب في المعاني)، وهذا معروف منذ العصر الجاهليّ وليس بمنكر، والمثل المشهور (استنوق الجمل) إنّما كان بسبب هذا الوهم في المعاني؛ إذ ذكر الشاعر الجاهليّ المتكلم الصُّبُعِيّ، وفي رواية المُسَيَّب بن عَلس، صفة (الصُّبُعِيّ) في وصف جمل، وهي بيمّة لا تُوسم بها إلا النوق خاصّة، فعابه ابن أخته الشاعر طرّفة بن العبد قائلًا: استنوق الجمل؛ إذ كانت هذه الصفة (الصُّبُعِيّ) خاصّة بالنوق دون الجمال، فضحك القوم و غضب المتكلم<sup>139</sup>. ومن ثمّ فإنّ الاحتجاج في اللغة خاصّ في استخدام الألفاظ والتراكيب في المقام الأوّل، أما المعاني فقد يقع الخطأ فيها من القدماء، ومن ثمّ لا تبقى حاجة إلى القول أيضًا إنّ الأخطل نصرانيّ ممن حرّفوا كلام الله فلا يُحتجّ به فيما له علاقة بالإسلام، ولا تبقى حاجة كذلك إلى الحديث عن اختلاف رواية البيت بين (إنّ الكلام) و(إنّ البيان).

وفي بعض المنظومات الدنيوية نجد شعريّة فذة لا تقلّ عن شعريّة كثير من الشعراء المعروفين، نجد ذلك مثلاً عند أبي طاهر البسّلفيّ (ت 576هـ) الذي نظم قصيدة بارعة في شرح عقيدته، وأجاد فيها أيما إجادة<sup>140</sup>، ولم تكن نظمًا جافًا لا رُواء فيه، بل أفاض عليها من معين نفسه، واسترسل في تصوير مشاعره وأرانه في الفرق المخالفة، ممّا يجعلها صورة من صور الهجاء قريبة من التفاضل الشعريّة على نحو ما هو معروف عند جرير والفرزدق، يقول البسّلفيّ في مطلعها (البحر الوافر):

دَعُونِي عَنْ أَسَانِيدِ الضَّلَالِ وَهَاتُوا مِنْ أَسَانِيدِ عَوَالِي  
رِخَاصِ عِنْدَ أَهْلِ الْجَهْلِ طُرًّا وَعِنْدَ الْعَارِفِينَ بِهَا عَوَالِي  
عَنْ أَشْيَاحِ<sup>141</sup> الْحَدِيثِ وَمَا رَوَاهُ إِمَامٌ فِي الْعُلُومِ عَلَى الْكَمَالِ

ومنذ المطلع نلحظ القوّة والعزم والحزم وازدراء أهل الضلال والفخر بأسانيد أهل الحديث العالية التي هي رمز لعلوّ السنّة وأهلها على ما سواها، وبذلك فقد جمع البيت الأوّل هجاءً وفخرًا وحامسةً واعتزازًا وثقةً بما لديه من عقيدة صحيحة سليمة متصلة السند. وقد شقّع هذا المطلع ببيت ثانٍ لا يقلّ عنه روعةً وبيانًا وارتفاع شأن، وإنّه لحكمةً بليغة تصلح للاستشهاد بها في كلّ مكان.

وبعد أن يُعدّد بعض أئمة الحديث والسنّة ينطلق إلى شرح عقيدته بشعر يصفه بأنّه كالسحر لا كالشعر، وحقًا هو شعر

138 الأخطل عياث بن غوث التغلبيّ، شعر/الأخطل، صنعة: السُّكْرِيّ، تح: فخر الدين قباوة، (دمشق - بيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ط4، 1996/1416)، 560. البيت في ذيل الديوان ممّا سُيب إلى الشاعر من رواية غير السُّكْرِيّ، وينقله محقّق الديوان من المصادر التي ورد فيها؛ من مثل (البيان والتبيين) للجاحظ و(شرح شذور الذهب) لابن هشام وغيرهما، وهو في أولهما غير منسوب للأخطل. يُنظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي ومطبعة المدني، ط7، 1998/1418)، 218/1؛ جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، اعتنى به: محمد أبو فضل عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ط1، 2001/1422)، 19.

139 المغضّل بن محمد الضُّبَيْثِيّ، أمثال العرب، قدّم له وعلّق عليه: إحسان عباس، (بيروت: دار الرائد العربيّ، ط2، 1983/1403)، 174.

140 الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، 1/904-903.

141 الأصل: عن أشياع، وقد نُقلت حركة الهجزة إلى الساكن قبلها وأسقطت الهجزة في اللفظ مراعاة للوزن، ونقل حركة الهجزة إلى الساكن قبلها معروف عن قراءة وُرّش، وهو أحد القراء المشهورين، وُلد سنة 110 هـ، وأخذ عن شيخه نافع. يُنظر: محمد فهد خاروف، المبيشر في القراءات الأربع عشرة، راجعه: محمد كريم راجح، (دمشق-بيروت: دار الكلم الطيّب، ط1، 2000/1420)، 82 و137. وأحكام التجويد ليست خاصة بالقرآن الكريم، بل هي للكلام العربيّ عمومًا، وهناك كثير من الضرورات الشعريّة الجائزة بحسب مقتضى الوزن، ومنها وصل همزة القطع.

مُجِيد فِي بَابِ الْهَجَاءِ وَالْإِنْتِصَارِ لِعَقِيدَتِهِ السُّنِّيَّةِ، يَقُولُ:

وَهَا أَنَا شَارِعٌ فِي شَرْحِ دِينِي      وَوَصَفِ عَقِيدَتِي وَخَفِيِّ خَالِي  
وَأَجْهَدُ فِي الْبَيَانِ بِقَدْرِ وَسْئِي      وَتَخْلِيصِ الْعُقُولِ مِنَ الْعَقَالِ  
بَشِغْرِ لَا كَشِغْرِ بَلْ كَسِخْرِ      وَلَفْظِ كَالشُّمُولِ بَلِ الشِّمَالِ  
فَلَا تَصْحَبْ سِوَى السُّنِّيِّ دِينَنَا      لِتَحْمَدَ مَا نَصَحْتِكَ فِي الْمَالِ  
وَجَانِبَ كُلِّ مُبْتَدِعٍ تَرَاهُ      فَمَا إِنَّ عِنْدَهُمْ غَيْرُ الْمُحَالِ  
وَدَعِ آرَاءَ أَهْلِ الرِّيْغِ رَأْسًا      وَلَا تَغْرُزْكَ حَذَلَةُ الرُّذَالِ

ثم يذكر كثيرًا من أئمة الاعتزال الذين ابتعدوا عن نهج السلف وقالوا ببدع مختلفة، ويهجوم بمعانٍ مختلفة، وممن هؤلاء معبد الجهني أول من قال بالقدر في البصرة، وواصل بن عطاء رئيس المعتزلة، وغيلان الدمشقي الذي قتله الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، والجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله القسري بالكوفة يوم الأضحى بأمر من الخليفة هشام، والجهم بن صفوان، وجعفر بن حرب من معتزلة بغداد، وبشر بن المعتيمر، وثمامة بن أشرس، وأبو الهذيل العلاف، والجاحظ وغيرهم من أئمة المعتزلة.

ولا بد لنا من وقفة مع قصيدة ابن قَيم الجوزية، وهي على البحر الكامل، وتبلغ عدّة أبياتها 5842 بيتًا، ففي هذه القصيدة فصل صاحبها وأسهب في الحديث عن القرآن الكريم وعن القول بخلقه وبيان اختلاف الفرق في ذلك، فتحدّث عن آراء المعتزلة والفلاسفة والقرامطة والاتحادية وغيرهم، وأجاب عن كثير من الشبه التي يُثيرونها حول القرآن، ومنها شبهة نفي اتّصاف الله تعالى بالكلام والفعل أرلًا، وقد استغرق حديثه عن القرآن الكريم أكثر من 400 بيت بدءًا من البيت 556 من القصيدة، ومنها قوله (البحر الكامل)<sup>142</sup>:

وَاللَّهُ رَبِّي لَمْ يَزَلْ مُتَكَلِّمًا      وَكَلَامُهُ الْمَسْمُوعُ بِالْأَدَانِ  
صِدْقًا وَعَدْلًا أَحْكَمَتْ كَلِمَاتُهُ      طَلَبًا وَإِخْبَارًا بِلَا نَفْصَانِ  
وَرَسُولُهُ قَدْ عَادَ بِالْكَلِمَاتِ مِنْ      لَدَغٍ وَمِنْ عَيْنٍ وَمِنْ شَيْطَانِ  
أَبْعُودُ بِالْمَخْلُوقِ حَاشَاهُ مِنَ الْإِ      إِشْرَاكِ وَهُوَ مُعَلِّمُ الْإِيمَانِ  
بَلْ عَادَ بِالْكَلِمَاتِ وَهِيَ صِفَاتُهُ      سُبْحَانَهُ لَيْسَتْ مِنَ الْأَكْوَانِ  
وَكَذَلِكَ الْقُرْآنُ عَيْنُ كَلَامِهِ الْإِ      مَسْمُوعٍ مِنْهُ حَقِيقَةٌ بَيِّنَانِ  
هُوَ قَوْلُ رَبِّي كُلُّهُ لَا بَعْضُهُ      نَفْطًا وَمَعْنَى مَا هُمَا خُلُقَانِ  
تَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَقَوْلُهُ      أَلْفُظٌ وَالْمَعْنَى بِلَا رَوْعَانِ

وهنا يُثبت ابن قَيم الجوزية أنّ ادعاء خلق القرآن يقود إلى الشرك بالله تعالى، إذ إنّ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد عاد بكلمات الله؛ فإذا كانت الكلمات مخلوقة فسيكون تعوُّد الرسول تعوُّدًا بالمخلوق لا بالخالق، والحقيقة أنّ كلام الله من صفاته تعالى، فهو لم يزل متكلمًا، والقرآن عين كلامه لفظًا ومعنى بلا جدال ولا تأويل.

142 أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قَيم الجوزية، الكافية الشافعية في الانتصار للفرقة الناجية، تح: محمد بن عبد الرحمن العريفي وآخرين، (مكة المكرمة: مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية ودار علم الفوائد، ط1، 1428هـ)، 188/1-189.

## خاتمة

تناول البحث ما قيل من شعر حول مسألة خلق القرآن التي كان قطب رحاها فرقة المعتزلة الكلامية دون سواها من الفرق القائلين بها؛ إذ بلغت معهم حين صاروا مقرّبين إلى السلطنة مبلغًا عظيمًا، حيث استطاعوا إقناع الخلفاء الثلاثة المأمون والمعتمد والوائق باعتناقها والدفاع عنها واضطهاد من يمتنع عن الإجابة والقول بها، وقد عُقدت مناظرات كان الهدف منها هو إجابة الطرف الثاني تحت التخويف بالتعذيب والقتل، وقد قام القاضي المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد بالدور الأكبر في ذلك، واستمرت الحال على هذه البُييرة مدة خمسة عشر عامًا بين 232-218هـ، ولم تنته إلا بتولي المتوكل الخلافة.

وإذا كانت كتب طريقات المعتزلة قد ذكرت أسماء شعراء بسبب ما دار في شعرهم مما يدل على اعتزالهم أو بسبب مدحهم رؤوس المعتزلة، ولا سيما أحمد بن أبي دؤاد فإن بعضهم لا يمكن عدّه منهم؛ إذ لا بدّ للمعتزلي عندهم من الاعتقاد بالأصول الخمسة مجتمعة، ولا يصحّ اشتراكه مع المعتزلة بأصل أو أكثر فحسب، ولذلك فلا يُمكن الرُّكون إلى القول إنّ أبا تمام كان من المعتزلة وإنّ مدح ابن أبي دؤاد في ثلاثة عشر موضعًا في ديوانه؛ إذ كانت مدائحه طلبًا للنوال غالبًا، ولم يذكر مذهب القاضي إلا مرة واحدة؛ وكذلك فإنّ دُعيلًا لا تدلّ أشعاره على اعتزاله، وقد ساق ابن المرتضى له شواهد في مدح آل البيت من دون الاستشهاد على اعتزاله، وإذا كانت المناطق الشيعية تميل إلى الاعتزال غالبًا فإنّ هذا لا يعني التّطابق بينهما، وقد هجا دُعيلًا القاضي ابن أبي دؤاد المعتزلي، كما هجا الخلفاء الثلاثة القائمين بأمر المخنة، ولكنّه في أشعاره أيضًا لا ينطلق من مخالفة لفكر المعتزلة أو للقول بخلق القرآن، وإنما تُفسّر بتشيّعه أو بطبعه المائل إلى الهجاء أصالةً، وأما تشيّعه فقد تشكك بعضهم فيه قديمًا وحديثًا، وُرُجِحَ أنّ دُعيلًا في أحسن الأحوال لم يكن مخلصًا في تشيّعه؛ إذ أثر المال على الخلة التي وهبها له عليّ الرضا، ونقض قصيدة الكُميت الشيعيّ مثلّه في الفحطانيّين قومه فهجا بدوره العدنانيّين قوم الكُميت بدافع العصبية القبليّة.

أما أبرز شعراء المعتزلة الذين تناولهم البحث ممّن ذكر خلق القرآن فكان الصّاحب بن عباد والشاعر الجمل، والصّاحب مقدّمٌ في ذلك؛ إذ لم يكن مدفوعًا إلى فكر المعتزلة والقول بخلق القرآن بمدح المعتزلة لاستجداء عطاياهم، بل كان هو نفسه من غليّة القوم ووزيرًا صاحب سلطة، وله مجالس تضمّ العلماء والأدباء، وكان يُجزل العطاء للشعراء، وكان الصّاحب شيعيًا ومعتزليًا في آن، ونجد في شعره تجليات كثيرة لمذهبه الشيعي والاعتزالي.

أما في الشعر المخالف لمسألة خلق القرآن فقد كان عليّ بن الجهم والبحريّ أبرز الشعراء لمعاصرتهم زمن المخنة، وشعر عليّ مقدّمٌ على شعر الثاني؛ إذ كان يصدر عن عقيدة صادقة في هذه المسألة، وكثيرًا ما يتناول نصره السنّة والقضاء على أمر المخنة في مدائحه في المتوكل، ولو لم يكن صادقًا لوجد معاني أخرى محيية إلى الخليفة يستطيع مدحه بها، كما أنّ عليًا كان قد قال بعض القصائد في المعتمد والوائق، ولكنّه لم يقل بقولهما في خلق القرآن ولا مدحهما بذلك، وما إنّ تولّى المتوكل الخلافة حتى رأى فيها أملًا كبيرًا في نصره الدّين.

وقد وقف البحث أيضًا عند بعض المُنون الدّينية التي نظمت العقيدة، وهي كثيرة، ولا تلتزم ببحر الرّجز، وإنّما نجد كثيرًا من البحور الأخرى؛ كالبحر الطويل والبسيط والكمال والوافر وغيرها، ونراها تُفرد مكانًا للحديث عن خلق القرآن، وكان من أشهرها وأكبرها قصيدة (الكافية الشّافية) لابن قِيم الجوزية، وقد بلغت هذه القصيدة 5842 بيتًا على البحر الكامل، تحدّث في أكثر من أربعمائة بيت عن مسألة خلق القرآن عند مختلف الفرق مُفيدًا الشّبهات التي يقول بها أصحابها ومدافعًا عن عقيدة أهل السنّة والجماعة. وتستحقّ هذه القصيدة وقفة مستقلة في بحث خاصّ بها.

وفي ختام البحث نلّفت النّظر إلى إمكانية التوسّع في دراسة هذا الشعر الخاصّ بمسألة خلق القرآن؛ فقد دُرست المسألة قديمًا وحديثًا دراسات نثرية فكرية وعقدية، ولكن لم تُفرد لها -فيما نعلم- دراسات حول الشعر الذي يدور حولها، ويُمكن التنقيب عن هذا الشعر في كتب التّراجم والتاريخ، إضافة إلى دواوين كثير من الشعراء، مع الوقوف عند المنظومات الدّينية التي يُمكن توسيع البحث فيها أيضًا ليشمل المنظومات الأشعرية وغيرها، ولا شكّ أيضًا أنّ ثمة أشعارًا كثيرة قيلت في مدح الإمام أحمد بن حنبل، وهو من أبرز من ثبت في المخنة نافيًا القول بخلق القرآن، فيمكن كذلك البحث في هذه الأشعار ودراستها.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## References/Kaynakça

- Dayf, Şevkî. *Târîhu 'l-Edebi 'l-Arabî el- 'Asru 'l- 'Abbâsî el-Evvel*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 16.baskı, ty.
- , *Târîhu 'l-Edebi 'l-Arabî el- 'Asru 'l- 'Abbâsî es-Sânî*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 12.baskı, 2001.
- ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed. *Emsâlu 'l-Arab*. kaddeme lehu: İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru'r-Râ'id el-Arabî, 2.baskı, 1403/1983.
- el-Ahtal, Ğiyâs b. Ğavs et-Tağlibî. *Şi'ru el-Ahtal*. san'at: es-Sukkerî. thk: Fahrüddîn Kabâve. Dımaşk– Beyrût: Dâru'l-Fikr ve Dâru'l-Fikr el-Mu'âsir, 4.baskı, 1416/1996.
- el-Aşkar, Ömer Süleymân Abdullah. *El- 'Akîdetu fi 'l-Lâh*. Ürdün–Ammân: Dâru'n-Nefâ'is, 12.baskı, 1419/1999.
- , *El-Kadâ'u ve 'l-Kadar*. Ürdün– Ammân: Dâru'n-Nefâ'is, 13.baskı, 1425/2005.
- el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mas'ûd. *Tefsîru 'l-Bağavî*. thk: Muhammed Abdullah en-Nimr, Osmân Cuma Damîriyye ve Süleymân Muslim el-Harş. Riyad: Dâru Taybe, 1411.
- el-Balhî, Ebu'l-Kâsım. Kâdî Abdulcebbar ve el-Hâkim el-Cuşemî. *Fadlu 'l-İ'tizâl ve Tabakâtu 'l-Mu'tezile*. thk: Fu'âd Seyyid. Beyrût: el-Ma'hadu'l-Elmânî li'l-Ebhâs eş-Şerkiyye ve Dâru'l-Fârâbî, 1.baskı, 1439/2017.
- el-Buhturî. *Dîvânü 'l-Buhturî*. thk: Hasan Kâmil es-Sayrafi. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 3.baskı, ty.
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *El-Bayânu ve 't-Tebyîn*. thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî ve Matba'atu'l-Medenî, 7.baskı, 1418/1998.
- el-Cuhenî, Mânî' b. Hammâd (İşraf, tahtîf ve murâce'a). *El-Mevsû'e el-Muyessere fi 'l-Edyâni ve 'l-Mezâhibi ve 'l-Ehzâbi 'l-İslâmiyye*. Riyad: Dâru'n-Nadveti'l- 'Âlemiyye, 4.baskı, 1420.
- el-Elûsî, Mahmûd Şukrî. *Es-Suyûfu 'l-Muşrike ve Muhtasarü 's-Savâ'iku 'l-Muhrike li Nasîruddîn Muhammed Hoca Nasrullah el-Hindî el-Mekkî*. thk: Mecîd el-Halîfe. Kâhire: Mektebetu'l-İmâmî'l-Buhârî, 1.baskı, 1429/2008.
- el-Esfahânî, Ebu'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn. *Kitabu 'l-Eğânî*. thk: İhsân Abbâs, İbrahim es-Sa'âfin ve Bekr Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdir, 1429/2008.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Alî bi İsmâ'îl. *Makâlâtu 'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu 'l-Musallîn*. thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kâhire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1.baskı, c1: 1369/1950, c2: 1373/1954.
- el-Eşter, Abdülkerîm. *Şi'ru Di'bil b. Alî el-Huzâ'î*. Dımaşk: Matbû'âtu Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye, 2.baskı, 1403/1983.
- el-Füzân, Sâlih. *Şerhu 'l-Manzûmeti 'l-Hâ'iyye fi 'Akîdeti Ehli's-Sunneti ve 'l-Cemâ'e li Ebî Bekr Abdullah b. Ebî Dâud es-Sicistânî*. thk: Âdil er-Rifâ'î ve 'İsâm el-Murrî. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1.baskı, 1428/2007.
- el-Ğâmîdî, Muhammed b. Sa'îd. *Ârâ'u eş-Şerîfi 'l-Murtadâ el- 'Akadiyye*. Yayımlanmamış doktora tezi. Suûdi Arabistân: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1433-1434.
- el-Ğâmîdî, Sâlih b. Ğarm. *El-Mesâ'ilü 'l-İ'tizâliyye fi Tefsîri 'l-Keşşâfi fi Dav'i Mâ Verede fi Kitâbi li'n-Tisâfi 'l-Ibni Muneyyir*. Hâ'il-Suûdi Arabistân: Dâru'l-Endelus, 1.baskı, 1418/1998.
- el-Hafnî, Abdulmun'im. *Mevsû'etu 'l-Firaki ve 'l-Cemâ'âti ve 'l-Mezâhibi 'l-İslâmiyye*. Kâhire: Dâru'r-Raşâd, 1.baskı, 1413/1993.



- el-Hamavî, Yâkût. *Mu'camu'l-Udebâ'*. thk: İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1993.
- el-Hayyât, Abdurrahîm b. Muhammed el-Mu'tezilî. *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddi alâ İbni'r-Revendî el-Mulhid*. thk: Nibirc. Kâhire–Beyrût: Mektebetu'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb ve Evrâk Şarkıyye, 2.baskı, 1413/1993.
- el-Hûfî, Ahmed Muhammed. *Ez-Zemahşerî*. Kâhire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1.baskı, 1386/1966.
- el-Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Misrî. *Kitabu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*. thk: Rufun Gust. Beyrût: Matba'atu'l-Âbâ'i'l-Yesû'ıyyîn, 1908.
- el-Merdâvî, Ahmed b. Abdullah el-Hanbelî. *El-Leâli'u el-Behıyye Şerhu Lâmiyyeti Şeyhi'l-İslâmi İbni Teymiyye*. thk: İyâd el-Kaysî. Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1.baskı, 1427/2006.
- el-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed, *Mecma'u'l-Emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammediyye, 1374/1955.
- er-Râfî'î, Mustafâ Sâdik. *Târihu Âdâbi'l-Arab*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. baskı. 1421/2000.
- er-Râğib el-Esfahânî, Ebu'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed. *Muhâdarâtu'l-Udebâ' ve Muhâvarâtu's-Şu'arâ'i ve'l-Bulağâ'*. thk: Ömer et-Tabbâ'. Beyrût: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1.baskı, 1420/1999.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İbek. *El-Vâfi bi'l-Vefeyât*. 'İtinâ': Vidâd el-Kâdî. Beyrût: el-Cem'ıyyetu'l-Elmâniyye li'l-Bahsi'l-İlmî, 2.baskı, 1411/1991.
- es-Sâmerrâ'î, Fâdil Sâlih. *Ed-Dirâsâtu'n-Nahviyyetu ve'l-Luğaviyyetu 'İnde'z-Zemahşerî*. Bağdâd: Matba'tu'l-İrşâd, 1390/1971.
- es-Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Ahbâru'l-Buhturî*. thk: Sâlih el-Eşter. Dımaşk: Matbu'ât el-Mecma'i'l-İlmî el-Arabî, 1378/1958.
- , *Şerhu's-Sûlî li Dîvânî Ebî Temmâm*. thk: Halaf Reşîd Nu'mân. Irak: Vizâretu'l-İ'lâm ve's-Sekâfe, c1: 1977, c2: 1978, c3: 1982.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Fath Muhammed b. Abdulkeim. *El-Milelu ve'n-Nihel*. harracehu: Muhammed b. Feth Bedrân. Mısır: Mektebetu'l-Enclü el-Misriyye, 2.baskı, 1375/1956.
- eş-Şerifu'l-Murtadâ, Alî b. el-Hüseyin. *Emâli el-Murtedâ Ğururu'l-Fevâ'id ve Dururu'l-Kelâ'id*. thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1.baskı, 1373/1954.
- et-Tabarî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Tabarî*. thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Hecer li't-Tibâ'e ve'n-Naşr ve't-Tevzî', 1.baskı, 1422/2001.
- et-Tevhidî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed. *Ahlâku'l-Vezîreyn*. thk: Muhammed b. Tavît et-Tancî. Beyrût: Dâru Sâdir, 1412/1992.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. thk: Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1411/1991.
- , *Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. thk: Alî Muhammed Mu'avvad, Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Abdulfattâh Ebû Sinne. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.baskı, 1416/1995.
- , *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. thk: Hassân Abdulmannân. Lübnân: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 2004.
- ez-Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsim Mehmûd b. Ömer. *El-Mustaksâfi Emsâli'l-Arab*. İsrâf: Muhammed Abdulmu'îd Hân. Haydarâbâd ed-Deken–Hindistan: Mektebetu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1.baskı, 1381/1962.
- , *Dîvânü Cârî'l-Lâh Ez-Zemahşerî*. Şerh: Fâtıme Yûsuf el-Hiyemî. Beyrût: Dâru Sâdir, 1429/2008.
- , *Rebî'u'l-Abrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr*. thk: Abdulemîr Muhennâ. Beyrût: Mu'essesetu'l-A'lâmî li'l-Matbû'ât, 1.baskı, 1412/1992.



- , *Tefsîru'l-Keşşâf*. itnâ bih: Halil Me'mûn Şihâ. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 3.baskı, 1430/2009.
- Hâcî Halife, Mustafâ b. Abdullah (Kâtib Çelebî). *Keşfu'z-Zunûn An Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, ty.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *El-Muyesseru fi'l-Kirâ'ati'l-Arba'a 'Aşre*. râce'ahu: Muhammed Kureyyim Râcih. Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Kalimi't-Tayyib, 1.baskı, 1420/2000.
- İbnu Abbâd, es-Sâhib. *Dîvânu es-Sâhib b. Abbâd*. Şerh: İbrahim Şemsuddîn. Beyrût: Mu'essesetu'l-A'lâmî li'l-Matbû'ât, 1.baskı, 1422/2001.
- İbnu Asâkir, Alî b. el-Hüseyn. *Târihu Medîneti Dimaşk*. thk: Muhibbuddîn Ömer b. Ğarâme el-Amrevî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1.baskı, 1417/1997.
- İbnu Ebî Ya'lâ, Kâdî Ebu'l-Hüseyn Muhammed. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk: Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn. Riyad: el-Emâne el-Âmme li'l-İhtifâl bi Murûr Mi'ti Sene alâ Te'sisi'l-Mamleke, 1419/1999.
- İbnu Ebi'l-İzz, Kâdî Alî b. Alî ed-Dimaşkî. *Şerhu'l-'Akîde et-Tahhâviyye*. thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî ve Şu'ayb el-Ernâ'ût. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 2.baskı, 1411/1990.
- İbnu Hallikân, Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-A'Yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zaman*. thk: İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdir, 1968.
- İbnu Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf. *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab*. İtenâ bih: Muhammed Ebu'l-Fadl Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, 1.baskı, 1422/2001.
- İbnu Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *El-Kâfiye eş-Şâfiye fi'l-İntisârî li'l-Firkati'n-Nâciye*. thk: Muhammed b. Abdurrahman el-'Ureyfî vd. Mekke el-Mukerreme: Mu'essesetu Süleyman b. Abdulazîz er-Râcihî el-Hayriyye ve Dâru İlmi'l-Fevâ'id, 1.baskı, 1428.
- İbnu Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâ'il. *El-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk: Alî Ebû Zeyd Ebû Zeyd vd. râce'ahu: Abdulkadir el-Ernâ'ût ve Beşşar 'Avvâd Ma'rûf. Dimaşk-Beyrût: Dâru İbnu Kesîr, 1436/2015.
- İbnu Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *El-İhtilâfu fi'l-Lafzi ve'r-reddi ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Muşebbihe*. Kaddame lehu: Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer. Riyad: Dâru'r-Râye, 1.baskı, 1412/1991.
- İbnu Nubâte, Cemâluddîn el-Masrî. *Serhu'l-'Uyûn fi Şerhi Risâreti ibni Zeydûn*. thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kâhire: Dâru'l-Fikr el-Arabî ve Matba'atu'l-Medenî, 1383/1964.
- İbnu Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Abdulhalîm. *El-Cevâbu's-Sahîh li Men Beddele Dîne'l-Mesîh*. thk: Alî b. Hasan Nâsir, Abdulazîz b. İbrahim el-Askar ve Hamdân b. Muhammed el-Hamdân. Riyad: Dâru'l-Âsime, 2.baskı, 1419/1999.
- İbnu'l-Cehm, Alî. *Dîvânu Alî b. el-Cehm*. thk: Halil Merdem Bek. Beyrût: Menşûrât Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 2.baskı, 1400/1980.
- İbnu'l-Esîr, 'İzzuddîn Alî b. Ebi'l-Kerem. *El-Kâmilu fi't-Târih*. thk: Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2012.
- İbnu'l-Murtadâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtu'l-Mü'tezile*. thk: Sûsenneh Dîweld-Wilzar. Beyrût-Wiesbaden: Franz Steiner ve el-Matba'atu'l-Kâsûlikiyye, 1380/1961.
- İslâm Web Sitesi*, 12/04/2017: <https://cutt.us/g3Pi2>. Accessed: 02/11/2021.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemi'l-Mü'ellifîn*. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1.baskı, 1414/1993.
- Nâcî, Hilâl. "Dîvânu en-Nâşî'i'l-Ekber Abdullah b. Muhammed el-Enbârî el-Kısm el-Evvel". *El-Mevred*. 11(1), Bahar 1982: 89-104.
- , "Dîvânu en-Nâşî'i'l-Ekber Abdullah b. Muhammed el-Enbârî el-Kısm el-Hâmis". *El-Mevred*. 12(1),

Bahar 1983: 57-78.

-----, "Dîvânu en-Nâşi 'i'l-Ekber Abdullah b. Muhammed el-Enbârî el-Kısm es-Sânî". *El-Mevred*. 11(2), Yaz 1982: 61-78.

Şevkî, Celâl. *El-'Ulûmu'l-'Aklîyye fi'l-Manzûmâti'l-Arabîyye*. Kuveyt: Mu'essesetu'l-Kuveyt li't-Tagaddumi'l-İlmî, 1.baskı, 1990.

Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-Arabîyye*. Eşrafe aleyhi: Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Hilâl, ty.

Zu'r-Rumme, Ğaylân b. 'Ukbe el-'Adevî. *Dîvânu Zi'r-Rimme*. Şerh: Ebû Nasr el-Bâhilî. thk: Abdulkuddûs Ebû Sâlih. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 3.baskı, 1414/1993.

## التحديات التي يواجهها الطالب في تنمية مهارة الاستماع، والتغلب عليها (في تعليم العربية للناطقين بغيرها)

### (Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretirken) Öğrencilerin Dinleme Becerisini Geliştirmede ve Üstesinden Gelmede Karşılaştıkları Zorluklar

#### Challenges That Students Face in Developing and Overcoming Listening Skill (In Teaching Arabic to Non-Native Speakers)

Dalia ABDELGAWAD<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Istanbul 29 Mayıs University, Academy of Foreign Languages, Istanbul, Turkey

ORCID: D.A. 0000-0001-5960-9302

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Dalia ABDELGAWAD (Lecturer),  
Istanbul 29 Mayıs University, Academy of Foreign Languages, Istanbul, Turkey  
E-posta: dahassan@29mayis.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 17.11.2021

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
03.01.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
06.01.2022

**Kabul/Accepted:** 02.02.2022

**Online Yayın/Published Online:** 28.02.2022

**Atf/Citation:** Abdelgawad, Dalia. "Challenges That Students Face in Developing and Overcoming Listening Skill (In Teaching Arabic to Non-Native Speakers)". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 51-65.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1025144>

#### ملخص

هناك عوامل مؤثرة تجعل التواصل للطالب الأجنبي المتحدث باللغة التي يتعلمها؛ تحدياً له في عملية التعلم، وتحدياً للمعلم للتغلب عليها. ومساعدة الطالب على تخطيها، ومعالجتها، واستخدام الأساليب المناسبة لمواجهتها هو الهدف الرئيس من هذا المقال. ويهدف هذا المقال إلى عرض مجموعة من التحديات التي يواجهها كلا من المعلم والطالب في تنمية مهارة الاستماع، وفهم المسموع في تعليم اللغة العربية كلغة أجنبية، وكيفية التغلب عليها من خلال بعض الحلول المقترحة التي يمكن للمعلم والطالب الاستعانة بها في تنمية فهم الاستماع، وتنمية الوعي حول تعليمات الاستماع. ورفع كفاءة المعلم في صف الاستماع. وتعد عملية الاستماع في مجال تعليم اللغات الأجنبية عملية معقدة، وهي ذات أهمية بالغة في تطوير كفايات دارس اللغة العربية كلغة أجنبية. ويستخدم المستمعون كلاً من المعالجات التصاعديّة (المعرفة اللغوية)، والتنزليّة (المعرفة السابقة) للفهم. ويمكن للمعلم مساعدة الطلاب على تطوير استراتيجيات سليمة للفهم من خلال نهج عملي لتدريس الاستماع. ومما لا شك فيه أن معرفة سياق نص الاستماع والغرض منه؛ يقلل بشكل كبير من عبء الاستيعاب والفهم. وهذا بدوره يساعد الطلاب على تعلم كيفية الاستماع وتطوير المعرفة لديهم؛ من خلال الاستراتيجيات المعرفية، وما وراء المعرفة المناسبة للنجاح في فهم الاستماع وتنمية تلك المهارة. وختاماً فإن هذا المقال يهدف إلى عرض بعض هذه التفاصيل حول الاستماع وما يجعل الاستماع صعباً؛ من خلال توفير فهم عملي لهذه الصعوبات؛ وكيفية التغلب عليها.  
**الكلمات المفتاحية:** الاستماع - فهم المسموع - الاستراتيجية - استراتيجيات الاستماع.

#### öz

Yabancı öğrencinin dil öğrenme sürecinde iletişimi, gerek kendisi için bir zorluk haline getiren gerekse öğretmen için üstesinden gelmesini gerekli bir zorluk haline getiren, etkili ve belli faktörler vardır. Bu makalenin temel amacı, öğrencinin bu sürecin üstesinden gelmesine, meseleyi ele almasına ve yüzleşmek için uygun bir yöntem kullanmasına yardımcı olmaktır. Çalışma bu bağlamda, yabancı dil olarak Arapça öğretiminde dinleme becerisini geliştirmede ve dinlediğini anlamada hem öğretmenlerin hem de öğrencilerin karşılaştıkları birtakım zorlukları ele almayı, dinlediğini anlama ve dinleme yönergeleri

hakkında farkındalık geliştirmeyi, öğretmenlerin ve öğrencilerin kullanabileceği bazı öneriler ve çözümler sunmayı ve dinleme derslerinde öğretmenin verimliliğini artırmayı amaçlamaktadır. Yabancı dil öğretimi alanında dinleme süreci, karmaşık bir süreçtir ve yabancı dil olarak Arapça öğrenen öğrencinin yeterliliklerini geliştirmede önemli bir yere sahiptir. Aslında, dinleyici anlamak için hem artan (dil bilgisi) hem de azalan (ön bilgi) süreçlerini kullanmaktadır. Öyle ki öğretmen, dinleme dersinde bilimsel bir metotla öğrencilerin dinlediğini anlaması için uygun stratejiler geliştirmelerine yardımcı olabilir. Kuşkusuz, dinleme metninin bağlamını ve amacını bilmek, anlama ve kavrama zorluğunu önemli ölçüde azaltmaktadır. Bu da öğrencilerin, dinlediğini anlamada ve bu beceriyi geliştirmede başarılı olmak için uygun bilişsel ve üst bilişsel stratejiler geliştirmelerine ve ilerlemelerine yardımcı olmaktadır. Son olarak bu makale, dinleme ve dinleme sürecini neyin zorlaştırdığını ve nasıl üstesinden gelineceği ile ilgili bazı ayrıntıları, bu zorlukların pratikteki karşılıklarını sunarak göstermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Dinleme, Dinlediğini Anlama, Strateji, Dinleme Stratejileri

#### ABSTRACT

Communication for the foreign learner's speaking and listening skills in the language he is learning is influenced by a number of elements. A learning obstacle for him and a problem for the teacher to conquer. The major goal of this article is to assist the learner in overcoming it, becoming comfortable with it, or handling it, and using an acceptable way to address it. This article aims to present a set of challenges that both teachers and students face in developing listening skills and understanding listening in the context of teaching Arabic as a foreign language, as well as how to overcome them, through some suggested solutions that teachers and students can use in developing listening comprehension and developing awareness of listening instructions. Also raising the efficiency of the teacher in the listening class. Listening is a complex process in the field of foreign language instruction, and it is crucial in the development of a student's skills in Arabic as a foreign language. Listeners understand by using both ascending (language knowledge) and descending (previous knowledge) processes. The teacher can help students develop suitable strategies for listening comprehension through a hands-on approach for teaching listening. Undoubtedly, knowing the context and purpose of the listening text remarkably reduces the burden of understanding and acquiring this skill over time with proper practices. This in turn helps them learn how to listen and develop their knowledge. To succeed in understanding and developing listening skills, use suitable cognitive and metacognitive strategies. Finally, by providing a practical grasp of these challenges and how to overcome them, this essay tries to explain some of these specifics regarding hearing and what makes listening difficult.

**Keywords:** Listening, Listening Comprehension, Strategy, Listening Strategies

#### EXTENDED ABSTRACT

Some foundations and principles influence a foreign student's communication, speaking, and listening in the language he is learning, and these foundations and principles are a challenge for the student to overcome in the learning process, as well as a challenge for the teacher to help the student become familiar with them and use appropriate methods to confront them. The point is to show some of these details about listening and what makes listening difficult. It is also to provide a practical understanding so that the teacher can recognize what students are going through when they learn Arabic as a foreign language, which in itself can be a frustrating emotionally, and mentally exhausting experience. Some speakers speak very quickly, some speak with very difficult accents, some use unfamiliar words, and some use unclear gestures.

## I. Problem statement

A sense of the current research problem appeared through

1- The personal experience of the researcher, who started in the field of teaching Arabic to non-native speakers of Arabic in 2005. Throughout her educational career, the researcher observed that learners struggle with understanding listening while progressing in other language skills; this indicates the existence of a problem that warrants research and study.

2- Examining a set of studies and research that dealt with teaching Arabic to non-Arab students, many studies and research have confirmed the existence of a real problem for students in understanding listening.

3- Oral exams and interviews were conducted by the researcher with a large number of students of different nationalities and ages in the oral exams.

4- Personal interviews were conducted by the researcher with several teachers and experts in the field of teaching Arabic as a foreign language during various conferences and seminars.

## II. Identify the problem (Approach)

The research problem is determined by the difficulties encountered by students and teachers in developing their listening skills in Arabic language classes for non-native speakers, as well as the lack of use of modern strategies in developing their listening skills, which necessitates modern solutions, means, and techniques; closer to reality and within everyone's reach to develop the skill of listening and comprehension of listening. To address this problem, the research attempts to answer the following main question:

What are the challenges faced by the teacher and the student in the classroom in understanding listening and developing this skill, and how to overcome it?

The following questions are derived from this main question:

1. What challenges does the student face in understanding listening?
2. What challenges does the teacher face in teaching listening?
3. What makes listening easy for a student?
4. What makes teaching listening easy for a teacher?
5. What is the listening class like?

## III. Research aims

The current research aims to:

1- Outlining the difficulties encountered by both the teacher and the student in developing the skill of listening and understanding listening in the context of teaching Arabic to non-native speakers in the classroom.

2- Ways to overcome these challenges for the teacher and the student in the non-native Arabic language teaching class.

#### IV. Importance of research

This study benefits the field of teaching Arabic to non-native speakers; it assists teachers in overcoming problems with teaching listening and provides strategies to help them improve their performance. Students benefit from the suggested strategies as well; it helps them develop self-confidence, comprehension, and listening skills, as well as guidance and counseling skills, good follow-up, and objectivity.

#### V. Terms

1- Listening is “a process in which the listener perceives auditory stimuli produced by the speaker or a recorded audio track and attempts to interpret the meaning of the presented speech.”<sup>1</sup>

2- Listening comprehension is “the process of understanding discourse presented in first and second languages.”<sup>2</sup>

3- Strategy is “a specific method, tactic, or procedure that language users use to deal with potential problems.”<sup>3</sup> Strategy is also often defined as a conscious, goal-driven attempt to facilitate a learning task.<sup>4</sup>

4- Listening strategies are “a conscious plan for dealing with incoming speech especially when the listener knows they must compensate for incomplete input or partial understanding.”<sup>5</sup>

---

1 J. C. Richards & R. Schmidt, *Longman Dictionary of Language Teaching & Applied Linguistics*, London: Longman/Pearson Education, (2010), 344.

2 Richards & Schmidt, *Longman Dictionary of Language Teaching & Applied Linguistics* 346.

3 L. McKenna et al. “Listening and communication styles in nursing students,” *Journal of Nursing Education and Practice*, (2014), Vol. 4, No. 11, 50–58.

4 A. U. Chamot, “Issues in language learning strategy research and teaching,” *Electronic Journal of Foreign Language Teaching*, (2004), Vol. 1, No. 1, 14–26.

5 Chamot, “Issues in language learning strategy research and teaching,” 14–26

## مدخل البحث

هناك أسس ومبادئ تؤثر على تواصل الطالب الأجنبي تحدثا واستماعا باللغة التي يتعلمها، وهذه الأسس والمبادئ تعتبر تحديا للطالب في عملية التعلم، وتحديا للمعلم للتغلب عليها، ومساعدة الطالب على التألف معها واستخدام الأساليب المناسبة لمواجهتها. والهدف من عرض بعض هذه التفاصيل حول الاستماع وما يجعل الاستماع صعباً؛ هو توفير فهم عملي حتى يتمكن المعلم من التعرف على ما يمر به الطلاب عندما يتعلمون اللغة العربية كلغة أجنبية. والتي يمكن أن يكون التواصل بحد ذاته تجربة محبطة ومرهقة عاطفياً وعقلياً. فيتحدث بعض المتحدثين بسرعة كبيرة، ويتحدث البعض بلهجات شديدة الصعوبة، ويستخدم البعض كلمات غير مألوفة والبعض يستخدم إيماءات غير واضحة.

### أولاً: الإحساس بالمشكلة

ظهر الإحساس بالمشكلة البحث الحالي من خلال

- 1- الخبرة الشخصية للباحثة التي بدأت في مجال تعليم اللغة العربية لدارسي اللغة العربية غير الناطقين بها منذ عام 2005. فقد لاحظت الباحثة خلال مسيرتها التعليمية العملية أن الدارسين يعانون في فهم الاستماع، في حين تقدمهم في المهارات اللغوية الأخرى؛ مما يدل على وجود مشكلة تستحق البحث والدراسة.
- 2- الاطلاع على مجموعة من الدراسات والأبحاث التي تناولت تعليم اللغة العربية للطلبة غير العرب؛ إذ أقرت كثير من الدراسات والأبحاث وجود مشكلة حقيقية لدى الدارسين في فهم الاستماع.
- 3- الامتحانات والمقابلات الشفهية التي قامت بها الباحثة مع عدد كبير من الدارسين مع اختلاف جنسياتهم وأعمارهم في الاختبارات الشفهية.
- 4- المقابلات الشخصية التي قامت بها الباحثة مع عدد من معلمي وخبراء في مجال تعليم اللغة العربية كلغة أجنبية خلال المؤتمرات والندوات المختلفة.

### ثانياً: تحديد المشكلة

تحدد مشكلة البحث في التحديات التي يواجهها الطالب والمعلم في مهارة الاستماع في صف اللغة العربية الناطقين بغيرها، والافتقار إلى استخدام إستراتيجيات حديثة في تنمية مهارات الاستماع لديهم؛ مما يتطلب حلولاً ووسائل وتقنيات حديثة؛ أقرب إلى الواقع وفي متناول الجميع لتنمية مهارة الاستماع وفهم المسموع. وللتصدي لهذه المشكلة يحاول البحث الإجابة عن السؤال الرئيس التالي:

- ما التحديات التي يواجهها المعلم والطالب في الصف في فهم المسموع وتنمية تلك المهارة، وكيفية التغلب عليه؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس الأسئلة الآتية:

1. ما التحديات التي يواجهها الطالب في فهم المسموع؟
2. ما التحديات التي يواجهها المعلم في تدريس الاستماع؟
3. ما الذي يجعل الاستماع سهلاً للطالب؟
4. ما الذي يجعل تدريس الاستماع سهلاً للمعلم؟
5. كيف يكون صف الاستماع؟

### ثالثاً: أهداف البحث

يهدف البحث الحالي إلى:

- 1- عرض التحديات التي يواجهها كلا من المعلم والطالب في تنمية مهارة الاستماع وفهم المسموع في صف تدريس اللغة العربية الناطقين بغيرها.

2- طرق للتغلب على هذه التحديات بالنسبة للمعلم والطالب في صف تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها.

### رابعاً: أهمية البحث

يفيد هذا البحث مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ حيث يساعد المعلمين في التغلب على مشكلات تدريس الاستماع، ويقدم لهم إستراتيجيات تساعد في تحسين أدائهم. كما تفيد الإستراتيجيات المقترحة الطلاب؛ من حيث أنها تساعد في تنمية مهارات الثقة بالنفس، ومهارات الفهم والاستماع وأيضاً تنمي لديهم مهارات التوجيه والإرشاد وحسن المتابعة والموضوعية.

### خامساً: مصطلحات البحث

- 1- الاستماع هو «عملية يدرك فيها المستمع المحفزات السمعية التي ينتجها المتحدث أو مسار صوتي مسجل ويحاول تفسير معنى الخطاب المقدم»<sup>6</sup>.
- 2- فهم المسموع هو «عملية فهم الخطاب المقدم باللغتين الأولى والثانية»<sup>7</sup>.
- 3- الاستراتيجية هي «طريقة أو تكتيك أو إجراء محدد يستخدمه مستخدمو اللغة للتعامل مع المشكلات المحتملة»<sup>8</sup>. وغالباً ما يتم تعريف الإستراتيجية على أنها محاولة واعية ومدفوعة بالأهداف لتسهيل مهمة التعلم.<sup>9</sup>
- 4- استراتيجيات الاستماع هي «خطة واعية للتعامل مع الكلام الوارد خاصة عندما يعلم المستمع أنه يجب عليه تعويض المدخلات غير المكتملة أو الفهم الجزئي»<sup>10</sup>.

### 1. التحديات التي يواجهها الطالب لتنمية مهارة الاستماع

قبل أن نتناول أهم هذه العناصر المؤثرة على مهارة الاستماع، علينا أن نفرق بين نوعين من الاستماع، وهما: الاستماع التبادلي أو الحوارية (reciprocal listening)، وهو الذي يسمح فيه للمستمع بالتفاعل مع المتكلم ومناقشته، ويقوم على تنمية مهارة التحدث والاستماع. أما النوع الثاني فهو الاستماع غير التبادلي أو المونولوج (non-reciprocal listening)، وهو الذي لا يقوم على التفاعل بين المتكلم والمستمع، ويكون معد مسبقاً، وهو يشبه المحاضرة، أو الاستماع إلى الراديو، فيتم نقل المعلومة في اتجاه واحد من المتكلم للمستمع<sup>11</sup>. ولنلق الضوء على أهم تسع عناصر ذات تأثير كبير في عملية الاستماع، وهي<sup>12</sup>

المزج - المؤثرات غير اللغوية - نوع الخطاب الشفوي - العاميات واللهجات - المختصرات الصرفية - الاختصارات النصية - الحذف - تغييرات الأداء - الإقليمية أو المحلية.

وتعتبر كلها ملامح أو صفات للغة المنطوقة ذات الصلة لأنها تتضمن مؤثرات صوتية، وتقليل أو حذف أجزاء من اللغة وجعلها أصغر وأسرع وأكثر كفاءة. بينما يقوم المتحدثون بذلك من أجل تحقيق الكفاءة والسرعة، فإن هذا يجعل الأمر في بعض الأحيان أكثر صعوبة بالنسبة لمتعلمي اللغة لدينا.

6 Richards & Schmidt, *Longman Dictionary of Language Teaching & Applied Linguistics*, 344.

7 Richards & Schmidt, *Longman Dictionary of Language Teaching & Applied Linguistics*, 346.

8 Ted Brown, & others, "Listening and Communication Styles in Nursing Students, 50-58.

9 Chamot, *Issues in language learning strategy research and teaching*, 14-26.

10 M. Rost, & others, *The Cambridge guide to teaching English to speakers of other languages*, Cambridge: Cambridge University Press. (2001), 7-13.

11 D. Nunan, *Communicative Tasks and the Language Curriculum*, TESOL Quarterly, 25/2, (1991). 279-295;

ع. ا. الفوزان، إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، العربية للجميع، (2015\1431).

12 G. Ellis, & N. Ibrahim, *Teaching children how to learn*, England: Delta Publishing, 2015; M. Rost, *Teaching and researching listening*, Harlow: Pearson Education, (2011); G. Leech, *Principles of Pragmatics*, London: Longman, (1983).



- فالمزج **Blending**: هو طريقة لتقليل كلمتين أو أكثر بحيث يعمل صوت الكلمات معاً.

- أما المختصرات الصرفية **morphological reduction**: فهي عبارة عن تقليل في مستوى أجزاء الكلمة. والمثال الأكثر شيوعاً على هذا النوع من الاختصرات هو الوصل. من المؤكد أن الوصل بين الكلمات أكثر شيوعاً في التحدث، وقد تكون صعبة في بعض الأحيان على الطلاب في المراحل الأولى، الذين يحتاجون غالباً إلى سماع كل كلمة على حدة.

- والاختصرات البراغمية أو العملية **Pragmatic reductions**: وهي شائعة أيضاً. تُستخدم هذه التخفيضات أيضاً لزيادة سرعة المحادثة عن طريق ترك المعلومات المفهومة بالفعل. فلا يقول الطفل البالغ من العمر عامين: يا أبي، سأستمع كثيراً بقراءة كتاب معك لماذا تحضني. لكن أولاً، يجب أن تجد لعبتي المفضلة. بدلاً من ذلك، يستخدم الاختصرات العملية. وببساطة يقول: أبي، قرأ، تكتب، أين لعبة؟. وفي الاختزال العملي يمكن للمتكلم إزالة عدد كبير من الكلمات لتوصيل أبسط رسالة. وهذه الرسالة تعتمد بشكل كبير على السياق. وهذه الاختصرات العملية تشبه لغة الرسائل النصية. فيتركون المعلومات الأساسية. وفي علم اللغة غالباً ما يقترح علماء اللغة أن أنواعاً معينة من اللغة مركزة، أو تعتمد على السياق، وبالتالي تحتاج إلى تفكيكها. فهل يمكن فهم مثل هذه الجملة؟ فيلم. مكاني. الليلة في الثامنة؟ أحضر الفشار. والمقصود بها دعنا نتقابل في بيتي الليلة في الساعة الثامنة وأحضر معك الفشار لتنتسلي به.

- أما الحذف **Ellipses**: فهو يشبه الأشكال الناقصة أو الاختصرات البراغمية من حيث أنها تترك أيضاً كلمات كاملة. لكن بشكل عام، فيتركون عبارة في منتصف فكرتين ويطلبون من المستمع إضافة التفاصيل المفقودة من خلال التنبؤ مرة أخرى بالسياق أو الاعتماد عليه. وفي الكتابة نرى عادة علامات الحذف مشار إليها بثلاث نقاط للإشارة إلى أنه يتم تمرير المعلومات. على سبيل المثال: إذا قال أحدهم: الأسبوع المقبل... بالتأكيد. تبدو هذه جملة بسيطة، لكن من الصعب معرفة ما سيحدث الأسبوع المقبل ما لم يكن لديه مزيد من المعلومات. ولا تقلل الأشكال الناقصة أو تلغي المعلومات التي سبق فهمها، ولكنها تساعد فقط إذا كانت لديه هذه المعلومات. وتعتبر الاختصرات بأنواعها مفيدة للمستمع باللغة الأم وأكثر تعقيداً للمتعلم الأجنبي.

من هنا يمكن الانتقال إلى شكل آخر من أشكال اللغة وهي: المؤثرات غير اللغوية ومتغيرات الأداء وأنواع الخطاب الشفوي. وهذه الثلاثة كلها مرتبطة من حيث أنها لا تظهر المتغيرات التي تقلل اللغة، ولكن هذه المتغيرات التي تزيد من تعقيد تجربة الاستماع. على سبيل المثال المتغيرات اللغوية فإنها تعني كل شيء خارج ما ن فكر فيه عادة كلفة. ومن المؤكد أن اللغة غير المعتادة يمكن أن تجعل الأمور صعبة، مثل الإجهاد والنبرة أو ارتفاع الصوت وانخفاضه ومدى السرعة بالتأكيد يؤثر على الفهم، ويصنع فارق كبير. ويمكن أن تؤثر الإيماءات على المعنى أيضاً. فعدد الطرق التي يمكن من خلالها تغيير المعنى من خلال اللهجة والنبرة والاهتزاز والإيماءات لتغيير معنى هذه الجملة فقط.

أنا فقط أحب العمل في أيام السبت!

أنا فقط أحب العمل في أيام السبت.

وماذا لو أدير عيني؟ أنا فقط أحب العمل في أيام السبت.

مجموعة أخرى من المتغيرات يمكن تسميتها «متغيرات الأداء». تشير هذه إلى حقيقة أنه عندما يتحدث الإنسان فهو يُودي. وهذا الأداء والعروض التقديمية تختلف ببساطة عن مهارات القراءة أو الكتابة. مثلاً عندما يقوم بأداء مباشر ويتحدث مباشرة؛ فإنه يرتكب أخطاء لا يمكن الرجوع إليها وتعديلها أو إصلاحها. وهذا يتطلب ما يسميه علماء اللغة بالإصلاحات والحشو. فعندما يصلح الطالب اللغة، غالباً ما يقول أشياء مثل، يا إلهي! أنا أسف جداً، أعني، أو ما قصدت قوله كان. عندما تستخدم هذه القوالب والتركيب في اللغة العربية، غالباً ما يستخدم كلمات مثل: (حسناً... - هذه كلمة أظن تصلح لتكون كلمة- كنت أفكر- أظن...). وتزيد هذه الإصلاحات والحشو من تعقيد الاستماع، وبالتالي تعلم اللغة. كما يفعل متغير أداء آخر وهو التكرار (إعادة السرد). مثال: (حسناً، في أحد الأيام، كنت أسير في الشارع ورأيت رجلاً. انتظر، لا أولاً رأيت امرأة... ثم رأيت رجلاً يرتدي قبعة. أعني أن السيدة كانت ترتدي القبعة. وهكذا، كنت أسير في الشارع...)

أما المجموعة الأخيرة من المتغيرات فهي أنواع مختلفة من الخطاب الشفوي. فهناك صعوبة أخرى تواجه المستمعين وهي أن الأنواع المختلفة من الخطاب لها قواعد مختلفة. مثلاً يمكن أن يتخذ الخطاب شكل مونولوج، مثل عرض تقديمي

أو محاضرة، أو حوار. مثال: شخص يسأل عن الاتجاهات. فحتى في المونولوج قد تكون هناك قواعد مختلفة للمستمع. فهو مخطط له مسبقاً مثل المحاضرة، وقد يُطلب من المستمع تدوين الملاحظات والإجابة على الأسئلة في نهاية المحاضرة. أما في الحوار هناك أيضاً احتمالات مختلفة. مثل هل هو حوار المعاملات أو حوار تقاعلي. ففي حوار المعاملات في السوق أو البنك أو قسم الشرطة أو الجامعة يطلب المستمعون معلومات، ويحاولون جمع المعلومات الصحيحة من المتحدث. أما الحوار التفاعلي فيتطلب من كلا الطرفين تبادل الأفكار والآراء.

هذه بعض أنواع من الخطاب الشفوي التي يستمع إليها الطالب بهذه الطريقة. فكيف يعرف متى يتكلم أو إذا كان مطلوب منه التحدث بعد الاستماع؟ هل يعرف كيف أو متى يكون من المناسب إيقاف شخص ما؟ قد يعتقد أنه يمكن المقاطعة عندما يكون الأمر غير رسمي، أو عندما يكون صديقاً، أو عندما يكون متحمساً لعرض رأيه، أو عندما يشعر بأنهما متساويان. إذن كيف يتعامل المعلم عندما يكون لديه شخص ما له توقعات ثقافية مختلفة؟ وكيف يمكن أن يكون الاستماع معقداً عندما يدرك المعلم أن المستمع يجب أن يتولى أدواراً مختلفة، ويستخدم استراتيجيات مختلفة بناءً على السياق الاجتماعي والثقافي والإيماءات ولغة الإشارة.

أما باقي العناصر التسعة في هذه المجموعة الأخيرة هنا، والتي هي في الأساس مترادفة. العامية: فتشير اللغة العامية أو الكلمات العامية إلى الكلام غير الرسمي الذي لا يستخدم غالباً في الكتابة. ويمكن أن يحوي في كثير من الأحيان على تعابير اصطلاحية يصعب فهمها، والتي يجب تدريسها واحدة تلو الأخرى. أما اللهجة المحلية، فهي نوع من اللغة العامية الشائعة في منطقة معينة، مثل مدينة أو بلد. بعبارة أخرى، وقد تكون اللغة العربية التي يتم التحدث بها في بلاد الشام مختلفة تماماً عن اللغة العربية التي يتم التحدث بها في بلاد الخليج العربي. وهناك بعض المصطلحات والعبارات الرئيسية في هذه اللهجات؛ التي من الحكمة معرفتها قبل زيارة تلك البلاد. وتثير اللهجة نقاشاً أو جدلاً بين المعلمين حول الاستخدام السليم والقواعد التي تحكمها. فهناك عبارة قد تناسب بلد وتعد مقبولة، ولكنها في بلد آخر غير مقبولة وقد تضر الطالب.

## ٢. التحديات التي يواجهها المعلم في تدريس مهارة الاستماع

هناك العديد من التحديات التي يواجهها المعلم وبعض هذه التحديات التي يواجهها المعلمون بشكل عام تتعلق بالتدريس في صف استماع وتحدث. وتأتي بعض هذه التحديات من عوامل خارجية والبعض الآخر غالباً ما يفرضها المعلم على نفسه.<sup>13</sup> والنقطة الرئيسية الأولى هو أن تدريس اللغة لا يعد مسابقة. ومع ذلك يميل العديد من المعلمين إلى استخدام تقنيات من شأنها أن توحى بذلك. فاللغة العربية ليست سلسلة من الحقائق التي تم استنباطها ليتم حفظها ثم اختبارها. ويتم تعيين فائز لمن حفظ معظم الحقائق. لكنه سيحول الصف إلى بيئة يتعلم فيه الطلاب اللغة، ولكن لا يمارسونها أو يستخدمونها بما يحقق الكفاية اللغوية لمهارة الاستماع. لذا فإن التحدي الرئيسي الأول هو أن تركز المعلم على الأهداف قصيرة المدى مثل حفظ الحقائق في شكل تعريفات أو قواعد أو قوائم مفردات؛ يمكن أن يصبح عائقاً أمام تعلم اللغة بحد ذاته.

أما الثانية، فنتيجة لاهتمام المعلم بالفائزين على حساب الخاسرين يُظهر المعلم أحياناً معاملة تفضيلية. وواحدة من أكبر التحديات التي يواجهها معلم الاستماع هو حقيقة أنه من خلال الاستماع إلى الكلام من الصعب السماح بصوت الجميع أن يُسمع. ومن السهل الاستماع إلى الأصوات التي يفضلها أو للفائزين، أو الاستماع لمن يعتقد أنهم أذكى من غيرهم. والثالثة، من الملاحظ أن بعض المعلمين يقطعون أحياناً على الطلاب أثناء حديثهم أو حتى أثناء الاستماع، ولا يعطيهم الفرصة للتركيز في فهم المسموع أو التحدث أو طرح الأسئلة؟ وهذا يعتبر تحدٍ آخر في الصف الدراسي للاستماع. وهو أنه يمكن خداع المعلمين للاعتقاد بأن وقت الفصل هو فرصة للطلاب للاستماع وللمعلم للتحدث. ويمكن لبيئة أسلوب المحاضرة التقليدية هذه أن تخنق التفكير النقدي لدى الطلاب، وتجعلهم يشعرون أن التعلم نشاط سلبي لا يتضمن مشاركتهم الكاملة. والرابعة، يقع المعلمون أحياناً ضحية استخدام الخصائص اللغوية وغير اللغوية التي من شأنها أن تجعل الاستماع صعباً للطلاب. فغالباً ما يتحدث المعلمون - وخاصة المعلمين الجدد- بسرعة كبيرة أو بطيئة جداً، أو منخفضة جداً، أو أحياناً

13 J. C. Richards & T.S. Rodgers, *Approaches and methods in language teaching*, Cambridge: Cambridge University Press, (2014), 123.

مرتفعة جدا حتى أنها تسبب إزعاج للطلاب وعدم شعور بالراحة. أيضا استخدام الأمثال والحكم الشائعة في اللغة العربية التي تسبب الارتباك، أو التعبيرات الاصطلاحية، واللهجات، والعامية التي تجعل من المستحيل على الطلاب فهم اللغة بسهولة. والخامسة، غالبًا ما يشككي معلمو الاستماع والتحدث من صعوبة تقييم مهام الاستماع دون أن تتحول إلى شكل من أشكال الاختبار. فغالبًا ما يتم استخدام أسئلة الخيار من متعدد، وأسئلة الصواب والخطأ في كل تدريب أو اختبار. ومن الصعب جعل الطلاب يشاركون حقًا ويتعاونون باللغة الأجنبية المتعلمة. ومما لا شك فيه أن المعلمين يكرهون الصمت، وغالبًا ما يتحدث المعلم بدلًا من الطلاب عندما يبدو أنهم ببساطة لا يعرفون ماذا يفعلون أو يقولون. وغالبًا ما يشعر المعلم بأن فصل التحدث والاستماع - حتى بالنسبة للمعلمين المخضرمين - وكأنه أرض قاحلة في الصحراء حيث لا يمكن سماع أي صوت. ويشكك العديد من معلمي العربية كلغة أجنبية في قدراتهم على مواجهة مثل هذا الصمت. باختصار، يمثل الفصل الدراسي بالفعل تحديات من أجل حدوث استماع جيد واستراتيجيات استماع جيدة. ولهذا سوف يتم عرض بعض الحلول لهذه التحديات الأساسية التي يتعرض لها كلا من المعلم والطالب. لكن في الوقت الحالي ببساطة من المعروف أن صف الاستماع هو مكان يواجه فيه الدارس والمعلم عددًا لا يحصى من الصعوبات.

### ٣. كيف يكون الاستماع أيسر على الطلاب؟ (استراتيجيات التعلم)

هناك مجموعة متنوعة من المهارات والاستراتيجيات التي يمكن للطلاب استخدامها لتحسين الاستماع<sup>14</sup>. ومع ذلك يصعب مناقشة استراتيجيات الاستماع إلى حد ما؛ لأن العديد من الباحثين لديهم مثل هذه الآراء المختلفة حول ماهية الإستراتيجية. وهل الإستراتيجية شيء يمكن ملاحظته حسيا مثل تدوين الملاحظات؟ أو الإستراتيجية شيء يحدث في العقل مثل الاستدلال من السياق أو التنبؤ من المعرفة الخلفية؟ وربما تكون الإستراتيجية شيئًا اجتماعيًا ثقافيًا، مثل تكوين صداقات أو الضحك على نكتة. وربما تكون طريقة ما وراء اللغة، وهي طريقة رائعة للقول إن بعض الاستراتيجيات تساعد الطلاب على التفكير في طريقة تفكيرهم. مثل التفكير بصوت عالٍ أو التفكير في عملية التعلم الخاصة بهم. من هذه التعريفات التي قد تنطبق على كل ما يساعد الطالب في التغلب على بعض التحديات التي تجعل الاستماع صعبًا. بمعنى آخر فاستراتيجيات الاستماع هي تلك التي تضع الطالب في موقف المتحكم، وتمنحه فرصة أفضل لتنمية هذه المهارة واكتساب اللغة. ويمكن النظر إلى الاستراتيجيات على أنها طريقة محددة لاتخاذ مبدأ عام ووضعه موضع التنفيذ؛ من خلال مجموعة من الأساليب والإجراءات. من بعض هذه الاستراتيجيات الأساسية التي يمكن للدارسين استخدامها لتحسين فهمهم السمعي، واكتساب المزيد من اللغة. مبدأ المخاطرة، وهو أن طلاب اللغة في حاجة إلى المخاطرة، وهذا يعني الرغبة في أن تبدو سخيفًا أو تجرؤ على ارتكاب الأخطاء في سبيل التعلم. وهناك الكثير من الأشياء التي يمكن استخلاصها من هذا المبدأ ولكن في شكل الإستراتيجية. فيمكن أن يتلخص الأمر غالبًا فيما يفعله الطالب عندما لا يفهم شيئًا ما. شخص ما قال نكتة؛ شخص ما أعطاك توجيهات؛ شخص ما استخدم كلمة لا تفهمها. فما هي الإستراتيجية المناسبة؟ هناك العديد من الاستراتيجيات، وكلها تتطلب المخاطرة واحتمالية الشعور بالحرج. منها:

- استراتيجيات التنبؤ وهي إحدى استراتيجيات الاستماع الإدراكي التنازلي التي يحاول الطلاب تخمين معنى النص باستخدام التعرف إلى المفردات أو الموضوع أو العنوان في عملية الاستماع المسبق، وتوقع الإجابات المحتملة لبعض الأسئلة أثناء عملية الاستماع<sup>15</sup>.

- استراتيجيات اختيار طلب للتوضيح: طلب التوضيح بسيط نوعًا ما، وغالبًا ما يعني أنك تقول أشياء مثل: عفواً، لم أفهم ما تعنيه هناك، أو العبارة الشائعة: هل يمكنك قول ذلك مرة أخرى، أو قل ذلك بشكل أبسط من فضلك. تحوي هذه الاستراتيجيات على المخاطرة؛ لأنها تعني غالبًا أنه بحاجة إلى استخدام استراتيجية أخرى أو استراتيجية زائفة تحتاج إلى مقاطعتها.

14 Ted Brown & others, *Listening and Communication Styles in Nursing Students*, 50-55; Rebecca L. Oxford, "Strategies for Learning a Second or Foreign Language" *Language Teaching* 44, 2 (2011), 167-80.

15 Christine Goh, "Metacognitive Instruction for Second Language Listening Development: Theory, Practice and Research Implications", *RELC Journal* 39, 2 (August 2008), 188-213; Christine Goh and Yusnita Taib, "Metacognitive instruction in listening for young learners", *ELT Journal*, 60/ 3, July 2006, 222-232.

- استراتيجية ماثلة وهي في طلب مزيد من التوضيح أو التفصيل. فالتفصيل هو استراتيجية استماع معرفية تشير إلى علاقة أو ارتباط المعارف الجديدة بالمعرفة السابقة الموجودة. ويوسع الطلاب تفسيرهم بتفاصيل الفكرة بناءً على ما يعرفونه بالفعل<sup>16</sup>. هنا لا يطلب من المعلم أن يكرر، ولكن يطلب منه أن يشرح أكثر، ويقدم مزيداً من التفاصيل. وهي تشبه توسعة عرض الفكرة بمزيد من التفصيل والأمثلة الفكرة التي قدمت للطالب بالفعل. مثال على ذلك قد يسأل الطالب: ماذا تقصد بذلك، أو أود معرفة المزيد عن ذلك. وتتضمن هذه الإستراتيجية مخاطرة أقل قليلاً؛ لأنها قد تبدو مريحة كما لو كان مهتماً بالموضوع ويتوق لمعرفة المزيد.

- استراتيجية الانتظار حتى وقت آخر للحصول على توضيح. ويمكن القيام بذلك عن طريق تدوين الملاحظات، إما ملاحظات ذهنية أو ملاحظات مكتوبة فعلية. والعديد من الطلاب على سبيل المثال، سينتظرون حتى نهاية المحاضرة قبل أن يرفعوا أيديهم. وعندما يسمح لهم المعلم، فإنهم يستخدمون ملاحظاتهم الشفوية أو المكتوبة لطلب التوضيح أو التفصيل. ويمكن أن تكون هذه التقنية مفيدة لأنها لا تقاطع الاستماع. وفي بعض الأحيان يتم السماح بطرح الأسئلة التي لدى الطالب أثناء المحاضرة أو العرض التقديمي نفسه. أو هناك العديد من المقدمين يقولون من فضلكم، يرجى الاحتفاظ بجميع الأسئلة حتى النهاية. في حين أنه قد لا يبدو الأمر كذلك، فإن تعليق المقاطعة أو تأجيلها هو في بعض الأحيان استراتيجية مفيدة لتعلم اللغة. تتضمن مجموعة أخرى من الاستراتيجيات محاولات متعددة للغاية لإبطاء الأمور حتى يتمكن من التعلم بالسرعة التي تناسبه. ونظرًا لأن متعلمي اللغة غالبًا ما يحاولون مواكبة وتيرة المتحدثين باللغة المتعلمة؛ فمن المهم إيجاد طرق لإبطاء المعلومات المقدمة. ويقوم بعضهم بذلك من خلال تكرار المشاهدة أو الاستماع إلى التسجيلات. ويمكن القيام بذلك بعدة طرق: أولاً، يمكن السماح للطلاب بتسجيل محاضرة المعلم بنفسه. ثانيًا، يمكنه مشاهدة المحاضرات أو المحادثات المسجلة مسبقًا. فهناك عدد كبير من المتعلمين الذين تعلموا العربية من خلال مشاهدة بعض المقاطع عدة مرات على الإنترنت في تطبيق podcast أو YouTube وغيرها من التطبيقات التي تسمح بذلك. وبالمثل من خلال المحادثة على بعض التطبيقات الإلكترونية مثل iTalki، وهو موقع إلكتروني لتعلم اللغات ويسمح للطلاب بممارسة اللغة مع متعلمي اللغة المتعلمة الأصليين. أو من خلال برنامج المصاحبة المعد لممارسة اللغة العربية تحت إشراف الجامعات التركية والجامعات العربية على سبيل المثال الجامعة الأردنية وجامعة 29 مايو إسطنبول. وغالبًا ما يولون اهتمامًا أكبر لشيء جديد، ويركزون انتباههم على سمة لغوية معينة لم يلاحظوها من قبل.

هذا المفهوم الذي يركز على الاهتمام أو الاهتمام المتزايد هو مفهوم غامض للغاية. لكن يرى كراشن<sup>17</sup> أن التركيز المكثف وغير المشتت؛ هو أحد أفضل الأشياء التي يمكن لمتعلم اللغة القيام بها. أما إذا كان المتعلم يركز على القواعد، والمفردات، والجوهر، والتفاصيل-وهو ما يسمى بالتركيز المكثف- والذي يذوب فيه كل شيء ويبدو أنه مفتاح محتمل جدًا لنمو اللغة لكن ليس لتنمية المهارات؛ فهو نهج عقلي أو معرفي لإبطاء الأمور. لكن كيف يبطل الأمور عندما يكون لديه نشاط استماع؟ ونشاط استماع صعب؟ كيف يمكن إبطاء الأقسام الأكثر صعوبة في مقاطع الفيديو مثلًا؟ هل يشاهد أقسام معينة مرة أخرى؟ هل يستخدم استراتيجيات مختلفة في المشاهدة الثانية أو الثالثة؟ إبطاء الأمور، تسريع الأمور، إنه شيء يجب التفكير فيه.

لقد لوحظت المحاولات المتعددة لربط الاستماع بالقراءة والكتابة. وبما أكدته النظريات المعرفية أن لدى الإنسان قناتين لتلقي المعلومات، قناة صوتية وقناة مرئية. وعندما يتعلق الأمر بتدوين الملاحظات، يرى المنظرون أن تدوين الملاحظات يساعده على رؤية الكلمات التي يسمعا بصريًا؛ وبالتالي يمكن أن يعزز الرسالة التي يتلقاها عقله. بمعنى آخر، يساعد تدوين الملاحظات على تذكر الأشياء. ويقصد بتدوين الملاحظات هو إستراتيجية استماع معرفي يحاول المستمعون تدوين بعض النقاط والأفكار والكلمات الرئيسية، وتسمية الأجزاء المكتوبة أو المرئية المهمة<sup>18</sup>. استنادًا إلى عمر المستمعين وقدرتهم قد

16 Field J., *Listening in the language classroom*, Cambridge: Cambridge University Press, (2008).

17 S. Krashen, *Second language acquisition: Theory, applications and some conjectures*, Cambridge: Cambridge University Press, (2013).

18 J.M. O'Malley, A.U. Chamot & L. Kupper, "Listening comprehension strategies in second language acquisition", *Applied Linguistics*, 10/4, (1989), 418- 437.

تكون طريقة تدوين الملاحظات، هي الاحتفاظ بالمصطلحات الرئيسية في الذاكرة بدلاً من تدوين الملاحظات على الورق. وتعتبر طريقة كورنيل فعالة بشكل خاص؛ لأنها لا تستخدم فقط إستراتيجية تدوين الملاحظات النموذجية المتمثلة في تدوين الأشياء أثناء محاضرة أو عرض تقديمي، ولكنها تستخدم أيضًا إستراتيجية إضافية، إستراتيجية ما وراء المعرفة، بعد تدوين الملاحظات. وتقوم طريقة تدوين الملاحظات الأكثر اكتمالاً هذه إلى تقسيم الورقة إلى ثلاثة أجزاء. بمرق أكبر إلى اليسار، و مرق أصغر إلى اليمين، ثم مرق تحتها. أثناء تدوين الملاحظات، يكون المرق الأكبر على اليسار هو المكان الذي تكتب فيه كل الأفكار في وقت الاستماع. بعد انتهاء المحاضرة أو العرض التقديمي أو الاستماع يكون الوقت لكتابة النقاط الرئيسية في المرق الموجود على اليمين. أخيرًا، يُطلب منه تلخيص المحاضرة أو الاستماع في المرق الأخير أدناه. في الختام، يمكن أن تساعد إستراتيجيات الاستماع في تسهيل تجربة الاستماع.

بالإضافة إلى طلب التوضيح والتفصيل ومزيد من المعلومات حول الموضوع، وانتظار الرد، وتدوين الملاحظات، وتركيز الانتباه من خلال تكرار المشاهدة أو الاستماع، ومشاهدة المحادثات عبر الإنترنت أو البرامج التلفزيونية، واستخدام ملاحظات كورنيل<sup>19</sup> هي مجرد أمثلة قليلة للطرق التي يمكن للطلاب أن يضعوا أنفسهم فيها مسؤولين عن تعلمهم. لكن ماذا عن المعلم؟ ما الذي يمكن للمعلم فعله لمساعدة الطلاب على اختيار الإستراتيجيات الصحيحة وتحسين الاستماع؟ ومن هنا يبدأ الجانب الثاني من الإستراتيجيات التي من دورها أن تعين المعلم على تنمية فهم المسموع لدى الطلاب.

#### ٤. كيف يمكن للمعلم أن ييسر للطلاب فهم المسموع؟ (إستراتيجيات للمعلم)

الحقيقة هي أن إستراتيجيات تدريس الاستماع والتحدث لا تزال قيد الاستكشاف. وعلى الرغم من وجود ممارسات شائعة في مجالنا، إلا أن عددًا كبيرًا من الباحثين لديهم آراء مختلفة حول فائدتها.<sup>20</sup> لكن الحقيقة، أن هناك إجماع واسع من المعلمين على بعض الطرق والإستراتيجيات للتعامل مع الاستماع في الصف. فهناك العديد من الوسائل التي من المفترض أن تساعد المعلم في تقديم فصل الاستماع. على سبيل المثال: الحاجة إلى استخدام الإشارات المرئية ولغة الجسد واللغة الدافئة. وتدعو كل هذه المفاهيم المعلمين إلى اهتمام أفضل وإتاحة الفرصة للطلاب لاكتساب اللغة. جزئيًا على الأقل بسبب قوة مهارة التدريس لدى المعلم. بالإضافة إلى مبدأ الملاحظة، الذي يقوم بتعزيز المدخلات؛ لأن بعض الطلاب ببساطة لا يلاحظون خصائص لغوية معينة. وعلى المعلم أن يمتلك من الدقة ما يجعل هذه الخصائص أكثر بروزًا من خلال تعزيز المدخلات. عن طريق الإشارة إليها أو التدريب عليها، أو أخذ جمل معينة من قصة أو مقال ودعوة الطلاب فقط لفحص تلك الجمل بأنفسهم ومحادثتها.

يمكن بالتأكيد فعل نفس الشيء لصف الاستماع. بينما لا يمكن تمييز النص الذي يتم نطقه بصوت عالٍ أو بوضع خط؛ لكن يمكن التركيز على كلمات معينة باستخدام بعض الأساليب. مثلًا كتابة الكلمات المفتاحية على السبورة، ودعوة الطلاب للبحث عنها، أو يمكن إيقاف التسجيل الصوتي وسؤال الطلاب عن الكلمة التي اعتقدوا أنهم سمعوا، أو بدلاً من استخدام التسجيل، قد يمكن للمعلم أحيانًا أن يستخدم صوته والتأكيد على الكلمات التي تحتاج إلى تحسين. أو التخيل وهو إستراتيجية استماع معرفية يستخدمها الطلاب عند الاستماع المرئي وأي معلومة مكتوبة مقدمة كمرجع لمهمة الاستماع المرئي. والتخيل هي إحدى إستراتيجيات الاستماع الإدراكي التي يحاول من خلالها المعلم أن يجعل الطلاب يتصورون المدخلات الجديدة من خلال ربط المعلومات الموجودة بالفعل والقواميس الذهنية أو المفاهيم المرئية في ذاكرتهم و عقولهم<sup>21</sup>. أو قد يكون استخدام بطاقات الإشارات المرئية لمساعدة الطلاب على تحديد المفردات الصعبة، ويمكن أن تسهم في الفهم من خلال توفير أدلة وتوضيحات سياقية. باختصار، هو تقسيم الأشياء للطلاب أثناء استماعهم، وطرح الأسئلة عليهم، ودعوتهم لطرح الأسئلة أيضًا. وهناك بعض الوسائل الأخرى التي تشترك في إجماع واسع من الآراء، فعندما يستخدم المعلمون المعالجة التنازلية فقط، فإن ذلك ينتج عنه نتائج مختلطة نوعًا ما. وعندما يستخدم المعلمون المعالجة التصاعديّة فقط؛ فإنها

19 Walter Pauk, Ross J. Q. Owens, *How to Study in College* (10 ed.), Boston: MA: Wadsworth, Chapter 10: "The Cornell System: Take Effective Notes", (2010), 235-277.

20 Walter Pauk ve dğr, *How to Study in College*, 235-277.

21 Walter Pauk ve dğr, *How to Study in College*, 235-277.

تؤدي إلى نتائج مختلطة إلى حد ما أيضا. فقط استخدام كلا العلميتين؛ تمنحنا قدرة أكبر على جعل الطلاب يستمعون جيدا. ففي المعالجة التصاعديّة يقوم المعلم بدعوة الطلاب للانتباه عن قرب إلى ميزة معينة. مثلا: الانتباه إلى تفاصيل نشاط الاستماع هذا، أو الانتباه إلى إيماءات المتحدث أو النغمة، أو لموقف المتحدث. حتى كيفية التلفظ مثلا أو ملاحظة اللكنة الصحيحة في كلمة متعددة المقاطع وليس بين المقاطع. ويطلق عليها أحيانا مصطلح التركيز وهي استراتيجية استماع معرفية تشير إلى اهتمام المستمعين بأقسام صغيرة محددة جداً من المدخلات / الكلام الناتج. ويتمتع المستمعون باهتمام دقيق لفهم مهمة الاستماع أو الكلام<sup>22</sup>. إنها تشبه إلى حد كبير القراءة المكثفة؛ لأنه يبحث في عناصر لغوية معينة ضمن نشاط استماع ثم يقوم بتقسيمه. ويمكن حتى تسميته بالاستماع المكثف<sup>23</sup>.

على العكس من ذلك في عملية من أعلى إلى أسفل أو العملية التنازلية، وهي أقرب ما يطلق عليها الاستدلال وهي استراتيجية استماع معرفية يبحث فيها المستمعون عن أدلة في المقطع لملاء المعلومات المفقودة أو الفجوات في الفهم. ويحاولون اكتشاف بعض الطرق للتغلب على عدم الفهم مثل استخدام المعلومات العامة، واستخدام الخبرات الشخصية، واستخدام الكلمات الرئيسية، والعناصر المرئية والسياق نفسه<sup>24</sup>. وقد يُعتقد أنها أقل كثافة وأكثر شمولاً. لكن تعتبر العملية التنازلية أكثر عرضية وأوسع؛ حيث تبحث عن المعاني الكلية وتجمع الأشياء معاً من المعرفة السابقة. ففيها يتم البحث عن معنى كلمة واحدة، أو عن الفكرة الرئيسية. ويمكن دعوة الطلاب للقيام بذلك بالقول: إذن، ما رأيك في هذه القصة؟ لماذا كتب المؤلف هذه القصة أو هذا المقال؟ كيف تشبه هذه المقالة المقالات الأخرى التي استمعت إليها؟ هذا الاستماع يدور حول السفر الجوي. ماذا تعرف عن السفر الجوي؟ أما في الاستراتيجيات التصاعديّة، فيقوم المعلم بربط كل المعرفة السابقة للطلاب بنشاط استماع معين، ويركن المعلم إلى أن تكون معرفة خلفية الطالب بمثابة مفتاح لفهم ما يسمعه. وهكذا يكون قد حقق المعلم أكبر قدر من الوسائل لفهم المسموع، وتقديم أقصى استفادة منه للطلاب.

## ٥ . كيف يكون صف مهارة الاستماع

يفرق العلماء بين أنواع الاستماع الموسع والمكثف<sup>25</sup> يقصد بالاستماع الموسع هو الاستماع الذي غالباً ما يقوم به الطلاب خارج الفصل الدراسي، من أجل المتعة أو لأي سبب آخر. لهذا يجب أن تتكون المواد الصوتية التي يستخدمونها بهذه الطريقة من نصوص يمكنهم الاستمتاع بالاستماع إليها؛ لأنهم يفهمونها بشكل أو بآخر دون تدخل المعلم أو مواد الدورة التدريبية لمساعدتهم. أما الاستماع المكثف؛ فهو أن يستمع الطلاب بشكل خاص للعمل على مهارات الاستماع، ودراسة الطريقة التي يتم التحدث بها باللغة العربية. وعادة ما يتم ذلك في الفصول الدراسية أو مختبرات اللغة. ويحدث عندما يكون المعلمون حاضرين لتوجيه الطلاب خلال أي صعوبات في الاستماع، وتوجيههم إلى مجالات الاهتمام. ويتضمن صف مهارات الاستماع عادة ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل الاستماع، والتي يساعد المعلم خلالها الطلاب على الاستعداد للاستماع إلى المعلومات.

المرحلة الثانية: أثناء مرحلة الاستماع، يهتم المعلم بالتركيز على نص الاستماع وتطوير فهمهم له.

المرحلة الثالثة: مرحلة ما بعد الاستماع، والتي يقوم المعلم من خلالها بدمج ما تعلموه من النص بمعرفتهم السابقة.

ويمكن أن يتكون عمل ما قبل الاستماع من مجموعة كاملة من الأنشطة، بما في ذلك:

- النظر إلى الصور / قائمة العناصر / الأفكار وما إلى ذلك قبل الاستماع.

- عمل قوائم بالاحتمالات / الأفكار / الاقتراحات وما إلى ذلك.

- قراءة النص قبل الاستماع / القراءة من خلال الأسئلة (للإجابة عليها أثناء الاستماع)

22 Christina Goh, "How ESL learners with different listening abilities use comprehension strategies and tactics", *Language Teaching Research*, 2 (1998), 124-147.

23 Wilson Magnus, "Discovery Listening – improving perceptual processing", *ELT Journal*, 57/4 (October 2003).

24 E. Macaro, S. Graham & R. Woore, "Improving foreign language teaching", *Towards a research-based curriculum and pedagogy*, London and New York: Routledge, (2016).

25 Harmer Jeremy, *How to teach English*, Pearson Education Limited, (2007), 288.

- وصف الصورة
- استكمال جزء من المخطط
- التنبؤ / التخمين.<sup>26</sup>
- أثناء الاستماع يمكن أن تتضمن الأنشطة:
- تعليم / فحص العناصر في الصور / البحث عن الصور المناسبة وما إلى ذلك.
- مجموعات صور القصة / ترتيب الصور / رسم الصور
- تنفيذ الإجراءات وإجابة التدريبات.
- صنع النماذج / ترتيب العناصر في الأنماط
- اتباع الطريق
- استكمال الشيكات / الرسوم البيانية / النماذج / النص
- استخدام القوائم (عمل قائمة التسوق / قائمة الأماكن للزيارة وما إلى ذلك)
- القيام بأنشطة صحيحة / خاطئة
- أسئلة الاختيار من متعدد.
- اكتشاف الأخطاء.<sup>27</sup>
- ويمكن أن تشمل أنشطة ما بعد الاستماع ما يلي:
- إكمال وتوسيع القوائم.
- مطابقة نص القراءة بالاستماع
- التسلسل / التصنيف
- تمديد الملاحظات إلى ردود مكتوبة
- تلخيص
- استخدام المعلومات من نص الاستماع لحل المشكلات وأنشطة اتخاذ القرار
- الاستماع إلى بانوراما.
- تحديد مزاج / موقف / سلوك المتحدث
- تمثيل الأدوار / المحاكاة.

### الخاتمة

وأخيراً، في حين أن هذا ليس تصوراً كاملاً لحل المشكلة بصورة أكيدة، وربما يكون المبدأ الأساسي هو مفهوم جعل الطلاب يستمعون عدة مرات إلى مقطع الاستماع نفسه، مع اختيار النص المسموع بعناية، وكيف يستمعون إلى النشاط في كل مرة؛ فإن وظيفة المعلم هي توفير طرق واستراتيجيات مختلفة للطلاب للتعامل مع الاستماع. فمهما يقوم به المعلم لا يجب أن يفكر في نشاط الاستماع على أنه وقت يبدأ فيه التسجيل والجلوس، وترك الطلاب وشأنهم. وأنه لا بد من أنشطة ما قبل الاستماع والاستماع وما بعد الاستماع، ومحاولة إيجاد أفضل الاستراتيجيات التي يمكن استخدامها لتحليل النص المسموع، وإدراك أن بعض النصوص تتطلب استراتيجيات مختلفة للطلاب لفهمها وهذا هو بالضبط ما سيجعل المعلم معلماً متميزاً. ولا يجب ألا يتم الاختيار فقط من قائمة الاستراتيجيات؛ بل على المعلم أن يفكر في أي أسلوب، وأي استراتيجية ستساعد الطلاب على الفهم بشكل أفضل، وإمدادهم باستراتيجيات لفهم اللغة والاستماع إليها خارج الفصل الدراسي أيضاً. ويهدف هذا المقال إلى تقديم عدد لا بأس به من الإستراتيجيات الموجهة إلى المعلم من جهة، والموجهة إلى الطالب من جهة أخرى؛ لتنمية مهارة الاستماع لدارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها، وتنمية مهارات فهم المسموع، وذلك بإمداد

26 Mary Underwood, *Teaching Listening*, Longman Handbooks for Language Teachers, 1989.

27 Underwood, *Teaching Listening*, 80,90.



المعلم والطالب بالأدوات والمهارات اللازمة لتطبيق هذه الإستراتيجيات؛ ليستطيع الطالب التعلم بصورة تصل به إلى التعلم والاستمتاع في آن واحد.

### المراجع والمصادر

الفوزان، ع. ا. إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها. العربية للجميع، (2015\1431).  
Oxford, R.. استراتيجيات تعلم اللغة. (ترجمة ا. دعرون). مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، (1996).

### Kaynakça /References

- Anderson, Anne & Lynch. *Listening*. (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- Brown, Ted ve dğr. "Listening and Communication Styles in Nursing Students." *Journal of Nursing Education and Practice*. (2014).
- Chamot, A.U. "Issues in language learning strategy research and teaching". *Electronic Journal of Foreign Language Teaching*. (2004).
- Goh, Christine & Yusnita Taib. "Metacognitive instruction in listening for young learners", *ELT Journal*. 60/3, (July 2006).
- Ellis, G. & Ibrahim, N. *Teaching children how to learn*. (England: Delta Publishing, 2015).
- Field, John. *Listening in the Language Classroom: Cambridge Language Teaching Library*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Goh, Christine. "How ESL learners with different listening abilities use comprehension strategies and tactics?". *Language Teaching Research*. (1998).
- Goh, Christine. "Metacognitive Instruction for Second Language Listening Development: Theory, Practice and Research Implications", *RELC Journal*. 39/2 (August 2008).
- Harmer, Jeremy. *How to teach English*. (Pearson Education Limited, 2007).
- Krashen, S. *Second language acquisition: Theory, applications and some conjectures*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Leech, G. *Principles of Pragmatics*. (London: Longman, 1983).
- Macaro, E. "Strategies for language learning and for language use: Revising the theoretical framework", *The Modern Language Journal*. (2006).
- Macaro, E. et al. *Improving foreign language teaching. Towards a research-based curriculum and pedagogy*. (London and New York: Routledge, 2016).
- Magnus Wilson. "Discovery Listening – improving perceptual processing". *ELT Journal*. 57/4. (October 2003).
- Mendelsohn, D.J. *Learning to listen: A strategy-based approach for the second-language learner*. (San Diego, CA: Dominic Press, 1994).
- Nunan, D. "Communicative Tasks and the Language Curriculum". *TESOL Quarterly*. 25/2. (1991).
- Nunan, D. *Second language teaching and learning*. (Boston: Heinle & Heinle, 1999).
- O'Malley, J.M. ve dğr. "Listening comprehension strategies in second language acquisition". *Applied Linguistics*. 10/4: (1989), 418- 437.
- O'Malley, ve dğr. "Learning strategy applications with students of English as a second language". *TESOL Quarterly*. 19/3: (1985), 557-584.



- O'Malley, J.M. & Chamot, A.U. *Learning strategies in second language acquisition*. (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990).
- Oxford, R. L. "The unraveling tapestry: Teacher and course characteristics associated with demotivation in the language classroom. Demotivation in Foreign Language Learning." Paper presented at the TESOL '98 Congress, (Seattle, WA, March 1990).
- Oxford, Rebecca and Jill Shearin. "Language Learning Motivation: Expanding the Theoretical Framework". *The Modern Language Journal*. (National Federation of Modern Language Teachers Associations, Wiley, 78/1: 1994).
- Oxford, R(ed.). *Language Learning Motivation: Pathways to the New Century*. (1996).
- Oxford, R. *Language learning strategies around the world: Cross-cultural perspectives*. (Manoa: University of Hawaii Press, 1996).
- Oxford, R. *Language learning strategies: What every teacher should know*. (USA: Heinle & Heinle Publishers. 1990).
- Oxford, Rebecca L. "Language learning styles and strategies: Concepts and relationships". *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching*. (41: 2003).
- Oxford, Rebecca L. "Strategies for Learning a Second or Foreign Language". *Language Teaching*. (44/2: 2011).
- Pauk, ve dğr. "The Cornell System: Take Effective Notes." *How to Study in College?*. (10th ed.). (Boston, MA: Wadsworth, 2010).
- Prabhu, N. S. *Second Language Pedagogy*. (Oxford: Oxford University Press, 1987).
- Richards, J. C. "Second thoughts on teaching listening". *RELC Journal*. (36/1: 2005), 85-92.
- Richards, J. C. & Rodgers, T.S. *Approaches and methods in language teaching*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- Richards, J. C. & Schmidt, R. *Longman dictionary of language teaching and applied linguistics*. (London: Longman/Pearson Education, 2010).
- Richards, J. C. "Chapter: Designing Instructional Materials for Teaching Listening Comprehension". *In the Language Teaching Matrix: Cambridge Language Teaching Library*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 50–66.
- Richards, J.C. & Renandya, W.A. *Methodology in language teaching: An anthology of current practice* (eds.). (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), 238-241.
- Robbins, J. "Teaching listening and speaking strategies in Japan- CALLA style". *Explorations in Teacher Education*. (8/2Ş 2000), 1-8.
- Rost, M. *Introducing listening*. (London: Penguin, 1994).
- Rost, M. *The Cambridge guide to teaching English to speakers of other languages*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1: 2001) 7-13.
- Rost, M. *Teaching and researching listening*. (Harlow: Pearson Education, 2011).
- Schmitt, N., Jiang, X. & Grabe, W. "The percentage of words known in a text and reading comprehension". *The Modern Language Journal*. (95/1: 2011), 26-43.
- Underwood, Mary. *Teaching Listening*. (Longman Handbooks for Language Teachers, 1989).
- Ur, Penny. *Teaching listening comprehension*. (Cambridge University Press, 1984).



## Necîb el-Kîlânî'nin “Yevmu'l-Ferah/Düğün Günü” Adlı Öyküsüne Dair Bir Tahlil Denemesi

### An Attempt to Analysis on Najib al-Kîlânî's Story “Yawm al-Ferah/The Day of Wedding”

Emine Merve AYTEKİN<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve  
Belagati Anabilim Dalı, Adıyaman, Türkiye

ORCID: E.M.A. 0000-0002-7680-7340

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Emine Merve AYTEKİN (Arş. Gör.),  
Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve  
Belagati Anabilim Dalı, Adıyaman, Türkiye  
E-posta: eaytekin@adiyaman.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 26.01.2022  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
27.01.2022  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
08.02.2022  
**Kabul/Accepted:** 10.02.2022  
**Online Yayın/Published Online:** 07.03.2022

**Atıf/Citation:** Aytakin, Emine Merve. “Necîb el-Kîlânî'nin “Yevmu'l-Ferah/Düğün Günü” Adlı Öyküsüne Dair Bir Tahlil Denemesi.” *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 67-86.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1063136>

#### öz

Şair, yazar ve doktor olarak bir çok hizmet ve faaliyette bulunmuş çok yönlü bir şahsiyet olan Necîb b. 'Abdu'l-Latif b. İbrahim el-Kîlânî, Mısır'da İslami edebiyatın öncülerinden sayılmaktadır. Eğitimli bir ailede yetişmiş olan yazar, hem kendi döneminin şahsiyetlerinden olan Necîb Mahfûz (ö. 2006) ve Seyyid Kutub (ö. 1966) gibi şahsiyetlerden hem de Cemâleddin Afgânî (ö. 1897) ve Muhammed İkbâl (ö. 1938) gibi şahsiyetlerden etkilenmiştir. Edebî yaşamı boyunca roman, hikâye, tiyatro, şiir ve otobiyografi gibi çeşitli alanlarda edebî ürünler veren el-Kîlânî, kaleme aldığı eserleri yaşadığı dönemin tarihi olaylarıyla harmanlayarak sunmuştur. Bu yüzden eserleri o dönemin anlaşılması açısından önemlidir. 1931-1995 yılları arasında yaşayan el-Kîlânî, eserlerinde; İslam tarihi ile ilgili olayları, Müslümanların, Hıristiyanların ve Mısır halkının maruz kaldığı zulümleri ve sorunları edebî bir dille tasvir etmiştir. Yüze yakın eseri olan yazarın eserlerinin çoğu ödül almıştır. Çeşitli siyasi sebeplerle tutuklanmış olan el-Kîlânî sanatını toplum için kullanmış, eserlerinde toplumun sıkıntılarını aktarmayı, âdeta sesi olmayı amaçlamıştır. Bu makalede Necîb el-Kîlânî'nin hayatı hakkında bilgi verilmiş ve Mısır halkının sıkıntılarında olan dilencilik, uyuşturucu, zengin-fakir ayrımının oluşturduğu toplumsal uçurum gibi meseleleri ele aldığı ve el-Kîlânî'nin en büyük öykü derlemesi olan *'Inde'r-Rahil* isimli öykü kitabı içerisinde yer alan *Yevmu'l-Ferah/Düğün Günü* başlıklı öykünün çeşitli yönlerden tahlili yapılmıştır. Mezkûr öykü, türlü zorluklarla çocuğunu okutan bir babanın mesleği nedeniyle çocuğu tarafından hor görülmesi ve bu durumun çocuğunun düğünü öncesinde ve düğün gününde trajik olaylarla öykülenmesini içermektedir. Öykü çeşitli toplumsal mesajlar vermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Modern Arap Edebiyatı, Necîb el-Kîlânî, Öykü, *'Inde'r-Rahil*, *Yevmu'l-Ferah*

#### ABSTRACT

Dr. Najib Abd al-Latif Ibrahim al-Kîlânî was a poet and writer who provided a diverse range of services and activities. He is considered a pioneer of Islamic literature in Egypt. Dr. Najib al-Kîlânî, whose family were literate, was influenced

by Najib Mahfûz (d. 2006) and Sayyed Qutub (d. 1966), as well as people like Jamâleddin Afghani (d. 1897) and Mohamad Ikkal (d. 1938). Dr. Najib al-Kilâni, throughout his literary career, presented examples in various fields, such as in novel, narrative, poetry, autobiography writing, and theater by dealing with the historical events of the his period; therefore, these studies are crucial to understanding that period. Dr. Najib al-Kilâni lived from 1931 to 1995. Along with rhetorical events on the history of Islam, he described the persecutions, and problems faced by Muslims, Christians, and Egyptians. Dr. Najib al-Kilâni has received numerous awards for most of his studies, although he had roughly a hundred works. He was arrested for various political reasons but he used his art to benefit society. He aimed to clarify the problems of society and be their voice. Thus, this article contains information about the life of Dr. Najib al-Kilâni. He dealt with problems, such as begging, drugs, and the social gap created by the rich-poor distinction of the Egyptians. The story entitled *Yawm al-Ferah/The Day of Wedding*, which is contained in his storybook collection named "*Inde'r-Rahil*," has been analyzed from various aspects. The theme of this narrative is a young man's wedding day, and this young man feels ashamed of his family's profession, which motivated him to pursue his education and made him live a life of deceit. The story is also shared in various social messages.

**Keywords:** Modern Arabic Literature, Dr. Najib al-Kilâni, Story, "*Inde'r-Rahil*," *Yawm al-Ferah*

## EXTENDED ABSTRACT

Dr. Najib al-Kilâni was born on July 1, 1931, in Garbiyye, Egypt. He is the first child of a farmer. He has two brothers and two sisters. His family had a great influence on his personality development and placed a high value on his education. He obtained his religious education at the community school. He memorized several verses from the Qur'an and the hadith-i sharifs. Furthermore, he studied in a modern school and was a bright student who enjoyed reading and writing. He began studying literature at an early age, completed his high school education at Tanta in 1950. He enrolled in Cairo University Faculty of Medicine in 1951; however, he was imprisoned in 1954 for joining the society called *al-Ihvânu'l-Muslimîn*. After being released from prison in 1960, he completed his medical education. He is a religious person and this feature is reflected in his works. He died in March 1995. In his works, he emphasizes social events through realistic depictions. He drew inspiration from people around him to develop the characters in his works. Since he wrote his works for society, he was concerned about using a general language and style that people could understand. He wrote historical, political, psychological, social, and autobiographical novels. He also wrote short stories, poetry, theater, medical, biographical and autobiographical works. Dr. Najib al-Kilâni is one of the pioneers of Islamic literature. He married Mrs. Kerime in 1960, and they gave birth to three sons and a daughter. He had a happy marriage and wrote two autobiographical works named *Lemehat min Hayâtî* and *Muzekkirâtu'd-duktûr*, where he talked about his life in detail.

The story *Yawm al-Ferah/The Day of Wedding* is in Dr. Najib al-Kilâni storybook "*Inde'r-Rahil*." In this story, the wedding day of a young man named Hassan is depicted. The economic situation of Hassan's family was terrible. His father, Hindâwî, is a shoe shiner. Hindâwî's desire is for his son to achieve success and live a good life. Hassan and his fiancée (from the Faculty of Literature) love each other and desired to get married. However, the girl's father

is concerned about her socio-economic status. Hence, Hassan wished his family was rich and noble. This situation started disturbing his sleep. He was tired of thinking, so he decided to lie to his fiancée's family that his parents had died a long time ago. He told his mother about the plan, which did not please her, but she accepted and assured him that his father would not cause any trouble. As a result, Hassan breathed a sigh of relief. Although his parents were sad about the situation, they remained silent. However, on the wedding day, His father couldn't help himself and wanted to see his son's joyful day because he had been dreaming of his son's wedding day since he was a child. He was hiding near the wedding house. As the bride and groom left the house, he could not stand it, so he walked toward them. The guests mistook him for a beggar. He ignored their gazes, all he saw and was concerned about was his son's happiness. The plot of the story is briefed as follows.

The story has numerous psychological descriptions, which are made simple by editing. However, the story is not simple, it conveys main points, such as socio-economic status does not make individuals superior to one another, parents' sensitivity to their children, and people should not degrade one another. The third singular narrator is used in the story. The story is dominated by the divine and spectator's point of view. There are three main characters in the story, namely, Hassan, Hindâwî, and Hassan's mother. In the story, the event is started in the middle of the story and there is no definite time. The story is depicted indoors and outdoors. It continued on the street as an open space and at home as an indoor space. The language of the story is simple and understandable. The dominant style in the story is dramatic, metaphorical, and analytical. Various narrative techniques are used in the story. These are the narration-showing, depiction, summarization, flashback, dialog, inner analysis, inner monolog, and stream of consciousness technique. These techniques are explained in detail in the article and are depicted where they are used in the story. In addition, despite the volume of stories, it also contains various literary arts. These arts are simile, tenâsub, tîbâk, allegory, metaphor, kasr, itnâb, and istifhâmü't-tahkîr.

## Giriş

Napolyon'un Mısır'a askerî seferleri sonucunda Arap halkının Batı dünyasıyla ilk etkileşimleri başlamıştır. Böylece yüzyıllardır İslam kültür ve medeniyetinin etkisi altında bulunan Mısır'da, Batı medeniyetinin etkisi de kendisini göstermiştir.<sup>1</sup> Arap edebiyatı tarihinde Napolyon Bonaparte'nin Mısır'ı işgali Modern Arap edebiyatının başlangıcı olarak kabul edilir.<sup>2</sup> Bu tarihten itibaren çeşitli çeviri faaliyetleri başlamış ve Arapların geçmiş dönemden modern döneme kadar biriken kültürel, sanatsal ve edebî birikimleri Batıdan alınan değerler ile birleştirilip seçkin edebî örnekler verilmeye başlanmıştır.<sup>3</sup> Bu edebî örneklerden biri de öykü türüdür. Muhammed Teymûr (ö. 1921), Mustafa Lutfi el-Menfelûti (ö. 1924), el-Cibran Halil Cibran (ö. 1931), Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) ve İbrahim Abdülkâdir el-Mâzinî (ö. 1949) gibi yazarlar ilk dönem olan çeviri faaliyetlerinin ardından öykü türünün Arap edebiyatına geçişinde önemli rol oynamış şahsiyetlerdir.<sup>4</sup> Necib el-Kilâni de öykü türünde eserler telif ederek bu alana katkı sağlamış bir şahıstır. Eserlerinde özellikle İslâmî edebiyatın işlemiş bu sebeple İslami edebiyatın teorisini sayılmıştır.<sup>5</sup>

19. yüzyılın ilk yarısıyla beraber Arap dünyasında savaşlar ve çeşitli siyasi içerikli olaylar meydana gelmiştir. Bu durum elbette ki kültürel ve sanatsal faaliyetleri de etkilemiştir. Siyasi içerikli çekişmelerin gerçekleştiği bu tarih modern Arap edebiyatının çöküşünün başlangıcı olarak da kabul edilir.<sup>6</sup> Bu dönemin ardından Arap edebiyatı dönemi bir müddet durulmuştur. Yeni dönem ile faal bir kültür ortamı ortaya çıkmış ve farklı alanlarda farklı yazarlar yetişmeye başlamıştır.<sup>7</sup> Bu alanlardan biri İslâmî edebiyattır. Öncülük payesinin Seyyid Kutub'a verildiği bu alan eserlerinde İslam düşüncesinin hâkim olduğu şahsiyetlerin dönemidir.<sup>8</sup> Yazarların yaşadıkları dönemlerin özellikleri, olayları eserlerine de yansımıştır. İlk dönem modern Arap nesri yazarlarının kimisi eserlerinde hak ile batılı ayırma noktasında halkı aydınlatma amacı güden kimisi sosyal ve felsefî kimisi psikolojik kimisi tarihî içerikli eserler vermişlerdir. Necib el-Kilâni'nin de içinde bulunduğu son dönem modern Arap edebiyatı şahsiyetleri de Filistin'i konu edinmeleri, İslâmî edebiyata yönelmeleri ile sol ve feminist kesimdeki şahsiyetlerden ayrışır. Çalışmaya konu olan Necib el-Kilâni de eserlerinde İslam, İslam tarihi, Müslümanlar ve İslam toplumlarının karşılaştığı sorunlara dikkat çekmiştir. Ayrıca romanlarında özgürlük,

1 Fatma Betül Beyca, "Necib el-Kilâni Hayatı-Eserleri ve 20.Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 22.

2 Beyca, "Necib el-Kilâni Hayatı-Eserleri ve 20.Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri", 22.

3 Ahmet Kâzım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı*, 2. bs (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 13-14.

4 Gülyaşar Demirci, "Mısır'da Öykücülük", *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1, (2018), 26.

5 İsmail Durmuş, "Kilâni, Necib", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. EK-2, (Ankara: 2019), 65.

6 Mehmet Yalar, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, 1. bs (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 34.

7 Cengiz Parlak, "Mustafa Lutfi el-Menfalûti'nin 'Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü' Adlı Öyküsüne Dair Bir Çözümleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, (2021), 201-28, <https://doi.org/1001539>, 203.

8 Yakup Civelek, "Modern İslam Edebiyatında İslâmî Edebiyatın Yeri ve Öncüleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (2000), 87-88.

fakirlik, toplumsal yozlaşma, hapisane, işkenceyi konu edinmiş, tarih merkezli meseleleri de eserlerinde işlemiştir.<sup>9</sup> Eserleriyle günlük hayatında adeta içine girmiş olan el-Kîlânî fikirlerini eserleriyle yansıtabilmiştir.

Necîb el-Kîlânî'nin hayatı, eserleri, şiirleri ve görüşleri hakkında gerek ülkemizde gerek de Arap ülkelerinde çok sayıda çalışma yapılmış, birçok kitap, makale yazılmış ve tez hazırlanmıştır. Bu çalışmada da döneminin edebî akımlarından etkilenip bunu da eserlerine yansıtan el-Kîlânî'nin genel olarak hayatı ve daha önce herhangi bir bilimsel çalışmaya konu olmamış en büyük öykü derlemesi olan *'İnde'r-Rahîl* isimli öykü kitabından seçilen *Yevmu'l-Ferah/Düğün Günü* başlıklı öykünün çeşitli yönlerden tahlili yapılmıştır. *'İnde'r-Rahîl* isimli öykü kitabı Beyrut'ta 1985, 1987 ve 1994 tarihlerinde basılmıştır.<sup>10</sup> Mısır halkının çektiği sıkıntıları ele aldığı bu eserde yirmi sekiz tane öykü bulunmaktadır. Öykü, kitabın 123 ve 125. sayfalarında bulunmaktadır.

### 1. Necîb el-Kîlânî'nin Hayatına Genel Bir Bakış<sup>11</sup>

1 Temmuz 1931 yılında Mısır'ın Garbiyye şehrine bağlı Şarşâba köyünde<sup>12</sup> çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Necîb el-Kîlânî, Müslüman edip, romancı, tenkitçi, araştırmacı, doktor ve öncü bir öykücüdür. Küçük yaşlardan itibaren sağlık sorunlarından muzdarip olan el-Kîlânî ilkokulu köy mektebinde okumuş, orta öğretimine de Ziftâ'da başlayıp Tanta'da tamamlamıştır.<sup>13</sup> 1951'de babasının arzusuyla Kahire Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne girmiştir. Edebiyata ilgili olduğu kadar siyasete de ilgili olan el-Kîlânî 1948 yılında Hasan el-Benna tarafından kurulan İhvân-ı Müslimîn cemiyetine girmiştir<sup>14</sup> O tarihlerde meydana gelen suikast olaylarının bu cemiyetin üzerine atılması ve el-Kîlânî'nin de bu toplulukla yakın ilişkisi olması dolayısıyla on beş yıl hapse mahkûm edilmiştir. Bu dönemde pek çok işkenceye maruz kalmıştır. Sağlık sorunlarından dolayı 1958 yılında hapisten çıkarılmıştır. Yarım kalan tıp eğitimini tamamladıktan sonra doğduğu köy olan Şarşâba'ya atanmıştır. Ardından 1960 yılında İslâm edebiyatçısı Kerîme Şâhîn hanımefendiyle evlenmiştir ve bu evlilikten üç oğlu bir kızı dünyaya gelmiştir.<sup>15</sup>

9 Ürün, *Modern Arap Edebiyatı*, 150; Abdurrahman İslamoğlu, "Necîb el-Kîlânî'nin 'Ramazan Habîbi' Adlı Romanının Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi" (Muş, Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 1.

10 Durmuş, "Kîlânî, Necîb", 67.

11 Necîb el-Kîlânî hakkında gerek ülkemizde gerek yurt dışında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmada yazarın hayatı hakkında genel ve özet bilgiler verilmiştir. Daha fazla bilgi için bk.: Ahmet Özdemir, "Necîb el-Kîlânî ve Romancı Kişiliği", (Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), Fatma Betül Beyca, "Necîb el-Kîlânî Hayatı-Eserleri ve 20.Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), Ayşegül Hayırhoğlu, "Necîb el-Kîlânî ve Hâretü'l-Yehûd Adlı Eseri", (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

12 Necîb el-Kîlânî, *Muzekkîrâtü'd-duktûr*, 5 cilt, (Kitabu'l-muhtâr, 1404/1983), I/11.

13 Durmuş, "Kîlânî, Necîb", 65.

14 Necîb el-Kîlânî, *Lemehât min Hayâtî*, 2 cilt, (Beyrut: Mu'assasat al-risâla, 1985), II/22.

15 M. Hayr Ramazan Yusuf, *Tetimmütü'l-'Alâm*, 3 cilt, (Beyrut: Daru İbn Hâzım, 1996), II/285-6.

Yaşadığı dönemin etkilerini eserlerinde görebildiğimiz el-Kilânî erken yaşlarda edebiyata ilgi duymuştur.<sup>16</sup> Bu ilgi küçük yaşlarda çeşitli yazarlardan okuma yapmasına vesile olmuş ve kendi edebî yaşamını etkilemiştir. Okumalar yaparken Doğu ve Batı edebiyatı ayrımı yapmamıştır.<sup>17</sup> Yüz kadar eser veren el-Kilânî tarihî, toplumsal, siyasî, psikolojik, biyografik, otobiyografik, felsefe, tıp ve sağlık gibi geniş konu yelpazesıyla çeşitli olgular üzerinde şiir, öykü, tiyatro, roman, edebiyat eleştirisi olmak üzere pek çok türde eser telif etmiştir. İlki “*et-Tarîku 'l-Tavîl*” romanı olmak üzere pek çok eseri ödül almıştır. Çeşitli gazetelerde yazılar yazmıştır. Eserlerini meramını anlatmak için bir araç olarak kullandığından dolayı eserlerinde sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Okurun hayal dünyasındaki değerleri sağlam temellere oturtmak amacıyla anlatımlarındaki betimlemelerde gerçekçiliği öncelemiştir.<sup>18</sup> Sanatı bir araç olarak görerek ‘sanat toplum içindir’ anlayışını benimsemiştir. Eserlerini de bu çerçevede hazırlamıştır. Çünkü amacı toplumsal olaylar hakkında halkta bir bilinç oluşturmaktır.<sup>19</sup>

Doktorluk yaptığı sırada 1965 yılında yeniden hapse girmiştir, fakat sağlık sorunları nedeniyle 1967 yılında çıkarılmıştır. 1992’de emekliye ayrılmıştır. Vefat etmeden önce altı ay pankreas kanseriyle mücadele etmiştir ve 6 Mart 1995 yılında Tanta Hastanesi’nde vefat etmiştir.<sup>20</sup>

## 2. “*Yevmu'l-Ferah/Düğün Günü*” Öyküsünün Olay Örgüsü

Necib el-Kilânî'nin ‘*İnde'r-Rahîl*’ isimli öykü kitabı içerisinde yer alan *Yevmu'l-Ferah/Düğün Günü* isimli öykü oğlunu zor şartlarda okutan ayakkabı boyacısı Hindâvî isminde bir babanın ızdıraplı bir gününü konu edinmektedir. Hindâvî'nin oğlu Hassân, Edebiyat Fakültesi’nden arkadaşı olan ve babası üst tabakadan zengin ve nüfuzlu bir adamın güzel ve kültürlü bir kızıyla evlenmek istemektedir. Hassan kızı seviyor, kız da Hassan’a karşı aynı duyguları beslemektedir. Hassan’a göre bu evliliğin önündeki tek problem Hassan’ın babasının ekonomik durumu ve mesleğidir. Bu durum Hassan’ın uykularını kaçırmaya başlamıştı. Bu durum hakkında çözüm düşünmekten yorulmuş ve bitap düşmüştü. Sonunda ailesinin evinden ayrılıp başka bir eve geçmeye karar verdi. Ardından eşinin akrabalarına ailesinin uzun zaman önce vefat ettiğini söyledi böylece babasının sosyo-ekonomik durumunu gizlemek daha kolay olacaktı. Annesi oğlunun bu isteğine sesini çıkarmadı ve önceliklerinin onun mutluluğu olduğunu söyledi aynı şekilde babasının da onun mutluluğu için her türlü fedakârlığı yapacağını söyledi. Böylece Hassan’ın endişeleri bitti ve meseleyi halletti. Anne ve babası derin bir hüzne boğuldular.<sup>21</sup>

Babası nikâh günü kendini tutamadı ve uzun yıllardır hayalini kurduğu bu mutlu günde uzaktan da olsa ciğerparesini görmek istedi. Düğün evi şaşaalı idi. Hindâvî saklanacağı

16 İslamoğlu, “Necib el-Kilânî'nin ‘Ramazan Habîbî’ Adlı Romanının Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi”, 13.

17 Beyca, “Necib el-Kilânî Hayatı-Eserleri ve 20.Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri”, 43.

18 el-Kilânî, *Muzekkirâtü'd-duktûr*, IV/68, 195, 204; Ahmet Özdemir, “Necib el-Kilânî ve Romancı Kişiliği” (Doktora Tezi, Sivas, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 31.

19 Özdemir, “Necib el-Kilânî ve Romancı Kişiliği”, 31.

20 Ramazan Yusuf, *Tetimmetü'l-'Alâm*, II/285; İsmail Durmuş, “Kilânî, Necib”, 66.

21 Necib el-Kilânî, *‘İnde'r-Rahîl*, (Lübnan: Mu’assasat al-risâla, 2005), 123-125.



bir yer aradı çünkü kendisinin bu elit tabaka arasında yerinin olmadığını düşünmekteydi. Gizleneceği bir çalılık buldu ve uzun bir süre bekledi. Gelin ve damat zılgıtlar eşliğinde düğün evinden çıkarken kendini istemsizce onlara doğru koşarken buldu. Arabadan aklar düşmüş başını uzattı ve titrek bir ses ile oğlunu tebrik etti. Endişeye kapılan Hassan şoföre arabayı sürmesini söyledi. Oradaki davetliler Hassan'ın babasını dilenci sandılar ve eline para tutuşturup uzaklaştırmak istediler. Fakat Hassan'ın babası onlara aldırış etmedi bile, her şeye rağmen tek düşündüğü oğlunun mutlu ve harika görüldüğüydü.<sup>22</sup> Öyküde olay örgüsü ortadan başlatılmıştır. Öykünün başında oğlunun bir sözülle sarsılan babanın tasvirini görürken öykünün devamında bu sözün arka planındaki olayların sebeplerini ya da etkenlerini ve anlatılarını görüyoruz. Öykü trajik bir son olan oğlunun babasını yok sayması buna mukabil olarak babanın evladının mutluluğu ile yetinmesi ile bitmektedir.

### 3. Öyküde Tema ve Kurgu

Yalın bir olayın çerçevesinde kişilerin ilişkilerini anlatma temeline dayanan edebî tür olarak tanımlanan öykü kelimesi için Arap edebiyatında 'söz, haber, hikâye' manalarına gelen kıssa kelimesi kullanılır.<sup>23</sup> Her öykünün içeriğine göre belirli bir kurgusu bulunmaktadır.<sup>24</sup> Bu kurgu ve kurgudaki bütünlük öykünün yazılış amacına ulaşmasını sağlayıp daha etkili olmasını sağlamaktadır.

Öyküdeki olay basit bir şekilde kurgulansa da verilmek istenen mesaj etkileyici bir tarzda verilmiştir. Öykünün, insanların birbirlerini küçümsememesi, sosyo-ekonomik koşulların insanları birbirlerinden üstün yapmayacağı, yapılan iş ayaklar önünde eğilmek dahi olsa helal rızık kazanmanın ne derece önemli olduğu ve türlü zorluklarla evladını okutup amiyane tabirle adam etmeye çalışan bir babanın oğlunun kendisinden utanmasının kendisinde oluşturduğu üzüntü gibi ana fikirler barındırdığı söylenebilir.

### 4. Öyküde Anlatıcı ve Bakış Açısı

Bu öyküde anlatıcı 3.tekil kişi(o)dir. Bu anlatıcı türü olaylar karşısında 'ilâhî', 'yansız' ve 'kişisel' olmak üzere üç tutum ile karşımıza çıkabilir. Bu tutumlar birbirinden bağımsız olarak kullanılabilirdiği gibi iç içe veya dönüşümlü olarak da kullanılabilir.<sup>25</sup> *Yevmu'l-Ferah* isimli öyküde söz konusu anlatım türünün 'ilâhî' tutumu kullanılmıştır bu tutum aşağıdaki satırlardan anlaşılabilir:

كَانَ حَسَانُ يُجِبُّ الْفَتَاةَ، وَكَانَتْ تُبَادِلُهُ نَفْسَ الشُّعُورِ، وَلَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مِنْ عَقَبَةٍ فِي طَرِيقِ عَقْدِ الْقَرَانِ إِلَّا أَبُوهُ مَاسِحَ الْأَخْذِيَّةِ.. إِنَّهُ لَا يَلِيْقُ بِمَقَامِ صَنَهْرِهِ الْمُحْتَرَمِ..<sup>26</sup>

22 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 123-125.

23 Hüseyin Yazıcı, "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c: 17, (İstanbul: 1998), 479-480.

24 Parlak, "Mustafa Lutfi el-Menfaluti'nin 'Yevmu'l-Hisab/Hesap Günü' Adlı Öyküsüne Dair Bir Çözümleme", 211.

25 Mehmet Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 17. bs, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019), 31.

26 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 124.

*Hassan kızı seviyordu, kız da aynı duyguyu besliyordu. Bu evliliğin ötünde babasının ayakkabı boyacısı olması dışında hiçbir engel yoktu. Bu ise damadın saygın konumuna uygun değildi.*

Bakış açısı öyküde olay, çevre ve kişilere bakılan optik açı olarak tarif edilir.<sup>27</sup> Bu öyküde bakış açısı olarak öncelikle tanrısal bakış açısı hâkimdir. Bu bakış açısı her şeyi bilen ve her şeye hâkim, geçmişten ve gelecekte haberdar, kahramanların duygularını, düşüncelerini, iç dünyalarını ve zihinlerinden geçen her şeyi açığa çıkaran bir bakış açısıdır.<sup>28</sup> Öyküde bu bakış açısına örnek olarak şu satırlar verilebilir:

كَانَ يَسِيرُ فِي شَارِعِ الْمَدِينَةِ الْكَبِيرِ، ثُونَ أَنْ يُعْبَأَ بِصَنْجِيحِ الْعَرَبَاتِ، أَوْ الْهَرَجِ الَّذِي يَبْتِيرُهُ الْفَتَيَانُ مِنْ حَوْلِهِ، وَلَا يُكَلِّفُ نَفْسَهُ مُؤَنَةَ النَّظَرِ إِلَى الْمَبَانِي الشَّاهِقَةِ عَلَى الْجَانِبِينَ حَتَّى الصُّنْدُوقِ الْحَشْبِيِّ الَّذِي تَتَرَاصُ فِيهِ الرُّجَاجَاتُ الْمَلُونَةُ وَعَلْبُ الْوَرْنِيشِ وَالَّذِي يَتَدَلَّى مِنْ كَتْفِهِ، هَذَا الصُّنْدُوقِ لَا يُسْعَلُ بِالْهَانَ، عِبَارَةً قَصِيرَةً قَالَهَا ابْنُهُ مَا فَتَنَتْ تَطْنَ فِي رَأْسِهِ بِالْحَاحِ، وَتُرْعَشُ جَسَدُهُ الصَّامِرُ 'أَبِي مَاتَ' يُحَاوَلُ عَمِ هُنْدَاوِي جَاهِدًا أَنْ يُنْسَى هَذِهِ الْعِبَارَةَ أَوْ يُهْرَبُ مِنْ الْحَاجِهَا.. لَكِنْ دُونَ جَدْوَى.. وَوَجَدَ نَفْسَهُ يَغْمِغُمُ فِي أَلْمِ عَمِيقٍ..<sup>29</sup>

*Büyük şehirde bir caddede arabaların gürültülerine, çevresindeki gençlerin oluşturduğu kargaşaya aldırmadan yürüyor, yolun her iki tarafına sıralanmış devasa binalara, hatta omzunda sallanan renkli şişelerin ve vernik kutusunun dizildiği ahşap sandığa bile bakma zahmetine girmiyordu. Şu anda bu sandığı kafasına takmıyordu, oğlunun söylediği kısa bir ifade, "Babam öldü" cümlesi durmadan kafasını kurcalıyor, zayıf bedeni sallanıyordu. Hindâvî amca bu cümleyi unutmaya ve zihninden uzaklaşturmaya çalışıyordu. Fakat çabası sonuç vermedi. Kendisini derin bir acı içinde mırıldanırken buldu...*

Öyküde kullanılan bir diğer bakış açısı ise gözlemci bakış açısıdır. Bu bakış açısı tanrısal bakış açısı kadar geniş imkânlarla sahip değildir. Gözlemci bakış açısı olaylar ve nesnelere üzerinde gözlem yeteneğine göre aktarımlar yapar.<sup>30</sup> Öyküde bunun örneği şu satırlarda görülebilir:

وَأُنْحَدَرَتْ دُمْعَةً حَارَّةً عَلَى جَبِينِهِ الْغَائِرِ.. فَلَمْ يُحَاوَلْ مَسْحَهَا.. وَخِيلَ إِلَيْهِ أَنْ لَخْنَا خَزِينًا دَائِمًا يَنْصَبُ فِي أَدْنِيهِ، إِنْ هَذَا الْيَوْمَ لَنْ يَنْسَى. فَبِيهِ يَعْقِدُ قِرَانًا وَحِيدَهُ حَسَنًا سَوْفَ يَنْزُوجُ مِنْ فِتْنَةٍ مَتَّقَةٍ جَمِيلَةٍ. كَانَتْ زَمِيلَةً لَهُ فِي الْكَلِيَّةِ.. وَأَبُوهَا رَجُلٌ مِنَ الْكِبَارِ.. لَهُ كَلِمَةٌ مَسْمُوعَةٌ..<sup>31</sup>

*Çökmüş alınından sıcak terler aktı, silmeye yeltenmedi bile. Kulaklarında hüzünlü bir melodi çalıyor gibiydi, o günü asla unutmayacaktı. Çünkü o gün biricik oğlu Hassan'ın nikâhı kıyılacak, güzel ve kültürlü bir kızla evlenecekti. Kız, fakülteden arkadaşışydı. Babası da üst tabakadan, nüfuzlu biriydi.*

## 5. Öykünün Kahraman Kadrosu

Öyküde merkezî kişi yazardır. Merkezî kişi her şeyi bilir. Kişiler tip olarak yapılarına göre tipler ve konularına göre tipler olarak ikiye ayrılır. Yapılarına göre tipler; yüceltilmiş tipler, ilk örnek tipler ve nihilist tipler olarak üç çeşit iken; konularına göre tipler; sosyal tipler, psikolojik tipler ve zihinsel tipler olarak üçe ayrılır.<sup>32</sup> Öykümüzdeki karakterler konularına göre tipler içinde yer alan psikolojik tipler kategorisine girmektedirler. Bu tipler mizaç, huy ve karakter ve soyut özellikler ve değerler açısından öyküde bir temsil oluştururlar.<sup>33</sup>

**Hindâvî:** Hassan'ın babasıdır. Ayakkabı boyacısıdır. Ömrünü oğluna adanmış, gerekirse kendini yok sayacak kadar oğluna düşkün bir karakter olarak karşımıza çıkar. Bu karakter

27 Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 51.

28 Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 54-55.

29 el-Kilânî, 'Inde'r-Rahil', 123.

30 Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 56.

31 el-Kilânî, 'Inde'r-Rahil', 123.

32 Detaylı bilgi için bk.: Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 15. bs (Ankara: Akçağ Basım Yayım, 2017), 148-161.

33 Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 159.

öyküde çıkar gözetmeksizin fedakârlık yapan diğerkâm tipi temsil etmektedir. Temsil ettiği bu tiplene karakterin kendi ve Hassan'ın annesinin sözlerinden anlaşılmaktadır:

إن ابني رانع المظهر حقاً.. ما أسعدني.<sup>34</sup>

*Oğlum gerçekten harika görünüyor. Ne mutlu bana.*

أبوك عاقل يا بني. وهو على استعداد لأن يُضجّي بأعز ما يملك. بل بحياته كي تتعمّ وينشرح صدرك.<sup>35</sup>

*“Baban akıllı adamdır oğlum. Sahip olduğu en değerli şeyi feda etmeye hazırdır. Bilakis o hayatı boyunca senin rahat ve müreffeh bir hayat yaşaman için uğraştı.”*

**Hassan:** Hindâvî'nin oğludur. Edebiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Anne ve babasının üstüne titrediği, türlü zorluklara okuttuğu, yaşadıkları sıkıntıları o çekmesin ve güzel bir geleceği olsun diye uğraştıkları bir karakterdir. Fakat ailesinin bunca iyiliği karşısında vefasızlık edip onların sosyo-ekonomik durumundan utanıp vefasızlık etmiştir. Bu karakter kendisine yapılan fedakârlıklara karşılık vefasızlık eden tipi temsil etmektedir. Bu karakterin şu sözlerinden anlaşılmaktadır:

لماذا؟ لماذا يا ربّ هذا العذاب؟ أكان من الضروري أن يكون أبي ماسيحاً أخذيةً يقضي عمره مُكسباً الرأس لدى الأقدام.. لماذا؟<sup>36</sup>

*Neden? Bu işkence neden Allah'ım? Babamın ayaklar karşısında başı eğik olarak ömrünü geçiren bir ayakkabı boyacısı olması şart mıydı? Neden??*

**Hassan'ın annesi:** Eşi Hindâvî gibi oğluna düşkün bir karakterdir. Hindâvî karakteri ile aynı tipi temsil etmektedir. Bu öyküde geçen şu konuşma cümlesinden anlaşılmaktadır:

ولما أعينته الجبل.. واستعصى الخلل.. قرّر أن ينفصل عن أبيه كخطوة أولى.. ويقوم في مسكن خاص.. ثمّ يخبر أصحابه أن أباه قد مات منذ زمن بعيد، ومن السهل عليه بعد ذلك أن يعترف أنّ أسرته رقيقة الحال. وهمس في أذن أمه بالحال الواحد الذي أرتاه، وسأها شحوب مباحة، لكنّها استدركت قائلة:

أمرك يا حبيبي.. نحن لا نفكر إلا في سعادتك ورضاك.<sup>37</sup>

*Çözüm aramaktan bîtap düşüp çözüm bulmak imkânsız hale gelince, ilk adım olarak babasından ayrılmaya ve ayrı bir evde yaşamaya karar verdi. Sonra eşinin akrabalarına babasının uzun zaman önce öldüğünü söyledi, böylece ailesinin durumunun iyi olmadığını itiraf etmek daha kolay olacaktı. Aklına gelen tek çözüm yolunu annesinin kulağına fısıldadı. Annesinin yüzü birden sarardı, ama kendini toplayarak şöyle dedi:*

*Nasıl istersen canım. Biz sadece senin mutlu olmanı isteriz.*

Diğer kişiler; Hassan'ın nişanlısı, kayınpederi, düğün davetlileridir.

## 6. Öyküde Zaman ve Mekân

Zaman insanın bütün eylemlerini içine alan bir kavramdır.<sup>38</sup> Bir öykünün zaman ve mekânın munezzeh olması mümkün değildir. Bu sebeple öykü veya roman belirli veya bir belirsiz

34 el-Kilâni, 'Inde'r-Rahil, 125.

35 el-Kilâni, 'Inde'r-Rahil, 124.

36 el-Kilâni, 'Inde'r-Rahil, 124.

37 el-Kilâni, 'Inde'r-Rahil, 124.

38 Mehmet Narlı, “Romanda Zaman ve Mekân Kavramları”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/7, (2002), 92.

zamanda kurgulanır ve gerçekleşir.<sup>39</sup> Bu zaman gerçek veya kurmaca olabilir. Ayrıca öyküde olayların kronolojik bir sıraya göre verilmesi gerekmez, değişken, dönüşümlü veya iç-içe verilebilir.<sup>40</sup> Mezkûr öykünün başlangıcında bir zaman belirtilmemiştir. Öykünün birbirini takip eden günlerde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Öykünün başlangıcında verilen satırların öykünün ilerleyen satırlarından sonra gerçekleşmiş olduğu ifade edilebilir. Öyküde bir de düğün gününün olduğu belirtilmiştir.

Mekân olayın gerçekleştiği, karakterlerin yaşadığı yerdir.<sup>41</sup> Roman ve öyküyü meydana getiren önemli unsurlardandır. Öykümüz somut mekânlarda gerçeklemiştir somut mekânlar ise açık mekân ve kapalı mekân olarak ikiye ayrılır. Açık mekân, dış mekân olarak da bilinir ve cadde, köy, kasaba, ova ve deniz gibi yerlerdir. Kapalı mekân ise iç mekân olarak da bilinir ve ev, oda ve daire gibi mekânlardır.<sup>42</sup> Öyküde hem açık hem de kapalı mekâna örnekler vardır. *Yevmu'l-Ferah/Düğün Günü* isimli öykü önce açık mekân olan caddede başlar, ardından kapalı mekânlar olan ev ve odada seyrini sürdürür. Aşağıdaki satırlardan öykünün geçtiği bu mekânlar anlaşılabilir:

كَانَ يَسِيرُ فِي شَارِعِ الْمَدِينَةِ الْكَبِيرِ، دُونَ أَنْ يُعْبَأَ بِضَجِيجِ الْعَرَبَاتِ، أَوْ الْهَزَجِ الَّذِي يَثِيرُهُ الْقَتَّانُ مِنْ حَوْلِهِ...<sup>43</sup>

*Büyük şehirde bir caddede arabaların gürültülerine, çevresindeki gençlerin oluşturduğu kargaşaya aldırmadan yürüyordu...*

وَرَأَى الرَّجُلُ الْأَعْلَامَ تَخْفُقُ عَلَى بَابِ الْبَيْتِ...<sup>44</sup>

*Adam evin kapısının üzerinde dalgalanan bayraklar gördü...*

## 7. Öyküde Kullanılan Dil ve Üslup

Dil bir 'anlatım' ve 'iletişim' aracıdır, üslup ise, dilin mecazi gücünü, renk ve eylem zenginliğini yazıya dökmek diğer bir deyişle dile canlılık kazandırmaktır.<sup>45</sup> Yazar el-Kilâni'nin '*İnde'r-Rahil*' isimli öykü kitabında genel olarak herkesin anlayabileceği basit bir dil ve üslup hâkimdir, fakat bu onun çalışmasını ve kendisini basitleştirmemiş, aksine esere bir canlılık katmıştır. Öykünün üslubu dramatik, mecazi ve tahlilci olarak nitelendirilebilir. Öyküdeki dramatik üslup yazarın karakterlerin olaylar karşısında hissettiklerini aktardığı cümleler ile anlaşılabilir. Örneğin:

وَإِعْتَصَمَ الْوَالِدَانِ بِالصُّنْمِ إِزَاءَ كُلِّ مَا يَجْرِي، وَأَنْطَوَتْ قُلُوبُهُمَا عَلَى مَرَاةِ وَأَسَى عَمِيقٍ.<sup>46</sup>

*Anne ve baba, kalplerinde derin bir hüznün ve acı olmasına rağmen olan biten her şey karşısında sustular.*

39 Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 117.

40 Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 123-127.

41 Narlı, "Romanda Zaman ve Mekân Kavramları", 98.

42 Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 136.

43 el-Kilâni, '*İnde'r-Rahil*', 123.

44 el-Kilâni, '*İnde'r-Rahil*', 125.

45 Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 164, 178.

46 el-Kilâni, '*İnde'r-Rahil*', 124.

Mecazi bir üslubun hâkim olduğu yazarın öyküde günlük konuşma dilinden farklı olarak aralara az da olsa edebi bir dil serpiştirdiğinden anlaşılabilir. Örneğin:

وَأَطَّلَ بِرَأْسِهِ الْأَشْيَبَ مِنَ النَّافِذَةِ...<sup>47</sup>

*Aklar düşmüş başını pencereden uzattı...*

وَبَحَثَ هُنْدَاوِي عَنْ مَكَانٍ مُنَاسِبٍ يَأْوِي إِلَيْهِ بِالْخَارِجِ، فَالْمَوْثَى لَا مَكَانَ لَهُمْ وَسَطَ السَّادَةِ الْكِبَارِ...<sup>48</sup>

*Hindâvî dışarıda saklanacak uygun bir yer aradı, çünkü büyük adamlar arasında ölülerin yeri yoktu...*

Öyküde tahlilci bir üslubun kullanıldığı da söylenebilir, zira olaylar, durumlar, kişiler ve bu kişilerin duygu durumları bütün yönleriyle ortaya serilmiştir. Örneğin:

كَانَ يَسِيرُ فِي شَارِعِ الْمَدِينَةِ الْكَبِيرِ، دُونَ أَنْ يُغْبَأَ بِصَجِيجِ الْعَرَبَاتِ، أَوْ الْهَرَجِ الَّذِي يَبْئِرُهُ الْفَتَيَانُ مِنْ حَوْلِهِ، وَلَا يَكْلِفُ نَفْسَهُ مَوْثَةَ النَّظَرِ إِلَى الْمَبَانِي الشَّاهِقَةِ عَلَى الْجَانِبِينَ حَتَّى الصُّنْدُوقِ الْخَشْبِيِّ الَّذِي تَتْرَاصُ فِيهِ الرُّجَاجَاتُ الْمَلُونَةُ وَعَلْبُ الْوَرْنِيشِ وَالَّذِي يَتَدَلَّى مِنْ كَثْفِهِ، هَذَا الصُّنْدُوقُ لَا يُشْعَلُ بِالْآنِ، عِبَارَةٌ قَصِيرَةٌ قَالَهَا ابْنُهُ مَا فَتَنَتْ تَطْنَ فِي رَأْسِهِ بِالْحَاحِ، وَتُرْ عِشْ جَسَدَهُ الصَّامِرُ ‘أَبِي مَاتَ’ يُحَاوِلُ عَمِ هُنْدَاوِي جَاهِدًا أَنْ يَتَسَى هَذِهِ الْعِبَارَةَ أَوْ يَهْرُبَ مِنَ الْحَاجِهَا.. لَكِنْ دُونَ جَدْوَى.. وَوَجَدَ نَفْسَهُ يَغْمَغِمُ فِي أَلْمِ عَمِيقٍ...<sup>49</sup>

*Büyük şehirde bir caddede arabaların gürültülerine, çevresindeki gençlerin oluşturduğu kargaşaya aldırmadan yürüyor, yolun her iki tarafına sıralanmış devasa binalara, hatta omzunda sallanan renkli şişelerin ve vernik kutusunun dizildiği ahşap sandığa bile bakma zahmetine girmiyordu. Şu anda bu sandığı kafasına takmıyordu, oğlunun söylediği kısa bir ifade, “Babam öldü” cümlesi durmadan kafasını kurcalıyor, zayıf bedeni sallanıyordu. Hindâvî amca bu cümleyi unutmaya ve zihninden uzaklaşturmaya çalışıyordu. Fakat çabası sonuç vermedi. Kendisini derin bir acı içinde mırıldanırken buldu...*

Yazar el-Kilânî kısa ve devrik cümlelerin hâkim olduğu bir üslup ile öyküye konuşma havası katmıştır. Öyküde çeşitli edebî sanatlar kullanıldığı için, yer yer sadelikten uzak bir üslup görülmektedir. Öyküde verilmek istenen mesajlar toplumun her kesimine hitap edebilsin diye öyküde açık ve net bir dil kullanıldığı görülmektedir. Öyküde bazen uzun cümlelere yer verildiği için akıcılığın az da olsa sekteye uğradığı söylenebilir. Bununla beraber öyküde genel itibarıyla özgün ve sade bir dil ve üslubun hâkim olduğu söylenebilir.

## 8. Öyküde Kullanılan Anlatım Teknikleri

Yazarlar öykülerdeki fikirleri, olayları ve ana fikirleri verirken bazı anlatım tekniklerinden faydalanırlar. Bir öykü veya romanın kurgusu, konusu, teması ne kadar önemliyse biçimlendiricisi ve anlatım yöntemleri de o kadar önemlidir. Necîb el-Kilânî de *Yevmu 'l-Ferah/Düğün Günü* isimli öyküsünde öykünün anlatımını zenginleştirmek niyetiyle pek çok anlatım tekniği kullanmıştır.

### Anlatma-Gösterme Tekniği

Bu teknikte anlatıcı, öykü ile okuyucu arasında nakilci konumundadır. Tasarlanmış olayı okurlara doğrudan aktarır.<sup>50</sup> Öyküde bu tekniğin kullanıldığını öykünün bizzat yazar

47 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 125.

48 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 125.

49 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 123.

50 Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 199.

tarafından anlatılmasından, ortadan başlatılmasından, bazı yerlerin özetlenerek, bazı kısımların detaylandırılarak aktarılmasından anlaşılabilir. İç monolog, bilinç akımı, diyalog ve geriye dönüş tekniklerine verilen örnekler bu tekniğin de örneğidir. Çalışmanın hacmini arttırmamak adına burada bu örnekler zikredilmemiştir. İlgili başlıklar altında örnekler bulunmaktadır.

### Tasvir Tekniği

Kök itibariyle 'sûret'ten türetilmiş olan tasvir Arapça bir kelimedir. Kelime anlamı 'resim, figür, sûret' demek olan tasvirin terim anlamı; roman veya öykünün kurmaca dünyasında yer alan kişi, zaman, olay veya mekân gibi unsurları, sanat ve edebiyatın sağladığı imkânlardan faydalanarak okuyucunun zihninde görünür hale getirmektir.<sup>51</sup> Öyküde bu tekniğin örnekleri şu satırlarda görülebilmektedir:

... ولا يكلف نفسه مؤنة النظر إلى المباني الشاهقة على الجانبين حتى الصندوق الخشبي الذي تتراص فيه الزجاجات الملوثة وغلب  
الوزنيش والذي يتدلى من كفه.<sup>52</sup>

... Yolun her iki tarafına sıralanmış devasa binalara, hatta omzunda sallanan renkli şişelerin ve vernik kutusunun dizildiği ahşap sandığa bile bakma zahmetine girmiyordu.

ورأى الرجل الأعلام تحفُّق على باب البيت فحَفَقَ معها قلبه، وعلى الباب يقف رجال نطفاء منسَّو الهنّام، تلمع أخصيتهم لمعاناً  
جميلاً، يستقبلون مدعوين بابيسامة حولة، ويتحنون في رقة مهدّبة، وعدد من العزّبات ينتظر خارج البيت. وبحت هنّاوي عن مكان  
مناسب يأتي إليه بالخارج، فالمؤتى لا مكان لهم وسط السادة الكبار، ولمح عن كئيب شجرة قميبة تقف وحيدة عند ناصية الشارع.<sup>53</sup>

Adam evin kapısının üzerinde dalgalanan bayraklar gördü. Sanki bayrakların dalgalanması ile adamın kalbi de çarpıyordu. Kapıda temiz ve iyi giyimli adamlar duruyor, ayakkabıları ışıl ışıl parlıyor, misafirleri tatlı bir gülümsemeye karşılıyor; misafirler karşısında kibarca eğiliyorlardı. Evin dışında çok sayıda araba bekliyordu. Hindâvi dışarıda saklanacak uygun bir yer aradı, çünkü büyük adamlar arasında ölülerin yeri yoktu. Caddede başında tek başına duran küçük bir çalılık fark etti.

### Özetleme Tekniği

Özetleme tekniği öykü veya romanda verilecek bilgi ile yapılacak tanıtmanın kısa olup özet halinde sunulmasıdır.<sup>54</sup> Yevmu'l-Ferah isimli öyküde bu tekniğin yer yer kullanıldığını görüyoruz. Şu satırlar bu tekniğin kullanıldığı örneklerdir:

... وأيوها رجل من الكبار.. ليه كلمة مسموعة.<sup>55</sup>

... Babası üst tabakadan, sözü dinlenen ve nüfuzlu biriydi.

أكان من الضروري أن يكون أبي ماسح أخصية يفضي عمره موكس الرأس لدى الأقدام؟<sup>56</sup>

Babamın ayaklar karşısında başı eğik olarak ömrünü geçiren bir ayakkabı boyacısı olması şart mıydı?

Bir insanın tek özelliği üst tabakadan olması değildir aynı şekilde ayakkabı boyacısı olması da değildir. Öyküde özetleme tekniği ile öykünün vermek istediği ana fikrin dışına çıkmayarak kişilerin özellikleri sınırlı verilmiştir.

51 Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 210.

52 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil', 123.

53 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil', 125.

54 Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 241.

55 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil', 123.

56 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil', 124.

## Geriyeye Dönüş Tekniği

Geriyeye dönüş tekniği eserlerde şimdiki zamandan geçmiş zamana yönelmek şeklinde uygulanan bir yöntemdir.<sup>57</sup> Bu durumda anlatıcı şimdiki zamandan geçmişe yönelerek kahramanın geçmişinde meydana gelen bir veya birkaç olayı anımsatır.<sup>58</sup> Öykümüzde bu teknik, öykünün başında Hindavi isimli kahramanın yaşadığı olaydan dolayı hissettikleri betimlenmiş ve betimlemelerin devamında bu olay ve olayın arka perdesi aktararak uygulanmıştır. Ayrıca öyküden paylaşılan şu cümleler de karakterin bulunduğu zamandan geçmişte söylenen cümle ile de geçmişe döndüğü anlaşılmaktadır:

...عبارة قصيرة قَالَهَا ابْنُهُ 'أَبِي مَاتَ' مَا فَتَنَتْ تَطْنَ فِي رَأْسِهِ بِالْحَاحِ، وَتُرْ عَشَّ جَسَدِهِ الضَّامِرِ.<sup>59</sup>

...oğlumun söylediği kısa bir ifade, "Babam öldü" cümlesi durmadan kafasını kurcalıyor; zayıf bedeni sallanıyordu.

## Diyalog Tekniği

Diyalog iki veya daha fazla kişi arasında gerçekleşen konuşma demektir.<sup>60</sup> Bu teknik ile okuyucu iki veya daha fazla karakterin karşılıklı konuşmalarını aracı ve müdahale olmadan takip eder.<sup>61</sup> Öyküde diyalog tekniğine örnek sayılabilecek kısımlara şu satırlar örnek verilebilir:

أَمْزُكْ يَا حَبِيبِي... نَحْنُ لَا نُفَكِّرُ إِلَّا فِي سَعَادَتِكَ وَرِضَاكَ.  
وَأَبِي؟ أَلَنْ يُضَايِقُهُ هَذَا التَّصَرُّفُ؟

أَبُوكْ عَاقِلٌ يَا بُنِّي. وَهُوَ عَلَى اسْتِعْدَادٍ لِأَنْ يُضْجِي بِأَعْزِ مَا يَمْلِكُ. بَلْ يَحْيَاةَ كِي تَنْعَمَ وَيَنْشُرْ حَ صَدْرِكَ.<sup>62</sup>

"Nasil istersen canım. Biz sadece senin mutlu olmanı isteriz."

"Peki ya babam? Bu durum onu rahatsız etmez mi?"

"Baban akıllı adamdır oğlum. Sahip olduğu en değerli şeyi feda etmeye hazırdır. Bilakis o hayati boyunca senin rahat ve müreffeh bir hayat yaşamam için uğraştı."

## İç Çözümleme Tenkiđi

Eserlerde en çok kullanılan anlatım yöntemlerinden biri olan iç çözümleme tekniği, en kısa tanımla anlatıcının araya girerek kahramanın iç dünyasını, duyu ve düşüncelerini okuyucuya aktarmasıdır.<sup>63</sup> Örneğin:

يُحَاوَلُ عَمُّ هِنْدَاوِي جَاهِدًا أَنْ يُنَسِّيَ هَذِهِ الْعِبَارَةَ أَوْ يَهْرُبُ مِنْهَا لِحَاجَتِهَا.. لَكِنْ دُونَ جَدْوَى.. وَوَجَدَ نَفْسَهُ يُعْمَمُ فِي أَلَمٍ عَمِيقٍ...<sup>64</sup>

Hindâvi amca bu cümleyi unutmaya ve zihninden uzaklaştırmaya çalışıyordu. Fakat çabası sonuç vermedi. Kendisini derin bir acı içinde mırıldanırken buldu...

57 Funda Balcı Baykoç, "Mahrem ve Kırmızı Zaman Romanlarında Birtakım Postmodern Anlatım Teknikleri", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 25/3 (2021), 786.

58 Mustafa Karabulut, "Yusuf Atılgan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri", *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1 (2012), 1384.

59 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil', 123.

60 Tekin, *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*, 265-266.

61 Balcı Baykoç, "Mahrem ve Kırmızı Zaman Romanlarında Birtakım Postmodern Anlatım Teknikleri", 788; Hasan Sazyek, "Romanda Temel Anlatım Yöntemleri Üzerine Bir Sınıflandırma Çalışması", *Folklor-Edebiyat* 37/1 (2004), 104.

62 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil', 124.

63 Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları*, 272; Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 177.

64 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil', 123.



وَحَيْلٌ إِلَيْهِ أَنْ لُحْنَا حَزِينًا دَامِعًا يُتَّصَبُ فِي أَذُنَيْهِ، إِنْ هَذَا الْيَوْمَ لَنْ يُنْسَى.<sup>65</sup>

*Kulaklarında hüzünlü bir melodi çalıyor gibiydi, o günü asla unutmuyacaktı.*

وَأَرَقْتُ هَذِهِ الْمَشْكَلَةَ نَوْمَ حَسَّانٍ، وَأُورَثْتُهُ الْهَمَّ وَالْقَلِقَ.<sup>66</sup>

*Bu mesele Hassan'ın uykularını kaçırıp sürekli bir endişe ve sıkıntı hali peyda etmişti.*

وَإِعْتَصَمَ الْوَالِدَانِ بِالصُّمْتِ إِزَاءَ كُلِّ مَا يَجْرِي، وَأَنْطَوْتَ قُلُوبَهُمَا عَلَى مَرَاةٍ وَأَسَى عَمِيقٍ. لَكِنَّ أَبَاهُ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَكْتَبِحَ جَمَاحَ نَفْسُهُ يَوْمَ عَقَدَ الْقِرَانَ يُرِيدُ أَنْ يَسْعَدَ بِمَرَأَى فَلَدَةً كَيْدِهِ فِي اللَّيْلَةِ السَّعِيدَةِ الَّتِي طَالَمَا جَلَمَ بِهَا فِي لَيْالِي عُمُرِهِ الْجَافَةِ التَّعَسَةِ.<sup>67</sup>

*Anne ve baba, kalplerinde derin bir hüzün ve acı olmasına rağmen olan biten her şey karşısında sustular. Fakat babası nikâh günü kendini tutamadı. Nicedir hayatının tadı tuzu olmayan gecelerinde hayalini kurduğu bu mesut gecede ciğer paresinin karşısında mutlu olmayı istedi.*

وَصَاحَ حَسَّانٌ فِي سَائِقِ الْعَرَبَةِ وَقَدْ بَانَ الصَّبِيقَ فِي عَيْنَيْهِ.<sup>68</sup>

*Gözlerinden sıkıntılı olduğu anlaşılan Hassan şoföre bağırdı.*

## İç Monolog Tekniği

İç monolog tekniği roman ve öykü karakterinin yaptığı konuşma havasının ve doğallığının hâkim olduğu iç konuşmadır.<sup>69</sup> Bu yöntemle kişiler ruhsal durumlarını, suç ve günahlarını, beklentilerini, hayal kırıklıklarını, özlemlerini itiraf ederler.<sup>70</sup> Aşağıdaki satırlar ile öyküde bu tekniğin uygulandığı anlaşılmaktadır:

لِمَاذَا؟ لِمَاذَا يَا رَبِّ هَذَا الْعَذَابُ؟ أَكَانَ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْ يَكُونَ أَبِي مَاسِيحٌ أَحَدِيَّةً يُقْضَى عُمُرُهُ مُنْكَسِ الرَّأْسِ لَدَى الْأَقْدَامِ.. لِمَاذَا؟<sup>71</sup>

*Neden? Bu işkence neden Allah'ım? Babamın ayaklar karşısında başı eğik olarak ömrünün geçiren bir ayakkabı boyacısı olması şart mıydı? Neden??*

## Bilinç Akımı Tekniği

Bilinç akımı bireyin duygu ve düşüncelerini seri fakat düzensiz bir şekilde aktarması olarak tanımlanabilir.<sup>72</sup> Diğer bir deyişle kahramanın iç dünyasını doğrudan doğruya kendi diliyle okuyucuya aktarmasıdır.<sup>73</sup> İç monolog tekniğinde gramer açısından düzgün cümleler kullanılmıştır ve düşünceler arasında mantıksal bir bağ bulunur, bilinç akışı ise karakterin zihinden akıp giden düşünceler arasında mantıksal ve gramatik bir bağ yoktur ve bütün figürün iç dünyası bütün karmaşasıyla aktarıldığı bir tekniktir. Bir monolog/konuşma yöntemi olan 'bilinç akışı', konuşmalar arasında mantıksal bağ ve gramer kurallarına uygunluk olmaması açısından iç monolog yönteminden ayrılır.<sup>74</sup> Öyküde bunun örneği şu satırlarda görülmektedir:

65 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil, 123.

66 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil, 124.

67 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil, 124.

68 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil, 125.

69 Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları*, 276-277.

70 Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 179.

71 el-Kilâni, 'İnde'r-Rahil, 124.

72 Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları*, 281.

73 Özdemir, "Necib el-Kilâni ve Romancı Kişiliği", 338.

74 Yaşar Şimşek, "İç Monolog ve Bilinç Akışı Tekniği Açısından Oğuz Atay'ın 'Unutulan' Hikâyesi", *Söylem Filoloji Dergisi* 4/2 (2019), 310-311.



أَنَا لَمْ أَمُتْ يَا ابْنِي.. أَنَا حَيٌّ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، أَحْمِلُ صُنْدُوقِي الْخَشْبِيِّ.. وَأَنْظِفُ الْأَحْدِيَّةَ.. وَأَكْمِيبُ الْفُرُوشَ لِتُؤَاوِلَ تَعْلِيمِكَ..  
وَهَكَذَا جَعَلْتُكَ تُحْصِلُ عَلَى لَيْسَانِ الْأَدَابِ.. وَجَعَلْتُ مِنْكَ حَسَنًا بَكَ كَمَا يَزُرُّ عُمُ رِفَاقِكَ.. أَنَا لَمْ أَمُتْ وَ أَنَا الَّذِي صَنَعْتُكَ وَصَنَعْتُ مُسْتَعْتَبًاكَ،  
وَحَوْلْتُكَ مِنْ ابْنِ مَابِیحِ أَحْدِيَّةٍ إِلَى حَسَنَانَ بَكَ الرَّقِيقِ الْمُهَدَّبِ الَّذِي يَزِيدِي الْمَلَابِسَ الْإِفْرَنْجِيَّةَ، أَنَا حَيٌّ.. وَ حَتَّى لَوْ مِتَ فَسَأَطِلُ حَيًّا فِي  
أَعْمَاقِكَ لِأَنَّكَ ابْنِي وَ أَنَا أَبُوكَ.<sup>75</sup>

*Ben ölmedim oğlum. Her şeye rağmen ayaktayım, hâlâ ahşap sandığımı taşıyorum. Ayakkabıları boyuyorum, eğitiminin devam edebilmesi için para kazanıyorum. İşte bu şekilde seni edebiyat bölümünde okuttum. Arkadaşlarının sana seslendiği gibi seni “Hassan Bey” yaptım. Ben ölmedim, seni ve geleceğini inşa ettim. Bir ayakkabı boyacısı çocuğu olan seni, Avrupai elbiseler giyen zarif ve kibar ‘Hassan Bey’ e dönüştürdüm, ben hayattayım. Ölsem bile kalbinin derinliklerinde yaşayacağım, çünkü sen oğlumsun ben de babanım.*

## 9. Öyküde Kullanılan Edebî Sanatlar

### Teşbih

Teşbih kavramı *شَبَّهَ* fiilinden türetilmiş bir mastar olup, ‘bir şeyi başka bir şeye benzetmek’ anlamına gelir.<sup>76</sup> İstilâhî olarak iki varlığın aralarındaki yakın ve benzer özellikleriyle bağlantı kurularak birbirine benzetilmesi sanatıdır.<sup>77</sup> Öyküde teşbih sanatının kullanıldığı örnek şu kısımdır:

فَحَفَقَ مَعَهَا قَلْبُهُ<sup>78</sup>

*Sanki bayrakların dalgalanması ile adamın kalbi de çarpıyordu.*

Burada yaşlı Hindâvî'nin heyecandan dolayı duyduğu kalp çarpıntısı bayrakların uçuşuna benzetilmiştir.

### Tenâsüb

Bedî' ilmindeki edebî sanatlardan biri olan tenâsüb bir cümle veya beyitte mana açısından birbirine uygun kelimelerin bir arada kullanılması sanatıdır.<sup>79</sup> Bu sanat muâ'âtu'n-nazîr, tefvik, telfik, te'lîf, i'tilâf ve muâhât olarak da bilinir.<sup>80</sup> Öyküde bu sanata örnek olarak şu cümleler verilebilir:

بَلْ بِحَيَاتِهِ كَيْ تَنْعَمَ وَيُنْشَرُخُ صَدْرُكَ.<sup>81</sup>

*Bilakis o hayatı boyunca senin rahat ve müreffeh bir hayat yaşamam için uğraştı.*

... وَهَمَسَ بِصَوْتِ مُرْتَعِشٍ دَامِعٍ.<sup>82</sup>

*...titrek ve ağlamaklı bir sesle fısıldadı*

75 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 123.

76 İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î, *Lisânu'l-'Arab*, 15 c. (Beirut: Dâru Şâdir, 1414/1993), XIII/503.

77 el-Kayravânî, Ebû Alî el-Hasen b. Raşîk, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, 5. bs, 2 c. (Daru'l-ceyl, 1401/1981), I/286.

78 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 125.

79 es-Sekkâkî, Ebû Ya'qûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. 'Alî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Naîm Zerzûr, (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-'Ilmiyye, 1982), 200.

80 el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman, *Telhisu'l-miftâh* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 348; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 2. bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 340.

81 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 124.

82 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 125.

وَأَرْقَتْ هَذِهِ الْمُشْكِلَةَ نَوْمَ حَسَّانٍ، وَأُورِثَتْهُ إِلَهُمُ وَالْقَلْبُ.<sup>83</sup>

*Bu mesele Hassan'ın uykularını kaçırıp sürekli bir endişe ve sıkıntı hali peyda etmişti.*

Burada el-Kilânî benzer anlamlar içeren 'rahat ve müreffeh, titrekle ve ağlamaklı, endişe ve sıkıntı' kelimelerini aynı cümle içinde beraber kullanarak bu sanatı uygulamıştır.

### Tıbâk

Mutâbakat, tatbik, tetâbuk, tezat ve tekâfü' olarak da bilinen<sup>84</sup> tıbâk sanatı zıt anlamlar taşıyan iki kelimenin aynı cümle içinde kullanılmasıdır.<sup>85</sup> Aşağıdaki cümleden öyküde bu sanatın kullanıldığı anlaşılmaktadır:

وَحَتَّى لَوْ مِتَّ فَسَأَطَّلَ حَيًّا فِي أَعْمَاقِكَ...<sup>86</sup>

*Ölsem bile kalbinin derinliklerinde yaşayacağım...*

Birbirinin zıttı olan ölmek ve yaşamak fiilleri arasında tıbâk vardır.

### Kinâye

Kinâye bir sözün gerçek anlama da gelebilecek şekilde, ancak gerçek anlamın dışında başka bir anlam kast edilerek kullanılması sanatıdır.<sup>87</sup> Öyküdeki şu cümlede kinâye yapılmıştır:

وَسَادَهَا شُحُوبٌ مُبَاغِتٌ...<sup>88</sup>

*Annesinin yüzü birden sarardı...*

Burada 'شُحُوبٌ' kelimesi sararmak, solmak, bitkin düşmek anlamlarına gelir. Cümledeki sararmaktan kasıt üzüntü halinin çökmesinden kinâyedir.

### Mecaz

Mecaz lafzın asıl manasından alınarak başka bir manaya nakledilerek kullanılması anlamına gelir.<sup>89</sup> Öyküde bu sanatın kullanıldığı satırlar şunlardır:

أَكَانَ مَنْ الضَّرُورِي أَنْ يَكُونَ أَبِي مَسِيحٍ أَخَذِيَّةَ يَفْضِي عُمُرَهُ مُنْكَسِ الرَّأْسِ لَدَى الْأَقْدَامِ؟<sup>90</sup>

*Babamın ayaklar karşısında başı eğik olarak ömrünü geçiren bir ayakkabı boyacısı olması şart mıydı?*

Cümlede 'başın eğik olması' ifadesi ile mecaz yapıлып ayakkabı boyacılığı mesleği ifade edilmiştir.

يُرِيدُ أَنْ يَسْعَدَ بِمَرَأَى فَلَذَّةَ كَيْدِهِ فِي اللَّيْلَةِ السَّنِّ «عَيْدَةَ النَّبِيِّ» الَّتِي طَالَمَا حَلَمَ بِهَا فِي لَيْلِي عُمُرِهِ الْخَافَةَ التَّعَسَةَ.<sup>91</sup>

*Nicedir hayatının tadı tuzu olmayan gecelerinde hayalini kurduğu bu mesut gecede ciğer paresinin karşısında mutlu olmayı istedi.*

83 el-Kilânî, 'İnde'r-Rahil, 124.

84 Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 562.

85 Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 343.

86 el-Kilânî, 'İnde'r-Rahil, 123.

87 Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 333; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 300.

88 el-Kilânî, 'İnde'r-Rahil, 124.

89 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 359; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 324.

90 el-Kilânî, 'İnde'r-Rahil, 124.

91 el-Kilânî, 'İnde'r-Rahil, 124.

Yukarıdaki cümlede ‘tadı tuzu olmayan geceler’ ifadesi ile gerçek manada tat ve tuzun olmayışı kast edilmemiş çekilmez, zor, ızdıraplı geceler anlamı ile mecaz yapılmıştır.

### Kasr

Sözlükte hapsedmek, kısaltmak, daraltmak, engellemek, tahsis etmek manalarına gelen kasrın<sup>92</sup> istilâhî manası bir şeyin başka bir şeye özel bir yolla tahsis edilmesi ve sadece onu belirtmesidir.<sup>93</sup> Aşağıdaki cümleler öyküde yapılan kasr sanatına örnek olarak verilebilir:

أَمْزُكُ يَا حَبِيبِي.. نَحْنُ لَا نُفَكِّرُ إِلَّا فِي سَعَادَتِكَ وَرِضَاكَ.<sup>94</sup>

*Nasıl istersen canım. Biz sadece senin mutlu olmanı isteriz.*

وَلَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مِنْ عَقَبَةٍ فِي طَرِيقِ عَقْدِ الْقُرْآنِ إِلَّا أَبُوهُ مَأْبِيعُ الْأَحْذِيَّةِ.<sup>95</sup>

*Bu evliliğin önünde babasının ayakkabı boyacısı olması dışında hiçbir engel yoktu..*

### Itnâb

Meânî ilminde sözler içerdiği lafızların sayısı ve ifade ettikleri mana itibariyle icâz, itnâb ve müsâvât olarak üçe ayrılır. Az sözle çok şey ifade etmeye icâz, bunun tam tersine itnâb, lafız ve anlamın sayı itibariyle denk olmasına müsâvât denir. Diğer bir deyişle itnâb bir düşüncenin, ifadenin gereğinden fazla sözle ifade edilmesi anlamına gelen belâgat terimidir.<sup>96</sup> Bu üslup mananın pekiştirilmesinde, ilmî ve fikri tartışmalarda muhatabın ikna edilmesinde, hamasi duyguları coşturmak amacıyla yapılan hitaplarda, övgü ve yergilerde, sevgi ve aşk duygularının ifade edilmesinde, acı ve elemelerin dile getirilmesi gibi yerlerde kullanıma uygundur.<sup>97</sup> Aşağıdaki satırlarda öyküde bunun örneği görülebilir:

كَانَ يَسِيرُ فِي شَارِعِ الْمَدِينَةِ الْكَبِيرِ، ثَوْبٌ أَنْ يُغْتَابَ بِصَنْجِجِ الْعَرَبَاتِ، أَوْ الْهَرَجِ الَّذِي يَبْتِيرُهُ الْفَتَيَانُ مِنْ حَوْلِهِ، وَلَا يَكْلِفُ نَفْسَهُ مَوْثَةَ النَّظَرِ إِلَى الْمَبَانِي الشَّاهِقَةِ عَلَى الْجَانِبِينَ حَتَّى الصُّنْدُوقِ الْخَشْبِيِّ الَّذِي تَتْرَاصُ فِيهِ الرُّجَاجَاتُ الْمَلُونَةُ وَعَلْبُ الْوَرْنِيشِ وَالَّذِي يَتَدَلَّى مِنْ كَتْفِهِ، هَذَا الصُّنْدُوقُ لَا يُسْتَعَلُّ بِالْهَلَالِ، عَبَارَةٌ قَصِيرَةٌ قَالَهَا ابْنُهُ مَا فَتَنَتْ تَطْنَ فِي رَأْسِهِ بِالْحَاحِ، وَتُرْعَشُ جَسَدَهُ الضَّامِرُ ‘أَبِي مَاتَ’ يُحَاوَلُ عَمَّ هِنْدَاوِي جَاهِدًا أَنْ يُنْسَى هَذِهِ الْعِبَارَةُ أَوْ يَهْرُبَ مِنَ الْحَاجِهَا.. لَكِنْ دُونَ جَدْوَى.. وَوَجَدَ نَفْسَهُ يَغْمَغِمُ فِي أَلْمِ عَمِيقٍ..<sup>98</sup>

*Büyük şehirde bir caddede arabaların gürültülerine, çevresindeki gençlerin oluşturduğu kargaşaya aldırmadan yürüyor, yolun her iki tarafına sıralanmış devasa binalara, hatta omzunda sallanan renkli şişelerin ve vernik kutusunun dizildiği ahşap sandığa bile bakma zahmetine girmiyordu. Şu anda bu sandığı kafasına takmıyordu, oğlunun söylediği kısa bir ifade, “Babam öldü” cümlesi durmadan kafasını kurcalıyor, zayıf bedeni sallanıyordu. Hindâvî amca bu cümleyi unutmaya ve zihninden uzaklaşturmaya çalışıyordu. Fakat çabası sonuç vermedi. Kendisini derin bir acı içinde mırıldanırken buldu...*

92 el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009), 944-945.

93 Hüseyin Arslan, “Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr ve Kavramlaşma Süreci”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1, (2000), 19.

94 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 124.

95 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 124.

96 İsmail Durmuş, “İtnâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c:19 (İstanbul: 1999), 215.

97 Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 275.

98 el-Kilânî, *'Inde'r-Rahil*, 123.

Yukarıdaki paragrafta kahramanın duyduğu acı ve elemin daha iyi ifade edilmesi için tasvirler yapıp itnab üslubu kullanılmıştır. Ayrıca 'oğlunun söylediği kısa bir ifade' cümlesi ardından gelen 'Babam öldü' ifadesi ile izah edildiği için itnâb yollarından **el-izâh ba'de'l-ibhâm** yapılmıştır.

أَنَا لَمْ أَمُتْ يَا ابْنِي.. أَنَا حَيٌّ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، أَحْمِلُ صُنْدُوقِي الْخَشْبِيَّ.. وَأَنْظِفُ الْأَحْدِيَّةَ.. وَأَكْسِبُ الْفُرُوشَ لِتَوَاصُلِ تَعْلِيمِكَ.. وَهَكَذَا جَعَلْتُكَ تَحْصُلُ عَلَى لَيْسَانِ الْأَدَابِ.. وَجَعَلْتُ مِنْكَ حَسَنًا بَكَ كَمَا بَرَّعِمُ رِفَائِكَ.. أَنَا لَمْ أَمُتْ وَ أَنَا الَّذِي صَنَعْتُكَ وَصَنَعْتُ مُسْتَقْبَالَكَ، وَحَوْلُوكَ مِنْ ابْنِ مَاسِحِ أَحْذِيَّةٍ إِلَى حَسَنَانَ بَكَ الرَّقِيقَ الْمُهَذَّبَ الَّذِي يَزِيدِي الْمَلَابِيسَ الْإِفْرَنْجِيَّةَ، أَنَا حَيٌّ.. وَ حَتَّى لَوْ مِتَ فَسَأَطَّلَ حَيًّا فِي أَعْمَاقِكَ لِأَنَّكَ ابْنِي وَ أَنَا أَبُوكَ.<sup>99</sup>

*Ben ölmedim oğlum. Her şeye rağmen hayattayım, hâlâ ahşap sandığımı taşıyorum. Ayakkabıları boyuyorum, eğitiminin devam edebilmesi için para kazanıyorum. İşte böylece seni edebiyat bölümünde okuttum. Arkadaşlarının sana seslendiği gibi seni "Hassan Bey" yaptım. Ben ölmedim, seni yetiştirdim ve sana bir gelecek sağladım. Ayakkabı boyacısı çocuğunu, Avrupalı elbiseler giyen zarif ve kibar 'Hassan Bey'e dönüştürdüm, ben hayattayım. Ölsem bile kalbinin derinliklerinde yaşayacağım, çünkü sen oğlunsun ben de babanı.*

Yukarıdaki paragrafta 'ölmedim, hayattayım' gibi ifadeler ve cümleler tekrar edilerek itnab yapılmıştır.

### İstifhâmü't-Tahkîr

İstifhâmü'l-belâğî istifhâm edatlarının çeşitli belâğî manalar içermesi amacıyla cevap beklemeksizin kullanılmasıdır. Tahkir küçümsemek anlamına gelir, istifhâmü't-tahkîr küçümsemek maksadıyla soru edatı kullanmaktır.<sup>100</sup> Öyküde aşağıdaki satırlarda istifhâm üslubu kullanılmış ve tahkir, isyan, yakınma manası kast edilmiştir:

لِمَاذَا؟ لِمَاذَا يَا رَبِّ هَذَا الْعَذَابُ؟ أَكَانَ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْ يَكُونَ أَبِي مَاسِحَ أَحْذِيَّةٍ يَفْضِي عُمْرَهُ مُنْكَسِ الرَّأْسِ لَدَى الْأَقْدَامِ.. لِمَاذَا؟؟<sup>101</sup>

*Neden? Bu işkence neden Allah'ım? Babamın ayaklar karşısında başı eğik olarak ömrünü geçiren bir ayakkabı boyacısı olması şart mıydı? Neden??*

### Sonuç

Eğitime önem veren bir ailede yetişen ve hayatı boyunca pek çok eser telif eden Necib el-Kilâni edebiyata küçük yaşlarda ilgi gösterip bu yolda adımlar atmıştır. Yüze yakın eseri olan el-Kilâni tek tip eser vermeyip edebiyatın hemen hemen her alanında eserler vermiştir. Bu eserleri toplumun sesi olmak, İslamiyet'i savunmak, toplumun sorunlarını dile getirmek, çeşitli toplumsal mesajlar vermek gibi amaçlarla telif etmiştir. Özellikle İslami edebiyatta adından söz ettiren el-Kilâni'nin en büyük öykü derlemesi kitabı '*İnde'r-Rahîl*'dir. Bu çalışmada bu öykü derlemesinde yer alan *Yevmu'l-Ferah/Düğün Günü* isimli öykü çeşitli yönlerden tahlil edilmiştir. Bu itibarla öykü oğlunu zor şartlarda okutan ayakkabı boyacısı Hindâvî isminde bir babanın ızdırablı bir gününü konu edinmektedir. Öyküde insanların birbirlerini küçümsememesi, sosyo-ekonomik koşulları insanların birbirlerinden üstün yapmayacağı, yapılan iş ayaklar

99 el-Kilâni, '*İnde'r-Rahîl*, 123.

100 Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 241, 245.

101 el-Kilâni, '*İnde'r-Rahîl*, 124.

önünde eğilmek dahi olsa helal rızık kazanmanın ne derece önemli olduğu, türlü zorluklarla evladını okutup amiyane tabirle adam etmeye çalışan adamın oğlunun kendisinden utanmasının kendisinde oluşturduğu üzüntü gibi mesajlar verilmektedir.

Öyküde anlatma-gösterme, tasvir, özetleme, geriye dönüş, diyalog, iç çözümleme, iç monolog, bilinç akımı gibi çeşitli anlatım teknikleri kullanılmıştır. Yazarın şimdiki zaman ve geçmiş zaman bağlamını bir arada kullanması öyküdeki anlatım tekniği çeşitliliğini arttırmıştır. Öykü hacmi az olsa da edebî sanatlar açısından da zengindir. Teşbih, tenâsüb, tûbâk, kinâye, mecaz, kasr, itnâb, istifhâmü't-tahkîr kullanıldığı tespit edilen sanatlardır. el-Kılânî'nin üslubu edebî sanatlar içermekle beraber kolay ve basittir. Fakat bu onun eserini basitleştirmemiştir çünkü bu basitlik sehl-i mümteni tarzındadır diğer bir ifade ile el-Kılânî'nin kolay görünmekle beraber benzerinin söylenmesi zor olan bir üslubu vardır.

Bu çalışma çeşitli roman ve öyküleri Türkçeye çevrilen el-Kılânî ve onun Türkçeye çevrilmemiş olan *'İnde'r-Rahîl* adlı öykü derlemesinin tanınması açısından önem arz etmektedir. Bunun yanında yazar öykülerini fasih olarak yazmaya özen gösterdiği için ülkemizdeki Arap dili ve edebiyatı bölümlerindeki öğrenciler tarafından rahatlıkla okunup anlaşılacaktır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Arslan, Hüseyin. "Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr ve Kavramlaşma Süreci". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*. 6/1, (2000): 16-40.
- Balcı Baykoç, Funda. "Mahrem ve Kırmızı Zaman Romanlarında Birtakım Postmodern Anlatım Teknikleri". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 25/3, (2021): 779-792.
- Beyca, Fatma Betül. "Necip el-Kılânî Hayatı-Eserleri ve 20.Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri". Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2008.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. 2. Bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Civelek, Yakup. "Modern İslam Edebiyatında İslâmî Edebiyatın Yeri ve Öncüleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3, (2000), 85-99.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. 15. Bs., Ankara: Akçağ Basım Yayım, 2017.
- Demirci, Gülyaşar. "Mısır'da Öykücülük". *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1, (2018): 17-31.
- Durmuş, İsmail. "İtnâb". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. c:19, İstanbul: TDV, 1999.
- Durmuş, İsmail. "Kılânî, Necib". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c: EK-2, Ankara: TDV, 2019.

- el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009.
- el-Kayravânî, Ebû Alî el-Hasen b. Raşîk. *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 5. bs, 2 c. Daru'l-ceyl, 1401/1981.
- el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman. *Telhîsu'l-miftâh*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.
- el-Kilânî, Necib. *Muzekkîrâtü'd-duktür*. 5 cilt, Kitâbu'l-muhtâr, 1404/1983.
- el-Kilânî, Necib. *'Inde'r-Rahîl*. Lübnan: Mu'assasat al-risâla, 2005.
- el-Kilânî, Necib. *Lemehât min Hayâtî*. II, Beyrut: Mu'assasat al-risâla, 1985.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. 'Alî. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Naîm Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, 1982.
- Hayırlıoğlu, Ayşegül. "Necib el-Kilânî ve Hâretü'l-Yehûd Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î. *Lisânu'l-'Arab*. 15 c., Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İslamoğlu, Abdurrahman. "Necib el-Kilânî'nin 'Ramazan Habîbî' Adlı Romanının Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi. Alparslan Üniversitesi, 2021.
- Karabulut, Mustafa. "Yusuf Atılğan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri". *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 7/1, (2012): 1375-1387.
- Narlı, Mehmet. "Romanda Zaman ve Mekân Kavramları". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 5/7, (2002): 91-106.
- Özdemir, Ahmet. "Necib el-Kilânî ve Romancı Kişiliği". Doktora Tezi. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2020.
- Parlak, Cengiz. "Mustafa Lutfi el-Menfalûti'nin 'Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü' Adlı Öyküsüne Dair Bir Çözümleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20, (2021): 201-228, <https://doi.org/1001539>.
- Ramazan Yusuf, M. Hayr. *Tetimmetü'l-'Alâm*. III, Beyrut: Daru İbn Hâzım, 1996.
- Sazyek, Hasan. "Romanda Temel Anlatım Yöntemleri Üzerine Bir Sınıflandırma Çalışması". *Folklor-Edebiyat*. 37/1, (2004): 103-118.
- Şimşek, Yaşar. "İç Monolog ve Bilinç Akışı Tekniği Açısından Oğuz Atay'ın 'Unutulan' Hikâyesi". *Söylem Filoloji Dergisi*. 4/2, (2019), 307-329.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı I Romanın Unsurları*. 17. Bs, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Modern Arap Edebiyatı*. 2. Bs, Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap Edebiyatına Giriş*. 1. Bs., Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Yazıcı, Hüseyin. "Hikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c: 17, İstanbul: TDV, 1998.

## “Hân-ı Yağma”dan Uzak Durmuş Bir Muhalif: İhsan Adli Serter

### An Opponent of the Turkish State Who Distanced Himself from the Critical Poem “Hân-ı Yağma”: An Examination of Ihsan Adli Serter

Hüseyin YAZICI<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arapça Öğretmenliği Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: H.Y. 000-0002-2480-2572

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Hüseyin YAZICI (Prof. Dr.),  
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arapça Öğretmenliği Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-posta: hyazici@fsm.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 05.10.2021

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
10.12.2021

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
10.12.2021

**Kabul/Accepted:** 10.02.2022

**Online Yayın/Published Online:** 28.02.2022

**Atıf/Citation:** Yazıcı, Hüseyin. “Hân-ı Yağma”dan Uzak Durmuş Bir Muhalif: İhsan Adli Serter. *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 87-99.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1005096>

#### Öz

Tevfik Fikret, “Hân-ı Yağma” şiiri ile (1912) devletin yolsuzluklarına şiddetle muhalefet etmiştir. Bu şiirin yazıldığı dönemde iktidarda İttihat ve Terakki bulunmaktadır. İttihat ve Terakki Cemiyeti’ni (1908-1918) “*Yiğin efendiler yiğin, bu hân-ı iştihâ sizin/Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya kadar yiğin!*” şiiriyle en ağır dille eleştirmekten çekinmeyen Tevfik Fikret, 1867-1915 yılları arasında yaşamıştır. Yine Tevfik Fikret gibi “Hân-ı Yağma”dan uzak duranlardan birisi de daha önce hayatı ve şiirini ele aldığımız İhsan Adli Serter (1880-1956)’dir. Yazarın İttihat ve Terakki ile ilgili olarak yazmış olduğu nesir ve nazım halindeki bilgiler son derece önem arz etmektedir. Özellikle İttihat ve Terakki dönemine ışık tutan bu kişilik hakkında bir iki çalışma dışında şu ana kadar maalesef ayrıntılı bir araştırma yapılmamıştır. Önceleri İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin mensubu olan Serter, daha sonra İttihat ve Terakki’nin kendi beklentilerinden çok uzakta bir İtilâf Fırkası’na girerek hem gazetelerde yazmış olduğu yazılarla hem de verilen görevlerde göstermiş olduğu üstün başarılarla İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin özellikle yönetim kadrosunu rahatsız etmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin üst kadrosu duyduğu rahatsızlıkla yetinmemiş bilakis İhsan Adli Serter’e çok ağır hem mobbing uygulamış hem de fiziksel tacizde bulunmuştur. [Suçlusun dediler latife sandım/Meğer ciddi imiş sonra inandım/Nâmerdin ta’ından bıkıtım usandım/Kime ne yapmışım anlasam bari...] diyerek İttihat ve Terakki tarafından kendisinin neden tahkir, tazib, tecrid, tenkil ve tevbih edildiğinin sorusuna yaklaşık 45 yıl cevap bulamadan hayata gözlerini yummuştur.

Bu çalışmada öz vatanında düşman olarak tanıtılan ama buna bir türlü sebep bulamayan tek başınalığın verdiği acılar içinde kıvranan unutulmuş bir şairin İttihat ve Terakki ile olan serüvenine daha çok *Şiirlerim* adlı kitabı esas alınarak ışıktutulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Hân-ı Yağma, Şiirlerim, İhsan Adli Serter, İttihat ve Terakki, İtilâf Fırkası

#### ABSTRACT

In 1921, Tevfik Fikret (1867–1915) harshly criticized the corruption in the state in his poem “Hân-ı Yağma” (House of Plunder). For example, in regard to the

Committee of Union and Progress, he wrote, “Eat gentlemen eat, this feast of appetite is yours, eat until you get satisfied, choked up and burst.” Meanwhile, although the criticism of the committee by İhsan Adli Serter (1880–1956) is also important, a detailed study has yet to be conducted about this individual and his works. Specifically, he was a former member of the Committee of Union and Progress who joined the Freedom and Accord Party, and was especially disturbed by the administrative staff of the committee. In fact, he published several newspaper articles upon discovering that the committee was carrying out a very different policy from his expectations. Consequently, the higher staff of the committee engaged Serter and physically harassed him. Expressing the lines, “They said you’re a criminal, I thought it was a joke/Then I understood it was real/I am fed up with the beating of the evil/If only I could understand what I have done,” he passed away before realizing why he was exposed to such insults, torture, isolation, banishment, and exile by the Committee of Union and Progress for 45 years. Thus, based on his book *Şiirlerim*, this study focuses on this relatively unknown poet, who was introduced as an enemy of his homeland.

**Keywords:** Hân-i Yağma, Şiirlerim, İhsan Adli Serter, Committee of Union and Progress, Freedom and Accord Party

## EXTENDED ABSTRACT

İhsan Adli Serter (1880–1956) is a relatively unknown poet, despite publishing several newspaper articles and a three-volume divan. Specifically, he was a former member of the Committee of Union and Progress who joined the Freedom and Accord Party, and was especially disturbed by the administrative staff of the committee. Serter has always distanced himself from the poem “Hân-i Yağma” (House of Plunder) by Tevfik Fikret (1867–1915), which harshly criticized the state, especially the malicious and unfair management of the Committee of Union and Progress. Despite living 45 years in Egypt, Serter still witnessed the practices of the committee during his time spent in Turkey and was uncomfortable with their policymaking. However, unlike Fikret, Serter was prosecuted by the committee from the beginning of his career. Despite engaging in politics, the committee did not acknowledge this right to him, and he was eventually subjected to punishment, harassment, and exile. Thus, based on his book *Şiirlerim*, this study examines the struggles of this clever, quick-witted, and scholarly individual, his connection with the Committee of Union and Progress, and how he distanced himself from the critical poem “Hân-i Yağma,” which expressed the following:

*Poor country gives whatever it has; its possessions,  
existence, life, hope, and dreams.  
All its comfort, all its honey of affection.  
Devour it all, disregard haram or halal.*

Serter, despite distancing himself from Fikret’s disparaging poem, being highly critical of the state, and being subject to harassment and ultimately exile, he still managed to find hope through his own poems. However, being under such intense pressure took a toll on his emotions and psyche. Eventually, Serter, who attached great importance to liberty and equality, wrote the following:



*“Liberty, equality, fraternity,” they said.  
Once upon a time, I believed in these words!  
They intoxicate the youth with dreams.  
Don’t fall for these nice words, you, the youth.*

Overall, this study examines the reflections of an important but relatively unknown political and literary figure who lived during the Union and Progress era in Turkey. The portrait drawn here reveals a man who did not deviate from his belief of what was right, despite the continued warnings from those around him, including his wife. It is hoped that a detailed study of his life and struggles will shed light on his important role in Turkish politics and society.

## Giriş

Daha önce 2008 yılında yayımlanmış olduğumuz İhsan Adli Serter’le ilgili bir makalemizde<sup>1</sup> Serter’le Tanzimat devrinin önemli devlet ve fikir adamı, gazeteci ve şair Ziya Paşa (1829-1880) arasında son derece önemli bir benzerlik tespit edilmişti.<sup>2</sup>

Şimdi de İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin<sup>3</sup> peşini bırakmadığı yazar ile Ziya Paşa arasındaki bir başka benzerliğe dikkati çekmek istiyoruz:<sup>4</sup>

“Ziya Paşa’yı İstanbul’dan uzaklaştırma kararlılığını sürdüren Âli Paşa<sup>5</sup>, yaklaşık üç yıl sonra onu Amasya mutasarrıflığına tayin ettirdi. Ziya Paşa, burada kaldığı iki yıl boyunca benzeri görülmemiş bir imar hareketine girişti; halkı ferahlatacak tedbirler almak suretiyle sevgi ve saygısını kazandı. Amasya’nın merkezine ve beş kazasına altı hükümet konağı, altı mektep, bir idâdî, altı saat kulesi, bir hapisane binası, bir bedesten ve iş yerleri inşa ettirdi; ayrıca şehir merkezinde yeni yollar açtırdı. Onun bu faaliyetleri Amasya islahatı olarak anılmaktadır. Ancak çıkarlarına dokunduğu Zile Müftüsü Feyzullah Efendi ile Hacı Hasan Ağa gibi bir kısım eşrafın çıkardığı suiistimal söylentileri üzerine bu defa Canik mutasarrıflığına nakledildi (1865).”

Ziya Paşa ile pek çok benzer tarafı olan Serter’in son derece yetenekli bir insan olduğu verilen görevlerde gösterdiği başarılarından anlaşılmaktadır. Farklı alanlarda (mühendislik, hukuk, askerlik ve tıp) önemli bilgileri haiz İhsan Adli Serter, hak bildiği yoldan yürüten, hülyalarının İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından yıkılmasına ve hırpalanmasına rağmen asla boyun eğmeyen, zararlı ve yanlış olarak addettiği meselelere her ortamda çekinmeden karşı çıkan, dönemin iktidarına sert muhalefet eden, gizli meramlı olmadan başkalarının istediği gibi değil kendisinin istediği gibi konuşan kişiliği sebebiyle İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından gözden çıkarılmış, tahkir ve tazip edilmiştir. Aslında Serter, özellikle son yıllarda kaleme alınmış birkaç çalışma ile hatırlanan<sup>6</sup> ama esasen unutulmuş ve en önemlisi de kırıngın bir halde ebediyete irtihal etmiş edebiyatçılarımız arasında yer almaktadır.

İhsan Adli Serter’i hem çeşitli vesilelerle yapmış olduğu konuşmaları ve yazdıklarıyla ortaya koymuş olduğu sert muhalefet dolayısıyla tabiri caizse perişan etmeye karar vermiş olan

1 Hüseyin Yazıcı, “Sürgünde Bir Şair: İhsan Adli Serter”, *Şarkiyat Mecmuası*, c. X, (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 71-104.

2 Yazıcı, “Sürgünde Bir Şair: İhsan Adli Serter”, 84.

3 Bilineceği gibi İttihat ve Terakki Cemiyeti, Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasını önlemek, farklı dini ve etnik guruplara ait vatandaşlarını bir arada tutabilmek için Osmanlı Devleti’nin ilk anayasası Kanûn-i Esâsi’yi faaliyete geçirmenin elzem olduğuna inanıyordu. Bu düşüncelerle 1889’dan 1907 senesine kadar farklı isimlerle kurulan bu cemiyet, nihayet 1907 senesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti adı ile kendisini göstermeye başlar.

4 Abdullah Uçman, “Ziya Paşa”, *DİA*, c. XXXIV, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 476

5 Âli Paşa (1814-1871) Osmanlı sadrazamlarından biridir.

6 İhsan Adli Serter, Türkiye’de ilk olarak Müzeyyen Buttanrı, “Hürriyet ve Hürriyet Kurbanları Eserleriyle İhsan Adli Bey”, *İlmî Araştırmalar*, (sy. 21, İstanbul, 2006, 59-86) adlı makaleyle tanıtılan yazar daha sonra Hüseyin Yazıcı, “Sürgünde Unutulmuş Bir Şair: İhsan Adli Serter”, *Şarkiyat Mecmuası*, (sy.10, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2008, 71-104) adlı makaleyle ele alınmış ve yine şairin divanının I. cildi 2016’da II. ve III. cildi ise 2020 senesinde yayımlanmıştır. (İhsan Adli Serter, *Şiirlerim II-III*, nşr. Hüseyin Yazıcı, İstanbul: Demavend Yayınları, 2020).

Talat Paşa'nın kim olduğunu anlayabilmemiz bakımından belki aşağıdaki bilgileri vermemiz faydalı olacaktır:<sup>7</sup>

Türkiye Büyük Locası'nın ilk büyük üstadı olan Talat Paşa masonluğa, İttihat ve Terakki hareketinin başladığı ve kurucuları ile üyelerinin büyük kısmının bulunduğu Selanik'teki Macedonia Risorta Locası'nda 1903 yılında başlar. Bir sene sonra Veritas Locası'na geçer ve burada II. Nazırlık görevinde bulunur. Veritas Locası, 23 Temmuz 1909'da İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra Selanik'te yapılan kutlamalara regalyalarıyla<sup>8</sup> katılmış bir locadır. Talat Paşa 1909 yılında 33.dereceye yükseltilir ve Türkiye Yüksek Şurası'nın başına getirilir. Bu esnada İstanbul'da çalışan Vatan Locası'nın kurucuları arasında yer alır. Aynı yıl içinde kurulan Türkiye Büyük Locası'nın Büyük Üstatlığı'na da getirilen Talat Paşa, bu görevini artan siyasi görevleri ve hazırlandığı Sadrazamlık vazifesi sebebiyle 1910 yılında Faik Süleyman Paşa'ya devreder.

Diğer taraftan bu locaya pek çok rejim aleyhtarının katıldığı Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin dâhil olduğu daha sonraki örgütlenmelere ciddi katkılar sağladığı da bilinmektedir.<sup>9</sup>

Sadrazam olduğu dönemde kendisine Mason olduğu yönünde yapılan sataşmalara da kürsüden adeta övünerek şu şekilde cevap vermiştir:<sup>10</sup>

“... Şahsım hakkında bir itham da Mason olduğumdur. Evet, Masonum. Nasıl Bektaşiliği, milli bir tercih yolu olarak kucakladımsa, Masonluğu da âlem şümul bir beşeri muhabbet ve uhuvvetin bütün insanlık için saadet ve huzuru temin ve tesis edecek yolun, daha çok fikri irşat membalarından telakki ve kabul ettim. Böylesine âlem şümul muhabbet ve uhuvvete milletimi layık ve bu faziletin onun zatında mündemiç olduğuna inanarak, Osmanlı Masonluğu'nun Maşrik-i Azamlığını kemal-i fahr ile kabul ve ifa ettim...”

### “Hân-i Yağma” ve Serter'in İttihat ve Terakki İle Serüveni

İhsan Adli Serter, bazıları gibi tüm umutlarını bu yeni kurulan ve zararı faydasından çok olan bu cemiyete<sup>11</sup> bağlamıştır. Fakat o da pek çok kişi gibi derin bir hayal kırıklığı yaşamış ve “Medeniyet, hürriyet sizden ne kadar uzak!” diyerek<sup>12</sup> bir süre sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin karşısında muhalif bir parti olarak kurulan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na<sup>13</sup> geçmek zorunda kalmıştır.

Serter, muhalif partiye geçtikten sonra birçok olumsuzluk yaşamaya başlamıştır. Çünkü Talat Paşa, her yolu kullanarak İhsan Adli Serter'den büyük bir ihtimalle sadece cemiyete ve kendisine yönelik eleştirilerinden dolayı adeta intikam almaya karar vermiştir. Kaldı ki Talat

7 [https://masonlar.org/masonlar\\_forum/index.php?topic=1689.0](https://masonlar.org/masonlar_forum/index.php?topic=1689.0) (Çevrimiçi: 04.03.2020). Ayrıca bkz: M. Şükrü Hanioglu, “Talat Paşa”, *DİA*, c. XXXIX (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 502.

8 Bir rütbe veya teşkilâta mahsus alâmet veya remiz. Bkz: [https://masonlar.org/masonlar\\_forum/index.php?topic=13665.0](https://masonlar.org/masonlar_forum/index.php?topic=13665.0) (Çevrimiçi: 07.07.2020). Ayrıca bkz: Hanioglu, “Talat Paşa”, 502-503.

9 Hanioglu, “Talat Paşa”, 502.

10 <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=3549> (Çevrimiçi: 02.03.2021).

11 <https://forum.memurlar.net/konu/1567326/> (Çevrimiçi: 21.07.2020).

12 İhsan Adli Serter, *Şiirlerim I*, nşr. Hüseyin Yazıcı, (İstanbul: Demavend Yayınları, 2016), 95.

13 Ali Birinci, “Hürriyet ve İtilâf Fırkası”, *DİA*, c. XVIII, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 507-511.

Paşa'nın tüm hayat hikâyesi ve davranış biçimleri incelendiğinde<sup>14</sup> hatalarından ders almadığı, hatalarını asla kabul etmediği, çok alıngan olduğu, başkalarından çok daha üstün olduğuna inandığı görülmektedir ki bu durum da kinci bir insanın özellikleridir.<sup>15</sup> Yine hayat seyri dikkatle incelendiğinde kinci olmasının yanı sıra ayrıca intikamcı bir ruha sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yaptığımız araştırmalardan mağdur durumunda olduğu tahmin edilen İhsan Adli Serter'in hayatı incelendiğinde ise yazarın sosyal adalet, eşitlik, kardeşlik ve özellikle de hukukta eşitlik gibi kavramları yücelttiği ve memurlukları döneminde de bunlara son derece özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bir şiirinde de bunu şöyle vurgulamaktadır:<sup>16</sup>

*Beyne 'l-efrâd müsavat tesisi bir galattır!  
İki kardeş beyninde bir noktada bin fark var!  
Bu sözden maksut olan hukukta müsavattır!  
Ahmak, onu menâfi tevziâtında arar!*

Serter, Meşrutiyet ilan edildiğinde Ankara'da ikamete tabi tutulmuş; ancak daha sonra İstanbul'a dönmüş (1908), yukarıda da ifade edildiği gibi dönemin güçlü siyasi cemiyeti İttihat ve Terakki mensuplarına yakın durmuş, fakat çok geçmeden burada ifade edildiği gibi hayal kırıklığına uğrayarak muhalif partiye geçmiştir.<sup>17</sup> İstanbul'da iken çeşitli vesilelerle yaptığı konuşmalar Talat Paşa'yı oldukça rahatsız etmiş ve adeta Talat Paşa'nın intikam duygularını harekete geçirmiştir. Nitekim “*Bütün günah ü vebalim muhalefetse eğer...*” diyerek<sup>18</sup> Serter, muhalefet ettiğini de kabul etmiştir.

Muhalif partiye geçtikten bir süre sonra o zamanki adıyla Karahisar'a giderek muhalefetin saflarından milletvekili adaylığı olmuş ve orada Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nı teşkilatlandırmıştır.<sup>19</sup> O sıralarda İçişleri Bakanı olan Talat Paşa, bütün bunlardan son derece rahatsız olmuş ve dönemin sadrazamı Gazi Muhtar'dan (1839-1919)<sup>20</sup> Serter'in memuriyetine uygun hareket etmediği gerekçesiyle azlını talep etmiş; ancak bu talimat yerine getirilmemiştir. Bazı talep ya da talimatlarının yerine getirilmediğini gören Talat Paşa, her birimi İttihat ve Terakki'ye bağlama gibi garip bir hevesin peşine düşmüştür.

Serter, o sırada İzmir'e bağlı Kasaba (bugünkü adıyla Turgutlu) kazasında kaymakamlık görevindeyken<sup>21</sup> siyasetten tamamen uzak durmuştur. Çünkü büyük umutlarla, samimi bir şekilde birlikte hareket ettiği adı geçen Cemiyet, iktidara gelip yolsuzluk ve kanunsuzluklarla

14 Alpay Kabacalı, *Talat Paşa'nın Anıları*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004); Tevfik Çavdar, *Talat Paşa*, (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2011); Samih Nafiz Tansu, *Ya Devlet Başa, Ya Kuzgun Leşe: İttihat ve Terakki*, (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayınları), 2015.

15 <https://sagligabiradim.com/kinci-insanlar-hic-afletmez-ve-unutmaz/> (Çevrimiçi: 08.07.2020).

16 Serter, *Şiirlerim III*, 134.

17 Buttanrı, “Hürriyet ve Hürriyet Kurbanları Eserleriyle İhsan Adli Bey”, 75.

18 Serter, *Şiirlerim I*, 66.

19 Buttanrı, “Hürriyet ve Hürriyet Kurbanları Eserleriyle İhsan Adli Bey”, 76.

20 Rıfat Uçarol, “Gazi Ahmed Muhtar Paşa”, *DİA*, c. XIII, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 445-448.

21 Serter, *Şiirlerim I*, 46.

birlikte anılmaya başlanınca Serter, büyük bir üzüntü duymuş ve Cemiyet'in ülkeye hiçbir fayda sağlayamayacağı sonucuna varmıştır. Bu duygular içinde tarafsız bir idareci olmanın daha yararlı olacağına karar vermiş<sup>22</sup> ve “Hân-ı Yağma”dan uzak durarak böyle de hareket etmiştir.

Kaymakamlık görevi sırasında çok başarılı faaliyetler ortaya koymuştur. Tüm bu başarılı çalışmalar dahi Talat Paşa'yı çileden çıkarmıştır. Nasıl ki Ziya Paşa, görevlerinde başarılı bir çizgi üzerinde yürümüşse Serter de böyle bir yol izlemiştir. Meydana gelen tüm sorunlara yetkililerden yardım almadan kendi imkânları dâhilinde çareler üretmeye çalışmıştır. Buna rağmen Serter, herhalde Talat Paşa'nın talimatlarına binaen sıkıştırılmıştır. Serter, bu tutumunun arkasında yatan sebebi anlayamamaktadır. Hata daha sonra yazmış olduğu şiirinde

*Mümkün müdür unutmak o eyyâm-ı vahşeti  
Her dem nazarlarımda fecâat ü dehşeti!*

diyerek<sup>23</sup> o günlerin dehşetini anlatmaya çalışmıştır. Talat Paşa Hükümeti yakaladığı her fırsatta İhsan Adli Serter'e eziyet etmeyi âdeta bir zevk haline getirmiştir. Birini haklarından mahrum edebilmek için kanun eğer müsait değilse yeni bir kanun çıkarabilecek kadar intikam peşinde koşan birisiyle mücadele etmenin zorluğu tahmin edilmelidir.

Şair, yukarıda da belirtildiği gibi o sırada İzmir'e bağlı Kasaba beldesinde kaymakam olarak canla başla, hevesle aynen Ziya Paşa gibi imar faaliyetlerine devam ederken sebepsiz bir şekilde İstanbul'a götürülmüştür. Siyasetten ayrılmış ve kendisini tamamen ülkenin hizmetine adanmış bir insanın bu şekilde önünün kesilmesi yazar için tahammülü zor bir durumdur.<sup>24</sup> Bu olay karşısında şair, kendisini mahvetmeye karar vermiş olan grubun akılla hareket etmediğinin ve intikam peşinde koştuğularının farkındadır ama çaresizdir. Bu durumu şiirinden de açık bir şekilde anlayabiliyoruz.<sup>25</sup>

*Mümkün mü hükm-i gâlibe göstermemek rızâ!  
Cürmüm nedir? Demek bu abes bir suâl idi...*

Talat Paşa Hükümeti, her şeye rağmen Serter'in işine son vermeye ve onu sürmeye kararlı olduğundan Serter'in doğru, dürüst, vatansever olması hiçbir şeyi değiştirememektedir. Bunun için de Serter, İstanbul'da çeşitli devlet kurumlarında hem işkence hem de hakaretlere maruz kalmıştır.

Yaptığımız araştırmalardan Serter'in bu denli tahkir ve tazip edilmesinin arkasında muhalifliğinden başka herhangi bir belirgin sebep şimdilik görünmemektedir. Şair, kendi ifadelerine göre Talat Paşa'nın “şahsi” garazına uğramaktadır.

Talat Paşa'nın siyasi görüşleri ayrı olmakla birlikte ülkesi için canla başla gayret sarf eden, haksızlığa tahammül edemeyen Serter,

22 Müzeyyen Buttanrı, “Hürriyet ve Hürriyet Kurbanları Eserleriyle İhsan Adli Bey”, 80.

23 Serter, *Şiirlerim I*, 49.

24 Serter, *Şiirlerim I*, 49.

25 Yazıcı, “Sürgünde Unutulmuş Bir Şair: İhsan Adli Serter”, 75.

*Olamam cebr ile bir zümre-i eşrâra karîn  
Ararım kendime bir melce-i âdil ü emîn”*

diyerek<sup>26</sup> kötüler diye tarif ettiği gruba yani İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne hiçbir zaman yaklaşmayacağını daha açık bir ifadeyle adeta Tefvîk Fikret’in

*Yiyin efendiler yiyin, bu hân-ı iştiha sizin,  
Doyunca, tiksirinca, çatlayıncaya kadar yiyin!*

şiiirini<sup>27</sup> dillendirircesine “Hân-ı Yağma”dan kesinlikle uzak duracağını haykırmıştır.

*Hân-ı Yağma* şiiiri<sup>28</sup> aslında kendisini alayla ortaya koyan bir hiddet ve nefretin ifadesidir. Serter’in İttihat ve Terakki’yi hedef alan tüm şiiirlerinde de bir hiddet ve nefret duygusu okuyucuyu hemen etkisi altına alır. Şairin İttihat ve Terakki döneminde sadece Türkiye’de geçirdiği zaman için değil Mısır’da da geçirdiği 45 yıl için “ıstırap ve bunalım dönemi” ifadesi herhalde en uygun ifade olmalıdır. İttihat ve Terakki’nin şaire olan ağır baskısı şairi bir hakikat ve hayal çatışmasına da sürüklemiştir. Hayalini kurmuş olduğu birçok düşüncesini belirtilen sebeplerden dolayı gerçekleştirme safhasına getiremeyen şair hep hayalleriyle baş başa kalmış ve yapmak istediklerinin çoğunu İttihat ve Terakki’nin engellemeleriyle ancak eserlerine yansıtabilmiştir.

Serter, ona göre nâdân, mürâî, haydut olan her yere hürriyet bahanesiyle yükselmiş ancak hürriyeti ortadan kaldırmış olan Talat Paşa yüzünden Selanik’e oradan Pire’ye ve akabinde de Marsilya’ya geçmek zorunda kalır. Ancak tüm bu seyahatler çilelerle doludur. Aşağıdaki şiiirinde Talat Paşa’ya seslenerek hadi bana acımadın çocuklarıma da mı acımıyorsun diye feryat etmektedir.<sup>29</sup>

*Bu büyük gayza, büyük se’re ne hâcet vardı!  
Gayz u udvâna bedel afv ü mürüvvet vardı.  
Beni zacrette çürütmek mi murâdın zâlim?  
Sana bir hiss-i teemmül de mi vermez hâlim!  
Şahsımın yok diyelim sence ehemmiyeti hiç  
Bu güzel yavruların yok mu fakat kıymeti hiç!*

Tüm bu çekilen çileler aslında bir şahsiyetin ne kadar fikirlerinin tazyiki altında olduğunu göstermektedir.<sup>30</sup> Aslında o da diğer bazıları gibi Talat Paşa’nın isteklerine boyun eğip çeşitli makamlara gelerek müreffeh bir hayat yaşayabilirdi. Sahip olduğu meziyetler, İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde onu son derece özel kılabilirdi. Fakat takdir edilmelidir ki fikir tazyiki insanın

26 Serter, *Şiiirlerim I*, 50.

27 Mehmet Kaplan, *Tefvîk Fikret/Devir, Şahsiyet, Eser*, (İstanbul: İlgı Kitabevi, 1971), 155.

28 Kaplan, *Tefvîk Fikret / Devir, Şahsiyet, Eser*, 154-155.

29 Serter, *Şiiirlerim I*, 50.

30 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1976), 310.

her türlü işkenceye maruz kalmasına engel olamamaktadır. Tıpkı Ziya Paşa'da olduğu gibi bekleyeceği ve adım adım yürüyeceği yerde talii zorlamayı tercih etti. Serter'in doğruları bir insanın sahip olabileceği en yüksek imkânlardan çok daha değerlidir. Serter'in doğruları tahkir edilmeye, işkence görmeye hatta sürülmeye değerdir. İşte o da kendi doğrularını değerli ve vazgeçilmez gördüğü için başına gelebilecek her derde müşteki olsa da katlanmayı bilmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar, Ziya Paşa için "...*Bununla beraber Ziya Paşa'nın bir düşünce kavgası yaptığı, birtakım davaları ortaya attığı, istibdatla güreştiği muhakkaktır.*" ifadelerini kullanmıştır.<sup>31</sup> İhsan Adli Serter de bir düşünce tufanı kavgasının içinde olup dönemin güçlü karakteri Talat Paşa ile adeta güreş halindedir. Sanki Talat Paşa ve ekibine

*Bu harmanın gelir sonu, kapıştırın giderayak!  
Yarın bakarsınız söner bugün çıtırdayan ocak!  
Bugünkü mideler kavi, bugünkü çorbalar sıcak,  
Atıştırın, tıkıştırın, kapış kapış, çanak çanak...*

Tevfik Fikret'in şiiri ile<sup>32</sup> meydan okumaktadır. Serter, Talat Paşa ile olan bu güreşini acı bir şekilde kaybedeceğini bile bile minderden kaçmamış fakat minder dışına itilmiştir.

Talat Paşa, Serter'in yurtdışına sürülmesiyle yetinmez, Serter'i tahayyül edilemeyecek derecede zor bir hale sokmanın peşindedir. Hatta Avrupa'da ticari teşebbüslerine bir şekilde engel olmuştur. Bu ticari teşebbüsleri bir iyi niyet olarak değerlendiren Serter, bunun da Talat Paşa tarafından anlaşılmadığını ve intikam peşinde koştuğunu belirtmektedir.<sup>33</sup>

Oysa yurtdışındaki bu faaliyetten Serter'in, siyasetten tamamen çekildiği ve kendisini özel olarak ticarete verdiği anlaşılmaktadır. Bütün bu cereyan eden olaylar karşısında Serter çaresizdir. Feryat ve figan etmesinden başka yapacak hiçbir şeyi yoktur. Kaleminden başka bir gücü olmayan yazar, özellikle Talat Paşa'ya karşı nefrete kadar varan duygularını dökerek bir nebze olsun rahatlar.<sup>34</sup>

*Nedir bu darbe-i kahir; cebîn-i gayretime?  
Nedir bu sedd-i kavî, inkişâf-ı himmetime?  
Nedir bu kahkahalar igtirâb u nekbetime?  
Bu cânîyâne teâdî revâ mı ismetime?  
Hudûd arar bulamam infiâl ü hiddetime  
Bu son ve gizli cinâyet dokundu fikretime!*

*Riyâ vü kîne boğulmuş alay alay efrâd  
Beka-yı zulm için eyler ne fitneler ikâd!  
Biten, nemâlanan arzında tohm-i istibdâd  
O mülk için yakışır dense câmi-i ezdâd*

31 Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 310.

32 <https://www.antoloji.com/han-i-yagma-siiri/> (Çevrimiçi: 30/08/2020).

33 Serter, *Şiirlerim I*, 51.

34 Serter, *Şiirlerim I*, 51.

*Ne buldu selbeden alçak sükûn u rahatımı  
Kırar mı sandı haşin darbesiyle cür 'etimi?  
Hatâdır anlamamak muktezâ-yı fıtratımı  
Kemâl-i nefrete kalbetteiler muhabbetimi  
Hudûd arar bulamam infiâl-ü hiddetime  
Bu son ve gizli cinâyet dokundu fikretime*

Vatanından uzakta olup dönme imkânı ve ihtimali olanlar ile yine vatanından uzakta olup dönme imkânı ve ihtimali olmayan insanların duygu dünyaları aynı olmamalıdır. Dönme imkânı ve ihtimali olanlar dönecekleri günü hayal ederek kendilerini teskin ve tatmin edebilirler; ancak dönme ihtimali ve imkânı olmayanların böyle bir şansı yoktur. Onlar hep hasret acılarının ağırlığı altında ezilirler. Ayrıca Talat Paşa'nın şahsi garazının bir sonucu olarak şairin izlenmesi, en azından bu duyguyu hissetmesi ister istemez Serter'de duygu çatışmasına neden olmuştur. Ona göre bazı İttihat ve Terakki mensupları dost kisvesinde birer haindir, intikam hislerini hep canlı tutarlar, namert ve kindardırlar.

*Bunlardan arda kalmış bir alay şerir var ki  
Ne de olmasa maziyi unutmak istemezler!  
Hepsi o kadar namert, o derece kindar ki  
İntikam hislerini uyutmak istemezler!<sup>35</sup>*

Nitekim kendisi de yukarıda da belirtildiği gibi Talat Paşa'nın kendisine olan bu kin ve düşmanlığını şahsi garazına bağlamaktadır.<sup>36</sup>

İhsan Adli Serter bir ara İskenderiye'den Türkiye'ye dönmüş ve burada bazı görevlerde bulunmuştur. Ancak İttihatçıların kendisine çeşitli tuzaklar kurmalarından dolayı bu görevlerde fazla kalamamıştır.<sup>37</sup>

Eğer İhsan Adli Serter, “Hân-ı Yağma”dan uzak durmayı Talat Paşa'nın istediği gibi hareket etseydi acaba bütün bunlar başına gelir miydi? “*Toplumda; iyi insanlar kadar; kötü insanların da bulunması doğaldır. Hatta hayat yolunda kötülere iyilerden daha fazla rastlanır. Uygur bir insan olmak, en kötü bir ortamda bile doğruluk, dürüstlük ve faziletten şaşmamaktır. Toplumların yükselmesi, böyle insanların çoğalmasına bağlıdır. Neyi, nerede ve nasıl konuşacağımızı bilmeliyiz. Sorun yaratan değil, çözüm üreten olmalıyız. İnsanlarla ilişkilerimizi hep üst seviyede tutmalıyız.*”<sup>38</sup> Kanaatimize göre de Serter'in yapmış olduğu budur. İhsan Adli Serter, sorun yerine hep çözüm üretmiş ancak çözüm yerine sorun üretmekle suçlanmıştır.

Kısa bir süreliğine de olsa Türkiye'ye geldiğinde Kuvayı Milliye hareketine yardım suçlamasıyla mahkemeye sevk edilmiştir. Kendisi de bunu itiraf etmiştir.<sup>39</sup> Dostoyevski'nin

35 Serter, *Şiirlerim I*, 94-95.

36 Serter, *Şiirlerim I*, 46.

37 Serter, *Şiirlerim I*, 42.

38 <https://www.cayyolu.com.tr/yazarlar/guler-karakurumer/dogruluk-ve-durustluk/1697/> (Çevrimiçi:07.07.2020)

39 Serter, *Şiirlerim III*, 77.



“İnsanın aklı çoğaldıkça can sıkıntısı artar.” diye bir deyişi vardır. Çok yaratıcı ve çalışkan bir yapısı olan Serter de tıpkı bu deyişte anlatıldığı gibi, yenilikler ortaya koydukça, zekâsını çalıştırdıkça daha çok sıkıntıyla iç içe yaşamıştır. Aşağıda sâfiller diye seslendiği İttihat ve Terakki'nin onda yarattığı ruh hali sanki bir tablo gibi karşımızda durmaktadır.<sup>40</sup>

*Sâfiller hücumundan kurtulmak imkânı yok  
Bu ne adî sürü ki içinde insanı yok  
Kuduz köpekler gibi talamak meyilleri  
İsmetime uzanır zehir saçan dilleri!  
Aşılıyım namertler, bana yetmez zehriniz  
Müsterih vicdanıma safa verir cevriniz!  
İntikam mı kasdınız benden ve ailemden,  
İstifadeye fırsat bularak gâilemden!  
Sizler alçaklırsınız ben yükselmiş insanım  
Sînemde saklı yaşar sarsılmayan imanım  
Beni öldürseniz de namım kalır âlemde  
Faziletir, eserdir ölmeyen şey âdemde*

Serter, 1956 senesinde hayata gözlerini kapattığı Mısır'da İttihat ve Terakki'nin ve özellikle Talat Paşa'nın zulümlerini, baskılarını, haksızlıklarını ve adaletsizliklerini bir an bile aklından çıkarmaz. Kahire'de dahi böyle bir psikoloji ile uzun yıllar yaşar. Ona göre Talat Paşa şerir bir avcıdır, sinesinde yara açmıştır. 1932 senesinde kaleme aldığı bir şiirinde bu derin yaranın bütün vahametiyile 20 yıldır devam ettiğini söyler. Talat Paşa'nın ölümünden sonra bile köpek diye adlandırdığı adamlarının vicdanını adeta dişlediklerini dile getirir:

*Bir sayyâdın sineme açtığı derin yara  
Bütün vahametiyile yirmi yıldır işliyor  
Arda kalan kelpleri vicdanımı dişliyor  
Bu ne hazin tecelli, bu ne elim manzara<sup>41</sup>*

İttihat ve Terakki'nin uyguladığı siyaset sebebiyle yalnız kaldığını, imdat diye bağırsan bile kimsenin yardıma gelemediğini dile getirir ve nihayet

*Ölsem, gebersem bir fert anmayacak adımı, diye feryat eder.<sup>42</sup>*

Talat Paşa ve kadrosu, hürriyet ve eşitlik kavramlarına son derece önem veren Serter'i nihayetinde şu sözleri sarf edecek hale getirir:

*“Hürriyet, müsâvat, uhuvvet” derler...  
Gün oldu inandım bu hoş sözlere.!*

40 Serter, *Şiirlerim I*, 95.

41 Serter, *Şiirlerim I*, 107.

42 Serter, *Şiirlerim I*, 107.

*Hayâlde gençliğe bed-mest ederler  
Kapılma sen ey genç, bu hoş sözlere!*<sup>43</sup>

## Sonuç

*Mezarları kaybolmuş büyük insanlar vardır,  
Bu ziyâ-i müessif milletler için ardır.*

Böyle diyor mezarı kaybolmuş İhsan Adli Serter.<sup>44</sup> Serter gibi nice ilmi şahsiyetlerin mezar yerleri dahi belli değildir. Serter, dönemine o kadar kırgın o kadar küskündür ki mezar yerinin, hatta izlerinin dahi bilinmesini istemez. Son zamanlarda tek istediği milletin kendisini anlamasıdır fakat zamanla bundan da ümidini keser.<sup>45</sup>

*Fikrimi gizlemedim inkârdan çıkmaz bir kâr!  
Okur anlar, demiştim hakikati, milletim*

Serter, düşündüklerini rahatlıkla söyleyebilen bir kişiliğe sahiptir. Muhalefetteyken de hem yapmış olduğu toplantılarda hem de yayınlamış olduğu yazılarında başkalarının hoşuna gidecek şekilde ya da onların istedikleri gibi değil, kendi düşüncelerini İttihat ve Terakki’den daha doğru bir ifadeyle Talat Paşa’dan çekinmeden sarf etmiştir.

Bilineceği gibi “*Doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar*”, “*Doğru söyleyenin bir ayağı üzengide gerek*”, diye atasözlerimiz bulunmaktadır. Bu tür deyişlerin hayata nasıl yansıdığı Serter’in İttihat ve Terakki ile olan mücadelesinde görülmektedir. Sunulan bu çalışmadan da anlaşılacağı gibi Serter, hem bir zamanlar siyasi kişiliği hem de sahip olduğu özellikler açısından döneminin önemli bir figürüdür. Her şeye rağmen doğru bildiği yoldan ayrılmayan ve eşinin devamlı ikazlarına rağmen burnunun dikine giden Serter hakkında az da olsa çalışmalar yapılsa da bunlar oldukça yetersiz olup böyle bir şahsiyetin döneminin de hassasiyetleri dikkate alınarak ayrıntılı olarak ele alınması elzemdir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

---

43 Serter, *Şiirlerim I*, 110.

44 Serter, *Şiirlerim III*, 78.

45 Serter, *Şiirlerim III*, 59.

## Kaynakça/References

- Birinci, Ali. “Hürriyet ve İtilâf Fırkası”, *DİA*. c. XVIII, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 507-511.
- Buttanrı, Müzeyyen. “Hürriyet ve Hürriyet Kurbanları Eserleriyle İhsan Adli Bey”, *İlmi Araştırmalar*. sy. 21, (İstanbul, 2006), 59-86.
- Çavdar, Tefvik. *Talat Paşa*. (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2011).
- Hanioğlu, M. Şükrü. “Talat Paşa”, *DİA*. c. XXXIX (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 502.
- Kabacalı, Alpay. *Talat Paşa'nın Anıları*. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004).
- Kaplan, Mehmet. *Tevfik Fikret/Devir, Şahsiyet, Eser*. (İstanbul: İlgi Kitabevi, 1971).
- Serter, İhsan Adli. *Şiirlerim I*. nşr. Hüseyin Yazıcı. (İstanbul: Demavend Yayınları, 2016).
- Serter, İhsan Adli. *Şiirlerim II*. nşr. Hüseyin Yazıcı. (İstanbul: Demavend Yayınları, 2020).
- Serter, İhsan Adli. *Şiirlerim III*. nşr. Hüseyin Yazıcı. (İstanbul: Demavend Yayınları, 2020).
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1976).
- Tansu, Samih Nafiz. *Ya Devlet Başa, Ya Kuzgun Leşe: İttihat ve Terakki*. (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2015).
- Uçarol, Rıfat. “Gazi Ahmed Muhtar Paşa”, *DİA*. c. XIII, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 445-448.
- Uçman, Abdullah. “Ziya Paşa”, *DİA*. c. XXXIV, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 475-479.
- Yazıcı, Hüseyin. “Sürgünde Bir Şair: İhsan Adli Serter”, *Şarkiyat Mecmuası*. c. X, (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 71-104.
- <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=3549> (Çevrimiçi: 02.03.2021).
- <https://forum.memurlar.net/konu/1567326/> (Çevrimiçi: 21.07.2020).
- [https://masonlar.org/masonlar\\_forum/index.php?topic=13665.0](https://masonlar.org/masonlar_forum/index.php?topic=13665.0) (Çevrimiçi: 07.07.2020).
- [https://masonlar.org/masonlar\\_forum/index.php?topic=1689.0](https://masonlar.org/masonlar_forum/index.php?topic=1689.0) (Çevrimiçi: 04.03.2020).
- <https://sagligabiradim.com/kinci-insanlar-hic-affetmez-ve-unutmaz/> (Çevrimiçi: 08.07.2020).
- <https://www.antoloji.com/han-i-yagma-siiri/> (Çevrimiçi: 30/08/2020).
- <https://www.cayyolu.com.tr/yazarlar/guler-karakurumer/dogruluk-ve-durustluk/1697/> (Çevrimiçi:07.07.2020)



## Erken Dönem Moğol Tarihi'nin Çince Kaynakları

### Chinese Sources on Early Mongol History

Kubilay ATİK<sup>1</sup> 



#### Öz

Moğol İmparatorluğu göçebe imparatorluklar arasında yalnızca fethettiği alan değil, idari, askeri, kültürel ve ticari alanlarda getirdiği yenilikler ile de müstesna bir yere sahiptir. Bu istisnai durum Moğol İmparatorluğuna dair tarihi kayıtlarda da kendisini göstermektedir. Göçebe İmparatorluklar içerisinde hakkında en fazla birincil kaynak bulunan imparatorluk olmasının yanı sıra en fazla dilde kaynak da Moğollar hakkındadır. Bu kaynaklar arasında özellikle İslam kaynakları ülkemizde büyük ölçüde çalışılmış ve çevrilmiştir. Ayrıca Ermenice kaynakların da hemen hepsi tercüme edilmekle kalmamış, Latince kaynaklar da batı dillerindeki tercümeleri üzerinden çalışılmış ve tercüme edilmiştir. Buna karşılık Moğol İmparatorluğunun yalnızca çıktığı yer değil aynı zamanda idari, ekonomik ve siyasi merkezi olan Doğu Asya'daki kaynakları Moğolların Gizli Tarihi haricinde hemen hemen hiç çalışılmamış ve tercüme edilmemiştir. Bunun nedenlerinden birisi bu döneme ait Çince kaynakların bir Çinli tarafından da anlaşılmasının güç olması ve bu kaynaklarının dilinin yarattığı sorunlardır. Hemen hepsi önce batı dillerine, daha sonra da Batı dillerinden ya da bazen Çince dilimize çevrilmiş olan Türklerle ilgili Çin kaynaklarının aksine Moğollara ait kaynaklar farklılık göstermektedir. Moğolca isimlerin Çince'den çevirisinin yanı sıra bu kaynakları çalışan kişi Moğolca, Türkçe ya da bazen Cürçence, Tibetçe, Tangutça, Kitanca ya da Farsça konuşan bir kişinin ağzından çıkanları kelime ve cümle düzenini bozmadan çevirmenin ağzından çıkan Çince sözleri tekrardan Klasik Çince'nin cümle yapısına uygun hale getiremeden kaydetmesi sonucu ortaya çıkan karmaşa ile de mücadele etmek zorunda kalır. İşte bu nedenle 210 kısımdan oluşan ve modern baskısı 15 cilt olan Moğol dönemine ait en temel kaynak olan Yuan Kroniği (元史-Yuanshi) dahi bütün olarak sadece bağımsızlığını kazandıktan sonra Moğolistan'da klasik Moğolcaya bir bütün olarak tercüme edilebilmiştir. Diğer dillere tercüme genellikle bu 210 bölümün parçalarından ibarettir. Ülkemizde ise Moğol İmparatorluğu üzerine yapılan çalışmalarda büyük ölçüde yalnızca batı kaynakları kullanılmakta olup İmparatorluğun asıl merkezinde yazılan kaynaklar hemen hemen hiç kullanılmamaktadır. Erken Moğol tarihine ait kaynaklarda ise durum daha da kısıtlıdır. Çingis Kağanın yükselişi ve Moğol imparatorluğunun kuruluşundan önceki dönem Moğol tarihi kaynakların kısıtlılığı ve az bilinmesi nedeni ile Türk tarihinin bir parçası olarak işlenmektedir. Bu çalışmanın temel amacı Han Hanedanından başlayarak Tang Hanedanının çöküşüne kadar olan döneme ait Moğol tarihiyle ilgili Çin kaynaklarının Türk okuyuculara tanıtılmasıdır.

**Anahtar kelimeler:** Moğollar, Çin Kaynakları, Moğol Tarihini Kaynakları, Moğol İmparatorluğu, Moğol Boyları

<sup>1</sup>Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Tarih Bölümü, Neveşehir, Türkiye

ORCID: K.A. 0000-0001-7657-6645

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Kubilay ATİK (Dr.),  
Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Tarih Bölümü, Neveşehir, Türkiye  
E-posta: kubilayatik@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 24.02.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
26.02.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
22.03.2022

**Kabul/Accepted:** 25.03.2022

**Atıf/Citation:** Atik, Kubilay, "Erken Dönem Moğol Tarihi'nin Çince Kaynakları." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 101-115.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1078209>

**ABSTRACT**

The Mongol Empire has an exceptional place in history as a nomadic empire in terms of not only in terms of territorial expansion but also the administrative, military, cultural, and commercial innovations it brought about. This exceptionality is further visible in the historical sources concerning the Mongol Empire. In addition to possessing the largest volume of primary sources related to their history among nomadic empires, the sources on the Mongol Empire and the Mongols are by far the most varied in terms of the languages that they were written in. Specifically, Islamic sources on the Mongols have been extensively studied and translated in Turkey. Further, Armenian sources have also been studied and translated, in addition to Latin sources that have been studied and translated into Turkish via western languages. In contrast, the sources on Mongol history in East Asia—where the Mongol Empire was born and which also its administrative, economic, and political center—have been understudied and have not been translated, except for the Secret History. This is because the languages used in these sources are difficult to decode even for a native Chinese scholar. Compared to Chinese sources on the Turkic peoples—nearly all of which were first translated to western languages and then via western languages (and sometimes the original) into Turkish—the sources related to the Mongols are different. In addition to the difficulty of understanding Mongol names and words transcribed via Chinese characters, it is also difficult to decipher unedited Chinese sentences that were recorded by scribes mot-a-mot without changing the syntax or being edited by a Mongol, Turkic, Tangut, Juchen, Khitan, or a Persian speaker. Therefore, even Yuanshi, the main source on Mongol history in Chinese with 210 chapters, was translated only in Mongolia after the Republic of Mongolia gained its independence. The translations into other languages have so far been only comprised of chapters. However, in Turkey, studies on the Mongol Empire have often been based on western sources, and sources written during the peak of the empire have been omitted to a great extent. The situation is even more limited in the case of the Pre-Jinggisid Mongol history. In Turkey, the pre-imperial Mongol history is often treated as part of Turkic history because of the lack of knowledge on sources and the ambiguity of the sources themselves. Therefore, it would be beneficial to briefly introduce these sources. This article gives a brief overview of the Chinese sources on the Mongols from the Han dynasty until the end of the Tang dynasty.

**Keywords:** Mongols, Chinese sources, Sources of Mongol History, Mongol Empire, Mongol tribes

**EXTENDED ABSTRACT**

The Mongol Empire has an exceptional place in history as a nomadic empire in terms of not only in terms of its territorial expansion but also the administrative, military, cultural, and commercial innovations it brought about. This exceptionality is further visible in the historical sources concerning the Mongol Empire. In addition to possessing the largest volume of primary sources related to their history among nomadic empires, the sources on the Mongol Empire and the Mongols are by far the most varied in terms of the languages that they were written in. Specifically, Islamic sources on the Mongols have been extensively studied and translated in Turkey. Further, Armenian sources have also been studied and translated, in addition to Latin sources studied and translated into Turkish via western languages. In contrast, the sources on Mongol history in East Asia—where the Mongol Empire was born and which also its administrative, economic, and political center—have been understudied and have not been translated, except for the Secret History. This is because the languages used in these sources are difficult to decode even for a native Chinese scholar. Compared to Chinese sources on the Turkic peoples—almost all of which were first translated to western languages and then via western languages (and at times the original) into Turkish—the sources related to the Mongols are different. In addition to the difficulty of understanding Mongol names and words

transcribed via Chinese characters, it is also difficult to decipher unedited Chinese sentences that were recorded by scribes mot-a-mot without changing the syntax or being edited by a Mongol, Turkic, Tangut, Juchen, Khitan or a Persian speaker. Therefore, even Yuanshi, the main source on Mongol history in Chinese with 210 chapters, was translated only in Mongolia after gaining its independence. The translations into other languages have so far been only comprised of chapters. However, in Turkey, studies on the Mongol Empire have been based on western sources, and sources written during the peak of the empire have been omitted to a great extent. Therefore, it would be beneficial to briefly introduce these sources. The sources that are most relevant are the official histories of dynasties. Beginning from the Han dynasty onward, the proto-Mongolic, Mongolic, and para-Mongolic begin to appear. Because the objective of this article is not to determine who is Mongolic and who is not, only the groups that are generally accepted as Mongolic will be considered. Therefore, the Khitans and Kumoxi, who are considered para-Mongolic are also included, but the Xiongnu, whose origin is still contested, are not included as Mongolic. The main sources that are considered in this article are the relevant chapters of Beiqishu (北齊書), Zhoushu (周書), Beishi (北史), Suishu (隋書), Jiu Tangshu (舊唐書), Xin Tangshu (新唐書), Zizhi Tongjian (資治通鑒), and Tongdian (通典).

While this study may not be necessary for those who are already acquainted with Chinese sources, this article will act as a guide to students who wish to take up Mongol history as a graduate endeavor and specialists in other areas such as Turkic history. Other than Mongol history, this article will also contribute to the development of Mongolistics as a distinct discipline from Turcology.

## 1. Giriş

Çin tarihi kaynakları son derece zengin bir çeşitlilik göstermelerinin yanı sıra hacim açısından da çok geniş olmalarıyla ön plana çıkarlar. Küçük bir örnek vermek gerekirse Moğollardan hemen sonra erken Ming döneminde toplanan bir ansiklopedi olan Yongle Dadian'i (永樂大典) içerdiği toplam hacim ile ilk kez wikipedia 2007 yılında geçebilmiştir. Moğol dönemi de her ne kadar Mançu dönemi kadar olmasa da son derece zengindir. Aslında Mançuların kurduğu Qing (清) Hanedanı dönemi ile onlardan önce Moğolların Yuan hanedanını yıkarak yerine geçen Ming (明) hanedanı dönemlerinden günümüze kalan eser sayısının daha fazla olmasının bir nedeni matbaa teknolojisindeki gelişimken bir diğer neden de daha önceki dönemlere ait pek çok belge ve kaynağın savaşlarda ve başka nedenler ile kaybolmasıdır. Ayrıca hangi eserlerin daha çok basılarak ileride de basılacağına ve dağıtılacağına karar verme süreçlerinde Çinli bürokrat ve elitler Moğollar ile onların selefleri olan Kitan ve Cürçenlere karşı taraflı davranmışlardır. Bunun sonucu olarak örneğin Song Hanedanı ile Kitanlar arasında yapılan ve Song (宋) Hanedanı açısından küçük düşürücü şartlar içeren Chanyuan Anlaşmasının (澶淵之盟) metni uzunca bir süre hiçbir kaynakta korunmamış, daha sonra şans eseri bir kazıda Kitan bir komutanın mezarında çıkan günlüğü sayesinde elde edilebilmiştir. Benzer bir şekilde bugün Moğol tarihinin en önemli kaynaklarından olan Moğolların Gizli Tarihi de uzunca bir süre "kayıp" iken, Ming döneminde Moğollara elçi olarak gidecek Çinli diplomatlara Moğolca öğretmek amacıyla Çince karakterler ile bir tarafa Moğolca diğer tarafa Çince tercümesi yazılmış bir versiyonu şans eseri bulunarak çevrilmiştir. Tüm bu gizli sansüre rağmen Moğol dönemi göçebeler üzerine daha önce yazılmış Çince kaynakların toplamından kat kat daha fazla bilgi ve belge barındırmaktadır. Dahası bu Çince kaynaklar Moğol İmparatorluğu üzerine yazılan diğer dillerdeki kaynakların tümünün toplamından da hacim ve içerdikleri bilgi açısından fazladır. Bu kaynakları bütün ayrıntıları ile tanıtmak bu çalışmanın sınırlarını elbette aşacaktır. Nitekim şu anda Michal Biran ve Kim Hodong Moğol tarihi üzerine editörlüğünü yaptıkları *Cambridge History of the Mongol Empire*'ın bir cildini yalnızca kaynaklara ayırmışlardır. Ancak yine de bu kaynakların daha dar kapsamlı da olsa tanıtılması bu konuda çalışanlara yararlı olacaktır.

Bu çalışmanın kapsamı yukarıdaki nedenlerle dönem ve konu sınırlamaları içerisinde tutulmaya çalışılmıştır. Dönem olarak Moğolların artık Türklerden ve diğer komşularından siyasi olarak ayrışmaya başladıkları ve Türk boylarının Orhon bölgesi ve Doğu Asya bozkırını terk etmeye başladığı dönem olan IX. Yüzyıl ile Moğol İmparatorluğunun son emaresi olan Dayan/Dayuan (大元) ve Yuan Hanedanını yıkarak Çin'de Moğol idaresine son veren Ming dönemi (1368-1636) bitiş noktasını oluşturmuştur. Tematik olarak ise Moğol boyları üzerine yazılmış olan Monografilerle sınırlı kalan basite indirgemeci bir yaklaşım yerine özellikle İmparatorluk dönemi için ekonomik, idari, askeri, siyasi ve sosyal yapılara da değinilmiştir. Moğolların bağımsız bir devlete sahip olmadıkları daha önceki Tang hanedanı dönemi ile Ming Hanedanını yıkmakla kalmayıp tüm Moğolları da gerektiğinde Oyrat örneğinde olduğu gibi soykırımla devletlerine son vererek kendi hükümdarlığı altına alan Mançuların kurduğu



Qing Hanedanı dönemine ait kaynaklar kapsam dışı bırakılmıştır. Kuşkusuz Moğol adının ilk kez Mengwu (蒙兀) şeklinde geçtiği Tang kaynakları <sup>1</sup> genel bir Moğol tarihi için son derece önemli kaynaklardır ve Qing döneminde de Yuan hanedanı ve Moğolların daha önceki tarihleri ile ilgili son derece değerli kaynaklar mevcuttur. Ancak yukarıda belirtilen sınırlamaların yanı sıra Moğol imparatorluğunun yıkılmasından dört yüzyıl sonra yazılan eserler de birincil kaynaktan ziyade ikincil kaynak olarak varsayılmalıdır. Bu nedenle Qing dönemi kaynakları daha çok ikincil tarihi kaynaklar olarak başlı başına başka bir çalışmayı hak ettiklerinden bu çalışmanın sınırları dışında tutulmuştur.

## 2. İlk Moğollar

Moğol tarihi genellikle Moğol İmparatorluğu, özellikle de Temücin'in Çingis unvanı ile Kağan olduğu dönem ile başlatılmaktadır. Oysa Moğolların tarihi bundan çok daha öncesine gitmektedir. Tıpkı “Türk” sözcüğünün ilk kez Tabgaçlar'ın kurduğu Wei (魏) Hanedanı döneminden kullanılmasından çok daha önce de Türklerin var olması gibi Moğollar da ilk kez *Jiu Tangshu* (舊唐書) içerisinde Mengwu (蒙兀) olarak ilk kez geçmesinden öncesinde de bozkırda vardılar <sup>2</sup>. Ancak bu noktada Türk tarihi için de geçerli olan bir sorun ortaya çıkmaktadır. Moğol ile kim kastedilmektedir? Açıkça Moğol adını kullanmayan grupları neye göre Moğol olarak ilan edebiliriz? Nitekim günümüzde Türkçe Kalmık adını almış olan Oyratlar dahi Moğol İmparatorluğunun çöküşüne kadar kendilerine Moğol dememişlerdir. Burada temel kıstas olarak Moğol dilli olmaktır. Bu nedenle Wei dönemi ile başlamak daha sağlıklıdır. Bundan önceki dönemlerde örneğin Çinlilerin Xiongnu (匈奴) adını verdiği Asya Hunları için Türk tarih yazımında neredeyse istisnasız bir şekilde Türk oldukları kabul görürken Moğolistan'da ve Çin'de Moğol olabilecekleri iddia edilmektedir. İşin aslı Hunlar, Shiwei'ler, Moğollar, hatta (Gök) Türk ve Uygur Kağanlıkları çok uluslu ve dilli yapılardır. Nasıl ki Moğol İmparatorluğu içerisinde çok sayıda Türk unsur varsa tarih boyunca Türk devlet ya da siyasi oluşumlarının içerisinde Moğollar da yer almıştır. Hun İmparatorluğunu kuran Touman (頭曼/Tuman/Tümen?) Türkçe bir isme sahipken, imparatorluğu asıl yükselten ve en ünlü Chanyü'sü (單于) Modun (冒頓/Maodun) Beckwith <sup>3</sup> ve Clauson'a <sup>4</sup> göre Moğolca (Bagatur/𐰽𐰺𐰍𐰏𐰤) bir isme sahiptir. Elbette bu durum Hunların ne Türk ne de Moğol olduğunu kanıtlamayacağı gibi Hunların yönetici grubunun Türk olduğunu düşünmekle birlikte Hunların ya da kökeni tartışmalı diğer grupların etnik kökenlerini belirlemek de bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ancak bu durumun gösterdiği üzere belli bir dönemden öncesinde kimlerin Moğol olduğunu saptamak giderek güçleşmektedir. Bu nedenle bugün genel olarak Moğol kökenli olduğu bilinen gruplar bu çalışmanın sınırlarını oluşturmaktadır.

1 Liu Xu, ed., *舊唐書 [Jiu Tangshu], 二十四史* (Beijing: Zhonghua Shuju, 1975), böl. 199b.

2 Liu Xu, ed., *舊唐書 [Jiu Tangshu], 二十四史* (Beijing: Zhonghua Shuju, 1975), böl. 199b..

3 Christopher I. Beckwith, *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present* (New Jersey: Princeton University Press, 2009), 387.

4 Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 313.

Günümüzdeki Moğollar ile Asya Hunlarının yönetici kitlesi ya da altındaki boylara göre daha az tartışmalı bir şekilde yakınlığı olan ilk önemli grup Serbilerdir. Çin kaynaklarında Xianbei (鮮卑) olarak geçen bu grup Asya Hun İmparatorluğunun yıkılmasından sonra doğu bozkırına egemen olmuştur. Tıpkı Hunlar gibi dilleri hakkında elde kanıtlayıcı yeterli veri olmayan Serbilerin mezarlarındaki kalıntılardan genetik olarak Moğollara daha yakın olan bir grup oldukları görülmektedir.<sup>5</sup> Bununla birlikte Pulat Otkan'ın da belirttiği gibi Hunların bir kısmı yenildikten sonra batıya göç ederken Güney Hunlarının büyük kısmı Çin'e doğru göç etmiş, Kuzey hunlarının ise bir kısmı bozkırda kalarak Serbiler ile evlilik ilişkileri de kurarak kaynaşmışlardır.<sup>6</sup> Ancak genetik, mezar resimleri ve elde edilebildiği kadar dil bağlantıları üzerinden Tabgaçların ve diğer bazı Serbi boylarının ana kütesinin Proto-Moğol olduğu anlaşılmaktadır. Tabgaçların Moğol kökenli olan boylarından Murong, Tabgaç, Kumoxi, Kitan (契丹), Wuhuan (烏桓), Rouran/Ruan Ruan (柔然/蠕蠕), Wuluohun, ve diğer Serbi boyları hakkında birincil kaynaklar ne yazık ki görece kısıtlı olsa da yararlı bilgiler içerirler. Bu kaynakları temel olarak şu şekilde tanıtmak mümkündür:

*Hanshu* (漢書): Han Hanedanının (漢朝 M.Ö. 202-M.S. 220) ilk dönemini (M.Ö 206-M.S. 26) ele alan bu kronik içerisinde özellikle yabancı halklarla ilgili bölümler önemlidir. Ünlü general ve diplomat Zhangqian'in (張騫) biyografisinin bulunduğu 61. bölüm<sup>7</sup> Hunlar ile ilgili olduğu kadar dönemin bozkır yaşamı ve göçebe toplulukları hakkında da değerli bilgiler içermektedir. Elbette *Hanshu* içerisindeki konumuza ilgili en önemli bölümler Hun (Xiongnu) Monografisini içeren 94. bölümün tamamı<sup>8</sup> ile Batı Bölgeleri (西域 Xiyu ile ilgili bilgileri barındıran 96. bölümdür<sup>9</sup>. Bu iki bölümden doğrudan Moğollar hakkında bilgi edinmekten çok erken dönemlerinde Moğolların da dahil olduğu göçebe toplulukların Moğolistan ve İç Asya'daki yaşamları üzerine çıkarımlar yapmak mümkün olacaktır. Ayrıca Zhang Qian'den daha az bilinen ancak Hunlar ile savaşlarda ve seferlerde önemli roller oynayan Li Guang (李廣) biyografisinin olduğu bölüm<sup>10</sup> ile Wei Qing (衛青) ve yeğeni Huo Qubing (霍去病) biyografilerinin olduğu 55. bölüm<sup>11</sup> gibi bölümlerin yanı sıra İmparatorların kroniklerinin (本紀benji) bulunduğu ilk 12 bölüm<sup>12</sup> küçük de olsa özellikle Hunlar ve diğer göçebe gruplar ile olan siyasi ve askeri ilişkiler hakkında bilgiler sağlaması açısından diğer bölümlere destekleyicidirler.

*Houhanshu* (後漢書): Han hanedanının ikinci döneminin büyük kısmını (6-189) ele alan *Hou Hanshu* (Sonraki Han Tarihi) içerisinde yalnızca Hunlar değil Hun İmparatorluğunun dağılmasını müteakip kurulan Moğol kökenli devletler ve gruplar hakkında da bölümler vardır.

5 Jiawei Li vd., "The Genome of an Ancient Rouran Individual Reveals an Important Paternal Lineage in the Donghu Population", *American Journal of Physical Anthropology* 166, sy 4 (2018): 895-905, doi:10.1002/ajpa.23491.

6 Pulat Otkan, *Tabgaçlar: Toplum ve Ekonomi* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2020), 56-57.

7 Ban Gu, *漢書 [Hanshu], 二十四史* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2000), b61. 61.

8 Ban Gu, *漢書 [Hanshu], 二十四史* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2000), b61. 94.

9 Ban Gu, *漢書 [Hanshu], 二十四史* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2000), b61. 96.

10 Ban Gu, *漢書 [Hanshu], 二十四史* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2000), b61. 54.

11 Ban Gu, *漢書 [Hanshu], 二十四史* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2000), b61. 55.

12 Ban Gu, *漢書 [Hanshu], 二十四史* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2000), b61. 1-12.

Burada Güney Hunları (南匈奴) bölümünü kapsayan 89. Bölüm<sup>13</sup> Asya Hun İmparatorluğunun yıkılmasından sonra Han Hanedanına bağlanan Güney Hunlarının yalnızca devletleri değil daha sonra Çin içerisinde büyük karışıklıklara neden olacak olan göçlerini de anlayabilmek için en temel kaynaktır. Ancak erken Moğol tarihi için en az Hunların günümüzdeki Moğol bozkırını terk ederek bir kısmının batıya, bir kısmının da güneye Çin yönüne göç etmesi kadar önemli olan kaynak, *Hou Hanshu*'nin 90. Bölümü olan Wuhuan ve Xianberi/Serbi monografileridir<sup>14</sup>. Bu bölüm içerik açısından daha önce Pulat Otkan'ın çevirdiği Shiji (史記) Hun monografisine<sup>15</sup> ve *Hanshu* ile *Houhanshu* içerisindeki Hun monografilerine ve daha sonraki resmi tarihlerdeki monografilere benzerlikler içermektedir. Yabancı halklar üzerine olan tüm resmi tarih monografileri önce o halkın kökeninden, etnik olarak ve dil açısından akraba olduğu halklardan, yaşam tarzından, yetiştirdiği ürünlerden, ülkelerinin coğrafyası ve Çin'deki çeşitli şehirlere ve bölgelere uzaklıklarından bahseder. *Hou Hanshu* Moğollar kökenli olan Serbi ve Wuhuan'lara özel bir bölüm ayrılan ilk kaynaktır. Bu yönü ile *Hou Hanshu* erken dönem Moğollar ile ilgili en önemli kaynaklardan birisidir denebilir.

*Sanguozhi* (三國志): Han Hanedanının yıkılmasını izleyen dönemde kurulan üç krallığın tarih kayıtlarından oluşan *Sanguozhi* (Üç Krallık Kayıtları) içerisinde 30. Bölüm Xianbei, Wuhuan ve Koreli ve Mançuryalı devlet ve boylara ayrılmıştır<sup>16</sup>. Bu bölüm içerisinde Wuhaun'lar Wuwan (烏丸) şeklinde kaydedilmiş olsalar da Wuhuanlar ile aynı grubun farklı bir yazılışdır. Nitekim daha sonra işlenecek olan Rouran'lar da farklı şekillerde yazılmışlardır.

*Weishu* (魏書): 25 resmi tarihten birisi olan Weishu Tabgaçlar'ın kurduğu Wei Hanedanının resmi tarihidir. Tabgaçlar başta olmak üzere pek çok Serbi ve diğer Moğol boyu hakkında ayrıntılı bilgileri buradan edinmek mümkündür. Daha sonra tarihinde ilk kez Çin'in tamamını fethedecek olan Moğol İmparatorluğunun kurulmasında önce Moğol kökenli bir halkın kurduğu en önemli devletlerden birisi Wei Hanedanıdır. Bu hanedanı kuranlar Serbi boy birliği içerisindeki Tabgaçlardır (拓跋). Tabgaç ismi zaman içerisinde o kadar önem kazanmıştır ki örneğin Karahanlılarda dahi Han'ın unvanları arasına girmiştir ve Tavgaç hali ile Divânu Lugâti't-Türk içerisinde Çin anlamında kullanılmaktadır<sup>17</sup>. *Weishu* baştan sona Tabgaçların ve diğer Serbilerin yaşamı, devlet kurma süreçleri ve yönettikleri Çinliler ile olan ilişkilerini anlamak için en temel kaynaktır. Ayrıca Tabgaçların Çinleşme siyaseti ve bu siyasete karşı çıkan boylar hakkında da ayrıntılı bilgi alınabilir. Çinleşme siyaseti sırasında hangi boy ve ailelerin hangi Çinli soyadı ve adlarını aldıkları da ayrıntılı bir şekilde kaydedilmiştir. Tabgaçlar için Türk oldukları iddiası bulunsa da bu iddia ve yine akraba halk

13 Ye Fan vd., 後漢書 [*Hou Hanshu*] (Beijing: Zhonghua Shuju, 1976), böl. 89.

14 Ye Fan vd., 後漢書 [*Hou Hanshu*] (Beijing: Zhonghua Shuju, 1976), böl. 89.

15 Otkan, Pulat, *Tarihçilerin Kayıtlarına Göre Hunlar* (İstanbul: Türkiye İis Bankası Kültür Yayınları, 2017); Sima Qian, *史記* [*Shiji: Historical Records*] (Beijing: Zhonghua Shuju, 2005).

16 Shou Chen, 三國志 [*Sanguozhi*] (Beijing: Zhonghua Shuju, 1971), böl. 30.

17 Mahmud Kashgari, *Divanu Lugatit Türk*, ed. Ahmet B. Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu, 2. bs (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015).

olan Rouranların da Türk olduğu iddiası<sup>18</sup> genel olarak kabul görmemekle birlikte göçebe boy birliklerinin tek bir etnik unsurdan ulus devlet idealini andıran bir yapıda oluştuklarını beklemek son derece yanlış olur. Bu konuda Ahmet Taşağıl'ın yaklaşımında olduğu gibi daha karışık bir yapı olduğunu kabul etmek gerekir<sup>19</sup>. Ancak ne yazık ki hem Türk hem de Moğol tarih çevrelerinde bu tarz karışık göçebe boy birliklerini topyekûn Türk ya da Moğol olarak görme eğilimi sürmektedir. Tabgaçlar ve diğer Serbi boyları ile ilgili olarak ise gerek Moğol Tarihinin gerekse Türk tarihinin erken dönemlerini çalışmak isteyen her tarihçi için en değerli kaynaklardan birisi bu tarihçinin görüşü ne olursa olsun *Weishu*'dur.

*Beiqishu* (北齊書): Kuzey Çin'de Tabgaçların kurduğu Wei hanedanı isyanlar sonucunda sona erdikten sonra Kuzey Çin'in doğusunda Qi (齊), batısında da Zhou (周) Hanedanı kurulmuştur<sup>20</sup>. Güneyde de aynı isimle kurulan bir başka hanedan ile karıştırılmasını engellemek üzere sonradan Qi Hanedanına Kuzey Qi (北齊) olarak adlandırılmıştır. 50 bölümden (卷juan) oluşan *Beiqishu*'nun ilk sekiz bölümü İmparatorların kayıtlarına (帝紀) ayrılmıştır<sup>21</sup>. Diğer bölümler ise monografilerden (列傳*Liezhu*) oluşmaktadır. Bu monografiler içerisinde ne yazık ki diğer resmi tarihlerden farklı olarak yabancı halklara hiçbir monografi ayrılmamıştır. Ancak yine de İmparatorluk kayıtları bu dönem yükselişe geçen bir Moğol grubu olan Rouranlar (Ruan Ruan da denir) ile Qi Devleti arasında olan ilişkiler hakkında fikir vermesi açısından önemlidir.

*Zhoushu* (周書): Kuzey Çin'de Tabgaçların kurduğu Wei Hanedanı ikiye bölündüğünde ortaya çıkan diğer devlet olan Zhou Hanedanının yıllıkları daha önemli bilgiler içermektedir. *Zhoushu* içerisinde doğrudan yabancı halklarla ilgili iki bölüm vardır<sup>22</sup>. 49. Bölüm Kore, Tibet, Laos, diğer Güney Çin halklarının yanısıra beş barbarlar olarak geçen Di (Bei)ve Kitanlar ile de akraba olan bir Moğol grubu olan Kumoxilere ayrılmıştır. Ayrıca 50. bölümü de Türk Kağanlığı'nın yanısıra yine Serbi boylarından Moğol kökenli Tuyuhun krallığı ile Orta Asya ve İran hakkında da bilgiler içermektedir. Diğer resmi tarihler genellikle yaşam tarzı ya da etnik aidiyet temelinde monografi bölümlerini ayırırken *Zhoushu* coğrafya temelinde bir bölümlenmeye gitmiş görünmektedir. Çin'in doğusuna ve Güneyine düşen gruplar 49. Bölümde, batısına düşen gruplar ve devletler ise 20. Bölümde yerleştirilmiştir. Ayrıca yabancı halklar için ayrılan bu iki bölüm haricinde örneğin Yuwen Hu'nun biyografisi<sup>23</sup> gibi Serbi kökenli önemli kişilerin de biyografileri üzerinden değerli bilgilere erişilebilir.

*Beishi* (北史): *Weishu*'dan sonra bu dönemle ilgili en önemli kaynak *Beishi*'dir. *Beishi* toplam 100 bölümden oluşur. Kuzey Hanedanları tarihi olarak toplanmıştır ve Wei dahil

18 Kürşat Yıldırım, *Bozkırın Yitik Çocukları Juan-Juanlar* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015), 8.

19 Ahmet Taşağıl, *Bozkırın Kağanlıkları Hunlar, Tabgaçlar, Göktürkler, Uygurlar*, 6. bs, Asya Tarihi Dizisi 9 (İstanbul: Kronik Kitap, 2021).

20 Zhongluo Wang, *魏晉南北朝史 [Wei Jin Nanbei Chaoshi]*, 2. bs, 中国断代史系列 [Zhongguo Duandai Shixilie 7 (Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 2016), 457.

21 Yiliang Zhou, *北齊書 [Beiqishu]* (Beijing: Zhonghua Shuju, 1992), böl. 1-8.

22 Linghu Defen, *周書 [Zhoushu: The Book of Zhou]* (Taipei: 史學出版社 [Shixue Chubanshe], 1974), böl. 49-50.

23 Linghu Defen, *周書 [Zhoushu: The Book of Zhou]* (Taipei: 史學出版社 [Shixue Chubanshe], 1974), böl.11.

Kuzeydeki Tabgaç Hanedanlarının tamamına yer verir. Ayrıca 93-99 arasındaki bölümleri tamamen çevre devletlere ve halklara ayrılmıştır<sup>24</sup>. Bu yönü le bu dönemde yaşayan göçebe Moğol boylarının yanı sıra Çin'e yerleşen başta Tabgaçlar olmak üzere Serbi boyları hakkında ve Vassal Devletler bölümünde<sup>25</sup> Murongların kurduğu Yan devletinden çevredeki diğer Serbi devletlerine kadar önemli bilgiler elde edilebilir. Ayrıca Beishi Weishu ve diğer kaynakların sağlamlarını yapmak açısından da önemli bir kaynaktır. *Zizhi Tongjian* (資治通鑑) ile birlikte Weishu ve yukarıda sayılan kaynaklar dışında da kaynaklardan yararlanıldığı için yukarıdaki kaynaklar Beishi ve *Zizhi Tongjian* ile birlikte okunduğunda daha fazla anlam kazanır ve daha doğru bir eleştirel okuma yapılabilir<sup>26</sup>. Moğol kökenli gruplar ve devletlerle ilgili olarak şu bölümlere bakmak gerekir:

- 94. Bölüm: Goryeo(高麗), Baekje (百濟), Silla (新羅), Wuji (勿吉), Xi (奚), Kitan (契丹), Shiwei (室韋), Doumoulu(豆莫婁), Didouyu (地豆干), Wuluohou (烏洛侯), Liuqiu (流求), Japonya (倭)<sup>27</sup> ile ilgili monografidir. Bunlardan Xi, Kitan, Shiwei, Didouyu, Wuluhou Moğol kökenlidir<sup>28</sup>.
- 96. Bölüm: Di (氐), Tuyuhun (吐谷渾), Dangchang (宕昌), Dengzhi (鄧至), Bailan (白蘭), Tangut (党項), Fu Krallığı (附國), Jihu (稽胡) monografilerini içerir. Bunlardan Tuyuhunlar Serbi kökenli olup sonradan bu bölgeye göç etmiş ve güçlü bir krallık kurmuşlardır. Dengzhi'lar ise Güney Hun konfederasyonu içerisindeki kabilelerdendir. Diğerleri ise Tibet kökenli kabile ve devletlerdir<sup>29</sup>.
- 98. Bölüm: Ruan Ruan (蠕蠕), Xiongnu Yuwen Mohuai (匈奴宇文莫槐), Tuhe Duanliu Liujuan (徒何段就六眷), Gaoche (高車) monografilerini içerir. Bunlardan Rouran/Ruan Ruan bölümü ile Muronglarla birlikte Liaodong'un yönetimini eline alan Yuwen ailesinden Yuwen Mohuai biyografileri erken Moğol tarihi açısından önemlidir<sup>30</sup>.

99. Bölüm Türklere ve Töles boylarına ayrılması açısından yine Türk tarihçileri için önemli bilgiler içerir<sup>31</sup>. Bu sayılanlara ek olarak yine tıpkı Beishi gibi temel kaynakların sağlamlarını yapmak açısından önemli diğer kaynaklar ise *Zizhi Tongjian* ve *Tongdian*'dir.

### 3. İmparatorluk Yolunda: Tang, Wudai, Song, Liao, Jin Kaynakları

Yukarıda da belirtilen *Jiu Tangshu* Moğol adının ilk kez geçtiği kaynaktır. Shiwei (室偉) ve diğer önemli Kuzeyli "Barbarlar" (北狄/Beidi) bölümünün ikinci kısmı olan juan

24 Yanshou Li, *北史 [Beishi]* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2020), böl. 93-99.

25 Yanshou Li, *北史 [Beishi]* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2020), böl. 94.

26 Endymion Wilkinson, *Chinese History: A New Manual*, 4. bs, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 100 (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 731-32.

27 Japonya için kullanılan ve wo şeklinde okunan bu im cüce anlamına gelmektedir. Günümüzde Japonca ve Çince'de Japonya'yı belirtmek için kullanılan 日本 (Japonca Nihon/Nippon, Çince Riben) daha sonar kullanılmaya başlamıştır.

28 Yanshou Li, *北史 [Beishi]* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2020), böl. 94.

29 Yanshou Li, *北史 [Beishi]* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2020), böl. 96.

30 Yanshou Li, *北史 [Beishi]* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2020), böl. 98..

31 Yanshou Li, *北史 [Beishi]* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2020), böl. 99..

199B içerisinde Moğol Shiwei şeklinde geçen ifade ile Moğollar Shiweilerin bir kolu olarak geçmektedir. Kuzey, Güney, Doğu ve Batı Shiweilere ek olarak Moğol Shiweiler ifadesinden de anlaşılacağı üzere Moğollar ve Shiweiler akraba halklardır. Elbette bu Shiwei konfederasyonu içerisinde Moğol olmayan unsurlar da varsa da daha önceki Serbi/Xianbei konfederasyonunda olduğu gibi yönetici sınıfı oluşturan Moğol kökenli gruplar haricinde Türk, Tunguz, Yenisey hatta Hint-Avrupalı gruplar da vardı. Ancak yine de doğu bozkırına egemen olan Shiweilerin asli kitlesinin Moğol olduğu konusunda genel bir görüş birliği vardır. Shiweiler üzerine Çin kaynakları daha sonraki dönemlere göre daha kısıtlıdır. İlk kez Wei Hanedanı'nın resmî tarihi olan *Weishu* içerisinde yine Shiwei olarak ancak farklı karakterler ile geçerler<sup>32</sup>. *Weishu* juan 100 içerisinde 失韋 olarak geçen grup<sup>33</sup> *Jiu Tangshu* içerisinde geçen室偉 ile aynı gruptur<sup>34</sup>. Ancak *Weishu*'da Mengwu/蒙兀 ifadesi geçmez. Burada Çince bilmeyen okuyucularda oluşabilecek kafa karışıklığını gidermek üzere bazı temel açıklamalar yapmak yararlı olacaktır. Çin'de her hanedan kendisinden önceki hanedanın ya da hanedanların (Moğollar kendilerinden önceki üç hanedanın birden tarihini hazırlamıştır) tarihini yazdırırdı. Bugün 24 bazen de Yeni Yuan Tarihi (新元史/*Xin Yuanshi*) da eklenerek 25 resmî tarih vardır. Yalnızca son hanedan olan Mançuların kurduğu Qing Hanedanının resmî tarihi yoktur. Bu resmî tarihler haricinde ansiklopediler ve gayri resmî tarihler de mevcuttur. Çince kaynaklar üzerinden Çinli olmayan özellikle de Altay dili konuşan göçebe toplulukların tarihleri üzerine çalışırken ise karşılaşılan en büyük güçlük dilbilimseldir. Bu güçlük Çincenin zorluğundan değil Çinlilerin bu topluluklar ile ilgili olarak kayıtları yazma usulünden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Çince ideogramlar, yani her birisi bir sözcüğe karşılık gelen karakterler ile yazılan bir dildir. Ancak zaman zaman bu karakterler özellikle yabancı isimler yazılırken hecelerden oluşan fonemler, yani anlam değil sese karşılık gelen karakterler olarak kullanılırlar. Nadiren de ilgili kişi ya da topluluğun adı anlamı ile birlikte doğrudan çevrilir. Bir ülkenin, yerin, kişinin ya da toplumun adını Çinceye aktarırken yazan kişi duyduğu sözcüğü aynı ya da yakın şekilde karşılayan sesleri veren karakterler ile kaydeder. Ancak yukarıdaki shiwei örneğinde de görüldüğü gibi Çince karakterler tek hecelidir ve aynı sesi veren çok sayıda karakter vardır. Dahası Çincenin yaşayan bir dil olması nedeni ile bu karakterlerin ses karşılıkları da zaman içerisinde değişebilmektedir. Son olarak ise bazı sesler Çincece yoktur, olmayan bu seslerin yerine başka sesler tercih edilir. Örneğin hece sonundaki “r” sesinin yerine n ile biter karakterler kullanılabilir. Bunun en iyi bilinen örnekleri Tatar kelimesini ilk kez *Songshu*'nun 95. Bölümü içerisinde Datan (大檀 eski okunuşu Tatan), Serbileri ise *Weishu* ve diğer kaynakları içerisinde Xianbei (eski okunuş Senbi) şeklinde yazmalarındır<sup>35</sup>. Durumu daha da karmaşıklaştıran bir başka şey ise Çincenin

32 Shou Wei, 魏書 [*Weishu*], 点校本二十四史·清史稿 [Dianjiaoben Ershisishi Qingshigao] (Beijing: Zhonghua Shuju, 1974), b6l. 100.

33 Shou Wei, 魏書 [*Weishu*], 点校本二十四史·清史稿 [Dianjiaoben Ershisishi Qingshigao] (Beijing: Zhonghua Shuju, 1974), b6l. 100.

34 Liu Xu, 舊唐書 [*Jiu Tangshu*].

35 Song Liu, 宋書 [*Songshu*], 点校本二十四史·清史稿 [Dianjiaoben Ershisishi Qingshigao] (Beijing: Zhonghua Shuju, 1974), b6l. 95.



kendisinin çok sayıda diyalekte sahip olması ve bu diyalektlerin aynı karakterleri farklı şekilde telaffuz etmesidir. Bunun sonucu olarak ise aynı Moğolca ya da Türkçe ismi bir kuzeyli ile bir güneyli çok farklı şekillerde yazıp o dönemin okunuşu ile benzer şekilde okuyabilmekteydi. Elbette bu diyalektler de zaman içerisinde büyük değişikliğe uğradığı için bugün bu isimleri doğru bir şekilde okumak için yoğun çaba sarf etmek gerekir. Örneğin yanlış bir şekilde dilimize Kürşat ve Mete olarak aktarılan isimlerin doğru okunuşları Modun örneğindeki gibi hala tartışmalıdır. Çince結社率/Jiesheshuai olarak yazılan ve Nihal Atsız'ın bir romanına konu olan kişinin adının Kürşat olarak okunması olanaksızdır, Çincesi dahi üç heceli olan bir ismin Türkçe karşılığının iki heceli olması istisnalar haricinde güçtür, ki Jiesheshuai için kullanılan ikinci hece olan she/社 hecesi Çince'de var olmayıp Türkçede olan bir sesi karşılamak için kullanılan bir ses ya da hece sonu olarak kullanılamaz, çünkü o dönem okunuşu Türkçedeki şa sesine karşılık gelmektedir. Söz konusu Shiweilere dönecek olursak, onların ismini ise Pelliot Sirvi şeklinde okumuştur.

Tang Hanedanı dönemi Doğu Asya'da genel olarak bir dönüşümün de başlangıcıdır. Bu dönemde kısa süreli Sui (隋) Hanedanı ve sonrasında yine Sui Hanedanı ile akraba olan bir başka Tabgaç kolunun kurduğu Tang (唐) Hanedanı döneminde Çin yeniden birleştirilmiş, ve Güney Çin de fethedilmekle kalmamış Tang Hanedanı ipek yolunda da güç mücadelesine girmiş, Talas Savaşındaki yenilgiye kadar Orta Asya'da dahi Tibetliler, Türkler ve Araplarla hakimiyet mücadelesine girmiştir. Bu dönemde ayrıca Çin'in çevresindeki Japonya, Kore, Vietnam, Mançurya (Goguryeo), Tibet ve Doğu Bozkırında daha öncekine göre çok daha güçlü ve karmaşık yönetim yapılarına sahip, daha merkezi ve güçlü devletler gelişmeye başlamıştır. Daha önce yalnızca erken dönemlerinde Hunlarda görülen karmaşık devlet yapısı hem Hunların hem de Han Hanedanının dağılması ve Barfield'in da belirttiği gibi karşılıklı yararın sona ermesi ile Tabgaç döneminde sona ermiş ve bozkırda Serbiler, Rouranlar gibi daha güçsüz ve dağınık yapılar hüküm sürmüştür<sup>36</sup>. Ancak yine Tabgaç kökenli ailelerin Wei hanedanının dağılmasını takip eden dönemde yaşanan anarşiyi sona erdirerek tüm Çin'i birleştirilmesi sonucu kurulan Tang Hanedanı döneminde Türk ve Uygur Kağanlıkları ile Tibet İmparatorluğu Hunlardan sonra merkezi bir imparatorluk çatısı altında olmayan göçebe unsurları birleştirerek görece güçlü devlet yapıları kurmayı başarmışlardır. Bunda Tang Hanedanının *Jimi* (羈縻)<sup>37</sup> gibi politikalarının yanı sıra bu dönemde daha da gelişen İpek Yolunun göçebe imparatorluklar için Çin'i tek gelir kaynağı olmaktan çıkarması da etkilidir. Bu dönemde Kitanların 10. yüzyıldaki yükselişi ve doğu bozkırlarına hâkim olmasına kadar geçen süreçte Türkler bozkıra büyük ölçüde hakim olmuşlardır. Her ne kadar Moğol kökenli halklar da bu dönemde varlıklarını

36 Thomas Barfield, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757* (New York: Wiley, 1992).

37 Jimi Politikası ve Tang Hanedanının bozkır siyasetiyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için Gökçen Kapusuzoğlunun "Tang Çin'inde Göktürk Baskısı: Jiedushi (Bölge Valisi) Uygulamasının Ortaya Çıkışı" ve Abdürreşit Celil Karluk'un "Çin Tarihinde Çinli Olmayan Halkların Yönetiminde Uygulanan Stratejiler" adlı makalelerini inceleyebilirsiniz.

sürdürmüşlerse de siyasi, ekonomik ve kültürel anlamda Tang dönemi boyunca bozkırın gerçek hâkimleri Türklerdir diyebiliriz. Ancak yine de Tang dönemi kaynaklarında da Moğollara dair bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu dönemde devlet kurmaktan ziyade boy birlikleri ya da tekil boylar olarak dağınık bir şekilde yaşamalarına rağmen bazı Moğol grupları Çin kaynaklarında kendilerine yer bulmuştur. Bu dönemde Shwei'ler ve Kitanlar başta olmak üzere Moğollar ile ilgili kaynakları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

*Suishu* (隋書): Sui Hanedanı'nın resmi tarihi olan *Suishu* içerisinde 84. bölüm Türklere (突厥), Batı Türklerine (西突厥), Tunguz kökenli Mohelara (鐵勒), Moğol Kökenli Kumoxilere ki burada Xi (奚) olarak geçmektedir, ve yine Moğol kökenli Kitanlara (契丹) ayrılmıştır<sup>38</sup>. Bu bölümde ilgi çekici olan bir nokta Kumoxi'lerin artık güçlerini yitirmeye başlaması, isimlerinin Xi olarak geçmesi ve artık kendilerine daha az yer ayrılmasıdır. Bir başka önemli nokta ise Tang Hanedanının yıkılışından sonra bozkırda ve Kuzey Çinde hâkim güç haline gelecek olan Kitanlara artık neredeyse Türkler kadar yer ayrılmaya başlanmasıdır ki bu da daha Sui döneminde Kitanların devlet kuracak kadar olmasa da Çinlilerin dikkatini çekecek kadar güçlenmeye başladıklarını gösterir.

*Jiu Tangshu* (舊唐書): Eski Tang Tarihi olarak adlandırılan bu kaynak Tang Hanedanına ait iki resmi tarihten birisidir. Tang Tarihi ile birlikte Beş Hanedan tarihi ve Yuan tarihi de iki kez yazılan resmi tarihlere aittir. *Jiu Tangshu*'nun 199B bölümü Çin'in Kuzey komşularına ayrılmıştır. Bu bölümde geçen Tölesler (鐵勒) genel olarak Türk konfederasyonu olup, Tunguslara ait gruplar dışında Kitanlar ve Kumo Xiler (yine Xi şeklinde kısaltılır) kendilerine yer bulurlar<sup>39</sup>. Burada daha önceki kaynaklarda olmayan bir bilgi ikinci bir Xi grubundan bahsedilmesidir. Kumo Xileri belirtmek için kullanılan 奚 karakteri yerine 霫 şeklinde yazılan bu grup hakkında yalnızca birkaç satırlık bilgi vardır. Kitanların Kuzeyinde, Türklerin Doğusunda, Tungus kökenli Mohe'ların batısında daha yukarılarındaki Wuluohun'ların ki daha önce Wuluohou şeklinde Wei kaynaklarında geçen bir gruptur, Güneyinde yaşayan bu halkın geleneklerinin Kitanlar ile aynı olduğu belirtilmektedir. Ayrıca daha kuzeyde yaşayan ana Moğol kütlesini oluşturan Shiweilerden de bu bölümde bahsedilmektedir<sup>40</sup>.

*Xin Tangshu* (新唐書): Yeni Tang tarihi olarak adlandırılan bu kaynak Tang Hanedanının ikinci resmi tarihidir. Ouyang Xiu tarafından yazılan bu tarih aslında eski Tang tarihinin yerini almak üzere yazılmamışsa da zaman içerisinde ondan daha popüler olmuştur. Pek çok açıdan Eski Tang tarihinden daha güvenilir bir kaynak olmasının yanında yine yukarıda *Beishi*'nin *Weishu* ve diğer Wei kaynaklarının sağlamasını yapmak için kullanılması gibi Tang tarihi kaynaklarının sağlaması için de *Xin Tangshu* en önemli kaynaklardandır. Bu bölümde *Jiu Tangshu*'nun 199B bölümünden farklı olarak Xi adında yalnızca Kumoxi kabilesi yine Xi imi ile yazılmış olarak vardır<sup>41</sup>. *Jiu Tangshu* içerisinde 霫 imi ile yazılan gruba burada rastlanmaz.

38 Zheng Wei, *Suishu* [Suishu], 2. bs, 点校本二十四史·清史稿 (Beijing: Zhonghua Shuju, 1982), böl. 84.

39 Liu Xu, *Jiu Tangshu* [Jiu Tangshu], böl. 199B.

40 Liu Xu, *Jiu Tangshu* [Jiu Tangshu], böl. 199B.

41 Ouyang Xiu, ed., *Xin Tangshu* [Xin Tangshu], 二十四史 (Beijing: Zhonghua Shuju, 2000), böl. 219.



Ancak Kitanlar, Shiweiler ve Tunguz kabileleri ile ilgili bölümler tutarlıdır. Burada iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Birisi Wei Zheng'in Jiu Tangshu'yu derlerken aslında aynı kabile olup önüne gelen evraklarda iki farklı imle yazılan Xi'leri farklı iki kabile sanmış olmasıdır. Nitekim yalnızca Jiu Tangshu'da geçen 霫 ile yazılan Xi kabilesi için de tıpkı Kumo Xi kabilesi gibi geleneklerinin Kitanlar ile aynı olduğunu belirtmektedir. Böyle bir karışıklığın nedeni ise Wei Zheng'in önüne gelen belgeleri kaydeden farklı memurların aynı kabileyi farklı şekillerde yazmış olması olabilir. İkinci ihtimal ise gerçekten iki farklı kabile benzer isimde sahiptir fakat Ouyang Xiu kitabını derlerken yukarıdaki mantığı yürüterek hakkında yalnızca birkaç satır, o da Kumo Xilere benzer bilgiler verilen Xileri Kumo Xi grubu ile birleştirmiş olabilir. İkinci Xi grubundan daha önce ve daha sonra haber alınmaması nedeniyle yukarıda belirtilen ihtimallerden ilki daha baskın gelmektedir.

*Zizhi Tongjian* (資治通鑑): toplamda 294 bölümden oluşan bu eser Sima Guang<sup>42</sup> tarafından 1084 yılında derlenmiştir. Resmi tarih olmayan bu eseri Çin'in en eski hanedanlarından olan Zhou (周 Hanedanından (M.Ö 1046-M.Ö. 256) başlayarak sıralı bir şekilde Beş Hanedan'ın sonuna kadar Çin'in siyasi tarihini verir. Kronolojik olması yönünden resmi tarihlerden ayrılan Zizhi Tongjian konu temelli değil kronolojik ilerlediği için doğrudan Moğollar ile ilgili bir bölüm bulmak güçtür. Nitekim daha sonra yazılan ve Zizhi Tongjian'e bir nevi genişletilmiş özet olan ve ünlü filozof Zhu Xi tarafından yazılmış olan Zizhi Tongjian Gangmu (通鑑綱目) da benzer şekilde kronolojik bir siyasi tarih kitabıdır.

*Tongdian* (通典): Du You<sup>43</sup> tarafından 9. yüzyılın başında yazılan bu eser 200 bölümden oluşmaktadır. Son yedi bölümü Kuzey barbarlarına (北狄)karşı sınır korumasına ayrılmıştır<sup>44</sup>. Bilindiği gibi Kuzey barbarları ifadesi tıpkı hu (胡) gibi genel bir ifadedir ve yalnızca belli bir grubu ifade etmez. Ancak Kuzey'de genellikle Türkler ve Moğollar yaşadığı için bu dönem Moğollar konusundaki diğer kaynaklara ek bilgiler ve yazılanların sağlaması özellikle askerî alanda buradan yapılabilir. Ayrıca daha sonraki örneğin Tangutların, Kitanların ve Cürçenlerin kanunları da *Tongdian* içerisinde bulunan kanunlar ile karşılaştırılarak Çin'in Moğolların sonraki yasalarına etkisinin yanı sıra Moğolların Çin'deki yasalara getirdiği yenilikler de gözlemlenebilir<sup>45</sup>.

42 Sima Guang (司馬光) 1019 yılında doğmuştur. Song Hanedanı döneminin önemli bir siyaset adamı ve tarihçisidir. Bugün Çin tarihinin en önemli eserlerinden kabul edilen ve yalnızca Çin değil, çevre ülkelerin tarihini çalışanlar için de vazgeçilmez bir eser olan Zizhi Tongjian'i 1085 yılında tamamladıktan sonra başbakan olarak atansa da bir yıl sonra ölür. Tarih dışında dil ile de ilgili olan Sima Guang'ın hazırladığı sözlük ve diğer kitaplar Tang ve Song dönemi Çincenin dil özelliklerini çalışmak için temel eser niteliği taşımayı sürdürmektedirler.

43 Du You (杜佑) Çin'li tarihçi ve devlet adamıdır. Tang Hanedanı döneminde yaşamıştır ve 735 yılında dünyaya gelmiştir. Eski bir aileye mensup olan Du You, memurluk yaptığı dönemde 36 yılını harcayarak ünlü eseri Tongdian'i 801 yılında tamamlamış ve İmparator Tang Dezong'a sunmuştur. Eseri 200 bölümden oluşan Du You ayrıca dönemindeki Konfüçyüsçü ekollerden farklı görüşlere sahip olması ile de bilinmektedir. Ve Konfüçyüsçülüğün klasik halinin devlet yönetiminde yetersiz olduğu düşüncesi ile legalist ekolden de etkilenebilir ve kariyeri boyunca başarılı işler ortaya koymuştur.

44 Du You, *通典 [Tong Dian]* (Beijing: Zhonghua Shuju, 1988), böl. 194-199.

45 Kubilay Atik, "Ortaçağ Bozkır Devletlerinde Hayvancılık Üzerine Yasalar: Tangut Devleti Örneği", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13, sy 2 (2020): 183-98, doi:https://doi.org/10.46790/erzisosbil.798191.

Elbette Song (宋) Hanedanı, Kitanların kurduğu Liao (遼) Hanedanı, Cürçenlerin kurduğu Jin (金) Hanedanı'na ait kaynaklar da son derece önemlidir ve İmparatorluk öncesi Moğol tarihine ait son derece önemli belgeler barındırırlar. Ancak bu çalışmanın sınırları dışına çıkmaları nedeni ile bu makaleye dahil edilmemişlerdir. Bu kaynaklar hacim, içerik zenginliği ve konu açısından burada işlenenlerden çok daha fazladırlar ve ayrı bir çalışma da ele alınacaklardır.

#### 4. Sonuç

Erken dönem Moğol tarihi ülkemizde genellikle Türk tarihi içerisinde biraz da haklı olarak dâhil edilerek işlenmektedir. Elbette Moğolların Türk olmadığı ve her ne kadar ilk çağlardan günümüze kadar Türklerle iç içe yaşasalar da kendilerine ait kültürleri dilleri ve elbette tarihleri olduğu bilinmektedir. Kaynakların kısıtlılığı ve yukarıda sayılan kaynakların çoğunun batı dillerine ya da dilimize çevrilmemesi erken dönem Moğol tarihi çalışmalarını da tıpkı Moğol imparatorluğunun asıl merkezi olan Yuan hakkında da çalışmalar kısıtlıdır. Erken dönem Moğol tarihine dair çalışmaların artması uzun vadede ülkemizde yapılacak Türk tarihi çalışmaları açısından da daha doğru sonuçlara varılması ve daha çok çalışma çıkması açısından yararlı olacaktır. Bu döneme ait Orhun anıtları ve Uygurca kaynaklar başta olmak üzere Türkçe, Tibetçe kaynaklarla Çin kaynaklarının da sağlamlasının yapılması gereklidir. Elbette bu çalışma erken Moğol tarihinin Çince kaynaklarını tanııtma amacı güttüğü için oldukça kısıtlıdır, ancak ileride bu konuda yapılacak çalışmalar için kaynakların tanıtımı da en az çevirilerinin ve analizlerinin yapılması kadar önemlidir. Bu bağlamda ileride Song dönemi, Yuan dönemi ve imparatorluk sonrası dönem kaynaklarının da genel tanıtımının yapılması yalnızca gelecekte bu konuda çalışmak isteyen tarihçilere yol gösterme açısından değil aynı zamanda konunun uzmanı olmayan kişilere de fikir vermesi açısından tıpkı bu çalışmada olduğu gibi yararlı olacaktır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

#### Kaynakça/References

Atik, Kubilay. "Ortaçağ Bozkır Devletlerinde Hayvancılık Üzerine Yasalar: Tangut Devleti Örneği". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13, sy 2 (2020): 183-98. doi:https://doi.org/10.46790/erzisosbil.798191.

Barfield, Thomas. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757*. New York: Wiley, 1992.

- Beckwith, Christopher I. *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- Chen, Shou. 三國志 [*Sanguozhi*]. Beijing: Zhonghua Shuju, 1971.
- Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Defen, Linghu. 周書 [*Zhoushu: The Book of Zhou*]. Taipei: 史學出版社 [Shixue Chubanshe], 1974.
- Du, You. 通典 [*Tong Dian*]. Beijing: Zhonghua Shuju, 1988.
- Fan, Ye, Xian Li, Biao Sima, ve Zhao Liu. 後漢書 [*Hou Hanshu*]. Beijing: Zhonghua Shuju, 1976.
- Gu, Ban. 漢書 [*Hanshu*]. 二十四史. Beijing: Zhonghua Shuju, 2000.
- Kapusuzoğlu, Gökçen. “Tang Çin’inde Göktürk Baskısı: Jedushi (Bölge Valisi) Uygulamasının Ortaya Çıkışı”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy 72 (05 Eylül 2021): 189-206. doi:10.14222/Turkiyat4490.
- Karlık, Abdürreşit Celil. “Çin Tarihinde Çinli Olmayan Halkların Yönetiminde Uygulanan Stratejiler”. *Doğu Asya Araştırmaları Dergisi* 2, sy 1 (22 Ocak 2019): 1-36. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dasad/issue/42748/516010>.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divanü Lügati Türk*. Editör Ahmet B. Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu. 2. bs. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Li, Jiawei, Ye Zhang, Yongbin Zhao, Yongzhi Chen, A. Ochir, Sarenbilige, Hong Zhu, ve Hui Zhou. “The Genome of an Ancient Rouran Individual Reveals an Important Paternal Lineage in the Donghu Population”. *American Journal of Physical Anthropology* 166, sy 4 (2018): 895-905. doi:10.1002/ajpa.23491.
- Li, Yanshou. 北史 [*Beishi*]. Beijing: Zhonghua Shuju, 2020.
- Liu, Song. 宋書 [*Songshu*]. 点校本二十四史·清史稿 [Dianjiaoben Ershisishi Qingshigao]. Beijing: Zhonghua Shuju, 1974.
- Liu, Xu. ed. 舊唐書 [*Jiu Tangshu*]. 200 c. 二十四史. Beijing: Zhonghua Shuju, 1975.
- Otkan, Pulat. *Tabgaçlar: Toplum ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Otkan, Pulat. *Tarihçilerin Kayıtlarına Göre Hunlar*. İstanbul: Türkiye İS Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Ouyang, Xiu. ed. 新唐書 [*Xin Tangshu*]. 10 c. 二十四史. Beijing: Zhonghua Shuju, 2000.
- Sima, Guang. 資治通鑑 [*Zizhi Tongjian: Mirror for Aiding Government*]. Beijing: Zhonghua Publishing House, 1956.
- Sima, Qian. 史記 [*Shiji: Historical Records*]. Beijing: Zhonghua Shuju, 2005.
- Taşoğlu, Ahmet. *Bozkırın Kağanlıkları Hunlar, Tabgaçlar, Göktürkler, Uygurlar*. 6. bs. Asya Tarihi Dizisi 9. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Wang, Zhongluo. 魏晉南北朝史 [*Wei Jin Nanbei Chaoshi*]. 2. bs. 中国断代史系列 [Zhongguo Duandai Shixilie 7. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 2016.
- Wei, Shou. 魏書 [*Weishu*]. 点校本二十四史·清史稿 [Dianjiaoben Ershisishi Qingshigao]. Beijing: Zhonghua Shuju, 1974.
- Wei, Zheng. 隋書 [*Suishu*]. 2. bs. 点校本二十四史·清史稿. Beijing: Zhonghua Shuju, 1982.
- Wilkinson, Endymion. *Chinese History: A New Manual*. 4. bs. Harvard-Yenching Institute Monograph Series 100. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Yıldırım, Kürşat. *Bozkırın Yitik Çocukları Juan-Juanlar*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015.
- Zhou, Yiliang. 北齊書 [*Beiqishu*]. Beijing: Zhonghua Shuju, 1992.



## Başlangıçtan Günümüze Arap Edebiyatında Kullanılan Nazım Türleri

### Poem Types Used in Arabic Literature from the Beginning to the Present

Mahmut ÜSTÜN<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Kars, Türkiye

ORCID: M.Ü. 0000-0002-4902-1051

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Mahmut ÜSTÜN (Arş. Gör. Dr.),  
Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Kars, Türkiye  
E-posta: mhmtstn@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 14.01.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
27.01.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
28.01.2022

**Kabul/Accepted:** 01.02.2022

**Atıf/Citation:** Ustun, Mahmut. "Başlangıçtan Günümüze Arap Edebiyatında Kullanılan Nazım Türleri." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 117-144.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1057717>

#### öz

Arap edebiyatı denilince akla ilk gelen tür hiç şüphesiz şiirdir. Henüz Cähiliye döneminde tekâmülünü tamamlamış olan şiir, toplumun değerlerine bağlı kalmasını sağlayan bir araç olmuştur. Araplar, şiir sayesinde şan ve şereflerini korumuş, önceki dönemlerde savaşlarda elde etmiş oldukları başarıları kayıt altına almış, örf ve adetlerini muhafaza etmişlerdir. Özellikle önceki dönemlerde şiirin basın-yayın organı görevini görmesi ya da başka bir ifade ile en güçlü propaganda aracı olarak kullanılması, şiirin Arap toplumunda ne derece önemli olduğunun en basit kanıtıdır. Şiirin övünç kaynağı olarak görülmesi, dönemin yöneticilerinin şiire olan teşviki, edebiyat meclisleri ve çeşitli müsabakalar ise şiirin bütün dönemlerde zirvede kalmasını sağlamıştır. Şiirler, genel manada hammaddesini toplumdan aldıkları için zaman zaman farklı türlere ve şekillere bürünmüştür. Arap şiiri de bu durumdan nasibini almıştır. Toplumun gereksinimleri ve çeşitli bölgelerde farklı milletlerle kurulan ilişkiler, Cähiliye döneminde *er-Recez* ve *el-Kasîd* ile başladığı var sayılan Arap şiirinde, çeşitli vezin ve kafiyelerin kullanıldığı *el-Urcûze*, *el-Kasîde*, *er-Remel*, *es-Silsile*, *ed-Dûbeyt*, *el-Kûmâ*, *el-Kâne* ve *Kâne*, *el-Mevâliyâ*, *el-Muvaşşah*, *ez-Zecel*, *eş-Şîru'l-Hurr* ve *Kasidetu'n-Nesr* gibi farklı nazım şekillerinin doğmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada geçmişten günümüze Arap edebiyatında kullanılan nazım türlerinin ilk kez nerede ve ne zaman ortaya çıktığı, ilk örneklerinin kimler tarafından hangi bahir ve kafiye düzeni ile nazmedildiği gibi çeşitli bilgiler verilmiş ve her türden en az bir örnek gösterilerek bu türlerin tanıtılması hedeflenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Arap Edebiyatı, Nazım Türleri, Kasîde, Muvaşşah, Kasidetu'n-Nesr

#### ABSTRACT

When considering Arabic literature, the first genre that undoubtedly comes to mind is poetry. In the age of Jahiliyyah, poetry has yet to complete its evolution but has become a tool that enables Arabic society to adhere to its values. Thanks to poetry, Arabians have recorded the successes they have achieved in wars in previous periods and preserved their customs, glory, and traditions. The fact

that poetry has served as a media organ and that it has been used as the strongest tool of propaganda is the simplest proof of how important poetry is in Arabic society, especially in previous periods. Championing poetry as a source of pride, the encouragement of past period's rulers, literary assemblies, and various competitions have ensured that poetry remains in high regard throughout all periods. Poems have transfigured from different types and shapes over time, as they have garnered raw material from general society. Arabic poetry has followed this same course. The needs of society and the relationships established with different nations in various regions have led to the emergence of different verse forms, such as *al-Urjûza*, *el-Qaside*, *ar-Ramal*, *al-Silsile*, *al-Dübeyt*, *al-Kûmâ*, *al-Kâne and Kâne*, *el-Mavâliyâ*, *al-Muwashshah*, *az-Zajal*, *eş-Şi'ru'l-Hurr* and *Kasidetu'n-Nesr*, where various meters and rhymes are used. Arabic poetry is assumed to have commenced with *ar-Rajaz* and *al-Qasid* in the age of Jahiliyyah. In this study, various research has been sourced as to where and when the verse types used in Arabic literature from the past to present emerged for the first time, by whom the first examples were written, and in which meter and what rhyme scheme. This study aims to introduce these genres by presenting at least one example of each type of form.

**Keywords:** Arabic literature, Poetry types, Qaside, Muwashshah, Kasidetu'n-nesr

## EXTENDED ABSTRACT

Poetry, which has yet to complete its evolution in the age of Jahiliyya, has become a tool that enables Arabic society to adhere to its values. Through poetry, Arabians' have preserved their glory, saved the heads they obtained in the past from being lost, and preserved their various knowledge, customs, and traditions. Poetry is seen as a source of pride and has been encouraged by each period's poetry administrators, literary assemblies, and various competitions to ensure that poetry remain in high regard in all periods. Poems have morphed into different types and shapes over time, as they have gathered raw material from society. Poetry has a great place and importance in Arabic literature. The poems, which provide various information about the period in which they were prosecuted, have been shaped according to the society from which they came.

Arabic literature is generally discussed under five headings. The first is the Jahiliyya period which covers the period until the appearance of the Prophet (610). In this period, the first foundations of poetry, such as ramal, rajaz, and qasid, were established, and Arabic literature's unique odes, such as mu'allakas, were written. Remels are poems that are beautiful in terms of meaning but are mismatched couplets in terms of meter. They are not a type of genre but are faulty poems. Rajazs are poems that the Arabic people of Jahiliyya sang while performing quotidian tasks in bazaars or to compel a camel to action and direct its movements. The first examples of rajazs were criticized and not considered high art. In the following periods, they gradually evolved and were written in a long form, like odes, and began to be known as urjûza. Qasids are the product of labor verses or poems composed of two lines each, the last lines of which rhyme. An ode is defined as a type of poetry that contains more than fifteen couplets, which the poet revises and corrects after speaking aloud and with a certain emphasis.

The second period is the Islamic period, which covers the time from 610 until the collapse

of the Umayyad state in 750. The Islamic period is divided into two periods: the Sadru'l-Islam (610–661) and the Umayyad (661–750). There were no newly invented poetry genres during this period.

The third period is the Abbasid period, which lasted from 750 to 1258. During this period, many political and social changes and developments occurred, and this is reflected in literary activities. Caliphs, state dignitaries, and literary assemblies encouraged poetry as a means of gain. Freedom of speech and thought enabled poetry to attain a different identity and experience its peak. Arabic peoples cohabitated with others of different nationalities more than they had ever before and marriages with non-Arabic peoples occurred. Coexistence between Arabs, Persians, Turks, Greeks, Negroes, and other minorities sometimes symbolized unity and sometimes brought differences. Although most of the non-Arabic nationals chose to become Islamized, they did not easily abandon their native cultures. These cultural differences also showed themselves acutely in the field of poetry. New verse types, such as al-Silsile, al-Dûbeyt, al-Kûmâ, al-Kâne and Kâne, and el-Mavâliyâ, were created. Al-Silsila is a rare type of poetry and was invented by the Baghdadians during the Abbasid period, but there is no information regarding when it was first pronounced. Sources show that poems versed in the al-Silsila style were written especially to express sad feelings. Al-Dûbeyt is a type of poetry consisting of two couplets or four lines. The first examples were created by Persians and this genre passed from Persian literature to Arabic literature. The feature that distinguishes this genre from other genres is not the subject, but the form which is based on a double rhyme scheme. Al-Kûmâ are poems were invented by Baghdadians and were written to raise the population to sahur during the month of Ramadan. In this genre, grammatical rules are not adhered to; it is mostly written in the local language and it is quite common. Al-Kâne and Kâne are also a new type of verse invented by the people of Baghdad. Although the exact date is unknown, it is rumored that in earlier periods, the words “al-Kâne and Kâne,” which mean “was and once upon a time,” were used in this genre, whose purpose was to tell stories and relay superstitions, hence the name.

The fourth period is the ‘Asru’d-Duveli’l-Mutetabi’a, called the Decline period (el-‘Asru’l-Inhitât), which according to some sources, spans the years of 1258–1798. Although no new of verse forms were introduced in the Inhitat period, it is one of the richest periods of poetry in terms of subject matter.

The fifth period is the modern period, which began with Napoleon’s French campaign in Egypt (1798), and has been accepted as the beginning of modernization in the Arab world and includes the present day. Modern schools were established in Arabic countries, educators from European countries were introduced to the Arabic world, and scholarship students from Arabic countries were sent to study in Europe. This scholastic, exchange relationship between Eastern and Western nations led to the emergence of different types of poetry, such as al-Şi’ru’l-Hurr and Qasîdetu’n-Nesr (prose poetry) in the modern era. Al-Şi’ru’l-Hurr is a type of poetry in which single line lengths are not fixed, and the number of tef’ile can change from line to

line, depending on which arûd string is being versed. Kasîdetu'n-nesr is a verse style whose intention is poetic but is written in prose where meter is not required.

When Arabic literature periods are examined, it is evident that Andalusia is not included in any period. However, Andalusia's location, natural beauty, and service as a host to many nations, enabled the invention of new verse genres in Andalusian poetry, such as al-Muwashshah and az-Zajal. Muwashshah can be defined as, "... new special type of poetry in which the nature and social structure of Andalusia is led by the nature and social structure of Andalusia, some of them are versed according to arûd meters, while some of them do not comply with arûd meters." Zajal is a type of poetry that was first versed in the local language in Andalusia, is reminiscent of Muwashshah in its rhyme and verse style, and borrows most of its words from local dialects and Barbarî language.

Rajaz- and qasîd-type poems, which can be considered as two of several nuclei of Arabic poetry, developed in parallel with society and over time became known as urjûza and qasîde, respectively; they have preserved their validity from the first periods until today. These verse types, which were written with different meters, such as al-Silsile, ad-Dûbeyt, al-Kûmâ, al-Kâne and Kâne, which were invented during the Abbasid period, have remained as types of poetry specific to certain periods, even though they found representatives in the later periods. However, the al-Mavâliyâ genre, which was written with a basît meter, has managed to remain to this day as a song genre, even though it has undergone partial changes. This success may be due to the spring used in this type of poetry and the themes in which mostly stunned emotions are divulged. It can be said that al-Muwashshah- and az-Zajal-type poems ruled like the Muslims who remained in the Iberian peninsula during the Islamic rule (in other words, in Andalusia), and then became a source of inspiration for different nations and assimilated over time but remained, like a memory. Nothing about the permanence or continuity of the genres al-Şi'ru'l-Hurr and Qasîdetu'n-Nesr, which are the products of the modern period, can be declared. However, it is a fact that should be established that both types of poetry experienced their peak before the 2000s. When we look at the different verse forms used in Arabic literature from the age of Jahiliyya to the modern period, it would not be wrong to say that urjûze and qasîde form the backbone of Arabic poetry, while other genres remain specific to a certain period or community. Although there are a few exceptions, there are many similarities in terms of theme and form across all genres. The best method to be employed when distinguishing these poetic types from each other is to regard the meter and rhyme form used in the poems.



## Giriş

İçerisinde Câhiliye döneminden Modern döneme birçok şiir ve nesir örneğini barındıran Arap edebiyatı, genel olarak beş ana başlık altında ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber'in zuhuru (610) kadar olan süreyi kapsayan Câhiliye dönemidir ('Asru'l-Câhiliyye). Bu dönemde hem *remel*, *recez* ve *kasid* gibi şiirin ilk nüveleri verilmiş hem de *mu'allakalar* gibi Arap edebiyatının eşsiz *kasîdeleri* nazmedilmiştir.<sup>1</sup> Câhiliye dönemi şiirinin özellikleri ise gerçekçilik, basitlik, uzunluk, istidrâd (bir konudan başka konuya geçme), vicdânî eğilim (şairin hemen hemen bütün şiir türlerini duyguları ile süslemesi), hayal gücündeki genişlik, fasih kelimelerin seçimi ve gramer kurallarına uygunluk şeklinde sıralanabilir.<sup>2</sup>

İkincisi, Emevîler devletinin yıkılışına yani 750 yılına kadar olan süreyi kapsayan İslâmî dönemdir (el-'Asru'l-İslâmî). İslâmî dönem, kendi içerisinde Sadru'l-İslâm (610-661) ve Emevîler dönemi (661-750) olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>3</sup> Sadru'l-İslâm döneminde yaşayan şairlerin çoğu Câhiliye dönemini de gördükleri için bu dönemde nazmedilen şiirlerin üslup bakımından Câhiliye dönemi şiirine oldukça benzediği söylenebilir. Fakat şiir temalarının daha çok Kur'ân ve hadislerden beslenerek şekillendiği ve şiirin dînî bir hüviyet kazandığı söylenebilir. Hz. Peygamber'in teşviki ile şiirin müşriklere karşı bir silah olarak kullanılması ise şiirin güçlenmesindeki sebeplerin başında gelmektedir.<sup>4</sup> Emevîler döneminde ise Hâriciler, Şîiler, Zübeyirler ve Mevâlî gibi farklı grupların yönetime karşı takındıkları tavır neticesinde siyâsî şiirler nazmedilmiş ve *nakîza* türü şiirler, farklı bir boyuta ulaşmıştır. Fetihlerden elde edilen ganimetler sayesinde refah ve kentleşme artmış ve musiki-eğlence sektörüne çok fazla ehemmiyet gösterilmiştir. Halifelerin şiire olan teşvikleri ve şiiri propaganda aracı olarak kullanmaları ise şiirin bu dönemde yaygınlık kazanmasına ve devletin en ücra köşelere bile ulaşmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca şairler, bu dönemde tekrar canlanan kabilecilik anlayışı doğrultusunda Câhiliye şiiri üslubuna yakın şiirler nazmetmişlerdir.<sup>5</sup>

Üçüncüsü, 750-1258 yılları arasında kapsayan Abbâsîler dönemidir (el-'Asru'l-'Abbâsî). Beş yüz yılı aşkın bu sürede hem siyâsî hem de sosyal yönden birçok değişme ve gelişme meydana gelmiş ve bu durum kendisini edebî faaliyetlerde de göstermiştir.<sup>6</sup> Arapların daha önceki dönemlerde hiç olmadığı kadar farklı milletlerle birlikte yaşaması, yabancılarla yapılan evlilikler, halifeler ve devlet ricalinin şiiri teşviki, şiirin kazanç vesilesi olması, söz ve düşünce hürriyeti ve edebiyat meclisleri gibi durumlar, şiirin farklı bir hüviyet kazanmasına ve zirvesini yaşamasına olanak sağlamıştır. Geleneksel kasîdenin bölümlerini oluşturan hiciv, medih, mersiye,

1 Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî-I el-'Asru'l-Câhilî* (11. Baskı), (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 14.

2 Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (4. Baskı), (Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1981), 1/76-79.

3 Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî-I el-'Asru'l-Câhilî*, 14.

4 Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (4. Baskı), 1/256-257.

5 Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî* (el-Edebu'l-Kadîm) (1. Baskı), (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1986), 386-387.

6 Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî-I el-'Asru'l-Câhilî* (11. Baskı), 14.

gazel gibi temaların hemen hemen hepsi bu dönemde müstakil bir tür haline gelmiştir.<sup>7</sup> Abbâsî toplumunda Arap, Fars, Türk, Rum, Zenci gibi unsurlar ve bazı azınlıkların bir arada bulunması, bazen birliği simgelerken bazen farklılıkları beraberinde getirmiştir. Farklı milletlerin çoğu İslamlaşmayı seçmiş olsa da kültürlerini kolay kolay terk etmemişlerdir. Bu kültür farklılıkları ise kendisini şiir alanında da ciddi bir şekilde göstermiştir. Fars asıllı bazı şairlerin öncülüğünde şiirde *muhdes ekol* kurulmuştur. *el-Muzdevic*,<sup>8</sup> *el-Musamma*<sup>9</sup> ve *el-Muhammes*<sup>10</sup> gibi kafiye çeşitliliğine dayanan nazım türlerinin yanı sıra yeni icad edilen vezinlerle nazmedilen *es-Silsile*, *ed-Dübeyt*, *el-Kûma*, *el-Kâne* ve *Kâne* ve *el-Mevâliye* gibi yeni nazım türleri ihdas edilmiştir. Ayrıca bu dönemde Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) sistematize ettiği aruz vezinlerinin dışında bir birçok farklı vezin kullanılmıştır.<sup>11</sup>

Dördüncüsü, 1258-1798 yılları arasını kapsayan ve bazı kaynaklarda çöküş/gerileme dönemi (el-'Asru'l-İnhitât) diye adlandırılan 'Asru'd-Düveli'l-Mütetâbi'a dönemidir.<sup>12</sup> Bu dönemde bölgede öne çıkan veya hüküm süren devletler, Eyyûbiler (1171-1250), Memlükler (1250-1517) ve Osmanlılar'dır (1300-1922). İnhitât dönemi diye adlandırılan bu dönemde zikredilen devletlerin gölgesinde icra edilen edebi faaliyetler ele alınmış ve bir takım olumsuz eleştiriler yapılarak çöküş/gerileme dönemi olarak isimlendirilmiştir. Oysaki bu süre zarfında Arap dili ve belâğatı daha önce hiç olmadığı kadar ilgi görmüş, geliştirilmiş ve Arapça birçok farklı coğrafyaya yayılmıştır. Nazım türü açısından farklılıklar olmasa da konu bakımından şiirin en zengin olduğu dönemlerden birisi, İnhitât dönemidir.<sup>13</sup>

Beşincisi ve sonucusu ise Napolyon'un Mısır seferiyle (1798) başlayan ve günümüzü de içerisine alan Modern dönemdir (el-'Asru'l-Hadîs). Napolyon'un bu seferi Arap dünyasında modernleşmenin ve çağdaşlaşmanın başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Arap ülkelerinde çağdaş anlamda okullar kurulmuş, Avrupa ülkelerinden hocalar getirilmiş ve eğitim almaları için Avrupa'ya burslu öğrenciler gönderilmiştir. Özellikle Mısır'da 19. yüz yılın sonlarına doğru

7 Detaylı bilgi için bkz. Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, (Erzurum: Şafak Yayınları, 1998), 18-64; Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabi* (4. Baskı), 2/37-39.

8 İkilik veya eşlenmiş gibi anlamlara gelen bu kafiye çeşidi, şairin her iki mısra da veya şatrdan aynı ancak her beyitte farklı bir kafiye kullanarak şiir nazmetmesidir. Urcûzelerde ve didaktik şiirlerde daha çok kullanılan bu türün Arap edebiyatında birçok örneği vardır. Kafiye düzeni, aa, bb, cc, dd... şeklindedir.

9 İnci dizisi gibi bir anlama gelen ve Fennu't-Tasmîti diye de anlandırılan el-Musamma, şairin şiire iki mısra kendi arasında kafiye olan bir beyitle başlayıp devamında birinciden kafiye yönünden farklı dört şatır veya mısra getirip sonrasında ise ilk kafiye dönmektedir. Kafiye düzeni aa, bb, bb, aa, cc, cc, aa... şeklindedir.

10 Beşli, beşlik veya beşlenmiş gibi anlamlara gelen el-Muhammes, şairin aynı vezin ile beş mısra nazmettikten sonra beşincisinin kafiyesinin diğer dört mısradan farklı olması ve sonrasında nazmedilen beş mısranın ise ilk dördünün önceki dört mısradan farklı ikinci beşincinin ise ilk beşinci ile aynı olması şeklinde devam eden türdür. Farklı çeşitleri olmasına rağmen bilinen kafiye düzeni, aa, aa, b, cc, cc, b... şeklindedir.

11 Kullanılan yeni vezin türleri ve tefileleri hakkında bkz. Muhammed 'Abdulmun'im Hafâci, *Âdâbu'l-'Arabîyye fî'l-'Asri'l-'Abbâsî el-Evvel*, (Bejrût: Dâru'l-Cil, 1992), 121-122.

12 Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabi-I el-'Asru'l-Câhili* (11. Baskı), 14.

13 Detaylı bilgi için bkz. Şevki Dayf, *'Asru'd-Düvel ve'l-İmârât eş-Şâm*, (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1990); Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu'l-Şâm Bölgesi)* (922-1217/1516-1802), (Erzurum: Fenomen Yayınları), 2015.

önemli ilmî ve edebî faaliyetler gerçekleştirilmiş ve çeşitli edebî akımlar doğmuştur.<sup>14</sup> Doğulu ve Batılı milletlerin birbirleriyle olan ilişkisi ise Modern dönemde Arap edebiyatında *eş-Şi'ru'l-Hurr* (Serbest Şiir) ve *Kasidetu'n-Nesr* gibi yeni nazım türlerinin doğmasına sebep olmuştur.

Arap edebiyatı dönemlerinin taksimatına bakıldığında Endülüs'ün herhangi bir döneme dâhil edilmediği görülür. Doğu'nun Arap edebiyatının merkezi olarak görülmesi, siyâsî olarak Endülüslülerin İber yarımadasında hüküm sürdüğü zamanlarda Doğu'da Emevîler, Abbasîler, Eyyûbiler, Memlûkler ve Osmanlılar gibi daha güçlü devletlerin bulunması veya Endülüs edebiyatının Doğu'nun takliti olarak değerlendirilmesi bu durumun sebeplerinden olabilir. Oysaki Endülüs'ün bulunduğu konum, sahip olduğu doğal güzellikler ve birçok millete ev sahipliği yapması gibi etkenler, Endülüs şiirinde birçok eşsiz eserin nazmedilmesine, *Muvaşşah* ve *Zecel* gibi yeni nazım türlerin icad edilmesine olanak sağlamıştır.<sup>15</sup>

### 1. Recez/Urcûze (الرجز/الأرجوزة)

Recez, Câhiliye Araplarının çarşı ve pazar yerlerinde günlük işlerini yaparken terennüm ettikleri veya deveyi harekete geçirip hareketlerini yönlendirebilmek için irticâlen söylemiş oldukları şiirlerdir.<sup>16</sup> Daha geniş bir ifade ile Câhiliye döneminde savaş alanında yapılan atışmalar, meydan okumalar, teşvikler, serzenişler veya çocuklara söylenen oyun şarkıları ve ninniler gibi toplumsal hayatı resmeden duyguların dile getirildiği şiirlerdir. Dolayısıyla bu tür şiirlerde kasidelerin ana konusunu oluşturan hiciv, medih, risâ', fahr, gazel ve hikmet gibi temaların iki veya üç beyitlik kıtalar halinde işlendiği söylenebilir.<sup>17</sup>

Sözlükte "sallanmak, sarsılmak, titremek ve sendelemek" gibi anlamlara gelen recez, aynı zamanda devenin oturup kalkarken dizlerinin titremesi için kullanılan bir kelimedir.<sup>18</sup> Aruz bahri olan recezin<sup>19</sup> de ismini bu titremeden aldığı rivayet edilmiştir.<sup>20</sup> Kelimenin anlamlarına bakıldığında hareket ve durgunluğun peş peşe olduğu bir düzensizlik, çalkantı veya değişkenlik görülmesi ve ilk recezlerin kendisiyle şiir nazmetmenin kolay olduğu recez bahrinin üçüncü ve dördüncü aruzları olan meştûr<sup>21</sup> ve menhûk<sup>22</sup> ile nazmedilmiş olmaları gibi etkenler, şiir

14 Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabi'l-el-'Asru'l-Câhili* (11. Baskı), 14; Selami Bakırcı-Kenan Demiryayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, (Erzurum: Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları), 2001, 162.

15 Detaylı bilgi için bkz. Mahmut Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, (İstanbul: Hikmetevi, 2021), 90-98.

16 el-Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-Kavâfi*, 75.

17 Detaylı bilgi ve şiir örnekleri için bkz. Abdulkerîm Ahmed Dâhir, *er-Recez fi'l-'Asri'l-Câhili* (Yüksek Lisans Tezi), Câmi'âtu Haleb, 2009, 19-38.

18 İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Thk. Ahmed Fâris, (Beyrût: Dâru Sâdir, h. 1400), V/350-351; el-Firûzâbâdi, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Thk. Enis Muhammed eş-Şâmî ve Zekeriyâ Câbir Ahmed, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008, 620.

19 Üç adet birinci, üç adet ikinci şatrdan olmak üzere toplam altı tef'ileden meydana gelmektedir. Aslı tef'ileleri (مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ // مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ) şeklindedir.

20 Diğer bir rivayet ise bahrin yarısının hafzedilerek meştûr olarak kullanılmasıdır.

21 Beyitin bir şatırının hafzedilmesine denir. Tef'ileleri (مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ) şeklinde gelmektedir.

22 Beyitin bir şatırının tamamının, diğer şatırının ise bir tef'ilesinin hafzedilmesidir. Tef'ileleri (مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ) şeklinde gelmektedir.

türü olan recez ile aruz bahri olarak kullanılan recezin arasında güçlü bir bağın olduğunu göstermektedir.<sup>23</sup>

Recez türü şiirler, vezin bakımından çalkantılı; konu bakımından da günlük hayatı yansıttığı için olumsuz eleştirilere maruz kalmıştır. Sonraki dönemlerde bazı edipler, bu türü uygun olmayan bir şekilde kasidelerle kıyaslayarak recezlerin şiir olma özelliklerini taşımadığını iddia etmişlerdir.<sup>24</sup> Dönemin şartları ve eldeki bilgilerin yetersizliği göz ardı edilerek yapılan bu değerlendirmenin urcûzelerin hatta bazılarına göre Arap şiirinin ilk nüveleri olan ve dönemin sosyo-kültürel hayatına ışık tutan recez şiirleri için haksız bir eleştiri olduğu söylenebilir.

Câhiliye dönemi râcizlerinden biri olan Uhayha b. el-Culâh'ın (ö. 497) günlük hayatı konu edindiği recezinin bazı bölümleri şöyledir:<sup>25</sup> (Recez)

1- تَأْتِرِي يَا خَيْرَةَ الْفَسِيلِ

2- تَأْتِرِي مِنْ حَنْدٍ فَسُولِي

3- وَائْمَا النَّخْلُ مِنَ الْفَسِيلِ

1- Ey hurma fidelerinin en güzelleri! Aşlamayı kabul edin.

2- Güneşin sıcaklığıyla aşılannın ve yükselin.

3- Şüphesiz ki hurmalar fideden olur.

Arap coğrafyasında su kuyularının ehemmiyeti oldukça fazladır. Câhiliye döneminde de günlük hayatın en önemli parçalarından biri olan su kuyusu, 'Adiyy oğullarından bir râciz tarafından şöyle tasvir edilmiştir:<sup>26</sup> (Recez)

1- نَحْنُ حَفْرْنَا بِئُرْنَا الْخَيْرِ

2- بَحْرًا بَجِيشٍ مَأْوُهُ غَزِيرًا

1- Su kuyumuza derin bir kuyu kazdık

2- Suyu bereketli deniz gibi fişkıtır.

Dönemin râcizlerinden biri olan Su'dâne b. Hizzân ise zamandan şikâyet ederek şöyle demiştir:<sup>27</sup> (Recez)

23 İbn Reşik el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Mehâsini 'ş-Şi'r ve Âdâbih*, (Kâhire: Matba'atu Emîn Hindiyeye, 1965), I/121-124; İsmail Ekinci, "Arap Şiirinde Urcûze Geleneği ve Râciz Halil Mutrân'ın Erâciz'i", *Şarkiyat*, 12 / 4 (Aralık 2020): 1166-1182.

24 Detaylı bilgi için bkz. Cemâl Necm el-'Abîdî, *er-Recez Neş'etuh ve Eşheru Şu'arâih*, (Bağdât: Matba'atu'l-Edîb), 1969, 23-54.

25 Dâhir, *er-Recez fi'l-'Asri'l-Câhili*, 36.

26 Dâhir, *er-Recez fi'l-'Asri'l-Câhili*, 38.

27 Dâhir, *er-Recez fi'l-'Asri'l-Câhili*, 60.

1- إِنَّ اللَّيَالِيَّ أَسْرَعَتْ فِي نَقْضِي

2- أَكَلَنْ بَعْضِي وَتَرَكَنْ بَعْضِي

1- Şüphesiz ki gecelerim yıkılmamı çabuklaştırdı.

2- Bir kısmımı yediler bir kısmımı ise terk ettiler

İlk örnekleri eleştirilen veya yüksek sanat sayılmayan recezler, Sadru'l-İslâm döneminde yavaş yavaş bu durumdan sıyrılmış, kasideler gibi uzun formatlarda nazmedilmiş ve artık urcûze (ç. erâciz) olarak isimlendirilmişlerdir. Emeviler dönemine gelindiğinde ise meşhur şairlerin özellikle bu türde eserler vermesi urcûzelerin farklı bir kimlik kazanmasına imkân sağlamıştır. Fakat Abbâsîler dönemi edebî faaliyetlerindeki gelişmeler neticesinde biraz zayıflayarak hikâye, fıkra ve tasvîrlerin dile getirilmesi ve çeşitli konuların öğretilmesi için kullanılan bir araç haline gelmişlerdir. Recezleri ilk uzatan yani urcûze formatına sokan kişi, el-Ağleb el-'İclî'dir (ö. 21/642). el-'Accâc (öl. 97/715) ve oğlu Ru'be b. el-'Accâc (öl. 145/762) ise bu tarzın en önemli temsilcileridir.<sup>28</sup> Arap edebiyatında her ne kadar beyit sayısı dört yüzü aşan urcuzeler nazmedilmiş olsa da bu türün edebî manada diğer türler gibi rağbet gördüğü söylenemez.

İlk örneklerinde lafızların ğarîb ve nadir olanlardan seçilmesi, kafiyelerde (ض), (ص), (ز), (خ), (ض), (ظ) ve (غ) gibi alışılmamış harflerin kullanılması, sonraki örneklerinde lafızların kolay olanlardan seçilmesi, nazımlarının ve ezberlenmelerinin kolay olması, ifadelerinin kısa ibarelerden oluşması, teğanni açısından ayrı bir güzelliğe sahip olmaları, ritim bakımından sınırlı olmaları ve el-müzdevic kafiye şekliyle nazmedilmiş olmaları, urcûzelerin genel özellikleri olarak zikredilebilir.<sup>29</sup>

Ru'be b. el-'Accâc'ın çöl sıcaklığını tasvîr ettiği urcuzesinin bazı bölümleri şöyledir:<sup>30</sup> (Recez)

1- وَبَلَدٍ عَتَمِيَّةٍ أَعْمَاؤُهُ      كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِهِ سَمَاؤُهُ

2- هَيْهَاتَ مِنْ جُوزِ الْفَلَاةِ مَأْوُهُ      يَحْسِرُ طَرْفَ عَيْنِهِ فِضَاؤُهُ

3- هَابِي الْعِشِيِّ دَيْسِي ضَخَاؤُهُ      إِذَا السَّرَابُ انْتَسَجَتْ إِضَاؤُهُ

4- أَوْ مُجْنٍ عَنْهُ عَرِيَّتْ أَعْرَاؤُهُ      وَاجْتَابَ قَيْطًا يَلْتَطِي النَّظَاؤُهُ

5- ذَا وَهَجٍ يُحْمِي الْحَصَا إِمْنَاؤُهُ      يَبْحَثُ مُكْتَنَّ النَّرَى ظَبَاؤُهُ

1- Nice diyarlar vardır ki oranın körleri doğuştan kördür, oranın arzının rengi ise seması gibidir.

2- Heyhat, suyu çölün ortasındandır, onun geniş arazileri bakışları yorgun düşürür.

3- Eğer serabın dereleri akarsa, akşamının tozları sabahının beyazı gibidir.

4- Ya da eğer ışıklar (dereler) ondan ayrılırsa çıplaklığı meydana çıkar, yanmayı tutuşturan sıcaklık hâkim olur.

5- Yakıcı sıcaktan dolayı çakal taşlarının sıcaklığı artar, ceylanları gizlenecek toprak (yer) ararlar.

28 el-Fâhûri, *el-Câmi 'fi Târîhi 'l-Edebi 'l-'Arabî (el-Edebu 'l-Kadîm)*, 500-504.

29 el-Fâhûri, *el-Câmi 'fi Târîhi 'l-Edebi 'l-'Arabî (el-Edebu 'l-Kadîm)*, 500; el-'Abîdî, *er-Recez Neş 'etuh ve Eşheru Şu 'arâih*, 133-159.

30 el-'Abîdî, *er-Recez Neş 'etuh ve Eşheru Şu 'arâih*, 169.

## 2. Kasîd/Kasîde (القصيد/القصيد)

Sözlükte “kastetmek, azmetmek, bir şeye doğru yönelmek” gibi anlamları bulunan k-s-d (ق-ص-د) kök harflerinden türeyen kasîd, terim olarak basit, tavîl, kâmil, vâfir, medîd, recez ve hafif bahirlerinin tam şekilleriyle nazmedilen, ikişer mısralık ve son mısraları birbiri ile kafiyeli beyitlerden oluşan emek mahsulü manzumeler veya şiirlerdir. Kaynaklarda deveye binerek yolculuk yapanların bu tür şiirler ile teğanni ettikleri rivayet edilmiş ve kasîd türü şiirlerin konusu hakkında herhangi bir bilgi verilememiştir.<sup>31</sup>

Aynı kökten türeyen kasîde ise şairin içinden geldiği gibi hususi bir amaçla ve bilinçli olarak söyledikten sonra titizce inceleyip düzelttiği, mısraları ve vezni sağlam olan, en az on beş beyit içeren şiir türü şeklinde tanımlanmıştır.<sup>32</sup> Tek kafiyeye<sup>33</sup> istinad eden kasîdelerin beyit sayısı hususunda bir sınırlandırma olmamakla beraber genellikle otuz ile yüz yirmi arasında değişmektedir. Bununla beraber kasîdelerdeki beyit sayısının bazen bir; bazen de İbnü'l Fâriz'ın (ö. 632/1235) “*el-Kasîdetü'l-Tâîyye*” sinde görüldüğü üzere yedi yüzü aştığı da olmuştur.<sup>34</sup>

Kasîd ve kasîdenin tanımlarına bakıldığında kasîdelerin kasîdenin ilk nüveleri olduğu söylenebilir. Kasîd türünü uzatan ya da başka bir ifade ile kasîde formatına sokan ilk kişinin Mühelhil b. Rebia (ö. 525 civarı), geliştiren ve bugünkü halini almasını sağlayan kişinin ise İmruülkays b. Hucre (ö. 540 civarı) olduğu rivayet edilmiştir.<sup>35</sup>

Geleneksel kasîde ana hatlarıyla üç bölümden oluşmaktadır. Bunlardan birincisi *nesîb* veya *teşbîb* denilen ve terkedilen yerde kalan şeylerin tasviri ile başlayan, ayrılık ve hatıra temleriyle sevgili ve aşkın konu edinildiği bölümdür. İkincisi, şairin çölde geçen uzun, yorucu ve tehlike yolculuğu, yolculuk esnasından rast geldiği hayvanları veya bindiği devesini tasvir ettiği bölümdür. Üçüncüsü ise kasîdeye esas hüviyetini veren medih, mersiye, hiciv veya fahr gibi esas mevzuu ihtiva eden bölümdür.<sup>36</sup>

Mu'allaka şairlerinden biri olan Lebîd b. Rebî'a'nın (ö. 41/ 661) seksen sekiz beyitten oluşan ve geleneksel kasîdenin bölümlerini eşsiz bir şekilde ele aldığı kasidesinin bazı bölümleri şöyledir:<sup>37</sup> (Kâmil)

31 el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, 1328; Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-Kavâfi*, Thk. Ahmed Râtîb en-Neffâh, (Kâhire: Dâru'l-Emâne, 1974), 74; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (İstanbul: Kapı Yayınları), 2011, 59.

32 Hüseyin Elmalı, “Kaside”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562-564.

33 Farklı çeşitleri olmakla birlikte umumiyetle kullanılan kullanılan kafiye çeşidi aa, ba, ca, da... şeklindedir.

34 İbn Reşîk, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*, 125; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 59-60.

35 İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Cidde: Dâru'l-Medenî, t.y.), 1/39; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 59-60.

36 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 60-61; Kenan Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 114-115.

37 Ebû Abdullah el-Huseyn b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu Mu'allakati's-Seb'*, (Kâhire: Dâru'l-'Alemye, 1993), 89-111.

- 1- غَفَتِ الدِّيَارُ مَحْلَهَا فَمَقَامُهَا بِمِئَى تَائِدَ غَوْلَهَا فَرَجَامُهَا
- 2- رُزِقَتْ مَرَابِيعَ النُّجُومِ وَصَابَهَا وَذُقَ الرُّوَاعِدِ جُودَهَا فَرَهَامُهَا
- 3- فَعَلَا فُرُوعَ الأَيْهُقَانِ وَأَطْفَلَتْ بِالأَجْهَتَيْنِ ظَبَاؤَهَا وَ نَعَامُهَا
- 4- حَتَّى إِذَا أَلْقَتْ يَدَا فِي كَافِرٍ وَأَجَنَّ عَوْرَاتِ الثُّغُورِ ظَلَامُهَا
- 5- رَفَعْتُهَا طَرْدَ النَّعَامِ وَشَلَّهَ حَتَّى إِذَا سَجَنَتْ وَخَفَتْ عِظَامُهَا
- 6- قَلِقَتْ رَحَالَتُهَا وَأَسْبَلَتْ نَحْرَهَا وَابْتَلَّ مِنْ رَبِّدِ الحَمِيمِ جِزَامُهَا
- 7- إِنَّا إِذَا أَلْتَقَتِ المَجَامِعُ لَمْ يَزُلْ مَنَا لِيَزَارُ عَظِيمَةَ جِشَامُهَا
- 8- وَمُقَسِّمٌ يُعْطِي العَشْتِيرَةَ وَمُعْذِمٌ لِحَقُوقِهَا هَضَامُهَا  
حَقَّتْهَا
- 9- مِنْ مَعْشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آبَاؤُهُمْ وَلِكَلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإِمَامُهَا
- 10- فَبَنَى لَنَا بَيْتًا رَفِيعًا سَمُّكَهُ فَسَمَا إِلَيْهِ كَهْلُهَا وَغَلَامُهَا

- 1- Minâ'daki geçici ve daimi yurt tutulan diyarlar silinmiş, Gavl (deresi) ve Ricâm (dağı) ıssız kalmış.
- 2- (Bu diyar) yağmurlu bulutlarla rızıklandırılmış, şimşek yüklü bulutlardan sağanak ve çisenti inmiştir.
- 3- Su teresinin dalları büyümüş, vadinin iki yakasında buranın ceylanları ve deve kuşları çoğalmış.
- 4- (Güneş) elini geceye vermeye başlayıp gece yaklaştığında ve sınırların tehlikeli yerlerini gecenin karanlığı örttüğünde.
- 5- Atımı, ısınıp kemikleri hafifleyinceye kadar deve kuşunun kovalaması gibi koşturdum.
- 6- Eyeri yerinden oynadı, teri aktı, köpüren terden kayışı ıslandı.
- 7- Biz (öyle kimseler ki) kabileler bir araya geldiği zaman içlerinde bizden zor görevleri yüklenen büyük işler başarmış biri mutlaka vardır.
- 8- Kabileye hakını veren paylaştıracı, kabile hukuku için öfkelenip homurdanan ve kabileye katlanan (derdini çeken) kimse bizdendir.
- 9- Bu erdemler, onlara babaları tarafından oluşturulmuş bir topluluktur. Zaten her kavmin usulü ve önderi vardır.
- 10- Tanrı bizim için şanı ve şerefi yüksek bir çatı inşa etmiş, bizim yetişkinlerimiz ve çocuklarımız ona çıkmıştır.<sup>38</sup>

38 Nurettin Ceviz ve Diğerleri, *Yedi Asrı Edebiyatının Harikaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 98-106.

### 3. Remel (الرمل)

Anlam açısından güzel fakat vezin bakımından beyitlerin yapısı birbirine uymayan veya Halil b. Ahmed tarafından kaideleri belirlenen vezinlerle izah edilemeyen şiirlerdir. Şiir tenkitçileri, bu durumu nazım kusuru; bu tür şiirleri ise zayıf şiir olarak değerlendirmişlerdir. Bazı kaynaklarda remel isminin aruzcular tarafından verildiği de rivayet edilmiştir. Aynı zamanda bir aruz bahrinin<sup>39</sup> ismi olan remel türünde birçok şiir vardır. Kaynaklarda remellerde ele alınan konu veya remellerin şekli hususunda herhangi bir sınırlandırmaya veya kısıtlamaya rastlanmamıştır. Bu türe örnek olarak gösterilen en eski şiir ise ‘Abîd b. el-Ebras’ın (ö. 598) *mu‘allakât* arasına alınan kasîdesidir.<sup>40</sup> Bu kasîdenin bir beyiti ve tef’îleleri şu şekildedir:<sup>41</sup>

طُولُ الْحَيَاةِ لَهُ تَعْذِيبٌ                      وَالْمَرْءُ مَا عَاشَ فِي تَكْذِيبٍ

*Kişi, yalan içerisinde yaşadıkça, uzun yaşamak onun için azaptır.*

Bu kasîde muhalla’ basît (مخلع البسيط) bahriyle nazmedilmiştir. Basît bahrinin birçok farklı tef’îlesi olmakla birlikte standart hali (مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلُنْ // مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلُنْ) şeklinde, dört tanesi birinci; dört tanesi ikinci şatırda olmak üzere toplamda sekiz tef’îleden müteşekkildir. el-Ebras’ın burada kullandığı tef’îleler (فَاعِلُنْ / مَفْعُولُنْ // مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلُنْ / مَفْعُولُنْ) şeklindedir. Bu tef’îleler, basît bahrinin belirlenmiş kaidelerine uymamaktadır.

‘Urve b. el-Verd’in (ö. 607) bir şiiri de bu duruma örnek olarak gösterilebilir:<sup>42</sup>

يَا هُنْدُ بِنْتُ أَبِي ذِرَاعٍ                      أَخْلَقْتَنِي ظَنِّي وَوَتَّرْتَنِي عَشْوِي

*Ey Ebû Zirâ’ın kızı Hind! Beni, düşüncemi boşa çıkardın, aşkıyı yalnız bıraktın.*

Bu şiir, kâmil bahriyle nazmedilmiştir. Birçok farklı tef’îlesi olan kâmil bahrinin standart hali (مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ // مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ) şeklinde, üç adet birinci; üç adet ikinci şatırda olmak üzere toplam altı tef’îleden meydana gelmiştir. ‘Urve b. el-Verd’in burada kullanmış olduğu tef’îleler (مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ // مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ / مُتَفَاعِلُنْ) şeklinde olup kâmil bahrinin belirlenen kaidelerine uymamaktadır.

### 4. es-Silsile (السلسلة)

Abbasiler döneminde Bağdatlılar tarafından icad edildiği bilinen fakat ilk kez kim tarafından ve ne zaman söylendiğine dair bilgi olmayan nadir bir şiir türüdür. Fasih bir dille nazmedilen

39 Remel bahrinin tam hali (فَاعِلَاتُنْ / فَاعِلَاتُنْ // فَاعِلَاتُنْ / فَاعِلَاتُنْ / فَاعِلَاتُنْ / فَاعِلَاتُنْ) şeklinde üç adet birinci; üç adet ikinci şatırda olmak üzere toplamda altı tef’îleden oluşmaktadır.

40 el-Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu l-Kavâfi*, 72-74; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 55.

41 Ebû Zekeriyâ, Yahya b. Ali et-Tebrîzî, *Şerhu Kasâidi l-‘Aşr*, (Dimaşk: İdâretu’t-Tıbbâ’i l-Muniriyye, h. 1352), 329.

42 Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ el-Merzûbânî, *el-Muvaşşah*, Thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn, (Beyrût: Dâru l-Kutubi l-‘İlmiyye, 1995), 104.



bu şiir türünün farklı tef'îleleri olmakla birlikte tam hali<sup>43</sup> (فَعْلَانُ / فَعْلَانُنْ / مُنْفَعِلُنْ / فَعْلَاتَانُ // فَعْلَانُ) şeklinde her bir şatırda dört adet olmak üzere toplamda sekiz adettir. Kaynaklarda bu türe örnek olarak gösterilen şiir sayısı oldukça azdır. Söyleyeni belli olmayan bu şiirlerden bir tanesi şöyledir:<sup>44</sup>

1- السِّحْرُ بِعَيْنَيْكَ مَا تَحْرَكُ أَوْ جَالٌ  
إِلَّا وَرَمَانِي مِنَ الْغَرَامِ بِأَوْجَالٍ

2- يَا قَامَةً غُصْنٍ نَشَا بِرَوْضَةٍ إِحْسَانٌ  
أَيًّا هَفَّتْ نِسْمَةُ الذَّلَالِ بِهِ مَالٌ

1- Gezen ya da dolaşan efsun gözlerindedir ve korkuyla uzaklaştırır beni aşktan.

2- Ey ihsan bahçesinde yetişen dalın endamı! Her ne çeşit nazlı bir meltem ona yönelse, sallanır.

Şair ve edip olan Hamza b. Ali Ebû Ya'lâ'nın (ö. 556/1161) es-Silsile tarzında nazmetmiş olduğu şiirinin giriş kısmı şöyledir:<sup>45</sup>

1- هَلْ تَأْمَنُ يُنْبِي لَكَ الْخَلِيطُ إِذَا بَانَ  
لِلْهَمِّ فُوَادُأُ وَلِلْمَدَامِمْ أَجْفَانُ

2- أَتَطْمَعُ فِي سَلْوَةٍ وَجِسْمُكَ حَالٌ  
بِالسُّمِّ وَمِنْ حُبِّهِمْ فُوَادُكَ مَلَانُ

1- Eğer karışıklık, gönülde gam, göz kapaklarında göz yaşı ortaya çıkarırsa sana bir şey kalacağına emin misin?

2- Kalbin onların sevgisiyle dolu ve bedeninin hasta iken bir rahatlık mı arzuluyorsun?

Kaynaklarda farklı örnekleri sunulan *es-silsile* tarzında nazmedilmiş olan şiirlere bakıldığında tümünün özellikle hüznünlü duyguları dile getirmek için nazmedildiği görülmüştür. Bu durumda *es-Silsile* tarzında kullanılan tef'îleler ile daha çok hüznünlü duyguları dile getirmek için kullanılan remel bahrinin tef'îlelerinin arasındaki benzerliğin etkisi de muhtemeldir.

## 5. ed-Dûbeyt (الدوبيت)

İkişer beyit halinde veya dört mısradan oluşan bir şiir türüdür. ed-Dûbeyt isminde bulunan "Dû" (iki) ekinden de anlaşılacağı üzere bu türün ilk örnekleri, Farslılara aittir ve Fars edebiyatından Arap edebiyatına geçmiştir. Farslılar, bu türü şatır sayısından olsa gerek *er-rubâ'i* olarak isimlendirmişlerdir. ed-Dûbeyti, diğer türlerden ayıran özelliği içerisinde işlenen konu değil ikili kafiye<sup>46</sup> düzenine dayanan nazım şeklidir.<sup>47</sup>

43 Üçüncü tef'île bazı kaynaklarda مُنْفَعِلُنْ bazı kaynaklarda مَمَاعِلُنْ şeklinde gösterilmiştir. Her iki şekil de taktî açısından uygundur.

44 Hafâcî, *Âdâbu'l-'Arabîyye fî'l-'Asri'l-'Abbâsî el-Evvel*, 120; Ahmed el-Hâşimî, *Mîzânü'z-Zeheb fî Sinâ'âti Şi'ri'l-'Arab*, (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1997), 125.

45 Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udeba'îr Şâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 3/ 1221.

46 Daha çok müzdevic kafiye çeşidinin kullanıldığı kafiye düzeni, aaaa, bbbb, cccc veya aaba, bbcb şeklindedir.

47 Reşîd Yahyâvî, *eş-Şi'riyyetu'l-'Arabîyye el-Envâ' ve'l-Eğrâd*, (Mağrib: İfrikîyâ's-Şark, 1991), 41; Hâşimî, *Mîzânü'z-Zeheb fî Sinâ'âti Şi'ri'l-'Arab*, 125; Hafâcî, *Âdâbu'l-'Arabîyye fî'l-'Asri'l-'Abbâsî el-Evvel*, 120.

Kaynaklarda ed-Dübeyt türünün İranlı şairler er-Rûdekî<sup>48</sup> (ö. 329/941) ve Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 440/1048) tarafından h. III. asrın sonlarında icad edildiği ve muhtemelen h. VII. asırda Abbâsiler döneminde Arap edebiyatına geçtiği rivayet edilmiştir.<sup>49</sup> Arap edebiyatında recez ve hezec bahriyle nazmedilen ve şekil olarak bu türe benzeyen şiirlerin varlığı ifade edilmiştir. Bunun en eski örneği olarak ise Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 167/783-84) hezec bahri ile nazmetmiş olduğu bir rubâ'isidir.<sup>50</sup> Fasih bir dil ve farklı bahirler ile de nazmedilen bu türün yaygın ve meşhur olan vezni, her iki şatırda dört adet olmak üzere (/فَعْلُنْ/مُتَقَاعِلُنْ/فَعُولُنْ/فَعْلُنْ//فَعْلُنْ/) toplamda sekiz tef'ileden oluşmaktadır.<sup>51</sup>

Bu tür şiirlerde önemli bir yeri olan İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) mistik halini anlattığı güzel bir örneği şu şekildedir:<sup>52</sup>

1- رُوحي لك يا زائر في الليلِ فدا يا مؤنِسَ وَخَسْبِي إذا اللَّيْلُ هَذَا

2- إنْ كانَ فِرَاقنا مَعَ الصُّبحِ بَدَا لا أَسفَرَ بَعْدَ ذاكِ صُبْحِ أبدا

1- *Ey geceyevin ziyaret eden! Ey gece çöktüğünde hüznümün ortağı! Ruhum sana feda olsun.*

2- *Eğer ayrılığımız tan vakti ile zuhur edecekse, tan yeri artık asla ağaracak değildir.*

İbnü'l-Fârız'ın yaşlılığın getirdiği çaresizliği anlattığı diğer bir dübeyti ise şöyledir:<sup>53</sup>

1- لَمَّا نَزَلَ السَّيْبُ بِرَأْسِي وَخَطَا وَالعُمُرُ مَعَ الشَّبَابِ وَلى وَخَطَا

2- أَصْبَحْتُ بِسُمْرِ سمرقندِ وَخَطَا لا أَفُرُقُ ما بَيْنَ صَوَابِ وَخَطَا

1- *Yaşlılık başıma aklar düşürdüğünde, ömür gençlikle beraber yüzünü çevirip yürüyüp gittiğinde,*

2- *Semerkant'ın ve Hatâmn kadınlarına döndüm, doğru ve yanlışın arasındaki şeyi fark edemiyorum.*

48 Kaynaklarda daha çok er-Rûdekî'nin ismi zikredilir. Bu türün icad edilme hikâyesi ise şöyledir: “er-Rûdekî, bir bayram günü bir yerden geçerken cevizle oynayan çocuklar gördü. Cevizlerden birinin çukuruna doğru yuvarlanması ve ardından geriye dönerek çukura düşmesi üzerine bir çocuğun söylediği, ‘Ġaltân ğaltân hemî reved tâ bun-i gev’ (غَلْتَانُ غَلْتَانُ هَمِي رَوْدَتَيْنِ كُو) (yuvarlana yuvarlana çukurun dibine kadar gidiyor) sözü ona hoş bir vezinde ve güzel bir nazım şeklinde göründü. Rûdekî aruz kaidelerine başvurarak bunda hezec bahrinden çıkmış vezinlerden birini buldu. Buna aynı veznin aynı şeklinden ikinci bir mısra, sonra bir ikinci beyit ilâve ettiler ve buna dübeyti adını verdiler.” Mürsel Öztürk, “Rubâi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/176-177.

49 Martijn Theodoor Houtsma ve Diğerleri, *Mücezu Dâireti'l-Me'ârif ve'l-İslâmiyye*, (Kâhire: Merkezu'ş-Şârika li'l-İbdâ'i'l-Fikrî, 1998), 16/5089; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu'ş-Şâm Bölgesi)* (922-1217/1516-1802), 351.

50 Kemal Tuzcu, *Arap Şiirinde Muvaşşah (IX-XV. Yüzyıllar Arası)*, (Ankara: Tiydem Yayıncılık, 2011), 39.

51 el-Hâşimî, *Mizânü'z-Zehab fî Sinâ'ati Şi'ri'l-'Arab*, 120-121; Hafâcî, *Âdâbu'l-'Arabiyye fî'l-'Asri'l-'Abbâsî el-Evvel*, 125.

52 Ebû Hafs (Ebû'l-Kâsım) Şerefüddin Ömer İbnü'l-Fârız, *Divânü İbni'l-Fârız*, (Beyrût: Dâru Sâdir, t.y.), 192.

53 İbnü'l-Fârız, *Divânü İbni'l-Fârız*, 194.

## 6. el-Kûmâ (القوما)

Abbâsiler döneminde Bağdatlılar tarafından icad edilen, ramazan ayında halkı sahura kaldırmak için nazmedilen şiirlerdir. İsmi, şiirin sonunda söylenen “kalkın, sahur yapalım, kalkın” (فُومًا نَسْحَرُ فُومًا) ifadesindeki “kalkın” (فُومًا) kelimesinden almıştır. Türk edebiyatındaki manilere benzeyen, daha çok ‘ammî bir dille yazılan ve halk arasında oldukça yaygın olan bu türde dil bilgisi kuralları aranmaz.<sup>54</sup>

el-Kûmâ türü şiirlerin ilk kez İbn Nukta (ö. 629/1231) tarafından Abbâsî halifesi en-Nâsir'ı (ö. 622/1225) sahura kaldırmak için nazmedildiği rivayet edilmiştir. h. VI. yüzyılda yaygınlık kazanan bu türde sadece sahura kaldırma konusu değil hamr, ‘itâb, çiçek tasvîri ve medih gibi bazı konular da ele alınmıştır. Bu türde en çok kullanılan vezin, her iki şatırda ikişer adet olmak üzere (مُسْتَفْعِلُنْ/فِعْلَانْ//مُسْتَفْعِلُنْ/فِعْلَانْ) veya (مُسْتَفْعِلُنْ/فِعْلَانْ//مُسْتَفْعِلُنْ/فِعْلَانْ) şeklinde toplamda dört tef'ileden oluşur. Kafiye düzeni ise daha çok “aaba” veya “aaaa” olmakla beraber sonraki dönemlerde, bu kafiye düzeninin değiştirildiği örnekler de vardır.<sup>55</sup>

Kaynaklarda bu tür ile alakalı verilen ilk örnek İbn Nukta'nın oğluna aittir. Bu şiir şöyledir:<sup>56</sup>

لَكَ بِالكَزْمِ عَادَاتٌ                      1 - يَا سَيِّدَ السَّادَاتِ

تَعِيْنُ أَبِي قَدِّ مَاتٌ                      2- أَا نَا بُنَيَّ ابْنَ نُقْطَةَ

1- Ey efendilerin efendisi! Senin cömertlikte alışkanlıkların vardır.

2- Ben İbn Nukta'nın oğulcuğuyum, sen yaşıyorsun ama benim ebeveynim öldü.

Safiyüddin el-Hillî'nin (ö. 749/1348) de el-kûma vezni ile nazmetmiş olduğu birçok şiiri vardır. Aşağıda bu beyitlerden ikisine yer verilmiştir:<sup>57</sup>

يُرِيدُ جَلْدًا صَبُورٌ                      1- خَالَ الْهَوَى مَخْبُورٌ

يَخْطِي بِرَفْعِ السُّتُورِ                      2- مِنْ كَانَ هَوَاهُ مَسْتُورٌ

1- Aşkın hali malumdur, güzel bir sabır ister.

2- Aşkı gizli olan kişi, perdeleri kaldırma fırsatını elde eder.

## 7. el-Kâne ve Kâne (الكان و كان)

Kesin tarihi bilinmemekle beraber Abbâsiler döneminde Bağdatlılar tarafından icad edilen yeni bir nazım türüdür. İlk dönemlerde nazım amacı, hikâye ve hurafeleri anlatmak olan bu türde “idi, bir varmış bir yokmuş” gibi anlamlara gelen “kâne ve kâne”(كان و كان) kelimeleri çokça kullanıldığı için bu isimle anıldığı rivayet edilmiştir. el-Kâne ve Kâne türü şiirleri, h.

54 el-Hâşimî, *Mizânu 'z-Zeheb fi Sinâ 'âti Şi 'ri 'l-'Arab*, 121; Hafâcî, *Âdâbu 'l-'Arabîyye fi 'l-'Asri 'l-'Abbâsî el-Evvel*, 126; Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu 'ş-Şâm Bölgesi) (922-1217/1516-1802)*, 367.

55 İmîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu 'cemu 'l-Mufasssal fi 'İlmi 'l-'Arûz ve 'l-Kâfiye ve Funûni 'ş-Şi 'r*, (Beyrût: Dâru 'l-Kutubi 'l-'İlmiyye, 1991), 379-380; el-Hâşimî, *Mizânu 'z-Zeheb fi Sinâ 'âti Şi 'ri 'l-'Arab*, 126.

56 el-Hâşimî, *Mizânu 'z-Zeheb fi Sinâ 'âti Şi 'ri 'l-'Arab*, 126.

57 Bedî' Ya'kûb, *el-Mu 'cemu 'l-Mufasssal fi 'İlmi 'l-'Arûz ve 'l-Kâfiye ve Funûni 'ş-Şi 'r*, 380.

VI. ve VII. yüzyıllarda İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve vaiz Şemseddin el-Kûfî (ö. 676/1277) gibi dönemin önemli simalarının bu tür ile vaaz, nasihat, hikmet, züht ve darb-ı mesel gibi konuları işlemeyle yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca bu gibi konuların işlenmesi, bu türün halkın dikkatini celb etmesine ve halka ait bir tür olmasına sebep olmuştur.<sup>58</sup>

İrab kurallarından uzak, ‘ammî dil ile tek kafiye üzerine yazılması, ilk şatırın ikinci şatırdan uzun olması, revinin sakin olması ve revî harfinden önce bir illetli harfin bulunması (mürdefe/merdüfe) bu türün temel özelliklerindedir. Bu türün tam vezni ise (مُسْتَفْعِلُنْ/فَاعِلَاتُنْ/مُسْتَفْعِلُنْ/مُسْتَفْعِلُنْ//مُسْتَفْعِلُنْ/فَاعِلَاتُنْ/مُسْتَفْعِلُنْ/فَاعِلَاتُنْ) şeklinde her iki şatırda da dört adet olmak üzere toplamda sekiz te’fîleden müteşekkildir.<sup>59</sup> Bu türün birçok örneği olmakla beraber meşhur olanı şu şekildedir:<sup>60</sup>

1- قُمْ يَا مَقْصِرَ تَصْرَعِ      قِيلَ أَنْ يُقُولُوا كَانَ وَكَانَ  
2- لِلْبَيْرِ تَجْرِي الْجَوَارِي      فِي الْبَحْرِ كَأَلْءَاعِلَامِ

- 1- *Kalk ey ihmalkâr! İnsanlar “şöyleydi, böyleydi” demeden önce yalvar, yakar.*  
2- *Denizde bayraklar gibi görünen gemiler, karaya doğru akarlar.*

Söyleyeni belli olmayan uyarı içerikli diğer bir el-Kâne ve Kâne şiir örneğinin giriş kısmı şu şekildedir:<sup>61</sup>

1- يَا قَاسِي الْقَلْبِ مَا لَكَ تَسْمَعُ وَمَا عِنْدَكَ خَيْرُ      وَمِنْ حَرَارَةِ وَعْظِي قَدْ لَأَنْتِ الْأَحْجَازُ  
2- أَفْنَيْتَ مَالِكَ وَحَالَكَ فِي كُلِّ مَا لَا يَنْفَعُكَ      لَيْتَاكَ عَلَيَّ ذِي الْحَالِ تَتَلَعَّ عَنْ الْإِصْرَانِ  
3- تَحْضُرُ وَلَكِنْ قَلْبُكَ غَايِبٌ وَذَهْنُكَ مُشْتَعِلٌ      فَكَيْفَ يَا مُتَخَلِّفَ تُحْسَبُ مِنَ الْخُصَازِ  
4- وَيُحْكَ تَنْبَهُ يَا قَتَى وَاهْفَمَ مَقَالِي وَاسْتَمِعْ      فَفِي الْمَجَالِسِ مَحَاسِنُ تُحْجَبُ عَنِ الْأُبْصَارِ

- 1- *Ey kalbi katı olan! Benim vaazımın hararetinden taşlar yumuşuyorken ve senin hiçbir şeyden haberin yokken, sana ne oluyor, neyi dinliyorsun.*  
2- *Malını ve yaşamını sana faydası olmayan herşey için tükettin, keşke bu direktmeyi söktüp atacak halin olsa.*  
3- *Gelirsin fakat gönlün burada değil, zihnin ise meşgul. Ey geride kalan! Kendini nasıl hazır bulunanlardan addedersin.*  
4- *Ey delikanlı! Vay senin haline, sözümü anla ve dinle, meclislerde gözlerden gizlenen güzellikler vardır.*

58 Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu’ş-Şâm Bölgesi) (922-1217/1516-1802)*, 362; Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal fî ‘İlmi’l-‘Arûz ve’l-Kâfiye ve Funûni’ş-Şi’r*, 382; el-Hâşimî, *Mîzânü’z-Zehb fî Sinâ’âti Şi’ri’l-‘Arab*, 148; Hafâcî, *Âdâbu’l-‘Arabîyye fî’l-‘Asri’l-‘Abbâsi el-Evvel*, 121.

59 Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal fî ‘İlmi’l-‘Arûz ve’l-Kâfiye ve Funûni’ş-Şi’r*, 382; el-Hâşimî, *Mîzânü’z-Zehb fî Sinâ’âti Şi’ri’l-‘Arab*, 148; Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu’ş-Şâm Bölgesi) (922-1217/1516-1802)*, 362.

60 Hafâcî, *Âdâbu’l-‘Arabîyye fî’l-‘Asri’l-‘Abbâsi el-Evvel*, 121.

61 el-Hâşimî, *Mîzânü’z-Zehb fî Sinâ’âti Şi’ri’l-‘Arab*, 148.

## 8. el-Mevâliyâ (الموالي)

Bu nazım türünün ne zaman ve nerede doğduğu hakkında öne çıkan iki rivayet mevcuttur. Bunlardan birincisi, bu türün Irak bölgesinde Vâsıt'ta doğduğu ve sonrasında Bağdat'ta yaygınlık kazandığı, hurma toplayan veya tarla sulayan işçilerin terennüm ettikleri ve şiiirlerinin sonunda “yâ mevâliyâ” dedikleri bir tür olduğu yönündedir.<sup>62</sup> İkincisi ise Harun er-Reşid'in (ö. 193/809) Bermekileri öldürttüktan sonra ölenler için herhangi bir şiiirin de nazmedilmesini yasaklaması üzerine, şiiir nazmedenlerin şiiirlerinin sonlarına “yâ mevâliyâ” ekleyerek kendilerini garantiye aldıkları ve böylece bu türün yaygınlaştığı yönündedir.<sup>63</sup>

Bu iki rivayete bakıldığında birinci rivayetin daha isabetli olduğu görülür. Çünkü Arap şiiirinin zenginleştiği veya çeşitliliğin arttığı bir dönemde böyle bir türün çıkması muhtemeldir. Ayrıca ikinci rivayette “öldürülen kişi veya kişiler için şiiir nazmedilmesinin yasaklanması üzerine şiiir nazmedenlerin kendilerini gizlemek veya garantiye almak için şiiirlerinin sonunda yâ mevâliyâ demeleri” böyle bir türün daha önceden var olduğunu göstermektedir.

Bazı kaynaklarda da *el-mevâliyâ* şiiir türünün hemen aynı özellikleri taşıyan ve bugün farklı şekilleriyle varlığını koruyan *el-mevvâl* türünün devamı olduğu zikredilmiştir. İki tür arasındaki tek fark nazım şeklidir. *el-Mevâliyâ* şiiirleri beyitler halinde, *el-mevvâl* ise mısralar şeklinde nazmedilmiştir.<sup>64</sup>

Basît bahri<sup>65</sup> ile her şatırın sakin bir revî üzerine çoğunluğu ‘ammî dil olmak üzere fasih dilin de kullanılarak nazmedilmesi, *el-mevâliye* türünün öne çıkan özellikleridir. Bu türde *er-rubâ'î*, *er-rubâ'î el-e'râc* ve *en-nu'mânî* olmak üzere üç farklı kafiye düzeni kullanılmıştır. *er-Rubâ'î* iki beyit veya dört şatırdan oluşan ve kafiye düzeni “aaaa” şeklinde; *er-Rubâ'î el-E'râc* iki beyit veya dört şatırdan oluşan ve kafiye düzeni “aaba” şeklinde ve *en-Nu'mânî* ise toplamda altı bazen de yedi şatırdan oluşan ve kafiye düzeni “aaabbb” veya “aaabba” şeklinde olan türdür.<sup>66</sup>

Daha çok hüznünlü duyguların dile getirildiği bu türün güzel örneklerinden birisi şöyledir:<sup>67</sup>

1- يَا دَارَ أَيْنَ مُلُوكِ الْأَرْضِ أَيْنَ الْفُرْسِ      أَيْنَ الَّذِينَ حَمَوْهَا بِالْقَنَا وَالْتُرْسِ

2- قَالَتْ تَرَاهُمْ رَمَتْ تَحْتَ الْأَرْضِ      سَكَوتُ بَعْدَ الْفَصَاحَةِ أَلَسَنَتُهُمْ خُرْسِ

1- Ey yurt! Yeryüzünün kralları nerede, Farslar nerede, nerede onu mızrak ve kalkan ile koruyanlar?

2- Dedi ki: Onların çürümüş kemiklerini eski yerlerde görürsün, fesâhatle konuştuktan sonra dilsiz ve sessizlerdir.

62 Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi 'İlmi'l-'Arûz ve'l-Kâfiye ve Funûni's-Şi'r*, 431-432.

63 el-Hâşimî, *Mizânü'z-Zeheb fi Snâ'ati Şi'ri'l-'Arab*, 147.

64 Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi 'İlmi'l-'Arûz ve'l-Kâfiye ve Funûni's-Şi'r*, 431.

65 Basît bahrinin tam halinde her iki şatırdan dört adet olmak üzere (// مُسْتَفْعِلُنْ/فَاعِلُنْ/ مُسْتَفْعِلُنْ/ مُسْتَفْعِلُنْ//) şeklinde toplamda sekiz tef'ile bulunmaktadır.

66 Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi 'İlmi'l-'Arûz ve'l-Kâfiye ve Funûni's-Şi'r*, 432-433; Yahyâvî, *eş-Şi'rîyyetu'l-'Arabîyye el-Envâ' ve'l-Eğrâd*, 45.

67 Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi 'İlmi'l-'Arûz ve'l-Kâfiye ve Funûni's-Şi'r*, 432.

Diğer bir örnek ise şöyledir:<sup>68</sup>

1- يَا عَيْدُ اِبْنِي عَلَى فِعْلِ الْمَعَاصِي وَنُوْحٍ هُمْ فِيْنِ جُدُوْدِكَ اَبُوْكَ اَدَمَ وَبَعْدَهُ نُوحٌ

2- دُنْيَا غَرُوْرَةٌ تَجِيْ لَكَ فِيْ صِفَةِ مَرْكَبٍ تَرْمِيْ حُمُوْلَهَا عَلَى سَطْحِ الْبُحُوْرِ وَتُرُوْحُ

1- “Ey kul! İşlediğin günahlar için ağla, feryat ıfın et! Hani nerede ataların? Nerede baban Adem ve ondan sonra gelen Nuh?”

2- Aldatıcı dünya sana bir gemi şeklinde gelir; yüklerini deniz kıyısına atar ve uzaklaşır.

## 9. el-Muvaşşah (الموشح)

Muvaşşah veya tevşih diye de adlandırılan bu kelime, sözlüklerde farklı bablarda “kemerkuşak giydirmek, kemer-kuşak veya kılıç için kuşanmak, üzerine almak ve omzuna atmak veya kadınların omuzlarına çapraz olarak bağladıkları inci veya yakut ile süslenmiş kuşak, şal, boyun atkısı ya da kayış” gibi anlamlarda kullanılan, v-ş-h (و-ش-ح) kök harflerinden türetilmiştir.<sup>69</sup> Muvaşşah/tevşih kelimesi terim anlam olarak ise “Şarkılarına veya sözlerine, Endülüs’ün doğasının ve sosyal yapısının liderlik ettiği, bazıları aruz vezinlerine göre nazmedilirken bazılarının aruz vezinlerine uymadığı yeni özel bir şiir türüdür.” şeklinde tanımlanabilir.<sup>70</sup>

Bazı edipler, Endülüs’ü olumsuz manada eleştirmek için muvaşşahların Doğu kaynaklı olduğu, musammat ve muhammes gibi türlerden esinlenerek oluşturulduğu, bazıları içerisinde bölgeye ait kelimeler kullanıldığı için İspanyol ve Provence lirik şiirinin bir takliti olduğu, bazıları ise Endülüs’te şiirin çoğalması farklı bir nazım şeklini doğurdu şeklinde bu türün icadı ve aslı hakkında bir takım rivayetler öne sürmüşlerdir.<sup>71</sup> Rivayetlere nesnel bir şekilde bakıldığında, muvaşşahların kafiye açısından herhangi bir türe benzemesi, onların direkt o türe ait olduğu anlamına gelmez. Fakat Endülüs ile Doğu’nun da sürekli bir ilişki içerisinde olduğu ve bu sayede karşılıklı etkileşimin kaçınılmaz olduğu da unutulmamalıdır. Yine muvaşşahların içerisinde belli bölgelere ait lafızlar taşınması, onların bir yere aidiyetini belirleyemez. Çünkü Endülüs mozaik bir yapıya sahip olduğu için muvaşşahların toplumun ruhunu yansıtmaları ve içerisinde farklı kelimelerin kullanılması gayet doğaldır. Ayrıca muvaşşahların Endülüs’te belli bir kalıba oturtulması ve Endülüs ile birlikte anılması da bu türün Endülüs’e ait olduğu görüşünü desteklemektedir.

Muvaşşah türü şiirler, ilk kez h. III. yüzyılın sonlarında yani Endülüs Emevîleri devletinin son dönemlerinde nazmedilmiştir. İlk başlarda kasideler gibi şatırlar halinde fasih bir dille nazmedilen muvaşşahlar, içeriğin gelişmesiyle birlikte *matla*’, *beyit* ve *harce* şeklinde üç

68 el-Hâşimî, *Mizânü’z-Zeheb fi Sinâ’ati Şi’ri’l-‘Arab*, 129; Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal fi ‘İlmi’l-‘Arûz ve’l-Kâfiye ve Funûni’ş-Şi’r*, 433.

69 İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, II, 632-633; ez-Zebîdî, Ebû’l-Feyd Muhammed el-Murtadâ, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs (2. Baskı)*, Thk. ‘Abdusselam Muhammed Hârûn, Kuveyt: Matba’atu Hükümeti’l-Kuveyt 1994, VII, 207-208.

70 el-Fâhûrî, *el-Câmi’ fi Târihi’l-Edebi’l-‘Arabî (el-Edebu’l-Kadîm) (1. Baskı)*, 948.

71 Mustafa Muhammed eş-Şek’a, *el-Edebu’l-Endelusi Mevdû’âtu ve Funûnuhu (9. Baskı)*, (Beyrût: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, 1997), 384-385.

bölüme ayrılmış ve bilinen formuna kavuşmuştur. Fakat *matla* ' zorunluluğu yoktur. En önemli bölüm ise fasih Arapça değil halk dili veya Romance de kullanılarak esas mesajın verildiği harce bölümüdür.<sup>72</sup>

Muvaşşah'ın metodunu icat eden kişi Muhammed b. Mahmud el-Kabrî ed-Darîr, bilinen aruz kalıplarının dışındaki kalıplarla nazmedilen muvaşşahlarda meşhur olan kişi İbn Abdürabbih (ö. 328/940), merkezlerde muvaşşahların çoğalmasını sağlayan kişi ise Yusuf b. Hârûn er-Remâdî'dir (ö. 403/1013 [?]).<sup>73</sup> Fakat Endülüs'ün meşhur veşşâhları ise 'Ubâde b. Mâu's-Semâ' (ö. 422/1031), Muhammed b. 'Ubâde el-Kazzâz (ö. 412/1021), el-A'mâ et-Tutaylî (ö. 525/1131), İbn Bakî (ö. 539/1145), el-Hasen b. Nizâr ve el-Hafîd b. Zühr (ö. 464/1162) şeklinde sıralanabilir.<sup>74</sup>

Farklı nazım şekilleri olan muvaşşahın esas şekli, iki şatırlı bir beyit sonra her satırda bir şatır olmak üzere toplamda üç şatır sonra iki şatırlı bir beyit şekline devam eder. Bu şekle göre kafiyeye düzeni ise "ab, ccc, ab, ddd, ab" şeklindedir. Muvaşşahlarda işlenen konulara bakıldığında ise herhangi bir kısıtlamanın olmadığı ve klasik kaside de olduğu gibi hemen hemen bütün temaların ele alındığı söylenebilir.<sup>75</sup> Muvaşşah tarzı şiirler, Endülüs'te İslam hâkimiyetinin sona ermesiyle bölgeden göç edenler aracılığıyla dünyanın dört bir yana yayılmış olsa da zamanla üslubunu ve estetiğini kaybetmiştir. Fakat İber yarımadasında derin izler bırakmış ve bölgenin ozanlarına ilham kaynağı olmuştur.<sup>76</sup>

el-Hafîd b. Zühr'ün hamr ve şikayet içerikli muvaşşahının bazı kısımları şöyledir: (Remel)

1- أَيُّهَا السَّاقِي إِلَيْكَ الْمُشْتَكِي  
قَدْ دَعَوْنَاكَ وَإِنْ لَمْ تَسْمَعِ

2- لَيْسَ لِي صَبْرٌ وَلَا لِي جَلْدٌ

3- يَا لَقَوْمِي عَذَلُوا وَاجْتَهَدُوا

4- أَنْكَرُوا شِكْوَايَ مِمَّا أَجِدُ

5- مِثْلُ حَالِي حَقُّهَا أَنْ تَشْتَكِي  
كَمَدَ الْيَأْسِ وَذُلُّ الطَّمَعِ

6- كَبِدٌ حَزَى وَدَمْعٌ يَكْفِ

72 İhsân 'Abbâs, *Târîhu 'l-Edebi 'l-Endelusi 'Asru 'l-Tavâif ve 'l-Murâbitîn (2. Baskı)*, (Ammân: Dâru's-Şurûk, 1997), 183; Tuzcu, "Endülüs Muvaşşahları ve Harceler", *DTCF Dergisi*, 56. 1, 2016, 79-99; 'Abdulazîz 'Atîk, *el-Edebu 'l-'Arabî fi 'l-Endelus (2. Baskı)*, (Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1976), 368.

73 İbn Bessâm eş-Şenterîni, Ebû'l-Hasen Alî, *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli 'l-Cezîra*, Thk. İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1997), 1/468-470.

74 Endülüs'ün meşhur veşşâhları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, *Ceyşu 'l-Tevşîh*, Thk. Hilâl Nâci-Muhammed Mâzûr, (Tûnus: Matba'atu'l-Menâr, t.y.).

75 Muhammed Zekeriyâ 'Înânî, *el-Muvaşşahâtu 'l-Endelusiyye*, (Kuveyt: 'Alemlü'l-Ma'rife, 1980), 49; el-Fâhûrî, *el-Câmi 'fî Târîhi 'l-Edebi 'l-'Arabî (el-Edebu 'l-Kadîm) (1. Baskı)*, 955-956.

76 Detaylı için bkz. 'Abdulazîz b. 'Abdulcelîl, *el-Musikâ 'l-Endelusiyyetu 'l-Mağribiyye*, (Kuveyt: 'Alemlü'l-Ma'rife, 1988), 43; İgnace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü (2. Baskı)*, Çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 207.



7- يَعْرِفُ الذَّنْبَ وَلَا يَعْتَرِفُ

8- أَيُّهَا الْمَعْرُضُ عَمَّا أَصِفُ

9- قَدْ نَمَّا حُبُّكَ عِنْدِي وَزَكَ لَا تُقُلْ إِنِّي فِي حُبِّكَ مُدَّعٍ

- 1- *Ey Sâki! Şikâyet sanadır, her ne kadar duymasanda seni çağırıldık.*
- 2- *Benim ne sabrım kaldı ne de metanetim.*
- 3- *Vah kavmim vah! Didinerek knadılar.*
- 4- *Gördüğüm şeylerdeki şikâyetlerimi inkâr ettiler.*
- 5- *Onların hakikatı benim halim gibidir, ümitsizliğin gamından ve hursun rezilliğinden şikâyet etmektir.*
- 6- *Ciğer yanar, gözyaşı akar.*
- 7- *Günahı, hatayı bilir ama itiraf etmez.*
- 8- *Ey tanımladığım şeylerden yüz çeviren!*
- 9- *Bendeki sevgin büyüdü ve arttı, sakın demek: ben sevginden şikâyetçiyim.*

## 10. ez-Zecel (الزجل)

Arapçada z-c-l (ز - ج - ل) kök harflerinden türeyen sözlükte “şarkı söylemek, oynamak, tertekmek, elindeki herhangi bir şeyi atmak veya şamata etmek, göndermek, gürültü yapmak,” gibi anlamlara gelen zecel kelimesi, daha çok ıstılah anlamı ile öne çıkmaktadır.<sup>77</sup> Zecel, ilk kez Endülüs’te ‘ammî dil ile nazmedilen, kafiye ve nazım üslubuyla muvaşşahı andıran, lafızlarının çoğunu mahalli lehçelerden ve berberi dilinden alan bir şiir türüdür.

Zecel şiirlerinin ilk kez ne zaman nazmedildiği tam olarak bilinmese de muvaşşahlardan sonra h. IV. yüzyılda icad edildiği kabul edilir. Dilbilgisi kuralları çerçevesinde nazmedilen muvaşşahlar üst tabakaya hitap ettiği için alt tabakanın da zeceli dil kurallarından uzak bir şekilde muvaşşahlara karşılık olarak ortaya çıkardıkları ve böylece kendi tarzlarını oluşturdukları söylenebilir. Zecel şiirleri, zirvesini Arapçaya vakıf olmayan devlet yöneticilerinin olduğu Berberi kökenli Murâbitlar döneminde (1056-1147) yaygınlaşmıştır.<sup>78</sup>

Kaynaklarda zecel şiirlerin mucidi olarak İbn Râşid ve Ahtal b. Nemâre isimleri zikredilir.<sup>79</sup> Fakat bu türde çığır açan ve Endülüs’e duyuran kişi, İbn Kuzmân’dır (ö. 555/1160). İbn Kuzmân için “Sokağın Sesi” (صوت في الطريق), zecelleri için de “Caddenin Kasideleri” (قصائد للشوارع) ifadesini kullanılmıştır. İbn Kuzmân’ı takip eden isim ise “İbn Kuzmân’ın Halifesi” şeklinde isimlendirilen Ebû Abdullah b. el-Hâc Mudğellîs’tir.<sup>80</sup>

77 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/301-302; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî, *es-Sihâh Tacu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye*, Thk. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Attâr, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 4/1715.

78 Muhammed ‘Abbâse, “el-Lehecât fi'l-Muvaşşahât ve'l-Ezcali'l-Endelusiyye”, *Abdülhamîd İbn Bâdis Üniversitesi Mecelletu Havliyyâti'l-Turâs*, Cezâyir, (9), 2009, 7-23; ‘Abdulaziz Muhammed ‘İsâ, *el-Edebu'l-'Arabî fi'l-Endelus*, (Kahire: Matba’atu'l-İstikâme, 1936), 175.

79 el-Hillî, Ebû'l-Berekât Safiyyuddîn Abdülazîz b. Serâyâ, *el-Âtlu'l-Hâlî ve'l-Murahasu'l-Ğâlî (2.Baskı)*, Thk. Hüseyin Nassâr, (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2003), 6.

80 İhsân ‘Abbâs, *Târîhu'l-Edebi'l-Endelusi 'Asru'l-Tavâif ve'l-Murâbitin (2. Baskı)*, (Ammân: Dâru's-Şurûk, 1997), 206; Emilio García Gómez, *eş-Şi'ru'l-Endelusi (Bahs fi Tatavvurih ve Hasâisih) (2. Baskı)*, çev. Hüseyin Mu'nis, (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1956), 63.



İlk dönemlerde eğlence amacıyla söylenen ve daha çok gazel içerikli olan zeceller, sonraki dönemlerde çerçevesini genişletmiş ve hiciv, hikmet veya vaaz gibi konular dışındaki bütün temalarda nazmedilmişlerdir.<sup>81</sup> Şekil ve kafiye bakımından neredeyse muvaşşahlarla aynıdır. Muvaşşahatın ayıran en önemli özellikleri, harcelerın fasih dille yazılmış olması ve matla‘ bölümünün bulunmasıdır.<sup>82</sup> Hristiyanlar, Endülüs’ü parça parça ele geçirirken zecellerin ayrılmaz bir parçası olan özel eğitilmiş kıyân kızlarını da Avrupa’ya götürmüşler ve böylece zecel şiirleri, kıyânlar aracılığıyla Avrupa’ya geçmiştir.<sup>83</sup>

İbn Kuzmân’ın içerisinde İspanyolcaya ve Mağrib lehçesine ait kelimeler kullandığı, annesine seslenerek yorgunluğunu dile getirmiş olduğu zeceli şöyledir:<sup>84</sup>

- 1- يَا مُطْرُ بِنُّ شَلْبَاطُ  
2- تَنْ حَزِينُ تَنْ يِنَاطُ  
3- تَمْرَا الْيَوْمِ وَشَطَّاطُ  
4- لَمْ تَذُقْ فِيهِ غَيْرَ لَقِيهِ

- 1- Ey annem! Hadi gel, kurtar beni.  
2- Bazen hüznümlüyüm bazen ıstırap çekiyorum.  
3- Hergün sabahtan akşama kadar.  
4- Bu günlerde bir küçük lokma dışında bir şey tatmadım.

Ebû Abdullah b. el-Hâc Mudğellîs’in tabiat tasviri yaptığı zeceli ise şöyledir:<sup>85</sup>

- 1- ثَلَاثٌ أَشْيَا فَالْبَسَاتِينُ لَسْنٌ تَجْدُ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ  
2- النَّسِيمُ وَالْخَضْرُ وَالطَّيْرُ شَمٌّ وَاتْتَرَهُ وَاسْمِعْ  
3- قَمَّ تَرَى النَّسِيمُ يُوَلُّوْهُ وَالطَّيْرُ عَلَيْهِ تَغْرَدُ  
4- وَالْتِمَارُ تَنْتَرُ جَوَاهِرُ فِي بَسَاطِ مِنَ الزُّمُرُودُ  
5- وَبِوَسْطِ الْمَرْجِ الْأَخْضَرِ سَقَى كَالسَّيْفِ الْمَجْرَدُ  
6- شَبِهَتْ بِالسَّيْفِ لَمَّا شَفَّتْ الْغَدِيرِ مَدْرَعُ

- 1- Bahçelerin üç şeyi vardır, onları her mekânda görecek değilsin.  
2- Meltem, yeşillik ve kuşlar; kokla, gezin ve dinle.  
3- Kalk! Meltemi uğulduyorken ve kuşları yukarıda şakırken gör.  
4- Meyveler mücevherler zümrütün bolluğundan (serpilmesi) gibi serpilmiş.

81 İbn Hicce, Ebû'l-Mehâsin Takıyyüddîn el-Hamevî, *Bulûğu'l-Emel fî Fenni'z-Zecel*, Thk. Rızâ Muhsin el-Kurayşî, (Dimaşk: Menşûrâtü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1974), 128; Muhammed 'Abbâse, *el-Muvaşşahât ve'l-Ezcâlu'l-Endelusiyye ve Eseruhâ fî Şi'ri'l-Trübâdûr*, (Mostegânim: Dâru Ummu'l-Kitâb), 2012, 136-161.

82 eş-Şek'a, *el-Edebu'l-Endelusi Mevdû'âtu ve Funûnuhu* (9. Baskı), 462.

83 Gülşen Erdal, "Endülüs Müzik Kültürünün Qiyan Kızları Aracılığı ile Ortaçağ Avrupasına Aktarımı", *Journal of Human Sciences*, Volume: 15, Issue: 4, Year: 2018, 1817-1826.

84 <https://www.aljarida.com/articles/1468450121979805900/> (Erişim Tarihi: 15.11.2021).

85 Muhammed 'Abbâse, *el-Muvaşşahât ve'l-Ezcâlu'l-Endelusiyye ve Eseruhâ fî Şi'ri'l-Trübâdûr*, 143.

5- (Dere) çıplak kılıç gibi yeşil çimenliklerin ortasını sular.

6- Bir zırhlı gibi göleti koruduğu için kılıca benzer.

### 11. eş-Şi‘ru’l-Hurr (الشعر الحر)

Uzunlukları sabit olmayan tek şatırlar halinde, nazmedildiği aruz bahrine göre tef‘ile sayıları şatırdan şatıra değişebilen şiir türüdür.<sup>86</sup> Serbest şiirin (eş-Şi‘ru’l-Hurr) ilk örnekleri, 1930’lu yıllarda çeşitli dergi ve kitaplarda Ali Ahmed Bâkesîr (ö. 1969), Muhammed Ferîd Ebû Hadîd (ö. 1967), Mahmûd Hasen İsmâ‘îl (ö. 1977), Ürdünlü şair ‘Arrâr olarak bilinen Mustafa Vehbî et-Tâl (ö. 1949), Luvîs ‘İvad (ö. 1990), Bedî‘ Hakkî (ö. 2000) ve Ahmed Matlûb gibi isimler tarafından verilmeye başlanmıştır.<sup>87</sup> 1930’lu yıllardan 1950 yılına kadar birçok denemesi yapılan ve örnekleri verilen bu tür, eş-Şi‘ru’l-Mursel, en-Nazmu’l-Mursel, eş-Şi‘ru’l-Cedîd ve Şi‘ru’l-Tef‘ile gibi çeşitli isimlerle anılmıştır. Fakat 1950’li yıllardan sonra yaygın bir şekilde eş-Şi‘ru’l-Hurr yani serbest şiir olarak anılmaya başlanmıştır.<sup>88</sup>

Bu türün resmi olarak kayıtlara geçmesi ve tanıtılması, Nazik el-Melâike’nin (ö. 2007) Şazâya ve Ramâd (شظايا ورماد/Kıymıklar ve Küller) isimli ikinci divanının yayınlanmasına yani 1949 yılına dayanmaktadır. Nâzik el-Melâike’yi takip eden isim ise 1950 yılında yayımlanan Esâtîr (أساطير/Efsaneler) isimli divanın sahibi Bedr Şâkir es-Seyyâb’dır (ö. 1964).<sup>89</sup>

Bu türün ortaya çıkmasında ve edebiyat alanında yankı uyandırmasındaki sosyal, kültürel ve siyasi sebepler, çağdaşlaşma döneminde artan Doğu-Batı ilişkileri, dönemin şairlerinin kasidenin klasik yapısından sıyrılarak yeni bir tür arayışına girmek istemeleri, II. Dünya Savaşı sonrasında Doğu’da hissedilen Batı etkisi ve 1948 yılında meydana gelen Filistin trajedisinin müfekkirlerde bıraktığı büyük tesir şeklinde sıralanabilir.<sup>90</sup>

Realizm ve sembolizmin karışımı şeklinde başlayan ve 1990’lı yıllara kadar büyük ilgi gören serbest şiirde beyit üslubu (iki mısra), bir mısra üslubu, muvaşşah üslubu, serbest şiir üslubu (tef‘ile sayıları değişkenlik gösteren üslup) ve bend üslubu olmak üzere beş farklı şekil kullanılmıştır. Birçok farklı temanın işlendiği serbest şiirler, nazmedildiği üsluba göre farklı kafiye şekilleri olan bu türün bazılarında remel, kâmil, hezec, recez, mütekârib, mütedârik, meczu’u vâfir ve muhalle‘u’l-basît gibi aynı tef‘ilelerin tekrarından oluşan bir habir çeşidi kullanılırken bazılarında iki farklı bahir çeşidi kullanılmıştır.<sup>91</sup>

Nâzik el-Melâike, Bedr Şâkir es-Seyyâb, Bulend el-Haydarî (ö. 1996), Abdulvehhâb Beyâtî (ö. 1999), Salâh Abdussabûr (ö. 1981), Halil Hâvî (ö. 1982), Yûsuf el-Hâl (ö. 1987) ve Adonis

86 Receb Abdulvehhâb, *Funûnu ‘ş-Şi‘ri’l-‘Arabî ‘abre’l-‘Usûr*, (İstanbul: Akdem Publishing, 2020), 128.

87 Nevzat H. Yanık, “Nazik el-Melaïke (1923-)”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 6, Sayı: 36, 2006, 1-24.

88 Mustafa Râşid, *İstihâletu Tatbîki ‘ş-Şeri’ati’l-İslâmiyye*, (‘Ammân: Dâru’l-Yâsemîn, 2021), 78.

89 Selmâ el-Hadrâ‘ el-Ceyyûsî, *el-İtticâhât ve’l-Harekât fi ‘ş-Şi‘ri’l-‘Arabî’l-Hadis*, (Beyrût: Merkezu Dirâsâti’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 2001), 597.

90 el-Hadrâ‘ el-Cuyûsî, *el-İtticâhât ve’l-Harekât fi ‘ş-Şi‘ri’l-‘Arabî’l-Hadis*, 597; Ramazan Kazan, “Arap Edebiyatında Serbest Şiirin İlk Örneklerinden: Bedr Şâkir es-Seyyâb’ın “Unşûdetu’l-Matar /Yağmurun Türküsü” Adlı Şiiri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2015/1, Sayı: 34, 47-74.

91 Detaylı bilgi için bkz. Nevzat H. Yanık, “Serbest Şiirin Nazım Ölçüsü”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 8, Sayı: 41, 2008, 11-31.

adıyla bilinen Ali Ahmed Sa'îd, bu türün öncüleridir. Nâzîk el-Melâike'nin 1947'de Mısır'da baş gösteren kolera salgını için nazmetmiş olduğu ve bu türün başlangıcı olduğunu iddia ettiği "el-Kûlîrâ" (الكوليرا-Kolera) isimli şiirinin giriş kısmı şöyledir:<sup>92</sup> (Mütedârik)

- 1- سَكَنَ اللَّيْلُ
- 2- أَصْغَ إِلَى وَقَعِ صَدَى الْأَنْثَى
- 3- فِي غُمُقِ الظَّلْمَةِ، تَحْتَ الصَّمْتِ، عَلَى الْأَمَوَاتِ
- 4- صَرَخَاتُ تَعْلُو، تَضَطْرِبُ
- 5- حَزَنٌ يَنْدَفِقُ، يَلْتَهَبُ
- 6- يَتَعَثَّرُ فِيهِ صَدَى الْأَهَاتِ
- 7- فِي كُلِّ فَوَادٍ غَلِيَانُ
- 8- فِي الْكُوخِ السَّاكِنِ أَحْزَانُ
- 9- فِي كُلِّ مَكَانٍ رَوْحٌ تَصْرُخُ فِي الظُّلْمَاتِ
- 10- فِي كُلِّ مَكَانٍ يَبْكِي صَوْتُ
- 11- هَذَا مَا قَدِ مَرَّقَهُ الْمَوْتُ
- 12- الْمَوْتُ الْمَوْتُ الْمَوْتُ

- 1- Gece çöktü
- 2- Kulak ver iniltelerin yankılanmasına
- 3- Derinliğinde karanlığın, hâkimiyetinde sessizliğin, ölümler sebebiyle
- 4- Çığlıklar yükseliyor; çalkalanıyor
- 5- Fıskırıyor hüznün, tutuşuyor
- 6- İniltelerin sadası geceyi sarıyor
- 7- Her yürekte bir haşlanma
- 8- Sakin gecekonduda hüznünler
- 9- Her yerde karanlıklarda bağırın bir ruh
- 10- Her yerde bir ses ağlıyor
- 11- İşte bu ölümün sebep olduğu şeydir
- 12- Ölüm, ölüm, ölüm.

## 12. Kasîdetu'n-Nesr (قصيدة النثر)

Günümüz Arap edebiyatında "kasîdetu'n-nesr" (düzyazı şiir) olarak isimlendirilen bu tür, amacı şiir olan fakat düzyazı şeklinde yazılan bir tarzdır.<sup>93</sup> Bu tür, Arap edebiyatında *kasîdetu'n-nesr* olarak isimlendirilmeden önce Mustafa Sâdık er-Râfî'î (ö. 1937), Huseyn 'Afif (ö. 1979), Emîn er-Reyhânî (ö. 1940) ve Cibrân Halîl Cibrân (ö. 1931) gibi isimler tarafından eş-Şi'ru'n-Nesrî, *Kasîdetu'l-Mensûra*, *en-Nesru'l-Merkez* ve *en-Nesru'l-Meş'ûr* gibi çeşitli isimler ile anılmıştır.<sup>94</sup>

Bu türün Arap edebiyatında *Kasîdetu'n-Nesr* olarak adlandırılması ise Adonis'in 1960 yılında *Mecelletu Şi'ri'l-Lübânîyye* isimli derginin on dördüncü sayısında yayınlanan "*Kasîdetu'n-Nesr*" isimli makalesine dayanmaktadır. Adonis'in bu terimi seçmesinde kendisinden önce

92 <https://poetry.dctabudhabi.ac/#/diwan/poem/204776> (Erişim Tarihi: 27.11.2021)

93 Nurullah Yılmaz, *Modern Arap Şiirinde Yeni Bir Eğilim Kasîdetu'n Nesr*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017), 8.

94 Enîs el-Hürî el-Makdisî, *el-İtticâhâtü'l-Edebiyye fî'l-'Âlemi'l-'Arabî'l-Hadîs (4. Baskı)*, (Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâiyîn, 1967), 420.

Suzanne Bernard'ın (ö. 2007) Fransız dilinde aynı anlamda kullanmış olduğu *poème en prose* ifadesinin katkısı oldukça fazladır. Adonis'i takip eden veya destekleyen isim ise aynı yıl içerisinde "Len" isimli divanın mukaddimesinde kasîdetu'n-nesr hakkında geniş bilgi veren Unsî el-Hâcc'dır (ö. 2014).<sup>95</sup>

Kasîdetu'n-nesr, Fransızların Mısır'ı işgal etmesiyle başlayan yenilikçi arayışlar gölgesinde filizlenen çeşitli şiir hareketleri ve Batı'nın Doğu üzerindeki tesiri gibi etkenlerden dolayı bir nevi klasik şiire başkaldırı mahiyetinde doğmuştur. Lirik, hikâye ve 'âdi olmak üzere üç çeşidi bulunan bu tür, yazım şekli ile "Şiir mi yoksa nesir mi öncedir?" gibi geçmişten beri süre gelen tartışmaların yeniden canlanmasına sebep olmuş ve bu türün kökeni *makâme* ve sûfilerin kullanmış olduğu *şiiresel nesr* gibi türlere dayandırılmıştır.<sup>96</sup>

Sürrealizm akımının hâkim olduğu bu türde vezin ve kafiye olmaması, manevi sanatlardan ziyade seci' içermesi, cümlelerin veya satır sonlarının istisnasız bir şekilde sakin olması, maksadının genelde kapalı olması, cümle öğelerin klasik tarzda kullanılan sıralamaya uymaması ve belli bir yazım şeklinin olmaması, kasîdetu'n-nesrin genel özellikleridir.<sup>97</sup>

Bu türde öne çıkan isimler ise Adonis, Unsî el-Hâcc, Huseyn 'Afif, Cibrân İbrâhîm Cibrân (ö. 1994), Şevkî Ebû Şakrâ ve Yûsuf el-Hâl şeklinde sıralanabilir. Yûsuf el-Hâl'in *Son Akşam Yemeği*<sup>98</sup> isimli kasîdetu'n-nesr örneği şöyledir:<sup>99</sup>

- 1- لنا الخمر والخبز، وليس معنا المعلم. جراحنا نهرٌ من الفضة.
- 2- في جدران العلية شقوق عميقة. علي النوافذ ریح. في الباب طارقٌ من الليل.
- 3- ونحن نأكل ونشرب. جراحنا نهرٌ من الفضة.
- 4- العلية تكاد تنهار. الريح تمرُّق النوافذ. الطارق يقتحم الباب.
- 5- نقول: لنأكل الآن ونشرب. إلها مات، فليكن لنا اله آخر. تعبنا من الكلمة. وتاقت نفوسنا الي غباوة العزق.
- 6- ونقول: لتسقط العلية وتهلك. والريح سترحمننا، والطارق سيجالسنا. جائعٌ هو الي الخبز، وظامئ الي عتيق الخمر.
- 7- ونقول: لعلَّ الطارق إلها الجديد وهذه الريح أزهارٌ شهبية تقفحت في المجاهل.
- 8- ونظّل نأكل ونشرب، وليس معنا المعلم. جراحنا نهر من الفضة.
- 9- وعند صباح الديك، قليلون يشهدون لملكوت الأرض.

- 1- Ekmeğimiz ve şarabımız var. Üstadımız bizimle beraber değil. Yaramız gümüştten bir nehir.
- 2- Odanın duvarlarında derin yarıklar var. Pencerede bir rüzgâr var. Kapıda ise gecenin misafiri.
- 3- Bizler yiyip içeriz ve yaramız gümüştten bir nehir.
- 4- Oda neredeyse çökecek. Rüzgâr pencereleri parçalıyor. Gecenin misafiri zorla kapıdan içeri giriyor.

95 el-Ceyyûsî, *el-İtticahât ve'l-Harekât fi'ş-Şi'ri'l-'Arabi'l-Hadis*, 696-697.

96 el-Ceyyûsî, *el-İtticahât ve'l-Harekât fi'ş-Şi'ri'l-'Arabi'l-Hadis*, 686; Yılmaz, *Modern Arap Şiirinde Yeni Bir Eğilim Kasîdetu'n Nesr*, 14; Râbih Mulûk, *Bunyetu Kasîdetu'n-Nesr ve İbdâlâtuhâ'l-Fenniyye*, (Doktora Tezi), Câmi'atu el-Cezâir, 2007-2008, 68.

97 Detaylı bilgi için bkz. Yılmaz, *Modern Arap Şiirinde Yeni Bir Eğilim Kasîdetu'n Nesr*, 48-51; İmân en-Nâsir, *Kasîdetu'n-Nesri'l-'Arabiyye et-Teğâyur ve'l-İhtilâf*, (Beyrût: Mektebetu Nûr, 2002), 57-67.

98 Hristiyanlık inanışına göre, Hz. İsa'nın tutuklandan bir gün önce havarileriyle beraber yediği son yemek anlamına gelmektedir.

99 Yûsuf el-Hâl, *el-A'mâlu'ş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, (Beyrût: Dâru'l-'Avde, 1979), 279.

- 5- *Diyoruz ki: biz şimdi yiyip içelim. İlâhımız öldü. Bizim başka bir İlâhımız olsun.*  
 6- *Ve diyoruz ki: Oda yıkılsın ve yok olsun. Rüzgâr bize merhamet edecek ve gecenin misafiri bizimle dostluğunu sürdürecektir. O, ekmeğe aç ve şarabın eskisine susamış.*  
 7- *Ve diyoruz ki: Belki de gecenin misafiri, yeni İlâhımızdır ve bu rüzgâr, bilinmeyenleri zamanla açıklayacak olan hoş çiçeklerdir.*  
 8- *Yiyip içmeye devam ediyoruz, üstadımız bizimle beraber değil. Yaramız gümüştten bir nehir.*  
 9- *Ve horoz öttüğünde, çok azı yeryüzünün saltanatına şahit oluyor.*

## Sonuç

Arap Edebiyatında şiirin yeri ve ehemmiyeti oldukça büyüktür. Nazmedildikleri dönem hakkında çeşitli bilgiler sunan şiirler, içerisinde yaşanan topluma göre şekillenmiştir. Arap şiirinin ilk nüveleri şeklinde değerlendirilmesi mümkün olan *recez* ve *kasîd* türü şiirler, toplumla paralel bir şekilde zamanla gelişip *urcûze* ve *kasîdeye* dönüşmüş ve ilk dönemlerden bugüne kadar geçerliliklerini korumuşlardır. Vezin bakımından beyitleri birbirine uymayan kusurlu şiirler için ise *remel* ifadesi kullanılmıştır. *Remellerin* farklı bir tür değil, Câhiliye döneminde nazmedilen şiirlerden vezin bakımından kusurlu olanlar için kullanıldığı söylenebilir.

*es-Silsile*, *ed-Dübeyt*, *el-Küma* ve *el-Kâne* ve *Kâne* gibi Abbasiler döneminde icat edilen farklı vezinlerle nazmedilen bu nazım türleri ise sonraki dönemlerde de kendilerine temsilciler bulsa da belli dönemlere özgü şiir türleri olarak kalmışlardır. Belli bir kitleye hitap etmiş olmaları ise bu durumun en önemli sebebi olabilir. Fakat *basît* bahriyle nazmedilen *el-Mevâliyâ* türü ise kısmî değişikliklere uğramış olsa da kendisini bir şarkı türü olarak bu güne taşımayı başarmıştır. Bu başarıda ise bu şiir türünde kullanılan bahrin ve içerisinde daha çok serzeniş içerikli duyguların ele alındığı temaların etkisi olabilir.

*el-Muvaşşah* ve *ez-Zecel* türü şiirler ise İslâm hakimiyeti süresince İber yarımadasında başka bir ifadeyle *Endülüs*'te kalan Müslümanlar gibi hüküm sürdüğü, sonrasında da farklı milletlere ilham kaynağı olduğu ve zamanla asimile olup bir anı hükmünde kalmışlardır. Ayrıca halk dilinde nazmedilen zecel türü şiirlerin fasih dille nazmedilen muvaşşah şiirlerine karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

*eş-Şi'ru'l-Hurr* ve *Kasîdetu'n-Nesr* gibi modern dönemin ürünleri olan bu türlerin kalıcılığı veya sürekliliği hakkında birşeyler söylemek henüz uygun olmayacaktır. Fakat her iki şiir türünün de 2000'li yıllardan önce zirvelerini yaşadığı bilinmesi gereken bir gerçektir. Ayrıca *Kasîdetu'n-Nesr* için daha fazla olmakla birlikte her iki tür için de edebî anlamda kabul veya red tartışmaları olmuş fakat her iki tür de kendisine önemli simaları temsilci edinmiştir.

Arap edebiyatında Câhiliyeden Modern döneme kadar kullanılan farklı nazım şekillerine bakıldığında *urcûze* ve *kasîdenin* Arap şiirinin omurgasını oluşturduğu, diğer türlerin ise belli bir döneme veya topluluğa özgü kaldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Birkaçı istisna olmakla birlikte bütün türlerde tema ve şekil yönünden birçok benzerlik görülmektedir. Bu türleri birbirinden ayırt etmede kullanılacak en iyi yöntem ise şiirlerin nazmında kullanılan vezin ve kafiye şeklidir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- ‘Abbâs, İhsân. *Târîhu ‘l-Edebi ‘l-Endelusî ‘Asru ‘l-Tavâif ve ‘l-Murâbitîn (2. Baskı)*. Ammân: Dâru ‘ş-Şurûk, 1997.  
..... *Târîhu ‘l-Edebi ‘l-Endelusî ‘Asru ‘l-Tavâif ve ‘l-Murâbitîn (2. Baskı)*. Ammân: Dâru ‘ş-Şurûk, 1997.
- ‘Abbâse, Muhammed. “el-Lehecât fi ‘l-Muvaşşahât ve ‘l-Ezcâli ‘l-Endelusiyye”. *Abdülhamîd İbn Bâdis Üniversitesi Mecelletu Havliyyâti ‘l-Turâs*. Cezâyir, (9), 2009, 7-23.  
..... *el-Muvaşşahât ve ‘l-Ezcâlu ‘l-Endelusiyye ve Eseruhâ fi Şi ‘ri ‘l- Trübâdûr*. Mostegânim: Dâru Ummu ‘l-Kitâb, 2012.
- ‘Abdulazîz b. ‘Abdulcelîl. *el-Musikâ ‘l-Endelusiyyetu ‘l-Mağribiyye*. ‘Kuveyt: ‘Alemlu ‘l-Ma’rife, 1988.
- ‘Abîdî, Cemâl Necm. *er-Recez Neş ‘etuh ve Eşheru Şu ‘arâih*. Bağdât: Matba’atu ‘l-Edîb, 1969.
- ‘Atîk, ‘Abdulazîz. *el-Edebu ‘l-‘Arabî fi ‘l-Endelus (2. Baskı)*. Beyrût: Dâru ‘n-Nahdati ‘l-‘Arabiyye, 1976.
- Abdulvehhâb, Receb. *Funûnu ‘ş-Şi ‘ri ‘l-‘Arabî ‘abre ‘l- ‘Usûr*. İstanbul: Akdem Publishing, 2020.
- el-Ahfeş el-Evsat. Ebû ‘l-Hasen Saîd b. Mes’ade, *Kitâbu ‘l-Kavâfi*. Thk. Ahmed Râtîb en-Neffâh. Kâhire: Dâru ‘l-Emâne, 1974.
- Bakırcı, Selami ve Kenan Demirayak. *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*. Erzurum: Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Ceviz, Nurettin ve Diğerleri. *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- el-Ceyyûsî, Selmâ el-Hadrâ. *el-İtticahât ve ‘l-Harekât fi ‘ş-Şi ‘ri ‘l- ‘Arabî ‘l-Hadîs*. Beyrût: Merkezu Dirâsâti ‘l-Vahdeti ‘l-‘Arabiyye, 2001.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtu Fuhûli ‘ş-Şu ‘arâ’*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt, Cidde: Dâru ‘l-Medenî, t.y..
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011, 59.
- Dâhîr, Abdülkerîm Ahmed. “er-Recez fi ‘l-‘Asri ‘l-Câhili”. Yüksek Lisans Tezi. Câmî ‘âtu Haleb, 2009.
- Dayf, Şevki. *‘Asru ‘d-Düvel ve ‘l-İmârât eş-Şâm*. Kâhire: Dâru ‘l-Me’ârif, 1990.  
..... *Târîhu ‘l-Edebi ‘l-‘Arabî-I el-‘Asru ‘l-Câhili (11. Baskı)*. Kâhire: Dâru ‘l-Me’ârif, 1960.
- Demirayak, Kenan. *Abbasî Edebiyatı Tarihi*. Erzurum: Şafak Yayınları, 1998, 18-64  
..... *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu ‘ş-Şâm Bölgesi) (922-1217/1516-1802)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015.  
..... *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009, 114-115.
- Ebû Nasr, İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Sihâh Tâcu ‘l-Luğâ ve Sihâhu ‘l-‘Arabiyye*. Thk. Ahmed ‘Abdulğâfûr ‘Attâr. 7 Cilt, Beyrût: Dâru ‘l-‘İlm li ‘l-Melâyîn, 1987.
- Ekinci, İsmail. “Arap Şiirinde Urcûze Geleneği ve Râciz Halîl Mutrân’ın Erâciz’i”. *Şarkiyat*. 12 / 4 (Aralık 2020): 1166-1182.

- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 24/562-564.
- Erdal, Gülşen. "Endülüs Müzik Kültürünün Qıyan Kızları Aracılığı ile Ortaçağ Avrupasına Aktarımı". *Journal of Human Sciences*. Volume: 15, Issue: 4, Year: 2018, 1817-1826.
- el-Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmî 'fi Târîhi 'l-Edebi 'l-'Arabî (el-Edebu 'l-Kadîm) (1. Baskı)*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1986.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu 'l-Edebi 'l-'Arabî (4. Baskı)*. 2 Cilt, Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- el-Fürûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu 'l-Muhît*. Thk. Enis Muhammed eş-Şâmî ve Zekerıyyâ Câbir Ahmed. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Goldziher, İgnace. *Klasik Arap Literatürü (2. Baskı)*. Çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Gómez, Emilio García. *eş-Şi 'ru 'l-Endelusî (Bahs fi Tatavvurih ve Hasâisih)(2. Baskı)*. Çev. Hüseyin Mu'nis. Kâhire: Mektebetu'n-Nahdatı'l-Mısriyye, 1956.
- Hafâcî, Muhammed 'Abdulmun'im. *Âdâbu 'l-'Arabıyye fi 'l-'Asri 'l-'Abbâsî el-Evvel*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992.
- el-Hâl, Yûsuf. *el-A 'mâlu 'ş-Şi 'riyyetu 'l-Kâmile*. Beyrût: Dâru'l-'Avde, 1979.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu 'cemü 'l-Udebâ 'İrşâdu 'l-Erib ilâ Ma 'rifeti 'l-Edîb*. Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- el-Hâşimî, Ahmed. *Mizânu 'z-Zeheb fi Sinâ 'âti Şi 'ri 'l-'Arab*. Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 1997.
- el-Hillî, Ebû'l-Berekât Safıyyuddîn Abdülazîz b. Serâyâ. *el-'Âtlu 'l-Hâlî ve 'l-Murahasu 'l-Ğâlî (2.Baskı)*. Thk. Hüseyin Nassâr, Kâhire: Dâru'l-Kutub ve 'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2003.
- Houtsma, Martijn Theodoor ve Diğerleri. *Mücezu Dâireti 'l-Me 'ârif ve 'l-İslâmiyye*. 20 Cilt, Kâhire: Merkezu 'ş-Şârîka li'l-İbdâ'î'l-Fikrî, 1998.
- İbn Bessâm eş-Şenterîni, Ebû'l-Hasen Alî. *ez-Zehîra fi Mehâsini Ehli 'l-Cezîra*. Thk. İhsân 'Abbâs, 16 Cilt, Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1997.
- İbn Hicce, Ebû'l-Mehâsin Takıyyüddîn el-Hamevî. *Bulûğu 'l-Emel fi Fenni 'z-Zecel*. Thk. Rızâ Muhsin el-Kurayşî. Dimaşk: Menşûrâtü's-Sekâfe ve 'l-İrşâdî'l-Kavmî, 1974.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü 'l-'Arab*. Thk. Ahmed Fâris. c.I-XV, Beyrût: Dâru Sâdır, h. 1400.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî. *el-'Umde fi Mehâsini 'ş-Şi 'r ve Âdâbih*. 2 Cilt, Kâhire: Matba'atu Emin Hindıyye, 1965.
- İbnü'l-Fârız, Ebû Hafs (Ebû'l-Kâsım) Şerefüddîn Ömer. *Divânu İbni 'l-Fârız*. Beyrût: Dâru Sâdır, t.y..
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelusî. *Ceyşu 't-Tevşih*. Thk. Hilâl Nâcî-Muhammed Mâzûr. Tûnus: Matba'atu'l-Menâr, t.y..
- 'İnânî, Muhammed Zekerıyyâ. *el-Muvaşşahâtu 'l-Endelusıyye*. Kuveyt: 'Alemlü'l-Ma'rife, 1980.
- 'İsâ, 'Abdulaziz Muhammed. *el-Edebu 'l-'Arabî fi 'l-Endelus*. Kâhire: Matba'atu'l-İstikâme, 1936.
- Kazan, Ramazan. "Arap Edebiyatında Serbest Şiirin İlk Örneklerinden: Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın "Unşüdetu'l-Matar /Yağmurun Türküsü" Adlı Şiiri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Yıl: 2015/1, Sayı: 34, 47-74.
- el-Makdisî, Enis el-Hürî. *el-İtticâhâtu 'l-Edebiyye fi 'l-'Âlemi 'l-'Arabî 'l-Hadîs (4. Baskı)*. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1967.
- el-Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ. *el-Muvaşşah*. Thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995.
- Mulûk, Râbih, "Bunyetu Kasıdetu'n-Nesr ve İbdâlâtuhâ'l-Fenniyye". (Doktora Tezi). Câmî'atu el-Cezâir, 2007-2008.



- en-Nâsır, İmân. *Kasidetu'n-Nesri'l-'Arabiyye et-Teğâyur ve'l-İhtilâf*. Beyrût: Mektebetu Nûr, 2002.
- Öztürk, Mürsel. "Rubâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/176-177.
- Râşid, Mustafa. *İstihâletu Tatbiki's-Şeri'ati'l-İslâmiyye*. 'Ammân: Dâru'l-Yâsemîn, 2021, 78.
- eş-Şek'a Mustafa Muhammed. *el-Edebu'l-Endelusi Mevdü'âtu ve Funûnuh (9. Baskı)*. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1997.
- et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ, Yahya b. Ali. *Şerhu Kasâidi'l-'Aşr*. Dımaşk: İdâretu't-Tıbbâ'i'l-Munîriyye, h. 1352.
- Tuzcu, Kemal. "Endülüs Muvaşşahları ve Harceler". *DTCF Dergisi*. 56. 1, 2016, 79-99.
- ..... *Arap Şiirinde Muvaşşah (IX-XV. Yüzyıllar Arası)*. Ankara: Tiydem Yayıncılık, 2011.
- Üstün, Mahmut. *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*. İstanbul: Hikmetevi, 2021.
- Ya'kûb, İmîl Bedî'. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi 'İlmi'l-'Arûz ve'l-Kâfiye ve Funûni's-Şi'r*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1991.
- Yahyâvî, Reşid. *eş-Şi'riyyetu'l-'Arabiyye el-Envâ' ve'l-Eğrâd*. Mağrib: İfrikîyâ's-Şark, 1991.
- Yanık, Nevzat H. "Nazik el-Melaik (1923-)". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. c. 6, Sayı: 36, 2006, 1-24.
- ..... "Serbest Şiirin Nazım Ölçüsü". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 8/41, 2008, 11-31.
- Yılmaz, Nurullah. *Modern Arap Şiirinde Yeni Bir Eğilim Kasidetu'n Nesr*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017.
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyd Muhammed el-Murtadâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs (2. Baskı)*. Thk. 'Abdusselam Muhammed Hârûn. 40 Cilt, Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt 1994.
- ez-Zevzenî, Ebû Abdullah el-Huseyn b. Ahmed. *Şerhu Mu'allakati's-Seb'*. Kâhire: Dâru'l-'Alemiyye, 1993.
- <https://poetry.dctabudhabi.ae/#/diwan/poem/204776> (Erişim Tarihi: 27.11.2021).
- <https://www.aljarida.com/articles/1468450121979805900/> (Erişim Tarihi: 15.11.2021).



## Lafız-Mana İlişkisi Açısından Hakikat ve Mecâz\*

### Truth and Tralation in Terms of the Relationship Between Word and Meaning

Nurullah ŞENTÜRK<sup>1</sup> 



\*Bu çalışma, Prof. Dr. Kadir Kınar danışmanlığında Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı'nda Kayseri'de Temmuz-2020 tarihinde savunulan 'İstiâre ve Belâgat İlmindeki Yeri' adlı doktora tezinden üretilmiştir.

<sup>1</sup>Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

ORCID: N.Ş. 0000-0003-4664-5923

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Nurullah ŞENTÜRK (Dr.),  
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye  
E-posta: nurullahsenturk@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 17.01.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
22.02.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
23.02.2022

**Kabul/Accepted:** 04.03.2022

**Atıf/Citation:** Senturk, Nurullah. "Lafız-Mana İlişkisi Açısından Hakikat ve Mecâz". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 145-171.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1059050>

#### ÖZ

Lafızlar içimizde saklı anlam hazinesini gösteren birer şifredir. İçimizde cereyan eden duygu ve düşünceleri lafızlar sayesinde dışarı vurur, manaya deyim yerindeyse hayatiyet kazandırırız. Lafızlar manayı kuşatan, sarıp sarmalayan kıyafetlerdir. Lafız içimizdeki anlamı ne eksik ne fazla yani tam olarak yansıtırsa buna "lafız-mana uyumu" denir. Bu, usulcüler tarafından delâlet-i mutâbaka diye adlandırılan durumdur. Lafız içimizde var olan anlamın bir kısmına aracılık ediyorsa buna delâlet-i tedammun denir. Lafız bazen de aralarında nedensellik ilişkisi bulunduğu için anlamın dışına taşar, yani lafzın ifade ettiği şey yalın anlamının çok ötesine geçer ki bu durum da delâlet-i iltizâm adıyla anılır. Lafzın bu kullanımlardan hangisini ifade etmesi gerektiğini hiç kuşkusuz konuşan veya yazan belirleyecektir. Ancak bu konuda "muktezâ-i hâil" denilen durum ve vaziyetin gerektirdiği şekle uygun konuşma birtakım şartlarla kısıtlanmıştır. Bu şartlar en geniş anlamda belâgat olarak ifade edilmektedir. Daha özel anlamda "ilm-i beyân" denen ve lafızların kullanımını, kullanımın sonuçlarını ve hangi anlama delâlet ettiğini ele alan fenomen hakikat veya mecâz diye karşımıza çıkar. Hakikat daha çok sözlük anlam denen olguyu çağrıştırmakta olup, doğrudan belâgatin konusu değildir. O halde lafzın hakikî anlamının dışında ilave başka anlamlar ifade etmek için kullanılması yani "mecâz" çalışmamızın ana eksenini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada beyân ilmi açısından kullanılan lafızların hakikat-mecâz olarak tasnifi, mecâzî lafızların neler oldukları ve mecâz kullanımının hangi şartlarda hakikatten daha belîğ olduğu konusunu üzerinde durulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Lafız, Hakikat, Mecâz, Delâlet, İstiâre

#### ABSTRACT

Words are like codes that reveal the treasure of meaning buried deep within us. We express the feelings and thoughts that emerge within us through words, thus giving life to meaning. When wording reflects our inner meanings, it is referred to as *word-to-meaning harmony*. The Methodists call it *dalalat of motaabakah*/indication of signification conformity. If words indicate a part of the meaning within us, it is called *dalalat of tadammun*/indication of the inclusion. Because there is a causal relationship between words, words can occasionally go beyond literal meanings, which is also known as the *dalalat of iltizam*/indication of commitment.

These are issues that are undoubtedly determined by the speaker or author. However, under certain conditions, the situation called *muqtada al-hal*/suitability of meaning for the situation and speaking in accordance with the form required by the situation are restricted. These conditions are expressed as rhetoric in the broadest sense. More specifically, the phenomenon of semantics deals with the use of words, their consequences, and the meanings they convey as truth or metaphor. Truth evokes the phenomenon of lexical meaning and is not the direct subject of rhetoric. However, using words to express meanings in addition to the literal meaning—namely, “metaphor”—constitutes the primary focus of our study. In this study, the classification of words used in terms of declaration science as “truth” and “metaphor,” metaphorical words, and the conditions under which the use of “metaphor” is more meaningful than “truth” are all highlighted..

**Keywords:** Word, Truth, Metaphor, Signification

## EXTENDED ABSTRACT

We first envision the objects we see in the world; next, we symbolize and describe them in such a way that each word relates to a specific object. Therefore, every word has been placed to depict an object that we see in nature in the first place. Thus, words have not come into existence haphazardly.

However, words are used beyond their literal meaning at times. The term “trope” refers to the use of words outside of their meaning because of a relationship between them. It is possible to use words in their true sense, and their use with the necessary/connotative meaning associated with the true meaning is expressed as *kinaya*. Because the use of words beyond these three contexts does not imply any meaning, it is regarded as *ghalat*/meaningless.

Rhetoric has an important place in all world languages. So, there is Rhetoric in all of languages of the world. Truth and metaphor are inseparable two parts of a sentence. The word use in the dictionary meaning is called truth.

The only way to distinguish words as “truth” and “trope” is using the words in a sentence. In other words, a word that is not used in a sentence, usually evokes its real meaning. If the word has used by a speaker or author, it must mean that means the people can understand. the art of the saying that the public does not understand does not add beauty to the expression. Then the word chosen in the metaphor should be familiar to the audience to whom we are addressing.

When we ask someone for something, if what we ask is easily understood and our request is granted, the word has been used in a literal sense. For example, when we say to our interlocutor, “أعطني الكرسي” give the chair to me,” the word “chair” in this sentence refers to the chair itself.

Therefore, because the word *al-kursi* الكرسي refers to the chair, *al-kursi* is called the indicator/*al-daall*, the chair signifies the chair tool. It is termed as indicated/*madlool*, which means what is shown in this context is the truth.

If linguists use the term “truth,” it is called “linguistic truth,” Sharia (Allah and the Prophet) puts the word as “shari’a truth,” and in the realm of art, it is called “conventional truth.” However, if the utterer of words is unknown, it is known only as truth. Accordingly, when we use the word “أسد” for the predator we know, it becomes linguistic truth. When we use the

“Salat صلاة” during prayer activities, it becomes shari’a truth. However, in the study of Arabic grammar, when the word “fi فعل” which means verb, is used to express action and time, it becomes “special customary truth,” and when the word “dabba دابة,” which means moving, is used for all four-legged animals, it becomes “general customary truth.”

Therefore, if the word is used in one of the above expression styles, it is called truth, if not, it is called metaphor. For example, the use of the word “lion” in language, referring to a predatory animal, is the truth. Salat/pray word in the religious language is the truth. The word “f’il,” meaning “verb” in Arabic grammar, denotes the truth. However, the use of the same words beyond these meanings is metaphorical.

The speaker depends on a number of rules such as fluency and eloquence when choosing the words he will use. He should also know the relationship between “indicators”. If the speaker knows his “knowledge of rhetoric” he does not choose the wrong word. Therefore, he knows that using the word with the first meaning that comes to mind is truth, and using it out of context is a metaphor.

Abdulkahir did not keep the metaphor issue limited to a definition but rather tried proving his claims in the field of practice. He has analyzed the relationship between the original and secondary meaning (the new meaning of the word after its metaphorical use) and has emphasized that the mandatory “relevance”/relationship between words and meanings should be looked into. He believes in linguistic truth because the realities depend on the states, appearances, temperament, and behavior of beings; that is, the word “hand” and the element that comes from the hand—that is, the blessing—will be achieved.

Thus, the relationship between the “hand,” which is the organ, and the “blessing,” which comes from the hand, will arise spontaneously. Therefore, the first “hand” is “truth” in the sense of organ, according to its relevance. The second “hand”—that is, meaning blessing, is a metaphor. Thus, the above consideration should be considered in every metaphorical use.

Accordingly, the connection/interest between the original and secondary meaning that it acquires should be consistent and logical and not random.

However, to gain a better understanding, what is a metaphor? A metaphor is a figure of speech in which a word or phrase is applied to an object or action to which it is not literally applicable, with a “qareena mani’a” indicating that the original meaning is not meant. If there is a similarity between two meanings, it causes the speakers and writers to use words other than the real meaning. Thus, we can state that it is the reason for using metaphors.

Nevertheless, when a word goes beyond the limits of its meaning due to “physical proximity,” it is called “Metonymy.” If one word is used interchangeably with the assertion that the words used interchangeably are the same, this art that goes beyond similarity is called “istiara/metaphor”.

There are none of these in the term “trope.” The word used in its original meaning has a hidden meaning that it is used for in these sentences. However, the motivation that prompts

the speaker to use the word in this composition is the secret meaning they hide behind the “truth meaning”—the sentence that was written for it to serve as a cover that conceals the secret purpose.

*Majaz* is an Arabic metaphor, which is a type of speech that speakers and writers use frequently in daily conversation and writing that decorates their speech, and it affects the listeners.

## Giriş

İnsanoğlu meramını anlatma bakımından yeryüzündeki diğer canlılardan ayrılmaktadır. İslam inancına göre duygu ve düşüncelerini ifade edebilme melekesi olan “beyân” insana bizzat Allah (c.c) tarafından öğretilmiştir. Bir nevi ifade tarzı anlamına gelen “beyân” birtakım kural ve kaidelere bağlı kalınarak sözlü ve yazılı olarak amacımızı farklı metotlarla dile getirme kaide ve kurallarının bütününe verilen isimdir. Konuşanın veya yazanın meramını çeşitli yollarla anlatması mümkündür. Kişi sözcükleri ister hakikî anlamıyla, isterse teşbih ve istiâre vb. gibi mecâzî anlamlarıyla kullanabilir. Beyân ilmi bu durumlarda muhâtabın durumuna göre, lafzın manaya delâletinin açık oluşuna göre, hakikî veya mecâzî kullanımdan birini seçmeye olanak sağlar.

Seçilen lafzın anlama delâleti doğrudan ise, buna hakikat, değilse mecâz denir. Lafızla delâlet ettiği anlam arasında ilişki dolaylı olduğundan mecâzî kullanımda lafzın delâleti anlaşılır olmalıdır. Son derece açık bir üslup tercih edildiğinde belâğatin yok olacağını unutmamak gerekir. Zira pek çok söz sanatının ortaya çıkmasında ifadelerin biraz kapalı (müphem) kalmasının doğrudan rol oynadığı da hatırdta tutulmalıdır.<sup>1</sup>

## 1. Hakikat-Mecâz Açısından Edebi Üslup

Türkçemizde eda, tarz, anlatı hatta biçim gibi kelimelerle ifade edilen üslup,<sup>2</sup> modern Arapçada “الأسلوب” veya “الأسلوبية”<sup>3</sup> kelimeleri ile ifade edilmektedir. Batı kökenlidir ve “kalem” anlamına gelen Latince “stylus” kökünden türetilmiştir. Zamanla “style” olarak ifadesini bulan terim ile “insanın kendini yazıyla dile getirme biçimi”<sup>4</sup> kastedilmektedir. “el-Uslûbiyye: الأسلوبية” Türkçedeki biçembilim veya üslupbilim terimlerinin Arapçadaki karşılığı olarak kullanılmaktadır.<sup>5</sup>

Belâgat biliminde üslup, düşünce ve duygularımızı seçtiğimiz kelimedenden onları cümle içerisinde kurgulamaya, cümle içerisinde farklı vurgu ve tonlamayla kullanmaya kadar her türlü edebi faaliyet için kullanılan teknik bir terimdir.<sup>6</sup>

Üslubun ortaya çıkmasını sağlayan en önemli hareket noktası estetik kaygısıdır. Yazılı veya sözlü hangi üslup türü olursa olsun asıl olan estetik olduğuna göre tasvirlerdeki incelik, olaylar arasındaki benzeşme, somutu soyut, soyutu somut olarak hayal etme ve niteleme üslubun en önemli vasfıdır.<sup>7</sup>

Edebi üslup ise edip ve şairlerin nesir ve şiirde kullandıkları üsluptur. Güzellik, bu üslubun en açık ve en bariz vasıflarındandır. Bunun yanı sıra manevi şeyleri maddi, maddi şeyleri de manevi şekilde sunması da güzelliğine güzellik katmaktadır.<sup>8</sup>

1 Geniş bilgi için bkz. M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belagat*, (İstanbul: 3F Yayınevi, 5. Baskı, 2007) 17, 103 vd.

2 Alim Kahraman, “Üslup”, *DİA*, (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2012), 42/ 387-388.

3 Muhammed Abdulmuttalib, *el-Belağ ve 'l-Üslûbiyye*, (Beirut: Mektebetü Lübnân Nâşirün, 1994).

4 İsmail Durmuş, “Belagat”, *DİA*, (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2012), 42/ 383-385.

5 Mecma' u'l-luğati'l-Arabîyye, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, (Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 4. Baskı, 2004), 441; Emrullah İşler ve İbrahim Özay, *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*, (Ankara: Fezr Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2010), 1126.

6 Kahraman, “Üslup”, 387.

7 Abdulmuttalib, *el-Belağ ve 'l-Üslûbiyye*, 65.

8 Nusrettin Boilelli, *Belagat Beyan Meâni Bedi' İlimleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 2011), 31; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ali el-Cârim ve Mustafâ Emîn, *el-Belağatü'l-Vâdha*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts), 11-13.

## 2. Hakikat ve Mecâz

Dış dünyada algıladığımız nesnelere önce zihnimizde tasavvur eder, sonra her lafız bir nesneye denk gelecek şekilde sembolleştirip ifade ederiz. Buradan hareketle lafızlar ilk vaz'da tek başlarına var olmuş değerlerdir. Yani her lafız ilk etapta tabiatta karşılaştığımız bir nesneye delâlet etmesi için konulmuştur.

Bir lafzın aralarındaki bir ilgiden dolayı konulduğu anlamın dışında kullanılması mecâzdır. Yani söz konusu lafız, ilk vaz'daki anlamın dışında hakikî olmayan bir anlamda kullanılmaktadır. Buna karşın lafzın hakikî anlamıyla kullanılması mümkün olmakla birlikte, hakikî anlamın çağrıştırdığı lâzımî / yan anlamıyla kullanılması da “kinâye” diye ifade edilmiştir. Lafzın bunun dışında kullanılması ise hiçbir anlama delâlet etmediğinden “galat” kabul edilmiştir.<sup>9</sup>

Beyân ilmi “mecâzdr” desek hata etmiş olmayız. Beyânın güzelliği ancak istiâre, kinâye, temsil gibi ince ayrıntılara sahip mecâz türlerinde saklıdır. Bir terkipte ne kadar çok mecâz gerçekleşmişse, onun fesâhat ve belâgat yönü o denli şahane olur.

Hakikat ve mecâza ilişkin belâgat bilginlerinin iki türlü yaklaşımı vardır. Birinci yaklaşıma göre mecâz denilen olgu ne gündelik dilde ne de Kur'ân-ı Kerîm'de vardır. İkinci yaklaşım ise bunun tam tersini iddia etmekte ve “dilde olup biten her şey mecâzdr, hakikat diye bir şey yoktur” görüşünü savunmaktadır. Bu iki yaklaşım da hatalıdır. Dilde hakikati yadsımak “ifrat”, mecâzı yansımak ise tefrittir. Nitekim cesur bir adamı kastederek “رَأَيْتُ الْأَسَدَ: Aslanı gördüm”, görüldüğü gibi gündelik dilde mecâz yapmış oluruz. Dahası; “وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ: şehre sor”<sup>10</sup> “وَ الْخَيْضُ لُهُمَا جَنَاحُ الذَّلِّ”: Onlara tevazu kanatlarını indir”<sup>11</sup> ayetlerinde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'de şüpheye mahal bırakmayacak şekilde mecâz vardır. Dilde mecâz olduğuna göre bunun bir sonucu olarak hakikat de olmalıdır. Çünkü bir şeyin hakikati olmadan o şeyin mecâzı iddia edilemez.<sup>12</sup> Bunun bir sonucu olarak gerek Arap dilinde gerekse Kur'ân-ı Kerîm'de hem “hakikat” hem de “mecâz” vardır.

Bir kelimeyi hakikat veya mecâz diye ayırmanın yegâne yolu kelimeyi bir terkip veya cümlede kullanmaktan geçer. Başka bir ifadeyle bir cümleye dâhil olmayan lafız her zaman hakikî anlamı çağrıştırmaktadır. Lafızları bir araya getiren mütekellim yani konuşandır. Konuşan, lafızları ister herkesin bildiği anlamıyla isterse yeni anlamıyla yani mecâzen kullanır. Çünkü kelimenin “hakikat” veya “mecâz” diye nitelenebilmesinin ön şartı cümle içerisinde kullanılmasıdır.<sup>13</sup>

9 Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belagat*, 1,7,103 vd.

10 Yûsuf, 12/82.

11 el-İsrâ', 17/24.

12 Üçüncü Hâlin İmkânsızlığı için bkz. Ekrem Sefa Gül, “Klasik Mantık Açısından Çok Değerli ve Bulanık Mantık Sistemleri”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, Aralık, 2018, 5/ 631.

13 Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, el-Bâbertî, *Şerhu'l-Telhîs*, thk. Muhammed Mustafâ Ramadân Sufiyye, (Trablus: el-Münşee'tü'l-Âmme li'n-Neşr ve'l-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1983), 556-537; Semîr Ahmed Ma'lûf, *Hayeyiyetü'l-Luğa beyne'l-Hakikati ve'l-Mecâz*, (b.y.: Menşûrâtü'l-İttihâdî'l-'Arab, 1996), 69.

Konuşanın dilediği lafzı seçmesi tamamen kayıtsız değildir. Bu, adına fesâhat<sup>14</sup> ve belâgat<sup>15</sup> denen birtakım kurallara bağlıdır. Bunlara ilaveten “*delâlet ilmi*”<sup>16</sup> denen gösterge ile gösterilen şey arasındaki ilişkiyi de bilmek gerekir.<sup>17</sup> Öyleyse lafzı ilk vaz’daki<sup>18</sup> anlamında kullanmak hakikat, bunun dışında kullanmak mecâzdir.

Usulcüler lafızların delâletini önce delâletü’l-mantûk ve delâletü’l-mefhûm diye ikiye ayırmışlar, sonra da delâletü’l-mantûk’u kendi içinde üçe ayırmışlardır. Buna göre lafız manaya üç şekilde delâlet etmektedir. Bu delâlet türleri lafzın ilk vaz’daki anlamı göz önüne alınarak yapılan bir değerlendirme olup, lafzın sonradan kazandığı mecâzi delâlet bunun dışında bırakılmıştır.<sup>19</sup>

**a. ed-Delâletü’l-Mutâbaka:** Lafız kendisini var eden mananın eksik veya fazla olmadan tamamına delâlet ediyorsa buna “*delâlet-i mutâbaka*” denir. “*Ev*” kelimesinin evi meydana getiren şeylerin tamamına delâlet etmesi bu türe örnektir.<sup>20</sup> Delâlet-i mutâbaka konusu lafzın hakikî anlamda kullanılması anlamına geldiğinden doğrudan beyân ilminin ilgi alanına girmez.

**b. Delâletü’t-Tedammun:** Lafız kendisini var eden mananın tamamına değil de bir bölümüne veya cüz’üne delâlet ediyorsa buna “*delâlet-i tedammun*” denir. “*Ev*” kelimesinin evi meydana getiren duvar, tavan, giriş vb. şeyleri de akla getirmesi bu türe misal olarak verilebilir.<sup>21</sup>

**c. Delâletü’l-İltizâm:** Lüzumluluk / zorunluluk delâleti anlamında kullanılan bu terimle lafzın genel manasından ayrı düşünülmesi mümkün olmayan zorunlu bir anlam ilişkisi kastedilmektedir. “*Delâlet-i iltizâm*” adı verilen bu delâlet türü ile “*tavan*” kelimesini kullanmakla tavanı ayakta tutan duvarın varlığını zorunlu olarak idrak etmemiz bu tür delâletin yani delâlet-i iltizâmın bir sonucudur.<sup>22</sup>

14 Fesahat: Sözlükte “hava vb. açık ve berrak olması, sütün yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf ve halis olması” mânalarına gelir. Bundan hareketle sözün kusurlardan arınmış olmasına fesahat denir. Bu vasıflara haiz söze veya onu söyleyene de fasih denilmiştir. Fesahat önceleri belâgat, beyân ve berâat kelimeleriyle eş anlamlı olarak “güzel ve etkili söz” mânasında kullanılmıştır. Daha sonraları lafız güzelliğine fesahat, mâna güzelliğine belâgat, berâat ve beyân denilmeye başlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çuhadar, “Fesahat”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 7/ 423-424.

15 Belâgat: sözlükte “sözün fasih ve açık seçik olması” anlamına gelen mastardır. Belâgat insanda doğuştan var olan bir melekedir. Meleke olarak belâgat, sözün, fasih olmakla beraber yer ve zamana da uygun olmasıdır. Diğer bir söyleyişle bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir. Geniş bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 380-383; Tahsin Yazıcı, *DİA*, (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 1992), 5/ 383-384; Kazım Yetiş, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 384-387.

16 Delâlet: Sözlükte “yol gösterme, kılavuzluk etme” anlamına gelen delâlet kelimesi dil ve edebiyat, mantık, cedel, fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müştereken kullanılan bir kavramdır. Geniş bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, “Delalet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 119.

17 Kadir Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 11-16.

18 Vaz’: Lafzın kendinde var olan anlamı göstermesi için tayin edilmesi veya lafızların bir mânaya karşılık belirlenmesidir. Geniş bilgi için bkz. Abdulmüteâl es-Saîdî, *Buğyetü’l-İdâh li Telhisi’l-Miftâh fi Ulûmi’l-Belâğa*, (ys., Mektebetü’l-Âdâb, Cemâmîz, ts.), 3/ 85; Şükran Fazlıoğlu, “Vaz”, *DİA*, (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2012), 42/ 576-578.

19 Abdulcelil Menkûd, *İlmu’d-delâle Usûluhû ve Delâilühü fi’t-Türâsi’l-‘Arabî*, (b.y.: İttihâd Küttâbi’l-‘Arab, ts.), 103.

20 Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, 58.

21 Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, 58.

22 Detaylı bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, “Delalet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 119-122; Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, 58.

Hakikat ve mecâz cümlelerin ayrılmaz bir niteliğidir. Sözlük anlamında kullanılan kelime “*luğavî hakikat*” diye adlandırılırken, sözlük anlamının hilâfına kullanılan “*luğavî mecâz*” diye adlandırılır.<sup>23</sup>

el-Câhız (ö. 255/869) hakikati “*lafzın asıl konulduğu anlamda kullanılması*”, mecâzı ise “*lafzın bir alâkadan dolayı konulduğu anlamın dışında hakikî anlamın kast edilmesine engel bir karine ile birlikte kullanılması*”<sup>24</sup> olarak görür. İbn Cinnî (ö. 392/1002) hakikati “*dilde asıl vaz’ı üzerine kullanımı kesinleşen şeydir*”<sup>25</sup> diye tanımlarken; İbn Fâris (ö. 395/1004) “*istiâre ve temsil(i istiâre) olmayan, takdim ve tehir de bulunmayan, olması gereken yere konulan kelimedir*”<sup>26</sup> diye tanımlamıştır.<sup>27</sup>

Müteahhirun dönemi dil ve belâgat bilginlerinden es-Sekkâkî (ö. 626/1229) hakikati “*vaz’da tevile gidilmeden konulduğu yerde (ki anlamında) kullanılan kelimedir*” diye tanımlamış, mecâzı ise “*ilk anlamı ile kullanıldığı yeni anlam arasında bir ilişkinin varlığı göz önünde bulundurulurken kullanılan kelimedir*” diye tanımlamıştır.<sup>28</sup>

Birinden adını vererek bir şey istediğimizde, istediğimiz şey hemen anlaşılıyor ve isteğimiz yerine getiriliyorsa, bu lafız hakikî anlamında kullanılmıştır. Mesela muhâtabımıza “*أعطني الكرسي: bana sandalyeyi ver*” dediğimizde, bu cümledeki “sandalye” lafzı adlandırılan şeyi yani sandalyeyi göstermektedir. Çünkü sandalyeye delâlet eden “el-kursî: الكرسي” lafzı, gösteren yani ed-dâll; sandalye adındaki varlık da gösterilen yani el-medlûldür. Bu cümle sadece bir anlamı göstermektedir. Konuşanın aklındaki şeyin aynısını muhâtaba ileten ve başka hiçbir ekstra anlam ifade etmeyen lafız-anlam uyuşmasına “*hakikat*” denir.<sup>29</sup>

Lafzın belirli bir anlamı göstermesini sağlayan dil bilginleri ise lafız luğavî hakikattir. Lafzı vaz’ eden Şâri’ ise lafız şer’î hakikattir. Lafzı belirli bir sanat erbabında konulmuşsa örfî hakikattir. Lafzı koyan bilinmiyorsa sadece “hakikat” olarak bilinir. Buna göre “*aslan: أسد*” bildiğimiz yırtıcı hayvan için kullanıldığında “*luğavî hakikat*” olur. “*Salat: صلاة*” beş vakit kılınan namaz için kullanıldığında “*şer’î hakikat*” olur. Buna karşın yapmak, etmek vb. anlama gelen “fiil: فعل” nahiv ilmindeki eylem+zamanı ifade etmek için kullanılıyorsa “*özel örfî hakikat*” olurken; debelenen, kıpırdayan anlamındaki “*dâbbe: دابّة*” lafzı tüm dört ayaklı hayvanlar için kullanıldığında “*genel örfî hakikat*” olur.<sup>30</sup>

23 Abduh Abdulaziz Kalkile, *el-Belâğatü'l-İstulâhiyye*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Baskı, 1992), 60.

24 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdusselâm Hârûn, (Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1966), 5/ 27-28.

25 Ebu'l-Feth 'Osmân İbn Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Baskı, ts.), 2/ 444.

26 Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu'cemü Makâyisi'l-Luğa*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn, (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1999), 197.

27 Abdulaziz Atîk, *fi'l-Belâğati'l-Arabîyye İlmi'l-Beyân*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabîyye, 1985), 136.

28 Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Ekrem Osmân Yûsuf, (Bağdat: Matba'atü Dâru'r-Risâle, 1982), 358-359.

29 Lafızların tasnifi için bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 359.

30 Ebu Alî, Muhammed Berakât Hamdî, *el-Belâğatü'l-'Arabîyye fî Dav'i Menhec Müttekâmil*, (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1991), 25-26.



O halde lafzın yukarıda değindiğimiz delâlet türlerinin birinde kullanılması hakikat, bu delâlet türlerinin dışında kullanılması mecâzdır. Bir başka deyişle hakikat lafzın vaz' edildiği anlamda, mecâz ise çeşitli nedenlerle bu anlamın haricinde kullanılmasıdır. Mesela yurtcu hayvan olan aslanın gündelik dildeki anlamında, "salât" namazın din dilindeki anlamında, "fiil" kelimesinin nahivcilerin dilindeki anlamda kullanılması hakikattir. Aynı lafızların bu anlamların dışında kullanılmaları ise mecâzdır.

"*Mecâz*" kavramının isim babası, kaynakların tespitine göre "*Mecâzü'l-Kur'ân*" adlı eseriyle Ebû Ubeyde (ö. 209/824) Ma'mer b. el-Müsennâ'dır. Ancak Ebû Ubeyde "*mecâz*" ile anlamı kapalı kelimeleri açıklamak için kullanan "eş anlamlı" sözcükleri kastetmiştir.<sup>31</sup> Hakikat ve mecâz konusuna ayrı bir açıdan bakan bir diğer bilgin İbn Kuteybe (ö. 276/889) ed-Dîneverî'dir. O, mecâzî inkâr edenlere karşı reddiye yazmıştır. İbn Reşîk'ten alıntılanarak İbn Kuteybe'nin bu hususa şunları söylediğini öğreniyoruz. "*Eğer denildiği gibi mecâz yalan söylemek olsaydı, konuşmalarımızın çoğu batıl olurdu. Biz bakla bitti, ağaç uzadı, meyve olgunlaştı, dağ dikildi (ayağa kalktı), fiyatlar ucuzladı...deriz*" diyerek mecâza yöneltilen eleştirilere karşı çıkmıştır. Ona göre mecâz gündelik dilde yadsınamayacak bir gerçektir. Mecâzî inkâr edenlere, yukarıdaki fiillerin neye isnat edildiğinin sorulmasını istemektedir. Mecâza karşı çıkanların verecekleri cevaplar mecâzî teyit etmekten öteye gitmeyecektir.<sup>32</sup>

Mecâzın bir nakil yani "taşma" yönü olduğuna dikkat çeken ilk belâgat bilgini İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002). O, lafzın ilk adlandırmadaki yalın / hakikî anlamından, mecâzın tâlî / yan anlamına doğru bir nakil olması gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda İbn Cinnî "hakikat"i lafzı asıl vaz'daki anlamında, yani başka bir anlama taşımadan olduğu gibi kullanmak, "mecâz"ı "bunun zıddı" yani lafzı başka anlama taşıyarak kullanmak olarak görür.<sup>33</sup>

Abdulkâhîr el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)) ise hakikati "*başkasına isnâd edilmeyen ve vaz edenin vaz'ında vukû' bulan şeyin kastedildiği her bir kelimedir*" diye tanımlanmıştır. el-Cürcânî hakikati tanımlamak için tâ ilk vaz'a kadar gitmekte ve kelimenin ilk adlandırmadaki anlamda kullanılmasını "hakikat" olarak görmektedir. Mecâzî ise "*aralarındaki bir mülâhazadan dolayı birincinin (hakikat) ikincinin yerine (mecâz) kullanıldığı ve vaz'da vukû' bulan (anlam)dan başka bir şeyin kastedildiği kelimedir*" diye tanımlamaktadır.<sup>34</sup> el-Cürcânî'nin bu yaklaşıma göre hakikat, kelimenin ilk isimlendirmedeki anlamda kullanılmasıdır. Bunun dışındaki her kullanım ise mecâz kabul edilmelidir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak ilk vaz'daki anlamın dışında kullanıldıkları için "şer'î hakikat", "özel örfî hakikat" ve "genel örfî hakikat"teki lafızlar luğavî mecâz sayılmalıdır. el-Cürcânî'nin işaret ettiği bir diğer mecâz türü de "aklî" mecâzdır. O "başkasına isnâd edilmeyen" kaydıyla aklî mecâzın kelimedeki veya terkipte değil, isnâdda meydana geldiği vurgulamıştır.

31 Ebû Ubeyde Ma'mar b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381h), 2/ 56-57.

32 Ebû Alî el-Hasen İbn Raşîk el-Kayravânî el-Ezdî, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (b.y.: Dâru'l-Cil, 5. Baskı, 1981), 1/ 266.

33 el-Mevsîlî, *el-Hasâis*, 1/444..

34 Abdulkâhîr b. Abdurrahmân el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa fi İlmi'l-Beyân*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 247-249.

es-Sekkâkî (ö. 626/1229) hakikati “**vaz’ edildiği anlamda kullanılan**”, mecâzı da “**vaz’ın dışında kullanılan**” lafız olarak ele almıştır.<sup>35</sup>

Hakikat ve mecâz kavramlarını daha geniş anlamıyla yorumlayan Ziyâuddîn İbnü’l-Esîr (ö. 637/1239)’dir. O, hakikati “**konulduğu aslî anlama delâlet eden lafız**”, mecâzı da “**dilde vaz’ edildiği asıl anlamın dışında başka bir şeyin kastedildiği lafız**”<sup>36</sup> diye tanımlamıştır. Ona göre tüm varlıklar diğerlerinden ayrılabilmek için isimlere ihtiyaç duyarlar. İsimlendirilen şeyi yani müsemâyı gösteren lafız, onun hakikî anlamına delâlet eder. Mesela “شمس :güneş” deyip bununla bildiğimiz ısı ve ışık yayan yıldız kastetmiş olsak, bu lafız ‘güneş’ için “**hakikat**” olur. Zira “شمس :güneş” bu yıldız için konulmuştur. Biz “güneş”i parlak yüzlü bir kişi için kullanırsak, mecâz yapmış oluruz.<sup>37</sup>

İbnü’l-Esîr “**güneş**” ve “**deniz**” lafızlarının iki ayrı “**delâleti**” olduğu iddiasındadır. Birincisi hakikîdir, diğeri de mecâzîdir. Ancak hakikat-mecâza ilişkin hakikî lafzın anlama delâleti ile mecâzî lafzın anlama delâleti farklıdır. Nitekim “**Güneş**” kelimesi aynı oranda hem bilinen yıldızla hem de parlak yüzlü birine delâlet etmez. Aksi halde bu yaklaşım beraberinde “müşterek lafız” problemini getirir.

Müşterek lafız, herhangi bir karine olmadan mutlak olarak kullanılan ve farklı iki anlamın kastedildiği lafızdır. Mesela güneş dediğimizde aklımıza yıldız, deniz dediğimizde ise akıllara büyük su birikintisi gelmektedir. Bildiğimiz bu anlamın dışındaki her farklı anlam ya yan anlam veya izâfî anlamdır. Çünkü bu lafızlar ilk vaz’da güneşi ve denizi göstermesi için vaz’ edilmiştir. Bunların parlak veya cömert birini ifade etmesi lafzın özünde yani ilk vaz’da olmayan ârizî bir vasıftır.

Çoğunlukla hatip ve şairler hakikî anlamda kullanılan lafızları mecâza taşıyarak anlam genişlemesine sebep olurlar. Hz. Peygamberin (sav) Huneyn Gazvesi’nin hemen başlarındaki gerilimi kastederek “الآن حَمِي الوَطَيْسِ: Şimdi tandır ısındı” rivâyeti bunun tipik örneğidir. “الوطيسُ” kelimesi ilk adlandırmada “**saç/tandır**” için konulmuştur. O halde ilk adlandırmada tandıra delâlet eden “الوطيسُ” lafzına, mecâz kullanımı sayesinde “istiâre/eğretileme” yapılarak yeni bir anlam kazandırılmıştır.<sup>38</sup>

İbnü’l-Esîr “**Her mecâzın bir hakikati vardır. Çünkü mecâz, hakikî anlamdan nakledildikten sonra mecâz olmuştur. Mecâz (ism-i mekân) nakledilen yer**”dir<sup>39</sup> diyerek hakikatin nasıl mecâza dönüştüğüne dikkat çekmiştir. Yani her mecâz içinde bir hakikati barındırmaktadır. Fakat hakikatin mecâzî olması bir zorunluluk değildir.

Mecâz: “جَارَ - يَجُورُ câze-yecûzu” filinden türetilen ismi zaman, ismi mekân ve mimli mastardır. Anlamı (bulduğu yerden) karşıya geçmek, birini bir şeyi karşıya geçirmek demektir.

35 el-Hatîb Celeleddîn b. Muhammed el-Kazvînî, *et-Telhîs fî ‘Ulûmî’l-Belâğa*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), 328-329.

36 İbnü’l-Esîr Ebu’l-Feth Dıyâ’üddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meselü’s-Sâir fî Edebi’l-Kâtibi ve’s-Şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâna, (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 84.

37 Atîk, *İlmü’l-Beyân*, 139.

38 Atîk, *İlmü’l-Beyân*, 141.

39 İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, 2/77, 78, 89.

Hakikî anlamında kullanılmayan lafza “mecâz” denmesinin nedeni, lafzın asıl anlamının dışına taşmasıdır.<sup>40</sup> Buradan hareketle mecâz kavramında zaman içerisinde sözlük anlamından terim anlamına doğru bir evrilme olmuştur, denebilir.

Abdulkâhîr el-Cürcânî “*Delâilü'l-i'câz*” adlı eserinde “*Bu konuda kelam etmek uzar gider. Bunun doğrusunu başka bir yerde zikrettim. Burada en meşhur ve en açık olanını zikretmekle yetineceğim. Mecâz adı ve şöhreti iki şeyden dolaydır. Bunlar istiâre ve temsildir. Temsil ancak istiâre tanımına uygun düşerse mecâz olur*”<sup>41</sup> diyerek açıkça istiâre ve temsil sanatlarında lafız konulduğu anlamın dışına taşıdığı / taşındığı için “mecâz” (taşınma) adının öne çıktığını vurgulamaktadır.

Abdulkâhîr el-Cürcânî, mecâz meselesini sadece tanımla sınırlı tutmamış; iddialarını uygulama alanında ispat etmeye de çalışmıştır. O, asıl anlam ile fer’î anlam (lafzın mecâzen kullanımı sonrası anlam genişlemesiyle kazandığı yeni anlam) arasındaki ilişkiyi tahlil etmiş ve lafızla anlam arasındaki zorunlu “alâka” / ilintiye bakılması gerektiğini vurgulamıştır. Luğavî gerçekler varlıkların durumlarına, dış görünüşlerine, mizaç ve davranış tarzına bağlı olduklarından “el” lafzı ile elden sâdır olan şeye yani nimete ulaşılacağını belirtmiştir.<sup>42</sup>

Böylece organ olan “el” ile elden sâdır olan “nimet” arasındaki ilişki kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu alâkaya göre birinci “el” organ anlamında hakikattir. İkinci “el” yani nimet anlamındaki “el” ise mecâzdır. O halde her mecâzî kullanımda yukarıdaki ilgi göz önünde bulundurulmalıdır. Buna göre lafzın asıl anlamıyla sonradan kazandığı ikincil yan anlamı arasındaki bağ / ilgi, gelişi güzel değil tutarlı ve mantıklı olmalıdır.

Fahrüddîn er-Râzî, (ö. 606/1210) mecâzın luğavî tanımı ile ıstilahî tanımı arasındaki yakınlığına dikkat çekmiş ve Abdulkâhîr el-Cürcânî’nin “mecâz” tanımını olduğu gibi aktarmakla yetinmiştir.<sup>43</sup> Ancak mecâz es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ile kendini bulmuştur. O, mecâzı “hakikî anlamın kastedilmesine mâni olan bir karine ile beraber konulduğu anlamın dışında kullanılan kelimedir”<sup>44</sup> diye tanımlamıştır.

Son olarak İbn Manzûr, (ö. 711) kendisine kadar ulaşan mecâz tanımlarını harmanlamıştır. Mecâz جُرْتُ الطَّرِيقَ :yolu geçtim / kat ettim” demektir.<sup>45</sup> Buradan mecâzın “geçilen / kat edilen yol” anlamına geldiği anlaşılacaktır. Kısaca lafzı hakikî anlamıyla kullanmayarak mecâz yapan kişi uzunca konuşup meramını anlatmak yerine yolu kısaltarak kestirmeden ifade etme olanağı bulunmaktadır.

Hakikat-mecâz ayırımına karşın çıkan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi âlimler de olmuştur. Ona göre lafızları hakikat-mecâz diye taksim etme geleneği hicri ilk yüzyılın sonlarına doğru

40 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 1/ 253; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mekram İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, thk. İbrâhîm el-Yâzîci ve diğerkleri, (Beirut: Dâru Sâdir, 3. Baskı, ts.), 5/326; el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 278.

41 Abdulkâhîr b. Abdurrahmân el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye ve Fâyiz ed-Dâye, (Dimaşk: Dâru'l-Fikir Âfak Marife Mütaceddide, 2007), 110.

42 el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 278.

43 Fahrüddîn Muhammed b. Umar b. El-Huseyn er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beirut: Dâr'u Sâdir, 2009), 91-92.

44 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 589.

45 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/326.

kendini göstermeye başlayan ve hicri dördüncü yüzyılda kendini iyice belli eden sonradan çıkmış dilde aslı olmayan bir suni ayırımıdır.<sup>46</sup> İbn Teymiyye'nin lafızları hakikat-mecâz diye ayırmayı yanlış bulan yaklaşımını, Şevkî Dayf gibi kimi modern dönem araştırmacıları eleştirmiştir.<sup>47</sup>

Bu veriler ışığında “mecâz”ın sözcük anlamıyla terim anlamı arasında çok güçlü bir bağ olduğu âşikardır. Belâgat bilginlerinin mecâz tanımları oldukça birbirine yakındır. Mecâz bir yerden diğerine geçmek, bir yerden diğerine adım atmak” anlamında ele alınırsa, sözcük anlamı ile terim anlamı arasındaki yakın ilişki ortaya çıkmış olur. Nasıl ki insan yolu katederek bir yerden diğer tarafa geçiyorsa; kelime mecâzî esnek kullanımı ile ilk vaz'daki hakikî anlamından diğerine yani mecâzî anlama geçmektedir. Böylece mecâz sayesinde lafız ilk vaz'daki hakikî anlamından tâlî / yan anlama doğru kaymakta ve delâletinde bir aşınma meydana gelmektedir. O halde “*mecâz, lafzın ilk vaz'da olmayan yeni bir anlama delâlet etmesini sağlamaktır veya lafza ilk vaz'da yüklenmeyen anlamı yüklemektir*” diyebiliriz.

Bu tanımı şöyle temellendirmek mümkündür. Lafız, mecâzî kullanımı sayesinde ilk vaz'ın sınırlarını aşmış ve ilk vaz'daki anlam aynı kalarak karine ve durumların delâletiyle yeni bir kullanım alanına doğru kaymıştır, genişlemiştir. Böylece aynı lafız ilk vaz'ı itibariyle bir “hakikî” anlama, kullanımı itibariyle de bir “mecâzî” anlama sahip olmuştur. Ancak bu iki anlam (hakikî anlam-mecâzî anlam) arasındaki bağlantı, gelişigüzel değil, bir ilgi (alâka) sayesinde.

Mecâz, mananın açığa çıkmasını ve muhâtabın zihninde yer etmesini sağlar. Bundan dolayı insanoğlunun sıklıkla başvurduğu en iyi beyân yöntemlerinden biridir. Zira mecâzî anlatım dinleyicide hakikatin bırakmadığı etkiyi bırakmaktadır.<sup>48</sup>

Beyân bilginleri mecâzî iki ayırmışlardır. Bunlar somut ve soyut mecâzlardır.

## 2.1. Mecâz-ı Aklî (Soyut Mecâz)

Bu mecâz türünü Abdulkâhir el-Cürcânî “*mecâz-ı hükmî*” diye adlandırmaktadır. O, bu ibareyle isnatta meydana gelen bir mecâzî kastetmektedir. Mesela “(senin) gündüzün oruçlu, gecen ayakta (ibadetle geçsin): تَهَارَكُ صَائِمٌ وَلَيْلًا قَائِمٌ” cümlelerindeki “صائم: oruçlu” ve “قائم: ayakta” lafızlarında herhangi bir mecâz yoktur. Çünkü her ikisi de lafzın ilk vaz'da delâlet ettiği anlamda kullanılmıştır. Ancak mecâz bu iki lafzın isim cümlesinde “النهار gündüz” ve “الليل gece” kelimelerine haber (yüklem) yapılmasındadır. Çünkü gündüzün oruçlu olmasının ve gecenin de ayakta olmasının kabulü aklen mümkün değildir. Bundan dolayı “*aklî mecâz*”, öznde değil de hükümde, yani mahkûm'un (yüklem) hakikî olmayan mahkûm aleyh'e (özne) isnadında olduğu için de “*hükmî*” mecâz diye adlandırılmıştır. O halde “*mecâz-ı aklî*”, bir şeyi kendine ait olmayan başka bir şeye isnad etmektir. Söz konusu işlem hükümde gerçekleştiğinden

46 Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm İbn Teymiyye el-Harânî, *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, (b.y.: el-Mektebû'l-İslâmî, 1996), 73-86.

47 Bkz. Şevkî Dayf, *el-Belağatü Tetavvur ve Târih*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 9. Baskı, ts.), 56

48 Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevahiru'l-Belâğa*, thk: Yûsuf es-Samu'elî, (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 249

“*mecâz-ı hükmî*” denir. Ayrıca isnâdın konusu olduğundan da “*isnâd-ı mecâzî*” denir. Bu mecâz türü sadece cümle kurulumunda yani yüklemde görülür. Cümleden bağımsız bir kelime tek başına “*aklî*” veya “*hükmî*” mecâz diye nitelenemez.<sup>49</sup>

## 2.2. Mecâz-ı Luğavî (Dilsel Mecâz)

Lafızların ilk vaz’deki luğavî hakikatlerinden soyutlanıp, aralarında yakınlıktan dolayı başka anlam veya anlamlara taşınması işlemidir. “*Mecâz-ı luğavî*” denmesinin nedeni kelimelerin hakikî anlamından alınıp mecâza hamledilmesinde birinci derecede lafızların rol oynamasıdır. Bu mecâz türü hem müfred (tek kelime) olarak hem de cümlede görülür.<sup>50</sup>

Mecâz-ı luğavî de kendi içerisinde ikiye ayrılır.

a. Hakikî anlamla mecâzî anlam arasındaki ilişkinin müşâbehet (benzerlik) olduğu mecâz türüdür ki buna “*mecâz-ı istiârî*”, bilindik adıyla “*istiâre*” denir.

b. Aralarındaki ilişkinin müşâbehet (benzerlik) olmadığı bir mecâz türüdür. Aralarındaki ilişki benzerlik olmadığından ve ayrıca sayılamayacak kadar çok olduğundan bu mecâz türüne “*kayit altına alınamamış, salverilmiş*” anlamında “*mecâz-ı mürsel*” denir.<sup>51</sup>

Mecâz-ı mürselde lafzın konulduğu anlam ile kullanıldığı anlam arasında istiâredeki gibi bir benzerlik ilişkisi yoktur. Bu ilişkiye “*alâka*” (ilgi) denir. Mecâz-ı mürselde alâka iç-dış, alt-üst, ön-arka, sağ-sol vb. kimilerine göre sayıları yirmiden fazla olan mülâsebet (yakınlık) ilişkisidir.

“Hakikat” yeri geldiğinde hem beyân hem de belâgattir. Konuşmada lafızların hakikî veya mecâzî anlamda mı kullanılacağını mütekellim (konuşan) ile birlikte dinleyicinin (alıcı kitle) durumu belirler. ***Konuşma veya yazıda çok fazla mecâz kullanmanın konuşma ve yazıyı daha belîğ hale getireceğine dair bir düşünce doğru değildir. Kayıtsız şartsız mecâzın hakikatten daha belîğ olduğuna dair yaklaşım da doğru değildir. Doğrusu, mecâza yönelmenin koşulları oluşmuşsa; mecâzî kullanım hakikatten daha belîğdir.***<sup>52</sup> Şartlar oluşmuşsa, mecâz kullanımı fesâhat ve belâgat bakımından hakikatten daha üstündür. Mecâz sözün anlamını hayal etme ve muhâtabın zihninde canlandırma bakımından hakikatten hem daha daha etkili hem de daha belîğdir.<sup>53</sup>

Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse “زيد أسد: *Zeyd aslandır*” desek, bu sözden “زيد شجاع: *Zeyd cesurdur*” manası anlaşılır. Ancak tasavvur itibarıyla bu iki cümle arasında fark vardır. “زيد شجاع: *Zeyd cesurdur*” cümlesinde muhâtab sadece Zeyd’in cesaretini tasavvur etmektedir. Buna karşın; “زيد أسد: *Zeyd aslandır*” cümlesinde muhâtabın zihnine cesaret vasfına ilâveten aslanın resmi, şekli ve yırtıcılığı gibi daha pek çok imgeyi de nakşetmiş oluruz. Bu hiç kuşkusuz “زيد شجاع: *Zeyd cesurdur*” cümlesinden çok daha etkilidir.<sup>54</sup>

49 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 293-295 vd.; el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 247, 258-260.

50 Abdurrahmân b. Hasen Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, (Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/221.

51 Ebû Alî, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, 27.

52 Ebû Alî, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, 28.

53 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 87-89.

54 Atîk, *İlmü'l-Beyân*, 142.

Ancak genel yaklaşımını aksine İbnü'l-Esîr beklenen yarar gerçekleşecekse mecâz yerine hakikat kullanmanın daha iyi olacağı kanaatindedir. O “*sana hem hakikate hem de mecâza hamledebileceğin bir söz gelirse bak! Mecâza hamletmek anlama (ek) bir meziyet katmıyorsa onun sadece hakikate hamledilmesi gerekir. Çünkü hakikat asıldır mecâz ise fer’dir (onun bir şubesidir). Fer’e ancak bir fayda varsa itibar edilir. Bütün sözlerde durum böyledir. Şayet mecâzda hakikatin üzerine bir ziyade ve fayda olmayacaksa ona (mecâza) itibar edilmez*”<sup>55</sup> demektedir. Mecâz kelimâ süslemek, anlamı netleştirmek ve muhâtabın hayal ve tasavvur gücünü artırmak gibi birtakım ekstra yararlar sağlamayacaksa sırf sanat olsun diye mecâz yapmak doğru değildir. Özellikle muhâtabın durumu göz önüne alınmadan ağdalı bir mecâz kullanmanın yarardan çok zarar getireceği âşikârdır.

### 2.2.1. Mecâzî İfadeyi Hakikatten Daha Belîğ Hale Getirecek Amaçlar

1. Mütakellim anlamı alıcının zihnine yerleştirmek istiyor veya konuşulan şeyi somut bir hakikate yaklaştırmak gibi bir amaç güdüyorsa, bu hallerde mecâz kullanılması daha iyidir. Mesela birine etkileyici konuşmasından dolayı “*ağzından bal damlıyor*” denilir. Bu “*çok güzel konuşuyor*” cümlesinde olmayan “*tad*”ı bal gibi somut bir şeye yaklaştırmakta ve ifadeyi daha belîğ hale getirmektedir.

2. Manaya genişlik kazandırma çabası da mecâz kullanmaya sebebiyet verir. Örneğin ilmiyle meşhur birinin ilmine vurgu yapmak için “*bugün bizi bir deniz ziyaret etti: زارنا اليوم بحر*” dersek anlamı genişletmiş oluruz. İlim gibi soyut bir şeyi deniz gibi somut, devasa su kütleleriyle ifade etmek hiç kuşkusuz muhâtabın zihninde ilmin uçsuz bucaksız oluşuna ve deniz gibi her alanı kapsadığına dair yapmış olduğumuz bir göndermedir.

3. Gizli olanı açığa çıkarma çabası da mecâz kullanmayı gerekli kılan sebeplerden sayılmaktadır. Mesela edebiyat ve belâgatte birtakım meziyetleri ile öne çıkan birisi için “*Falanca beyânında el-Câhız’dır: فلان الجاحظ في بيانه*” demekle, kamuoyu tarafından az bilinen birini herkes tarafından bilinen, tanırılığını fazla tarihi bir şahsiyetle adını yan yana getirerek tanırılık sağlanmış olmaktadır. Zira el-Câhız, erbabınca belâgat ve fesâhatte zevk-i selim sahibi biri olarak bilinir.<sup>56</sup>

4. Son derece açık olan bir şeyi gizleme çabası da mecâz kullanmayı gerekli kılan hallerden olabilir. Âyân-beyân herkes tarafından bilinen bir şeyi mecâz yoluyla gizlemek de mecâz sanatının amaçlarındandır.<sup>57</sup>

55 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 89.

56 Ebû Alî, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, 28-29

57 Geniş bilgi için bkz. İbrâhîm İvad, *Münkiru'l-Mecâz fi'l-Kur'âni*, (Kahire: Mektebetü'z-Zehrâi's-Şark, 2000), 10; Ebû Alî, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, 28-30; İvad, *Münkiru'l-Mecâz fi'l-Kur'âni*, 11 vd.

Mecâz, aslî anlamın kastedilmediğini gösteren bir “karine-i mâni’ a”<sup>58</sup> (engelleyici ipucu) ile birlikte lafzın bir alâkadan dolayı konulduğu anlamın dışında kullanılması olduğuna göre aslî anlam ile kullanılan yeni anlam (mecâz) arasındaki alâka (ilgi) benzerlik olabilir. Bu ilgi benzerlik dışındaki başka bir şey de olabilir. Eğer alâka benzerlik ise bu mecâz türü istiâredir. Şayet alâka benzerlik dışındaki başka bir şey ise buna mecâz-ı mürsel denir.<sup>59</sup> Karine “lafzî” olabileceği gibi “half” de (durumdan anlaşılabilir) olabilir.

### 2.3. Mecâz-ı Müfred Mürsel

Vaz’î anlamın kastedilmesine mâni bir karine ile birlikte benzerlik dışındaki bir nedenden dolayı “*kasten*” aslî anlamının dışında kullanılan lafızdır. Sebebiyet alâkasıyla “el” kelimesinin “nimet/iyilik” için, “göz” kelimesinin de “casus” anlamında kullanılması bu duruma verilebilecek güzel örneklerdendir.<sup>60</sup> Dikkat edilecek olursa buradaki gerek “el” gerekse “göz” kelimesi bir terkip (cümle) içerisinde değil de tek başına gelmişlerdir. Söz konusu mecâzî kelime cümleden bağımsız tek başına kullanıldığı için de “müfred” olarak kayıtlanmıştır.

### 2.4. Mecâz-ı Müfred bi'l-İstiâre

Vaz’î anlamın kastedilmesine mâni bir karine ile birlikte lafzın kendisinden nakil yapıldığı anlam ile kullanıldığı anlam arasındaki ilginin benzerlik olduğu mecâzdır. Mesela cesur birini kastederek “*aslan*” denmesinde böyle bir “*mecâz*” vardır.<sup>61</sup> Aynı yukarıda olduğu gibi “mecâz” diye tanımlanan kelime terkipten soyutlanmıştır. Dolayısıyla cümlenin bir ögesi olmadığından “müfred” olarak kayıtlanmıştır.

### 2.5. Mecâz-ı Mürekkeb Mürsel

Cümlede görülen mecâz-ı mürseldir. Vaz’î anlamın kastedilmesine mâni bir karine ile birlikte aralarındaki müşâbehet dışındaki bir alâkadan dolayı kasten aslî anlamının dışında kullanılan cümledir.

a. İnşâ ifade eden cümlelerin haber veya haber ifade eden cümlelerin de inşâ ifade etmesi için kullanılması<sup>62</sup>. Başlıca sebepleri arasında;

1. Cümlesinin hayıflanma ve üzüntüyü dışa vurmak için kullanılması “mecâz-ı mürekkeb

58 Karine: Mütellimin lafzı vaz’ edildiği anlamın dışında kullandığını gösteren şeydir. Karinenin “mâni’ a” ile kayıtlanmasının sebebi kinayeyi dışarda bırakmaktır. Çünkü kinayede lafzın konulduğu anlamda kullanılmasına “mania” bir hal yoktur. Karine lafzi ve hâli diye ikiye ayrılır. Cümle kurulduğunda var olan ve telaffuz edilen bir şey ise karine lafzi, konuşanın durumu veya sözün bağlamından anlaşılıyorsa karine hâlidir. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 252.

59 Mecâz-ı mürsel ve alâkaları için bkz. Nusrettin Bolelli, *Belagat Beyân Meânî Bedî İlimleri Arap Edebiyatı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesin Yayınları, VI. Baskı, 2011), 144 vd.

60 el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 252.

61 el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 258; 273.

62 el-Haber: Belagat ilminde haber sözü söyleyen kişiye o söz doğrudur veya yanlıştır diyebileceğimiz cümleler için kullanılan teknik bir terimdir. Bkz. Nusrettin Bolelli, *Belagat Beyân Meânî Bedî İlimleri Arap Edebiyatı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesin Yayınları, VI. Baskı, 2011), 189.



mürsel”e dâhildir. Örnek:

بَانَ شَبَابِي فَعَزَّ مَطْلَبُهُ وَأَثْبَتَ نَيْبِي وَبَيَّنَّهُ نَسْبُهُ

“Gençliğim gitti, artık onu elde etmek güçtür. Onunla benim aramdaki nesep (soy-sop) koptu” beytinde alâkası sebebiyet, karinesi hâlliyyet olan bir mecâz-ı mürekkep vardır. Bu beyitte şair haber verme (ihbar) niyetinde değildir. Bilakis gençliğinin elden çıkıp gitmesinden dolayı duyduğu üzüntü ve kedere dikkat çekmek istemektedir.<sup>63</sup>

Şair bir başka beyitte yine çocukluk yıllarının geçip gittiğinden dem vurmaktadır.

دَهَبَ الصَّبَا وَتَوَلَّتْ الْأَيَّامُ فَعَلَى الصَّبَا وَعَلَى الزَّمَانِ سَلَامٌ

‘Çocukluk gitti, günler birbirini kovaladı. Artık çocukluğa ve (geçip giden) zamana selam olsun.’<sup>64</sup> Görüldüğü gibi şair bu beyitte haber verme (ihbar) niyetinde değildir. Aksine çocukluk ve buna bağlı yılların çabuk geçip gitmesinden duyduğu üzüntü ve hayıflanmayı dile getirmektedir.

2. Cümlelerin bir zayıflığı ortaya koymak için kullanılması. Mesela “يَا رَبِّ! إِنِّي لَا أَسْتَطِيعُ اصْطِبَارًا”: Ey Rabbim! Ben (artık) sabredemiyorum. (Ne olur) Beni bağışla, ey tevbeleri kabul eden!” cümlesinde böyle bir durum vardır. Bu duayı yapanın amacı durumu her şeyi bilen Allah’a (c.c) arz etmek değil, bilakis acizliğini dile getirmektir.

3. Cümlelerin bir sevinci dışı vurma için kullanılması. “كُتِبَ اسْمِي بَيْنَ النَّاجِحِينَ”: adım başarılı olanların arasına yazılmış” cümlesinde mütekellimin amacı başarılı olduğunu bilgisini muhâtaba iletmek değildir. Tam tersine başarmış olmanın verdiği sevinci dışarı vurma ve başarısını başkalarıyla paylaşma arzusudur.

4. Cümlelerin bir dua ve arzuyu ifade etmesi için kullanılması. “نَجَّحَ اللَّهُ مَقَاصِدَنَا”: Allah bizim maksadımızı muvaffak eylesin”, “أَيُّهَا الْوَطَنُ! لَكَ الْبَقَاءُ”: Ey Vatan! Sonsuza kadar yaşayasın” cümlesinde konuşanın amacı haber vermek değil, cümlelerin içeriğinin gerçekleşmesi için dua (dilek) ve yakarıştta bulunmaktır.

5. Cümlelerin itimatsızlık ifade etmesi için kullanılması. “هل آمنكم عليه إلا كما امنتمكم على أخيه”: Onun hakkında size ancak, daha önce kardeşi hakkında güvendiğim kadar güvenebilirim?”<sup>65</sup> âyetinde Hz. Yâkub, herhangi bir soru sorma niyetinde değildir. O’nun amacı kendisinden oğlu Bünyamin’i isteyen kardeşlerine güvensizliğini ve itimatsızlığını ifade etmektedir.<sup>66</sup>

b. Emir, nehiy ve istifhâm gibi asıl anlamlarının dışına çıkıp başka anlamlarda kullanılan inşâ cümleleri. Hz. Peygamber (sav) şu hadisinde olduğu gibi;

63 Ömer Fârûk et-Tabbâ, *Dîvânü Ibnî'r-Rûmî*, (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2000), 394; Kalkile, *el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye*, 89.

64 Mahmûd Sâmî el-Bârûdî, <https://www.aldiwan.net/poem8289.html>. Erişim, (07/10/2020); <https://www.hindawi.org/books/37141640/30/>. Erişim, (07/10/2020).

65 Yûsuf, 12/64.

66 <http://www.alshirazi.com/compilations/lals/balagah/part2/3.htm>. Erişim (07/10/2020).



من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار Kim benim adıma kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın”<sup>67</sup> hadisinde metin “inşâ”<sup>68</sup> ifade etmektedir. Halbuki hakikatte Hz. Peygamber (sav) kendisine yalan hadis isnâd etmenin akıbetinin ateş olacağını haber vermektedir.<sup>69</sup>

## 2.6. Mecâz-ı Mürekkeb bi'l-İstiâre

İstiâre-i temsiliyye bu mecâz türüne dâhildir. Vaz'î anlamın kastedilmesine mâni bir karine ile birlikte lafzın aktarılan anlam ile kullanılan anlam arasındaki ilginin benzerlik olduğu mecâz türüne verilen addır. Ancak bu türde benzeyen ve benzetilen cümlede dağınık halde ve birden fazla bulunur. Yani müşebbehin dağınık halde bulunduğu bir resim, müşebbeh bihin dağınık halde bulunduğu diğer bir resme benzetilir. Bu temsili durum “*istiâre-i temsiliyye*” diye adlandırılır. Mesela bir şeyi zamanında elde etme imkânı varken, zamanı hoyrat kullanıp o şeyi elde etme imkânı olmayan bir başka zamanda elde etmeye çalışan kişiye söylenen bir darbı meselde “في الصَّيْفِ ضَيَّعَتِ اللَّيْلُ: (hizmetçi vb.) yazın sütü hebâ etti” denir.<sup>70</sup>

## 3. Luğavî Mecâz – Aklî Mecâz

“*Mecâz-ı luğavî*”, lafzın ilk adlandırmadaki anlamın dışına çıkması, anlamının bir kısmının hazfedilmesi veya anlamına birtakım eklemeler yapılması suretiyle lafızda meydana gelen değişiklikleri ifade etmek için kullanılan bir beyân terimidir. Mesela cesur insanı göstermesi için “*aslan*” lafzının seçilmesi, bir şeyi alıp yerine başka bir şey bırakılması durumunun “*alış-veriş*” diye adlandırılması, “*el*” lafzının güç-kuvvet ve nimet veren anlamında kullanılması, parmağın “*parmak ucu*” anlamına gelmesi gibi hakikî anlamının dışında kullanılan lafızlar “*mecâz*” diye nitelenebilir. Ayrıca “tarafardan birini seçemeyen” biri için de “*seni bir adım öne bir adım arkaya atarken görüyorum*” denmesi vb. “*mecâz-ı luğavî*”ye örnek olarak verilebilir.<sup>71</sup>

O halde dikkat edilecek olursa mecâz-ı luğavî lafzın anlamının daraltılması veya genişletilmesi suretiyle lafzın bizzat kendinde meydana gelen değişikliklerdir.

“*Mecâz-ı aklî*”, fiil veya fiil anlamı ifade eden ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve mastarın mütekellim tarafından bir ilgiden dolayı olması gereken şeye isnâdına mâni bir karine ile birlikte zâhirde olmaması gereken bir şeye isnâd edilmesidir.<sup>72</sup> Fiil (eylem) gerçek fâiline değil de görece fâil başka olabilecek şeylere isnâd edilir. En meşhur aklî mecâz alâkaları şunlardır:

67 Taberânî, *Cüz*, 362, 364-365, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/71; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/237; Ahmed b. Hanel, *Müsned*, 5/19; Müslim, *Mukaddime*, 1; İbn Mâce, *Mukaddime*, 5; İbn Hibbân, *Sahih*, 1/212.

68 el-İnşâ: Belâgat ilminde inşâ sözü söyleyen kişiye “o söz doğru veya yanlıştır” diyemeyeceğimiz cümleler için kullanılan teknik bir belâgat terimidir. Bkz. Bolleli, *Belâgat Beyân Meâni Bedî İlimleri Arap Edebiyatı*, 190..

69 Geniş bilgi için bkz. <http://quranic.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=19&lcid=75229> Erişim, (07/10/2020).

70 el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 275; Rabî' b. Mahlûf, “el-Mecâz beyne Te'sîli'l-Belâği'l-Arabî ve'n-Nazariyyâti'l-Üslûbiyyeti'l-Hadîse”, Doktora Tezi, Cezâyir: Batna Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, 2018, 188.

71 Geniş bilgi için, el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 258.

72 Mahlûf, *el-Mecâz*, 118.

### 3.1. Zamana İsnâd Etmek

Mesela *سَاءَتْهُ أَرْمَانٌ، مَنْ سَرَّهَ رَمْنٌ*: bir zamanın sevindirdiği birini başka zamanlar üzer” sözünde sevindirme ve üzme eylemi zamana isnâd edilmiştir. Her ne kadar da bu eylemler belli bir zamanın içinde gerçekleşmiş olsa da hakikatte kişiyi sevindiren ve üzen zaman değil, zamanın içindeki yaşanmışlıklardır. Gerçek fâili zaman olmadığı halde üzme ve sevindirme eylemini fâilmişçesine zamana isnâd edilmiştir.

### 3.2. Mekâna İsnâd Etmek

“وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ”: “Onların altlarından ırmakları akıttık”<sup>73</sup> ayetinde akma eylemi nehirlere isnâd edilmiştir. Hâlbuki nehir, içinden su akan yatağın adıdır. Akan yatağın içindeki sudur.

### 3.3. Sebebe İsnâd Etmek

“قِيلَ الْكَمَاءُ إِلَّا أَيْنَ الْمَحَامُونَ // إِنِّي لَمِنَ مَعْشَرِ أَفْنَى أَوْلَانِهِمْ” “silah kuşananlara “bizim koruyucularımız nerededir” dendiğinde, “ben onların elebaşlarını yok eden topluluktanım” denir’ beytinde “düelloya çıkacak var mı” diye sorulduğunda “yok etmek: الإِفْنَاءُ” eylemi yiğidin sözüne isnâd edilmiştir. Hâlbuki bu söz bu işin yani düellonun fâili değildir. Sadece sebebidir. Yani bu söz yüzünden düello yapılmaktadır.

### 3.4. Mastara İsnâd Etmek

سَيَذْكُرُنِي قَوْمِي إِذَا جَدَّ جَدَّهُمْ      وفي الليلة الظلماء يفقد البدر

“Kavmim beni dara düştüğlerinde hatırlayacaklardır. Çünkü dolunay karanlık gecede aranır”<sup>74</sup> beytinde “onların gayreti gayret edince” anlamındaki “جَدَّ” fiili, “جَدَّهُمْ” mastarına<sup>75</sup> isnâd edilmiştir.

### 3.5. Mecâz-ı Aklî ile Mecâz-ı Lafzî Arasındaki Farklar:

Bütün mecâzlar lafızda görülmesine karşın mecâz-ı aklî sadece isnâta olur.<sup>76</sup> Aklî mecâza, mecâz denmesi de ayrıca bir mecâzdır. Çünkü mecâz-ı aklîde hem mûsned hem de mûsnedün ileyh her ikisi de hakikattir. Ne var ki aralarındaki ilişki hakikî değil, mecâzîdir. Bir başka

73 el-En`âm, 6/6

74 Atîk, *İlmu'l-Beyân*, 102; 102; Ahmed Muhammed Kâsım ve Muhyiddîn Dîb, ‘*Ulûmu'l-Belâğa*, (Lübnan/Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 237.

75 Dikkat: “onların gayreti جَدَّهُمْ” diye Türkçeye çevirdiğimiz ibarede “جَدَّ” aynı zamanda mastardır. Yani “gayret etmek” demektir. Arapçada mastarlar aynı zamanda isim olduklarından diğer bir isme muzaf olmuş durumdadır. “Onların gayreti” tercümesi isim olduğundan, “onların gayret etme(k)si” tercümesi de mastar olduğundan tercih edilebilir. Dolayısıyla “cedde” fiilinin faili “cedde” fiilinden türeyen “ciddün” mastarıdır. Malum olduğu üzere “gayret etmek” anlamındaki “ciddün جَدُّ” mastardır ve hiçbir eylem gerçekleştiremez.

76 İsnâd: mûsnedle (yüklem) mûsnedün ileyh (özne) arasındaki illiyet belirtmeyen yoruma dayalı anlam ilişkisini ifade eden bir meânî ilmi terimdir. Bkz. Recep Şentürk, “İsnâd” *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/ 153-154.

ifadeyle cümlenin yüklemi mecâzen öznesine isnâd edilmiştir. Dolayısıyla aralarındaki mecâz lafızda değil de isnâta meydana gelmiştir.<sup>77</sup>

#### 4. Mecâz-ı Mürsel

Luğavî mecâz türlerinden biridir. Cesur insan için “aslan” denmesi, iyilik ve ihsan anlamında “el” kelimesinin kullanılmasıdır. Dikkat edilecek olursa lafızlar vaz’ edildiği anlamın dışında müfred olarak kullanılmıştır.<sup>78</sup> Mecâz-ı mürsel adı verilen bu mecâz türünde lafzın vaz’ edildiği anlam ile kullanıldığı anlam arasındaki teşbih dışında bir alâka vardır ki buna “mülâbeset” (fiziki yakınlık) denir. ez-Zerkeşi (ö. 794/1392) bu türü “el-mecâzü’l-ıfrâdî”<sup>79</sup> diye adlandırmıştır. Suyûtî (ö. 911/1505) bu mecâz türünü hem “el-mecâz fi’l-müfred” hem de “el-mecâzü’l-luğavî” diye nitelemeyi yeğlemiştir.<sup>80</sup>

Mecâz-ı luğavî, lafzı hakikî anlamından aralarında bir ilgi ve münâsebet olan başka bir lafız veya lafızlara taşımakla meydana gelir. Bu tür lafızda gerçekleştiği için de “mecâz-ı müfred” diye de adlandırılmışlardır. el-Kazvinî (ö. 939/1338) mecâz kavramını, “**mecâz-ı mürsel**” ve “**istiâre**” diye ikiye ayırmıştır. Ona göre mecâz-ı mürsel “vaz” edilen anlam ile kullanılan anlam arasındaki alâkanın benzetme dışındaki bir mülâsebetin (fiziki yakınlık) olduğu şeydir”.<sup>81</sup> O halde vaz’ edilen anlam ile kullanılan anlam arasındaki alâka benzetme / teşbih ise bu tür mecâzlara “**istiâre**” denir. Vaz’ edilen anlam ile kullanılan anlam arasındaki alâka “alt-üst, ön-arka, sağ-sol” gibi benzetme dışında fiziki yakınlıktan dolayı iç içe geçme yani “mülâbeset” ise bu mecâza “**mürsel mecâz**” adı verilir.

Bu mecâz türünün “mürsel” diye adlandırılması Arapçadaki “ırsâl kelimesinin bırakma / salıverme, serbest bırakma” anlamına gelmesindedir. Öte yandan “mecâz-ı istiâri” yani istiâreli mecâzda ise “*müşebbeh (benzeyen) müşebbeh bihin (benzetilen) cinsindendir*” iddiasıyla bir kayıtlanma vardır. Fakat mürsel mecâzda bu kayıtlanma yoktur. Çünkü mecâz “benzerlik” kaydından kurtulmuştur. Dolayısıyla mürsel olmuştur. Ayrıca istiârenin tek alâkası vardır. O da müşâbehet yani benzerliktir.<sup>82</sup>

Mecâz-ı mürselin isim babası kaynakların tespitine göre es-Sekkâkî’dir (ö. 626/1229).<sup>83</sup> İlk dönem belâgat bilginleri mürsel mecâzdan bahsetmişler; fakat genel olarak “mecâz” diye yetinmişlerdir. Mesela el-Ferrâ’ (ö. 207/822) “فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ: haydi o da kendi meclisini çağırın”<sup>84</sup>

77 A. Muhammed Kâsim vd., *Ulûmu’l-Belâğa*, 233.

78 el-Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, 2/223.

79 Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabiyye & Dâru’l-Ma’rife, 1957), 2/ 258.

80 Celâlüddîn Abdurrahmân Ebû Bekr es-Süyûtî, *Mu’terakü’l-Akrân fi l’câzi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988), 1/ 187.

81 el-Kazvinî, *el-İzâh*, 236-237; el-Kazvinî, *et-Telhis*, 72; Hamid Avnî, *el-Minhâcü’l-Vâdih li’l-Belâğa*, (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts.), 1/ 133.

82 Muhammed b. Ahmed b. Arafâ ed-Düsükî, *Hâşiyetü’l-Düsükî*, thk. Halil İbrâhîm Halil, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 4/ 29.

83 es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 625.

84 el-Alak, 96/17.

ayeti için “Araplar nâdi (meclis) aleyhine şahitlik ediyor derler”<sup>85</sup> diyerek bunun bir mecâz olduğunu belirtmiş, fakat türünü beyân etmemiştir.

Yine el-Âmidî (ö. 371/981) mecâz-ı mürsel alâkalarından kabul edilen sebebiyet ve mücâverete ilişkin şunları kaydetmiştir. Arapların “ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم: size gelinceye dek gök(yüzü)ne bastık durduk” sözünde “yağmur” yerine “gökyüzü” kelimesi kullanımına dikkat çekmiştir. Şair bir beytinde;

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

“Gök(yüzü) bir kavmin toprağına yağmur indiği zaman, onlar öfkeleneler bile, biz ondan hayvanlarımız otlatırdık” diyor. Yani yağmurdan kaynaklanan ot vb. şeylerle hayvanlarımızı otlatırdık. Ayrıca bitki de “yağmur” diye adlandırılmıştır. Çünkü bitki yağmurdan meydana gelmektedir. Araplar güç kuvveti yok anlamında “onun eti budu ne ki?” derler. Çünkü güç kuvvet bunlardan oluşur. “Hayvanın sırtına yüklenen azık” “râviye: الراوية” diye adlandırılır. Asıl “râviye” sulanan hayvandır. Zamanla hayvanların su içtiği kaba da “râviye” denmiştir. Ev gereçlerine “hafad: حفص” denir. Dolayısıyla bu eşyaları taşıyan deveye de “حفص: hafad” denilmektedir.<sup>86</sup>

Bunlar müteahhirûn âlimlerin bahsettikleri mecâz türleridir. Şair geçimini fahiş fiyata su satmakla sağlayanlar için şöyle diyor:

دَرُّ الْأَكْلِينَ الْمَاءَ ظُلْمًا فَمَا أَرَى يَتَأَلَوْنَ خَيْرًا بَعْدَ أَكْلِهِمُ الْمَاءَ

“Bırak şu zorla “su” yiyenleri. Bilmem onlar suyu yedikten sonra bir hayra nâil oldular mı?!”. Şair bu beyitte müsebbeb yerine sebeple yetinmiştir. “**Su yemek**” ifadesiyle su satıp parasıyla geçimini temin etmeyi kastetmektedir. Yiycekleri teker teker saymaktansa yiyeceğin sebebi olan suyu zikretmekle yetinmiştir.<sup>87</sup> İbnu'l-Esîr İmam-ı Gazalî'nin mecâz-ı çoğunluğu mecâz-ı mürsele dâhil olan on dört çeşide ayırdığından söz etmektedir. İbnü'l-Esîr mecâzı tevessu' (anlamı genişletme), teşbih (benzetme) ve istiâre (ödünçleme/eğretileme) amaçlarıyla yapıldığı savını ortaya atmış ve İmam-ı Gazalî'nin bahsini ettiği on dört türü bu üç gruptan birine dâhil etmiştir.<sup>88</sup> Abdulkâhîr el-Cürcânî bu mecâz çeşidini mecâz-ı mürsel değil de “mecâzî luğavî” diye tanımlamıştır.<sup>89</sup> Kaynakların bildirdiğine göre bu mecâz türüne mecâz-ı mürsel adını veren dilci es-Sekkâkî'dir. Bedrüddîn b. Mâlik (ö. 686/1287),<sup>90</sup> el-Kazvînî (ö. 739/1338) ve et-Telhîs şârihlerinin diğerleri es-Sekkâkî'yi izleyerek bu mecâz türü için mecâz-ı mürsel adını vermeyi uygun görmüşlerdir.<sup>91</sup> el-Alevî (ö. 749/1348)<sup>92</sup> ve ez-Zerkeşî'nin (ö.

85 Ebü Zekeriyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr el-Ferrâ ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr ve Abdulfettâh İsmâil eş-Şelebî, (Kahire: Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 3/ 279.

86 Ebu'l-Kâsim el-Hasen b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, thk. Ahmed Sakr, (Kahire: Dâru'l-Meârif, IV. Baskı, 1994) 1/ 35-36.

87 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/153.

88 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir*, 2/71.

89 el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 264 vd.

90 İbnü'n-Nâzım Bedrüddîn İbn Mâlik, *el-Mısbâh fi'l-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, thk. Husnî Abdulcelîl Yûsuf, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.), 124.

91 el-Kazvînî, *el-İdâh*, 205; el-Kazvînî, *et-Telhîs*, 296; et-Teftezzânî, *Şurûhu't-Telhîs*, 231.

92 el-Alevî, *et-Tirâz*, 1/27.

794/1392)<sup>93</sup> başı çektiği bazı âlimler bu türü derinlemesine incelemişler ve pek çok mecâz-ı mürsel alâkasını bir araya getirmişlerdir.<sup>94</sup>

#### 4.1. Mecâz Sanatının Gereçekleri ve Hedefleri

Yukarıda uzun uzadıya değindiğimiz mecâz ve hakikat kullanımının birtakım amaçları olmalıdır. Bunları maddeler halinde sıralamak mümkün olursa şunları söyleyebiliriz.

a. Sözlü ve yazılı anlatımda mecâz çoğunlukla direkt anlatımdan hem daha etkili hem de daha kalıcıdır. Bu özelliğinden dolayı sıkça tercih edilen bir anlatım üslubudur.

b. Mecâzî ifade hakikî anlamın dile getiremeyeceği mübâlağa (abartı) içermektedir. Mübâlağa kullanımı tekid/pekiştirme, tavidih/açıklama için yapılır. Ayrıca ifadeyi süsleme ve güzelleştirme ile birlikte; güzeli çirkin gösterme ve hatta karalama gibi amaçlara hizmet eder.

c. Mecâzî kullanım ifade estetiğine hakikat kullanımının vermediği imkânları sağlar. Ölümsüz retorik tasvirlerin çoğu mecâz yüklüdür.

d. Mecâz konuşan ve yazana meramını anlatmanın yanında artı pek çok anlamlı ve yaratıcı tasviri ortaya koyma imkânı sunar.

e. Mecâz-ı istiârî teşbihten daha belîğdir. Teşbih yapma gerekçelerden daha fazlası mecâz için de söylenebilir. Ancak mecâzda hele de istiârî mecâzda teşbihte olmayan benzeyen ile benzetilenin aynılaşması gibi birtakım sanatsal özellikler mevcuttur.

Alıcının kapasitesi uygun ise kişinin mecâzî ifade tarzını tercih etmesi sanatsal yetkinliğini açığa vurması bakımından çoğunlukla hakikat kullanımından daha elverişlidir.<sup>95</sup>

Özetle hakikat, konulduğu manada kullanılan lafız; mecâz da lafzın hakikî manasının kastedilmediğini gösteren bir karine veya zihni alâkadan hareketle konulduğu mananın dışındaki bir manada kullanıldığına hükmedilen lafız olduğundan kinâyenin hem hakikat hem mecâzla yakın ilgisi vardır. Bunun için kinâyenin hakikate mi mecâza mı dâhil olduğu usulcülerini fazlasıyla meşgul eden bir konu olup iki görüşün de savunucuları çıkmıştır. Ancak kinâyeye hem hakikî anlamda kullanılan kelimeler hem de mecâzî anlamda kullanılan kelimeler girebilir. Terkedilmiş hakikî manalarla herkes tarafından bilinmeyen ve meşhur olmayan mecâzlar da kinâyeden sayılır.<sup>96</sup>

“Onların köpeği korkaktır” cümlesi kinevî bir cümledir. Konuşan kişinin bu terkipteki maksadını / meramını doğrudan anlamak hemen hemen imkânsızdır. Çünkü konuşan bu terkip ile açıkça “köpeklerin korkak” olduğunun söylemektedir. Ne var ki bu cümledeki “korkak”

93 ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/256, 265, 285.

94 Bazı kaynaklarda mecâz-ı mürsel alâkalarından olmak üzere yirmiden fazla alâkadan söz edilmektedir. Bkz. Behâüddin Ebu'l-Vefâ' Abdullâh b. Mustafâ b. Cercîs el-Faydî el-Mevsîlî, *el-Mirkâtü fi Şerhu'l-'Alâkât*, thk. Ra'fet Luey Huseyin Âli Ferac, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018).

95 Bkz. el-Kâdî el-Beydâvî, *Minhâcü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, (Kahire: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, ts.), 1/ 280 vd; Alâüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân el-Merdâvî el-Hanbelî, *et-Tahbîr Şerhu'l-Tahrîr*, thk. Abdurrahmân b. Abdillâh el-Cebrîn, (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, ts.), 1/ 236-237; Celâlüddin es-Süyûtî, *Şerhu'l-Kevkebi's-Sâtu' Nazmi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî, (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2004), 1/ 298-300.

96 İsmail Durmuş, “Kinâye” *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/ 36-37.

sıfatıyla “çok yabancı gördüğü için insanlara alışkın olan köpeği” kastetmektedir. Bu durum da ancak köpeğin sahipleri cömert kişiler ise ve evlerine çokça misafir geliyorsa gerçekleşebilir. Bu cümleyi kuran “korkak köpek” üzerinden cömert sahiplerini kastetmektedir. Bu dolaylı bir anlatımdır, bir çıkarımın sonucudur. Buna göre bu terkibi kurabilmek için her şeyden önce karşımızda bize bu sanatı yapma fırsatını verecek bir kitle olmalıdır. Çünkü özellikle kinâye diğer mecâz ve istiâreye kıyasla dinleyiciye birtakım zihinsel çıkarım imkânı sunmaktadır. Konuşan, kinâye sayesinde muhâtabı edebi bir ortama dâhil etmektedir. Böylece muhâtab pasif bir dinleyici olmaktan çıkıp, daha fazla düşünme faaliyetinde bulunan ve sonuç çıkarılan bir edebi özneye dönüşmektedir. Bu hiç kuşkusuz konuşan ve dinleyende hem edebi bir zevk hem de belirli bir kapasite gerektirir.<sup>97</sup>

### Sonuç

Arapçada meramımızı anlatmak üzere konuşurken, yazarken hatta düşünürken bir dizi lafız seçeriz. Bu lafızlar bazen ilk vaz’daki anlamında kullanılır. Bazen vaz’ edildikleri anlamın dışında kullanılır. Konuşurken lafız seçimine çok dikkat etmeyiz. Ancak buna rağmen kullandığımız lafızlar ya hakikat ya da mecâz olur. O halde hakikat ve mecâzı belirleyen lafzın bir terkip içerisinde kullanıma girmesidir. Bir diğer ifadeyle lafız tek başına hakikat veya mecâz diye adlandırılmaz. Bunun bir sonucu olarak sözlük anlamında kullandığımız her lafız aynı zamanda hakikî anlamında kullanılmıştır, diyebiliriz.

Ne var ki lafzın ilk vaz’daki anlamının dışında yani mecâzî kullanımı gelişigüzel olmayıp, birtakım şartlara bağlıdır. Lafız, konulduğu anlamın dışında aralarında bir benzerlik ilişkisi (alâka) nedeniyle kullanılıyorsa burada istiâre yapılmış demektir. Ancak lafzın bu yeni kullanımı benzerlikten değil de iç-dış, alt-üst, ön-arka, sağ-sol vb. gibi bir alâkadan (ilgi) dolayı ise bu durumda istiâre değil mecâz-ı mürsel yapılmış olur. Çünkü mecâz-ı mürselde alâka benzerlik gibi bir şeyle sınırlı olmadığı için “kayıtsız” anlamında mecâz, mürsel ile sıfatlanmıştır.

O halde lafzın vaz’ edildiği anlam ile kullanılan anlam arasındaki alâka “teşbih” yani “benzetme” ise bu tür mecâza “*istiâre*”; aralarındaki alâka “mülâsebet” yani mekânsal “yakınlık” ise bu mecâza da “*mürsel mecâz*” veya “*mecâz-ı mürsel*” denir. Lafzın mecâzî da çağrıştıracak bir şekilde hakikî anlamda kullanılmasına da “*kinâye*” denir. Kinâye çoğu belâgat bilginine göre edebi sanatların zirvesidir. Çünkü mütekellim/konuşanın maksadı hakikî vaz’daki anlamıyla kullanılan lafzın ardına gizlenmiştir. Hakikî lafzı asıl maksadını gizlemek için kullanmıştır. Cümleyi kuranın maksadı hiçbir karine yardımı olmadan tamamen dinleyici veya okuyucuya bırakıldığı için de diğer sanatlardan daha üstün sayılmıştır.

Konuşma esnasında veya yazılı ifadeyle lafzın hakikat mi mecâz mı olacağını “durumun gerekliliği” anlamına gelen “muktezâ-i hâl” belirler. Şartlar elverişli ise mütekellim bir şeyin diğer şeye benzediğini teşbih sanatı ile ifade ettiğinde, kelamın terkinde taraflardan hem benzeyen hem benzetilen her ikisi de bulunur ve mevcudiyetlerini kaybetmiş değillerdir.

97 el-Meydâni, *el-Belâgatü ’l-Arabiyye*, 227-228.

Yine benzetme esasına dayalı “istiâre”de ise tarafların biri mevcudiyetini yitirmiştir. Artık benzetmenin de ötesine geçilmiştir. Bir tür “aynılık” başlamış demektir.

“Ali aslandır” önermesinde Ali’yi cesaretle aslana benzetme niyeti güdülmüştür. Burada hem Ali hem de aslan şahsiyet olarak vardır ve Ali bildiğimiz yırtıcı hayvana/aslana benzetilmiştir. Buna karşın “Aslan sınıfa girdi” terkinde benzeyen kişi hiç söylenmeden doğrudan benzetilen terkinin öznesi konumuna çıkartılmış ve benzeyen (muhtemelen bir kişi) ile benzetilenin neredeyse aynı yani “aslan” olması sağlanmıştır.

“Onların köpeği korkaktır” cümlesinde ise kinâye vardır. Mütekelimin bu terkipteki meramını doğrudan anlamak neredeyse imkânsızdır. Çünkü konuşan bu terkip ile köpeklerin çok yabancı gördüğü için insanlara alışkın olduğunu, bu da ancak cömert bir eve ait köpeğin bir vasfı olabileceğini dolaylı olarak dinleyene aktarmış olmaktadır. Bu anlam dolaylı bir anlatımın veya çıkarımın sonucudur. Kinâye diğer iki sanata kıyasla dinleyiciye birtakım zihinsel çıkarım imkânı sunmaktadır. Konuşan, kinâye sayesinde muhâtabı edebi bir ortama dâhil etmektedir. Böylece muhâtab pasif bir dinleyici olmaktan çok, daha fazlasını düşünen ve sonuç çıkararak edebi özneye dönüşmektedir. Bu da diğer iki sanatsal yaklaşımın daha ötesini göstermektedir.

O halde konuşanı hakikî anlamının dışında başka bir lafız kullanmaya sevk eden iki anlam arasındaki benzerlik ise, yapılan sanat “teşbih” olur. Lafız fiziki yakınlık nedeniyle bazen kendi anlam sınırlarının dışına taşarak diğer anlamda kullanılmış ise, bu sanata “mecâz-ı mürsel” denir. Teşbihin bir ötesine geçerek iki kavramın aynılığı iddiasından dolayı lafız diğerinin yerine kullanılmış ise yapılan sanat “istiâre” diye adlandırılır.

Kinâyede bunların hiçbiri yoktur. Lafız aslı yani hakikî anlamında kullanılmıştır. Ne var ki konuşanı, lafız bu terkipte kullanmaya sevk eden sâik, hakikî anlamın arkasına sakladığı gizli anlamdır. Lafız bu gizli amaca hizmet eden, onu gizleyen bir tür paravan görevi görmektedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Abduh, Abdulaziz Kalkîle. *el-Belâğati'l-İstîlâhiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Baskı, 1992.

Atık, Abdulaziz. *fi'l-Belâğati'l-Arabiyye İlmi'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdai'l-Arabiyye, 1985.

el-Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahmân. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye ve Fâyiz ed-Dâye.

Dimaşk: Dâru'l-Fikir Âfak Marife Müteceddide, 2007.

el-Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahmân. *Esrâru'l-Belağa fi İlmi'l-Beyân*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut:

Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Abdulmuttalib, Muhammed. *el-Belağa ve'l-Uslûbiyye*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirün, 1994.



- el-Meydânî, Abdurrahmân b. Hasen Habenneke. *el-Belâğatü'l-Arabiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996, I-II.
- el-Merdâvî el-Hanbelî, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*. thk. Abdurrahmân b. Abdillâh el-Cebrî. Riyâd: Mektebetü'r-Ruşd, I-V, ts.,
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-Vâdih li'l-Belâğâ*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, I-V, ts.
- Bardakoğlu, Ali. “Delalet”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 19/119-122, 1994.
- Behâüddîn Ebu'l-Vefâ', Abdullâh b. Mustafâ b. Cercîs, el-Faydî el-Mevsilî. *el-Mirkâtü fi Şerhu'l-Alâkât*. thk. Ra'fet Luey Huseyin Âli Ferac. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.
- Bolay, M. Naci. “Delalet”. *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 19/119, 1994.
- Bolelli, Nusrettin. *Belagat Beyan Meâni Bedî' İlimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 2011.
- Çuhadar, Mustafa. “Fesahat”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 12/ 423-424, 1995.
- Dayf, Şevkî. *el-Belağâ Tetavvur ve Târîh*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğatu Tetavvur ve Târîh*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 9. Baskı, ts.
- Durmuş, İsmail. “Belagat”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 17/ 383-385, 2012.
- el-Kayravânî el-Ezdî, Ebû Ali el-Hasen İbn Raşîk. *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. y.y.: Dâru'l-Cil, I-V, 5. Baskı, 1981.
- Ebü Ubeyde, Mu'ammar b. El-Müsennâ et-Temîmî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, I-II, 1381h.
- İbn Manzûr, el-İfrîkî el-Mısırî, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mekram. *Lisânü'l-Arab*. thk. İbrâhîm el-Yâzîcî ve diğeri. Beyrut: Dâru Sâdir, 1-57, 3. Baskı, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Feth Dıyâ'üddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meseli's-Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâna. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- el-Âmidî, Ebu'l-Kâsim el-Hasen b. Bişr. *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Meârif & Mektebetü'l-Hâncî, I-III, 4. Baskı, 1994.
- ed-Dâye, Fâyiz. *İlmü'd-Delâleti'l-Arabî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 2. Baskı, 1996.
- ed-Düsûkî, Muhamed b. Arafе. *Hâşiyetü'd-Düsûkî alâ muhtasari'l-me'ânî li-Sa'diddin et-Teftezzânî*. thk. Muhammed Kıtta el-Adevî. Bulak/Mısır: el-Matbaatü'l-Âmira, 1290.
- ed-Düsûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafâ. *Hâşiyetü'd-Düsûkî*. thk. Halil İbrâhîm Halil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- el-Alevî, Yahya b. Hamze b. Ali b. İbrahîm. *et-Tırâz Li Esrâri'l-Belağâ ve Ulûmi Hakaiki'l-İ'câz*. thk. Abdulhalîm Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, I-III, 2002.
- el-Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu't-Telhîs*. thk. Muhammed Mustafâ Ramadân Süfiyye. Trablus: el-Münşeatü'l-âmmе li'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1983.
- el-Bârûdî, Mahmûd Sâmî. <https://www.aldiwan.net/poem8289.html>. (Erişim: 07 Ekim 2020).
- el-Câhız, Ebü Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdusselâm Hârûn. Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, I-VIII, 2. Baskı, 1966.
- el-Cârim, Ali ve Mustafâ Emîn. *el-Belâğatü'l-Vâdihâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- el-Cürçânî, Abdulkâhir. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye ve Fâyiz ed-Dâye. Dimaşk: Dâru'l-fikir Âfak Marife Müteceddide, 2007.



- el-Cürcânî, Alî b. Abdulazîz. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm ve Alî Muhammed el-Becâvî. y.y.: Dâru İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- el-Cürcânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-İşârât ve't-Tenbihât fî İlmi'l-Belâğa*. thk. Abdulkâdir Huseyn. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1997.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr ve Abdulfettâh İsmâîl eş-Şelebî. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, I-III, ts.
- el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa*. thk. Yûsuf es-Samyîli. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- el-Hatîb el-Kazvîni, Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. 'Umar b. Ahmed b. Muhammed. *et-Telhis fî 'Ulûmi'l-Belâğa*. thk. Abdurrahmân el-Barkûkî. y.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- el-Hatîb el-Kazvîni, Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Umar b. Ahmed b. Muhammed. *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- el-Hatîb el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahmân b. Umar Celâlüddîn. *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belâğa*. thk. İmâd Besyûni Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2005.
- el-Hatîb el-Kazvîni, Celaledîn b. Muhammed. *et-Telhis fî 'Ulûmi'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2009.
- el-Hatîb el-Kazvîni, Celaledîn b. Muhammed. *et-Telhis fî Ulûmi'l-Belâğa*. y.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1904.
- el-Matlûb, Ahmed. *el-Kazvîni ve Şerhu't-Telhis*. Bağdat: Mektebetü'n-Nehda, 1986.
- el-Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvurihâ*. Bağdat: Matbaatü'l-Mecma'i'l-İlmi'l-İrâkî, 1983.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafâ. *Ulûmü'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- el-Mevsilî, Behâüddîn Ebu'l-Vefâ' Abdullâh b. Mustafâ b. Cercîs el-Faydî. *el-Mirkâtü fî Şerhu'l-Alâkât*. thk. Ra'fet Luî Huseyin âli Farac. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2018.
- el-Meydânî, Abdurrahmân b. Hasen Habenneke. *el-Belâğa el-Arabiyye*. Dimaşk, Dâru'l-Kalem, I-III, 1996.
- el-Useymîn, Muhammed Salih. *Şerhu'l-Belâğa min Kitâbi Kavâidi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. Suudi Arabistan/ el-Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed b. Salih el-'Useymîn el-Hayriyye, h. 1424.
- en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvahhâb b. Muhammed b. Abduddâyim Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, I-XXXIII, 1423h.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Omar b. el-Huseyn. *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. y.y.: Dâru sâdir, 2009.
- es-Sa'îdî, Abdulmüteâl. *İlmu'l-Meânî*. thk. Abdulkâdir Huseyn. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2. Baskı, 1991.
- es-Saîdî, Abdulmüteâl. *Buğyetü'l-İdâh li Telhisi'l-Miftâh fî Ulûmi'l-Belâğa*. Cemâmîz/b.y.: Mektebetü'l-âdâb, I-III, ts.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-Ulûm*. thk. Ekrem Osmân Yûsuf. Bağdat: Matba'atü dâru'r-risâle, 1982.
- es-Sübkî, Behâ'üddîn Ebû Alî b. Aldulkâfî. *Arûsü'l-Efrâh fî Şerhu Telhisi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye li't-tübâ'a ve'n-neşr, I-II, 2003.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân Ebû Bekr. *Mu'arakü'l-Akrân fî İcâzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-III, 1988.
- et-Tabbâ', Omar Fârûk. *Divânü İbnu'r-Rûmî*. Beyrut: Dâru'l-erkam, 2000.

- ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fî Ulûmi 'l-Kur 'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi kütübi'l-Arabiyye & Dâru'l-ma'rife, I-VII, 1957.
- Fazlıoğlu, Şükrân. "Vaz". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 42/576-578, 2012.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah. "Beyan". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6/22-23, 1992.
- <http://quranic.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=19&lcid=75229>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <http://quranic.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=19&lcid=75229>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <http://www.alshirazi.com/compilations/lals/balagah/part2/3.htm>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <http://www.alshirazi.com/compilations/lals/balagah/part2/3.htm>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <https://www.aldiwan.net/poem8289.html>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <https://www.hindawi.org/books/37141640/30/>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <https://www.hindawi.org/books/37141640/30/>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- Ivad, İbrâhîm. *Münkiru'l-Mecâz fî 'l-Kur 'âni 'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'z-zehrâi'ş-şark, 2000.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, I-III, 4. Baskı, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris Zekerıyyâ er-Râzî. *Mu'cemü Makâyisi 'l-Luğa*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, I-II, 1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahihi 'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379/1959.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm b. Teymiyye el-Harrânî. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî. y.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996.
- İbnü'l-Esir, Dıyâ'üddîn. *Kifâyetü'l-Tâlib fî Nakdi Kelâmi 'ş-Şâir ve 'l-Kâtib*. thk. Nûri Hammûdî el-Kaysî, Hatim Sâlih ed-Dâmin ve Hilâl Nâcî. y.y.: el-Mevsil Üniversitesi Yayınları, Mektebetü'ş-Şâir Şefik Cebrî, ts.
- İbnü'l-Esir, Dıyâ'üddîn. *el-Meseli's-Sâir fî Edebi 'l-Kâtibi ve 'ş-Şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâna. Kahire: Dâru nahdati Mısır, I-IV, ts.
- İbnü'n-Nâzım, Bedruddîn İbn Mâlik. *el-Mısbâh fî 'l-Me 'âni ve 'l-Beyân ve 'l-Bedî*. thk. Husnî Abdulcelîl Yûsuf. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, ts.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ali el-Fütühî. *Şerhu Kevkebi 'l-Munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd. Riyad: Suudi Arabistan Vakıflar Bakanlığı Yayınları, Mektebetü'l-Abikân, I-IV, ts..
- İşler, Emrullah ve İbrahim Özay. *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2010.
- Kahraman, Alim. "Üslup". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, XLII/387-388).
- Kalkîle, Abduh Abdulazîz. *el-Belâğatü'l-İstılâhiyye*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 3. Baskı, 1992.
- Kâsım, Ahmed Muhammed ve Muhyiddîn Dîb. *Ulûmu 'l-Belâğa*. Lübnan/Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kılıç, Hulusi. "Belagat". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7/ 380-383, 1992.
- Kınar, Kadir. *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Ma'lûf, Semîr Ahmed. "es-Sûratü'z-Zihniyye: (Dirâse fî Tasavvuri'l-Ma'nâ)". *Dimaşk Üniversitesi Dergisi*. c.26, sy.1-2.
- Ma'lûf, Semîr Ahmed. *Hayevıyyetü 'l-Luğa beyne 'l-Hakikati ve 'l-Mecâz*. Kahire: Menşûratü'l-İttihâdî'l-Arab,

1996.

Matlûb, Ahmed. *Fünûn Belâğıyye*. Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1975.

Matlûb, Ahmed. vd. *el-Belâğ ve 'l-Tatbik*. Bağdat: Irak Yüksek Öğretim ve Bilimsel Araştırmalar Bakanlığı Yayını, 2. Baskı, 1999.

Mec'ma'u'l-luğati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 4. Baskı, 2004.

Mecma'u'l-luğati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Beyrut: Dâru Umrân, 3. Baskı, 1985.

Menkûd, Abdulcelil. *İlmü'-d-Delâle Usûluhû ve Delâilühû fi 'l-Türâsi'l-Arabî*. y.y.: İttihâdü Küttâbi'l-Arab, ts.

Rabî b. Mahlûf. *el-Mecâz beyne Te'sîli'l-Belâği'l-Arabî ve 'n-Nazariyyâti'l-Üslûbiyyeti'l-Hadise*. Batna (Cezayir): Batna Üniversitesi Yayınları, 2018.

Şentürk, Recep. “İsnâd”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 23/153-154, 2001.

Yazıcı, Tahsin. “Belagat”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5/ 383-384, 1992.

Yetiş, Kazım. “Belagat”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5/ 384-387, 1992.



## أثر تمثيل الحركات في النظام الكتابي للعربية في تقرير الأحكام اللغوية عند علماء العربية القدماء

### The Representation of Diacritics in the Arabic Writing System and Ancient Arabic Scholars' Determination of Linguistic Rules

#### Arap Yazı Sisteminde Harekelerin Temsilinin Eski Arap Dil Âlimlerince Kabul Gören Dil Kurallarını Belirlemedeki Etkisi

Omar Aadeb Shaker JNAIDI<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Foundations of Islamic Sciences, Canakkale, Türkiye

ORCID: O.A.S.J. 0000-0002-0779-8866

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Omar Aadeb Shaker JNAIDI (Assist. Prof),  
Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of  
Theology, Department of Foundations of Islamic  
Sciences, Canakkale, Türkiye  
E-posta: omar-j-1995@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 17.11.2021

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
03.01.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
06.01.2022

**Kabul/Accepted:** 02.02.2022

**Online Yayın/Published Online:** 28.02.2022

**Atıf/Citation:** Jnaidi, Omar Aadeb Shaker.  
"The Representation of Diacritics in the Arabic  
Writing System and Ancient Arabic Scholars'  
Determination of Linguistic Rules." *Şarkiyat  
Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022),  
173-194.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1001132>

#### ملخص

تميز نظام الكتابة العربية في بداياته بتمثيل الصوامت من الكلام المنطوق، أما الأصوات الصائتة فلم يكن لها تمثيل مطلقاً. وبعد أن حظيت الصوائت الطويلة ثم القصيرة في مراحل لاحقة بتمثيلات كتابية لها؛ ظلت القصيرة منها دون تمثيل مطرد. فالصورة المكتوبة للغة العربية تستغني عن الحركات القصيرة في المجمل العام.

رأى فريق من العرب المعاصرين أن اللغويين العرب القدامى تأثروا بالصورة المكتوبة للغة، وغفلوا عن الصورة المنطوقة، وأنهم اعتقدوا أن اللغة هي ما تحتويه رموز الكتابة من حروف وكلمات وجمل؛ فاعتمدوا المكتوبة أساساً للبحث في دراساتهم اللغوية؛ فوقعوا في أوهام كثيرة وعدم وضوح في قواعدهم وأحكامهم اللغوية.

ورأى هؤلاء المعاصرون أن هذا يخالف ما أقرته الدراسات اللسانية الحديثة من أن المنطوق لا المكتوب هو المادة الحقيقية للتحليل في الدراسات اللغوية. ورأوا أن كل ما يتم التوصل إليه من قواعد وأحكام انطلاقاً من اللغة المكتوبة يعد شيئاً زائفاً لا يمثل الواقع اللغوي. ودعوا إلى وجوب اعتماد اللغة المنطوقة وحدها أساساً للبحث والدراسة لتكون النتائج والأحكام التي تتوصل إليها علمية، ومنسجمة مع الواقع اللغوي.

وتقصد هذه الدراسة إلى بيان الأثر الذي جلبته اللغة المكتوبة على تصور علماء العربية القدماء وما وقعوا فيه من أوهام في قواعدهم وأحكامهم اللغوية من وجهة نظر فريق من العرب المعاصرين وذلك من خلال عرض نماذج مما تركه لنا السلف من مصادر لغوية ونصوص من مختلف المستويات اللغوية.

**الكلمات المفتاحية:** نظام الكتابة العربية، اللغة المكتوبة والمنطوقة، الصوامت، الحركات الطويلة والقصيرة، اللغويون القدماء والمعاصرون

#### ABSTRACT

In its early stages, the Arabic writing system was distinguished by the representation of consonants from spoken speech, while vowel sounds were not represented at all. Long vowels received written representations in later stages. However, short vowels remained without steady representation. The written form of the Arabic language dispenses with short vowels in general.

Some current Arab linguists have noticed that these ancient Arab linguists were influenced by the written form of the language, neglected the spoken one, and believed that language is contained in the written symbols of letters, words, and sentences. Therefore, they relied on the written form as a basis for research in their linguistic studies, which led to a lack of clarity in their linguistic rules and judgments.

Current linguists believe this contradicts what has been confirmed by modern linguistic studies: the spoken language, not the written one, is the real material being analyzed in linguistic studies. They argue that the rules and provisions that are developed from the written language do not represent the linguistic reality. Therefore, they have called for adopting the spoken language alone as the basis for research and study so that the results are scientific and in harmony with the linguistic reality.

This study aims to show the impact that the written language had on the views of ancient Arabic scholars and their oversights in their linguistic rules and judgments from a current point of view by analyzing examples of what the predecessors left us of linguistic sources and texts at different linguistic levels.

**Keywords:** Arabic writing system, written and spoken language, consonants, long and short vowels, ancient and contemporary linguists

## ÖZ

Arapça yazı sistemi, ilk günlerinde ünsüzlerin konuşulan konuşmadan temsil edilmesiyle ayırt edilirken, sesli harfler hiç temsil edilmedi. Daha sonra uzun ve ardından kısa ünlüler daha sonraki aşamalarda onlar için yazılı temsiller aldı; Kısa olanlar sabit temsil olmadan kaldı. Arap dilinin yazılı görüntüsü, genel olarak kısa hareketlerden vazgeçer.

Bir grup çağdaş Arap, eski Arap dilbilimcilerinin dilin yazılı görüntüsünden etkilendiklerini, konuşulan görüntüyü ihmal ettiklerini ve dilin; yazı sembollerinin içerdiği harflerden, kelimelerden ve cümlelerden oluştuğuna inandıklarını gördüler; Dil araştırmalarında yazılı olanı araştırma temeli olarak benimsediler; Kurallarında ve dil hükümlerinde birçok yanlışlamaya ve netlik eksikliğine düştüler.

Bu çağdaşlar, bunun, dilbilim araştırmalarında analizin gerçek malzemesinin yazılının değil konuşulunun olduğu yönündeki modern dilbilim araştırmaları tarafından doğrulanan şeyle çeliştiğini gördüler. Yazı dilinden ulaşılan tüm kural ve hükümlerin yanlış olduğunu ve dil gerçekliğini yansıtmadığını gördüler. Vardıkları sonuçların ve yargıların bilimsel ve dilsel gerçeklikle uyumlu olması için araştırma ve inceleme için yalnızca konuşma dilinin temel alınması gerekliliğini dile getirdiler.

Bu çalışma, yazı dilinin eski Arap dilbilimcilerin algıları üzerindeki etkisini ve onların dil kurallarında ve yargılarında düştükleri yanlışlamaları, bir grup çağdaş Arap'a göre, eskilerin bize bıraktığı çeşitli seviyelerden metin ve kaynağı örnek göstererek sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap yazı sistemi, yazı ve konuşma dili, ünsüzler, uzun ve kısa sesliler, eski ve çağdaş dilbilimciler

## EXTENDED ABSTRACT

Since its invention, writing has gone through stages of development until it generally arrives at the common practice of assigning one symbol to one sound. The journey of writing began by simulating what is in nature based on drawing pictures of visible objects, “the image stage,” and this is the oldest kind of visual expression of audible speech. At a later stage, it developed into the so-called “symbolic image stage,” when humans used images of a tangible object to convey an abstract meaning, such as drawing a man carrying a weapon to denote an enemy. Then followed the “syllabic stage,” in which a symbol indicates a single syllable instead of a whole word, as in using the “enemy” image to indicate the “e” letter and the ship to indicate the “s”. Then came the “alphabetic stage,” which is considered the most developed stage. It was a long journey until humans were able to free themselves from written systems that require

knowledge of hundreds of images as well as the words of the language, to now use a simpler system consisting of a limited number of symbols, each representing a specific phonemic unit

Written Arabic's representation of phonetic symbols is mostly limited to consonants. Ancient Arabs used the «و» and the «ي» symbols to express the sounds of the long vowels in addition to their work as half vowels. The «ا» symbol was only for expressing a long vowel, and they used other symbols for the "hamza" sound, which are, «ء», «ؤ» and, «أ». At a later stage, Arab linguists would develop written representations for short vowel sounds, but they remained without steady representation for a long time except in limited, specific cases.

Although some linguists have considered the absence of the vowels' written representation to be a deficit, another group has justified this absence and noted that it is not limited to Arabic writing alone, but includes Semitic writing systems in general, as Semitic languages show a clear bias toward consonants and lean on them more than vowels. Therefore, Semites have usually contented themselves with just representing consonants. Others have even defended this non-representation and attributed it to the morphological and grammatical system features in Semitic languages. Still others attribute this absence to economical motives, as they see that the first author corresponded with the linguistic characteristics and reduced the effort expended.

However, another group of modern Arab linguists considers the absence of the vowels' written representation to be a weakness. They believe that ancient Arab linguists were influenced by the written form of the language, neglected the spoken one, and believed that language is contained in the written symbols of letters, words, and sentences. As a result of that belief, they relied on the written form as a basis for research in their linguistic studies which led to a lack of clarity in their linguistic rules and judgments. Current linguists believe this contradicts what has been confirmed by modern linguistic studies: the spoken language, not the written one, is the real material being analyzed in linguistic studies. They argue that the rules and provisions that are developed from the written language do not represent the linguistic reality. Therefore, they have called for adopting the spoken language alone as the basis for research and study so that the results are scientific and in harmony with the linguistic reality.

This study aims to show the impact that the written language had on the views of ancient Arabic scholars and their oversights in their linguistic rules and judgments from a current point of view by analyzing examples of what the predecessors left us of linguistic sources and texts at different linguistic levels.

## تمهيد

يختلف الدارسون في تحديد النشأة الأولى للكتابة في العالم. فهذا الأمر «لا يزال موضع خلاف بين الباحثين في أصل الكتابة، وإن كانوا جميعاً يشيرون إلى المنطقة الواقعة شرق المتوسط وما يحاذيها من الجنوب وينكرون الكنعانيين والفينيقيين على أنهم رواد ذلك التطور، وأن ذلك قد تم في حدود منتصف الألف الثاني قبل الميلاد»<sup>1</sup>. المستشرق اللغوي سوسور عدَّ الألفبائية اليونانية هي أصل الأبجديات<sup>2</sup>. في حين رأى آخرون أن الأبجدية الفينيقية هي الأبجدية التي انبثقت عنها الأبجدية اليونانية والأبجديات الأخرى<sup>3</sup>.

مرت الكتابة منذ اختراعها بمراحل من التطور حتى انتهت إلى صورتها البسيطة الشائعة المتمثلة بتخصيص رمز واحد للصوت الواحد، حيث بدأت رحلة الكتابة بالحاكاة لما في الطبيعة معتمدة على رسم صور الأشياء المنظورة، وهو ما يسمى ب (الدور الصوري الذاتي) وهي أقدم طرق التعبير البصري عن الكلام المسموع. ثم في مرحلة تالية تطورت لترمز إلى المعاني غير الحسية بما يسمى ب (الدور الصوري الرمزي أو النظام التصويري) حيث عمد الإنسان إلى الاعتماد على صورة محسوسة لإيصال معنى معنوي مجرد، كرسم رجل يحمل سلاحاً للدلالة على العدو. ثم تلا ذلك (الدور المقطعي أو الكتابة المقطعية) وفيه تدل الصورة على مقطع من مقاطع الكلمة بدلاً من دلالتها على الكلمة بكاملها، كأن تدل صورة العدو على حرف العين والسفينة على السين<sup>4</sup>. ثم جاء بعد ذلك (الدور الهجائي أو الكتابة الأبجدية) المعروف اليوم، الذي يعد أعلى المراحل وأكثرها تطوراً وتقدماً، فقد مرت فترة طويلة حتى استطاع الإنسان أن يتحرر من ذلك النظام الكتابي الذي يتطلب معرفة مئات الصور، بقدر ما في اللغة من كلمات، ليستخدم نظاماً أكثر بساطة يتكون من عدد محدود من الرموز، يمثل كل رمز وحدة صوتية معينة من أصوات اللغة، فالكلمة تمثل في هذا النظام بمجموعة رموز الأصوات التي تتألف منها، لا بواسطة صورة معينة، ويمكن بواسطة هذا النظام كتابة عدد غير محدود من الكلمات باستعمال ذلك العدد المحدود من الرموز<sup>5</sup>.

## 1-1 نظرة علماء اللسانيات إلى اللغة المكتوبة وعلاقتها باللغة المنطوقة

هناك تصوران للسانيين: يقوم التصور الأول على اعتبار الكتابة خارج مجال اللسانيات. وليست من جوهر اللغة، والمكتوب مستقل عن المنطوق. ويعود سبب إقصاء الكتابة من اللسانيات إلى أن الكتابة وسيلة يتجسد بواسطتها اللسان، ويعود كذلك إلى السبق التاريخي والوظيفي لما ينتج المرء من مقولات، فمن الناحية التاريخية ولد المنطوق قبل المكتوب. وليس من مسوغ لوجود الكتابة إلا تمثيل اللغة، لكنها ليست تمثيلاً أميناً للغة، لأن اللغة لا تعرف الجمود، فهي أبداً في تغير مستمر، بينما الكتابة جامدة ثابتة، ومن شأن الانطلاق منها لدراسة اللسان أن يحجب عن الأنظار الطبيعة الحقيقية للسان ويقود إلى أخطاء جسيمة<sup>6</sup>.

أما التصور الثاني، وهو تصور انفردت به قلة من اللسانيين، ويقوم على اعتبار اللغة والكتابة نسقين مستقلين عن

- 1 غانم قدوري الحمد، علم الكتابة العربية، (عمان: دار عمار، الطبعة الأولى، 1425هـ-2004م)، ص 29.
- 2 فردينال دي سوسور، دروس في الألسنية العامة، تعريب: صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجبنة، (الدار العربية للكتاب)، ص 52.
- 3 محمد أحمد أبو عيد، براجماتية الكتابة العربية- دراسة في اللسانيات الاقتصادية، (إربيد: جامعة البلقاء التطبيقية، كلية إربد الجامعية)، الحمد، علم الكتابة العربية، ص 30.
- 4 فردينال دي سوسور، علم اللغة العام، ترجمة: الدكتور يونيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: د. مالك يوسف المطليبي، 1985، ص 44؛ غانم قدوري الحمد، رسم المصحف- دراسة لغوية تاريخية، الطبعة الأولى، 1402-1982، ص 77؛ الحمد، علم الكتابة العربية، ص 211؛ محمد أحمد أبو عيد، براجماتية الكتابة العربية- دراسة في اللسانيات الاقتصادية؛ محمد ربيع الغامدي، «رحلة العلامة من النطق إلى الكتابة»، علامات، 40:10، (ربيع الآخر 1422هـ- يونيو 2001)، ص 257-255؛ فيصل الصنعيني، «مكانة اللهجات المحكية في علم اللغة الحديث - قراءة في كتب علم اللغة العام العربية وما في حكمها»، (رسالة درجة الماجستير في اللغويات، مكة: جامعة أم القرى)، ص 149.
- 5 المراجع السابقة.
- 6 مبارك حنون، في الصوائتة البصرية - من لسانيات المنطوق إلى لسانيات المكتوب، الطبعة الأولى، (دار الكتاب الجديد المتحدة، حزيران/يونيو 2013)، ص 14-16؛ محمد أحمد سامي أبو عيد، «أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصانعة عند علماء العربية القدماء»، مجلة جامعة قطر للأدب، (28: 2006)، ص 209-210؛ محمد أحمد سامي أبو عيد، براجماتية الكتابة العربية، دراسة في اللسانيات الاقتصادية؛ أنيس فريحة، نظريات في اللغة، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981)، ص 55-54؛ عزمي محمد عيال سلمان، «تسكين اللغة (إشكالات المنطوق والمكتوب في اللسانيات الحديثة)»، اللسانيات العربية، (11: 1441-2020م)، ص 305.



بعضهما البعض، وعلى عدم اعتبار العلاقة بينهما علاقة تبعية، لأن كلا من المادة الصوتية والمادة الخطية لا يفترض وجود إحداها وجود الأخرى. فالكاتب مادة تجسد شكل التعبير ولا تجسد المادة الصوتية. ولا يحق تفسير أحد هذين النسقين بالأخر لأن كل نسق يفسر ذاته بذاته. وقد كان يُطَن قديماً بأن اللغة المكتوبة هي انعكاس للغة المنطوقة، ولكن الدراسات اللسانية الاجتماعية المعاصرة كشفت بأن لكل لغة من تينك اللغتين مكوناتها وشخصيتها ومميزاتها وعواملها التي تميزها عن مثيلاتها.<sup>7</sup>

## 2-1 تمثيل اللغة المكتوبة للغة المنطوقة

لا مسوغ لوجود الكتابة إلا تمثيل اللغة المنطوقة؛ إذ هي لا تزيد في وظيفتها على نقل اللغة من بعدها الزمني إلى البعد المكاني، بتحويلها من ظاهرة سمعية صوتية إلى ظاهرة بصرية خطية، فهي مجرد عملية تجميد أو تحنيط للغة المنطوقة<sup>8</sup>. وبدا هذا المعنى واضحاً عند (إخوان الصفا) حيث ورد في رسائلهم: «واعلم أن الحروف الخطية إنما وضعت سمات ليستدل بها على الحروف اللفظية، والحروف اللفظية وضعت سمات ليستدل بها على الحروف الفكرية، والحروف الفكرية هي الأصل»<sup>9</sup>. ويبيّن ابن خلدون في مقدمته أن الخط والكتابة من عداد الصناعات الإنسانية، وهي رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس. فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية<sup>10</sup>. ولما كانت اللغة المكتوبة رمزا اعتباطيا للغة المنطوقة، تختلف عنها في طبيعتها، كان من الخطأ الجسيم الاعتقاد بأن اللغة المكتوبة تعد ممثلاً دقيقاً وأميناً للغة المنطوقة، لأن اللغة المنطوقة، حية تتطور وتتمو باستمرار، أما اللغة المكتوبة فتتزعج إلى الثبات على حالها لا تتغير. ومن هذا كله نخرج بنتيجة موداها أنه ليس ثمة كتابة يمكن أن تعبر عن كل شيء تعبيراً موضوعياً تاماً، ولا يوجد شعب لا يعاني من مشكلة الرسم الكتابي إن قليلاً وإن كثيراً<sup>11</sup>.

## 3-1 رأي القدماء في أصل الكتابة العربية

كان لعلماء العربية والمؤرخين العرب في الكتابة العربية روايات شتى اختلطت فيها الحقيقة بكثير من الأسطورة، والروايات في هذا الموضوع تكثر وتختلف<sup>12</sup>. فابن فارس يرى أن الخط توقيف من الله، مستنداً في ذلك إلى بعض الآيات القرآنية الكريمة<sup>13</sup>. ويورد روايات عدة في أول من كتب الخط فيقول: «يروي أن أول من كتب الكتاب العربيّ والسريانيّ والكُتُب كلها آدم عليه السلام، قبل موته بثلاثمائة سنة، كتبها في طين وطبخه. فلما أصاب الأرض الغرق وجد كلُّ قوم كتاباً فكتبوه، فأصاب إسماعيلُ عليه السلام الكتابَ العربيّ. وكان ابنُ عباس يقول: أوّل من وضع الكتاب العربيّ إسماعيلُ عليه السلام، وضعه على لفظه ومطّقه. والرواياتُ في هذا الباب تكثر وتختلف»<sup>14</sup>. ويذكر السيوطي رواية أخرى تقول إن إدريس - عليه السلام - أول من خط بالقلم

7 مبارك حنون، في الصوارة البصرية - من لسانيات المنطوق إلى لسانيات المكتوب، 19-20؛ فيصل الصقبي، «مكانة اللهجات المحكية في علم اللغة الحديث - قراءة في كتب علم اللغة العام العربية وما في حكمها»، 36-37.

8 فوزي حسن الشايب، «أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية»، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، ٢/ ٣: 1436 أكتوبر/ ٢٠٠5م، 102-103.

9 إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، مراجعة: خير الدين الزركلي (لبنان: دار القلم)، 1: 315.

10 عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، حققها وقدم لها وعلق عليها: عبد السلام الشاذلي، الطبعة الخاصة في خمسة مجلدات، (الدار البيضاء، 2005)، ٥: ١٦٦.

11 سوسور، علم اللغة العام، 46؛ جوزيف فندريس، اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، تقديم: فاطمة خليل، 2014؛ فوزي حسن الشايب، أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية، 102-103؛ محمد ربيع الغامدي، رحلة العلامة من النطق إلى الكتابة، 262-261؛ الحمد، رسم المصحف - دراسة لغوية تاريخية، 77؛ الحمد، علم الكتابة العربية، 211؛ عبد الصبور شاهين، المنهج الصوتي للكتابة العربية - رؤية جديدة في الصرف العربي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، 10٠.

12 أحمد بن فارس الرازي، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م، 15.

13 الرازي، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، 15.

14 الرازي، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، 15.

بعد آدم<sup>15</sup>. ويرى غانم قنّوري الحمد أن هذه الروايات لا يقرها البحث السديد<sup>16</sup>. وهناك روايات أكثر جدية عن أصل الخط العربي: فقد كان هذا الخط يسمى في الجاهلية (الجزم). واختلف في أصل هذه التسمية: فينقل ابن جني عن أبي حاتم السجستاني أنه سمي بالجزم لأنه جزم من المسند، أي أخذ منه<sup>17</sup>. ويروي عنه أيضا أن المسند خط حمير في أيام ملكهم<sup>18</sup>.

#### 4-1 رأي المحدثين في أصل الكتابة العربية ومراحل تطورها

أدت الاكتشافات الأثرية في جزيرة العرب إلى التمييز بين نوعين من الخطوط التي كانت مستعملة عند العرب قبل الإسلام: الأول الخط العربي الذي دُون به القرآن الكريم، والذي يعرف بالشامي. والثاني: الخط العربي القديم في جنوب الجزيرة العربية، والذي عُرف في المصادر العربية باسم (المسند). وقد امتد استعمال المسند حتى القرن الخامس الميلادي، وربما إلى القرن السادس. أي أن ذلك الخط قد زال من الاستعمال قبل مجيء الإسلام. أما عن بدايته فهي غير واضحة، ويعتقد أنه مشتق من الفينيقي، أو أنه متفرع من الأبجدية السينائية التي انحدر عنها الخط الفينيقي. وتطور القلم المسند في شمال الجزيرة العربية على يد شعوب عربية قديمة إلى مجموعة من الأقلام، وقد عُرفت النقوش التي عثر عليها مكتوبة بتلك الأقلام بالنقوش اللحيانية والثمودية والصفوية<sup>19</sup>.

وعثر الباحثون في العصر الحديث على بضع كتابات عربية على الصخور تعود إلى ما قبل الإسلام، وبدراسة أشكال الحروف وصورها في تلك الكتابات تمكنوا من معرفة الأصل الذي انحدرت منه الكتابة العربية. فأخر ما توصل إليه العلماء المستشرقون على ضوء تلك الاكتشافات هو أن الخط العربي القديم اشتق من الخط النبطي المتأخر. والنبط قبائل عربية متجولة من الساميين، تحضرت واستخدمت الأرامية لغة كتابية لها، وكانت العربية لغة حياتهم اليومية. وقد أسسوا في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد مملكة في شمال الجزيرة العربية وجنوب فلسطين وبلاد الشام. أما النقوش التي عثر عليها مكتوبة بالخط العربي المتطور عن النبطي، وتعود إلى فترة ما قبل الإسلام، والتي كانت الدليل الأول بيد الباحثين على الطريق الذي اتخذته الكتابة العربية في تطورها؛ فهي خمسة نقوش: نقش أم الجمال الأول وتاريخه نحو سنة 250 (ب. م). ونقش النمارة وتاريخه سنة ٣٢٨ (ب. م). ونقش زبد وتاريخه سنة 512 (ب. م). ونقش حران وتاريخه 56٨ (ب. م). ونقش أم الجمال الثاني وتاريخه يعود إلى أواخر القرن السادس (ب. م). ولم تكن لغة هذه النقوش الخمسة عربية خالصة، بل كانت متأثرة بالنبطية بدرجات متفاوتة<sup>20</sup>.

وهذه النقوش اكتشفت في شمال الجزيرة، وتشير إلى أن الكتابة تولدت ونمت في شمال الجزيرة في بلاد الأنباط، ووجدت في الحواضر العربية في العراق المناخ الملائم لأن تتطور وتنتشر في الحيرة وغيرها من القرى العربية. وقد دلت هذه النقوش على أن الكتابة العربية بدأت تتميز بخصائص معينة منذ مطلع القرن الرابع الميلادي (تاريخ نقش النمارة ٣٢٨م)، ونجد كتابة عربية متميزة بالخصائص في نقش زبد (512م)، وعلى ذلك يرجح كثير من الباحثين أن الخط العربي نشأ ونما بين زمن نقش النمارة وزمن نقش زبد<sup>21</sup>.

وكان نظام الكتابة الفينيقية يتكون من اثنين وعشرين رمزا، وكانت هذه الرموز تشير إلى الأصوات الصامتة دون الإشارة إلى أي صوت حركي قصير أو طويل. واستخدمت الكتابة الفينيقية لتمثيل اللغة الأرامية، وبمرور الزمن ظهرت الحاجة إلى تمثيل الحركات، وتمكن نساخ الأرامية في القرن التاسع، أو الثامن، قبل الميلاد من استخدام رمزي الواو والياء

15 جلال الدين السيوطي، المزمهر في علوم اللغة وأنواعها، المحقق: فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م)، 302/2.

16 الحمد، رسم المصحف- دراسة لغوية تاريخية، 29.

17 أبو الفتح عثمان ابن جني، سر صناعة الإعراب، (لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، 1: 46.

18 ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1: 46.

19 الحمد، رسم المصحف- دراسة لغوية تاريخية، 37.

20 إسرائيل ولفسون، تاريخ اللغات السامية، (مصر: مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر، 1348-1929م، الطبعة الأولى)، 189-194؛ الحمد،

رسم المصحف- دراسة لغوية تاريخية، 45-49؛ خالد بن أحمد إسماعيل الأكوغ، «أثر الإسلام في التوحيد اللغوي»، (رسالة مقدمة لتكملة متطلبات

درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها)، 26-29.

21 الحمد، رسم المصحف- دراسة لغوية تاريخية، 52-57.

الصامتين لتمثيل الضمة الطويلة والكسرة الطويلة على التوالي<sup>22</sup>. والخط العربي ينحدر عن إحدى الخطوط الأرامية وهو الخط النبطي. وعندما استخدم النبط الكتابة الأرامية ورثوا ذلك النظام الصامت. وهكذا ورثت الكتابة العربية ما ورثته الكتابة النبطية عن الأرامية من الإشارة إلى الضمة والكسرة الطويلتين برمزي الواو والياء الصامتتين. أما رمز الفتحة الطويلة فإن الكتابة الأرامية لم تُوفَّق في الإشارة إليه، لكن الكتابة النبطية يبدو أنها استطاعت أن تستخدم رمز الألف أول أحرف الأبجدية (الهزمة) للدلالة على الفتحة الطويلة في آخر الكلمات دون وسطها<sup>23</sup>.

وقد طور الخط العربي الخط النبطي فأحدث نظاما منطقيا لرسم الحركات الطويلة وذلك باستعمال الواو والياء لرسم الضمة الطويلة والكسرة الطويلة، وباستعمال الألف لرسم الفتحة الطويلة إذا وقعت آخرًا وكذلك إذا وقعت وسطًا. وهكذا تكوّن نظام ما سُمّوه «حروف المد». أما رموز الحركات القصيرة، الموجودة في الخط العربي حاليًا، فهي من عمل الخليل بن أحمد في القرن الثاني الهجري. ولم يكن الخليل أول من فكر في ضبط الكتابة العربية بالحركات القصيرة؛ فقد سبقه إلى ذلك، أبو الأسود الدؤلي<sup>24</sup>.

## 2- طريقة كتابة الأصوات الصائتة في الأبجدية العربية

تقتصر الكتابة العربية في إثباتها للرموز الصوتية على (الصوامت)، أما الأصوات الصائتة فلا حظ لها في الكتابة العربية. فالعرب استعملوا رمزي الواو والياء للتعبير عن أصوات المد الطويلة إضافة إلى عملهما في التعبير عن الواو والياء في حالة نصف المد، وجعلوا رمز الألف للمد فقط، ووضعوا للهزمة رموزًا أخرى وهي (أ، و، ئ)<sup>25</sup>.

فنظام الكتابة العربية كان يعاني من نقطة ضعف أساسية، ومن حالة مرضية مزمنة تتمثل في إهماله الحركات القصيرة، وفي مرحلة لاحقة قام اللغويون العرب بوضع تمثيلات كتابية خاصة بالأصوات الصائتة القصيرة إلا أنها ظلت دون تمثيل مطرد إلا ما كان مقصورًا على مواضع بعينها<sup>26</sup>.

هذا الضعف تطرق إليه واعترف بوجوده ابن خلدون في مقدمته حيث يقول: «كان الخط العربي لأول الإسلام، غير بالغ إلى الغاية من الأحكام والإتقان والإجادة، ولا إلى النوسط، لمكان العرب من البداوة والتوحش، وبعدهم عن الصنائع. وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف، حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم، ما اقتضته رسوم صناعة الخط عند أهلها»<sup>27</sup>. ثم يقول غير آبه بما يقوله المدافعون الذين يبررون هذا الضعف ويحاولون إظهار الحكمة وراءه: «ولا تلتفتن في ذلك إلى ما يزعج بعض المغفلين، من أنهم كانوا محكمين لصناعة الخط، وأن ما يتخيل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم، ليس كما يتخيل، وأن لكلها وجهًا... وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أن في ذلك تنزيها للصحابة عن توهم النقص، في قلة إجادة الخط، وحسبوا أن الخط كمال، فنز هوهم عن نفسه، ونسبوا إليهم الكمال بجادته، وطلبوا تعليل ما خالف الإجادة من رسمه. وذلك ليس بصحيح»<sup>28</sup>.

- 22 الحمد، رسم المصحف- دراسة لغوية تاريخية، 69-70.
- 23 رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة السادسة، 1420هـ-1999م)، 398-399. ؛ جان كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، نقله إلى العربية بمجمع صوتي فرنسي - عربي: صالح القرماضي، (تونس: الجامعة التونسية، نشرات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، 1966)، 150؛ الحمد، رسم المصحف- دراسة لغوية تاريخية، 71-70؛ غالب فاضل المطليبي، في الأصوات اللغوية - دراسة في أصوات المد العربية، (الجمهورية العراقية: منشورات وزارة الثقافة والإعلام سلسلة دراسات)، 150.
- 24 الحمد، رسم المصحف- دراسة لغوية تاريخية، 72؛ كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، 150؛ عبد التواب، فصول في فقه العربية، 151-150.
- 25 كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، 20-21؛ شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية - رؤية جديدة في الصرف العربي، ص34؛ فوزي حسن الشايب، «الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، 20/80؛ أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 221؛ الغامدي، رحلة العلامة من النطق إلى الكتابة، 263؛ المطليبي، في الأصوات اللغوية - دراسة في أصوات المد العربية، 150.
- 26 كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، 20-21؛ المطليبي، في الأصوات اللغوية - دراسة في أصوات المد العربية، 150؛ أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 221.
- 27 ابن خلدون، المقدمة، 5: 168.
- 28 ابن خلدون، المقدمة، 2: 167-168.

وبالرغم من أن بعض المعاصرين عدَّ غياب التمثيل الكتابي للحركات القصيرة في العربية ضعفاً<sup>29</sup>؛ إلا أن فريقاً آخر ناقش غياب التمثيل الكتابي للحركات القصيرة في اللغة العربية مبرراً وبعض مدافعا عن هذا الغياب: فالمستشرق إسراييل ولفنسون يرى أن غياب التمثيل الكتابي للحركات القصيرة ليس مقصورا على الكتابة العربية وحدها، بل تشتمل عليه الكتابات السامية، عامة، إذ إن اللغات السامية تظهر انحيازاً واضحاً إلى جانب الصوامت وتتكى عليها أكثر من الحركات<sup>30</sup>، لذا اكتفت الساميات بوضع رسوم للصوامت فحسب.

ودافع آخرون عن عدم تمثيل الحركات في النظام الكتابي للعربية بخاصة وفي اللغات السامية بعامتها، وأرجعوا ذلك إلى السمات التي تخص النظام الصرفي والنحوي في الساميات: فمن الناحية الصرفية فإن الساميات لغات اشتقاقية ركزت على الصوامت؛ لأنها هي التي تعبر عن الفكرة العامة، أما الحركات فلا يزيد دورها على توجيه المعنى العام أو تخصيصه، فصفة الثبات في الصوامت وصفة النقلب والتغير في الحركات هي التي أملت طبيعة الكتابة العربية خاصة والسامية عامة<sup>31</sup>. أما من الناحية النحوية فإن ذلك يتجلى في الإعراب، فحركات الإعراب كالحركات الصرفية متحولة، وليست ثابتة كالصوامت، لذا حرص الواضع الأول على أن يطرحها من التمثيل الكتابي للأصوات، وذلك استكمالاً منه للمشروع الصوامتي للمكتوب، بدليل أنه أقصى الحركات الإعرابية القصيرة من التمثيل فقط، أما العلامات المتمثلة بالحركات الطويلة، فأتبها بالتوازي مع إثباته لرسومها في حروف الأبجدية<sup>32</sup>.

وقد أرجع بعض المعاصرين غياب التمثيل الكتابي للحركات القصيرة إلى دوافع اقتصادية، حيث يرون أن الواضع الأول في طرحه لتلك الحركات توافق مع الخصائص اللغوية، وقلل من الجهد المبذول. وحقق بهذا النظام الإملائي قدرة من الإيجاز والاقتصاد؛ إذ يمكن اللجوء إلى إثبات الحركات القصيرة فقط عند خوف اللبس وتركها عند أمنه<sup>33</sup>.

وهناك جانب آخر ناقشه المدافعون عن غياب التمثيل الكتابي للحركات القصيرة في اللغة العربية ألا وهو الإصلاح وفق ما طرحه المطالبون برسم الحركات القصيرة كما الطويلة: فقد ذهب الدكتور محمد أحمد أبو عيد إلى أن الإصلاح وفق ما طرحه المطالبون برسم الحركات القصيرة كما الطويلة سيضاعف المشكلات ولا يحلها لأنه يأخذ بدوافع الإصلاح إلى غير مرادها. فرسم الأصوات العربية صوامت وحركات سيمكن العربي المعاصر، ممن لا يحوز مكنة لغوية، من قراءة النصوص المعدة جيداً، لكن العربي هذا سيفشل على الأغلب في الكتابة، لأنه سيجابه صعوبات كبرى في تمثل النظام اللغوي<sup>34</sup>. ويخلص إلى أن «تجاوز المشكلة القرائية لا يكون بخلق مشكلة أخرى كتابية»<sup>35</sup>.

### 3- أثر الكتابة العربية للصوامت في التحليل اللغوي عند القدماء حسب ما تقره الدراسات المعاصرة

ذهب نفر من اللغويين العرب المعاصرين إلى وجود خلل في النظام اللغوي الذي وضعه السلف، وأن اللغويين العرب القدماء وقعوا في أوهام كثيرة وعدم وضوح في دراساتهم اللغوية<sup>36</sup>. وقد أرجع هؤلاء المعاصرون هذا الخلل إلى أن اللغويين القدماء تأثروا بالصورة المكتوبة للغة العربية وما خطه القلم، وغفلوا عن النطق، فكانوا ينظرون في بناء قواعدهم إلى الخط لا إلى النطق<sup>37</sup>. يقول الدكتور رمضان عبد التواب: «اللغويون العرب القدماء، تأثروا في بعض الأحيان بالصورة

29 الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 60؛ عبد التواب، فصول في فقه العربية، 397.

30 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 14.

31 الشايب، أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية، 107؛ محمد أحمد أبو عيد، «قراءة لغوية للجهود المعاصرة في إصلاح الكتابة العربية»، جامعة السلطان قابوس مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، 126-127.

32 الشايب، أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية، 107؛ محمد أحمد أبو عيد، «قراءة لغوية للجهود المعاصرة في إصلاح الكتابة العربية»، جامعة السلطان قابوس مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، 126-127.

33 أبو عيد، قراءة لغوية للجهود المعاصرة في إصلاح الكتابة العربية، 127؛ الغامدي، رحلة العلامة من النطق إلى الكتابة، 266.

34 أبو عيد، قراءة لغوية للجهود المعاصرة في إصلاح الكتابة العربية، 127-128.

35 أبو عيد، قراءة لغوية للجهود المعاصرة في إصلاح الكتابة العربية، 127-128.

36 عبد التواب، فصول في فقه العربية، 396؛ شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، 10؛ أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 210؛ عزمي محمد عيال سلمان، «تسكين اللغة (اشكالات المنطوق والمكتوب في اللسانيات الحديثة)»، اللسانيات العربية.

37 المراجع السابقة.

المكتوبة، وغفلوا عن النطق، فوقعوا لذلك في أوهام كثيرة في أحكامهم اللغوية... وكانوا ينظرون في بناء قواعدهم إلى الخط العربي، لا إلى النطق»<sup>38</sup>.

ويرى الدكتور عبد الصبور شاهين وآخرون أن أحد مصادر الخلل في النظام الصرفي الذي وضعه السلف هو الربط بينه وبين الكتابة، فتداخل بذلك ما هو من اهتمامات علم الرسم فيما هو من خصائص التصريف. وكان السبب في هذا الخلط الاعتقاد بأن اللغة هي ما تحتويه رموز الكتابة من حروف، وكلمات وتراكيب»<sup>39</sup>.

#### 4- نماذج من أوجه الخلل التي وقع فيها الأقدمون في أحكامهم اللغوية والتي ترجع إلى تأثرهم بالصورة المكتوبة

انطلاقاً من وجهة نظر نفر من الدارسين العرب المعاصرين سنعرض فيما يلي نماذج من أوجه الخلل التي وقع فيها الأقدمون في النظام اللغوي وفي القواعد اللغوية التي وضعوها والتي ترجع إلى تأثرهم بالصورة المكتوبة للغة العربية وما خطه القلم، وغفلتهم عن النطق:

#### 1-4 عدّوا الصوائت الطويلة صوامت وعدوا الصوائت القصيرة حركات

يرى أحد المعاصرين أن تمثيل الكتابة العربية للصوائت الطويلة دون الصوائت القصيرة على هيئة رموز موازية لرموز الصوامت؛ جعل الأقدمين ينظرون لها على أن فيها بعضاً من سمات الصوامت ما دامت تشترك معها في التمثيل الخطي. وعليه، فإنها تختلف، بطبيعتها الصوتية، عن الصوائت القصيرة. ويرى أن هذا لا يتوافق والحقائق العلمية المقررة في الدراسات الصوتية المعاصرة، التي تنص على أن الصوائت، طويلة وقصيرة، ذات طبيعة صوتية واحدة لا يميز بينها إلا المدة الزمنية التي تستغرقها عملية نطق الصوت<sup>40</sup>.

وقد تنبه بعض الأقدمين لهذه الطبيعة الصوتية الواحدة بين الصوائت الطويلة والصوائت القصيرة، لكن هذا التنبيه لم يقد درس القديم في كل المواضع إلى الفصل بين هذه الصوائت على نحو واضح: فعلى حين نراه ينصون على أن الحركات أبعاض حروف المد، وأن حروف المد حركات طويلة؛ فإن التأمل في نصوص اللغويين القدماء يكشف عن بعض من عدم الوضوح في مقولاتهم بخصوص التمييز بين الصوائت، طويلة وقصيرة<sup>41</sup>.

فقد أدرك الخليل بن أحمد قوة العلاقة، ووحدة الخصائص بين الحركات القصيرة والحركات الطويلة، يقول سيبويه ناقلاً عنه: «وزعم الخليل أن الفتحة والكسرة والضمة زوائد، وهن يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به. والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه. فالفتحة من الألف، والكسرة من الياء، والضمة من الواو»<sup>42</sup>.

ولسيبويه كلام واضح يدل على أنه يرى حروف المد حركات طويلة حيث يقول: «وإنما الحركات من الألف والياء والواو»<sup>43</sup>. ويبين في نص آخر العلاقة الوثيقة بين الحركات القصيرة والحركات الطويلة فيرى أن الحركات القصيرة أبعاض الحركات الطويلة. انظر له وهو يقول: «فأبدلوا هذه الحروف التي منها الحركات لأنها أخوات، وهي أمهات البديل والزوائد، وليس حرف يخلو منها أو من بعضها، وبعضها حركاتها»<sup>44</sup>.

ويبدو أن هذه الفكرة كانت واضحة ومتأصلة عند ابن جني، يقول في كتابه الخصائص - باب في مضارعة الحروف للحركات والحركات للحروف: «وسبب ذلك أن الحركة حرف صغير، ألا ترى أن من متقدمي القوم من كان يسمي الضمة

- 38 عبد التواب، فصول في فقه العربية، 396، 410.
- 39 شاهين، المنهج الصوتي للنبية العربية، 10-11؛ أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 221؛ الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 62-60.
- 40 أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 212.
- 41 محمد إبراهيم البناء، الإعراب سمة العربية الفصحى، 44؛ أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 214.
- 42 عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، المحقق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م)، 4: 241-242.
- 43 سيبويه، الكتاب، 4: 101.
- 44 سيبويه، الكتاب، 3: 544.

الواو الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والفتحة الألف الصغيرة»<sup>45</sup>. ويؤكد على هذا في موضع آخر مؤيدا مذهبهم فيقول: «وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والضمة الواو الصغيرة، وقد كانوا في ذلك على طريق مستقيمة»<sup>46</sup>.

ولقد كان لابن جني قدم السبق في هذه الموضوع: فكان له نص في غاية الوضوح يبين فيه أن الحركات القصيرة أبعاض الحركات الطويلة، يقول: «اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهي الألف والياء والواو، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، وهي الفتحة، والكسرة، والضمة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو»<sup>47</sup>. وهذا نص آخر يؤكد فيه على فكرته ويزيدها توضيحا، يقول: «الضمة قد تجري مجرى الواو وهي واو صغيرة، كما أن الكسرة ياء صغيرة والفتحة ألف صغيرة، وهذه الحروف عن هذه الحركات تنشأ متى كن مدات، نحو «رسالة، وصحيفة، وعجوز»<sup>48</sup>.

والنظرة إلى الحركات القصيرة أنها أبعاض الحركات الطويلة نجدها واضحة ومتأصلة عند ابن يعيش كذلك حيث يقول: «وقد كان المتقدمون يسمون الفتحة الألف الصغيرة، والضمة الواو الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة؛ لأن الحركات والحروف أصوات. وإنما رأى النحويون صوتاً أعظم من صوت، فسموا العظيم حرفاً، والضعيف حركة، وإن كانا في الحقيقة شيئاً واحداً»<sup>49</sup>.

ومع هذا الوضوح عند بعض قدماء النحويين في إدراك العلاقة بين الحركات الطويلة والقصيرة، وأن الحركات القصيرة أبعاض الطويلة: إلا أن أحد الباحثين المعاصرين يرى أن هناك نصوصاً أخرى لابن جني يتناقض فيها مع ما جاء في هذه النصوص، فيقول معلقاً على ما جاء في قول لابن جني في كتابه الخصائص<sup>50</sup>: «التساؤل يثور في ذهن الدارس عندما يعثر المرء على نصوص، تنطوي على كلمات حدث فيها تقصير للصوائت الطويلة. إذ يجد الدارس ابن جني في هذه النصوص على موقف يتخالف مع موقفه المشار إليه سابقاً: فقد عرض ابن جني في باب إنابة الحركة عن الحرف والحرف عن الحركة عدداً من الشواهد، كما في قول الشاعر: إن الفقير بيننا قاض حكم // إن ترد الماء إذا غار النجم. يريد النجوم، فحذف الواو، وأنبأ عنها الضمة... لقد عد ابن جني ما جرى في الكلمات (الحلق، الخطب، النجم) حذفاً للواو، وتعويضاً عنها بالضمة»<sup>51</sup>. ويؤكد على وجود هذا التناقض في تعليقه على قول ابن جني: «وَالْوَاوُ حَرْفُ الْإِعْرَابِ وَهِيَ عَلَامَةٌ الرَّفْعِ وَالْأَلْفُ حَرْفُ الْإِعْرَابِ وَهِيَ عَلَامَةُ النَّصْبِ وَالْيَاءُ حَرْفُ الْإِعْرَابِ وَهِيَ عَلَامَةُ الْجَزْءِ»<sup>52</sup>: إن استخدام ابن جني، ومعه الدرس القديم، لاصطلاح (حرف) ومن ثم، الإشارة به إلى الصوائت الطويلة، ما هو إلا مقدمة لاعتبارها تتقاطع مع الأصوات الصوامت»<sup>53</sup>. ليصل من هذا إلى أن هذا التنبيه والوضوح عند بعض قدماء النحويين في إدراك العلاقة بين الحركات الطويلة والقصيرة، وأن الحركات القصيرة أبعاض الطويلة لم يقدر الدرس القديم في كل المواضع إلى الفصل بينهما على نحو واضح<sup>54</sup>.

ويرى الدكتور محمد إبراهيم البنا أنه في مقابل هذا الوضوح عند بعض قدماء النحويين في إدراك العلاقة بين الحركات الطويلة والقصيرة، وأن الحركات القصيرة أبعاض الطويلة، نجدهم يتصورون الحركات الطويلة مَدًا ساكنًا وأنها حروف تلي الحركة. ويستشهد على ذلك بأقوال لسبويه<sup>55</sup>.

- 
- 45 أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة)، 2: 317.
- 46 ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1: 33.
- 47 ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1: 33.
- 48 أبو الفتح عثمان ابن جني، المنصف: شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، (دار إحياء التراث القديم، الطبعة الأولى، في ذي الحجة سنة 1373هـ - أغسطس سنة 1954م)، 213.
- 49 يعيش بن علي ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م)، 5: 204.
- 50 ابن جني، الخصائص، 3: 136.
- 51 أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 214.
- 52 أبو الفتح عثمان ابن جني، اللمع في العربية، المحقق: فائز فارس، (الكويت: دار الكتب الثقافية)، 18.
- 53 أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 212.
- 54 أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 214.
- 55 البنا، الإعراب سمة العربية الفصحى، 44.

#### 4-2 انتصروا للصوامت ووصفوها بأنها أصوات قوية وأن الحركات أصوات ضعيفة وقاصرة

فالزجاجي يرى أن الحركة لا تقوم بنفسها وأنها محتاجة للحرف<sup>56</sup>. وكرر ابن جني مقالة الزجاجي بقوله: «الحرف كالمحل للحركة، وهي كالعرض فيه، فهي لذلك محتاجة إليه، ولا يجوز وجودها قبل وجوده»<sup>57</sup>. أما الصامت فهو عندهم قوي، ومتبوع لا تابع، والحركة هي التي تحتاج إليه، أما هو فلا يحتاج إليها. يقول ابن جني في ذلك: «لما كان الحرف أقوى من الحركة، وكان الحرف قد يوجد ولا حركه معه، وكانت الحركة لا توجد إلا عند وجود الحرف، صارت كأنها قد حلتها، وصار هو كأنه قد تضمنها، تجوزا لا حقيقة»<sup>58</sup>. والصامت عند ابن جني أوفى صوتاً وأقوى جرساً من الحركة<sup>59</sup>. وأكد ابن يعيش تفاوت الأصوات عند القدماء في القوة والضعف بقوله: «وإنما رأى النحويون صوتاً أعظم من صوت، فسَمَوْا العظيم حراً، والضعيف حركةً، وإن كانا في الحقيقة شيئاً واحداً»<sup>60</sup>.

وبالنظر إلى ما سبق من أقوال للقدماء فإن بعض المعاصرين يرى أن القدماء العرب قد انتصروا للصوامت ووصفوها بأنها أصوات قوية، وأنها متبوعة لا تابعة، وأن الحركات في المقابل أصوات ضعيفة، وتابعة للحرف. وأن اهتمامهم كان منصبا على الصوامت، أما الحركات فلم تكن محورا رئيسا في دراساتهم اللغوية. ويرون أن النظر إلى ما خطه القلم، هو ما قاد الأقدمين إلى هذه النظرة<sup>61</sup>.

ولقد تصدى للرد على الأقدمين الدكتور فوزي الشايب في عدة دراسات له، منطلقا مما وصل إليه علم الأصوات الحديث الذي يرفض هذا الرأي جملة وتفصيلا، ويرى أن الحركات عنصرا رئيسا في جميع اللغات، وهي أكثر شيوعا وانتشارا فيها من الصوامت<sup>62</sup>. ويرى أن الصحيح هو العكس تماما مما وصل إليه القدماء، فيقول: «غير أننا إذا ما نظرنا إلى هذين القطاعتين من الأصوات نظرة وصفية؛ نطقية... بدت لنا الصورة مختلفة تماما عما رسمه القدماء، وحدوده، بل قد نجد العكس هو الصحيح تماما، يعني بروز الحركات في صورة العنصر المتبوع لا التابع، والثابت غير المحول»<sup>63</sup>. وانطلاقا من الدراسات الحديثة التي تعتمد على التصوير الطيفي للأصوات التي هي في حقيقة أمرها بصمات صوتية تجعل الإنسان أقدر على فهم طبيعة الأصوات والتعرف على ثقلها في العملية النطقية؛ لأنها تحول لنا الصوت من ظاهرة سمعية إلى ظاهرة بصرية مرئية، يتبين لنا: «مركزية الحركات وثباتها، وهامشية الصوامت وتبعيتها في أوضح صورة»<sup>64</sup>. ليصل مما سبق إلى أنه: «إذا ركزنا على النواحي النطقية تبين لنا أن الصورة معكوسة تماما، وأن الحركات خلافا لما ذكروا أقوى من الصوامت: فمن ناحية نطقية تعد الحركات أقوى إسماعا من الصوامت وأقل إجهادا، وذلك ناجم عن حرية مجرى الهواء مع الحركات»<sup>65</sup>.

#### 4-3 تصوروا أن ثمة وجودا للصوامت القصيرة قبل الصوامت الطويلة

ومن أوجه الخلل والأوهام التي وقع فيها الأقدمون في النظام اللغوي والتي ترجع إلى تأثرهم بالصورة المكتوبة للغة أنهم كانوا يرون أن الحرف يقتضي حركته، لأنها لازمة له لزوما مطلقا، ولاصقة به لصوقا تاما، فلا حرف بلا حركة،

56 أبو القاسم الرُّجَاجِي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، (بيروت: دار الفنايس، الطبعة الخامسة، ٩٨٦م)، 93.

57 ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1: 43.

58 ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1: 46.

59 ابن جني، الخصائص، 2: 325.

60 ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، 5: 204.

61 الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 62-60؛ سعيد شواهنة، «الحركات وحروف المد واللين بين القدماء والمحدثين»، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، ١٦: ٢٠٠٩؛ كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، ص148؛ أبو عبد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 221؛ الشايب، أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية، 105-108؛ و عبد التواب، فصول في فقه العربية، 397-396.

62 الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 60-62.

63 الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 65-67.

64 الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 65-67.

65 الشايب، أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية، 105-108.



والحركة ليست مستقلة كعنصر من عناصر الكلام، ولا يمكن النطق بها منفصلة عن الحرف الصامت. فكانوا يعتبرون الحركة القصيرة، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحرف السابق لها. ولهذا تصوروا وجوداً للصوائت القصيرة قبل الصوائت الطويلة: فالضمة قبل الواو، والفتحة قبل الألف، والكسرة قبل الياء. أي أن هناك حركة قصيرة قبلها مجانسة لها؛ هي فتحة على القاف من (قال)، وضمة على القاف من (يقول)، وكسرة على القاف من (قيل)<sup>66</sup>.

فابن جني يتصور وجود الضمة القصيرة قبل الواو في كلمات (الخلوق والخُطوب والنُجوم)، فلما حذف الواو، بقيت الضمة، دليلاً على ما حذف، وعليه، فلا تقصير للضمة الطويلة في فهم ابن جني، بل إنابة للحركة القصيرة (الضمة)، الموجودة أصلاً، عن الواو<sup>67</sup>. وفي موضع آخر وفي معرض تقسيمه للاسم المعرب، يرى أن الاسم المعرب ينقسم إلى قسمين: صحيح ومعتل؛ فالصحيح ما لم يكن إعرابه ألفاً، ولا ياء قبلها كسرة<sup>68</sup>. وفي شرحه للشافية يؤمن الرضي بوجود حركة على الواو والياء؛ فيقول: «اعلم أن علة قلب الواو والياء المتحركتين المفتوح ما قبلهما ألفاً ليست في غاية المتانة، لأنهما قبلتا ألفاً للاستتقال»<sup>69</sup>. وبهذا يؤمن ابن عقيل، ففي معرض تناوله للمعتل من الأفعال يقول: «المعتل من الأفعال هو ما كان في آخره واو قبلها ضمة نحو يغزو، أو ياء قبلها كسرة نحو يرمي، أو ألف قبلها فتحة نحو يخشى»<sup>70</sup>.

أما المحدثون فإننا نجد فريقاً منهم لا يؤيدون القدماء في نظرهم هذه ولا يرون سبق حروف المد بحركات من جنسها، ويرون أن المحفز الأساسي لاعتقاد القدماء بوجود صوائت قصيرة قبل الصوائت الطويلة هو الكتابة، لا النطق، فالمكتوب العربي يحرص على إثبات رسم الضمة قبل الواو، والفتحة قبل الألف، والكسرة قبل الياء. فهم يرون أن توهم القدماء لوجود فتحة قبل الألف، أو ضمة قبل الواو، أو كسرة قبل الياء ليس إلا من خداع الكتابة<sup>71</sup>.

فالدكتور رمضان عبد التواب يرى أن الألف في (قام) والواو في (يدعو)، والياء في (القاضي) علامات الأصوات: الفتحة الطويلة، والضمة الطويلة، والكسرة الطويلة<sup>72</sup>.

وهذا ما يراه الدكتور عبد الصبور شاهين معتمداً على الدراسات الصوتية الحديثة، يقول معلقاً على قول القدماء بحمل القاف من (قال) والميم من (رمى) لحركة تسبق الألف: «هو خلط لا تقبله الدراسة الحديثة، لأن القاف متحركة بالفتحة الطويلة بعدها، وكذلك الميم. وإذا كانت الفتحة الطويلة التي أخذت هنا صورة الألف تساوي فتحتين قصيرتين، فليس معقول أن تسبقها فتحة تالفة، لأننا نلحق في الواقع فتحتين اثنتين لا غير. والدراسات الحديثة تقرر استقلال كل من الصامت والحركة حيث يمكن أداء أحدهما مستقلاً عن الآخر، على نحو من التجريد الكامل»<sup>73</sup>.

وعلى الدراسات الصوتية المعاصرة يعتمد الدكتور محمد أحمد سامي أبو عيد. يقول معلقاً على ابن جني في تصوره وجود الضمة القصيرة قبل الواو في (الخلوق والخُطوب والنُجوم): «أما في الدراسات المعاصرة، فلا وجود لهذه الصوائت، من الناحية النطقية، قبل الألف اللينة، والواو والياء حرفي المد واللين؛ وكل ما حدث في الكلمات: (النُجم، الخُطب، الخلق)، هو تقصير للصوائت الطويلة؛ لتصبح صوائت قصيرة»<sup>74</sup>.

أما الدكتور فوزي الشايب فليس ثمة شك عنده في أن القدماء قد ضلوا الطريق السوي حين ظنوا أن هناك حركات قصيرة قبل حروف المد<sup>75</sup>.

66 عبد التواب، فصول في فقه العربية، 397-398؛ شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، 35؛ كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، 148؛ الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 68؛ أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 216.

67 ابن جني، الخصائص، 3: 136.

68 ابن جني، اللمع في العربية، 12.

69 محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب مع شرح شواهد، حققهما وضبط غريبهما وشرح مبهمهما: الأساتذة محمد نور الحسن، محمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1395 هـ - 1975 م)، 3: 95.

70 عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: دار التراث ودار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، الطبعة العشرون، 1400 هـ - 1980 م)، 1: 84.

71 عبد التواب، فصول في فقه العربية، 398؛ شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، 17؛ الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 68؛ أبو عيد، وأثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 216.

72 عبد التواب، فصول في فقه العربية، 398.

73 شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، 35.

74 أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 216-217.

75 الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 68.



لكن فريقاً آخر من المحدثين دافع عن الأقدمين فيما ذهبوا إليه: فقد دافع (كانتنيو) عن رأيهم بسكون أصوات المد موضحاً أنهم انطلقوا في ذلك من رؤية تركيبية، متعلقة بوظائف الأصوات لا بالنطق المفرد لها<sup>76</sup>. ودافع عنهم أيضاً الدكتور تمام حسان بقوله: «إن الصرفيين حين نسبوا السكون إلى حرف المد عند الكلام عن التقاء الساكنين كما في (الضالّين) و(مدهامتان) لم يقصدوا أن حرف المد مشكل هنا بالسكون؛ لأن المد والحركة لا يقبلان السكون ولا الحركة، وإنما قصدوا به شيئاً شبيهاً باعتبار العروضيين أن حرف المد يساوي من حيث الكمية الإيقاعية حركة متلوة بسكون»<sup>77</sup>.

وكذلك فعل الدكتور جعفر دك الباب، يقول: «وصف حروف المد في علوم العربية بأنها سواكن يقصد به الإشارة إلى أن إشباع لفظ حركة المتحرك يشبه السكون، من حيث إن الإشباع كالسكون لا يؤدي إلى ظهور مقطع صوتي جديد، بل يؤدي إلى تغيير وصف المقطع، بمعنى أن علماء العربية حين وصفوا المدات الثلاث بأنها سواكن قصدوا الإشارة إلى أنها صائتة غير قصيرة لأنها تظهر نتيجة إشباع الحركة المناسبة لكل منهما، كما يعني أنهم حين قالوا إن المدات تتحرك قصدوا الإشارة إلى ما يقابلها من أصوات صامتة»<sup>78</sup>.

وفي دراسة بعنوان «الصوائت الطويلة في العربية بين الحركة والسكون» دافع الدكتور علي كاظم المشري بشدة عن القدماء في هذا الموضوع: ففي البداية حاول توضيح المنطقات التي انطلق منها القدماء في قولهم بسكون حروف المد فقال: «إن نظرة فاحصة في معطيات درس الصوتي عند علمائنا القدماء، توقفنا على حقيقة مفادها أنهم لم يكونوا يخوضون فيها لذاتها وفي ذاتها، وإنما كانوا يوظفونها في ميدان علم الصرف وتفسير أحكامه»<sup>79</sup>. ويقدم ما يظنه تفسيراً لمقولة القدماء بأن هذه الحروف مسبوقة بحركات قصيرة مجانية فيقول: «وفيما يخص سبق حروف المد بحركات، لعل أنّ لما قرّر في علم الصرف من مبدأ نقل الحركات؛ أثر في تلك المقولة، ونقل الحركات يمثل نوعاً من أنواع الإعلال هو الإعلال بالنقل ... ومثاله يقوم فاصله عندهم: يؤمّ، فنقلت ضمة الواو إلى القاف بقيت الواو من غير حركة فهي ساكنة»<sup>80</sup>. مشيراً إلى: «ما دأبوا عليه من وزن الكلمة بالميزان الصرفي، إذ استقرت صنعتهم على تمثيل عدد حروف الكلمة في الميزان دون مراعاة الصورة النطقية للحروف، وبتعبير آخر كانوا يمثلونها ببنيتها العميقة لا السطحية، أي أنهم يراعون الواقع النطقي للكلمة على مستوى عدة حروفها دون مراعاة هوية هذه الحروف»<sup>81</sup>.

ويخلص في دفاعه عن القدماء إلى: «أن إطلاق القدماء السكون على أصوات المد، وقولهم بوجود حركات مجانية لها قبلها، مقولة قابلة للنقاش والكلام في مدى دقتها أو عدم دقتها، إلا أن ما لا يمكن قبوله اتهام علمائنا القدماء بأنهم قد انخدعوا بالكتابة، وهي تهمة لا تليق بمتعلم نابيه بله العالم الفذ، أو بأنهم قد اعتقدوا سكونها على الحقيقة ولم يفرقوا بينها وبين الصامت الساكن»<sup>82</sup>.

#### 4-4- قلبوا الواو والياء ألفاً إذا تحركتا وانفتح ما قبلهما

ومن أوجه الخلل التي وقع فيها الأقدمون في النظام اللغوي وفي الأحكام اللغوية والتي ترجع إلى تأثرهم بالصورة المكتوبة للغة أن من قواعدهم المقررة في الصرف العربي قلب الواو والياء ألفاً إذا تحركتا وانفتح ما قبلهما، معتمدين في اعتقادهم هذا على أن أصل قال وباع: قول ويبيع. يقول ابن جني: «علة قلب الواو والياء ألفاً: إن الواو والياء متى تحركتا وانفتح ما قبلهما قلبتا ألفين»<sup>83</sup>.

ويخطئ أحد المعاصرين هذه القاعدة معتمداً على علم الأصوات الحديث، ويرى أنه زعم باطل وحكم فاسد، فيقول: «

76 كانتنيو، دروس في علم أصوات العربية، 165-166.

77 تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، (عالم الكتب، الطبعة الخامسة، 1427هـ-2006م)، 71.

78 جعفر دك الباب، «الساكن والمتحرك في علم اللغة العربية»، مجلة اللسان العربي، 20: 15.

79 علي كاظم المشري، «الصوائت الطويلة في العربية بين الحركة والسكون»، مجلة الفادسية للعلوم الإنسانية، 14: 1-2/2011م، 113.

80 المشري، «الصوائت الطويلة في العربية بين الحركة والسكون»، 113.

81 المشري، «الصوائت الطويلة في العربية بين الحركة والسكون»، 114.

82 المشري، «الصوائت الطويلة في العربية بين الحركة والسكون»، 116.

83 ابن جني، الخصائص، 1: 147.

وإذا كان إبدال الواو والياء ألفا غير صحيح ، تبين لنا أن الألف في مثل : (قال) و(باع) ما هي إلا حركة طويلة نتجت من اجتماع الفتحين القصيرتين اللتين كانتا تكتنفان شبه الحركة في المستوى العميق: قول qawala، وبيَعَ baya'a، وبالمخالفة بين الحركات وأشباه الحركات، تم إسقاط شبه الحركة، فاتصلت الفتحتان القصيرتان بشكل تلقائي؛ نظرا إلى أنه من غير الممكن في العربية خاصة، واللغات السامية عامة أن تلتقي حركتان التقاء مباشرا، فنشأ من مجموعهما الفتحة الطويلة التي نجدتها في البنية السطحية: «قال»: qala، و«باع»: ba'a»<sup>84</sup>

والقول بالأصل كانت منطلق الصرفيين القدماء في كثير من قواعدهم الصرفية: فهم يرون أن زنة (قال): (فَعَلَ)، وزنة (باع): (فَعَلَ)؛ لأن أصلهما (قَوْل) و(بَيْع)، وعلوا ما طرأ عليها من تغيير بتحرك الواو والياء وانفتاح ما قبلهما، ومن القواعد المقررة عندهم قلب الواو والياء ألفا إذا تحركتا وانفتح ما قبلهما، كما يقول ابن جني فيما مر معنا سابقا<sup>85</sup>، ويقول أيضا موضعا قصد النحاة من قولهم إن أصل قال وباع قَوْل وبيَع: «وينبغي أن يُعلم أنه ليس معنى قولنا: إنه كان الأصل في(قام) و(باع): قَوْمٌ وبيَعٌ، وفي (أخاف) و(أقام): أَخُوْفٌ، وأقَوْمٌ»، وفي(استعان) و(استقام): استَعَوْنُ، واستَقَوْمٌ أننا نريد به أنهم قد كانوا نطقوا مدة من الزمان ب (قوم، وبيع) ونحوهما مما هو مغير، ثم إنهم أُضربوا عن ذلك فيما بعد. وإنما نريد بذلك أن هذا لو نُطِقَ به على ما يوجب القياس بالحمل على أمثاله، لقليل: (قَوْمٌ، وبيَعٌ، واستَقَوْمٌ، واستَعَوْنُ)»<sup>86</sup>. ويورد الأدلة الواضحة التي تدعم قوله بأن أصل قال وباع: قَوْل وبيَع، فيقول: «وبدل على ذلك أيضا ما يخرج من المعتلات على أصله. ألا ترى إلى قولهم: «استزوح، واستنوق، واستنوق الجملة، واستنوق الشاة، فدل ذلك على أن أصل (استقام): استَقَوْمٌ ... فهذه الأشياء الشاذة إنما خرجت كالتبنييه على أصول ما غُيِّرَ، وأنه لولا ما لحقه من العلل العارضة، لكان سبيله أن يجيء على غير هذه الهيئة المستعملة»<sup>87</sup>.

لكن بعض المحدثين أخذوا على القدماء قولهم بالأصل وانطلاقهم منها في قواعدهم الصرفية لأنهم يرون أن هذه المقولة افتراضية تتنافى والطابع الوصفي لعلم اللغة الحديث، وأفضت إلى تعقيدات كثيرة لا سيما في مبحث الإعلال: فالدكتور تمام حسان يفضل وزن الكلمة على صورتها، والابتعاد عن كل ما يمت إلى الافتراض بصلة، فوزن قال وباع: قال، يقول: «من الأجدى أن نلقي على عاتق الصيغة بيان المبنى الصرفي الذي ينتمي إليه المثال، وأن ننوط بالميزان أمر بيان الصورة الصوتية النهائية التي آل إليها المثال»<sup>88</sup>. وعليه فإنه يقترح: «أن التحليل الصرفي كما راعى النقل والحذف في الميزان ينبغي له أن يراعي الإعلال والإبدال أيضا»<sup>89</sup>، فيكون وزن أكرم: أفعل ووزن أقام أفال أي أن يكون وزن الكلمة على صورتها<sup>90</sup>.

ويرى الدكتور عبد الصبور شاهين أن توزن الكلمة على ما هي عليه فعلا لا على ما كانت عليه أصلا<sup>91</sup>.

#### 4-5 أبدالواو الألف واوا في مثل (بويج، ضورب)

ومن أوجه الخلل التي وقع فيها الأقدمون والتي ترجع إلى تأثرهم بالصورة المكتوبة للغة أنهم يقررون أن الألف تبدل واوا في موضع واحد هو أن يضم ما قبلها مثل: (بويج، ضورب)، يقول ابن عصفور: «وأما الألف فإنها أبداً ساكنة، ولا يخلو أن تجتمع مع ساكن غيرها أو لا تجتمع ... وإن لم تجتمع مع ساكن فلا يخلو من أن تكون الحركة التي قبلها فتحة أو ضمة أو كسرة... وإن كانت ضمة فُلبت واوا نحو: ضارِبٌ، إذا بنيتَه للمفعول فإنك تقول فيه: ضورِبٌ»<sup>92</sup>

لكن الدراسات الصوتية الحديثة ترى أن حركة الضاد في ضارب هي الفتحة الطويلة (الألف)، وأن حركتها في ضورب

84 الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 70-73.

85 البحث، 22.

86 ابن جني، المنصف: شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، 190.

87 ابن جني، المنصف: شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، 190-191.

88 حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، 145.

89 حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، 145.

90 حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، 145.

91 شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، 48.

92 علي بن مؤمن الإشبيلي ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، (لبنان: مكتبة لبنان، الطبعة الأولى)، 386-387.

هي الضمة الطويلة (الواو). وعليه فإن هذه الدراسات لا ترى أن يقال: إن الألف ضم ما قبلها، فقلبت واوا، ولكنها ترتضي أن يقال: إن بناء الفعل للمفعول من هذه الصيغة يقتضي إبدال الفتحة الطويلة في حالة البناء للفاعل، ضمة طويلة في البناء للمفعول، وذلك من باب استعمال الصوائت في وظائف نحوية<sup>93</sup>.

#### 6-4 أعرّبوا الفعل المضارع معتل الآخر المجزوم؛ مجزوما بحذف حرف العلة

ومن أوجه الخلل التي وقع فيها الأقدمون في النظام اللغوي والتي ترجع إلى تأثرهم بالصورة المكتوبة للغة أنهم يقولون في المضارع المعتل الآخر، عند جزمه في مثل: (لم يدع) و (لم يخش) و (لم يرم) أنه مجزوم بحذف حرف العلة. ويفهم هذا من كلام سيبويه: «واعلم أن الآخر إذا كان يسكن في الرفع حُذِفَ في الجزم، لئلا يكون الجزم بمنزلة الرفع، فحذفوا كما حذفوا الحركة ونون الاثنين والجميع. وذلك قولك لم يَرم ولم يَخرُ ولم يَحْش. وهو في الرفع ساكن الآخر، تقول: هو يَرمي ويَخرُو ويَحْشِي»<sup>94</sup>. فسبويه جعل المحذوف هو المد التالي لحركة.

وهنا يرى بعض المعاصرين أن القدماء في قولهم هذا ينظرون إلى الخط لا إلى النطق، ولو نظروا إلى النطق لقالوا إنه مجزوم بتقصير الحركة؛ فحرف المد لم يحدف، وإنما عرض له الاجتزاء أو التقصير. والذي حذف في هذه الاستطالة التي تجعل الحركة القصيرة حركة طويلة، ويرون أن الواقع اللغوي يفترض أن يكون الإعراب بالقول: إن الفعل مجزوم بتقصير الحركة الطويلة، فليس ثم من حذف في هذا الموضوع<sup>95</sup>.

#### 4-7 عدوا الألف والواو من ضمائر الرفع المتصلة، كما في: الزيدان قاما، والزيدون قاموا. غير أنهم لم يعدوا الحركة القصيرة (زيد قام) ضميرا حركيا

ومن هذه الأوجه أيضا أنهم عدوا الألف والواو من ضمائر الرفع المتصلة، كما في: الزيدان قاما، والزيدون قاموا. غير أنهم لم يعدوا الحركة القصيرة (الفتحة) في (زيد قام) ضميرا حركيا، كما في الألف والواو. يقول سيبويه في معرض حديثه عن الضمائر: «وأما الإضمار فنحو: هو، وإياه، وأنت، وأنا، ونحن، وأنتم، وأنتن، وهن، وهم، وهي، والتاء التي في فعلتُ وفعلتُ وفعلتُ... والواو التي في فعلوا، والنون والألف اللتان في فعلنا في الاثنين والجميع، والنون في فعلن ... والألف التي في فعلا»<sup>96</sup>.

لكن بعض المحدثين يضيفون إلى هذه الضمائر الفتحة الأخيرة في الفعل الماضي مثل (درس)؛ فهي تدل على أن الفاعل مفرد ومذكر وأيضا، تماما كما تدل الحركة الطويلة في آخر الفعل «درسا»، من قولنا: «الزيدان درسا» على أن الفاعل مثنى ومذكر، ولا فرق بين (درس) و(درسا) إلا في كون الحركة في نهاية الأول قصيرة، وفي نهاية الثاني طويلة، فإذا كانا نعد الفتحة الطويلة في آخر (درسا) ضميرا، وأنها الفاعل، فيجب بالمثل أن نعد الفتحة القصيرة في آخر (درس) لاصفة ضميرية هي الأخرى، على قدم المساواة مع ألف الاثنين، وأنها الفاعل أيضا<sup>97</sup>.

ويرى هؤلاء المحدثون أن خلط القدماء بين الحركات الطويلة والحروف، وعدهم الحركات الطويلة حروفا، جعلهم يسندون إليها وظائف نحوية، ويحظرون على الحركات القصيرة القيام بمثل هذه الوظيفة. فليس من سبب يدفعهم إلى ذلك إلا تلك النظرة الدونية للصوائت القصيرة، بسبب غياب أي تمثيل خطي لها في الأبجدية العربية، وهذا من وجهة النظر الوصفية الصرفة تحكم واعتباط لا معنى ولا قيمة لهما<sup>98</sup>.

93 أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 225.

94 سيبويه، الكتاب، 1: 23.

95 عبد التواب، فصول في فقه العربية، 408؛ البناء، إعراب سمة العربية الفصحى، 47؛ أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 226.

96 سيبويه، الكتاب، 2: 6.

97 الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 77-78؛ أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 225.

98 الشايب، الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب، 77-78؛ أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، 225.

#### 4-8 العلامات الإعرابية هي: الحركات، شبه الحركة، اختزال الحركة، المقطع، مورفيم الصفر

أجرى أحد المعاصرين دراسة حول العلامات الإعرابية في اللغة العربية (يطلق عليها الدوال الإعرابية) بانبا تصورته على تحليل ووصف المنطوق لا المكتوب، لأن تحليل المكتوب لا يتفق وما أقرته اللسانيات المعاصرة من أن المنطوق هو المادة المركزية للتحليل اللغوي. وكان الهدف من هذه الدراسة هو بناء تصور علمي آخر للدوال الإعرابية، يكون بديلا عن تصور النحويين العرب. ومن هنا فقد طرحت دراسته تصورا بديلا عن التصور التقليدي للعلامات الإعرابية، فخلصت إلى نقض التصور التقليدي للعلامات الإعرابية وبناء تصور علمي آخر. ووفق هذا التصور البديل: لا تتوزع الدوال الإعرابية في اللغة العربية على محاور ثلاثة، كما هي في تصور النحويين التقليديين وهي: حركة، وحرف، وحذف. بل تتوزع على المحاور الأتية: الحركات القصيرة والطويلة، شبه الحركة، اختزال الحركة، المقطع، مورفيم الصفر<sup>99</sup>. وهذا عرض موجز لدراسته:

1- الحركات القصيرة توجد في الأسماء المفردة وجمع المؤنث السالم وجمع التكسير، مثل: (كتابٌ) مرفوع بالضمة، ومنصوب بالفتحة (في كتابًا) ومجرور بالكسرة (في كتابٍ). والحركات الطويلة توجد في جمع المذكر السالم، والمثنى المرفوع، والأسماء الخمسة. فيرى أن الحركات القصيرة والطويلة أصوات تحمل ذات الخصائص، ولا يميز بينهما إلا المدة الزمنية التي ينطق بها، وهذا أمر أقرته اللسانيات المعاصرة، وعرفه كذلك القدماء بنصهم على أن حروف الإعراب الواو والألف والياء ناشئة عن إشباع الحركات مستشهدا بقول لابن جني في ذلك<sup>100</sup>.

2- أما شبه الحركة فتوجد في المثنى المنصوب والمجرور، حيث الياء فيها ليست حركة طويلة، بل شبه حركة: (مُعَلِّمَيْن) فالياء، هنا، غير الياء في جمع المذكر السالم منصوبا ومجرورا: (مُعَلِّمَيْن). فالياء في المذكر السالم حركة طويلة: (ii)، والتخالف بين الجمع والمثنى، يقع باستبدال الياء الحركة الطويلة بالياء شبه الحركة.

3- أما اختزال الحركة أو ما يعرف بالإعراب بالحذف والذي يوجد في الأفعال معتلّة الآخر المجزومة، وتكون بحذف حروف العلة من آخرها: فتكشف الكتابة الصوتية أن ما يجري في هذه الأفعال عند جزمها هو تقصير للحركة الطويلة، لتصبح حركة قصيرة. لكن النظر في المكتوب، قاد النحويين إلى التكلم عن الجزم على أن علامته الحذف؛ فالناظر في الأشكال الكتابية: (يغزو، يسعى، يقضي)، يرى فيها بعد الجزم حذفاً للحرف الأخير، كما في: (يغزُ ويسعُ ويقضُ)<sup>101</sup>. وهذه النظرة الجديدة في هذا النوع من الإعراب وُجدت قريبا منها عند أحد القدماء وهو أبو بكر بن شقير، يقول متحدثا عن علامات الجزم: «علامة الجزم: الوقف، والضمة، والفتحة، والكسرة وإسقاط النون: فالوقف، مثل قولك: لم يخرج، لم يبرح وهو السكون. والجزم بالضم: لم يدع، ولم يغزُ والجزم بالفتح لم يلقَ ولم يرضَ والجزم بالكسر لم يرم ولم يقض وإسقاط النون لم يخرجوا ولم يخرجا»<sup>102</sup>.

4- أما الإعراب بالمقطع الذي يوجد في الأفعال الخمسة المرفوعة ويعرف بالإعراب بثبات النون: فيرى أن قول القدماء بأن علامة الإعراب في الأفعال الخمسة المرفوعة هي حرف النون جاء من المكتوب لا المنطوق؛ وهذا رسخ عند النحويين فكرة تبعية الحركة للحرف، وهو ما جعل الناظر في مكتوبات الأفعال الخمسة ينظر للنون المضافة للفعل ولا ينظر لما بعدها من حركة قصيرة (فتحة أو كسرة). أما التحليل الحديث الذي يعتمد على المنطوق فيظهر وصفا مغايرا لما جرى، فالفعل (يدرسُ) ثلثه لاحقتان نحويتان: أما الأولى فإدال الفاعل، وهي الفتحة الطويلة في (يدرسان وتدرسان)؛ أما اللاحقة الأخرى فلاحقة الإعراب، وهو المقطع: (ن-ن) في (يدرسان وتدرسان). فالمقطع (ن) في الأفعال الخمسة المرفوعة دال إعرابي كغيره من الدوال، وإن تغاير عنه بوصفه مقطعا لا صوتا.

5- أما مورفيم الصفر: والذي يوجد في:

أ- المضارع المفرد ويعرف بالمجزوم بالسكون فيرى الباحث أن هذا الوصف أتى من النظر فيما للسكون من وجود فعلي في الكتابة، يمثل رسم السكون: (-) من دون التنبيه إلى أن الرسم يشير إلى عدمية صوتية. إذ حالة الجزم يعبر عنها بغياب

99 أبو عيد، أثر اللغة المكتوبة في التصور النحوي للدوال الإعرابية، 251-274.

100 ابن جني، الخصائص، 3: 137.

101 أبو عيد، أثر اللغة المكتوبة في التصور النحوي للدوال الإعرابية، 251-274.

102 أبو بكر أحمد ابن شقير، المحلى: وجه النصب، تحقيق: الدكتور فائز فارس، (دار الأمل: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1408/1987)، 167.

أي حركة تلحق بالفعل، وهو ما يطلق عليه في الدرس اللساني الصرفي، مورفيم الصفر، وعلى ذلك، فإن الغياب ليس حذفاً. ب- والأفعال الخمسة المنصوبة والمجزومة أو ما يعرف عند القدماء بحذف النون في حالتي النصب والجزم: الباحث يرى أن النظر في الكتابة وحدها هو ما أفضى إلى هذا الاعتبار، وأن النحويين وصفوا الأشكال الكتابية للأفعال الخمسة في حالة الرفع وفي حالتي النصب والجزم: (يكتبون = يكتبوا، يدرسان = يدرسا، تعملين = تعملي) فوجدوا أن النون تثبت في الرفع وتحذف في النصب والجزم، أما الحركة التالية للنون فلا اعتبار لها عندهم لأنها فوق الحرف وتابعة له، واعتبروا أن الفعل في حالة الرفع هو الأصل، وأنه في حالتي النصب والجزم فرع على الأصل. وهذا - برأي الباحث - نظر معياري قديم، أما النظر الوصفي فلا يقول بالأصول والفروع في مثل هذه المواضع، وبذا يكون دال الجزم في هذه الأفعال كدال الجزم في الأفعال الصحيحة المفردة، أي: مورفيم الصفر<sup>103</sup>.

## النتائج

### وأخير فقد وصلت الدراسة إلى ما يلي:

- 1- على الرغم من أن بعض المعاصرين عدَّ غياب التمثيل الكتابي للحركات القصيرة في اللغة العربية ضعفاً؛ إلا أن فريقاً آخر دافع عن هذا الغياب مُرجعاً ذلك إلى النظام الصرفي والنحوي في الساميات من حيث هي لغات اشتقاقية تركز على الصوامت. وإلى دوافع اقتصادية تحقق قدراً من الإيجاز.
- 2- ذهب نفر من اللغويين العرب المعاصرين إلى أن اللغويين العرب القدماء تأثروا بالصورة المكتوبة للغة العربية وما خطه القلم، وغفلوا عن النطق، واعتقدوا بأن اللغة هي ما تحتويه رموز الكتابة من حروف، وكلمات وتراكيب. وهذا قاد القدماء، في بعض المواضع، إلى عدم الوضوح في دراسة الأصوات الصانئة والتحليل الصرفي والتركيبي مما أسقطهم في الخطأ والوهم، وجعل بعضاً من أحكامهم التي توصلوا إليها غير منسجمة مع الواقع اللغوي.
- ولقد رصدت هذه الدراسة بعض هذه الأحكام والقواعد اللغوية التي وضعها الأقدمون وكانت غير منسجمة مع الواقع اللغوي بسبب تأثرهم بالصورة المكتوبة للغة حسبما يراه هذا الفريق من المعاصرين، وخرجت الدراسة بما يلي:
  - 1- بعض الأقدمين تنبه للطبيعة الصوتية الواحدة بين الحركات الطويلة والقصيرة وأدركوا العلاقة بينهما، وأن الحركات القصيرة أبعاض الطويلة. لكن هذا التنبيه لم يقدمهم إلى الفصل بينهما على نحو واضح.
  - 2- القدماء العرب انتصروا للصوامت ووصفوها بأنها أصوات قوية، وأن الحركات أصوات ضعيفة، وتابعة للحرف. لكن هذا الفريق من المعاصرين رفض هذا الرأي جملة وتفصيلاً، ورأى أن الصحيح هو العكس تماماً.
  - 3- القدماء يتصورون أن ثمة وجوداً للصوائت القصيرة قبل الصوائت الطويلة، وأن الحركة ليست مستقلة ولا يمكن النطق بها منفصلة عن الحرف الصامت. أما المعاصرون فإن فريقاً منهم لا يؤيدون القدماء في نظرتهم هذه ولا يرون سبق حروف المد بحركات من جنسها معتمدين على الدراسات الصوتية الحديثة. ونجد فريقاً آخر من المعاصرين يدافع عن الأقدمين فيما ذهبوا إليه موضحين أنهم حين وصفوا المدات الثلاث بأنها سواكن انطلقوا في مقولتهم هذه على أساس مما ابتدعوه من أحكام علم الصرف.
  - 4- القدماء قالوا بقلب الواو والياء ألفاً إذا تحركتا وانفتح ما قبلهما، ويخطئ المعاصرون هذا القول اعتماداً على علم الأصوات الحديث. ويأخذ بعضهم على القدماء قولهم بالأصل، ويرون أن هذه المقولة افتراضية تتنافى والطابع الوصفي لعلم اللغة الحديث.
  - 5- الأقدمون يقررون أن الألف تبدل واو في إذا ضُمَّ ما قبلها مثل: ضورب. لكن الدراسات الصوتية الحديثة ترى أن حركة الضاد في (ضارب) هي الفتحة الطويلة (الألف)، وأن حركتها في (ضورب) هي الضمة الطويلة (الواو). وعليه فإن بناء الفعل للمفعول من هذه الصيغة يقتضي إبدال الفتحة الطويلة في حالة البناء للفعل، ضمة طويلة في البناء للمفعول، وذلك من باب استعمال الصوائت في وظائف نحوية.
  - 6- القدماء يقولون في المضارع المعتل الآخر عند جزمه إنه مجزوم بحذف حرف العلة. ويرى بعض المعاصرين أنه

103 أبو عيد، أثر اللغة المكتوبة في التصور النحوي للدوال الاعرابية، 251-274.

مجزوم بتقصير الحركة؛ فحرف المد لم يحذف، وإنما عَرِضَ له الاجتزاء أو التقصير.  
 7- القدماء عدّوا الألف والواو من ضمائر الرفع المتصلة، كما في: الزيدان قاما، والزيدون قاموا. ولم يعدوا الحركة القصيرة (الفتحة) في (زيد قام) ضميرا. لكن بعض المحدثين يضيفها إلى هذه الضمائر؛ فهي تدل على أن الفاعل مفرد ومذكر، ولا فرق بين (درس) و(درسا) إلا في كون الأولى قصيرة، والثاني طويلة.  
 8- تصور القدماء للعلامات الإعرابية انبني على النظر في المكتوب دون المنطوق، وهذا أسقطهم في الخطأ والوهم. فتوزعت العلامات الإعرابية، وفق تصورهم، على ثلاثة محاور: حركة وحرف وحذف. ونقضت دراسة لأحد المعاصرين التصور التقليدي للعلامات الإعرابية، وطرح تصورا بديلا عن التصور التقليدي، انبني على النظر في المنطوق، وحده، وصفا وتحليلا، وتتوزع العلامات الإعرابية، وفق هذه الدراسة على محاور خمسة هي: الحركات القصيرة والطويلة، أشباه الحركات، اختزال الحركات. المقطع، الدال الصفري.

## المراجع

### أولا - كتب

- إخوان الصفا. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء. مراجعة خير الدين الزركلي. لبنان: دار القلم.  
 الإستراباذي، محمد بن الحسن الرضي. شرح شافية ابن الحاجب مع شرح شواهد. حققها وضبط غريهما، وشرح مبهمهما الأستاذة محمد نور الحسن، محمد الزقزاق، محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.  
 الأصفهاني، حمزة بن الحسن. التنبيه على حدوث التصحيف. المحقق: محمد أسعد طلس، راجعة: أسماء الحمصي - عبد المعين الملوح. بيروت: دار صادر، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.  
 الينا، محمد إبراهيم. الإعراب سمة العربية الفصحى- دراسة تتناول وظيفته، وتقويما لمنابع بيانه، وعلاقته بالأداء. دار الإصلاح للطباعة والنشر والتوزيع.  
 ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.  
 ابن جني، أبو الفتح عثمان. سر صناعة الإعراب. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.  
 ابن جني، أبو الفتح عثمان. اللمع في العربية. المحقق: فائز فارس. الكويت: دار الكتب الثقافية.  
 ابن جني، أبو الفتح عثمان. المنصف شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني. دار إحياء التراث القديم، الطبعة الأولى في ذي الحجة سنة ١٣٧٣ هـ - أغسطس سنة ١٩٥٤ م.  
 حسان، تمام. اللغة العربية معناها ومبناها. عالم الكتب، الطبعة الخامسة، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.  
 الحمد، غانم قدوري. رسم المصحف- دراسة لغوية تاريخية. اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، الطبعة الأولى 1402-1982.  
 الحمد، غانم قدوري. علم الكتابة العربية. عمان: دار عمار، الطبعة الأولى، 1425هـ-2004م.  
 حنون، مبارك. في الصوائت البصرية - من لسانيات المنطوق إلى لسانيات المكتوب. دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى حزيران- يونيو 2013.  
 ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. حققها وقدم لها وعلق عليها عبد السلام الشداددي. خزنة ابن خلدون، بيت العلوم والفنون والآداب، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 2005.  
 الرازي، أحمد بن فارس. الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. محمد علي بيبضون. الطبعة الأولى، 1418 هـ-1997م.  
 الرّجّاجي، أبو القاسم. الإيضاح في علل النحو. المحقق الدكتور مازن المبارك. بيروت: دار النفائس، الطبعة الخامسة، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.  
 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (مع الكتاب حاشية) (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف) لابن المنير الإسكندري، وتخرّيج أحاديث الكشاف للإمام الزيلعي). بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ.  
 سوسور، فردينال دي. دروس في الألسنية العامة. تعريب صالح القرماضي، محمد الشاوش، محمد عجبنة. الدار العربية للكتاب.  
 سوسور، فردينال دي. علم اللغة العام. ترجمة الدكتور يونيل يوسف عزيز. مراجعة النص العربي د. مالك يوسف المطلبي. 1985.  
 سيبويه، عمرو بن عثمان. الكتاب. المحقق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

- السيوطي، جلال الدين. *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*. المحقق: فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- شاهين، عبد الصبور. *المنهج الصوتي للبنية العربية - رؤية جديدة في الصرف العربي*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400-1980م.
- ابن شقير، أبو بكر أحمد المحلي. *وجوه النصب*. تحقيق الدكتور فائز فارس. مؤسسة الرسالة - دار الأمل، الطبعة الأولى 1408/1987.
- عبد التواب، رمضان. *فصول في فقه العربية*. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة السادسة 1420-1999م.
- ابن عصفور، علي بن مؤمن الإشبيلي. *المتع الكبير في التصريف*. لبنان: مكتبة لبنان، الطبعة الأولى.
- ابن عقيل، عبد الله. *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*. المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار التراث، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، الطبعة العشرون، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- الفرنواني، هاني. *ظاهرة الاجتزاء في العربية*. الإسكندرية: دار الوفاء لعنينا للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2005م.
- فريحة، أنيس. *نظريات في اللغة*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية 1981.
- فندريس، جوزيف. *اللغة*. ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص. تقديم: فاطمة خليل. 2014.
- كانتيني، جان. *دروس في علم أصوات العربية*. نقله إلى العربية بمعجم صوتي فرنسي - عربي صالح القرمادي. تونس: الجامعة التونسية، نشرات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، 1966.
- المطلبي، غالب فاضل. *في الأصوات اللغوية - دراسة في أصوات المد العربية*. الجمهورية العراقية: منشورات وزارة الثقافة والإعلام سلسلة دراسات.
- ولفنسون، إسرائيل (أبو ذؤيب). *تاريخ اللغات السامية*. مصر: مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر، الطبعة الأولى، 1348-1929م.
- ابن يعيش، يعيش بن علي. *شرح المفصل للزمخشري*. قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

### ثانياً- دوريات

- دك الباب، جعفر. "الساكن والمتحرك في علم اللغة العربية" . *مجلة اللسان العربي*. ع ٢٠
- سلمان، عزمي محمد عيال. "تسكين اللغة (إشكالات المنطوق والمكتوب في اللسانيات الحديثة)". *اللسانيات العربية*. العدد 11، ذو القعدة 1441هـ- يوليو 2020م.
- الشايب، فوزي حسن. "أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية". *مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية*. ٢: ٣، شعبان 1436هـ- أكتوبر ٢٠٠٥م.
- الشايب، فوزي حسن. "الحركات: نقطة الضعف في الدراسات الصوتية عند العرب". *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*. 80:20.
- شواهنة، سعيد. "الحركات وحروف المد واللين بين القدماء والمحدثين". *مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات*. العدد السادس عشر - حزيران 2009.
- أبو عيد، محمد أحمد سامي. "أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء". *مجلة جامعة قطر للأدب*. العدد 28 - 2006م.
- أبو عيد، محمد أحمد سامي. "أثر اللغة المكتوبة في التصور النحوي للدوال الاعرابية". *مجلة مجمع اللغة العربية بمكة المكرمة*. 18: 6، ربيع الأول 1440 /نوفمبر 2018.
- أبو عيد، محمد أحمد. "برجماتية الكتابة العربية". *دراسة في اللسانيات الاقتصادية*. جامعة البلقاء التطبيقية، كلية إربد الجامعية.
- أبو عيد، محمد أحمد. "قراءة لغوية للجهود المعاصرة في إصلاح الكتابة العربية". *جامعة السلطان قابوس - مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية*. (بدون رقم العدد وتاريخه).
- الغامدي، محمد ربيع. "رحلة العلامة من النطق إلى الكتابة". *علامات*. 40:10، ربيع الآخر 1422هـ- يونيو 2001.
- المشري، علي كاظم. م. باحث: أسامة محمد حسين كلية الآداب جامعة القادسية. "الصوائت الطويلة في العربية بين الحركة والسكون". *مجلة القادسية للعلوم الإنسانية*. ١٤: ١ - ٢٠١١م.

### رسائل ماجستير ودكتوراه

- الأكوع، خالد بن أحمد إسماعيل. "أثر الإسلام في التوحيد اللغوي". رسالة مقدمة لتكملة متطلبات درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها. جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية - قسم الدراسات العليا. فرع اللغة.



الصقعي، فيصل. "مكانة اللهجات المحكية في علم اللغة الحديث - قراءة في كتب علم اللغة العام العربية وما في حكمها". بحث مقدم لإكمال متطلبات درجة الماجستير في اللغويات. جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية - قسم الدراسات العليا- شعبة اللغويات.

## Kaynakça /References

- Abduttevvâb, Ramazan. *Fusûl fî fikhi'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 6.baskı, 1420/1999.
- Cantineau, John. *Durûs fî ilmi esvâti'l-Arabiyye*. Arapçaya nakleden: Sâlih el-Karmâdî. Tunus: Tunus Üniversitesi-Neşriyyatu merkezi'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-iktisâdiyye ve'l-ictimaiyye, 1966.
- De Saussure, Ferdinand. *Durûs fî 'l-elsuniyyeti'l-âmme*. Arapçaya çev. Sâlih el-Karmâdî, muhammed eş-Şâviş, Muhammed Acîne. Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb.
- De Saussure, Ferdinand. İlmu'l-lugati'l-âmm. Çev. Dr. Youil Yusuf Aziz. Ed. Mâlik Yusuf el-Matlabî. 1985.
- Dek el-Bâb, Cafer. "es-Sâkin ve'l-muteharrîk fî ilmi'l-luğati'l-Arabiyye". *Mecelletu'l-lisâni'l-Arabî*.
- Ebü İd, Muhammed Ahmed Sâmî. "Pragmatiiyetu'l-kitâbeti'l-Arabiyye". *Dirâse fî 'l-lisâniyyâti'l-iktisâdiyye*. Câmi 'atu Balkâi't-tatbikiyye, Kulliyetu İrbid el-câmi'iyye.
- Ebü İd, Muhammed Ahmed Sâmî. "Eseru'l-luğati'l-mektûbe fî't-tasavvuri'n-nahvî li'd-divâli'l-i'râbiyye". *Mecelletu mecma'i'l-luğati'l-Arabiyye bi-Mekketi'l-Mukerreme*. 6:18/2018.
- Ebü İd, Muhammed Ahmed Sâmî. "Kırâ'a luğaviyye li'l-cuhûdi'l-mu'âsıra fî islâhi'l-kitâbeti'l-Arabiyye". *Mecelletu'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-ictimâ'iyye*. t.y..
- el-Bennâ, Muhammed İbrahim. *el-İ'râbu simeti'l-Arabiyyeti'l-fushâ- Dirase tetenâvel vazîfetehe ve takvîmen li-menâbi'i beyânihi ve alakatihi bi'l-edâ'*. Dâru'l-islâh li't-tibâ' ve'n-neşr ve't-tevzî'.
- el-Ekva', Hâlid b. Ahmed İsmâ'îl. "Eseru'l-İslâm fî't-tevhîdi'l-luğavî". Yüksek Lisans Tezi. Câmi 'at Ummi'l-Kurâ-Kulliyetu'l-luğati'l-Arabiyye.
- el-Esterebâdî, Muhammed b. el-Hasan er-Râzî. *Şerhu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib me'a şerhi şevâhidihî*. Thk. ve Şerh: el-Ustâz Muhammed Nûru'l-Hasen, Muhammed ez-Zefzâf, Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, h.1395- m.1975.
- el-Fernevânî, Hânî. *Zâhiretu'l-ictizâ fî'l-Arabiyye*. İskenderiyye: Dâru'l-vefâ li-dunya et-tibâ'a ve'n-neşr, 1.baskı, 2005.
- el-Ğâmîdî, Muhammed Rebî'. "Rihletu'l-alâme mine'n-nutk ile'l-kitabe". *Alâmât*.10:40/2001.
- el-Hamd, Gânim Kudûrî. *İlmu'l-kitâbeti'l-Arabiyye*. Amman: Dâru'l-ammâr, 1.baskı, h.1425- m.2004.
- el-Hamd, Gânim Kudûrî. *Resmu'l-mushaf: Dirâse lugaviyye târihiyye*. el-Lecnetu'l-vataniyye li'l-ihitfal bi-matla'i'l-karni'l-hâmis aşar el-hicrî, 1.baskı, 1402/1982.
- el-İsfehânî, Hamza b. el-Hasen. *et-Tenbîh alâ hudûsi't-tashîf*. Thk. Muhammed Es'ad Talas. Edt.:Esmâ el-Hımsî ve Abdulmu'in el-Melûhî. Beyrut: Dâru sâdir, 3. Baskı, h.1412-m.1992.
- el-Matlebî, Gâlib Fâdıl. *Fî'l-esvâti'l-luğaviyye: Dirase fî esvâti'l-meddi'l-Arabiyye*. Irak: Menşûratu vizâreti's-sekâfe ve'l-i'lâm silsile dirâsât.
- el-Muşrî, Ali Kâzım. "es-Sevâitu't-tavîle fî'l-Arabiyye beyne'l-hareke ve's-sukûn". *Mecelletu'l-Kâdisiyye li'l-ulûmi'l-insâniyye*. 14:1-2/2011.
- er-Râzî, Ahmed b. Fâris. *es-Sâhibî fî fikhi'l-lugati'l-Arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-Arab fî kelâmiha*. Thk.: Muhammed Ali Beydûn, 1.baskı, h.1418- m.1997.
- es-Sak'abî, Faysal. "Mekânetu'l-lehecâti'l-muhkiyye fî ilmi'l-luğati'l-hadîs: Kırâ'a fî kutubi ilmi'l-luğati'l-âmmi'l-Arabiyye ve mâ fî hukmihâ". Yüksek Lisans Tezi. Câmi 'at Ummi'l-Kurâ-Kulliyetu'l-luğati'l-



Arabiyye.

- eş-Şâyib, Fevzi Hasan. "el-Harekât: Nuktatu'd-da'f fi'd-dirâsâti's-savtiyye inde'l-Arab". *el-Mecelletu'l-Arabiyye li'l-ulûmi'l-insâniyye*. c.20, sy.80.
- eş-Şâyib, Fevzi Hasan. "Eseru'l-luğati'l-mektûbe fi takrîri'l-ahkâmi'l-luğaviyye". *Mecelletu câmi'ati's-Şarkıyye li'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-insâniyye*. 2:3/2005.
- es-Suyûtî, Celâleddin. *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâ'ıha*. Thk.: Fu'âd Ali Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1.baskı, h.1418- m.1998.
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsim. *el-İzâh fi ileli'n-nahv*. Thk.: Dr. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 5. baskı, h. 1406- m.1986.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an Hakâiki ğavâmizi't-tenzil (me'a kitâb: Hâşiyetu'l-İntisâf fi-mâ tezammenehu el-Keşşâf li- İbni'l-Munîr el-İskenderî ve tahrîcu ehâdîsi'l-Keşşâf li'l-İmâm ez-Zeyle'ı)*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 3.baskı, h.1407.
- Ferîha, Enîs. *Nazarıyyât fi'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Lubnânî, 2.baskı, 1981.
- Hanûn, Mubârek. *fi's-Savâti'l-Basrıyye min lisâniyâti'l-mantûk ilâ lisâniyâti'l-mektûb*. Dâru'l-kitabi'l-cedid el-muttehide, 1.baskı, 2013.
- Hassân, Temmâm. *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Alemu'l-kutub, 5.baskı, h.1427- m.2006.
- Ibn Akîl, Abdullah. *Şerhu Ibn Akîl alâ Eلفیyeti İbn Mâlik*. Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulahmid. Kahire: Dâru't-turâs ve Dâru Mısır li't-tibâ'a, Saîd Cevdet es-Sehhâr ve Şurekâhu. 20.baskı, h.1400- m.1980.
- Ibn Haldûn, Abdurrahman. *el-Mukaddime*. Thk. talik ve takdim: Abdusselâm eş-Şedâdî. Hizânetu Ibn Haldûn, Beytu'l-ulûm ve'l-funûn ve'l-âdâb, 1.baskı, ed-Dâru'l-beydâ', 2005.
- Ibn Şakîr, Ebu Bekr Ahmed el-Muhallâ. *Vucûhu'n-nasb*. Thk.: Dr. Fâiz Fâris. Muessesetu'r-risâle: Dâru'l-emel, 1.baskı, 1408/1987.
- Ibn Uşfür, Ali b. Mu'min el-İşbîlî. *el-Mumti'u'l-kebir fi't-tasrif*. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1.baskı.
- Ibn Ya'îş, Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*. Takdim: Dr. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1.baskı, h.1422- m.2001.
- İbnu Cinnî, Ebu'l-feth Usmân. *el-Hasâis*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısrıyye el-âmmelî'l-kitâb, 4. baskı.
- İbnu Cinnî, Ebu'l-feth Usmân. *el-Lem'u fi'l-Arabiyye*. Thk.: Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-kutubi's-sekâfiyye, t.y.
- İbnu Cinnî, Ebu'l-feth Usmân. *el-Munsif: Şerhu kitâbi't-tasrif li-Ebî Usmân el-Mâzini*. Dâru ihyâi't-turâsi'l-kadîm, 1.baskı, h.1373- m.1954.
- İbnu Cinnî, Ebu'l-feth Usmân. *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1.baskı, h.1421-m. 2000.
- İhvânu'safâ. *Resâilu ihvâni's-safâ ve hillâni vefâ*. Edt.: Hayreddin Zirikli. Lübnan: Dâru'l-kalem.
- Şahîn, Abdussabûr. *el-Menhecu's-savti li'l-bunyeti'l-Arabiyye: Ru'ye cedîde fi's-sarfi'l-Arabî*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, h.1400- m.1980.
- Selmân, Azmî Muhammed İyâl. "Teskinu'l-luğa: İşkâlâtul-mantûk ve'l-mektûb fi'l-lisâniyyâti'l-hadîse". *el-Lisâniyyatu'l-Arabiyye*. sy.11, 2020.
- Şevâhine, Sa'îd. "el-Harekât ve hurûfi'l-medd ve'l-leyn beyne'l-kudemâ ve'l-muhaddisîn". *Mecelletu câmi'ati'l-Kudüs el-meftuhâ li'l-ebhâs ve'd-dirâsât*. sy.16, 2009.
- Sıbeveyhî, Amr b. Usmân. *el-Kitâb*. Thk.: Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 3.baskı, h.1408- m.1988.

Valfonson, İsrail (Ebu Zu'eyb). *Târîhu'l-luġâti š-Sâmiyye*. Mısır: Matba'atu'l-i'timâd bi-şâri'i Hasan el-Ekber, 1.baskı, h.1348- m. 1929.

Vendryes, Joseph. *el-Luġa*. Çev.: Abdulhamid ed-Devâhili ve Muhammed el-Kasâs. Takdim: Fâtıma Halil. 2014.

## Sürgün Şairi Mahmud Bayram et-Tûnisî

### The Exiled Poet Maḥmūd Bayram Al-Tūnisî

Ömer İSHAKOĞLU<sup>1</sup> 



#### Öz

Mahmud Bayram, Tunus asıllı bir aileye mensup olarak Mısır'da doğdu ve yetişti. Hayat şartları düzenli bir eğitim almasına engel olsa da zekâsı ve okumaya olan ilgisi sayesinde toplumun önde gelenleri arasına girmeyi başardı. Ancak mücadeleci ruhu ve haksızlıklara karşı olan duyarlılığı neticesinde özellikle sömürge güçleri ve onların güdümünde olan yönetimler tarafından sürgün cezasına çarptırıldı. Hayatının önemli bir bölümünü sürgünde ve zor şartlar altında geçirdi. Buna rağmen Mısır'da başlamış olduğu yazın hayatına sürgünde de devam etti. Çeşitli gazete ve dergilerde idareci ve yazar olarak çalıştı. Şiir, makale, öykü ve makâme türlerinde eserler vermiş olsa da, halk dilinde yazdığı zecelleri ve şarkı sözleri ile tanındı. Bu yüzden edebiyat dünyasında hak ettiği yeri bulamadı. Kendisi hakkında Türkçe müstakil bir çalışma yapılmamış olmasından dolayı kaleme alınan bu makalede; Mahmud Bayram'ın ihmal edilerek görmezden gelinen kişisel yönleri ile yazdığı birçok edebi tür hakkında incelemede bulunulmuştur. Ayrıca edebiyatçı kimliğine ek olarak, siyasi ve reformcu bir yapıya sahip olduğu ve bunun için çetin mücadelelere giriştiği görülmüştür. Kendisine yakıştırılan halk sanatçısı sıfatının yanı sıra, aynı zamanda edebi değeri yüksek ürünler verdiği de tespit edilmiştir. Bütün bunların ışığında; yazdığı her bir edebi tür hakkında müstakil çalışmaların ya da bilimsel tezlerin kaleme alınmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Mahmud Bayram et-Tûnisî, Mısır, Tunus, Zecel, Ümmü Gülsüm

#### ABSTRACT

Maḥmūd Bayram was born and raised in Egypt as a member of a Tunisian family. Although his circumstances prevented him from receiving a regular education, he eventually became a leading figure in society thanks to his intelligence and devotion to study. However, Bayram's fighting spirit and sensitivity to injustice resulted in him being sentenced to exile by the colonial powers and the administrations under their control. Despite spending most of his life in exile under difficult conditions, he continued the literary pursuits that he had started in Egypt. He also worked as a manager and writer for various newspapers and magazines. Although he produced works in genres such as poetry, articles, stories, and maqâms, he was best known for his zadjal and song lyrics written in the local vernacular. Consequently, Bayram did not achieve the recognition he deserved in the literary world. This article, which addresses the absence of a private study of him in Turkish, examines the many literary genres in which

<sup>1</sup>Istanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: Ö.i. 0000-0002-3304-3897

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Ömer İSHAKOĞLU (Doç. Dr.),  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili  
ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-posta: o.ishakoglu@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 02.03.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
13.03.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
15.03.2022

**Kabul/Accepted:** 16.03.2022

**Atıf/Citation:** Ishakoglu, Omer. "Sürgün Şairi Mahmud Bayram et-Tûnisî." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 195-214.  
<https://doi.org/10.26650/jos.459867>

Maḥmūd Bayram wrote and considers previously neglected personal aspects of his works. Alongside his literary identity, Bayram often adopted political and reformist structures and engaged with difficult struggles accordingly. While the title of folk artist was attributed to Bayram, this study demonstrates that he also produced works of high literary value. Thus, it would clearly seem beneficial to undertake individual studies or learned dissertations about his works in each literary genre.

**Keywords:** Maḥmūd Bayram al-Tūnisī, Egypt, Tunisia, Zadjal, Umm Kulthum

## EXTENDED ABSTRACT

Maḥmūd Bayram al-Tūnisī was born on March 23, 1893 in Alexandria, Egypt. His ancestor Bayram, who was of Turkic origin, served in the army commanded by Koca Sinān Pasha (981/1574) that captured the Khalk al-Wādī castle in the east of Tunis from its Spanish occupiers. This ancestor of Bayram would later settle in Tunisia. Muṣṭafā al-Tūnisī, Maḥmūd Bayram's grandfather, left Tunisia to perform his pilgrimage in the first half of the 19th century. When passing through Alexandria on his return, he chose to remain there on a permanent basis. After his primary education, Maḥmūd Bayram only undertook formal education irregularly because his father had passed away, leaving him to undertake certain responsibilities. Nonetheless, Bayram attended classes at local madrasas, during which time he received some unofficial religious education, negotiated various issues with the students there, and borrowed books from the madrasa libraries. He particularly loved to read poems of the zadjal type by folk writers such as 'Uthmān Djalāl, al-Ḳavsī, Īmām al-'Abd, and 'Abd Allah Nedīm. In addition to private reading, Maḥmūd Bayram had the opportunity to improve himself by participating in literary gatherings. Among these, the Democratic Discourse Society, founded in Alexandria, had an important place. Bayram also frequented a small coffee house, which became a frequent destination for writers and artists. Poets such as Aḥmed Zeki Abū Shādī (d. 1955) and composers such as Sayyed Darwīsh (d. 1923) often visited the coffee house, and Bayram would later be in close contact with these personalities and undertake joint works with them. Bayram thus embarked on a life that would attract the attention of many people in the future, seeking through his own efforts and exertions to compensate for his inability to receive a regular education.

Alongside family troubles, Maḥmūd Bayram also suffered from the political crisis in Egypt. British colonial oppression, combined with the politics of the ruling royal family and the intrigues of collaborators, seriously affected the people. Bayram, who was deeply troubled by this situation, attended the meetings of the aforementioned Democratic Discourse Society and mirrored his own feelings and those of the population in the poems he read there. Bayram began to send some of his poems to the al-Ahālī newspaper, published by 'Abd al-Ḳādīr Ḥamza in Alexandria. From 1916, people began to read poems in the pages of this newspaper, written in fluent language and articulating their own problems. Maḥmūd Bayram's poems disturbed the colonial powers and the administrations under their control, and he was sentenced to exile. Bayram's exile in France lasted 13 years, from 1919 to 1932. During this time he traveled to Tunisia once and stayed there for several weeks. He also escaped from France with a fake passport in 1922 and returned to Egypt, but could only hide for six months and was again exiled to France once he was noticed. Bayram found his years in exile difficult and had to

work very hard. He then spent the years 1932–1937 in Tunisia. During this time, he joined with youth who struggled against the colonial order and sought to remedy the underdevelopment of their society. He published the newspaper *Shabāb* (Youth) for them and assumed the role of editor-in-chief at another newspaper. He was asked to raise public awareness by writing bravely in his articles in these publications. Nonetheless, he was compelled to leave the country in 1937 when he disturbed certain circles in Tunisia and the French colonial administration. He was sent to Beirut, then under French mandate, and from there to Damascus. Since it was known that Bayram would be uncomfortable in these places, he was placed on a ship bound for Senegal, then also a French colony. When the ship stopped at Port Said, Egypt, Bayram found a way to disembark and after hiding in the city for a time, went to Cairo. He sought amnesty for himself by using important personalities he knew in Cairo as intermediaries and by penning an ode to King Fārūḳ, then head of the royal family, asking forgiveness.

After the revolution in Egypt on October 23, 1952, Maḥmūd Bayram, who wrote poems praising both the revolution and those who carried it out, was granted citizenship by Egyptian President Djamāl ‘Abd al-Nāṣir in 1954. In addition to his restored reputation, Bayram was deemed worthy of a first-degree science and art award. Bayram, who lived more comfortably from this date until his death in 1961, not only continued to write in newspapers and magazines but also enhanced his fame by writing lyrics for Egypt’s leading artists, especially Umm Khulthum.

Maḥmūd Bayram, rather than coming to the fore with his political struggles, attempts to reform the society, and thinker, influenced the masses with his literary aspect and attracted the attention of those who researched him. Some factors were particularly effective in bringing attention to Bayram’s literature. Chief among these was the idea that art and literature are for the people. A writer who does not mix with the people, does not know their problems, and does not live like them, will not be favored by theme. Such a writer appeals to a certain audience, becomes a court poet, and sees literature as a means of making money through flattery. According to Bayram, literature cannot be learned at school and having a diploma is not the way to go. To become a man of letters, it is not enough to study the branches of learning related to literature. Again, according to Bayram, one must remove the barriers between literature and life. Literature cannot be abstracted from life or life from literature. Another factor that helped to promote Maḥmūd Bayram’s literary output was his sarcastic and humorous style. This style, seen in Arabic literary figures such as al-Djāhīz in the classical period and ‘Abd al-Allah Nedīm in the modern period, has features that do not bore the reader, but amuse him and touch his life while aiming to preach and advice by addressing various problems. Bayram reached large masses through his poems and stories, most of which were written in plain, simple, and understandable folk language. The loss of his parents at an early age, and the fact that he left his education halfway and started life early, meant that he was self-taught rather than a scholar, and gained the title of folk artist by mingling with the people. In addition to his numerous articles with political and social content published in newspapers and magazines, Maḥmūd Bayram stands out for his short stories, maqāmes, and poems and zadjals written in colloquial language.

## Giriş

Mısırlı şair, gazeteci ve yazar Mahmud Bayram et-Tûnisî (1893-1961), Arap dünyasının 20. yüzyılda yetiştirdiği önemli şahsiyetler arasında yer almaktadır. Bayram, yaşadığı dönemde asıl vatani olan Tunus'un Fransa ve doğup yetiştiği yer olan Mısır'ın İngiltere sömürgesi olması dolayısıyla sıkıntılar çekmiş ve yeri geldiğinde çetin mücadelelere girişmiştir. Ayrıca dâhil olduğu siyasi ve sosyal mücadelelerinin yanı sıra yazmış olduğu makale, şiir ve hikâyelerinde sömürge düzenine karşı direnişi ve toplumun ıslahı için gerekli adımların atılmasını mütemadiyen dile getirmiştir. Yazılarına sirayet eden diğer hususlar ise, uzun yıllar yaşadığı sürgün hayatı, göç ve hasrettir. Bu makalede; Mahmud Bayram et-Tûnisî'nin çektiği bütün sıkıntıların, kaleme aldığı edebi ürünlere yansımalarından hareket ederek örnekler sunmaya ve gölgede kalmış bu önemli şahsiyetin hayatına ışık tutmaya çalışılacaktır.

## 1. Hayatı

### 1.1. Soyu ve Ailesi

Mahmud Bayram et-Tûnisî, 23 Mart 1893 yılında Mısır'ın İskenderiye şehrinde doğdu<sup>1</sup>. Türk asıllı olup ailesinin nispet edildiği atası Bayram, İspanyolların işgal ettiği Tunus şehrinin doğusundaki Halkulvâdî Kalesi'ni Koca Sinan Paşa kumandasında ele geçiren orduda görev almış (981/1574) ve daha sonra Tunus'a yerleşmişti. Burada Endülüslü tarihçi ve edip İbnu'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) soyundan bir hanımla evlenmiş, torunları da kendisi gibi idarî ve askerî görevlerde bulunmuştu<sup>2</sup>.

Mahmud Bayram'ın dedesi Mustafa et-Tûnisî, 19. yüzyılın ilk yarısında hac görevini ifa etmek amacıyla Tunus'tan ayrılmış ve dönüş yolunda İskenderiye'ye gelerek burayı kendisine daimi ikametgâh olarak seçmişti. Yaptığı evlilik neticesinde kayınpederi ile birlikte ipek dokumacılığı işiyle uğraşan Mustafa et-Tûnisî, Tunus vatandaşlığından hiçbir zaman vazgeçmemiş ve bu mirası çocuklarına da aksettirmişti<sup>3</sup>.

Mahmud Bayram'ın babası Muhammed, babasından kendisine kalan ipek dokumacılığı işini büyüterek kardeşi ile birlikte bir fabrika kurmuştu. Yaptığı iki evliliğin ilkinden bir kız çocuğu, ikincisinden ise Mahmud dünyaya gelmişti. Mahmud Bayram'ın, babasını henüz 12 yaşındayken, annesini ise 17 yaşındayken kaybettiği bilinmektedir<sup>4</sup>.

### 1.2. Yetişme Dönemi

Babası, okuma yazmayı öğrenmesi için Mahmud Bayram'ı fabrikasının bulunduğu mahalledeki Hattâb Zâviyesi'ne bağlı sıbyân mektebine göndermişti. O, okul çıkışında babasının

1 Mahmud Bayram et-Tûnisî'nin doğum günü, çeşitli kaynaklarda farklı zikredilmektedir. Ancak kendisi hatıraları ile birlikte basılan ilk divânın mukaddimesinde doğum gününün 23 Mart olduğunu ifade etmektedir, bkz. *Muzekkerâtî ve 'd-dîvânu 'l-evvel*, (Lübnan-Sayda: el-Mektebetu'l-'Asriyye, t.y.) 5.

2 İbn Ebu'd-Diyâf, *İthâfu ehli 'z-zamân bi-ahbâri mulûk Tûnis ve ahdi'l-emân*, haz. Ahmed Abdusselâm, (Tunus: eş-Şeriketu't-Tunisiyye, 1985), 7: 30.

3 Bayram, *Muzekkerâtî*, 22.

4 Muhammed Salih el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tûnisî fi'l-menfa*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 1: 23-24.

fabrikasına gelerek günün geri kalan kısmını orada geçiriyordu. İlk eğitiminden sonra tahsil hayatına çok düzenli devam edemedi, çünkü babası vefat etmişti ve yerine getirmesi gereken bazı sorumlulukları vardı. Ancak bununla beraber gayri resmî de olsa çevresinde bulunan ve dini eğitim veren bazı medreselerin derslerine katılıyor, oradaki öğrencilerle bazı meseleleri müzakere ediyor ve kütüphanelerinden ödünç kitaplar alıyordu<sup>5</sup>. Bunun yanı sıra İskenderiye Belediye Kütüphanesi'ne de sık sık ziyaretlerde bulunarak, buranın müdürlüğünü yürüten şair Ahmed Ebû Ali'nin yönlendirmeleriyle çeşitli kitapları mütalaa ediyordu<sup>6</sup>. Kendi ifadesine göre; Tahir isimli bir medrese hocasının ödünç olarak kendisine verdiği aruza dair bir kitap, hayatının dönüm noktalarından birini oluşturmuştu. Çünkü bu kitap sayesinde şiire ilgi duymuş ve ilk denemelerini kaleme almaya çalışmıştı<sup>7</sup>. Ayrıca Osman Celâl (1828-1889), Ahmed el-Kavsî (1864-1915), Muhammed İmâmü'l-'abd (1862-1911) ve Abdullah Nedim (1845-1896) gibi zecel<sup>8</sup> türünde şiirler yazan halk edebiyatçılarının yazdıklarını da severek okuyordu<sup>9</sup>. Özellikle doğup büyüdüğü İskenderiye şehrinden olan Abdullah Nedim'in hem hayatı hem de edebi yönü Bayram'ı oldukça etkilemişti<sup>10</sup>.

Mahmud Bayram, kişisel okumalarının yanı sıra bazı edebi mahfillere katılarak kendisini geliştirmeye gayret ediyordu. Bunlar arasında, İskenderiye'de kurulmuş olan Demokratik Söylem Cemiyeti önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim bu cemiyete katılan hatip ve şairler, Mısır'ın içerisinde bulunduğu siyasi ve sosyal durumu eleştiren söylemlerde bulunuyorlardı<sup>11</sup>. Mahmud Bayram'ın ziyaret ettiği bir diğer mekân ise, edebiyatçı ve sanatçıların uğrak yeri haline gelen küçük bir kahvehane idi. Buraya Ahmed Zeki Ebû Şâdî (ö. 1955) gibi şairler ve Seyyid Derviş (ö. 1923) gibi bestekârlar sıklıkla gelmekteydi. Nitekim Bayram, daha sonra bu şahsiyetler ile yakın ilişki içerisinde bulunacak ve ortak çalışmalara imza atacaktı<sup>12</sup>. Böylece düzenli bir eğitim alamamasından kaynaklanan boşluğu, kişisel çaba ve gayretleriyle kapatmaya çalışarak, ileride birçok kesimin dikkatini çekecek bir hayata dâhil oluyordu.

5 Bayram, *Muzekkerâtî*, 23-25.

6 Abdul'alim el-Kabbânî, *Mahmûd Bayram et-Tûnisî*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1969), 9.

7 Bayram, *Muzekkerâtî*, 25.

8 Endülüs'te ortaya çıkan bir halk şiiri türüdür. Sözlükte "oyynamak, şarkı söylemek" anlamına gelen zecel Endülüs'te geliştirilen, Arapça gramer kurallarına uymayıp mahallî telaffuz ve kullanımları esas alan halk şiiri türünün adıdır. Endülüs'te müveşşah türü şiir yaygınlaşınca gramer kurallarından haberdar olmayan halk bundan etkilenerek zecel söylemeye başlamıştır. Zecel şairine zeccâl denir. Halk müveşşahlarına zecel isminin verilmesinin sebebi, güftelerinin kolayca bestelenebilmesinin yanında vezninin de raks hareketlerine uygun olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Musa Yıldız, "Zecel", *DİA*, c. XLIV, (İstanbul: TDV, 2013) 176-177.

9 Muhammed Kâmil el-Bennâ, *Bayram et-Tûnisî kemâ 'araftuhu*, (Kahire: Metâbi' Cerideti's-Sabâh, 1961), 15.

10 Mahmud Bayram'ın kendisinden çok etkilendiği Mısırlı hatip, gazeteci ve şair Abdullah Nedim (1845-1896), zecelleriyle ön plana çıkmış ve şiirlerinde toplumun ıslahı için gerekli adımların atılmasını dile getirmişti. Şiirlerine yansıyan diğer bir husus ise, uzun yıllar yaşadığı sürgün hayatı, göç ve hasretti. Hayatı ve edebî şahsiyeti hakkında bkz. Ömer İshakoğlu, "Sürgünde Yaşamış Bir Şair: Abdullah Nedim", *Doğu Göç Edebiyatı* içinde, haz. Onur Kılıçer-Hatice Görgün (İstanbul: Demavend Yayınları, 2017), 153-160.

11 Muhammed Kâmil el-Bennâ, *Mahmûd Bayram et-Tûnisî: Kısâratu'l-'edebi's-ş-a'bi*, (Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1983), 18.

12 Yusri el-'Azb, *Ezcal Mahmûd Bayram et-Tûnisî: dirâse fenniyye*, (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1981), 24.

Mahmud Bayram, babasının vefat etmesinden sonra ikinci bir evlilik yapan annesi ile bir süre yaşamış ve marangozluk yapan üvey babasının yanında da çalışmıştı. Ancak kalem tutmaya alışmış birine zor gelebilecek bu işi benimseyememiş ve annesinin vefat etmesi üzerine de yalnız kalmıştı. Babasından kalan dokuma fabrikasındaki payını amca çocuklarına satarak, kendisini okuma yazmaktan alıkoymayacak daha basit bir iş arayışına girdi. Küçük bir bakkal dükkânı açtı ve arta kalan parasını da evlilik hazırlıklarına harcayarak, mahallesinden tanıdığı bir aktarın kızıyla evlendi<sup>13</sup>. Babasından kalan evi kiraya vererek, kayınpederi ile yaşamaya başladı. Bu evliliğinden bir oğlu ve bir kızı dünyaya geldi. Kayınpederi muhasebe işlerinden iyi anladığından, parasal konularda onu rahatlatmış ve bazı işlerin takibini kendisi yapmıştı. Bu süre zarfında Bayram kendisini okumaya ve edebiyata adanmıştı. Gerek evde gerekse bakkal dükkânında boş bulduğu her vakti değerlendiriyordu<sup>14</sup>. Çok geçmeden yazı hayatı ticari hayatına galip geldi ve bakkal dükkânını kapatarak matbuat âlemine yönelmeye başladı. Bu kararı almasında, kira gelirlerinin vermiş olduğu rahatlığın yanı sıra yaşadığı toplumun çektiği sıkıntılara duyarsız kalamamasının da payı vardı. Artık yazılarıyla ve şiirleriyle basın organlarında yerini alacak ve amansız bir mücadeleye girişecekti<sup>15</sup>.

### 1.3. Basın Hayatı

Mahmud Bayram, yaşadığı ailevi sıkıntıların yanı sıra Mısır'ın içerisinde bulunduğu siyasi bunalımdan da rahatsızdı. Bir taraftan İngilizlerin sömürgeci baskıları, diğer taraftan iktidardaki kraliyet ailesinin izlediği siyaset ve işbirlikçilerin entrikaları halkı oldukça bunaltmıştı. Bu duruma duyarsız kalmayan Bayram, daha önce zikri geçen Demokratik Söylem Cemiyeti'nin toplantılarına katılmış ve burada okuduğu şiirleriyle hem kendisinin hem de halkının duygularına tercüman olmuştu. Yazdığı bu şiirlerin cemiyet yetkilileri tarafından beğenilmesi üzerine, basın organlarında da yayınlanması fikri uyanmış ve böylece mevcut iktidara karşı açıktan bir mücadelenin ilk hamlesi yapılmıştı<sup>16</sup>.

Bayram, daha sonra bazı şiirlerini İskenderiye'de Abdülkadir Hamza tarafından yayınlanmakta olan el-Ehâlî gazetesine göndermeye başladı. 1916 yılından itibaren insanlar artık bu gazetenin sayfalarında fasih dille yazılmış ve kendi sorunlarını dile getiren şiirler okumaya başladılar. Aynı yıl, İsmail Sabri ez-Zevâî tarafından yayınlanan en-Necâh gazetesi'nde de Mahmud Bayram etkin rol aldı<sup>17</sup>. Bu gazetelerde yayınlanan şiirlerin çoğu, emek avcılığı yapmakta olan ve nispeten daha meşhur bazı yazarların ismiyle yayınlanıyordu. Ancak Bayram'ın *el-Meclisu'l-Beledî* (= Belediye Encümeni) ismiyle kaleme aldığı kasidesi, içerdiği ağır eleştiriler yüzünden bu yazarları ürkütmüş ve Mahmud Bayram'ın ismiyle yayınlanmıştı. Bu kaside, üslubu ve içeriğiyle editörlerin o kadar hoşuna gitmişti ki, gazetenin ilk sayfasında yer aldı. İngilizlerin

13 el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tünisî fi'l-menfa*, 1: 35.

14 Bayram, *Muzekkerâtî*, 24.

15 el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tünisî fi'l-menfa*, 1: 39-40.

16 el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tünisî fi'l-menfa*, 1: 40-41.

17 el-Kabbânî, *Mahmûd Bayram et-Tünisî*, 26.



güdümünde olan İskenderiye Belediye Encümeni'nin yaptığı yolsuzlukları ve haksızlıkları dile getiren bu şiir, Bayram'a hak ettiği şöhreti getirdi. Artık kendi adıyla şiirler yayınlamak istiyordu. 1919 yılında Mısır'da yaşanan devrim girişimi<sup>18</sup>, onun bu isteğini daha da pekiştirdi. Kendisine has ve her türlü dayatmadan uzak bir yayın neşretmek amacındaydı. Eğer gazete veya dergi adını kullanacak olsaydı, burada yazacağı şiirler denetime ve sansüre tabi olacaktı. Bu durumdan kaçınmak için, küçük kitapçıklar şeklinde ve üzerinde “*ne gazete ne dergi*” yazılı *el-Miselle* (= çuvaldız) adlı yayını 4 Mayıs 1919 tarihinden itibaren çıkarmaya başladı<sup>19</sup>.

Bu süre zarfında 1919 devriminin liderleri tutuklanmaya başlamış ve Sa'd Zağlül ile arkadaşları ihtilal güçlerince Malta'ya sürülmüştü. Böyle bir ortamda yayınlanan bu küçük bülten, çeşitli edebi türleri kullanarak iğneleyici bir üslupla eleştirilerini dile getiriyor, halkın bastırılmış duygularına tercüman oluyor ve neredeyse onlar adına intikam almaya çalışıyordu. Böylece halkın rahatlamasına ve itibarını geri almasına vesile oluyordu<sup>20</sup>. Ayrıca bu bülten, İngiliz sömürgesine karşı açılmış bir savaş niteliğindedir. Çünkü ilk sayısında yayınlanan *Yâ Mute'ti 'i'l-Hacer* (= taşı yerinden oynatan) isimli zecelde; sömürgecilerin halkın kanını nasıl emdiği, onlara zulmettiği, mallarını yağmaladığı ve bazılarını ülke dışına sürdüğüne dair ağır eleştiriler yer alıyordu<sup>21</sup>.

Mahmud Bayram, bu bültenin ilk sayısını İskenderiye'de çıkarmış ve daha sonra bu çalışmasını Kahire'ye nakletmişti. Buna gerekçe olarak; İskenderiye'deki kimi basın organlarının düşmanca tavrını ve Kahire'nin bu tür çalışmalar için daha uygun bir ortama sahip olmasını görmüştü<sup>22</sup>. Kahire'ye intikalinden sonra iki buçuk ay içerisinde beş sayı daha çıkaran Bayram'ın bu bülteni, altıncı sayıda yayınlanan bir zecel yüzünden durdurulmuştu. Bu zecelde, kraliyet sarayındaki bazı gayr-ı meşru ilişkilere değinen Bayram, ayrıca mevcut yönetimin halkın sorunlarına duyarsız kalmasına yönelik ağır eleştirilerde bulunmuştu. Bu bültenin durdurulması üzerine daha sonra *el-Hazûk* (= kazık) isimli izinsiz bir gazete çıkarması, bardağı taşıran son damla olmuş ve hakkında yurt dışı sürgün kararı alınmıştı. Mahmud Bayram'ın Tunus vatandaşı

18 I. Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından İngiltere'nin Mısır'da işgal şartlarını ağırlaştırması ve Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki bütün hükümlerini kaldırdığını ilân etmesi üzerine diğer pek çok siyasetçi gibi İngiliz işgaline karşı açıkça tavrı alan Sa'd Zağlül bu dönemde işgal karşıtlarının gayri resmî sözcüsü durumuna geldi. Osmanlı Devleti'nin mağlûp devletler safında katılacağı Paris Barış Konferansı'nda Mısır halkının da bir heyetle temsil edilmesi gerektiğini savunarak arkadaşları Ali Şa'râvî ve Abdülazîz Fehmî ile birlikte Mısır yüksek komiseri Sir Reginald Wingate nezdinde girişimlerde bulundu. Zağlül başkanlığında çoğu eski Cem'iyetü't-teşriyye üyesi yaklaşık 15 kişilik bir heyet oluşturuldu. Ancak İngiltere bunu kabul etmeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine Zağlül ve arkadaşları Mısır'ın tam bağımsızlığını kazanması için bir hareket başlattılar. İngiltere, Mısır delegasyonunun Paris'e gitmesine izin vermemekte ısrar edince Başbakan Hüseyin Rüşdî ve kabine üyesi Adlî Yeken istifa etti. Ardından Zağlül ve dört arkadaşı tutuklanarak Malta'ya sürgüne gönderildi (8 Mart 1919). Bu hadise bütün Mısır'da tepkiyle karşılandı. Kahire başta olmak üzere Mansûra, Feyyûm, İskenderiye, Tanta ve Demenhûr gibi şehirlerde gösteriler düzenlendi. Mısır tarihine 1919 Devrimi olarak geçen bu ayaklanmalarda büyük çapta maddî hasar meydana geldi ve çok sayıda kişi hayatını kaybetti. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hilal Görgün, “Sa'd Zağlül” *DİA*, c. XXXV, (İstanbul: TDV, 2008) 378-379.

19 Bayram, *Muzekkerâtî*, 26-27.

20 el-Kabbânî, *Mahmûd Bayram et-Tûnisî*, 53.

21 el-Bennâ, *Bayram kemâ 'arafıhu*, 21.

22 el-Kabbânî, *Mahmûd Bayram et-Tûnisî*, 56.

olması ve o dönem Tunus'un, Fransa'nın sömürge devletlerinden biri sayılması sebebiyle Mısır yönetimi Fransız konsolosluğu'yla temasa geçmiş ve gerekli işlemlerin başlatılmasını talep etmişti. Fransız konsolosluğu yetkilileri de çok geçmeden Mısır polisi ile birlikte kurban bayramına denk gelen bir gecede Bayram'ın evine baskın düzenlemiş ve kendisine yeterli süre tanımadan İskenderiye'ye giden bir trene bindirilerek, oradan da gemiyle Fransa'nın Marsilya şehrine sürgüne gönderilmişti<sup>23</sup>. Böylece Mahmud Bayram, 1919 devrimini yapan liderlerin akıbetine uğramış ve bu hadise onun Mısır'da daha da tanınmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca ileriki bölümlerde de görüleceği üzere Fransa'daki sürgün yılları, Bayram'ın mücadelesini bastırmak yerine daha da hiddetlendirmiş ve karşı konulmaz bir hale getirmiştir.

#### 1.4. Sürgün Yılları

Mahmud Bayram'ın Fransa'daki sürgün dönemi, 1919-1932 seneleri arasında 13 yıl sürmüştür. Bu süre zarfında bir keresinde Tunus'a gitmiş ve birkaç hafta kalmıştır. Orada Bayram ailesinden olan akrabaları ile temasa geçmeye çalışmış, ancak onlardan gerekli ilgiyi göremeyince tekrar Marsilya'ya geri dönmüştür. Tunus'ta kalmamasının diğer bir sebebi de, o dönemde Fransa'nın sömürgesinde zor günler geçiren ülkede işsizlik yaşanması ve Bayram'ın çalışabileceği medya organlarının çoğunun kapatılmış olmasıydı<sup>24</sup>.

1922 yılında sahte bir pasaportla Fransa'dan kaçarak Mısır'a gelen Bayram, ancak altı ay boyunca gizlenebilmiş ve durumun fark edilmesi üzerine tekrar Fransa'ya sürgüne gönderilmiştir. Sürgündeki yılları zorluklarla geçmiş ve çok ağır işlerde çalışmak zorunda bırakılmıştır. Bu süre zarfında Mısır makamlarınca affedilmesi için her ne kadar tanıdığı siyasi şahsiyetleri devreye koyduysa da herhangi bir netice alamamıştır. Diğer taraftan Mısır'da yaşayan ailesinin geçimini sağlamak amacıyla Mısır'da yayınlanan gazete ve dergilere yazılar göndermiş, te'liflerinin takma adla neşredilmesini temin ederek hak ettiği ücretin ailesine verilmesini talep etmiştir. Fransa'da geçirdiği süre boyunca hem Fransız toplumunu hem de kültürünü yakından tanıma fırsatı bulan Bayram, gerek sürgün yıllarında gerekse sonrasında kaleme aldığı eserlerde yaşadıklarının izlerini yansıtır<sup>25</sup>.

1932 yılında Fransa'da yaşanan ekonomik kriz sebebiyle ülkedeki yabancıların ülkeyi terk etmesi istenir. Bunun üzerine Mahmud Bayram da ana vatanı Tunus'a ikinci kez gider. Bu seferinde Tunus'ta daha uygun bir ortam bulan Bayram, hem sömürge düzeni ile mücadele eden hem de geri kalmış toplumun kalkınması için uğraşan gençlerin arasına katılır. Onlar için *eş-Şebâb* adlı gazeteyi çıkarır, ayrıca *ez-Zaman* adıyla yayınlanan bir diğer gazetenin de genel yayın yönetmenliğini üstlenir<sup>26</sup>. Bu süre zarfında kaleme aldığı yazılarda cesurca davranarak halkı bilinçlendirmesi, Tunus'taki kimi çevreleri ve Fransız işgal yönetimini rahatsız edince 1937 yılında ülkeyi terk etmesi istenir. Fransa'nın manda yönetiminde bulunan Beyrut'a ve

23 el-Bennâ, *Bayram kemâ 'arâfıtuhu*, 30.

24 Bayram, *Muzekkerâtı*, 30.

25 el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tünisî fi'l-menfa*, 1: 109.

26 Bayram, *Muzekkerâtı*, 37.

oradan da Şam'a gönderilir. Bu yerlerde de Bayram'ın rahat durmayacağı bilindiğinden, yine Fransa'nın sömürgesi olan Senegal'e gönderilmek üzere gemiye bindirilir. Gemi, güzergâhı üzerinde Mısır'ın Port Said şehrine uğradığında, Bayram bir yolunu bularak gemiden kaçır ve bir süre bu şehirde gizlendikten sonra Kahire'ye geçer. Başkentte tanıdığı önemli şahsiyetleri aracılık olarak ve o dönem kraliyet ailesinin başına geçmiş olan Kral Faruk'a hitaben bağışlanmasını dileyen bir kaside kaleme alarak hakkında af kararı çıkmasını sağlar. Mısır'da 23 Ekim 1952 tarihinde yaşanan devrim sonrasında, hem devrimi hem de ihtilâli gerçekleştirenleri öven şiirler yazan Mahmud Bayram'a 1954 yılında Mısır devlet başkanı Cemal Abdünnâsır tarafından vatandaşlık verilir. Ayrıca iade-i itibarının yanı sıra birinci dereceden bilim ve sanat ödülüne layık görülür. Bu tarihten itibaren 1961 yılındaki vefatına kadar daha rahat bir yaşam süren Bayram, bir taraftan gazete ve dergilerde yazılar te'lif etmeye devam ederken, diğer taraftan Mısır'ın önde gelen sanatçılara ve özellikle de Ümmü Gülsüm'e şarkı sözleri kaleme alarak şöhretini daha da artırır<sup>27</sup>.



**Resim 1:** Mahmud Bayram et-Tünisi'nin Hatırasına Mısır'da Basılmış Bir Pul  
([https://ar.wikipedia.org/wiki/بيرم\\_التونسي](https://ar.wikipedia.org/wiki/بيرم_التونسي))

27 el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tünisî fi'l-menfa*, 1: 238-240.

### 1.5. Mahmud Bayram ve Ümmü Gülsüm

Mahmud Bayram'ın uzun süren sürgün yılları boyunca ortaya koyduğu mücadeleci ruhu ile kaleme aldığı yazılar ve şiirler, kendisine Arap dünyasında haklı bir şöhet kazandırmıştı. Bu yüzden Mısır'a döndüğü 1938 yılının hemen akabinde, ünlü sanatçı Ümmü Gülsüm'den (1898-1975)<sup>28</sup> beraber çalışma teklifi alır. Bu hususu Bayram'a sunan müzisyen ve bestekâr Ahmed Zekerîya'dır (1896-1961). Bu tanışma, şairin hayatında önemli bir dönüm noktası oluşturur. Çünkü kendisi şarkı sözleri yazacak, Ahmed Zekerîya bunları besteleyecek ve Ümmü Gülsüm de sahnede seslendirecektir. Böylece Mısır'ın müzik tarihinde çok önemli bir üçlü bir araya gelmiştir. Çok geçmeden Mısır halkı, Ümmü Gülsüm'ün sesinden “*el-Ûlâ fi'l-ğarâm*”, “*Ene fi'ntizâarak*”, “*Habîbî yes'ad evkâtuhu*”, “*el-Hulm*”, “*el-Emel*” ve “*el-Verd cemîl*” gibi şarkıları dinlemeye başlamış ve Mahmud Bayram'ın şöhetini daha da yayılmıştır. Ümmü Gülsüm'ün daha önceki şarkı sözleri; fasih, daha ağdalı ve edebi bir dilde yazıldığından sadece halkın belli bir kesimi tarafından dinlenmekteydi. Oysa Bayram'ın sözleri; halk diliyle ve daha anlaşılır bir şekilde kaleme alınmış olduğundan bütün kesimlere hitap etmiş ve böylece Ümmü Gülsüm'ü dinleyen kitlelerin sayısında zamanla büyük bir artış yaşanmıştır. Ümmü Gülsüm, Ahmed Zekerîya ile zaman zaman yaşadığı problemler neticesinde başka bestekârlar ile çalışsa da, Mahmud Bayram ile olan diyalogunu hiç kesmemiştir. Bu sebeple Bayram'ın yazdığı güfteler, kimi zaman başka müzisyenler tarafından da bestelenmiştir<sup>29</sup>.

Mahmud Bayram, Ümmü Gülsüm'e 33 şarkı sözü yazmıştır. Bu da Ümmü Gülsüm'ün bütün şarkıları içerisinde % 12'lik bir dilimi oluşturmaktadır. Böylece Ahmed Râmî isimli şairden sonra Bayram ikinci sırada gelmektedir<sup>30</sup>. Yaklaşık 20 yıllık bir zaman diliminde ikili arasında süren bu birliktelik 5 Ocak 1961'de Bayram'ın vefat etmesiyle son bulmuştur. Vefat haberini sahneye alan Ümmü Gülsüm, konserinde okuyacağı şarkılarda değişiklik yaparak hüznü bir ruh haliyle Bayram'ın şarkılarına yer vermiştir<sup>31</sup>.

28 Ümmü Gülsüm (Arapça: أم كلثوم) Mısırlı Arap şarkıcı, söz yazarı ve sinema oyuncusudur. Doğu'nun Yıldızı ve Mısır'ın 4. Piramidi olarak da tanınmaktadır. Vokal yeteneği, uzun süren sanat hayatı ve Soğuk Savaş döneminde Arap ülkelerindeki milliyetçi akımı temsil etmesi sebebiyle tüm Arap dünyasında popüler olmuş ve memleketi Mısır'da ulusal simge hâline gelmiştir. 20. yüzyılın en önemli Arap şarkıcıları arasında gösterilir. Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İzzis Fethullah ve Mahmud Kâmil, *Umm Kulsüm*, (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2001), 21-26.

29 Heysem Ebû Zeyd, “Bayram et-Tûnisî ve Umm Kulsum”, *el-'Arabîyyu'l-Cedîd*, 05 Ocak 2019, Erişim 19.02.2022. <https://www.alaraby.co.uk/بیرم-التونسی-وأم-كلثوم-وآنا-يودع-وحیدی>

30 Fethullah ve Kâmil, *Umm Kulsüm*, 111.

31 Ebû Zeyd, “Bayram et-Tûnisî ve Umm Kulsum”



**Resim 2:** Mahmud Bayram ve Ümmü Gülsüm  
(<https://soundcloud.com/hesham-ramos/sets/bayram-al-tunisi>)

## 2. Mahmud Bayram'ın Edebi Yönü

Mahmud Bayram, siyasi mücadeleleri, toplumu ıslah girişimleri ve düşünür yönünden çok, edebi hususiyetleriyle kitleleri etkilemiş ve kendisi hakkında araştırma yapanların ilgisini daha çok bu tarafa çekmiştir. Onun bu yönünün ön plana çıkmasında bazı faktörler etkili olmuştur. Bunların başında, sanat ve edebiyatın halk için olduğu fikri gelmektedir. Halkın arasına karışmayan, onların dertlerini bilmeyen ve onlar gibi yaşamayan bir edebiyatçı, halk tarafından teveccüh görmez. Belli bir kesime hitap eder, saray şairi olur ve edebiyatı dalkavukluk yaparak para kazanma aracı olarak görür. Bayram'a göre; edebiyat, okulda öğrenilmez ve diploma sahibi olmak bunun yolu değildir. Edebiyata dair ilim dallarını tahsil etmek, edebiyatçı olmaya yetmez. Yine ona göre; edebiyat ile hayatın arasındaki engelleri kaldırmak gerekir. Ne edebiyat, hayattan soyutlanabilir, ne de hayat edebiyattan. O, bu konudaki duygu ve düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

*“Gerçek edebiyatçı, fabrikada, tarlada, dükkânlarda ve sokaklardadır. Ezher’de, Zeytûne’de ve diğer eğitim kurumlarında değil. O, nahiv ve sarf gibi dile dair ilimlerden önce insandır. İnsanların bakışlarından, kalplerinden ve akıllarından farklı şeyleri görür; hisseder ve düşünür. Bu yüzden insanlar hoşlanmadıkları hususlarda bile ona kulak verir: Onun anlattıkları, el-Eğânî, el-’İkdu’l-ferîd ve el-Kâmil<sup>32</sup> gibi kitaplarda tekrar edilen bilgilerden değildir.”<sup>33</sup>*

32 Bu kitaplar, klasik Arap dili ve edebiyatı alanında kaleme alınmış ansiklopedik edebiyat eserleri arasında yer alır.

33 el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tûnisî fi’l-menfa*, 1: 406-407.

Mahmud Bayram'ın edebi yönünü ayrıcalıklı kılan diğer bir faktör de, kullandığı alaycı ve mizahi özellikleri olan üslubudur. Arap edebiyatında klasik dönemde el-Câhîz ve modern dönemde Abdullah Nedim gibi edebiyatçılarda görülen bu üslup, okuyucuyu sıkmayan, eğlendiren, hayatına dokunan ve aynı zamanda çeşitli problemleri ele alarak vaaz ve nasihat vermeyi amaçlayan özelliklere sahiptir. Bayram, çoğunlukla yalın, basit ve anlaşılır bir halk diliyle kaleme aldığı şiir ve hikâyeleriyle büyük kitlelere ulaşmıştır. Anne ve babasını erken yaşta kaybetmesi, tahsilini yarıda bırakmış olması ve hayata erken atılması, onu mektepli değil alaylı kılmış ve halkın arasına karışarak kendisine fennânû'ş-şa'b (= halk sanatçısı) unvanını kazandırmıştır.

Emîru'ş-şu'âra (= şairlerin prensi) lakabını taşıyan Mısırlı şair Ahmed Şevki'nin (1868-1932), Mahmud Bayram hakkında: "*Fasih Arap şiirinin geleceği konusunda bir kimseden veya bir husustan dolayı endişem yoktu, ama şimdiden itibaren Bayram et-Tûnisî'den endişe ediyorum*" şeklindeki sözü<sup>34</sup> haksız bir yargıyı içermekle beraber, Bayram'ın halk nazarında kazanmış olduğu itibarı göstermesi açısından önemlidir. Nitekim kendisine de Ahmed Şevki'ye verilen lakabın bir benzeri yani Emîru şî'ri'l-ammiyye (= ammice şiirin prensi) lakabı da verilmiştir.

Mahmud Bayram'ın gazete ve dergilerde yazdığı siyasi ve sosyal içerikli sayısız makalesi bir kenara bırakılırsa, edebi yönünü ön plana çıkaran şu türde eserler kaleme aldığı görülür. Bunlar; öyküleri, makâmeleri, fasih dilde nazmettiği kasideleri ile halk dilinde yazdığı zecelleridir<sup>35</sup>.

## 2.1. Öykücülüğü

Mahmud Bayram, her ne kadar şair kimliğiyle ön plana çıkmışsa da yazdığı öykülerle de adından söz ettirmiştir. İlk öykülerini 1920'li yıllarda Mısır'da kaleme almıştır. Bu öykülerde, şiirlerinde olduğu gibi toplumsal sorunları ele almış, ancak öyküler şiirlerinin gölgesinde kalmıştır. Onun öykücülüğünün ön plana çıktığı dönem ise, Tunus'ta bulunduğu yıllara denk gelmektedir. Çünkü Ali ed-Dû'âcî (1909-1949), Muhammed el-'Uraybî (1915-1946), Muhammed el-Beşrûş (1911-1944) ve et-Ticânî b. Sâlim (1896-1973) gibi öykü yazarlarının yıldızı, o yıllarda Tunus'ta parlamaya başlamıştı. Bu öykücülük hareketi, birçok yazarı olduğu gibi Mahmud Bayram'ı da yeni öyküler yazmaya teşvik etmiştir<sup>36</sup>.

Mahmud Bayram, ez-Zaman gazetesi'nin genel yayın yönetmenliğini üstlendiği ilk sayısında *Risâletu'l-Ğufrân* adıyla bir öykü yayınladı. Bu öyküsünde, Abbâsî döneminin meşhur şairlerinden Ebu'l-Alâ' el-Ma'arrî'nin (ö. 449/1057) aynı adla kaleme aldığı esere nazirede bulundu. Mizahi bir üslupla ahiret gününü tasvir edip, orada karşılaştığı hem Arap hem de yabancı edebiyatçılarla olan diyaloglarını aktardı. Öykü ile roman arasında bir eser

34 Cubeyl Sâsî, "Mahmud Bayram et-Tûnisî: Hayatuhu ve Şî'rihi ve Muzekkerâtuhu", *Mecelleu'l-Mesâr*, 78 (2007), 94.

35 Mahmud Bayram'ın çalışmalarını bir araya getiren el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb (= Mısır Genel Kitap Kurulu), bunları seri hâlinde bir dizi kitapta yayınlamıştır.

36 Hüseyin Yazıcı, *The Short Story in Modern Arabic Literature*, (Kahire: General Egyptian Book Organization, 2004), s. 114.



olarak kabul edilebilecek bu çalışmasından sonra ilk kısa öyküsünü *el-Câretu'l-Mechûle* (= meçhul komşu) adıyla 1933 yılında yine ez-Zaman gazetesi'nde neşretti. Diğer taraftan, daha önce Mısır'da yayınladığı öykülerini tekrar gözden geçirerek neşretmeye başladı. Tunus'ta bulunduğu yaklaşık beş yıllık süre zarfında 33 öykü yayınladı. En son öyküsünü 1937 yılında es-Serdük gazetesi'nde *Tûnis Tuğannî* (= Tunus şarkı söylüyor) adıyla neşretti. Bayram'ın yayınladığı bu öyküler, kendisinin bu edebi türe verdiği önemi göstermektedir. Nitekim yazdığı öyküler incelendiğinde, o dönemdeki diğer Tunuslu yazarlara göre öykülerinin daha fazla sayıda ve daha ilgi çekici bir üslupla kaleme alındıkları görülür<sup>37</sup>.

Onun genel olarak edebiyata bakışını yansıttığı en iyi edebi tür öykü olmuştur. Şiire nazaran öyküde daha geniş ve hareket imkânı daha rahat bir alanın bulunduğunu ifade eden Bayram, hem öykü yazarına hem de okuyucusuna bazı sorumluluklar yüklemiştir. “Keyfe Tektubu'l-Kıssa? (= nasıl öykü yazarsın?)” adıyla kaleme aldığı makalesinde önce öykü yazarına seslenerek; her bir öykünün mesaj verme gayesi içermesi gerektiğini, gerçekçi olayları ele alarak toplumun sorunlarına ışık tutmasını, çözüm önerileri getirmesini ve böylece bir misyon üstlenmesini salık vermiştir. Daha sonra okura yönelerek, öyküleri boş vakit geçirme aracı olarak görmemesini, dikkatlice ve uyanık bir şekilde mütalaa etmesini, içeriğindeki mesajları algılamasını ve ibret alarak hayatına tatbik etmesini tavsiye etmiştir<sup>38</sup>. Bu cümlelerden hareketle, Bayram'ın öykü türüne büyük bir misyon yüklediği ve toplumcu-gerçekçi bakış açısıyla öykülerin kaleme alınması gerektiğini öğütlediği görülür. Nitekim gerek Mısır, gerek Fransa ve gerekse Tunus'ta yazdığı öykülerde onun bu idealleri gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Genellikle öykülerinde, yaşadığı çevrede gözlemediği olumlu ya da olumsuz kimi davranış ve tutumlara dikkat çekerek, bunların sonuçlarına yer vermiştir.

## 2.2. Makâme Yazarlığı

Makâme, hayalî bir kahramanın başından geçen olayların hayalî bir hikâyeci tarafından dile getirildiği kısa hikâyeler serisinden (makâmât) meydana gelen edebî bir tür ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adıdır. Bu türün ilk defa Bedî'uzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008) tarafından ortaya konduğu görüşü araştırmacıların çoğu tarafından benimsenmiştir. el-Hemedânî'den yaklaşık bir asır sonra gelen Harîrî (ö. 516/1122) ise, makâmelerinde üslûp, amaç ve kurgu bakımından selefının yolunu izlemiş, onun açtığı çığırını daha da geliştirmek suretiyle sürdürmüştür. Makâme türü eserlerin te'lifi sonraki yüzyıllarda da yoğun biçimde devam etmiştir. Modern dönemde Mısır'da makâme sanatını taklit eden birçok edip yetişmiştir. Bunlar arasında Hasan el-Attâr (ö. 1250/1834), Ali Pâşâ Mübârek (ö. 1311/1893) ve İbrâhim

37 el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tûnisî fi'l-menfa*, 1: 435-436.

38 Mahmud Bayram bu makalesini, Tunus'ta neşredilen ez-Zaman gazetesi'nde 20 Haziran 1933 tarihinde yayınlamıştır. Bayram'ın Tunus'ta neşrettiği makale, öykü, makâme ve şiirlerinin çoğu, Muhammed Sâlih el-Câbirî tarafından kaleme alınan *Mahmûd Bayram et-Tûnisî fi'l-menfa* adlı eserin ikinci cildinde toplanmıştır.

el-Müveylihî'nin (ö. 1323/1906) makâmeleri zikredilebilir<sup>39</sup>.

Mahmud Bayram da makâme türünde sayısız hikâyeler kaleme almıştır. Çeşitli gazete ve dergilerde yayınlanan bu makâmelerin 45 tanesini seçen Tâhir Ebû Fâşâ, müstakil bir çalışma hazırlayarak bunların ayrıntılı tahlillerini yapmıştır<sup>40</sup>. Muhammed Sâlih el-Câbirî ise, Bayram'ın Tunus'ta iken neşrettiği 19 makâmeyi kitabına dâhil etmiştir<sup>41</sup>. Bu makâmelerinde alışılmışın dışına çıkan Bayram, çoğunlukla tek bir kahraman seçmek yerine konuya uygun değişik kahramanlar seçmiş ve bazen de olayları nakleden râvilere yer vermemiştir. Ayrıca kullandığı dili basitleştirerek, genellikle yüksek tabakadan insanlara hitap eden makâme türündeki hikâyeleri sıradan halkın bile anlayabileceği seviyeye indirgemiş ve mizahi bir dille iğneleyici bir üslup kullanmıştır. Neredeyse her makâmesinde konuyla ilgili kendi şiirlerine de yer vermiştir. Daha önce öykülerinde görüldüğü gibi toplumsal sorunlara dikkat çekerek, içerik bakımından belli kesimleri hedef almıştır. Bunlar arasında; ilmi camiayı temsil eden hoca ve öğrenciler, cenaze ve defin işleriyle uğraşan görevliler, camilerin etrafını saran dilenciler, insanları sömüren mafya türü çeteler ve cimrilik yaparak başkasının sırtından geçinmeye çalışan asalak tipler yer almıştır. Bu insanların hikâyelerini anlatırken yeri geldiğinde olayları bir üst boyuta taşıyarak siyasilere de dolaylı olarak göndermelerde bulunmuş ve onların bu kesimlerle olan irtibatlarına dikkat çekmiştir. Böylece Bayram, hayatının çeşitli aşamalarında kendisine sıkıntı çıkaran ve yeri geldiğinde halkı da sömüren toplumun bu tabakalarını alaycı bir üslupla ele alarak intikam alırcasına hicvetmiştir<sup>42</sup>.

### 2.3. Şairliği

Mahmud Bayram, hem fasih dilde hem de halk dilinde birçok şiir kaleme almıştır. İlk şiirlerini fasih dilde yazmaya başlamış, ancak o dönemde Mısır'da okuma-yazma oranının düşük ve daha çok rivayete dayalı şiir geleneğinin halk arasında yaygın olması dolayısıyla zamanla zecel denilen halk diliyle yazılmış şiirleri tercih etmiştir. Bu şiirleri tercih etmesinde büyük halk kitlelerine ulaşarak onların siyasi ve sosyal duyarlılıklarını harekete geçirmek, haklarını savunmak ve yeri geldiğinde sıkıntılarını hafifletecek şekilde onları eğlendirmek gibi kaygılar yatmaktadır. Nitekim daha sonra bu tür şiirlerini bestelenmesi için Mısır'ın önde gelen sanatçıları için kaleme almış ve Bayram'ın şöhreti bütün Arap âlemine yayılmıştır<sup>43</sup>.

Bayram'ın ilk dönem yazdığı fasih şiirlerine örnek olarak, daha önce adı geçen ve İskenderiye Belediye Encümeni'nin yaptığı yolsuzlukları ve haksızlıkları dile getiren *el-Meclisu'l-Beledî* (= Belediye Encümeni) ismiyle kaleme aldığı ve halk tarafından çokça beğenilen kasidesinden aşağıdaki beyitler örnek olarak verilebilir<sup>44</sup>:

39 Makâme türü ve yazarları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erol Ayyıldız, "Makâme", *DİA*, c. XXVII, (Ankara: TDV, 2003) 417-419.

40 Tâhir Ebû Fâşâ, *Makâmât Bayram*, (Kahire: Mektebetu Medbûli, t.y.).

41 el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tünisi fi'l-menfa*, 2: 627-681.

42 Ebû Fâşâ, *Makâmât Bayram*, 19-21.

43 Marilyn Booth, "Bayram al-Tünisi Azjâl and The Egyptian Community" *al-'Arabiyya*, 15 (1982), 38-39.

44 Ruşdî Sâlih, *Muhtârât Bayram et-Tünisi*, (Kahire: Mektebetu'l-Usra, t.y.), 22.



قد أوقع القلب في الأشجان والكمد      هوى حبيب يُسمَى المجلس البلدي  
 ما شرد النوم عن جفني القريح سوى      طيف الخيال خيال المجلس البلدي  
 إذا الرغيف أتى فالنصف أكله      والنصف أتركه للمجلس البلدي  
 وإن جلسك فجيبني لسك أتركه      خوف اللصوص وحوف المجلس البلدي  
 وما كسوت عيالي في الشتاء ولا      في الصيف إلا كسوت المجلس البلدي  
 كان أمي بلّ الله تربتها      أوصت فقالت أخوك المجلس البلدي  
*Gönlüme hüzn ve keder verdi      Bir sevda ki adı Belediye Encümeni*  
*Yaralı gözlerime uyku girmedi      Hayaliyle sardı Belediye Encümeni*  
*İkiye böler, yerim ekmeğimi      Yarısını yer Belediye Encümeni*  
*Oturduğum vakit iliklerim cebimi      Korkutur hırsız ve Belediye Encümeni*  
*Hem yaz hem kış giydirince ailemi      Giydirmemi ister Belediye Encümeni*  
*Rahmetli annem bana emanet etti      Kardeşindir dedi Belediye Encümeni*

Mahmud Bayram'ın yazdığı zecellere örnek olarak, Mısırlılara ve genel olarak Doğululara seslendiği “eş-Şark” isimli şiirinden aşağıdaki dizeler verilebilir<sup>45</sup>:

يا مصري ونت اللي همامني من دون الكل  
 هزيل ويحسبك الجاهل عيان بالسل  
 من دي الكيوف اللي تصبر على كتر الذل  
 ونمت والعالم فايق قوم بُص وطل  
 يا شرق فيك جو منور والفكر ضلام  
 وفيك حرارة يا خسارة ويرود أجسام  
 فيك سبعميت مليون زلمه لكن أغنام  
 لا بالمسيح عرفوا مقامهم ولا بالإسلام

45 Sâlih, *Muhtârât Bayram et-Tûnisî*, 7-9.

Senin için dertlenirim sadece Ey Mısırlı  
 Bilmeyen zanneder seni hasta ve kısıtlı  
 Nasıl olursun bu kadar zillete sabırlı  
 Kalk uyan! Bak dünya nasıl akıyor hızlı  
 Ey Şark! Aydınslın ama fikirlerin gerici  
 İsteklisin, ama taşırırsın cansız bedenleri  
 Yedi yüz milyon adam, hepsi koyun gibi  
 Ne İsa 'ya ne de İslâm 'a bağlı zümreleri

Fransa'daki sürgün yılları boyunca her iki türde de şiirler yazan Bayram, Tunus'ta geçirdiği süre zarfında daha çok fasih dili tercih etmiştir. Çünkü o yıllarda Fransız işgali altında bulunan Tunus'ta halk neredeyse Arapçayı unutup, Fransız kültürü ve diliyle yaşamaya zorlanmaktaydı. Bunu gören Tunuslu aydınlar, Arapların ortak lisanı sayılan fasih dilin unutulmamasına ve özellikle matbuat âleminde kullanılmasına özen gösteriyorlardı. Mahmud Bayram da aynı duyarlılığı göstererek, gazete ve dergilerde yayınladığı şiirlerinin çoğunu fasih dilde kaleme aldı. Bu şiirlerinde toplumun içerisinde bulunduğu sıkıntıları dile getirdi ve onları işgale karşı direnmeye çağırdı. Ayrıca kendisinin sürgün hayatını, yaşadığı gurbeti ve ailesine olan özlemini dile getiren şiirler de kaleme aldı<sup>46</sup>.

Mahmud Bayram'ın Fransa'daki sürgün yıllarına dair te'lif ettiği ve "Lyon"<sup>47</sup> adını verdiği şiirinden alınan aşağıdaki beyitler, onun yaşadığı zorlukları, yalnızlığı ve hasreti dile getirmektedir<sup>48</sup>:

يا شقائي ولؤعتي إن تذكر ث ليالي الخريف في (بلكور)  
 حين يكسو الغمام عاصمة (الرو ن) بأبهي من داكنات الحرير  
 حين تبدو دمياتها كعذاري وسط عرس معوذ بالبخور

46 el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tünisî fi'l-menfa*, 1: 516-517.

47 Lyon, Fransa'nın güneydoğu tarafında yer alan bir şehirdir ve konum olarak Marsilya ile Paris'in arasında yer alır. Mahmud Bayram, sürgün yılları boyunca bu üç kentte de yaşamıştır.

48 Mahmud Bayram bu şiirini, ez-Zaman gazetesi'nin 8 Ağustos 1933 tarihli sayısında yayınlamıştır. Ayrıca bkz. el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tünisî fi'l-menfa*, 2: 724.

وتَهشُّ النفوس للقرب لما يرعد البرق عاريات الصدور  
والدوالي أوراقها هاويات كرقاع تساقطت من خدور  
وترى الناس يقعدون فرادى ويقومون أذرعاً في خصور  
كل خُلَيْن يبدآن التناجي بين عزف الأبواق والطنبور  
*Gam ve kederim artar hatırlayınca Sonbahar gecelerini Bellecour'da*<sup>49</sup>  
*Rhône*<sup>50</sup> *nehri bulutlar kaplayınca Siyah ipek kumaştan bile harika*  
*Heykelleri, bakireler gibi salınınca Tütsülenmiş bir düğünün ortasında*  
*Gönüller neşe duyar yaklaşınca Şimşek çakınca göğsü açıklara*  
*Asma yaprakları tek tek kopmakta Benzer Haremden düşen parçalara*  
*Rastlarsın tek tek oturan insanlara Arşınlayan yolları soğuk havalarda*  
*Başlar her iki dost fısıldaşmaya Trompet ve tambur sesleri arasında*

Bayram, “*Sabren*” adını verdiği diğer bir şiirinde, hem kendisini hem de halkı sabretmeye davet etmiştir<sup>51</sup>:

يا صبرُ أنت عزائي حين يكمدني سيرُ الأمور على ما لستُ أختارُ  
وأنت سيفي ودرعي إن خرجتُ إلى عرض القفار وإن شطت بي الدار  
وأنت أنت عنادي كلما ذهبت بما أدغم أنواء وإعصار  
ما دمت في صحبتي فالقفر مأدبة وصلد أحجاره نقل ونوار  
ما دمت أنت معي فالسجن ملعبة فيها الأغاريد والقضبان أوتار

49 Bellecour, Fransa'nın Lyon şehrinde bulunan büyük bir meydanın adıdır.

50 Rhône Nehri, Fransa'nın en uzun ikinci ve suyu en bol olan akarsuyudur.

51 Mahmud Bayram bu şiirini, *ez-Zaman* gazetesi'nin 18 Temmuz 1933 tarihli sayısında yayınlamıştır. Ayrıca bkz. el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tûnisî fi'l-menfa*, 2: 688.

*Ey sabır! Tek tesellimsin keder vakti*      *Durumlar iradem dışında geliştii*  
*Sensin kılıcım ve zırhım sefer vakti*      *Eyden uzakta geçerken ıssız çölleri*  
*Yolculukta sen verirsin bana direnci*      *Ezersin kasırğa ve fırtınalar gibi*  
*Sohbetin çölde bile getirir ziyafeti*      *Taşları olur gücü ve aydınlık feneri*  
*Sen varsan, hapisler bile oyun yeri*      *Türküler var, parmaklıklar çalgı teli*

“*Yâ Muğîs*” adını verdiği şiirinde ise, Allah-u Teâlâ’ya yakarıştta bulunarak ondan yardımını dilemiş ve düşmanların tuzaklarını boşa çıkarmasını arzu etmiştir<sup>52</sup>:

قد دعاك المحزون في غسق الليل      وقد نام كل حي سواكا  
 رب أنت اللطيف بالبرِّ والعا      صي محيَّبٌ لكل عبد دعاكا  
 لك لطف في الخطب لو أنعم المح      زون في وقعه يكاد يراكا  
 أنا مستعصم بحكك في اليمِّ      إذا الكائدون مدّوا الشراكا  
 فوق ما دبّروا على الأرض كيدٌ      كيد رب يدبر الأفلاكا  
*Dua etti sana karanlık gecede üzgün*      *Sen hariç mahlûkat uyumuştta bütün*  
*Rabbim! Uzanır iyi ve kötüye lütfun*      *Duasını kabul edersin her kulun*  
*Musibette kederliye ulaşır şefkatini*      *Neredeyse görünür kendisine izzetini*  
*Sımsıkı sarılmışım ipine senin*      *Denizde tuzağına düşünce hilecinin*  
*Yeryüzündeki bütün hileleri için*      *Feleklerden tedbirleri var Rabbinin*

## Sonuç

Mahmud Bayram, her ne kadar zecelleriyle tanınmış olsa da örnek verilen beyitlerde görüldüğü üzere klasik formda başarılı şiirler kaleme almıştır. Yerine göre ve içinde bulunduğu şartları göz önüne alarak, hedef kitlesinin anlayışına uygun ve onların ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde edebiyatı işlevsel hale getirmiştir. Ayrıca toplumcu-gerçekçi bakış açısına

52 Mahmud Bayram bu şiirini, ez-Zaman gazetesi’nin 23 Mayıs 1933 tarihli sayısında yayınlamıştır. Ayrıca bkz. el-Câbirî, *Mahmûd Bayram et-Tünisî fi’l-menfa*, 2: 689.

sahip olduğu için hayalden uzak, halkın anlayabileceği dili ve üslubu tercih etmiştir. Bu durum onun avam dilini, yazı dilinden üstün tuttuğu anlamına gelmemelidir. Kendisi halk edebiyatçısı (fennânu'ş-şâ'b) sıfatıyla toplumsal rolünü icra etmiştir. Çocukluğundan beri hayatını ve mücadelesini örnek aldığı Abdullah Nedim gibi bilgi ve kabiliyetini halkı için sarf etmiştir.

Mahmud Bayram, şiirde olduğu gibi diğer edebi türlerde de başarılı örnekler vermiştir. Gazete ve dergilerde siyasi, sosyal ve edebi içerikli birçok makale kaleme almıştır. Ayrıca modern dönemde ortaya çıkan öykü türünde de şansını denemiş ve özellikle Tunus öykücülüğünün gelişmesine katkıda bulunmuştur. Klasik Arap edebiyatının bir nesir formu sayılan makâmê türünde hikâyeler yazmış olması da Arap dili ve kültürü sahasındaki yetkinliğini göstermektedir.

Diğer yandan kaleme aldığı güfteleriyle devrin en meşhur sanatçısı Ümmü Gülsüm'ün ve diğer sanatkarların sesinden iç dünyasını ve duygularını yansıtan hisler, Arap halkına çok daha süratli ve tesir edecek bir şekilde ulaşmış ve daha fazla tanınmasına vesile olmuştur. Bu hususlar göz önüne alındığında; Mahmud Bayram'ın bütün edebi yönleri ile siyasi ve sosyal alandaki düşünceleri hakkında müstakil çalışmaların yapılması faydalı olacaktır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Ayyıldız, Erol. "Makâmê". *DİA*. XXVII: 417-419. Ankara: TDV, 2003.
- el-'Azb, Yusrî. *Ezcal Mahmûd Bayram et-Tûnisî: dirâse fenniyye*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1981.
- el-Bennâ, Muhammed Kâmil. *Bayram et-Tûnisî kemâ 'arafuhu*. Kahire: Metâbi' Cerideti's-Sabâh, 1961.
- *Mahmûd Bayram et-Tûnisî: Kisâratu'l-edebi'ş-şâ'bi*. Tunus: ed-Dâru'l-'Arabîyye li'l-Kitâb, 1983.
- Booth, Marilyn. "Bayram al-Tûnisî Azjâl and The Egyptian Community". *al-'Arabîyya*. 15 (1982), 34-51.
- el-Câbirî, Muhammed Salih. *Mahmûd Bayram et-Tûnisî fi'l-menfa*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- Ebû Fâşâ, Tâhir. *Makâmât Bayram*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, t.y.
- Ebû Zeyd, Heysem. "Bayram et-Tûnisî ve Umm Kulsum", *el-'Arabîyyu'l-Cedîd*. 05 Ocak 2019, Erişim 19.02.2022. <https://www.alaraby.co.uk/> بـيرم-التونسي-وأم-كلثوم-وأنا-يوذ-ع-وحيدى
- Fethullah İzis ve Mahmud Kâmil. *Umm Kulsûm*, Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2001.
- Görgün, Hilal. "Sa'd Zağlûl". *DİA*. XXXV: 378-379. İstanbul: TDV, 2008.
- İbn Ebu'd-Dıyâf. *İthâfu ehli'z-zamân bi-ahbâri mulûk Tûnis ve ahdi'l-emân*. 8 cilt. Haz. Ahmed Abdusselâm. Tunus: eş-Şeriketu't-Tunisiyye, 1985.
- İshakoğlu, Ömer. "Sürgünde Yaşamış Bir Şair: Abdullah Nedim". *Doğu Göç Edebiyatı* içinde 153-160., Haz.

- Onur Kılıçer-Hatice Görgün. İstanbul: Demavend Yayınları, 2017.
- el-Kabbânî, Abdul'alîm. *Mahmûd Bayram et-Tûnisî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1969.
- Sâlih, Ruşdî. *Muhtârât Bayram et-Tûnisî*. Kahire: Mektebetu'l-'Usra, t.y.
- Sâsî, Cubeyl "Mahmud Bayram et-Tûnisî: Hayatuhu ve Şi'rihu ve Muzekkerâtuhu". *Mecelletu'l-Mesâr*. 78 (2007), 90-94.
- et-Tûnisî, Mahmûd Bayram. *Muzekkerâtî ve 'd-divânu'l-evvel*. Lübnan- Sayda: el-Mektebetu'l-'Asriyye, t.y.
- Yazıcı, Hüseyin. *The Short Story in Modern Arabic Literature*. Kahire: General Egyptian Book Organization, 2004.
- Yıldız, Musa, "Zecel". *DİA*. XLIV: 176-177. İstanbul: TDV, 2013.

## Tecâribü's-Selef'e Göre Irak Selçukluları ve Abbâsî Hilâfeti Arasındaki İlişkiler

### Relations Between Irāk Seljuk State and 'Abbāsīd Khalīfate According to *Tajaribu's-Salaf*

Pınar KAYA TAN<sup>1</sup> 



#### öz

XIV. yüzyılın tarihçi, edebiyatçı ve âlimlerinden Hindüşâh es-Sâhibî en-Nahcivânî (ö. 730/1329-1330), Lûr-ı Büzürg atabeglerinden Nusretüddin Ahmed b. Yüsufşah'ın (695-733/1296-1333) hizmetinde bulunduğu devirde tarihe dâir *Tecâribü's-selef der Tevârih-i Hulefâ` ve Vüzerâ-yı İşân* adlı Farsça tarihî eserini 724 (1324) yılından sonra te'lif etmiştir. Abbâsî Halifeleri ve onların yanında görev yapmış vezirler hakkında bilgiler içeren eserde şüphesiz Abbâsî Hilâfeti ile yakın temaslarda bulunan komşu hânedanlar hakkında ayrıntılı mâlûmat bulunmaktadır. Bu hususta kaleme alınan devletlerden biri de Irak Selçuklu Devleti'dir (511-590/1118-1194). Bilhassa halifelik merkezi olan Bağdat'a yakın konumda bulunması sebebiyle iki devlet arasında yaşanan ilişkiler ve kimi zaman vukû bulan güçlü mücâdeleler eserde sıklıkla ele alınmıştır. Bu çalışmada Hindüşâh es-Sâhibî'nin verdiği bilgiler ışığında Irak Selçukluları ile Abbâsî Hilâfeti arasındaki münâsebeler tetkik edilerek ve yazar tarafından aktarılan mâlûmat çağdaş kaynakların rivâyetleriyle de mukâyese edilerek değerlendirilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Hindüşâh es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, Irak Selçukluları, Abbâsîler, Bağdat

#### ABSTRACT

Hindü-shâh as-Sahibî an-Nakhçivânî (d. 730/1329–1330), one of the 14th century historians, men of letters and scholars, wrote his Persian historical book *Tajaribu's-Salaf der Tawarikh'i-Khulafa wa'l-Wuzara after 724 (1324)*, when he was in the service of Nuşratu'd-Dîn Aîhmad b. Yüsufshah (695–733/1296–1333), one of the Atabakan of Luristan, The work, which contains information about the 'Abbāsīd Khalifas and the viziers who served with them, undoubtedly contains detailed information about the neighboring dynasties that had close contact with the 'Abbāsīd Khalifate. In this respect one of the states written down in the work is the Irāk Seljuk State (511–590/1118–1194). Especially due to its close location to Baghdād, the center of the khalifate, the relations between the two states and the power struggles that sometimes occurred are frequently discussed in the work. In this study, the relations between the Irāk Seljuk State and the 'Abbāsīd Khalifate will be examined in the light of the information given by Hindü-shâh as-Sahibî and the information conveyed by the author will be evaluated by comparing it with the narrations of contemporary sources.

**Keywords:** Hindü-shâh as-Sahibî, *Tajaribu's-Salaf*, Irāk Seljuks, 'Abbāsīds, Baghdād.

<sup>1</sup>Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kırklareli, Türkiye

ORCID: PK.T. 0000-0002-7025-399X

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Pınar KAYA TAN (Dr. Öğr. Üyesi),  
Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü, Kırklareli, Türkiye  
E-posta: pinarkaya@klu.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 01.03.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
13.03.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
13.03.2022

**Kabul/Accepted:** 16.03.2022

**Atf/Citation:** Kaya Tan, Pınar. "Tecâribü's-Selef'e Göre Irak Selçukluları ve Abbâsî Hilâfeti Arasındaki İlişkiler." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 215-233.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1080880>

## EXTENDED ABSTRACT

While in the service for Atabak Nuşratu'd-Dîn Aḥmad, Atabakan of Luristan, Hindū-shāh as-Sahibî al-Kirānī an-Nakhçiwānī wrote *Tajaribu's-Salaf der Tawarikhi'l-Khulafa wa'l-Wuzara* (Histories of Khalifas and Wazirs). The book, dedicated to his atabak, provides a detailed account about Khulafa al-Rasyidin, Emevids, 'Abbāsīds, Buwayhids, and Seljuk history and wazirs.

The book was written in al-Muharram 724 (January 1324). Hindū-shāh as-Sahibî based his book in Persian on Ibn al-Tiktakā (d. 709/1309) *al-Fakhrī (Mūnyetü'l-fuzala 'fî tawarikhi'l-khulafa)*. Moreover, he benefited from the works of Anūshirwān b. Khālid-i Kāsānī, Ibn al-Athīr, Mūberred, and Awfi. He wrote in plain language rather than the flamboyant style practiced by many of his contemporaries. *Tajaribu's-Salaf* was published by Abbas İkbāl-i Âştiyanī.

The weakened 'Abbāsīd Government gradually lost its lands to other states. One of the biggest benefactors of Khalifate territory was the Great Seljuk State. Khalifa al-Kā'im Bi Amr Allāh, did not have any power. He abdicated his rule to Tuḡhril Beg who became a dominating authority in the east to Baghdād. Tuḡhril Beg seized the political authority of the Khalifa. The Khalifa remained the commanding religious leader. Rulers and roles continued in the following Seljuk Sulṭān's period. Later, sparked by the attacks of the maliks for the throne in the period of Irāk Seljuks, the khalifas started to stage their independence from the Seljuks. While the Seljuk Sulṭāns embraced turning their enemies into their relatives by marrying the daughters of khalifas or gifting them their own daughters, the khalifas stayed committed to regaining political dominance. Hindū-shāh as-Sahibî included these issues in the book.

The events mentioned most extensively in the book occurred during the reign of two 'Abbāsīd Khalifas. al-Mustarshid Bi'llāh was the first 'Abbāsīd Khalif attempting to restore the 'Abbāsīds political domination. Sulṭān Sandjar (r. 511–552/1118–1157) on the western side of Great Seljuk State established the new Irāk Seljuk State by placing his nephew, Maḥmūd b. Muḥammad Tapar on the throne. The Khalif al-Mustarshid took advantage of the new political posture that resulted from the formation of the Irāk Seljuk State. He conspired to rescue his people from the political domination of the Seljukids. He provoked an endless campaign against the Irāk Seljukid maliks for the throne. Despite the intervention of Sulṭān Sandjar, upheaval continued in the west. There is detailed information about these issues in *Tajaribu's-Salaf*. The second 'Abbāsīd Khalifa was al-Nāşir li-Dīn Allāh (d. 622/1225). al-Nāşir li-Dīn Allāh initiated political, social, administrative, and intellectual studies to re-establish the dominance of the 'Abbāsīd Khalifate, which had long been lost to centuries-long domination of the Buwayhids and then the Seljuks. He joined forces with Khwārazm-shāh Tekish (r. 568–596/1172–1200) against the Seljuks. He played an effective role in the destruction of the Irāk Seljuks. Along with these striking events, the book includes details about developments between the 'Abbāsīd khalif and Irāk Seljuk Sulṭān.

Finally, political and social relations developed through the work between the Irāk Seljuk State Sulṭān and 'Abbāsīd Khalifas are the subject of this study. Consideration



regarding relations with the ‘Abbāsīds in the early periods of the Irāk Seljuks, relationships with the ‘Abbāsīd Khalīfate in the era of Irāk Seljuk Sulṭān Mas‘ud, in *Tajaribu’s Salaf*, relations with the ‘Abbāsīds in the Sulṭān Muḥammad ibn Maḥmūd era, and developments in the last periods of the Irāk Seljuks with the ‘Abbāsīd Khalīfate are a part of this study.

## Giriş

Tam adı Fahrüddîn Hindûşâh b. Sencer b. Abdillâh es-Sâhibî el-Kıranî en-Nahcırânî olan Hindûşâh es-Sâhibî'nin hayatı hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Kendisi Nahcırân'ın Kıran<sup>1</sup> şehrinde doğmuş, Bağdat'ta Müstansırıyye Medresesi'nde tahsil görmüş ve oldukça iyi bir eğitim almıştı.<sup>2</sup> İlhanlı devlet adamlarının himâyesinde bulunmuş olan Hindûşâh es-Sâhibî, Lur-ı Büzürg<sup>3</sup> Atabeglerinden Nusretüddin Ahmed b. Yûsufşâh'ın hizmetindeyken *Tecâribü's-selef der Tevârih-i Hulefâ' ve Vüzerâ-yı İşân* adlı eserini hazırlamış ve çalışmasını atabege ithaf etmiştir.

Eserde Asr-ı Saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemleri, ardından da Emevîler, Abbâsîler, Büveyhîler hakkında bilgiler zikredilmiş, Selçuklu tarihi ve Selçuklu vezirlerinin bir kısmı hakkında da mâlûmat verilmiştir. Mezkûr hânedanlar devrinde yaşanan hâdiseler *Tecâribü's-selef*'in esas konusunu oluşturmaktadır. İbnü't-Tıktakâ'nın (ö. 709/1309'dan sonra) *Kitâbü'l-Fahrî (el-Fahrî)*<sup>4</sup> adlı yapıtından istifâde etmiş olan Hindûşâh es-Sâhibî'nin, kimi siyâsî hâdiseler ve bilhassa muhârebeler hakkında bilgi verdiği kısımlarda tafsilâtlı anlatımları, *el-Fahrî* dışında muhtelif kaynaklardan da faydalandığını ortaya koymaktadır. Eser, Abbas İkbâl-i Âştîyânî (1896-1956) tarafından ilk olarak 1313 hş. yılında yayımlanmıştır. Bu çalışmada ise 1357 hş. yılında yapılan neşirden yararlanılmıştır. Müellifin Irak Selçuklu Devleti Sultanları ve Abbâsî Halifeleri arasındaki münâsebetlerle alakalı olarak nakletmiş olduğu bilgiler, siyâsî ve sosyal ilişkiler bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. *Tecâribü's-selef*'te ele alınan esaslar çerçevesince iki taraf arasında yaşanan hâdiseler ele alınıp değerlendirilecektir. Bununla berâber eserin hak ettiği ilgiyi görmediğini ve hatta doğrudan Abbâsî Halifeleri hakkında bilgi veren araştırma eserlerinde bile çalışmadan istifâde edilmediğinin altını çizmek gerekmektedir.

Bu noktadan îtibâren araştırmanın konusu olan Irak Selçuklularının tesisine ve Abbâsî Hilâfeti'nin bu döneme kadarki faâliyetlerine kısaca temas etmemiz gerekirse; Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın (498-511/1105-1118) vefatından ardından sultanın geride kalan beş oğlundan yaşça en büyük olan Mahmûd b. Muhammed Tapar (511-525/1118-1131) tahta çıkarılmıştı. Ancak çok geçmeden Horasan'da bulunan ve sultanlığını ilân eden Sencer (512-552/1119-1157), Büyük Selçuklu Devleti'nin yegâne hâkimi olmak amacıyla yeğeniyle mücâdele etmek üzere harekete geçti. Sâve'de iki taraf arasında 2 Cemâziyelâhîr 513 (10 Eylül 1119) tarihinde vukû bulan savaşı Sultan Sencer kazandı. Ardından sultan devlet ricalinin ve annesinin şefâati netîcesinde yeğeni Mahmûd'u affetti ve Selçuklu ülkesinin batısında

- 1 Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977/1397), IV: 497; Hindûşâh es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef der Tevârih-i Hulefâ' ve Vüzerâ-yı İşân*, nşr. Abbas İkbâl-i Âştîyânî, (Tahran: 1357), neşredenin girişi.
- 2 Hindûşâh es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, neşredenin girişi; İsmail Aka, "Hindûşâh es-Sâhibî", *DİA*, XVIII, (İstanbul: TDV, 1998), 116-117.
- 3 550-827 (1155-1424) yılları arasında Luristan ve Hûzistan'da hüküm sürmüş mahallî emîrlik hakkında bkz. Rıza Kurtuluş, "Lur-ı Büzürg", *DİA*, XXVII, (Ankara: TDV, 2003), 225-226.
- 4 İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî (Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi, 632-1258)*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016).

Mahmūd b. Muhammed Tapar'ın hükümdarlığında yeni bir Selçuklu devletinin temelleri atıldı. Sultan Sencer *büyük sultan* olarak “*es-sultânü'l-a'zam*”, yeğeni Mahmūd da *sultan* olarak “*es-sultânü'l-muazzam*” unvanını kullanacaktı.<sup>5</sup>

Öte taraftan, Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey (431-455/1040-1063) zamanında başlayan Abbâsî Halifeleri ile Selçuklu Sultanları arasındaki ilişkiler Büveyhîlerin (321-454/932-1062) nüfuzu altında zayıf düşmüş olan halifenin tahakkümden kurtarılmasıyla farklı bir seyir izlemişti. Selçuklular, Sünnî İslâm dünyasının hâmişisi olmuşlar, siyâsî-dünyevî hâkimiyet Türklere intikal ederken halifenin yetkileri dinî görevlerle sınırlı kalmıştı. Bununla berâber Selçuklu Sultanlarının dinî meşrûiyetleri Abbâsî Halifeleri tarafından tasdik edilmiş; ayrıca hilâfet ile Türkler arasında zaman zaman evlilik yoluyla sıhriyet tesis edilmişti. Selçukluların hilâfet makamına büyük saygı göstermelerine rağmen, bilhassa iç karışıklıklarla mücadele ettikleri ve devletin merkezî otoritesinin zayıfladığı devirlerde halifeler, siyâsî hâdiselere taraf olarak müdâhil olmuşlar hatta olayları körüklemişlerdi.<sup>6</sup>

### 1. Irak Selçuklularının İlk Dönemlerinde Abbâsîlerle İlişkilere Dâir Hususlar

Irak Selçuklularının ilk iki sultanı Mahmūd b. Muhammed Tapar ve Tuğrul b. Muhammed Tapar (526-529/1132-1134) devirlerine dâir *Tecâribü's-selef*'te genel bilgiler dışında tafsîlatlı mâlûmat bulunmamaktadır. Hindûşâh es-Sâhibî, Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh (512-529/1118-1135) hakkında bilgi verdiği kısımda öncelikle halifenin tüm yönetim döneminin savaş ve karmaşayla geçtiğini, onun bâzen Sultan Mes'ûd (529-547/1134-1152) ile bâzen de Hille hâkimi Dübeyş b. Sadaka (ö. 529/1135)<sup>7</sup> ile savaştığını, ayrıca halifenin kendi kardeşi Ebü'l-Hasan b. Müstazhir ile de mücadele hâlinde olduğunu vurgulamıştır.<sup>8</sup> Abbâsîlerin kaybetmiş olduğu siyâsî-dünyevî gücü yeniden canlandırmak amacıyla Halife Müsterşid-Billâh'ın birtakım faâliyetlere giriştiği hem bölgede bulunan ve kendisine baskı oluşturan emirlerle hem de Selçuklularla mücadele içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Irak Selçuklu Devleti'nin yeni kurulduğu ve Selçukluların iç karışıklıklarla mücadele ettiği bir dönemde göreve gelmiş olması halifenin kendi menfaatlerine göre hareket etmesine de olanak sağlamış görünmektedir.

5 İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ*, nşr. Kasım es-Sâmerrâî, (Kahire: 1419/1999), 211-212; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, nşr. Muhammed b. Atâ ve Mustafa A. Atâ, (Beyrut: 1992), XVII: 185; İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi İbnü'l-Esir; el-Kâmil fi'l-Târih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özaydın, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), X: 435-439; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu: İkinci İmparatorluk Devri*, (Ankara: TTK, 1984), II: 11-18; Hüseyin Kayhan, *Irak Selçukluları*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2001), 44-46; Abdülkerim Özaydın, “Mahmūd b. Muhammed Tapar”, *DİA*, XXVII, (Ankara: TDV, 2003), 371-372.

6 Selçuklu devrinde halifeler ve sultanların mücadeleleri hakkında ayrıca bkz. Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, (Ankara: TTK, 2017), 174-208.

7 Dübeyş b. Sadaka, Sultan Mahmūd b. Muhammed Tapar döneminde Hille'deki Mezyedî Emîrliği'nin başına geçerek Irak Selçuklu Melikleri arasındaki taht mücadelelerinden faydalanmaya ve böylece hâkimiyet sâhasını genişletmeye çalışmıştır. Bkz. Pınar Kaya Tan, “Irak Selçuklu, Abbâsî Hilâfeti ve Büyük Selçuklu Üçgeninde Kudretli Hille Emîri: Dübeyş b. Sadaka”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı: 16, (Güz 2020), 225-249; Abdülkerim Özaydın, “Dübeyş b. Sadaka”, *DİA*, X, (İstanbul: TDV, 1994), 14.

8 Hindûşâh es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 293.

Müellif, el-Müsterşid döneminde genel anlamda halifenin bu siyâsî mücâdelelerinden bahsettikten sonra Mezyedî Emîri Dübeyş b. Sadaka ile yaşanan meselelere değinmiştir. Yazarın bu husustaki kaydı şu şekildedir: “*Hille hâkimi Dübeyş b. Sadaka sürekli halifenin hâkimiyet sâhasına saldırmakta, bu bölgeleri yağmalayıp halka korku salmaktaydı. Durum öyle bir noktaya varmıştı ki, Dübeyş b. Sadaka Bağdat’ı kuşatmış ve el-Müsterşid korkuya kapılmıştı. el-Müsterşid, Selçuklu Sultanlarına ve onların askerî gücüne sığınarak yardım istemişti. Bu durum karşısında ise Dübeyş b. Sadaka kaçmıştı.*”<sup>9</sup> Âsîlikleriyle Bağdat halkı üzerinde korku ve panik yaratan Dübeyş b. Sadaka çoktan beri kaybedilen Arap nüfuzunu yeniden tesis edip diğer yandan kendi hânedanını da güçlendirme gayesiyle Bağdat ve çevresini tahrip ederek, yağmacılık, bozgunculuk gibi hareketlerle etrafa dehşet saçıyordu. Halife bu davranışları yüzünden onu kınamış ve derhâl yapmış olduğu eylemlerden vazgeçmesini bildirmişse de Dübeyş b. Sadaka aksine bu defa Bağdat üzerine harekete geçti. 514 yılı Cemâzileyâhir’inde (Ağustos-Eylül 1120) şehre vardı. Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd’un halifeye yardıma geleceğini öğrendiğinde ise plânları bozuldu. Sultanın böylesine kalabalık kuvvetlerle harekete geçeceğini beklemeyen Dübeyş b. Sadaka en nihâyetinde kaçmak zorunda kaldı.<sup>10</sup> Böylelikle Sultan Mahmûd kesin olarak meseleyi çözemese de bir müddet Dübeyş b. Sadaka’ya Irak’ta hareket etme fırsatı bırakmamıştır.

## 2. Tecâribü's-selef'te Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd Döneminde Abbâsî Hilâfetiyle Münâbetlere Dâir Hususlar

Hindûşah es-Sâhibî, Dübeyş b. Sadaka'nın yeniden Bağdat civârında gerçekleştirdiği yıkıcı faaliyetlerden bahsetmeye devam etmekle birlikte Irak Selçukluları ve Abbâsî Hilâfeti arasındaki ilişkileri daha ziyâde Sultan Mes'ûd dönemindeki hâdiselerde zikretmiştir. Buna göre; Dübeyş b. Sadaka, Mes'ûd'dan yardım isteyerek sultanın saflarına katılmıştır. Nitekim 529 (1134-1135) senesinde Sultan Mes'ûd'un da halifeye karşı niyetini değiştirdiği, Bağdat'a doğru sefere çıktığı kaydedilmiştir. Müellifin bu konudaki kaydı şöyledir: “*Dübeyş b. Sadaka öncesinde Irak topraklarını paylaşırıp bâzı kimselere dağıtmıştı. Halife de hazırlık yapıp tam techizatlı askerlerini Hemedan<sup>11</sup> civarına yerleştirdi. Ancak bu askerleri kendisinden yüz çevirip Sultan Mes'ûd'un saflarına katıldılar. Sultan Mes'ûd, halifenin gelmekte olduğunu haber aldığı anda askerleriyle el-Müsterşid'in karşısına çıktı. Yaşanan savaşta el-Müsterşid yenildi. Savaşta halifenin etrafındaki birçok insan öldürüldü ya da esir edildi, bâzıları da kaçtı.*”<sup>12</sup>

9 Hindûşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 294.

10 Hâdiseler hakkında bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X: 449; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü'l-taleb fi târihi Haleb, Biyografilerle Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Sevim, (Ankara: TTK, 1982), 140-141; Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri*, 37; Coşkun Alptekin, “Irak Selçukluları”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (DGBİT)*, VII, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 296; Kaya Tan, “Dübeyş b. Sadaka”, 232-233.

11 Büyük Selçuklular döneminde İran'ın batısında yer alan şehrin siyâsî tarihî hakkında bkz. Gülseren Azar Nasırabadî, “Büyük Selçuklular Dönemi'nde Hemedan'ın Siyâsî Tarihi”, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi (USAD)*, Sayı: 12, (Bahar 2020), 209-236.

12 Hindûşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 294-295.

Sultan Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın vefatının ardından Irak Selçukluları açısından yeni gelişmeler yaşanmıştı. Abbâsî Halifesi, Melik Mes'ûd ve Sultan Muhammed Tapar'ın diğer bir oğlu Selçukşah ile uzlaşma içerisine girmiş hatta *Büyük Sultan* Sencer'in adını hutbelerden kaldırmıştı. Sultan Sencer ise kendisine karşı oluşturulan bu ittifakı bozmak için Musul Atabegi İmâdüddin Zengî (521-541/1127-1146)<sup>13</sup> ve Dübeys b. Sadaka'yı kendi safına kattı. Nihâyetinde Horasan'dan Dînever<sup>14</sup> yakınlarına gelen Sultan Sencer kendisine karşı ittifak eden Selçuklu Meliklerini yenmiş ve yeğeni I. Tuğrul'u tahta çıkarmıştı. Kendisine karşı oluşan cepheyi dağıttığına inanan Sultan Sencer Horasan'a geri dönünce İmâdüddin Zengî ve Dübeys b. Sadaka 27 Receb 526 (13 Haziran 1132) tarihinde el-Müsterşid üzerine harekete geçmişlerse de mağlûp olmuşlardı. Öte taraftan bu sıralarda halifenin yanından ayrılan bâzı emîrlere taht iddiasından vazgeçmemiş olan Melik Mes'ûd'un etrafında toplanmaya başlamışlardı. Bu sebeple halife ile Mes'ûd'un arası bir daha düzelmek üzere açıldı ve Mes'ûd Bağdat'tan kovuldu. Sultan I. Tuğrul'un da bu esnâda vefat etmesiyle aradığı fırsata kavuşan Melik Mes'ûd derhâl Hemedan'a giderek tahta oturdu (529/1134). Ancak halife aleyhtarı kimi emîrlerin sultana; Mes'ûd aleyhtarı kimi emîrlerinse el-Müsterşid'e sığınmaları sultan ile halife arasındaki bir savaşı kaçınılmaz kılmaktaydı.<sup>15</sup> Belirtmek gerekir ki, iki taraf da kumandanları kendi safına çekmek için bâzı taahhütlerde bulunmuş, maddî olarak şartlarının oldukça yükseleceğini veyâhut iktâlar verileceğini vaat etmiş olmalıdır. Nihâyetinde halife, kalabalık ordusuyla 529 yılı Şâban'ında (Mayıs-Haziran 1135) yola çıktı. Hemedan yakınlarındaki Dây Merg'de (Dây Merc) yaşanan muhârebe esnâsında ise ordusunda bulunan Türk asıllı emîr ve askerlerin saf değiştirmesi sebebiyle mağlûbiyete uğradı ve maiyetindeki devlet ricâliyle birlikte esir edildi.<sup>16</sup>

Bu hâdiselere eserinde tafsilatlı olarak yer vermiş olan Hindûşah es-Sâhibî, harp esnâsında ve hemen akabinde yaşananları şu şekilde aktarmaktadır: *“el-Müsterşid katırının üstünde yerinden kıpırdamadan duruyordu. Bir elinde kılıç diğer elinde mushaf vardı. Halifenin dünyada fazîlet, riyâset, kiyâset ve bilgelik noktasında herkesin saygınlığını kazanmış yegâne veziri Ali b. Tırâd ez-Zeynebî de havas, köleler, hizmetçiler ve dîvan ehliyle berâber yerinde kalmış ve halifenin hizmetinden ayrılmamıştır. Sultan Mes'ûd halife ve vezirin efradıyla berâber bu durumunu gördüğünde şaşırıldı. Bir adamını gönderdi ve halifenin katırının yularını tutup onu bir çadırın önünde durdurdu. Veziri ve berâberindekileri de kalede tutsak etti. Rivâyete göre; halifenin yanında bulunan 170 deveye yüklenmiş hazînesinde 4.000.000 dinar vardı. Halîfeye âit ordunun malları, silâhları ve varlıklarını da 500 deve taşıyordu. Halifeden geriye kalan*

13 Zengîlerin kurucusu İmâdüddin Zengî'nin bu süreçteki faâliyetleri hakkında bkz. Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangî (521-541/1127-1146)*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1978); Ziya Polat, *Umud İradesi: İmâdüddin Zengî*, (İstanbul: Hiperlink, 2019); Fatma İnce Sancaklı, “İmadeddin Zengî ve Urfa'nın Fethi”, *Ahî Evran Amısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-XII*, ed. Yunus Emre Tansü, (Ankara: 2021), 23-31; Gülay Öğün Bezer, “Zengî, İmâdüddin”, *DİA*, XLIV, (İstanbul: TDV, 2013), 258-259.

14 Batı İran'da Cibâl bölgesindeki tarihî şehir için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemû'l-büldân*, II: 545-546.

15 Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri*, 245) Halife ile Mes'ûd'un kat'i şekilde birbirleri ile ihtilâfa düşmelerinin sebebinin Selçuklu kumandanlarını paylaşmamak olduğunu vurgulamıştır. Krş. Kayhan, *Irak Selçukluları*, 137; Osman Gazi Özgüdenli, “Müsterşid-Billâh”, *DİA*, XXXII, (İstanbul: TDV, 2006), 145-147.

16 Özgüdenli, “Müsterşid-Billâh”, 145-147.

10.000 sarık, 10.000 kaftan ve 10.000 cübbeden oluşan ganîmetleri de sultanın hazînesine taşıdı. Sultanın askerleri de değeri 10.000 dinardan fazla olan ganîmeti yağmalamışlardı. Sultan kimsenin öldürülmemesini, sâkin davranılmasını emretti. Birkaç gün sonra sultan, Bağdat için şahne (şihne)<sup>17</sup> tâyin etti ve halifeden de kendi hattıyla bu vekili için Bağdat'a yazı yazmasını, yaşananları ayrıntılarıyla oradakilere anlatmasını ve sultanın vekilinin halifenin memurları ve nevvablarınca saygıyla karşılanmasını emretti. Şahne ve mahfilinde yer alan şahsiyetler de Bağdat'a gitti."<sup>18</sup> Heyetin Bağdat'a gidişinin ardından kentte yaşananlar ise Tecâribü's-selef'te zikredilmemiştir. Nitekim Sultan Mes'ûd, halifenin mektubuyla şahnesini Bağdat'a göndererek el-Müsterşid'in yokluğunda olabilecek taşkınlıkları engellemeye çalıştıysa da tam anlamıyla muvaffak olamamıştı. Bağdat halkından bir grup ayaklanmış, hatibin üzerine yürüyerek minberi ve mahfelin parmaklıklarını parçalayarak hutbe okunmasına engel olmuşlardı. Kalabalık gruplar başlarına toprak serpererek bağrışıp ağlaşmış; hatta kadınlar da sokaklarda kendi sırtlarına vurup feryat ederek dolaşmışlardı. Bu esnâda şahnenin adamları ve halk arasında çıkan çatışmalarda 153 kişi ölmüştü. Bağdat'ta güvenliğin kalmaması ve kentin yağmalanmaya açık hâle gelmesi üzerine ise şahne: "Kimse kimsenin evine (izinsiz) girmesin kimse kimsenin evinden (izinsiz) bir şey almasın, biz ancak ıslah (düzeltmek) için geldik!"<sup>19</sup> şeklindeki duyurularıyla halkı yatıştırmaya çalışmıştı.

Öte taraftan Halife el-Müsterşid, Sultan Mes'ûd'un yanında kaldı. Bundan sonra halifenin âkibeti ve yaşananlar hakkında Tecâribü's-selef'teki mâlûmat şöyledir: "Sultan Merâğa'ya<sup>20</sup> döndü, yanında Halife el-Müsterşid'i de götürdü. Sultan Mes'ûd Merâğa'ya vardığında Sultan Sencer'in mektubu kendisine ulaştı. Amcası mektubunda, halifeye iyi davranılmasını, ondan af dilenmesini, halifeden alınan her ne varsa tamâmının iade edilmesini, halifenin en mükemmel şekilde şekilde hazırlanarak Bağdat'a gönderilmesi gerektiği belirtiliyordu... Sultan Mes'ûd, Sencer'in mektubunda yazılan her bir hususu yerine getirdi. Hazînelere sığmayacak kadar çok çadırlar, âlet edevat, halılar, kumaş ve hayvanlardan oluşan hediyelerini halifeye gönderdi ve ondan özür diledi. Halife de onu affetti. Bağdat'ta bir kez daha otorite sağlandı. Bu yılın Zilkade ayı başında (13 Ağustos 1135) henüz halife ve Sultan Mes'ûd Merâğa'da iken Horasan'dan bir elçilik heyeti ve berâberinde 17 Bâtunî geldi. Onlar halifenin çadırına girdiler ve burada Halife el-Müsterşid yanındaki birçok kişiyle birlikte Bâtunîler tarafından şehit edildi. 17 Zilkade Perşembe 529 (29 Ağustos 1135) günü her yerden feryat ve figan sesleri yükseldi. İki tarafın da askerleri çâresiz kaldılar. Sultan Mes'ûd bir grup askerleriyle berâber Bâtunîlerin

17 Bir şehir ya da bölgenin emniyet ve âsâyişinden sorumlu askeri vâlidir. Bkz. G. M. Kurpalidis, *Büyük Selçuklu Devleti'nin İdari Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, çev. İlyas Kamalov, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007); Erdoğan Merçil, "Şahne", *DİA*, XXXVIII, (İstanbul: TDV, 2010), 292-293.

18 Hindüşâh es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 295.

19 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII: 296. Yaşanan taşkınlıklar hakkında ayrıca bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI: 34; İbnü'l-İbrî, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: TTK, 1950), II: 368.

20 Tebriz'in güneyinde yer alan, Moğolların ilk zamanlarında Azerbaycan'ın başkenti hakkında bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, V: 93-94; Guy Le Strange, *Doğu Hilâfedinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya)*, çev. Adnan Eskikurt ve Cengiz Tomar, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015), 218-219.

peşine düştü ve onları yakalayıp öldürdü. Denilir ki, Sultan Mes'ûd'un yakalayıp öldürdüğü o 17 kişi halifeyi öldürenler değildi. Onlar öldürülmeyi hakketmiş suçlulardı. Sultan güya öyle hareket etti ki, halifeyi öldürenleri yakalayıp cezalandırdı ama aslında Sultan Mes'ûd ne atından indi ne de halifeyi öldüren gerçek katilleri yakalayıp cezalandırdı. Sultan sözde, halifenin intikamını aldıktan sonra tâziyeye başladı. Burada hazır bulunan büyük şahsiyetler el-Müsterşid'in ardından ağladılar."<sup>21</sup> Nitekim iki taraf arasında vukû bulan muhârebeden sonra el-Müsterşid, Sultan Mes'ûd'un yanında kalmış ve bu süreçte Sultan Sencer'den iki defa elçilik heyeti gelmişti. İlkinde halifenin serbest bırakılması istenmiş ve halife Bağdat'a gitmek üzere hazırlık yaptığı sırada gelen ikinci heyet içerisine sızmış bir grup bâtinî tarafından halife katledilmişti.<sup>22</sup> Hindüşah es-Sâhibî, halifenin yalnızca katledilişini anlatmakta kalmamış; bu hususta şüpheli görülen durumlardan da bahsederek anlatımına yorum katmıştır. Sultan Mes'ûd'un Bâtinîlerle iş birliği içerisinde olduğu hakkında görüşleri ifâde etmiştir.

Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh'ın vefatından sonraki hâdiseler ve yeni halifenin tâyin edilişi de Hindüşah es-Sâhibî tarafından kaydedilmiştir: “el-Müsterşid öldürülmeden önce bir yıl boyunca veliâhtlığını Râşid'e<sup>23</sup> (529-530/1135-1136) bıraktı. Râşid, babasının başına gelenleri duyduğu dönemde hilâfet makamına oturmuştu. Halk ve havas 529 (1135) yılında ona bîat ettiler. Râşid, halkın ve devletin işlerini yoluna koyarak zulümden uzak durup adâletin yayılması için çalıştı. O, ayrıca Sultan Mes'ûd ile muhârebe peşindeydi. Asker topluyor ve silâhlaniyordu. Harp meselesinden başka bir işle meşgul olmuyordu. Bu hazırlık ve faâliyetler Sultan Mes'ûd'un kulağına kadar geldi. Sultan Mes'ûd Merâğa'dan Bağdat'a doğru yöneldi. Vezir Şerefüddin Ali b. Tırâd ez-Zeynebî dîvan ehlinden bazı kimselerle izzet ve ikram görerek sultanın hizmetinde tutuluyordu... Sultan Bağdat'a yaklaştığında Halife Râşid, sultan ile o anda savaşa tutuşmayı uygun bulmadı ve Musul'a hareket etti. Sultan, Bağdat'ta Dârüssaltana'ya girdi. Bağdat ahâlisine karşı adâlet ve ihsanda bulunulmasını sağladı. Askerlerinin Bağdat halkı için en ufak bir zulümde bulunmaması için tedbirler aldı. Daha sonra Vezir Şerefüddin Ali b. Tırâd ez-Zeynebî'nin de işâretiyle Bağdat ulemâsı ve kadılarını topladı. Toplanan Bağdat eşrafına Râşid-Billâh'ın azledilmesi yönünde bir mahzar yazılması emrini verdi. Bu mahzarda Râşid'in hilâfetten azledilmesinin farz olduğu yazılacaktı. Bağdat eşrafından ulemâ ve kadılar Vezir İbn Tırâd'dan Abbâsîlerden kimin hilâfete lâyük olduğunu sordular. Vezir bu işe uygun bir şahsiyet olduğunu ama birden Allah esirgesin adını açıklarsa onun öldürebileceğini söyledi. Yeni halifeye bîat için geldiklerinde vezir o şahsiyetin Ebû Abdullah Muhammed b. el-Müstazhir (530-555/1136-1160) olduğunu açıkladı. Sultan el-Müstazhir'in getirilmesini emretti ve ona bîat edildi.”<sup>24</sup>

21 Hindüşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 295-296.

22 Halifenin katledilişi hakkında ayrıntılı bilgi ve bu hususta kaynaklarda yer alan mâlûmat ve görüşler için bkz. Osman Gazi Özgüdenli, “Selçuklu-Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm Noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi”, *Tarih Dergisi*, Sayı: 39, (2004), 1-35.

23 Halife hakkında bkz. Abdülkerim Özaydın, “Râşid-Billâh”, *DİA*, XXXIV, (İstanbul: TDV, 2007), 465-466.

24 Hindüşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 303.



Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh'ın vefat haberinin Bağdat'a ulaşmasının ardından oğlu ve vefiatı Râşid-Billâh'ın hilâfet makamına geçişi ve kısa süre sonra Sultan Mes'ûd'la yaşadıkları sıkıntılar yazarın eserinde geniş olarak ele alınmaktadır. Abbâsîler ve Irak Selçukluları arasında yaşanan gerginlikler artınca Râşid-Billâh'ın halifeliği uzun sürmemiş ve sultana karşı asker toplayarak harekete geçme teşebbüsü hal' edilmesine sebep olmuştur. Nihâyetinde ise devlet adamlarının istişâresiyle Muktefi-Liemrillâh<sup>25</sup> lakabıyla yeni halife tâyin edilmişti.

Hindûşah siyâsî hâdiseleri aktarmakla berâber Abbâsîlere önemli hizmetlerde bulunmuş Nakîbü'n-nukabâ<sup>26</sup> Ali b. Tırâd ez-Zeynebî hakkında da bilgi vermeyi ihmâl etmemiştir. Nakîbü'n-nukabâ Ali b. Tırâd ez-Zeynebî halifeler ve sultanlar nezdinde itibarlı bir mevkide bulunup, her konuda kendisine danışılan, fikir ve tavsiyelerine önem verilen bir şahsiyetti. Hatta Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh'ın Sultan Mes'ûd ile mücâdele etmek üzere hazırlıklara giriştiğini haber aldığı anda halifeyle görüşerek ondan Bağdat'tan ayrılmamasını ve burada daha güvende olacaklarını söylemiş, ancak el-Müsterşid aynı zamanda veziri olan Ali b. Tırâd ez-Zeynebî ile diğer devlet adamlarının bu tavsiyesini dinlememişti.<sup>27</sup> Abbâsî Hilâfeti ve Irak Selçuklu Devleti arasındaki savaşa katılıp, kıymetli pek çok devlet adamıyla birlikte esir düşmüştü.<sup>28</sup> Eserde Nakîbü'n-nukabâ Ali b. Tırâd ez-Zeynebî hakkında şu ifâdelere yer verilmiştir:

*“(Ebü'l-Kâsım Ali b. Tırâd ez-Zeynebî) Bir müddet vezârette bulundu ve bu makamın gereği olan saygınlık ve ihtiramı oluşturdu. Memleket işlerini tamâmen eline alıp çekidüzen verdi. Halife el-Müsterşid, Sultan Mes'ûd ile savaşa gittiğinde veziri, tüm dîvan ehli ve devlet erkânı onun hizmetinde hazır bulundu. Halife el-Müsterşid şehit olduğunda oğlu Râşid Bağdat'ta halife oldu. Sultan Mes'ûd veziri teselli etti ve ona güzel vaatlerde bulundu. Öyle hareket etti ki, vezir onun adamı ve taraftarı oldu. Sultan, Râşid-Billâh'ın azledilmesini ve yerine el-Muktefi'nin hilâfeti elde etmesini istiyordu. Vezir sultanın bu uğurdaki arzularını için çalışmalar yaptı. Öyle ki, vezir kendi adına da makamını hazırlamış oldu. el-Muktefi hilâfeti*

- 25 Rivâyete göre Ebü Abdullah Muhammed'in halife olmadan altı gün önce rüyasında gördüğü Resûlullah'ın halife olacağını, kendisine tâbi olmasını ve onun yolundan gitmesini söylemişti. Bu sebeple yeni halifeye tâbi olan mânâsına gelen *el-Muktefi* lakabı verilmişti. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII: 313-314; Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)*, çev. Ahmed Ateş, (Ankara: TTK, 1999), I: 220; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 47-48.
- 26 Nakîb (çoğulu: nukabâ) terimi sözlükte hayırlı, seçkin kişi, bir topluluğun başkanı, vekili, temsilcisi, kefilisi ve emiri anlamına gelir ve Abbâsîler döneminde biri Hâşimî-Abbâsî soyundan, diğeri daha özelde Hz. Ali'nin soyundan gelen iki nakîb bulunurdu. Bunların reislerine de *nakîbü'n-nukabâ* unvanı verilir. Bkz. Abdülkerim Özyayın, “Selçuklular Döneminde Nakîbü'n-Nukabâların Siyâsî, İdârî ve İçtimâî Hayattaki Rollerini: Tırâd b. Muhammed ve Oğlu Ali b. Tırâd el-Kureşî el-Hâşimî el-Abbâsî ez-Zeynebî Örneği”, *TYB Akademi: Osman Turan ve Selçuklular Özel Sayısı*, Yıl: 4, Sayı: 12, (2004), 101.
- 27 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaut vd., (Beirut:1417/1996), XIX: 564; Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri*, 261; Halil İbrahim Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 338.
- 28 İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ*, 219; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII: 295; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 34; İbn Vâsil, *Müferricü'l-kürüb fi ahbâri Benî Eyyûb*, nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, (Kahire: 1953-1960), I: 59-60; Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri*, 269; Özyayın, “Selçuklular Döneminde Nakîbü'n-Nukabâların”, 110-111.



elde edince vezir olarak Şerefüddin Ali b. Tırâd'ı tâyin etti.”<sup>29</sup> Nitekim Nakîbü'n-nukabâ Ali b. Tırâd ez-Zeynebî'nin Halife Râşid-Billâh'ın hal' edilmesinde ve yeni halifenin belirlenmesinde oynadığı rol burada zikredilmiştir.<sup>30</sup>

Ancak çok geçmeden yeni Abbâsî Halifesi el-Muktefî tarafından vezirlik makamına getirilmiş olan<sup>31</sup> Şerefüddin Ali b. Tırâd ez-Zeynebî ile halife arasında anlaşmazlıklar yaşanmaya başladı. Halifenin emirlerine itirazlarda bulunan vezir, sultanın sarayına giderek oraya kapanmıştı. Halife el-Muktefî, Sultan Mes'ûd'a vezirinin durumuyla ilgili olarak elçiler gönderdiğinde ise sultan, Ali b. Tırâd ez-Zeynebî'yi azletmesi için ona izin vermişti.<sup>32</sup> Hindüşah es-Sâhibî de te'lifinde Ali b. Tırâd ez-Zeynebî ile olan münâsebetlerin değişimini şu ifâdelerle zikretmiştir: “*Âkıbet vezir için değışti ve canına mâl olacak hâle geldi. Vezir sultanın sarayına kaçtı ama sultan Bağdat'ta değildi. Vezir sultanın havas ve yakınlarına da hizmetlerde, iyiliklerde bulundu. Rivâyete göre vezirin sarayından sultanın sarayına ziyâfet sofraları taşınyordu. İzzet ve ikram, hediye merâsimleri kesintisiz devam ediyordu. Bu ikramlar her geçen saat artıyordu. Sultan sarayına (Bağdat) geldiğinde sohbetleri oldu ve sultan halifeden onu kendi evine geri göndermek için şefâat istedi. Vezir sultana öyle hediyeler takdim etti ki, öncekilerle kıyaslanamaz düzeydeydi. Yine rivâyete göre sultan bir gün vezirden ıtır ve güzel kokular getirmesini talep etti. O da bunları değeri 2.000 dinardan fazla olan tabaka altın ve gümüşle sundu. Tüm bunlar sultana gönderilince Sultan Mes'ûd fazlasıyla memnun kaldı. Sultanın hâtunları da hediyeleri çok beğendiler hatta birbirlerinden bu hediyeleri alıp kaçırır hâldeydiler. Harcamalar böyle karşılıksız olarak ve bir o kadar artarak devam etti ancak sonunda bunların kaynağı kesildi. Hatta derler ki: Dağdan alsan ve yerine koymasın, sonunda dağ bile yıkılır yok olur!*”<sup>33</sup>

Muktefî-Liemrillâh halife olduktan kısa süre sonra Sultan Mes'ûd alacaklarının tahsil için *Dârülhilâfe*'deki bütün altın, değerli eşya, yükleri almış geride su taşıması için ahırlarda sadece dört katır bırakmıştı.<sup>34</sup> Bununla berâber Halife el-Muktefî ile ilişkilerinin el-Müsterşid

29 Hindüşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 299.

30 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Özyayın, “Selçuklular Döneminde Nakîbü'n-Nukabâların”, 111-112.

31 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII: 313; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-'usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kıvameddin Burslan, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 169, 178; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 48; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, I: 67; Özyayın, “Selçuklular Döneminde Nakîbü'n-Nukabâların”, 112; Abdülkerim Özyayın, “Muktefî-Liemrillâh”, *DİA*, XXXI, (Ankara: TDV, 2020), 145-146.

32 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII: 4) halifenin yönetim işleri ve çeşitli hizmetlerle ilgili meselelerde veziri ile istişâre etmeden hareket edışı üzerine aralarında bir soğukluk meydana geldiğini ve vezirin bunun üzerine halifenin hizmetinden uzaklaştığını zikreder. Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, 178; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 75; İbnü'l-İbrî, (*Abü'l-Farac Tarihi*, II: 375-376) azl gerekçesini şu ifâdelerle açıklar: “*Halife, vezir ile danışmadan siyâsî meselelere karışmaya başlamıştı. Vezir evinden çıkamıyordu. Veziri huzuruna çağırıldıkça onunla lâubâli bir tarzda konuşuyordu. Böylece vezir işlere karışamaz olmuş ve çok geçmeden halife onu vezirlikten büsbütün atmıştı.*” Ayrıca bk. Sezen Demir Özşirin, “*Abbâsî Halifesi el-Muktefî Liemrillâh'ın Hayatı ve Dönemindeki Önemli Siyasî Gelişmeler*”, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2019, 37-38.

33 Hindüşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 299-300. Nitekim son yıllarında hediyeler için oldukça yüklü meblağlar harcamış olan Şerefüddin Ali b. Tırâd ez-Zeynebî, 538 yılı Ramazan ayında (Mart-Nisan 1144) vefat etti. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII: 34-35; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 93.

34 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII: 314; Hindüşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 304; Demir Özşirin, “*el-Muktefî Liemrillâh*”, 22-23.

gibi savaş ve çatışmalarla dolu olmasını istemeyen sultan, halifeye gönderdiği bir mektubunda şunları kaydeder: “Halifenin yaptığı masraflar ve yıllık harcamaların hesaplanmasını, her ne ihtiyacı varsa kendisine göndereceğini ilettili. el-Muktefi yanıtında sarayın gereksinimi için her gün 40 katır, bir başka rivâyete göre 80 katır içme suyu taşındığını ve 80 katır içme suyu içen cemâatinin ihtiyaçlarının düşünülmesini istedi. Sultan bu cevâbı duyduğunda, ‘şerrinden bizi ancak Allahü Teâlâ’nın koruyabileceği büyük bir adamı hilâfet makamına oturttuk!’ dedi.”<sup>35</sup> Nitekim Sultan Mes‘ûd ile Abbâsî Halifesi arasında alacaklarından kaynaklı olarak gerginliğin yaşandığı görülmektedir. Hatta sultan, halifeye âit mallar alacaklarını karşılamadığı için hilâfet sarayından kıymetli olan her ne eşya var ise almış sonradan da iktâlarını halifeye iade etmiştir. Öte taraftan *Tecâribü's-selef* te de zikredildiği üzere Muktefi-Liemrillâh'ı halifelîğe getirmekle sultanın iyi bir iş yaptığı rivâyet edilirken,<sup>36</sup> tam tersi sultanın el-Muktefi'yi halife olarak seçtiğine pişmân olduğu mâlûmatı da bulunmaktadır.<sup>37</sup>

Sultan Mes‘ûd döneminde Abbâsî Hilâfeti ile Irak Selçuklu hânedanı arasında evlilik bağlarının tesisine dâir bilgilere de rastlanmaktadır. Bağdat'ta hem siyâsî hem maddî istikrarsızlığın hâkim olduğu bir dönemde başa geçen halife durumunu kuvvetlendirme gayesiyle Sultan Mes‘ûd'un kız kardeşi ile evlenmişti. *Tecâribü's-Selef* teki kayıt şu bilgiyi sunmaktadır: “el-Muktefi, Sultan Mes‘ûd'un kız kardeşi Muhammed b. Melikşah'ın kızı Fâtıma Hâtun ile evlenmeyi istedi. Pek çok mücevheri ve gümüşü hediye olarak gönderdi.”<sup>38</sup> Sultan Mes‘ûd'un halifenin kızı ile izdivâcî hakkında da eserde mâlûmat bulunmaktadır: “Sultan 531 (1336-1137) ve 534 (1139-1140) senelerinde el-Muktefi'nin kızı Seyyide'yi istedi ve birçok mücevher, gümüş ve altın hediye gönderdi.”<sup>39</sup>

### 3. Tecâribü's-selef'e Göre Sultan Muhammed b. Mahmûd Döneminde Abbâsîlerle İlişkiler

Irak Selçuklularının kudretli sultanı Mes‘ûd'un ölümünden sonraki sıkıntılı devirde önce Melikşah b. Mahmûd (547/1152-1153) kısa süreli tahta çıkmış başarısız idâreciliği nefîcesinde

35 Hindüşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 304-305.

36 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 48; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 218.

37 İbnü'l-İbrî, (*Abû'l-Farac Tarihi*, II: 373) Sultanın, Şerefüddin Ali b. Tırâd ez-Zeynebî'yi yanına çağırarak ona: “Olgunlaşmış orta yaşlı ve akıllı bir adamı seçmekle hatâ ettin. Genç bir adamı seçip yetiştirmiş olsaydın sana daha iyi bir göz ile bakardı. Memleketin idâresi ve kumandası uzun bir zaman elinde kalırdı. Bu adamı seçmekle ondan istifâde edebileceğini sanmıyorum ve bu düşüncemin doğru olduğunu göreceksin” dediğini rivâyet etmiştir. Krş. Özaydın, “Muktefi-Liemrillâh”, *DİA*, XXXI: 146.

38 Hindüşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 305.

39 Hindüşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 305.

devlet adamlarının gayretiyle Muhammed b. Mahmûd (548-555/1153-1159) tahta çıkarılmıştı.<sup>40</sup> Öte taraftan Abbâsî Halifesi el-Muktefi ise Sultan Mes'ûd'un ölümünden sonra daha rahat hareket edebilme imkânına kavuştu. Nitekim o, Irak'ta merkezî otoritesini sağlamlaştırmaya çalıştı. Şüphesiz bu durumda Irak Selçuklu Devleti'nde yaşanan iç karışıklıkların ve *Büyük Sultan Sencer*'in de Oğuz İsyanıyla mücadele hâlinde oluşunun payı bulunmaktaydı.

İbnü'l-Esîr, (ö. 630/1233) "*Ölümüyle [Irak] Selçuklu hânedanının ikbal ve saâdet çağı da sona erdi!*"<sup>41</sup> ifâdeleriyle Sultan Mes'ûd'un vefatıyla Abbâsîler açısından yeni bir dönemin başladığına da işâret etmektedir. Sultanın ölümünü müteâkip Bağdat Şahnesi Mesûd Bilâlî, halifenin yapacaklarından korkarak Bağdat'ı terk etmişti. Sultan Mes'ûd zaman zaman onun hareketlerini engellese de, Mesûd Bilâlî başına buyruk davranışlarda bulunmuş ve halifeyle de arası açılmıştı. Mesûd Bilâlî ve Türk kumandanların Bağdat'tan gidişiyile halife Bağdat ve çevresinde Selçuklu devlet adamlarına âit olan evleri zapt etmiş, içindekileri yağmalamış ve arazilerine de el koymuştu. Ayrıca halife çevre şehirlere de askerî kuvvetlerini gönderdi. Halife Muktefi-Liemrillâh, Hille, Kûfe ve Basra gibi merkezî Irak şehirlerini ele geçirerek Tikrit hâriç olmak üzere Bağdat bölgesinin tamamında hâkimiyetini ilân etmiş oldu.<sup>42</sup> Böylece Abbâsî Hilâfeti'nin Büveyhîlerin hâkimiyetinden beri kaybettikleri siyâsî otoritelerini yeniden tesis edebilecekleri bir ortam oluşmuş ve Selçuklu devlet görevlilerine karşı aldıkları tedbirler neticesinde Irak'taki hâkimiyet sahâsı da son derece genişlemişti. Hâdiseler bu şekilde ilerlerken halife ile özellikle adına hutbe okutmayışından kaynaklı anlaşmazlıklar yaşayan<sup>43</sup> Sultan Muhammed b. Mahmûd, Bağdat'ı muhâsara etmişti. Burada yaşanan mücadelelerle ilgili *Tecâribü's-selef*'te zikredilen bilgiler şöyledir:

"551 (1156-1157) senesinde Sultan Muhammed büyük bir orduyla Irak'a geldi. Halifeden kendi adına hutbe okutulmasını istedi. Halife onun bu isteğini kabul etmedi. Sultan Muhammed Bağdat'a vardığında yolunu Batı'ya yöneltti ve Dârülhilâfe'nin karşısında mevzilendi. Sultan

40 Sultan Mes'ûd'un 1 Receb 547 (2 Ekim 1152) tarihindeki ölümünden sonra yerine geçen Melikşah b. Mahmûd vaktini dostlarıyla beraber içki meclislerinde geçirip devlet meseleleriyle ilgilenmiyordu. Bunun yanında Sultan Melikşah b. Mahmûd, devlet içerisinde etkin bir konuma sâhip Atabeg Hasbeg b. Belengiri'yi (ö. 548/1153-1154) ele geçirmek için de plânlar yapıyordu. Ancak işler tersine dönmüş; tahta çıkışından üç ay sonra sultan kendisi Emîr Hasbeg tarafından tevkif edilip hapse atılmıştı. Bkz. Murat Öztürk, *Irak Selçuklu Devleti Atabegleri*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019), 66. Ayrıca bkz. Murat Öztürk, "Selçuklu Emîri Hasbeg b. Belengiri", *Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına / In Memory of Prof. Dr. Işın Demirkent*, editör: Abdülkerim Özyayın vd., İstanbul: 2008, 469-470.

41 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 142.

42 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII: 84-85; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, 213-214; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 142-143; Adnan Çevik, "Sultan Muhammed, Sultan Süleymanşah, Sultan Arslanşah Devrinde Irak Selçukluları Tarihi (548-572/1153-1176)", Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1995, 26-27.

43 Abbâsî Halifesi, Sultan Muhammed adına hutbe okutmadığı gibi Irak Selçuklu Meliklerinden Süleymanşah adına hutbe okutmayı tercih etmişti. Hatta halifeden de destek alan Melik Süleymanşah ile taht mücadelesi yaşanmış; Sultan Muhammed b. Mahmûd amcası Süleymanşah'ı yenmekte muvaffak olmuştu. Bağdat'a kendi nâmına hutbe okutulması yönünde haberler göndermeye devam etmişse de bu girişimleri neticesiz kalmış; hilâfetin ısrarla sultanlığına onaylamaması ve Selçuklu hâkimiyeti aleyhine girişimleri Sultan Muhammed'in Bağdat'a ilerlemesine sebep olmuştu. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII: 106-107, Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra*, 226-227; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 181-182; Çevik, "Irak Selçukluları Tarihi", 25-26;

Muhammed'in emriyle Dârülhilâfe ok atışına tutuldu. Halife büyük bir savaş verdi. Öte taraftan Bağdat halkı da gemilerle batıya gidiyor, burada [Dicle Nehri'nde] savaşa tutuşup geri dönüyorlardı. Halife el-Muktefi'nin veziri İbn Hübeyre de savaşta yaralanan Bağdatlılara beş dinar veriyordu. O sırada halktan bir kişi yaralandı ve vezirin yanına geldi. Vezir yarasını gördü ve 'bu yara beş dinar verilecek kadar önemli bir yara değil' diyerek geri dönüp ve savaşmaya devam etmesini söyledi. O şahıs geri dönüp savaşmaya devam ettiyse de birdenbire karnına aldığı kılıç darbesiyle ağır yaralandı. Bu durumdayken kendisini vezirin yanına götürmelerini istedi. Vezirin huzuruna geldiğinde ise ona şöyle dedi: 'Ey sâhibimiz, bu yaramdan râzi mısın?' Vezir güldü ve adama oldukça iyi bir bağışta bulundu. Tabiplere de sağlığına kavuşana kadar onu en iyi şekilde tedâvi etmelerini emretti. Muhârebe Zilhicce ayına bazılarının göre de Muharrem ayına kadar devam etti. Sultan Muhammed'e bu esnâda kardeşi Melikşah'ın büyük bir orduyla Hemedan'a ulaştığı haberi geldi. Sultan Muhammed Bağdat'tan çekildi. Geri dönerken Tarîk-i Horasan<sup>44</sup> ve Ba'kübâ güzergâhını yağmaladı. Bu olaydan sonra Bağdat'ta büyük bir vebâ salgını patlak verdi. Halktan pek çok insan vebâ yüzünden helâk oldu. Sultan Muhammed ve Melikşah arasında da sulh sağlandı."<sup>45</sup>

#### 4. Irak Selçuklularının Son Dönemlerinde Abbâsî Hilâfeti ile Yaşanan Gelişmeler Hakkında Eserde Zikredilenler

Hindûşah es-Sâhibî eserinde Irak Selçuklularının yıkılış devrine dâir Abbâsî Hilâfeti ile ilişkiler bağlamında çeşitli bilgiler vermiştir. Bu dönemin halifesi, Müslümanların Abbâsî Hilâfetini dünyevî ve ruhanî tek merkez olarak tanımaları idealine kendisini adayan ve bütün siyâsî emellerini bu hedefe odaklayan Nâsır-Lidînillâh<sup>46</sup> (575-622/1180-1225) idi. Nitekim halife bu amaç uğruna Irak Selçuklularının inkırazını hızlandırmak için siyâsî faaliyetlerde bulunmayı ihmâl etmiyordu.

571-590 (1176-1194) yılları arasında hüküm süren Irak Selçuklularının son sultanı II. Tuğrul ise Azerbaycan Atabegi Kızılarslan (ö. 587/1191) ile hâkimiyet mücadelesine girişmişti. Atabeg Kızılarslan'ın tahakkümüne giren Sultan II. Tuğrul, devlet yönetiminde giderek âciz hâle gelmiş ve atabegin bütün askerî gücü kendi tarafına çekerek kuvvetlenmesinden oldukça rahatsızlık duymuştu. Öte taraftan Abbâsî Hilâfeti'nin atabeg destek vermesi de Sultan II. Tuğrul'u son derece güç bir duruma düşürmüştü. *Tecâribü's-selef*'te yaşanan bu gelişmeler hususunda mâlûmat yer almaktadır.

"Tuğrul, halifeye elçisini göndererek Bağdat'a geleceğini, emîrî'l-mü'mininin ecdâdının saray ve mekânlarını îmar edip, ihyâ eylemesi haberini gönderdi. en-Nâsır bu haberi alınca

44 Irak'ta Nehrevan yakınlarında Ba'kübâ'nın da bağlı olduğu Horasan yolu olarak bilinen bölge hakkında bkz. Le Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri*, 96.

45 Hindûşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 305.

46 Uzun süre halifelik yapan ve döneminde bir çok mühim hâdisenin yaşandığı mezkûr Abbâsî Halifesi hakkında bkz. Angelika Hartmann, *An-Nâsır li-Dîn Allâh 1180-1225 Politik Religion Kultur in der Spaeten Abbasidenzeit*, (Berlin-New York: De Gruyter, 1975); Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", *DİA*, XXXII, (İstanbul: TDV, 2006), 399-402.

*sultana cevap olarak Bağdat'taki Selçuklu saray ve mekânlarının tamamını tahrip ettirdi. Gelen elçiye de: 'Git bak Selçuklu imâretleri nasıl tahrip ediliyor!' dedi. Elçi geri döndü.'*<sup>47</sup>

Nitekim târihî seyir içinde Kızılarlan'ın atabegliğini istemeyen Sultan II. Tuğrul'a devlet adamlarından destek gelmiş; sultanın kuvvetlerinin bu derece artması Atabeg Kızılarlan'ı endişeye düşürüp kaçmasına sebep olmuştu. Atabeg Kızılarlan, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a haber göndererek ondan destek istemiş, hatta berâberce Irak'a yürümelere hususunda halifeyi iknâ etmeye çalışmıştı.<sup>48</sup> Öteden beri Selçukluların hâkimiyetine son vermek için hiçbir fırsatı kaçırmayan Abbâsî Hilâfeti için Atabeg Kızılarlan'ın yardım isteği Irak Selçuklularına son verme yolunda önemli bir adımdı. Sultan II. Tuğrul'un bu noktada Bağdat'a geleceğini bildiren mektubuna halifenin sert bir yanıt vererek geride hiçbir iz kalmayacak şekilde Selçuklu sarayını yerle yeksan etmesi ise Abbâsîlerle Selçuklular arasında artık mânevî bağların kalmadığını ve ilişkilerin kopma noktasına geldiğini açıkça göstermektedir.

Halifenin huzuruna giden Irak Selçuklu Devleti elçilerinin dönüşünden sonra vukû bulan hâdiseler ise eserde şu şekilde zikredilmiştir: *"Halife Nâsır-Lidînillâh, Sultan Tuğrul'u yok etmeyi düşünüyordu. O, vezârette bulunan Celâleddin b. Yûnus'u büyük bir orduyla 584 (1188-1189) yılında sultan ile savaşması için Hemedan'a gönderdi. Sultan Tuğrul, halife tarafından kalabalık bir ordunun üzerine doğru geldiğini haber aldığı hızla davranarak ve taktik kullanarak ordusunu Bağdat'tan gelen ordunun üzerine sürdü. Şiddetli bir muhârebe yaşandı ve halifenin ordusu hezîmete uğradı. Vezir ise son âna kadar atının üzerinde bir elinde mushafıyla harbe devam etti. Sultan Tuğrul, halifenin ordusunun silâhları ve hazînelerinin hepsini yağmaladı. Tuğrul'un ordusundan bir grup veziri yakalayıp sultanın otağına getirdi. Vezir birkaç saat sultanın otağının kapısında bekletildi ve daha sonra içeri girmesine izin verildi. Abbâsî veziri korkusuz ve çekincesiz bir şekilde Sultan Tuğrul'un yanına girdi. Irak Selçuklu hükümdarı, vezire hangi sebeple memleketine saldırı düzenleyip ordu gönderdiklerini sorunca vezir sakin bir şekilde şöyle dedi: 'Emîrî'l-mü'mininin Nâsır-Lidînillâh, senin halka karşı zulüm ve baskı yaptığını, Müslümanlara haksız yere eziyet ettiğin haberini aldıktan sonra seninle mücâdele edecek bir ordu hazırlanması emrini verdi.' Tuğrul, vezirin cevâbına sert bir karşılıktaki bulunmadı. Vezirin kendi otağına yakın bir çadırda ikamet ettirilmesi emrini verdi. Vezir birkaç ay sultanın yanında kaldı. Tuğrul şehirden şehre veziri yanında gezdirdi. Vezir gece gündüz Kur'an kırâati namaz ve oruç ile günlerini geçiyordu. Sonunda Musul'a oradan da Bağdat'a gitti. Halk, veziri halifenin ordusunun yaşadığı hezîmetin suçlusunu olarak gerekli tedbirleri almayan bir kişi olarak gördü. Önceden halife ile atabeg anlaşmışlardı. Atabeg Kızılarlan'ın kuvvetleri geldiğinde hilâfet kuvvetleri ilerleyecekti. Ayrıca ordu emîrleri ve*

47 Hindüşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 323-324.

48 Atabeg Kızılarlan'ın Irak Selçuklu Sultanı ile iktidar mücâdelesini hakkında bkz. Hartmann, *An-Nâsir li-Dîn Allâh*, 73-75; Öztürk, *Irak Selçuklu Atabegleri*, 149-150; Pınar Kaya, "Arslanşah ve II. Tuğrul Dönemi Irak Selçukluları Tarihi (1161-1194)", Doktora Tezi, İstanbul 2017, 105-121; Mehmet Altay Köymen, "Son Irak Selçukluları Hükümdarı II. Tuğrul ve Zamanı", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi Ord. Prof. Dr. Ahmed Zeki Velidi Togan Özel Sayısı*, Sayı: 13 (1985), 221-223.

*komutanları daha güvenli bir mevzide bulunmayı istemişlerdi. Ancak Celâleddin b. Yûnus ordunun ilerleyişini durdurmadı... Sultan Tuğrul muhârebede gâlip geldi ve Halife Nâsır-Lidînilâh durumdan son derece müteessir oldu.*"<sup>49</sup> Hindûşah es-Sâhibî hâdiselerin devamında bu sırada Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (567-589/1171-1193) yanında bulunan İbnü'l-Esir'den aldığı nakillere değinmiştir. Eyyûbîlerin sultanı, Abbâsî Veziri'nin Hemedan'a savaşmak üzere gittiğine dâir haberleri duyduğunda, her ne kadar vezirin asker sayısı ve silâhları fazla olsa da gâlip gelemeyeceğini söylemişti. Çok geçmeden Abbâsîlerin yenilgi haberini aldıklarında ise Selâhaddîn-i Eyyubî'ye muhârebenin neticesini nasıl oldu da doğru bildiği sorulmuştu. O da vezirin kalem ehli olup yeterli savaş bilgisine sâhip olmadığını, aldığı kararlarda gurur yaparak her şeye sâhip olduğu hissiyatıyla kimseyi dinlemeden hareket ettiğini ve kendi yanlış kararları üzerinde ısrar ettiğinde ise ordusunun ona ayak uyduramayacağını; böylelikle hezîmetin kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştı.<sup>50</sup>

Savaşın önce Atabeg Kızılarslan'ın kuvvetleri ile hilâfet birliklerinin müştereken Irak Selçuklularına hücum etmesi plânlanmıştı.<sup>51</sup> Ancak olaylar düşünüldüğü gibi gerçekleşmedi. Atabegin gecikmesi, Abbâsî Veziri'nin acele hareket etmesi ve II. Tuğrul'un süratle karşı atağa geçmesi sultanın muvaffak olmasını sağlamıştı. Diğer yandan Abbâsî Halifesi emellerinden vazgeçmiyor ve yeni müttefikler edinmeyi ihmâl etmiyordu. Hatta onun bu gayretleri Irak'taki Selçuklu hâkimiyetinin sona ermesine sebep olacaktı. Bu hususta kaydedilen bilgiye göre: "*Abbâsî Halifesi Sultan Alâeddin Tekiş'e*<sup>52</sup> (568-596/1172-1200) bir risâle gönderdi. Mektubunda Alâeddin'i Sultan Tuğrul ile savaşmaya teşvik ediyor ve Hârezmşâh Alâadin'e Sultan Tuğrul'u yenmesi hâlinde Selçukluların tüm topraklarının ve varlıklarının onun olacağı yönünde taahhütte bulunuyordu. Sultan Alâeddin halifenin bu teklifini emir telakkî edip büyük bir orduyla Irak Selçuklu hükümdarının üzerine yürüdü."<sup>53</sup>

Nitekim Selçukluların Irak kolunun giderek zayıflaması Hârezmşâh Alâeddin Tekiş'in bu bölgeyi ele geçirip hâkim olmasına sebep oldu. Bu sırada Sultan II. Tuğrul cephesinde sarsıcı hâdiseler yaşanmaktaydı. Atabeg Kızılarslan'ın hâkimiyet mücâdelesinde gâlip gelmesi üzerine Irak Selçuklu hükümdarı esir edildi; ardından her ne kadar Kızılarslan'ın katledilmesiyle yeniden saltanatını elde etmeye muktedir olmuşsa da, bu süreçte Irak Selçuklu ülkesi Kızılarslan'ın yeğenleri arasında pay edilmiş ve Ebû Bekir Azerbaycan şehirlerine, Kutluğ İnanç Mahmûd İrâk-ı Âcem'e hâkim olmuştu. Açık bir şekilde görülmektedir ki, yaşanan iç karışıklıklardan

49 Hindûşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 324, 327-328.

50 Hindûşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 329.

51 Râvendî, (*Râhatü's-Sudûr*, II: 319) muhârebeden önce hilâfet merkezinin muzaffer ordusunun Kirmanşâhân ve Dînever'de bekleyeceği, Atabeg Kızılarslan'ın vezirin yanına geldikten sonra hep birlikte Hemedan'a tevcih edilerek sultana mukâbelede bulunulacağı yönünde plânlar yapıldığını zikreder.

52 Hârezmşâhlar Devleti hükümdarı hakkında bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)*, (Ankara: TTK, 1992), 84-144; Meryem Gürbüz, "Tekiş, Alâeddin", *DİA*, XL, (İstanbul: TDV, 2011), 364-365.

53 Hindûşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef*, 324.



ülkede huzur ve sükûn kalmamıştı.<sup>54</sup> Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh Irak Selçukluları ile ilgili meselelerde Hârezmşâhlardan (490-628/1097-1231) destek almak istemiş hatta Sultan II. Tuğrul'a âit arazileri Hârezmşâh Alâeddin Tekiş'e iktâ etmişti.<sup>55</sup>

En nihâyetinde “*Rey şehri yakınlarında iki ordu karşı karşıya geldi. Tuğrul ‘Selçuklu Sultanlarının son kalanı benim!’ diye gurur ve kibirle davrandı. Sultan Tuğrul’un etrafını saran bir grup asker ok ve kılıçlarıyla onu yaraladılar ve ardından başını vücudundan ayırdılar. Alâeddin’in emriyle Tuğrul’un başını bir mızrağa geçirip yanında yıkık dökük savaş aletleriyle Bağdat’a gönderdiler. Böylece Selçuklu hâkimiyetinin de ateşi sönmüş oldu.*”<sup>56</sup>

Hârezmşâhlar ve Irak Selçuklularının karşı karşıya gelmesiyle de Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul savaş meydanında Kutluğ İnanç Mahmûd tarafından başı kesilerek öldürüldü. Böylece Abbâsîlerin, Hârezmşâhların, Azerbaycan Atabeglerinin yıkıcı faaliyetleri ve son yıllarda giderek artan ekonomik ve siyâsî huzursuzlar neticesinde merkezî otoritenin zayıflaması, Selçukluların Irak kolunun inkırazına sebebiyet vermiştir.

## Sonuç

Hindûşah es-Sâhibî en-Nahcivânî’nin Bağdat’ın en önemli medreselerinden biri olan Müstansiriyye Medresesi’nde okumuş olması, İlhanlıların (654-754/1256-1353) büyük devlet adamlarından Şemseddin Cüveynî ve Alâeddin Ata Melik Cüveynî’nin himâyesine mazhar olarak idarî kadrolarda görev alması ve ayrıca Lûr-ı Büzürg Atabeglerinden Nusretüddin Ahmed b. Yûsufşah’ın hizmetinde çalışmış olması ona bazı bilgi ve belgelere daha kolay ulaşma imkânı sağlamış ve bu çalışmanın konusunu teşkil eden Irak Selçukluları ile Abbâsî Halifelîği münâsebetlerinin daha zengin mâlûmat ile ayrıntılı olarak ele alınmasını mümkün kılmıştır. Ayrıca onun *Tecâribü’s-Selef*’i te’lif ederken Ortaçağ tarihinin güvenilir ve çağdaş kaynaklarından İbnü’l-Esîr’in *el-Kâmil fi’t-târih* ve Avfî’nin (ö. 629/1232) *Cevâmiu’l-Hikâyât ve Levâmiu’r-Rivâyât* adlı eserlerinden istifâde etmiş olması da esere ayrı bir ehemmiyet kazandırmıştır. Bu itibarla *Tecâribü’s-Selef*’in hem Irak Selçuklu Devleti hem de Abbâsî Hilâfeti’nin siyâsî ve idârî tarihi konusunda araştırma yapacak olanların başlıca mürâcaat kaynaklarından biri olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Nitekim *Tecâribü’s-Selef* bâzı hâdiselerde diğer kaynaklarda göre daha ayrıntılı aktarımlarıyla Türk tarihi açısından kıymetli bir eser hüviyetindedir.

54 Râvendî, *Râhatü’s-Sudûr*, II: 327, 334; Bündârî, *Zübdetü’n-Nusra*, 269; Kayhan, *Irak Selçukluları*, 302-310; Gülseren Azar Nasırabadi, *Hârezmşâhlar Döneminde Diplomasi ve Elçilik Faaliyetleri*, (Ankara: Altınorda Yayınları, 2021), 64-66; Kaya, “*Arslanşah ve II. Tuğrul Dönemi*”, 117-130.

55 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, XII: 97; Azar Nasırabadi, *Hârezmşâhlar Döneminde Diplomasi*, 91.

56 Hindûşah es-Sâhibî, *Tecâribü’s-selef*, 324. Müellif sultanın katledilmesine dâir hâdiseleri; “590 (1194) senesinde Selçuklu Melikleri tamâmen ortadan kalktı. Selçukluların en son sultanı olan, Hemedan’da hüküm sürmesinden dolayı Tuğrul el-Hemedanî olarak da bilinen Tuğrul b. Arslan öldürüldü” ifâdesiyle zikretmiştir. Bkz. Hindûşah es-Sâhibî, *Tecâribü’s-selef*, 323.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Alptekin, Coşkun. *The Reign of Zangī (521-541/1127-1146)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1978.
- Alptekin, Coşkun. "Irak Selçukluları". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (DGBİT)*, VII. içinde 291-337. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Aka, İsmail. "Hindüşah es-Sâhibî". *DİA*. XVIII: 116-117. İstanbul: TDV, 1998.
- Azar Nasırabadi, Gülseren. *Hârezmşâhlar Döneminde Diplomasi ve Elçilik Faaliyetleri*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2021.
- Azar Nasırabadi, Gülseren. "Büyük Selçuklular Dönemi'nde Hemedan'ın Siyasi Tarihi". *Selçuklu Araştırmaları Dergisi (USAD)*. Sayı: 12 (Bahar 2020): 209-236.
- Bündârî. *Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-'usra*. Çev. Kıvameddin Burslan. *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Çevik, Adnan. "Sultan Muhammed, Sultan Süleymanşah, Sultan Arslanşah Devrinde Irak Selçukluları Tarihi (548-572/1153-1176)". Yüksek Lisans tezi. Marmara Üniversitesi, 1995.
- Demir Özşirin, Sezen. "Abbâsî Halifesi el-Muktefî Liemrillâh'ın Hayatı ve Dönemindeki Önemli Siyasî Gelişmeler". Yüksek Lisans tezi. Marmara Üniversitesi, 2019.
- Gürbüz, Meryem. "Tekiş, Alâeddin". *DİA*. XL: 364-365. İstanbul: TDV, 2011.
- Hançabav, Halil İbrahim. *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*. İstanbul: Klasik Yay., 2017.
- Hartmann, Angelika. *An-Nâsir li-Dîn Allâh 1180-1225 Politik Religion Kultur in der Spaeten Abbasidenzeit*. Berlin-New York: De Gruyter, 1975.
- Hartmann, Angelika. "Nâsır-Lidînillâh". *DİA*. XXXII: 399-402. İstanbul: TDV, 2006.
- Hindüşah es-Sâhibî. *Tecâribü's-selef der Tevârih-i Hulefâ' ve Vüzerâ-yı İşân*. Nşr. Abbas İkbâl-i Âştîyânî, Tahran: 1357.
- İbn Vâsil. *Müferricü'l-kürüb fî ahbâri Benî Eyyüb*. Nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl. I. Kahire: 1953-1960.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb, Biyografilerle Selçuklular Tarihi*. Çev. Ali Sevim. Ankara: TTK, 1982.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Nşr. Muhammed b. Atâ ve Mustafa A. Atâ. XVII. Beyrut: 1992.
- İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fî'l-Târih Tercümesi*. Çev. Abdülkerim Özyayın. X-XII. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İbnü'l-İbrî. *Abû'l-Farac Tarihi*. Çev. Ömer Rıza Doğrul. II. Ankara: TTK, 1950.
- İbnü'l-İmrânî. *el-İnbâ' fî târihi'l-hulefâ*. Nşr. Kasım es-Sâmerrâî. Kahire: 1419/1999.



- İbnü't-Tıktakā. *el-Fahrî (Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi, 632-1258)*. Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- İnce Sancaklı, Fatma. "İmadeddin Zengi ve Urfa'nın Fethi", *Ahî Evran Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-XII*. içinde 23-51. ed. Yunus Emre Tansü. Ankara: 2021.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Harezmşahlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)*. Ankara: TTK, 1992.
- Kaya, Pınar. "Arslanşah ve II. Tuğrul Dönemi Irak Selçukluları Tarihi (1161-1194)". Doktora tezi. İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Kaya Tan, Pınar. "Irak Selçuklu, Abbâsî Hilâfeti ve Büyük Selçuklu Üçgeninde Kudretli Hille Emîri: Dübey b. Sadaka". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. Sayı: 16 (Güz 2020): 225-249.
- Kayhan, Hüseyin. *Irak Selçukluları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2001.
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu: İkinci İmparatorluk Devri*. II. Ankara: TTK, 1984.
- Köymen, Mehmet Altay. *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: TTK, 2017.
- Köymen, Mehmet Altay. "Son Irak Selçukluları Hükümdarı II. Tuğrul ve Zamani". *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi Ord. Prof. Dr. Ahmed Zeki Velidi Togan Özel Sayısı*. Sayı:13 (1985): 215-234.
- Kurpalidis, G. M. *Büyük Selçuklu Devleti'nin İdarî Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. Çev. İlyas Kamalov. İstanbul: Ötüken Yay., 2007.
- Kurtuluş, Rıza. "Lur-ı Büzürg". *DİA*. XXVII: 225-226. Ankara: TDV, 2003.
- Le Strange, Guy. *Doğu Hilafetinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya)*. Çev. Adnan Eskikurt ve Cengiz Tomar. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015.
- Merçil, Erdoğan. "Şahne". *DİA*. XXXVIII: 292-293. İstanbul: TDV, 2010.
- Öğün Bezer, Gülay. "Zengî, İmâdüddin". *DİA*. XLIV: 258-261. İstanbul: TDV, 2013.
- Özaydın, Abdülkerim. "Selçuklular Döneminde Nakîbü'n-Nukabâların Siyâsî, İdarî ve İçtimâî Hayattaki Roller: Tırâd b. Muhammed ve Oğlu Ali b. Tırâd el-Kureşî el-Hâşimî el-Abbâsî ez-Zeynebî Örneği". *TYB Akademi: Osman Turan ve Selçuklular Özel Sayısı*. Yıl: 4. Sayı: 12 (2004): 101-114.
- Özaydın, Abdülkerim. "Dübey b. Sadaka". *DİA*. X: 14. İstanbul: TDV, 1994.
- Özaydın, Abdülkerim. "Mahmûd b. Muhammed Tapar". *DİA*. XXVII: 371-372. Ankara: TDV, 2003.
- Özaydın, Abdülkerim. "Muktefî-Liemrillâh". *DİA*. XXXI: 145-146. Ankara: TDV, 2020.
- Özaydın, Abdülkerim. "Râşid-Billâh". *DİA*. XXXIV: 465-466. İstanbul: TDV, 2007.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Selçuklu-Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm Noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi". *Tarih Dergisi*. Sayı: 39 (2004): 1-35.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Müsterşid-Billâh". *DİA*. XXXII: 145-147. İstanbul: TDV, 2006.
- Öztürk, Murat. *Irak Selçuklu Devleti Atabegleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.
- Öztürk, Murat. "Selçuklu Emîri Hasbeg b. Belengiri". *Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına / In Memory of Prof. Dr. Işın Demirkent*. Editörler Abdülkerim Özaydın vd. İstanbul: 2008, 463-473.
- Polat, Ziya. *Umut İradesi: İmâdüddin Zengî*. İstanbul: Hiperlink, 2019.
- Râvendî. *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)*. Çev. Ahmed Ateş. I-II. Ankara: TTK, 1999.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. II, IV. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977/1397.
- Zehabî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Nşr. Şuayb el-Arnaut vd. XIX. Beyrut: 1417/1996.



## Abbas el-Akkâd Örneğinde Dîvan Ekolü Şairlerinde Ümitsizlik Teması

### The Theme of “Hopelessness” Among the Diwan School Poets: The Example of Abbas al-Akkad

Rümeysa Zeynep UYLAŞ<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İstanbul,  
Türkiye

ORCID: R.Y.U. 0000-0002-4833-4072

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Rümeysa Zeynep UYLAŞ (Doktora Öğrencisi),  
Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İstanbul,  
Türkiye  
E-posta: rumeysazeynep@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 18.08.2021

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
01.12.2021

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
15.12.2021

**Kabul/Accepted:** 10.02.2022

**Online Yayın/Published Online:** 04.03.2022

**Atıf/Citation:** Uylas, Rumeysa Zeynep. “Abbas el-Akkâd Örneğinde Dîvan Ekolü Şairlerinde Ümitsizlik Teması.” *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 235-252.  
<https://doi.org/10.26650/jos.984132>

#### öz

Osmanlı Devleti'nin yıkılması sonucunda yeni devletlerin oluşması ve dünyaya hâkim olan milliyetçilik akımı, birçok yeni yönelişi ve ekolü beraberinde getirdi. Arap toplumunda kitleleri etkileyen en önemli araç ve hayatın odak noktası olan şiir, modern dönemde toplumun bir yansıması olarak milliyetçi ve siyasi şiir, hemen ardından Fransız ve İngiliz işgallerinin doğurduğu sömürge karşıtı şiir olarak karşımıza çıkar. Özellikle 19. yy'dan sonra edebiyatçıları, fikir insanları ve eserleri dikkatle takip edilen Mısır ve Suriye, edebi, siyasi ve ideolojik akımlara öncülük etti. 19. yy. sonlarında Arap şiirinin ihyası amacıyla Barûdî (1839-1904), Ahmed Şevki (1868-1932) ve Hâfız İbrahim (1871-1932) tarafından kurulan Neo-Klasik Ekol, yapısında ve konularında kadim şiiri örnek almıştır. Peşlerinden gelen Abbas el-Akkâd (1889-1964), Abdülkadir Mâzinî (1890-1949) ve Abdurrahman Şükrî (1886-1958)'den oluşan Dîvan Ekolü şairleri ise, Arap şiirinde ve edebi tenkitte bir dizi yenileşme gerçekleştirmişler, kendilerinden sonra gelen Mehcer ve Apollo gibi modern edebi akımlara birçok konuda önderlik etmişlerdir. Bu ekol, Arap edebiyatında modern şiire yön veren medrese olup şiirin muhtesasında, hatta şiir algısında kadim şiirden tamamen farklı bir bakış açısına sahiptir. Dîvan Ekolüne göre, şiirin değeri şairin duygularının samimiyeti (*sıdku's-şîr*) ölçüsündedir. Döneme hâkim olan sosyal, siyasi çıkmazlar ve belirsizlikler, ayrıca beslendikleri Batılı romantik şairlerin etkisiyle öne çıkan *ümitsizlik*, şiirlerinde açıkça görülmektedir. Bu makalede yeni bir şiir geleneği oluşturan ekolün en güçlü temsilcisi Akkâd örneğinde, acı çeken, özgürlük arayışındaki bir halkın hissettiği *ümitsizlik* temasının Dîvan Ekolü şairlerindeki yansımasını ele aldık. **Anahtar kelimeler:** Modern Arap Şiiri, Dîvan Ekolü, Abbas el-Akkâd, Şiirde Ümitsizlik Teması

#### ABSTRACT

The formation of a new literary movement—as a result of the collapse of the Ottoman Empire and the nationalist movement that dominated the world—gave rise to many new tendencies and schools of thought. Poetry, the most important tool influencing the Arab masses appeared as nationalist and political poetry,

as a reflection of modern society, and as anti-colonial poetry born of the French and British occupations. Especially after the 19th century, the literati and intellectuals in Egypt and Syria carefully followed the pioneered literary, political, and ideological movements. For example, there was the Neoclassical School formed by Baroudi (1839–1904), Ahmed Shawqy (1868–1932), and Hafez Ibrahim (1871–1932). It focused on the revival of Arabic poetry and considered ancient poetry as an inspiration for its structure and subjects. Subsequently, the poets of the Diwan School, consisting of Abbas al-Akkad (1889–1964), Ibrahim Abdel Rahman Shokry (1886–1958), and Abdal-Qadir al-Mazny (1890–1949), performed a series of innovations in Arabic poetry and literary criticism, and led the modern literary movements that followed, such as Mahjar and Apollo. This movement, which focuses on modern poetry in Arabic literature, includes a completely different perspective from ancient poetry. Specifically, the value of poetry is in the sincerity of the poet's feelings (*sidkuş-şî'r*). The theme of "hopelessness," which came to the forefront because of the social and political dilemmas and uncertainties that dominated the period and the influence of Western Romantic poets, is clearly seen in their poems. Thus, we examine this particular theme by using the example of Abbas al-Akkad, the strongest representative of this school.

**Keywords:** Modern Arabic Poetry, Diwan School, Abbas el-Akkad, The Theme of "Hopelessness" in Poetry

## EXTENDED ABSTRACT

The social change that occurred at the end of the 19th century and the cultural contact between the Arab civilization and the West led to the formation of modern literary movements. The Diwan School, in particular, offers an innovative perspective of next-generation poets by considering the aspects of previous periods. As the strongest representative of this school, the example of Abbas al-Akkad (1889–1964) and the theme of "hopelessness" is critical. In order to better understand the concept of poetry, the historical, literary, and political conditions surrounding this poet are also mentioned.

In general, there is significant literature in the Arab world on Abbas al-Akkad (who produced many works in different genres) and his influence on modern literature. However, this study on Akkad is limited to the theme of "hopelessness," which came to the forefront in the poems of the Diwan School. This school, represented by Abbas al-Akkad, Ibrahim Abdel Rahman Shokry (1886–1958), and Abdel-Qadir al-Mazny (1890–1949), made a series of innovations in both poetry and criticism, and pioneered the Apollo and Mahjar Schools that followed. Moreover, these three poets brought a different perspective to Arabic poetry as a whole. However, the group disbanded soon after its establishment (due to the plagiarism debate and mutual criticism between Shokry and Mazny), leaving Akkad to singlehandedly act as the "flag bearer" of this school. Thus, the present study examines the background of the Diwan School, its main features, and Akkad's poetry in light of the aforementioned theme.

After Muhammad Ali Pasha (1769–1849) took over as the de facto leader of Egypt, education in foreign languages emerged, while the literary and intellectual heritage of the West was transferred into the Arabic literature. Meanwhile, the efforts of libertarian intellectual poets and writers, who aimed to find their own identity, led to the formation of many literary schools. For example, the Neoclassical School, led by Baroudi (1839–1904) and considered as

the beginning of modern poetry, aimed to return the poetry of the Arab heritage to its superior age. While Baroudi and his students Ahmed Shawqy (1868–1932), Hafez Ibrahim (1871–1932), and Khalil Motran (1869–1949) mainly adhered to classical Arabic poetry, they frequently included national feelings, due to the conjuncture brought about by the period. In this regard, by expressing the feelings, sorrows, and hopes of the people, they brought innovations in the subjects of their poems.

When examining the main features of the Diwan School, we can see that they are simple in their expressions, they regard meaning as superior to words and *şîa* (poetic flow), and they focus on the human spirit down to the smallest detail. Unlike the previous Neoclassical School, they did not write praise poems to kings, viziers, or rulers. Instead, they focused on the themes of pessimism and despair in the world. While the disappointments experienced as a result of the French Revolution's failure to provide the expected libertarian, democratic, and prosperous life, the same crisis was met with the political uncertainties and future concerns created by the colonial environment in Arab countries.

As for this school, sincere expression of emotions in poetry was its most important guide. For this reason, Akkad rejected his poems to be a defense of any ideology, and criticized the previous schools for such views. According to Akkad, poetry should be used as a tool in the expression of "hopelessness," especially in a society that has been successively colonized by Western countries. On the other hand, it should also be used to energize a society to overcome such emotions. In the present study, there are examples in which melancholy, hopelessness, and sadness prevail in all Diwan School poets. In particular, in Akkad's poetry, we see that he does not stagnate in "hopelessness" in order to achieve his societal goal. On the contrary, he instills hope by talking about his belief about the "good days to come." For example, after the "hopelessness" in his couplets *bayits*, in which he expressed the problems of the suffering and oppressed masses, he aimed to transform them with his poetry and give them hope. It should be noted that this school did not disappear under the influence of Western Romanticism, and the literature, infused with Islamic philosophy, guided future generations of writers.

## Giriş

Modern Arap şiiri klasik Arap şiirinin vezin ve kafiyesini muhafaza ederken medh, fahr, risa gibi eski konuların yanı sıra yaşadığı zamanın tasvirinde işgal, toplumsal yozlaşma ve siyasi karmaşa gibi yeni konuları da şiire katmıştır. Modern şair şahit olduğu yeni ve modern icatların tasvirini yapan değil; çağının ruhunu anlayan, onu beyitlere döküp ifade edebilen, içinde yaşadığı zamanla gelişen, fikirleri ve anlayışı ile çağını yansıtabilen şairdir.<sup>1</sup> Modern şairin şiirsel tecrübesi sadece kişisel duygularıyla sınırlı değil, aynı zamanda toplumsal tecrübeyle de iç içe olmak zorundadır. Özetle halkların tarihinde ve kültüründe hayat bulan kadim tecrübelerinden istifade etmeli, bu tecrübelerden yola çıkarak yeni bir anlayış ortaya koyabilmelidir.

Modern şiirin sahip olduğu en belirgin özelliklere baktığımızda şiirin temalarında yaptığı değişim ve bu değişime bağlı olarak şiir mefhumunda yaptığı yenileşme dikkatimizi çekmektedir. Zira kadim şiirin konuları ve çerçevesinin bugünün dünyasının ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz olduğu düşünülmüştür. Bu sebeple modern şiir geçmişin ötesine uzanıp bugün ve gelecekle sıkı bir bağ kurar. Bir yandan da yaşadığı çağın şahit olduğu farklı kültürel, sosyolojik ve siyasi platformların ona sunduğu bütünsel medeniyet anlayışıyla iç içe olmak zorundadır.<sup>2</sup>

19. yüzyılın sonlarında oluşan toplumsal değişim ve Arap medeniyeti ile Batı arasındaki kültürel temaslar modern edebi akımların oluşmasını sağlamıştır. Kendisinden önceki dönemin birikimlerini alarak sonraki kuşak şairlere yenilikçi bir bakış açısı sunan Dîvan Ekolü bu akımlardan biridir. Bu ekolün temsilcisi olarak Abbas el-Akkâd (1889-1964) örneğinde ekolün yenilikçi temalarından olan ümitsizlik temasını ele alacağız. Şairin şiir mefhumunu anlamak için beslendiği tarihi, edebi ve siyasi şartlara kısaca değinilecektir.

Edebiyatın farklı türlerinde eserler veren Abbas el-Akkâd ve onun modern edebiyata etkisi üzerine Arap dünyasında oldukça fazla çalışma bulunmaktadır. Türkçede bu alanda Halit Zavalisiz'in *Abbâs Mahmûd el-Akkâd: Hayatı Eserleri ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri* isimli doktora tezinin yanısıra, Emine Direkler'in *Modern Arap Edebiyatında Dîvan Ekolü'nün Yeri* isimli yüksek lisans tezi ve Salih Zor'un *Dîvan Grubunun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri* isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Biz bu makaleyi Dîvan Ekolü şairlerinin şiirlerinde öne çıkan 'ümitsizlik' teması çerçevesinde Akkâd ile sınırlandırdık. Akkâd, Mâzinî ve Şükrî arasında şiirden kopma derecesine getirecek olan tartışmaların yaşanması neticesinde bu ekolün sancağını tek başına taşıyan şair olmuştur. Çalışmamızda öncelikle Dîvan Ekolü'nü oluşturan arka planı, temsilcilerini, ekolün poetikasını ve bu hareketin başlıca özelliklerini tanıttık. Ardından Akkâd şiiri üzerinden, şairin divanından tematik olarak tespit ettiğimiz şiirleri örnekleme yöntemi ile okura sunduk. Bu yolla Arap şiirinin önde gelen şairlerinden Akkâd'ın şiirine ve poetikasına genel bir bakış sunarak mensup olduğu ekolü de ana hatlarıyla tanıtmış olduk. Makalemizde Mâzinî ve Şükrî arasında şiirden kopma derecesine getirecek olan

1 İzzettin İsmail, *Şi'ru'l-'Arabîyyi'l-Mu'âsir*, (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2013), 14.

2 Cemal Mahmud Seyyid Ahmed Cuneydi, *Edebu'l-'Arabîyyi'l-Hadis fi Mısır-Dirâse Tarihiyye Nakdiyye*, (Kahire: Camiatü'l-Ezher, ts.), 11.

tartışmaların yaşanması neticesinde bu ekolün sancağını tek başına taşıyan Akkâd örneğinde ümitsizlik temasını inceledik.

## 1. Dîvan Ekolü'nün Oluşumunu Sağlayan Tarihsel Süreç

Arap edebiyatı 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılın başlarında batılı yazar, eleştirmen ve filozofların da etkisiyle fikir, yazın ve özellikle şiir alanında yenileşme ve ihya hareketine şahit olmuştur. Dönemin içinde bulunduğu siyasi, tarihi, kültürel ve edebi öncüller Batı ile etkileşim oluşmasını sağlamış özellikle Mısırlı edebiyatçı ve aydınların liderlik ettiği ihya hareketleri birçok edebi ekolün oluşmasına imkan tanımıştır.

Muhammed Ali Paşa'nın Mısır'da yönetimi ele geçirmesinden sonra çok sayıda okulun açılması, bu okullarda Fransız ve İngiliz öğretmenlerin göreve başlaması ve birçoğunda yabancı dilde eğitim verilmesi, Batı ile Mısır medeniyeti arasında kültürel bir etkileşim ortamının oluşmasına olanak sağlamıştır. Ardından Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle Batının edebi ve fikri mirası Arap edebiyatına aktarılırken matbaaların kurulması, tercüme ve ideolojik hareketlenmeyi teşvik etmiş<sup>3</sup> ve tüm bunlar modern edebi akımların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Edebi akımların oluşmasında rol oynayan bir diğer önemli etken ise tercüme hareketleriyle beraber günlük ve haftalık gazetelerin kurulması olmuştur. Zira bu gazeteler siyasi, toplumsal ve kültürel hayatın dinamikleşmesinde oynadığı rol ile toplumun edebi zevkinin gelişmesine katkı sağlamıştır.<sup>4</sup>

19. yy.da ortaya çıkan Barûdî önderliğindeki Neo-Klasik Ekol, modern şiirin başlangıcı kabul edilmiştir. Barûdî ve en önemli öğrencileri kabul edilen Ahmed Şevkî, Hâfız İbrahim ve Halil Mutrân (1869-1949) Arap mirasının sahip olduğu şiiri, üstün çağlarına geri döndürmeyi amaçlamış; İslamiyeti ve Arap geleneğini çokça yüceltmişler ve bu sebeple oluşturdukları ekol birçok eleştirmen tarafından *Medresetü'n-Nahda* (Rönesans Hareketi) olarak isimlendirilmiştir.<sup>5</sup> Ekolün genel özelliklerine baktığımızda vezin, kafiye gibi şiirin klasik dönemdeki yapısını muhafaza ettikleri görülür. Şiirde medh, risâ, hiciv gibi kadim şiirin sahip olduğu konulara sahip çıkmakla beraber asrın temayüllerini yansıtan kavmi\* ve milli duygulara sıklıkla yer vermişlerdir. Bu şekilde halkın hissiyatını, acılarını ve umutlarını dile getirmek suretiyle şiirin konularında nispeten de olsa yeniliğe gitmişlerdir. Aralarında etkilendikleri şairler farklılık göstermekle beraber Batı edebiyatının da oldukça tesiri altında kalan şairler, yer yer romantizm akımına yönelmişlerdir. Diğer taraftan şiirleri; üslubun akıcılığı, ifadenin gücü, manaların açıklığı ve sadeliği, duyguların içtenliği(*stdk*) ve ritimlerin güzelliği gibi unsurlarla klasik

3 Cüneydî, *Edebu'l-Arabîyyi'l-Hadis fi Mısır*, 3-10.

4 Süreyya 'Abdul Men'am Cûde ve İsmail el-'Abd el-Miñşâvî, *Nusûs mine'l-Edebi'l-Hadis*, (Kahire: Camiatü'l-Ezher, ts.), 6.

5 Cûde ve Miñşâvî, *Nusûs mine'l-Edebi'l-Hadis*, 9.

\* Kavim: Aralarında töre, dil ve kültür ortaklığı bulunan, boy ve soy bakımından da birbirine bağlı insan topluluğu, budun. Kavmi duygular: kişinin içinde doğup yetiştiği topluluğun, kavminin iyiliğine çabalamasını ve savunmasını gerektiren duyguları ifade eder. Bkz. <https://sozluk.gov.tr/>; <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%82%D9%88%D9%85%D9%8A/>

dönem Arap şiirleriyle benzer öğelere sahiptir.

Arap edebiyatında Modern şiire asıl yön veren ve eski kalıplarından kurtulmasını sağlayan Abbas el-Akkâd, İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî ve Abdurrahman Şükrî'nin temsil ettiği Dîvan Ekolü, hem şiirde hem de tenkit ilminde bir dizi yenileşme gerçekleştirmiş, peşlerinden gelen Apollo ve Mehcer Ekollerine şiirde yenilik açısından öncülük etmiştir. Bu üç şair öncelikli şiirin muhtevasında bir devrim yapmışlar, insana ve duygularına önem vermişlerdir. Sonraki dönemde ise şiirin genel yapısında bir değişime gidilmiştir. Bunlardan biri olan kafiyede yenileşme hareketi, Endülüs'te var olan muvaşşahlara benzer bir yapıda *muhammesât* (beşli) ve *museddesât* (altılı) gibi şiir yapılarının icadıyla olmuştur. Nihayet Akkâd'dan sonra gelen romantik şairler serbest şiiri Arap edebiyatının alanına dahil etmiştir.

## 2. Dîvan Ekolü'nün Başlıca Özellikleri

Dîvan Ekolü 20.yy. ın ilk yarısının sonlarında özellikle İngiliz kültürü olmak üzere Batı kültürünün tesirinde kalmış, hatta İngiliz Romantizm Ekolü'nden had safhada etkilenmiş bir grup edebiyatçının ortaya koyduğu modern edebi akımdır.<sup>6</sup> Şiir algıları ve tasavvurları kendilerinden önceki dönemle tamamen farklı olan Şükrî, Mâzinî ve Akkâd üçlüsünden oluşan Dîvan Ekolü, kendilerinden sonraki Arap şiirine farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.<sup>7</sup>

Akkâd "*Şevki'den sonra gelen nesil eski Arap edebiyatına hiç benzemez çünkü İngiliz edebiyatının içinde doğmuştur*"<sup>8</sup> der. Bu üç şair o dönemde tüm Arap dünyasında olduğu gibi İngiliz edebiyatçı ve şairleri okudular. İngiliz tenkitçilerinin tesirinde kaldılar. Akkâd'ın da ifade ettiği üzere hiç şüphesiz Alman, Rus, İtalyan, İspanyol ve Eski Latin edebiyatından da faydalandılar ama bu edebiyatların hiçbirisi, İngiliz edebiyatının Arap edebiyatına şiirde ve yazı sanatında yarattığı etkiyi gerçekleştiremedi. Döneme damga vuran İngiliz edebiyatı eleştirmeni Hazlitt<sup>9</sup>'in fikirlerinin yansımalarını modern edebi ekollerde görmekteyiz. Dîvan ekolüne modern eleştiride şiirin manası, sanatları, yazının konuları, karşılaştırma konuları ve delil getirme gibi özelliklerini kazandırmanın yine Hazlitt olduğu muhakkaktır. 20. yy.ın sonlarında yaşayan edebiyatçılar Hazlitt'in eserlerini okuyup öğretilerini söylediler. Hatta vatanında kendi toplumunun çoğunluğu tarafından kabul görmediği süreçte dahi ona teveccüh

6 Yalar, *Modern Arap Şiiri: Kavram-Kaynak-Yapı*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 94.

7 Cûde ve Minşâvî, *Nusûs mine'l-Edebi'l-Hadîs*, s. 58.; Yalar, *Modern Arap Şiiri: Kavram-Kaynak-Yapı*, s. 34.

8 Abbas Akkâd, *Şuarâu Mısır ve Bîâtuhum fi'l-Cîli'l-Mâzi*, 2 ed., (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950), 192.

9 William Hazlitt (1778-1830) İngiliz denemeci. Büyük felsefi problemleri çözmeye ve insan eylemini temellendirecek yeni bir sistematik düşünce ortaya koymaya çalışır. William Godwin ve Rousseau'nun etkisiyle kaleme almış olduğu siyasal denemeleri İngiltere'de monarşiye karşı yazılmış en sert eleştirilerden bazılarını içerir. Hazlitt kalemiyle edebiyata siyasi bir nitelik kazandırmış, tiranlığa karşı özgürlük ruhunu temsil etmiştir. *Bkz.* Yağız Ay, "William Hazlitt Ve Estetik Eleştirisi," *Birikim Dergisi* (2017), erişim 15 Ağustos 2021.



ettiler. Hazlitt “*düşüncenin özgürlüğü*”<sup>10</sup> fikrinde bu dönem edebiyatçılara yardımcı olmuştur. Akkâd, Mâzinî ve Şükrî üçlüsünden oluşan bu Mısırlı ekol İngiliz edebiyatının bir taklidi olmamış ama hazırlık sürecinde onun ışığından istifade etmiştir.<sup>11</sup>

18. yy. sonları ve 19. yy. başlarında Arap edebiyatına Amerikan-İngiliz fikrinin baskın olduğu Akkâd ve arkadaşlarının kurduğu ekol, Fransız ve ardından İngiliz işgalinin getirdiği toplumsal ortam sebebiyle, kendi toplumları ile aralarında hiç de küçümsenmeyecek mesafeleri olan Batı kültürünün kucağında doğmuştu.

Akkâd ve arkadaşları tarafından yer yer sezgi medresesi olarak anılan bu akım<sup>12</sup>, Akkâd ve Mâzinî’nin beraber çıkardığı ve içerisinde eleştirel görüşlerine yer verdikleri *Küteyyibu’-d-Divân* (Dîvan Risalesi) isimli eser sebebiyle Dîvan Medresesi olarak anıldı.<sup>13</sup> Şair, edebiyatçı ve edebi eleştirmen vasıflarını bünyesinde barındıran bu üç arkadaşın kurduğu Dîvan Ekolü, şiire ve edebiyata dair yazdıkları makaleler ve güçlü söylemleriyle Modern Arap edebiyatı’na büyük katkılar sağlayacağını vadediyordu. Ancak grup kuruluşunun üzerinden çok geçmeden *ed-Divân fi’n-Nakd ve’l-Edeb* adlı eserin ikinci cildinin 1921 yılında çıkmasıyla dağılmıştır.<sup>14</sup> Bunun başlıca nedeni, Şükrî ile Mâzinî arasında çıkan intihal tartışması ve akabinde meydana gelen bir takım karşılıklı eleştiriler sonucunda bu tartışmanın giderek büyümesiyle birlikte grup üyeleri arasındaki bağın zayıflamasıdır.<sup>15</sup>

Şükrî ile Mâzinî arasındaki bu tartışma, Şükrî’nin Dîvanının beşinci cildinin mukaddimesinde, Mâzinî’nin İngiliz şiirinden çok fazla intihal yaptığı suçlamasıyla başlamıştır. Şükrî, intihal olduğunu iddia ettiği bu şiirlerin hangileri olduğunu açıklamış ve asıl kaynaklarını göstermiştir. Ardından Mâzinî’nin *Sanemu’l-Elâ’ib* adlı eserinde iddialara cevap vererek Şükrî’yi eleştirmesi neticesinde, Şükrî ve Mâzinî edebiyatı bırakmıştır. Bu olaylar sonrasında Akkâd grup içerisinde yalnız kalmıştır.<sup>16</sup>

Dîvan Ekolü’nün başlıca özellikleri şöyledir<sup>17</sup>:

- İfadede sadelik: Şiirde kullanılabilecek sözleri belli kriterlere göre sınırlandıran ‘*el-mu’cemu’ş-şî’rî*’ (şiir sözlüğü) kalıbı, Dîvan Ekolü şairlerinin itibar ettiği bir alan olmamıştır. Onlara göre şiir yazarken uygun olan veya olmayan kelimeler diye bir ayırım yoktur. Şöyle ki, ‘şiire uygun müfredat-şiire uygun olmayan müfredat’ sınıflandırmalarını kabul etmemişler ve günlük hayatta yaygın olarak kullanılan kelimeleri şiirlerinde kullanmaktan imtina etmemişlerdir.

10 Hazlitt 1806 senesinde yayınladığı William Pitt ve hükümetinin dış politikasına bir saldırı mahiyetinde olan *Free Thoughts on Public Affairs* kitabını yazmış ve ‘düşüncenin özgürlüğü’ fikrini savunmuştur. Bkz. Mark Alan Garnett, “The Political Ideas of William Hazlitt (1778-1830)”, (Yüksek Lisans Tezi, Durham University, 1990); John Simkin, “William Hazlitt,” *Spartacus Educational*, erişim 15 Ağustos 2021.

11 Akkâd, *Şuarâu Mısr ve Bîâtuhum fi’l-Cîli’l-Mâzi*, 192.

12 Akkâd, *Şuarâu Mısr ve Bîâtuhum fi’l-Cîli’l-Mâzi*, 193.

13 Cüneydî, *Edebu’l-Arabiyyi’l-Hadîs fi Mısr*, 66.

14 Salih Zor, “Dîvân Grubu’nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri”, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017), 29.

15 Cûde ve el-Minşâvî, *Nusûs mine’l-Edebi’l-Hadîs*, 61.

16 Zor, “Dîvân Grubu’nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri”, 30.

17 Cûde ve el-Minşâvî, *Nusûs mine’l-Edebi’l-Hadîs*, 58.

- Manayı, lafız ve sığaya (şiiresel akışa) üstün tutmuşlardır. Bu şairlere göre şiirde mana, kişinin duyguları, görüşleri, tecrübeleri ve iç dünyasıdır.

- İnsan ruhuna en küçük detaylarına kadar önem vermişlerdir. Bir önceki Neo-Klasik Ekolün aksine krallar, vezirler veya yöneticilere övgü şiirleri yazmamışlardır. İnsan ruhunun derinliklerine inerek onu açık ve ayrıntılı şekilde tasvir etmişlerdir. Bu sebeple şiirleri *vicdânî-zâtî* (sezgisel-öze ait), üyesi oldukları ekol ise yer yer *Vicdân Medresesi* olarak da isimlendirilmiştir.

- Şiirde çok fazla tabiat tasvirine yer vermiş, duygular ve tabiatı teşbihlerinde sıklıkla bir arada kullanmışlardır.

- Kötümserlik ve ümitsizlik temaları şiirlerinde fazlaca yer almıştır. İngiliz romantik akım, başlangıçta ümitsizlik temasına sahip değilken Fransız romantik akımın etkisiyle zamanla şiirde yer bulmuştur. Whitman ve Thomas Hardy'nin temsil ettiği romantik ekolün etkisiyle Dîvan Ekolü'ne de aynı ümitsizlik teması sirayet etmiştir.

- Şiirde *vahdetü'l-kasîdeye* önem vermişlerdir. Şükrî şu sözlerle *vahdetü'l-kasîdeye* davet eder:

*“Beyitin kıymeti, manası ve kasidenin konusu arasındaki bağla ölçülür. Çünkü beyitler birbiriyle mütekmil olan parçalardır. Beyitlerin kasidedeki konumundan bağımsız şâz ve istisnâî manaları içermesi doğru olmaz. Kasideye müstakil beyitler olarak değil bir bütün olarak bakmak gerekir.”*<sup>18</sup>

Aynı fikir Akkâd'da daha açık ifade bulur:

*“Kasidenin tam, sanatsal bir iş olması icap eder. Tıpkı bir heykelin uzuvları ile, bir müzik bestesinin notalarıyla kemale ermesi gibi kaside de ancak birbiriyle mütecanis duygu ve hislerin tasviriyle kemale erer. Zira şairin durduğu konum değiştiğinde yahut bütünü ayakta tutan temel sarsıldığında sanatsal bütünlüğe hâlel gelir ve bozulur. Şiir kasidesi yaşayan bir bedendir. Her bir bölümü bedeninin sistemlerinden birinin yerini tutar.”*<sup>19</sup>

- Arap kasidesinde var olan vezin ve kafiyeye kalıplarından kurtulma çabası: Şükrî, *şi'ri'l-mürsel* denilen vezinsiz ve kafiyesiz şiirde eserler yazmıştır. Akkâd ise hayatının gençlik dönemlerinde mürsel şiiri kullanmış ancak bir süre sonra bu fikrinden vazgeçmiştir. Çünkü Arap şiirinin ritminin kafiyeden soyutlandığında estetik değerini yitirdiğini savunmuştur.

Birçok ekolde görüldüğü gibi kendi tutum ve felsefelerini açıklama yoluna gitmiş, bunu yaparken kendilerinden önceki ekol ve şairlerle çatışmaya girmişlerdir. Dîvan Ekolü şairleri de edebi tenkit sahasında muhafazakar ekol ile arasındaki edebi kavgalarıyla gündeme gelmiştir. Bu edebi kavga, Akkâd'ın 1909'da Hâfız İbrahim ve Ahmed Şevki'yi eleştirileriyle başlar. Şükrî, Mâzinî ve Akkâd'ın kaleme aldıkları divanlarının mukaddimelerinde Dîvan Ekolü'nü öven, diğer taraftan muhafazakar ekolü yeren yazılarıyla birlikte, bu kavga daha da büyümüştür.

Dîvan Ekolü şairleri genel manada Arap edebiyatında, özelde ise Arap şiirinde oldukça kısa bir sürede manaya ve olayların derununa ulaşmaya verdikleri ehemmiyetle Batı edebiyatından

18 Abdurrahman Şükrî, *Dîvânü Abdurrahman Şükrî*, (Kahire: Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2000), s. 5; *Dîvânü Abdurrahman Şükrî* (Kahire: Matbaat Zuhârân, 1970), 366.

19 Abbas Akkâd, *Fusûl mine'n-Nakd 'inde'l-Akkâd*, (Kahire: Maktabatü'l-Khanjî, 1969), 79.

süzdükleri modern bakış açısından yola çıkmak suretiyle ‘fikir’ ve ‘duygu’yu sentezleyerek şiiri tüm sınır ve tariflerin ötesine taşımışlardır. Bunu yaparken en önemli rehberleri ise duyguların samimiyeti olmuştur.<sup>20</sup>

### 3. Abbas el- Akkâd’ın Şiirinde Ümitsizlik Teması

Akkâd’a göre, şiirin kaynağı ve amacı şiirin mîyârıdır. Bu da şairin kendisi ve özüdür. Şiir, insanın zatından fışkırır ve ona etki eder. Şiirin hakemi de yine kişinin kendisidir.<sup>21</sup> Bu açıdan bakıldığında Akkâd’ın görüşlerinin zevki ve fitri tenkit diye tanımlanan klasik dönem tenkit nazariyelerine bir dönüş olduğunu söyleyebiliriz:

“Şiire; duyguların kişi üzerindeki tesiri, suretlerin hayalimize resmettiği şeyler, duygularla hissettiğimiz, sınırlı fikir gözümüzle ortaya konan veya gizemli hayatın ve insani tasvirlerin bize ulaştırdığı şeyler olarak bakmamız gerekir.”<sup>22</sup>

Bu manaya ulaşmak için de şair ve okur arasında duygusal bir bağ kurmak mecburidir. Usta bir şair bunu gerçek, samimi duygularının bir tezahürü olarak, yarattığı güzel kelimelerle gerçekleştirirken, bu amaç şairi aşar ve artık okuyucunun da amacı haline gelir. Zira “*insanların bir kasideden beklediği gözün ve kulağın bir maratona koşması değil; o kasideyle aynı duyguyu paylaşabilmektir.*”<sup>23</sup>

Akkâd’ın şiir mefhumunun ifadesinde apaçık beyan ettiği üzere, samimi duyguların ve kişinin kendisinin bu denli odak noktası haline gelmesini beklediği bir şiirde ele aldığı konuların neden bir halifenin, bir emirin veya bir şahsiyetin methinden bağımsız olduğu aşikardır. İşte bu saiklerle şiirlerinin herhangi bir ideolojinin veya bir görüşün savunması olmasını reddetmiş, kendisinden önceki medreseleri bunu yaptıkları için eleştirmiştir. “*Şiirden ruhun gerçek adresini göstermesini iste*”<sup>24</sup> diyen Akkâd ve arkadaşları şiirin, ruhlarının bir tercümesi olması konusunda çok kararlıydı ve onu medh, hiciv, risâ, gazel ve vasıf gibi konulara ayıran klasik takdimden arındırdılar. Bu tür şiirleri eskilerle kıyaslandığında oldukça nadir yazdıklarını görmekteyiz.

Büyük umutlar vadeden Fransız ihtilalinin beklenen özgürlükçü, demokratik ve refah hayatı verememesi sonucunda yaşanan hayal kırıkları, Mısır’ın Osmanlı Devleti’nden uzaklaşması neticesinde Fransız işgali altına girmesi, ardından 1882’de İngilizlerin işgaliyle toplum, siyasi bir bilinmezlik ve çıkmaz içine düşmüştür. Duyguların ifadesine bu denli önem gösteren Akkâd ve arkadaşları, dönemin sorunlarını zikretme ve bunlara çözümler üretmeyi ideolojik bir amaç haline getirmişlerdir. Şiirde mihenk taşı olarak savundukları samimi duyguların ifadesi olgusu, toplumun maruz kaldığı sorunları dile getirirken ve bunların aşılabileceği yönünde

20 Abdülfettâh el-Hülî ve Hâlid Talat, *Kadâyâ’ş-Şi’r Fî Mukaddimâti Devâvîni Medreseti’d-Divân*, (Mansûra: Camiatü’l-Ezher, ts.), 456.

21 Hamîd Sıdkı ve Hamîd Feşâ, “Mefhûmu’ş-Şi’r ‘inde’r-Râfî ve’l-Akkâd (Dirâse Tahlîliyye),” *Idâat Nakdiyye-Fasliyye Muhakkama*, c. 3, no. 10 (2013), 35.

22 Seyyid Kutub, *Kütüb ve Şahsiyyât*, 3. Baskı, (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1983), 50.

23 Abbas Akkâd ve Abdülkadir el-Mâzîni, *ed-Divân fi’l-Edeb ve’n-Nakd*, 4. Baskı, (Kahire: Dâru’ş-Şa’b, 1997), 20.

24 Abbas Akkâd, *el-Mecmû’atü’l-Kâmile li-Müelleffâti’l-Üstâz Abbas el-Akkâd: Sâ’ât Beyne’l-Kütüb*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Lübnânî, 1984), 26:208.

topluma güç verdiklerinde hissedilmektedir. Şiir onlar için kitleleri eğitme, umut verme, acılarını paylaşmanın ifadesinde kullandıkları bir araçtır.<sup>25</sup> Buna rağmen Akkâd ümitsizliği ve yaşamın içinde bulduğu hayal kırıklıklarını şiirlerinde ifade eder. Şiirlerinde melankoli, ümitsizlik ve hüznün hakimdir. Ancak toplumda hedeflediği misyona ulaşmak için ümitsizliğe saplanıp kalmak yerine gelecek güzel günlere olan inancını da zikretmiş, hayaller kurmuş, umutlar kurgulamıştır. Kendi hayat hikayesini kaleme aldığı *Ene* (Ben) isimli kitabında yer alan '*Beyne 'l-emel ve 'l-ye 's*' (Ümit ve Ümitsizlik Arasında) başlığı şairin, ümitsizlik ve hüsransın karşısında pes etmediğinin kişisel hayatındaki tezahürü olarak karşımıza çıkar. İşte bu sebeple beyitlerinde yer alan ümitsizliğin ardından şiirle dönüşümünü hedeflediği acı çeken, ezilen kitlelerin sorunlarını dile getirerek onlara umut pompalamıştır.

Bu medresenin özelliği bu şair topluluğunun aciziyet, hayallerin boşa çıkması ve hayatın realitesini derinden hissetmiş olmalarıdır.<sup>26</sup> Abdurrahman Şükrî arzularından ve bu arzuların boşa çıkmasından şöyle bahseder:

لو لا طموح الحالمين و مهمم بقي الورى كالتربة الغبراء  
الحالمون بكل مجد خالد سامى المنال كمنزل الجوزاء  
الغاصبون الناقمون على الورى هبوا هبوب الصرصر الهوجاء<sup>27</sup>

*Hayalleri olanların arzuları ve endişeleri olmasaydı*

*İnsanlık tozlu bir toprak gibi kalırdı*

*Bütün ebedi şereflerin hayalini kuranlar*

*Yıldızların yanına zirvelere yükseldi*

*İnsanlardan gasp edenler ve intikam alanlar*

*Silip süpürdüler şiddetli bir fırtına misali*

Mâzinî ümitsizliğin zirvesine şu beyitlerde ulaşmıştır:

ليت ديواني يكون له من بديع الزهر تيجان  
فكان الشعر في جدث فوقن ورد و ريحان

25 Emine Direkler, "Modern Arap Şiirine Dîvan Ekolü'nün Yeri", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 53.

26 Cüneydi, *Edebu 'l-Arabiyyi 'l-Hadis fi Mısır*, 67.

27 Şükrî, *Dîvânü Abdurrahman Şükrî*, Matbaat Zührân, 298.

يا لها من حفرة عجب كل ما تطويه اشجان<sup>28</sup>

*Şiirim ah keşke onun olsaydı*

*En harika çiçeklerden taçları*

*Şiir kabirde kaldı*

*Üzerinde gül ve reyhan*

*Ne tuhaf bir çukur*

*Örtüsü sadece dallardan*

Aynı ümitsizliği Akkâd'ın dilinde insanları anlatırken görüyoruz:

ما وجدنا من البرية إلا

خلقا زائفا وجهلا مبينا

حشرات لا تعرف الخير والشر

وفيها الهلاك للعار فينا<sup>29</sup>

*Mevcudat ki içinde yok*

*Sahte bir ahlak, apaçık bir cehaletten gayrısı*

*Haşerat ki ayıramaz iyiliği kötülükten*

*Bunda var helak, o da ayıbımızdan ötürü*

Şükrî, Mâzinî'yi İngiliz şiirinden intihal yapmakla suçlarken her ikisi de birbirine beyitlerle saldırmıştır. Aynı pesimist düşünce dostluk üzerinde yansımaları göstermiştir:

فما اتخذت خايلا غير مضطغن ولا مررت بخلق غير خوان<sup>30</sup>

*Hiçbir dost edinmedim ki kindar olmasın*

*Hiçbir kulla yürümedim ki hain olmasın*

28 Abdülkadir Mâzinî, *Dîvânü'l-Mâzinî*, (Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 1999), 71.

29 Abbâs Akkâd, *Dîvân min Devâvîn*, (Kahire: Nahdatu Mısır li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2001), 12.

30 Şükrî, *Dîvânü Abdurrahman Şükrî*, Matbaat Zührân, 222.

Şükrî'nin şiirinde ümitsizlik bir adım öteye ulaşmış ve kendisini hayatta kaderin akışı içerisinde iradesi olmayan bir kukla gibi resmetmiştir:

سأبذل جهدي في تعلم رقصة

لأرقصها أن الحوادث تطرب

فيا نفس قومي فارقصي في جوانحي

كما رقص المجنون يهذي و يلعب<sup>31</sup>

*Tüm çabamı sarf edeceğim öğrenmeliyim bir dans*

*Oynamak için çünkü olaylar çalıyor müziği*

*Ey nefsim kalk kaburgalarım dans et*

*Oynayıp saçmalayan mecnunun raksı gibi*

Dîvan ekolü, şairin şahsiyetinin belirlediği vicdânî şiire yönelmiştir. Bu ekolün şairleri arasındaki mizaç, kültür ve hayat şartlarındaki bariz farklılıklara rağmen, hepsi şiirin mevzularını duygularıyla renklendirerek mısraları şahsi görüşlerinin ifadesinde kullanmışlardır.

Ekolün en önemli özelliklerinden biri -Akkâd hariç- şiirden zamanla uzaklaşma olmuştur. Mâzinî şiiri bırakmış Şükrî ise yine nesre yönelmiştir. Bu üç şair vicdanın manası hakkında ihtilafa düşmüştür. Mâzinî *vicdanın* grubun içinde farklılıkları buluşturan aktör olduğunu düşünür. Ve şöyle der: “*Şiir zihinsel bir sanattır. Amacı duygu, icrası hayal veya duyguyla yönünü belirleyen birbiriyile bağlantılı hatıralardır.*”<sup>32</sup>

Akkâd ise vicdana karşı fikirselleşmiş şiiri savundu. “*İnsanın meziyeti düşünürken hissetmesi, hissederken de düşünmesidir*”<sup>33</sup> der. Ona göre, eğer şair kalbiyle düşünmeyi ve akıyla hissetmeyi başarırsa şiiri ‘iyi şiir’ olur. Aksi takdirde şiiri soğuk, karmaşık ve muğlak bir nesirden ibarettir. Tüm bu fikirselliğine rağmen Akkâd’ın şiirinde yoğun hislerinin resmettiği ümitsizliği görürüz:

31 Şükrî, *Dîvân-u Abdurrahman Şükrî*, Matbaat Zührân, 152.

32 Abdülkadir Mâzinî, *eş-Şi'r: Kâyâtuhu ve Vesâituhu*, 2. Baskı (Kahire: Dâr'us-Sahve, ts.), 3-72.

33 Muhammed Mendûr, *eş-Şi'r 'ul-Mısri Ba'de Şevki*, 1. Baskı, (Kahire: Nahdatu Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 2003), 56.

ضمآن زمان لا صوب الغمام ولا

عذب المدام و لا الأنداء تُرويني

حيران حيران لا نجم السماء ولا

معالم الأرض في الغمام تهديني

يقظان يقظان لا طيب الرقاد يد

نيني ولا سمر السمار يلهيني<sup>34</sup>

*Susuz susuz, yok bulutta bir damla*

*Yok şarabın güzel tadı, yok çiy beni ıslatacak*

*Şaşkın şaşkın, yok gökte yıldız*

*Yok yeryüzünün simgeleri bulutlarda beni doğruya ulaştıracak*

*Uyanık uyanık, yok uykuda rahatlık*

*Beni yanaştıran, yok gece sohbetlerinden beni oyalayacak*

Akkâd'a göre şairin şiir tecrübesinde vicdani doğruluk olması şarttır. Yani şair kendi nefsinde bulunduğu hakikati ifade eder ve ona inanır. Ayrıca mevzusu bayağı ve kıymetsiz olan tecrübelerden şiir yazılmaz. Ne zaman ki şair onlara kendi güçlü duygularından, hayallerinden ve tasvirlerinden eklerse onlardan güzel ve sezgisel manalar çıkarmayı başarır. Şiir melekesinin gücüyle etrafındaki olaylara hayalinden taşanları, duygularından çıkanları eklediğinde günlük olayları anlatan mısralar dahi sanatsal bir söze dönüşebilir.<sup>35</sup> Bunun örneğini yine Akkâd'ın kendi şiirinde görürüz:

34 Şevkî Dayf, *el-Edebu 'l-'Arabîyyu 'l-Mu'âsir fî Mısır*, 3. Baskı, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1971), 143.

35 Muhammed Ganîmî Hilal, *en-Nakdu 'l-Edebiyyu 'l-Hadîs*, (Beirut: Dâru'l-'Avde, 1973), 387.

صغیر یطلب الجبرا وشيخ ود لو صغرا  
 وخالٍ یشتہی عملا وذو عمل به ضجرا  
 و رب المال فی تعب وفي تعب من افتقرا  
 فهل حاروا علی الأقدار أم هم حيروا القدرا  
 شکاة مالها حکم سوى الخصمین إن حضر<sup>36</sup>

*Küçük büyümek ister*

*İhtiyar küçülmek diler*

*Boş gezen iş arzular*

*İşi olan sıkıntudadır*

*Mal sahibi yorgundur*

*Fakir fakara yorgun*

*Kaderlerine mi şaştılar*

*Yoksa kaderi mi şaşırıttılar*

*Şikayetin hükmü yoktur*

*Ve iki hasımdan başka geleni*

Yukarıdaki beyitlerde Akkâd, aslında hayatın herkese farklı bir sıkıntı gösterdiğini, toplumsal refah olarak görülen mal ve mülk algılarının dahi zengin veya fakirde olumsuz yönleri olduğunu ifade eder. Hayatın içerisindeki handikapları, ikilemleri anlatırken, şikayet edilen davada, iki düşmanın varlığından başka bir gerçeğin olmadığını ifade eder. Bunca koşturmaca ile akıp giden hayatın içinde tartışmanın ve kavganın bir değeri veya kazananı da yoktur. Kavgadan geriye sadece davalı ve davacı, iki düşman kalır. Öyleyse manasız ve boş kavgaların peşindeyiz. Bu bakış açısı ayette buyurulduğu üzere:

“وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب” (Bu dünya hayatı sadece bir eğlenceden, oyundan ibarettir)<sup>37</sup> ayetini hatırlatmaktadır. Zira dünya hayatı ahirete kıyasla faydası çok azdır. Şikayet ve kavgada da bu oyun ve eğlencenin bir parçasıdır. Bu düşünce insanın varoluşundan itibaren zihnini kurcular. Öyle ki Eflatun “Varlık yoktur. Somut duyularımızla algıladıklarımız sadece bir

36 Akkâd, *Dîvân min Devâvîn*, 7.

37 “Diyânet Vakfı Meali,” 29/64.



gölgedir”<sup>38</sup> derken, Mutasavvıflar “Lâ mevcûde illa hû” derken yine aynı felsefî düşüncenin ekseninde dolaşır.<sup>39</sup>

Akkâd ‘Eşbâhu’l-asıl’ isimli Dîvanında yer alan *Sirru’-d-dehr* isimli kasidesinde şöyle der<sup>40</sup>:

قال لي الليل وقد حيرته  
 بسؤال حار فيه الزمن  
 يمم الصبح فهذا وقته  
 واسأل الأنوار عما تعلن  
 لا الدجى يهدي و لا الصبح ينير  
 أين من هذين سر الأبد  
 أين من هين لا أين سر المصير  
 لحق المولود من لم يولد  
 إنما العالم طاحون يدور  
 مغمض العين ليوم الموعد  
 صدق الدهر و ما انصفته  
 أو تدري الترس ماذا تطحن!  
 ليت شعري هل لما استكشفه  
 فرحة أم ذلك سر محزن

38 Bkz. Eyüp Erdoğan, “Platon ve Aristoles’in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları,” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 7 (2009): 137-62; Fahrettin Olguner, “Eflâtun,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.XX, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 469-76.

39 Bkz. Mehmet Kubat, “İbn Teymiyye’nin İbn Arabî Eleştirisi,” *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9, no. 2 (2019); Ethem Cebecioğlu, “Akşemseddin’de Bazı Tasavvufî Kavramlar-I,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, no. 1 (2001).

40 Abbas Akkâd, *Dîvânu’l-Akkâd*, (Kahire: Matbaatü’l-Me‘âhid, 1921), 91.

*Gece bana şöyle dedi, onu şaşkına çevirdiğimde*

*Zamanı afallatan sualimle*

*Sabah aydınlandı tam vaktiydi*

*Işıklara sor neyi ilan ediyorlar*

*Ne gece karanlığı yol gösteriyor ne sabah aydınlatıyor*

*Bu ikisinden çıkan ebediyet sırrı nerede*

*Kolay olan nerede, yok gidiş yerinin sırrı, hani nerede*

*Çocuk doğmadığı kişiye intisap etti*

*Alem bir değirmen dönüp duruyor*

*Gözleri kapalı kıyamet gününe dek*

*Zaman doğruyu söyledi ona insaflı davranmadım*

*Döndüren farkındadır neyi öğüttüğünün!*

*Ah keşke bileydim, neyi ortaya çıkaracak*

*Bir sevinci mi yoksa hüznümlü bir sırrı mı*

Bu mısralarda Akkâd, zamanı dahi şaşkına çeviren sualinden bahsediyor, 'ebediyet sırrı'nın hakikatini bulmaya çalışıyor. Gâh ümitsizliğe kapılıyor, gâh âlem değirmenini döndürenin hakikati bildiğine dair umut taşıyor. Gördüğü karanlığı aralayıp ardından bir ışık süzmesi beklemesi, derûnunda yaşadığı ikilem, *beyne 'l-ye's ve 'l-emel* kavramı mısralarda tezat manadaki kelimelerin bir araya gelmesiyle kendini gösteriyor.

## SONUÇ

19. yy.'ın sonlarında Mısır'da Osmanlı Devleti'nin gücünü kaybetmesi ile yönünü Batıya dönen Mısır'da, ortaya çıkan siyasi ve toplumsal belirsizlikler modern Arap şiiri ekollerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Batı ve Arap edebi mirasını sentezleyen, İngiliz Romantik Ekolü'nün etkisiyle şiirde yeni bir yönelişin kapılarını açan Dîvan Ekolü hem Mısır edebiyatında hem de Modern Arap edebiyatında büyük bir yankı oluşturmuştur. Genel manada Arap edebiyatında, özelde ise Arap şiirinde sürekli birbirini tekerrür eden ve öteye gidemeyen mana ve kalıplardan kurtarmıştır. Böylece kendisinden sonra gelen Mehcer ve Apollo gibi grupların doğuşuna sebep olmuştur. Ayrıca şiir mefhumuna verdikleri mana ve onu kitlelerin fikri ve toplumsal dönüşümü yolunda kullanmaları ile düşünsel ve nakdî anlamda ufuk açıcı

bir misyon edinmişlerdir. Zira tenkit ilminin parlaması edebiyatın parlaması demektir ve her ikisi birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Şiirde hem yapısal yönden hem de fikirsel yönden hayli yenilik yapmışlar ve şiirde Akkâd'ın deyimiyle *vicdani doğruluk* aramışlardır. Makalemizde Mâzinî ve Şükrî arasında şiirden kopma derecesine getirecek olan tartışmaların yaşanması neticesinde bu ekolün sancağını tek başına taşıyan Akkâd örneğinde ümitsizlik temasını inceledik. Şiirlerinde, felsefi ve edebi makalelerinde fikirlerini savunmuş ve acı çeken, ezilen halkların kalemi olmayı sürdürmüştür. Tam da bu sebeple klasik şiirin konuları olan medh, hicâ, fahr, vasf gibi konulardan uzak durmaya çalışmış; toplumun içinde bulunduğu çıkmazı ifade ederken melankoli, hüzn ve ümitsizliğe şiirlerinde yer vermiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Akkâd'da ümitsizlik teması hayattan kopma derecesinde olmayıp, şair benimsediği Romantizm Ekolü'nün de etkisiyle, kederlerle dolu bir dünyada geleceğin nice umutlar barındırdığını, bu karanlığın ardında özgür, aydınlık bir yarının beklediğini ifade etmiş, güzel günlerin hayalini resmetmiştir. İşte bu sebeplerle şiirinde *beyne'l-emel ve'l-ye's* dediği; karanlık ve aydınlık, ölüm ve hayat, sevgi ve nefret; ümitsizlik ve umut gibi ikilemleri ve tezatları sıkça bir arada görmekteyiz.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Akkâd, Abbas. *el-Mecmû'atü'l-Kâmile Li-Müelleffâti'l-Üstâz Abbâs el-'Akkâd: Sâ'ât Beyne'l-Kütüb*. 1. Baskı. 28 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübânî, 1984.
- . *Fusûl mine'n-Nakd 'inde'l-Akkâd*. Kahire: Mektebetü'l-Khanjî, 1969.
- . *Dîvân min Devâvîn*. Kahire: Nahdatü Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2001.
- . *Dîvânü'l-'Akkâd*. Kahire: Matba'atü'l-Me'âhid, 1921.
- . *Şuarâu Mısır ve Bîâtuhum fi'l-Cili'l-Mâzi*. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.
- Akkâd, Abbas ve Abdülkadir el-Mâzinî. *ed-Dîvan fi'l-Edeb ve'n-Nakd*. 4. Baskı. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1997.
- Ay, Yağız. "William Hazlitt ve Estetik Eleştirisi." *Birikim Dergisi* (2017), erişim 18 Ağustos 2021. <https://birikimdergisi.com/guncel/8346/william-hazlitt-ve-estetik-estetiri>
- Cebecioğlu, Ethem. „Akşemsetdin'de Bazı Tasavvufi Kavramlar-I.“ *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42. no. 1 (2001): 77-95.
- Cüde, Süreyya 'Abdul Men'am, ve İsmail el-'Abd el-Miñşâvi. *Nusûs mine'l-Edebi'l-Hadis*. Kahire: Câmî'atü'l-Ezher, ts.
- Cuneydî, Cemal Mahmud Seyyid Ahmed. *Edebu'l-'Arabîyyi'l-Hadis fi Mısır -Dirâse Târîhiyye Nakdiyye*. Kahire: Câmî'atü'l-Ezher, ts.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-Mu'âsir fi Mısır*. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1971.

- Direkler, Emine. „Modern Arap Şiirine Dîvan Ekolü'nün Yeri.“ Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- “Diyabet Vakfı Meali.”, erişim 18 Ağustos 2021. <https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Ankeb%C3%BBt-suresi/3404/64-ayet-tefsiri>
- Hülî, ‘Abdülfeţâh ve Hâlid Talat. *Kadâyâ’ş-Şi’r fî Mukaddimâti Devâvîni Medreseti’-d-Dîvân*. Mansûra: Câmî’atü’l-Ezher, ts.
- Erdoğan, Eyüp. “Platon Ve Aristoles’in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları.” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. no. 7 (2009): 137-62.
- Garnett, Mark Alan. “The Political Ideas of William Hazlitt (1778-1830).” Yüksek Lisans Tezi, Durham University, 1990.
- Hilal, Muhammed Ganîmî. *en-Nakdu’l-Edebiyyu’l-Hadîs*. Beyrut: Dâru’l-‘Avde, 1973.
- İsmail, İzzettin. *Şi’ru’l-‘Arabiyyi’l-Mu’âsir*. b.y.: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 2013.
- Kubat, Mehmet. “İbn Teymiyye’nin İbn Arabî Eleştirisi.” *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9. no. 2 (2019): 223-70.
- Kutub, Seyyid. *Kütüb ve Şahsiyyât*. 3. Baskı. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1983.
- Mâzinî, Abdülkadir. *Dîvânü’l-Mâzinî*. Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’s-Sekâfe, 1999.
- . *eş-Şi’r: Kâyâtuhu ve Vesâituhu*. 2. Baskı. Kahire: Dâru’s-Sahve, ts.
- Mendür, Muhammed. *eş-Şi’ru’l-Mısrî Ba’de Şevki*. 1. Baskı. Kahire: Nahdatu Mısr li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 2003.
- Olguner, Fahrettin. “Eflâatun.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XX: 469-76. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Sıdkı, Hamîd ve Hamîd Feşâ. “Mefhûmu’ş-Şi’r ‘inde’r-Râfîi ve’l-Akkâd (Dirâse Tahlîliyye).” *İdâât Nakdiyye-Fasliyye Muhakkama* 3. no. 10 (2013): 9-41.
- Simkin, John. “William Hazlitt.” *Spartacus Educational* (2017). erişim 18 Ağustos 2021. William Hazlitt ([spartacus-educational.com](http://spartacus-educational.com))
- Şükrî, Abdurrahman. *Dîvânü Abdurrahman Şükrî*. Kahire: Meclisü’l-A’lâ li’s-Sekâfe, 2000.
- . *Dîvânü Abdurrahman Şükrî*. Kahire: Matbaat Zührân, 1970.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap Şiiri: Kavram-Kaynak-Yapı*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Zor, Salih. „Dîvân Grubu’nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri.“ Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017.

## Şam Valiliğine Giden Yol: ‘Azm-zâde İsmail’in Şam Valiliği Öncesi Kariyeri

### The Way to the Governorship of Damascus: Isma‘il al-‘Azm’s Career Before His Governorship

Yahya KOÇ<sup>1</sup>



<sup>1</sup> Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yeni Çağ Tarihi Anabilim Dalı,

ORCID: YK. 0000-0002-5918-6749

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Yahya KOÇ (Arş. Gör. Dr.),  
Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü, Yeni Çağ Tarihi Anabilim Dalı  
E-posta: yahyakoc61@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 01.03.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
19.03.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
24.03.2022

**Kabul/Accepted:** 24.03.2022

**Atıf/Citation:** Koc, Yahya. "Şam Valiliğine Giden Yol: ‘Azm-zâde İsmail’in Şam Valiliği Öncesi Kariyeri". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 253-285.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1080824>

#### öz

‘Azm-zâde İsmail’in, Şam valiliğine tayin edilmeden önce Bilâd-ı Şam’ın kuzeyindeki bazı sancakların idaresinde bulunduğu bilinir. Ancak Ma‘arratü’n-Nu‘mân, Hama ve Humus gibi bölge sancaklarına bağlı mukataalarda 1719’da başlayan ve yaklaşık beş yıl süren idari-mali tasarrufunun ayrıntıları ve bölgenin göçer demografisinin kontrolünde aldığı rol hakkında ilgili literatürde pek bir bilgiye rastlanmaz. İsmail’in söz konusu mukataalardaki etkinliği ve sonrasındaki yükselişi, Osmanlı hükümetinin inisiyatifıyla 1690’larda Türkmen ve Kürd göçerlerinin Rakka’ya iskânına girişilmesinin yol açtığı sosyal ve siyasi dalgalanmaları kontrol etmede giderek artan bir role sahip olan Rakka ve Halep valileriyle işbirliği yapmasıyla yakından ilgiliydi. Bu esnada malikâne olarak iltizamını aldığı söz konusu sancaklara bağlı mukataalardan elde ettiği gelir, İsmail’in siyasi gücüne katkıda bulunmuş olmalıdır. İskân süreciyle aynı dönemde, bölgede yüzyıllardır göçerlerin kontrolünde işbirliğine başvuru olan Mevâlî *Urbânî* liderleri, yerleşik ahaliyi ve diğer göçer aşiretleri rahatsız edici saldırılar yapmaya başlamışlardır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak bölgede hükümetin öncelikli beklentisi güvenliğin sağlanması doğrultusunda olmuştur. Askerî kökenli olan babası İbrahim’in almış olduğu Ma‘arra’daki yerel mültezimliği devam ettiren İsmail, sonrasında atandığı Hama ve Humus zabıtlığı esnasında merkezi hükümetin güvenlik politikasının uygulayıcılarından biri olmuş, bu konudaki performansı ile hükümet nezdinde tanınırlığını ve güvenilirliğini arttırmayı başarmıştır. Hükümetin, kendisini Trablusşam valiliği ve *cerde* hizmetinde kısa süreli denemesinden sonra, ailesinin uzun yıllar sürdüreceği olduğu Şam valiliğine atanmasında İsmail’in Bilâd-ı Şam’ın kuzeyinde gösterdiği performans etkili olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Yerel Güçler, ‘Azm-zâdeler, İsmail Paşa, Hama, Trablusşam Eyaleti

#### ABSTRACT

It is known that Isma‘il al-‘Azm oversaw some sanjaks North of Bilad al-Sham before his appointment to the governorship of Damascus. However, there was little mention of his role in the control of nomadic demography. His administrative and fiscal oversight began in 1719 and lasted five years in the

muqataas of local sanjaks such as Ma'arrat al-Nu'man, Hama, and Homs. Ismail's efficiency and his rise afterward was related to his cooperation with the governors of Raqqa and Aleppo, who played an increasing role in controlling the social and political fluctuations caused by the settling of Turcoman, Kurdish, and Bedouin (Urbân) nomads in Raqqa, which was initiated by the Ottoman government in the 1690s. The income from muqata'as in the aforementioned sanjacks, which Isma'il managed as a lifetime tax farm (malikane), contributed to his political power and helped him emerge as a useful local power. Leaders of the Mawâli Bedouins began perpetrating disruptive activities and banditry against both the settled population and other nomadic tribes during the same period of the settlement process. Hama and Homs sanjaks were in a strategic location southwest of the Raqqa settlement territory for the control of nomads and in the way of surra and hajj caravans. Isma'il, who continued his military-originated father Ibrahim's local tax farm in Ma'arra, became an executive of central government's security policies during his post in Hama and Homs. Ismail managed to increase his recognition and credibility in the eyes of the government thanks to his performance in controlling local nomads. His support in the conflict with the Abbas family from Mawâli Bedouins, whose attacks undermined the settlement process in the region, ensured his transition from the post of zabit to the position of the official mediator, beğlerbeğlik (regional province). In addition to Ismail's diligent service in the command of cerde troops, which protect the province of Tripoli and hajj passengers, his performance in dealing with the nomads in North of Bilad al-Sham contributed to Ismail's appointment to the governorship of Damascus—a post that his family would carry for many years.

**Keywords:** Local Powers, 'Azm Family, Isma' il al-'Azm, Hama, the Province of Tripoli

## EXTENDED ABSTRACT

In Ottoman history, it is accepted that there was a period of crisis and adaptation in the seventeenth and eighteenth centuries, which transformed the state and society in terms of political, social, and economic aspects. As a result of this process, local elites that functioned as local intermediaries between the central government, its governors, and people became more effective in shaping local power. Thus, some local leaders who had notable pre-Ottoman family roots, urban ashraf families, ulama families, tax-farmers who controlled local production and trade, local janissaries, and households of mamluks could become direct or indirect representatives of the government in Bilad al-Sham and other provinces.

The change in the management style of muqataas as lifetime tax farms (malikane), which is a well-known implementation of the crisis and change period, enabled the local powers to achieve fortune and power. Since the end of the seventeenth century, the malikane system was implemented in the muqataas in Aleppo and Damascus as leading examples. The 'Azm family benefited from the spread of this fiscal practice in their region. In particular, they gained the tax-farming privileges of the muqataas in the north of Damascus, such as Ma'arrat al-Nu'man, Hama, Homs, and Palmyra (Tedmür). Thus, they held significant economic power. Isma'il al-'Azm used this opportunity to contribute to the rise of his family by getting the tax-farming of the aforementioned muqataas as malikane.

Isma'il, first, in 1712, became the tax farmer of Ma'arra of Aleppo province, which was a malikane of the former grand vizier Mehmed Pasha. Names of 'Azm-oğlu Isma'il and others from his family first appeared in archive documents as fiscal records about Ma'arra as evidence of the family's origins in Bilad al-Sham. Isma'il, in this period, probably managed the family's administrative and fiscal initiatives with his brothers. Isma'il and his family had

to deal with the problems of nomads when they got the tax-farming privileges of Ma'arra and a few years later, Hama, Homs, and Palmyra. Collecting tax incomes from these muqataas that were rich because of the agricultural production and trade, was important for the government. However, there were conditions in the tax-farming contracts of muqataas that required the return of people who had left their land because of damages caused by Mawāli Bedouins, back to their original locations.

After he became the zabit (protector) of the muqataas of Hama, Humus, and Palmyra in July 1719, Isma'il became responsible for the administration of these places as well as tax-farming these muqataas whose annual income reached over 91.000 piastres. All these muqataas probably provided Isma'il with a much larger sum than the total tax revenues. Isma'il tried investing these incomes to strengthen his local power. His grain aid to the locals of Damascus in periods of famine can be explained by his financial power after he became a lifetime tax farmer (malikāneci) of Hama and other muqataas. Further, his ability to arm a military force to support the governors of Aleppo, Tripoli, and Raqqa in controlling Turcoman and Bedouin nomads also showed his financial potential.

When İsmail became zabit of Hama, he settled there. In Hama, he formed alliances with local notables via marriages. He married his brother Sulayman to an al-Kaylāni woman from an ashraf family. Isma'il probably saw Hama as an administrative center from where he could control nearby muqataas. Marriage alliances made it easy for the 'Azm family to put down roots in this center. Isma'il sent his district governors (mutasallims) to the muqataas of Homs and Ma'arra, which were also under his control. In Ma'arra Musa (Bey) acted as mutasallim for his brother Isma'il. His mutasallim in Homs was Muhammed Agha. Isma'il's mutasallims were responsible for the general security and tax-farming of these sanjaks or villages.

After Isma'il became zabit of Hama, he struggled with the governors of Tripoli to take control of Homs and its muqataas that were at their disposal to consolidate his local power. Mawāli Bedouin leaders, who were once in a relatively coherent relationship with the Ottomans for the protection of trade routes, were unable to provide security for the hajj route to the south and roads between Aleppo, Damascus and Baghdad in the eighteenth century. Mawāli tribes, which were unable to compete with the nomads since the second half of the seventeenth century, were forced to move toward the west and eventually threatened a wider region, which includes the rural area of Aleppo, Hama, Humus, and rural settlements of Damascus. During this period, the leader of the Mawāli tribes was the 'Abbas family.

Not only did the local settled population but also Turcoman tribes that were scattered in the region suffered from the attacks of Mawāli Bedouins in Hama and Homs. Many of the Turcomans were part of tribes that had settled in Hama and Homs as a part of the sedentarization process that started in Raqqa in the 1690s. Raqqa was an important sedentarization center in this operation as were Hama and Homs. This demographic barrier, which was built with Turcoman and Kurdish tribes, was created to stop or control the migration movements of

Shammar and ‘Anaza that could disturb Anatolian settlements in the north. Turcoman tribes were disturbed by Mawāli tribes, which were also affected by the same migration movements. Isma‘il, like other regional officials, was ordered to return Turcoman tribes to their settlement lands in Hama and Homs and to deal with Mawālis. His efforts to successfully carry out this order were effective in Ismail's ascension to the rank of *beğlerğilik*. This made it easier for him to be appointed provincial governor. In light of this information, it is possible to say that the struggle against the nomads in the north of Bilad al-Sham is one of the "Ottoman contexts" that paved the groundwork for the rise of the ‘Azm-zâde family.

Isma‘il became Hama’s governor İsmail Pasha when he was appointed governor of Tripoli because of his post of *beğlerbeğilik* in Hama. He was appointed governor with the condition of commanding cerde troops, which would protect hajj caravans moving from Damascus. His brother Sulayman took over from Isma‘il. Isma‘il’s governorship lasted a year and three months between January 20, 1724, and May 14, 1725.

An increase in local income because of the increase in international trade and agricultural production increased the importance of tax-farming of rural and urban muqataas in the province of Tripoli. During the short period of the governorship of Tripoli of Isma‘il Pasha, he was primarily expected to arm and command cerde troops, which would provide security to hajj organization in 1724–1725. Isma‘il now used his experience of controlling nomads in the north to protect hajj caravans against Damascus Bedouins (Şam Urbânı) successfully. During his governorship of Tripoli, in addition to managing routine administrative-fiscal works and showing results in the critical issues for the government, he successfully commanded the cerde troops. His success opened the way for his governorship of Damascus as well as being the head of the hajj (hac emirliği).



## Giriş

Bilâd-ı Şam'da (bugünkü Suriye, Lübnan, Ürdün ve Filistin'i kapsayan tarihsel coğrafya), 18. yüzyılda 'Azm-zâdelerin yükselişi, genel olarak Osmanlı tarihinde yerel güçlerin buldukları eyaletlerde güçlenip iktidarda söz sahibi oldukları bir süreç kapsamında gerçekleşti. Uzun bir dönem boyunca bu süreç, merkezî hükümetin, siyasi ve ekonomik alanlarda çeşitli belirtilerle kendini gösteren gerilemesinin taşradaki iktidarını zayıflatması olarak görüldü. Kullanılan yerel kaynakların yönlendirmesinin yanı sıra manda yönetimleri dönemi ve sonrasında ortaya çıkan milliyetçiliğin etkisinde gelişen veya modernleşme tezlerine göre şekillenen tarihçilik yaklaşımlarının bu açıklamaların kabul görmesinde etkili oldukları söylenebilir.<sup>11</sup> Devleti ve toplumu genel nitelemelerle, analitik şablonlar içinde ele alan yaklaşımların, Osmanlı merkezî arşiv kayıtları gibi verilerin analizin içine katılmasıyla eleştiriye açık hale geldikleri görülür. Çalışmada, gerileme söylemi benimsenerek yapılan devlet ve topluma dair izahatlar üzerinde durulduktan sonra, söz konusu arşiv kayıtlarını dikkate alan alternatif yaklaşımlar değerlendirilmiştir. Böylece, yerel ve merkezî bakış açısını dillendiren kaynakların bir arada değerlendirilmesinin, İsmail'in Şam valiliğine giden kariyerini tarihsel bağlamı içinde anlamak adına daha geçerli bir yaklaşım olduğu düşünülmüştür.

*Osmanlı klasik çağı* ile modernleşme hareketlerinin yoğun olarak yaşandığı *imparatorluğun en uzun yüz yılı* (19. yüzyıl) arasında kalan 18. yüzyılda Arap vilayetlerinde iktidarın şekillenişine dair yaşanan gelişmeler Gibb ve Bowen'ın çalışmaları ve onların görüşlerine yakın görüşlere sahip olan Holt'un çalışmasında benzer motiflerle tasvir edilir. Buna göre devletin *Klasik çağın* bitimiyle yani 17. yüzyıla birlikte girdiği siyasi, ekonomik ve sosyal bunalımların yol açtığı yozlaşma aynı yüzyılın sonunda Avrupa karşısında aldığı yenilgi ve toprak kayıplarıyla daha görünür hale gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin siyasi ve askeri anlamda zafiyet göstermesi genel olarak Mısır, Şam ve Irak'ta merkez-kaç güçlerin etkin hale gelmesine neden olmuştur. Şam ve Halep'te kısa süreyle göreve gelen valilerin pek bir güce malik olamamaları buna karşın yerli yeniçerilerin liderleri etrafında, yine yerel ulema ailelerinin desteğiyle oluşan hiziplerin ellerindeki askerî gücü kullanarak paşalara kafa tutmaları hükümetin nüfuzunu hissettirememesinin nedenleri arasındaydı. Yerli yeniçerilerin Halep'te Hz. Peygamber'in soyundan gelen *Şeriflerle*, Şam'da ise merkezden gönderilmiş olan *kapıkulları* ile mücadeleleri her iki şehirde toplumsal hayatın düzenini olumsuz etkiledi. Şam'ın kırsalında bilhassa sahil şeridinde Dürzî ailelerinin başına buyruk hareketleri; güneydeki sancaklarda ve Suriye Çölü'nde bedevilerin meydan okumaları ise yerel iktidarın şekillenmesinde hükümetin etkisini azaltan faktörler oldular. 18. yüzyılda bu manzara pek bir değişiklik göstermemekle birlikte hükümetin resmi araçları olarak Bilâd-ı Şam eyaletlerinde ve sancaklarında idarecilik yapan 'Azm-zâdelerin ortaya çıkışı bölgede siyasi ve sosyal düzenin yeniden sağlanmasında etkili olmuştur. Ama bunlar, bölgede Zâhir el-Ömer ez-Zeydânî gibi 1770'lerin ilk yarısında çıkardığı

11 Jane Hathaway, "Rewriting Eighteenth-Century Ottoman History", *Mediterranean Historical Review* 19, sy 1 (Haziran 2004): 29-53; Zachary Lockman, *Hangi Ortadoğu? Oryantalizm Tarih Siyaset*, çev. Burcu Binici, (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 205-236.

isyanla bölgeyi idari-mali kontrol adına adeta kilitleyen bir asinin ortaya çıkmasına mani olamamışlardır.<sup>2</sup>

‘Azm-zâdeler üzerine yapılan çalışmalarda İsmail’in Şam valiliğine tayin edilmesi, genellikle ailenin bilinen tarihinin başlangıcı olarak ele alınmıştır. Rafeq, Şam eyaletinin 1723-1783 arasındaki siyasi gelişimlerini ele aldığı çalışmasında, 18. yüzyıldaki devletin gerilmesiyle belirginleşen genel olumsuz gidişatın bir sonucu olarak yerelliğin güçlenmesini ‘Azm-zâdelerin *evlâd-ı Arabın* bir temsilcisi olarak yükselmelerine bağlamıştır. İsmail, kendisinden önceki vali Osman Paşa’nın maiyetinin eyaletteki diğer yerel güçlerle mücadeleye girişmesinin Şam toplumunu giderek daha fazla rahatsız etmesi ve bunun silahlı çatışmalara varmasının sonucunda siyasi ve toplumsal düzeni yeniden sağlamak üzere vali olarak atanmıştır. *Evâniye* olarak anılan paşa maiyeti, aslında eyaletlerde paşa hanelerinin güçlenmesinin bir göstergesiydi. Ama yerli yeniçeriler ve ulemeden oluşan yerel elitlerle Osman Paşa ve *evâniyesi* arasındaki mücadele bir süre sonra ahalinin öfkesinin patlamasına yol açmıştır. Merkezî hükümetin doğal olarak desteğini alan Osman Paşa eyalette kızışmış durumdaki mücadeleyi ne kadar yatırtırmaya çalıştıysa da başarısız olmuştur. Ve 1724-1725 senelerinde süren kriz onun azliyle sonuçlanmıştır.<sup>3</sup> Shamir ise, Bilâd-ı Şam’da ‘Azm-zâdeler döneminin, eyaletlerde merkezî otoritenin gücünün idari manada gerilediği döneme denk geldiği kanaatinde. Shamir’e göre İsmail’in tayini öncesindeki gelişmeler genellikle hizipler arası mücadelenin beslediği kişisel hırslar tarafından motive edilen kısır mücadelelerin başka bir örneğiydi. Süregelen bu mücadele zemini Shamir’in çalışmasının arka planını oluşturur.<sup>4</sup>

Osmanlı merkezî ve yerel arşivlerine erişimin kolaylaşması ve buralardaki kaynakların daha yoğun bir şekilde kullanılmasıyla (1980’ler sonrası) tarihçiler, 18. yüzyılda yerel güçlerin yükselişini Osmanlı bağlamında anlamayı ve açıklamayı önemseyen çalışmalar ortaya koydular. Osmanlılarda devletin ve toplumun 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadarki iki yüz yıllık tarihi gelişimi ile ilgili olarak durgunluğu ve kronik gerilemeyi dillendiren Modernleşme tezinin etkisindeki gerileme yaklaşımından<sup>5</sup> farklılaşarak gelişen bu tarihçilikte, değişen ekonomik, siyasi, toplumsal şartlarla baş gösteren kriz ve bu kriz durumuna uyumun birlikte yaşandığı üzerinde duruldu.<sup>6</sup> Devletin merkezî idaresinde, 17. yüzyılın ortalarından itibaren bürokratik yapının sadrazamın kurumsal şahsiyetinde özerklik kazanması,<sup>7</sup> yine aynı dönemde taşrada,

2 H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, c.I, (London: Oxford University Press, 1960) 216-234; P.M. Holt, *Egypt and The Fertile Crescent 1516-1922*, (New York: Cornell University Press, 1966), 102-111.

3 Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus 1723-1783*, (Beyrut: Khayats, 1970), 77-85.

4 Shimon Shamir, “The ‘Azm Walis Of Syria (1724-1785), The Period Of Dynastic Succession In The Government Of The Walayahs, Damascus, Sidon, And Tripoli”, (Princeton University, 1961), iii.

5 Zachary Lockman, *Hangi Ortadoğu? Oryantalizm Tarih Siyaset*, çev. Burcu Binici (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 205-230.

6 Suraiya Faroqhi, “Krizler ve Değişim, 1590-1699”, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, c. II (İstanbul: Eren Yayınları, 2004), 598-600.

7 Norman Itzkowitz, “Men and Ideas in the Eighteenth Century Ottoman Empire”, içinde *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. Thomas Naff ve Roger Owen (Illinois: Southern Illinois University Press, 1977), 4-22.

eski tımar sisteminin merkeziliğine sahip olmayan iltizam sistemi marifetiyle nakdi ihtiyaçların karşılanması valilerinin uhdesine kaldığı eyalet sisteminin yaygınlaşması bu dönüşümün başlıca göstergeleri olarak görüldü. Bu gelişmelerin taşra toplumlarını etkileyen sonuçlarından biri ise paşa kapısı ya da hane olarak isimlendirilen yerel iktidar odaklarının sayılarının giderek artması oldu. Böylece askeriyeden olmayan yereller, paşa kapılarının hizmetinde görev alabildiler.<sup>8</sup> Eyaletlerde bilhassa şehir merkezlerinde valilerin reaya ile münasebetlerinde aracı rolünü oynayan yerel güçler, 18. yüzyılda olgunlaşan bu değişim sürecinin sonucunda daha görünür hale geldiler. Merkezî hükümet de bu yerel güçlerin aracılığına daha fazla başvurur oldu. Soyları Osmanlı öncesinden beri bilinen ailelere mensup kırsal yerel liderlikler, şehirli Şerif aileleri, ulema aileleri, kırsal üretimi ve ticareti yürüten mültezimler, yerli yeniçeriler ya da memlûk haneleri eyaletlerde hükümetin araçları ya da doğrudan temsilcileri olabildiler.<sup>9</sup>

Öte yandan yerel iktidarın şekillenmesinde merkezî hükümetle yerel güçlerin sanıldığından daha fazla etkileşim halinde olduğuna dair yaklaşımlar, son dönemde Arap eyaletlerinde yerel güçlerin tarihinin araştırılmasında daha geçerli hale gelmiştir.<sup>10</sup> Mısır'da Kazdağlıların,<sup>11</sup> Şam'da 'Azm-zâdelerin<sup>12</sup> ya da Musul'da Celililerin<sup>13</sup> mukataa sistemi, hac organizasyonu ya da savaş lojistiği dolayısıyla merkezî hükümetin sağladığı statüleri ve bu statülere bağlı görevleri kabullenmeye yönelik temayülleri yapılan çalışmalarla gün yüzüne çıkmıştır. Söz konusu çalışmalarda yerel kronikler, konsolosluk yazışmaları, yabancı seyyah ve diplomatların gözlemlerinin yanı sıra merkezî arşivlerin ve kadı sicillerinin ortaya koydukları veriler kullanılmıştır. Yerel ve merkezî kaynakların birlikte değerlendirilmesi, hem Osmanlı hükümetinin taşra iktidarını sürdürmedeki stratejisini ve bu strateji kapsamındaki tavır ve reflekslerinin anlaşılmasını hem de yerel güçlerin kendi iktidarlarını tesis ederken takip ettikleri stratejileri bir arada değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Bununla birlikte yerel güçlerin, hükümetin uygulamaya çalıştığı stratejilere dayalı süreçlere, sistemlere veya örüntülere ayak uydurmakla elde ettikleri statüleri ve/veya yetkilendirmeleri kendi bölgesel iktidarlarını tahkim etmede kullanabildikleri anlaşılmaktadır.<sup>14</sup>

Osmanlı maliye idaresinin, 17. yüzyılın sonlarından itibaren tatbikata koyduğu, mevcut mukataaların malikâne olarak tasarruf edilmesi uygulamasının kapsamında Şam eyaleti

8 Rifaat Ali Abou-El-Haj, "The Ottoman Vezir and Paşa Households 1683-1703: A Preliminary Report", *Journal of the American Oriental Society* 94, sy 4 (Ekim 1974): 438; Toledano, "The Emergence of Ottoman-Local Elites", 153-155.

9 Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, (Berkeley u.a: Univ. of California Press, 1981), 42-51.

10 Toledano, "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1900): A Framework for Research".

11 Jane Hathaway, *Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları Kazdağlıların Yükselişi*, çev. Nalan Özsoy, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009).

12 Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton Legacy Library (Princeton University Press, 2016).

13 Dina Rızık Khoury, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumları, Musul, 1540-1834*, çev. Ülkün Tansel (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).

14 Yahya Koç, *Bilâd-ı Şam'da Osmanlı İktidarı ve Yerel Güçler*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 415-422.

mukataaları da bulunuyordu.<sup>15</sup> ‘Azm-zâdeler, bu mali politikanın uygulanmasının bölgelerinde yaygınlık göstermesinden yarar sağlamışlardır. Özellikle Şam’ın kuzeyindeki Ma‘arra, Hama, Humus ve Tedmür gibi mukataaların iltizamını malikâne olarak almışlardır. Böylece ciddi bir ekonomik güce malik hale gelmişlerdir. Malikâne uygulaması ‘Azm-zâdelerin yükselişinin “Osmanlı bağlamları”ndan biri olarak görülebilir. ‘Azm-zâdelerden ilk Şam valisi atanan İsmail Paşa, Şam valiliği öncesinde söz konusu mukataaların iltizamını malikâne olarak almasıyla, bu uygulamayı ailesinin yükselişine katkıda bulunacak mali bir imkâna çevirmeyi başarmışa benzer. Çalışmada, Şam valiliği öncesi İsmail’in kuzey mukataalarındaki mültezimlik serüveninin mali boyutu, yani buralardan elde ettiği kazanç, aile üzerine kaleme alınmış olan literatürde daha önce değerlendirilmemiş olan Osmanlı arşivindeki maliye ahkamı ve mukataa defterlerine göre ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Hac kafilesinin güvenliği ve ihtiyaçlarının sağlanması meselesi, Osmanlıların Bilâd-ı Şam’ı ve Arabistan’ı ele geçirip bölgedeki kutsal beldelerin koruyucusu haline geldikleri 16. yüzyıldan beri padişahın İslam coğrafyasındaki meşruiyeti açısından hayati öneme sahip bir mesele olageldi. Bölgedeki güçlü kabilelerin şeyhleri, Nablus, Gazze sancakbeyleri ya da Şam yeniçeri ağaları gibi bölgeyi tanıyan görevliler, 16. ve 17. yüzyıllarda hac emirliğiyle görevlendirildiler. Haccın artan masrafları, emirlikle görevlendirilenlerin aç gözlülükleri ve hacca ayrılacak giderlere tamah etmeleri, bedevi saldırılarının ciddi ölçüde artması gibi nedenlerle hac organizasyonun maliyetini bir sancağa bağlamak yerine Şam eyaletinin gelirleriyle karşılamak daha uygun bir yol olarak görüldüğünden 17. yüzyılın sonlarından itibaren hükümet Şam valilerini hac emiri olarak daha sık görevlendirmeye başladı. Barbir, 18. yüzyılda hac organizasyonunun sorumluluğunun doğrudan Şam valilerine verilmesi yoluna gidilmesini, Osmanlı hükümetinin inisiyatifi ile bölgede bir tür merkezleşmeyi temine yönelik önlem olarak görür. Böylece, Şam eyaletinin yeniden organize edilmesi sağlanmıştır. Haccın artan masraflarının karşılanması ve gereken güvenlik önlemlerinin alınması adına civardaki sancakların idaresinin Şam valiliğine bağlanması hükümetin bu stratejisinin bir sonucudur. ‘Azm-zâdeler ise eyaleti yeniden organize etmede, sahip oldukları yetkinlik nedeniyle işbirliklerine başvurulmuş bir yerel güçtür. Bölgede merkezî hükümetin otoritesinin gerilediğine dair yaklaşıma alternatif oluşturan Barbir’in bu yaklaşımıyla ‘Azm-zâdelerin yükselişinin diğer bir “Osmanlı bağlamı” belirginleşmiş olmaktadır.<sup>16</sup>

Hac organizasyonu dolayısıyla Şam valilerinin yetkilerinin hangi saiklerle ve ne şekilde genişletildiği üzerine düşünmek, yerel bir güçle varılan işbirliğinin, hükümetin taşrada iktidarını sürdürmeye yönelik stratejilerine sağladığı katkıyı anlamada yardımcı olabilmektedir. Ama aynı zamanda o yerel gücün bu sayede kazandığı statüyle kendi iktidarını sağlamlaştırmasında bu işbirliğinin rolünü hatırdan çıkarmamak gerekir. Öte yandan İsmail’in, Şam valisi olmadan önce Ma‘arra, Hama ve Humus’ta “emperyal” inisiyatifle başka bir konuda girdiği işbirliği

15 Erol Özvar, *Osmanlı Maliyesinde Malikâne Uygulaması*, (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2003) 29-37, 120.

16 Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708–1758*, Princeton Legacy Library (Princeton University Press, 2016), 45-50; 57-62.

üzerinde bugüne kadar durulmamıştır. Bu, 1690'ların başından itibaren Rakka'da oluşturulan göçer iskânî bölgesinin kontrolü, bölgede etkili göçer birliği olan *Mevâlî Urbânî*'nin yerleşik hayatı olumsuz etkileyen faaliyetlerini engellenmesi konusunda İsmail'in Osmanlı hükümeti ve bölge valileriyle yaptığı işbirliği olarak tanımlanabilir. Çalışmada, Hama zâbiti olduğu dönemde, Halep, Rakka ve Trablusşam valilerine bu konuda yaptığı yardımın İsmail'i Trablusşam valiliğine nasıl taşıdığı ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Böylece 'Azîm-zâde ailesinin Şam valiliğine giden iktidar serüvenlerinin bilinmeyen bir yönü aydınlatılmaya çalışılacaktır.

### İsmail'in "Malikâneleri"

Malikâne uygulaması, Osmanlı ülkesindeki mukataalarda iltizam sisteminin uygulanmasıyla kapatılması beklenen, fakat 17. yüzyılın ikinci yarısına dair verilere göre kapatılmadığı anlaşılan bütçe açıklarını kapatmak, hazinenin nakdi gelirlerini artırıp masrafları kıstmak, sık sık değişen mültezimlerin vergi birimlerini daha fazla sömürüp tahrip etmesinin önüne geçebilmek için 1695 yılında merkezî maliye idaresinde yayınlanan ferman ile yaygın olarak uygulanmaya başlandı.<sup>17</sup> İlk etapta merkezde ya da eyaletlerdeki askerî zümre mensuplarının daha fazla oranda tasarrufta bulunduğu malikâne uygulamasında ayrıca sadrazam maiyetindeki bürokratlar, maliye bürokrasisi, alim-bürokratlar ve saray görevlileri mukataaları der-uhde etmişlerdir.<sup>18</sup> Daha ziyade küçük ölçekli mukataalar malikâne olarak tasarruf edilmekte, bu gibi mukataalara yerel ölçekte yatırım yapan gruplar arasında ayan ve eşraf bulunabilmekteydi. Sözü edilen yerel güçlerin genellikle bahsedilen askerî-sivil devlet ricaline verilen mukataaların yerel mültezimleri rolünü oynadıkları anlaşılmaktadır. Salzman'a göre iktidar hiyerarşisinde yukarıda yer alan Osmanlı devlet ricalinin yatırım yaptıkları mukataaları yönetmek üzere taşraya yayılmış yerel güçleri/mukataacıları kapsayan iktidar ağlarının oluşması, siyasi bir yozlaşma ya da hoşnutsuzluğa neden olmamış aksine farklı bir sosyo-politik bütünleşmenin zeminini beslemiştir. Yerel güçler ise bölgelerinde nüfuzlarını arttırmada bu tür bir ağa mensup olmanın ya da daha küçük bir mukataanın iltizamına yatırım yapmanın imtiyazı peşinde koşmuşlardır.<sup>19</sup>

Bununla birlikte 17. yüzyılın ortalarından itibaren gelişen ve vergi gelirleri mukataalara ayrılan eyaletlerin bütünleşik bir mukataa olarak atanan valiye verilmesi şeklinde gerçekleşen eyalet idaresi temayülünün malikâne uygulaması kapsamında bazı eyalet ve idari birimlerde sürdürüldüğü görülmüştür. Merkezî hükümet küçük ölçekli mukataalarda olduğu gibi bu gibi bütünleşik mukataalarda da idari ve mali yetkileri tasarruf eden valiye devretmiştir. Halep, Diyarbakir, Adana, Trablusşam gibi eyaletlerin yanında Şam eyaletinde satılan eyalet hazinesine bağlı malikâne tasarruf edilen mukataalarda mali haklarla birlikte idareyi ve güvenliği sağlamaya yönelik yetkiler valilerin ve mukataacıların uhdesine verilmiştir.<sup>20</sup> 'Azîm-zâde ailesi üyeleri,

17 Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 102-105.

18 Özvar, *Osmanlı Maliyesinde Malikâne Uygulaması*, 57-61.

19 Ariel Salzman, *Modern Devleti Yeniden Düşünmek Osmanlı Ancien Régime'i*, çev. Ayşe Özdemir, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 34.

20 Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, 107.

Trablusşam, Sayda eyaletlerinin valiliklerini üstlenirken genellikle bu tür bir yetkiye sahip olmuşlardır.<sup>21</sup>

Öte yandan Hama, Humus, Ma‘arra ve Tedmür Memlihası (tuzla) mukataaları İsmail’in malikâne olarak iltizamına aldığı küçük ölçekli mukataalar olmuşlardır. Bilâd-ı Şam’ın kuzey kesiminde Halep ve Trablusşam eyaletlerinin hinterlandında yer alan bu mukataalardan Ma‘arra’nın idari-mali tasarrufunun İbrahim ve oğlu İsmail tarafından 18. yüzyılın ilk çeyreğinde tasarruf edildiği bilgisi, literatürde ailenin kökenine ilişkin tartışmanın gölgesinde kalmıştır.<sup>22</sup> Çalışmanın bu kısmında asıl üzerinde durulacak konu ise, İsmail’in Şam’ın kuzeyinde iltizamını aldığı mukataaların sağladığı mali imkânlar olacaktır. Malikâne sistemi, aileye belirli bir rol ve bu role bağlı fonksiyonların yanında etkili olabilecekleri bir mekân sağlamıştır. Bu mekân, İsmail’in zamanında Bilâd-ı Şam’ın kuzeyindeki mukataalar olmuştur. Bu noktada, malikâneci rolünün Osmanlı hükümeti ve ‘Azm-zâde ailesi açısından fonksiyonunun nasıl anlaşılacağı, sorusu sorulabilir. Bu sorunun cevabını verebilmek için önce rolün oynandığı mekânı yani mukataaları tanıtmak faydalı olacaktır.

‘Azm-zâdelerin tarih sahnesine çıktıkları Ma‘arra, Halep’in 70 km güneyinde yer alır. Daha önce meliklik olan Hama’nın Memlûklar döneminde eyalet haline getirilmesiyle bu idari merkeze bağlı bir şehir haline gelmiştir.<sup>23</sup> Bilâd-ı Şam tarihi coğrafyasına dair bir eser kaleme almış olan İbn Kennân, Memluk dönemini esas alarak Ma‘arra’yı Hama’nın üç vilayetinden biri olarak tanıtır.<sup>24</sup> Osmanlıların bölgeye girişiyle 1520’de *Arab vilayetine* bağlı Halep sancağında bir kaza,<sup>25</sup> Halep beylerbeyliği teşkil edildikten sonra ise buraya bağlı sancaklardan biri olarak 16. ve 17. yüzyıllarda<sup>26</sup> Osmanlı siyasi coğrafyasında yer almıştır. Evliyâ Çelebi, 1649’da burada tımar sisteminin hiyerarşisine göre hâs, zeamet ve tımar sahiplerinin bulunduğunu ve buradan toplam 1.560 adet silahlı asker temin edildiğini zikreder.<sup>27</sup> Ma‘arra, Şam’ı Halep’e ve

21 Koç, *Bilâd-ı Şam’da Osmanlı İktidarı ve Yerel Güçler*, 97-98.

22 Bu tartışmanı ayrıntıları için bkz. Rafeq, *The Province of Damascus 1723-1783*, 85-94; Shamir, “The ‘Azm Walis Of Syria”; 22-24; Ali Karaca, “Azm/Kemikoğlu Ailesi”, içinde *Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, (Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu, İzmir: Türk Ocakları İzmir Şubesi, 1999), 387-404; Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*, 56-61. Ailenin Arap mı Türk mü olduğuna ilişkin tartışmanın ayrıntılarına girmek eldeki çalışmanın analiz çerçevesinin dışına çıkmak anlamına geleceğinden burada üzerinde durulmamıştır. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış aile üyelerinin nüfuzlarını sürdürme stratejileri, söz konusu tartışmaya neden olan bazı verilerin bu dönemde kaleme alınmış kaynaklara yansımada etkili olmuş gibidir. Konu hakkında ayrıntılı bir araştırma için bkz. Tomoki Okawara, “Searching For The Origins of An Ottoman Notable Family: The Case Of The ‘Azms”, *Archivum Ottomanicum*, sy 34 (2017), 39-47.

23 Işın Demirkent, “Ma‘arretünnu‘man”, *DİA*, XXVII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 274-276.

24 Muhammed es-Sâlihi İbn Kennân, *el-Mevâkibü'l-İslâmiyye fi'l-memâlik ve'l-mehâsini's-Şâmiyye*, (Şam: Vizaretü's-Sekâfe, 1992), II/110.

25 Yusuf Sarımay, ed., *397 Numaralı Halep livâsı mufassal tahrîr defteri: 943/1536*, T.C. Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Defter-i hâkânî dizisi 16, (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2010), 10.

26 Mustafa Öztürk, “1616 Tarihli Halep Avarız-Hane Defteri”, *OTAM*, (Ankara, 1997), 253-254, 268.

27 Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi: Konya-Kayseri-Antakya-Şam-Urfa-Maraş-Sivas-Gazze-Sofya-Edirne*, ed. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, c. 3, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 183.



kuzey ile doğu cihetlerinden Anadolu ve İran'a bağlayan yolların kesiştiği önemli bir kavşak noktasında bulunmaktaydı.<sup>28</sup> Ma'arra, aynı zamanda İran seferlerinin geçiş güzergâhında bulunduğundan<sup>29</sup> buradaki kayda değer asker mevcudunu doğal karşılamak gerekir.

Askerilerin, hizmetlerinin karşılığında kendilerine maaş olarak bağlanan vergi gelirlerini hazineye bırakıp ilgili vergi gelirlerinin iltizamlarının tasarrufunu doğrudan almaları ve giderek iltizam kesimini domine etmeleri 17. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte hızlanan bir süreç oldu. Böylece maaş ödemelerinden tasarruf ederek yıllık gelirini arttırma yoluna giden maliye idaresinin bu konudaki bir sonraki hamlesi ise mevcut mukataaların malikâne olarak verilmesi yoluna gitmek oldu.<sup>30</sup> Malikâne sisteminin mutasarrıfları devletin sivil ve askeri bürokrasisine mensup olan kimselerdi. Ma'arra da zikredilen maliye politikalarından nasibini almışa benzemektedir. Halep hazinesine senede 1.000 kuruş teslim etmek şartıyla buranın sancak olarak idaresinin, muhtemelen askeriyeden olan Hasan'a 1690 senesinde iltizam usulüyle verilmesi bu durumun bir göstergesi olarak anlaşılabilir.<sup>31</sup> Malikâne sisteminin uygulamasının birkaç sene sonra yaygınlaşmaya başlamasıyla Ma'arra bu sistemin kapsamına dahil edildi. Sancağın vergi gelirlerinin iltizamını 1693-94 senelerinde Seyyid Süleyman aldıysa da ahalinin zulmünden şikâyet etmesi üzerine bir sonraki sene Trablusşam valisi Arslan Muhammed Paşa'ya bu kez malikâne olarak verildi. Seyyid Süleyman'ın özellikle Halep ya da Hama'daki Şeriflerden olması ihtimal dahilindedir. Halep'te muhassıllığa bağlı mukataaları malikâne olarak tasarruf eden Şeriflerin ödedikleri *mu'accelenin* genele oranının %6 gibi kayda değer bir oran olması bu ihtimali kuvvetlendirir.<sup>32</sup> Seyyid Süleyman'dan sonraki sene coğrafi yakınlığın kontrol ve tahsilatı kolaylaştıracağı umulup, Trablusşam valisi devreye sokuldu. Ancak valinin tasarrufu uzun sürmedi, 1696-1697 senelerinde sancağın 7.600 kuruşluk mukataa gelirleri bu defa ortaklaşa olarak yine malikâne usulüyle İbrahim Kethüda ve Hacı Ahmed'e verilmiştir.<sup>33</sup>

Trablusşam valisi Arslan Muhammed Paşa, Bilâd-ı Şam'da 17. yüzyılın sonu ile 18. yüzyılın başlarında Şam valiliği ve hac emirliği başta olmak üzere çeşitli üst düzey idari görevlere atanmış olan Lazkiyeli Mataracıoğlu ailesine mensuptu.<sup>34</sup> Hacı Ahmed'in sivil ya da askerî bir devlet görevlisi olduğuna dair karine yoktur. İbrahim Kethüda ise merkez ya da taşra idari bürokrasisinde olup bölgede yatırım yapmış olan askerî yöneticilerinden birinin adamı, ya da yine bu vasfa sahip olup doğrudan kendi adına yatırım yapan bir şahıs olmalıdır. Bu ikisinin Ma'arra mukataasını satın aldıktan birkaç sene sonra firar edip vergi tahsili ve diğer asayişe

28 Ma'arra'nın Memlûkler döneminde posta ve ulakların konakladıkları berid merkezi olduğu hakkında bkz. Muhammed Selim el-Cundi, *Tarihu Ma'arratü'n-Nu'mân*, (Dimaşk: Matbaa et-Terakki, 1963), 101-102.

29 Yunus Emre Konuk, "Sultan IV. Murad'ın Bağdad Seferi ve Kas-ı Şirin Antlaşması", (Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2005), 323.

30 Mehmet Genç, "İltizam", *DİA*, XXII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 154-156.

31 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi (bundan sonra COA), *A.RSK. d. nr. 1551*, s. 21. Ayrıca bkz. Orhan Kılıç, *Osmanlı Devleti'nin İdarî Taksimatı - Eyalet ve Sancak Tevcihatı*, (Elazığ, 1997), 56.

32 Özvar, *Osmanlı Maliyesinde Malikâne Uygulaması*, 111.

33 COA, *MAD*, nr. 2945, s. 503.

34 Koç, *Bilâd-ı Şam'da Osmanlı İktidarı ve Yerel Güçler*, 19.

dair sorumlukları yerine getirmedikleri, bu nedenle sancak ahalisinin *perâkende ve perîşân* oldukları Halep valisi Yunus Paşa tarafından 1703 senesi başlarında bildirilmiştir. Halep'ten gelen bilgiler ışığında merkezî maliye idaresi sancağı, idari-mali tasarrufu Trablusşam mukataaları ile birlikte malikâne iltizam edilmek üzere tekrar Trablusşam valisi Arslan Muhammed Paşa'ya vermiştir.<sup>35</sup> Ma'arra mukataası 1705 senesinde daha alt rütbeli bir asker olup adı belirtilmeyen bir voyvodanın idari-mali sorumluluğuna verildi. Sancağı terk eden reyanın yeniden vatanlarına döndürülmesi bu voyvodadan beklenen işler arasında öncelikliydi.<sup>36</sup> Türkmen, *Ekrâd* ya da *Urbân* olarak anılan bedevi göçerlerinin saldırılarından ya da alt-mültezimlerin baskılarından bunalan sancak reayasının Trablusşam ve Halep gibi komşu eyaletlerdeki sancak ve kazalara gidip yerleşmeleri, Ma'arra'nın mevcut vergi gelirlerinin azalmasına yol açtığından merkezî maliye idaresinin istediği bir durum değildi. Bu olumsuzluk adı geçen iki eyaletin valilerinin veya diğer yöneticilerinin sancağın başına getirilmesinde etkili olmuşa benzer. Hacı Veli'nin ve İbrahim Paşa'nın 1707-8 ve 1712 senelerinde, uhdelerinde olan Halep muhassılığına Ma'aara'nın vergi gelirlerinin katılmasında bahsedilen durumun etkisi olmuştur.<sup>37</sup>

Sonraki dönemde, yukarıda bahsedilen Mataracıoğlu ailesinden olup vaktiyle Sayda valiliği yapmış olan Kaplan Paşa'nın oğlu Mustafa, artık Halep'e bağlılığı kararlaştırmış olan Ma'arra'nın iltizamını muhassıldan alarak kısa bir süre malikâne usulüyle işletti. Mustafa'ya verilen Ma'arra ve ona bağlı birkaç köyün yıllık hasılatı 4500 kuruştur.<sup>38</sup> 1712 yılının bahar aylarına denk geldiği anlaşılan mukataanın işletilmesindeki bu tasarruf değişikliğinin sonbaharda yeniden gözden geçirildiği, yerel bir başka aileye verildiği, mukataayı alan şahısla yaşanmış olan muhtemel sorunlar nedeniyle aynı yılın yaz aylarında bu kez 'Azm-zâde ailesine verildiği belgelerden takip edilebilmektedir. 'Azm-oğlu İsmail'in ve ailesinin isimlerinin, tespit edebildiğimiz kadarıyla arşiv kayıtlarına ilk defa yansıdığı maliye hükmünün<sup>39</sup> konusunun, ailenin Bilâd-ı Şam'daki menşei hususunda genel kabul gören Ma'arra'yla ilgili olması dikkat çekicidir.<sup>40</sup>

İsmail, aslında eski vezir-i azam Mehmed Paşa'nın malikânelerinden biri olan Ma'arra'nın, adı geçen Mustafa'dan sonraki mültezimi olmuştur. Mustafa'ya paşa tarafından verilen borç, genel olarak paşanın vergi borçları kapsamında tahsil edilmek istenmiştir. Hükümde dikkat çeken ise bu borcun Ma'arra mukataası reayasına *yayar ve kuvvet* için verildiğinin net bir şekilde belirtilmesidir.<sup>41</sup> Ailenin bu dönemde Ma'arra'da, askerî yüksek bürokrasinin zirvesindeki veziriazam adına yerel mültezimlik yapacak düzeyde servet ve güce sahip oldukları anlaşılmaktadır. İsmail bu dönemde muhtemelen kardeşleriyle birlikte ailenin mali ve idari tasarruflarını takip etmekteydi. Bölgenin doğu komşusu Rakka eyaletinde, doğudan batıya doğru bir kavis çizerek ilerleyen hat üzerindeki Ane, Deyr ve Rahbe ve Selemiye sancak ve

35 COA, *MAD*, nr. 2945, 503.

36 COA, *MAD*, nr. 9895, 21.

37 COA, *MAD*, nr. 9899, 221; *MAD*, nr. 9505, s. 115.

38 COA, *KK.d.*, nr. 182, 4.

39 COA, *MAD*, nr. 3439, 319 (24 Ca 1124/29 Haziran 1712).

40 Okawara, "Searching For The Origins of An Ottoman Notable Family: The Case Of The 'Azms", 41-42.

41 COA, *MAD*, nr. 3439, 319.



nahiyelerinin<sup>42</sup> topraklarına gelip yerleşen Mevâlî *Urbânî* göçerlerinin eşkıyalıklarına karşı Ma'arra'yla birlikte bilhassa Hama, Humus, kuzeyde Ağzaz, Menbiç gibi sancak ve nahiyelerinin idarecileri ve mültezimleri sıklıkla düzeni sağlamak üzere göreve çağrılıyorlardı. İsmail ve ailesi Ma'arra'nın ve birkaç sene sonra Hama'nın iltizamını aldıklarında bölgenin bu zorlu meselesiyle uğraşmak zorunda kaldılar. Bölge mukataalarının iltizam sözleşmelerinde, Mevâlî *Urbânî*'nin verdiği zararlar nedeniyle *perâkende ve perişân* olan ya da asıl *vatanlarını* terk etmiş olan reayanın tekrar eski yerleşimlerine döndürülmesi şartlar arasında yer almaktaydı.<sup>43</sup>

İsmail'in babası İbrahim'e, araştırma yaptığımız 17. yüzyıl sonları ve 18. yüzyıl başlarına tarihlenen Ma'arra'yla ilgili arşiv kayıtlarında rastlamak mümkün olmamıştır. Yerel kaynaklardan İbrahim'in, 17. yüzyılda Osmanlılara hizmet etmiş, sonrasında Ma'arra'da kırsal mukataalara yatırım yaparak buraya yerleşmiş bir ağa olduğu anlaşılmaktadır. Bölgenin sefer güzergâhı üzerinde olması bu olasılığı güçlendirir. Yerel bir kaynağın, onun bölgedeki Türkmen göçerleriyle mücadele ederken öldüğünü aktarması, askeri kimliğinin hayatı boyunca ön planda kaldığını düşündürür.<sup>44</sup> İsmail ise 1659'dan önce doğmuş olduğuna dair aktarımlar göz önüne alınacak olursa ömrünün geç bir döneminde Osmanlı taşra teşkilatının bir figürü olmuşa benzer.<sup>45</sup> Yine de bir ağa hanesinin lideri olmuş, mensubu olduğu haneyi ekonomik ve siyasi bakımdan güçlendirmiştir. Bu süreçte Ma'arra'nın iltizamını aldıktan sonra sıra daha önemli bir yatırım olan Hama sancağına bağlı mukataalara gelmiş olmalıdır.

Hama, Şam'ın 200 km kuzeyinde, Akdeniz kıyısının 75 km doğusunda Asi Nehri kıyısında yer alan bir şehirdir. Memlûklar döneminde müstakil bir eyalet merkezi olmuştur. Osmanlılar döneminde ise başlangıçta *Arab vilayetinin* sancaklarından biriyken, sonraki süreçte Şam, Halep ve Trablusşam eyaletlerine bağlı ya da müstakil olarak idare edilen bir sancak statüsünde olmuştur. Kuzeyindeki Ma'arra ve güneyindeki Humus gibi Halep ile Şam arasındaki ticaret ve hac yolu güzergâhının ana menzillerinden biri olan Hama, Trablusşam limanı ile denize açılan bir mecraya sahip olmuştur.<sup>46</sup> Ticaretin yanı sıra tarımsal üretimin özellikle tahıl tarımının yapıldığı Hama'da merkez kazanın kuzey ve güney ve batısında uzanan topraklarda 18. yüzyılda 120 köyde tahıl tarımı yapılmaktaydı.<sup>47</sup> Aynı yüzyılda Hama sancağı mukataalarıyla birlikte

42 Bu sancak ve nahiyelerin idari taksimatı hakkında bkz. Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdari Taksimatı", çev. Mustafa Öztürk, *Belleter* LIV, sy 78 (t.y.): 1247.; S. H. Winter, "The Province of Raqqa under Ottoman Rule, 1535–1800: A Preliminary Study", *Journal of Near Eastern Studies* 68, sy 4 (Ekim 2009): 258–259.

43 COA, *MAD*, nr. 3434, 50; nr. 10159, 269; *MD*, nr. 129, 347, hkm. 1270.

44 Muhammed Ragıb et-Tabbah el-Halebî, *İ'lâmü'n-Nübelâ bi-Tarihi Halebü's-Şehbâ*, c. VI, (Halep: Menşurat Darü'l-Kalemi'l-Arabî, 1988), 449-450.

45 Shamir, "The 'Azm Walis Of Syria", 24.

46 Hama'nın Şam'a bağlı sancak statüsü için bkz. Enver Çakar, "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyiliğinin İdari Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13, sy 1 (2003): 360. Halep'e bağlı sancak statüsü için bkz. Öztürk, "1616 Tarihli Halep Avarız-Hane Defteri", 268. 17. Yüzyılda Trablusşam'a bağlı sancak statüsü ve iktisadi vaziyeti için bkz. Enver Çakar, "XVII. Yüzyılın Ortalarında Trablusşam Şehrinin Sosyal ve İktisadi Durumu (1645 Tarihli Mufassal Tahrir Defterine Göre)", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 23, sy 35 (2004): 46.

47 James A. Reilly, *A Small Town in Syria: Ottoman Hama in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Oxford ; New York: P. Lang, 2002), 93.

genellikle Trablusşam eyaletine bağlı olarak kayıtlarda yer almıştır.<sup>48</sup> Sancakta ticaret ve tarımdan elde edilen gelirin vergilerinin toplanmasını askerî sınıfa mensup olan ağa ailelerinin üstlendiği anlaşılmaktadır. Ağalar, hem şehir merkezinin ve kırsalın güvenliğini sağlama işinden sorumlu olmuşlar hem de tarıma dayalı üretimin vergi birimlerine dönüştürülmesiyle şekillenmiş olan mukataaların iltizamlarını almışlardır. 18. yüzyılda güçlerini yerleştirmelerine olanak sağlayacak ölçüde servetlere ulaşabilmişlerdir.

Ma‘arra’ya nazaran eskiden beri daha büyük bir idari merkez vasfına sahip olan Hama’nın mukataaları Mart 1716’da, Ma‘arra’da muhtemelen askerî sınıftan biri olan İbrahim Bey’e emanet biçiminde verildi. Bu tayinin başlıca şartlarından biri civardaki göçerlerin verdiği zararlar nedeniyle dağılmış ahalinin eski yerlerine geri iskân edilmesiydi.<sup>49</sup> İbrahim Bey’in askeriye olduğu, kendisinden “Ma‘arra’da muharrer sipahiler ağası İbrahim Ağa” diye maliye kayıtlarında bahsedilmesinden anlaşılmaktadır.<sup>50</sup> İsmail ise bu dönemde muhtemelen Ma‘arra’daki yatırımlarıyla meşguldü. İsmail’in Hama’nın iltizamını ne zaman aldığına dair ipuçlarına Osmanlı arşivindeki, maliye kayıtlarının yanı sıra Humus’ta 1720’lerde mahkeme kâtibî olarak çalışmış ve bir vekâyiname kaleme almış olan el-Mekkî’nin eserinde rastlamak mümkündür. el-Mekkî, 1715 senesi olaylarını anlatırken İbn ‘Azm’in Mayıs ayı başlarında Humus’a zeytin ve buğday gönderdiğini aktarır. Buradaki İbn ‘Azm, İsmail olmalıdır. İsmail sonraki senelerde yardımlar göndermeye devam etmiş, bu davranışı el-Mekkî’nin dua ve övgülerine neden olmuştur.<sup>51</sup>

el-Mekkî’nin eserinde verilen bu bilgi, İsmail açısından, Humus ahalisini kendisine meylettirmeye, orada bazı aileleri tarafına çekmeye yönelik stratejik bir hamle olarak anlaşılabilir. Zira bölgedeki sancaklarda iktidarı birtakım hizipler marifetiyle fiili olarak ele geçirmek sık rastlanan bir gelişmedir. Birkaç sene tekrar eden yardımlardan sonra el-Mekkî, Nisan 1719 tarihinde bu defa İbn ‘Azm olarak tabir ettiği İsmail’in Hama, Humus ve Ma‘arra’nın malikâne şeklinde iltizamını aldığı haberini verir.<sup>52</sup> Böylece İsmail’in Hama voyvodası olarak Osmanlı arşivi kayıtlarında ilk defa yer aldığı Mart 1719 tarihi, el-Mekkî’nin verdiği tarihle örtüşür.<sup>53</sup> Bütün bu tarihi veriler ışığında İsmail’in 1712-1719 seneleri arasında Ma‘arra’nın mültezimliğini sürdürmüş olduğu, bu zaman zarfında Hama ve Humus’un mukataalarının idareciliğinde ise İbrahim Ağa’nın bulunduğu söylenebilir.<sup>54</sup>

Hama sancağında voyvoda olarak görevlendirildikten kısa bir süre sonra İsmail’e buranın mukataalarının iltizamı malikâne usulüyle verilmiştir. Kardeşi Süleyman ise bu tasarrufta ona

48 Fahammedin Başar, *Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 103.

49 COA, *MAD*, nr. 10159, 269.

50 COA, *MAD*, nr. 10160, 270. Maliye kayıtlarında geçen İbrahim Bey’in el-Mekkî’nin patronu olan İbrahim Ağa’yla aynı kişi olması kuvvetle muhtemeldir. el-Mekki onun Humus’a bağlı köylerden Hasiyye’den olduğunu belirtir. Bkz. el-Mekki, *Havâdis Hıms el-Yevmiyye*, 55. Ayrıca bkz. Dana Sajdi, *Şamlı Berber-18.Yüzyıl Biladü Ş-Şam’ında Yeni Okuryazarlık Kitap Açıklaması*, çev. Defne Karakaya, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 114-118.

51 Muhammed el-Mekkî, *Havâdis Hıms el-Yevmiyye, 1100/1688-1135-/1722* (Al Manhal, 2012), 270, 293-295.

52 el-Mekki, *Havâdis Hıms el-Yevmiyye*, 307.

53 COA, *MD*, nr. 127, 323, hkm. 1445.

54 el-Mekkî, *Havâdis Hıms el-Yevmiyye*, 55.

ortak olmuştur. Maliye kayıtlarına göre 24 Temmuz 1719'da gerçekleşen ve ertesi gün berati çıkan satış önceki mültezim İbrahim Bey'in vefatı üzerine gerçekleşmiş ve bu satış için iki kardeş 1719 senesinde 35.000 kuruş sonraki iki sene için ise 37.000 ve 40.000 kuruş olmak üzere toplam 112.000 kuruş muaccelle ödemeyi taahhüt etmişlerdir.<sup>55</sup>

Hama'nın, bağlı mukataalarla birlikte bu dönemde toplam vergi geliri, Humus ve Ma'arra'ya nazaran daha fazlaydı. Hama mukataalarının İsmail'e satıldıkları 1719 senesindeki toplam yıllık vergi geliri 42.427 kuruştur ve bu gelir çeşitli kalemlerden oluşmaktaydı. Hama'ya bağlı köylerde yapılan tahıl tarımıyla elde edilen gelirden başka göçerlerin hayvancılık uğraşından elde ettikleri gelirler devletin maliye idaresinin vergilendirmesine tabiydi. Toplam vergi geliri içinde kırsal üretimden eskiden beri tımar sistemi kapsamında tahsil edilen vergiler, *maktua-i kurâ ve mezâri-i zu'amâ ve erbâb-ı timarhâ-i Hama* tabiriyle ifade edilmiştir. Götürü usulle toplanan bu vergi 10.412 kuruş olarak belirlenmiştir.<sup>56</sup> Götürü tahsil edilen diğer bir vergi kalemi Hama'yla doğudaki çöl arasında bulunan Selemiye sancağının tımarlılarının köy ve mezralarından toplanan vergiydi. Bu verginin tutarı 1.629 kuruştur. Önceki mültezim İbrahim Bey de aynı meblağı ödemişti.<sup>57</sup> Hama sancağı topraklarında yaşayan Türkmen göçerlerinden toplanan tarımsal vergi '*aşâr-ı şer'iyye-i mahsûlât-ı Türkmânân-ı Hama* olarak isimlendirilmiş ve karşılığı 8.750 kuruş olarak belirlenmiştir. Vergi gelirlerine eklenen son kalem ise sancağın beylerbeyinin hassının padişahın haslarına eklenerek hazineye aktarılmasıyla oluşan bir götürü vergiydi ve tutarı 1.996 kûsur kuruştur. Böylece Hama sancağının toplam senelik vergi geliri 1719 senesi itibarıyla 65.214,5 kuruşa baliğ oluyordu. Toplam vergi gelirinden Trablusşam kalesinden başka Hama idaresinin sorumluluğunda olan<sup>58</sup> güneydoğuda Selemiye, batıda Masyaf ve kuzeyde Şizar kaleleri gibi kalelere tahsis edilmiş olan *mevâcib*<sup>59</sup> ve masrafların tutarı olan 9.382 kuruş, Hama mukataası için belirlenmiş masraflardı. Aynı yıl *Hazine-i âmiriye* gönderilmesi kabul edilen *irsâliye* tutarı ise 25.618 kuruş oldu.<sup>60</sup>

Humus, Memlûklar döneminde kimi zaman Şam'a kimi zaman Hama'ya bağlı bir şehir olmuştur. Osmanlılar dönemindeyse 16. yüzyılın ilk yarısında Hama'yla beraber veya müstakil olarak Şam eyaletine bağlıyken Trablusşam eyaletinin teşkilinden (1579) sonra bu eyalete bağlı sancaklardan biri haline getirilmiştir. 17. yüzyıl boyunca ve 18. yüzyılda genellikle Trablusşam

55 Satışla ilgili kayıtları ihtiva eden mukataa defterinde İsmail ve Süleyman kardeşlerin babalarının İbrahim olduğu sarıh bir şekilde belirtilmektedir. Bkz. COA, MAD, nr. 10162, 233.

56 COA, MAD, nr. 6549, 238.

57 COA, MAD, nr. 10159, 269.

58 Reilly, *A Small Town in Syria*, 97.

59 Asker maaşı.

60 COA, MAD, nr. 10162, 233. Hama mukataasını emaneten tasarruf eden İbrahim Bey 1131 senesini Rebiyyülâhır ayında vefat etmiş olduğundan onun döneminde yapılan ödemelerden sonra kalan *irsâliye* ödemesi bu meblağ tutarında olabilir. Normal koşullarda *irsâliye* ile masrafların toplamının mukataanın yıllık vergi gelirine denk gelmesi lazımdır ki İbrahim Bey'in 1128 senesindeki tahviline ilişkin kayıtlarda hesap böyledir. Bkz. COA, MAD, nr. 10159, 269.

eyaletinin sancakları arasında yer almıştır.<sup>61</sup> İsmail buranın mukataalarının iltizamını, Hama sancağının mukataalarını aldığı sene (1131/1719), bu sancakta olduğu gibi malikâne olarak üzerine aldı. Bir sonraki sene çıkan Humus ve bağlı mukataaların malikâne olarak iltizama verildiğini belirten nişandan tasarruf koşulları hakkında malumat edinmek mümkündür. Buna göre söz konusu mukataaların senelik 15.000 kuruş vergi geliri vardı. Sonraki sene bu mukataalara başkaca bir mültezim müşteri olmadığından yine İsmail’e verilmesi kararlaştırıldı.<sup>62</sup> Bu dönemde İsmail’in iltizamını aldığı Tedmür Tuzlası ve ona bağlı olan mukataalar, Şam hazinesine bağlı olup yıllık vergi geliri 6.542,5 kuruştur. Bu mukataalar da yine 1719 senesinde, Hama’nın iltizamını aldıktan yaklaşık dört ay sonra senelik vergisini ödemek, 3.100 kuruş *muaccesini* hazineye ve 1.100 kuruşu ise Şam hazinesine göndermek şartlarıyla İsmail’e malikâne olarak verildi.<sup>63</sup>

İsmail’in uhdesine aldığı Hama, Humus, Ma‘arra ve Tedmür mukataaları, toplam 91.000 kuruşu aşkın bir vergi geliri sağlıyorlardı. Hama ve Humus mukataaları, yıllık vergi geliri 1.000.000 akçeyi aşan mukataalar olarak merkezî maliye idaresinin Baş Muhasebe kalemine bağlanmışlardı.<sup>64</sup> Bu mukataaların yıllık vergi gelirinden daha fazla bir geliri İsmail’e sağladıkları kuvvetle muhtemeldir. İsmail elde ettiği bu gelir ile bölgesel iktidarını yerleştirip güçlendirmeye yönelik yatırımlar yapmaya çalışıyordu. Hama ve diğer mukataaların malikânesi olduktan sonra daha önce Humus’a gönderdiği tahıl yardımına benzer yardımları Şam’daki kıtlık zamanlarında şehrin sakinlerine gönderebilmesi<sup>65</sup> eriştiği bu mali güçle açıklanabilir. Ayrıca bölgedeki Türkmen ya da *Urbân* göçerlerinin kontrol altına alınması konusunda Halep, Trablusşam ve Rakka valilerine askeri destek verecek düzeyde bir askerî birliği donatabilmesi yine elde ettiği mali imkânlarla açıklanabilir.

Vefatı sonrası İsmail’in el konulan nakit varlığı, değerli madenlerden yapılmış ziynet ve süs eşyaları, binek hayvanları, çadırları ve birtakım mefruşat eşyalarından oluşan menkullerinin listelerinin verildiği *muhallefât* defteri onun genel anlamda serveti hakkında fikir verse de Hama dönemindeki mali durumu hakkında bilgi vermez.<sup>66</sup> Yine de bu servetin elde edilmesinde o döneme kadar Hama, Humus ve Ma‘arra’daki yatırımların etkili olduğu söylenebilir. İsmail ve oğulları, Şam valiliğinden önce elde ettikleri bu mali imkânları kırsal ve kentsel yatırımlara dönüştürmekte gecikmemişlerdir. Babasının vefatından iki yıl sonrasına (1732) ait sicil kayıtları Esad Bey’in, büyük bir kısmı muhtemelen babasından kendisine intikal etmiş olan gayrimenkullere sahip olduğunu gösterir. Yıllık net 2.462 kuruş gelir elde ettiği Hama civarında yer alan bu gayrimenkuller, bir pazaryeri, bir hamam, iki su değirmeni ve çok sayıda

61 Kılıç, *Osmanlı Devleti’nin İdarî Taksimatı - Eyalet ve Sancak Tevcihatı*; Çakar, “XVII. Yüzyılın Ortalarında Trablusşam Şehrinin Sosyal ve İktisadî Durumu (1645 Tarihli Mufassal Tahrir Defterine Göre)”; Başar, *Osmanlı Eyalet Tevcihâtı (1717-1730)*, 103.

62 COA, *MAD*, nr. 9906, 373.

63 COA, *MAD*, nr. 9906, 63.

64 Ahmet Tabakoğlu, *Osmanlı Mali Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 114-115.

65 el-Mekki, *Havâdis Hıms el-Yevmiyye*, 308.

66 COA, *D.BŞM. MHF. d.*, 12434, 1-11.

mevye bahçesinden oluşuyordu.<sup>67</sup> Bununla birlikte bu kentsel gelir kaynağının, sağladığı mali imkânlar açısından yukarıda bahsedilen kırsal mukataalardan elde edilen gelirlerle mukayeseye edilmeyeceği ortadadır. ‘Azm-zâdelerin 18. yüzyılın bu yıllarında Hama ve bölgedeki diğer şehir merkezlerine bağlı köylerde üretilen tahıl başta olmak üzere kırsal üretimden ve hayvancılıktan elde edilen ürünlerin ticaretini yaparak zenginleştikleri<sup>68</sup> ve bölgedeki güç ve prestijlerini 19. yüzyılın ilk yarısında dahi sürdürdükleri anlaşılmaktadır.<sup>69</sup>

Halep’in ekonomik hinterlandında yer aldığını söyleyebileceğimiz Hama, Ma’arra ve Humus, 16. ve 17 yüzyıllarda bu ticaret merkezinin sağladığı ekonomik imkânlardan yararlandı. Bu dönemde İran’dan gelen ipek başta olmak üzere uluslararası ticareti yapılan ürünler Safevîlerle yapılan uzun savaşlar nedeniyle eskisi gibi Halep’e akmaya devam etmedi. Bu ticaret merkezini etkileyen büyük ölçekli ekonomik ve siyasi gelişmelerden Hama, Mar’arra ve Humus gibi bölge şehirlerinin etkilenmemesi mümkün değildi. Venedikli tüccarlar başta olmak üzere Avrupalı tüccarların talibi oldukları İran’dan gelen ipekle sağlanan ticari potansiyelin düşmesiyle hemen hemen aynı dönemde Bilâd-ı Şam’ın sahil kesiminde, Trablusşam, Sayda, Akka limanları aracılığıyla Fransızların talip oldukları pamuk ve tahıl sayesinde ticaret hacmi arttı. Bölgedeki bu siyasi ve ekonomik gelişmeler, diğer yerel güçler gibi ‘Azm-zâdelerin siyasi güçlerini pekiştirmelerine olanak sağlayan ekonomik zemini hazırlamış olmalıdır. Ma’arra, Hama ve Humus, Halep’in ekonomik çekim alanından çıkıp Şam’ın çekim alanına girmesindeki rolleri de bu bağlamda anlaşılabilir.<sup>70</sup> Ailenin, Bilâd-ı Şam’ın kuzeyindeki kırsal ve pastoral üretimin ticaretinin sağladığı imkânları güneyde kullanmaya başlaması sürecini başlatan aktör ise İsmail oldu.<sup>71</sup>

### Hama Zabıtlığı: Kuzeyin Göçerleriyle Mücadele

İsmail’in Hama’da zamanla elde ettiği beylerbeylik rütbesi, Ma’arra’daki mütevazi mültezimlikten sonra devletin taşra teşkilatında yükselme kaydettiğine işaret eder. Onun, Hama voyvodalığına getirilmesi bu yükselmenin ilk basamağını teşkil etmiştir. Trablusşam valilerinin Hama’ya gönderdikleri mütesellimlerin ahalinin sık sık şikâyetine neden olan sert

67 Reily, Esad Bey’in elde ettiği geliri daha iyi anlaşılması için 2.462 kuruşluk yıllık geliri Hama’daki bir ev veya konutun ortalama fiyatı olan 86,6 kuruşla karşılaştırır. Bzk. Reilly, *A Small Town in Syria*, 39.

68 İsmail’in der-uhde ettiği Tedmür Tuzlası’nın köylerinde imal edilen ve sabun üretiminde kullanılan *Hak Belis* (Belis Külü?) Trablus’taki sabunhanelerde kullanılan ve aynı zamanda iskeleden Avrupa’ya ihracı yapılan bir yarı-mamul maddeydi. Bunun Trablus’a naklini bedeviler develer ile yapıyorlardı. İsmail bu yarı-mamul maddenin ticaretine ortak olmaya çalışmış, yıllık 10.000 kuruşluk bir kar elde etmeyi başarmıştı. Onun bu başarısı, üretimi ve satışı Trablus valilerinin kontrolünde yapılan bu üründen zarar edilmesine neden olmuştu. İsmail, muhtemelen diğer iskelelerden Fransızlara bu ürünün izinsiz satışını yapmıştı. Bzk. COA, *MAD*, nr. 9906, 12. İsmail’in, Trablusşam valiliği esnasında şehrin kasapbaşına 1566 baş koyun sattığı bilinmektedir. Bzk. Hâlid Ziyâde, *Sicillâtü'l-Mahkemeti's-Şer'iyye - "el-Hukbetü'l-Osmâniyye": el-Menhec ve'l-Mustalah*, (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2017), 72.

69 Reilly, *A Small Town in Syria*, 32-33.

70 Reilly, *A Small Town in Syria*, 23.

71 Linda Schatkowski Schilcher, *Families in politics : Damascene factions and estates of the 18th and 19th centuries* (STUTTGART: Steiner-Verlag-Wiesbaden, 1985), 34.

idareleri, Osmanlı hükümetini yerel ailelerden kimseleri buranın idaresine getirmeye sevk etmiştir. İsmail’in Hama’ya tayini, resmi olarak yine Trablusşam eyaletine bağlı olsa da buranın kendine ait idari-mali teşkilata sahip bir voyvodalık haline getirilmesi esnasında olmuştur. Hama ve bağlı mukataaların müstakil hale getirildiğini gösteren diğer bir işaret buraya bağlı mukataaların beylerbeylik *hâssı* olmaktan çıkarılarak padişah *hâssı* haline getirilmesiydi.<sup>72</sup>

İsmail, bu sancağa bağlı mukataaların vergilerinin tahsiliyle alakalı konuların yanı sıra idareyle ve asayişle ilgili konularda sorumlu hale gelmiştir. Voyvodalık, sınırları dahilindeki göçer aşiretlerin vergilendirilmesi, yerel ahaliye olan zararlarının minimuma indirilmesi gibi asayiş ve güvenliğe dair sorumlulukları içeriyordu.<sup>73</sup> Görevlendirilmenin içerdiği asayiş ve güvenliği sağlamaya dair sorumluluklar nedeniyle İsmail’e *Hama ve Humus zâbiti* ünvanıyla hükümler gönderildiği oluyordu.<sup>74</sup> İsmail, Hama voyvodalığına tayiniyle birlikte buraya yerleşti.<sup>75</sup> Hama’da önde gelen ailelerle, evlilik yoluyla akrabalıklar kurdu. Kardeşi Süleyman’ı *şerif* ailelerinden Keylânîlerden bir kadınla evlendirdi. Muhtemelen Hama’yı civardaki mukataaları idare edebileceği idari bir merkez olarak görüyordu. Evliliklerle elde edilen ittifaklar, Azm-zâdelerin bu merkeze kök salmasını kolaylaştırıyordu.<sup>76</sup> İsmail, Humus ve Ma‘arra gibi tasarrufuna verilen diğer mukataalara ise mütesellimlerini gönderdi. Ailenin yaşadığı Ma‘arra’da büyük kardeşi Musa Bey ağabeyi adına mütesellimlik yaptı.<sup>77</sup> Humus’taki mütesellimi ise Muhammed Ağa oldu. İsmail’in görevlendirdiği bu mütesellimlerin sorumlulukları vergi tahsili ve mütesellimliklerini yaptıkları sancak veya nahiyelerin genel güvenliğini sağlamayı kapsıyordu.

Hama ve Humus’ta, İbrahim Ağa döneminde olduğu gibi İsmail’in döneminde de başlıca asayiş meselesi *Urbân* olarak anılan bedevilerin ve Türkmen göçerlerinin yerleşik ahalinin huzurunu kaçırmasıydı. Bölgeden geçen tüccar ve hacıların verdiği bilgilere göre Humus’a bağlı köyler ve mezralar bu nedenle boşalmış durumdaydı. İsmail’in başlıca görevlerinden biri köylülerin eski yurtlarına, gönülleri alınarak (istimâletle) döndürülmeleriydi. Daha önce Humus ahalisinden 700 çadır (ev), Hama’dan ise aralarında Şerefli, Kara Halil, Sakallu ve Kapulu aşiretlerinden vaktiyle iskân edilmiş olan 200 çadır reaya yerlerini terk edip Trablusşam eyaleti topraklarına göçmüşlerdi. İsmail’den bunları geri yurtlarına iskân etmesi istendi. Meselinin halline yardım etmesi için Trablusşam valisi Mehmed Paşa’ya talimat verildi.<sup>78</sup>

Hama ve Humus’ta *Urbân* saldırılarıyla perişan olup yurtlarını terk edenler sadece yerleşik ahali değildi. Türkmen aşiretleri de bu saldırılarla etrafa dağılıyordu. Türkmenlerin çoğu 1690’larda Rakka’da başlatılan iskân harekâtının bir parçası olarak Hama ve Humus’a

72 COA, *MAD*, nr. 10162, 233.

73 Baki Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl)*, (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2003), 128.

74 COA, *MD*, nr. 129, 89, hkm. 312; *MAD*, nr. 9906, 12.

75 İsmail’in Hama’nın iltizamını aldığına dair maliye kaydında burada sakin olduğu ibaresi bulunmaktadır. Bkz. COA, *MAD*, nr. 10162, 233.

76 Reilly, *A Small Town in Syria*, 40-41.

77 COA, *D.BŞM.MHF*, nr. 40-20 (Aktaran Karaca, “Azm/Kemikoğlu Ailesi”, 390.)

78 COA, *MAD*, nr. 9906, 70.



yerleştirilmiş aşiretlerden oluşuyordu. Karlofça sonrası devlet teşkilatında ve toplumda yaşanan pürüzlere tepki olarak taşrada yaşanan eşkıyalık faaliyetlerinin engellenmesi, boşaltılmış yerleşim merkezlerinin şenlendirilmesi, huzursuzluk ve bozgunculuk yapan aşiretlerin cezalandırılması için Anadolu'daki göçerlere karşı büyük çaplı bir iskân harekâtına girilmişti. Bu harekât kapsamında önemli iskân merkezlerinin başında Rakka geliyordu.<sup>79</sup> Hama ve Humus yine bu iskân merkezleri arasında yer alıyordu.<sup>80</sup> Bilâd-ı Şam'ın kuzeyinde Türkmen ve az da olsa Kürt aşiretlerle oluşturulan demografik bariyerle aynı zamanda 17. yüzyılda başlayan Şammar ve Aneze'nin göç hareketlerinin kuzeyde Anadolu'daki yerleşik merkezleri rahatsız edecek kadar ileri gitmesini engellemek veya kontrol altında tutmak amacı da güdülüyordu. Aynı göç hareketlerinden muzdarib olan Mevâlî kabilelerinin hareketliliği ise bölgeye yerleştirilmeye çalışılan Türkmen aşiretleri oldukça rahatsız ediyordu. Diğer bölge idarecileri gibi İsmail, bir yandan Mevâlî ile uğraşırken bir yandan da onların huzursuz ettiği Türkmen aşiretlerini iskân yerleri olan Hama ve Humus'a geri döndürmekle sorumlu tutuldu. Mesela, 1720 senesinde İsmail'e Türkmen aşiretlerinden Hama iskânından olup iskân yerlerini terk etmiş olan Hacılı ve Koyun cemaatlerinin eski vatanlarına döndürmesi konusunda bir hüküm gönderildi. Bu konuda İsmail'e yardım etmesi için Şam valisi de uyarıldı.<sup>81</sup>

Üzerine görece zor bir yük yükleyen Hama voyvodalığı, İsmail'i yıldırmanın gibidir. Aksine bölgesel gücünü yerleştirme adına Hama voyvodalığıyla birlikte İsmail'in, Trablusşam valileriyle, vaktiyle bunların tasarrufunda olan Humus ve bağlı mukataaların doğrudan kendi tasarrufuna verilmesi için mücadeleye giriştiği görülmektedir. Bu konuda 1719 senesinin son aylarında merkezî hükümet ile yaptığı yazışmaların neticesi İsmail'in lehine olmuştur. İsmail önce, Humus'un etrafındaki ismen zeamet ve tımar köyleri olarak geçen götürü (maktû) vergiye tabi olan köylerden, ayrıca Humus'a iskân olunan Türkmen aşiretlerinden toplanan verginin Trablusşam'dan ayrılıp kendi tasarrufuna verilmesini istedi. Maliye idaresinin ilk cevabı resmi ayrılmanın (ifrâz) o esnada mümkün olmadığı, ama vergi tahsilinin İsmail'e verilebileceği şeklinde oldu.<sup>82</sup> İsmail, bu esnada görev alanının sınırlarını aşır Trablusşam eyaleti nahiyeleri olan Safita ve Akkar'da kayıtlı reyayı kendi görev yeri olan Humus toprağına iskâna teşebbüs de etti. Merkezî hükümet bu gibi durumlarda her iki tarafın birbirine nihai üstünlük sağlayamayacakları bir denge durumunu gözetip aşırılıklarını menediyordu. Nitekim İsmail, Trablusşam reyasını iskân teşebbüsünden menedildi.<sup>83</sup>

Trablusşam valileri ve adamlarının muhtemelen vergi tahsili konusunda gösterdiği sert ve müdahaleci tavırlarının yanı sıra göçerlerin olumsuz etkisinin Humus'ta toplumsal nizamın büsbütün bozulmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı hükümetine göre bu

79 Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1987), 39-47.

80 Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 173.

81 COA, *MAD*, nr. 9908, 77.

82 COA, *MAD*, nr. 9906, 41.

83 COA, *MAD*, nr. 9906, 71.

gidişle düzelmesine de pek imkân yoktu. Yapılması gereken Trablusşam eyalet idaresinin sorumluluğuna verilmiş olan ve *Humus İskânı Türkmânı* olarak anılan göçerlerin idari-mali kontrolünün Hama’daki uygulamaya benzer şekilde Trablusşam’dan ayrılarak Humus idaresine bağlanmasıydı. Hükümette böyle bir temayülün oluşmasında İsmail’in yönlendirmelerinin etkisi olduğunu düşünmemek için herhangi bir sebep yoktur. İşin mali kontrol boyutu, 1722 senesinde, *Humus İskânı Türkmânı*’ndan elde edilen vergi gelirinin tahsili malikâne olarak buranın iltizamını almış olan İsmail’in sorumluluğuna verilmek suretiyle halledildi. Hükümet, Humus ve bu yeni bağlanan vergi biriminin zabtı için İsmail’in adamı Muhammed Ağa’yı göndermesini onayladı. Trablusşam valisinin yeni resmi durumu görmezden gelen hareketleri ise merkezi hükümetin sert uyarılarıyla karşılandı.<sup>84</sup>

Hama ve Humus’un idaresinin göçerlerin kontrolü ve bölgenin emniyetinin sağlanmasıyla doğrudan ilgili olduğu, bölgenin yerel kaynağı sayılabilecek olan el-Mekkî’nin vekâinamesinde aktarılan gelişmelerden de anlaşılabilir. Bu konuda el-Mekkî’nin aktarımları Osmanlı arşiv kaynaklarıyla benzer bir muhtevaya sahiptir. Mesela, İsmail, Hama’ya 1719 senesinde tayininden sonra düzeni sağlamak üzere Humus’a geldiğinde bu konudaki tavizsiz tavrını gösterircesine yaptığı ilk işlerden biri yol kesen *Urbân*dan birini yakalayıp infaz etmek olmuştur.<sup>85</sup> Aynı senenin sonunda, Humus ve civarındaki Türkmenlerin iskânı ve göçerlerin verdikleri ziyanın telafi ve tamiri için sultanın fermanının geldiği aktarılmıştır.<sup>86</sup>

Gelen fermanın ve İsmail’in sert tavrının hedefi olan *Urbân* ve Türkmen göçerleri, 18. yüzyıla gelinceye kadarki dönemde Bilâd-ı Şam’da, kuzeyde Halep’in etrafındaki çölde ve Rakka’da Osmanlı hükümeti ve onun taşradaki idarecilerinin kontrolcü yaklaşımlarına karşı direndiler. Çölün siyasi ve demografik şartlarının,<sup>87</sup> göçer gruplarının (klan, kabile, aşiret) birbirleriyle mücadele veya ittifaklarına dayalı olarak sürekli değişmesi Osmanlı hükümeti ve temsilcilerinin onlara karşı düzenli bir strateji yürütmelerine izin vermiyordu. Öte yandan çöl yerleşik hayatın bittiği yerde başlayan ve bilindik sınırları olmayan bir uzama sahipti. Çölün hakimleriyle siyasi ve askerî mücadele asimetrik bir mahiyet kazanmaya mahkumdu. Bu şartlar altında Osmanlılar, göçerlere mali yardımlar yaparak yanlarına çekmeye çalıştılar. Başka bir taktik güçlü kabile liderlerini yine göçerlerin kontrolü adına yarı-resmi statüler vererek görevlendirme şeklinde uygulamaya kondu. ‘Azm-zâdelerde örneğini bulan diğer bir tedbir ise şehirde veya kırdaki güçlenmiş ailelerden *devşirilen*<sup>88</sup> valilerin istihbarat potansiyellerini de kullanmak suretiyle onları operasyon alanlarındaki göçerlerin kontrolünde görevlendirmek oluyordu. Göçerlerin direnişlerinin başlıca dışa vurumu ise hükümetin kontrolü altındaki yerleşim merkezlerini yağma saldırılarıyla baskılamak oldu. Bu tür saldırılar Hama, Humus

84 COA, *MAD*, nr. 9908, 524.

85 el-Mekkî, *Havâdis Hums el-Yevmiyye*, 308.

86 el-Mekkî, *Havâdis Hums el-Yevmiyye*, 312.

87 Holt, *Egypt and The Fertile Crescent 1516-1922*, 102.

88 Selda Güner, “16. ve 18. Yüzyıllar Arasında Osmanlı Arabistan’ında Merkez-kaç İlişkileri: Eşkîyâ-yı Urbân ve Devlet”, *Amme Idaresi Dergisi* 52, 3 (2019): 87.



ve Ma'ara'nın yer aldığı coğrafyanın zorlu toplumsal hayatının bir parçası gibiydi. Güneyde, Şam-Hicaz yolunda ise *Urbânın* tehdidi, hac kabilelerine saldırmakla, sultanın dini meşruiyet ve prestijine zarar verme potansiyelini barındırmak şekilde kendini gösterdi.<sup>89</sup> 18. yüzyılın ilk yarısında hükümetin her iki coğrafyada kontrolü arttırmaya yönelik bir strateji takip ettiği görülmektedir. Girişte üzerinde durulduğu üzere, İsmail'in ailesi bu stratejinin başlıca uygulayıcısı olarak Şam'da yerel iktidarlarını uzun süre devam ettirecek statü ve servete ulaşma imkânını yakalamışlardır.<sup>90</sup>

İsmail'in idari ve mali yetkilerle donatılarak görevlendirildiği Hama sancağının doğu ve kuzey doğusunda yer alan Selemiye, Deyr ve Rahbe sancakları, 16. yüzyılda gerçekleşen fetihten sonra bölgedeki bedevi Arapların arasından en güçlüsü olan ve muhtemelen Memlûk Devleti'ne karşı Osmanlılarla işbirliği yapmış olan Mevâlî *Urbânı* lideri Ebû Rîş'in kontrolüne verilmişti.<sup>91</sup> Osmanlı hükümeti, Safevîler üzerine yapılan seferlerde lojistik destek vermek, yerleşim merkezlerini birbirine bağlayan yollarda emniyeti sağlamak ve Suriye Çölü ve Necid'den kuzeye doğru göçe başlayan Tayy, Şammar ve Aneze Araplarının<sup>92</sup> saldırılarını engellemek gibi sorumlulukları yerine getirmek şartıyla, 17. yüzyılda Ebû Rîş soyundan gelen emirleri, *Çöl Beyi* unvanıyla bu sancakların idaresine tayin etmeye devam etti.<sup>93</sup> *Çöl Beyliği*'nin sorumluluk alanındaki söz konusu sancaklarda, 17. yüzyılın sonlarına doğru Mevâlî ailelerinden Abbas ailesinin güçlerini arttırdıkları ve 1683 yılından itibaren *Çöl Beyi* tayin edildikleri anlaşılmaktadır.<sup>94</sup>

Arabistan çölünden göçerek 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kuzeyde Şam, Halep, Trablusşam, Rakka, Musul ve Bağdat eyaletleri topraklarına doğru hareket eden Aneze ve Şammar kabilelerinin baskısıyla Mevâlî *Urbânı* adıyla anılan kabile konfederasyonu, vaktiyle güçlü olduğu bu bölgelerde etkisini yitirdi. Ticaret yolarının güvenliğinin sağlanması konusunda Osmanlılarla bir yere kadar uyumlu bir işbirliği sürdüren Mevâlî liderleri 18. yüzyıla gelindiğinde güneye Hicaz'a giden hac yolunun, Halep, Şam ile Bağdat arasındaki yolların güvenliğini sağlayamaz hale geldi.<sup>95</sup> Ayrıca yayıldıkları alanın doğusunda söz konusu

89 18. Yüzyılın ilk yarısında hac kafilesine yapılan baskınlarla ilgili önemli bir kaynak İbn Kennân es-Salihi'nin *Yevmiyesi*'dir. Hac kafilesinin selamete gidip dönüşüne dair haberlerin Şam şehrinin günlük hayatının bir parçası haline geldiğini, ahalinin sultana ve valilere bu konuda ciddi sorumluluklar yüklediklerini İbn Kennân'ın yazdıklarında görmek mümkündür. Hac kafilesinin başlıca hasmı olarak görülen bedevilerin baskınları hakkında da bu vekayinamede ayrıntılı aktarımlar bulunmaktadır. Hacılar ve bedevi baskınlarıyla ilgili birkaç örnek referans için bkz. Muhammed b. İsa İbn Kennân, *Havâdis el-Yevmiyye min Tarih İhdâ Şere ve Elf ve Mie*, thk. Ekrem Hasen Ulebî, c. I (Şam, 1994), 34-37.45,46,54 vd.

90 Bruce Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918: Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2017), 111.

91 Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları*, 110-111.

92 A. Hourani, "The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century", *Studia Islamica*, 8 (1957): 94-95.

93 Stefan Winter, ed. Mafalda Ade, "Alep et l'émirat du désert (çöl beyliği) au xviii-xviii siècle", içinde *Aleppo and its Hinterland in the Ottoman Period / Alep et sa province à l'époque ottomane* (Brill, 2019), 98-99.

94 Winter, "l'émirat du désert", 99-100.

95 Hourani, "The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century", 95.

kabilelerle baş edemeyince Mevâlî kabileleri, batıya kayarak,<sup>96</sup> içinde Halep kırsalı, Hama, Humus ve daha güneydeki Şam kırsal alanındaki yerleşimlerin bulunduğu geniş bir alanı tehdit eder hale geldiler.

Abbas ailesi, 18. yüzyılın ilk on yıllarında genel olarak Bilâd-ı Şam’ın kuzeyindeki Halep, Rakka eyaletlerinin ve Osmanlıların iskân alanları arasında yer alan Hama, Humus sancaklarının topraklarında sürdürülmeye çalışılan Osmanlı düzenine karşı çoğu zaman gösterdikleri uyumsuzluklarıyla dikkati çekmişlerdir. Hüseyin ve Hamd el-Abbas kardeşler arasındaki iktidar mücadelesi, birinin *Çöl Beyliği* unvanını aldığı ve Deyr ve Rahbe ve Selemiye sancaklarına sancakbeyi olarak tayin edildiği dönemde diğerinin kardeşinin hakimiyet bölgesindeki yerleşim merkezlerine baskın vermeyi de içine alan yıkıcı saldırılar tertip etmesine yol açmaktaydı. Hükümetin böyle durumlarda aracılığına başvurduğu kardeşten düzeni sağlamasını istemekten başka çaresi kalmıyordu. Hamd el-Abbas’ın makamda olduğu 1708 senesi bahar aylarında, Hüseyin, Mevâlî *Urbâmını* ve bölgede etkili olduğu anlaşılan *Dağ Arabı* eşkiyasını etrafına toplayarak Ma’arra, Hama ve Humus’tan Şam’a kadar olan yollarda ve yerleşim merkezlerinde yol kesme gibi bozgunculuk faaliyetlerine girişti. Hükümet bu konuda Hamd’ı uyarırken kardeşinin eşkiyalığını engellemede tembellik gösterdiğine dair izlenimini ortaya koymuştur.<sup>97</sup> Abbas ailesinin sorun çıkardıkları mıntika İsmail’in ailesinin yaşamakta olduğu Ma’arra ve güneyindeki yerleşim merkezleriyle sınırlı değildi. Kuzeye doğru Ma’arra ile Birecik arasındaki yolu tehdit edebildikleri<sup>98</sup> gibi doğuda Rakka eyaleti topraklarında yaşayan ahaliyi de bezdirip göç etmeye zorladıkları<sup>99</sup> oluyordu. Öte yandan Hamd, Humus ve civarında baskınlar düzenleyerek şehir ahalisini ve etraftaki Türkmen aşiretlerini oldukça zor durumda bırakıyordu.<sup>100</sup> Humus idarecisi olan İbrahim Ağa, 1708 senesinde Hamd’la çatışmak üzere köylerden adam topladı.<sup>101</sup> Takip eden senelerde de Humus ahalisinden soyulanların olduğuna<sup>102</sup> ya da Abbas ailesinden Hüseyin’in oğlu Şeyh Efendi<sup>103</sup> ve adamlarının soygun ve talanlar yaptıklarına ilişkin haberler<sup>104</sup> Humus’ta sıklıkla duyulur oldu. Anlaşılan o ki, İsmail’in Hama voyvodalığına getirildiği dönem Abbas ailesinin bölgeyi şiddet sarmalına sokan faaliyetlerini sürdürmekte olduğu bir dönemdi.

Merkezî hükümet, güvenliğin sağlanması karşılığında verilmiş olan statülerin yanı sıra 17. yüzyılın ortalarından beri *çöl beylerine* verilmek üzere ahali den vergi toplanmasına göz yummuştu. Mevâlî liderleri ahali den, kaynaklarda *remiyye* adıyla anılan bu vergiyi topladıktan başka *rebi’a*, *huva* (?), *aşarât* vs. adlarla anılan ek vergiler topladılar. Bahar

96 Winter ve Ade, “Alep et l’émirat du désert”, 102-103”.

97 COA, MD, nr. 115, 525, hkm. 2302. Ayrıca bkz. Winter, “l’émirat du désert”, 101-102.

98 COA, MD, nr. 115, 568, hkm. 2529.

99 COA, MD, nr. 115, 711, hkm. 3040.

100 Winter, “Alep et l’émirat du désert”, 101-102.

101 el-Mekkî, *Havâdis Hums el-Yevmiyye*,. 194.

102 el-Mekkî, *Havâdis Hums el-Yevmiyye*, 195.

103 COA, MD, nr. 116, 49, hkm. 202.

104 el-Mekkî, *Havâdis Hums el-Yevmiyye*, 210.

mevsimlerinde Halep kırsalı ya da Hama gibi yerleşim merkezlerine gelip satılmak üzere gelen koyunları sürüp götürdükleri, köyleri bastıkları, yol kestikleri görüldü.<sup>105</sup> Humus'a 1716 senesi Nisanında verilen baskınlarda Hamd'in lideri olduğu *Urbân* eşkıyası kasabayı yağmaladı, binek hayvanlarını çaldı, fidye almak için bir devlet görevlisini kaçırdı. El-Mekkî, Şibli'nin, Hamd'in eşkıyalık faaliyetlerine son vermek üzere Humus'a gelip onunla çatışmaya girdiği ve yenilgiye uğrattığını aktarır.<sup>106</sup> Birkaç senedir bozguncu faaliyetlerini arttırmasından ötürü Hamd'in yerine Abdülaziz ailesinden Şibli, Mevâlî beyi<sup>107</sup> tayin edilmişti.<sup>108</sup> Bu esnada Abbasoğulları baskınlarını sürdürdüler. Hama'ya 1717 Ekiminde gerçekleştirilen baskında, Hüseyin, onun oğlu Şeyh Efendi ve Mehmed ve diğerleri 600 kadar adamla kaza merkezini aniden basarak ahalisinin mallarını, erzaklarını yağmalayıp, mütesellim vekili olan Yahya Bey'in adamlarından on beş kişiyi katl edip, Yahya Bey'i derdest edip Tedmür'de vaki Karyeteyn'e götürdüler. Hamd ve Hüseyin kardeşlerin 1716-1717 senelerinde Hama ve Humus'a verdikleri baskınlar bardağı taşıran son damla oldu. Konudan haberdar olan Humus voyvodası İbrahim, kaza merkezine gelip buradaki eşkıyayı dağıttı, gasp ettikleri malları sahiplerine iade etti. Fakat kaçırılan Yahya Bey'i kurtaramadı. Konunun takibi ve bölgede huzurun temini için hükümet Rakka ve Şam valilerinin yanı sıra Şibli'yi görevlendirdi.<sup>109</sup>

İsmail, Abbasoğulları'nın saldırıları nedeniyle bölge ahalisinin Osmanlı hükümetine sık sık şikâyetlerde bulunduğu bu dönemde Hama ve Humus'un zabıtlığına atandı. Dolayısıyla bu atamada Osmanlı hükümetinin bölgesel güvenlikle alakalı endişe ve beklentilerinin doğrudan etkisi vardı. Bir önceki Hama Voyvodası İbrahim'in 1719 senesi baharında vefat etmesi üzerine önce voyvodalığı sonra da malikâneciliği<sup>110</sup> üzerine alan İsmail, birkaç yıldır Halep eyaleti kırsalını, Hama ve Humus topraklarını tahrip etmekte olan<sup>111</sup> Mevâlî liderlerinin yakalanması, bu bölgelerde emniyetin temini, eşkıyalık faaliyetleri nedeniyle kaçan iskâna tabi Türkmen göçerlerinin eski yerlerine döndürülmeleri gibi konularda görevlendirilen idarecilerden biri oldu. Hama'ya bağlı Sultan Tepe (Tell Sultan) ve Cubul isimli köylere Mevâlî liderleri Hamd, Şeyh Efendi ve Tahir es-Selam'ın 1718<sup>112</sup> ve 1719 seneleri bahar mevsimlerinde<sup>113</sup> gelip köylerin ahalisine yaptıkları zulümler şikâyet konusu oluyordu. Hükümete göre amaçları bir süredir ellerinden alınmış olan *çöl beyliğini* geri almaktı. Giderek hırçınlaşarak Halep eyaleti

105 COA, MD, nr. 115, 568, hkm. 2529; s. 711, hkm. 3040.

106 el-Mekkî, *Havâdis Hıms el-Yevmiyye*,. 281-282.

107 Winter, "Alepe et l'émirat du désert", 102-103.

108 COA, MD, nr. 125, 131, nr. 526.

109 COA, MD, nr. 126, 286, hkm. 1124, 1125

110 Daha önce geçtiği üzere Hama'nın iltizamını kardeşi Süleyman'la ortaklaşa almışlardır. Humus'ta ise yetki sadece İsmail ve onun adamı Muhammed Ağa'da görünmektedir. Süleyman ağabeyiyle bu dönemde ortak görünse de arşiv belgelerinde ve yerel kaynaklarda adı pek geçmez. Bu durumu hükümete ve maliye idaresine karşı resmi sorumluluğu paylaşmaya yönelik bir önlem olarak değerlendirmek mümkündür. Bkz. COA, MAD, nr. 10162, s. 233.

111 COA, MAD, nr. 126, 222, hkm. 867-876.

112 COA, MAD, nr. 127, 113, hkm. 441.

113 COA, MAD, nr. 127, 324, hkm. 1447.

kırsalının nerdeyse tamamını harap etmişlerdi. Konuyla ilgilenmek üzere Rakka Eyaleti Valisi Ali Paşa, Trablusşam Valisi Seyyid Mehmed Paşa, Dey ve Rahbe ve Selemiye sancaklarının beyi ve aynı zamanda hükümetin tanıdığı Mevâlî lideri olan Şiblî, Şam Valisi Osman Paşa, Halep Valisi Recep Paşa ve Hama ve Humus Voyvodası İsmail’e doğrudan hükümler gönderildi. <sup>114</sup> İsmail’e bu operasyonda düşen görev, Halep ve Rakka valileriyle muhabere halinde olmak onların emri ile hareket ederek isyancıların, bölgesindeki Mevâlî liderlerince himaye edilmesini ve bölgesine firar etmelerini engellemek adına tedbirler almaktı. <sup>115</sup>

Hükümet İsmail’e gönderdiği hükümlerde ısrarla Mevâlî *Urbânı* meselesini halli konusunu dile getirdi. Bu hükümlerden birindeki Halep Valisi Recep Paşa’dan gelen bir mektupta, geçen bir iki senelik (1717-1719) zaman zarfında Abbasoğulları’nın Rakka’da yayıldıkları yerlerin yanında tam da İsmail’in bu dönemde malikânciliğini üstlendiği Hama, Humus ve Tedmür kırsalında ahaliden zorla zahire tedarik ederek bozgunculuk yaptıklarından bahsedilmektedir. Bunların Tedmür’den elde ettikleri zahirenin kesilmesi önem arz ettiğinden buranın mukataasını *zabt ü rabta kâdir... mu‘temed* birinin *der-uhte* ettirmenin gerekliliği, yöre ileri gelenleriyle yapılan müzakerelerden anlaşılmıştı. İsmail’in bu işin üstesinden geleceği konusunda Halep valisinin temsil ettiği yerel inisiyatif ile merkezî hükümet ortak bir kanaate varmış olduğundan buranın iltizamının İsmail’e verilmesi kararlaştırıldı. İsmail de iltizamı alırken Tedmür ve buraya bağlı Karyeten köyünden Mevâlî eşkıyasının *ayakların kat’* edeceği taahhüdünde bulundu. Bunun üzerine kendisinin ya da gönderdiği adamının, bölgenin güvenliğini sağlamak üzere hareket ederek Mevâlî *Urbânı*yla mücadele edilmesinde, yollarının kapatılmasında ihtimam göstermesi istendi. <sup>116</sup> Böylece *eşkıyayı* besleyen bir mukataa emin ellere teslim edilmiş oluyordu. <sup>117</sup>

Bu esnada İsmail’in sorumluluk bölgesinde gerçekleşen bir yol kesme vakası onu doğrudan sadrazam Damad İbrahim Paşa’yla temas kurmasını sağlamışa benzer. Sadrazamın mehterbaşısı, 1719 yazında hacdan dönüş yolundayken Adana’ya yakın bir yerde Afşar göçerleri tarafından yolu kesilip soyulunca, daha önce bölgenin eşkıyalardan temizlenmesi için Adana’daki idarecilere defalarca hükümler gönderilmesinin bir fayda vermediği anlaşıldı. Konuyla ilgili olarak bizzat İsmail’dan failleri bulması istendi. <sup>118</sup> Böylelikle başlayan münasebetlerin ilerletildiğinin önemli bir delili ise ertesi yılın kış mevsiminde İsmail’in hükümet mensuplarına hediye olarak gönderdiği *ciyâd ve güzîde* atlar olmuştur. <sup>119</sup>

İsmail’in 1720’lerin ilk yıllarında Mevâlî *Urbânı*na karşı verilen mücadelede gösterdiği performans başarılı bulununca kendisine, daha Hama ve Humus’da görevliyken beylerbeylik rütbesi verildi. Bu rütbeyi alıncaya kadar geçen 1720 kışıyla 1721 baharı arasındaki 4-5 aylık zaman zarfında Mevâlî *Urbânı* üzerine yapılan harekâta katıldığı görüldü. Bu harekât

114 COA, *MAD*, nr. 127, 345-346, hkm. 1545-1554.

115 COA, *MAD*, nr. 127, 324, hkm. 1448; s. 372, hkm 1643.

116 COA, *MAD*, nr. 129, 10, hkm. 41; s. 49, hkm. 180.

117 COA, *MAD*, nr. 129, 10, hkm. 40.

118 COA, *MAD*, nr. 129, 89, hkm. 312.

119 COA, *MAD*, nr. 129, 337, hkm. 1226.

kapsamında doğuda Mevâlîlerin merkezleri olarak bilinen Ane ve Deyr sancakları civarında yer alan Düleym ve Akabarât menşeli Mevâlî *Urbânından* bazı kabilelerin Halep'ten Bağdat'a giden yol üzerinde eşkıyalık yaparak yol kestikleri istihbaratının alınması üzerine Halep, Bağdat ve Rakka valileri seferber edilip, Hama, Humus ve Ma'arra zabiti olarak anılan İsmail'den 500 nefer adamıyla Halep valisinin emrine girmesi istendi.<sup>120</sup> Harekât kapsamında Rakka ile Tedmür arasında yer alan ve eşkıyaya yataklık ettiği anlaşılan bazı köylerin tahrip edilmesi, Deyr kalesinin ise tamamen yıkılması ön görüldü. Köyleri dağıtılan ahali Halep havalisinde münasip yerlere nakledilecekti. İtaat yolunu seçenler ise Selemiye sancağındaki eski yurtlarına yerleştirilecekti. Bu harekât esnasında beylerbeylik rütbesi alan İsmail'den beklenen ise Tedmür ve Şam taraflarını tutarak asilerin buralara firar etmesini engellemesiydi.<sup>121</sup> Beylerbeyi olduktan sonra, 1722 senesinde Mevâlî Beyi Şıblî'nin adamı olup başına buyruk hareket eden Küleyb'i sığındığı Trablusşam valisinin yanındayken, hükümetin bu konudaki talimatı üzere gidip bizzat getirip Hısn el-Ekrad kalesine hapsedmesi,<sup>122</sup> İsmail'in bölgede ne kadar etkili bir yerel güç haline geldiğini gösteren bir vaka olarak dikkati çekmektedir.

Osmanlı hükümetini memnun eden hizmetlerden birisi de hac ve surre<sup>123</sup> kabilelerinin ve bunların geçeceği yolların güvenliğinin sağlanmasıydı. İsmail'in sorumlu olduğu Hama ve Humus, hac ve surre kabilelerinin geçiş güzergâhının ana menzilleri arasında yer alıyordu.<sup>124</sup> Mevâlî Araplarının yolları kesmenin ötesinde işi şehir merkezlerini basmaya vardırıdıkları bir dönemde bu kabilelerin güvenliği daha bir önem kazanmıştı. Bu dönemde İsmail, 1720 senesi Mayısında surre kafilesini Karaman ve Maraş valisi olan Ahmed Paşa'dan teslim alıp Şam'a kadar götürmekle görevlendirildi.<sup>125</sup> Görevi sorunsuz yerine getirmiş olmalı ki ertesi senelerde (1721-1723) yine aynı görev kendisine verildi.<sup>126</sup> Hac kafilesinin güvenliği konusunda hükümetin beklentilerini ise, Trablusşam valiliğine tayin edildikten sonra karşılayacaktı.

### Şam Valiliği Öncesi Kısa Bir Deneme: Trablusşam Valiliği

İsmail, 1721 senesi baharında beylerbeylik rütbesi almasından sonra Hama'daki görevini iki buçuk seneden fazla bir süre boyunca devam ettirdi. Trablusşam eyaleti valiliğine 1724 senesinde, *cerde* birliklerinin<sup>127</sup> komutasını üstlenmesi şartıyla tayin edildi. Bu tayin esnasında İsmail Paşa'nın yerine Hama zabıtlığına kardeşi Süleyman getirildi.<sup>128</sup> İsmail'in Trablusşam

120 COA, MD, nr. 130, 17, hkm. 43.

121 COA, MD, nr. 130, 92, hkm. 253 (Evâsıt C 1133/Nisan 1721 ortaları).

122 COA, MD, nr. 130, 247, hkm. 766.

123 Osmanlılar döneminde surre ve surre kabileleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları); Tahir Sevinç, *Osmanlı Devleti İdaresinde Surre-i Hümayun: Surre Akçesi, Kaynakları ve Haremeyn'e Ulaştırılması (XVII. ve XVIII. Yüzyıllar)*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2020).

124 Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*, 131-141.

125 COA, MD, nr. 129, 252, hkm. 953.

126 COA, MD, nr. 130, 116, hkm. 355; nr. 131, 124, hkm. 342.

127 Şam'dan hareket eden hac kafilesinin Hicaz'dan dönüşünde güvenliğinden sorumlu olan süvari birlikleri.

128 Trablus Sicil, nr. 4, 210, 246.

valiliği, net olarak 3 Cemâziyelevvel 1136/29 Ocak 1724 – 1 Ramazan 1137/14 Mayıs 1725 tarihleri arasında bir sene üç ay kadar sürdü. Şam valiliği ve hac emirliğine atandığı 13 Rebiyyülâhîr 1137/13 Aralık 1724’ten sonra birkaç ay daha Trablusşam valiliği görevi üzerinde kaldı. Şam’a atandığında, daha önce Hama’dan Trablusşam’a atandığında olduğu gibi, görevi kardeşi Süleyman’a verildi.<sup>129</sup>

Trablusşam eyaleti 1579’da teşkil edildikten sonra 1620’lerin ortalarına kadar Seyfoğulları ve Ma’noğulları ailelerinin iktidar mücadelesine sahne oldu. Osmanlı hükümeti, başlangıçta bu aileler arasındaki rekabeti kızıştırarak bölgede hakimiyetini yerleştirmeye çalıştı. Yusuf Paşa Seyfoğlu’nun 1624’te, Fahreddin Ma’n’ın 1635’te ölümleri sonrasında her iki ailenin bölgedeki nüfuzlarının, üst yönetimi elde edecek düzeye ulaşmayacak şekilde gerilediği görüldü. Güneyde 1661’de Sayda eyaletinin teşkilinden sonra Osmanlı hükümetinin her iki eyalete merkezden tayin ettiği valilerle tedrici bir şekilde iktidarını tahkim ettiği anlaşılmaktadır.<sup>130</sup> Trablusşam’a atanan valiler, Sayda’dakilere benzer biçimde, bölgedeki Dürzî, Marunî, Şîi ya da Kürt ailelerle, bunların işlettikleri kırsal mukataaların vergilerini sağlıklı bir şekilde tahsil etmek adına pazarlıklara giriştiler. Trablusşam’da eyaletin üst yönetimine, kısa süreliğine de olsa yerel bir aileden birinin getirilmesi 17. yüzyılın sonları ve takip eden yüzyılın ilk yıllarında Mataracıoğlu ailesinden Aslan Paşa’yla gerçekleşti.<sup>131</sup> İsmail Paşa’nın atanmasından sonra Bilâd-ı Şam’ın eyaletlerinde ‘Azm-zâde ailesinden valiler sıklıkla görülür oldu.

Trablusşam eyaletinin kırsal mukataalarından elde edilen kayda değer gelire ek olarak merkez sancakta yer alan iskelede yapılan uluslararası ticaretin hacmi 16. ve 17. yüzyıllarda buranın belirli bir zenginliği korumasını sağladı. Venedikliler<sup>132</sup> ve Fransızlar bu ticarete ortak olmak adına Trablusşam iskelesine ve eyalet sınırları dahilindeki Cebele, Lazkiye, Antartus ve Banyas iskelelerine gemilerini gönderdiler.<sup>133</sup> Trablusşam iskelesi aynı zamanda Halep, Hama ve Humus’tan buraya ulaşım kolay olduğundan buralardan gelen ticari emtianın değerlendirildiği bir ticaret merkezi oldu. Halep’teki Fransız konsolosuna bağlı olan Trablusşam iskelesindeki Fransız tüccar topluluğunun başına 1723 senesinde, artan ticaret hacmi nedeniyle ayrı bir konsolos getirildi.<sup>134</sup> Söz konusu konsolosun Marsilya’daki Ticaret Bakanlığı’yla yaptığı yazışmalara göre o sene Trablusşam iskelesine Fransız gemilerinin getirdiği emtia şu kalemlerden oluşuyordu: Londra kumaş, kağıt, hırdavat, badem, çivit boyası, şeker, kırmızı boyası, tarçın, karabiber, karanfil. İskelede ithal edilen ürünlerin toplam bedeli 108.416,20 kuruştur. Başlıca ihracat ürünleri ise ipek, mazı, balmumu, kül, piriñçi. Tütün gibi daha düşük

129 Başar, *Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730)*, 94-95, 102.

130 Koç, *Bilâd-ı Şam’da Osmanlı İktidarı ve Yerel Güçler*, 416-417.

131 Hikmet Bey Şerif, *Tarih Trablusşam*, (Trablus, 1987), 134.

132 Venedik gemilerinin, İsmail’in valiliği esnasında Trablus iskelesine getirdiği malların bir listesi için bkz. Trablus Sicil, nr. 4, 101.

133 Çakar, “XVII. Yüzyılın Ortalarında Trablusşam Şehrinin Sosyal ve İktisadî Durumu (1645 Tarihli Mufassal Tahrir Defterine Göre)”, 63.

134 Adil İsmail, *Documents Diplomatiques et Consulaires Relates a L’Histoire Du Liban*, c. III, (Beirut, 1975), 311.

hacimlerde ve değerlerdeki diğer bazı mallarla birlikte ihraç edilen emtianın toplam bedeli ise 93,083,55 kuruştur. Trablusşam iskelesiyle Marsilya arasındaki 1719-1723 senelerinde gerçekleşen ticarî münasebetler kapsamında ihracatta azalma buna karşın ithalatta artış yaşandığı görülmektedir.<sup>135</sup> Bununla birlikte 18. yüzyılda Trablusşam iskelelerine nazaran güneyde Sayda, Akka gibi iskelelerin ticaret hacimlerinde ciddi bir artış yaşandığı, bu artışın Avrupalı tüccarların, iskelelerin hinterlandında üretimi yapılan pamuk ve tahıla olan taleplerindeki artışla doğru orantılı olarak gerçekleştiği bilinmektedir.<sup>136</sup>

Uluslararası ticaret ve ticari tarımın bölgesel geliri cazip oranlarda tutması, Trablusşam eyaletinin kırsal ve kent mukataalarından elde edilen vergi gelirinin tahsili işine ehemmiyet kazandırıyor. Kırsal ve kent mukataalarının oluşturduğu bütünleşik bir mukataa olarak Trablusşam eyaletinin vergi tahsilini merkezde Baş Muhasebe Kalemi takip ediyordu. Baş Muhasebeden derlenen verilere göre eyaletin 18. yüzyılın ilk yarısında yıllık vergi geliri ortalama 240 bin kuruşun altına inmedi.<sup>137</sup> İsmail Paşa, valilik yaptığı dönemde bu verginin mahallinde, mukataaları işleten mütezimlerden tahsilinden ve gerekli görülen yerlere gönderilmesinden sorumluydu. *Ber-vech-i nalikâne*, yani yönettiği dönemde idari ve mali anlamda tam yetkili olarak der-uhde ettiği eyalet mukataalarının yıllık geliri olan 242.934 kuruşun 209.504 kuruşunu hazineye gönderdi. Kalan 33.430 kuruşun 29.350 kuruşunu hac masrafları için Şam hazinesine, 3.640 kuruşunu çeşitli kalelerdeki askerlerin *mevâcibine*, 440 kuruşunu ise Trablusşam menziline harcadı.<sup>138</sup>

İsmail Paşa'nın kısa süren Trablusşam valiliği esnasında, hükümet tarafından kendisinden beklenen başlıca hizmet ise 1136/1724-1725 senesi hac organizasyonunun güvenliğinin sağlanması planlanan *cerde* birliğini teçhiz edip başlarına geçmesiydi. Hac kafilelerine yol üzerinde bilhassa Şam'la Medine arasındaki çölden geçen güzergâhta yapılan *Urbân* saldırılarının artması nedeniyle dönüş yolunda güvenliği sağlamak üzere, 17. yüzyılda hafif süvarilerden oluşan *cerde* adı verilen bir koruma birliği oluşturulması yoluna gidilmişti. 18. yüzyılda ilk yarısında genellikle Trablusşam valileri *cerde* birliğinin komutanı (başbuğ) olarak görevlendirildiler. Birliğin giderlerini eyaletin vergi gelirlerinden karşıladılar.<sup>139</sup> İsmail'e, bu hizmeti görmek üzere 1136 senesinde, Zilhicce'nin ilk günlerinde (1724 Ağustos ortaları) hareket ederek kendisi gibi *cerde* birliğine katılması emredilen Kudüs mutasarrıfı Ali ve Sayda'dan gelecek olan 500 nefer *cerde* askeriyi beraber hac emiri olan Osman Paşa'nın emrine girmesi doğrultusunda emir verildi. Kendi maiyeti dışında 500 nefer *cerde* askerini teçhiz edip beraberinde getirecekti ve bütün *cerde* birliklerine *başbuğluk* yapacaktı. *Cerde* birliklerini Şam'ın güneyinde Müzeyrib'te toplayıp, askerleri yoklamak üzere gönderilen mübaşire işinde kolaylık sağlayacaktı. Yoklama bittikten sonra beklemeden buradan hareket edip dönüş yoluna

135 İsmail, 312-313.

136 Koç, *Bilâd-ı Şam'da Osmanlı İktidarı ve Yerel Güçler*, 326-334.

137 Tabakoğlu, *Osmanlı Mali Tarihi*, 116.

138 COA, *MAD*, nr. 10167, 340.

139 Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*; 167-177; Rafeq, *The Province of Damascus 1723-1783*, 65-68.



girmiş olan hacıları Ula Boğazı'nda ya da daha ötede Bi'r Ganem menzilinde karşılayarak sağ salim Şam'a ulaştıracaktı. Kuzeyde mücadele ettiği *Mevâlî Urbân*ın yerini bu defa Benî Sahr, Benî Sakr gibi *Şam Urbânı* kabilelerinin yanı sıra, *Harb*, *Huveytâ*, *Aneze Urbânı* gibi güçlü kabileler veya kabile birlikleri almıştı.<sup>140</sup> O zamana kadar göçerlerle mücadelede kazandığı deneyimi *cerde başbuğluğu* yaparken muhtemelen kullandı. Ne var ki hükümet başbuğluk emrini yerine getirirken Trablusşam gibi iyi gelir getiren bir eyaletin vergi tahsili işinin ihmal edilmesini istemiyordu. Bu sebeple İsmail'e, *cerdeye* gelirken eyalet mukataalarından *mâl-ı mirîyi* tahsil etmek için güvenilir birini görevlendirilmesi talimatı verildi.<sup>141</sup> Aynı sene, Safevî inkırâzı sonrası Batı İran ve Kafkasların taksimi meselesi kapsamında Ruslarla çatışmaların devam ettiği bir savaş hali vaki olduğundan<sup>142</sup> Anadolu'daki valilerin ekseri sefer hizmetinde oldukları belirtilerek, *Türkmen*, *Kürd*, *Urbân*, *levendât* eşkıyalarının hacılara yollarda zarar verme ihtimaline binaen İsmail'e, bölgesi olan Trablusşam ve Hama hududundan itibaren hacıların güvenliği konusuna dikkat etmesi tembih edildi.<sup>143</sup>

Deneyim kazanmış olduğu göçerlerle mücadeleyi *cerde* komutanlığı esnasında sürdürmekten başka İsmail, valiliği süresince cizye tahsili,<sup>144</sup> kırsal mukataaların iltizamlarının tevcihi,<sup>145</sup> Trablusşam liman reisliği tayini,<sup>146</sup> sürgün yeri olan Arvad Adası'yla ilgili meselelerin takibi,<sup>147</sup> kale *mevâcib*lerinin havale edilmesi<sup>148</sup> gibi valilikle ilgili işleri halletti. Eyalete bağlı mukataalardan birisi olan Hısn el-Ekrâd kazasına tâbi Hazûr Vadisi'ndeki köylerin ahalisinin mahzarlarında şikâyet ettikleri Türkmen ve *Ekrâd* eşkıyasının takibiyle uğraştı.<sup>149</sup> Bu gibi işleri hallederken İsmail'in takip ettiği başka bir mesele sadrazamla arasında vaktiyle kurulan münasebetlerin sürdüğünü gösterir. Mesele, Lazkiye'de yaşayan Kürd Hasan oğlu Rüstem'in kazaya bağlı köylerde ahaliye ve köy mültezimlerine zulmettiği, köylülerden kimilerini katl ettiğine dair ahali ve Lazkiye kadınlarının gönderdikleri *mahzarları* ve İsmail'in konuyla ilgili olarak hükümete gönderdiği mektubuyla sadrazam tarafından duyulmuştu. Daha önce hükümet, Rüstem'in Lazkiye mukataalarında yaşayan ahalden zorla zimmetine geçirdiği mukataa malı ve gayrimüslim ahalden yine zorla tahsil ettiği cizye mallarını tahsil etmek üzere Hassa Silahşörü Ahmed'i göndermişti.<sup>150</sup> Silahşör Ahmed'in gönderildiği 1723 senesi Kasımından yaklaşık altı ay sonra (Nisan-Mayıs 1724) bu defa sadrazamın mektubu ile birlikte gelen ferman

140 İbrahim Faur eş-Şera, "Mevkûfı'l-Kabâil el-Bedeviyye min Kâfileti'l-Hac eş-Şâmî fi'l-Karneyn es-Sâbi' Aşer ve's-Sâmin 'Aşer el-Milâdiyye", *Dirasatu Mecelletü İlmîyye Muhakkeme*, 29 (2002), 319; Mustafa Güler, "XVIII. Yüzyıl Suriye Hac Yolunda Urban Kaynaklı Güvenlik Problemleri ve Çözüm Yolları", içinde *Suriye: Tarih, Siyaset, Dış Politika*, ed. H. Mustafa Eravcı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 19-20.

141 COA, MD, nr. 131, 433, hkm. 1331; 134, hkm. 1338, 1339.

142 İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. 4, (İstanbul: Türkiye Yayinevi), 14.

143 COA, MD, nr. 131, 456, hkm. 1397.

144 Trablus Sicil, nr. 4, 200.

145 Trablus Sicil, nr. 4, 257.

146 Trablus Sicil, nr. 4, 199.

147 Trablus Sicil, nr. 4, 203.

148 Trablus Sicil, nr. 4, 193, 246.

149 Trablus Sicil, nr. 4, 68, 107.

150 COA, MD, nr. 131, 469, hkm. 1444.



Rüstem meselesinin çözümünün geldiği aşamayı gösterir. Mektuptan, geçen zaman zarfında İsmail'in hükümetin direktiflerine göre hareket ederek Rüstem'i yakaladığı, katledilenlerin yakınlarının istekleri üzerine Rüstem'in kısasen idam ettirdiği, oğlu Hüseyin, kardeşi Ömer ve cizyecisi Hacı Muhammed isimli şahısların ele geçirerek Trablusşam kalesine koyduğu anlaşılmaktadır. Ancak cizye ve mukataa mallarından zimmete geçirilen 330 kesenin tahsili biraz zor olacak gibiydi. Zira Rüstem, uzun zamandır *tagallüble* ahaliden topladığı paraları Lazkiye'de Behlûliye nahiyesinin Selemiye köyünde dört kardeşiyle birlikte bir sarayda muhafaza etmişti. İsmail tahsilata giderse, ailenin bölgedeki *Ekrâd* kabilelerinden adam toplayarak zorluk çıkarmaları ihtimal dahilindeydi. Bu aşamada hükümetin tavsiyesi, şimdilik korkutmakla yetinip, Rüstem'in Şugûr, Cebel-i Ekrâd ve Lazkiye'de gayrimenkullerinin ve başka nakit varlığı varsa bunların tespit edilmeye girişilmesi doğrultusunda oldu.<sup>151</sup> İsmail, bu meselenin takibine devam etti. Bir ay sonra Rüstem'in, Trablusşam eyaleti dahilinde Lazkiye, Şugûr, İdlib ve Kusayr nahiyelerinde bulunan *emvâlinin* ele geçirilerek Trablusşam kadısıyla birlikte kayıt altına alındığı bir mektupla hükümete bildirdi.<sup>152</sup> Bölgenin yükselmekte olan yerel gücü olan bir aileye mensubiyeti kendini ispatlaması için böyle bir fırsatı tepmemesinde muhtemelen etkili olmuştur.

İsmail, Trablusşam valiliği esnasında 1137/1724-1725 senesinde bir kez daha *cerde bağbuğluğuna* getirildikten yaklaşık bir ay sonra *cerde* ve Trablusşam valiliği görevi üzerinde kaldığı halde Şam valiliği ve hac emirliğine tayin edildi. Şam'a tayinine kadarki dönemde, çalışmada bahsedildiği üzere, Hama, Humus, Ma'arra, Tedmür sancak ve nahiyeleri ile Trablusşam eyaletinde göçerlerle mücadelede, dağılmış yerleşim merkezlerinin ahaliilerinin eski yurtlarına iskânında, mukataa düzeninin işleyişinde, hac kafilesinin güvenliğinin temininde ve asayişin sağlanmasında ortaya koyduğu performans hükümetin bu tayini yapmasında etkili oldu.

## Sonuç

Oldukça karmaşık bir yapılanmaya sahip olan herhangi bir toplumda iktidarın “evrensel” ya da yerel ölçülerde şekillenişinin birbirinden farklı bağlamları ve bu bağlamlar içinde gelişen nedenleri olabilir. Avrupa'da gelişmiş sosyal teoriler kapsamında oluşan kanaatleri temel alan gerileme yaklaşımı, devleti ve toplumu bütüncül anlamda nitelendirmelerle değerlendirmeye yol açtığı sürece tarihçilik adına problemlili bir yaklaşım olmaya devam edeceğe benzer. Bu yaklaşımı, 18. yüzyılın Osmanlı taşrasında merkezî gücün gerileyişine mukabil yerellerin yükselişi gibi bir uyarlamayla Osmanlı toplumuna tatbik etmek, yerel güçlerin tarihlerinin anlaşılması adına en iyi nitelendirmeyle eksik sonuçlara varacak bir yaklaşımı benimsemek olur. ‘Azm-zâdeler ve diğer yerel güçler için, buldukları coğrafyanın yanı sıra Osmanlı hükümetiyle etkileşimlerini belirleyen siyasi, ekonomik hatta kültürel etkenleri, tarihsel gelişimi takip ederek göz önünde bulundurmaya daha geçerli sonuçlara ulaşmayı sağlayabilir.

151 Trablus Sicil, nr. 4, 127, 128.

152 Trablus Sicil, nr. 4, 206-207.

Bununla birlikte ilk bakışta etkisi görülebilecek olan birtakım iç dinamiklerden yola çıkarak genele yönelik ve nihai açıklamalarda bulunmak, herhangi bir ailenin yükselişini araştırırken kimi zaman tarihsel sürece dayalı gelişmeleri es geçme anlamına gelebilir. Aile üzerine yazılmış literatürde, ‘Azm-zâdeler’in yükselişinde, malikâne sisteminin yaygınlaşmasının getirdiği servet ve gücün yanı sıra hac emirliği yapmalarının sağladığı imkânların etkili olduğu, genel kabul görmüştür. Fakat bu etkenlerin, ailenin erken dönem kariyerine teşmil edilmesi yine bazı soruların cevapsız kalmasına neden olmaktadır. Mesela, nasıl olup da bu aile yerel mültezimlikten üst-mültezimliğe (beylerbeyiliğe, valiliğe) sıçramayı başarabilmiştir? Anlaşılan o ki, ailenin, yaşadığı coğrafyanın güvenlik temelli beklentilerini karşılama gösterdiği performansın bu sorunun cevabıyla doğrudan ilgisi vardır. ‘Azm-zâdeler, İsmail’in liderliğinde, bölgelerine has birtakım güvenlik ve asayiş beklentilerini gereği gibi karşıladıkları için söz konusu sıçramayı yapabilmışlerdir.

İsmail, Hama, Humus, Ma‘arra ve Tedmür’ün idari-mali yönetimine tayin edilirken hac kafilesinin güvenliğiyle sorumlu tutulmadı. Ma‘arra’nın ve 1719’dan itibaren Hama ve civarındaki bağlı mukataaların iltizamını almaya başladığında İsmail’den asıl beklenen, vergi tahsili işinin yanı sıra bu bölgede göçerlerin kontrol altına alınmasını amaçlayan bir devlet politikasını tatbikata geçirmesiydi. Dört buçuk yıl süren bu bölgedeki zâbitliği dönemi, Mevâli *Urbân*ın güneyden gelen göçlerden ötürü mevzi kaybedişi nedeniyle hırçınlaştığı, kontrolden çıktığı döneme denk gelmiştir. Bu kabile konfederasyonunun bir süredir liderliğini yapan Abbasoğulları, Rakka ve Bağdat eyaletlerindeki yerlerinden batıya doğru Halep kırsalını ve Halep-Şam yolu üzerindeki yerleşim merkezlerini tehdit edecek şekilde hareket etmeye başlamışlardı. Osmanlı hükümeti, bu hareketliliği kontrol etmeye çalışmış, edemeyince vaktiyle bu göçerlere verdiği Deyr ve Rahbe ve Selemiye sancak beyliği ve *çöl beyliği* gibi unvanları artık vermeyerek, bunların faaliyetlerini eşkıyalık olarak nitelendirerek bunları “oyun” dışına çıkarmaya çalışmıştır. İsmail, tam bu dönemde hükümetin bu göçerlerin kontrolünde görevlendirdiği ve doğrudan muhatap aldığı yerel idarecilerden biri olmuştur. Rakka, Halep, Şam, Trablusşam valileriyle birlikte İsmail, Mevâli’yi kontrol altına almaya yönelik Halep-Bağdat yolu üzerinde, Halep, Hama, Humus bölgelerinde yapılan askerî harekâtlarda bizzat yer almıştır. Kazandığı deneyim ve başarılar, devlet nezdinde tanınırlığını arttırmış ve onun sadrazamla doğrudan temas kurmasında etkili olmuştur. Yine bu esnada aldığı beylerbeyilik rütbesiyle yarı-resmi aracılıktan resmi aracılığa yani valiliğe geçişin kapısını aralayabilmiştir. Bu bilgiler ışığında ‘Azm-zâde ailesinin yükselişini zemin hazırlayan “Osmanlı bağlamları”ndan birinin de Bilâd-ı Şam’ın kuzeyindeki göçerlerle mücadele olduğunu söylemek mümkündür.

İsmail, beylerbeyilik rütbesini aldıktan kısa bir süre sonra Trablusşam valiliğine tayin edilmesiyle, kuzeyde göçerleri kontrol etmede elde ettiği deneyimi bu defa güneyde haccın güvenliği için Şam *Urbân*ına karşı kullanılmasını bilmiştir. Trablusşam valiliği döneminde eyaletin bildik idari-mali meselelerinin takibini yaparken, merkezî hükümetin hassasiyet gösterdiği konularda sonuca ulaşmayı başarabilmesinin yanı sıra *cerde* başbuğluğu vazifesini

gereği gibi yerine getirmesi çok geçmeden kendisine hac emirliği ve Şam valiliğinin yolunu açmıştır. Bu arada, belgeler ve diğer yerel kaynaklara yeterince yansımamış olsa da kardeşi Süleyman'ın ve diğer 'Azm-zâde ailesi üyelerinin bölgenin meselelerinin hallinde İsmail'in liderliğinde oynadıkları rolü hatırdan çıkarmamak gerekir. Hükümetin, bundan sonraki dönemde aile üyelerini Bilâd-ı Şam valiliklerine tayininde, İsmail'in performansının yanında bu rolün yönlendirici olduğu tahmininde bulunmak mümkündür.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, *Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi* (COA): Maliyeden Müdevver Defterler (MAD): 2945, 3439, 6549, 9505, 9895, 9899, 9906, 9908, 10159, 10160, 10162, 10167.
- Mühimme Defterleri* (MD): 115, 116, 125, 126, 127, 129, 130, 131.
- Kamil Kepeci Defter Tasnifi (KK.d): 182.
- Baş Muhasebe Kalemî Muhallefât Defterleri* (D.BŞM.MHF. d): 12434; Dosyaları: 40-20.
- Trablusşam Sicilleri Defterleri*: 4.
- Abou-El-Haj, Rifaat Ali. "The Ottoman Vezir and Paşa Households 1683-1703: A Preliminary Report". *Journal of the American Oriental Society* 94, sy 4 (Ekim 1974): 438-447.
- Atalar, Münir. *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Barbir, Karl K. *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*. Princeton Legacy Library. Princeton University Press, 2016.
- Başar, Fahameddin. *Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Cundî, Muhammed Selim el-. *Tarihu Ma'arratü'n-Nu'mân*. Dımaşk: Matbaa et-Terakki, 1963.
- Çakar, Enver. "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyliğinin İdarî Taksimatı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13, sy 1 (2003): 352-374.
- . "XVII. Yüzyılın Ortalarında Trablusşam Şehrinin Sosyal ve İktisadî Durumu (1645 Tarihli Mufassal Tahrir Defterine Göre)". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 23, sy 35 (2004): 45-69.
- Çakır, Baki. *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl)*. İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2003.
- Danişmend, İsmail Hâmi. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. C. 4. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.
- Demirkent, Işın. "Ma'arretünnu'man". *DİA*, 27:274-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi: Konya-Kayseri-Antakya-Şam-Urfa-Maraş-Sivas-Gazze-Sofya-Edirne*. Editör Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. C. 3. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

- Faroqhi, Suraiya. “Krizler ve Değişim, 1590-1699”. Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, C. II. (İstanbul: Eren Yayınları, 2004), 537-757.
- Genç, Mehmet. “İltizam”. *DİA*, 222:154-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- . *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Gibb, H.A.R., ve Harold Bowen. *Islamic Society and the West*. C. I. II c. London: Oxford University Press, 1960.
- Güler, Mustafa. “XVIII. Yüzyıl Suriye Hac Yolunda Urban Kaynaklı Güvenlik Problemleri ve Çözüm Yolları”. İçinde *Suriye: Tarih, Siyaset, Dış Politika*. Ed. H. Mustafa Eravcı. 17-44. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Güner, Selda. “16. ve 18. Yüzyıllar Arasında Osmanlı Arabistan’ında Merkez-kaç İlişkileri: Eşkiyâ-yı Urbân ve Devlet”. *Amme İdaresi Dergisi*. 52/3 (2019): 67-93.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Halebi, Muhammed Ragıb et-Tabbah. *el-İ’lâmü’n-Nübelâ bi-Tarihi Halebü’ş-Şehbâ*. C. VI. Halep: Menşurat Darü’l-Kalemi’l-Arabî, 1988.
- Hathaway, Jane. *Osmanlı Mısır’ında Hane Politikaları Kazdağlıların Yükselişi*. Çev: Nalan Özsoy. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- . “Rewriting Eighteenth-Century Ottoman History”. *Mediterranean Historical Review* 19/1 (Haziran 2004): 29-53.
- Holt, P. M. *Egypt and The Fertile Crescent 1516-1922*. New York: Cornell University Press, 1966.
- Hourani, Albert. “The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century”. *Studia Islamica*. 8 (1957): 89-122.
- Hourani, Albert. *The Emergence of the Modern Middle East*. Berkeley u.a: Univ. of California Pr,1981.
- Itzkowitz, Norman. “Men and Ideas in the Eighteenth Century Ottoman Empire”. İçinde *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, editör Thomas Naff ve Roger Owen, 4-22. Illinois: Southern Illinois University Press, 1977.
- İbn Kennân, Muhammed b. İsa. *Havâdis el-Yevmiyye min Tarih İhdâ Aşere ve Elf ve Mie*. Thk. Ekrem Hasen Ulebî. c. I. Şam: yy.y., 1994.
- İbn Kennân, Muhammed es-Salihî. *el-Mevâkibü’l-İslâmiyye fi’l-memâlik ve’l-mehâsini’ş-Şâmiyye*. 2 cilt. Şam: Vizaretü’s-Sekâfe, 1992.
- İsmail, Adil. *Documents Diplomatiques et Consulaires Relates a L’Histoure Du Liban*. 11 cilt. Beyrut, 1975.
- Karaca, Ali. “Azm/Kemikoğlu Ailesi”. İçinde *Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, 387-404. İzmir: Türk Ocakları İzmir Şubesi, 1999.
- Khoury, Dina Rızk. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Taşra Toplumunu, Musul, 1540-1834*. Çev. Ülkün Tansel. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Kılıç, Orhan. *Osmanlı Devleti’nin İdari Taksimatı- Eyalet ve Sancak Tevcihati*. Elâzığ, 1997.
- Koç, Yahya. *Bilâd-ı Şam’da Osmanlı İktidarı ve Yerel Güçler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Konuk, Yunus Emre. “Sultan IV. Murad’ın Bağdad Seferi ve Kasr-ı Şirin Antlaşması”. Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2005.
- Lockman, Zachary. *Hangi Ortadoğu? Oryantalizm Tarih Siyaset*. Çev. Burcu Binici. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.

- Masters, Bruce. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918: Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.
- Muhammed el-Mekkî, *Havâdis Hums el-Yevmiyye, 1100/1688-1135-/1722* (Al Manhal, 2012).
- Okawara, Tomoki. "Searching For The Origins of An Ottoman Notable Family: The Case Of The 'Azms". *Archivum Ottomanicum*, sy 34 (2017): 39-47.
- Orhonlu, Cengiz. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1987.
- Öztürk, Mustafa. "1616 Tarihli Halep Avarız-Hane Defteri". *OTAM(Ankara 8, sy 8 (1997), 249-293*.
- Özvar, Erol. *Osmanlı Maliyesinde Malikâne Uygulaması*. İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2003.
- Rafeq, Abdul-Karim. *The Province of Damascus 1723-1783*. Beyrut: Khayats, 1970.
- Reilly, James A. *A Small Town in Syria: Ottoman Hama in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Oxford; New York: P. Lang, 2002.
- Sahillioğlu, Halil. "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdari Taksimatı". *Belleten*. Çev. Mustafa Öztürk. 44/78 (t.y.): 1233-1257.
- Sajdi, Dana. *Şamlı Berber-18.Yüzyıl Biladü'ş-Şam'ında Yeni Okuryazarlık Kitap Açıklaması*. Çev. Defne Karakaya. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Salzmann, Ariel. *Modern Devleti Yeniden Düşünmek Osmanlı Ancien Régime'i*. Çev. Ayşe Özdemir. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Sarnay, Yusuf, ed. *397 Numaralı Halep livâsı mufassal tahrîr defteri: 943/1536*. T.C. Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Defter-i hâkânî dizisi 16. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2010.
- Schilcher, Linda Schatkowski. *Families in politics: Damascene factions and estates of the 18th and 19th centuries*. STUTTGART: Steiner-Verlag-Wiesbaden, 1985.
- Sevinç, Tahir. *Osmanlı Devleti İdaresinde Surre-i Hümâyün: Surre Akçesi, Kaynakları ve Haremeyn'e Ulaştırılması (XVII. ve XVIII. Yüzyıllar)*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2020.
- Shamir, Shimon. "The Azm Walis Of Syria (1724-1785), The Period Of Dynastic Succession In The Government Of The Walayahs, Damascus, Sidon, And Tripoli". Princeton University, 1961.
- Şera, İbrahim Faur eş-. "Mevkıfı'l-Kabâil el-Bedeviyye min Kâfileti'l-Hac eş-Şâmî fi'l-Karneyn es-Sâbi' Aşer ve's-Sâmin 'Aşer el-Milâdiyeyn". *Dirasatu Mecelletü İlmiyye Muhakkeme*. 29 (2002): 319-348.
- Şerif, Hikmet Bey. *Tarih Trablusşam*. Trablus, 1987.
- Tabakoğlu, Ahmet. *Osmanlı Mali Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Toledano, Ehud R. "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1900): A Framework for Research". İçinde *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from within*. ed. Ilan Pappé ve Moshe Ma'oz, 145-62, 1997.
- Winter, S. H. "The Province of Raqqa under Ottoman Rule, 1535-1800: A Preliminary Study". *Journal of Near Eastern Studies*. 68/4 (Ekim 2009): 253-268.
- Winter, Stefan, ve Mafalda Ade, ed. "Alep et l'émirat du désert (çöl beyliği) au xviii-xviii siècle". İçinde *Aleppo and its Hinterland in the Ottoman Period / Alep et sa province à l'époque ottomane*. (Brill, 2019), 86-108.
- Ziyâde, Hâlid. *Sicillâtü'l-Mahkemeti 'ş-Şer'iyye - "el-Hukbetü'l-Osmâniyye": el-Menhec ve'l-Mustalah*. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-ebhâs ve dirâseti's-siyâsât, 2017.



## Kutsal Savaşın Gölgesindeki Ticaret: Orta Çağ'da Doğu Akdeniz Tüccarları

### Trade in the Shadow of the Holy War: Medieval East Mediterranean Trades

Ahmet Usta, *Hilal ile Haç Arasında Hayatlar- Ortaçağ Akdenizi'nde Ticaret ve Tüccarlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2022. ISBN: 978-975-0532-59-7

Zafer SARAÇ<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Tarih Araştırmacısı, Fırat Üniversitesi, Elazığ Türkiye

ORCID: Z.S. 0000-0002-8698-6549

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Zafer Saraç, Fırat Üniversitesi, Elazığ Türkiye

**E-posta/E-mail:** zafersarac@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 17.10.2021 • **Revizyon Talebi/Revision Requested:** 18.03.2022 • **Son Revizyon/Last Revision Received:** 21.03.2022 •  
**Kabul/Accepted:** 25.03.2022

**Atıf/Citation:** Sarac, Zafer. "Kutsal Savaşın Gölgesindeki Ticaret: Orta Çağ'da Doğu Akdeniz Tüccarları." Ahmet Usta'nın "Hilal ile Haç Arasında Hayatlar-Ortaçağ Akdenizi'nde Ticaret ve Tüccarlar" adlı eserinin değerlendirmesi. *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 287-290. <https://doi.org/10.26650/jos.1086571>

**Anahtar Kelimeler:** Ortaçağ, Tacirler, Ticaret, Memlukler, Akdeniz  
**Keywords:** Medieval, Merchants, Trade, Mamluks, Mediterranean

Hilal ile haçın en çetin kesişmelerinden biri XI. yüzyılın sonunda doğuya gerçekleştirilen Haçlı Seferleri ile başlar. Avrupa'daki Hıristiyanlar ile Doğu'daki Müslümanların bu güçlü çatışması sonrası vuku bulan gelişmeler ise tarihin seyrini değiştirecek niteliktedir.

Gerçekleştirilen seferler sebebiyle toplumlar kendini ve ötekini tanımaya başlamış, bilim ve medeniyet zamanla kutup değiştirerek Batı'ya da tesir etmiştir. Ayrıca ticaret de yeni ve güçlü bir ivme olarak önem kazanmıştır. Nitekim Haçlı Seferleri ile beraber başlayan ticari ivmenin içine iyi nüfuz edilerek yansıtılması tarih anlatısında güçlü bir yorumunun ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

*Hilal ile Haç Arasında Hayatlar: Ortaçağ Akdenizi'nde Ticaret ve Tüccarlar* ismiyle hazırlanan eser Doğu Akdeniz'deki ticareti zengin bir bakış açısı ve güçlü bir akademik dille daha açık hale getirir. Akdeniz'in doğusunda Memlûklerin bölgenin iki önemli gücü Bizans İmparatorluğu ve Kilikya Ermeni Krallığı ile diplomatik ve ticari ilişkilerinin incelendiği eser, giriş ve sonuç kısımlarının dışında üç ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmada, devletler arası ilişkilere ticaret üzerinden bir pencere açılarak iktisadın diplomasideki rolünün yanı sıra bahsi geçen devletler arasında ticari faaliyetlerde bulunan tacirlere, bunların taşıdıkları kimliklere, sahip oldukları ürünlere ve Müslümanlarla yapılan ticarete dair uygulanan ambargolara karşı aldıkları tedbirlere değinilmektedir.

Müellif, bölgedeki ticaretin genel hatlarıyla anlatımına karşın özele indirgenen bir araştırmanın eksikliğini hissetmiş olacak ki eserinde bölge ticaretine yeni bir yorum getirmek amacıyla anlatımın seyrini genelden özele çevirmeyi amaç edinmiştir. Böylece coğrafi bir daralmayla Akdeniz'in doğusuna, dönemsel bir daraltmayla da XIII. yüzyılın ikinci yarısına odaklanmıştır. Bölge ticaretine Batılı araştırmacıların ilgi göstermesi paralelinde özellikle Ortaçağ ticaretine damgasını vuran Avrupalıların ticari faaliyetlerinin akademik araştırmalarda daha yoğun olması yazarın araştırmasının rotasını Avrupalı tacirlerin dışına yöneltmesine sebep olmuştur. Ticaretin basit manada karşılıklı ilişki, alışveriş prensibine dayanmasına karşın, bazen sadece ticareti bir tarafın tekelinde olarak yorumlayan yaklaşımların aksine müellifin tutumu ticaretin diğer unsurlarını, bir başka ifade ile Akdeniz'in diğer renklerini görmeye yardımcı olur.

Modern araştırmaların önemli kısmında bölgedeki ticaretin genel hatlarıyla anlatılması, çoğu zaman özele indirgenemeyişi, önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece bir bölgenin ticareti kısıtlı parametrelerle anlatılmakta, üstüne bir de tek kutuplu, yani yalnızca bir bakış açısını yansıtacak şekilde açıklanmakta ve ticaret erbabı genellemelerle ifade edilmektedir. Misal, İtalya'nın her bir şehir devletinin (Cenovalılar, Venedikliler, Pisalılar vb.) ticari gücü ayrı ayrı araştırma konusu olarak ele alınırken, ticaretin diğer muhatabı olan Müslümanlar dini kimlikleriyle genel bir ifade tarzıyla anlatılırlar.

Oysaki her ticari grup farklı kriterlerle değerlendirilirse daha objektif sonuçlar elde edilebilir. Yazar, bu açıdan ticaretin dini ve milli kimlikten sıyrılmasıyla arz edeceği görünümün üstüne yorumlarını aktarmaktadır. Nitekim eserin müellifinin bu yaklaşımı ticaretin tabanına yerleşen çıkar ilişkilerinin her şeyin üstünde olduğu gerçeğini su yüzüne çıkarır. İncelenen ticaretin sadece savaş ve diplomasinin ardılı olabilecek bir görünümü olduğu hakikati de eserdeki devletlerarası münasebetlerin bütün yönleriyle işlenmesiyle açığa çıkar. Bu bağlamda eserin ikinci bölümü ticaret ve siyaset ilişkisini anlatması yanında ticaretin diplomatik arka planına ışık tutmaktadır.



Ticaretin daha iyi anlaşılabilmesi için siyasi tarih anlatısının çok iyi bir şekilde kurgulaması gereklidir. Bununla birlikte anlatıda taşların yerine oturması ancak bu şekilde mümkündür. Siyasi tarih ise coğrafi kavşak noktalarında şekillendiği gibi ticaret de bu noktalar üzerinde tarihi seyrini sürdürür. Bu açıdan eserin birinci kısmında Mısır Memlûk Sultanlığı, Bizans İmparatorluğu ve Kilikya Ermeni Krallığı'nın ticari altyapıları, şehirleri, limanları, güzergahları, grupları, iktisadi önemleri ayrıntılı bir şekilde mercek altına alınır.

Eserin ilk iki bölümü Doğu Akdeniz'in ticareti ve siyaseti üzerine yoğunlaşırken son bölümü tacirleri ve yürütülen iktisadi faaliyetleri ortaya koyma amacı taşımaktadır. Bu aşamada en önemli unsur ticari kayıtların takibiyle ortaya çıkar. Ticareti akamete uğratan faktörler ve bunlara karşın tacirlerin geliştirdiği savunma mekanizmaları ticaretin farklı boyutlarını aşıkâr kılmaktadır. Verilen birçok örnekten yalnızca bir tanesinde ticari ambargonun delinmesi için kayıtlarda yapılan usulsüzlüklere bu bölümde dikkat çekilmektedir.

Mezkûr eser, kaynak kullanımı açısından da örnek teşkil eder. Kitabın giriş bölümünde kullanılan kaynaklar ayrıntılı bir biçimde analiz edilmiştir. Burada dikkat çeken husus yazarın elindeki tüm kaynakları çok yönlü bir bakış açısıyla ele almasıdır. Bu aşamada birincil kaynaklar olan İslam, Latin, Bizans, Ermeni ve Süryani kaynakları ilk aşamada detaylandırılmadan izah edilmiş; sonrasında ise bu kaynaklar araştırılan konu özelinde irdelenmiştir.

Ayrıca birincil kaynakların dışında bölgeyle ilgili kullanılan araştırma eserleri araştırmaya olan katkıları nispetince değerlendirilmiştir. Burada dikkat çeken bir başka husus araştırmanın metodolojik olarak da mercek altına alınmasıdır. Bir tarihinin anlattıkları kadar yöntemi de tarihin inşa sürecinde önemli bir etmendir. Birçok eser, kaynaklardaki metodolojik yaklaşımlar kaile alınmadan üretilmektedir. Oysaki kullanılan kaynağın yöntem açısından da tetkik edilmesi, tarihinin çalışmasını en kalifiye hale getirmesi ve kendi yolunu çizmesi için önemli bir unsurdur. Bu açıdan bakıldığında müellifin eserinin alt yapısını kusursuz bir şekilde oluşturduğu görülmektedir. Güçlü bir temelle hazırlanan tezin kolay kolay çürütülemeyeceği malumdur. Yine yazarın kaynak konusunda çok dilli geniş bir yelpazeyi karşılaştırmalı biçimde kullanması, bölgenin zengin ve çok yönlü kimlik mozaiğine uymaktadır. Belirtmekte fayda bulunmaktadır ki, ele alınan kaynakların incelendikten sonra kullanılması esere olan güveni artırmaktadır.

Eserin özgün bir kimliğe sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Zira daha önce yazılan eserler incelendiğinde Memlûk, Bizans ve Kilikya Ermeni Krallığının ticari ilişkisini içeren müstakil bir esere rastlanmamaktadır. Yine eserde kullanılan ticari noter kayıtlarının tafsilatlı bir şekilde tahlil edilmesi sayesinde bilim dünyasının yeni bir kazanç sağladığı görülecektir. Bu yüzden eserin ileride yapılacak çalışmalara kaynak kabilinden hizmet edeceğini düşünmek şartırcı olmaz.

Yazar sistematik bir yöntemle, vazih ve sade bir dille eserini kaleme almıştır. Bu durum müellifin anlatım gücünün kapsayıcı yönünü de ön plana çıkarmaktadır. Zira yazar; kısa, net ve açık cümlelerle çalışmasını te'lif etmiş ve elde ettiği sonuçları ikna edici verilerle bezeyerek okuruna sunmuştur.

Sonuç olarak tarih biliminin ekonomi/iktisat disipliniyle bilinen bir ilişkisi vardır. Bu münasebetin yeterince analiz edilememesine bağlı olarak bazı devletlerarası ilişkileri tam manasıyla değerlendirmek kolay değildir. Ahmet Usta'nın çalışması Akdeniz'in doğusunda gerçekleşen ticarete, bahsi geçen üç devletin birbirleriyle olan siyasi ve diplomatik münasebetlerine, bu ilişkilerde rol oynayan tacirlere, taşıdıkları ürünlere, emtiayı taşıyan gemilere, ürünlerin miktar ve bedelleri yanında tacirlerin sahip oldukları imtiyazlara değinmektedir. Çalışma Ortaçağ Doğu Akdeniz tarihini, bölge devletlerinin (Memlûk Sultanlığı, Bizans İmparatorluğu ve Kilikya Ermeni Krallığı) birbirleriyle olan diplomatik ve buna etki eden ticari ilişkilerini incelemek isteyen araştırmacılara rehberlik eder niteliktedir.



### TANIM

Şarkiyat Mecmuası'nın amacı; Doğu dilleri ve edebiyatları alanında özgün araştırma makalesi, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri, çeviri ve kitap eleştirileri yayınlayarak, alana ilişkin bilimsel bilgiye katkı sağlamaktır.

### AMAÇ

Şarkiyat Mecmuası'nın kapsamı; Doğu dilleri ve edebiyatlarına odaklı olarak dil ve edebiyat, tarih, edebiyat tarihi, dil eğitimi ve öğretimi, sanat ve kültür alanlarıdır. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur. Derginin yayın dilleri Türkçe, İngilizce, Çince, Hintçe, Farsça, Arapça, Korece ve Urduca'dır.

### KAPSAM

Şarkiyat Mecmuası'nın kapsamı Doğu dilleri ve edebiyatlarına odaklı olarak dil ve edebiyat, tarih, edebiyat tarihi, sanat ve kültür alanlarıdır. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur. Derginin yayın dilleri Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, Çince, Hintçe, Farsça, Arapça, Korece ve Urduca'dır.

### POLİTİKALAR

#### Yayın Politikası

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayın için son kararı verir.

Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

#### Açık Erişim İlkesi

Şarkiyat Mecmuası'nın tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir.

Şarkiyat Mecmuası makaleleri açık erişimlidir ve Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

#### İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

**TELİF HAKKINDA**

Yazarlar Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies dergisinde yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

**YAYIN ETİĞİ VE İLKELER**

Şarkiyat Mecmuası, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayımlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayımlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

**Araştırma Etiği**

Şarkiyat Mecmuası araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluştan gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

## **Yazarların Sorumluluğu**

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

## **Editör ve Hakem Sorumlulukları**

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlanmalı ya da düzeltme yapılmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

## **HAKEM POLİTİKALARI**

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Ön değerlendirmeyi geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

### **Hakem Süreci**

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Ön değerlendirmeyi geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

## **YAZILARIN HAZIRLANMASI**

### **Şarkiyat Dergisi Makale Yazım Kuralları**

1. Makale imla ve noktalama açısından (Türkçe makaleler için) Türk Dil Kurumunun imlâ kılavuzu esas alınarak hazırlanmalıdır.
2. Makale başlığı Türkçe 11 punto / İngilizce 10 punto olarak bold ve Times New Roman (Tüm metin için bu yazı karakteri kullanılacak) yazı karakteri ile yazılmalı, diğer dillerde olan makalelerin başlıkları ise 11 punto yazılmalıdır (Arapça font olarak Traditional Arabic kullanılmalıdır.)
3. Makale başlığının iki satır altında ve sağ tarafa yaslı olarak Yazar adı bulunmalı ve asteriks (\*) işareti ile dipnot eklenerek yazarın unvanı, kurumu ve e-mail adresi ve ORCID no'su 9 punto ve iki yana yaslı olacak şekilde yazılmalıdır.
4. Öz, tek paragraf olacak şekilde 10 punto, sağ ile soldan 10 mm boşluklu ve iki yana yaslı yazılmalıdır. Aynı zamanda "abstract" olarak İngilizcesi de yer almalıdır. Buna ek olarak makale başka dilde yazıldı ise makalenin yazıldığı dilde de öz verilmelidir.
5. Anahtar kelimeler/keywords 5 adedi geçmeyecek şekilde kesinlikle eklenmelidir.
6. Makale Metni Times New Roman yazı karakteri ile (Arapça, Urduca, Farsça ise Traditional Arabic-11 punto) 11 punto ve 1 satır aralığı ile yazılmalıdır. Sayfa boyutu 16,5cmX24cm, alt boşluk 3 cm, üst boşluk 3,5cm, sağ-sol boşluklar 2 cm ve paragraflar 0.5cm olmalıdır.
7. Makale içi başlıklar sadece ilk harf büyük olacak şekilde 11 punto ile yazılmalıdır ve konunun işlenişine göre harf/rakam sistemi esas alınmalıdır.
8. Extended Abstract /Genişletilmiş Özet kısmı toplam yaygın sayfa sayısının %10'u-%15'i olacak şekilde yazılmalı ve öz/abstract ile farklılık göstererek daha ayrıntılı bilgi verilmelidir. Extended Abstract / Genişletilmiş Özet makalede öz/abstract'ın ardından gelecek şekilde (giriş bölümünden önce) makale başlığıyla beraber İngilizce olarak yazılmalıdır. Öz/ Abstract ise 200-250 kelime aralığında olmalıdır.
9. Makalelerde ilk sayfa üst bilgisi İ.Ü. ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(2020-1) 1-15 (sayfa aralığı) şeklinde yazılmalıdır.
10. Makalelerde sol sayfanın üst bilgisi "makalenin adı" olmalıdır.
11. Makalelerde sağ sayfanın üst bilgisi "Yazarın Adı / ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(2016-1) 1-15 (sayfa aralığı)" olacak şekilde yazılmalıdır.
12. Dipnotlar sayfa altında verilmeli ve 9 punto (iki yana yaslı) olacak şekilde ayarlanmalıdır. Dipnot kurallarına uyulmalıdır. Dipnot eğer web sitesi ise erişim tarihi de parantez içinde verilmelidir. Dipnot ve kaynakça yazımında Chicago Manual of Style kullanılmaktadır.

Makale içeriği aşağıdaki sırada olacak şekilde hazırlanmalıdır.

- Öz/Abstract
- Genişletilmiş Özet/Extended Abstract
- Giriş
- Makale Metni
- Sonuç
- Kaynakça

### **Kaynaklar**

Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies dergisi, tarih, dil bilim ve güzel sanatların da dahil olduğu insan bilimleri konularında araştırma yapanların çoğu tarafından kullanılan “dipnot ve kaynakça” belgeleme sistemini benimsemiştir. Bu sistem, bibliyografik bilgilerin dipnotlarda ve bir kaynakçada gösterilmesine dayanır.

Dergiye katkıda bulunacak yazarların, aşağıdaki örneklere dayanarak dipnotları düzenlemeleri ve kaynakça oluşturmaları rica olunur. Bu örnekler, yazarlara kolaylık sağlamak amacıyla, Chicago Manual of Style kılavuzundan ([http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)) ilavelerle derlenmiştir. Dipnot-kaynakça yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi ve çok sayıda örnek Chicago Manual of Style’ın 16. baskısının 14. ve 15. bölümlerinde yer almaktadır.

Her özgün araştırma makalesinin, derleme makalenin ve çeviri yazının sonuna bir kaynakça eklenir. Kaynakça dipnotlarda ve resim altı yazılarında verilen tüm kaynakları kapsmalıdır. Kaynakça, Arşiv Kaynakları, Yazma Kaynaklar, Basılı Kaynaklar ve/veya Elektronik Kaynaklar olarak dört ana başlık altında oluşturulur. Kaynakçada, basılı kaynaklar yazar soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Arşiv malzemesi ve yazma eserler kaynak gösterilirken, arşiv ve kütüphanenin bulunduğu şehir, resmi adı ve tasnifi açık olarak belirtilmeli belge/yazma numarası, varsa tarihi verilmelidir.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Salih Zeki) bibliyografyada ilk isminin baş harfi altında ve ‘Salih Zeki’ şeklinde yazılır. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Adivar, A. Adnan). Örnekler:

**İD** ilk dipnot, **SD** sonraki/kısa dipnotlar, **K** kaynakça

### **Kitap, tek, iki ve üç yazarlı**

Dört ve daha fazla yazar için Kaynakça’da bütün yazarlar belirtilir, dipnotlarda yalnızca birinci yazar belirtilip ardına “ve diğerleri” anlamında “vd.” yazılır.

**İD** Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975), 85.

**SD** Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 102.

**K** Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975.

**İD** Kenan Demirayak ve Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1993), 38.

**SD** Demirayak ve Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*, 41.

**K** Demirayak, Kenan ve Ahmet Savran. *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 2017.



**İD** Hüseyin Yazıcı, A. Yaşar Koçak ve Abdullah Kızılcık, *Arapça Modern Metinler*, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2000), 35.

**SD** Yazıcı, Koçak ve Kızılcık, *Arapça Modern Metinler*, 43.

**K** Yazıcı, Hüseyin, A. Yaşar Koçak ve Abdullah Kızılcık. *Arapça Modern Metinler*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2000.

#### **KİTAP, yazara ek olarak çevirmen veya hazırlayan varsa**

Hazırlayan varsa, dipnotta “çev.” yerine “haz.”; kaynakçada “Çeviren” yerine “Hazırlayan” kullanılır.

**İD** Muallim Naci, *Kültürler Kavşağında Edebiyat ve Hikmet*, haz. Mehmet Atalay ve Mehmet Yavuz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014), 120.

**SD** Muallim Naci, *Kültürler Kavşağında*, 99.

**K** Muallim Naci. *Kültürler Kavşağında Edebiyat ve Hikmet*. Hazırlayanlar Mehmet Atalay ve Mehmet Yavuz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.

**İD** Sâti el-Husri, *Milliyetçilik Aynasında Dil ve Edebiyat*, çev. Leyla Yakupoğlu Boran ve Uğur Boran (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020), 76.

**SD** el-Husri, *Milliyetçilik Aynasında*, 89.

**K** el-Husri, Sâti. *Milliyetçilik Aynasında Dil ve Edebiyat*. Çeviren Leyla Yakupoğlu Boran ve Uğur Boran. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.

#### **KİTAP, çok ciltli**

**İD** Ahmad Saffar Mogaddam, *Farsça Temel Dersler*, çev. Javad Amini Manesh (İstanbul: Demavend Yayınları, 2014), 1:74.

**SD** Mogaddam, *Farsça Temel Dersler*, 2:35.

**K** Mogaddam, Ahmad Saffar. *Farsça Temel Dersler*. Çeviren Javad Amini Manesh. 2 cilt. İstanbul: Demavend Yayınları, 2014.

#### **Kitap içinde bölüm veya kitabın bir kısmı**

**İD** Lale Aydın Tunç, “Çin Edebiyatında Modernleşme”, *Doğu Edebiyatında Edebî Akımlar ve Üsluplar* içinde, haz. Leyla Yakupoğlu Boran (İstanbul: Demavend Yayınları, 2019), 29.

**SD** Aydın Tunç, “Çin Edebiyatında”, 30.

**K** Aydın Tunç, Lale. “Çin Edebiyatında Modernleşme”. *Doğu Edebiyatında Edebî Akımlar ve Üsluplar*, hazırlayan Leyla Yakupoğlu Boran içinde 29-42. İstanbul: Demavend Yayınları, 2002.

#### **Kitap içinde önsöz, sunuş, giriş ve benzeri kısımlar**

**İD** Gürol Irzık, Kostas Gavroglu’nun *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek* adlı kitabına önsöz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 8.

**SD** Irzık, önsöz, 9.

**K** Irzık, Gürol. Kostas Gavroglu’nun *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek* adlı kitabına önsöz, 7-11. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

#### **Kitap, elektronik olarak yayımlanmış**

Eğer kitap birden fazla formatta yayımlanmış ise, kullanılan formatı referans verilir. Online başvurulmuş kitaplar için URL verilir. İstenirse erişim tarihi eklenir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm başlığını veya başka bir sayı eklenebilir.

**İD** Halil Toker, Emre Aktuna ve Shiekh Waleed Rasool, *Kashmir: Regional and International Dimensions* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2020) Erişim 1 Ocak 2021, <http://www.demavend.com.tr/e-kitap/kashmir.pdf>.

**SD** Toker, Aktuna ve Rasool, *Kashmir*, 57.

**K** Toker, Halil, Emre Aktuna ve Shiekh Waleed Rasool. *Kashmir: Regional and International Dimensions*. İstanbul: Demavend Yayınları, 2020. Erişim 1 Ocak 2021. <http://www.demavend.com.tr/e-kitap/kashmir.pdf>.

### Dergi makalesi, telif

**İD** Jun Liu, “Türk Öğrencilerin Çin Yazısı Öğrenirken Karşılaştıkları Zorluklar ile İlgili Bir Analiz ve Bu Zorluklarla Başa Çıkmanın Yolları Hakkında Bir Araştırma,” *Doğu Araştırmaları 2* (2012), 193.

**SD** Liu, “Çin Yazısı” 3-5.

**K** Liu, Jun. “Türk Öğrencilerin Çin Yazısı Öğrenirken Karşılaştıkları Zorluklar ile İlgili Bir Analiz ve Bu Zorluklarla Başa Çıkmanın Yolları Hakkında Bir Araştırma.” *Doğu Araştırmaları 2* (2012): 193-200.

### Dergi makalesi, çeviri

**İD** Yang Jianxin, Ma Manli, “Çin-Hun İlişkileri,” çev. Eyüp Sarıtaş, *Doğu Araştırmaları 2* (2012), 201.

**SD** Jianxin, Manli, “Çin-Hun İlişkileri,” 201.

**K** Yang Jianxin, Ma Manli. “Çin-Hun İlişkileri,” çeviren Eyüp Sarıtaş, *Doğu Araştırmaları 2* (2012): 201-210.

### Dergi makalesi, elektronik

**İD** Fırat Açıkgöz, Olcay Sert, “Interlingual Machine Translation: Prospects and Setbacks,” *Translation Journal 10* (2006): 3, erişim 3 Nisan 2007.

**SD** Açıkgöz, Sert, “Interlingual,” 5-6.

**K** Açıkgöz, Fırat, Sert, Olcay. “Interlingual Machine Translation: Prospects and Setbacks.” *Translation Journal 10* (2006): 1-12. Erişim 3 Nisan 2007.

### Gazete makalesi, baskı

**İD** Seriyeye Sezen, “Mo Yan’ın Kaleminden Yakın Çin Tarihi,” *Cumhuriyet*, 8 Ocak 2015, 12.

**SD** Sezen, “Mo Yan,” 12.

**K** Sezen, Seriyeye. “Mo Yan’ın Kaleminden Yakın Çin Tarihi.” *Cumhuriyet*, 8 Ocak 2015.

### Gazete haberi, elektronik

Gazete makale ve haberleri genellikle kaynakçaya alınmaz. Alındığı takdirde yukarıdaki gösterimler kullanılır. Makalenin veya haberin yazarı belli değilse referansa haber veya makalenin başlığı ile başlanır.

**İD** “On Bin Yıllık İnan Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras”, *Cumhuriyet*, 01 Aralık 2009, Erişim 24.02.2021.

<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/on-bin-yillik-iran-medeniyeti-iki-bin-yillik-ortak-miras-102756>

**SD** “On Bin Yıllık İnan Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras”.

**K** “On Bin Yıllık İnan Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras”, *Cumhuriyet*, 01 Aralık 2009, Erişim 24.02.2021.

<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/on-bin-yillik-iran-medeniyeti-iki-bin-yillik-ortak-miras-102756>.

**Kitap tanıtımı**

**İD** Yeşim Amaç, “Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan’ından Seçme Gazeller), Ali Güzelyüz’ün *Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan’ından Seçme Gazeller)* adlı kitabının tanıtımı, Doğu Esintileri, 10 (2019), 375-376.

**SD** Amaç, “Şaraba Bulanan”, 375-376.

**K** Yeşim Amaç, “Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan’ından Seçme Gazeller), Ali Güzelyüz’ün *Şaraba Bulanan Seccade Hâfız Divan’ından (Seçme Gazeller)* adlı eserinin tanıtımı, Doğu Esintileri, 10 (2019): 375-376. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dogu/issue/43282/526232>.

**Tez**

**İD** Mehmet Atalay, “Şâir Nef’î Farsça Divanının Edisyon Kritiği ve Üslûbu” (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998), 32.

**SD** Atalay, ““Şâir Nef’î Farsça”, 32.

**K** Atalay, Mehmet, “Şâir Nef’î Farsça Divanının Edisyon Kritiği ve Üslûbu” Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.

**Ansiklopedi maddesi**

**İD** Derya Örs, “Abdullah b. Ali Kâşânî”, DİA, c. XXIV, (Ankara: TDV, 2002), 4-5.

**SD** Örs, “Abdullah b. Ali Kâşânî”, 4-5.

**K** Örs, Derya. “Abdullah b. Ali Kâşânî.” DİA. XXIV: 4-5. Ankara: TDV, 2002.

**Yayımlanmamış bildiri**

**İD** Güller Nuhoglu, “Mirza Yahya Devletabadi’nin Hatıralarında İstanbul” (10. Türkiye-İran Tarihi ve Kültürel İlişkileri Sempozyumu’nda sunulan bildiri, Konya, 12-14 Aralık 2018).

**SD** Nuhoglu, “Mirza Yahya.”

**K** Nuhoglu, Güller. “Mirza Yahya Devletabadi’nin Hatıralarında İstanbul.” 10. Türkiye-İran Tarihi ve Kültürel İlişkileri Sempozyumu’nda sunulan bildiri, Konya, 12-14 Aralık 2018

**İD** Esra Altay, “Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye’nin Edebiyata Katkıları” (4.Uluslararası Avrasya Çalışmaları “İslam’ın Altın Çağında İlimlerin Gelişmesine Katkı Yapan Bilim Öncüleri’ Sempozyumu’nda sunulan bildiri, İstanbul, 21 - 23 Ekim 2020).

**SD** Altay, “Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye’nin.”

**K** Altay, Esra. “Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye’nin Edebiyata Katkıları.” 4.Uluslararası Avrasya Çalışmaları “İslam’ın Altın Çağında İlimlerin Gelişmesine Katkı Yapan Bilim Öncüleri’ Sempozyumu’nda sunulan bildiri, İstanbul, 21 - 23 Ekim 2020

**Yazma eser**

**İD** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T6833, 48a.

**SD** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, T6833, 51b.

**K** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T6833, 1a-70b.

**İD** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3682, 26a.

**SD** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan*, Ayasofya 3682, 23b.

**K** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3682, 1a-311a, Kopyalanma tarihi 10 Rebiülevvel 1135 (19 Aralık 1722).

### Arşiv belgesi

**İD** Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Askeriye (C.AS.) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1797).

**SD** BOA, C.AS. 71/3352.

**K** Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Cevdet Askeriye (C. AS) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1920).

**İD** Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), E. 3202-2=597-2-7.

**SD** TSMA, E. 3202-2=597-2-7.

**K** Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA). E. 3202-2=597-2-7.

### Web sitesi

**İD** “Ülke Profili:Mısır,” erişim 26 Ocak 2014, <http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profilu/ulke-profilu-misir>

**SD** “Ülke Profili:Mısır.”

**K** Ülke Profili. “Ülke Profili:Mısır.” Erişim 26 Ocak 2014. <http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profilu/ulke-profilu-misir>.

### E-posta veya metin iletisi

Genellikle yalnızca dipnotlarda verilir. Kaynakçada yer alma zorunluluğu yoktur.

Ömer İshakoğlu, yazara e-posta iletisi, 17.05.2020.

## SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- ✓ Makalenin türünün belirtilmiş olduğu
- ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
- ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi varsa, bunun belirtildiği
- ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- ✓ Referansların derginin benimsediği APA 6 edisyonuna uygun olarak düzenlendiği
- ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
  - ✓ Makalenin kategorisi
  - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
  - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
  - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
  - ✓ Tüm yazarların ORCID’leri
  - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)

## YAZARLARA BİLGİ

- ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
- ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
- Makale ana metni
  - ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.
  - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
  - ✓ Öz: 180-200 kelime
  - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet makale dilinde ve 5 adet İngilizce
  - ✓ İngilizce geniş özet: 600-800 kelime (İngilizce olmayan makaleler için)
  - ✓ Makale ana metin bölümleri
  - ✓ Kaynaklar
  - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılılarıyla)

**DESCRIPTION**

Journal of Oriental Studies – Şarkiyat Mecmuası, which is the official publication of Istanbul University, Faculty of Letters, the Oriental Research Center is an open access, peer-reviewed, multilingual, scholarly and international journal published two times a year. It was founded in 1956.

**AIM**

Journal of Oriental Studies aims to contribute to the scientific knowledge in the field of Eastern languages and literatures by publishing original research articles, reviews, scientific criticism, book review and translation articles.

**SCOPE**

The journal considers manuscripts on all aspects of Eastern languages and literatures. Subject areas of interest include language and literature, history, history of literature, language education-training and teaching, art and culture concerning Eastern languages and literatures. The target audience of the journal is academics, researchers, professionals, students and related professional, academic institutions and organizations. The publication languages of the journal are Turkish, English, Chinese, Hindi, Persian, Arabic, Korean and Urdu.

**POLICIES****Publication Policy**

The subjects covered in the manuscripts submitted to the journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the journal. The journal gives priority to original research papers submitted for publication.

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and makes last decision for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the journal requires written permission of all declared authors.

**Open Access Statement**

Journal of Oriental Studies is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author.

The articles in Journal of Oriental Studies are open access articles licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

**Article Processing Charge**

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

**COPYRIGHT NOTICE**

Authors publishing with Journal of Oriental Studies – Şarkiyat Mecmuası retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.

**PUBLICATION ETHICS AND PUBLICATION MALPRACTICE STATEMENT**

Journal of Oriental Studies is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publisher) are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

**Research Ethics**

Journal of Oriental Studies adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

**Author's Responsibilities**

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/ conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

**Responsibility for the Editor and Reviewers**

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication, and must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers, and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.



### PEER REVIEW POLICIES

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication, and must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers, and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

### Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Editor evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

## MANUSCRIPT ORGANIZATION

### Publication Rules

1. Journal of Oriental Studies is prepared by Istanbul University, Faculty of Letters, the Oriental Research Center. The first number was issued in Ankara in 1956. Since 2007 it is published as a peer-reviewed journal in January and December twice a year.
2. Journal of Oriental Studies accepts articles in the fields of Orientalism, edition critiques of hand writing manuscripts, scientific critiques, book reviews and translations of the articles.
3. The official language of the journal is Turkish. If the publication committee agrees, the articles in Western languages such as English, French, German not exceeding one-third of the existing articles and the articles in Eastern languages such as Arabic, Persian, Urdu not exceeding 25 pages can be published. Submission of an article, or other item, implies that it has not been published elsewhere.
4. The articles that are accepted by journal publication committee are sent to the referees among three different universities. At least two referees must agree to publish the article. If the referees decide to revise the article, then the authors should send mostly in 15 days. Whether published or not, the writings that submitted to our journal don't return to the authors.
5. The author agrees that he has transferred the copyright of his published article to Istanbul University, Dean of Faculty of Letters and he must sign one copy of the "publishing permit" document and three copies of "the copyright and deed of assignment" document and send us.
6. Images such as the photographs, maps, diagrams, archive documents should be submitted as available for publishing.
7. For translation writings the original copy of the article in the foreign language should be submitted. The full bibliographical information (name of the journal, the author of the article, publication place, publication year, volume, number, and pages) of the article must be given.
8. Writers' institutional affiliations, contact informations especially GSM numbers, e-mail addresses must be provided.
9. WORD and PDF files of the articles will be uploaded to the web address below: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusarkiyat>
10. The responsibility of the opinions in the articles and writings published belongs to the authors.

## Manuscript Rules

1. The articles written in Turkish of Turkey, except special uses, ought to be befitted to Spelling Dictionary by Turkish Language Association in terms of spelling rules. The writings must be expressed clearly in terms of scientific dimensions.
2. **Title:** It should describe the article and reflect the basic concepts, discussions and the main argument of the article. Turkish title should be written in bold, 11 point size, Times New Roman; English title should be 10 point size, bold, Times New Roman. Arabic, Persian and Urdu title should be in bold, 11 point size, Traditional Arabic, in the middle under the English title. It should not exceed 12 words.
3. **Author's name and address:** The name and surname of author under two lines of title, in the right side, right justified. An Asteriks symbol should be added at the end of the author's surname as a footpoint, and include the author's academic title, and e-mail address (9 points, justified) . [Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Letters, Arabic Language and Literature Chair, ORCID: ....., (.....@.....)].
4. **Abstract:** It must contain a short summary of the main parts (entry, evidence, method, argument, result and proposal) of the article. It should provide the reader to modify the content of the article in a short time and to decide if he needs to read the whole article or not. The given information should not exceed one sentence. The evidences and the resolution part may consist of more than one sentence. The sentences must be clear and understandable and must be written in the past tense. In the abstract, there should not be any tables, illustrations, quotations and references. Turkish abstract should be at the beginning of the article text following the title, between 200-250 words, 10 point size, right and left 10 mm spaced and justified. English abstract should follow Turkish abstract. If the article is written in a different language from these two languages, the third abstract should be prepared in the relevant language by the same rules.
5. **Keywords:** should be given following the abstract written in Turkish, English and in the relevant language if any. Keywords should be up to 5 words and should provide access to the article.
6. **Article Text:** Articles should be submitted as Microsoft Word, Word 98 or higher versions documents. The text should be written in Times New Roman, 11 point size, at 1 line spacing. The articles in Arabic, Persian and Urdu should be written in Traditional Arabic, 11 point size, at 1 line spacing . The page size should be 165X240, 20 mm space from the right and left page sides, 30 mm from the bottom, 35 mm from the top of the page. The paragraph indentation should be 5 mm.
7. **Titles in the article:** Subtitles should be 11 point size and letter/number system should be based on. The first letter of the each Word in the title should be capital.
8. **Informative Abstract:** It has the same characteristics with abstract basically, but it is different from the abstract in terms of the length and details. It gives more detailed information than the abstract. The length of the summary should be %10-15 of the article. Tables and diagrams can take place in the summary. It should be at the end of the article and should contain the aim, argument, method, evidence and result of the article as it is in the abstract. The given information should be more detailed in comparison with the abstract. Any evidence and result that does not take place in the article also should not take place in the summary. In the summary, there should not be any references to the article text.
9. **Photograph, illustrations and tables:** The photographs, illustrations and tables that take place in the text should not exceed the signified page sizes and be in the suitable dpi resolution for publishing. Each photograph, illustration and table should have a number and reference. If it is more than one, numbers should be given.

10. **First page header in the article:** İ.Ü. ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(201..-1/2) The pages of the article in the journal should be written.
11. **Left header in the article:** The name of the article should be written.
12. **Right Header in the article:** Author's name/ ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(201..-1/2) the pages of the article in the journal should be written.
13. **Footnotes/ Quotations and References:** Footnotes should be given automatically in the MS Word program at the foot of each relevant page as 9 point size and justified. Bibliographical references should be given in full at the first mention in the notes and in the second mention **a.g.e.** (mentioned work) and **a.g.m** (mentioned article) abbreviations should be used thereafter page number/numbers should be written. The footnotes must be arranged in the examples mentioned below:
  - In the books:** Names of the author/authors, *the Book's name*, translator/investigator's name if any, volume (vol.), publication city: publication place, publication year, page numbers (p.)
  - In the articles:** Name of the author, "title of article" (using quotation marks), *name of the journal*, Volume (Vol.), Number (No.), city of publication: place of publication, year of publication and page number (p.).If there is no publication place and year, abbreviations "t.y." (without date), "y.y." (without place) should be used.  
After the web pages, the access date must be added in parentheses.  
Footnotes should be typed in the form of the following examples:

### References

Journal of Oriental Studies - Şarkiyat Mecmuası has adopted the "notes and bibliography" documentation system preferred by many in the humanities, including those in literature, history, and the arts. This style presents bibliographic information in notes and, a bibliography.

Authors who would send proposals to the journal are kindly invited to follow the examples given below when writing the footnotes and compiling the bibliography. These examples are borrowed from the Chicago Manual of Style ([http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)). A few more examples have also been added. Further information and numerous examples about the "notes and bibliography" system are available at the 14th and 15th chapters of the Chicago Manual of Style (16th edition).

A bibliography is needed at the end of research (original) articles, review articles and articles in translation. It should include all sources given in footnotes, captions and appendixes. The bibliography can include separate sections such as archival, manuscript, secondary, and/or electronic sources. Secondary sources are listed after the author's name. When referring to archival material and manuscripts please note the name of the library and the collection, number and date of the document used if available.

Authors who do not have surnames (i.e. Salih Zeki), should be listed according to their first names: Salih Zeki should enter the bibliography under the letter S. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Adıvar, A. Adnan).

Examples:

**fn** (first note), **sn** (subsequent/short notes), **bib** (bibliography).

### Book, one author

**fn** Zadie Smith, *Swing Time* (New York: Penguin Press, 2016), 315–16.

**sn** Smith, *Swing Time*, 320.

**bib** Smith, Zadie. *Swing Time*. New York: Penguin Press, 2016.

### Book, two authors

**fn** Brian Grazer and Charles Fishman, *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life* (New York: Simon & Schuster, 2015), 12.

**sn** Grazer and Fishman, *Curious Mind*, 37.

**bib** Grazer, Brian, and Charles Fishman. *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life*. New York: Simon & Schuster, 2015.

### Chapter or other part of an edited book

In a note, cite specific pages. In the bibliography, include the page range for the chapter or part.

**fn** Henry David Thoreau, “Walking,” in *The Making of the American Essay*, ed. John D’Agata (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177–78.

**sn** Thoreau, “Walking,” 182.

**bib** Thoreau, Henry David. “Walking.” In *The Making of the American Essay*, edited by John D’Agata, 167–95. Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

In some cases, you may want to cite the collection as a whole instead.

**fn** John D’Agata, ed., *The Making of the American Essay* (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177–78.

**sn** D’Agata, *American Essay*, 182.

**bib** D’Agata, John, ed. *The Making of the American Essay*. Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

### Translated book

**fn** Jhumpa Lahiri, *In Other Words*, trans. Ann Goldstein (New York: Alfred A. Knopf, 2016), 146.

**sn** Lahiri, *In Other Words*, 184.

**bib** Lahiri, Jhumpa. *In Other Words*. Translated by Ann Goldstein. New York: Alfred A. Knopf, 2016.

### E-book

For books consulted online, include a URL or the name of the database. For other types of e-books, name the format. If no fixed page numbers are available, cite a section title or a chapter or other number in the notes, if any (or simply omit).

**fn** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), chap. 3, Kindle.

**sn** Austen, *Pride and Prejudice*, chap. 14.

**bib** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.

**fn** Brooke Borel, *The Chicago Guide to Fact-Checking* (Chicago: University of Chicago Press, 2016), 92, ProQuest Ebrary.

**sn** Borel, *Fact-Checking*, 104–5.

**bib** Borel, Brooke. *The Chicago Guide to Fact-Checking*. Chicago: University of Chicago Press, 2016. ProQuest Ebrary.

**fn** Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), chap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**sn** Kurland and Lerner, *Founders' Constitution*, chap. 4, doc. 29.

**bib** Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**fn** Herman Melville, *Moby-Dick; or, The Whale* (New York: Harper & Brothers, 1851), 627, <http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html>.

**sn** Melville, *Moby-Dick*, 722–23.

**bib** Melville, Herman. *Moby-Dick; or, The Whale*. New York: Harper & Brothers, 1851. <http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html>.

### Journal article

In a note, cite specific page numbers. In the bibliography, include the page range for the whole article. For articles consulted online, include a URL or the name of the database. Many journal articles list a DOI (Digital Object Identifier). A DOI forms a permanent URL that begins

<https://doi.org/>. This URL is preferable to the URL that appears in your browser's address bar.

**fn** Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality,” *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.

**sn** Keng, Lin, and Orazem, “Expanding College Access,” 23.

**bib** Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem. “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality.” *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.

**fn** Peter LaSalle, “Conundrum: A Story about Reading,” *New England Review* 38, no. 1 (2017): 95, Project MUSE.

**sn** LaSalle, “Conundrum,” 101.

**bib** LaSalle, Peter. “Conundrum: A Story about Reading.” *New England Review* 38, no. 1 (2017): 95–109. Project MUSE.

**fn** Susan Satterfield, “Livy and the Pax Deum,” *Classical Philology* 111, no. 2 (April 2016): 170.

**sn** Satterfield, “Livy,” 172–73.

**bib** Satterfield, Susan. “Livy and the Pax Deum.” *Classical Philology* 111, no. 2 (April 2016): 165–76.

**fn** Rachel A. Bay et al., “Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures.” *American Naturalist* 189, no. 5 (May 2017): 465, <https://doi.org/10.1086/691233>.

**sn** Bay et al., “Predicting Responses,” 466.

**bib** Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghalambor, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi, and Peter Ralph. “Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures,” *American Naturalist* 189, no. 5 (May 2017): 463–73. <https://doi.org/10.1086/691233>.

### News or magazine article

Articles from newspapers or news sites, magazines, blogs, and the like are cited similarly. Page numbers, if any, can be cited in a note but are omitted from a bibliography entry. If you consulted the article online, include a URL or the name of the database.

**fn** Farhad Manjoo, “Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera,” *New York Times*, March 8, 2017, <https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html>.

**sn** Manjoo, “Snap.”

**bib** Manjoo, Farhad. “Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera.” *New York Times*, March 8, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html>.

**fn** Rebecca Mead, “The Prophet of Dystopia,” *New Yorker*, April 17, 2017, 43.

**sn** Mead, “Dystopia,” 47

**bib** Mead, Rebecca. “The Prophet of Dystopia.” *New Yorker*, April 17, 2017.

**fn** Tanya Pai, “The Squishy, Sugary History of Peeps,” *Vox*, April 11, 2017, <http://www.vox.com/culture/2017/4/11/15209084/peeps-easter>.

**sn** Pai, “History of Peeps.”

**bib** Pai, Tanya. “The Squishy, Sugary History of Peeps.” *Vox*, April 11, 2017. <http://www.vox.com/culture/2017/4/11/15209084/peeps-easter>.

**fn** Rob Pegoraro, “Apple’s iPhone Is Sleek, Smart and Simple,” *Washington Post*, July 5, 2007, LexisNexis Academic

**sn** Pegoraro, “Apple’s iPhone.”

**bib** Pegoraro, Rob. “Apple’s iPhone Is Sleek, Smart and Simple.” *Washington Post*, July 5, 2007. LexisNexis Academic.

Readers’ comments are cited in the text or in a note but omitted from a bibliography.

Eduardo B (Los Angeles), March 9, 2017, comment on Manjoo, “Snap.”

### Book review

**fn** Michiko Kakutani, “Friendship Takes a Path That Diverges,” review of *Swing Time*, by Zadie Smith, *New York Times*, November 7, 2016.

**sn** Kakutani, “Friendship.”

**bib** Kakutani, Michiko. “Friendship Takes a Path That Diverges.” Review of *Swing Time*, by Zadie Smith. *New York Times*, November 7, 2016.

### Encyclopaedia entry

**fn** Mogens Herman Hansen, “Athenian Democracy,” *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed. (Oxford, UK: Oxford University Press, 1996).

**sn** Hansen, “Athenian Democracy.”

**bib** Hansen, Mogens Herman. “Athenian Democracy.” *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed. Oxford, UK: Oxford University Press, 1996.

## Interview

**fn** Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ How the Dictionary Keeps Up with English,” interview by Terry Gross, Fresh Air, NPR, April 19, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.  
**sn** Stamper, interview.

**bib** Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ How the Dictionary Keeps Up with English.” Interview by Terry Gross. Fresh Air, NPR, April 19, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

## Thesis or dissertation

**fn** Cynthia Lillian Rutz, “*King Lear* and Its Folktale Analogues” (PhD diss., University of Chicago, 2013), 99–100.

**sn** Rutz, “*King Lear*,” 158.

**bib** Rutz, Cynthia Lillian. “*King Lear* and Its Folktale Analogues.” PhD diss., University of Chicago, 2013.

## Paper presented at a meeting of a conference

**fn** Rachel Adelman, “ ‘Such Stuff as Dreams Are Made On’: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition” (paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009).

**sn** Adelman, “Such Stuff as Dreams.”

**bib** Adelman, Rachel. “ ‘Such Stuff as Dreams Are Made On’: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition.” Paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009.

## Manuscripts

**fn** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, Istanbul, Istanbul University Rare Books and Manuscripts Library, MS T6833, 48a.

**sn** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, MS T6833, 51b.

**bib** Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, Istanbul, Istanbul University Rare Books and Manuscripts Library, MS T6833, 1a-70b.

**fn** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, Istanbul, Süleymaniye Library, MS Ayasofya 3682, 26a.

**sn** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan*, MS Ayasofya 3682, 23b.

**bib** Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, Istanbul, Süleymaniye Library, MS Ayasofya 3682, 1a-311a. Copied on 10 Rabi I 1135 (19 December 1722).

## Archival documents

**fn** Ottoman Archives of the Turkish Prime Ministry (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA), Cevdet Askeriye (C.AS.) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1797).

**sn** BOA, C.AS. 71/3352.

**bib** Ottoman Archives of the Turkish Prime Ministry (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA). Cevdet Askeriye (C. AS) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1920).



**fn** Topkapı Palace Museum Archives(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, TSMA), E. 3202-2=597-2-7.  
**sn** TSMA, E. 3202-2=597-2-7.  
**bib**Topkapı Palace Museum Archives(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, TSMA). E. 3202-2=597-2-7.

### Website content

**fn** Katie Bouman, “How to Take a Picture of a Black Hole,” filmed November 2016 at TEDxBeaconStreet, Brookline, MA, video, 12:51, [https://www.ted.com/talks/katie\\_bouman\\_what\\_does\\_a\\_black\\_hole\\_look\\_like](https://www.ted.com/talks/katie_bouman_what_does_a_black_hole_look_like).

**sn** Bouman, “Black Hole.”

**bib** Bouman, Katie. “How to Take a Picture of a Black Hole.” Filmed November 2016 at TEDxBeaconStreet, Brookline, MA. Video, 12:51. [https://www.ted.com/talks/katie\\_bouman\\_what\\_does\\_a\\_black\\_hole\\_look\\_like](https://www.ted.com/talks/katie_bouman_what_does_a_black_hole_look_like).

**fn** “Privacy Policy,” Privacy & Terms, Google, last modified April 17, 2017, <https://www.google.com/policies/privacy/>.

**sn** Google, “Privacy Policy.”

**bib** Google. “Privacy Policy.” Privacy & Terms. Last modified April 17, 2017. <https://www.google.com/policies/privacy/>.

**fn** “About Yale: Yale Facts,” Yale University, accessed May 1, 2017, <https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts>.

**sn** “Yale Facts.”

**bib** Yale University. “About Yale: Yale Facts.” Accessed May 1, 2017. <https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts>.

### Personal communication

Personal communications, including email and text messages and direct messages sent through social media, are usually cited in the text or in a note only; they are rarely included in a bibliography.

**fn sn** Sam Gomez, Facebook message to author, August 1, 2017.

**15. References and footnotes listed in Eastern languages** (Arabic, Persian, Chinese etc), should be also written in Latin Alphabet.

- Jiang, Yuqin 姜玉琴, Qiao, Guoqiang 乔国强. (2014). “Ge Haowen de “dongfang zhuyi” wenxue fanyi guan葛浩文的 “东方主义” 文学翻译观 [“Orientalist” literary translation view of Howard Goldblatt]”, Wenxue bao 文学报 2014-03-12.

## **SUBMISSION CHECKLIST**

Ensure that the following items are present:

- ✓ Confirm that the category of the manuscript is specified.
- ✓ Confirm that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
- ✓ Confirm that disclosure of any commercial or financial involvement is provided.
- ✓ Confirm that last control for fluent English was done.
- ✓ Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- ✓ Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in with APA 6th.
- Copyright Agreement Form
- Permission of previous published material if used in the present manuscript
- Title page
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ The title of the manuscript both in the language of the article and in English
  - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
  - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
  - ✓ ORCID’s of all authors.
  - ✓ Grant support (if exists)
  - ✓ Conflict of interest (if exists)
  - ✓ Acknowledgement (if exists)
- Main Manuscript Document
  - ✓ Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript
  - ✓ The title of the manuscript both in the language of the article and in English
  - ✓ Abstract (180-200 words)
  - ✓ Key words: 5 words
  - ✓ Extended abstract in English: 600-800 words (for non-english articles)
  - ✓ Body text sections
  - ✓ References
  - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

## TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU / COPYRIGHT AGREEMENT FORM



Istanbul Üniversitesi  
Istanbul University

Dergi Adı: Şarkiyat Mecmuası  
Journal name: Journal of Oriental Studies

Telif Hakkı Anlaşması Formu  
Copyright Agreement Form

<b>Sorumlu Yazar</b> Responsible/Corresponding Author	
<b>Makalenin Başlığı</b> Title of Manuscript	
<b>Kabul Tarihi</b> Acceptance date	
<b>Yazarların Listesi</b> List of authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

<b>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.)</b> Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)	
--	--

<b>Çalıştığı kurum</b> University/company/institution	
<b>Posta adresi</b> Address	
<b>E-posta</b> E-mail	
<b>Telefon no; GSM no</b> Phone; mobile phone	

**Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder**  
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,  
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,  
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,  
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,  
Makalede bulunan metin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.  
Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.  
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemeksizin kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır.  
Yayımlanan veya yayıma kabul edilmeden makalelerle ilgili dokümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'ne saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir.  
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.  
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.  
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

**The author(s) agrees that:**  
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work,  
all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work,  
all authors have seen and approved the manuscript as submitted,  
the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere,  
the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone.  
ISTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.  
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights;  
to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations,  
the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale.  
All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL UNIVERSITY for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed.  
I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.  
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

<b>Sorumlu Yazar;</b> Responsible/Corresponding Author;	<b>İmza / Signature</b>	<b>Tarih / Date</b>
		...../...../.....

