

ISSN 1307-5020
e-ISSN 2717-6916

SAYI ISSUE 41 YIL YEAR 2022

ŞARKİYAT MECMUASI

JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES



Dizinler / Indexing and Abstracting

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

ERIH PLUS

EBSCO Academic Search Ultimate

ProQuest Central

ProQuest Turkey Database

ProQuest Social Sciences Database

ProQuest Social Sciences Premium Collection

SOBIAD





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
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.



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 – lelayakupoglu@gmail.com, 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

Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Zekai KARDAŞ – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
– kardas@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Leyla YAKUPOĞLU BORAN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye – lelayakupoglu@gmail.com, 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

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

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

Dr. Öğr. Üyesi Eun Kyung JEONG – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı, İstanbul, Türkiye
– 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

Elizabeth Mary EARL – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

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

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

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – kizila@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ali BULUT – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – alibulut55@gmail.com

Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – guzelyuz@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Davoud SPARHAM – Allame Tabatabai Üniversitesi, Tahran, İran – d_sparham@yahoo.com

Prof. Dr. Eyüp SARITAŞ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – eyup.saritas@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Halil TOKER – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – halilitoker@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – hikacar@marmara.edu.tr

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

Prof. Dr. Hüseyin YAZICI – Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, Yabancı Dilleri Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye
– hyazici@fsm.edu.tr

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

Prof. Dr. Nimet YILDIRIM – Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye – nimety@atauni.edu.tr

Prof. Dr. Nuriye BİLİK – Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Konya, Türkiye – nbilik@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Rahman Moshtagh MEHR – Azerbaycan Şehid Medeni Üniversitesi, Tebriz, İran – r.moshtaghmehr@gmail.com

Prof. Dr. Sırrı Göksel TÜRKÖZÜ – Erciyes Üniversitesi, Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye – sgturkoz@erciyes.edu.tr



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

– sobhi.boustani@inalco.fr

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

– drsoofiayousuf@gmail.com, 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

Prof. Dr. Yu WANG – Xiamen Üniversitesi, Fujian, Çin – ndwangyu@126.com

Prof. Dr. Zia-ul-HASSAN – University of Punjab, Oriental Collage, Department of Urdu, Lahore, Pakistan – zia.urdu@pu.edu.pk

Doç. Dr. Fatemeh PARCHEKANI – Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Tahrán, İran – fparchekani@gmail.com

Doç. Dr. Tao ZAN – Pekin Üniversitesi, Pekin, Çin – zantao79@gmail.com

Doç. Dr. Zekai KARDAŞ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – 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

Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Omar – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – ahmad_ali_omar@hotmail.com



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Modern Arap Şiirinde Ayasofya
The Hagia Sophia In Modern Arabic Poetry
Abdelkarim Amin Mohamed Soliman, Senem Ceylan 1
- Harranlı Şair Yusuf b. Fazlullâh es-Sekâkini'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Züht Anlayışı
The Harran Poet Yusuf b. Fazlullah es-Sekâkini's Life, Literary Personality, and Understanding of Zuht
Ahmet Aslan 15
- Trablusgarp Savaşı'nın Urdu Şiirine Yansıması
Reflections of the Italo-Turkish War (1911-1912) in Urdu Poetry
Arzu Çiftsüren 39
- موتیف «تُرك» در اشعار مولانا
Mevlânâ'nın Şiirlerinde "Türk" Motifi
"The Turk" Motif in Rumi's Poems
Davoud Sparham 61
- Yakındoğu Tarihi Yazımında Eşsiz Bir Kaynak:
Albertus Aquensis'in *Historia'sı*
A Unique Resource for the Historiography of the Near East: The Historia of Albert of Aachen
Ebru Altan 85
- Şair, *Faylesûf* ve Şüphe: Ömer Hayyâm Rubailerinde
İbn-i Sînâcı Düşünceye Gönderme ve Eleştiriler
Poet, Faylasûf, and Doubt: Avicennan References and Criticism in 'Omar Khayyâm's Quatrains
Efe Murat Balıkçioğlu 99
- Bir Ortaçağ Haçlı Kalesi: Tibnin (Toron) 1099-1187
A Medieval Crusader Castle: Tibnin (Toron) 1099-1187
Elif Ünal 123
- Hisae Sawachi'nin *14 Sai*: Föteen Romanında Militarizm Algısı ve *Gyokusai* Kavramı
Perceptions Toward Militarism and the Concept of Gyokusai in Hisae Sawachi's Novel 14 Sai
Habibe Salğar 159
- Balkan Savaşları Döneminde Hindistan Müslümanlarının Faaliyetleri
The Activities of Indian Muslims in the Balkan Wars
Hatice Görgün 181



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- النزعة الثورية عند جبران خليل جبران: دراسة وصفية تحليلية
Cibrân Halil Cibrân'da Devrimci Eğilim: Betimleyici ve Analitik Bir Çalışma
The Revolutionary Tendency of Gibran Khalil Gibran: A Descriptive Analytical Study
Hüseyin Esved, Mahmoud Bakdash197
- Cibrân Halil Cibrân'da Katharsis
Catharsis In Gibran Khalil Gibran
Hüseyin Yazıcı215
- 汉语与土耳其语介词对比及教学策略
A Comparison of Chinese and Turkish Prepositions and the Strategies for Teaching Chinese
Prepositions to Native Turkish Speakers
Çince ve Türkçe Edatların Karşılaştırılması ve Öğretim Stratejileri
Lihua Li, Fatma Ecem Ceylan233
- أبعاد وخلفيات الدخول العثماني إلى الجزائر في بداية القرن 16م
على ضوء الوثائق والمصادر العثمانية (دراسة أرشيفية تحليلية)
Osmanlı Belge ve Kaynakları Işığında 16. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'nın Cezayir'e Girişinin Boyutları
ve Arka Planı (Arşiv ve Analitik Çalışma)
*Dimensions and Backgrounds of the Ottoman Entry into Algeria at the Beginning of the 16th Century in
the Light of Ottoman Documents and Sources (Archival and Analytical Study)*
Metin Şerifoğlu247
- Bizans İmparatorluğu ve İslâm Hilâfeti Arasında Paylaşılamayan Ada: Kıbrıs (28-353/648-965)
*Cyprus (28-353 AH/648-965 AD): An Island Unable to be Shared Between the Byzantine Empire and
the Islamic Caliphate*
Murat Öztürk267
- Mevlâna'nın Hocası Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Eseri ve Bibliyografya Denemesi
Mawlana's Teacher Burhaneddin Muhakkik Tirmidhi, Work and Bibliography Experiment
Nuri Şimşekler305
- Arap Dilinde Eş Anımlı Sözcükler ve Ortaya Çıkaran Nedenler
Synonyms in the Arabic Language and Their Reasons That Emerge
Nurullah Şentürk321
- اللغة العربية منذ أقدم عصورها إلى العصر الجاهلي
İlk Evrelerinden Cahiliye Dönemine Kadar Arap Dili
The Arabic Language from Its Earliest Times to the Age of Ignorance
Omar Adeb Shaker Jnaidi353



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- أربعة صيغات: (فَعَالٌ وفَعَالٌ وفَعَالٌ) ودلالاتها الصرفية في اللغة العربية
Dört Vezin (Fi'âl, Fu'âl, Fa'âl, Fa'âli) ve Arapçadaki Sarfî Delaleti
The Four verbal Patterns of Fi'aal, Fu'al, Fa'al, Fa'aali and Their Morphological Indications in Arabic
Seher Doğanç371
- Geleneksel Değerler Üzerinden Çin Toplumundaki Aile Kavramına Bakış
An Overview of Chinese Concepts of Family Through Traditional Values
Sema Gökenç Gülez387
- Tasavvufî Düşüncede Akıl ve Attâr'ın Rubâilerinde Akıl Mefhumu
The Mind in Sufi Thought and Its Conceptualization in Feridüddin Attâr's Rubai Poems
Serpil Koç403
- Program of College Students' Language Attitudes Research
Üniversite Öğrencilerinin Dil Tutumları Araştırması
Yu Liu423
- سلطنة عثمانیه اور مسلمانان ہند کے روابط میں تحریک خلافت کا کردار
Osmanlı İmparatorluğu ve Hint Müslümanları İlişkilerinde Hilafet Hareketinin Rolü
The Role of the Khilafat Movement in the Relationship Between the Ottoman Empire and the Muslims of India
Zekai Kardaş441
- فضاء المدينة في رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح
Tayyib Sâlih'in Kuzeye Göç Mevsimi Adlı Romanında Şehrin Fezası
Place and Space Regarding the City in Tayeb Salih's Novel Mawsim al-Hijrah ilâ al-Shamâl
Zelal Aljaji453

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm
Dante and Religious Symbolism in the Middle Ages
Ayşe Çekiç473

Modern Arap Şiirinde Ayasofya*

The Hagia Sophia In Modern Arabic Poetry

Abdelkarim Amin Mohamed SOLİMAN¹ , Senem CEYLAN¹ 



*Bu çalışma Selçuk Üniversitesi'nin 01-02 Kasım 2021 tarihinde düzenlediği Uluslararası Dil ve Çeviribilim Kongresi'nde sunulan bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

¹Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye

ORCID: A.A.M.S. 0000-0003-2999-1031;
S.C. 0000-0002-3129-1432

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Senem CEYLAN (Doç. Dr.),
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir,
Türkiye
E-posta: senemsoyer@gmail.com

Başvuru/Submitted: 14.08.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
04.09.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
12.09.2022

Kabul/Accepted: 13.09.2022

Atıf/Citation: Ceylan, Senem & Soliman, Abdelkarim Amin Mohamed. "Modern Arap Şiirinde Ayasofya." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 1-14.
<https://doi.org/10.26650/jos.1161965>

ÖZ

Kadim Grekçe'de Kutsal Bilgelik anlamı taşıyan, yakın geçmişte müze olarak kullanılmış ve günümüzde Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi resmi ismi ile ibadethane statüsü kazandırılmış olan Ayasofya, Hristiyanlık ve İslam dini kültürlerince önemli bir konumdur. 532- 537 yılları arasında I. Justinianus tarafından bazilika planlı inşa ettirilen bu patrik katedrali, 1453 yılında Fatih Sultan Mehmet Han'ın İstanbul'u fethedip, fethin 3. günü ordusuyla birlikte kıldığı ilk Cuma namazı sonrasında cami statüsü kazanmasına kadarki sürede Ortodoksların ve Papalığın merkezi konumundaydı. II. Mehmet, Ayasofya'da kılınan ilk namazla birlikte camiye vakfetmiş ve Fatih Külliyesi ile Ayasofya-i Kebir Vakfı'nı kurmuştur. Böylece Ayasofya; Osmanlı devletinin gücünü, Müslümanların batıya karşı zaferini işaret etmesi bakımından simgesel bir anlam ve değer taşımasının yanı sıra, Müslümanların gönüllerinde de kutsal bir sembol haline gelmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak Ayasofya'nın yeniden batılılar tarafından geri kazanılması varılacak bir hedef haline dönüşmüştür. Her iki dinin de kutsalı olmuş olan Ayasofya, konumu ve kültürel bir miras oluşu bakımından da hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar için aynı derecede önem taşımaktadır. İstanbul'un fethinden günümüze kadar, önce Osmanlı Devleti ve akabinde Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Ayasofya'yı korumak için büyük bir özveri ve çaba göstermişlerdir. İstanbul'un fethiyle camiye, daha sonra 1934 yılında yayımlanan Bakanlar Kurulu Kararnamesi ile müzeye dönüştürülen Ayasofya, 2729 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile yeniden camiye dönüştürülerek ibadete açılmıştır. Bu çalışmada modern Arap şiirinde Ayasofya imgesi ele alınmış olup, Ayasofya'nın mimari özellikleri, Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethi ve Ayasofya'yı camiye dönüştürmesi, Birinci Dünya Savaşı'nda Ayasofya için yazılan mersiyeler, Ayasofya'nın değişen statüsü irdelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Ayasofya, Modern Arap Şiiri, Mersiye, Arap Edebiyatı

ABSTRACT

Hagia Sophia means sacred wisdom in Ancient Greek and had been used as a museum in the recent past. Currently it has been given the status of a place of worship with the official name of *Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi* [Hagia Sophia Grand Mosque], and it has an important place in the religious cultures of Christianity and Islam. This patriarchal cathedral was built by Justinian I between 532-537 AD as a basilica and had served as the center of the Eastern Orthodox Church and its Ecumenical Patriarchy until Fatih Sultan Mehmet

Khan conquered Istanbul in 1453, when it gained the status of a mosque after the first Friday prayer he performed with his army on the third day of the conquest. Mehmet II dedicated the mosque with this first congregational prayer in Hagia Sophia and established the Fatih Complex and the Hagia Sofia Waqf. Thus, Hagia Sophia not only had a symbolic meaning and value in terms of indicating the power of the Ottoman State and the victory of the Muslims against the West but also became a sacred symbol in the hearts of Muslims. As a natural consequence of this, the reconquering of Hagia Sophia by Westerners became a goal to be reached. Being sacred to both Orthodox Christianity and Islam, Hagia Sophia has been equally important to both Christians and Muslims in terms of its location and as a cultural heritage site. From the conquest of Istanbul to the present day, first the Ottoman Empire and then the Republic of Türkiye made great sacrifices and efforts to protect Hagia Sophia. Hagia Sophia, which had been converted from a basilica into a mosque with the conquest of Istanbul and then into a museum with the Decree of the Council of Ministers published in 1934, was reconverted in 2020 into a mosque with Presidential Decree No. 2729 and left open for worship. This study discusses the image of Hagia Sophia in modern Arabic poetry and examines the architectural features of Hagia Sophia, the conquest of Istanbul by Fatih Sultan Mehmet and its conversion into a mosque, the elegies written for Hagia Sophia during World War I, and Hagia Sophia's status changes.

Keywords: Hagia Sophia, modern Arabic poetry, elegy, Arabic literature

EXTENDED ABSTRACT

The construction of the first church on the site of Hagia Sophia was initiated during the reign of the Roman Emperor Constantine I and inaugurated during the reign of Constantine II. This monument was known as *Magna Ecclesia* [The Great Church] and was exposed to serious damage in the aftermath of a great fire. The building known as the Second Hagia Sophia was built by the command of Emperor Theodosius II following the design of the first one. It was opened for worship in 415 AD. The second structure, having been built in the same basilica format with a wooden roof similar to the first, was severely damaged by the rebels during the Nika Revolt against Emperor Justinian in 532 AD. The building that is known today as the Third Hagia Sophia, was built at the command of the Byzantine Emperor Justinian I as an even larger and more magnificent building between 532-537 AD. Throughout this process, Hagia Sophia revealed itself as having an important central position in the Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Patriarchy. In this respect, besides being a religious center, Hagia Sophia has always been an institution with an iconic meaning.

The conquest of Istanbul by Sultan Mehmet the Conqueror was one of the most important turning points, not only for Turkish and Islamic history but also for humanity as a whole. Through this conquest, Hagia Sophia was converted into a mosque. The centuries-old tradition of the Ottoman Empire was to have the adhan [call for prayer] called from the greatest temple of the conquered place following the conquest and to perform the Friday prayer there. In this respect, Hagia Sophia became a symbol of the conquest of Istanbul. Also as a symbol of this conquest, Sultan Mehmet the Conqueror placed his banner at the altar located in the middle of Hagia Sophia, shot an arrow towards the dome, and recited himself the first adhan there, thus marking the conquest of Istanbul. Afterwards, prostrated in gratitude and prayed two rak'ahs,

thus converting Hagia Sophia into a mosque. With the conquest of Istanbul, Sultan Mehmet the Conqueror received the title of Caesar of the Roman Empire and gained possession of everything belonging to the Byzantine dynasty. In so doing, he also dedicated Hagia Sophia as a mosque with the first prayer in Hagia Sophia and established the Fatih Complex as well as the Hagia Sophia Waqf. He also bequeathed that Hagia Sophia be preserved forever and stipulated the continuity of its identity as a mosque.

Hagia Sophia was converted into a museum in 1934 with the decision from the Council of Ministers. However, after being used as a museum for 85 years, the 10th Chamber of the Council of State voided the decision from the 1934 Council of Ministers. Hagia Sophia was restored into a mosque with the Presidential decision dated July 10, 2020 and reopened for worship with the Friday prayer on Friday, July 24.

After this historical decision, Arab poets showed their support through their poems, seeing this transformation as a survival of the power of Islam as well as proof and a symbol of Muslim's return to their glorious history. In addition, the change that took place with this Presidential decision is important in that it represents not only how the Turkish nation's dream has come true but also that of all Muslims and their years of longing. Writers, poets, historians, and men of letters have written works for Hagia Sophia, which has a special place in the hearts of Muslim Arabs. These works attempt to express the image of Hagia Sophia within Muslims' cultural memory.

This study examines the poems written about Hagia Sophia, one of the most famous places of worship for both Muslims and Christians. The poems have been selected from the works of modern Arab poets. This study tackles the subjects of the magnificence of Hagia Sophia in the poems, the conquest of Istanbul by Sultan Mehmet the Conqueror, the excitement and happiness of the conversion of Hagia Sophia into a mosque, the elegies written for Hagia Sophia during World War I, and the reopening of Hagia Sophia as a mosque on July 10, 2020. The poems were selected using the screening method.

One of the prominent themes of Hagia Sophia in Arabic poetry is its magnificence and fascination in terms of architecture. While describing its structural features, Hagia Sophia is noteworthy described as an immortal masterpiece. Using this theme, Ahmed Shawqi in particular expresses in his poems that Hagia Sophia is a symbol of devotion to religion, one that reflects power and might.

Sultan Mehmet the Conqueror's conquest of Hagia Sophia has a particularly important place in Arabic poetry. In these poems, Sultan Mehmet the Conqueror is depicted as a good commander who is devoted to his religion, has an elevated soul, does not oppress anyone, does not hold grudges, and treats those of his enemies who surrender with mercy.

In the poems of the Saudi poet Abdurrahman al-Ashmawi praising the conquest, the poet views Sultan Mehmet the Conqueror's conquest of Istanbul as a source of pride and states that this blessed transformation occurred based on other historical events. Meanwhile, the

Moroccan poet İyhum praises Hagia Sophia as a mosque that has become an Islamic lantern where the Qur'an is read and the call to prayer echoes.

Hagia Sophia transformation into a museum as well as the events that took place during World War I have been handled and processed together in Arabic poems under the themes of a source of sadness, disappointment, deprivation of the Qur'an from the adhan, and alienation from religion. Arabic poems emphasize how the conquest has been revived and a new joy been brought to a feast-like celebration through the reopening of Hagia Sophia as a mosque.

Giriş

Ayasofya hem Müslümanlar hem Hristiyanlar tarafından kutsal kabul edilen, her iki dinin mensupları için aynı derecede öneme sahip dini bir mabettir. Bizans imparatoru I. Justinianus'ın emriyle inşa edilmiş, devletin resmi kilisesi ve başkentin incisi olarak varlığını sürdüren Ayasofya, dokuz yüz yıldan beri Hristiyan Ortodokslar için çok değerli bir kilisedir. 1453 yılında Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethiyle birlikte Ayasofya camiye dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm Osmanlı Devleti'nin gücünü ve egemenliğini temsil etmesi bakımından önem taşımaktadır. Daha sonra 24 Kasım 1934 tarihli Bakanlar Kurulu kararı ile Müzeler Genel Müdürlüğü'ne bağlanmıştır.¹

Fatih Sultan Mehmet Han'dan itibaren her padişah, Ayasofya'yı daha da güzelleştirmek için çalışmalar sürdürmüştür. Zaman içinde yapılan mihrap, minber, kürsü, minareler, hünkâr mahfili, şadırvan, medrese, kütüphane ve aşhane gibi yapılar ile Ayasofya tam tekmil bir külliyeeye dönüştürülmüştür. Ayrıca Osmanlı dönemi Ayasofya Camii'nin iç süslemelerine de büyük önem verildiği bir dönem olmuştur. Şöyle ki; içerisinde bulunan ve Hristiyanlık dinince kutsal olan mozaiklerden insan figürü içermeyenler olduğu gibi muhafaza edilmişken, İslam dinince uygun görülmemeyen insan figürlü mozaikler tahrip edilmeden sadece ince bir sıva çekilerek kaplanmıştır ve bu sıvanın üzeri hüsn-i hatt, çinicilik gibi Türk sanatlarının en zarif örnekleriyle süslenmiş, mabede yeni estetik değerler kazandırılmıştır. Bu sayede Ayasofya sadece camiye dönüştürülmemiş, aynı zamanda insanlığın bu ortak mirasını muhafaza ve ihya edilmiştir.²

Ayasofya, İstanbul'un fethinin bir simgesi olarak Fatih Sultan Mehmet Han'dan itibaren Osmanlı Devleti yönetiminde büyük bir özenle korunmuş, tüm bakım-onarım-tadilat işleri özenle yapılmıştır. Özellikle de Mimar Sinan tarafından Ayasofya'ya yapılan düzenlemeler ve payanda eklemeleri bu tarihi mirasın günümüze kadar ayakta kalabilmesine imkân tanımıştır.³

Ayasofya, 1985 yılında kullanım durumuna ilişkin herhangi bir niteleme yapılmaksızın "İstanbul'un Tarihi Alanları" başlığı altında Topkapı Sarayı, Süleymaniye Camii, Sultan Ahmet Camii, Şehzade Mehmet Camii, Zeyrek Camii, Tarihi Surlar gibi eserlerin bulunduğu tarihi yarımada içerisinde Dünya Mirası Listesine alınan Türkiye'deki değerlerden biridir. Bu bağlamda Türkiye, UNESCO Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunması Sözleşmesi, 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu ile 2011 tarihli İstanbul Tarihi Yarımada Alan Yönetim Planı hükümleri uyarınca, geçmişinden aldığı birikim ve tecrübe ile Ayasofya Camii'nin özgünlüğünü, bütünlüğünü ve üstün evrensel değerini korumaya devam edecektir.⁴

1. Modern Arap Şiirlerinde Ayasofya

Modern Arap şiiri, klasik dönem şiirlerinin sanat ve estetik kaygılarına ek olarak sosyo-kültürel, siyasal, dini, düşünsel motifler içermektedir. Öyle ki, zaten Türkçe'de de kullanılan "şair" kelimesinin türetildiği Arapça aslı olan "şa'ara" kelimesinin "hissetme, fark etme"

1 Semavi Eyice, "Ayasofya", *DİA*, c. IV, (İstanbul: TDV, 1991), 209.

2 "Ayasofya" Erişim Tarihi 1 Ağustos 2022. <https://www.ayasofyacamii.gov.tr/tr/ayasofya-tarihi>.

3 "Ayasofya".

4 "Ayasofya".

anlamlarına dayanarak şair kimse için “etrafında olanların farkına varan onları hissedip kaleme alan kişi” yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Arap şairlerin de şiirlerinde örneğin; Türk bir yöneticiyi ve dini değerleri yükselten birini öven methiyeler görmek mümkündür. Bu bağlamda yakın tarihî ve kültürel ilişkiler içinde olan Arap ve Türk toplumlarının, Türk coğrafyasında gerçekleşen olaylar ve savaşlardan etkilenmesi, bunların da şairler tarafından kaleme alınması doğaldır.

Arap şairleri Ayasofya konusunda yazmaya iten en önemli sebepler, uluslararası düzeydeki değişiklikler ve siyasi olaylar ile Avrupalıların Arap- İslam dünyası üzerindeki tek taraflı bakış açıları olmuştur. Sonucunda, Arap şairler de Türkiye ve İslam dini arasında bu bağ üzerinden ilişki kurmayı gerekli görmüşlerdir. Batılı ülkelerin İslam birliğini bozma ve onları tahakküm altına alma emeli taşıdıkları düşünülmüştür de denebilir. Türkiye, İslam medeniyet ve tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır. Ayasofya da bu parçanın en sembolik örneklerindedir.

Ayasofya'nın tarihi ve dini değeri ile büyülenmiş Arap şairler onun için şiirler yazmışlardır. Ayasofya, batıya karşı İslam medeniyetinin zaferi, şanlı geçmişlerinin bir sembolü haline dönüşmüştür. Türkiye Cumhuriyeti Devleti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın imzası ile yayımlanan 2729 sayılı Cumhurbaşkanlığı kararnamesiyle Ayasofya'nın yeniden cami olarak ibadete açılması İslam birliği açısından bir zafer ve gücün ihyası olmuştur.

Bu çalışma Ayasofya'yı konu edinen şiirleri bir araya getiren ve tahlil eden bir çalışma olarak ilk olma özelliğini taşımaktadır. Ayasofya için Arap şairler tarafından kaleme alınmış şiirler çeşitli başlıklar altında toplanmıştır. Ayasofya hakkında Arap şairler tarafından yazılan şiirler tarama yöntemiyle seçilmiş ve içerik analizi yapılmıştır.

2. Ayasofya'nın Mimari Yapısı

Ayasofya hakkında şiir yazan ilk ve en önemli kişi Ahmed Şevki⁵ kabul edilmektedir. “Mescid Ayasofya”⁶ başlıklı bir kasidesi vardır. Şair kasidesinde Ayasofya'yı en belirgin özellikleriyle tanımlamış ve ele almıştır. Bu konuda şairin saraylarda ve prensler arasında yetiştirdiği çevrenin etkisi olduğu düşünülmektedir. Ahmed Şevkî, Ayasofya'yı bütün ihtişamı ve güzelliğiyle betimlemiştir. Şiirine başlarken şu ifadelerle yer vermiştir:

كُنَيْسَةٌ صَارَتْ إِلَى مَسْجِدٍ هَدِيَّةَ السَّيِّدِ لِلْسَيِّدِ
كَانَتْ لِعَيْسَى حَرَمًا، فَانْتَهَتْ بُصْرَةَ الرُّوحِ إِلَى أَحْمَدِ

*Peygamberden peygambere bir hediye
Nitekim bir zamanlar Harem-i İsa idi*

*Kiliseydi çevrildi Ayasofya camiye
Nusret-i rûh-i İslâm ile oldu Ahmed'in*

5 Tam adı Ahmed Şevki Bey bin Ali bin Ahmed Şevki Bey'dir. 1865 yılında Kahire'de varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası Kürt, anne tarafından dedesi Türk, babaannesi Çerkez, anneannesi Rum olan Şevki, modern Arap şiirinin en önemli şairlerindedir. “Şairlerin prensi” lakabıyla bilinir. Fransa'da hukuk eğitimi almıştır. “Şevkiyyât” isimli büyük bir divanı vardır. 1932 yılında Kahire'de vefat etmiştir (Yazıcı, 1997; 179-181).

6 Ahmed Şevkî, *eş-Şevkiyyât*, haz. Muhammed Huseyn Heykel, (Kahire: el-Mektebetu et-Ticâriyye el-Kubrâ, 1970), 25.

Daha sonra şu ifadelerle Ayasofya'nın büyüklüğünü ve ihtişamını betimleyerek, geçmişte ve günümüzde dünya harikalarından biri olduğunu dile getirmiştir.

شَبَّهَهَا الرُّومُ وَأَقْبَالُهُمْ
عَلَى مِثَالِ الْهَرَمِ الْمَخْدُودِ
تُنْبِي عَنْ عَزٍّ، وَ عَنْ صَوْلَةٍ
و عَلَى هَوَىِّ اللَّذِينَ لَمْ يُحْمَدِ
مَجَامِرُ الْبِاقُوتِ فِي صَحْنِهَا
تَمْلُؤُهُ مِنْ نَدَاهَا الْمَوْقِدِ

*Bizans Kralları ilelebet yaşayacak ulu bir piramit gibi, ölümsüz bir şaheser olarak,
Ayasofya'yı inşa ettiler.
Güç ve kudret timsali olan bu mabedin
Tutuşmuş buhur ile dolu avlusundaki yakuttan mangal yeri,
Dine olan bağlılığın bir göstergesi olarak hiç sönmedi.*

3. Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul Fethi Kutlamaları ve Ayasofya'nın Camiye Dönüştürülmesi

Fatih Sultan Mehmet, tarih boyunca İslam âlimleri ve büyükleri arasında adı altın harflerle anılan büyük bir komutandır. Kahraman ordusuyla İstanbul'u fethetmiş, bu vesileyle de Müslümanların Peygamberi Hz. Muhammed'in hadisinde bahsettiği övgüye nail olmuştur. Bu büyük komutan ve sultanın hayatı, şairlerin ilgisi ve beğenisini kazanmıştır. İstanbul'un fethi Müslümanlar nazarında her zaman ve koşulda değeri çok büyük bir övünç kaynağı olmuştur. Fatih Sultan Mehmet yukarıda sayılan özellikleri ile Arap şiirinde kullanılan temalardan biri olmuştur. "Şairlerin prensi" lakaplı Ahmet Şevkî, Ayasofya'yı betimledikten sonra Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethinden bahseder. Bu bölümde sultanın özellikleri, güzel ahlakı, Osmanlı Müslüman halkının mücadelesi ve Rumların direnişi anlatılır.

فَدَّ جَاءَهَا (الْفَاتِيحِ) فِي غُصْبَةٍ
رَمَى بِهَيْمِ بُنْيَانِهَا، مِثْلَمَا
فَكَبَّرُوا فِيهَا، وَ صَلَّى الْعِدَا
و مَا تَوَانَى الرُّومُ يَفْدُونَهَا
فَخَانَهَا مِنْ قَيْصِرِ سَعْدُهُ
بِفَاتِيحِ، غَازٍ، غَفِيفِ الْقَنَا
أَجَارَ مَنْ أَلْقَى مَقَالِيدَهُ
و نَابَ عَمَّا كَانَ مِنْ رُخْرَفِ
مِنْ الْأَسْوَدِ الرُّكَّعِ، السُّجْدِ
يَصْطَلِمُ الْجَمْدُ بِالْجَلْمِ
وَ اِخْتَلَطَ الْمَشْهُدُ بِالْمَشْهُدِ
وَ السَّيْفُ فِي الْمَقْدِيِّ وَالْمَقْدِي
وَ أُيْتِدَتْ بِالْقَيْصِرِ الْأَسْعِدِ
لَا يَحْمِلُ الْحَقْدَ، وَلَا يَعْتَدِي
مِنْهُمْ، وَأَصْنَفَى الْأَمْنَ لِلْمُرْتَدِي
جَلَالَةَ الْمُغْبُودِ فِي الْمَعْبَدِ

*Fatih İstanbul'a Allah'a gönülden boyun eğmiş, alnı secdeli aslan gibi ordusuyla geldi
Onlarla surlarını ateşe tuttu şehrin, kayalar kayalarla çarpıştıyordu sanki
Tekbirler getirdiler... Dualar etti düşman! Hercümerç oldu her şey biran...
Rumlar da bırakmadı. Elinde kılıç; ölenin de öldürenin de savaştı uğruna İstanbul'un...
Yaver gitmedi şansız Bizans imparatorunun. Bahtı açık yeni bir imparatorla güçlendi İstanbul
O imparator ki Fatih'tir, Gazi'dir. Gönlü yüce, kin tutmayan ve kimseye zulmetmeyen biridir
İlişmedi düşmanlardan teslim olanlara, sözünde durmayan dönekler bulmadı aman!
Ve Ayasofya, mabudun azametına layık güzellikleriyle selamete kavuştu...*

Suudi şair Abdurrahman el-Aşmâvî⁷, İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethini övünç kaynağı olarak görür. Ayasofya'nın kiliseden camiye dönüşümünü kutladığı kasidesinde şöyle der:

و كان له صيبتٌ ومآلٌ-ذائع	هنا ليس التاريخُ بُرْدَةٌ عَزَانَا
هنا شَيْدَتْ لِمُخْبِتِينَ الْجَوَامِعُ	هنا فِتْحَتْ أَبْوَابُ نُصْرٍ وَ عِزَّةٍ
وَقَلْبًا، ثِمَارُ الصَّدَقِ فِيهِ يَوَانِعُ	رَأَيْتُ «أَبَا أُيُوبَ» ذَكَرَى جَلِيلَةً
أَنَاشِيدُ عَزَى، رَدَّدَتْهَا الْمَوَاقِعُ	رَأَيْتُ خُيُولَ الْفَاتِحِينَ، صَهَيْلَهَا
وَفِي عَيْنِ أَوْرَبَا الْفَدَا وَالْمَدَامِعُ	عَلَى لَحْنِهَا تُسْرِي مَوَاقِبَ مَجْدِنَا
عَلَى رَكْحِمِهَا الْمَيِّمُونَ تَتَشَدَّوْا الْقَوَاطِعُ	رَأَيْتُ جُنُودَ الْحَقِّ، وَالْخَيْلَ خَيْلِنَا
رَوَّثَهَا عَلَى مَرِّ الزَّمَنِ الْوَقَائِعُ	وَلِلْفَاتِحِ الْمَقْدَامِ أَلْفَ جِكَايَةٍ
لَقَدْ عَبَّرْتَنِي لِلجِهَادِ الْطَّلَانِعُ	سَأَلْتُ مَضِيْقَ «الدَّرْدَنِيَلِ» فَقَالَ لِي:
عَنِ الْعِلْمِ وَالْفِكْرِ الْأَصِيلِ الْمَرَاجِعُ	سَأَلْتُ جِزَانَاتِ الْعُلُومِ فَحَدَّثْتِ
أَيَاصُوفِيَا، لِلْمَجْدِ فِيهَا بَدَائِعُ !	سَأَلْتُ مِيَاءَ الْبَحْرِ، قَالَتْ: أَمَا تَرَى

Burada giydi tarih, mecdimizin ululuk hırkasını. Şöhreti bilinirdi, namımız daha da yayıldı İzzetin ve zaferin kapıları burada açıldı, Allah'a güvenenler için camiler burada kuruldu Eyüp Sultanı, kalbimde aziz hatırasıyla yâd ettim, sadakatin meyveleri onda parlıyordu İstanbul'u fethedenlerin atlarının, her yerde zafer marşı gibi yankılanan kişneme seslerini duydum

Ritmîyle geçiyor bu bestenin görkemli tören alayımız, Avrupa'nın gözleri yaş dolu Hakk'ın ordusunu gördüm, atları dörtnala koşuyordu. Her yerde nal sesleri yankılanıyordu Nice kahramanlık hikâyesiyle yiğit Fatih, asırlar boyunca dillerden dillere dolaştı durdu Sordum Çanakkale boğazına: Bana, cihat için ordumun akıncıları geçti buradan, diyordu İlmin hazinelerine sordum, söylediğine göre; asıl ilim ve fikir burada saklanıyordu Ve denizin sularına sordum Ayasofya'yı görmüyor musun?

Bir şaheser varsa o da Ayasofya'dır diyordu.

Faslı şair Muhanned İyhûm⁸ Fatih Sultan Mehmet'in Ayasofya'yı ruhbanlardan alarak camiye dönüştürmesini Ayasofya'nın ağzından şöyle aktarıyor:

أَقَامَ (الْفَاتِحِ) الْمَعْوَازَ صَرْجِي	وَمِنْ رُهْبَانِ دَوْلَتِهِ اشْتَرَانِي
مَلِينًا بِالْجَوَاهِرِ وَالْجُمَانِ	لِأَبْقَى مَسْجِدًا لِلْوَقْتِ يُنْمِي
وَفِي الْأَوْقَاتِ يَصْنَعُ بِالْأَذَانِ	بِهِ الْقِرْآنُ يُنْتَلَى فِي خُشُوعِ
لِكُلِّ مُشَاهِدٍ قَاصٍ وَدَانِ	فَصَبْرَتْ مَنَازِعَةُ الْإِسْلَامِ تَبْدُو

Gözü pek komutan Fatih beni ruhbanlarından satın aldı şehrin ve ölümsüzleştirdi

İnci mercanla bezenmiş bir cami olarak yeşereyim istedi

Huşu ile Kur'an okunsun içinde, ezanlar yankılasın namaz vakitleri

İslam'ın bir feneri oldum artık uzak yakın herkes görsün beni.

4. I. Dünya Savaşında Ayasofya Mersiyesi

Ayasofya iki üzücü olaya maruz kalmıştır. Bu olaylar Müslümanları derinden etkileyen, yenilgiye uğratan, hayal kırıklığı yaratan olaylardır. Bunların ilki; Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşında yenilgiye uğraması ikincisi ise 1934 yılında Ayasofya'nın statüsünün değişerek

7 Abdurrahman el-Aşmâvî, *Dîvân (Cevletu fî Arâbât el-Huzn)*, (Riyad: Mektebetu el-Abikân, 1426), 30-31.

8 Muhanned b. Ali İyhûm et-Tenânî, şair, şairinden elektronik posta yoluyla 8/10/2021 tarihinde istenmiştir.

müzeze dönüştürülmesidir. Bu karar Müslümanların dini duygularını harekete geçirmiş, şairleri de Ayasofya için duydukları hüznü ona mersiyeler yazarak dile getirmeye sevk etmiştir.

Bu mersiyelerden birincisi Batılı devletlerin I. Dünya savaşında İstanbul'u işgali nedeniyle yazılan mersiyedir. I. Dünya savaşı sonunda İngiltere, Fransa ve İtalya'dan oluşan İtilaf Devletleri İstanbul'u ele geçirdiler. Meclisi dağıtarak bazı vekilleri sürgüne yolladılar. Yıldız Sarayını kuşatarak Osmanlı yönetimini eli kolu bağlı hale getirdiler. İşgal güçleri tarafından kuşatılan İstanbul'un geleceği tüm Müslümanlar için elim bir olaya dönüştü.

Mısırlı şair Hâfız İbrâhîm⁹, Mısır halkının ve Müslümanların duygularını en yalın biçimde düşmanların İstanbul'u işgalinin hemen ardından nazmettiği Ayasofya¹⁰ şiirinde şöyle dile getirmiştir:

عُهودَ كِرَامٍ فِيهِ صَلُّوا وَسَلَّمُوا	أبَا صُوفِيَا) حَانَ النَّقْرُقُ فَادْكُرِي
وَحَلَى نَوَاجِيكَ الْمَسِيحُ وَ مَرِيْمُ	إِذَا عُدْتُ يَوْمًا لِلصَّلِيبِ وَ أَهْلِهِ
مِنَ الرُّومِ فِي مَحْرَابِهِ يَتَرَنَّمُ	وَ دَقَقْتُ نَوَاقِيصَ وَ قَامَ مَرْمَرٌ
عَلَى اللّٰهِ مِنْ عَهْدِ النُّوَاقِيصِ أَكْرَمُ	فَلَا تُنْكِرِي عَهْدَ الْمَآذِنِ إِنَّهُ
وَلَا يَأْمَنُ الْبَيْتُ الْعَتِيقُ الْمَحْرَمُ	تَبَارَكْتَ بَيْتُ الْقُدْسِ جَدْلَانُ أَمَنْ
حَمَاكَ وَأَنْ يُمْنَى الْحَطِيمُ وَ زَمْرَمُ	أَيُّضْبِكَ أَنْ تَعْشَى سَنَابِكَ خَيْلَهُمْ
كِتَابُكَ يُبْتَلَى كُلُّ يَوْمٍ وَ يُكْرَمُ	وَ كَيْفَ يَذَلُّ الْمَسْلُومُونَ وَ بَيْنَهُمْ
حَيَاءٌ وَ أَنْصَارُ الْحَقِيقَةِ نُؤْمُ	تَبْيُكُ مَحْزُونٌ وَ بَيْتُكَ مُطْرَقٌ
وَ حَكَمْتُ فِينَا الْيَوْمَ مَنْ لَيْسَ بِرَحْمُ	عَصَبِنَا وَ خَالَفْنَا فِعَاقِبَتَ عَادَلَا

Vakti geldi ayrılığın Ayasofya... Sende salât-u selam getiren muhteremleri hatırla

Eğer bir gün haçın gölgesine ve Hristiyanlara dönersen... Ve duvarlarını süslerse yeniden Meryem'le İsa

Çanlar çalarsa tepende ve mihrabında Rûm'un şarkıları terennüm ederse

Minareler zamanını inkâr etme sakın! O minareler çanlardan daha üstündür Allah katında...

Yücesin kutsiyetin evi, mutlusun, güvendesin. Kutsal Beytü'l-Atîk bile korku içinde...

Razı mısın? Atlarıyla kuşatsınlar korusunlar seni, Hatim ve Zemzem düşer olsun belaya?

Her gün kitabını okuyup, baş tâci ediyorken Müslümanlar; mümkün mü hiç zelil olsunlar?

Peygamberin mahzun... Kâbe hayâ ile başımı eğmiş... Hak yolunun yardımcıları uykuda...

İsyan ettik, günahkâr olduk ve sen de adaletle cezalandırdın...

Bugün bizim başımıza şefkatten yoksun olanı hâkim kıldın.

Mersiyelerden ikincisi de Ayasofya'nın müzeze dönüşme kararına ilişkin kaleme alınmıştır. İslam dünyası bu kararın ardından büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır. Ayasofya'nın müze olması demek Müslüman Hristiyan herkesin ziyaret edebildiği yer anlamına gelmektedir. Bu da İslam dünyasının batı karşısında yenilgiye uğraması olarak hissedilmiştir. Ayasofya'nın

9 Muhammed Hâfız İbrâhîm Fehmî, 1872 yılında doğmuştur. Mısır kökenli mühendis bir baba (İbrahim Fethi) ile Türk asıllı bir anneden dünyaya gelmiştir. Harbiye eğitimi almış ve 1891 yılında mezun olarak Mısır ordusuna subay olarak katılmıştır. Daha sonra Sudan'da bulunmuş ve İngilizlere karşı çalışmıştır. 1903 yılında emekli olmuştur. Milli ve dini görevlerini yerine getirmiş, sorunların çözümünde yer almıştır. "Nil Şairi" olarak bilinir. Modern Arap şiirinin temsilcisidir. Viktor Hugo'nun "Sefiller" romanını Arapçaya çevirmiştir. 1932 yılında vefat etmiştir. Ayrıca bkz: Hüseyin Yazıcı, "Hâfız İbrâhîm", *DİA*, c. XV, (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1997), 91.

10 Hâfız İbrâhîm, *Divânu Hâfız İbrâhîm*, düz. Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhîm el-Ebyârî, (Kahire: el-Hey'etu el-Mısıriyyetu el-Âmmetu li'l-Kitâb, 2008), 402-403.

statüsünün değişimi ile ilgili bazı şairler üzüntülerini ifade etmek için şiir yazmışlardır. Bu şairlerden biri olan El-Asmâvî¹¹ şiirinde şöyle seslenir:

وَجَمْرٌ مِنَ الشَّقْوِ الْمُبْرَحِ لاذِعٌ وَرُورٌ أَخْلَامِ الْمَسَافِرِ ضَائِعٌ وَلَكِنْ قَوْمِي فِي زَمَانِي تَرَاجَعُوا وَفِيهَا لِإِعْصَارِ الْأَنْبِينِ رَعَاغٌ وَيُظْلَمُ مَسْكِينٌ وَيُطْرَطُ جَانِعٌ يُحْرَكُهَا فِيهِ الْهَدْيُ الْمُخَادِعُ عَلَى الْحَبِّ لَا تَسْطُو عَلَيْهِ النَّوَاعِغُ	أَيَا صُوفِيَا، بِنِي وَبَيْنَكَ لَوْعَةٌ تَكْسِرُ مَجْدَافَ الْأَمَانِي فِي يَدِي أَيَا صُوفِيَا، مَا أَخْلَفْتَ الْمَجْدُ وَغَدَهُ أَيَا صُوفِيَا، فِي النَّفْسِ لِلْهِمِّ صَنْجَةٌ يُقَلُّ أَطْفَالٌ، وَتُسَبَّى حَزَائِرُ وَأَمْتْنَا فِي مَسْرَحِ الْغَرْبِ لُعْبَةٌ أَيَا صُوفِيَا، بِنِي وَبَيْنَكَ مَوْتٌ
---	---

Ey Ayasofya, özlemin ateşten bir kor, aramızda buruk bir acı var

Kırıldı kaldı ellerimde hayallere götürecek kürekler, seyyahın hayal kayıkları yitik artık

Ah Ayasofya, bu ihtişam sözünde durdu ama kavmin caydı vadinden, yaptı bunu

Ah Ayasofya, ruhumda hüzünden bir feryat, inlemelerin darlığı yüreğimi titretiyor

Çocuklar öldürülüyor, Müslüman kadınlar esir düşüyor, garibe zulmediliyor, açlar bir lokmaya muhtaç

Ümmet, Avrupa'nın oyuncağı olmuş, sahtekârlıklarıyla onu oynatıyor

Ah Ayasofya, aramızda bir sevgi bağı var ki seninle, hiçbir duygu onu silemez.

Ayasofya için mersiye yazan diğer bir şair Emced et-Trablusî¹² şiirinde Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesini ele alır ve şöyle der:

وَتُسَبَّى عَلَى مَرِّ الْأَنْبِينِ وَتُصْبِحُ تَنْكُرُ أَهْلُهَا لَهَا وَأَدَاقُهَا يُدَافِعُ عَنْهَا الطَّامِعِينَ وَيَفْتَحُ وَقَدْ يُغْفَرُ الذَّنْبُ الْعَظِيمُ الْمُبْرَحُ وَتَنْتَرِكُ فِي أَيْدِي الْأَسْمَى تَنْصَوِّحُ يَرْفُ عَلَيْهَا الْمَجْدُ وَالْعَزُّ يَصْدَحُ تَكَادُ بِأَفْوَاجِ الْمُصَلِّينِ تَطْفَحُ تُمَايَلُ مِنْ تَرْتِيلِهِ وَتَرْجُحُ لَدَيْهَا، وَلَا الدَّاعِي الْمُوَدِّنُ يُفْصَحُ تَضِجُ شِكَاةً وَالْمَنَابِرُ تُوَحُّ	(أَيَا صُوفِيَا) تَنْدُرِي الدُّمُوعَ وَتَسْفَحُ فَوَادِحَهُ صَرْفُ الزَّمَانِ الْمَفْدَحُ وَهَانَتْ عَلَى مَنْ كَانَ بِالْأَمْسِ مُشْفِقًا فَوَا أَسْفَالًا مَتَدَتِ أَسَاءَتُ وَأَذْنَبَتْ أَيُّهُجُرْهَا أَبْنَاوَهَا دُونَ رَحْمَةٍ أَلَمْ تَكُنْ مِحْرَابَ الْخِلَافَةِ أَعْصُرًا إِذَا سَمِعَ النَّاسُ الْأَذَانَ رَأَيْتَهَا وَأَنْ تَلِي الْفُرْقَانَ فِيهَا رَأَيْتَهَا فَأَضْحَحْتَ خَلَاءَ لَا الْحَمَامُ خُشِعَ وَعَطِلَ فِيهَا الدِّينُ فَهِيَ وَجِيعَةٌ
--	--

Ah Ayasofya, sel olmuş göz yaşları, sabah akşam yükselir inleyenlerin acı feryatları

Zaman beli büken felaketlerle geçiyor, kılık değiştirmiş ahali tanımaz olmuş sevenler

Düne kadar şefkatle sana koşup savunanlar nasıl da kolayca vazgeçtiler;

Ah yazık! Kötü oldu, günaha girdiler. En büyük günah bile affedilebilir

Acımasızca evlatlar göçüyor mu? Yaban ele mi terk ediyorlar seni

Onur ve şerefin üzerinde dalgalandığı İslamiyet'in mihrabı değil miydin asırlarca?

Senden yükselen ezan duyulduğunda dolup taşardın namaz kılanlarla

Kur'an-ı Kerim okunsa orada, o sesle mest olur sağa sola salınurlardı

Yazık oldu, boşa gitti, ne huşu sahibi sıkı dostlar kaldı, ne güzel sesiyle müezzin.

Dinden mahrum bırakıldı, hüznülenecek gerçek acı budur.. Minberler bu acıyla dövünüyor.

11 el-Asmâvî, *Divân (Cevletu fî Arâbât el-Huzn)*, 31.

12 Emced et-Trablusî, *Mecelletu er-Risâlet el-Mısriyye*, 109 (Kahire: y.y., 1935), 1270.

5. Ayasofya'nın Yeniden İbadete Açılması

10 Temmuz 2020 tarihinde Danıştay, Ayasofya'nın camiden müzeye dönüştüğü 1934 tarihli Bakanlar Kurulu kararını iptal etmiş ve Cumhurbaşkanlığı Kararnamesiyle Ayasofya yeniden cami olarak ibadete açılmış ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlanmıştır. Bu karar dünyadaki Müslüman halkın özlemle beklediği, mutlu olduğu bir değişiklik olmuştur.

Dünyadaki en önemli ibadet merkezlerinden biri kabul edilen Ayasofya, İstanbul'un da manevi merkezini simgelemektedir. İnşa edildiği dönemde dünya üzerindeki en büyük ve en görkemli binalardan biri olarak yapılan Ayasofya, 1985 yılında UNESCO Dünya Miras Listesi'ne alınmıştır. İstanbul'un 1453 yılında fethedilmesinin ardından Fatih Sultan Mehmet tarafından vakfedilerek bu yapının ilelebet muhafazasını vasiyet etmiş ve cami hüviyetinin devamlılığını şart koşturmuştur. Asırlarca yaşadığı depremlerden, yangınlardan, yağmalardan ve bakımsızlıktan dolayı harap vaziyette olan Ayasofya, 1453 yılından itibaren sadece camiye dönüştürülmekle kalmamış aynı zamanda bir medeniyet tasavvuru çerçevesinde ihya edilmiştir. Türk milleti tarafından özenle muhafaza edilip korunup bugünlere ulaşması sağlanmıştır. Bu nedenle, güçlü sahiplenışı ile Türk Milletinin Ayasofya üzerindeki hakkı bu eseri ilk inşa edenlerden daha fazladır.¹³

Arap şairlerden İbnu es-Seyyid es-Sûmâlî¹⁴ bu kararı şu şiiriyle kutlamıştır:

بَفْتَحِ جَدِيدٍ فَوْقَ حَدَيْكَ يُرْسَمُ	«أيا صوفيا» أَنْ الْفَاءُ فَأَبْشِرِي
وَسَبْتُهُ أَعْوَامٍ مِنَ الذِّكْرِ تُحْرَمُ	بَكَيْتِ مَفْجَعَةً ثَمَانِينَ جَعَّةً
وَكَاذِبَتْ أَلَامَ الْفِرَاقِ أُبَيَّةُ	وَنَادَيْتِ فِي رَكْبِ أَهَالِيهِ نَوْمُ
أَثَارًا أَسَى بَيْنَ الْحَتَى يَتَضَنَّرُمُ	تَجِيْبُكَ وَالشَّجْوُ الَّذِي فَاصَنَ بِالنَّوَى
وَشَاعَ إِلَى الْأَكْوَانِ مَا كُنْتُ أَلْخُمُ	فَهَا قَدْ أَتَى تَصَنُّرٌ مِنَ اللَّهِ وَحَدَهُ
رَنْبِرَ أَسْوَدٍ فِيكَ صَلُّوا وَسَلَّمُوا	وَصَالَتْ يَدُ الْأَبْطَالِ تُحْيِي مُجَدِّدًا
وَطَبِيئَةً وَالْأَقْصَى السَّلِيْبُ وَرَمْرُمُ	فَمَكَّةُ تَشْتَدُّ وَالْمَحَارِبُ تَزْدَهِي
وَمَكْرَمَةٌ عَظْمَى بِهَا نَتَقَّمُ	لَقَدْ كُنْتُ فِيْنَا مَشْعَلًا نَهْتَدِي بِهِ
حَدِيثُ رَسُولِ 15 كَانَ بِالْفَتْحِ يَجْرُمُ	وَرَمَزًا عَظِيمًا بَاتَ يَزْوِي مُجَسَّدًا

*Ey Ayasofya, artık buluşma vakti! Yanaklarının üzerinde beliren yeni bir fethin müjdesini ver
Seksen altı yıldır acı içinde ağladın, ezandan, namazdan mahrum kaldın.*

Vakarlı bir biçimde bu ayrılığa tahammül ettin, uyuyan halkı konvoyla çağırдың

Ağladık, sızladık, ateş düştüğü yeri yakıyor, ciğerimiz yandı

Ve nihayet Allah'ın yardımını geldi, hayalim gerçek olup kâinata yayıldı

Kahraman bir el uzandı sende salat-u selamları yeniden yaşatmaya

Mekke, Medine, işgal altında Mescid-i Aksa ve Zenzem kuyusu bu zaferle şâd oluyor

Sen yolumuzu gösteren meşalesin Ayasofya, kendisiyle ilerleyeceğimiz en değerli şeysin

Sen ki peygamberin sözünün vücut bulmuş halisin, Bizans'ın fethinin kesin müjdesisin.

13 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, Ayasofya Camii Fatih Sultan Mehmet Han'ın Emaneti İnsanlığın Ortak Hazinesi (İstanbul: Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı Yayınları, 2020), 7.

14 Abdulhalim b. es-Seyyid es-Sûmâlî, Kasidetu Ayasofya, Erişim 13 Ağustos 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=B5aCEfJ2bNQ>

15 «لَتَفْتَحَنَّ الْقُسْطَ طَبِئَةً فَلْيَغْمِ الْأَمِيرُ أَمِيرَهَا، وَلْنَعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ» Şairin burada kastetmek istediği Hz. Muhammed'in İstanbul'un fethi ile ilgili hadisidir: "İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, o ordu ne güzel ordudur". Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/335, Kahire: 1313.

Ayasofya'nın ibadete açılmasını şiiriyle kutlayan başka bir şair de Faslı Muhanned İyhûm¹⁶ dur.

وَعَادَرَنِي بِحَقِّ مَا أَعَانِي إِلَيَّ مِنَ الْمَبَارَكِ (أردوغان) زَعِيمًا فَازَ فِي كُلِّ الرَّهَانِ مِنَ الظُّلْمِ الْمُبْرَحِ وَالْهَوَانِ مَلِيءٌ بِالسُّرُورِ وَبِالتَّهَانِي فَرَادَ بِهِ - كَمَا أَبْغِيهِ - شَانِي بُرْدَهُ وَيُنْبِذُهُ لِسَانِي بِأَخْبَارِي وَأَمْجَادِي الْجِسَانِ بِهِ عَبْرَ القُرُونِ عِلَا كِيَانِي	رَجَعْتُ إِلَى الْحَيَاةِ كَمَا تَرَانِي سَعِدْتُ بِمَا رَأَيْتُ الْيَوْمَ يُهْدَى أَعَادَ لِي الْحَيَاةَ فَكَانَ حَقًّا أَعَادَ لِي الصَّلَاةَ وَفَكَ أَسْرِي شَعَزْتُ بِأَنَّ هَذَا الْيَوْمَ عَيْدٌ لَقَدْ رُفِعَ الْأَذَانُ عَلَيَّ مَنَارِي غَدَا التَّكْبِيرِ وَالتَّهْلِيلِ لَحْنًا أَرَى النَّارِخُ يَتَشَهَّدُ لِي وَيُدْلِي فَلِي صَيْتٌ بِهِ نَلْتُ الْمَعَالِي
---	--

*Gördüğünüz gibi hayata geri döndüm, bütün sıkıntılar akıp gitti
Bugünü gördüm ya çok mutlu oldum, o kutlu insan (Erdoğan) bana bayram yaşattı
O lider ki beni yeniden hayata geri döndürdü, her alanda kazandı
Namaz bana yeniden nasip oldu, değersizlik, kurgunluk ve zulüm çözüldü gitti
Sevinç ve tebrik dolu bugünü bayram gibi hissediyorum
Minarelerimde yeniden ezan sesi yükseldi, o ezan sesi ki -istediğim oldu- değerimi yükseltti
Her gün tekrar edilen tekbirler; kelime-i tevhidler dilime ilahi oldu
Bana şahitlik eden tarihi görüyorum, haberlerimi ve şerefimi dile getiriyor
Şöhret benim, onunla şerefe ulaştım, yüzyıllardır varlığımın üstünde*

Şair İyhûm¹⁷, Ayasofya'nın ibadete açılmasından duyduğu mutluluğu dile getiriyor ve Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın siyasi zekâsını överek şöyle diyor:

مَلِيءٌ بِالمَكَايِبِ وَالْأَمَانِي بِهِ قَدْ صَرَّتْ فِي أَعْلَى مَكَانِ بِهِ نُورٌ يُوصِلُ لِلجَنَانِ عَمِيلٌ لَيْسَ ذَا رَأْيِ جَبَانِ تُحْبِطُكَ بِالسَّعَادَةِ وَالْأَمَانِ بِكُلِّ مُنَاوِيٍّ لِلذِّينِ شَانِي	(أيا صوفيا) هَنِينًا بَانِرَاجِ بِهِ اسْتَرْجَعْتَ حَقَّكَ فِي هُدُوءِ أَعَادَكَ (أردوغان) إِلَى سَبِيلِ تَعْبِطُ الْحَاسِبِينَ وَكُلَّ نَذَلِ هَنِينًا قَدْ رَجَعْتَ إِلَى حَيَاةِ يُطَاغِ اللَّهُ فِيكَ وَلَا تُبَالِي
---	---

*Umut ve kazanç dolu kurtuluşun kutlu olsun Ayasofya!
Huzur içinde döndü sana hakkın ve sen en ulu doruklardasın
Cennet bahçelerine ulaştıracak nurlu yolu geri verdi Erdoğan'ın
Hasetçileri ve korkak Batı yardakçılarını kızdırdın
Kutlu olsun Ayasofya yeni hayatın, saadetler, esenlikler seni kuşatsın
Gam yükü çekme, tüm itirazlara rağmen Allah'a ibadet edilen bir yer olarak yaşayacaksın.*

Sonuç

Ayasofya, hem Müslüman hem de Hristiyanlar için kutsalı paha biçilemez değerde olan, ihmal edilemez ve vazgeçilemez bir mabettir. Ayasofya ibadet edilen bir cami olarak Müslüman halkın hafızasında silinmesi mümkün olmayan izlere sahiptir. Bu özelliği ile Ayasofya, dini tarihin de bir simgesi ve kanıtı niteliğindedir.

16 Muhanned b. Ali İyhûm et-Tenânî, şair, şairinden elektronik posta yoluyla 8/10/2021 tarihinde istenmiştir.

17 Muhanned b. Ali İyhûm et-Tenânî, şair, şairinden elektronik posta yoluyla 8/10/2021 tarihinde istenmiştir.

Arap şairler dini sorunlara özellikle de Ayasofya hususuna kayıtsız kalmamışlardır. Tarih boyunca Mısırlı Ahmet Şevki'den Faslı Muhanned İyhûm'a kadar şairler Ayasofya'yı şiirlerine konu edinmişler, Ayasofya Arap şairlerin vazgeçemediği bir tema olarak her zaman gündemde kalmıştır.

Ayasofya hakkında yazılan şiirlere kronolojik olarak bakıldığında ilk dönemde görkeminden, heybetinden bahsedilerek mimari yönü ön plana çıkarılmıştır. Şiirlerde Ayasofya'nın bir ruh taşıması, her iki dinin de kutsal mekânı olması yoğun duygularla ifade edilmiştir. Arap şairlerin öne çıkardığı temalardan biri de Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul'un fethinden sonra Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi olmuştur. Kimi zaman coşkuyla adından söz edilen, şiir yazılan Ayasofya, I. Dünya Savaşı sırasında mersiyelere konu edilmiştir. Bununla birlikte Ayasofya'nın müze statüsü kazanması sonucu yaşanan hayal kırıklığı da mersiyelerde işlenmiştir. Yakın tarihte Ayasofya'nın statüsü ile ilgili yapılan değişiklik ile yeniden bir fetih coşkusuyula şiirlerin konusu olmuştur.

Bu çalışmada görülmüştür ki; Ayasofya sevgisi evrenseldir. Bu sevgi bir ülkeye ait olmanın daha ötesinde anlama sahiptir. En doğudaki şairden en batıdakine kadar herkes Ayasofya'yı yüceltme ve koruma amacıyla eserler kaleme almışlar ve ondan övgüyle bahsetmişlerdir. Modern Arap şiirinde Ayasofya'nın ele alınması, Arap şairlerinin ona bakış açısının ortaya konulması bağlamında okuyucuya bir perspektif sunmuştur.

Ayasofya İslam dininin ve Hristiyanlığın kutsalı olması yönüyle de iki tarafın birbirine karşı üstünlüğünü ya da mağlubiyetini ifade etmesi bakımından anlam taşımaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki şiir yazmak, sadece zihinsel bir ürün değildir. Arap şairlerin Ayasofya şiirleri özelinde dinî, tarihî, ilmî, ahlâkî ve medeniyetle ilgili deliller sunması bakımından özeldir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Kaynakça/References

“Ayasofya”. Erişim 1 Ağustos 2022. <https://www.ayasofyacamii.gov.tr/tr/ayasofya-tarihi>.

el-Aşmâvî, A. *Divân (Cevletu fi Arâbât el-Huzn)*. Riyad: Mektebetu el-Abîkân, 1426.

es-Sümâlî, A. b. E. Kasîdetu Ayasofya, Erişim 13 Ağustos 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=B5aCEFJ2bNQ>.

et-Tenânî, M. b. A. İ. şiir, şairinden elektronik posta yoluyla 8/10/2021 tarihinde istenmiştir.

et-Trablûsî, E. *Mecellatu er-Risâlet el-Mısriyye*. 109 (Kahire: y.y.,1935): 1270.

Eyice, S. “Ayasofya”. *DİA*. IV:206-210. İstanbul: TDV, 2020.

Hanbel, A. *Müsned*. IV/335. Kahire:1313.

Huseyn, M. M. *el-İtticâhâtu 'l-Vataniyye fi 'ş-Şi'ri 'l-Mısri*. Kahire: Mektebetu el-Âdâb, 1980.

- İbrâhîm, H. *Dîvânu Hâfiz İbrâhîm*. Düzenleyenler Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhîm el-Ebyârî. Kahire: el-Hey'etu el-Mısıriyyetu el-Âmmetu li'l-Kitâb, 2008.
- Şevkî, A. *eş-Şevkiyyât*. Haz. Muhammed Huseyn Heykel. Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kubrâ, 1970.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, Ayasofya Camii Fatih Sultan Mehmet Han'ın Emaneti İnsanlığın Ortak Hazinesi (İstanbul: Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı Yayınları, 2020), 7.
- Yazıcı, H. "Hâfiz İbrâhîm". *DİA*. XV: 91-92. İstanbul: TDV, 1997.

Harranlı Şair Yusuf b. Fazlullâh es-Sekâkînî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Züht Anlayışı

The Harran Poet Yusuf b. Fazlullah es-Sekâkînî's Life, Literary Personality, and Understanding of Zuht

Ahmet ASLAN¹ 



¹Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim dalı, Şanlıurfa, Türkiye

ORCID: A.A. 0000-0001-7634-7543

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ahmet ASLAN (Dr. Öğr. Üyesi),
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belağatı Anabilim dalı, Şanlıurfa, Türkiye
E-posta: ahaslan@harran.edu.tr

Başvuru/Submitted: 24.02.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
18.05.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
08.08.2022

Kabul/Accepted: 19.08.2022

Atf/Citation: Aslan, Ahmet. "Harranlı Şair Yusuf b. Fazlullâh es-Sekâkînî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Züht Anlayışı." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 15-38.
<https://doi.org/10.26650/jos.1078585>

ÖZ

Züht şiiri, insan maneviyatının yüce anlamlarını ifade eden edebî sanatların başında gelmektedir. Bundan dolayı Arap edebiyatı tarihinde varlığını her zaman göstermiştir. İslâm dininin züht hayatını teşvik etmesiyle beraber varlığı daha da artmış ve züht şiiri İslâm edebiyatının önemli bir ekolü haline gelmiştir. Bu makale Harran'da yaşamış ve bu ekolün önemli şairlerinden biri olan Yusuf b. Fazlullâh es-Sekâkînî'nin hayatını ve züht şiirini ele almaktadır. es-Sekâkînî, zâhit, âlim ve züht alanında şiirler yazmış önemli bir şairdir. Hakkında bilgi veren kaynaklar, züht ve verâ konusunda çok şiir yazdığını zikretmişler ve onu döneminin meşhur züht şairleri arasında göstermişlerdir. Ancak şiirlerinin büyük bir kısmı maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bir kasidesi ve bir mersiyesinin on iki beyti günümüze kadar gelebilmiştir. Bu sebepten hakkında bilimsel bir çalışma yapılmamıştır. Biz es-Sekâkînî'nin kaynaklarda yer almış şiirlerini esas alarak onun şairliğine ve züht anlayışına ışık tutmaya çalıştık. Çalışmamızda Arap edebiyatında züht ekolünün gelişim sürecinin özetini vermeye çalıştık. Hayatı ve yaşadığı siyasi ve kültürel çevre hakkında bilgi verdik. Günümüze ulaşan şiirlerini ve Türkçe tercümelerini yazdık. Edebî kişiliği ve üslubu hakkında bilgiler sunduk. Şiirlerini tahlil ederek züht ile ilgili düşüncelerini ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu çalışmamızdan elde edilen çıkarımlar sonuç bölümünde verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Arap Edebiyatı, Züht Şiiri, Züht Şairleri, Harranlı Şairler, es-Sekâkînî

ABSTRACT

Zuht poetry is a literary art form that expresses the sublime meanings of human spirituality, and as such has always shown itself to be present in the history of Arabic literature. With the encouragement of the religion of Islam, its presence has increased even more, with ascetic poetry having become an important school of Islamic literature. This article deals with the life and ascetic poetry of Yusuf b. Fazlullah es-Sekâkînî, who lived in Harran and is one of the important poets of this school. Es-Sekâkînî was an ascetic, a scholar, and an important poet who wrote in the field of asceticism. The sources that have information about him mentioned how he wrote a lot of poetry in the field of asceticism and *vera* [an advanced level of *taqwa*/pious devotion] and showed him to be among the famous ascetic poets of his time. However, most of his poems have

been lost to time, with only 12 couplets from a eulogy and an elegy having survived to the present day. For this reason, no scientific study has been done on him or his poetry. This study attempts to shed light on his poetry and understanding of asceticism based on his poems in the sources. The study provides a summary of the development process of the ascetic school in Arabic literature, as well as information about es-Sekâkî's life and the political and cultural environment in which he lived. His poems that have survived to the present and Turkish translations are also presented, as well as information about his literary personality and style. The study has attempted to reveal his thoughts on asceticism by analyzing his poems, with the conclusion providing inferences based on the study.

Keywords: Arabic literature, Zuhrt Poetry, Ascetic Poetry, Poets from Harran, es-Sekâkîni

EXTENDED ABSTRACT

This article covers the life of Yusuf b. Fazlullâh es-Sekâkîni and his poems in the field of asceticism. Es-Sekâkîni was an important scholar and poet who lived in Harran. After receiving his first education in Harran, he went to Baghdad and Damascus as the centers of science to acquire knowledge. After receiving a good education, es-Sekâkîni took up no official duty in the state but rather tried to make a living performing the art of knife making as his profession. However, while performing his profession as a tradesman, he also dealt with education and science. After becoming a Sufi connoisseur, he turned his own house to a *dar* [house/abode] of al-Hadith and started to give lessons on Arabic language and literature. Due to his success in this field, he became the most important teacher in Harran. Once his dar al-Hadith became insufficient for his students, he had a mosque bearing his name built next to his house and continued his education and scientific activities there. Es-Sekâkîni lived an ascetic life, made studies, and wrote poems in the field of asceticism and poetry. The sources regarding him stated that he made studies and wrote poems on the subject of asceticism. Some sources have presented him among the famous ascetic poets of his time. Unfortunately, most of his studies and poems have not survived. Twelve couplets from a eulogy and an elegy have survived to the present day. Most of his studies and poems were assumed to have been destroyed during the Mongol invasion. For this reason, he and his poems have not been subjected to scientific study but only presented in the form of short biographies.

In this study, the authors attempt to shed light on es-Sekâkîni's poetry and his understanding of asceticism based on his poems in the sources, as the one ode and twelve couplets of his that are available are of a type that could shed light on his poetry. This study attempts to summarize the developmental process of the ascetic school in Arabic literature and presents information on es-Sekâkîni's life and the political and cultural environment in which he lived. His surviving poems and their Turkish translations are additionally included, with information given about his literary personality and style.

Es- Sekâkînî uses a sermon and preaching style in his poems, which is the method embraced by ascetic poets. He tried to affect people by using *Zuht* and prohibitive forms in his poems. Es-Sekâkînî used a simple and understandable language suitable to the audience due to the fact that he was appealing to the public. While trying to explain his thoughts on *Zuht*, he tried to explain the basic principles of the ascetic life. Although he lived at a time when Sufism and sects were active, he brought to the fore the principles of a simple and individual ascetic life based on the essence of Islamic faith. Es- Sekâkînî called people to live a life in harmony with the society in his poems and to work for the peace and well-being of society. He advised against emphasizing the worldly life and getting too attached to it. He said the life in this world to be temporary and its beauties deceptive. He emphasized the true life for man to be the life of the hereafter. He encouraged people to live a *zûht* [ascetic] life and stated asceticism to be a way to salvation, one that saves man from the passions of the world and leads one to eternal bliss. He advised people to stay away from hypocrisy and vanity while advising them to perform their worship completely and only for the sake of God in order to earn the hereafter, which is the real home of mankind. Es-Sekâkînî stated that a life could be earned in Paradise by avoiding haram/forbidden and evil deeds and performing acts of worship fully. He wanted to draw people's attention by describing the blessings of heavenly life. He dwelled on the fact that no one other than the Prophet should be taken as a guide in social and religious life. By praising the Prophet and explaining his miracles in this context, he wanted to draw attention to the Prophet's role as a guide for ascetics, stating that one who turns away from the blessings of the world and strives to gain God's mercy can attain supreme positions. Es-Sekâkînî stated being pessimistic to be unnecessary and making a new beginning is always possible for people. He advised people who sought forgiveness for their sins to be merciful and charitable and to do good deeds. He advised being patient with the troubles of the worldly life and to endure old age with the fire of love in order to reach the real Lover (Allah). Es-Sekâkînî emphasized that one can only improve by improving one's own self and encouraged people to learn science and wisdom. During his lifetime, he avoided giving credit to the separatist ideas emerging as a result of the esoteric movements that had appeared in Muslim society.

Giriş

Dinî hayatın bir yansıması olarak züht hayatının Arap edebiyatına etkisi her zaman olmuştur. Kelime olarak züht, bir şeye ilgi duymamak, ona yüz çevirmek, azla yetinmek gibi manalara gelmektedir.¹ Züht kelimesinin istilâhî anlamı ile ilgili pek çok tanım yapılmıştır. Ancak tanımların çoğu, ölüm sonrası hayatın nimetlerini dünya hayatının nimetlerine tercih edip, dünyadaki nimetlerin azı ile yetinerek, Allah'ın rızasını kazanma yolunda bir yaşam sürdürmek noktasında birleşmektedir.² Zira Arapça'da züht hayatını yaşayan bir kimse için zhd kökünden türetilmiş *zâhidun* kelimesi kullanılmaktadır.³

Züht bir dinî kavram olarak ele alındığında Câhiliyye dönemi Arapları arasında da mevcut olduğu görülmektedir. Zira İslâm öncesi Araplarda da çeşitli dinî anlayışlar olmuştur. İslâm öncesi Araplar arasında putperestler, dehrîler olduğu gibi Hanifler, Hıristiyanlar ve Yahudî dinine girmiş olan insanlar da mevcut olmuştur.⁴ Ancak Câhiliyye döneminin son devresinde Arap coğrafyası özellikle Hıristiyanlık ve Yahudiliğin baskısı altına girmiştir. Siyasî ve kültürel birlikten yoksun olan Arap coğrafyası Roma-Bizans, Fars ve Habeşistan'ın siyasî ve dinî baskısı ile karşı karşıya kalmıştır. Bizans imparatorluğu Suriye, Fars imparatorluğu ise Irak ve daha sonra Yemen bölgelerini işgal etmiş ve kendilerine bağlı nüfuz alanları oluşturmaya çalışmışlardır.⁵ Bu siyasî durum Arapların kültürel ve dinî hayatını da etkilemiştir. Arapları kendi dinlerine çekmek için Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında büyük bir rekabet meydana gelmiştir. Bizans imparatorluğu, nüfuz ve ticaretini geliştirmek amacıyla Hıristiyanlığı Arap yarımadasında yaymak istemiştir. Bizans'ın siyasî egemenliği altına giren ve dinî sebeplerle Bizans ile bütünleşen Sâmi coğrafyasının Ârâmî-Süryânî din adamları, bölgeyi Hıristiyanlaştırma çalışmalarında rol üstlenmişlerdir. Hıristiyan misyonerlerin bu gayretleri etkili olmuş, Suriye ve Irak bölgelerinde yaşayan birçok Arap kabilesi Hıristiyan dinini benimsemiştir.⁶ Yemen'de ise Negrân bölgesi Hıristiyanlığın ana merkezlerinden biri olmuştur.⁷ Yahudiliğe gelince özellikle Hicâz bölgesinin Medine şehrinde ve etrafındaki Fedek ve Hayber'de yayılmıştır. Yemen'de Yahudî kral Zu Nuvvâs, Yahudiliği yaymak için büyük çabalar göstermiş hatta Negrân Hıristiyanlarına büyük zulümler yapmıştır.⁸ Yahudî baskısına karşı Hıristiyanları korumak isteyen Habeş imparatoru, Bizans imparatorluğunun teşvik ve destekleriyle Yemen'i

1 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *eş-Şihhâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr 'Atfâr el-Cevherî, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/481; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu'l-luğâti'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsira*, (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1429/2008), 2/1001.

2 Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), c. XLIV, 530-533.

3 Ahmed Muhtâr, *Mu'cemu'l-luğâti'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsira*, 2/1002.

4 Bkz. Semih Duğaym, *Mevsî'atu'l-adyâni's-semâviyyeti ve'l-vad'îyyeti edyân ve mu'tekadâtü'l-'Arab kable'l-İslâm*, (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1995).

5 Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 10-80.

6 Selvâ Be'l-Hâc Sâlih-el-Âyib, *el-Mesîhiyyetu'l-'Arabîyyatu ve tetavurâtuha min neş'etihi ile'l-Ķarni'r-râbi'i'l-hicri el-âşır el-milâdi*, (Beyrût: Dâru't-Talî'a, 1998), 11-85.

7 Cevvâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, (Bağdâd: Câmi'atu Bağdâd, 1993), 3/532-537.

8 *el-Burûc*, 85/ 3-4-5.

işgal etmiştir. Yemen'in Habeşistan valisi Ebrehe, Yemen'de büyük bir kilise yaptırmış ve Hıristiyanlığın yayılmasına engel gördüğü Kâbe'yi yıkmak istemiştir.⁹ Araplar ve Arabistan coğrafyası üzerindeki bu yabancı siyasî nüfuz beraberinde kültürel ve dinî nüfuzu da getirmiştir. Ancak kiliselerinin yozlaştırdığı Hıristiyanlığa ve Hahamların ırkçı ve mütekebbir bir dine dönüştürdükleri Yahudiliğe ısınamayan bazı güngörmüş Araplar, ataları İbrahim'in dini olan Hanif dininin arayışı içinde olmuşlardır.

Câhiliyye döneminin son devresinde Arap yarımadası, yukarıda sözünü ettiğimiz dinî baskıların etkisi ile dinî islahata susamış bir şekilde yeni bir dinin doğuşuna hazır hale gelmiştir. el-Mutehannifin ya da el-Muvahhidin diye isimlendirilen bazı mütedeyyin kişiler Allah'ın birliğine inanıp, kendilerine has yöntemlerle Allah'a ibadet etmeye başlamışlardır. Bu Haniflerin bazıları kendilerini ibadete vermiş ve züht hayatını yaşamaya çalışmışlardır. Bu zâhit kişiler düşüncelerini ve inançlarını topluma anlatmaya başlamışlardır. Fikirlerini ve inançlarını insanlara anlatmak için o dönemin en iyi ifade aracı olan şiiri kullanmışlardır. Bunların en meşhurları Kûs b. Sâ'ide el-İyyâdi (ö. 600), Zeyd b. 'Amr b. Nevfel (ö. 606), Varağa b. Nevfel (ö. 610), Umeyye b. Ebi's-Salt'tır (ö. 8/630). Diğer taraftan Hıristiyan olan 'Addî b. Zeyd el-İbâdi (ö. 588) ve Lebîd b. Rabî'a (ö. 41/ 661) gibi şairler de şiirlerinde züht konularını işlemişlerdir.¹⁰

İslâmiyet'in doğuşu Arabistan coğrafyasında dinî ve fikrî bir devrim meydana getirmiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamber olarak gönderilmesi ve ona vahiy yoluyla indirilen Kur'ân-ı Kerîm ile vücut bulan bu yeni din, getirmiş olduğu inanç esasları ile insanların gönüllerini fethetmiş ve onları bir araya getirmeyi başarmıştır. Kur'ân-ı Kerîm, üslubu, belâğatı ve fesâhatı ile insanları hayrete düşürüp, kendisine karşı söz söyleyebilecek kimseleri acz içinde bırakmıştır. Bunun sonucu olarak Müslüman olan insanlar ona teslim olup emirlerini tatbik etmeye çalışmışlardır. İslâmiyet ile beraber Arabistan'daki züht hayatı toplumun geniş kesimlerinde yayılmaya başlamıştır. Zira İslâm dini züht hayatını teşvik etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyeti insanları zühd hayatını yaşamaya ve bu dünyanın geçici güzelliklerinden uzak durmaya çağırılmaktadır. *Her nefis ölümü tadacaktır. Ancak kiyâmet gününde yaptıklarınızın karşılığını alacaksınız. Kim ateşten uzak tutulur ve cennete sokulursa imtihanı kazanmış olacaktır. Dünya hayatı zaten aldatici geçinmeden ibarettir*¹¹ mealindeki âyet bu durumu özetlemektedir. Ancak İslâm'daki züht hayatı Hıristiyanlıktaki ruhban sınıfının anladığı şekilde dünyadan tümüyle el etek çekmek şeklinde değildir. Bilakis bu hayatın gerektirdiği ihtiyaçları karşılayacak sebeplerin arkasında koşmayı ihmal etmeyen mutedil bir züht anlayışıdır. *Allah'ın sana verdiği şeylerde âhiret yurdunu ara. Bu dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap*¹² mealindeki âyetin buyurduğu gibi dünyadaki hayata da önem vermiştir. Tabi ki

9 *el-Fil*, 105 / 5.

10 Bkz. Sirâcuddîn Muhammed, *ez-Zühd ve'l-teşavvufi 'ş-şi'ri'l-'Arabî*, (Beyrût: Dâru'r-râtibî'l-câmi'iyye, t.y.), 4-5; Faruk Çiftçi ve Harun Özel, "Cahiliye Dönemi Zühd Edebiyatının Sosyal ve Kültürel Hayata Yansımaları", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/17(Haziran 2018), 395-419.

11 *Âl-i İmrân*, 3 /185.

12 *el-Kasas*, 28 /77.

İslâm'da ilk zâhit kişi Hz. Peygamber'dir. Bir gün bir sahâbî Hz. Peygamber'in yanına gelmiş ve "Ya Resulullah bana bir amel göster ki onu yaptığım zaman Allah da beni sevsin insanlar da beni sevsin" demiştir. Resulullah (s.a.s) "Dünyalıklara rağbet etme ki Allah seni sevsin, insanlarda var olan şeylere rağbet etme ki insanlar seni sevsin"¹³ demiştir.

İslâmiyet geldiğinde şiir, Arap edebî sanatlarının zirvesinde bulunuyordu. Sosyal, kültürel ve fikrî hayatı yönlendiren en önemli araçlarından birisiydi. Bu sebeptir ki Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatapları ilk başta onu şiir olarak algılamışlar ve Peygamber efendimizi de şairlikle itham etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de onun şair olmadığını *Biz O Peygamber'e şiir öğretmedik, onun şiire ihtiyacı da yoktur*.¹⁴ âyeti ile bildirilmiş olmasına rağmen, şairler şiirleriyle Hz. Peygamber'e ve onun tebliğ etmeye çalıştığı dine saldırmaya devam etmişlerdir. Müslümanlara karşı cephe alan şairlerin doğruyu söylemediklerini ifade eden *Şairlere gelince onlara haddini aşan azgınlar tabi olurlar. Görmez misin ki onlar her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar ve yapmadıkları şeyler konusunda söz söylerler*¹⁵ mealindeki âyetin bazı şairlerin yalancı ve tutarsız insanlar olduğunu bildirmesi üzerine Hz. Peygamber şairlere karşı cephe almıştır. Bunun üzerine şiir hayatında bir duraklama meydana gelmiştir. Ancak kısa bir süre sonra şiir yeniden yükselişe geçerek İslâm'ı savunmak ve Resulullah'ı methetmek için yeniden gür sesini duyurmaya başlamıştır. Ka'ab b. Zuheyr (ö. 24/625), Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) ve en-Nâbiğa el-Ce'dî (ö. 65/685) gibi şairler, şiirleriyle İslâm'ı savunmaya ve ilkelerini toplum arasında yaymaya çalışmışlardır.¹⁶

İslâm tarihinde züht hareketi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen askerî, siyasî ve maddî hayattaki gelişmelere tepki olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun siyasî liderliğinin mirası için Müslümanlar arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Ancak bu ihtilaf Hz. Ömer ve Hz. Ebu Bekr'in feraseti ile çok kısa bir zamanda bertaraf edilmiştir. Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra bu mesele yeniden alevlenmiş ve Müslümanlar arasında siyasî ve mezhebî fırkaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hz. Osman'ın şehit edilmesi bir itikat ve ideal etrafında birleşmiş ve bütünleşmiş olan Müslüman Arapların hayatını derinden sarsmıştır. Daha sonra Hz. Ali ve Muaviye b. Ebi Süfyân arasındaki siyasî mücadele ve nihayet Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi siyasî ve mezhebî bölünmelerin fitilini daha da alevlendirmiştir.¹⁷ Bu gibi olayların meydana gelmesine akıl erdiremeyen ve siyasî olayların içinde yer almak istemeyen Müslümanlar, dinlerini muhafaza etmek için münzevî hayatı tercih etmiş ve züht hayatı yaşamaya başlamışlardır. Emevîler döneminde Emevî idarecilerinin siyasî baskıları, mezhebî gruplaşmalar başta olmak üzere sosyal, kültürel, dinî ve ekonomik sebeplerle Müslüman toplumda züht hayatı daha da artmıştır. Tabi ki bu durum

13 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-kutubu'l-'Arabîyye, t.y.), 2/1373 Zühhd1, (No:4102).

14 *Yâsîn*, 36/69.

15 *eş-Şu'arâ*, 26/224.

16 Bkz. Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'aşru'l-İslâmî*, (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973), 68-105.

17 Bkz. Mehmet Azimli, *Halîfelik Tarihine Giriş (Başlangıçtan IX Asra Kadar)*, (Konya: Çizgi Kitapevi, 2014), 61-110.

şiiir hayatını da etkilemiş ve züht alanında şiiir söyleyen Ebu'l-Esved ed-Dualî (ö. 69/688) ve Sâbik el-Berberî¹⁸ gibi şairlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁹ Sadru'l-İslâm'daki züht hayatı, İslâmiyet'in iki temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnetten beslenen ferdî ve sade bir dinî hareket olarak başlamıştır. Ancak Hicrî II. asırdan itibaren Müslüman coğrafyanın genişlemesi, Müslümanların farklı dinî unsurlardan etkilenmesi neticesinde züht hayatı felsefî karakteri olan tasavvuf hayatına dönüşmeye başlamıştır. Özellikle dinî cemaat ve tarikatların ortaya çıkması tasavvuf hayatının geniş toplum katmanları arasında yayılmasına vesile olmuştur. Tabi ki bu gelişmeler edebiyat ve şiiir hayatına da yansımıştır.²⁰ Abbasîler zamanında felsefî ve dinî karakterli züht şiiirinin yaygınlaşmasının öncüsü, Ebü'l-'Atâhiye'dir.²¹ (ö. 210/825). Ebü'l-'Atâhiye züht şiiiri alanında bir çığır açmış, kendisinden sonra gelen züht şairleri bu ekolü devam ettirmişlerdir.²²

1. Hayatı

İsmi Yusuf b. Fazlullâh b. Yahyâ'dır. Künyeleri Ebu'l-Muzaffer ve Ebu'l-Haccâc'dır. Nisbeleri es-Sekâkînî ve el-Harrânî'dir. Ailesinin ve kendisinin mesleği olan sekkâkîn (bıçakçılar) mesleği nedeniyle es-Sekâkînî, memleketi olan Harran'a nispetle de el-Harrânî nisbelerini almıştır. es-Sekâkînî bıçakçılık yapan esnaf bir ailenin çocuğu olarak Harran'da doğmuştur.²³ Elimizdeki kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Ancak vefat tarihi olan 624/1223 yılını esas aldığımızda VI./ XII. yüzyılın ortalarında doğduğunu tahmini bir şekilde verebiliriz. es-Sekâkînî yaşadığı dönemde Harran altın dönemlerinden birini yaşıyordu. Bu dönemde Harran ilk önce Zengîler daha sonra Eyyübîlerin idaresinde olmuştur. Bu devrede Harran, el-Cezîretü'l-Furâtiyye bölgesinin merkez şehri olmuş ve gerek ümran gerekse kültürel alanlarda gelişmeler yaşamıştır.²⁴ Haçlılara karşı cihad başlatan Nureddîn Mahmud b. Zengî (ö. 624/1223), Harran'ı tahkim etmiş ve 508/1114 ve 522/1157 yıllarında

18 Bkz. Ahmet Aslan, "Sabık el-Berberî'nin Hayatı ve Ömer b. Abdülaziz'e Yazdığı Nasihat İçerikli Kasidesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2016), 143-163.

19 Bkz. Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî el-'aşru'l-İslâmî*, 369-375; Ahmed Râdî Revvâce, "Şi'ru'z-zühd fi'l-'aşri'l-Emevî", (Yüksek lisans tezi, Nablus: Câmî'atu'n-Necâh el-Vaţaniyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, 2001), 102-110.

20 Bkz. Mustafa Heddâra, *İtticâhâtu 'ş-şî'ri'l-'Arabî fi'l-karnî 'ş-şânî'l-hicrî*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963), 280-319; Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî el-'aşru'l-'Abbâsî 'ş-şânî*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973), 104-114.

21 Ebü'l-'Atâhiye Ebü İshâk İsmâil b. el-Kâsım b. Suveyd, 130/748 yılında doğmuştur. Abbasî halifesi el-Mehdî onu hapse attıktan sonra inzivaya çekilmiş ve zühd alanında şiiirler söylemiştir. Erol Ayyıldız, "Ebü'l-'Atâhiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), c. X, 294-295.

22 Abdüssettâr es-Seyyid Mütvellâ, "Edebü'z-Zühd fi'l-'Aşri'l-'Abbâsî", (Doktora tezi, Mekke: Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 1972), 126-160.

23 Ebü'l-Berakât Kemâlüddîn el-Mubârak İbnü'ş-Şe'âr el-Musulî, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, thk. Kâmil Süleymân el-Cubürî, (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 8/ 282-283; Ebü'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Bağdâdî ed-Dimeşki, *ez-Zeylu 'ale tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Süleymân b. 'Uşeymîn, (Riyâd: Mektebetü'l-'Übeykân, 1425/2005), 3/383-385.

24 Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 20-25; İmâm eş-Şâfî, Eşref Sâlih Muhammed Seyyid ve Abdülhamid Cemâl Ferrânî, *Dirâsâtu'n hağâriyyatun fi'l-târîhi'l-İslâmî eş-Şinâ'atu-ef-Tıbbu- el-Hayâtu'l-İlmiyyetu*, (Kahire: Dâru't-Ta'limi'l-Câmî'î, 2020), 177-200.

meydana gelen şiddetli depremlerden zarar gören şehri yeniden imar ettirmiştir, depremler nedeniyle yıkılmış olan Harran Ulu Camii'ne bir sahn/nef daha ekleyerek genişletmiş ve yeniden inşa ettirmiştir.²⁵ Zengîlerden sonra Harran'a hâkim olan Eyyübîler de imar ve kültürel çalışmalarını devam ettirmişlerdir. Zengîler ve Eyyübîler ülkenin her tarafına zâviyeler, rıbâtlar ve tekkeler kurarak züht hayatının gelişmesine destek olmuşlardır.²⁶ Bu devrede Harran'ın valisi olan Muzafferuddîn b. Zeynüddîn Gökböri (ö. 630/1230) şehirde ziraat, ticaret ve ilim hayatının gelişmesi için büyük çabalar sarf etmiştir.²⁷ Böyle bir kültürel ortamda yetişen Yusuf b. Fazlullâh Harran şehrinin zâhit, vaiz, âlim ve şair şahsiyeti ile ün kazanmıştır.

es-Sekâkî'nin hayatı ile ilgili ilk kaynak Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Selâme el-Harrânî'nin (ö. 622/1222) *Tarihu Harrân*²⁸ isimli eseridir. Hakkında bilgi veren diğer kaynaklar, Ebu'l-Mehâsin'in vermiş olduğu bilgileri ya tekrar etmişler veya özetini vermişlerdir.²⁹ Bu kaynakların vermiş oldukları bilgilere göre es-Sekâkî'nin ilk eğitim hayatına Harran'da başlamıştır. Kıraat ve tecvîd ilimlerini imam ve müderris olan Ebu Bekr Abdullah b. Abdurrahman b. Ali b. Abdurrahman b. Habbân'dan almıştır. Abdurrahman b. Habbân'dan Harran'ın en meşhur Arap dilcisi ve tecvîd hocası olan Ebu'l-Kerem Fityân b. Meyyâh b. Ahmed b. Süleymân es-Sulemî el-Harrânî'nin³⁰ tecvîd ve kıraat kitabını okumuştur.³¹ Harran'daki eğitim devresinden sonra ilim tahsil etmek için Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'ta Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn el-'Ubkerî en-Nahvî'den³² Arap dili ve nahiv dersleri almıştır.³³ Bağdat'ta Arapça tahsilini tamamladıktan sonra Şam'a gitmiştir. Şam'da döneminin en büyük Hanbeli fakih ve âlimi olan

25 Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l- Haîre fi zikri ümerâi-ş-Şâm ve'l-Cezire*, thk. Yahya 'Abbârâ, (Dimeşk: Vizâratu's-Şekâfeti's-Suriyye, 1991), 3 /1/ 40-42; Ahmet Aslan, "Harran Ulu (Firdevs) Camii'nin İnşa, Genişleme ve Yıkılış Süreci", *Harran İlahiyat Dergisi*, 46 (Aralık 2021), 55-72.

26 Şeşen, *Harran Tarihi*, 20-24.

27 Şeşen, *Harran Tarihi*, 20-21.

28 Ebü's-Senâ Kıvâmu'ddîn Hammâd b. Hibetullâh b. Hammâd b. el-Fudayl el-Harrânî (ö.598/1202) *Târîhu Harran* isimli bir tarih kitabı yazmıştır. İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb fi Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 1/82. Bu esere daha sonra Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Selâme b. Halife el-Harrânî (ö.622/1125) bir zeyl yazmıştır. İhsân Abbâs, *Şezâratun min kutubin mefkudetin fi'l-târîhi*, (Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/ 168-183.

29 İbnü's-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283; İbn Receb, *ez-Zeylu 'ale tabakâti'l-Hanâbile*, 3/383-385; Ebü İshâk Burhânuddîn İbrahim b. Muhammed b Abdullâh b. Muhammed b. Muflih, *el-Makşadü'l-Erşed fi zikri aşhâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Uşeymîn, (Riyâd: Mektebetu'r-rüşd li'n-neşri ve't-tevzi', 1410/1990), 3/143; Ebü'l-Yümn Muciruddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-'Uleymî, *el-Menhecu'l-Ahmed fi terâcimi aşhâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkadir el-Arnâvût ve İbrahim Salih, (Beyrût: Dâru sâdir, 1997), 4/ 194-196.

30 Ebü'l-Kerem Fityân b. Meyyâh b. Hamd b. Süleymân es-Sulemî el-Harrânî, 513/1119 yılında Harran'da doğmuştur. Arap dili, nahiv, tecvid ve kıraat alanlarında meşhur olmuştur. İbn Receb, *ez-Zeylu 'ale tabakâti'l-Hanâbile*, 2/240-242.

31 İbnü's-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cuman fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283; İbn Receb, *ez-Zeylu 'ale tabakâti'l-Hanâbile*, 3/383-385; İbn Müflih, *el-Makşadü'l-erşed fi zikri aşhâbi'l-İmâm Ahmed*, 3/143.

32 Ebü'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Huseyn b. Abdillâh el-'Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, Arap dili, tefsir, hadis ve fıkıh âlimidir. 616/1219'da vefat etmiştir. Selami Bakırcı, "Ukberî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c. XLII, 66-67.

33 İbnü's-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283.

Muvaffakuddîn b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî'nin³⁴ hadis dersleri halkalarına katılmış ve ondan hadis ve fıkıh dersleri almıştır.³⁵ Şam'daki tahsil hayatını bitirdikten sonra Harran'a geri dönmüştür. Kendisini daha da geliştirmek için Harran'da Ebu's-Senâ Hammâd b. Hibetullâh el-Harrânî,³⁶ Ebu Zekeriyye Yahya b. Ebi'l-Feth İbn Ömer et-Tabbâh³⁷ ve Abdülkadir b. Abdullah er-Ruhâvî³⁸ gibi âlimlerden hadis dersleri almaya devam etmiştir.³⁹ Kaynakların vermiş olduğu bu bilgiler es-Sekâkînî'nin hem dil hem de dinî ilimlerde yeterli derecede eğitim gördüğünü göstermektedir. Bu arada kaynaklarda hakkında bilgi elde edemediğimiz Şeyh 'Atîk b. Ali'nin arkadaşı Ebu Muhammed Abdullah b. Süleymân b. Yahya b. Hassân'ın müridi olmuştur.⁴⁰ es-Sekâkînî'nin tasavvufta Kâdirî tarikatına mensup olduğunu tahmin ediyoruz. Zira hakkında mersiye yazmış olduğu hocası İbn Kudame Bağdat'a gittiğinde Abdülkadir-i Geylânî (ö. 561/1166) ile görüşmüş ve ona hayran olmuştur.⁴¹ Şeyh Abdülkadir-i Geylânî de İbn Kudâme'ye tasavvuf hırkası giydirmiştir.⁴² es-Sekâkînî her ne kadar bir şeyhe veya mürşide bağlanmışsa da ferdî bir şekilde züht hayatını yaşamaya çalıştığını düşünüyoruz. Aşağıdaki kasidesinde Allah'a ulaşmak için Hz. Peygamber'den başka birisini vesile yapmayacağını söylemiştir. Yine aşağıdaki 12 beytinde bir insanın asıl islahının ancak kendi nefsinde olabileceğini söylemiştir.

es-Sekâkînî eğitim hayatından sonra devlet nezdinde resmî bir görev almamış, bıçak ve miğzel (kirmen) yaparak hayatını devam ettirmeye çalışmıştır. Ancak esnaflık mesleğini icra ederken bir yandan da eğitim ve ilim işleri ile de uğraşmıştır. Harran'ın el-Celâ'ita⁴³ mahallesinde bulunan evini dârü'l-Hadîse çevirerek burada edebiyat, nahiv, sarf ve kıraat dersleri vermeye başlamıştır. Kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre es-Sekâkînî kendi

34 İbn Kudâme Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-'Adevî el-Kuraşî el-Makdisî el-Cemâ'illî ed-Dimeşkî, Hanbelî fıkıhının en büyük âlimlerdendir. 541/1147'da Filistin Nablus şehrine bağlı Cemmâ'il köyünde doğmuştur. Ancak hayatının büyük bir kısmını Şam'da geçirmiştir. Ferhat Koca, "İbn Kudâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XX, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 139-142.

35 İbnü's-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283; İbn Receb, *ez-Zeylu 'ale tabakâti'l-Hanâbile*, 3/383-385.

36 Ebü's-Senâ Kivâmuddîn Hammâd b. Hibetullah b. Hammâd b. el-Fudayl el-Harrânî, 511/1117 yılında Harran'da doğmuştur. Hadîşçi, tarihçi ve kitap ticareti yapan birisidir. İbn Receb, *ez-Zeylu 'ale tabakâti'l-Hanâbile*, 2/520.

37 Ebü Zekeriyye Yahya b. Ebi'l-Feth b. Ömer et-Tabbâh el-Harrânî, Harran'da hadis dersleri vermiştir. 607/1210'da vefat etmiştir. İbn Receb, *Zeyl tabakâtu'l-Hanâbile*, 3/ 125-126.

38 Ebü Muhammed Abdülkadir b. Abdillâh er-Ruhâvî 536/1142'da Şanlıurfa'da Urfa Haçlı Kontluğu zamanında Urfa'ya yerleşmiş Hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Müslüman olunca azat edilmiştir. H. VI. yüzyılda el-Cezîretü'l-Furâtiyye bölgesinin en büyük muhaddisi olmuştur. Hayati Yılmaz, "Ruhavi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXXV, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 203.

39 İbnü's-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/ 283.

40 İbnü's-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283.

41 Süleyman Uludağ, "Abdülkadir-i Geylanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), c. I, 234-239.

42 Ferhat Koca, "İbn Kudame", 139-142.

43 Şanlıurfa'nın Eyyübiye ilçesine bağlı eski adı ez-Ziyâra yeni adı Yardımcı olan köyde el-Celâ'ita ismini taşıyan bir aşiret bulunmaktadır. Bu aşiret Harran'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesinden sonra Harran'dan kaçıp buraya yerleşmiştir.

zamanında Harran'ın en meşhur âlimi ve hocası olmuştur. İbn Hamdân⁴⁴ da bu hususa işaret etmiş “es-Sekâkînî Arapçada, nahivde, sarfta ve kıraat ilimlerinde Harran'ın en etkili hocası idi” demiştir. Özellikle bölgedeki emir ve idarecilerin çocuklarına özel dersler vermekle daha da ün kazanmıştır. Bölgedeki emir ve idarecilerin çocuklarının yanında ders almaları onun hem ilmî yeterliliğini hem de toplumdaki saygınlığının yüksek olduğunu göstermektedir. Bu durum aynı zamanda onun ahlakı, zâhit kişiliği ve ilmi ile toplumda takdir gören seçkin bir konuma geldiğine işaret etmektedir.

es-Sekâkînî dâru'l-Hadîse çevirdiği evindeki ders halkalarının dar gelmesi üzerine ilmî ve dinî saygınlığı vasıtasıyla evinin yanında bir cami inşa ettirmiştir. Camiyi inşa ederken bölgedeki emir ve idarecilerin yardım ve desteklerini almıştır. Hicri VI. yüzyılda el-Cezîretü'l-Furâtiyye'nin en büyük hadis âlimi kabul edilen Şeyh Abdülkadir b. Abdullah er-Ruhâvî Harran'a gelerek, es-Sekâkînî'nin camii'nin bitişiğindeki bir odaya yerleşmiştir. es-Sekâkînî'nin hocası olan Abdülkadir b. Abdullah er-Ruhâvî burada vaaz ve hadis dersleri vermeye başlamıştır.⁴⁵ Abdülkadir b. Abdullah er-Ruhâvî'nin buraya gelmesiyle es-Sekâkînî'nin camii ve dâru'l-Hadîsi bir ilim ve irfan merkezi haline gelmiştir. Bunun üzerine es-Sekâkînî kitaplarını ve mal varlığını dâru'l-Hadîse vakfetmiştir.⁴⁶ Abdulkadir er-Ruhâvî de seyahatlerinde topladığı ve kendisinin yazmış olduğu kitaplardan oluşan zengin kütüphanesini buraya vakfedince⁴⁷ es-Sekâkînî'nin camii ve dâru'l-Hadîsinin ilmî ve dinî etkinliği daha da artmıştır. Buradaki ders halkalarının artması üzerine es-Sekâkînî camii'nin yanındaki arsayı da satın alarak camiyi genişletmek istemiştir. Ancak ömrü buna yetmemiş, 624/1223 yılında Harran'da vefat etmiş ve el-Celâ'ita mahallesindeki evinde defnedilmiştir.⁴⁸ Hakkında bilgi veren kaynaklar, onun hayır işlerini çok seven, verâ sahibi, âbid ve zâhit bir kişi olduğunu zikretmişlerdir.

2. Edebî Şahsiyeti

es-Sekâkînî hakkında bilgi veren kaynaklar onun züht ve verâ ile ilgili hacimli eserler yazdığını ve çok şiir söylediğini zikretmişlerdir. İbn Receb *Tabakâtü'l-Hanâbile* isimli eserinde, “Yusuf b. Fazlullâh'ın züht alanında hacimli eserleri ve güzel şiirleri vardır” demiştir.⁴⁹ İbn Muflih, el-Uleymî, Kehhâle ve et- Tarîkî ise “Yusuf b. Fazlullâh'ın züht ve verâ alanında eserleri vardır, züht alanındaki şiirleri çoktur. Dönemin saygın şahsiyetleri

44 Ebû Abdullah Necmuddîn Ahmed b. Hamdân b. Şebîb en-Numeyrî el-Harrânî, 603/1206'da Harran'da doğmuştur. Harran'da Yusuf b. Fazlullâh ve Abdülkadir er-Ruhâvî'nin öğrencisi olmuştur. Hanbelî fikhında uzman ve edib bir âlimdir. Necmuddîn Ahmed b. Hamdân b. Şebîb el-Harrânî, *el-Muflî ve'l-Mustaftî*, thk. Ebû Cenne Salâhuddîn Mustafa b. Muhammed b. Mensî el-Kabbânî, (Riyâd: Dâru's-Şumeyyî' li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1436/2015), 25.

45 İbnü's-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283.

46 el-Uleymî, *el-Menhecu'l-Ahmed fi terâcimi aşabi'l-İmâm Ahmed*, 4/ 194; İmâm eş-Şâfî Muhammed Hammûdî, vd., *Dirâsâtu'n-Hadâriyyatun fi'l-Târîhi'l-İslâmî eş-Şimâ'atu-et-Tıbbu- el-Hayâtu'l-İlmîyyetu*, 185.

47 Yâkûtu'l-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, (Beyrût: Dâru sâdır, 1979), 3/ 106.

48 İbnü's-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283.

49 İbn Receb, *ez-Zeylu 'ale tabakâti'l-Hanâbile*, 3/383-385.

hakkında mersiyeler söylemiştir” şeklinde ifadeler kullanmışlardır.⁵⁰ Ancak hakkında bilgi veren kaynaklar, eserlerinin isimlerini zikretmemişlerdir. Şiirlerine gelince kaynakların çok diye ifade etmiş oldukları şiirlerinden bir kasidesi ve bir mersiyesinin 12 beyti günümüze kadar gelebilmiştir. es-Sekâkîni'nin eserlerinin ve şiirlerinin çok olduğunu biz de tahmin ediyoruz. Zira elimizde bulunan kasideyi nazmeden bir şairin sıradan bir şair olmadığını ve bundan başka şiirlerinin olabileceğini düşünüyoruz. Ancak eserlerinin ve şiirlerinin çoğunun kayıp olduğu anlaşılmaktadır. es-Sekâkîni'nin eserlerinin ve şiirlerinin Moğol istilas sırasında kaybolduğunu tahmin ediyoruz. Zira onun vefatından 34 yıl gibi kısa bir süre sonra Harran şehri Moğol istilasına maruz kalmış ve tahrip edilmiştir.⁵¹ Başta Harran Ulu Camii'ni, çarşılarını, kalesini ve başka yerleri tahrip eden Moğollar büyük bir ihtimalle es-Sekâkîni Camii'ni ve dâru'l-Hadîsini de tahrip edip, buradaki eserlerini imha etmişlerdir.⁵²

es-Sekâkîni'nin kaynaklarda bulunan şiirleri bir kaside ve bir mersiyesinin 12 beytinden ibarettir. Kasidesi ve 12 beyti rivayetler yoluyla kaynaklara geçmiştir. İbnü's-Şe'âr aşağıda ele alacağımız kasidesini ve Muvaffakuddîn b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî için nazmetmiş olduğu 214 beyitlik mersiyesinin 12 beytini kaydetmiştir.⁵³ Ebu Hafsâ Ömer b. Mekkî b. Sercâ b. Muhammed el-Kalânîsî el-Halebî, es-Sekâkîni'nin aşağıdaki kasidesini, Halep'te H. 638 yılının Muharrem ayında İbnü's-Şe'âr'a okumuştur. Ebu Hafsâ Ömer, “eş-Şeyh es-Sâlih Ebu Muzaffer Yusuf b. Fazlullâh bu kasidesini H. 621 yılının sefer ayında bana okudu” demiştir.⁵⁴ Diğer kaynaklar ise sadece aşağıdaki kasidesini kaydetmişlerdir.⁵⁵ Biz kaynaklarda bulabildiğimiz bu şiirlerini ele almakla yetineceğiz. Zira aşağıda ele alacağımız 56 beyitlik kasidesi ve 12 beyti, şairliğine ve edebî hayatına ışık tutar mahiyettedir.

3. Şiirleri ve Türkçe Çevirileri

فَقَدِّ وَاللَّهِ أَفْلَحَ مَنْ أَفَاقَ

أَفِئُّ يَا ذَا النُّهَى وَانِعِ الْوَفَاقَ

Ey akıl sahibi uyan! İyiliğe ve selamete talip ol

Allah'a yemin olsun ki! Uyanan ve iyi işler yapan kişi kazanacaktır

- 50 İbn Müflih, *el-Mağşadü'l-erşed fi zikri aşhâbi'l-İmâm Ahmed*, 3/143; el-'Uleymî, *ed-Durru'l-Munağğad fi zikri aşhâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. 'Uşeymîn, (Mekke: Mektebetu't-Tevbe, 1414/1992), 1/361; Ömer Rizâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, (Beyrût: Dâru İhyâu't-turâsî'l-'Arabî, 1376/1957), 13/341; Abdullah b. Muhammed et-Tarîkî, *Mu'cemu muşennağfâti'l-Hanâbile*, (Riyâd: 1422-2001), 3/104-105.
- 51 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Haîre fi zikri ümerâi-ş-Şâm ve'l-Cezîre*, 3/1/ 61-63; Şeşen, *Harran Tarihi*, 28.
- 52 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Haîre fi zikri ümerâi-ş-Şâm ve'l-Cezîre*, 3/1/ 61-63; Şeşen, *Harran Tarihi*, 28.
- 53 İbnü's-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283.
- 54 İbnü's-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283.
- 55 İbn Receb, *ez-Zeylu 'ale şabakâti'l-Hanâbile*, 3/383-385; İbn Müflih, *el-Mağşadü'l-erşed fi zikri aşhâbi'l-İmâm Ahmed*, 3/143; el-'Uleymî, *el-Mehecu'l-Ahmed fi terâcimi aşhâbi'l-İmâm Ahmed*, 4/ 194; Seyyid b. Hasan el-'Affânî, *Şalâhu'l-Ummeti fi 'Uluvi'l-Himmeti*, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâleti, 1417/1997), 6/500-501.

وَنَفْسُكَ أَيُّهَا الْمَغْرُورُ صُنْهَا
عَنِ الدُّنْيَا وَبُتُّ لَهَا طَلَاقًا
Ey mağrur kişi! Nefsini bu dünyanın kötülüklerden koru
Bu dünyayı boşayiver, ondan elini eteğini çek

وَلَا تَرْكُنْ إِلَيْهَا فَهِيَ سَجْنٌ
سَنِيَّةٌ مِّن رَّجَا مَنُهَا إِبَاقًا
Dünya hayatına gönül verme! Zira dünya hayatı bir zindandır
Bu zindandan kurtulabileceğini ümit eden kişi gafil bir kişidir

وَلَا تَفْرَحْ بِرُخْرُفِهَا فَيَايِي
رَأَيْتُ تَمَامَ مَا تُعْطِي مُحَاقًا
Dünya hayatının süslü ve alımlı güzelliklerine sevinme
Bütün verdiklerini geri aldığını gördüm

وَلَكِنْ مَنْ تَلَفَعَ ثَوْبَ زُهْدٍ
يُنْفِكُ بِرُؤْدهُ عَنْهُ الْوَتَاقَا
Oysa züht hırkasını giyen bir kişi,
Bu hırka ile kendisine vurulmuş olan esaret zincirlerini kırmış olur

إِذَا مَا سَاعَةَ اللَّحْشْرِ قَامَتْ
وَلَمْ تَرَ عِنْدَ صَبْحَتِهَا فَوَاقَا
Mahşer günü gelip çattığı zaman
O vakit ayılma ve düşünme zamanını bulamayacaksın

وَبُرَزَتْ الْجَحِيمُ لَهَا زَفِيرٌ
وَحَلَّ عَذَابُهَا بِهِمْ وَحَاقَا
Gürültüsü ile Cehennem ateşi gösterildiği zaman
Cehennem ateşinin azabı onların üzerine düşüp onları çemberine aldığı zaman

وَتُنصَبُ لِلْغُصَاةِ وَقَدْ أَتَوْهَا
وَمَا وَافُوا بِصَالِحَةٍ وَهَاقَا
(Cehennem ateşi) Kendisine gelen asilerin üzenine aktığı zaman
Bu asiler beraberlerinde hiçbir sâlih amel getirmemişlerdir

فَكُنْ حَذْرًا وَقَفِيَّتْ خُلُولِ دَارٍ
يَكُونُ شَرَابُ سَاكِنِيهَا عَسَاقَا
Sakinlerinin içecekleri irin olan bir yere gideceğini düşün
Böyle bir zamana hazırlanmak için dikkatli ol

وَجَاهِدْ كَيْ تَصِيرَ إِلَى نَعِيمٍ
مُقِيمٍ لَا تَخَافُ لَهُ فِرَاقَا
Çalış ki nimetleri daim olan yere gidebilesin
Orada daim olan nimetleri kaybetme korkusu içinde olmayacaksın

بِدَارِ شَرِبْ سَاكِنِيهَا رَجِيْقٌ
يُعَاطَى الْكَأْسُ مَنْرَعَةً دِهَاقَا
(Bu nimetleri) içeceği arı şarap olan bir yerde bulacaksın
Burada olacaklar dolu bardaklarla bu şarabı birbirlerine sunacaklar

مِنَ التَّنْبِيْمِ وَالْوَالِدَانُ تَسْعَى
بِهَا أَبَدًا صَبُوْحًا وَاعْتِبَاقَا
(Bu arı su) Tensim pınarından gelecektir
Vildanlar (Sakiler) sabah ve akşamları bu suyu sana sunacaklardır

وَعِنْدَهُمْ جَسَانٌ قَاصِرَاتٌ صَفَا وَدُ الْجَسَانِ لَهُمْ وَرَاقَا
Vildanların beraberinde utangaç ve güzel kadınlar bulunacaktır
Bu güzellerin verecekleri sevgi samimi ve içten olacaktır

وَأَنْهَارٌ بِهَا عَسَلٌ مُصَفًّى وَمِنْ لَبْنٍ رَزا الرُّأْيَى وَشَاقَا
Orada arıtılmış bal akan nehirler olacaktır
İçinde saf ve içimi iyi olan süt akan nehirler de olacaktır

وَمِنْ خَمْرٍ تَلذُّ لِشَارِبِيهَا وَلَا تَغْتَالُ عَقْلًا إِذْ تَسَاقَا
Orada içenlerine lezzet veren şaraplar bulunacaktır
Bu şaraplar içenlerinin akıllarına zarar vermeyecektir

وَمَاءٌ لَا يُرَى فِيهِ أَجُونٌ إِذَا مَا اسْتَنَقَاهُ السَّقْيَى وَذَاقَا
Orada kokuşması olmayan su pınarları da olacaktır
Bu sudan içenler hiçbir zaman kokuşmuş tat alamayacaktır

وَأَفْنَانُ الْفُطُوفِ بِهَا دَوَانٌ وَتَعْتَبِقُ الْفُصُونُ بِهَا اعْتِنَاقَا
Meyve yüklü ağaçların dalları aşağıya sarkmış olacaktır
Dallar meyve salkımları ile sarmaş dolaş olmuş bir halde olacaklardır

وَفِيهَا مَا تَشْتَهِي النَّفْسُ حَتْمًا لَمَنْ لَمْ يَبُو فِي الدُّنْيَا نِفَاقَا
Orada nefsin arzuladığı her şey olacaktır
Tabi ki bunlar bu dünyada nifak yapmayanlar içindir

وَلَمْ يَأْتِ الْخَطَايَا مُسْتَجْلَا وَلَا دَانِي فَوَاجِشَهَا شَقَاقَا
Hayatında haramı helal sayıp günah işlemeyenlerin
Çirkin şeylere yaklaşmayanların olacaktır

وَأَعْظَمُ مَنَّةٍ لِلَّهِ فِيهَا عَلَى الْعَبْدِ النَّجِيَّةُ جِينَ لَاقَى
Bu menzilde (Cennette) Allah'ın kuluna en güzel hediyesi
Onunla karşılaştığı zaman kuluna selam vermesi olacaktır

سَلَامٌ يَا عِبَادِي نَلْتُمُوهُ جِزَاءً مِنْ مَلِيكِكُمْوَا وَفَاقَا
(Allah) Ey kullarım! Sizlere selam olsun
Sizler Rabbinizden mukâfât olarak bunu hak ettiniz (diyecektir)

فَخَرُّوا ثُمَّ كَادَ الْعَقْلُ مِنْهُمْ وَقَدْ لَاقَوْهُ يُنْطَلِقُ إِنْطِلَاقَا
(Kullar) Allah'ın önünde yere kapanacaklardır
Allah ile karşılaşmış olmalarından dolayı akıllarını kaçırarak gibi olacaklardır

وَكَيفَ الْقَلْبُ لَا يَنْسُقُ مِنِّي عَلَى هَذَا بِعُصْبَتِهِ إِنْطِلَاقَا
Bu durum karşısında benim kalbim nasıl yarılmasın ki
Ve kalbim içindeki gam ukdesi ile nasıl uçmasın ki

وَحَوْلِ الْقَوْمِ أَشْجَارٌ وَرَوْضٌ مِنْ الْمَرْجَانِ تَصْطَفِقُ إِصْطِطَاقًا
(Bu menzilde olan insanların) etrafında saf saf olmuştur
Mercan ağaçları ve bahçeler olacaktır

وَحورٌ مِنْ بَطُونِ الْغَيْبِ تَبْدُو فَتَتَعَلَّقُ الْقُلُوبُ بِهَا إِغْتِلاَقًا
Gaybtan gelen huriler ortaya çıkacaktır
İnsanların gönülleri bu hurilere şevkle bağlanacaktır

يُلَاعِبُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُورًا بَوَدِّ مَا أَتُوا بِهِ مَذَاقًا
(İnsanlar ve huriler) Tattıkları bu güzel lezzetlerin keyfi ile
Mutlu bir şekilde birbirleri ile oynamaya başlayacaklardır

فَمَنْ رَامَ الْخُلُودَ فِي دَارِ عَدْنٍ يُشَمِّرُ فِي تَطَلُّبِ ذَلِكَ سَاقًا
Aden Cenneti'nde ebedi kalmak isteyen bir kişi
Kollarını sıvamalı ve ibadetlerini eksiksiz yapmalıdır

وَيَلْزِمُ نَفْسَهُ سَهْرَ اللَّيَالِي وَيَكْلِفُ فِي الْعِبَادَةِ مَا أَطَاقَا
(İbadetleri yapmak için) gecelerini uykusuz bir şekilde geçirmeli
Mevla'sının rızasını kazanmak için bütün gücüyle ibadetlerini yapmalı

فَلَا وَاللَّهِ مَا نَالِيَ الْمَعَالِي أَحُو دَعَا يَمْدُ لَهُ رِوَاقًا
Allah'a yemin olsun ki yücelikleri elde etmez
Kendisine gölgelik yapıp tembellik eden kişi

وَيُتَشَدُّ مُسْتَنْظِلًا فِي فَنَاءِ أُيُذْرِي الرَّبْعِ أَيُّ دِمِ أَرَاقًا
Kurduğu revakın gölgesinde yatıp sonra
"O dost kimin kanını akıttı bilir mi acaba" beytini tekrarlayarak⁵⁶

بَلَى وَاللَّهِ مِنْ جَدِّ إِجْتِهَادًا وَسَابِقَ فِي رِضَا الْمَوْلَى سِبَاقًا
Bilakis! Ciddi bir şekilde çalışıp çabalayan
Allah'ın rızasını kazanmak için yarışa giren (yücelikleri elde edecektir)

وَحَجَّ النَّبِيَّتِ عَامًا بَعْدَ عَامٍ وَأَعْمَلَ نَحْوَهُ عُثْمًا وَفَاقًا
Her yıl üst üste Allah'ın evini hac eden
Hac yolculuğu için dayanıklı boz develer hazırlayan

وَلَمْ يَزُكْ لِلدُّنْيَا غُرُورًا وَقَطَعَ عَنْ عِلَاقِهَا الرِّقَابَا
Mağrur bir şekilde bu dünya sevgisine gönül vermeyen
(Yola çıkmak için) Develerin yular bağlarını çözen

وَلَا يَلُوي عَلَى أَهْلِ وَمَالٍ وَحَنَّ إِلَى فِرَاقِهِمَا وَتَاقَا
Onların ayrılık acısına aldırmaayan

56 Bu beytin ikinci mısrası Mütenebbî'ye aittir. el-Mutenebbî Ebu't-Tayyib Ahmed b. Huseyn, *Divânü'l-Mutenebbî*, (Beyrût: Dâru Beyrût, 1403/1983), 289. es-Sekâkîni burada tazmin sanatını kullanmıştır.

فَطُورًا يَقْطَعُ الْبَيْدَاءَ شَامًا وَطُورًا سَالِكًا فِيهَا عِرَاقًا

*Bazen Şam çöllerini aşmaya çalışsan
Bazen de Irak çöllerinde yol alan*

وَفَارِقَ زَهْرَةَ الدُّنْيَا مُطِيعًا وَأَقْبَلَ نَحْوَ آخِرَاهُ اسْتِيبَاقًا

*Allah'ın emrine itaat etmiş bir şekilde dünyanın çekiciliğini terk eden
Uhrevi dünyasına doğru yol alma yarışına giren*

وَعَانَى مِنَ أَلِيمِ الشَّقْوَى وَجَدَا وَكَابَدَ مِنْ تَلَهُبِهِ إِخْتِرَاقًا

*Ayrılık acısını gönlünün içinde hisseden
Bu ayrılığın yakıcı ateşine sabır gösteren*

وَرَاقِقَ مَنْ يُرَافِقُهُ رَفِيقًا وَلَا يَشْكُو إِلَى أَحَدٍ رِفَاقًا

*Yoldaşları ile sevgi ve merhametle yoldaşlık yapan
Arkadaşlarından hiçbir şekilde şikâyet etmeyen*

جَدِيرٌ أَنْ يَصِيرَ إِلَى سُورٍ بَلَدٌ بِهِ وَيَزْتَفِقُ إِزْتِفَاقًا

*(Bunları yapan kişi) Tadını çıkaracağı mutluluğa ulaşacaktır
Ve bu mutluluk onun yoldaşı olacaktır*

فَيَا طُوبَى لِمَنْ أَصْغَى لَوْ عَظِي وَزَايَلٌ غَيْهَ تَمَّ اسْتَفَاقًا

*Benim bu nasihatlerime kulak verip dinleyen,
Yanlışlarından vazgeçip ayılan kişiye müjdelersun*

فَاسْأَلُ مَنْ حَى الْأَرْضَيْنِ بُسْطًا وَظَلَّلَ فَوْقَهَا سُبْعًا طِبَاقًا

*Sor bakalım? Bu dünyanın içini kim doldurmuştur?
Dünyanın üstünü yedi gök kubbe ile kim gölgelemiştir?*

يَنْضُ سَحَابِ الْبَرَكَاتِ تَنْزِيًّا عَلَى الْمُخْتَارِ تَنْبَعُ أَنْبِعَاقًا

*(O Allah) Bereket bulutlarını muttasıl ve fıskırıyor bir şekilde
Resulullah'ın üzerine serpmektedir*

وَتَشْمَلُ مَنْ تَوَلَّاهُ بِصِدْقٍ وَجَانِبَ مَا يُخَالِفُهُ وَتَاقًا

*(Bu bereket) Allah'ın Resûlü'ne sadakatle bağlı olanı da içine alır
Resûlü'ne uymayanı ve muhalif olanı dışarıda bırakır*

وَأَسْنَتْ أُمَّتٌ يَا مَوْلَى الْمَوَالِي إِلَيْكَ بَغِيرَ مَنْ رَكِبَ الْبُرَاقًا

*Ey Mevlaların Mevlası! Sana ulaşmak için hiçbir kimseyi vesile
yapmayacağım*

Burak'a binenin (Resulullah'ın) dışında

وَمَنْ جَاءَ الْبَعِيرُ إِلَيْهِ يَشْكُو فَفَسَّ عَنْهُ مِنْ كَرْبِ جِنَاقًا

*O derdini anlatmak için devenin yanına geldiği kişidir
Deveye nefes aldırdı ve canını sıkan dertten onu kurtarmıştı⁵⁷*

57 Devenin derdini Hz. Peygamber'e anlatması mucizesi için bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Subûlü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî sîreti Hayrû'l-'İbâd*, (Kâhire: Vizâtaü'l-Evkâf, 1418/1998), 10/153-163.

وَحَنَّ الْجَذْعُ مِنْ شَوْقٍ إِلَيْهِ فَأَشْبَهَ فِي تَحْنُنِهِ النَّيَاقَا
 Hurma ağacının kütüğü, ona özlemini göstermek istemişti
 Deve yavrularının annelerine sevgi göstermeleri gibi⁵⁸

وَنُطِقُ الذَّنْبَ أُعْجِبُ كُلَّ شَيْئٍ وَقَدْ لَاقَاهُ فِي الْفَقْرِ إِتْفَاقَا
 Hele kurdun onunla konuşması en çok şaşılacak şeydir
 Ki çölde kurtla karşılaşmış olması ittifakla tasdik edilmiştir

وَفَجَّرَ مِنْ أَنْامِلِهِ مَعِينَا بِمَرَأَى الصَّحْبِ يَنْدَفِقُ إِتْفَاقَا
 Parmaklarından su pınarını akıtmıştır
 Sahâbiler'in gözleri önünde bu olay olmuştur⁵⁹

فَأَرَوَى الْجَبِيْشَ مَا نَا وَاسْتَقَلُّوْا وَقَلُّوْا مِنْهُ فَيَهَاقَا
 Ordusuna su içirmiştir. Ordusundakiler suyu az bulmuşlardı
 Oysa o az gördükleri sudan kana kana içtiler

كَذَاكَ الزَّادُ أَشْبَعَ مِنْهُ خَلْقَا وَقَدْ جَاءُوا وَمَا ذَاقُوا لَمَاقَا
 O az yemekle çok kişiyi doyurmuştu
 Oysa geldiklerinde hiçbir şey yememişlerdi⁶⁰

كَذَاكَ الْبَيْزُ لَمَّا أَنْ دَعَاهُ أَطَاعَ اللَّهَ وَأَنْعَقَ أَنْعَاقَا
 Aynı şey ay için olmuştur. Aya seslediği zaman
 Ay Allah'ın emrine boyun eğip ikiye yarılmıştır⁶¹

سَطَا بِالْبَحْرِ فَأَنْفَلَقَ إِتْفَاقَا وَهَذِي آيَةٌ كَأَخِيهِ مُوسَى
 Bu bir mucizedir. Kardeşi Musa'nın mucizesi gibi
 Musa denize daldı ve denizi ikiye ayırdı

وَعِنْدَ وِلَادِهِ صَارَتْ رُجُومًا نُجُومٌ تَمْنَعُ الْجَنَّ اسْتِرَاقَا
 O (Resulullah) doğduğu sırada yıldızlar
 Cinlerin dinlemelerini engelleyen tepeler haline gelmiştir⁶²

58 Hurma ağacı kütüğünün Hz. Peygamber'e sevgisini gösterme mucizesi için bkz. eş-Şâmî, *Subülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi sîreti Hayrü'l-'İbâd*, 10/113-117.

59 Hz. Peygamber'in parmaklarından suyun fişkırması mucizesi için bkz. eş-Şâmî, *Subülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi sîreti Hayrü'l-'İbâd*, 10/13-20.

60 Hz. Peygamber'in elinde yemeğin bereketlenmesi mucizesi için bkz. eş-Şâmî, *Subülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi sîreti Hayrü'l-'İbâd*, 10/49-109.

61 Şakku'l-Kamer mucizesi için bkz. eş-Şâmî, *Subülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi sîreti Hayrü'l-'İbâd*, 9/599-603.

62 Bu mucize için bkz. eş-Şâmî, *Subülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi sîreti Hayrü'l-'İbâd*, 2/264-279.

وَنِيرَانُ الْمَجْرَسِ خَمْدَنْ لَمَّا رَأَيْنَ لِنُورِ طَلْعَتِهِ إِبْتِلَاقًا
 Mecusilerin yanan ateşleri onun ortaya çıkışının nurunu görünce
 Sönüp ortadan kaybolup gitmişti⁶³

وَتَهْرُ الْفُرْسِ غَاضٌ فَاضٌ يَبْسَا وَعَادَ قَرَارَهُ يَبْدُو بَرَاقًا
 Sava gölü kuru bir halde iken coştı ve sele dönmüştü
 Sonra eski haline döndü ve akmaya başladı⁶⁴

وَأَوْثَانُ الْبَسِيطَةِ جِينٌ وَافِي رَجَعْنَ لَخَوْفِهِ رُثْمًا دَقَاقًا
 O (Peygamber) ortaya çıktığı zaman dünyadaki bütün putlar
 Korkularından yere serilmiş odun parçaları gibi olmuşlardı

وَلَوْ أَجْرَيْتُ فِي هَذَا عَنَانِي ثِنَانِي الْعَجْزُ يَا أَمَلِي وَعَاقًا
 Bunlardan fazlasını anlatmaya kalksam
 Yetersizliğim beni engelleyecektir. Ey emelim

فَخَذُ مَيِّ الْبَسِيرِ وَكُنْ عَذِيرِي وَعَدَ عَمَّنْ خَدَا بِهِمْ وَسَاقًا
 Azıcık olan bu sözlerimi kabul et ve beni bağışla
 Gerisini bu konuda söz sahibi olanlardan al

وَصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ وَصَاحِبِيهِ وَلَا تَغْيَا بِمَنْ رَكِبَ الشَّقَاقَا
 Peygamber'e ve onun iki dostuna (Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer) salavat getir
 Ayrılığın peşine düşmüş olanların dediklerine de kulak asma

Aşağıdaki 12 beyti ise İbn Kudâme için yazmış olduğu 214 beyitlik⁶⁵ mersiye'nin günümüze ulaşan kısmıdır. Kaynaklara göre bu mersiyesinde İbn Kudâme'nin vefatından duyduğu üzüntüyü, İbn Kudâme'nin meziyet ve faziletlerini anlatmıştır. es-Sekâkinî bu mersiyesini yazdıktan sonra, Şam'da bulunan Harranlı fakih Nâsihuddîn Abdülvahhâb b. Zâkî b. Cumeyyi' el-Harrânî'ye⁶⁶ göndermiştir.⁶⁷

63 Mecusilerin ateşlerinin sönmesi mucizesi için bkz. eş-Şâmî, *Subülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi sîreti Hayrî'l-'İbâd*, 1/428-436.

64 Sava Gölü'nün kuruması mucizesi için bkz. eş-Şâmî, *Subülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi sîreti Hayrî'l-'İbâd*, 1/428-436.

65 İbnü'ş-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283.

66 Nâsihuddîn Abdülvahhâb b. Zâkî b. Cumeyyi' el-Harrânî, fıkıh ve Arap dili âlimidir. 628/1231'da Şam'da vefat etmiştir. İbn Receb, *ez-Zeylu 'ale şabağâti'l-Hanâbile*, 3/380.

67 İbnü'ş-Şe'âr, *Ukûdu'l-Cumân fi şu'arâi heze ez-Zemân*, 8/283.

الحَمْدُ لِلَّهِ الْقَدِيمِ الْأَوَّلِ
ما أَطْرَحُلُ مُسَافِرٍ مُتَحَمِّلٍ
(Bu dünyada) Yükünü yüklemiş yolcular olduğu sürece
İlk ve Ezelî olan Yüce Allah'a hamd olsun

يَقْرَوُ إِلَى أُمِّ الْقُرَى سَنَنْ الْقُرَى
سَنْ الْقُرَى بِتَوَاضِعٍ وَتَذَلُّلٍ
Şehirlerin anası (Mekke'ye) doğru yol alan
Tevazu ve verâ içinde görevini yapan (yolcular) olduğu sürece

هَجَرَ الْأَجْبَةَ بَاذِلًا مَا يَخْتَوِي
مِنْ نَفْسِهِ وَخَلَاقِهِ الْمَتَأْتِلِ
(Bu Mekke yolcusu) Sevdiklerini terk etmiş bir halde
Asil ruhu ve bedenindeki bütün gücünü harcamış bir şekilde

فِي مَا نَوَاةٍ وَهُوَ خَيْرٌ مُؤْمِلٍ
يَرْجُو مِنَ الرَّحْمَانِ غَفْرَ ذُنُوبِهِ
Allah'tan günahlarını affetmesini ümit eder bir niyetle
Ki Allah, kendisinden ümit beklenenlerin en iyisidir

اقْوِلْ بَعْدَ لِمَنْ تَكَاتَفَتْ هَمُّهُ
سَلَّ الْهُمُومَ مُبَادِرًا أَوْ تَعَجَّلِ
Dertleri çoğalmış (umutsuzluğa düşmüş) olan bir kimseye derim ki
Gamlarını unut gitsin! Yeni bir başlangıç yapmak için acele et

وَتَزَوَّدِ الْخَيْرَاتِ مُخْتَبِقًا لَهَا
فَالْخَيْرُ أَحْمَدُ زَادِ سَارٍ مُزْمَلٍ
Sen hayırlı şeyleri topl! Hayırlı şeyleri kucakla
Güzel ameller, yol eşyalarını yüklenmiş ve yola koyulmuş yolcunun en iyi
azığıdır

وَتَجَافِ عَنِ زَايِ الْمَقْدِدِ حَارِسًا
سُئِلَ الْمَسَامِعُ عَنِ مَلَامِ الْغُدَلِ
Hal bilmez, dar görüşlünün dediklerine kulak asma
Seni yadığayanların kınamalarına karşı duyma kanallarını kapalı tut

وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ رَفْعَةَ عَبْدِهِ
أَلْقَى إِلَيْهِ طَلَابَ أَرْفَعِ مَنْزِلِ
Allah bir kulunu yüceltmek istediği zaman
Ona en yüce makamı isteme rağbetini verir

فَاطْلُبْ وَلَسْتَ بِوَاجِدٍ مَا لَمْ يَكُنْ
سَبَقَ الْقَضَاءُ بِمَا تَرُومُ فَاْمْجَلِ
Allahtan yüce şeyleri iste! Ancak Allah'ın sana takdir etmiş olduğu
Şeylerin fazlasını istesen de bulamayacaksın! Sabırlı ol

وَإَنْظُرْ لِنَفْسِكَ لَيْسَ غَيْرُكَ نَاطِرًا
مِنْ غَيْرِ جِنْسِكَ فِي صِلَاحِكَ فَاعْقَلِ
Sen önce kendi kendine bak! Şunu da bil ki
Senin cinsinden senin ıslahını senden iyi yapacak kimse de yoktur. Akıllı ol

وَاقْبَلْ عَلَى جَمْعِ الْعُلُومِ وَقُمْ بِهَا
عَمَلًا يَخْتِيبُ سَعْيِي مَنْ لَمْ يَفْعَلِ
(Sen) İlimleri öğrenmeye çalış ve elde ettiğin ilminle amel et
(Bil ki) İlmi ile amel etmeyenin çabasının sonu hüsrandır

4. Şiirlerindeki Züht Anlayışı

es-Sekâkînî, züht hayatını pratik olarak yaşamış bir şairdir. Yaşamış olduğu bu hayat ile ilgili düşüncelerini şiirleriyle anlatmaya çalışırken züht hayatının temel esaslarını özetlemeye çalışmıştır. Şiirleri tetkik edildiğinde züht hayatının temel esaslarını aşağıdaki şekilde özetlediği görülmektedir:

a) İnsanlarla uyumlu bir şekilde yaşamak ve toplum içinde barışı ve dirliği sağlamaya çalışmaktır.

es-Sekâkînî, kasidesine *فقد والله أفلح من أفاق* matla ile başlamış ve dünya meşgalesine dalmış olan insanlara *uyanin* diyerek onları uyarmıştır. Toplum içinde barışı ve sükûneti sağlamlarını istemiştir. Zira yaşamış olduğu dönem siyasi ve mezhepsel çatışmaların yoğun olduğu bir dönemdir.

b) Dünya hayatına bağlanmamak ve ona gönül vermemektir.

es-Sekâkînî *عن الدنيا وبت لها طلاق* ve *بeytinde* dünya hayatına bağlanmış ve elde ettiği ile böbürlenmiş insanlardan, bu dünya tutkusundan kendilerini kurtarmalarını istemiştir. Ona göre bu dünya hayatı insan ruhu için bir hapisanedir. Dünya hayatının esaretine düşmüş insanların kendilerini kurtarmalarını istemiştir.

c) Zâhidâne bir hayat yaşamaktır.

es-Sekâkînî'ye göre züht hayatı insanı dünya tutkusu esaretinden kurtarır ve onu selamete götürür. Bu durumu da *بفك بزهد* ve *لكن من ترفع ثوب زهد* beyti ile açıklamıştır.

d) Dünya hayatında bozgunculuk yapmaktan sakınmaktır.

es-Sekâkînî cennetteki nimetleri sayarken bu nimetleri bozgunculuk yapmayanların elde edeceğini *وفيها ما تشتهي النفس حتما* *لمن لم ينو في الدنيا نفاقا* beyti ile izah etmiş ve insanları ihlaslı olmaya davet etmiştir.

e) Dinin yasaklamış olduğu haramları, helal görüp yapmaktan sakınmaktır.

es-Sekâkînî cennetin nimetlerini sayarken bu nimetlerden ancak haramdan kaçınan ve doğru yoldan sapıp kötü amellere yanaşmayan kişilerin yararlanacağını *بeyti* ile anlatmıştır.

f) Ebedî olan cennet hayatını kazanmak için çaba göstermek ve ibadetlerini tam yapmaktır.

Cennete talip olan kişinin bunun çabası içinde olması gerektiğini *و يلزم نفسه سهر الليالي و يكلف في العبادة ما أطاق* ve *فمن رام الخلود في دار عدن يشمر في تطلب ذاك ساقا* beyitlerinde özetlemiştir. Cenneti elde etmenin bir bedelinin olduğunu söylemiştir.

g) İbadetleri Allah'ın rızasını kazanmak için yapmak ve riyadan sakınmaktır.

Bu durumu *بلى و الله من جد إجتهادا* *وسابق في رضا المولى سباقا* beyti ile ifade etmiştir.

h) Aile ve dünya malına bağlanmayıp ilim ve irfanın arayışı içinde olmaktır.

es-Sekâkînî'ye göre cenneti elde etmek isteyen kişi, ehlini ve malını bırakıp ilim ve irfanın arayışı içinde olmalıdır. Bu hususu

فطورا يقطع البيداء شاما و طورا سالكا فيها عراقا ve *و لا يلوي على أهل و مال و حن إلى فراقهما و تاقا* beyitleriyle izah etmiştir.

- i) Dünya hayatından çok ahiret hayatı için çalışmaktır.
es-Sekâkîni Allah'ın emirlerine itaat etmiş bir şekilde dünyanın arzularından ferağât edip, ahiret hayatını kazanmak için yarış içinde olan kişinin cennet hayatını elde edeceğini beytinde açıklamıştır.
و فارق زهرة الدنيا مطيعا و أقبل نحو أخراه إستيقا
- j) Dünya hayatının sıkıntılarına katlanıp asıl Maşuk'a (Allah'a) vasıl olmak için aşk ateşinin yakıcılığına sabredebilmektir.
es-Sekâkîni bu durumu و عانى من أليم الشوق وجدا و كابد من تلهيه أحترق beytinde ifade etmiştir.
- k) Allah'a ulaşmak için Hz. Peygamber'den (s.a.s) başka bir kimseyi vesile yapmamaktır.
es-Sekâkîni asıl müşşid ve rehberin Resulullah olduğunu söylemiştir. Bu durumu و لست أمت يا مولى الموالى إليك بغير من ركب البراق beytinde ifade etmiştir.
- l) Hayır ve hasenât yapmaktır.
es-Sekâkîni Allah'tan günahlarının affını isteyen kişinin hayır ve hasenât yapması gerektiğini و تزود الخيرات محتبقا لها فالخير أحمد زاد سار مزمل beyti ile ifade etmiştir. Ona göre ahiret yolcusunun en iyi azığı hayır ve hasenâttır.
- m) Kendi nefsinin ıslah etmektir.
es-Sekâkîni'ye göre kişi önce bizzat kendi nefsinin ıslah etmelidir. Zira başkalarının onu ıslah edemeyeceğini و انظر لنفسك ليس غيرك ناظرا من غير جنسك في صلاحك فاعقل beytiyle izah etmiştir.
- n) İlimi talep etmek ve ilmi ile amel etmektir.
es-Sekâkîni Allah rızasını kazanmak isteyen kişinin ilim talep etmesinin ve ilmi ile amel etmesinin gerekli olduğunu و اقبل على جمع العلوم و قم بها عملا يخيب سعي من لم يفعل beytinde ifade etmiştir. Ona göre ilmi ile amel etmeyen gayreti Allah tarafından kabul görmeyecektir.
- o) Ümmetin birliğinden yana olmaktır.
es-Sekâkîni ümmetin bölünmesine sebep olacak söylemlerden uzak durmanın gerekli olduğunu و صل على النبى و صاحبيه ولا تعبأ بمن ركب الشقاق beytinde ifade etmiştir. Zira yaşadığı dönemde Müslüman toplumda Sünnî-Şiî çatışması yaygın bir hale gelmiş ve ümmetin bölünmesine sebep olmuştur. Bazı Batınî hareketlerin Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer hakkında olumsuz söylemleri olmuştur.

5. Dili ve Üslubu

Züht şiirleri, insan maneviyatının yüce anlamlarını ifade eden şiirlerdir. Zira bu türde şiir nazmetmiş şairler, geçici bir durak olarak gördükleri dünya hayatını küçümseyip ebedî olan ölüm sonrası hayatı kazanmak için insanları ibadete, iyi bir insan olarak yaşamaya, iyi ve yüce işler yapmaya teşvik etmişlerdir. Bu türde şiir söylemiş şairler, şiirlerini insanları irşâd ve islâh etmek amacıyla nazmetmişlerdir. Bu ekolün şairleri aslında şairden çok düşüncelerini ve duygularını şiirle ifade eden vâiz ve öğretici kişilerdir. Bu sebeptendir ki züht şiirlerinin kendine has özellikleri vardır. Bu ekolün şairleri muhatap kitlenin anlaması için şiirlerinde sade bir dil kullanmaya özen göstermişlerdir. Şiirlerinde ölümü çok zikrederek insanları ölüm sonrası ebedî hayata hazırlık yapmalarını telkin etmişlerdir. Ölüm sonrası cehennem hayatını tasvir

ederek insanları kötü fiiller yapmaktan sakındırmışlardır. Cennet hayatını ve güzelliklerini tasvir ederek, insanları müttakî olmaya ve sâlih ameller işlemeye teşvik etmişlerdir.⁶⁸ Bu hususlar es-Sekâkînî'nin şiirlerinde de görülmektedir.

es-Sekâkînî yukarıdaki kasidesinde hitabet ve vaaz dili olan sade bir dil kullanmıştır. Kullanmış olduğu kelimeler herkesin anlayabileceği sade ve açık kelimelerdir. Konuya uygun olan emir ve nehy sıygalarını sıkça kullanmıştır. Anlaşılması zor ve mecâzî anlamlar taşıyan kelimeleri kullanmaktan kaçınmıştır. Yaşadığı dönemde çok moda olan bedîî sanatlara ehemmiyet vermemiştir. Üslubuna gelince kasidesine insanları uyarmakla başlamıştır. Bu dünya hayatının geçici ve fânî olduğunu ve çekiciliğinin ve güzelliğinin yalancı olduğunu, bu dünya hayatının aslında insan için bir hapisane olduğunu söylemiş ve insanları ebedî hayatı kazandıracak züht hayatına çağırmıştır. Ona göre züht hayatı, insanı dünya tutsaklığından kurtaran ve onu ebedî hayattaki saadete götüren bir kurtuluş yoludur. Bu mesajını verdikten sonra cehennem hayatını tasvir ederek insanları kötü fiiller yapmaktan sakındırmaya çalışmıştır. Cehennem hayatını anlatırken Kur'ân-ı Kerîm'de geçen haşr, cehîm ğassak gibi korkutucu kavramları kullanarak insanlar üzerinde etkili olmaya çalışmıştır. Daha sonra bu dünyada iyi ameller işleyip, müttakî olmanın mükâfatı olacak cennet hayatını tasvire geçmiştir. Ardından yüce makamlara talip olan kişinin dünya hayatından çok ahiret hayatı için çalışmasının daha evla olduğunu söylemiştir. Cenneti tasvir etmeye çalışırken Kur'ân-ı Kerîm'in cennet ile ilgili kavramlarını kullanmıştır. Tensîm (cennette bir pınar), vildân, utangaç güzeller (Kasiratu't-Tarfi), mercandan bahçeler, insanı mutlu edecek huriler, baldan ırmaklar, insanı sarhoş etmeyen şaraplar, dallarından sarkan meyveler, Kur'ân-ı-Kerîm'den alınmış kavramlardır. Kasidesinin son bölümünde Hz. Peygamber'i methetmiş ve onun mucizelerini anlatmıştır.

Sonuç

es-Sekâkînî, Harran'da yaşamış âlim ve zâhit bir şairdir. Şiirlerinde züht konularını işlemiş ve züht hayatının temel esaslarını anlatmaya çalışırken şu metotları uygulamıştır: Şiirlerinde insanları toplum içinde uyumlu bir hayat yaşamaya, toplumun barışı ve dirliği için çalışmaya çağırmıştır. İnsanları dünya hayatına ehemmiyet vermekten ve dünya hayatının cazibesine kapılmaktan sakındırmıştır. Dünya hayatının geçici ve güzelliklerinin aldatıcı olduğunu söylemiştir. Dünya hayatına olan tutkularından kurtulmaları için insanları züht hayatını yaşamaya teşvik etmiştir. Züht hayatının insanı dünya tutkusundan kurtaran ve onu ebedî saadete götüren bir kurtuluş yolu olduğunu belirtmiştir. İnsanın asıl yurdu olan ahiret hayatını kazanmak için ibadetlerini tam ve sadece Allah rızası için yapmasını öğütlerken riya ve gösterişten uzak durmasını tavsiye etmiştir. Cennet hayatını kazanmanın haramlardan, kötü fiillerden uzak durmak ve ibadetleri eksiksiz yapmakla mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Sosyal ve dinî

68 Bkz. Abdüssettâr es-Seyyid Mütvellâ, "Edebü'z-Zühhd fi'l-'Aşri'l-'Abbâsî", (Doktora tezi, Mekke: Câmi'atu Ummu'l-Ûrâ, 1972), 126-160; Ahmed Râdî Revvâce, "Şi'ru'z-Zühhd fi'l-'aşri'l-Emevî", (Yüksek Lisans tezi, Nablus: Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ Câmi'atu'n-Necâh el-Vaţaniyye, 2001), 20-32.

hayatta Peygamber'den başka kimseyi rehber edinilmemesi hususu üzerinde durmuştur. Bu bağlamda Peygamber'i methodip mucizelerini anlatarak Hz. Peygamber'in zâhit insanlar için rehberlik vasfına dikkat çekmek istemiştir. Dünya nimetlerinden yüz çeviren ve Allah'ın rızasını kazanmak için çaba gösteren kişinin yüce makamları elde edebileceğini söylemiştir. Karamsarlığa düşmenin yersiz olduğunu, her zaman yeni bir başlangıç yapabilmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Günahlarının affedilmesini isteyen insanlara merhametli olmalarını, hayır ve hasenatları çokça yapmalarını tavsiye etmiştir. Dünya hayatının sıkıntılarına karşı sabırlı olmayı, asıl Maşuk'a (Allah'a) vasil olmak için aşk ateşiyle pişmeye tahammül göstermeyi öğütlemiştir. es-Sekâkînî insanın ıslahının ancak insanın kendi eliyle olabileceğini vurgulamış ve insanları ilim ve irfan öğrenmeye teşvik etmiştir. Yaşadığı dönemde Müslüman toplumda ortaya çıkan Batınî hareketler sebebiyle meydana gelmiş olan ayrılıkçı fikirlere itibar etmekten sakındırmıştır. Buradan hareketle es-Sekâkînî'nin züht ile ilgili düşüncelerinde Kurân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'i rehber edindiği, tasavvuf ve tarikatların etkin olduğu bir dönemde yaşamış olmasına rağmen İslâm dininin özünden beslenen sade ve ferdî züht anlayışını tercih ettiği söylenebilir.

Şairliğine gelince, es-Sekâkînî şiiirlerinde züht şairlerinin yolundan giderek nasihat ve vaaz metodunu kullanmıştır. Terğib (teşvik) ve terhib (sakındırma) dilini kullanarak vaaz ve nasihat üslubunu ön planda tutmuştur. Şiiirlerinde emir ve nehy sıygalarını çok kullanarak insanlar üzerinde etkili olmaya çalışmıştır. Genele hitap etmesi sebebiyle muhatap kitleye uygun bir şekilde sade ve anlaşılır bir dil kullanmış, mecazî anlam ifade eden kelimelere yer vermemiştir. Dolayısıyla şiiirleri anlaşılır ve sadedir. Ancak şiiirlerinde vurguları başarılı bir şekilde kullanmıştır. Yaşadığı dönemde moda olan tazmîn sanatını kullanmıştır. Şiiirlerindeki dinî anlam ve kavramlarını Kurân-ı Kerîm ve Sünnetten almıştır.

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

- Ahmed Muhtar Ömer ve çalışma grubu. *Mu'cemu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âşira*. 4 cilt. Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 1. Basım, 1429/2008.
- 'Affânî, Seyyid b. Huseyn. *Şalâhu'l-Ümmeti fi 'uluvi'l-Himmeti*. 15 cilt. Beyrût: Muessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1417/1997.
- Aslan, Ahmet. "Sabık el-Berberî'nin Hayatı ve Ömer b. Abdülaziz'e Yazdığı Nasihat İçerikli Kasidesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 36 (Temmuz- Aralık 2016): 143-163.
- Aslan, Ahmet. "Harran Ulu (Firdevs) Camii'nin İnşa, Genişleme ve Yıkılış Süreci". *Harran İlahiyat Dergisi*. 46 (Aralık 2021): 55-72.

- Ayyıldız, Erol. “Ebü'l-Atâhiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. X: 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bakırcı, Selami. “Ukberi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XLII: 66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Ahmed b. Habib. *Kitâbu'l-Munemmağ fi aḥbârî Kureyş*. Tsh. Hurşid Ahmed Fârik. Beyrût: 'Alemlü'l-Kutub, 1. Basım, 1405/1985.
- Cevherî, Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihhâh*. Thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr. Beyrût: Dâru'l-'ilm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cevvâd Ali. *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 cilt. Bağdâd: Câmî'etu Bağdâd, 2. Basım, 1993.
- Ceyhan, Semih. “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XLIV: 530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2014.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı*. 4. Baskı. Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Çiftçi, Faruk ve Harun Özel. “Câhiliye Dönemi Zühd Edebiyatının Sosyal ve Kültürel Hayata Yansımaları”. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5/17 (Haziran 2018), 395-419.
- Dayf, Şevkî. *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 7. Basım, 1963.
- Dayf, Şevkî. *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî el-'aşru'l-'Abbâsî's-sânî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1973.
- Heddâra, Muhammed Mustafa. *İtticâhâtü's-Ş'iri'l-'Arabî fi'l-karnî's-sânî'l-hicrî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963.
- İmâm eş-Şâfi'î, Muhammed Hammudî, Eşref Sâlih Muhammed Seyyid ve Abdülhamid Cemal el-Ferrânî. *Dirâsatun târihiyyetun fi't-târihi'l-İslâmî eş-Şinâ'atu-eṭ-Ṭıbbu-el-hayātu'l-'İlmiyyetu*. Mısır: Dâru't-Talimî'l-Câmî'î, 2020.
- İbnü'l-'Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâluddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetullâh b. Muhammed el-Ukeylî el-Halebî. *Buğyetu't-Taleb fi târihi Haleb*. Thk. Süheyl Zekkâr. 12 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hamdân, Necmuddîn Ahmed b. Şebîb b. Hamdân el-Harrânî. *Şifatu'l-Muḫtâr ve'l-Musteftî*. Thk. Mustafa b. Muhammed Salâhuddîn b. Mensî el-Ḳabbânî. Riyad: Dâru's-Şumay'î li'n-neşri ve't-tevzi'î, 1. Basım, 1436/2015.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Bağdâdî ed-Dimeşkî. *ez-Zeylu 'alâ Ṭabakâti'l-Hanâbile*. Thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymîn. 5 cilt. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Şeddâd, Ebü Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Ali b İbrâhim b. Şeddâd el-Ensârî el-Halebî. *el-'A'lâku'l-Haḫîra fi umarâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. Thk. Yahya Abbâra. 3 cilt. Dimeşk: Vizâretü's-Şekâfeti's-Sûriyye, 1. Basım, 1991.
- İbnü's-Şe'âr, Ebü'l-Berekât Kemâluddîn el-Mubârak b. eş-Şe'âr el-Musilî. *Ḳalâidu'l-Cumân fi ferâidi şu'arâ heze ez-zemân el-meşhur b. 'Uḫudu'l-Cumân fi şu'arâ heze ez-zemân*. Thk. Kâmil Süleymân el-Cuburî. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, t.y.
- İbn Muflih, Ebü İshâk Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Muflih. er-Râmîni ed-Dimeşkî. *el-Maḫşadi'l-Erşed fi zikri aşḫâbi'l-İmâm Ahmed*. Thk. Abdürrahman b. Süleymân el-'Useymîn. 3 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd li'n-neşri ve't-tevzi'î, 1. Basım, 1410/1990.
- İhsân Abbâs. *Şezerâatun min kutubin meḫkudetin fi't-târihi*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî,

1. Basım, 1408/1988.
- Kehhale, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-muellifin*. 15 cilt. Beyrût: Dâru ihyâu't-turâşi'l-'Arabî, 1376/1957.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudeme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XX: 139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Muhammed Sirâcuddîn. *ez-Zühd ve t-teşavvufi'ş-şi'ri'l-'Arabî*. Beyrût: Dâru er-râtibî'l-câmi'iyye, t.y. Erişim 31.01.2022. <https://ebook.univeyes.com/9554>.
- Mütenebbî, Ebû't-Tayyib Ahmed b. Huseyn. *Divânu'l-Mütenebbî*. Beyrût: Dâru Beyrût, 1403/1983.
- Mutevallâ Abdüsettâr es-Seyyid. "Edebü'z-zühd fi'l-'aşri'l-'Abbâsi neş'etuhu ve te tatavvuruhu ve eşheru ricâlihi". Doktora tezi. Mekke: Câmi'atu Ummul-Ûurra, 1972. <https://ebook.univeyes.com/114429/> Erişim 31.01.2022.
- Revvace, Ahmed Râdî. "Şi'rü'z-Zühd fi'l-'Aşri'l-Emevî". Yüksek lisans tezi. Nablus: Câmi'atu'n-Necâh el-Vataniyyeti, Kulliyetu'd-Dirâsati'l-'Ulyâ, Kısmu'l-luğati'l-'Arabiyye, 2001. <https://repository.najah.edu/bistream/handle/20.500.11888/6643/2881159>. Erişim 31.01.2022.
- Selva Bel-Hâc Salih el-'Ayıb. *el-Mesihîyyetu'l-'Arabiyyatu ve Teşavvurâtuha min neş'etihe ile'l-karnî'r-râbi'l-hicrî el-'aşir el-milâdî*. Beyrût: Dâru't-tali'ati, 2. Basım, 1998.
- Semih Duğaym. *Mevsû'atu'l-adyâni's-semâviyyeti ve'l-vağ'îyyeti edyân ve mu'tekâdâtu'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1. Basım, 1995.
- Şeşen, Ramazan. *Harran Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Tarikî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemu muşannefâti'l-Hanâbile*. 8 cilt. Riyad: y.y., 1. Basım, 1422/2001.
- 'Uleymî, Ebû'l-Yümn Mucîruddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-'Uleymî el-Makdisî el-Halebî. *el-Menhecû'l-ağmed fi terâcimi aşhâbi'l-İmem Ahmed*. Thk. Abdülkadir el-Arnâvut ve İbrahim Salih. 6 cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1. Basım, 1997.
- 'Uleymî, Ebû'l-Yümn, Mucîruddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-'Uleymî el-Makdisî el-Halebî. *ed-Durru'l-Munađđad fi zikri Aşhâbi'l-İmâmi Ahmed*. Thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymin. 2 cilt. Mekke: Mektebetu't-Tavbe, 1. Basım, 1414/1992.
- Şâmî, Ebu Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî. *Subulu'l-Hudâ ve'r-reşâd fi sîreti ħayri'l-'İbâd*. Thk. Mustafa Abdülvâhid, 12 cilt. Kahire: Vizaratü'l-Evkaf el-Meclisü'l-'Ala li'ş-şu'ûni'l-İslâmiyyeti lecnetu ihyâu't-turâşi'l-İslâmî metâbi'u'l-Ahrâm, 1418/1998.
- Yâkûtu'l-Hamevî Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Buldân*. 5 cilt. Beyrût: Dâru sâdır, 1979.
- Yılmaz, Hayati. "Ruhavî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXV: 103. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Trablusgarp Savaşı'nın Urdu Şiirine Yansıması

Reflections of the Italo-Turkish War (1911-1912) in Urdu Poetry*

Arzu ÇİFTSÜREN¹ 



* Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan "93 Harbinden Sonra Hindistan-Pakistan Alt Kıtasında Urduca ve Farsça Şiirde Türkiye ve Türkler" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: A.Ç. 0000-0003-0590-348X

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Arzu ÇİFTSÜREN (Dr. Öğr. Üyesi),
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: asuren@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 14.08.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
06.09.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
12.09.2022

Kabul/Accepted: 13.09.2022

Atıf/Citation: Çiftsüren, Arzu. "Trablusgarp Savaşı'nın Urdu Şiirine Yansıması." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 39-60.
<https://doi.org/10.26650/jos.1161855>

ÖZ

İtalya ile yapılan Trablusgarp Savaşı Osmanlı Türk tarihinin önemli savaşlarından biridir. Bu savaş sonucu Osmanlı Devleti Kuzey Afrika'daki son toprak parçasını kaybetmiş, Kuzey Afrika'da İtalyan sömürgeciliğinin başlamasıyla Doğu Akdeniz'de güçler dengesi bozulmuş, İtalya artık etkisi olan bir devlet haline gelmiştir. Hilafet makamıyla bütün İslam âleminin hamisi olan Osmanlı Devleti'ne bu süreçte özellikle alt kıta Müslümanlarından maddi ve manevi destekte bulunulmuştur. Gerek topladıkları ianeleri Osmanlı'ya göndermek, gerek yaraları askerlerin yaralarını sarmak üzere tıp heyeti olarak Osmanlı topraklarına gelmek, gerekse savaşın nabzını tutarak yayınladıkları gazetelerde Türkler için kamuoyu oluşturmak suretiyle çeşitli yollardan destek olmuşlardır. Bu süreç Urdu literatürüne de yansımış ve Trablusgarp Savaşı ile ilgili gerek nazım gerekse nesir alanında pek çok eser ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada Trablusgarp Savaşının Urdu şiirine nasıl yansıdığı ele alınarak savaşın alt kıtada nasıl değerlendirildiği incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Trablusgarp Savaşı, İtalya, Osmanlı Devleti, Alt Kıta Müslümanları, Mevlana Zafer Ali Han

ABSTRACT

The Italo-Turkish War (1911-1912) was an important war in the last period of the Ottoman Empire's history. As a result of this war, the Ottoman Empire lost its last piece of land in North Africa, Italian colonialism started in North Africa, the balance of power in the Eastern Mediterranean changed, and Italy became a powerful state. In the meantime, all Muslims were linked to the Ottoman Empire due to the Caliph being the chief spiritual authority of Islam. All Muslim states also sent financial and moral support to the Ottoman Empire, with the greatest support being given by the Muslims of the Indian subcontinent. They supported Turks in various ways such as sending the aid they collected to the Ottoman Empire, coming to Ottoman lands as medical delegations and establishing field hospitals, and shaping public opinion by writing articles in newspapers about the situation of the Turks. All these have been reflected in the Urdu literature, and many works were written both in verse and prose about the Italo-Turkish war. This article will discuss the reflections of the Italo-Turkish War in Urdu poetry and examine how this war reflected onto the subcontinent.
Keywords: Italo-Turkish War (1911-1912), Ottoman Empire, Italy, Muslims of the Indian subcontinent, Maulana Zafar Ali Khan

EXTENDED ABSTRACT

Italy completed its union later than other European forces and soon after tried to achieve its long-desired goal of establishing a colony in North Africa, which at the time was under the rule of the Ottoman Empire. Italy was actually searching for an excuse for war and sent a diplomatic note to the Ottoman Empire on September 23, 1911 through the Italian ambassador in Istanbul, claiming that the Italians in Tripoli and Benghazi were not safe and that the Ottoman state had also been unresponsive to the events that took place against the Italians. With the understanding that war preparations had begun on the Italian side, the Ottoman Empire's warship *Derne*, full of ammunition and food, reached Tripoli with great difficulty. The next day, four Italian warships blockaded Tripoli. After the *Derne's* arrival in Tripoli, Italy had an excuse for war and sent an ultimatum to Istanbul on September 28, 1911. Without even waiting for a response from the Ottomans, Italy declared war on Turkey, landing in Tripoli on October 4 and capturing the port cities of Tobruck, Derna, Benghazi, and Khoms. Within this period, the Ottoman Empire, which was already experiencing difficult times with its political problems and minority uprising, was abandoned in the international arena, and the Balkan States got ready for war against the Ottoman Empire, which had to sign a peace treaty with Italy on October 18, 1912. With the Treaty of Ouchy, the Ottoman Empire lost Tripoli, its last piece of land in North Africa. Italy didn't return the Twelve Islands to the Ottoman Empire, and the Italians settled in the Aegean Sea. After Italy started colonizing in North Africa, the balance of power in the Eastern Mediterranean changed, and Italy became a more powerful state. All Islamic geography became prey to the Westerners in their search for colonies, and the lands of the Ottoman State as the protector of the Muslims with the Caliphate began being shared with Western states.

While this was the case in the Ottoman Empire, the negative outcome of the Indian rebellion known as the 1857 Uprising in the subcontinent, the end of the Mughal Empire, and the domination of the subcontinent by the British had completely changed the balance and made the British superior to all Western states. After all these events, Muslims from the subcontinent started to support the Ottoman Empire in a variety of ways. The support activities that started with the Serbian Revolt occurred at this time. They set up fundraisers in many centers of the subcontinent and collected aid from them. The names of the people who helped were given in the pages of Urdu newspapers such as *Zamindar*, *Kayser 'ul Ahbar*, *Şems 'ul Ahbar*, *Jarida-e Ruzgar*, *Avad Panch*, *Ahsan 'ul Ahbar*, *al-Hilal*, and *Paisa Ahbar*, in which these people were honored. All the Muslims from the subcontinent felt that the Ottomans were alone because it was a Muslim state.

During this whole period, considerable literature about Turkey and Turks was formed in the Urdu literature. As a matter of fact, many works were written, especially in the genre of poetry, due to factors such as being able to reach the target group more quickly and being

the literary tradition of the subcontinent. These poets and other writers described Italy's unacceptable behavior toward the Turks as a continuation of the Crusades and blamed the British administration for not doing anything against the Italians. In the poems they wrote in particular, they called on England to do something and establish peace and security in this unjust war of Italy. Zafar Ali Khan was one of the pioneers in the struggle to free the subcontinent. He took the pulse of the war through the war news he wrote in the newspaper *Zamindar*, of which he was the editor, and sent a message of unity to the Muslims with the poems he wrote. The Italo-Turkish War, what would take place later in the Balkan Wars, and the period of the National Struggle were reflected in Zafar Ali Khan's poems of which he wrote over forty about the Turks. One of the greatest poets in Urdu literature and Pakistan's national poet was the Turkish friend Iqbal. He did not remain indifferent to the Italo-Turkish War and stood by the Turks with his speeches at the conferences he gave and in the poems he wrote. "Huzoor-e Risalat Maab" and "Fatimah bint-e Abdullah" are the best examples of the Italo-Turkish War being reflected in the subcontinent. In his poem called "Huzoor-e Risalat Maab," Iqbal met the Prophet in his dream, and when the Prophet asked him what he'd brought as a gift, Iqbal said, "I brought a gift that cannot even be found in Heaven," and he presented the Prophet with a bottle containing the blood of Turkish martyrs as a present. In this poem, Iqbal shows the sacred honor he gave to the Turkish people.

Zaheda Khatun Shirwani was a member of a prominent family in the Aligarh region and is one of the ones who included the Italo-Turkish War in her poems. Shirwani died at a very young age because of tuberculosis. She lived in that painful period when Muslims were writhing against Western forces and discussed social as well as political situations in her poems. She wrote poems especially for women. She had a *rubai* [quatrain in classical Arabic/Urdu poetry] in which she wrote the history of the war with the abjad account related to the Italo-Turkish War. Akbar Allahabadi was also known for his satirical poems in particular. Mirza Hadi Aziz Laknovi was a successful poet of classical Urdu poetry who also included the Italo-Turkish War in their poems. All these poets masterfully handled the current situation in their poems, which they considered as the struggle of the Muslim East against the Christian West.

Giriş

Kuzey Afrika'nın önemli bir ticaret merkezi olan Trablusgarp, 1511 yılında Osmanlı topraklarına katılmış 1911 yılına kadar da Osmanlı yönetiminde kalmıştır. XVI. yüzyılda başlayan sömürgeleştirme hareketlerinin dışında kalan İtalya, XIX. yüzyılda siyasi birliğini sağladığında sömürgelerin çoğunun İngiltere ve Fransa arasında paylaşıldığını görmüştü. 1881 yılında Fransa'nın Tunus'u, 1882 yılında İngiltere'nin Mısır'ı işgali ile İtalya, Kuzey Afrika'da Osmanlı Devletine ait son toprak parçası olan Trablusgarp ile ilgilenmeye başlamış, Rusya ile yaptığı Racconigi Antlaşması (1909) ile bu konuda Rusya'nın da desteğini sağlamıştı.¹ Bütün bu olayların ardından, olası savaş karşısında, Osmanlı Devleti, İngiltere, Fransa gibi Avrupa devletlerinden savaşı durdurma konusunda arabuluculuk yapmalarını istediye de, bu devletlerin tarafsız olduklarını açıklamalarıyla Osmanlı Devleti ile İtalya karşı karşıya kaldı. Trablusgarp'ta yeterli sayıda askeri bulunmayan Osmanlı Devleti, son dönemde art arda alınan yenilgiler ve Balkan ülkelerinde meydana gelen isyanlar yüzünden bu savaş için gereken hazırlıklarını tamamlayamamış, üstelik İngiltere'nin tarafsızlığını ilan etmesiyle Mısır'dan kara yolu bağlantısı da kesilmişti.

Savaş için bir bahane arayışında olan İtalya ise 23 Eylül 1911 tarihinde Osmanlı Devleti'ne bir nota vererek, İttihat ve Terakki Partisi üyelerinin halkı İtalyanlar aleyhine kışkırtmaları sonucu Trablusgarp ve Bingazi'de bulunan İtalyanların can güvenliklerinin kalmadığı ileri sürmüş, Osmanlı Devletinin İtalyanlar aleyhine cereyan eden bu olaylara tepkisiz kaldığını iddia etmiş ve Bâbiâliyi Trablusgarp'a silah, cephane ve erzak göndermekle suçlayarak kınamıştı.²

Osmanlı Hükûmeti, aynı gün suçlamalara verdiği cevapla birlikte Londra, Paris ve Berlin Büyükelçiliklerine gönderdiği telgrafta, "İtalya'yı bir antlaşma yoluna getirmek için elden gelen ve gelmeyen her şeyi yapmak gerekir. Zira karaya asker çıkararak veya başka bir suretle İtalyanlar savaşa başlarsa iç durumumuz çok korkulacak bir biçim alacak tehdidini göstermektedir."³ demişti.

Osmanlı Hükûmeti bir taraftan İtalya'yı işgal fikrinden vazgeçirmeye çalışırken bir taraftan da olası bir savaş için çeşitli tedbirler alıyordu. Sultan Abdülhamid'in özel çabasıyla Trablusgarp ve çevresindeki sahil kentlerinde silah depoları, kışlalar inşa ederek ve bölgedeki aşiretlerden Doğu Anadolu'daki Ermeni tecavüzlerine karşı kurduğu Hamidiye alaylarına benzer silahlı birlikler oluştururken, kısıtlı imkânlarına rağmen ayırabildiği kaynaklarla iktisadi ve eğitim amaçlı yatırımlar yaparak, bölgeyi içerden kuvvetlendirmeye çalışmıştı.⁴ Ayrıca, İtalya tarafında savaş hazırlıklarının ayyuka çıkmasıyla, Osmanlı Devleti'ne ait cephane ve yiyecek dolu "Derne" gemisi, bin bir zorlukla Trablusgarp'a ulaşmıştı. Artık İtalyanlar için savaş kaçınılmaz bir hâl almıştı ve Osmanlı Devleti'nin toprak kaybetmesi ile sonuçlanacaktı.

1 Mümtaz Onur Gürer, "İtalyan Krallığı'nın Doğu Akdeniz Politikası (1861-1913)", (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2007) 83.

2 İsmail Kurtcepe, "Osmanlı Paramentosu ve Türk-İtalyan Savaşı (1911-1912)", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 5 (1994), 235.

3 Gürer, "İtalyan Krallığı'nın Doğu Akdeniz Politikası (1861-1913)", 98.

4 Gürer, "İtalyan Krallığı'nın Doğu Akdeniz Politikası (1861-1913)", 99-100.

1. Savaşın Başlaması

Osmanlı Hükümetinin savunma tedbirlerini artıracığından çekinen İtalya hükümeti, uzun zamandır hazırlığını yaptığı savaş zamanının geldiğine hükmederek, 28 Eylül 1911 tarihinde bir nota daha vermiştir. Bu notada özetle: Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp ve Bingazi'nin gelişmesi için bir şey yapmadığı, bu bölgelerin İtalyan kıyılarına yakınlığından dolayı kendileri için hayati önem taşıdığı, bu bölgeye medeniyet götürülmesinin zorunlu olduğu, fakat bu konudaki İtalyan fikir ve görüşlerinin Osmanlı Devleti tarafından tasvip edilmediği ve İtalya'nın buradaki teşebbüslerinin de inatla engellendiği, şimdiye kadar Trablusgarp ve Bingazi'de İtalyanların meşru faaliyetlerine karşı daimi bir düşmanlık göstermiş olan Osmanlı Devleti'nin şimdi kendi haysiyet ve menfaatleri ile ters düşmeyecek bütün iktisadi imtiyazları vermeye hazır olduğunu, bu konuda İtalya ile anlaşma yapmak istediğini, İtalyan hükümetinin yapılacak olan bu antlaşmayı geçmişte yapılanları göz önünde bulundurarak faydasız gördüğünü ifade etmiştir. Ayrıca Trablusgarp ve Bingazi'deki İtalyan konsolos ve memurlarının buradaki Osmanlı askeri ve memurları tarafından İtalya aleyhine tahrik edildiğini ve bu durumun yalnızca İtalyan tebaası için değil diğer yabancı tebaalar için de tehlike oluşturduğunu, asker nakleden geminin tehlikeli olacağına Osmanlı Hükümetine bildirilmesine rağmen geminin Trablusgarp'a gelmesinin durumu bütün açıklığıyla ortaya koyduğunu, bundan doğacak zarara karşı İtalyan hükümetinin tedbir alması gerektiğini ve bu doğrultuda İtalya'nın Trablusgarp ve Bingazi için askeri işgale karar verdiğini, bundan başka yapacağı bir şey kalmadığını bildirmiş, Osmanlı memurlarının işgale muhalefet etmemelerini istemiştir.⁵ Bu notanın Osmanlı Hükümetine tebliğ tarihinden itibaren 24 saat içinde cevap almak istediği aksi takdirde hemen işgali başlatacağı bildirilmiştir.

Osmanlı Hükümeti de notaya cevap vermiş ancak aynı gün yani 29 Eylül 1911 tarihinde İtalya tarafından savaş ilanı notası verilmişti. 2 Ekim 1911 tarihinde İtalyanlar Trablusgarp'a çıkmışlar ve daha sonra Tobruk, Derne, Bingazi ve Humus şehirlerini de işgale başlamışlardı.

Trablusgarp'a vardıktan sonra Mustafa Kemal, Arap önderleriyle görüşmelerde bulunmuş, Senûsîleri ve yerli halkı teşkilatlandırmak için önemli görevler yüklenmiş, faaliyetleri sonucu Senûsîler ve yerli halk savaşın sonuna kadar Türklerin tarafında yer almıştı. Özellikle halifeye son derece bağlı olan Senûsîlerin desteğini almış olması İtalyanlara karşı verilen mücadelenin oldukça güçlenmesini sağlamıştı. Zira Senûsî tarikatının lideri olan Ahmed eş-Şerif es-Senûsî Mart 1912 tarihinde İslâm âlemi için İtalyanlara cihat ilan etmişti.⁶

Gönüllü Türk subaylarının Trablusgarp'ta gösterdikleri çabalar sonucu direnme gücü, Trablusgarp Komutanlığı, Bingazi Komutanlığı ve Derne Komutanlığı olmak üzere üç ana bölgeye ayrılmıştı.

Gerek gönüllü Türk subaylarının gayretleri neticesinde bir savunma cephesi oluşturmalarıyla, gerekse Osmanlı Devleti'nin İtalya'ya uyguladığı ekonomik ambargo ile İtalya'ya karşı bir duruş sağlanmış ve kesin bir başarı sağlayamayan İtalya Akdeniz'e yönelerek On İki Ada'yı işgal etmişti.

5 Güner, "İtalyan Krallığı'nın Doğu Akdeniz Politikası (1861-1913)", 101-102.

6 Zekai Kardeş, "Ebû'l Kelâm Âzâd ve El-Hilâl Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011) 89.

Bu süreçte hem kendi içindeki siyasî sorunlar, hem azınlık isyanları ile zaten zor süreçler yaşayan Osmanlı Devleti, uluslararası arenada da yalnız kalmış ve Balkan Devletlerinin Osmanlı Devletine karşı savaş hazırlığına girmeleriyle de İtalya ile barış antlaşması imzalamak durumunda kalmıştı. 18 Ekim 1912 tarihinde imzalanan Uşi Antlaşması ile Osmanlı Devleti Tunus ve Mısır'dan sonra Kuzey Afrika'daki son toprak parçası olan Trablusgarp'ı da kaybetmiş, On İki Ada Osmanlı Devletinin elinden fiilen çıkmış, İtalyanlar Ege Denizine yerleşmişlerdir. Kuzey Afrika'da İtalyan sömürgeciliğinin başlamasıyla Doğu Akdeniz'de güçler dengesi bozulmuş, İtalya artık etkisi olan bir devlet haline gelmiştir.

2. Trablusgarp Savaşı'na Alt Kıtadan Tepkiler

Osmanlı Devletinde yaşanan tüm bu süreç, tıpkı daha önce Kırım Savaşı ve 93 Harbinde olduğu gibi, Hindistan-Pakistan alt kıtasında merak ve endişeyle yakinen takip ediliyor, Hindistan'ın muhtelif şehirlerinde düzenlenen gösterilerle “İtalyan eşkiyalığı” olarak nitelendirilen saldırılar lanetleniyordu.⁷ Osmanlılara destek sağlamak için yapılan faaliyetlerde yeni genç gruplar, genç aydınlar ilk kez bu kadar belirgin bir şekilde ortaya çıkmışlardı.⁸ Müslüman basın gelişmeleri büyük bir dikkatle takip ediyor, okuyucularına aktarıyordu. Muhammed Ali'nin ünlü gazetesi *Comrade* ayrıca bir savaş eki çıkarıp yardım kampanyaları başlatırken, Urduca yayın yapan *Zemindâr, Vatan, Paisa Ahabâr, Vekil, Hablü'l-Metîn* gibi gazetelerde Avrupalı devletlerin konuya yaklaşımları sert bir dille eleştirilirken, İtalyanların hareketini, “yayılmacı ihtirasların utanmazca sergilenmesi” olarak nitelendiriyorlardı.⁹

Savaş süresince *El-Hilâl* gazetesinde yayınlanan Trablusgarp Savaşı ile ilgili haberlerde ise, İtalyanların başarısızlıkları ön plana çıkarılırken, Türkler her zaman destekleniyordu. Örneğin 27 Temmuz 1912 tarihli *El-Hilâl* gazetesinde yer alan haberde 23 Haziran'da İtalyanların Tukra'da konuşlanmış sahil filoları ile 320 top atışı yapılarak saldırıda buldukları ancak bu kadar büyük bir bombardımandan sonra sadece bir Arap mücahidin şehit olduğu yazılmıştı.¹⁰

Aynı tarihli gazetenin başka bir haberinde, İtalya'nın Trablus'u işgal etmenin mutluluğuyla alkol alarak sarhoş oldukları esnada Arap kabilelerinin İtalya kampına saldırısından bahsetmektedir. Bu saldırıda İtalyanlar bozguna uğratılmış, kimi İtalyanlar kaçarak kurtulabilmişti. Bu sayede, sekiz yüzden fazla tüfek ve ganimet ele geçirildiği bildirilmişti.¹¹

Basın yoluyla Türklerin yanında olmanın dışında, 2 Ekim 1911 tarihinde Kalküta'da “Hilal-i Ahmer Cemiyetine Yardım Komitesi” kurularak zarar gören Müslümanların yaralarını sarmaya çalışmışlardır. Kısaca “Hindistan Kızılay Cemiyeti” olarak adlandırılan bu cemiyetin gayesi, savaşı durdurmak için çalışmalarda bulunmak ve savaş kurbanlarına yardım toplamak olarak açıklanırken, ilerleyen süreçte Trablusgarp'a bir tıbbî heyet de göndermiştir.¹²

7 Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 178-186.

8 Özcan, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, 179.

9 Özcan, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, 179.

10 Kardaş, “Ebû'l Kelâm Âzâd ve El-Hilâl Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler”, 91.

11 Kardaş, “Ebû'l Kelâm Âzâd ve El-Hilâl Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler”, 91-92.

12 Özcan, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, 179-180.

Hindistan Müslümanlarının o dönem en büyük siyasî teşkilatı olan “Bütün Hindistan Müslümanları Birliği” de 7 Ekim 1911 tarihinde Lakhnov’da düzenlediği toplantıda Osmanlıyı desteklediklerini açıklarken, İtalyan mallarının boykot edilmesi çağrısını yapıyordu. 22 Ekim 1911 tarihinde Bengal’de 40-50 bin kişinin katıldığı bir mitingde Hindistan Kızılay Cemiyeti temsilcisi Gulâm Hüseyin Arif “bir kuruş bile düşman cebine girmemelidir” sözleriyle boykotun önemini vurguluyordu.¹³

Hindistan hükûmetine gönderilen dilekçeler ile savaşın başlarında tarafsızlığını ilan eden İngiltere’nin savaşa müdahale edip durdurması isteniyor, mukaddes beldelere ulaşımı sağlayan bazı Kızıldeniz liman şehirlerinin İtalyanlar tarafından bloke edildiği yönündeki haberler ve Osmanlı Devleti’ni ateşkesle zorlamak için Mekke ve Medine’nin bombalanacağı yönündeki söylentiler Hindistan Müslümanları tarafından İngiltere’ye yapılan baskının yoğunlaşmasına sebep oluyordu. Hindistan Müslümanlarına göre İngiltere’ye olan sadakatleri ile Osmanlı’ya olan bağlılıklarının birbirleri ile çatışmayacağı tek yol İngiltere’nin Osmanlı Devleti’ne yardım etmesiydi.¹⁴

Ancak bu durumun kendi çıkarlarıyla da kesişmesi İngiltere’nin Hindistan Müslümanları için yapabileceği tek şey İtalya’ya Osmanlılar için kabul edilmesi mümkün olmayacak şartlar öne sürmemesini hatırlatmaktan ibaret kaldı.¹⁵

3. Savaşın Urdu Edebiyatına Yansıması

Urdu dili ile Türkler hakkında yazılmış eserler incelendiğinde özellikle Sırp İsyanı ile başlayan süreçten Milli Mücadele dönemine kadar geniş bir literatür olduğunu görürüz. Trablusgarp Savaşı ile de gerek nazım gerek nesir türünde pek çok eser bulunmaktadır. Muhammed Hafızullah Kureyşi tarafından bizzat gözlemlerine dayanarak yazılan “*Cang-i Trablus key Çasm-i Dîdat Halât*”, Münşi Muhammed Gulam Hazik tarafından yazılan “*Muharabat-ı Turk ba İtalya*”, Zafer Ali Han editörlüğünde Haydarabad Dekken merkezli olarak yayınlanan ve genellikle İngilizceden tercüme edilen romanların yer aldığı “*Afsanay*” adlı aylık derginin 25 Kasım 1911 tarihinde yayımlanan sayısında Muhammed Rahim Bahş tarafından yazılan “*Cang-ı İtalya aur Turkey*” adıyla 52 bölümden oluşan roman, Raşidü’l-Hayri tarafından yazılan “*Manzar-ı Trablus*” ve Münşi Seyid Cafer Hüseyin tarafından yazılan “*Turki Hatun: Cang-ı Trablus*” Trablusgarp savaşını konu alan mensur türde yazılmış Urduca eserlerdir.

Trablusgarp Savaşı ile yazılan şiirleri incelediğimizde özellikle Zafer Ali Han, Muhammed İkbâl, Zahide Hatun Şirvanî, Ekber Allahabadi gibi alt kıtanın öncü isimlerinin ve ileri gelen şairlerinin şiirlerinde savaşın tüm çıplaklığıyla akis bulunduğunu görürüz.

Lahor merkezli Zemindâr gazetesinde savaş ile ilgili haberlere yer veren Mevlana Zafer Ali Hân aynı zamanda Trablusgarp Savaşı ile ilgili şiirlerini bu gazete aracılığıyla neşretmektedir. Tıpkı bu dönemde eser veren diğer şair ve yazarlar gibi onun şiirlerinde de İtalya’nın izlediği

13 Özcan, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, 180.

14 Özcan, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, 182.

15 Özcan, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, 183.

*Bu ay vaktinin ilk saldırısıdır.
 Kayalar bile Türklere dert ortağı oldu
 Reuters¹⁸ kendi inadının cezasını gördü.
 Kolera onu çok perişan etti,
 Artık İtalya nereye gitsin?
 Biraz kendine gelince,
 Kazanın ve kaderin tokatını yedi.
 Şöyle söyledi: Ey Müşrikler!
 Allah'ın önünde gücün ve altının bahsi olur mu?
 İtalya Müslümanlarla başa çıkamaz ki!
 Erkek aslanla çakal hiç karşılaştırılır mı?
 Bir anda Türkler yardım, fetih
 Ve zafer bayrağını dalgalandıracaklar.
 İslâm'ın yardımcıları meleklerdir
 Seher vaktindeki duaların askerleridir.
 Allah Türklere yardım edecek
 Hz. Muhammed'in başının sadakası olarak.¹⁹*

Zafer Ali Hân yine “Trablusgarp Savaşı” başlıklı diğer bir şiirinde İtalya'nın 28 Eylül 1911 tarihinde Osmanlıya verdiği notayı ele alarak İtalya'nın Trablus toprağına saldırmakla bu bölgeye medeniyet mi götürmüş olduğunu İngiltere'ye sormakta ve İngiltere İtalya'ya karşı Türklerin yanında olursa bütün dünya Müslümanlarının kendisini baş tacı edeceğini belirtmektedir. İtalya'nın bu haksız savaşında İngiltere'yi bir şeyler yapıp, güven ve huzur tesis etmeye çağırılmaktadır:

*Parla ey kılıç! Roma'nın izini sen sileceksin
 Gürle ey top! İtalya'nın dumanını sen savuracaksın.
 Ey iman! Küfrün ele geçirdiği tepeye yüksel,
 İlerle ey İslâm! Zamanına şanını göster.
 Halid'in sesi hala kulaklarda yankılanıyor,
 Dostlardan o geçmiş zamanın hikâyesini dinleyeceğiz.
 Yüz binlerce Müslüman zayıf da olsa Muhammed adına
 Şimdi de seve seve başlarını vermeye hazırdır.
 Sayın Papa kalkıp da İtalya'nın harmanını korusun
 Zira Türk ordusunun (sabırsız) kıvranmakta olan şimşegi çakmak üzere.
 Dördüncü semaya gidip birisi İsa'ya şunu desin:
 Ümmetiniz barış, huzur köşkünü yıkmaya çıkmış
 Ey Papa! Petrus'un sana otlatmak için verdiği koyunları
 Senin eğitimin yırtıcı bir kurda dönüştürdü,
 Bu eşkıya, o da onlardan çalmak için oturup bekliyor,
 Müslümanların bayat mayat yemeye, ellerinde olanı.
 İtalya Cezayir'e niçin saldırdı?
 Burada kültür meşalesini mi yakacaktı?*

18 1850 yılında Paul Julies Reuter tarafından kurulan İngiliz Haber Ajansı.

19 Zafer Ali Hân, *Baharistan*, 164.

*Seni Allah dünyanın (zamanın) muhtesibi yaptı
Kalk ey İngiltere! Güven ve huzur tesis etmeye.
Bizim gibi dünya Müslümanları can u gönülden
Seni başlarına taç etmeye hazırlardır.
Müslümanların gönlündeki arzu (o zaman) tamamlanmış olacak,
İngilizcede V. George bu marşı duyduğunda.²⁰*

Zafer Ali Hân, “Trablusgarp-1912” adını verdiği diğer bir şiirinde de aslında İtalya’nın ve diğer Batılı devletlerin amacının Müslümanları yeryüzünden silmek olduğunu anlatmakta, İngiltere’yi yine bunun karşısında durmaya çağırmaktadır:

*İtalya’nın çocuk oyuncağı sandığı savaş,
Onun (kendi) gençlerini perişan ediyor,
Roma’nın gönlündeki arzu toz olup uçtu
Papa’nın bağındaki coşku kan olup aktı.
Victor’un tuğlası yıkıldı, Muhammed’in taşı hedefini buldu.
Sadi’nin sözüdür ki “Tuğlanın layığı/karşılığı taştır.”²¹
Ey İtalya! Senin donanman bizim nazarımızda su kabarcığı gibidir
Senin uçaklarını da uçurtma gibi görüyoruz.
“Allah u Ekber” sedası dile geldiğinde
Ey Roma! Elinden tüfeğini alacağız.
İtalya, imanun aydınlığının gözüne toprak attı
Avrupa’daki adalet aynasının sırrı yok oldu.
Bugün gökyüzünden Meryem oğlu inse,
Romanın ahlakını görüp şüphesiz şaşırıp kalır.
Kalbinde Karun gibi oldu ve hırsın gizli hırsızı
Başında firavunluk yelleri esiyor ve kibirli coşkun aşikâr
Dava Müslümanların adının yeryüzünden silinmesidir
Bunun için sakat bir özüür uyduruyorlar.
Güçsüz olan düşman güçlendi
Timsah küçük küçük balıkları yutup gidiyor.
Hristiyanlık bu kültürden ötürü gurur mu duyuyor?
Batının böbürlendiği medeniyet bu mudur?
Bugünlerde Avrupa’da güç ve taassup zirvede
Papazlar afyon içiyor, padişahsa bilek güreşi yapıyor.
Öğrencilere dürüstlük dersi niye veriyorlar?
Oysaki Avrupalı hocaların kendileri imandan yoksun iken.
Günahsızların kanı dere olmuş akıyor,
İran toprakları masumiyet kanyıla kızıla durmuş.
Eğer Rusların tutumu ve gidişat böyle olursa
Bugün İran, yarın Kabil’in sırası gelecek.
Ah ey adalet! Melodi Saint Petersburg, arp ve mızrap da Londra olursa
Biz seni nerede arayıp da bulalım.
İngiltere’nin birazcık adını şanı düşünüyorsa,
Sir Edward kendi politikasını değiştirsin.²²*

20 Zafer Ali Hân, *Baharistan*, 166-167.

21 “Rahat durmayanın cezası şiddetli olur.” anlamında Farsça atasözü.

22 Zafer Ali Hân, *Baharistan*, 170-171.

Zafer Ali Han, biraz daha ümitvâr olduğu “*Trablusgarp Savaşı*” adlı aşağıdaki şiirinde, Allah dilerse Hristiyanların kaçacak yer bulamayacaklarını ifade etmektedir:

*Duamızın etkisine bakın
Düşmanlarımızın alt üst oluşuna bakın
Karanlık bulutlarının görüldüğü yerde
Kendini gösteren güneşe bakın
Allah dilerse,
Papanın takipçileri kaçacak yer bulamayacaklar, bakın.
Bakın Papa bir anda ümmetin başının üzerinde
Tavus kuşunun tüyünü sallamak üzere.
Roma'nın topal eşeği ne istiyor?
Bakın, cehennemin yolunu azmediyor.
Etna'nın pükürmesi şunu söylesin,
Sakarda (cehennemde) birinin yerine bakın!
Mahadeva'nın²³ hikâyesini dinledik,
Şimdi Allah'ın azametine bakın.
Kanatlı bir şeyin uçtuğu asla görülmediyse eğer,
O halde Reuter'in yıldırım telgrafına bakın.
Reuter hakkında asla su-i zan etmeyin
Zira itibarlı bir berberdir o.
Senusilerin arasında o aydınlığı görmediysen,
Yıldırma bulutun yuvasında bak.
Çakan şimşegi dinle,
Kükreyen erkek aslana bakın,
O nazenin gülerken Papaya,
“Cariyeye de bir nazar ediniz” dedi.
Devletin himayesi benim başımdan katli
Bakın, Ben Türklerin ocağına düşmüşüm.
Aniden saldırıp beni bastırmak istiyor,
Bakın bir bahane bekliyor.
O zalim bileğiyle dürtüyor,
Benim belimi büküyor, bakın.
Bu akikten yapılmış mühür sana ait ama
Üzerine başkasının ismi işlenmiş bir bakın.²⁴*

Zafer Ali Hân, “*Enver'in Atı*” başlıklı şiirinde Trablusgarp'a gizlice giderek bölgedeki kuvvetleri teşkilatlandıran ve o dönem genç Osmanlı subaylarından biri olan Kurmay Binbaşı Enver yani Enver Paşa'nın bölge halkı üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. Kurmay Binbaşı Enver bu savaşta Bingazi komutanlığını yürütmekteydi. Zafer Ali Han, gaza şevki ve şehadet aşkının Müslümanları cesaretlendirdiğini ve İtalya'nın mutlaka gazaba uğrayacağını anlatmaktadır:

*Bütün ailenin mahvolduğu yerde
İtalyan General Caneva²⁵ ne yapacak?*

23 Mahadeva, Hindu Tanrısı Şiva'nın “Sofuları Tanrısı” rolüdür.

24 Zafer Ali Hân, *Baharistan*, 172.

25 Luigi Caneva, İtalyan komutan.

*O çocukların dini lideri olan Papa
 Onlara zulmü nasihat ediyor.
 Giolitti²⁶ şeytanın desteğini alarak,
 Tropolıye yüzlerce kez saldırdı ne yazık!
 Deccal İtalya'ya gidip,
 Hırs ve heva karanlığının kapısını mı açtı?
 Topal eşek Arap atıyla yarışa tutuştu.
 Kaza ona davetiye gönderdi.
 Bir anda Etna Dağı²⁷ püskürecek,
 Bütün İtalya'ya lav akıtacak.
 Savaş haberini duyup,
 Hintli, Çinli, Cavalı Müslümanlar huzursuz oldular.
 Yenilgi üstüne yenilgi alıyorlar;
 Reuters'in bütün bu haberleri asılsız
 Enver atını şahlandırmca,
 Abri²⁸'nin korkudan pantolonu aşağı düştü.
 Gaza şevki, şehadet aşkı
 Müslümanları cesaretlendirmektedir.²⁹*

“İslâm Âlemine Hristiyan Âleminin Saldırısı” başlıklı şiirinde Zafer Ali Han, Rusya ve İtalya özelinde Hristiyan toplumların Müslümanlara yaptığı haksızlıklardan ve dünyada adalet duygusunun kalmadığından bahsediyor. Her ne kadar İngilizlerin bilinçli politikası sonucu ileride Hindu Müslüman çatışması yaşanarak Hindistan bölünecek olsa da Hindistan birliğini savunan Zafer Ali Han Hindistan'daki ulusların birbiriyle düşman olmadıklarını bilakis Hindu ve Müslümanların Hindistan'ın süsü olduklarını ifade etmektedir:

*Victor ve Rus çarı Sayın Papa'nın dersini ezberledi.
 Ey Avrupa! Afrika'nın yetimi sana gözyaşı döküyor;
 İran'ın dulları sana matem ediyor.
 Aradık taradık/ölçtük biçtik ne Doğuda ne Batıda
 Adalet ve imanı biz göremedik.
 Rusya ve İtalya kalın bir ses tonuyla 5. perdeden
 İblis'in söylediği nağmeyi terennüm ediyorlar.
 O yayın her oku bu zırhı delecektir
 İslâm'ın yaşlılığı alaya alınmamalıdır.
 Ne istiyorsa yayımlar, neden korksun ki Pioneer³⁰
 Elektrik kendinin, yayınevi kendinin.
 Bizim yolumuz vefa, sizin yolunuz cefa
 Siz bizi ayaklar altına aldınız.
 Hindistandaki uluslar birbirleriyle kuma değil ki
 Aralarında niçin düşmanlık olsun?*

26 Giovanni Giolitti, 1892-1921 yılları arasında çeşitli süreçlerde 5 kez başbakan olan İtalyan devlet adamı.

27 Sicilya'nın doğu kıyısında, Avrupa kıtasındaki en yüksek yanardağ.

28 İtalyan deniz komutanı.

29 Zafer Ali Hân, *Baharistan*, 173.

30 The Pioneer, 1865 yılında Hindistan'ın Allahabad bölgesinde George Allen adında bir İngiliz tarafından haftada üç gün olarak yayımlanmaya başlayıp bugün Hindistan'da günlük yayımlanan gazete.

*Hindular ve Müslümanlar Hindistan 'ın süsüdür,
Biri (Müslümanlar) baştan ayağa ihlas, diğeri (Hindular) baştan ayağa dostluk.³¹*

Zafer Ali Hân, İngiliz Dışişleri Bakanına hitaben “*Sir Edward Grey*” başlığı ile yazdığı başka bir şiirinde İslâm ülkelerine düşen Haçlı yıldırımını anlatmakta ve Müslüman Doğuya karşı yapılan zulmü İngiltere'nin sadece izlediğini ifade etmekte ve sert bir dille eleştirmektedir:

*Sir Edward Grey iyice gördü:
Biz fakirlerin hanesinin viran oluşunu,
Varlık şirazesinin dağılıp gitmesini,
Milli cemiyetimizin perişan oluşunu
Haçlı yıldırımının Tevhit yurduna düşüşünü,
Küfür karanlığında imanın saklanması,
Türklerin zülüflerinin dağılışını,
Arap gallabiyesinin yakaya kadar yırtılışını,
Derne³² ve Tobruk³³ 'un mahvoluşunu,
Meşhed ve Tebriz³⁴ 'in kana bulanışını,
Mısır 'ın yaralı sinesinin pare pare oluşunu,
Hind 'in yaşlı gözlerinin sele dönüşünü,
Bir yanda İran 'da matem yasının tutulmasını,
Bir yandan Marakeş 'de kıyametin kopmasını,
Balkan ülkelerinin sergilediği zulmü açıklarken,
Kalemimin söğüt ağacının dalı gibi titrediğini,
Bunlar Müslüman, bu suçla onları katledelim!
Balkanların elinde Avrupa 'nın bu fermanının olduğunu,
Müslümanların arzularının tümenden küle dönüşünü
Gurbet çölünde sersem gibi şaşkın dolaşışını
Hangâhlardan şeyhlerin sürüklenerek çıkarılışını
Ve mescitlerde hacın dikilişini
Örtüsü hiç açılmayan o Müslüman kadınların
Namuslarının pazarda sergilenişini,
Bizi bu şekilde mahvettikten sonra
Savaşı durdurmayı ve barışı şimdi mi kabul ediyorsunuz!
“Beni katlettikten sonra o zulümden tevbe etti,
Ah! O çabuk nadim olanın pişman oluşuna” yanarım.³⁵*

Yukarıdaki şiirlerde görüldüğü gibi Zafer Ali Han yazdığı şiirlerle dönemin siyasi durumunu ele almış, Doğunun içinde bulunduğu şartların müsebbibi olarak gördüğü Batıyı kendilerini medeniyet timsali sanıp aslında Müslüman toplumlara nasıl zulmettiklerini eleştirmiş, Müslüman

31 Zafer Ali Han, *Baharistan*, (Lahore: Urdu Academy Punjab, 1937), 248.

32 Libya topraklarında bulunmaktadır. Trablusgarp Savaşının devam ettiği süreçte, 5 Ekim 1911-18 Ekim 1912 tarihleri arasında Derne'yi ele geçirmek isteyen İtalya ile Osmanlı Devleti arasında Derne Muharebesi yapılmış, İtalya'nın geri çekilmesiyle sonuçlanmıştır.

33 Libya'nın kuzeydoğusunda stratejik açıdan öneme haiz olan bir liman kentidir. Trablusgarp Savaşı'nın yapıldığı süreçte Tobruk Muharebesi de yapılmış ve kent 22 Aralık 1911 de İtalyanların eline geçmiştir.

34 İran'da iki şehir olan Meşhed ve Tebriz, 1912 yılında Ruslar tarafından bombalanmıştır.

35 Zafer Ali Han, *Baharistan*, (Tartib: Zâhid Ali Hân), 175.

dünyası üzerine yaptıkları saldırıların Haçlı Savaşlarının devamı niteliğinde olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde İngiltere'nin Batılı devletlerin bu haksız işgalleri karşısındaki sessiz tutumunu da eleştirmiştir.

Hindistan Müslümanlarının Türklere desteği denildiğinde ilk akla gelen diğer bir isim şüphesiz Muhammed İkbâl'dir. İkbâl'in eserleri incelendiğinde dolaylı ya da direkt Türklerle ilgili yazılmış pek çok şiiri bulunmaktadır. İslâm'ı Koruma Derneği'nin 1911 yılında düzenlenen toplantısında okuduğu "Şikâyet" adlı uzun manzumesi İslam dünyasının içinde bulunduğu durum karşısında Allah'a serzenişini içermektedir. Zira bütün İslâm âlemi zor durumdadır ve Müslümanlar çaresizdir. İran Batı yayılcılığı tehdidi altındadır. İngiliz oyunuyla Araplar üzerinde etkili olan milliyetçilik akımıyla özellikle Yemen ve Suriye Arapları Osmanlı'ya başkaldırmıştır. Hindistan ise zaten yıllarca önce İngiltere'ye teslim olmuş ve böylece özellikle Müslüman halk için zulüm ve baskı süreci yaşamın her alanında kendini göstermiştir. Şimdi de İtalya Kuzey Afrika'daki topraklara göz dikmiş ve kısmen ele geçirmiştir. Dolayısıyla İkbâl İslâm dünyasının hangi bölgesine baktıysa Batı pençesinde kıvranan Müslüman uluslar görür. Bütün bu olumsuz durumlar yaşanırken Müslümanlar da yarınlarından ümitsiz bir şey yapmadan beklemektedir. Ancak İkbâl'e göre bu kötü gidişattan sadece Müslümanlar sorumlu değildir. Bu durumu Müslümanlara Allah'ın reva gördüğü kanısındadır ve dolayısıyla Şikâyet adlı manzumesiyle Allah'a serzenişte bulunur. Dolayısıyla bu uzun manzume içerisinde Türkler yer alsa da genel olarak bütün İslâm âlemi ile ilgilidir. "Hz. Peygamberin Huzurunda" adlı şiirinde ise rüyasında huzuruna çıktığı Hz. Peygamberin kendisine hediye olarak ne getirdiğini sorduğunda cennette bile bulunmayan bir hediye getirdiğini söyleyerek içinde Türk şehitlerinin kanının bulunduğu şişeyi Hz. Peygamber'e sunmaktadır. İkbâl, bu şiir nezdinde Türk halkına verdiği kutsal payeyi gösterir:

*Bana bu zamanın kavgası çekilmeyecek hale gelince,
Hazırlığımı yaparak, yola koyuldum.
Şafak ve günbatımı esaretinde günlerimi geçirdim
Ama dünyanın şu eski düzenine alışamadım.
Melekler beni Hz. Peygamberin (sav) meclisine çıkardılar
Rahmet ayetinin sahibi Hz. Peygamberin (sav) huzuruna çıkardılar.
Efendimiz buyurdu: "Ey Hicaz bağının bülbülü
Güller senin sözlerinin ateşiyle eridi
Senin gönlün daima aşk şarabıyla sarhoştur
Alçakgönüllülüğün niyaz secdelerini bile kaskandırır
Dünyadan gökyüzüne doğru uçtuğun zaman
Melekler sana daha yükseğe nasıl ulaşılacağını öğretti.
Cihan bahçesinden çıkıp güzel bir koku gibi geldin
Peki, bizim için ne hediye getirdin?"
"Efendim, dünyada huzur ve rahat kalmadı
Olmasını istediğimiz hayat da ele geçmiyor
Varlık bahçelerinde binlerce lale ve gül var
Ama kokusu olan vefa sahibi o gül artık bulunmuyor.*

*Ben sizin huzurunuzda bir şişe getirdim,
Öyle bir şişe ki onun içindeki cennette bile bulunmaz
Onda senin ümmetinin namusu parılıyor
Onda Trablus şehitlerinin kanları bulunuyor”.*³⁶

Yine Trablusgarp savaşı sırasında gazilere su dağıtırken şehir düşen Fatma'nın hikâyesini anlattığı “Abdullah’ın Kızı Fatma / Trablusgarp Savaşı’nda Gazilere Su İçirirken Şehit Edilen Arap Kızı” adlı şiirinde, Fatma nezdinde tasavvurundaki yeni Müslüman nesli anlatmaktadır. El-Hilal gazetesinde olaya tanıklık etmiş Dr. İsmail Bey’in ağzından aktarıldığına göre, Fatma Nuri Bey komutasındaki Türk askerinin İtalyanlarla yaptığı çatışma esnasında Türk askerinin yanında ve elinde su tulumu ile askerle su vermektedir. Yaralı bir askere su vermekte olduğu sırada İtalyan asker gelerek onu durdur ve o da can havliyle, yerde yatan Türk askerinin kılıcını kaparak İtalyan askeri yaralar ve tekrar Türk askerine su vermeye devam eder. Buna sinirlenen İtalyan askeri de silahını doğrultup Fatma’yı oracıkta şehit etmiştir.³⁷

*Fatma! Merhum ümmetin namususun sen
Masumdur senin her bir zerren.
Senin gibi bir çöl hurisine kısmetmiş bu saadet,
İslâm gazilerini su ile serinletmek.
Allah yolunda askersiz ve kılıçsız yaptığın bu cihat ne yüce
Ne kadar büyük bir aşkla bağlanmışsın şahadete!
Bu gonca o hazan bahçesinde yeşerdi
Saklıydı bu kıvılcım İslâm âleminin küllerinde.
Sahramızda pek çok ahu gizlenmiş
Yağmur yüklü bulutlarda şimşekler uykudadır hala.
Fatma! Gözyaşlarımız senin kederinden akıyor olsa da
Kederimizde bir neşe de vardır.
Senin şehit düştüğün toprakla raksın ne de manidâr!
Her bir zerren yaşam ateşiyle dolu
Senin sessiz türbende bir fırtına var
Senin kucağında yeni bir millet yetişiyor.
Onun gayelerinin genişliğinden bîhaberim ama
Bu mezardan onun dirilişini görüyorum.
Gökyüzünün derinliklerinde yeni yıldızlar zuhur ediyor
Öyle yıldızlar ki, nurları insan gözüne görünmüyor.
Zamanın karanlığından yeni yükseldiler
O yıldızlar ki sabah ve akşam esaretinden tamamen özgürdüler
Bunların parlaklığında eskinin de yenin de izleri var
Senin bahtının yıldızının ışığı da var.*

Trablusgarp savaşı sürecinde yazdığı şiirlerle Türklere destek veren diğer bir isim de, aynı zamanda Aligarh Ekolünün de kadın temsilcilerinden olan Zahide Hatun Şirvânî (1894-

36 Allâme Sir Muhammed İkbâl, *Kulliyat-ı İkbâl-ı Urdu*, (Karaçi: Elmüslim Pablişiz, Urdu Bazar, 1994), 141-142.

37 Muhammed İkbâl, *Bir Annenin Rüyası*, çev. Halil Toker, (İstanbul: Demavend Yayınları, 2013), 65.

1922)'dir.³⁸ Tüberküloz hastalığı sonucu çok genç yaşta hayatını kaybeden Şirvânî tam da Müslümanların Batılı güçler karşısında kıvranısta oldukları o sancılı dönemde yaşamış, içinde bulunduğu sosyal ve siyasi durumları da şiirlerinde ele almıştır. Trablusgarp Savaşı yaşanırken bu durum Şirvânî'nin kaleminden şöyle yansımıştır:

*Ne ah ki, ne de figan ki şikâyet ağzımdan küldü
Benim perişan halimin haberi duyulunca.
Gönülde izzet ve görkem arzusu mef'un
Ayaklar altında padişahın lahtını gördük.
Ya riya korkusuyla ibadetlerin ahından gönül yorgundur
Ya da gemi günahın gözyaşı dalgalarında boğulmuştur
Makam düşkününü riya ehline gönül gözüyle bak
Dergâhın yerine put haneyi görürsün
Burada benim sözümün amacı doğruluğu yaymaktır
Senin övgülerini duymaya ne ihtiyacım var ki!
Ayağına zincir hiç olmadı, olamaz, olmasın
Çünkü eşkıyanın heybeti en sefilden daha sefildir.
Zengin birinin cömertliği
En büyük padişahın hatırına
Ben tüm kaygılarımı yakarım.
Kâbe ehliyle anlaşma yapmaya imkân yok
Ey Şeyh! Hakkın dergâhına ulaşan
Kırık dökük kalbimiz yol bulandır.
Artık yemin etmemeye yemin ettik
Çünkü kimse şahitliğin durumunu dinlemek istemiyor.
Kur'an okuyan neden sükûneti arasın?
Mekkeliler neden iltica makamı istesin?
Hekimler gözlerin tedavisi için sürme kullanılmasında ısrarlılar
Medine yolunun toprağını nereden getireyim?
Müslümanların şarap içtiğini görünce
Vaiz elinden birşey gelmeyip bir köşede kalakaldı.
Devlet, ilimler, mal mülk elimizden zorla alındı
Biz yağmalandık, bittik, meded, Yâ Habibullah!
Bir yerlerden vah vah sedası geldiği zaman
Aklıma hep hasta Türkiye'ye gidiyor.³⁹*

Zahide Hatun, Müslümanların içinde bulunduğu elim durumu anlattığı şiirini ne zaman bir yerlerde inleme sesi işitildiğinde aklına hasta adam Türkiye geldiği dizisiyle bitirirken, 1911 yılında yazdığı "Mutsuz Seyirci" isimli şiirinde yine Türklerin içinde bulunduğu durumu aynı duygularla şu şekilde anlatmaktadır:

38 Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Enis Fatıma, "Z H Ş: Urdu key Edeb-i Resâil Me Şayi Hone Vali Evvelin Ehem Şaire ki Hayat u Şairi ka Tahkik-i aur Tenkidî Câiza", (Phd Thesis, Karaçi: University of Karaçi, 2005); Gail Minault, "Zay Khay Sheen: Aligarh's Purdah Nashin Poet", *Cracow Indological Studies*, 2009, 878-896.; Muhsin Ramazan İşsever, "Zahide Hatun Şirvanî: Edebi Şahsiyeti ve Şiirleri, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2019).

39 Enis Fatıma, "Z H Ş: Urdu key Edeb-i Resâil Me Şayi Hone Vali Evvelin Ehem Şaire ki Hayat u Şairi ka Tahkik-i aur Tenkidî Câiza", 148.

*Bu aynı o cennet benzeri mesire yeri midir?
 Yoksa benim gönlüm misali, gözüm de beni yanıltıyor mu?
 Tufan yaratan göz mü, yoksa kırların ortasında bir havuz mu var?
 Bunlar hasret gözyaşları mı yoksa çiğ tanesi mi?
 Lalenin çiğindeki yara yaralı gönlü yansıtır
 Burada güllün sinesi yüzlerce parçaya bölünmüş, paramparça
 Hasta nergisi görünce şaşkınlığım arttı.
 Avare kokuyu alınca gönlümün perişanlığı arttı
 Dağınık saçlı sümbül nedeniyle huzursuzluğum arttı
 Zambağı görünce dilimden tekrar feryatlar dökülmeye başladı
 Gül bahçesindeki servi kızgınlıkla kim için sallanıyor?
 Acaba o, vatandaşların sapkın düşüncelerini mi fark etti?
 Neden gönülle aynı renkle boyanmış kına?
 Görür görmez gül bahçesinin yeşilliği aklıma geldi
 Bahtımın derin uykusu, dostlarımın yabancılaşması
 Benim terennümümün zevki de sadece feryada vakıf olma
 Ey bülbüller gelin gökyüzünü feryadımızla ayağa kaldıralım.⁴⁰*

Zahide Hatun, Trablusgarp savaşının başlamasıyla “Rüya Âlemi” isimli savaş mesnevisinde İtalya’nın saldırısının ardından yaşananları anlatmaktadır. Bu şiir Aralık 1912 tarihinde Zemindâr gazetesinde yayımlanmıştır. Mesneviden bazı bölümler şu şekildedir:⁴¹

...
*Gönlümüzde dünya gamlarının saldırısı vardı
 Allah’ın evine kâfirler saldırmışlardı
 Çok uğraştım ama sefere çıkma imkânı bulamadım
 Ağlaya inleye yatak odama doğru yöneldim
 Böylece düşüncelere dalmışken bir de ne göreyim
 Trablus’un ağaçları altında gölgeyim.
 Orada her ne göründüyse en doğru odur
 Birçok gazeteci de onun izahını yapıyor
 İtalyan kampları çok yükseklerde dikilmişti
 Şehrin tamamını soysuzlar ele geçirmişti
 Dilden şunlar döküldü ki: Ey azametine kurban olduğum Allah’ım!
 Cennet bahçelerinde, bu şeytan ordusunun işi ne!
 “İtalya’nın onurlu askerleri geldi!” diye bir gürültü koptu
 “İşte bakın! Buraya bizzat Caneva’nın kendisi geldi”
 Alaylı bir şekilde işte dedi bunu İtalya’nın şeytani:
 “Efendiniz nerede? Kâfirlerin kampı nerede?
 Her yükseliş çöküş ile sonuçlanır
 (Bakın) yine nasıl haç hilali yenilgiye uğrattı
 Söyle, şimdi Osman (r.a), Ömer (r.a) ve Amr (r.a) neredeler?”*

40 Enis Fatıma, “Z H Ş: Urdu key Edeb-i Resâil Me Şayi Hone Vali Evvelîn Ehem Şaire ki Hayat u Şairi ka Tahkik-i aur Tenkîdî Câiza”, 150- 151.

41 Enis Fatıma, “Z H Ş: Urdu key Edeb-i Resâil Me Şayi Hone Vali Evvelîn Ehem Şaire ki Hayat u Şairi ka Tahkik-i aur Tenkîdî Câiza”, 157-158.

Neredeler, sizin o has fatihleriniz şimdi nerede?"
O gürlereyle şöyle söyledi:" Sessiz ol ey kâfir!"
Hayri istersen, yeter, daha da başka bir şey söyleme!
İtalya da, beşerin şahı/âlemlerin Efendisi Hz. Muhammed (sav)'in düşmanı oldu çıktı
Allah'ın işine bak! Karınca da kanatlandı!⁴²
Ey habisi! Hz. Peygamber (sav.)'in pak adı senin ağzına yakışır mı?
"Levlak"⁴³ sahibi Hz. Muhammed (sav)! ve senin (şu pis) ağzın!
Kendi zillet ve düşkünlüğünü hatırlamıyor musunuz?
Selahattin'in hançeri sizin gırtlığınızdaydı.
Biz hâlâ o yenilgiye uğratılmayan Allah'ın kadehinin şarabıyla sarhoşuz
Hey siz! Muhammed (sav.)'e kul olun da rahmete kavuşun!
Bunu duyunca kötü şeytan üzerine gazab indi
Kor olmuş demir gibi ağızları/yüzü kıpkırmızı oldu
Dediler ki: "Evet benim aslanım! Onları cehenneme gönder.Yenilen içilen bahçeleri hatırlat.
Ona eski zelil günlerini hatırlatın/Ona iyi bir ders verin!

...

Zahide Hatun yukarıdaki satırların ardından, şehadet durumunu şu şekilde anlatmaktadır:

...

Yaratana ulaştırır insanı işte bu şahadet
Meleklerden de üstün mertebeye ulaşıyor bu şahadetle
Bu bahçe görünüşte dikenle doludur
Ama aslında güzel kokulu güllerle doludur
Bu öyle bir şeydir ki ilk önce yandım sanırsın
Ama yaklaştıkça Yüce Rabb'in nurunu görürsün
Bu öyle bir kadeh ki görünüşte kanla dopdoludur
Ama içince lezzetinden doyumsuzdur.⁴⁴

Türklerin Trablusgarp yenilgisinin ardından bir rubai yazan Zahide Hatun, aynı zamanda bu rubaide Trablusgarp yenilgisinin hicri tarihi olan 1330'u vermektedir. Bu rubainin Urduçası şu şekildedir:

کیا پوچھتے ہو آہ سراغ طرابلس
 گل چیں ہوا ہے قابض باغ طرابلس
 نذبت جو پوچھتے حادثہ جانگسل کا سال
 کہہ دو بکا کے ساتھ ہے باغ طرابلس⁴⁵

Trablus'un haberini ne sorarsın?
Trablus'un bahçesini sardı dikenli teller.
Nüzhet, bu can yakan olayın tarihini soruyor
Ağlayarak de ki "Trablus Bağı"

42 Karıncanın kanatlanması değersiz bir kişinin yaptığı bir işle övünüp kendini bir şey zannetmeye başlaması, anlamında kullanılan bir deyimdir.

43 Levlâke levlâk Lema halaktü'l-eflâk: "Sen olmasaydın, sen olmasaydın, ben âlemi yaratmazdım." anlamındaki hadis-i şerif.

44 Enis Fatıma, "Z H Ş: Urdu key Edeb-i Resâil Me Şayi Hone Vali Evvelîn Ehem Şaire ki Hayat u Şairi ka Tahkik-i aur Tenkîdî Câiza", 158.

45 Enis Fatıma, "Z H Ş: Urdu key Edeb-i Resâil Me Şayi Hone Vali Evvelîn Ehem Şaire ki Hayat u Şairi ka Tahkik-i aur Tenkîdî Câiza", 18.

Özellikle kasideleriyle tanınan Mirzâ Hâdî Azîz Lakhnovî de Müslümanların içinde bulunduğu durumdan etkilenerek bunu şiirlerine yansıtan şairlerdendir. İslâm Birliğini savunan şair bu şiirde de İslam coğrafyasından kesitler sunmaktadır. Tıpkı Zafer Ali Han gibi o da İngiltere'yi tüm bu olanlara seyirci kalmakla suçlamaktadır. Trablusgarp ile ilgili yazdığı şiir aşağıdadır:

*Ey gönül ehli dinle! Şimdi o vakit geldi,
Şimdi diğer milletler karşısında boyun eğmek zorunda kaldım
Türk yaralıların durumlarını sormayın
Onların bu yarasına bakın, nasıl da tomurcuk açacak
Hristiyanların yaygaralarını dinliyorsunuz
Bu bozguncular gelip de bize ne zamana kadar eziyet edecek!
İtalya'nın yaptığı zulümler için doya doya ağlayamamışken
Gönülde mazlum Türklerin izi vardı.
Ey Müslüman! Meşhed'de neler olduğundan haberin var mı?
Vatanından uzak bir mazlumların kabirlerinin (bulunduğu o şehrin) başına neler geldi!
Savaş için yöneldiğinden beri
Fitneci, cefa yayıcı (zalim) ve acımasız Rusyanız
Böyle bir devirde böyle zulümlerin yapılması bir musibet değil mi?
Ah, Ey Britanya Hükümeti! Bu kıyametten başka nedir?⁴⁶*

Özellikle hiciv türündeki şiirleriyle tanınan ünlü Urdu şairi Ekber Allahabadî'nin Trablusgarp Savaşı ile ilgili muhtelif görüşleri Farsça ve Urduca olarak “*Türk ve İtalya Hakkında Görüşler*” başlığıyla ele aldığı şiirinde Osmanlı iç meselelerine de değinmektedir. Birbirinden farklı görüşleri şiire aktarmış Abdülhamid'in tahttan inmesinin kiminin işine geldiğini kiminin ise ümitsizliğe duçar olduğunu düşmanlarının mutlu olacağını, artık Hilafetin eskisi kadar güçlü olmadığını ifade etmiştir. Kiminin İslam coğrafyasının içinde bulunduğu duruma ses çıkaramamasının İngiliz tebaası olmaktan kaynaklandığını belirtirken kimi yerde geleceğe dair ümit dolu kimi yerde tamamen hayal kırıklığına uğramış bir tablo çizmiştir:

*İtalya-Türkiye Savaşı Hakkında Görüşler
Birisi Diyor ki:*

*Türkiye şimdi yeni politika benimseyecek
Türkiye tekrar savaşa katılmayacak
Oradan da Batının dalgaları ulaştı geldi
Biz de şimdi Türkiye'nin ses seda çıkarmayan kıyası olduk
Önceki padişah çok başına buyruktu
Türkiye ondan sıkılmıştı
Oradan ayrıldı gitti.
Şimdi ilerleme gösterecek Genç Türkiye.*

46 Muiniddin Akil, *Tahrik-i Âzâdî me Urdu ka Hissah*, (Lahor: Meclis-i Tarakki-yi Adab, 2008), 285.

Bazıları Şöyle Söylüyor:

Değişti o mevsim, o sümbül o gül çekti gitti

Saki çekti gitti, o şarap kadehi kalmadı

Artık Türkiye'nin dostları mutlu olurlar

Çünkü Pioneer'ın Abdülhamid'i çekti gitti (Pioneer gazetesine konu olan Abdülhamid II çekti gitti.)

Ama Bazıları Şöyle Buyuruyor:

Şimdi muhaliflerin önündeki Yıldız engeli kalmadı

Perişan haldeki muhalifleri endişelendirecek bir şey kalmadı

O kılıç gibi keskin zekâlı ve büyümlü bakışları olan (Abdülhamit II) kalmadı

Kalpteki kara nokta kabardı taşı kanın rengi kalmadı

Eşyasını toplayıp makamından çıkınca

Abdülhamit dedi ki: Türkiye'nin işi bitti

O Mısır; Kâbil, Japonya, Çin düşleri şimdi nerede?

O din için çalışmaya iltifat ve ilgi nerede?

O siyaset ve o (uzağı gören göz) feraset nerede?

O Hamid'in mühürü nerede? O yüzük mühürü nerede?

Gönülde ümidin yerini korku aldı

"Hilâfet" şehit oldu yerine "hilâ" sı (boşluğu) kaldı.

Çok Kişi Şöyle Söylüyor:

Benim için Hint divânını taklit etmek vaciptir (Hindistan İngiliz Hükümetinin dediğini yapmaya mecburum)

Benim görüşüm de hükümetin görüşü gibidir.

Birisi zamanın değişiminden Şikâyet Ediyor:

Gözlerimin önünde olan bitenler ne, bu ne hâl!

Putların yaptıklarının ardından fetih ve zaferin geldiğini görüyorum

Haremden gönül yangını ve ciğerlerinin kanadığını görüyorum

Feleği farklı bir konumda, farklı bir renkte görüyorum

Bu ne ıstıraptır ki ay vaktinde

Bütün ufku fitne ve şerle kaplı görüyorum

Şah ve sultana halkın müriivveti kalmadı

Milletin desteği kalmadı, din gayreti kalmadı

O inanç kalmadı, o yönetim kalmadı

Gönlün direnci kalmadı, elin kudreti kalmadı

Bu ne ıstıraptır ki ay vaktinde

Bütün ufku fitne ve şerle kaplı görüyorum

Her gülün diken ile bu kucaklaşması nedir?

Halkın dini terk etmeye olan bu arzusu nedir?

Küfrün şu İslâm'ı koruduğu iddiası/komplosu nedir?

Ey felek! Senin bu rengin bu dönmen nedir?

Bu ne ıstıraptır ki ay vaktinde

Bütün ufku fitne ve şerle kaplı görüyorum

*Şimdi edebın örtüsü katlanıp kaldırıldı
Baba önce kibleydi (kılavuzdu) şimdi oldu sadece “dear”
Saygı gösterme işini çocuklar sıkıcı olarak algıladılar
Annelerini almaya gitmiyorlar artık kapıya kadar
Kızlar anneleriyle kavga ve mücadele içinde
Oğulun babasına karşı sevgi gösterdiğini hiç görmüyorum.*

Ve Ben Şöyle Söylüyorum:

*İran, Türkiye ve Arap'ın lafını etmeye ne gerek var?
Şimdi senin hepsini izlemeyi bırakman gerekiyor
Kimler tahta çıkmış, kimler tahttan inmiş, bırak bunları.
Sabah akşam işin yalnız Rabbe ibadetle dua etmek olsun
Tarih feleğin pek çok rengini gördü
Güneş daima gecenin perdesinden kurtulup doğar.⁴⁷*

Sonuç

Bütün İslam coğrafyasının Batının zulmü altında olduğu bir süreçte, İtalya'nın haksız saldırısı ile Osmanlı Devleti Kuzey Afrika'daki son toprak parçasını da kaybetmiş, ileride 12 Ada'nın Yunanlıların eline geçmesine zemin hazırlamıştır. Bu durum diğer İslam ülkeleri gibi alt kıtada da tepkilere neden olmuş gerek Hindular gerekse Müslümanlar tebaası oldukları İngiltere'den Türklere yapılan bu haksızlığı durdurmalarını istemişlerdir. Alt kıtanın çeşitli merkezlerinde kurdukları iane sandıklarıyla yardımlar toplamışlar, çeşitli merkezlerden yayınladıkları gazetelerle savaşa ilgili gelişmeleri aktarmışlar, Türklere için kamuoyu oluşturmaya çalışmışlardır. Aslında alt kıtada Türklere için birlik olma eğilimi Sırp İsyanına kadar gitmektedir. Sırp İsyanı ve 1877-78 yıllarında Osmanlı devleti ile Rusya arasında yaşanan 93 Harbi ile başlayan bu süreç Trablusgarp Savaşı ile daha da ivme kazanmış, ileride Balkan Savaşları ile doruğa çıkmıştır. İtalyanların bu saldırılarını Haçlı Savaşlarının devamı olarak nitelemişler, yaptıklarının eşkıyalık olduğu yönünde yazılar yazmışlardır. Elbette tüm bu süreç edebiyata da yansımış Urdu edebiyatında nazım türünden nesir türüne Türklere ilgili zengin bir literatür oluşmuştur. Hem dönemin siyasi durumunu yansıtan hem de Türklere yapılan haksızlığa adeta haykıran pek çok şiir kaleme alınmıştır. Alt kıtanın önde gelen isimlerinden Mevlana Zafer Ali Han, Muhammed İkbal, Zahide Hatun Şirvanî, Ekber Allahabadi Trablusgarp Savaşına şiirlerinde etkili bir biçimde yer vermişlerdir. Şiirlerdeki genel vurgu Türklere haksızlık yapıldığı, bütün İslam coğrafyasının sancı içinde kıvrıldığı ve bütün bunların sorumlusunun Hristiyan Batı olduğudur. Bu şiirler bir dönem tarihine ışık tutması ve alt kıta insanının Türklere bakış açısını ortaya çıkarması noktasında önem taşımaktadır.

47 Akbar Allahabadi, *Kulliyat-ı Ekber Allahabadi*, düz. Han Bahadır Seyyit Ekber Hüseyin Sahib, (Lahor: Seng-i Mil Publications, 2008), 356-357.

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

- Akıl, Muiniddîn. *Tahrik-i Âzâdî me Urdu ka Hissah*. Lahor: Maclis-i Tarakki-yi Adab, 2008.
- Allahabadi, Akbar. *Kulliyat-ı Ekber Allahabadi*. Düz. Han Bahadır Seyyit Ekber Hüseyin Sahib. Lahor: Seng-i Mil Publications, 2008.
- Anis, Fatima “Z H Ş: Urdu key Adab-i Rasâil Me Şayi Hone Vali Avvelîn EAhem Şaire ki Hayat u Şairi ka Tahkik-i aur Teakîdî Câize”. Phd Thesis. Karaçi: University of Karaçi, 2005.
- Gürer, Mümtaz Onur. *İtalyan Krallığı'nın Doğu Akdeniz Politikası (1861-1913)*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2007.
- Han, Zafer Ali. *Baharistan*. Lahore: Urdu Academy Punjab, 1937.
- Han, Zafer Ali. *Baharistan*. Düz. Zâhid Ali Hân. Lahor: Bookhome Publisher, 2007.
- İkbal, Allâme Sir Muhammed. *Kulliyat-ı İkbâl-ı Urdu*. Karaçi: el-Müslim Pablişız, 1994.
- İkbal, Muhammed. *Bir Annenin Rüyası*. Çev. Halil Toker. İstanbul: Demavend Yayınları, 2013.
- Kardaş, Zekai. “Ebû'l Kelâm Âzâd ve El-Hilâl Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler”. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Kurtcepe, İsrâfil. “Osmanlı Paramentosu ve Türk-İtalyan Savaşı (1911-1912)”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. 5 (1994): 235-258.
- Özcan, Azmi. *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992.

موتیف «تُرک» در اشعار مولانا

Mevlânâ'nın Şiirlerinde "Türk" Motifi

"The Turk" Motif in Rumi's Poems

Davoud SPARHAM¹ 



چکیده

مولانا همچون دیگر شاعران برای بیان مؤثر اندیشه، باور و احساسات خود از نمادهای متنوعی سود می برد. واژه و نماد ادبی «تُرک» از جمله موتیف هایی است که مولانا به دلیل حضور در سرزمین ترکان (روم شرقی) و تُرک بودن محبوبش (شمس تبریزی) بدان علاقه وافر دارد. با بررسی کاملی که از آثار مولانا به عمل آمد دایرة کاربرد معنایی و ادبی (نمادین و غیر نمادین) این موتیف و تعبیر و تصاویری که شاعر با دستاویز «تُرک» ارایه کرده به نحوی دقیق تدوین شد. مهم ترین شیوة کاربرد ادبی «تُرک» در اشعار مولانا برقراری تقابل های هنری و معنوی/معنایی بین تُرک و هندو، تُرک و تاجیک، تُرک و ارمنی، تُرک و رومی، تُرک و بلغاری، تُرک و عرب، تُرک و کرد، تُرک و زنگباری است. علاوه بر آن اوصاف و ویژگی های نمادین ویژه ای چون؛ معشوق، زیبایی و عشوه گری، صلابت و تندى، یغما و ترکانزى، و... استعاره هایی چون ماه و خورشید و... با موتیف تُرک بیان شده است. تنوع اقوام تُرک در زبان مولانا نیز نکته دیگری است که بدان توجه شده است. مولانا از تُرک ختایی/خطایی، تُرک ترکستانی، تُرک طرازی، تُرک ترکمانی، تُرک تبریزی سخن گفته است. همچنین مولانا عارفی وحدت وجودی/شهودی است لذا در رویکرد یگانه نگر خود زیباترین و باشکوه ترین بیان معنوی/معنایی از وحدت در عین کثرت صوفیانه را با بهره گیری از تنوع و تکثر صوری اقوام و زبان ها رقم می زند.

کلیدواژه: مولانا، تُرک، موتیف، استعاره، نماد

Öz

Mevlânâ, inanç, duygu ve düşüncelerini etkili ifade etmek için diğer şairler gibi çeşitli semboller kullanır. Mevlânâ'nın Türk topraklarında bulunması ve mahbubunun (Şems-i Tebrizi) Türk olması nedeniyle çok ilgili olduğu motiflerden birisi "Türk" kelimesi ve edebi sembolüdür. Mevlânâ'nın eserleri dikkatli bir şekilde incelenerek bu motif ve tabirin edebi kullanım alanı (sembol ve sembol içermeyen) ile şairin "Türk" aracılığıyla sunduğu yorum ve imgeler detaylandırılmıştır. Mevlânâ'nın şiirlerinde "Türk"ün en önemli edebi kullanımı Türkler ile Hindular, Tacikler, Ermeniler, Romalılar, Bulgarlar, Araplar, Kürtler ve Zanzibarlar arasında sanatsal ve manevi/anlamsal karşıtlıklar kurmaktır. Ayrıca sevgili, güzellik, işve, sağlamlık, keskinlik, yağma ve firar... gibi sembolik özellikteki kelimelerin yanında ay ve güneş gibi istiareler Türk motifıyla ifade edilir. Mevlânâ'nın dilindeki Türk halklarının çeşitliliği de dikkat edilen bir husustur. Mevlânâ Hatâyî Türkleri, Türkistan Türkleri, Tarâzi Türkleri, Türkmenistan Türkleri ve Tebriz Türklerinden bahseder. Ayrıca Mevlânâ vahdet-i vücûd/fizikötesi'nin bir arifidir. Bu nedenle tek görüşlü yaklaşımında milletlerin ve dillerin çeşitliliğinden yararlanarak sufi çoğulluğundaki birliğin en güzel ve görkemli manevi/anlamlı ifadesine dikkat çeker.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Türk, motif, istiare, sembol

¹Allameh Tabatabai University, Department of Persian Language and Literature, Tehran, Iran

ORCID: D.S. 0000-0002-2292-1332

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Davoud SPARHAM (Prof. Dr.),
Allameh Tabatabai University, Department of
Persian Language and Literature, Tehran, Iran
E-posta: d_sparham@yahoo.com

Başvuru/Submitted: 14.08.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
22.08.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
30.08.2022

Kabul/Accepted: 30.08.2022

Atıf/Citation: Sparham, Davoud. "Mevlânâ'nın Şiirlerinde "Türk" Motifi." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 61-83. <https://doi.org/10.26650/jos.1161869>

ABSTRACT

Like other poets, Rumi used various symbols to effectively express his thoughts, beliefs and feelings. Turk as a word and literary symbol is one of the motifs that Rumi had much to do with due to his presence in the land of the Turks (Eastern Rome) and the fact that his beloved teacher, (Shams Tabrizi) was also Turk. By performing a complete review of Rumi's works, this article precisely elaborates on the scope of semantic and literary usage (symbolic and non-symbolic) of the Turk motif as well as the interpretations and images Rumi presented by referencing this motif. The most important literary use of "the Turk motif" in Rumi's poems was to establish artistic and spiritual/semantic contrasts between Turks and Hindus, Tajiks, Armenians, Romans, Bulgarians, Arabs, Kurds or Zanzibaris. In addition to this, Rumi also used the Turkish motif to express special symbolic features such as; the beloved, beauty and flirtation, strength and sharpness, and plunder and desertion, as well as metaphors such as the moon and the sun. The diversity of Turkic peoples in Rumi's language is another point to which this article pays attention. Rumi wrote about the Khatai Turk, Turkestan Turk, Targhir Turk, Turkman Turk, and Tabrizi Turk. Rumi exhibited a unity of the existential and the intuitive and thus used his single-minded approach to create the most beautiful and magnificent spiritual and meaningful expression of unity in the Sufi multiplicity by taking advantage of the diversity and formal plurality of nations and languages.

Keywords: Rumi, Turk, motif, metaphor, symbol

EXTENDED ABSTRACT

Baha al-Din Walad (Sultan Ulama) was the father of Jalal al-Din Muhammad Rumi, the great preacher and mystic of the Balkh and took refuge in Asia Minor from his native land due to his intellectual and ideological differences with Sultan Muhammad Khwarazmshah and Imam Fakhr Razi, as well as due to the invasion of the Mongol invasion. Baha al-Din Walad became a permanent guest of the hospitable Turks of Konya. Being away from the motherland and mother tongue and living with new people did not hinder the spiritual growth of the young Rumi until he sat in his father's place and guided the people toward morality and spirituality. Rumi's encounter with Shams Tabrizi and subsequent spiritual transformation is a well-known story this article does not need to repeat instead, this article looks at the effect of Turk and Turk motif on Rumi's mystical thought and language. Based on the group of reviews in this regard, after being in the land of the Turks, Rumi can be concluded to have gained great love and relationships mingling with these warm and hospitable people and to have tried to learn and use their language as a second language. The many Turkish words, terms, interpretations and sentences that appear in Rumi's prose and poetry are indicative of this abundant attachment. The word "Turk" as an element both poetic and mental is one of the prominent and symbolic motifs in Rumi's poetry. Like other Persian-speaking poets, Rumi used various symbols to effectively express his thoughts, beliefs and feelings; however the word and symbol of "Turk" was one of the most important motifs with which Rumi show himself to have a special relationship. The reason for this was his existence in the land of the Turks

(Eastern Rome) was safe and comfortable, and his beloved teacher, (Shams Tabrizi) was also a Turk. By performing a complete review of Rumi's works, this article has precisely compiled the scope of semantic and literary usage, both symbolic and non-symbolic, of the Turk motif as well as the interpretations and images Rumi presented by means of the word "Turk". The most important literary use of "Turk as a word" in Rumi's poems involved the establishment of artistic as well as spiritual and semantic confrontations between Turks and Hindus, mostly through the use of symbolic features, such as the confrontation and contrast of light Turk and dark Hindu, Turks' faith and Indians' lack thereof, day and night, the whiteness and blackness of the eyes, flowers and mud, the lover's white face (Turks) and black hair (Indians), Turks' happiness and Indians' misery, and Turks' rule and Indians' servitude. This motif also denoted other contradictions such as Turks, Tajiks, Armenians, Romans, Bulgarians, Arabs, Kurds, Zanzibaris. In addition, Rumi used the Turk motif to express personal symbolic features such as the beloved, beauty and flirting, strength and fierceness, plunder and attack, as well as metaphors such as the moon and sun. Another point that has been noticed in Rumi's language is the diversity of Turkic people. Rumi mentioned Khotai Turks, Turkestan Turks, Targhir Turks, Turkman Turks, and Tabrizi Turks. Rumi also was a mystic of existential and intuitive unity; as a result, he expressed the most beautiful spiritual/ and meaningful expression of unity regarding the Sufi multiplicity by taking advantage of the apparent diversity and plurality of nations and languages using his unifying point of view.

مقدمه

بیان مسأله:

آدمی برای بیان افکار و اندیشه های خود همیشه از زبان مستقیم استفاده نمی کند بلکه در مواردی برای آشکار ساختن ذهنیات و نیات درونی خود از نمادهای رایج یا برساخته بهره می برد. در هیچ زبانی نیست که بخشی از وظیفه و نقش انتقال پیام برعهده نمادها نباشد. تا پیش از این نماد در ادبیات و شعر در دسته استعاره و تمثیل و مجاز طبقه بندی می شد؛ اما امروزه یکی از انواع نشانه ها در علم نشانه شناسی و دیگر علوم انسانی است. با وجودی که مبحث نماد در کاربرد ادبی تاریخی بس کهن دارد اما نخستین بار فیلسوف-نشانه شناس به نام چارلز ساندرز پیرس¹ آن را ذیل تقسیمات نشانه² مطرح ساخت. وی «نشانه» را سه گونه دانست: ۱-شمایل³ - ۲-نمایه⁴ - ۳-نماد⁵. اکنون این اصطلاح، علاوه بر حوزه ادبیات در فلسفه زبان، زبان شناسی، ارتباط شناسی و هنر نیز به کار برده می شود.⁷ در زبان فارسی چندین معادل برای نماد ذکر شده است: «نماد، نشانه، دال، نمودگار، نمون، رمز»⁸ همچنین تعاریف متعدد و البته نزدیک به هم از نماد ارایه شده مانند: «نماد، نشانه ای است که میان صورت و مفهوم آن نه شباهت عینی است و نه رابطه همجواری بلکه رابطه ای است قراردادی نه ذاتی و خودبه خودی»⁹ نمادها ممکن است از سرچشمه های¹⁰ مختلفی اخذ شده باشند مانند: عناصر طبیعی (گیاهی، جمادی، حیوانی)، عناصر مصنوعی، تصاویر، حوادث تاریخی، اشکال هندسی، عناصر اسطوره ای، عناصر فرهنگی، عناصر اعتقادی و عناصر قومی-زبانی و... .

آثار صوفیانه و عرفانی مشحون از نماد و نمادپردازی است. استفاده و بهره گیری از نماد علاوه بر جانب تاثیر گذاری و زیبایی شناختی به جانب درون گرایی صوفیه نیز ربط دارد. آنان ترجیح می دهند که تجربه های معنوی و تعلیم غامض خود را به زبان رمزی و نمادین بازگو کنند تا علاوه بر آراستگی، زیبایی، ایجاز در کلام و تاثیر گذاری، لذت تقلا برای درک معنوی تمام جهات معناشناختی سخن برای مخاطب (شنونده/خواننده) فراهم شود.

در این مقاله بهره برداری نمادین مولانا از موتیف «تُرک» بررسی و به جوانب گوناگون نمادپردازی های آن اشاره می شود. بدیهی بسیاری از نمادپردازی هایی که با موتیف «تُرک» در آثار مولانا به کار رفته امری ادبی شده (سنت رایج ادبی) است و پیش از او شاعران و نویسندگان دیگر به کار برده اند و البته برخی موارد نیز از نمادپردازی های خود مولانا ست و مسبق به سابقه نیست.

پرسش های تحقیق:

- آیا در نزد شخصیت عارفی چون مولانا توجه به اقوام و زبان ها و تفاوت و تمایزشان مطرح بوده؟
- آیا نگرش مولانا به تنوع و کثرت زبان ها و اقوام منافی با نگرش وحدت گرایانه اوست؟
- آیا زبان فارسی، زبان ترکی و عربی در نزد مولانا جایگاه خاص و متفاوتی داد؟
- روزیکرد مولانا به موتیف ترک و ترکان (به عنوان زبان و قوم) چه ویژگی هایی دارد؟

فرضیه های تحقیق:

- مولانا عارفی وحدت گراست لذا تنوع و تکثر زبان ها و اقوام را دلیلی بر تفرقه و جدایی بین انسان ها نمی داند.
- در نزد مولانا واحد عین کثیر و کثیر عین واحد است و تمایزهای صوری منافی حقایق واحد نیستند.

- 1 Peirce
- 2 Sign
- 3 Icon
- 4 Index
- 5 Symbol

6 ویلیام پی آلتون، فلسفه زبان، م. احمدایرآمنش واحمدرضاجلیلی، (تهران: دفتر نشر و پژوهش سهرودی، ۱۳۸۱)، ۱۳۷.

7 مهدی محسنیان راد، ارتباط شناسی، (تهران: نشر سروش، ۱۳۸۵)، ۲۰۲.

8 منوچهر آریان پور و دیگران، فرهنگ انگلیسی به فارسی، (تهران: جهان رایانه، ۱۳۸۵)، ۲: ۲۲۵۸.

9 محسنیان راد، ارتباط شناسی، ۲۰۳.

- زبان مادری مولانا فارسی دری بلخی است و زبان ترکی زبان سرزمین میزبان اوست. زبان عربی زبان دین و اعتقادات مولانا است؛ بدیهی است به این هر سه زبان توجه ویژه ای داشته باشد.

- با عنایت به زیست بوم مولانا که در سرزمین ترکان است و معشوق معنوی وی (شمس) که ترک تبریزی است بدیهی است که توجه گسترده و ویژه ای به زبان و فرهنگ ترکی داشته باشد.

- ترک/تُرک/تُرکان

تحقیقات وسیعی دربارهٔ واژهٔ ترک و مباحث مربوط به تبارشناسی و مسایل تاریخی و زبانی و فرهنگی اقوام ترک انجام یافته است که در این پژوهش مجال پرداختن به آن نیست. همه می دانیم که گسترهٔ نژاد ترک و اقوام ترک زبان غیر ترک چه وسعت عظیم تاریخی و جغرافیایی را شامل می شود. با این حال برای وضوح مسأله به یکی دو نقطه نظر اشاره می شود. «واژه ترک را در لغت؛ شکل گرفته، ظهور کرده، شکل یافته، توسعه یافته و قوی معنی کرده اند»¹¹. اصطلاح «ترک» وقتی برای اشاره به یک قوم و نژاد و زبان اطلاق می شود به حیثیت جغرافیایی بی تردید از گسترهٔ بی نظیری برخوردار است. برآستی نمی توان حد و رسم دقیقی برای جایاش و حضور تاریخی این قوم از گذشته تا حال ترسیم نمود. تنوع و تکثر گونه های مختلف ترکان از روزگاران کهن تا به امروز کارشناسایی را بر محققان دشوار نموده است؛ اما در یک نگرش اجمالی باید گفت: «از قدیم ترین ازمه قبایل متعددی به طور کوچ در صحراهای جنوب سیبری زندگی می کردند که هر قبیله ایل و طایفه ای به نام خاصی خوانده می شد ... در قرن ششم م سرداری به نام بومین... امپراطوری بزرگی تشکیل داد که از مغولستان تا کوه های اورال بسط یافته بود. این امپراطوری عنوان ترک یا توروک¹² به خود گرفت»¹³. در دوره های متأخر این قوم به گونه های مختلف زبان زد شده است مانند؛ ترک ترکستان، ترک خوارزم، ترک تبریزی، ترک ختایی و ... در این مقاله به معلومات مولانا از انواع ترکان نیز اشاره خواهیم داشت.

پیشینه تحقیق:

در مورد شخصیت مولانا و افکار و آموزه های عرفانی و ارزش های ادبی آثارش مقالات و کتب متعددی نوشته شده است. همچنین دربارهٔ نماد/سیمبل ها در آثارش مقالاتی تدوین شده است. برخی مقالات هم دربارهٔ نماد پردازی های مولانا در شعر تدوین شده مانند:

«نماد و تمثیل در مثنوی مولانا»¹⁴ در این مقاله به مباحث کلی نماد و انواع آن و شیوه های زبانی مولانا توجه شده است. مقاله دیگر «بررسی و تحلیل نماد قطره و دریا در غزلیات مولانا»¹⁵ است. در این مقاله دو نماد قطره و دریا که از برجسته ترین نمادهای عرفانی مولانا است مورد توجه نویسندگان قرار گرفته است. مقاله «نماد در کلام و تصویر»¹⁶ به مباحث کلی و سبک و شیوهٔ شاعران در نمادپردازی متمرکز شده است. مقاله «نمادهای حیوانی غم و تحلیل تصاویر آن در اندیشهٔ مولانا»¹⁷ نیز به نمادی خاص پرداخته است. و مقاله «اندیشهٔ نمادهای قرآنی در مثنوی»¹⁸ نیز نمادهای قرآنی را مورد توجه قرار داده است. هیچ نوشته ای برای نماد «ترک» در آثار مولانا یافت نشد لذا این نوشته تحقیقی نو با یافته های تازه ای است.

نمادهای ادبی «ترک»:

نمادپردازی هایی که از ترک/تُرک/تُرکان در ادبیات فارسی شده بسیار گسترده است. مولانا نیز در آثار خود از این نماد گاهی در قالب تقابل و گاه توصیف و تقارن استفاده کرده و برای معناآفرینی در تصاویر شعری خود بهره برده است. مولانا با تقابل ترک و

11 ابراهیم قفس اوغلی، واژه ترک از نظر معنی شناسی، م. اصغر دلبری پور، (تهران: فصلنامهٔ مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، نشر وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۴)، ۲۱۹.

12 TURUK

13 رنه گروسه، امپراطوری صحرائوردان، م. عبدالحسین میکده، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷)، ۱۵۹.
 14 جعفر هواسی، «نماد و تمثیل در مثنوی مولانا»، م. تحقیقات تمثیلی در زبان و ادبیات فارسی، بهار، (۱۳۹۹)، ۴۳.
 15 حشمت مهری نژاد، رقیه قیصری، «بررسی و تحلیل نماد قطره و دریا در غزلیات مولانا»، م. عرفانیات در ادب فارسی، زمستان، (۱۳۹۳)، ۲۱.
 16 سیدحسن حسینی، نماد در کلام و تصویر، ۱۳۸۴.
 17 سعیدالله قره بگلو، رامین صادقی نژاد، «نمادهای حیوانی غم و تحلیل تصاویر آن در اندیشهٔ مولانا»، م. مولوی پژوهی، تابستان، (۱۳۹۰)، ۱۱.
 18 لیل حاجی، محمدرضا سنگری، «اندیشهٔ نمادهای قرآنی در مثنوی»، م. رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، بهار، (۱۳۹۰)، ۸۰.

هندو، ترک و زنگی، ترک و رومی، ترک و ارمنی، ترک و عرب، ترک و تُرک و تُرک و بلغار، ترک و عجمی و توصیفاتی چون تُرک و عشوه‌گری، صلابت و خشونت تُرکانه، تُرک و معشوق، تُرک و سلح‌داری، و تُرک و یغما، ترک و چشم‌تنگی ... و استعاراتی چون؛ تُرک و خورشید، تُرک و ماه ... از موتیف تُرک حداکثر بهره برداری را نموده است.

۱- تقابل تُرک و هندو:

هندوستان و هندوان به لحاظ ارتباطات تاریخی، فرهنگی و زبانی بیشترین نسبت را با ایرانیان داشته اند. در اینجا مجال پرداختن به تاریخ مشترکات نژادی و زبانی دو قوم هند و ایرانی نیست. تحقیقات متعددی دربارهٔ قوم هند و اروپایی و هند و ایرانی نگاشته شده است. بسیاری از مشترکات فکری، اعتقادی و زیستی تاریخی این دو قوم منبث از همان دوران اتحاد اولیهٔ قوم «هندوایرانی» است. البته بین هندیان و ایرانیان چه در دوران اسطوره‌ای و چه تاریخی تقارن‌ها و کشمکش‌هایی نیز بوده است. در دوران اسلامی در بین ایرانیان چهره‌ای بسیار منفی از هند/هندوان رواج و بازتاب وسیعی در آثار ادبی یافت. در این دوران آنچه بین سلسلهٔ تُرکان غزنوی و هندوان رقم خورد و بعدها دست مایهٔ نمادپردازی‌های شاعرانه گردید ریشه در لشکرکشی‌های بی‌امان غزنویان به سرزمین هندوان با داعیهٔ اسلام‌گستری بود در حالی که لشکرکشی به هند علاوه بر منافع سیاسی و مذهبی، دارای منافع فراوان اقتصادی بود. غارت شهرها، روستاها و معابد هند، سرمایه‌نقدی لازم برای خرید غلام و تشکیل ارتش دائمی فراهم می‌آورد. همچنین از نیروی انسانی هند در قالب اسرا و غنایم جنگی (غلام) بهره برداری می‌شد. تاکتیک نابودی منافع اقتصادی هندیان و خالی ساختن شهرها و روستاهای هند از نیروی فعال و کارآمد از طریق گرفتن اسیر، ضمن تضعیف موقعیت حاکمان محلی هند موقعیت سیاسی، نظامی و اقتصادی حکومت ایران [غزنویان] را افزایش می‌داد¹⁹. بازتاب غزوات محمود و مسعود در هندوستان را در اشعار غلوآمیز عنصری و منوچهری می‌توان مطالعه کرد. با عنایت به این نکتهٔ تاریخی است که در غالب آثار منظوم فارسی از هندوان با تعبیری شاعرانه و نمادین توصیفی منفی دیده می‌شود.

هند/هندو در ادبیات فارسی نماد: سیاهی، جادویی، کفر و کافری، ستیزه‌خویی، شب، تیرگی، سياهکاری، سیاهی چشم معشوق، آب و گل، زلف سیاه یار، کاکل یار، تباهی و زشتی، نماد زحل (نحوست)، حسد و کینه، گنگی و لالی²⁰، غلامی و بندگی، منکری و انکار، غیرعاشق، دنیا و تعلقات ناچیز، هم سنخ زنگی، مقابل رومی، مقابل بلغاری ... است. تنها توصیف مثبت از هند/هندو کاربرد آن برای «عالم معنی/عالم روحانی» است²¹، اما در شعر فارسی موتیف «تُرک» در تقابل با «هندو» همهٔ نمادهای مقابل/متضاد هندو را ندارد. بیشترین نمادپردازی مولانا از «تُرک» نیز در مقابل هندو است. این تقابل شامل: تقابل سفید (تُرک) و سیاه (هندو)، ایمان تُرکانه و کفر و انکار هندوانه، روز و شب، سفیدی و سیاهی چشم، گل و گل، گونهٔ سپید معشوق و زلف/کاکل معشوق، شادی ترکانه و غم هندوانه، سعادت تُرکانه و نحوست هندوانه، سروری تُرکان و غلامی هندوان، و مواردی نظیر آن است. اکنون به نمونه‌ها و شواهد نمادپردازی‌های مولانا از «تُرک» در مقابل «هندو» می‌پردازیم.

۱-۱- سحر و جادویی:

پیش‌تر اشاره شد که سابقهٔ کشمکش ایرانیان و هندوان به روزگار اساطیری و حماسی می‌رسد. در شاهنامهٔ فردوسی این مواجهه ذکر شده است. نخستین بار در داستان ضحاک ماردوش از او به عنوان پادشاه هندوستان یاد می‌شود و آن سرزمین جایابش جادوان و جادوگری معرفی می‌شود. تردیدی نیست که در اشعار فارسی نسبت دادن سحر و جادو به هند از این جا به یادگار مانده است. فردوسی هندوستان را با جادوستان هم قافیه می‌کند:

بدین سان بیامد به هندوستان / گذشت از بر آب جادوستان²²

- 19 اسماعیل حسن زاده، «ساختار و عملکرد سپاه غزنویان» پژوهشنامه علوم انسانی ۵۲، زمستان، (۱۳۸۵)، ۱۳۵.
- 20 خاقانی: خرد بوسد سر کلکت که چون او / عراقی نطق هندویی ندارد (دیوان اشعار، قطعه ۱۱۷)
- 21 خاقانی: من همی در «هندمعنی» راست همچون آدمم / وین خران در چین صورت کوژ چون مردم گیا (دیوان اشعار، قصیده ۷)
- و عطاز: اگر ترک شکرگیری تو چون با / به «هندوستان روحانی» رسی باز (بلبل نامه، مقاله)
- 22 ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، تصحیح سعید حمیدیان، (تهران: چاپ مسکو، نشر قطره، ۱۳۲۴)، بخش ۳۱، پادشاهی بهرام گور.

پدیدست نامت به هندوستان
 سنایی غزنوی می گوید:
 به روم و به چین و به جادوستان²³
 با نفسش سحر نمایان هند
 در هویش چهره گشایان چین²⁴
 مولانا می گوید:
 سوسفطایم کرد سحرت
 ای تُرک نموده هندوی را²⁵
 سحر معشوق چنان قوی است که عاشق را از عقل و منطق خارج کرده و به بی منطقی سوسفطاییان سوق داده است. معشوق چنان کشش و جاذبه ای دارد که دو خصم دیرینه²⁶ دست در دست هم با صورت در پای وی می افتند و کینه دیرینه را با دیدن روی معشوق به فراموشی می سپارند.

۱-۲-روز و شب

از تُرک سفیدپوست به عنوان نماد روز و هندو سیاه پوست به عنوان نماد شب، شواهد و نمونه های بسیاری در آثار ادبی فارسی است. مولانا می گوید:

روزی است اندر شب نهران ترکی میان هندوان
 شب ترکتازی ها بکن کان ترک در خرگاه شد
 جان های باطن روشن شنب را به دل روشن کنان
 هندوی شب نعره زنان کان ترک در خرگاه شد²⁷
 روز پنهان در شب مانند پنهان شدن تُرک در بین هندوان است.
 وان شب که صبح او تو باشی
 هم روح بود خراب و هم تن
 تُرکی کند آن صبح و گوید
 با هندوی شب به خشم سن سن²⁸
 صبح (شراب صبحگاهی) است؛ اما مولانا معنای ثانویه آن یعنی روز را با شب مقابل کرده است. همچنین به ایماء روح را
 تُرک و تن را هندو خوانده است. در نمونه زیر نیز علاوه بر سفیدی و سیاهی بدی و نیکی هم مد نظر هست:
 ای آنک بزادیت چو درمرگ رسیدید
 این زادن ثانی است بزاید بزاید
 گر هند و گر ترک بزادیت دوم بار
 پیداشود آن روز که روبند گشاید²⁹
 این نماد در ادبیات فارسی بسیار پرسامد است. عطار می گوید:
 ای بت بریط نواز پرده مستان بساز
 کز رخ هندوی شب پرده دریده است صبح³⁰
 و بیدل دهلوی می گوید:
 کسی تا کجا ناز سیزان کشد
 به هندوستان یک گلندام نیست³¹

۱-۳-نفس، سیاهکاری، طراری

رنگ تیره هندوان که به تیرگی شب بازخوانی شده در مقابل رنگ روشن تُرکان علاوه بر مظاهر سپیدی و سیاهی در اثری همنشینی زبانی-تصویری و البته زمینه های خصومت تاریخی به سیاهکاری و تبهکاری فرافکنی شده است:

- 23 فردوسی، شاهنامه، بخش ۱۰، داستان رستم و اسفندیار.
 24 مجددوبن آدم سنایی، دیوان سنایی غزنوی، مصحح بدیع الزمان فروزانفر (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۳)، قصیده ۱۱۶.
 25 جلال الدین محمد مولوی، کلیات شمس تبریزی، مصحح بدیع الزمان فروزانفر (تهران: نشر آگاه، ۱۴۰۰)، غ ۱۱۶.
 26 خصومت بین تُرکان و هندوان بیشتر معطوف به لشکر کشی های غزنویان به هندوستان است. پیش از آن سابقه ای وجود ندارد. مولانا در بیتی دیگر این خصومت را این گونه بیان کرده است:
 شیخ هندو به خانقاه آمد
 نی تو ترکی درافکن از باشم (مولوی، کلیات شمس، غ ۱۲۹۰)
 یعنی اگر تو تُرک باشی اجازه نمی دهی آن هندو در بام جلوه گری و خودنمایی کند.
 27 مولوی، کلیات شمس، غ ۵۲۵.
 28 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۹۳۴.
 29 مولوی، کلیات شمس، غ ۶۵۶.
 30 فریدالدین عطار نیشابوری، دیوان اشعار، مصحح بدیع الزمان فروزانفر، (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۹۶)، غ ۱۴۶.
 31 میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، مصحح اکبر بهداروند، (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۹۶)، غ ۷۰.

- نفس هندوست و خانقه دل من
 بس که اصل سخن دو رو دارد
 از برون نیست جنگ و آرامش
 یک سپید و دگر سیه فامش³²
 در شعر فارسی نمادینه شدن هندو به نفس، طرّاری (راهزنی) و مکاری پرسامداس:
 سنایی غزوی: خود پدید است تا به مکاری چه دهد هندویی و طرّاری³³

۱-۴- کفر و کفاری و انکار و منکری:

هندو که اکنون سیاهکار و پر مکر و سیه روز است با وجود سوابق خصومت اطلاق کفر و کفاری بدو کار دشواری نیست. سلطان محمود کشورگشایی و قدرت نمایی های خود را غزوه و جهاد با کافران هند می دانست. این گفتمان ناصواب در متون ادب فارسی رسوب کرد تا آنجا که مولانا با وجود عارف بودن و ادعای صلح کل و وحدت ادیان و انسان ها، همین زبان گفتمانی را به کار می برد و عجیب تر آن که این فراز و فرود و این مرحوم و مطعون بودن را به خدا نسبت می دهد! چطور می شود خداوند بر سر «ترک» (در اینجا ساقی و یا شمس تبریزی) تاج ایمان و بر چهره هندو داغی از کفر نهاده باشد و یا از ابتدای خلقت یکی را مقیم خانقاه پاکی و معرفت کرده باشد و دیگری را قمارباز خرابات ناپاکی:

- ترک راتاجی به سر کایمان لقب دادم تو را در رخ هندو نهاده داغ کاین کفرست،ها
 آن یکی صوفی مقیم صومعه پاکی شده وین مقامر در خراباتی نهاده رخت‌ها³⁴
 که ترکم و گه هندو گه رومی و گه زنگی
 از نقش تو است ای جان اقرارم و انکارم³⁵

۱-۵- کاکل و زلف معشوق:

سنت ادبی دیگری با گفتمان هندو و کفر پیوند یافته و آن تشبیه سیاهی زلف به کفر و هندو است. گرچه هندو خواندن زلف معشوق به تباهی و زشتی کفر کافر خواندن آن نیست.

مشک گفتم زلف او را زین سخن بشکست زلف
 هندوی زلفش شکسته رو به ترکستان نهاد³⁶
 عطار: بسی هندوست زلف کافرش را
 یکی زان ها مسلمانم نیامد³⁷
 هندو خواندن زلف یا ز بابت تشابه رنگ (سیاهی) است؛ اما «کاکل»/موی جلوی پیشانی که همان طره است معنایی افزون بر سیاهی دارد. به قول صوفیه کاکل را از آن جهت طره (از لغت طرار و رهن) گفته اند که رهن سالک عاشق است و فتنه انگیز و غوغایی: براق عشق گزیدم که تا به دور ابد
 به سوی طره هندو به ترکناز رویم³⁸
 عطار: هر کجا در هردو عالم فتنه ایست
 ترکناز طره هندوی توست³⁹
 حافظ: عافیت می طلبد خاطر م را بگذارند
 غمزت شوخش و آن طره طرار دگر⁴⁰
 سعدی: آن دم که جعد زلف پریشان برفکنند
 صد دل به زیر طره طرار بنگرید⁴¹

۱-۶- ستیزه خویی، سلحداری، خون ریزی:

به دنبال فتنه گری و طرّاری نسبت ستیزه خویی و سلحداری و خون ریزی به زلف و کاکل سهل و ساده است؛ اما برخلاف

- 32 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۲۹۰.
 33 سنایی، حایقه الحقیقه، مصحح مدرس رضوی، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹)، ۱۴.
 34 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۵۲.
 35 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۴۵۸.
 36 مولوی، کلیات شمس، غ ۷۵۰.
 37 عطار، دیوان اشعار، غ ۲۸۴.
 38 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۷۴۱.
 39 عطار، دیوان اشعار، غ ۴۱.
 40 شمس الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، تصحیح غنی و قزوینی، (نشر هنرور، ۱۳۹۸)، غ ۲۵۲.
 41 مصلح الدین سعدی، کلیات دیوان سعدی، مصحح محمدعلی فروغی، (تهران: نشر هرمس، ۱۴۰۰)، غ ۲۹۲.

موارد پیشین تقابل هندو در این معنا با «تُرک» البته مستبعد است و از این جهت در این معنی اخیر کمتر شاهد مثالی می توان برای تقابل تُرک و هندو یافت؛ چراکه واضح است که تُرک (چه در معنای لفظی و چه معنای استعاری و نمادین از معشوق) در خون ریزی و ستیزه دست کمی از هندو ندارد.

بر تُرک ظن بد میر و متهم مکن
مستیز همچو هندو بشتاب همراها⁴²
به چند شاهد مثال از دیگر شاعران بسنده می شود:

عطار: هست ترک و من به جان هندوی او لاجرم با تیغ در کار آمدست⁴³

خاقانی ساختارشکنی زیبایی در بیان نمادین سپیدی و سروری برای تُرک و سیاهی و غلامی برای هندو دارد:

تو ترک سیه چشمی هندوی سپیدت من خواهی کُلهم سازی خواهی کمرم بخشی⁴⁴

یعنی تُرک را ابتدا سیه می خواند اما سیه چشم (در حالی که نماد سیاهی چشم همیشه هندوست) آنگاه خود را که سپیداندام است غلام (هندوی سیاه) با این توضیح که هندوان در پیشه غلامی هم آزموتیف های پربسامد در ادبیات فارسی است (آن تُرک می خواند. در بیت زیر تُرک را در درخشش بالاتر از آفتاب دانسته، و خورشید آسمان را غلام سیاه او.

خاقانی: ترک من کآفتاب هندوی تست عید جان ها هلال ابروی تست⁴⁵

سعدی هم درباره سلح داری و خون ریزی هندوان می گوید:

نظری به لشکری کن که هزار خون بریزی به خلاف تیغ هندی که تو در نیام داری⁴⁶

۱-۷- مردمک چشم معشوق:

با این که در ادبیات فارسی هندو از نمادهای پربسامد است اما در آثار مولانا فقط همین بیت دیده شد:

ای زهره ز چشم های هندو ترکانه تو تیر در کمان نه⁴⁷

از «چشم هندو» هم سیاهی مردمک چشم منظور است و هم تیراندازی با مژگان. زیبایی تعبیر مولانا در آمیختن کار هندو با تُرک است. هندو باید ترکانه رفتار کند.

۱-۸- ترک و تنگ چشمی:

مولانا در غزلی زیبا و پراحساس که در آن چندین لغت و اصطلاح ترکی به کار رفته، یک صفت منفی به تُرک نسبت داده و آن «تنگ چشمی» است. تنگ چشمان از بخل و حسادت نمی تواند موفقیت و سعادت دیگران را ببیند. در این نمونه چون شعر عاشقانه است در یک بیان پارادکسی مولانا می گوید گشاید روزی من عاشق، از آن تنگی چشم توست (هم تنگی ظاهری چشم ترکان و هم تنگ چشمی و بخل). گویا ذمی شبیه به مدح است:

42 مولانا در یک غزل زیبا نشان می دهد که زبان ترکی را می داند و به کاربرد الفاظ و عبارات ترکی در شعرش علاقه مند است.

نام شتر به ترکی چه بود بگو ۱۰۵
چون کودکان دوان شده ایم از بی قضا
ما زاده قضا و قضا مادر همه است
(مولوی، کلیات شمس، غ ۲۰۱)

اما چنین نماید که اینک تمام شد
چون ترک گوید اشبو مرد رونده را

اشبوی ترک چیست که نزدیک منزلی
تا گرمی و جلادت و قوت دهد تو را

چون راه رفتنی ست توقف هلاکت ست
چونت قنق کند که بیا خرگه اندر آ

صاحب مرونی ست که جانش دریغ نیست
لیکن گرت بگیرد ماندی در ابتلا

بر ترک ظن بد میر و متهم مکن
مستیز همچو هندو بشتاب همرها

در زبان ترکی دوا=شتر اشبو=ارادات زبات ترکی معادل «اینه/همینه» در زبان فارسی قنق=مهمان

43 عطار، دیوان اشعار، غ ۴۶.

44 افضل الدین خاقانی، دیوان خاقانین، مصحح سیدضیا سجادی، (تهران: نشر زوار، ۱۳۳۸)، غ ۳۲۳.

45 خاقانی، دیوان، ترجیعات، ۶.

46 سعدی، دیوان اشعار، غ ۵۶۸.

47 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۳۵۹.

رزق مرا فراخی از آن چشم تنگ توست

ای تو هزار دولت و اقبال تو به تو⁴⁸

۱-۹-آب و گل و تعلقات:

هندوان به دلیل سیاهی و تیرگی نماد تعلقات دنیایی و آب و گل هستند و در مقابل ترکان ترکستانی سفیدرو نماد حوریان زیباروی آن دنیا:

به هندستان آب و گل به امر شهریار آمد⁴⁹

ز ترکستان آن دنیا بنه ترکان زیبارو

هندوبک هستی را ترکانه تو یغما کن⁵⁰

چون مست ازل گشتی شمشیر ابدستان

۱-۱۰-غم و اندوه:

تُرک نماد شادی و هندو نماد غم است. دنیا محل تظاهر این دو متضاد است. آدمی هر دم اسیر غم و شادی است: زان سوکه ترک شادی و هندوی غم رسید آمد شدیست دایم و راهیست ناپدید⁵¹

۱-۱۱-نحوست (زُحل):

هندو نماد زُحل / کیوان و زُحل خود نماد نحوست است. به قرینه شواهد دیگر لابد تُرکان نماد مشتری / برجیس و آن نماد سعد و نیکبختی است:

گرچه بالاست نحس شد نامش

طالع هند خود زحل آمد

می بد را چه سود از جامش⁵²

رفت بالا نرست از نحسی

۱-۱۲-حسد و کینه:

حسد و کینه نیست اعلامش⁵³

بد هندو نمودم آینه ام

۱-۱۳-غلامی و بندگی:

بدرستی روشن نیست که از چه زمانی از هندوان به عنوان غلامان و دربانان در درگاه و بارگاه های ایرانی استفاده شده است. آن چه مسلم است این است که با لشکرکشی های سلطان محمود به هندوستان و به اسارت و بردگی کشاندن مردان دیار هند دربارهای شاهی و خلافت عباسی مشحون از غلامان و خدمتکاران هندو شد. یکی از پر بسامدترین نمادهای هندو در ادبیات فارسی همین غلامی و بندگی است:

تُرک فلک چاکر شود آن را که شد هندوی او⁵⁴

جان ملک سجده کند آن را که حق را خاک شد

48 مولانا در این غزل توصیفات تازه ای از «تُرک» (در اینجا قلیج ارسلان سلجوقی است که از سلاجقه روم است و سه بار در جنگ های صلیبی بر صلیبیون پیروز شده است) دارد. استفاده از چند لغت و عبارت ترکی نیز جالب توجه است:

ای ترک ماه چهره چه گردد که صبح تو
 تو ماه ترکی و من اگر ترک نیستم
 آب حیات تو گر از این بنده تیره شد
 ای ارسلان قلیج مکش از بهر خون من
 زخم قلیج مبادا بر عشق تو رسد
 برما فسون بخواند کجکج ای قشرون
 نام تو ترک گفتم از بهر مغلظه
 49 مولوی، کلیات شمس، غ ۵۷۰.
 50 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۸۷۶.
 51 مولوی، کلیات شمس، غ ۸۷۹.
 52 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۲۹۰.
 53 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۲۹۰.
 54 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۱۳۰.

آبی به حجره من و گویی که گل برو
 دانم من این قدر که به ترکی است آب سو
 ترکی مکن به کشتنم ای ترک ترک خو
 عشقت گرفت جمله اجرام مو به مو
 از بخل جان نمی کنم ای ترک گفت و گو
 ای سزدش تو سیرک سزدش قبی بجو (مولوی، کلیات شمس، غ ۲۲۳۳)
 زیرا که عشق دارد صد حاسد و عدو (مولوی، کلیات شمس، غ ۲۲۳۳)

مولانا وقتی می گوید «تُرک فلک» در اینجا مرادش سلطان آسمان (آفتاب) است. معنای عرفانی بیت برای بیان عظمت انسان خاکسار (صوفی) با تقابل زیبای تُرک و هندو برای سروری و غلامی زیباتر و موثرتر بیان شده است.

در ابیات زیر هندو استعاره از غلام در مقابل سروری تُرک است:

همه شیران بده در حمله او چون سگ لنگ همه ترکان شده زیبایی او را هندو⁵⁵
 هندوی ساقی دل خویشم که بزم ساخت تا ترک غم ننازد کامروز طوی⁵⁶ نیست⁵⁷
 آن چه روی است که ترکان همه هندوی وی اند ترک تازغم سودای وی از چند گذشت⁵⁸
 بوی خموش خلق را در کوزه فجاج کرد شد هزاران ترک و رومی بنده و هندوی او⁵⁹
 از این نماد شاعران بسیار استفاده کرده اند. به دو نمونه اشاره می شود:
 خاقانی: این است همان درگه کو را ز شهان بودی ديلم ملک بابل هندو شه ترکستان⁶⁰
 سعدی: سعدی از پرده عشاق چه خوش می گوید ترک من پرده برانداز که هندوی توام⁶¹

۱-۱۴- بی خبر از عشق:

مولانا جاذبه عشق معشوق را چنان قوی می داند که هیچ کس از آن امان ندارد چه فرد عاشق پیشه (تُرک) و چه بی خبر از عشق (هندو):

در عربده افتاده از عشق چنین خوبان هم لشکر ترکستان هم لشکر هندستان⁶²

۱-۱۵- زشتی:

با توجه به ویژگی هایی که بر شمرده شد بدیهی است که هندو مظهر زشتی هم باشد تا آنجا که شاعری چون بیدل دهلوی می گوید:
 کسی تا کجا ناز سبزان کشد به هندوستان یک گلندام نیست⁶³

۱-۱۶- خال:

ملاحظه شد که تمام نمادپردازی ها از هندو منفی است. شاید تشبیه خال به هندو به جهت سیاهی و ستیزه گری که از تشبیهات کهن ادبیات فارسی است تنها نماد مثبت از این موتیف است. احتمالاً نخستین بار رودکی آن را به کار برده است:

نیارم بر کسی این راز بگشود مرا از خال هندوی تو بغنود⁶⁴

شاعران زیادی این نماد را استفاده کرده اند. به چند نمونه بسنده می شود:

خواجهی کرمانی: قمرت به خال هندو خطی از حبش گرفته شکر ت به خط مشکین تب آفتاب بسته⁶⁵
 نظامی: زنگی زلف و خال هندو رنگ هر دو بر یک طرف ستاده به جنگ⁶⁶
 و بیت مشهور خواجه حافظ شیرازی که سمرقند و بخارا را در مقابل خال هندوی یار می بخشد:
 اگر آن ترک شیرازی به دست آورد دل ما را به خال هندوش بخشم سمرقند و بخارا را⁶⁷

55 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۲۱۸.

56 طوی: در زبان ترکی یعنی عروس.

57 مولوی، کلیات شمس، غ ۴۵۹.

58 مولوی، کلیات شمس، غ ۴۲۰.

59 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۵۸۸.

60 خاقانی، دیوان، قصیده، ۱۶۸.

61 سعدی، دیوان اشعار، غ ۳۶۳.

62 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۸۶۴.

63 بیدل دهلوی، دیوان اشعار، غ ۷۷۰.

64 ابو عبدالله جعفر بن محمد رودکی، دیوان رودکی، مصحح امیرحسین معینی، (تهران: نشر طایه، ۱۳۹۷)، مثنوی ها ۵.

65 کمال الدین محمود بن علی خواجه کرمانی، دیوان خواجه کرمانی، مصحح احمد سهیلی خوانساری، (تهران: نشر نگاه، ۱۳۹۴)، غ ۷۹۹.

66 جمال الدین ابومحمد الیاس نظامی گنجوی، حمسه نظامی، (تهران: نشر هرمس، ۱۳۹۹)، حمسه، هفت بیکر، بخش ۲۱.

67 حافظ، دیوان، غ ۳.

۲- تقابل تُرک و تاجیک:

تقابل تُرک و تاجیک نیز از موتیف های پربسامد در ادبیات فارسی است. تاجیک به غیر عرب و غیر ترک اطلاق می شود. برخی معتقدند تاجیک یعنی عربی که در سرزمین عجم بالیده شده (آندراج-غیاث اللغه- برهان) شکل دیگر این لغت تازی، تازی و تاجیک است. بسیاری از محققان تاجیکان را از نژاد خالص ایرانی دانسته اند و سرزمین آنها را ترکستان و خوارزم می دانند (قاموس الاعلام-معین). مولانا از تقابل تُرک و تاجیک بارها بهره برده اما وجه اختلاف آن دو چندان روشن نیست. با این حال پیدا است که تُرک را بر تاجیک ترجیح می نهد. مثلاً در بیتی تن را تاجیک و جان را ترک جان دانسته است و یا در مقابل یک لحظه تاجیک بودن یک ساعت خود را تُرک می داند:

اگر تُرکست و تاجیکست بدو این بنده نزدیکست / چو جان با تن و لیکن تن نبیند هیچ مرجان را⁶⁸
 ترکی همه ترکی کند تاجیک تاجیکی کند / من ساعتی ترکی شوم یک لحظه تاجیکی شوم⁶⁹
 گاهی هم در مرتبه فناء الهی از تمایزات صوری تُرک و تاجیک و... در گذشته و سَرش متوجه معشوق می شود:
 ترک کی تاجیک کی زنگی کی رومی کی مالک الملکی که داند موبه مو سَر وعلن⁷⁰
 خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ فهم کرده ست آن ندا را چوب و سنگ⁷¹

۳- تقابل تُرک و ارمنی:

مولانا چندین بار تُرک و ارمنی را مقابل هم قرار داده است. در بیتی تُرک را عاشق و باخبر از عوالم عشق می داند و ارمنی را بی خبر از عشق:

در عشق بدل شود همه چیز / ترکی سازند ارمنی را⁷²
 در بیتی دیگر تُرک را اهل سماع صوفیانه و وجد عارفانه می داند و ارمنی را نماد بطر و شادی بی معنا:
 هست سماع ما نظر هست سماع او بطر / لیک نداند ای پسر ترک زبان ارمنی⁷³
 در بیتی دیگر تار و ارمنی را مظهر تاریکی و غم و کفر و بی نصیبی می خواند:
 رو به میان روشنی چند تار و ارمنی / تیغ و کفن بپوش و رو چند ز جیب و آستین⁷⁴

۴- تقابل تُرک و رومی:

در اشعار مولانا موتیف رومی و تقابل تُرک و رومی از پربسامدترین موتیف هاست؛ اما برآستی وجه تمایز معنادار بین تُرک و رومی چندان مشخص نیست. به نظر می رسد مولانا به هردو تعلق خاطر دارد و مقابل آوردن آن دو نه برای خوارداشت رومی در مقابل تُرک است؛ مثلاً در توصیف معشوق (احتمالاً شمس تبریزی) رخسارش را هاشمی (عرب)، پشت او را تُرکی، زلف هایش را دیلمی و چانه و ذقنش را رومی می خواند:

هاشمی الوجه ترکی القفا / دیلمی الشعر رومی الذقن
 روحه روحی و روحی روحه / من رأی روحین عاشا فی بدن⁷⁵
 در نمونه زیر مولانا تُرک و رومی را برای فهم زبان بی زبانان به یکسان دعوت می کند:
 اگر طسطن اگر رومین⁷⁶ و گر ترک / زبان بی زبانان را بیاموز

- 68 مولوی، کلیات شمس، غ ۵۸.
 69 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۳۸۵.
 70 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۹۴۹.
 71 جلال الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، مصصح ریتولد الن نیکلسون، (تهران: نشر دوستان، ۱۳۶۵)، دفتر اول، بخش ۱۰۴.
 72 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۲۲.
 73 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۴۹۵.
 74 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۸۳۹.
 75 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۱۲۷.
 76 طط = احتمالاً مخفف طاط/تات از اقوام ایرانی در شمال ایران کنونی است. رومین = روم

اگر کی در فریندش یوقسا یاوز اوزن یلداسنا بو در قلاوز
چپانی برک دت قر تن اکشدر اشیت بدن قراقوزیم قراقوز⁷⁷
و یا در بیت زیر تُرک و رومی را در یک مقام (بدون تفوق یکی بر دیگری) قرار می دهد:
بوی حُمُش خلق را در کوزة فقاغ کرد شد هزاران ترک و رومی بنده و هندوی خم⁷⁸

۵- تقابل تُرک و بلغاری:

در ابیات فارسی بلغار مظهر و نماد سفیداندامی است. سنایی غزنوی برای بیان تضاد بین سفید و سیاه، هندو و بلغار به کار می برد و به جایباش آن ها یعنی خزر/مازندران هم توجه می دهد.

گه کند ماه نقشت اندر دل در خزر هندو در حبش بلغار⁷⁹
اما مولانا از موتیف بلغار چنین بهره برداری کرده است؛ طرّه بلغاری، غارت بلغاری (شبهات لفظی با غارت را هم باید در نظر گرفت)، مقام کفر-کفرستان، زیباروی، بردگی و غلامی، اما در دو بیت بلغاری را با تُرک مقابل نموده است:
تُرکیت به از خراج بلغار هر سن سن تو هزار رهزن⁸⁰
در بیت زیر نیز زیبایی معشوق را با ترکیب اوصاف تُرک و بلغار ترسیم نموده است:
یا چشمه خضرست روان گشته بدین سو یا ترک خوش ماست زبلغاررسیده⁸¹
تُرک از بلغار رسیده اغراق در سپیدی و زیبایی است؛ یعنی زیبای زیبا. نمونه های دیگر از کاربرد نمادین بلغار بدون مقابله با تُرک به قرار زیر است:

عجب آن نافه تاتار چون است عجب آن طرّه بلغار چون است⁸²
ما موسیم و تو مهاگاهی عصا گه اژدشا ای شاهدان ارزان بها چون غارت بلغارشد⁸³
نمازت کی روا باشد که رویت به هنگام نمازست سوی بلغار⁸⁴
چون شاهد مشهور بیاراست جهان را از شاهد و از پرده بلغار رهیدیم⁸⁵
جمال حور به از بردگان بلغاری شراب روح به از آش های بلغوری⁸⁶

۶- تقابل تُرک و عرب:

عرب از پربسامدترین موتیف ها در اشعار مولانا است. مولانا در اشعارش بظاهر عرب را بر تُرک و فارس و... برتری می نهد و مرادش در تمام این موارد ترجیح شخص پیامبر اسلام است نه قوم عرب⁸⁷. به همین دلیل زبان عربی را بر دیگر زبان ها حتی زبان خودش ترجیح می نهد. در مواردی نیز عرب را تحقیر می کند و در این موارد مرادش عرب عاربه است. در مثنوی چندین بار با شخصیت اعرابی داستان نقل کرده و در تمام آن ها آنان را مظهر جهل و ساده لوحی معرفی می کند:

- 77 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۱۸۳.
78 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۵۸۸.
79 سنایی، دیوان اشعار، قصیده ۷۵. یعنی در خزر (که مردمانی سفید دارد) هندو یافت نمی شود و در حبش (که مردمانی سیاه دارد) بلغاری.
80 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۹۳۴. ای معشوق! ترکتازی و غارت تو (دل مرا) از خراج گزارای بلغار بهترست. تو یکبار مرا خطاب کرده و بگویی «ای تو! من آن را به هزار رهزنی دل از جانب بلغار ترجیح می دهم.
81 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۳۳۳.
82 مولوی، کلیات شمس، غ ۳۵۸.
83 مولوی، کلیات شمس، غ ۵۳۱.
84 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۰۴۸.
85 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۱۰۸.
86 مولوی، کلیات شمس، غ ۳۰۷۳. در این بیت آش های بلغوری از ساختار تجنیسی بلغار اخذ شده است و گرنه آش بلغارستان شهری پر فرهنگ عامیانه ندارد.
87 به عنوان نمونه در غزل زیر پیامبر را بدین وصف زیبا می ستاید:
ربود عقل و دلم را جمال آن عربی درون غمزه مستش هزار بوالعجبی
...پرپر رستم سرمست بر سر کوبیش به خشم گفت چه گم کرده ای چه می طلبی
شکسته بسته بگفتم یکی دو لفظ عرب اتیت اطلب فی حیکم مقام ایی
جواب داد کجا خفته ای چه می جویی به پیش عقل محمد پلاس بولهبی (مولوی، کلیات شمس، غ ۳۰۴۹)

۶-۱- توجیح عرب بر تُرک:

فقط یک بار چنین تعبیری در اشعار مولانا دیده می شود:

تبع عرب بر کنیم بر سر ترکان ز نیم چون لطف بر کشد بر خط لولی رقم⁸⁸

۶-۲- غارتگری و یغمایی عرب:

رخت کشیدم به حج تا کنم آنجا قرار برد عرب رخت من برد قرارم طواف⁸⁹

۶-۳- فارسی و عرب:

ایرانیان برای تحقیر اعراب آنان را سوسمارخور و شیر شترخور لقب می دادند.⁹⁰ مولوی می گوید:
 ارز که برای حج در ریگ و بیابان ها با شیر شتر سازد یغمای عرب بیند⁹¹
 در خطاب به پیامبر اسلام می گوید؛ کسانی که سخنان ترا شنودند و آن را فهمیدند از عرب و حبش برتر هستند:
 احمدا دیدی که قومی از ملوک مستمع گشتند گشتی خوش که بوک
 این ریسان یار دین گردند خوش بر عرب این ها سر اند و بر حبش⁹²

۶-۴- توجیح زبان عربی بر پارسی:

چه غمست از زرم بشد که می هست همچو زر
 عربی گرچه خوش بود عجمی گو تو ای پسر⁹³
 پارسی گو گرچه تازی خوشترست عشق را خود صد زبان دیگرست⁹⁴
 خمش از پارسی تازی بگویم فواد ما تسلیه المدام⁹⁵

۶-۵- توجیح زبان پارسی بر عربی:

پارسی گویم هین تازی بهل هندوی آن تُرک باش ای آب و گل⁹⁶
 چو من تازی همی گویم به گوشم پارسی گوید مگر بد خدمتی کردم که این سو رو نمی آری⁹⁷

۶-۶- مفاخرات عرب:

مولانا از دو افتخار برای عرب یاد می کند؛ غزوه/ جهاد، فصاحت زبان و بخشش/ عطا(احتمالا اشاره به حاتم طایی):
 جهاد و عطا= هم عرب را فخر غزوست و عطا
 فصاحت زبان= اوی او رفته پری خود او شده
 در عرب تو همچو اندر خط خطا⁹⁸
 تُرک بی الهام تازی گو شده⁹⁹

88 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۷۱۷.

89 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۳۰۵.

90 فردوسی در شاهنامه:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار عرب را به جایی رسیده است کار
 که تخت کیانی کند آرزو نفو بر تو ای چرخ گردان نفو

91 مولوی، کلیات شمس، غ ۶۱۷.

92 مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بخش ۴۴.

93 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۱۷۶.

94 مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بخش ۱۸۴.

95 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۱۸۱. مصرع دوم بیتی مشهور از ابوطیب متنی است. مولانا با اشعار متنی مانوس بوده است.

96 مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بخش ۱۲۹.

97 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۵۰۲.

98 مولوی، مثنوی، دفتر اول، بخش ۱۱۱.

99 مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، بخش ۷۹.

۶-۷- بی بهره گی عرب از عشق:

چون عرب با ربیع و اطلاع ای ایاز می کشی از عشق گفت خود دراز¹⁰⁰
منظور مولوی در بیت فوق آن است که عرب از عشق همان مقدار می داند که از جایبانش دراطلال و دمن. او فقط از عشق بیابانی و نفسی می تواند سخن بگوید نه بیش از آن.

۷- تُرک و تُرکد:

مولانا یکی دوبار تُرک را با تُرکد مقابل کرده است. در انتهای غزلی به داستان تُرک و تُرکدی اشاره می کند که در آن تُرکد رخت تُرک را دزدیده است:

پوست بهل دست در آن مغز زن یا بشنو قصه آن تُرک و تُرکد
کُرد پی دزدی انبان تُرک خرقة پوشید و سر و مو سترد¹⁰¹

۸- تُرک و زنگبار:

زنگبار به سواحل شرقی آفریقا گفته می شد. در ادبیات فارسی مظهر تیرگی و سیاهی و غلامی است مانند هندو. در اشعار مولانا تقابل تُرک و زنگی/زنگباری مانند تُرک و هندوست:

خاک و آب از عکس او رنگین شده جان بیاریده به تُرک و زنگبار¹⁰²
گه ترکم و گه هندوگه رومی و گه زنگی از نقش تو است ای جان اقرارم و انکارم¹⁰³

اوصاف ویژه ترکان در اشعار مولانا

۱- معشوق

بیشترین بسامد کاربرد نمادین ترک هم در ادب فارسی هم در اشعار مولانا «معشوق» است. ایرانیان ترکان شرق را (خلخی، ترکستانی، طرازی و...) از بیاروی می دانستند و چشمان تنگ و روی سپید و موی آویخته و تنگی دهانشان را ستوده اند. این معشوق در دوره های اولیه شعر فارسی دری (سامانیان، غزنویان و سلجوقیان) با وجود محبوبیت چندان ارج و قربی ندارد چرا که غالباً کنیزانی هستند که در اسواق خرید و فروش می شوند و حتی بین زن و مرد بودنشان چندان تفاوتی نیست. در روزگار مولانا که جریان عرفان و تصوف و حکمت حاکم بر شعر فارسی است این معشوق (با همان اوصاف نمادین ترکانه) به معشوق معنوی تغییر ماهیت می دهد و همان اوصاف در شمایل این معشوق تثبیت می شود. مولانا توصیفات نمادین زیبایی از معشوق/ترک دارد. به چند نمونه اشاره می کنیم:

بسی خرگه سیه باشد در او ترکی چه باشد چه غم داری نواز پیری چو اقبال جوان باشد¹⁰⁴
ز ترکستان آن دنیا بنه ترکان زیبارو به هندستان آب و گل به امرشهریار آمد¹⁰⁵
بلند همتی و چشم تنگ ترک مرا اگر تو واقف رازی بیا و شرح بکن¹⁰⁶
دلا بی گناه شد باز آ به خانه که ترک آید شبانگه سوی خرگاه¹⁰⁷

100 مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، بخش ۱۳۸.

101 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۰۰۷.

102 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۰۹۵.

103 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۴۵۸.

104 مولوی، کلیات شمس، غ ۵۶۸.

105 مولوی، کلیات شمس، غ ۵۷۰.

106 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۰۸۵.

107 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۳۳۹.

۲- عشوه گری / زیبایی

عجب ای ترک خوش رنگ این چه رنگ است عجب ای چشم غماز این چه شیوه است¹⁰⁸

۳- خشونت، صلابت و تورکنازی (کاربرد واژگان تُرکی در ابیات شاهد برای بیان صلابت ترکانه نکته قابل توجهی است):

ترک آن بود کز بیم او دیه از خراج ایمن بود ترک آن نباشد کز طمع سیلی هر قسنز خورد¹⁰⁹
 ترکانه بتاز وقت تنگ است کان ترک ختا به خرگه آمد¹¹⁰
 به صلح آمد آن ترک تندعبرده کن گرفت دست مرا گفت نکری یرلغسن¹¹¹
 -ای ترک ماه چهره چه گردد که صبح تو آبی به حجره من و گویی که گل برو¹¹²
 آب حیات تو گر ازین بنده تیره شد ترکی مکن به کشتنم ای ترک ترک خو¹¹³
 در اشعار مولانا نمونه های بسیاری از این نوع وصف برای ترک / ترکان می توان سراغ گرفت.

۴- سلح داری ترک و تورکنازی و یغما

براق عشق گزیدم که تا به دور ابد به سوی طره هندو به ترکناز رویم¹¹⁴
 هزار گونه بلنگم به هر رهم که برند رهی که آن به سوی تست ترکناز کنم¹¹⁵
 از چشم ترک دوست چه تیری که خورده ام وز طاق ابروش چه کمان خریده ام¹¹⁶
 من ترکم و سرمستم ترکانه سلح بستم در ده شدم ورفتم سالارسلام علیک¹¹⁷
 نمونه ها و شواهد این وصف در اشعار مولانا و در دیوان شاعران ایرانی فراوان دیده می شود. ترکیب «تُرک فلک» در شعر فارسی استعاره از آسمان است و وجه شبه بین آن دو غارتگری و یغماست.

حافظ، مولانا، عطار، خواجه، سلمان و... از این ترکیب استفاده کرده اند:

حافظ - بیا که ترک فلک خوان روزه غارت کرد هلال ماه به دور قلع اشارت کرد¹¹⁸
 عطار - ترک فلک که هست او در هندوی تو داریم سر پا برهنه گردان در وادی کمال¹¹⁹
 مولانا - ترک فلک گاو را بر سر گردون بیست کرد ندا در جهان کی به سفر می رود¹²⁰

۵- استعاره از خورشید

-بی گاه شد بی گاه شد خورشید اندر چاه شد خورشید جان عاشقان در خلوت الله شد
 روزیست اندر شب نهران ترکی میان هندوان شب ترکنازی هابکن کان ترک درخگاه شد¹²¹
 در ابیات فوق تُرک استعاره از خورشید و هندو استعاره از چاه است.

- 108 مولوی، کلیات شمس، غ ۳۴۵.
 109 مولوی، کلیات شمس، غ ۵۲۹.
 110 مولوی، کلیات شمس، غ ۷۲۳.
 111 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۰۸۵. «تکری یرلغسن» یعنی خدا از شما بگذرد. خداوند عفو کند (جمله دعایی است).
 112 گل برو: یا گل برا یعنی بیا اینجا
 113 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۲۳۳.
 114 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۷۴۱.
 115 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۷۲۴.
 116 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۷۰۷.
 117 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۳۱۸.
 118 حافظ، دیوان اشعار، غ ۱۳۱.
 119 عطار، دیوان اشعار، غ ۱۴۰.
 120 مولوی، کلیات شمس، غ ۸۸۸.
 121 مولوی، کلیات شمس، غ ۵۲۴.

علاوه بر اوصاف ترک و تقابل های آن با اقوام مختلف مولانا از گونه های تُرک و ترک زبان بر مبنای جغرافیا و نژاد سخن گفته و هریک را به وصفی توصیف نموده است مانند؛ تُرک ختا، تُرک ترکستان، تُرک طراز، تُرک ترکمان، ترک فرغانه، تُرک تبریز¹²². در ادب فارسی غالب شاعران به این گونه ها اشاره کرده و تعبیری از آن ها در اشعارشان آورده اند. اکنون به اختصار به اوصاف و ویژگی های هریک از آنان از زبان مولانا می پردازیم:

۱- ترک ختایی/خطایی:

ختا و خطا با دو املاء نام ولایتی است از اقلیم چهارم که از شمال چین تابت و کشمیر و بدخشان... گسترده شده است¹²³. در شعر فارسی ختا/خطا دست مایه نمادپردازی و آرایه های بلاغی و ترکیبات هنری متعددی شده است مانند؛ آهوی ختایی، مشک ختایی، زلف ختایی، غلام ختایی، شوخ چشم ختایی، اهل خطا(خطا کار)، جفا کاری، کنیزک ختایی، بُت ختایی، روی/چهره ختایی، خط ختایی و... لفظ ختا به لحاظ سجع متوازن بودن با لفظ خطا(به معنی سهو، نقص و اشتباه) در ابیات متعددی به موسیقی و خیال انگیزی بیت افزوده است. همچنین «ختا» همراه ختن، چین، تار و خلیج هر کدام به قصد آرایه ای ادبی مطرح شده است. بیشترین زیبایی کلامی در هم نشینی ختا و چین و متعلقات هریک از آن ها بازتاب یافته است:

حافظ - **جگر چون نافه** ام خون گشت کم زینم نمی باید جزای آنکه با **زلفت** سخن از **چین خطا** گفتیم¹²⁴
سعدی - تو **ختایی** بجهای از تو **خطا** نیست عجب کان که از اهل **صواب** اند **خطا** نیز کنند¹²⁵
اما مولانا هم به نماد ترک ختایی برای معشوق و هم به سجع متوازن ختا/خطا و خطا(سهو-اشتباه) و خطا در مقابل صواب توجه کرده مانند:

بس خطاها کرده ام دزیده لیکن آرزوست
شرط است بی قراری با **آهوی تтары**
مر راه **صوابی** بود گم شد
هم به ترک نازی و ترک ختایی توجه دارد:
ترکانه بتاز وقت تنگ است کان ترک ختا به خرگه آمد¹²⁶
و هم به نماد زلف خوشبوی معشوق که از مشک آهوی ختایی است:
این بوی که از زلف آن ترک خطا آمد
از چشمان تنگ ترکان ختایی هم غافل نمانده است:
دو چشم ترک خطا را چه ننگ از تنگی
همچنین با ایهام در خطا، بین ختا و ختن تناسب زیبایی ایجاد می کند:
بوسه بده خویش را ای صنم سیمتن
ای به خطا تو معجو خویشتن اندر ختن¹²⁸
ب لب ترک **خطا** روزی خطایی سیر سیر¹²⁶
ترک خطا چو آمد ای بس خطای توبه¹²⁷
از آن ترک **ختایی** من چه دانم¹²⁸

122 نکته جالب آن که ترکیب «ترک شیرازی» فقط در اشعار سعدی و حافظ و شاه نعمت الله ولی دیده می شود و هر کدام از آنان فقط یک بیت با این ترکیب دارند. پیداست که تُرک در هر سه استعاره از زیباروست و شیرازی نسبت تُرک به مکان نیست:

سعدی - ز دست ترک خطایی کسی جفا چندان
نمی برد کم من از دست ترک شیرازی (سعدی، دیوان اشعار، غ ۳)
حافظ - اگر آن ترک شیرازی به دست آورد دل مارا
به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را (حافظ، دیوان اشعار، غ ۵۷۸)
نعمت الله ولی - ماه رویی چو ترک شیرازی
در همه مصر و در حلب نبود (نعمت الله ولی، دیوان اشعار، غ ۵۰۵)
123 غیث الدین خواندمیر، حبیب السیر فی اخبار افراد البشر، تصحیح جلال الدین همایی، ج. ۶۳۴، (تهران: نشر خیام، ۱۳۸۰)، ۴.
124 حافظ، دیوان اشعار، غ ۹۷. جگر علاوه بر دل عاشق به جگر آهوی ختایی هم اشاره دارد. نافه همان کیسه خون بسته شده آهوی مشک انداز ختایی است. زلف متعلق چین است و مراد از آن تاب و چینی است که در زلف می افتد و خطا گفتن که سهو و اشتباه است با چین بر معنای ایهامی و خطا در معنای ایهامی تناسب بلاغی شگفتی ایجاد کرده است.

125 سعدی، دیوان اشعار، غ ۲۵۰.
126 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۰۷۰.
127 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۳۸۷.
128 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۵۱۷.
129 مولوی، کلیات شمس، غ ۷۲۳.
130 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۵۷۵.
131 مولوی، کلیات شمس، غ ۳۰۷۳.
132 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۰۶۱.

۲- ترک ترکستانی:

ترکستان در کاربرد عام به تمام سرزمین های ترک اطلاق می شود. در این کاربرد ترکستان چین، ترکستان روس، ترکستان شرقی، ترکستان غربی، ترکستان چین و ماچین و... داریم. اما در معنای خاص منظور ترکستان اصلی است که در دامنه کوه عظیم تیانشان است. از ناحیه ایران برای ورود بدانجا باید از جیحون عبور می کردند. در ادبیات فارسی ترکستان همچون ختا اوصاف و تعبیر متضاد گوناگونی دارد مانند: ترکستان فضل، ترکستان بی خبری و جهل، ترکستان آن جهان، ناز و عشوه ترکستانی، ترکستان روی/عارض، خون سوخته آهوان ترکستان، ترکستان طبع، حسن خیزی، ترکستان پر مکر طبیعت، بت/ماه ترکستانی، زلف و گیسوی ترکستانی، مظهر سپیدی، ترکستان معنی و... .

چند نمونه:

خاقانی - به ترکستان اصلی شو برای مردم معنی
سعدی - ترسم نرسی به کعبه ای اعرابی
مولانا نیز از همه ظرفیت های معنایی، بلاغی و نمادین ترکستان بهره برداری کرده است. گاهی هندوستان را مظهر دنیا و ترکستان را مظهر جهان برین می داند، گاهی محل مکر و کمین، و گاهی از زیبایی زلف و روی ترکستانی سخن می گوید:

ز ترکستان آن دنیا بنه ترکان زیبارو
وی بسا کس رفته ترکستان و چین
به هندستان آب و گل به امر شهریار آمد¹³⁵
او ندیده هیچ جز مکر و کمین¹³⁶
هندوی زلفش شکسته رو به ترکستان نهاد
یغما بک ترکستان بر زنگ بزد لشکر
لاجرم تاب نو آیین بز چهار ارکان نهاد¹³⁷
در قلعه بی خویشی بگریز هلا زوتر¹³⁸

۳- ترک طرازی:

طراز یا تراز نام شهری در ترکستان نزدیک اسپهجا (آندراج/مدخل طراز). طراز در ادبیات فارسی محل حسن خیزی و زیبارویان است. تعبیری نمادینی چون؛ شمع طرازی، کمان ابروی طرازی، پری گلرخان بتان طرازی، سیه چشمان طرازی، و... در آثار بسیاری از شاعران پارسی گو بازتاب یافت است. مولانا نیز چندبار از طراز و ترکان طرازی یاد کرده و آنان را به زیبایی و ناز و غمزه ستوده است:

چشم بگشایید ببیند از ورای وهم و روح
ای یک ختن شکسته ای صد ختن نموده
آنک بر ترک طرازی کرد ناز راستین¹³⁹
وز نیم غمزه ترکی سبصد طراز کرده¹⁴⁰

۴- ترک ترکمانی:

ترکمن/ترکمان در لفظ یعنی آنچه به ترک ماند؛ «ترک ماند» (ناظم الاطبا). و آن لقب قومی است که سرزمین آنان از گرگان امروز ایران تا سرحد خوارزم و بلخ و بخارا است. ترکمان در ادب فارسی نماد گولی/نادانی، غارت و یغما، باج گیری، فریب و نعل وارون زدن، ترش رویی است. البته از کمان کشی/کمان داری و اسب ترکمنی نیز ستایش شده است. مولانا چندان توجهی به ترکمان ندارد؛ چند موردی که یاد کرده تصویری خشن یا منفی ارائه کرده است:

ترک ساقی گشت و در ده کس نماند
گرگ ماند و گوسفند و ترکمان¹⁴¹

133 خاقانی، دیوان اشعار، ترکیات ۱.

134 مصلح الدین سعدی، گلستان سعدی، مصحح محمدعلی فروغی (تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۲)، باب دوم، حکایت ۶.

135 مولوی، کلیات شمس، غ ۵۷۰.

136 مولوی، مثنوی، دفتر چهارم بخش ۹۰.

137 مولوی، کلیات شمس، غ ۷۵۰.

138 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۰۲۷.

139 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۹۷۹.

140 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۳۹۱.

141 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۰۰۸.

وقت پيله روح آمد قشقلق تن را بهل
بر در خرگه سگان ترکمان چاپلوسی کرده پیش میهمان¹⁴²
چيست خود آلاچق آن ترکمان
پیش پای نره پیلان جهان¹⁴⁴
ترکمان را گر سگی باشد به در
بر درش بنهاده باشد رو و سر¹⁴⁵

۵- ترک تبریزی:

تعلق خاطر مولانا به شمس تبریزی- این ترک آشوبگر خاطر مولانا- و سرودن غزلیات کلیات شمس در فراقش حکایت از آن دارد که اغلب «ترک» هایی که مولانا در غزلیات خطاب به معشوق می گوید همان شمس تبریزی است. ذکر نمونه ها و شواهد به دلیل کثرت آن ها ممکن نیست لذا به همین یک بیت اکتفا می شود:

شمس تبریز شاه ترکان است
رو به صحرا که شه به خرگه نیست¹⁴⁶
محرک مولانا در سرودن شعر شمس تبریزی است. اوست که چشمه جوشان ذوق و شاعری را در مولانا بیدار کرد:
من کجا شعر از کجا لیکن به من در می دمد آن یکی ترکی که آید گویدم هی کیمن¹⁴⁷

نکته مهم: وحدت نژادها و زبان ها

مولانا عارفی معتقد به وحدت (چه وجودی و چه شهودی) است لذا چشم کثرت بین اهل ظاهر ندارد. از او پذیرفته نیست که همچون ظاهریان بر تمایز زبان، نژاد، قوم، تاریخ، فرهنگ و جغرافیا... تاکید کرده و انسان ها را چون جزایری جدا از هم بداند. چشم تفاوت بین و تمایز بین چشم عارف نیست. از این رو با وجود بیانات صوری در تمایز ترک و هندو و فارس و عرب و غیره در بطن اندیشه های خود همه آنان را بر سر یک بازی می داند هر چند با هم مروزی و رازی باشند¹⁴⁸. زیباترین و عارفانه ترین کلمات و آموزه های مولانا زمانی است که به این وحدت تضادها و تخالف ها اشاره دارد. مولانا چندین نوع تعبیر از وحدت با کاربرد اقوام و زبان ها دارد:

- ۱- معشوق مولانا (خدا-شمس-روح) ماهیتی واحد کثیر یا کثیر واحد دارد. بی صورت صورت بخش است:
- گفتم ز کجایی تو تسخر زدو گفت ای جان
نیمیم ز آب و گل نیمیم ز جان و دل
بی صورت با هزار صورت
آن ترک که آن سال به یغماش بدیدی
چشم بگشایید بینید از ورای وهم و روح
- ۲- عشق وحدت بخش زبان ها و اقوام است. عشق آدمیان را به یک رنگی و بی خویشی می رساند:
ترک و رومی و عرب گر عاشق است
هم زبان اوست این بانگ صواب¹⁵³

142 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۹۴۰.

143 مولوی، مثنوی، دفتر اول، بخش ۴۰.

144 مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، بخش ۵۴.

145 مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، بخش ۱۲۹.

146 مولوی، کلیات شمس، غ ۵۰۰.

147 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۹۴۹. عبارت ترکی است. یعنی آهای تو کی هستی؟

148 گرچه هر دو بر سر یک بازی اند هر دو با هم مروزی و رازی اند (مولوی، مثنوی، دفتر اول، بخش ۱۱) مراد از مروزی (مرو) اهل تسنن و مراد از رازی (ری) شیعه است.

149 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۳۰۹.

150 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۳۲۴.

151 مولوی، کلیات شمس، غ ۶۳۹.

152 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۹۷۹.

153 مولوی، کلیات شمس، غ ۳۰۴.

- ای عشق تویی تنهاگر لطفی و گر قهری
 سر نای تو می نالدهم تازی و سربانی¹⁵⁴
- ترک و هندومست و بدمستی همی کردنددوش
 چون دو خصم خونی ملحدلدل دوزخ سزا
- گه به پای هم دگر چون مجرمان معترف می فتادندی به زاری جان سپار و تن فدا
 باز دست هم دگر بگرفته آن هندو و ترک هر دو در رو می فتادند پیش آن مه روی ما
- یک قلدح پر کرد شاه و داد ظاهر آن به ترک و ز نهران بایک قلدح می گفت هندو را بیا¹⁵⁵
 در عربده افتاده از عشق چنین خوبان هم لشکر ترکستان هم لشکر هندستان¹⁵⁶
- گه ترکم و گه هندو گه رومی و گه زنگی از نقش تو است ای جان اقرارم و انکارم¹⁵⁷
- ۳- در تکثر زبان ها و اقوام جز یکی نباید جست:
 خواه رومی خواه تازی من نخواهم غیر تو
 رو شریعت را گزین و امر حق را پاس دار
 عجب از خلوتیانی عجب از مجلس جانی عجب از ارمن و رومی عجب از خطه شامی¹⁶⁰
- ۴- با حضور معشوق زبان های یکی می شود. او را به هر زبان که بخوانی زبان اوست. نباید تمایز در کار آورد:
 چو نامت پارسی گویم کند تازی مرا لابه
 چو تازی وصف تو گویم بر آرد پارسی زاری¹⁶¹
- ۵- روح/ جان آدمی بی زبان و بی نژاد و بی تمایز است. روح ها وحدت تام دارند و شرکی یا تکثری در کار نیست:
 روح با علمست با عقلست یار
 روح را با تازی و ترکی چه کار¹⁶²
- ۶- کلام، خطاب و ندای حق را با همه زبان ها می شود درک کرد چون زبان بی زبانی است:
 ترک و کرد و پارسی گو و عرب
 فهم کرده آن ندایی گوش و لب
 هم عجم هم روم هم ترک و عرب
 مانده از جود و سخاوت در عجب¹⁶³
- ده منادی گر بلند آوازیان
 ترک و کرد و رومیان و تازیان¹⁶⁴
- ۷- مولانا گاهی از حال تفرقه خود گله مند است:
 ای پارسی و تازی تو پوشیده
 جان دیده قلدح شراب نانو شیده
 دریا باید ز فضل حق جوشیده
 پیدا باید کفایت کوشیده¹⁶⁵
- ترک کی تاجیک کی زنگی کی رومی کی
 مالک الملکی که داند مو به مو سر و عن¹⁶⁶
- مولانا در مثنوی چند حکایت برای تحقیر اهمیت دادن به تفاوت زبان ها با وجود مقصود واحد ذکر کرده است. او اصالتی به تمایزات از هر جنسی که باشد قابل نیست و به دنبال وحدت بخشی به زبان، ادیان، افکار و اندیشه هاست. بهترین نمونه داستان چهار مرد عرب، ترک، فارس و یونانی است که هر کدام به ظاهر چیزی غیر از دیگری می طلبد غافل از آنکه هر چهار نفر یک چیز می خواهند:
- چار کس را داد مردی یک درم
 آن یکی گفت این بانگوری دهم
 آن یکی دیگر عرب بد گفت لا
 من عنب خواهم نه انگور ای دعا

- 154 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۵۷۱.
- 155 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۵۲.
- 156 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۸۶۴.
- 157 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۴۵۸.
- 158 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۲۰۸.
- 159 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۲۰۷. این بیت در غزلی با قافیه ای از لغات یونانی است مانند: نستکوس، انموس، اثربوس، انگلوس، واسیلیوس، کالیویروس، سراکتوس.
- 160 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۸۲۳.
- 161 مولوی، کلیات شمس، غ ۲۵۲۳.
- 162 مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بخش ۱.
- 163 مولوی، مثنوی، دفتر اول، بخش ۱۱۰.
- 164 مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بخش ۱۸.
- 165 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۶۰۱.
- 166 مولوی، کلیات شمس، غ ۱۹۴۹.

آن یکی ترکی بد و گفت این بنم من نمی‌خواهم عنب‌خواهم از
 آن یکی رومی بگفت این قیل را ترک کن خواهیم استافیل را...¹⁶⁷
 نتیجه این اختلاف جز جهل و ناشناخت نیست. به قول مولانا:
 در کف هر یک اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی¹⁶⁸

نتیجه:

مواجهه مولانا با تنوع و تکثر اقوام و زبان‌ها مواجهه‌ای همدلانه و غالباً وحدت‌گرایانه است. در نزد او تفاوت زبان‌ها و اقوام امری صوری و شکلی بیش نیستند. زبان فارسی برای مولانا ریشه‌ای مادری دارد و زبان ترکی خاستگاهی زیستی. زبان عربی نیز زبان دانش دینی و اعتقادات اوست. در این میان علاوه بر دو زبان یادشده به زبان ترکی توجه بسیار ویژه‌ای دارد. تکرار واژه ترک/ترکان و بیان اوصاف و ویژگی‌های خاص آن موتیفی جا افتاده در آثار مولاناست؛ موتیفی که از طریق آن برخی مبانی فکری و ذوقی و تجربه‌های معنوی خود را با وضوح و تأثیرگذاری بیش‌تری بیان کرده است. مولانا از گویش‌ها و لهجه‌های مهم زبان ترکی یاد کرده و از ترکان غالباً اوصاف مطلوبی ارائه کرده است. تقابل قوم ترک با دیگر اقوام و بیان تمایزات و نسبت‌های فرهنگی خاص هر کدام از آن‌ها از دیگر وجوه این موتیف است. در متن تمام این تعبیرات بهره‌برداری شاعرانه و زیبایی‌شناسانه مبتنی بر ظرفیت معنوی ترک/ترکان از مواجهه‌های قابل توجه مولانا به موتیف ترک‌ان است. نکته آخر اینکه با وجود این همه تکثر و تنوع مولانا تمام این اقوام و زبان‌ها را بر سر یک بازی واحد دانسته و آنان را نسبت به آسیب‌انسانی اختلاف/ستیز هشدار می‌دهد.

منابع تحقیق:

- آریان‌پور، منوچهر و دیگران. فرهنگ انگلیسی به فارسی. تهران: جهان‌رایانه، ۱۳۸۵.
- آلستون، ویلیام. بی. فلسفه زبان. م. احمدایرانشمن و احمدرضاجلیلی. تهران: دفتر نشر و پژوهش سهرودی، ۱۳۸۱.
- بیدل دهلوی، میرزا عبدالقادر. دیوان بیدل دهلوی. مصحح اکبر بهداروند. تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۹۶.
- پادشاه، محمد. فرهنگ آندراج. مصحح محمددبیرسیاقی. تهران: نشر خیام، ۱۳۳۶.
- تبریزی، محمدبن خلف. برهان قاطع. تهران: نشر نیما، ۱۳۸۰.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. دیوان حافظ. تصحیح غنی و قزوینی. نشر هنرور. ۱۳۹۸.
- حسن زاده، اسماعیل. «اسخار و عملکرد سپاه غزنویان». پژوهشنامه علوم انسانی ۵۲، زمستان، (۱۳۸۵): ۱۳۵.
- خاقانی، افضل‌الدین. دیوان خاقانی مصحح سیدضیا سجادی. تهران: نشر زوار، ۱۳۳۸.
- خواجوی کرمانی، کمال‌الدین محمودبن علی. دیوان خواجوی کرمانی. مصحح احمد سهیلی خوانساری. تهران: نشر نگاه، ۱۳۹۴.
- خواندمیر، غیاث‌الدین. حبیب‌السير فی اخبار افراد البشر. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: نشر خیام، ۱۳۸۰.
- رودکی، ابو عبدالله جعفر بن محمد. دیوان رودکی. مصحح امیرحسین معینی. تهران: نشر طلابه، ۱۳۹۷.
- سعدی، مصلح‌الدین. کلیات دیوان سعدی. مصحح محمدعلی فروغی. تهران: نشر هرمس، ۱۴۰۰.
- سعدی، مصلح‌الدین. گلستان سعدی. مصحح محمدعلی فروغی. تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۲.
- سنایی، مجدودبن آدم. دیوان سنایی غزنوی. مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۳.
- سنایی، مجدودبن آدم. حدیقه الحقیقه. مصحح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. دیوان اشعار. مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۹۶.
- قفس اوغلی، ابراهیم. واژه ترک از نظر معنی‌شناسی. م. اصغر دلبری پور. تهران: فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، نشر وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران.

167 مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بخش ۱۱۲.

168 مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بخش ۱۱۲.

- گروسه، رنه. *امپراطوری صحرائوردان*. م. عبدالحسین میکده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. محسنیان راد، مهدی. *ارتباط‌شناسی*. تهران: نشر سروش، ۱۳۸۵.
- فردوسی، ابوالقاسم. *شاهنامه*. تصحیح سعید حمیدیان. تهران: چاپ مسکو، نشر قطره، ۱۳۲۴.
- معین، محمد. *فرهنگ فارسی*. تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. *کلیات شمس تبریزی*. مصحح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نشر آگاه، ۱۴۰۰.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. *مثنوی معنوی*. مصحح رینولد آلن نیکلسون. تهران: نشر دوستان، ۱۳۶۵.
- نظامی گنجوی، جمال‌الدین ابومحمد الیاس. *خمسۀ نظامی*. تهران: نشر هرمس، ۱۳۹۹.

منابع پیشینه تحقیق:

- حاجی، لیلا، سنگری، محمدرض. «اندیشه نمادهای قرآنی در مثنوی». م. رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی. بهار، (۱۳۹۰): ۸۰.
- حسینی، سیدحسن. نماد در کلام و تصویر م. شعر. زمستان، (۱۳۸۴): ۴۵.
- قره بگلو، سعیدالله، صادقی نژاد، رامین. «نمادهای حیوانی غم و تحلیل تصاویر آن در اندیشه مولانا». م. *مولوی پژوهی*. تابستان، (۱۳۹۰): ۱۱.
- مهری نژاد، رقیه، قیصری، حشمت؛ «بررسی و تحلیل نماد قطره و دریا در غزلیات مولانا». م. *عرفانیات در ادب فارسی*. زمستان، (۱۳۹۳): ۲۱.
- هواسی، جعفر، «نماد و تمثیل در مثنوی مولانا». م. *تحقیقات تمثیلی در زبان و ادبیات فارسی*. بهار، (۱۳۹۹): ۴۳.

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

- Alston, William. *Felsefe-yi Zebân*. Ter. Ahmed İrânmenêş, Ahmed Rıza Celîfî. Tahran: Defter-i Neşr u Pejûheş-i Suhreverdî, 1381 hş./2002.
- Âryânpûr, Minûcehr u Digerân. *Ferheng-i İngilîsî be Fârsî*. Tahran: Cihânâyâne, 1385 hş./2006.
- Attâr-i Nişâbûrî, Feriduddîn. *Divân-i Eş'âr*. Musahhîh Bediüzzaman Furûzânfer. Tahran: İntişârât-i Nigâh, 1396 hş./2017.
- Bîdil Dihlevî, Mirzâ Abdulkâdir. *Divân-i Bîdil Dihlevî*. Musahhîh Ekber Behdervend. Tahran: İntişârât-i Nigâh, 1396 hş./2017.
- Firdevsî, Ebûlkâsım. *Şâhnâme*. Tashîh Seyyîd Hamîd. Tahran: Çâp-i Moskova, Neşr-i Katre, 1324 hş./1945.
- Grousset, René. *İmparâtûr-i Sahrâneverdân*. Ter. Abdülhuseyn Meykede. Tahran: İntişârât-i İlmî u Ferhengî.
- Hacı Leyla, Sengerî, Muhammed Rıza, "Endîşe-yi Nemâdhâ-yi Kur'anî der Mesnevî". *Roşdamûziş-i Kur'an u Ma'arif-i İslâmî*. Behâr, (1390 hş./2011): 80.
- Hâcû-yi Kirmânî, Kemaleddîn Mahmûd b. Alî. *Divân-i Hâcû-yi Kirmânî*. Musahhîh Ahmed Sohîlî Hânsârî. Tahran: Neşr-i Nigâh, 1394 hş./2015.
- Hâfîz-i Şîrâzî, Şemseddîn Muhammed. *Divân-i Hafez*. Musahhîh Ganî ve Gazvînî, Neşr-i Hunerver, 1398 hş./2019.
- Hâkânî, Efdaleddîn. *Divân-i Hâkânî*. Musahhîh Seyyid Ziyâ Seccâdî. Tahran: Neşr-i Zevâr, 1338 hş./1959.

- Hândmîr, Gıyasüddin. *Habîbü's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*. Tashih Celaledîn Homayî. Tahran: Neşr-i Hayyam, 1380 hş./2001.
- Hasanzâde, İsmâ'il. "Sâhtâr u Amelkerd-i Sipâh-i Gaznevîyân". *Pejûheşnâme-yi Ulûm-i İnsânî*. Şomare:52, Zemestân, (1385 hş./2006): 135.
- Hevâsî, Ca'fer, "Nemâd u Temsîl der Mesnevî-yi Mevlânâ". *M. Tahkîkât-i Temsîlî der Zebân u Edebiyyât-i Fârsî. Behâr*, (1399 hş./2020): 34.
- Hoseynî, Seyyid Hasan, "Nemâd der Kelâm u Tasvîr". *M. Şi'ir*. Zemistân, (1384 hş./2005): 45.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Vâje-yi Turk ez Nazer-i Ma'naşinâsî*. Ter. Asgar Dilberîpûr. Tahran: Faslnâme-yi Mutâla'ât-i Âsyâ-yi Merkezî u Kafkas, Neşr-i Vezâret-i Umûr-i Hâricî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân.
- Mehrînejâd, Rogayye, Kayserî, Haşmet, "Berresî u Tahlîl-i Nemâd-i Katre u Deryâ der Gazeliyât-i Mevlânâ". *M. 'İrfâniyât der Edeb-i Fârsî*. Zemistân, (1393 hş./ 2014): 21.
- Mevlevî, Celâledîn Muhammed. *Kulliyât-i Şems-i Tebrîzî*. Musahhîh Bedüzzaman Furûzânfer, Tahran: Neşr-i Nigâh, 1400 hş./2021.
- Mevlevî, Celâledîn Muhammed. *Mesnevî-yi Ma'nevî*. Musahhîh Reynold A. Nicholson. Tahran: Neşr-i Dûstân, 1365 hş./1986.
- Muhsiniyân Râd, Mehdî. *İrtabâtşinâsî*. Tahran: Neşr-i Surûş, 1385 hş./2006.
- Mu'in, Muhammed. *Ferheng-i Fârsî*. Tahran: Neşr-i Emîr Kebîr, 1357 hş./1978.
- Nizâmî-yi Gencevî, Celâledîn Ebû Muhammed İlyâs. *Hamse-yi Nizâmî*. Tahran: Neşr-i Hermes, 1399 hş./2020.
- Pâdişâh, Muhammed. *Ferheng-i Ânnendrâc*. Musahhîh Muhammed Debîrsiyâkî. Tahran: Neşr-i Hayyâm, 1336 hş./1957.
- Rûdekî, Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed. *Divân-i Rûdekî*. Musahhîh Emîr Huseyn Mu'îni. Tahran: Neşr-i Tâlâye, 1397 hş./2018.
- Sa'dî, Muslihiddîn. *Gulistân-i Sa'dî*. Musahhîh Muhammed Alî Furûgî. Tahran: Neşr-i Kaknûs, 1382 hş./2003.
- Sa'dî, Muslihiddîn. *Kulliyât-i Divân-i Sa'dî*. Musahhîh Muhammed Alî Furûgî. Tahran: Neşr-i Hermes, 1400 hş./2021.
- Senâyî, Mecdûd b. Âdem. *Divân-i Senâî-yi Gaznevî*. Musahhîh Bedüzzaman Furûzânfer, Tahran: İntişârât-i Nigâh, 1383 hş./2004.
- Senâyî, Mecdûd b. Âdem. *Hadîkatü'l-Hakîka*. Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, 1369 hş./1990.
- Seyyidullah, Sadîkînejâd, Râmîn, "Nemâdhâ-yi Hayvanî Gam u Tahlîl Tesâvîrân der Endîşe-yi Mevlânâ". *M. Mevlevî Pejûhî*. Tâbistân, (1390 hş./2011): 11.
- Tebrîzî, Muhammed b. Halef. *Burhân-i Kâti'*. Tahran: Neşr-i Nîmâ, 1380 hş./2001.

Yakındoğu Tarihi Yazımında Eşsiz Bir Kaynak: Albertus Aquensis'in *Historia*'sı

A Unique Resource for the Historiography of the Near East: The *Historia* of Albert of Aachen

Ebru ALTAN¹ 



ÖZ

Birinci Haçlı Seferi döneminin çağdaşı olarak bu süreç hakkında en mufassal tasviri kaleme almış olan Latin tarih yazarı Albertus Aquensis'in *Historia*'sı, Doğu'da Latin devletlerinin tesis edilmesi, özellikle Kudüs'ün ilk Haçlı hükümdarı Godefroi de Bouillon (1099-1100) ve halefi Kudüs Kralı I. Baudouin dönemi (1100-1118), Anadolu ve Yakındoğu'da 1096-1120 yılları arasındaki İslâm-Haçlı mücadelesi hakkında eşsiz bir eser olup başka hiçbir kaynakta bulunmayan pek çok benzersiz ve önemli malûmat içermektedir. Bu makede, söz konusu eser kaynak değeri açısından ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Yakındoğu, Albertus, Kudüs, Türkler, Haçlılar

ABSTRACT

As a contemporary author of the period of the First Crusade, the Latin historian Albert of Aachen wrote the *Historia*, the most detailed description of the establishment of Latin states in the East, in particular about the first Crusader to rule Jerusalem, Godefroi de Bouillon (1099-1100). The *Historia* is also a unique work about the period of Godefroi's successor, the King Baldwin I of Jerusalem (1100-1118) and contains many unique and important details not found in any other source. This article will evaluate the *Historia Hierosolymitanae expeditionis* in terms of its source value.

Keywords: Near East, Albert of Aachen, Jerusalem, Turks, Crusaders

¹İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: E.A. 0000-0003-4246-7672

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ebru ALTAN (Prof. Dr.),
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: ealtan@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 19.08.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
15.09.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
26.09.2022

Kabul/Accepted: 27.09.2022

Atıf/Citation: Altan, Ebru. "Yakındoğu Tarihi Yazımında Eşsiz Bir Kaynak: Albertus Aquensis'in *Historia*'sı". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 85-97.
<https://doi.org/10.26650/jos.1164431>

EXTENDED ABSTRACT

When the works written by eyewitnesses of the First Crusade at the end of the 11th century are found insufficient for illuminating certain events, the records of contemporary authors from that time come to the fore. In this context, the *Historia Hierosolymitanae expeditionis* takes first place, written by Albericus Aquensis (i.e., Albert of Aachen in English) as a contemporary author of the time. His *Historia* is a most detailed and colorful depiction of the expedition and a unique work about the Islamic-Crusader struggle between 1096-1120 in Anatolia and the Near East. This article will evaluate the *Historia* by examining it in terms of its value as a resource.

Although not much information is known about the author's life, he is understood from the records in his work to have originated from Aachen (Aix la Chapelle) in the Rhineland. The author is also understood to have probably been born before 1080 at the latest and to have served as a canon (priest) at the Church of Saint Mary in Aachen and, thanks to his monastic education, gained the skills to write his work in Latin. Although Albert was a clergyman, he used a secular language.

Albert never came to the East in person, but managed to create his work to serve as a lesson for the next generations based on the testimonies from eyewitnesses who had participated in the expedition as well as what he heard from others. In the 19th century, some historians became selective in their own way and considered some of the information they found reasonable to be based on a lost source, while other parts were simply fables. However, all these claims had yet to pass beyond being theories until now. Albert used the oral statements from the Crusaders who'd returned from the expedition as a source and did not benefit from any known written works that have survived to the present day.

However, debates have occurred since the middle of the 19th century about how historically reliable Albert's work is. Although the work had been seen as an indispensable source despite its internal inconsistencies, especially in terms of geographical knowledge and chronology, historians still approached the information in the *Historia* with caution. The author's contradictory repetition of events from time to time, or his early chronological description of an event that actually had taken place at a later date, as well as his mistakes regarding topography led to criticisms and doubts. However, the information he conveyed was determined to be largely consistent with the Eastern Christian and Islamic sources and to in general correctly reflect the course of events. Without Albert's records, a serious lack of data would be found when evaluating the process of how the Latins had settled in Northern Syria and the Middle East. No other source exists that gives a more detailed or more informative view about how the County of Edessa was established in 1098. Albert's work is also invaluable with its detailed statements in terms of dealing with the First Crusades of 1101, which is extremely important for Turkish Anatolian history.

The *Historia*, of which 13 manuscripts and 12 books have survived, concerns the years 1095-1120. The author narrated the First Crusade from the perspective of Lorraine and dealt with

events mostly from the perspective of Godefroi de Bouillon and the County of Edessa, mainly focusing on the history of the Kingdom of Jerusalem. The only contemporary Latin source with which these records in the *Historia* containing important details about the early period of Latin states in the East can be compared is the work by Fulcher of Chartres and his *Gesta Francorum Iherusalem Peregrinantium* [A History of the Expedition to Jerusalem], in which he narrates the developments that had taken place up to 1127. Albert importantly emphasized that he had obtained information from reliable sources while copying his work, as this shows that he had confirmed the information and had not depended upon a single source. Albert not only narrated the historical process and military events, but also included various details that seemed interesting to him in his work and tried to explain the experiences and observations experienced during this time through as many aspects as had been conveyed to him.

As a result, Albert's *Historia* offers the broadest description of the First Crusade and fills in the gaps regarding other cases where eyewitness authors had left some events obscured. Although one cannot expect absolute impartiality from Albert, many of the statements the author mentioned have also been confirmed by Eastern sources. However, the work should be studied carefully, as sometimes it provides inaccurate information in terms of geographical information and chronology. The author sometimes repeated events and other times ignored the chronological order or included some legendary tales. Regardless, the *Historia* is a unique work about the First Crusade and the establishment of Latin states in the East, especially with regard to the period of the First Crusader ruler of Jerusalem, Godefroi de Bouillon (1099-1100), and his successor, King Baldwin I of Jerusalem (1100-1118). *Historia* contains many unique and important details not found in any other source.

Giriş

XI. yüzyıl sonlarındaki Birinci Haçlı Seferi'nin görgü tanıkları tarafından kaleme alınmış eserler, bazı olayların aydınlatılmasında yetersiz kalınca çağdaş müelliflerin kayıtları ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda dönemin çağdaşı olarak söz konusu sefer hakkında en mufassal ve renkli tasviri kaleme almış olan Albertus Aquensis'in [Fransızca: Albert d'Aix; Almanca: Albert von Aachen; İngilizce: Albert of Aachen] *Historia Ierosolimitana'sı*¹ ilk sırada yer almaktadır. XVI. yüzyılda (Helmstedt 1584) ilk neşri yapılan eser, XIX. yüzyılda ilgi görmeye başlasa da birçok yönden problemli görüldüğünden genellikle göz ardı edilmiştir. *RHC occ.*, IV'de 1879 yılında neşredilen Latince metnin İngilizce tercümesiyle birlikte Susan B. Edgington tarafından yayımlanmasını müteakiben *Historia*, tarihçiler tarafından daha yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Eser, Birinci Haçlı Seferi süreciyle birlikte Yakındoğu'da Latin hâkimiyetinin kuruluşu ve bunu takiben 1120 yılına kadar yaşanan gelişmeler hakkında benzersiz ve kapsamlı malûmat ihtiva etmesi açısından dikkat çekicidir. Bu makalede Albertus'un *Historia'sı*, kaynak değeri açısından tetkik edilerek değerlendirilecektir.

1. Müellif ve Eseri Hakkında

Albertus, ilk Haçlı Seferi dönemini bu seferde yer almış olan görgü tanıklarının [*Gesta Francorum*'un anonim yazarı, Fucherus Carnotensis, Raimundus Aquilers] kayıtlarını kat kat aşan şekilde en detaylı nakleden tek çağdaş müelliftir. Hayatı hakkında hiçbir malûmat mevcut olmasa da eserindeki kayıtlarından anlaşıldığına göre Rhineland'daki Aachen (Aix la Chapelle) menşeliydi. Nitekim çalışmasında bu bölge ve burada yaşayan halk hakkında geniş bilgi sunmuş, anlatımında Lorrainliler ve Almanları ön planda tutarken Provençalılara ve Normanlara karşı daha mesafeli bir tutum sergilemiştir. *Historia*'nın ilk yazmalarında müellifin adı mevcut olmadığı gibi XIII. yüzyılın başlarına kadar herhangi bir yazmada ismine (Adalbert, Albert) rastlanmamıştır. Muhtemelen en geç 1080 yılından önce doğmuş olan müellifin Aachen'daki St. Mary Kilisesi'nde *canon* (papaz) olarak görev yaptığı, aldığı manastır eğitimi sayesinde eserini Latince yazacak bir donanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Albertus, bir din adamı olmasına rağmen seküler bir dil kullanmış ve İncil'den çok az sayıda alıntı yapmıştır. Onun ana dilinin Fransızca mı yoksa Almanca mı olduğu tam olarak bilinmese de seferden ülkelerine geri dönebilen Kuzey Fransa, Flanders ve Rhineland'daki çeşitli bölgesel lehçelere sahip Haçlılardan sözlü bilgiler toplayabilecek imkânı olduğu açıktır.²

Birinci kitabın girişinde yer alan kendi ifadesine göre müellif, Haçlı Seferine katılmayı, Kudüs'te ibadet etmeyi çok istediği hâlde çeşitli engeller yüzünden bu arzusunu gerçekleştirememiş ve Doğu'ya bizzat hiçbir zaman gelmemiştir. Bununla beraber, sefere

1 Albertus Aquensis, *Recueil des Historiens des Croisades, historiens occidentaux*, (Paris 1879), IV:265-713; nşr. ve trc. Susan B. Edgington, Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana, History of the Journey to Jerusalem*, (Oxford: 2007).

2 Albertus, *Recueil des Historiens...*, trc. Edgington, xxiii vd.; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), XXIX.

katılmış olan görgü tanıklarının ifadelerine, duyduklarına dayanarak sonraki kuşaklara ibret teşkil etmesi için eserini vücuda getirmiş ve “...*Bu çalışmam sayesinde vücudumla olmasa bile ruhum ve bütün kalbimle seferin yoldaşı olabildim*” diye yazmıştır. Albertus'un, hiçbir yazılı kaynak belirtmediği hâlde XIX. yüzyılda, onun daha sonra kaybolmuş olan bir yazılı kaynağı (Kugler'e göre özellikle Lorraine bölgesine ait kayıp bir kroniği) kullandığı iddia edilmiştir. Bu sebeple tarihçiler makul buldukları bilgilerin bu kayıp kaynağa dayandığını, diğer kısımların ise efsane olduğunu düşünerek kendilerine göre seçici davranmışlardır. XX. yüzyılın ikinci yarısında ise eserini 1170-1184 yılları arasında te'lif etmiş olan Willermus Tyrensis³ (1130- 1186) ile Albertus'un kayıp olan aynı kaynağı kullandıkları için 1095-1100 yıllarına dair anlatılarının benzer olduğu da ileri sürülmüştür. Ancak bütün bu iddialar, bugüne kadar teoriden öteye geçememiştir. Seferden geri dönebilen Haçlıların sözlü ifadelerini kaynak olarak kullanan Albertus, günümüze ulaşan herhangi bir yazılı eserden istifade etmemiştir. Batı'da kendisiyle aynı dönemde eserlerini kaleme alan müellifler, [Robertus Monachus, Baldericus Dolensis, Guibertus Novigenti], esas olarak Anonim *Gesta Francorum*'u temel almışlardır. Albertus'un bunlardan bağımsız olarak kutsal topraklardan geri dönen hacıların, tüccarların ve ozanların sözlü beyanları dışında bazı şiirsel kaynaklardan (*Chansons*) da faydalandığı düşünülür. Nitekim XII. yüzyıl başlarında Avrupa'da Birinci Haçlı Seferi'ne dair destansı şiirler ağızdan ağıza dolaşmaktaydı.⁴

Öte yandan XIX. yüzyılın ortalarından beri Albertus'un eserinin tarihsel açıdan ne kadar güvenilir olduğuna dair tartışmalar da mevcuttur. Alman âlim Heinrich von Sybel'in⁵ 1841 yılında te'lif ettiği Birinci Haçlı Seferi'ne dair eserinde, tarihsel değerini reddeden ağır tenkidinden sonra *Historia* bir müddet itibarını kaybetti. Zira Sybel, Albertus'un aslında Haçlı Seferi sırasında yaşanan gerçekleri değil, bu olayların Avrupa'daki tasavvurlarını anlattığını ifade etmek suretiyle eserin güvenilirliği hakkında ciddi şüpheler uyandırmıştı. Yapılan değerlendirmelere mantıksal bir şekilde itiraz eden Bernard Kugler'in⁶ ikna edici çalışması ile Albertus'un eseri hakkındaki şüpheler büyük ölçüde azalmış olmasına rağmen esere itibarının iade edilmesi çok uzun yıllar almıştır. Kendi içinde bilhassa coğrafi bilgi ve kronoloji hususundaki tutarsızlıklara rağmen eser vazgeçilmez bir kaynak olarak görülse de tarihçiler yine de *Historia*'daki bilgilere ihtiyatla yaklaşmışlardır.

3 Doğulu Latin tarihçi Willermus Tyrensis, 1095-1185 dönemini konu alan *Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum* adlı eserini te'lif ederken Birinci Haçlı Seferi ile ilgili anlatımında büyük ölçüde Albertus'un eserini kaynak olarak kullanmış, onun nakillerini mümkün olduğunca diğer verilerle de karşılaştırmıştır. Müellifin hayatı ve eseri hakkında geniş bilgi için bkz. P. W. Edbury ve J. G. Rowe, *William of Tyre, Historian of Latin East*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Ebru Altan, “Latin Doğulu Tarih Yazarı Willermus Tyrensis'in (1130-1185) Historiası ve Zeyilleri”, *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, 27 (2015/2), 85-94.

4 Claude Cahen, *La Syrie du Nord*, (Paris: 1940), 12 vdd.; Susan B. Edgington, “Albert of Aachen Reappraised”, *From Clermont to Jerusalem* içinde, ed. A. Murray, (Turnhout: Brepols, 1998), 57 vd.; Claude Cahen, “Albert of Aachen and the Chansons de Geste”, *The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton* içinde, ed. John France ve William G. Zajac, (Aldershot: 1998), 23-37.

5 Heinrich von Sybel, *Geschichte des Ersten Kreuzzugs*, (Düsseldorf: 1841); trc. Lady Duff Gordon, *The History and Literature of the Crusades*, (London: 1881), 206 vdd.

6 Bernard Kugler, *Albert von Aachen*, (Stuttgart: 1885).

Müellifin zaman zaman olayları çelişkili bir şekilde tekrarlaması ya da daha sonraki tarihlerde vuku bulan bir hadiseyi kronolojik olarak erken anlatması ve topografi hususundaki hataları eleştirilere ve bazı şüphelere yol açmıştır. Ama naklettiği bilgilerin genelde Doğu Hıristiyan ve İslâm kaynaklarıyla büyük ölçüde tutarlı olduğu, olayların gidişatını genel olarak doğru yansıttığı tespit edilmiştir. Sayısal veriler ile kişi ve yer adları hakkında sunduğu malûmat doğru veyahut yanlış sözlü kaynakların kendisine aktardığı rivayetlerdir. Esasında ilk Haçlı Seferi dönemini Albertus kadar tafsilatlı anlatan başka bir çağdaş kaynak mevcut olmadığından XIX. ve XX. yüzyıllarda Batılı tarihçiler en ağır şekilde eleştirirken bile bu vekayinâmeyi ana kaynak olarak kullanmaktan vazgeçememişlerdir. Nitekim Albertus'un kayıtları olmasaydı Latinlerin Kuzey Suriye ve Ortadoğu'ya yerleşme sürecini değerlendiren ciddi bir veri eksikliği söz konusu olurdu. Bilhassa 1098 yılında tesis edilen Urfa Haçlı Kontluğu'nun kuruluş süreci hakkında ondan daha detaylı ve uzun malûmat veren bir başka kaynak yoktur.⁷

Ayrıca Anadolu Türk tarihi açısından son derece önemli olan "1101 Yılı Haçlı Seferleri" söz konusu olduğunda da Albertus'un eseri tafsilatlı anlatımıyla paha biçilmez mahiyettedir (VIII. Kitap). Zira diğer çağdaş kaynaklar bu hususta kısa ve yetersiz malûmat vermiş, söz konusu sefere katılan tek müellif olan başrahip Ekkehardus da esasında kişisel hatıralarını nakletmiş ve İstanbul'dan Doğu'ya deniz yoluyla gittiği için bu sırada Anadolu'daki hadiselere tanık olmamıştır.⁸

Günümüze ulaşan 13 yazması bulunan ve 12 kitaptan oluşan *Historia*, 1095-1120 dönemini konu almıştır. Eserin ilk altı kitabının 1100'lü yılların başında yazıldığı, geri kalan kısmının ise XII. yüzyılın ikinci çeyreğinde tamamlandığı belirtilir.⁹ Ayrıca yapıyla ilgili son kodeks, 1158 tarihli olduğundan te'lifin 1120-1158 yılları arasında gerçekleşmiş olduğ da ileri sürülür. *Historia'nın* ilk altı kitabı Birinci Haçlı Seferi'ne ayrılmış, ikinci yarısı ise (VII-XII. kitaplar) Kudüs Haçlı Krallığı'nın tesisinden itibaren ilk 20 yılını, iç ve dış siyasetini konu almıştır. Doğu'daki Latin devletlerinin erken dönemi hakkında mühim ayrıntıların yer bulduğu *Historia'daki* bu kayıtları karşılaştırabileceğimiz yegâne çağdaş Latin kaynağı Fulcherius Carnotensis'in 1127 yılına kadar olan gelişmeleri naklettiği eseridir. Fakat I. Baudouin de Boulogne'un yanında ordu vaizi olarak Urfa Kontluğu'nun kuruluş dönemine şahit olan, daha sonra Kudüs'te papaz olarak ona hizmet eden Fulcherius ilk elden bilgi nakledecek önemli bir konumda olduğ halde devlet meseleleriyle ilgili birçok hususta ketum davranmıştır. Bundan dolayı da Albertus'un *Historia'sı* bu noktada ancak Doğu kaynaklarıyla karşılaştırılabilmektedir.¹⁰

7 Andre A. Beaumont, "Albert of Aachen and the County of Edessa", *The Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C. Munro* içinde, ed. Louis J. Paetow, (New York: 1928), 101 vd., 137 vd.; Demirkent, *Urfa*, XXVIII vd.

8 Bu konuda bkz. Işın Demirkent, "1101 Yılı Haçlı Seferleri", *Prof. Dr. Fikret İşıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı* içinde, (İstanbul: 1995), 17-56.

9 Albertus, *Recueil des Historiens...*, trc. Edgington, xxv.

10 Demirkent, *Urfa*, xxviii vdd.; Ebru Altan, "Birinci Haçlı Seferi'nin Bir Görgü Tanığı: Fuchierius Carnotensis", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2002), 45-49.

2. Muhteva Analizi ve Müellifin Tutumu

Albertus'un Birinci Haçlı Seferi hakkındaki anlatımı Pierre l'Ermite ile başlar; adı geçen keşişin liderliğinde olup "*Halkın Seferi*" (1096) şeklinde adlandırılan girişim hakkında en kapsamlı bilgiyi sunar. Ancak müellifin Haçlı Seferi fikrinin ortaya çıkışında Papa II. Urbanus (1088-1099) yerine Pierre l'Ermite'i ön planda tutması dikkat çekicidir. Albertus'un, başka hiçbir Latin kaynağında yer almayan ifadesine göre, "*haç ziyareti için Kudüs'e giden Pierre l'Ermite orada dindaşlarının zulüm altında olduğunu görmüş, geri dönünce papayı durumdan haberdar etmiş ve onlara yardım için Doğu'ya askeri bir sefer fikrini gündeme getirmiştir*". Albertus'un eserinin merkezinde yer alan Haçlı lideri Godefroi de Bouillon, daha önce Papalık ile Alman İmparatoru IV. Heinrich (1056-1106) arasındaki çatışmada imparatora sadakatle hizmet ederek Almanya ve İtalya'daki muharebelerde yer almış, 1087 yılında kendisine Aşağı Lorraine Dükü unvanı verilmişti. Edgington tarafından da ifade edildiği üzere Albertus'un politik bir ön yargıyla eserinde Papa'yı ikinci planda bıraktığı düşünülebilir. Esasında müellif eserde genel olarak Papa ve onun Haçlı ordusundaki temsilcisi Piskopos Adhemar'a pek ilgi göstermemiş, ama İmparator IV. Heinrich'e sempatisini belli etmiştir (XI, 48).¹¹

Albertus, Pierre'den önce yola koyulan (Nisan 1096) ve Temmuz 1096'da İstanbul'a ulaşan Gautier Sans-Avoir (Meteliksiz Gautier) kumandasındaki birkaç bin kişilik Fransız grubunun Balkanlardan geçişi sırasında yaşanan olayları detaylıca naklettikten sonra Köln'den 20 Mayıs tarihinde hareket geçen Pierre'in kumandasındaki 20.000 kişilik düzensiz kitlenin Haçlı Seferi'ni başka hiçbir kaynakla mukayese edilmeyecek ölçüde kapsamlı ele almıştır. Bu orduda din adamları, keşişler, sıradan insanlardan başka zina yapanlar, katiller, hırsızlar gibi çok sayıda suçlunun da yer aldığını belirtmiş, bunları çoğu zaman gayri meşru ilişki içinde olmakla, ölçsüz derecede zevk ve eğlence peşinde koşmakla suçlamıştır (I, 2, 25).

Pierre'in adamlarından olup onun ardından yola koyulan Gottschalk liderliğindeki Almanlar ile Leisingen Kontu Emich'in idaresindeki bir diğer ordunun Macaristan'dan öteye geçemeyen başarısız Haçlı Seferi girişimlerini anlatırken ise bu grupların yola çıkmadan önce Rhineland bölgesindeki Yahudileri katletmesini diğer kaynaklara nazaran tafsilatlı anlatmış ve yaşanan bu katliamlara karşı sert bir tutum sergilemiştir. "*Nakletmesi bile korkunç*" diyerek hiçbir ayırım yapmadan küçük çocukların bile katledildiğini, bunun üzerine Yahudilerin kendi elleriyle ölmeyi tercih ederek birbirlerini öldürdüklerini kaydetmiştir. Bu katliamda büyük payı olan Leisingen Kontu Emich ve adamlarının Macaristan'dan geçerken çıkan hadiseler sırasında öldürülmesini Yahudilere yaptıkları acımasızlıktan dolayı ilahî bir ceza olarak görmüş ve onların zorla vaftiz edilmelerine karşı çıkarak "*hiç kimsenin kendi arzusu dışında ya da zorla Katolik inanca dahil olmasını Tanrı'nın istemediğini*" söylemiştir (I, 26-28).

Müteakip kitaplarda Birinci Haçlı Seferi'ne katılan asillerin İstanbul'a gelişi, burada İmparator I. Aleksios Komnenos (1081-1118) ile münasebetleri, İznik kuşatması, Kilikya'da Normanlar ile Franklar arasındaki çatışma, Anadolu'dan geçerken yaşanan sıkıntılar, Türklerle

¹¹ Edgington, "Albert of Aachen Reappraised", 59.

muharebeler, Baudouin de Boulogne'un Urfa Kontluğu'nun kuruluşuyla sonuçlanan faaliyetleri, Antakya muhasarası Kürboğa'nın idaresindeki Türk ordusunun şehir önündeki mağlubiyeti, Kudüs'ün kuşatılması ve işgali hakkında oldukça geniş bilgi aktaran Albertus'un eserinin odak noktasında Godefroi de Bouillon ile kardeşi I. Baudouin de Boulogne'un yer aldığı açıktır. Rhineland bölgesinde yaşayan müellifin bilgi kaynağı değişik zamanlarda Aachen yoluyla Rhineland ve Flanders'a dönen Haçlılardı. Bu sebeple Godefroi ve Baudouin'in ordusunda sefere katılmış olan muhtelif şahıslardan dinlediği bilgiler sayesinde Godefroi'nın İstanbul'a kadarki yolculuğunu ve sonrasında I. Baudouin'in Maraş'ta ana ordudan ayrılarak Urfa'ya yönelmesini başka hiçbir çağdaş müellifin anlatmadığı ölçüde tafsilatıyla nakletme imkânı bulmuştur.¹²

Böylece Birinci Haçlı Seferi'ni Lorraine perspektifinden nakleden müellif olayları daha ziyade Godefroi de Bouillon ve Urfa Kontluğu açısından ele almış, esas olarak Kudüs Haçlı Krallığı tarihine odaklanmıştır. Bununla beraber Albertus *Historia*'da efsanevi malûmata da yer vermiştir. Mesela, destansı bir klişe olsa da görgü tanığından duyduğunu vurgulayarak Godefroi'nın miğferli kafaları kesip silahlı ve atlı bir Türk'ü dikey olarak kılıçla ikiye böldüğünü kaydetmiş; 1097 yazında fakir bir hacıyı ayıdan kurtarıırken ağır yaralandığını ve şövalyeleri tarafından kurtarıldığını anlatmıştır (III, 4).

Albertus, Godefroi'nın bu seferdeki rolünü ön plana çıkarmak için onu Galyalı bütün askerlerin kumandanı ve Haçlı ordusunun lideri güçlü bir dük olarak tanıtmıştır (III, 9). Ayrıca, ordudaki diğer Haçlı liderlerinin unvanlarını genellikle zikretmezken Godefroi'yı çoğunlukla "*dux Godefridus*" şeklinde kaydetmiştir. Onun cömertliğinden, dindarlığından ve savaşıllığından övgüyle bahsetmiş, ama Kudüs'ün zaptından sonra Raymond de St Gilles'in hükümdarlık teklifini kabul etmediğini, bunun üzerine Tanrı'nın arzusu olduğu için Godefroi'nın Kudüs'e hükümdar olduğunu ifade etmiştir (VI, 33).

Haçlı Seferi'nin önde gelen liderlerinden Toulouse Kontu Raymond de St. Gilles'den hoşlanmayan Albertus, onu genelde güvenilmez, bencil ve açgözlü bulur. Kudüs'ü geri almak için harekete geçen Vezir el-Efdal (ö. 1121) komutasındaki Fâtımî ordusunun Askalan yakınında mağlup edilmesinden sonra (Ağustos 1100) Godefroi'nın bu şehri ve daha sonra Arsuf'u ele geçirme girişiminin başarısız olmasını Raymond de St. Gilles'in kıskançlığı ve riyâkârlığına bağlayıp her iki liderin savaşın eşliğinden döndüğünü anlatır (VI, 28, 50-51).

Antakya Haçlı Prinkepliği'nin kurucusu Norman lider Bohemund, hakkında da (*Gesta Francorum*'un aksine), yüceltici ifadeler kullanmayan Albertus, onu son derece akıllı ama açgözlü ve yalancı olarak niteler. Mesela, Bohemund'un imparatora vermiş olduğu söze rağmen Bizans kontrolündeki Lâzikiye'yi haksız yere kuşattığını, o sırada Pisa Piskoposu Daimbert'i Doğu'ya getirmiş olan İtalyan donanmasının desteğini sağlayabilmek için onlara "*şehir halkının gerçekte sapkın ve Hıristiyan düşmanı olduğunu söyleyerek kendi çıkarı uğruna Hıristiyanları aldattığını*" ifade eder. Ayrıca "*Norman lider ile Raymond arasındaki anlaşmazlıklardan bahsedip Bohemund'un onu da kandırdığını*" söyler (VI, 55-57).

12 Edgington, "Albert of Aachen Reappraised", 59.

3. *Historia*'da Doğu Hıristiyanları

Albertus, diğer Latinler gibi Bizanslılardan “*kadınısı*” (*efeminati*) (IV, 6; XII, 15) diye söz etmiş ama onların aksine keskin bir Bizans aleyhtarı tutum sergilememiştir. “*Son derece şanlı ve güçlü hükümdar*” (II, 16) diye tanımladığı İmparator Aleksios Komnenos hakkında pek de ön yargılı davranmamış, hatta Haçlılara karşı cömertliği ve misafirperverliğinden dolayı bazen ondan övgüyle bahsetmiştir. İstanbul önünde imparatorun istediği vasallık yemini yüzünden Godefroi'nın kuvvetleri ile Bizans askerleri arasındaki çatışmayı naklederken Haçlıların da şehre telafisi mümkün olmayan hasarlar verdiğini ifade etmiştir (II, 11-12, 16). İznik önündeki savaşta Türkleri mağlup eden Haçlılara çok cömert davranıp kıymetli hediyeler ve bolca erzak temin ettiğini belirtmiştir (II, 28). Aleksios'un, Antakya kuşatması sırasında açlıktan ve hastalıktan perişan duruma düşmüş olan Haçlılara yardım için büyük bir orduyla yola çıktığını, ama Anadolu'da (Akşehir) karşılaştığı, Antakya kuşatmasından kaçan Etienne de Blois tarafından bu teşebbüsten vazgeçirildiğini aktarmıştır. Açıkça imparatoru değil, ama onun Haçlı ordusundaki temsilcisi Tatikios'u korkaklıkla ve kötü niyetli olmakla suçlamış, yardım getirmek bahanesiyle Antakya önündeki ordugâhı terk ettiğini söylemiştir (IV, 40).¹³

Ayrıca 1101 Haçlı Seferleri sırasında Anadolu'da uğranılan mağlubiyetin Bizans'ın ihaneti yüzünden gerçekleştiğine dair söylentileri de aktarmış, fakat güvenilir kaynaklardan öğrendiğini vurgulayarak imparatorun bu konuda masum olduğunu, Haçlı liderlerini karşılaştıkları zorluklar hususunda uyardığını ifade etmiştir (VIII, 46). Albertus'un çalışmasını te'lif ederken güvenilir kaynaklardan malûmat edindiğini vurgulaması onun bilgileri teyit ettiğini veyahut tek bir kaynağa bağlı kalmadığını göstermesi açısından nazar-ı dikkati celbetmektedir.

Doğu'daki diğer Hıristiyanlar [Bizanslılar, Süryâniler ve Ermeniler] söz konusu olduğunda bir ayırım yapmamış hepsinden “*Hıristiyan kardeşler / yerli Hıristiyan kardeşler*” şeklinde bahsetmiştir (IV, 23; VII, 21). Kudüs kuşatması sırasında “*yerli Hıristiyan kardeşlerinin*” kendilerine çok yardımcı olduğunu, kuşatma aletleri yapmak için lazım olan keresteyi nereden bulacaklarını, ayrıca yaptıkları kuşatma aletleri Müslümanlar tarafından Rum Ateşi'yle yakılınca bu ateşin suyla değil ancak sirkeyle söndürülebileceğini onlardan öğrendiklerini kaydetmiştir (VI, 2. VI, 18).

4. *Historia*'da Müslümanlar

Çağdaş Latin kaynakları, tüm Müslümanları genelde “*Sarazen*” (*Sarracenus*)¹⁴ kavramıyla (bazen de *kâfir*, *purperest*, *barbar* diye) tanımlarken Albertus Müslümanlar için genel bir tabir kullanmak yerine Türkler ve “*Sarazenler*” şeklinde açık bir ayırım yaparak bazen “*kâfirler*”

13 Haçlı ordularının Anadolu'dan geçip Antakya önüne ulaşması ve burada Haçlı devletinin kurulması hakkında geniş bilgi için bkz. Ebru Altan, *Antakya Haçlı Prinkeşpliği Tarihi Tarihi, Kuruluş Devri (1098-1112)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018).

14 Arapça *Şarkî* kelimesinin çoğulu olan *Şarkîyyûn* (“Doğulular”) sözcüğüyle ilişkilendirilen “*Sarazen*”/“*Saracens*” kelimesi, İslâm öncesi dönemde sadece Arapları tanımlamak için kullanılan bir kavramdı. Haçlı Seferleri döneminde ise tüm Müslümanlar için kullanıldı, bkz. Alan V. Murray, “Saracens”, *The Crusades, An Encyclopedia*, c. IV, ed. Alan V. Murray, (Oxford: 2006), 1074-1077.

(*gentiles*) şeklinde bir genellemeye gitmiş, ama “*Sarazen*” tabirini daha ziyade Mısır ve Suriye’deki Müslümanlar için kullanmıştır. Hıristiyanlığı tek doğru iman kabul eden diğer Latinler gibi Müslümanlar hakkında yaygın şekilde “*kâfir*” ve “*dinsiz*” gibi sıfatları tercih eden ama genelde hakaret içeren kelimeler kullanmayan Albertus’un Kudüs kuşatmasıyla ilgili anlatımına başlarken (VI, 6) “...*zina edenlerin oğullarının (adulterini filii) saldırdığı ve meşru çocuklarından mahrum bıraktığı kutsal şehir...*” şeklindeki ifadesi ağır bir hakaret olarak dikkat çeker. Öte yandan diğer Latin kaynaklarının -kasten ya da bilgisizlikten dolayı- İslâm’dan ve Müslümanlardan “*batıl inanç*”, “*Muhammed adında bir idol*”, “*putperestlik kanunları*”¹⁵ gibi gerçek dışı ve yakışıksız ifadeleri göz önüne alındığında Albertus İslâm hakkında onlara göre daha ılımlı ve bilgilî görünmektedir.

Antakya ve Maarratü’n-numân’da olduğu gibi Kudüs’ün 15 Temmuz 1099 tarihinde zaptından sonra Haçlılar tarafından burada yapılan katliamları da diğer Latin kaynaklarına uygun şekilde nakleden Albertus, sokaklarda kaçışan, sarnıca ve Mescid-i Aksâ’ya sığınan tüm Müslümanların Haçlılar tarafından acımasızca katledildiklerini, dökülen kanın ayak bileklerine kadar ulaştığını ve şehrin büyük sokaklarının cesetlerle dolduğunu yazmıştır. Süt bebeklerinin annelerinin elinden zorla alınıp duvara fırlatıldıklarını, Müslümanların hiçbirine acımadan ve ayırım yapılmadan kimisinin silahla kimisinin de başı taşla ezilerek öldürüldüklerini, bu sıradaki yürek burkan feryat ve yalvarışları en dramatik ve ürpertici şekilde tasvir etmiştir. Burada iki aşamalı bir katliamdan bahseden müellife göre işgal sırasında şehir halkının öldürülmesinden sonra Fâtımî ordusu şehre hücum ederse içeride zor durumda kalacaklarını düşünerek Kudüs’ün zaptından üç gün sonra da ellerindeki diğer esirleri katletmişlerdi (VI, 20-23, 30).

5. *Historia*’da Türkler

Albertus, “*kâfir*” olarak nitelediği Türklerin ana vatanlarını ve genel olarak Selçuklu hâkimiyetindeki toprakları Horasan olarak tanımlar, Anadolu’da da “*Romania*” diye söz eder (I, 17). Süleyman şeklinde zikrettiği Sultan I. Kılıç Arslan’ı (1092-1107) “*çok asil ama aynı zamanda kâfir bir adam*”, “*büyük, güçlü ve fevkalade gayretli bir kişi*” olarak takdim eder (I, 16; II, 22; IV, 6). Başka Müslüman liderlerden de beğeniyle söz ettiği olur. Mesela, Selçukluların Musul Emîri Kürboğa (ö. 1102) hakkında “*sert, gururlu ve muhteşem adam*” gibi sıfatlar kullanır (IV, 44); yine Musul Valisi Mevdûd’dan (ö. 1113) “*Türklerin çok yiğit bir fatihi, askerî meselelerde çok değerli ve enerjik*” diye bahseder (XII, 9,18).

Türklerin savaşçılıklarından ve okçuluktaki kabiliyetlerinden, kullandıkları silahlardan söz eden Albertus, Sultan I. Kılıç Arslan’ın İznik önünde Haçlılara karşı taarruzunu anlatırken şöyle yazmıştır: “...*Süleyman ve adamları savaş düzeninde deniz kıyısının kumu gibi yamaçlardan aşağı aktılar. Süleyman’ın askerleri çok güçlü ve savaş konusunda ihtiyatlı adamlardı; zırh yeleklerle, miğferlerle, altın kalkanlarla silahlanmışlardı. Öndekiler ellerinde inanılmaz*

15 Fulcherius Carnotensis, *Historia, Recueil des Historiens des Croisades, historiens occidentaux*, (Paris: 1866), III:357, 360.

güzellikte pek çok sancak taşıyorlardı. Savaşta çok mahir ve hızlı hareket eden atlara binen 10.000 kadar okçu İznik Vadisi'ne doğru ilk çıkışı yaptı; hepsinin elinde tamamen gerilmiş atışa hazır boynuzdan ve kemikten yapılmış yaylar vardı.” (II, 27).

6. Günlük Yaşantıya Dair

Albertus, sadece tarihi süreci, askerî olayları nakletmekle yetinmeyerek kendisine ilginç gelen çeşitli bilgilere de eserinde yer vermiş, bu sırada yaşanan tecrübeleri, gözlemleri ona aktarıldığı kadarıyla bütün yönleriyle anlatmaya çalışmıştır. Örneğin, farklı türde gemiler, sahile çıkıp topladıkları ganimeti paylaşan korsanlar (III, 14); Türkler tarafından posta güvercininin kullanımı (V, 9); Suriye’de şeker üretimi (V, 37); Haçlıların sancakları; Lübnan’da “*tarenta*” adlı zehirli yılanların ısırması sonucu uzuvları şişerek ölen Haçlılar ve yılan sokmasına karşı uyguladıkları tuhaf tedavi yöntemleri (V, 40); Kral I. Baudouin’in cesetinin mumyalanması ve cenaze töreni (XII, 28-29) gibi pek çok konuda detaylı bilgi nakletmiştir.

Seferde yer almadığı hâlde bu sıradaki günlük yaşantı hakkında çok canlı bir izlenim aktaran müellif, Haçlıların Anadolu’dan geçişi sırasında yaşanan sıkıntıları anlatırken susuzluk yüzünden çekilen korkunç ıstırapları, yol kenarında erken doğum yapan kadınları, ovanın ortasında bazıları ölmüş, bazıları da ölmek üzere olan terk edilmiş bebekleri, nehre ulaşınca fazla su içmekten yaşamlarını yitirenleri; Ağustos sıcaklığında bir günde sadece 500 kişinin susuzluktan öldüğünü, aynı şekilde atlarını kaybeden şövalyelerin öküzleri binek hayvanı olarak kullandığını, koyunların, keçilerin de yük hayvanı olarak hizmet ettiğini tasvir etmiştir (III, 1-2).¹⁶

Diğer çağdaş kayıtlarda yer alan Maarratü’n-numân’daki yamyamlık olayı Albertus’un eserinde de mevcuttur. Müellif, bu konuda sıra dışı ve ürkütücü bir hikaye diyerek şunları nakletmiştir: “...*Kitlık o derece arttı ki, bunu yapmak bir yana anlatması bile kötü. Hıristiyanlar yalnızca Türklerin veya Sarazenlerin cesetlerini değil yakaladıkları köpekleri de pişirip yiyorlardı. Ama neden hayret? Uzun süredir devam eden açlıktan daha keskin bir kılıç yoktur.”* (V, 29).

7. Haçlı Ordusunun Yapısına Dair

Haçlı ordusunun yapısı hakkında da kıymetli bilgiler nakleden Albertus, Hıristiyan savaş gücünden yaygın olarak “*milites Christi*” diye bahsederken ordudaki farklı sosyal sınıfları değişik kelimelerle ifade etmiştir. Müellif, genellikle ikilemeler şeklinde “*maiores et minores*” (III, 20); “*parvi et magni*”; “*nobiles et ignobiles*”, şeklinde alt ve üst olmak üzere iki ana

16 Türkler savaş taktiklerine uygun olarak Anadolu’da Haçlıların geçeceği bölgeyi boşaltmış, tüm su kaynaklarını kullanılmaz hâle getirmiş, tarlalardaki ürünleri yaktırmış ve büyük hayvan sürülerini bu güzergâh üzerinde otlatmışlardı. Bu yüzünden yaz sıcaklığında açlık ve susuzluktan dolayı Haçlıların büyük kayıplar verdiği Anonim *Gesta Francorum*’da da kayıtlıdır (nşr. ve trc. R. Hill, (Oxford: 1979), 23). Türklerin Haçlı ordularına karşı uyguladığı strateji ve savaş metotları hakkında geniş bilgi için bkz. Ebru Altan, “Anadolu’da Haçlılara Karşı Savaş”, *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi*, 47 (2008), 75-104.

sınıftan bahsetmiştir. Asiller, seçkinler için “*primores*”; ordudaki çok sayıdaki kadın da dahil savaşçı olmayan sıradan insanlar için ise çoğunlukla “*vulgus*” (bazen de *plebs*) terimlerini kullanmıştır.¹⁷

Sefer sırasında en büyük zorluğu yoksulların çektiğini anlatmış, Antakya’da Kürboğa kumandasındaki Türk ordusu tarafından muhasara edildikleri sıradan insanların (*humile vulgus / modicum vulgus*) açlıktan ayakkabılarının altındaki deriyi yemek zorunda kaldığını (IV, 34); Kudüs kuşatması esnasında önde gelen kişiler için her zaman bolca şarap bulunduğunu, ama muhtaçlar (*egeni*) ve dilenciler (*mendici*) için içme suyunun bile güçlükle temin edildiğini söyleyerek dayanılmaz susuzluk yüzünden içmek zorunda kaldıkları pis suların içine karışmış sülükleri yuttukları için boğazı, midesi şişerek ölenlere temas etmiştir (VI, 6-7). Müellife göre; çekilen bütün bu sıkıntıların işlenen günahlardan dolayı olduğu düşünülerek Antakya kuşatması sırasında din adamlarıyla yapılan toplantıda “*Tanrı'nın öfkesini yatıştırmak için*” bazı kararlar alınmış hırsızlık, zina, alışverişte hile gibi suçlar yasaklanmış ve bu suçları işleyenler ağır cezalara çarptırılmıştır; kimisi zincire vurulup kırbaçlanmış, kimisi de tıraş edilmişti (III, 57).

Albertus ayrıca 1101 yılında Anadolu’da esir alınan binlerce Hıristiyan kadından (VIII, 31) bahsetmiş, Haçlı ordugahında esir alınan soylu kızların ölümden kurtulmak için Türklere kendilerini beğendirmek düşüncesiyle süslandıklarını anlatmıştır (II, 39); dahası bazı Haçlı kadınlarının esaretten kurtarıldıktan sonra -İznik önündeki savaşta esir düşmüş olan bir rahibe örneğinde olduğu gibi- tekrar Türklerin tarafına kaçtığını (II, 37); yine bir şövalyenin dul eşinin kendisini esir alan Türk ile evlendiğini aktarmıştır (V, 5).

8. Sonuç

Birinci Haçlı Seferi’nin en geniş tasvirini sunan Albertus’un *Historia'sı* görgü tanığı müelliflerin bazı olayları kendilerinden beklenenin aksine karanlıkta bıraktıkları durumlardaki boşlukları doldurmaktadır. Diğer çağdaş kaynaklardan bağımsız olan yazar, detaylar açısından bazı farklılıklar söz konusu olsa da çoğu mevzuda çağdaş Latin kaynaklarıyla paralel ama çok daha kapsamlı bilgiler aktarmıştır. Kendisinden mutlak bir tarafsızlık bekleyemsek de müellifin birçok rivayeti Doğulu kaynaklar tarafından da teyit edilir. Fakat yine de eser dikkatle incelenmelidir; coğrafi bilgi ve kronoloji bakımından da kimi zaman doğru malûmat sunmamaktadır. Yazar bazen olayları tekrarlamış, bazen de kronolojik sırayı göz ardı etmiş, bazı efsanevi kayıtlara da yer vermiştir.

Belirtmek isterim ki, sadece Albertus’un kayıtları söz konusu olduğunda değil, diğer Latin kaynakları için de anlatılanların ne ölçüde gerçeği yansıttığına dair şüpheler her zaman mevcuttur. Burada gerçeği efsaneden veya ön yargıdan ayırmak ve kaynağın sunduğu sağlam malûmatı tespit edebilmek tarihçinin maharetine kalmaktadır. Her şeye rağmen Birinci Haçlı Seferi ve Doğu’da Latin devletlerinin tesis edilmesi, özellikle Kudüs’ün ilk Haçlı hükümdarı Godefroi de Bouillon (1099-1100) ile halefi Kudüs Kralı I. Baudouin dönemi (1100-1118) için

17 Geniş bilgi için bkz. Conor Kostick, *The Social Structure of the First Crusade*, (Leiden: 2008), 85 vdd.

eşsiz bir eser olup başka hiçbir kaynakta bulunmayan pek çok benzersiz ve önemli malûmat içermektedir.

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

- Albertus Aquensis. *Recueil des Historiens des Croisades, historiens occidentaux (RHC occ.)*. IV:265-713. Paris: 1879; nşr. ve trc. Susan B. Edgington. *Albert of Aachen. Historia Ierosolimitana, History of the Journey to Jerusalem*. Oxford: 2007.
- Altan, Ebru. *Antakya Haçlı Prinkeşliği Tarihi Tarihi, Kuruluş Devri (1098-1112)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Altan, Ebru, "Latin Doğulu Tarih Yazarı Willermus Tyrensis'in (1130-1185) Historiası ve Zeyilleri". *Şarkiyat Mecmuası*. 27 (2015/2): 85-94.
- Altan, Ebru. "Anadolu'da Haçlılara Karşı Savaş". *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi*. 47 (2008): 75-104.
- Altan, Ebru. "Birinci Haçlı Seferi'nin Bir Görgü Tanığı: Fucherus Carnotensis". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 37 (2002): 45-49.
- Anonim. *Gesta Francorum*. nşr. ve trc. R. Hill. Oxford: 1979.
- Beaumont, Andre A. "Albert of Aachen and the County of Edessa". *The Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C. Munro*. ed. Louis J. Paetow. içinde 101-138. New York: 1928.
- Cahen, Claude. *La Syrie du Nord*. Paris: 1940.
- Demirkent, Işın. *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Demirkent, Işın. "1101 Yılı Haçlı Seferleri". *Prof. Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı*. içinde 17-56. İstanbul: 1995.
- Edbury, P.W ve J. G. Rowe. *William of Tyre, Historian of Latin East*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Edgington, Susan B. "Albert of Aachen and the Chansons de Geste". *The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton*. ed. John France ve William G. Zajac. içinde 23-37. Aldershot: 1998.
- Edgington, Susan B. "Albert of Aachen Reappraised". *From Clermont to Jerusalem*. ed. A. Murray. içinde 55-67. Brepols: 1998.
- Fulcherius Carnotensis. *Historia, Recueil des Historiens des Croisades, historiens occidentaux (RHC occ.)*. III:311-485. Paris: 1866.
- Kostick, Conor. *The Social Structure of the First Crusade*. Leiden: 2008.
- Kugler, Bernard. *Albert von Aachen*. Stuttgart: 1885.
- Murray, Alan V. "Saracens". *The Crusades, An Encyclopedia*. IV: 1074-1077. ed. Alan V. Murray. Oxford: 2006.
- Sybel, Heinrich von. *Geschichte des Ersten Kreuzzugs*. Düsseldorf: 1841; trc. Lady Duff Gordon. *The History and Literature of the Crusades*. London: 1881.

Şair, *Feylesûf* ve Şüphe: Ömer Hayyâm Rubailerinde İbn-i Sînâci Düşünceye Gönderme ve Eleştiriler

Poet, *Faylasûf*, and Doubt: Avicennan References and Criticism in ‘Omar Khayyâm’s Quatrains

Efe Murat BALIKÇIOĞLU¹ 



ÖZ

Günümüzde genellikle şair olarak tanınan Nişaburlu ‘Ömer Hayyâm (ö. 526/1132 [?]) Şark dünyasında öncelikle bir İbn-i Sînâci bir *feylesûf*, matematikçi ve astronomi uzmanı olarak bilinirdi; şair olarak değil. Oysa Hayyâm’ın dünyaca tanınan bir şair olarak anılmasının, yani İslam kültürü dışındaki geleneklerde kanonlaşmasının hikayesi on dokuzuncu yüzyıl Londra’sında yeni bir hayat kazanmasıyla başlıyor. Bu yazıda Hayyâm rubailerinin on dokuzuncu yüzyıla birlikte çeşitli Avrupa dilleri, Farsça ve Osmanlıca/Türkçedeki alımlanışına değinildikten sonra Hayyâm’ın çeşitli ilmi alanlardaki (felsefe başta olmak üzere matematik ve mimarideki) katkılarından bahsedilecektir. Yazının ikinci kısmında ise Hayyâm’ın şiirlerindeki Greko-Arap felsefi göndermeler öne çıkarılarak kendisine atfedilen sahit rubailerde zikredilen sav ve doktrinleri İslam düşünce tarihindeki felsefe/hikmet geleneği bağlamında ele alınacaktır. Aşağıda alıntılanan rubailerinde geçen *cevher*, *vücûd*, *felek*, *ma’lûm*, *kadîm/hadîs* ve *tahkîk* gibi teknik felsefe terimleri döneminin düşüncesi bağlamında ele alındığında karşımıza İslam dünyasının felsefecilerinin sav ve kanıtlarını eleştiren bilinemezci bir *feylesûf* Hayyâm portresi çıkıyor. Bu yazıda Hayyâm rubailerinde geçen rindlik ve tasavvufa dair öğeler kasıtlı olarak göz ardı edilecek ve Hayyâm’ın şiiri İbn-i Sînâci felsefe bağlamında anlaşılmasına çalışılacaktır. **Anahtar kelimeler:** Ömer Hayyâm rubaileri, Şiirde felsefi göndermeler, Metin şerhi, Greko-Arap felsefesi/İbn-i Sînâci düşünce, *Feylesûf*, Rubai çevirileri, Bilinemezcilik

ABSTRACT

The Islamic world has mostly remembered Persian polymath ‘Omar Khayyâm of Nishâpûr (d. 526/1132 [?]) as a ‘‘Graeco-Arabic philosopher’’ (*faylasûf*) who also produced works in mathematics, theoretical astronomy, and astrology—not particularly in poetry. Yet Khayyâm’s achievement of worldwide recognition as a poet goes back to nineteenth century London, where Edward FitzGerald’s translations of his poetry into modern English led him to be hailed as one of the greatest poets of all time. After briefly discussing the contributions Khayyâm has made in the fields of philosophy and mathematics through new studies that have been made available, this article will analyze quatrains that Khayyâm infused with Graeco-Arabic philosophical vocabulary. With an attempt to

¹Wellesley College, Department of Religion,
Massachusetts, USA

ORCID: E.M.B. 0000-0002-2895-7731

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Efe Murat BALIKÇIOĞLU (Dr.),

Wellesley College, Department of Religion,
Massachusetts, USA

E-posta: eb100@wellesley.edu

Başvuru/Submitted: 24.05.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:

09.08.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:

13.09.2022

Kabul/Accepted: 30.09.2022

Atıf/Citation: Balıkcioğlu, Efe Murat. ‘‘Şair,
Feylesûf ve Şüphe: Ömer Hayyâm Rubailerinde
İbn-i Sînâci Düşünceye Gönderme ve Eleştiriler.’’
Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 41
(2022), 99-121.

<https://doi.org/10.26650/jos.1120938>

emphasize the Avicennan aspects of Khayyâm's worldview, this article will examine the earliest quatrains attributed to the poet with the aim of discovering new ways of commenting on his poetry. Certain philosophical terms with their bases in ontology, cosmology/cosmogony, epistemology, and physics, such as *jawhar* (substance), *wujūd* (existence), *falak* (the heavens), *ma'lūm* (the object of knowledge), *qadīm* (the pre-eternity of the world), as well as the post-classical method of scholarly arbitration, *taḥqīq* (verification), are common features of the quatrains attributed to Khayyâm. Disregarding the Sufi rogue (*rind*) image, as well as the mystical connotations displayed in Khayyâm's verses, this article focuses on the Graeco-Arabic philosophical references presented in these quatrains by contextualizing these references through doctrines in relevance at the time when Khayyâm was writing.

Keywords: The *rubā'iyāt* of 'Omar Khayyām, Philosophical references in classical poetry, Textual commentary, Graeco-Arabic philosophy, Avicennan thought, The sociotype *faylasūf*, *rubā'iyāt* translations, Agnosticism

EXTENDED ABSTRACT

The Islamic world has mostly remembered Persian polymath 'Omar Khayyām of Nishapur (d. 526/1132 [?]) as a "Graeco-Arabic philosopher" (*faylasūf*) who also produced works in Avicenna philosophy, mathematics, theoretical astronomy, and astrology—not particularly in poetry. Khayyām's achievement of worldwide recognition as a poet only goes back to nineteenth-century London, where Edward FitzGerald's translations of his poetry into modern English led him to be hailed as one of the greatest poets of all. Yet this language was not the only one that gave a new life to the *Rubaiyyat*: While Iranian intellectuals like Sādeq Hedāyat (1903-1951), Muhammad 'Alī Foroughī (1877-1942) and Qāsim Ghānī (1895-1952) searched for the authentic Khayyām, having attempted to identify the earliest sources referencing his poems, Khayyām also became highly popular in the twentieth century Ottoman Empire (now Turkey), thanks to a wide range of efforts by Ottoman littérateurs, poets, and translators who rendered Khayyām due to various literary, cultural, and political motivations and purposes. One of the main problems faced by modern interpreters was that of "verses with contradictory meaning" in the oeuvre of Khayyām, an issue which has presented the obstacle of deducing a coherent worldview from his poetry.

On the other hand, Turkish translators have utilized Khayyām as a vehicle supporting the existence of other forms of Muslim lifestyle, mentality, and aesthetics, i.e., in order to emphasize the rationalist or secularist outlooks that prevailed in earlier socio-intellectual contexts. From 'Abdullāh Cevdet (1869-1932) to Rıza Tevfik (1869-1949), the early translators of Khayyām's quatrains often accentuated his universal voice, considering him a materialist with spiritual leanings, who was ready to embrace the unknown with a sense of nihilistic fatalism. This is a sensibility similar to that which influenced certain French Romanticist, Decadent, and Symbolist poets, as well as the Freethought of early modern European philosophy (Baruch Spinoza) and poetry (John Milton). Thanks to the efforts of leftist intellectual and critic Sabahattin Eyüboğlu (1908-1973) to vernacularize Khayyām through his free verse adaptations, a new wave of vernacular Turkish translations began to appear from the 1980s onwards by non-experts, amateur researchers, and poetry enthusiasts, who set the poet's verse into modern lyrics by expressing certain secular aspects of his "philosophy of life," making the poet's work accessible to people beyond the confines of academia.

The oldest extant accounts regarding Khayyām do not position him as a celebrated poet but rather to emphasize his skills in various sciences, including astronomy and *falsafa* (Aristotelian-Avicennan/Graeco-Arabic philosophy). For instance, Abū al-Ḥasan al-Bayhaqī's *Tārīkh-e Bayhaqī* from the year 567/1167 underlines the fact that Khayyām was a *faḥḥāṣṣ* (philosopher) while refraining from mentioning his quatrains. One of the earliest extant manuscripts that mentions Khayyām as a poet is 'Imād al-Dīn Kātib-e Iṣfahānī's *Kharīda al-qaṣr*, where he is included among the poets of Khorasan. Another work, *Mirṣād al-'ibād*, a thirteenth century work compiled by the Qubrawī sheikh Najm al-Dīn al-Dāye, refers to Khayyām's quatrains only in a negative light.

Khayyām's poetry encompasses a wide variety of views, among which ones can deduce several themes, such as (i) the beauty and uniqueness of life, (ii) *carpe diem*/joy of life, (iii) the universe being beyond comprehension and reasoning, as well as two doctrines from classical Arabic philosophy, in particular (iv) the rejection of an other-worldly life and (v) the material transformation of the body as a way of uniting the earth. However, most interpreters and translators do not qualify these common themes in the context of twelfth century Graeco-Arabic/Aristotelian-Avicennan philosophy, refraining from situating Khayyām as a *faḥḥāṣṣ* who developed a critical attitude towards the doctrines that were prevalent during his time.

After briefly discussing the contributions Khayyām has made in the fields of philosophy and mathematics through new studies that have been made available, this article will analyze quatrains that Khayyām infused with Graeco-Arabic philosophical vocabulary. By first attempting to immerse ourselves into Khayyām's worldview, we will examine these quatrains with the aim of discovering new ways of commenting on his poetry. In my analysis, I accentuate the significance of certain philosophical terms with their bases in ontology, cosmology/cosmogony, epistemology, and physics, such as *jawhar* (substance), *wujūd* (existence), *falak* (the heavens), *ma'lūm* (the object of knowledge), *qadīm* (the pre-eternity of the world), as well as the post-classical method of scholarly arbitration, *taḥqīq* (verification). Besides the common Sufi interpretation of his quatrains, this article will demonstrate how one might interpret Khayyām's poetic works through the lens of Graeco-Arabic philosophical vocabulary.

Giriş: Hayyâm Rubailerinin Çeviri Tarihine Bir Bakış

Çok yönlü düşünce insanı Nişaburlu ‘Ömer Hayyâm (ö. 526/1132 [?]) Şark dünyasında öncelikle İbn-i Sînâcî bir *feylesûf*’ya da hakîm, mühendis/riyâzî-dân, hey’e âlimi ve müneccim olarak bilinirdi.¹ Bu yazıda bahis konusu edilen *feylesûf* sözcüğünün İslam tarihinde özel bir anlamı var: *Feylesûf* terimi İbn-i Sînâcî kozmolojiyi ve felsefeyi benimsemiş âlim, Greko-Arap düşüncesindeki bazı temel ilkeleri kabul etmiş filozof anlamlarına gelir. Bu ilkeler arasında evrenin Tanrı’dan zorunlu bir illet-malûl yasasına göre sudûr ettiği, cennet ve cehennemin metaforik olduğu, Tanrı’nın cüzîlerin bilgisine ulaşamayacağı ve evrenin ezeli olduğu gibi bazı temel düşünceler vardır. Bu yazıda Hayyâm rubailerinde rastladığımız rindlik ve tasavvufa dair göndermeler paranteze alınacak ve ona atfedilen en eski rubailerde geçen Greko-Arap felsefî göndermelere vurgu yapılarak Hayyâm’ın bir İbn-i Sînâcî *feylesûf* olarak portresi çıkarılmaya çalışılacaktır.

Hayyâm’ın İngilizcedeki hayatı, onu bu dilin on dokuzuncu yüzyılda en çok okunan şairlerinden biri yapan Edward FitzGerald’ın (1809-1883) biraz öncesine, Gore Ouseley (1781-1864) ve din adamı Henry George Keene’in (1781-1864) yayımladığı seçme rubai çevirilerine gider. Hayyâm’a atfedilen rubai mecmualarının en eskilerinden biri 865/1461 yılında Şiraz’da istinsah edilmiş olan Oxford Üniversitesi Bodleian nüshasıdır ve bu mecmua 159 rubai içerir. Yakın dostu Cambridge Üniversitesi Sanskritçe profesörü Edward Byles Cowell’ın (1826-1903) *Calcutta Review*’da 1858’de yayımlanan düzyazı yorumlarından etkilenen FitzGerald, “Epiküryen bir özgür düşünür” olduğunu iddia ettiği Hayyâm’ın şiirlerini Bodleian nüshasını temel alarak ilk kez beşli ölçüye (*iambic pentameter*) ve *aaba* uyak örgüsüne uyarlar. İngilizcenin edasına uygun olarak söylediği ama içerik olarak serbest olan *quatrain*’leri (rubaileri/dörtlükleri) büyük sükse yapar² ve bu toplam on dokuzuncu yüzyıl

- 1 Türkiye Yazma Eserler Kütüphanelerinde Hayyâm’a atfedilen on dokuz Farsça rubai seçkisi yer alır, bu seçkilerin ikisi on beşinci yüzyıl, ikisi on altıncı yüzyıl ve üç tanesi ise on yedinci yüzyıla aittir. Diğer mecmuaların ise tarihi yoktur. Sa’dî, Hâfız ve Mevlânâ’nın eserlerinin yüzlerce, hatta binlerce nüshaya nâil olduğu düşünüldüğünde bu rakam çok azdır. Benzer bir sav, Yunus Emre’nin şiirlerinin yer aldığı yazmaların sayısının azlığı bağlamında da yapılmıştır, hatta sehven Yunus bir “erken Cumhuriyet figürü” ilan edilmiştir. Yunus’un şiirlerinin *Buyruk*’lara girdiğini, Alevî-Bektaşî’lerin sözlü şiir geleneği ve cönk/şiir derlemelerinde çok yaygın olduğu düşünüldüğünde Yunus’un sanıldığından çok daha popüler olduğunu biliyoruz (tarihsel olarak çeşitli dönemlerde Alevî-Bektaşî’lerin maruz kaldığı siyasi eleştirilerin de Yunus’un “hasıraltı” edilmesinde etkisi büyük). Hayyâm’ın bazı rubailerine çeşitli şairlerce nazireler yazıldığı, hatta on ikinci yüzyılda yaşadığı düşünülen İrânzeminli kadın şair Mehsetî Gencevî’nin bazı şiirlerinde Hayyâm’dan alıntılar yaptığı yazılıdır (hatta bu şiirleri bugünün tabiriyle *remixed*lediğini söyleyebiliriz). Sunil Sharma, Şirvânşâh hanedanlığı için Muhammed ibn Mes’ûd el-Muzaffâr tarafından derlenen rubai mecmuasında bu tür sözlü eklettik pratiklerine “gezici dörtlükler” (*wandering quatrains*) adını vermektedir (Sunil Sharma, “Wandering Quatrains and Women Poets in the ‘Khulâsât al-ash’âr fi al-rubâ’iyât,’” *The Treasury of Tabriz: The Great Il-Khanid Compendium* içinde, haz. A. A. Seyed-Gohrab ve S. McGlenn (Amsterdam/West Lafayette: Rozenberg Publishers/Purdue University Press, 2007), 154-156). Yunus Emre’de olduğu gibi Hayyâm’ın “görünmez” ya da “göz ardı edilen” bir okunurluğunun olup olmadığı ise hâlâ araştırılmaya muhtaç.
- 2 Bkz. Austin O’Malley, “Khayyâm, Omar iv. English Translations of The *Rubaiyat*,” *Encyclopædia Iranica*, XVI.5, erişim 2019, <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/*-COM_12113>.

İngiltere'sinin en çok satan kitaplarından biri olacaktır.³ İçerik bakımından FitzGerald'ın *hayyâmâne* düzenlemeler yaptığı bu çeviriler o kadar ünlenir ki kimi müsteşrikler ve Hayyâm-severler, şarap eşliğinde dörtlüklerini okuyup şerh düşmek için Hayyâm kulüpleri kurarlar; hatta bu kulüplerin ilki Londra'da 1892 yılında, Atlantik'in öteki yakasındaki Anglo dünyada ise Boston'da 1900 yılında kurulmuştur. Fransa'da Hayyâm'ın ünlenmesine ön ayak olan J. B. Nicolas'nın 1867 çevirilerini inceleyen FitzGerald, Hayyâm'ı mutasavvıf ve rindâne olarak lanse ettiği için Hayyâm'ın Fransızcadaki alımlanışını eleştirir, Nicolas çevirdiği rubaileri hiçbir metin tenkidi ve kaynak eleştirisine tabi tutmadan yüzlerce rubaiyi Hayyâm'a atfetmiş ve İngiliz çevirmene göre tarihsel olmayan bir Hayyâm imajı çizmiştir.⁴

Yirminci yüzyılda İngiliz müsteşrikler, Chester Betty ve Cambridge Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphaneleri tarafından 1848 ve 1950 tarihlerinde alınan 1259-60 ve 1207-8 yıllarına ait iki yazmanın keşfiyle Hayyâm'ın şair olarak nitelendirilmesini daha eski bir tarihe çekerler. Bu keşiflere dayanarak ünlü âlim A. J. Arberry, Chester Betty yazmasını asıl nüshasıyla birlikte haşviyen ve nesren 1949 yılında yayımlar, sonrasında Cambridge nüshasını da manzûm olarak 1952'de İngilizceleştirir. Vladimir Minorsky ve Müctebâ Mînovî gibi âlimler bu yazmaların özgünlüklerinden şüphe duyarlar: J. C. E. Bowen ise 1976'da yayımlanan çevirilerinde Minorski ve Mînovî'nin şüphelerini doğrular.⁵

1930 ve 1940'lar ise Sâdık Hidâyet (1903-1951), Muhammed 'Alî Furûgî (1877-1942) ve Kâsım Gânî (1895-1952) gibi İranlı edebiyatçıların özgün Hayyâm rubailerini özgün olmayanlardan ayırt etmek için yayımladığı tenkitli seçkilere şahit olur. Hidâyet, 1934'te yayımladığı seçkide 143 rubaiye yer verir: En önemli yazmanın 741/1340 yılında istinsah edilen ve içerisinde Hayyâm'a ait on üç rubai bulunan *Mûnisu'l-ahrâr* olduğunu yazar, bu on üç rubainin Hayyâm'a aidiyetinden kuşku yoktur.⁶ Pehlevî döneminde üç dönem İran başbakanlığı da yapan Furûgî edebiyatçı-diplomat Kâsım Gânî ile hazırladığı seçkide Hayyâm'a ait olabileceğini düşündüğü rubaileri Hayyâm rubailerinin *mîzân*'ını taşıdığı gerekçesiyle özgün olabilecek rubailerin sayısını 178'e çıkarır.⁷ Aynı zamanda Valentine A. Zhukovski, F. Rosen ve A. Christensen gibi Avrupalı müsteşriklerin metodunu eleştirel şekilde inceleyen Furûgî ve Gânî, Hidâyet'in seçkisinde yer alan elli kadar rubaiye Hayyâm'a aidiyetleri sorunlu olduğu

3 Fitzgerald'ın bu cep boyutu kitabının ilginç bir tarihi var: İlk başlarda çok satmayan ve bir penilik ucuz kitaplar sepetinde unutulmuş bu seçki, daha sonra Kelt araştırmacı Whitley Stokes'un bu seçkiyi 1861'deki keşfiyle dönemin diğer ünlü entelektüel ve şairleri Dante Gabriel Rossetti, Algernon Swinburne ve George Meredith arasında tanınır olur ve daha sonraki baskılarında bu İngilizce seçki uluslararası bir şöhrete kavuşacaktır (O'Malley, "Khayyâm, Omar iv. English Translations of The *Rubaiyat*").

4 O'Malley, "Khayyâm, Omar iv. English Translations of The *Rubaiyat*."

5 Bkz. O'Malley, "Khayyâm, Omar iv. English Translations of The *Rubaiyat*." Ayrıca V. Minorsky, "The Earliest Collections of O. Khayyâm," *Yâdnâme-ye Jan Rypka* içinde (Praag: Academia, 1967), 107-118.

6 Sâdık Hidâyet, *Terânehâ-yi Hayyâm* (Tahran: Matba'a-yı Roşnâ'î, 1313/1934), 10-11.

7 Minorsky, "The Earliest Collections of O. Khayyâm" 113.

için yer vermezler⁸ ve Hidâyet’in seçkisinde yer alan sadece 68 rubaiyi orjinal Hayyâm olarak addederler. 1970’den sonra çeşitli dillerde yayımlanacak rubai çevirileri genellikle bu ikinci seçkiye dayanır.⁹ Bu noktada, her iki seçkide yer alan rubailerin tayininin son kertede “özel” olduğunun altını çizmekte yarar var.¹⁰

Oysa Hayyâm’ın elimizdeki en eski tercüme-i hallerine baktığımızda, Nizâmî-yi ‘Arûzî’nin *Çehâr makâle*’sinde Hayyâm’dan “müneccimler” başlığı altında bahsettiğini görüyoruz, oysa ‘Arûzî onun rubailerinden hiç söz etmemiştir.¹¹ Eski kaynaklardan bir diğeri 562/1167 yılında telif edilen Ebu’l-Hasen-i Beyhakî’ye ait *Târîh-i Beyhakî ve Tetimme-i sıvânu ’l-hikme*’dir ve bu kitap da Hayyâm’ı “el-feylesûf” olarak tanıtır.¹² Şairliğine vurgu yine yapılmamıştır.

Hayyâm’dan şair olarak bahseden elimizdeki ilk kitaplardan biri 572/1176 yılında İmâduddîn Kâtib-i İsfahânî tarafından Arapça telif edilen *Harîdetu ’l-kasr*’dır, bu eserde Horasan şairleri arasında gösterilir. Bu esere ek olarak aynı tarihlerde yazılan *Mirsâdü ’l-ibâd* adlı mecmuasında on üçüncü yüzyıl Kübrevî şeyhi Necmeddîn-i Dâye’nin Hayyâm’ı *feylesûf, dehrî* (materyalist) ve *tabî’î* (natüralist/deist) olarak nitelendirdiğini ve şairlerinden menfî nispetle bahsettiğini görürüz.¹³

Yirminci yüzyıl Fars edebiyatı tarihçileri Hayyâm’ın İngiliz müsteşrikler ve bilhassa FitzGerald’ın çevirileriyle keşfedilip tekrar şarkta bilinir kılındığı görüşünde hemfikirler.¹⁴ İrânzemin-Hindüstân hattında yazılan tezkireleri çalışan Sunil Sharma ise Hayyâm’ın on yedinci ve on sekizinci yüzyılda Farsça konuşulan coğrafyada popüler olduğu, İngilizlerce keşfinin

8 Bkz. Muhammed Ali Furûğî ve Kâsım Gâni , “Rubâ’iyyât-ı Hayyâm,” Furûğî, Gâni ve Ali Asgar-ı Halebî, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubailer* içinde, çev. Hasan Çiftçi ve Orhan Başaran (Erzurum: Babil, 2002), 107-140. Furûğî ve Gâni’nin edebi/şiiresel uygunluğu öne çıkararak “içerik öncelikli” tenkit metodu için: Gâni ve Halebî, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubailer*, 140-146.

9 O’Malley, “Khayyâm, Omar iv. English Translations of The *Rubaiyat*.”

10 O’Malley, “Khayyâm, Omar iv. English Translations of The *Rubaiyat*.” Aynı şekilde otantik Hayyâm’ı ararken genel içeriğe takılan bu özel tutum ‘Alî Deştî’nin *Demî bâ Hayyâm*’ı (Tahran: Emîr-i Kebîr, 1364/1966) için de geçerlidir.

11 Nizâmî-yi ‘Arûzî, Hayyâm’ı ikinci makâlesinde bahsettiği şairler içinde ele almaz; üçüncü makâlesinde müneccimler arasında bahseder (Nizâmî-yi ‘Arûzî, *Chahâr Maqâla*, haz. Mîrzâ Muhammed, E.J.W. Gibb Memorial Volume XI (London: Luzac & Co., 1910), 23-5; ayrıca Mîrzâ Muhammed hazırladığı notlarda Hayyâm’dan “hakîm” ve “riyâzî-dân” olarak bahsediyor, Bkz. (‘Arûzî, *Chahâr Maqâla*, 209-210).

12 Deştî, *Demî bâ Hayyâm*, 7-8. Ayrıca E. Denison Ross ve H. A. R. Gibb, “The Earliest Account of ‘Umar Khayyâm”, *Bulletin of the School of Oriental Studies* 5.3 (1928-30), 467-473. Ross ve Gibb’in Arapça metnini çevirisiyle beraber verdiği Beyhakî’nin adı geçen kitabında yer alan Hayyâm bahsi “el-destûr el-feylesûf hacetü’l-halk ‘Ömer bin İbrâhîm el-Hayyâm” başlığıyla açılıyor (Ross ve Gibb, “The Earliest Account of ‘Umar Khayyâm”, 467). Benzer bir tanımla Mu’inüddîn el-Neysâbüri, Hayyâm’ı “feylesûfların en kabîrî denizi” yorumuyla niteliyor (Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 178).

13 Necmüddîn-i Dâye, *Mirsâdü ’l-’ibâd min el-mebde ve ’l-me’ad*, haz. Huseyn el-Hüseynî el-Nî’ met Allâhi (Tehrân: Sanâ’î, 1363/1984), 18.

14 Jan Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht: D. Reidel, 1968), 190.

bu coğrafyalarda ikinci (ve farklı) bir Hayyâm dalgası yarattığı görüşündedir.¹⁵ Hayyâm'ın on dokuzuncu yüzyıl öncesi İslam dünyasındaki popülerliği ve alımlanışı hâlâ çalışılmayı beklenen konuların en başında geliyor.

Hayyâm'ın şairliği ve rubailerinden tutarlı bir dünya görüşü çıkarma zorluğunun ötesinde başka bir engel daha var önümüzde: Ona atfedilen rubailerin kaçının Hayyâm'a ait olduğunu gözümüz kapalı söyleyebiliriz ki? Daha sonraki yüzyıllardaki ilaveler, Hayyâm kanonuna katılan anonimleşen dörtlükler ve belki de sonrasında ona atfedilen tasavvufî ve rind kimlik, Hayyâm'ı gerçek bir tarihî şahsiyetten öte, Farsçadan Türkçeye, İngilizce ve Fransızcadan İtalyanca, Rusça ve hatta Japoncaya yapılan çevirilerin insanlık tarihi için anonimleşen ve kahramanlaşan bir şaire dönüştüğünü gözlemliyoruz.¹⁶

Aynı şekilde, Hayyâm'ın Türkiye macerası da çok ilginçtir: Galatasaray Lisesi Farsça okutmanı Muallim Feyzî Efendi'den (ö. 1328/1910) sonra¹⁷ Türkçede ilk kitap olarak çıkan Hayyâm rubailerini Abdullah Cevdet'e (1869-1932) aittir, ama Abdullah Cevdet çevirilerinde ne bir kaynak eleştirisi yapmıştır ne de Hayyâm'a ait olamayacağı varsayılan rubailerini filolojik bir metin tenkidıyla göz ardı etmiştir.¹⁸ Nicolas'nın Fransızca çevirileri üzerinden yaptığı geniş Osmanlıca seçki iki baskı (1914 ve 1926) yapar, sonrasında başta Rıza Tevfik (1869-1949), Hüseyin Dâniş (1870-1943), Âsaf Hâlet Çelebi (1907-1958) ve Yahya Kemal (1884-1958) gibi edebiyatçılar Hayyâm'ı Farsçalarıyla karşılaştırarak nesir ve manzûm olarak (kimi örneklerde arûzla, mesela en başarılı örnekleri Hüseyin Rif'at (1878-1954), Hamâmîzâde İhsan (1888-1948),¹⁹ Yahya Kemal ve Orhan Veli (1914-1950)²⁰ Türkçeye çevirir. Bu isimlerden Hüseyin Dâniş ve Rıza Tevfik yayımladıkları ilk toplamda kısmen kaynak karşılaştırması yaparak ama çoğu zaman da içeriğe bakarak Hayyâm'a ait olmayan rubailerini elemeye çalışmışlardır.²¹ Dâniş dönemin müsteşrikleri ile yaptığı sohbetler doğrultusunda Hayyâm'a karşı geliştirdiği yeni bakışla, Rıza Tevfik'in Hayyâm'ın felsefi hakkındaki genellemelerini ve anakronistik ifadelerini ikinci baskıdan çıkarır; bu toplamdaki Hayyâm rubailerini kendi dönemi içerisinde

- 15 Sunil Sharma'nın 1 Mart 2004'te Institute of Advanced Study Berlin'de yaptığı yayımlanmamış konuşma metni: "Umar Khayyâm in Biographical Dictionaries and Literary Anthologies." 10 Mayıs 2022 günü Cambridge, MA'deki sohbetimiz sırasında bu metni benimle paylaşan Sunil Sharma'ya çok teşekkür ederim. Bir not: Hayyâm'ı İngiltere'de FitzGerald'a tanıtan kişinin Cambridge Üniversitesi Sanskritçe profesörü Cowell'in olduğu düşünülürse Hayyâm aslında İngiliz İmparatorluğu'nun Hindistan havzasına hakimiyetiyle İngiliz müsteşrikler arasında ünlenmiş olduğu iddia edilebilir. Bu sav hâlâ araştırılmaya muhtaç.
- 16 Bkz. *Encyclopædia Iranica*'nın Ömer Hayyâm hakkındaki şu maddelerine bakılabilir: Agnès Lenepveu-Hotz "Translations into French," Mario Casari, "Translations into Italian," ve Natalia Chalisova ve Furuza Melville "Translations into Russian," *Encyclopædia Iranica*, XVI.5, erişim 2019, <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/*-COM_12113>.
- 17 *Hayyâm* (Mu'allim Nâci'nin takrîzi ile) (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye, 1303/1886).
- 18 *Rubâ'îyyât-ı Ömer Hayyâm ve Türkçe'ye Tercümelere* (İstanbul: Matba'a-ı Hayriyye ve Şürekâsı, 1914). İkinci baskı: İstanbul: Şirket-i Mürettebiye, 1926; ölümünden sonra üçüncü baskı: İstanbul: Şule Yayınları, 2013.
- 19 Bilhassa Rıza Tevfik, Hamâmîzâde İhsan'ın çevirilerini çok beğenir (Kandemir, "Rubâîyi Pek Severim," *Kendi Ağzından Rıza Tevfik* içinde (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1943), 116-117).
- 20 Âsaf Hâlet Çelebi ise Yahya Kemal ve Orhan Veli'nin çevirilerini çok başarılı bulur (Çelebi, *Ömer Hayyam: Hayatı, Sanatı, Eserleri* (İstanbul: Varlık, 1955), 6).
- 21 Hüseyin Dâniş ve Rıza Tevfik, *Rubâ'îyyât-ı Ömer Hayyâm* (İstanbul: Evkâf Matba'ası, 1340/1922).

anlamaya çalışır,²² çünkü Rıza Tevfik bulunduğu siyasi hırsı ve görevleri nedeniyle sistematik bir metotla çalışmamaktadır.²³ Dâniş aynı zamanda İstanbul yazma eserler kütüphanelerindeki Hayyâm rubailerini içeren bazı yazmaları Avrupalı müsteşriklerle tanıştır, Hayyâm rubailerinin neşri ve metin tenkidine katkılar sağlar.²⁴

İslam düşünce ve edebiyat tarihinden yaptığı nitelikli çeviri ve neşirleriyle tanınan ünlü âlim Abdülbaki Gölpınarlı (1900-1982), 1940 ve 1950 yıllarda çeşitli kaynakları karşılaştırarak Hayyâm'a yaklaşmaya çalışır. Araştırmaları sırasında İstanbul Üniversitesi Farsça Yazmalar 679'da kayıtlı Yar-Ahmed Tebrîzî'nin *Tarabhâne* adlı mecmuasında (büyük kısmının menşei sorunlu) Hayyâm'a ait 481 rubai tespit eder. Kaynak araştırmalarında Gölpınarlı, bu rubailerin bir kısmını çeşitli yazmalarda bulduğu referanslara göre Hayyâm'dan sonraki iki yüzyıl içerisinde yaşamış mutasavvıf-şairler Ebû Sa'îd-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049), Hâce 'Abdullâh-ı Ensârî (ö. 481/1089), Baba Efdâl (ö. 667/1268-9 [?]), Fahreddîn-i 'Irâkî (ö. 668/1289) ve 'Ubeyd-i Zâkânî (ö. 772/1370) gibi isimlere dayandırır.²⁵

Gölpınarlı'nın düzyazı çevirilerini gören Sabahattin Eyüboğlu (1908-1973) ise, kimi zaman Gölpınarlı'yla bazı Farsça tabirleri istişare ederek²⁶ rubailerini çağdaş şiirin miyârı "serbest vezin"le şiirleştirir. Eyüboğlu'nun çevirilerinin etkisiyle 1980'lerden itibaren artarak Türkiye'de serbest nazımda onlarca Hayyâm çevirisi yayımlanır,²⁷ çağdaş Türkiye'de Hayyâm artık kabına sığmayan bir halk figürüne dönüşmüş ve benimsenmiştir: Oysa "Hayyâm ve felsefe" denince bugün, Hayyâm'ın dinî yobazlığa karşı eleştirisi, şaraba düzdüğü övgü dolu sözler, "günü yakala" (*carpe diem*) düsturu, nihilizmi, maddeciliği ve ahiret inancı yerine hayatın nafileliğini öne çıkarışı²⁸ gibi genel tasavvurları akla getirdiğini gözlemliyoruz. *Feylesûf* adlandırılmasının eski anlamlarının göz ardı edilmesi rubailerdeki İbn-i Sînâci düşünce dünyası ve bu dünyanın eleştirisinin fark edilememesine sebep oluyor. Değişen siyasi ve kültürel konjektürde Hayyâm'ın

22 Bkz. Hüseyin Dâniş, *Rubâ'ıyyât-ı 'Ömer Hayyâm* (İstanbul: İkbâl, 1346/1927); ölümünden sonra ikinci baskı: İstanbul: Şule Yayınları, 2012. Bu analiz için bkz. bu yıl yayımlanacak bir makale: Efe Murat Balıkcıoğlu, "Khayyâm, Omar: xiii. Translations, Turkish," *Encyclopædia Iranica, Supplement*. Ayrıca Rıza Tevfik'in Dâniş'in ikinci baskıda yaptığı değişiklikler konusundaki yorumu için: Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Ömer Hayyâm ve Rubailerini* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1945), 4.

23 John Gurney, "E. G. Browne and the Iranian Community in Istanbul," in *Les Iraniens d'Istanbul*, haz. Th. Zarcone ve F. Zarinebaf (İstanbul/Paris/Tahran: Institut Français de Recherche en Iran et Institut Français d'Etudes Anatoliennes, 1993), 160-163.

24 Gurney, "E. G. Browne and the Iranian Community in Istanbul," 158-160. Rıza Tevfik ve Dâniş'in İngiliz âlim E. G. Browne ile dostluğu için: Peter Chelkowski, "Edward G. Browne's Turkish Connexion," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49.1 (1986), 26.

25 Gölpınarlı, "Önsöz: Nişaburlu Hakîm Hayyâm," Hayyâm, *Rubailer ve Silsilat-al-Tartib* içinde, XII-XXII.

26 Eyüboğlu'nun çeviri metodunu açıkladığı üç önsözü için: *Ömer Hayyâm-Bütün Dörtlükler* (İstanbul, Cem, 1998), 5-13.

27 Bkz. Balıkcıoğlu, "Khayyâm, Omar: xiii. Translations, Turkish." Rıza Tevfik'in Ürdün'deki çalkantılı hayatı ve ihtilafli siyasi görevleri için: Yasin Beyaz, "Osmanlı Bakiesinde Bir Osmanlı Aydını: Rıza Tevfik Ürdün'de," *Dîvân* 21.41 (2016): 27-62.

28 Deştî, Hayyâm'ın şiirlerini yakından incelediği seçkinde rubailerini felsefî ve tematik konulara göre tasnif ediyor: varlık dünyası, yokluk, dönüşü olmayan ölüm, hayatın geçişi, insan hamuru, "neden buradayız/hayatın anlamı ne?" sorusu, hayatın geçişi gibi (Dashti, *In Search of Khayyâm*, çev. L. P. Elwell-Sutton (New York: Columbia, 1971), 187-199).

popülerliği (tartışmaya açık bir şekilde belirtmek gerekirse) 1960'lardan bu yana günümüz Türkiye'sinde bilhassa sol tandanslı²⁹ ve seküler³⁰ gruplar tarafından benimsenmesine yol açmıştır: Hayyâm'ın dörtlükleri ve şarabı, hayat tarzına müdahaleye karşı bir ihtar, efkâr dağıtmanın adresi ve güzelliği olarak okunabilir. Hayyâm doğayı ve evreni ben-merkezci olmayan bir dünya görüşüyle adeta takaddüs etmiştir.

Matematikçi Bir *Feylesûf* Olarak Hayyâm

Matematik ve astronomiye olan ilgisinin yanında Hayyâm'ın bir *feylesûf*, bir İbn-i Sînâci düşünür olarak nitelendirilmiştir. Peki bugünkü adlandırma ve yakıştırmaları bir kenara bırakırsak Hayyâm'ın feylesûfluğu düşünce dünyası hakkında bize ne söyler? Aklımıza bu bağlamda birçok soru gelebilir. Hayyâm eklektik bir düşünür olarak görülebilir mi? Klasik İslam düşüncesinin tasnifiyle *tabî'iyûn* mezhebine ait bir natüralist ya da bir *dehrî* olduğu söylenebilir mi?³¹ Peki sadece aklı ya da “aklı istidlâlî” düstur edinmiş bir *feylesûf* mudur Hayyâm? Dünyanın ezeliğini ve ebediliğini savunan bir Aristotelesçi ya da İlk İllet'in ya da Bir'in vahdetini ve evrenin kesretini besaret ve feyzle anlatan bir Yeni-Eflâtüncü? Şiirlerinde kullandığı tasavvufî öğelere bakarsak peki Hayyâm bir rind, derviş ya da mutasavvıf mıdır? Bir

- 29 Bkz. Ataoğl Behramoğlu'nun “Ömer Reis Ağdı” adlı şiiri (*Türkiye, Üzgün Yurdum, Güzel Yurdum* (Duisburg: Yeni Türkü, 1985)). Bu şiirde konu edilen kişi halk arasında Ömer Hayyâm olarak bilinen Kalamışlı balıkçı Ömer Sandıkçı'dır. “Hayyâm” (çadır) tabirine uygun düşecek şekilde bir çadırdaki yaşayan Ömer Reis, hararetili felsefe ve siyaset sohbetlerinin yapıldığı barakasında İtalyan komünistlerini andıran kırmızı fularıyla misafirlere şarap ve o gün tuttuğu balıkları ikram etmiş (Mehmet Bedri Muharrem, *Siyah Beyaz Kalamış* (İstanbul: Cinius, 2013), 81-87). Ömer Reis 1980 yılında siyasi olduğu düşünülen bir cinayete kurban gitmiştir. Ayrıca Sabahattin Eyüboğlu ve A. Kadir gibi solcu edebiyatçılar Hayyâm'dan rubailer çevirmişlerdir. Bkz. Eyüboğlu, *Ömer Hayyam-Dörtlükler* (İstanbul: Çan, 1961, 162; yeni çeviri ile ikinci baskı için (İstanbul: Cem, 1969); onuncu baskı: *Ömer Hayyam-Bütün Dörtlükler* (İstanbul: Cem, 1998). A. Kadir için: “Ömer Hayyam: Dönen Kim,” *Asıl Adalet* [Neruda, Brecht, Éluar, Desnos, Guillevic, Mevlânâ, Ho-Şi-Minh, Vian, and Gamarra gibi şairlerle birlikte] içinde (İstanbul, 1960), 22; genişletilmiş ikinci baskı: “Ömer Hayyam,” *Dilden Dile* içinde (İstanbul: Gün Matbaası, 1970), 38-42. A. Kadir'in yayımladığı müstakil kitaplar için: *Bugünün Diliyle Hayyam* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1964); ikinci baskı: 1969; üçüncü baskı: (İstanbul: Hilal Matbaası, 1976); dördüncü baskı: (İstanbul: Yazko, 1983); beşinci baskı: (İstanbul: Say, 1984, 1986 ve 2002). Solcu şair Suat Taşer, Eyüboğlu'nun söyleyişlerini *Ömer Hayyam'dan Seçme Rubailer* adı altında Aras Plak'tan çıkan bir 45'liğe okumuştur.
- 30 Bkz. Fazıl Say'ın *İlk Şarkılar* adlı albümünde yer alan Serenad Bağcan'ın seslendirdiği “Akılla Bir Konuşmam Oldu” bestesi Sabahattin Eyüboğlu'na ait serbest bir Hayyâm söyleyişidir. Bu şarkıya ithafen attığı bir tweet “dini değerleri aşağılamak suçlaması”yla yargıya intikal eder ve Say İstanbul 19. Sulh Ceza Mahkemesi'nce 10 ay hapis cezası alır (“Fazıl Say'a Hayyam twitinden 10 ay hapis,” *BBC News Türkçe*, erişim 15 Nisan 2013, <https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/04/130415_fazil_say_karar>). Daha sonra Fazıl Say'ın paylaşımlarının “düşünce ve ifade hakları”na girdiği iddiasıyla bu ceza Yargıtayca bozulur (“Yargıtay, “Fazıl say”ın paylaşımları düşünce ve ifade özgürlüğü” dedi,” *Cumhuriyet*, erişim 26 Ekim 2015, <<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/yargitay-fazil-sayin-paylasimlari-dusunce-ve-ifade-ozgurlugu-dedi-395033>>). Ayrıca Bkz. “Dünya Devri Şarkıları” ile tanınan Türk Halk Müziği sanatçısı Ekrem Ataer'in besteleri: *Ekrem Ataer'in Beste ve Yorumlarıyla Ömer Hayyam* (İstanbul: Kaynak, 2013).
- 31 İslam tarihinde adı geçen farklı felsefî grupları, firkaları ve mezhepleri Hayyâm döneminde alımlanışı için eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'l-nihal*'ine bakılabilir. Arapça tahkikli metin için: eş-Şehristânî, *Kitâbü'l-milel ve'l-nihal*, tahkik Muhammed ibn Fethullâh Bedrân (Kahire: Matba'atü'l-Ezher, 1951) ve Türkçesi için: Şehristânî, *Milel ve Nihal* (İstanbul: Litera, 2008).

yobaz, zındık ya da ateist? Bilinemezci midir ya da boşvermişçi mi, yani hayatın nafileliğine kâni olmuş biri midir? Hayyâm'a atfedilen meşrepleri daha da uzatabiliriz: iyimser-kötümser, kaderci/fatalist, tenâsuh (*metempsychosis*) tarafgiri, realist, inançsız, sarhoş ya da şehvet düşkün, zevkperest, vb.³² Bu atıflardan inançsızlığın kesin doğru olmadığını biliyoruz: Hatta eceli geldiği sırada İbn-i Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sındaki "vâhid ve kesret"e, yani birden çokluğun nasıl çıktığına dair olan kısmı okumaktadır.³³

Sâdık Hidâyet'in 1313/1934'te Tahran'da yayımlanan önemli çalışması *Terânehâ-yi Hayyâm* (Türkçesi: Mehmet Kanar (İstanbul: YKY, 1999)) Hayyâm'ın otantik addedilecek rubailerini bir felsefecinin düşünce penceresinden anlamaya çalışır; ona ait olamayacak şiirleri ayırır. Hidâyet, gerçek Hayyâm'ı rubailerinin satır aralarında arar ve ona ait olduğunu düşündüğü şiirleri felsefi açıdan değerlendirir. Hidâyet'in genellemeci tutumunun kusuru, *feylesûf* teriminin İslam düşüncesi özelinde belirli bir akım olduğunu yadsımasında yatıyor. Hayyâm'ın felsefesi hakkında incelemeler kaleme alan Abdullah Cevdet, Hidâyet, Furûğî, Kâsım Gânî, Rıza Tevfik ve 'Alî Deştî gibi Türk ve İranlı düşünce insanlarının benzer eksiklerinden biri felsefeyi "genel bir tasavvur" olarak görüp Hayyâm'ı dönemin felsefe-keâm tartışmaları bağlamında ele almamış olmalarıdır. Onu Lukretius, Epikür, Goethe, Shakespeare, Hugo, Lamartine ve Schopenhauer'le başbaşa giden büyük bir düşünce adamı olarak görürler; bu benzetmeler onların anakronistik ve genellemeci bir tavır takınmalarına neden olur. Hayyâm'ın şiirlerindeki mesajları döneminin düşünce dünyası içerisinde irdelemezler.

Hayyâm'ın sonraki yüzyıllarda öncelikle bir *mühendis* olarak anıldığı unutulmamalı. İslam düşünce tarihinde *mühendis* aslında "hendese"yle aynı kökten olması hasebiyle bir matematikçi ya da geometriciyi ifade eden bir terim olarak kullanılırken matematikçiler ve mimarlar arasındaki *conversazioni* ya da '*mübâhesât-ı 'ilmiyye* geliştikçe günümüzdeki pratik anlamına doğru da evrildiğini görüyoruz.

Hayyâm'ın matematik araştırmalarının³⁴ astronomi, arazi ölçme, ferâiz ve ticarî mevzuata kadar çeşitli alanlarda etki ve uygulamaları var.³⁵ Aynı şekilde, yeni yapılan araştırmalar

32 Hayyâm'a atfedilen felsefi üsluplar arasında bazan çelişkiler de yok değil: Nâzım Hikmet, Hayyâm'ı George Berkeley'nin özel idealizmine karşıt Marksist-Leninist dialektik materyalizme özdeşleştirirken Orhan Veli'nin ise şairi "idealist" olarak addediğini görüyoruz (Nedim Gürsel, "Nâzım Hikmet'in Rubailerini," *Birikim* 15, 1976, 6-20; Nâzım Hikmet'in 1926 Berkeley şiiri için, 7-15; Orhan Veli, *Bütün Çeviri Şiirleri*, haz. Asım Bezirci (İstanbul: Can, 1982), 122).

33 Ross ve Gibb, "The Earliest Account of 'Umar Khayyâm", 470 (Arapça metin) ve 473 (İngilizce metin). Bu pasaj, İbn-i Sînâ'nın Tanrı'nın zorunluluğunu, saf mâhiyet ve varlığıyla eşitlediği meşhur bölüm olmalı. Burada konu edilen metin daha sonra 1466 yılında Fâtih Kostantiniyye'sinde Zeyrek-Hocazâde arasında altı gün sürecek bir tartışmaya sebep olacaktır. (bkz. Efe Murat Balıkcıoğlu, *Verifying the Truth On Their Own Terms: Ottoman Philosophical Culture and the Court Debate Between Mollâ Zeyrek (d. 903/1497-8?) and Hocazâde Muşlihüddin (d. 893/1488)* (Venice: Edizioni Ca' Foscari, 2022), 83-4).

34 "Hayyâm'ın sayılar kuramı, Öklid'in beşinci postülatı ve cebir alanında yoğunlaşmıştır. *Elementler*'e dair yaptığı bir yorum olan *Risâle fi şerhi mâ eşkele min müsâderâti Kitâbi Öklidis*'te işlemler esnasında irrasyonel sayıların da rasyonel sayılar gibi kullanılabileceğini ilk defa o kanıtlamıştır" (Yavuz Unat, "Ömer Hayyâm," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV (Ankara: Diyanet Vakfı, 2007), 68).

35 Daoud S. Kasir, *The Algebra of Omar Khayyâm* (New York: Columbia University, 1931), 18-19.

Hayyâm'ın geometrik şekiller hakkındaki risalelerinin mimarî ile yakın bir ilişkisi olduğunu söylüyor,³⁶ çünkü Hayyâm'ın geometri risalelerinin uygulamaya açık yanları da mevcut: Matematiğe önemli katkılarından olan üçüncü derece denklemlerin konik kesitlere ayrılarak çözülmesinin³⁷ ve irrasyonellerin de birer sayı addedilmesinin³⁸ hem mimaride hem de müzikte yansımaları var.

Hayyâm'ın matematik risâlelerinin İslam mimarisinde kaplama ve bezemelerdeki geometrideki etkisini çalışan Alpay Özdural, Hayyâm'ın geometrik çözümlerinin mimarideki "iç içe geçmiş şekiller"³⁹ üzerindeki etkisini tartışırken Hayyâm'ın bir rubaisinde bazı izlere rastlar. Aşağıda alıntılanan bu rubaisinde belki de kubbenin dikeyliğine/düşeyliğine yaptığı "servi" referansı ile inşası 481/1088-1089 yılları arasında tamamlanan İsfahan'daki Mescid-i Cuma'nın Terken Hatun adına yapılan kubbeli mekanında yer alan geometrik tasarımı ima ettiğini öne sürer:⁴⁰

Herçend ki reng u rûy zîbâst merâ,
Çun lâle roh u çu serv bâlâst merâ,
Ma'lûm neşod ki der tarabhâne-yi hâk
Nakkâş-i ezel behr-i çi ârâst merâ? (Hidâyet [rubai no.] 1)

Gerçi benzim ve kokum, güzel olsa da,
Yanağım lale, boyum servi gibi olsa da,
Anlaşılmadı niçin, beni ezel ressamı;
Onca süsledi, bu hoş toprak dünyada.⁴¹

Matematikçi yönünün yanı sıra, son yıllarda Hayyâm'ın İbn-i Sînâcı düşünceye eleştiri ve katkıları hakkında bazı araştırmalar yayımlandı. Bilhassa Ebû Hâşim'in *ahvâl* teorisine alternatif olarak geliştirdiği *i'tibâr* kavramı Frank Griffel'in deyimiyle klasik sonrası İslam düşüncesine damga vuran anahtar kelimelerinden birine dönüşüverdi.⁴² Hayyâm'ın İbn-i Sînâcı düşünceye en büyük katkılarından biri olan *i'tibâr* terimini şöyle özetleyebiliriz:

İbn-i Sînâ, ontolojinin aksiyomları, yani bedihî ve temel öğeleri olarak nitelediği *mâhiyet*

36 Dikeylik (*verticality*) ve servi (*cypress tree*) arasındaki ilişki için: Alpay Özdural, "Omar Khayyâm, Mathematicians, and *Conversazioni* with Artisans," *Journal of the Society of Architectural Historians* 54.1 (Mart 1995), 60.

37 Alpay Özdural, "A Mathematical Sonata for Architecture: Omar Khayyâm and the Friday Mosque of Isfahan," *Technology and Culture* 39.4 (Ekim 1998), 701.

38 Özdural, "A Mathematical Sonata for Architecture: Omar Khayyâm and the Friday Mosque of Isfahan," 705.

39 Bkz. Alpay Özdural, "On Interlocking Similar or Corresponding Figures and Ornamental Patterns of Cubic Equations," *Muqarnas* 13 (1996): 191-211.

40 Özdural, "A Mathematical Sonata for Architecture," 713-714.

41 Furûğî, Gânî ve Halebî, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri*, 150.

42 Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 498-499.

(nelik/özlük)⁴³ ve *vücûd* (varlık) arasında bir ayrıma gider, bu sava göre mahiyetin dış dünyada çıkması varlıkla ilişkilendirilir. Ama burada hemen aklımıza temel bir soru geliyor: Mâhiyet varlık öncesi bir durum mudur? Mâhiyet varlığa nispetle var mıdır yok mudur? Mâhiyetin varlığı önceleyen bir kavram olduğunu düşünürsek, mâhiyete yok diyebilir miyiz? Son soru bizi daha da karmaşık bir alana sürüklüyor: İbn-i Sînâ'nın Tanrı'nın zorunlu "saf varlığı"na eşit olduğunu söylediği Tanrı'nın "saf mâhiyeti" varlık öncesi bir yoklukta mı yer alır?

Bu zor sorulara cevap ararken İbn-i Sînâ'nın mâhiyetin varlığını öncelediğini ama mâhiyetin zâtî bir levâzımı olan varlığın, mâhiyetin kendisiyle *teşkiki* bir şekilde, yani "modülasyon/değişim"le birlikte olduğunu savunduğunu görüyoruz. Ama mâhiyetin varlığa *teşkiki* bir şekilde tutunduğunu iddia ettiğimizde, mâhiyetin dış dünyada çıkışı olan *küllî* (tümel/evrensel) ve *cüzî* (tikel/partiküler) varlıklara *i'tibâr*'ı hâlâ bir sorun teşkil etmektedir: Mâhiyetin varlığı, *küllî* (aklî) ve *cüzî* (fiziksel) varlıkla eşdeğerde midir? O zaman Tanrı'nın zorunlu varlığını nasıl mümkün varlıklardan ayırabiliriz? Robert Wisnovsky gibi son dönem İslam felsefesi araştırmacıları, İbn-i Sînâ'nın varlık kavramını her düzlemde eşit kullanmadığını, Tanrı'nın zorunlu zâtî bağlamında varlığa "özel" bir yer ayırdığını ve bu Tanrı'ya özel varlığın (*vücûd hâss*) *teşkiki*'le mümkün varlıklara tekabül ettiğini söylüyor.⁴⁴

İbn-i Sînâ'nın varlığın neliği konusundaki tereddütüne karşılık Ebû Hâşim "varla yok arasında" yeni bir durum olarak ifade ettiği *ahvâl* teorisini öne sürer. Hayyâm'a ve diğer İbn-i Sînâci âlimlere göre Ebû Hâşim bu teorisiyle Tanrı'nın niteliklerini anlamsız birer önermelerle dönüştürür; bu nedenle bu teoriye karşı çıkmışlardır.⁴⁵ Bu sorunu çözmek adına, İbn-i Sînâ'nın *Risâletü'l-vücûd*'una yazdığı şerhte⁴⁶ Hayyâm'ın *zâtî*, *'arâzî* ve *lâzım* kategorilerine ek olarak *i'tibârî* terimini koyduğunu görerek varlıkları tanımlama adına dördüncü bir kategori öne sürdüğünü görüyoruz (Râzî sonrası âlimler varlığı özlükten gayri *lâzım* birer öge olarak göreceklendir). Hayyâm, *i'tibâr* ya da *i'tibâr-ı 'aklî*⁴⁷ terimiyle Fahreddîn-i Râzî, Abdurrahmân-ı İcî ve Şerîf Cürçânî gibi klasik sonrası âlimlerin varlığı bu şekilde tanımlamalarının önünü açmıştır. Bu bağlamda Hayyâm'ın *i'tibâr* teriminin açıklanmasına dair verdiği örnek herhangi

43 Mâhiyetin karşılığı için kullanılan tabirler: "nelik/özlük" (*Osmanlıdan Türkçeye Cep Kılavuzu* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1935), 182) ve "kendilik" (*Felsefe ve Gramer Terimleri* (İstanbul: Cumhuriyet Basımevi, 1942), 141).

44 Robert Wisnovsky, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Maşriq*): A Sketch," *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* içinde, haz. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin: De Gruyter, 2011), 27-50. Ayrıca İbn-i Sînâ'da "saf mâhiyet" in anlamları, varlıkla ilişkisi ve *i'tibârât* hakkında çok tafsilatlı bir kitap: Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* (Berlin: De Gruyter, 2020). Hayyâm ve *i'tibâr* kavramı için, ayrıca Fedor Benevich, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)," *Oriens* 45.3-4 (2017): 203-258.

45 Wisnovsky, "Essence and Existence," 36.

46 "*Silsile-i Tertîb (Risâle fi Külliyyâtü'l-vücûd)*: Dört bölüm halindeki eserde birinci ve ikinci bölümler Fârâbîci ve İbn-i Sînâci kozmolojinin temel öğeleri olan akıllar, nefisler ve unsurlarla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlara, bunların aralarındaki ilişkilere dairdir. Üçüncü bölüm tümeler (*külliyât*) ve kategoriler (*ma'kûlât*), dördüncü bölüm hakikat konularını içerir" (Unat, "Ömer Hayyâm," 68). Metnin neşri için: Ömer Hayyâm, "Risâle fi'l-vücûd (ed. Nizhad C. Evvel)," *Farhang* 29-32 (1999): 100-18.

47 *İ'tibâr-ı 'aklî* için Kazi Ahmad Mian Akhtar, "A Tract of Avicenna" (Translated by 'Umar Khayyâm)," *Islamic Culture* 9 (1935), 228 (Farsça metin) ve 223 (İngilizce metin).

bir bedeni olmayan renklerin varlığıdır:⁴⁸ Siyah bir masada siyahlık gerçek dünyada masaya eklenilen (*zâ'id 'alâ*) bir arazdır ama siyahlık, kendi içerisinde zihinsel bir varlığı olan *i'tibârî* bir kavramdır.⁴⁹ Hayyâm, vücûdun, yani varlığın, *i'tibârî* bir “kavramsal” olduğunu, hem mümkün hem de zorunlu varlıklarda mahiyete tekabül edeceğini iddia eden İbn-i Sînâ'nın aksine mahiyete eklendiğini (*zâ'id 'alâ*) kabul etmiştir.⁵⁰

Klasik sonrası düşünceye armağan ettiği *i'tibâr* kavramına ek olarak Hayyâm'ın kimi zaman Aristotelesçi-İbn-i Sînâci düşüncenin savlarından şüphe duyan bir *feylesûf* olduğunu da unutmamak gerekir;⁵¹ hatta İbn-i Sînâci olarak bu düşünceye karşı şüpheye yer verir ve bu şüpheciliğin onu rubailerinde bilinemezci (lâedri/agnostik) bir yere sürüklediği iddia edilebilir. On ikinci yüzyılda İbn-i Sînâci dünya görüşüne karşı şüphelerini (*şükûk*) dile getiren birçok âlimin olduğunu biliyoruz ve bu âlimler çekimsiz kalmak yerine İbn-i Sînâci düşünceye karşı alternatif savlar da üretmişlerdir: İmâm-ı Gazâlî, eş-Şehristânî ve Şerefeddîn-i Mes'ûdî gibi âlimlerin kaleme aldıkları itirazları, yani *Tehâfütü'l-felâsife*, *Müsâra'atü'l-felâsife* ve *el-Mebâhis ve'l-şükûk* gibi çalışmalar bu bağlamda ele alınabilir. Bu felsefecilerin doktrinlerine konduğunu şüpheler Hayyâm'ı rubailerinde aksi istikametteki mütekellimlere, Eş'arî kelâmına ya da “yaratılış” merkezli bir düşünceye götürmüyor; aksine “bilinemezci” bir *feylesûf* olarak onu konumlandırıyor.

Bu şüpheci durumdan Hayyâm'ın felâsifenin tüm doktrinlerini tamamen reddettiği sonucunu çıkarmadığı görüşündeyim. Unutulmamalıdır ki bir *feylesûf*un Arapça felsefenin metafizik ve fiziğinin temel kurallarından olan âlemin ezeliyeti, zorunlu illet-malûl ilişkisi (*determinizm*), heyûlâ ve sûretin birliği (*hylomorphism*), Ahiret hayatının mecaziliyeti, Tanrı'nın cüzîlerin bilgisini ancak küllîler (mantık kategorileri) bağlamında bilebileceği, Bir'in ışıması yani dünyaya müdahalelerde bulunamayan bir otomaton olması, haşrın reddi gibi savları kabul etmesi beklenir. Her ne kadar son kertede Hayyâm'ın evrenin kökenine (*cosmogony*) dair felsefecilerinin bilgilerinin doğrulanamaz olduğunu ima etse de yukarıda geçen felsefe teorilerini bildiği ve şiirinde kullandığını da görüyoruz.

48 *İ'tibâr* kavramı aynı zamanda İsrâkî es-Sühreverdî'de de karşımıza çıkıyor. Bu terim için birkaç çeviri önerisi: Jari Kaukua, “*İ'tibârî* Concepts in Suhrawardî The Case of Substance”, *Oriens* 48 (2020), 41-42 ve 48-53; John Walbridge “*zihni sürtünmeler*” (*intellectual frictions*) olarak çevirir, bkz. *Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard Middle Eastern Monographs, 1992), 45-6 ve Francisco Suárez'in felsefesiyle ilişkilendirilmesi bağlamında Hossein Ziai “ens rationis” (*being of reason*, zihinsel varlık/varsayım) olarak çevirir (Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination* (Salt Lake City: Brigham Young University Press, 2009), xxi). Bu kavramın neliği hakkındaki erken bir kaynak: Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971). Yeni yayımlanan tafsilatlı çalışmasında Damien Janos bu terimi “*zihni farazi*” (*mental supposition*) olarak tanımlıyor (Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, 206 ve 221).

49 Wisnovsky, “Essence and Existence,” 38-40.

50 Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 498 ve 413.

51 İranlı âlim-edebiyatçı 'Alî Deştî, Hayyâm'ı el-Gazâlî'nin kurduğu Sünnî Eş'arî müfredatını takip eden Nizâmîyye Medreselerine muhalif olarak konular (Dashti, *In Search of KHayyâm*, 93).

Bu yazının geri kalan kısmında, Sâdık Hidâyet'in Hayyâm'a aidiyetinin kuşku götürmeyeceğini söylediği on üç rubai⁵² başta olmak üzere bu ve Furûgî-Gânî'nin seçkinde yer alan felsefî göndermeleri ağır basan diğer birkaç rubaisine dönemin felsefe ve kelâm tartışmaları bağlamında kısa şerhler düşmeye çalışacağım.⁵³ Umarım bu yorumlama çabam Hayyâm'ın kendi dönemi ve düşünce dünyası içerisinde alımlanmasına mütevazı bir katkı sunar. Aşağıdaki rubailerin Farsça metinlerinin sonundaki numaralar Hidâyet'in ya da Furûgî-Gânî'nin sıralamalarına referansta bulunmaktadır.

Ömer Hayyâm: Bilinemezci Bir Feylesûfun Şair Olarak İcâdı

Feylesûfların savlarına göre Tanrı'nın ışınmasıyla gelen zorunlu illet-malûl birlikteliği üst feleklerden, ışığın en soğuduğu en alt katman olan dünyaya (Arapçada *denî-ednâ* ile aynı kökten) yayılır; insan ayaltında dört unsur (hava, su, toprak ve ateş) üzerinedir. Felekler ise dört unsur yerine mükemmel olarak addedilen *esîr*'den (*æther*) yapıldıkları için mükemmel bir dairede hareket ettikleri düşünülür, çünkü fiili ifade eden "akliyât"tandırılar. Dört unsur ise mükemmelden uzak ve değişikendir, kuvveyi ifade eder. Bu nedenle düzenli ve mükemmel dairesel hareket yerine, ayaltı dünyada sonlu düz çizgide hareket ederler. Aynı zamanda felekler, İlk İlet'in deterministik ışınmasını takip eder çünkü takip etmek zorundadır (bir anlamda "kader"leri budur) ve ayaltının imdadına koşamaz, onu değiştiremezler. Yalnızca kendi mükemmel dönüşlerini tamamlar ve tabii oldukları İlk İlet itibarıyla illiyet silsilesini ednâyâ aktarırlar.

Bâ çerh mekon hevâle kender reh-i akl
Çerh ez to hezâr bâr bîçâreter est! (Hidâyet 34)

Feleğe havale ederim deme işini. Akıl rehberinde zira
Felek bin beter zavallı senden!

Tanrı'nın feyzi/ışınması sonucunda ortaya çıkan akıllar deterministik bir bağ ile ayüstündeki farklı sema katmanlarını oluşturur, bu ışınma ayaltında soğuyarak (ve soğuduğu için de maddeleşerek) en uzak noktasına ulaşır, dünyada sonlanır. Bu dörtlükte feleğin, bir anlamda farkına varmadan, Tanrı'nın ışınmasını takip ve taklit ettiğini söyleyebilir miyiz? Tanrı'nın ezeli ve ebedî "mahz/saf vücûd"u üzerinden sudûr eden/ışığıyan evren determinist bir şekilde

52 Hidâyet, bu on üç özgün rubaiyi seçkinde şu numaralarla belirtiyor: 8, 10, 27, 29, 41, 45, 59, 62, 64, 67, 93, 115, 127 (*Terânehâ-yi Hayyâm*, 11-12).

53 Bu yazıda kullandığım çeviriler Mehmet Kanar'ın Sâdık Hidâyet'ten yaptığı *Hayyâm'ın Terâneleri* (İstanbul: YKY, 1999) ve Hasan Çiftçi ve Orhan Başaran'ın Furûgî, Gânî ve Halebi'den yaptığı *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri* (Erzurum: Babil, 2002) adlı çeviri kitaplarından alıntıdır. Çevirilerin bazılarında bu yazının yazarınca küçük değişikliklere gidilmiştir. Hayyâm'ın şiirini dönemin din felsefesi bağlamında ele alan bir şerh denemesi için: Metin Yasa, *Hayyâm'ın Rubaileri: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme* (Ankara: Elis, 2009).

insan hayatını etkilemektedir; son kertede insanın hareketleri feleklerin mükemmel dönüşünün hareketleriyle bağlantılıdır (ya da bu hareketlere bir nevi deterministik olarak bağlıdır). Bu anlamda, eğer Tanrı'nın ilk aklını zorunlu bir şekilde takip eden felekler bile bir anlamda ne yaptıklarını bilmeden Tanrı'yı taklit ediyorlarken, Hayyâm, maddeyle mücadelesinde akl-ı faâl'e ulaşmaya çalışan insan aklını ne yapsın demek istiyor; insan aklının nafileliğinden dem vuruyor. Burada feleğin insan kaderiyle olan ilişkisini unutmamak gerek: Eğer felek bile ne yaptığını bilmiyorsa, ayüstüne ulaşmak isteyen insan aklının evreni çözümlemede hiç şansı yok.

Ey anki netîce-yi çehâr u heftî;
Vez heft u çehâr dâyim ender teftî. (Hidâyet 29)

Ey dört ile yedinin neticesi olan!
Yedi ile dördün yüzünden sürekli telaştasın.

Yukarıda bahsedildiği üzere ayaltı dünya, dört unsurdan (ateş, hava, su, toprak) meydana gelmiştir. El-Fârâbî/İbn-i Sînâ'nın evrenin kökenine dair teorileri, Yeni-Eflâtûncu düşüncenin de etkisiyle, evreni Bir'in feyzi, yani ışınması olarak görür. Bu zorunlu (*mûcib*) ışınma neticesinde akl-ı evvel ve sabit yıldızlardan sonra ise de yedi gezegen birbirlerine zorunlu bir illet-malûl ilişkisiyle bağlı olarak çıkar: Akl-ı faâlin başladığı yer olan ayaltı eşiğinden sonra aynı zorunluluk zinciri dört unsura nüfuz eder ve ayaltı etkiler.⁵⁴ Bu anlamda, İbn-i Sînâ'nın kozmoloji ve illet anlayışı, feleklerle ayaltı arasında zorunlu bir illî etkileşimin olduğu savını tahakkuk etmiştir. 50. rubaide geçen aşağıdaki iki dizede de olduğu gibi feleklerden aşağıya inen illet-malûl zinciri, bir kuklacının ipini eline aldığı kuklayı oynatmasına benzetilebilir. Kuklacının (Hakikat olarak da adlandırılan Tanrı gibi) her ipi oynatışı, illiyet silsilesinde zincirleme bir tesir yaratır; buna bir anlamda "hakikatin tesiri" adı verilir.⁵⁵

Mâ lo'betegânîm u felek lo'betbâz.
Ez rûy-ı hakikatî, ne ez rûy-ı mecâz. (Hidâyet 50)

Biz kuklayız, kuklacı ise felek.
Değildir bu mecaz, hakikattir hakikat.

54 Felsefecilerin kozmolojisini en iyi anlatan metinlerden biri için: Abû Naşr al-Fârâbî, *On the Perfect State/ Mâbâdi'ârâ'ahl al-madînat al-fağîlah*, haz./çev. Richard Walzer (Chicago: Kazi, 1998).

55 Benzer bir felsefe görüşün rubaiye yansımalarını Hidâyet, Baba Efdâl'de de gözlemler: Farsçası: "Eflâk u enâsir u nebât u heyvân / Aksî zi vücûd-i rûşen-i kâmil-i mâst." Türkçesi: "Felekler, dört unsur, bitkiler ve hayvanlar / Bizim mükemmel ve aydınlık varlığımızın bir aksidir" (çev. Mehmet Kanar).

Ya da

Çun çerh be kâm-ı yek hiredmend negeşt,
Hâhî to felek heft şomor, hâhî heşt.
Çun bâyed mord u ârizûhâ heme hişt,
Çun mûr hored be gûr u çun gorg bedeşt. (Hidâyet 40)

Felek dönmediği için bir akıl sahibinin muradınca,
İster yedi say feleği, ister sekiz, katça,
Madem ölünecek, terkedilecek arzular onca,
İster kurt yesin çölde, isterse kemirsin mezarda karınca.

İşıma sonrasında felekler el-Fârâbî'ye göre akl-ı evvel, akl-ı sâni, sabit yıldızlar, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür, Ay ve ayaltı evren olarak on bire ayrılır, burada sabit yıldızlardan sonra adı geçen gezegenler çeşitli ışımaya seviyelerine tekabül eder ve yedi tanedir, ama diğer kozmolojilerde bu sayı sekize, dokuza vs. çıkabilir, yukarıdaki rubaide geçtiği gibi *feylesûftan feylesûfa* değişebilir.⁵⁶ Hayyam'ın burada felsefecilerin evrenin kökenine dair tutarsız muhtelif savları tiye aldığı düşünülebilir mi?

În bahr-i vücûd âmede bîrûn zi nihoft,
Kes nîst ki în govher-i tahkik besoft.
Herkes sohenî ez ser-i sovdâ gofte est,
Zân-rûy ki hest, kes nemîdâned goft. (Hidâyet 8)

Bir muammadan çıktı, bu varlık denizi
Yoktur delen kimse, bu tahkik incisini
Herkes aklından esen bir söz söyledi;
Bilmeyince kimse, işin mebdesini.

Burada çevirmenler (Kanar, Çiftçi-Başaran) *tahkik* kavramını teknik anlamında almayıp doğrudan aynı kökten geldiği hakikatle eşleştirip çeviriyorlar. Oysa, tahkik etmenin burada hakikatten ayrı özel bir anlamı var. *Tahkik* bir şeyi “hakikatlendirme,” yani “doğrulama” demek. Hayyâm bu şiirde hiçkimse tam olarak mebdeyi, yani Tanrı'yı bil(e)mez, o nedenle evrenin başlangıcı hakkında herkes tahkik etmeden, yani sahih burhânlara dayanmadan atıp tutuyor demek istemiş olabilir.

56 Fârâbî ve İbn-i Sînâ'da feyz ve 'akliyât için: Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 44-69 ve 74-94. Ayrıca bkz. Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 117-40.

Daha önce de bahsi geçtiği gibi *mâhiyet* (nelik/özlük) ve *vücûd* (varlık) İbn-i Sînâcî ontolojinin en temel iki bedihî ögesidir. Ayrıca bazı metinlerde İbn-i Sînâ Tanrı'nın/Bir'in özünü saf varlık yani *küllî* (tümel) ve *cüzî* (tikel) varlıklardan arınmış “varlık olarak varlık” (“*vücûd qua vücûd*”) ile özdeşleştirmiştir.⁵⁷ Bu saf varlık, kendinden menkûl zorunlu bir varlığın öz oluşudur; levâzımlarla mümkünlik yüklenir, böylelikle akılda ortaya çıktığında küllî, dış dünyada gerçekleştiğinde ise cüzî varlık olur. İster aklî ister fizikî olsun, küllî ve cüzîde mâhiyetten ortaya çıkan mümkün/olumsal varlıklar Hayyâm'a göre, daha evvel da belirttiğim gibi, *i'tibârî*dir. Felsefecilere göre tek gerçek varlık, Tanrı'nın zorunlu saf varlığıdır ve akılla Tanrı'yı kavrayabilen insan için küllinin ötesinde “hem var olan hem de var olmayan” mâhiyeti düşünebilmek imkansızdır; o nedenle “salt varlık” deneyimi insan için “bir yok” gibidir.

Ey çerh-i felek! Herâbî ez kîne-yi tost.
Bidâdgerî pîşe-yi dîrîne-yi tost.
Vey hâk! Eger sîne-yi to beşkâfend,
Bes govher-i kıymetî ki der sîne-yi tost. (Hidâyet 39)

Ey çark-ı felek, yıkmak, kinindedir senin,
Zulüm yapmak, eski adetindir senin.
Ey toprak! Eğer bağırını yarsalar,
Nice cevherler var, bağırında senin.

Son dizede geçen “cevher” sözcüğünün Türkçede genellikle “mücevher” ya da “inci” gibi sözcüklerle karşılandığını gözlemliyoruz. Burada cevher (*substanz*) aslen dış dünyada çıkmış mâhiyeti, yani mümkünlerin özünün “öz oluş”unu temsil eder. Çark-ı felek zorunlu olarak İlk İlet'i takip edendir ve kaderle özdeşleştirilir. Burada toprağın bağırındaki cevher, yaşamış ve ölmüş insanların cüzîde ortaya çıkmış ve yine toprağa karışıp kimliklerini kaybetmelerini ya da cüzîliklerini yitirerek mahiyet olarak kalışlarını imler.

Dovrî ki der âmeden u reften-i mâst,
Ûrâ ne nihâyet, ne bidâyet peydâst.
Kesî mînezened demî derin ma'nî râst.
Kin âmeden ez kocâ vu reften be kocâst! (Hidâyet 10)

Geldiğimiz, gittiğimiz bu devrin
Ne başı bellidir, ne de sonu.
Kimse etmiyor bu konuda bir laf doğru;
Nereden bu gelişler? Bu gidişler nereye?

57 Arapça metin için bkz. bölüm VIII.4.1-6 ve 5.3: Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, haz. Michael Marmura (Salt Lake City: Brigham Young University, 2005), 273-6.

Bu rubaide geçen “Ne başı bellidir, ne de sonu.” dizesi Meşşâî filozofların burhân getirdiklerini varsaydıkları âlemin ezeliyeti ve ebediyeti doktriniyle ilişkilendirilebilir. İbn-i Sînâ’ya göre insan öldükten sonra bedeni/maddesi dört unsura karışır. Ruhu ise sonsuzdur ve maddeye kıyasla ruh sayısız/sınırsızdır. Hinduizmdeki tenâsühe ve kıyamet gününde gerçekleşeceği varsayılan haşr inancına bir anlamda karşı çıkan İbn-i Sînâ, ruhların sonsuz sayıda olduğunu iddia eder.⁵⁸

Yek katre-yi âb bûd u bâ deryâ şod,
Yek zerre-yi hâk u bâ zemîn yektâ şod.
Âmed şoden-i to enderin âlem çîst?
Âmed megesî pedîd u nâpeydâ şod. (Hidâyet 41)

Bir damla suydu, denizle bir oldu
Bir zerre topraktı, zeminle bir oldu.
Gelip gitmenin sebebi ne şu âlemde?
Say ki bir sinek vardı ve yok oldu.”

Ya da

Meyhor ki felek behr-i helâk-i men u to,
Kasdî dâred be cân-i pâk-i men u to.
Der sebze nişîn u mey-i rûşen mîhor;
Kin sebze besî demed zi hâk-i men u to! (Hidâyet 64)

İçmeye bak. Çünkü felek helâkimiz için senin, benim
Kastı var temiz canımıza senin, benim.
Çimenliğe otur, saf şarap içmeye bak.
Bu yeşillik çok biter toprağımızdan senin, benim.

Yukarıdaki iki dörtlükte ise cennet ve cehennem inancı yerine daha çıplak bir ölüm gerçeğiyle karşılaşılıyor. İmâm-ı Gazâlî, *Felsefecilerin Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)* adlı kitabında Meşşâî filozoflarına üç konuda *tekfir* getirir, bu üç konudan birisi felsefecilerin ölüm sonrası

58 Bkz. Michael E. Marmura, “Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls,” *Mediaeval Studies* 22.1 (1960): 232-239.

dirilmeyi (*haşr*) reddetmeleriyle yakından alakalıdır.⁵⁹ Buna binaen ayrıca İbn-i Sînâ, cennet ve cehennem inancının mecazî olduğunu, insanın öldükten sonra bedeninin dört unsura karıştığını ve ölümsüz olan ruhunun ise insanın hayatta eriştiği akıl yürütme sahihliği neticesinde ya doğru akıl yürütme yapan bir aklın unsuruna (bir nevi meleklerin işlemlerine) dönüştüğünü ya da cehennem mecazı olarak ebedi cahillikle ilişkilendirildiğini söyler.

İbn-i Sînâci düşünceye göre hayatta doğru akıl yürütme melekesine sahip insan, hayattayken aklı ve öldükten sonra ruhu vasıtasıyla doğru bilgi ve hakikate ulaşmasının verdiği mutlulukla aklı-ı faâlde toplanır, feleklerle ilişki içerisine girer.⁶⁰ Tanrı'dan gelen ışmayı feleklerin mükemmel hareketlerini taklit ederek takip eder. Böylelikle hakikat hiyerarşisinde yükselebilir ya da bu hakikati/doğruluğu içselleştirebilir. Oysa akıl yürütmeyi bilmeyen cahil ruh, hep yanlış çıkarımlar yapacak ve hata verecektir. Hiçbir zaman hakikate ulaşmadığı için beden sonrası ruhu hep yanlış ve hakikatsizliğe çıkacaktır (ama madden sonlanan hayat hiçbir zaman geri gelmeyecektir).

Tâ key zi kadîm u muhdes omîdem u bîm
Çun men reftem, cihân çi muhdes, çi kadîm (Hidâyet 93).

*Kadîmle hâdisten nedir, ümitle korkularımız?
Ben gidince, ha hâdis, ha kadîm olmuş dünyamız.*⁶¹

Buradaki referans felâsife ve mütakellimûn arasında dünyanın ortaya çıkışı (“sudûr”)u hakkında zuhur eden tartışmaya bir göndermedir. El-Fârâbî ve İbn-i Sînâ ile özdeşleştirilen Aristotelesçi-Yeni Eflâtuncu Arapçanın filozofları, evrenin Tanrının mâhiyeti/zâtından ışıdığına ve bu ışmanın da Tanrı'nın zorunlu varlığından determinist bir şekilde çıkarken zamansal bir fasıla yaratmadığını savunurlar; mütakellimlerin zamansal bir fasıla ve sonradan (yoktan/*ex nihilo*) yaratılmasına karşı “feyz”i felsefenin merkezine koyarlar.

59 Michael E. Marmura, “Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in *Tahafut* and the *Iqtisad*,” *Aligarh Journal of Islamic Thought* 2 (1989): 46-75. İbn-i Sînâ'nın diğer eserlerindeki haşra dair düşünceleri ve ruhun “mâdde”sinin olmaması hakkında bkz. Tariq Jaffer, “Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's *ar-Risâla al-Ağhawîya fî amr al-ma'âd*”, *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* içinde, haz. David Reisman ve Ahmed H. al-Rahim (Leiden: Brill, 2003), 163-174.

60 Dimitri Gutas, “Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul,” *Muslim World* 102.3-4 (2012), 419-20.

61 Furûğî, Gâni ve Halebî, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubailer*, 191. Mehmet Kanar, *Sâdik Hidâyet'in Terâneleri* adlı çevirisinde *kadîm* ve *muhdes* kelimelerinin özelde felsefî ıstılahattan olduğu gerçeğini göz ardı ederek bu terimleri “yeni” ve “eski” diye çevirmeyi tercih ediyor. Oysa burada kastedilen dönemin medreselerinde rakip iki nazariyat olan dünyanın yoktan var edilerek yaratıldığı (mütakellimlerde *muhdes*) ya da Aristotelesçi gelenekte ezelden beri var olduğu (feylesüflarda *kadîm*) tartışmasına bir göndermedir. Kanar'ın çevirisi: “Ne zamana dek yeniden, eskiden umam ve korkam? / Dünya yeniymiş, eskiymiş, bana ne ben gittiğim zaman!” *Hayyâm*'ın felsefî göndermelerini yakalamak için bazı ıstılahatı olduğu gibi tutmanın faydası olduğunu düşünüyorum.

Aristotelesçi kozmoloji ve tektanrılı dinlerin dogmalarına itiraz ederek Hayyâm, bu iki paradigmanın kendi içlerindeki tutarlılığını sorguluyor. Bu iki tezden herhangi birinin kesin surette doğruluğunun kanıtlanmasının zorluğuna not düşerek evrenin neliği ya da kökeninin insan yaşamı için doğrudan bir alakası olmadığını söylemeye çalışıyor. Bu rubaide Hayyâm'ın kanıtlanamaz savları, yani burhanı sahih olmayan önermeleri nafilelikle özdeşleştirdiğini görüyoruz. bilinemezciğinin ön plana çıktığı söylenebilir. Hayyâm'ın akla dayanan ilmî şüpheciliğinin onu bilinemezcilikle buluşturduğu izlenimini verir.

Hergiz dil-i men zi 'ilm mahrûm neşod
Kem mand zi esrâr ki ma'lûm neşod
Heftâd u do sâl fikr kerdem şeb u rûz
Ma'lûmem şod ki hiç ma'lûm neşod (Furûgî-Gânî 93)

Evrende bilmediğim bir ilim kalmadı;
Sırlardan bilmediğim çok azı kaldı.
Yetmiş iki yıl düşündüm gece gündüz;
Sonunda anladım ki hiçbir şey malum olmadı.⁶²

'Alî Furûgî ve Kâsım Gânî'nin seçkisinde 93 numarada yer alan bu rubaiyi alıntıladığım çevirmenler 'ilm'i (*scienza*) "bilim" diye çevirmeyi tercih ediyorlar. Burada 'ilm, bilimin bugünkü anlamındaki gibi sadece doğa bilimlerini içermez; metafiziği, mantığı ve hatta *spekülatif* akıl yürütmeyi kapsayan hem dinî hem de akli disiplinleri ihtiva eden bir terimdir. Yine rubaide geçen yetmiş iki sayısı çokluğu ifade eder,⁶³ ilimlerin çokluğu ise Bir'i, tek Hakikat'i imler. Ayrıca, *ma'lûm*'un İslam felsefesinde "bilginin nesnesi" anlamı da olduğunu unutmamalıyız. Çiftçi ve Başaran, burada alıntıladığım çevirilerinde son dizeyi haşviyen "hiçbir şey ma'lûm olmadı" yerine "her şey meçhûl kaldı" olarak *tersten* ama müspet bir cümle yapısıyla çevirmeyi tercih ediyorlar. Oysa bu rubaide yine Hayyâm'ın felsefecilere karşı şüpheciliği kabarıyor ve kanımca bir matematikçi olarak o kadar ilim öğrendiğini ama hiçbir şeyin onca "bilinmiş/ma'lûm" olmadığını söylemek istiyor. Sokrates'in "bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir" sözünün bilinemezcilik bağlamında bir yeniden yazımı olduğu söylenebilir mi?

Sonuç

'Ömer Hayyâm İslam dünyasında bugün daha çok bir şair olarak bilinmektedir ve Greko-Arap felsefesi, matematik ve astronomi alanlarındaki eserleri çoğunlukla unutulmuştur. Son

62 Furûgî, Gânî ve Halebî, *Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri*, 180.

63 Adnan Adıvar, "Giriş: Fârâbî," Farâbî, *İhsâ'ül-ulûm: İlimlerin Sayımı* içinde, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 7.

yıllarda çeşitli tarihe ve araştırmacıların yaptığı yayınlar sonucu, Hayyâm'ın yazma olarak kalmış eserlerinin yeniden neşredildiğini ve genel İslam düşüncesi bağlamında tekrar ele alındığını görmekteyiz. Bu anlamda, rubailerinde geçen ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik anlamlı *cevher*, *vücûd*, *felek*, *kadîm/hadîs* ve *ma'lûm* gibi terimler, *tahkîk*'in klasik sonrası İslam düşüncesinde kazandığı sentez bağlamındaki çok katmanlı metodolojik anlam da göz önüne alındığında, Hayyâm'ın felsefi düşünceleri ve İbn-i Sînâ'ya olan yapıcı eleştirilerinin şiirlerinde geçtiği ifade edilebilir.

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

- Adivar, Adnan. "Giriş: Fârâbî." Farabî, *İhsâ'ül-ulûm: İlimlerin Sayımı*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990. 1-53.
- Akhtar, Kazi Ahmad Mian. "A Tract of Avicenna". Translated by 'Umar Khayyâm. *Islamic Culture* 9 (1935): 218-33.
- 'Arûzî, Nizâmî-yî. *Chahâr Maqâla*. Haz. Mîrzâ Muhammed. E.J.W. Gibb Memorial Volume XI. London: Luzac & Co., 1910.
- Ataer, Ekrem. *Ekrem Ataer'in Beste ve Yorumlarıyla Ömer Hayyam*. İstanbul: Kaynak, 2013.
- Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. Haz. Michael Marmura. Salt Lake City: Brigham Young University, 2005.
- BBC News Türkçe*. "Fazıl Say'a Hayyam twitinden 10 ay hapis." Erişim 15 Nisan 2013. <https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/04/130415_fazil_say_karar>.
- Balıkcıoğlu, Efe Murat. *Verifying the Truth On Their Own Terms: Ottoman Philosophical Culture and the Court Debate Between Mollâ Zeyrek (d. 903/1497-8?) and Hocazâde Muşlihuddîn (d. 893/1488)*. Venice: Edizioni Ca' Foscari, 2022.
- . "Khayyam, Omar: xiii. Translations, Turkish." *Encyclopædia Iranica, Supplement*. Yayın aşamasında.
- Behramoğlu, Ataol. *Türkiye, Üzgün Yurdum, Güzel Yurdum*. Duisburg: Yeni Türkü, 1985.
- Benevich, Fedor. "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)." *Oriens* 45.3-4 (2017): 203-258.
- Beyaz, Yasin. "Osmanlı Bakiyesinde Bir Osmanlı Aydını: Rıza Tevfik Ürdün'de." *Dîvân* 21.41 (2016): 27-62.
- Bölükbaşı, Rıza Tevfik. *Ömer Hayyam ve Rubâileri*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1945.
- Casari, Mario. "Translations into Italian." *Encyclopædia Iranica* XVI.5. Erişim 2019. <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/*-COM_12113>.
- Cevdet, 'Abdullah. *Rubâ'îyyât-ı Ömer Hayyâm ve Türkçe'ye Tercümelere*. İstanbul: Matba'a-ı Hayriyye ve Şürekâsı, 1914. İkinci baskı: İstanbul: Şirket-i Mürettebiye, 1926. Üçüncü baskı: İstanbul: Şule Yayınları, 2013.
- Chalisova, Natalia ve Firuza Melville. "Translations into Russian." *Encyclopædia Iranica*, XVI.5 Erişim 2019.

- <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/*-COM_12113>.
- Chelkowski, Peter. "Edward G. Browne's Turkish Connexion." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49.1 (1986): 25-34.
- Çelebi, Âsaf Hâlet. *Ömer Hayyam: Hayatı, Sanatı, Eserleri*. İstanbul: Varlık, 1955.
- Cumhuriyet, "Yargıtay, "Fazıl say'ın paylaşımları düşünce ve ifade özgürlüğü" dedi." Erişim 26 Ekim 2015. <<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/yargitay-fazil-sayin-paylasimlari-dusunce-ve-ifade-ozgurlugu-dedi-395033>>.
- Dâniş, Hüseyin ve Rıza Tevfik. *Rubâ'îyyât-ı 'Ömer Hayyâm*. İstanbul: Evkâf Matba'ası, 1340/1922.
- Dâniş, Hüseyin. *Rubâ'îyyât-ı 'Ömer Hayyâm*. İstanbul: İkbâl, 1346/1927. İkinci baskı: İstanbul, Şule Yayınları, 2012.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Dâye, Necmüddîn-i. *Mîrsâdü'l-'ibâd min el-mebde ve'l-me'ad*. Haz. Huseyn el-Hüseynî el-Ni'met Allâhi. Tehrân: Sanâ'î, 1363/1984.
- Deştî, 'Alî-ye. *Demî bâ Hayyâm*. Tahran: Emîr-i Kebîr, 1364/1966. İngilizcesi: Dashti, Ali. *In Search of Khayyam*. Çev. L. P. Elwell-Sutton. New York: Columbia, 1971.
- Eyüboğlu, Sabahattin. *Ömer Hayyam-Dörtlükler*. İstanbul: Çan, 1961. Yeni çeviri ile ikinci baskı için: İstanbul: Cem, 1969. Onuncu baskı: *Ömer Hayyam-Bütûn Dörtlükler* İstanbul: Cem, 1998.
- Al-Fârâbî, Abû Naşr. *On the Perfect State/Mâbâdî'ârâ'ahl al-madînat al-fağîlah*. Haz./Çev. Richard Walzer. Chicago: Kazi, 1998.
- Furûgî, Muhammed 'Alî ve Kâsım Gânî. *Hayyam: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaileri*. Çev. Hasan Çiftçi ve Orhan Başaran. Erzurum: Babil, 2002.
- Hayyâm, Ömer. "Risâla fi'l-wuğûd (ed. Nizhad Ğ. Awwal)." *Farhang* 29-32 (1999): 100-118.
- Hidâyet, Sâdik *Terânehâ-yi Hayyâm*. Tahran: Matba'a-yı Roşnâ'î, 1313/1934. Türkçesi: *Hayyâm'ın Terâneleri*. Çev. Mehmet Kanar. İstanbul: YKY, 1999.
- Griffel, Frank. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Gurney, John. "E. G. Browne and the Iranian Community in Istanbul," in *Les Iraniens d'Istanbul*. Haz. Th. Zarcone ve F. Zarinebaf. İstanbul/Paris/Tahran: Institut Français de Recherche en Iran et Institut Français d'Etudes Anatoliennes (1993): 149-175.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul." *Muslim World* 102.3-4 (2012): 417-25.
- Gürsel, Nedim. "Nâzım Hikmet'in Rubaileri." *Birikim* 15 (1976): 6-20.
- Izutsu, Toshihiko. *The Concept and Reality of Existence*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.
- Jaffer, Tariq. "Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's *ar-Risâla al-Ağhawîya fi amr al-ma'ād*." *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* içinde. Haz. David Reisman ve Ahmed H. al-Rahim. Leiden: Brill, 2003. 163-174.
- Janos, Damien. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Kadir, A. "Ömer Hayyam: Dönen Kim," *Asıl Adalet* [Neruda, Brecht, Éluard, Desnos, Guillevic, Mevlânâ, Ho-Şi-Minh, Vian, and Gamarra gibi şairlerle birlikte]. İstanbul (1960): 22. Genişletilmiş ikinci baskı: "Ömer Hayyam." *Dilden Dile*. İstanbul: Gün Matbaası, 1970. 38-42.
- . *Bugünün Diliyle Hayyam*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1964. İkinci baskı: İstanbul: İstanbul Matbaası, 1969. Üçüncü baskı: İstanbul: Hilal Matbaası, 1976. Dördüncü baskı: İstanbul: Yazko, 1983. Beşinci baskı: İstanbul: Say, 1984, 1986 ve 2002.

- Kantemir. "Rubaiyi Pek Severim." *Kendi Ağzından Rıza Tevfik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1943, 116-117.
- Kasir, Daoud S. *The Algebra of Omar Khayyam*. New York: Columbia University, 1931.
- Kanık, Orhan Velî. *Bütün Çeviri Şiirleri*. Haz. Asım Bezirci. İstanbul: Can, 1982.
- Kaukua, Jari. "I'tibārī Concepts in Suhrawardī The Case of Substance". *Oriens* 48 (2020): 40-66.
- O'Malley, Austin. "Khayyam, Omar iv. English Translations of The *Rubaiyat*." *Encyclopædia Iranica*. XVI.5. Erişim 2019. <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/*COM_12113>.
- Özdural, Alpay. "Omar Khayyam, Mathematicians, and *Conversazioni* with Artisans." *Journal of the Society of Architectural Historians* 54.1 (March 1995): 54-71.
- . "On Interlocking Similar or Corresponding Figures and Ornamental Patterns of Cubic Equations." *Muqarnas* 13 (1996): 191-211.
- . "A Mathematical Sonata for Architecture: Omar Khayyam and the Friday Mosque of Isfahan." *Technology and Culture* 39.4 (Ekim 1998): 699-715.
- Marmura, Michael E. "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls." *Mediaeval Studies* 22.1 (1960): 232-239.
- Muharrem, Mehmet Bedri. *Siyah Beyaz Kalamış*. İstanbul: Cinius, 2013.
- Minorsky, V. "The Earliest Collections of O. Khayyam." *Yádnáme-ye Jan Rypka*. Pirağ: Academia, 1967, 107-118.
- . "Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in *Tahafut* and the *Iqtisad*." *Aligarh Journal of Islamic Thought* 2 (1989): 46-75.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Mu'allim Feyzi Efendi, *Hayyâm* (Mu'allim Nâci'nin takrizi ile). İstanbul: Şirket-i Mürettebiye, 1303/1886.
- Lenepveu-Hotz, Agnès. "Translations into French." *Encyclopædia Iranica*, XVI.5. Erişim 2019. <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/*-COM_12113>.
- Ross, E. Denison ve H. A. R. Gibb. "The Earliest Account of 'Umar Khayyâm." *Bulletin of the School of Oriental Studies* 5.3 (1928-30): 467-473.
- Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*. Dordrecht: D. Reidel, 1968.
- Suhrawardī. *The Philosophy of Illumination*. Çev. Hossein Ziai ve John Walbridge. Salt Lake City: Brigham Young University Press, 2009.
- Sharma, Sunil. "Wandering Quatrains and Women Poets in the 'Khulāsāt al-ash'ār fi al-rubā'iyāt'." *The Treasury of Tabriz: The Great Il-Khanid Compendium*. Haz. A. A. Seyed-Gohrab ve S. McGlinn. Amsterdam/West Lafayette: Rozenberg Publishers/Purdue University Press, 2007. 153-69.
- Eş-Şehristânî. *Kitâbü'l-milel ve'l-nihal*. Thk. Muhammed ibn Fethullâh Bedrân. Kahire: Matba'atü'l-Ezher, 1951. Türkçesi: *Milel ve Nihal*. İstanbul: Litera, 2008.
- Taşer, Suat. *Ömer Hayyam'dan Seçme Rubailer*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. 45'lik. Aras, tarih yok.
- Unat, Yavuz. "Ömer Hayyam." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXIV: 68-70. Ankara: Diyanet Vakfı, 2007.
- Walbridge, John. *Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition of Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard Middle Eastern Monographs, 1992.
- Wisnovsky, Robert. "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Maşriq*): A Sketch." *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Haz. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci. Berlin: De Gruyter, 2011. 27-50.
- Yasa, Metin. *Hayyam'ın Rubailerini: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*. Ankara: Elis, 2009.

Bir Ortaçağ Haçlı Kalesi: Tibnîn (Toron) 1099-1187

A Medieval Crusader Castle: Tibnîn (Toron) 1099-1187

Elif ÜNAL¹ 



ÖZ

Haçlı Seferleri, dünya tarihini derinden etkileyen ve iki asırlık bir sürece damgasını vuran Ortaçağ'ın en mühim hadiselerindedir. Papa II. Urbanus'un 27 Kasım 1095 tarihinde Clermont Konsili'nde yaptığı çağrı ile fiilen başlayan bu siyasi amaçlı askerî harekât Doğu'da Lâtin hâkimiyetinin kurulmasına imkân sağlamıştır. Nitekim Birinci Haçlı Seferi sırasında 1098 yılında önce Urfa ile Antakya'da devletler tesis eden Lâtinler, 15 Temmuz 1099'da Kudüs'ü zaptederek bir krallık kurmuş ve Filistin topraklarını işgale başlamışlardır. Bu süreçte Haçlıların eline geçen mevkiilerden biri de Celile bölgesinin kuzeyinde bulunan Tibnîn olmuş ve Haçlılar tarafından buraya Toron isimli bir kale inşa edilmiştir. Akabinde ise Tibnîn, asillerden Onfroi de Toron'a tevdi edilerek Kudüs Haçlı Krallığı'na bağlı bir lordluğa dönüştürülmüştür. Stratejik bakımdan oldukça mühim bir konumda yer alan Tibnîn ve burada inşa edilen kale, bölgedeki Haçlı istilalarında ve Müslümanlara karşı verilen mücadelelerde Franklara askerî, siyasi ve iktisadi bakımdan pek çok avantaj kazandırırken, Tibnîn hâkimleri de Lâtin Doğu tarihinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu çalışmada kaynakların verdiği bilgiler ışığında 1099-1187 yılları arasındaki süreçte Tibnîn ile Toron Kalesi'nin rolü kronolojik bir şekilde ele alınacak ve değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Tibnîn, Toron, Kale, Haçlı Kalesi, I. Onfroi de Toron, II. Onfroi de Toron

ABSTRACT

The Crusades were one of the most important occurrences of the Middle Ages, deeply affecting world history and leaving its mark over a period of two centuries. This politically motivated military campaign began with the call of Pope Urban II at the Council of Clermont on November 27, 1095 and enabled the establishment of Latin rule in the East. As a matter of fact, the Latins, who'd established states in Edessa and Antioch first in 1098 during the First Crusade, founded a kingdom by capturing Jerusalem on July 15, 1099, after which they began invading the Palestinian territories. Toron (now Tibnin/Tebnin), located in Upper Galilee, was one of the areas the Crusaders captured in this process, and Crusaders built Castle Toron there. Afterward, Toron was entrusted to Humphrey I of Toron, one of the nobles in Galilee, who transformed it into a lordship of the Crusader Kingdom of Jerusalem. Toron was in a very important strategic position, and the castle built there gave the Franks many military, political, and economic advantages in the Crusader invasions and struggles against the Muslims in the region. The rulers of Tibnin also played an important role in shaping the history of the Latin East. This study will discuss and chronologically evaluate the role of Toron and Toron Castle between 1099-1187 in the light of the information given by the sources.

Keywords: Tibnin, Toron, Castle, Crusader Castle, Humphrey I of Toron, Humphrey II of Toron

¹İstanbul Üniversitesi, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: E.Ü. 0000-0003-0631-7044

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Elif ÜNAL (Doktora Öğrencisi),
İstanbul Üniversitesi, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı,
İstanbul, Türkiye
E-posta: elif.unal.2018@ogr.iu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 02.07.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
09.08.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
18.08.2022

Kabul/Accepted: 19.08.2022

Atıf/Citation: Unal, Elif. "Bir Ortaçağ Haçlı Kalesi: Tibnîn (Toron) 1099-1187," *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 123-158.
<https://doi.org/10.26650/jos.1139572>



EXTENDED ABSTRACT

This study aims to reveal the role and importance of Toron Castle, an important castle built by the Crusaders in the Eastern Mediterranean, from the end of 1105 when it was constructed until 1187. After the capture of Jerusalem on July 15, 1099, the Crusaders started an invasion in Galilee and advanced to Tibnîn, an important position of the region. At the end of 1105, a castle was built by Hugh of St. Omer, which the Crusaders named Toron. Toron Castle is located on the road connecting Tyre, Damascus, and Banias and was described as the first great castle established in Upper Galilee. The castle enabled the main road from Damascus to Tyre to be blocked. Due to Toron Castle and its strategically important location, the Crusaders gained control over the area stretching from Damascus to the Crusader Kingdom of Jerusalem and were able to keep the regions north of Tyre and Galilee under pressure and control. Toron Castle became an important attack and defense base in the struggles against the regional Muslim forces. Toron did not just have military importance, however. The castle also served as a center around which the settlement developed, allowing it to serve multiple functions as a civil, administrative, and economic structure. When Hugh of St. Omer died shortly after the completion of the castle's construction, King Baldwin I handed the castle's administration over to the Crusader noble Humphrey I of Toron. Thus, Toron became one of the important lordships of the Crusader Kingdom of Jerusalem. Toron played an important role for the Kingdom of Jerusalem because the land on which the castle was built contained highly fertile agricultural land with the surrounding climate favorable for agriculture. The fortress also controlled the trade route from Damascus to Tyre. In 1107 during the reign of Humphrey I of Toron, the fortress was attacked by the Governor of Tyre. However, the Muslims failed to capture the castle. The castle of Toron was effective at keeping the city of Tyre under control during this period and undertook an important task in the struggles against the Fāṭimids and Damascus. During the reign of Humphrey II of Toron, the castle became a regional fortified center in parallel with the growth of the lordship and played an effective role in defending the northern areas of the Crusader Kingdom of Jerusalem. During this period, the boundaries of the Lordship of Toron expanded to include Banias. Toron Castle also played an important role in defending Banias against Muslims. After the death of Humphrey II, Humphrey IV became the head of the lordship. During his reign, the Toron family lost their rule of Toron, with management of castle being transferred to the royal family. The chronicles record that Toron became an important tax collection center under the rule of the royal family and contributed to the economy of the Crusader Kingdom of Jerusalem. The castle and lordship of Toron continued to exist as an important center that played a role in shaping the administrative, military, economic, and social life of the Crusader Kingdom of Jerusalem in the region until it was conquered by Şalāh al-Dīn in 1187.

Giriş

Haçlı Seferleri Avrupa dünyasının Türkleri Anadolu'dan uzaklaştırmak Ortadoğu'da hâkimiyet kurmak için tertip ettiği politik ve iktisadî çıkarlar üzerine kurulu siyasî maksatlı askerî seferler silsilesidir. 1088-1099 yılları arasında papalık görevini ifa eden II. Urbanus'un 27 Kasım 1095 günü Clermont Konsili sırasında yaptığı çağrıyla fiilen başlayan bu hareketle beraber Yakındoğu'ya ilerleyen Haçlılar, 1098 yılında Urfa ve Antakya'da devletler kurduktan sonra 15 Temmuz 1099'da Kudüs'ü işgal ederek burada bir krallık tesis etmişlerdir. Sonraki süreçte ise Hristiyan güçlerin nihaî hedefleri kurdukları devletleri müdafaa etmek, yeni yerler ele geçirerek sınırlarını genişletmek ve kendilerine yabancı olan bu topraklarda bir düzen meydana getirip kalıcılığı sağlamak olduğundan bir yandan stratejik konumları, bereketli toprakları ve ticarî olanaklarıyla dikkatleri üzerine çeken Doğu Akdeniz kentlerini işgale başlarken diğer yandan da bölgede yeni kaleler inşa etmişlerdir. Tesis edilen kaleler Haçlıların dış tehdit ve saldırılara karşı daha az kuvvetle güçlü müdafaa sağlayarak bölgedeki hakimiyetlerinin güçlenmesinde, idarî, iktisadî ve içtimaî yaşamın gelişip şekillenmesinde mühim bir vazife üstlenmişlerdir. Bu bağlamda, Haçlı Seferleri döneminde Frankların Doğu'da inşa ettikleri kalelerden biri de stratejik konumuyla dikkatleri üzerine çeken Toron (Tibnîn) Kalesi'dir.

Coğrafi olarak Yukarı Celile (Galilaea) bölgesine¹ bağlı bulunan Tibnîn, Lübnan'ın güneyinde, Sûr² ile Dimaşk³ arasında dağlık bir bölge olan Cebeliâmil'de⁴ yer almaktadır.⁵ Tarihsel süreci hakkında tafsilat bulunmayan Tibnîn'in bir kısım araştırmacılar tarafından Kudüs Talmudu'nda Yehuda Krallığı'nın (M.Ö. 930-586) kuzey sınırı olarak bahsedilen Tafnis/Tafnith (תפניס) Kasabası olduğu ileri sürülmüştür.⁶ Konuyla ilgili araştırmalar yapan M. Sheir Tibnîn'i antik bir kent olarak nitelendirerek buraya Ârâmî Kralı Hazael (M.Ö. 842-805) tarafından Mısır ve Arap Yarımadası'nı birbirine bağlayan ticarî yolları kontrol altına almak amacıyla Ârâmîce “*tahkim edilmiş bina*” manasına gelen Tibnîn isimli bir kale inşa edildiğini

- 1 Filistin'in kuzeyini kapsayan Celile bölgesi, Yukarı Celile ve Aşağı Celile olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bkz. Aryeh Grabois, “Galilee”, *The Crusades: An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, (Oxford, 2006), II: 495-497.
- 2 Sûr, Beyrut'un güneyinde yer alan stratejik bakımdan oldukça önemli bir kıyı kentidir. Şehir hakkında bkz. Wallace B. Fleming, *History of Tyre*, (London, 1915), 3-4; E. Marie-Luise Favreau-Lilie, “Tyre”, *The Crusades: An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, (Oxford, 2006), I:1210-1211; M. Lavergne, “Sûr”, *EF*, c. IX, 883-885; Ebru Altan, “Sûr”, *DİA*, c. XXXVII, 535-537.
- 3 Filistin, Suriye, Lübnan ve Ürdün'ü kapsayan Bilâdüşşam bölgesinin en mühim merkezlerinden biri olan Dimaşk (Şam) hakkında bkz. Cengiz Tomar, “Şam”, *DİA*, c. XXXVIII, 311-315.
- 4 Lübnan'ın güneyi ile Filistin'in kuzeyinin bir kısmını kapsayan bu bölge, Bilâdülbîşâre'teyn ya da Bilâdülmetâvile (Şii bölgesi) diye de anılmıştır. Bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Cebeliâmil”, *DİA*, c. Ek-1, 251-252.
- 5 Yâkût el Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Heyet, (Beyrut, 1977), II:14. Tibnîn'in stratejik ve coğrafi konumu hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Mohamed M. Abdelkawy Sheir, *The Fief of Tibnîn (Toron) and its Castle the Age of the Crusades AD (1105-1266 AH 498-664): A Study of its Economic, Political and Military Role*, (Munich: GRIN Publishing, 2015), 18-20; Ahmed Mohamed M. Abdelkawy Sheir, “The Military Role of the Fief of Tibnîn against the Muslims in the Age of the Crusades (AH 498-583/ AD 1105-1187)”, *Journal of Religious Culture* 188, (2014), 2-3.
- 6 Bu bilgi hk. bkz. Erişim 19.06.2022
https://www.persee.fr/doc/rjuiv_0484-8616_1903_num_46_91_4608?q=Tibnîn

ve bu kalenin sonraki devrelerde yıkılıp Greko-Roman döneminde yeniden kurulduğunu⁷ kaydetmiştir. Arkeolog Dr. Mathias Piana ise Haçlı Seferlerinden önceki süreçte de bölgede Toron isimli bir köyün mevcut olduğunu ancak burada daha evvel inşa edilmiş bir kaleye dair kanıtla rastlanılmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte yazar, günümüzde Toron Kalesi'nin bulunduğu yerde yaptığı tahkikat sonucu kale duvarlarında yeniden kullanılmış büyük boyutlu kesme taşlarla sütun parçaları tespit etmiş ve bundan hareketle Tibnîn'in bir dönem Romalılar tarafından işgal edilmiş olabileceğine dair bir değerlendirmede bulunmuştur.⁸

Tibnîn'in tarihsel süreci hakkında tafsilatlı malumat tespit etmek mümkün olmasa da bağlı bulunduğu Cebeliâmil'e dair zikredilen bilgiler, bölgenin İslâm hâkimiyetindeki durumunun anlaşılması bakımından mühimdir. İsmi muhtemelen Abbâsîlerin (750-1258) erken dönemlerinde buraya iskân edilen Âmile b. Sebe' el-Yemâniyye kabilesinden alan Cebeliâmil, Müslüman coğrafyacı Makdisî'nin (ö. 1000) *Ahsenü't-tekâsîm* adlı eserinde verdiği bilgiye göre X. yüzyıl sonlarında üzerinde üzüm, zeytin gibi bol mahsul yetişen bereketli topraklara ve geniş su kaynaklarına sahipti. Denizi görmekle beraber aynı zamanda Lübnan dağlarına da bitişik bir vaziyette yer alan bu bölgenin birçok güzel köyü bulunmakla birlikte merkezi Kades adlı küçük bir yerleşim yeri idi.⁹ Ahalisinin büyük bir kısmını Şîîlerin teşkil ettiği Cebeliâmil'de Sünnîler ve yerli Hristiyanlar da yaşamaktaydı; ancak Haçlı Seferlerinin başlamasıyla birlikte bölge halkının bir kısmı kuzeye doğru göçe mecbur kalmıştı.¹⁰

1. Tibnîn'in Haçlılar Tarafından İstilaya Uğraması

Kaynaklarda açık bir şekilde zikredilmediğinden Tibnîn'in Haçlılar tarafından ne zaman işgal edildiği hususu kesinlik kazanmamıştır. Ancak bölge coğrafi olarak Kuzey Celile'de yer aldığından, bu mevkiinin Haçlı liderlerinden Tankred'in¹¹ 1099 yılında Celile'deki genişleme faaliyetleri esnasında istilaya uğradığı tahmin edilmektedir.¹² Buna göre, Kudüs'ün 15 Temmuz

7 Sheir, *The Fief of Tibnîn*, 18-20; Sheir, "The Military Role", 2-3.

8 "The Crusader Castle of Toron: First results of its investigation", *Crusades*, ed. Benjamin Z. Kedar-Jonathan Phillips vd. (London-New York, 2006), V:173. Ortadoğu tarihi ve arkeolojisi üzerine araştırmalar yürüten Dr. Michael Ehrlich de bölgenin tarihi hakkında çok az şey bilindiğini kaydeder ve Dr. Piana'ya paralel bilgiler vererek burada Haçlı yerleşiminden önce de bir köyün bulunduğunu ancak bugün kalenin yer aldığı kesimde 1106 yılına kadarki süreçte bir yerleşimin varlığına dair kanıt olmadığını ifade etmektedir. Michael Ehrlich, "The Frankish Impact on the Urban Landscape, Toron-Tibnîn", *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East*, ed. Yaacov Lev, (Leiden, 2002), 49; krş. Adolphe Chauvet, *Conférence sur la Palestine et la Syrie*, (Rouen, 1891), 14; Lorraine Copeland ve Peter J. Wescombe, *Inventory of stone-age sites in Lebanon*, (Beyrut 1965), 86-87.

9 Makdisî, *Kitâb ahsan al-taqâsîm fî ma'rîfat al-aqâîm*, *Bibliotheca geographorum Arabicorum*, ed. M. J. D. Goige, (Leiden, 1906), III: 188.

10 Guy Le Strange, *Palestine Under the Moslems: A description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*, (London, 1890), 410-411; Öz, "Cebeliâmil", 251.

11 1076 yılı civarında Güney İtalya'da Norman kökenli Hauteville Ailesi'nin çocuğu olarak dünyaya gelen Tankred, Birinci Haçlı Seferi'ne dayısı Tarento Hâkimi Bohemund ile birlikte katılmış, 1099-1101 arasında Galilaea Prinkepsliği'ni yönettikten sonra dayısının hâkimiyetinde bulunan Antakya Prinkepsliği'nin nâibi olmuştur. Bkz. Aryeh Grabois, "Tancred", *The Crusades: An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, (Oxford, 2006), IV: 143-145.

12 Sheir, *The Fief of Tibnîn*, 39-43; Piana, "The Crusader Castle of Toron", 173.

1099'da zaptından sonra Haçlılar, krallığın yöneticisi Godefroi de Bouillon (1099-1100) liderliğinde Doğu Akdeniz'de sınırlarını genişletmek için kuzey ve güney cihetinde ilerleyişe geçmişlerdi. Bu sırada Tankred, yanındaki az sayıdaki birliklerle Celile'ye girerek Taberiye¹³ ile Beysân'ı (Skythopolis)¹⁴ kolaylıkla işgal edip, bölgede Galilaea Prinkepsliği'ni (1099-1187) kurmuş,¹⁵ 1100 yılında ise Venediklilerin de yardımı ile Hayfa'yı¹⁶ ele geçirerek prinkepsliğin denizle bağlantısını tesis etmişti.¹⁷ Ancak bir süre sonra dayısı Antakya Prinkepsi I. Bohemund'un (1098-1111), Dânişmendlilerin (1085-1178) eline esir düşmesi sebebiyle Tankred Antakya'ya gidince, Kudüs Kralı I. Baudouin (1100-1118) Hayfa'yı seçkin bir şövalye olan Geldemar Carpenel'e, Taberiye'yi ise asillerden Hugue de St. Omer'in¹⁸ idaresine vermiştir (9 Mart 1101).¹⁹ Dolayısıyla bundan sonraki süreçte bölgenin yönetimi Hugue de St. Omer tarafından üstlenilmiş ve çok geçmeden burada meşhur Toron Kalesi'nin inşası gerçekleşmiştir.

Kuzey Celile'de tesis edilen ilk büyük kale olarak tanımlanan Toron Kalesi'nin inşası sebebi, XII. yüzyıl Haçlı tarih yazarı Willermus Tyrensis'in kaydına göre, Haçlıların Sûr şehri üzerindeki emelleriyle alakalıydı.²⁰ Nitekim, Hugue de St. Omer, Kral I. Baudouin'in bölgede genişleme politikasının bir gereği olarak Taberiye üzerinden Müslümanların elinde bulunan arazilere taarruzlar gerçekleştirip saldırılarını bilhassa Fâtımî Devleti'nin (909-1171) önemli donanma üslerinden biri olan Sûr şehri ve civarında yoğunlaştırmıştı. Aslında Haçlıların esas hedefi burayı ele geçirmektir. Ancak; kentin son derece muhkem oluşu sebebiyle kara ve deniz cihetinden yaklaşmak oldukça zordu. Kaldı ki, Kudüs Haçlı Krallığı o an için kâfi derece kara ve deniz kuvvetinden de mahrumdu. Bu sebeple Hugue de St. Omer, Sûr'a gizli den küçük çaplı saldırılar düzenlemekle yetiniyordu. Fakat hücumlar esnasında bölgede sığınılacak bir

-
- 13 Filistin'in kuzeydoğusunda bulunan kadim bir kenttir. Bkz. Cengiz Tomar, "Taberiye", *DİA*, c. XXXIX, 323-324.
- 14 Filistin'in eski yerleşim birimlerinden biridir. Beysân hakkında bkz. Strange, *Palestine Under the Moslems*, 410-411.
- 15 Radulfus Cadomensis, *The Gesta Tancredi A History of the Normans on the First Crusade*, çev. Bernard-David Bachrach, (Hampshire, 2005), 155-156; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds Done Beyond the Sea By William Archbishop of Tyre*, çev. E. A. Babcock ve A. C. Krey, (New York, 1943), 398-399; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara, 2019), I: 235.
- 16 Hayfa, Filistin'in kuzeyinde, Akkâ'nın 15 km. güneyinde bulunan küçük bir kıyı şehridir. Bkz. Fr. Buhl, "Hayfâ", *EP*, c. III, 324-326; Mustafa L. Bilge, "Hayfa", *DİA*, c. XVII, 41.
- 17 Hayfa'nın Haçlılar tarafından zaptı için bkz. Runciman, *Haçlı Seferleri*, I:244-245; Elif Ünal, *Haçlı Seferleri Döneminde Doğu Akdeniz Şehirleri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020), 44-47.
- 18 Birinci Haçlı Seferi için doğuya gelen Hugh of Fauquembergues 1101-1106 arasında Taberiye Lordu idi. Tafsilat için bkz. Alan V. Murray, "Fauquembergues", *The Crusades: An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, (Oxford, 2006), II: 609.
- 19 Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi: Kutsal Toprakları Kurtarmak*, çev. İlcan Bihter Barlas, (İstanbul, 2009), 133-134; Albertus Aquensis, *Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington, (Oxford, 2007), 553; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, I: 428. Krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, I: 252; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, (İstanbul, 1997), 90; H. Pirie-Gordon, "The Reigning Princes of Galilee", *The English Historical Review* 27 (1912), 445-461. Antakya Prinkepsliği hakkında bkz. Ebru Altan, *Antakya Haçlı Prinkepsliği Tarihi Kuruluş Devri (1098-1112)*, (Ankara, 2018). Antakya Prinkepsi Bohemund'un Dânişmendlilerin eline esir düşmesi hakkında ayrıca bkz. Muharrem Kesik, *Dânişmendliler (1086-1178) Orta Anadolu'nun Fâtihleri*, (İstanbul, 2017), 62 vd.
- 20 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, I: 469; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 78-79.

mevziinin olmayışı Haçlı kuvvetlerini zor durumda bırakmakta, pek çok zayıta yol açmaktaydı. Dolayısıyla bölgeyi kontrol etmeyi kolaylaştırmak ve yağma akınları esnasında askerlerine güvenli bir mevki sağlamak isteyen Hugue de St. Omer, Tibnîn'e bir kale inşa etmek için çalışmalara başladı. 1105 yılı sonbaharında,²¹ Sûr, Banyas,²² Dımaşk yolu üzerindeki dağlık bölgede, Sûr şehrinin yaklaşık 18 km. güneydoğusunda tesis edilen bu kaleye çok yüksek, sarp bir dağın tepesinde yer aldığı için “Toron” adı verildi.²³

Kabaca dairesel plânlı, yanlarında kuleleri bulunan, şekli yerleştiği tepeye uygun bir şekilde tasarlanan ve Mathias Piana'nın ifadesiyle Haçlıların o devirde tesis ettiği en büyük donjona (başkule) sahip olan Toron Kalesi aynı dönemde daha doğuda bina edilen Hunin Kalesi'yle (Chastel Neuf)²⁴ birlikte Dımaşk'tan Sûr'a giden ana yolu kapatmaya imkân tanıyan, stratejik bakımdan oldukça önemli bir mevkide yer almaktaydı. Toron Kalesi vasıtasıyla Levant'ın kuzeyi ile Dımaşk'tan Sûr'a kadar uzanan kıyı kentlerinin arasındaki önemli güzergâhta denetim sağlayan Haçlılar, Cebeliâmil, Golan Tepeleri, Vâdi't-Teym'in kıyı ve dağ kasabalarını kontrol ve gözetleme fırsatına kavuşurlarken diğer yandan Ürdün yolu ve Hebron'un²⁵ güneyinden geçen Müslüman ticaret kervanlarını da tehdit edebilecek bir konuma ulaşmışlardı.²⁶ Kale, Sûr-Dımaşk ve Banyas arasındaki yola baktığı için iç şehirlerde Sûr ile Müslümanlar arasındaki

-
- 21 Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 78-79. Kalenin inşa tarihine dair farklı bilgiler bulunmaktadır. Willermus, (*A History of Deeds*, I: 469) kalenin yapımını 1107 yılına tarihlendirirken, Denys Pringle (*The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*, Cambridge: Cambridge University, 1998, II: 367) inşanın 1106 senesinde gerçekleşmiş olabileceğini belirtmiştir. Mathias Piana ise (“The Crusader Castle of Toron”, 185.) 1105 yılının sonlarında veyahut 1106'nın başlarında kalenin kurulmuş olabileceği görüşündedir. Ayrıca Ortaçağ yapı evrelerinin tam bir kronolojisinin oluşturulmasının mümkün olmayacağını belirten Piana, kalede yaptığı tahkikat sonucunda ulaştığı bulgulardan hareketle kalenin ana inşa aşamasının 1120'li yılların sonunda tamamlanmış olabileceğini ifade etmektedir. Hadiselerin seyri dikkate alındığında Dr. Piana'nın kaydı makul görünmektedir. Krş. Chauvet, *Conférence sur la Palestine et la Syrie*, 14; Sheir, “The Military Role”, 3; Edward Robinson ve Eli Smith, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea: A Journal of Travels in the Year 1838*, (New York, 1841), 377.
- 22 Belinas veya Paneas olarak da bilinen Banyas, Suriye'de Dımaşk ve Sûr arasındaki yol üzerinde yer almaktadır. Bkz. Alan V. Murray, “Banyas”, *The Crusades: An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, (Oxford, 2006), I: 151.
- 23 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, I:469; Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 78-79; Ronnie Ellenblum, *Crusader Castles and Modern Histories*, (New York, 2007), 135.
- 24 Kuzey Celile'de, Sûr-Dımaşk yolu üzerinde yer alan bu kale Tibnîn'in doğusunda bulunmakla beraber Banyas'a Tibnîn'den daha yakındır. Kale hakkında bkz. Denys Pringle “Chastel Neuf”, *The Crusades: An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray, (Oxford, 2006), I: 241-242.
- 25 Kudüs'ün güneybatısında yer alan Hebron, Filistin'in antik ve meşhur şehirlerindedir. Hz. İbrahim ve âilesinin kabirleri burada yer almaktadır. Bkz. Mustafa L. Bilge, “Halîl”, *DİA*, c. XV, 305-307.
- 26 Sheir, *The Fief of Tibnîn*, 32-33; Piana, “The Crusader Castle of Toron”, 182. Kalenin topoğrafyası, mimari özellikleri ve arkeolojik çalışmalar neticesinde elde edilen bulgularla ilgili tafsilat için ayrıca bkz. Claude R. Conder ve Horatio H. Kitchener, *The Survey of Western Palestine Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography, and Archaeology*, ed. E. H. Palmer ve Walter Besant, (London, 1881), I: 133-134; Hans H. Curvers-Barbara Stuart, “Qal'at Tibnîn: Archaeology for a Future Conservation Plan”, *Archaeology & History in Lebanon* 20, (2004), 9-20; Mathias Piana ve Hans H. Curvers, “The Castle of Toron (Qal'at Tibnîn) in South Lebanon: Preliminary Results of the 2000/2003 Campaigns”, *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises* 8, (Beyrut, 2005), 333-356; Mathias Piana, “Die Burg Toron (Qal'at Tibnîn)”, in *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*, ed. Mathias Piana, (*Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte* 65), (Petersberg, 2008), 396-407.

ticarî hareketi denetlemek de mümkün olmaktadır.²⁷ Öte yandan geniş su olanaklarına ve tarımsal açıdan da oldukça verimli topraklara sahip bir sahanın etrafında tesis edildiğinden Toron Kalesi Haçlıların ekonomik kalkınma faaliyetleri için de ehemmiyet kesbetmekteydi. Nitekim Willermus Tyrensis, Toron'u tasvir ederken “*Sağlıklı havası ve nefis iklimi ile şöhret bulmuş bu yer, deniz ile Lübnan dağları arasında Asher Kabilesi'nin bulunduğu yerededir ve Sûr ile Banyas şehirlerine de hemen hemen eşit uzaklıktadır. Toprak çok bereketlidir. Ağaç ve bağ yetiştirmek için son derece elverişlidir. Ayrıca iyi çiftçilik ile bol ürün verir*” diyerek bu hususa dikkat çekmiştir.²⁸

Kalenin kuruluş yeri ve ihtiva ettiği bu öneme atıfta bulunan Ortadoğu uzmanı Dr. Michael, bir kısım araştırmacıların kalenin temel kuruluş maksadının yalnızca Sûr'a karşı bir savunma ve hücum üssü oluşturmak şeklindeki görüşlerinin aksine, aslında Toron Kalesi'nin yalnızca müdafaa ve hücum üssü olarak tasarlanmayıp aynı zamanda çevresinde yerleşimin gelişeceği, askerî-sivil-idarî çok fonksiyonlu yapıyı ifa etmeye imkân tanıyan bir merkez olarak önceden plânlanarak tesis edildiğini ve Haçlıların bu vesileyle Cebeliâmil'in merkezini Kadis'ten Tibnîn'e devrettiklerini kaydetmiştir.²⁹ Toron Kalesi'nin gerek stratejik gerekse iktisadî bakımdan sahip olduğu mühim konum göz önünde bulundurulduğunda bu ifadeler isabetli görünmektedir. Dolayısıyla Hristiyan güçlerin Toron Kalesi'nin inşasıyla beraber Taberiye ile Sûr arasında idarî, iktisadî ve askerî bakımından yeni bir merkez meydana getirmeyi amaç edindiklerini söylemek mümkündür. Tibnîn, bu bakımdan Frankların yerleşim için Filistin'in yalnızca kentsel merkezlerini değil aynı zamanda kırsal bölgelerini de tercih ettiklerini gösterdiğinden Haçlıların Doğu Akdeniz'deki kırsal yerleşim merkezlerine güzel bir örnektir.

2. Sûr Valisinin Toron Kalesi'ne Taarruzu

Toron Kalesi'nin inşasıyla birlikte Dımaşk'tan Kudüs Haçlı Krallığı'nın kalbine giden stratejik güzergâhta kontrol sâhibi olarak bir yandan Sûr ile Celile'nin kuzeyindeki bölgeleri baskı ve murakabe altında tutarken, diğer yandan Dımaşk Atabegliği'nin (1104-1154) ekonomik faaliyetlerinin gerçekleştiği önemli yolları da teftiş etme imkânına kavuşan Haçlıların elde ettikleri bu stratejik üstünlük ve Celile ile Sûr'daki tehditkâr faaliyetleri hem Dımaşk Atabegliği hem de Sûr'a hâkim olan Şiî Fâtımîleri oldukça rahatsız etmiştir.³⁰ İslâm tarih yazarı İbnü'l-Kalânisi'nin (ö.1160) kaydına göre; Franklara gözdağı vermek isteyen Sûr Valisi İzzülmülk,

27 Jaroslav Folda, *Crusader Art in the Holy Land, From the Third Crusade to the Fall of Acre*, (Cambridge 2005), 193; G. Adam Smith, *Jerusalem: The Topography, Economics and History from the Earliest Times to AD 70*, (London, 1907), I:342; Sheir, *The Fief of Tibnîn*, 32-34; Sheir, “The Military Role”, 3.

28 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, I: 469. Ayrıca bk. Le Strange, *Palestine Under the Moslems*, 75-76; Sheir, *The Fief of Tibnîn*, 32-33;

29 Ehrlich, “The Frankish Impact”, 49-50; krş. R. C. Smail, *Crusading Warfare, 1197-1193*, (Cambridge, 1995), 211; a. mlf., “Crusaders' castles in the twelfth century”, *Cambridge Historical Journal* 10/2 (1951), 141-143; Ellenblum, *Crusader Castles*, 112; Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom*, 167.

30 Pringle, *The Churches*, 367.

1107 yılında Dımaşk Atabegi Tuğtekin'in (1104-1128) Haçlılarla mücadele etmek için Sevâd'a³¹ doğru ilerleyişini fırsat bilerek Toron Kalesi'ne hücum etmek maksadıyla harekete geçmiştir. Kısa süre içerisinde bölgeye ulaşan Fâtımî kuvvetleri bir yandan Tibnîn'in dış mahallerine (banliyö) hücumda bulunurken, diğer yandan kaleyi tahrip ederek içinde bulunanları kılıçtan geçirmiş ve ganimet için ne varsa yağma etmiştir. Bu gelişmeler kendisine iletince oldukça hiddetlenen Kral I. Baudouin, derhal kuvvetlerini bir araya getirerek valiye karşı harekete geçse de bu esnada Atabeg Tuğtekin'in Taberiye'ye tevcih ettiği ve burada bulunan bir kaleyi ele geçirip içindeki askerleri öldürdüğü haberi Haçlı ordugâhına ulaştığından I. Baudouin, İzzülmülk ile uğraşmak yerine kuvvetlerini Tuğtekin'in üzerine sevk etmiştir. Netice olarak her iki tarafın öncü birlikleri arasında küçük çaplı çatışmalar meydana gelmiş; kısa bir süre sonra Haçlıların Taberiye'ye çekildiğini gören Tuğtekin, askerlerine Dımaşk'a dönme emri vermiştir.³²

Kaynaklarda net bir açıklama bulunmadığından kalenin hücum esnasında ne ölçüde zarara uğradığı ve devamında Tibnîn'de neler yaşandığının tespiti güçleşmektedir. Bununla beraber, Müslümanların henüz kuruluşundan kısa bir süre sonra kaleye yönelik bu taarruzları, Toron Kalesi'nin ehemmiyetini gösterir niteliktedir.³³

3. Toron Lordluğu'nun Kuruluşu ve I. Onfroi de Toron Dönemi

Modern Batılı araştırmacılar tarafından, yaklaşık 1106 yılına kadar Galilaea Prinkepsliği'ne bağlı olarak varlığını sürdüren Tibnîn'in Hugue de St. Omer'in ölümünün³⁴ ardından lordluk³⁵ merkezine dönüştürüldüğü ifade edilmektedir. Ancak devrin ana kaynaklarında lordluğun teşekkül tarihi zikredilmediğinden, bu durumun Hugue de St. Omer'in ölümünün hemen

31 İslâm tarihinde Aşağı Irak bölgesi, Arapça "siyah" manasına gelen sevâd ismiyle anılmıştır. Tarıma elverişli verimli toprakları ifade etmek için de bu ad kullanılmıştır. Bkz. Mustafa Demirci, "Sevâd", *DİA*, c. XXXVI, 576-578.

32 İbnü'l-Kalânîsi, *Zeylü Târihi Dımaşk*, haz. H. F. Amedroz, (Beyrut, 1908), 151; İngilizce çev. H. A. R. Gibb, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, (London, 1932), 74-75; Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü 'z-zamân fi târihi 'l-a'yân*, *RHC. Or.*, (Paris, 1884), III: 530; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 96; Coşkun Alptekin, *Dımaşk Atabegliği: Tog-Teginliler*, (İstanbul, 1985), 32.

33 İbnü'l-Kalânîsi'nin Sûr valisinin hücumuna yönelik verdiği bilgileri değerlendiren Michael Ehrlich ("The Frankish Impact", 49-50). Müslümanların Tibnîn'in dış mahallerine hücumda bulunduğu dair kayıttan hareketle, Tibnîn'de banliyö, bir köy ve bir de kale olmak üzere üç ayrı yerleşim yeri olduğunu ifade etmiştir. Müellife göre Sûr valisi ile kuvvetlerinin Tibnîn'in varoşlarına hücumda bulunup kalenin içinde bulunanları kılıçtan geçirmiş olması da banliyö ile kalede yaşamış nüfusun Hristiyanlardan oluştuğuna işaret etmektedir.

34 Hugue de St. Omer'in ölümü bazı kaynaklarda 1105-1106, bazılarında ise 1107 yılına tarihlendirilmektedir. Bkz. Albertus Aquensis, *Historia Ierosolimitana*, 725; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 171; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, I: 469-470; krş. Murray. "Hugh of Fauquembergues", 609.

35 Haçlı devletlerinin yöneticileri işgal ettikleri kent ve toprakları asalet sınıfının ileri gelen mensuplarına iktâ etmişlerdir. Lâtin Doğu'daki feodal sistemde bu mevkiler lordluk, senyörlük, baronluk olarak adlandırılırken, kendilerine iktâ (fief/fiefdom) tahsis edilmiş olan asalet sınıfı mensupları baron, lord, kont, senyör, prinkeps unvanlarıyla anılmışlardır. Bkz. Ebru Altan, "Haçlı Devletlerinde (Outremer) Kullanılan Unvanlara Dair", *Tarih Dergisi-Turkish Journal of History* 71 (2020), 78; Kudüs Haçlı Krallığı'nda feodal sistem hakkında ayrıca bkz. J. Riley-Smith, *The Feudal Nobility and The Kingdom of Jerusalem, 1174-1277*, (London, 1974), 3-20; Işın Demirkent, "Kudüs Krallığı'nda Devlet İdaresi", *Haçlı Seferleri Tarihi, Makaleler-Bildiriler-İncelemeler*, (İstanbul, 2007), 249-259.

ardından mı yoksa daha sonraki süreçte mi gerçekleşmiş olduğu kesin olarak bilinmemektedir.³⁶ Öte yandan, Kudüs Haçlı Kralı I. Baudouin'in Tibnîn'i Galilaea Prinkepsliği'nden ayırarak bölgede prinkepsliğin nüfuzunun artmasına mâni olmak ve Tibnîn'in sağladığı stratejik üstünlüğü krallığın çıkarları için kullanmak istediği anlaşılmaktadır.³⁷

Lordluğun kuruluş tarihinin yanı sıra Tibnîn'in ilk lordu olarak görev yapan ismine ve ilk kez 1115 tarihli bir *charter*'da (yasa, tüzük)³⁸ rastlanılan Onfroi de Toron'un soyu ile yaşamı hakkında da kâfi derecede malumata rastlamak mümkün olmamıştır. Yalnızca, Fransız Oryantalist Emmanuel Guillaume Rey, yaptığı tahkikat neticesinde “*Humfroy De Montcayeux*” ve “*Humfroy fils de Raoul*” adlı iki Haçlı şövalyesi tespit edebilmiş ve I. Onfroi de Toron'un bunlardan biri olabileceği şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.³⁹

Tibnîn, Dımaşk, Banyas ve Sûr arasındaki stratejik yolların kontrolünde mühim bir role sahip olduğundan I. Onfroi de Toron döneminde bölgenin ana gündemini Sûr'da ve Celîle'de yaşanan Müslüman-Haçlı çatışmalarının teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Bu süreçte Franklar, Tibnîn üzerinden Sûr'a saldırılarını yinelerken, Kudüs Haçlı Kralı I. Baudouin de kente iki başarısız kuşatma harekâtı⁴⁰ gerçekleştirmiştir. Bunlardan, Kasım 1111-Nisan 1112 tarihleri arasında vuku bulan ve yaklaşık 4,5 ay boyunca devam eden ikinci Sûr muhasarasında Atabeg Tuğtekin de Sûr halkına destek vermiş ve gerek onun muaveneti gerekse Sûr halkının güçlü mukavemeti sayesinde Haçlılar kentten çekilmeye mecbur kalmışlardır.⁴¹

Dönemin kaynakları ismini doğrudan zikretmeseler dahi bulunduğu konum gereği Tibnîn'in Sûr kuşatmasından etkilenmiş olması makul görünmektedir. Nitekim muhasarayı tafsilatlı

36 Bu husustaki değerlendirmeler için bkz. E. G. Rey, *Les familles d'outre-mer*, (Paris, 1866), 486; David Odalric De Caixal i Mata, *Historia Militar de las Cruzadas en Tierra Santa*, (e-kitap 2011) 34, not 34, Erişim 6.07.2022,

https://books.google.com.tr/books/about/Historia_Militar_de_las_Cruzadas_en_Tier.html?id=8LsQAwAAQBAJ&redir_esc=y; Piana, “The Crusader Castle of Toron”, 174; Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom*, 367; Sheir, “The Military Role”, 5; Grabois, “Galilee”, 495.

37 Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom*, 367.

38 Bahsi geçen charter için bkz. Erişim 03.05.2022, http://fmg.ac/Projects/MedLands/JERUSALEM%20NOBILITY.htm#_Toc483809677

39 Rey, *Les familles d'outre-mer*, 468.

40 Haçlıların Sûr'a gerçekleştirdikleri ilk kuşatmadan Haçlı kaynakları bahsetmemektedir. İslâm kaynaklarının verdiği bilgiye göre; Kral I. Baudouin ordusuyla birlikte Sûr önlerine gelerek ordugâh kurmuş ve kentin yakınlarında Tellu'l-Ma'sûka adı verilen mevkiye kale inşa edilmesini emredip bir ay boyunca şehri muhasara etmiştir. Fakat, o esnada Sûr'un valiliğini icra etmekte olan Sa'dülmülk Gümüştekin, krala 7.000 dinar vererek kuşatmayı kaldırmasını sağlamıştır. Tafsilat için bkz. İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 159; İngilizce çev. Gibb, 108 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih*, çev. Abdülkerim Özaydın, (İstanbul, 1987), X: 365; Serkan Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri (1098-1171)*, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2015), 109.

41 Sûr'a yönelik ikinci kuşatma hakkında bkz. İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 178 vd.; İngilizce çev. Gibb, 119 vd.; Albertus Aquensis, *Historia Ierosolimitana*, 829 vd.; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 184; Anna Komnena, *Alexiad: Malazgirt'in Sonrası*, çev. Bilge Umar, (İstanbul, 1996), 446-447; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, I: 491-492; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X: 390-392; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, nşr. Necîb Mustafa Fevzâ ve Hikmet Kaşlı Fevzâ, (Beyrut, 2004), XXVIII: 173-174; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 77-78; Aydın Çelik, *Fâtımî Devleti Tarihi (909-1171)*, (Ankara, 2018), 409; Murat Öztürk, “Fâtımîlerin Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012), 145; Özer, “Fâtımî-Haçlı”, 109-113; Usta, “Haçlı Seferleri Döneminde Sur Şehri”, *Belleten LXXXIII/297* (2019), 442-443.

bir şekilde nakleden İbnü'l-Kalânîsî, Atabeg Tuğtekin'in Sûr halkına yardım edebilmek için Banyas'ta ordugâh kurup birliklerini buradan Frankların yaşadığı topraklara hücum için gönderdiğini, Sûr'a destek amacıyla Tibnîn'in de bağlı bulunduğu Cebeliâmîle'den piyadeler geldiğini kaydederken⁴² Ortaçağ'ın güvenilir İslâm müelliflerinden İbnü'l-Esîr (ö. 1233) benzer şekilde Tuğtekin'in bölgede Haçlıların elinde bulunan şehir ve kasabalara karşı hücumla geçtiğini belirtmektedir.⁴³ Bu bilgi Tibnîn'in de kuşatma esnasında Müslüman hücumlarının hedefi hâline gelmiş olabileceğini düşündürmektedir. Aynı zamanda muhasaraya destek için Cebeliâmîle'den piyadelerin gelmiş olması Haçlıların henüz bölgede tam bir kontrol sağlayamadıklarına işaret etmesi bakımından da dikkat çekmektedir.

Sûr muhasarasını değerlendiren M. Sheir de Atabeg Tuğtekin'in kuvvetlerini Tibnîn ve Kuzey Celile'deki diğer bölgelere baskın için gönderdiğini, Dımaşk Atabegliği'nin Tibnîn ile Sûr arasındaki dağlık bölgeden Kral I. Baudouin ve birliklerine taarruz ettiğini nakletmekle beraber, Tuğtekin'in kuşatmadaki stratejisinin Tibnîn dahil olmak üzere Celile'nin kuzeyindeki Haçlı kalelerine baskı yapmak olduğunu, böylece bölgedeki Lâtin genişlemesini uzun süre kesintiye uğratmayı başardığını ifade etmiştir.⁴⁴

Araştırmacılara göre, mezkûr devrede Tibnîn'i etkileyen muharebelerden biri de Musul Emîri Mevdûd (ö. 1113) ve Atabeg Tuğtekin'in 1113 Taberiye Seferi'dir. Bu dönemde Haçlılar bölgeden Dımaşk'a bağlı arazilere olan taarruzlarına sürat kazandırarak saldırılarını bilhassa Dımaşk Atabegliği'ne bağlı el-Besâniyye üzerinde yoğunlaştırmışlardı. Bu husus Dımaşk'a ulaşan ticarî yolların güvenliğini tehlikeye attığı gibi şehre erzak tedariki durduğu için fiyatlar da oldukça yükselmişti. Kötü gidişata engel olmak isteyen Atabeg Tuğtekin, Mevdûd ile Halep Selçuklu Meliki Rıdvân b. Tutuş'tan (ö. 1113) yardım istedi. Bu çağrıyı yanıtsız bırakmayan Mevdûd, beraberindeki emîrlerle Suriye'ye doğru yola çıktı. İbnü'l-Kalânîsî'nin kaydına göre; Musul Emîri'nin takviye kuvvetlerle bölgeye ilerlediği haberini alan Kral I. Baudouin telaşa kapılarak Tell-Bâşir Kontu ve Galilaea Hâkimi Joscelin'e müracaat etti. İnkili arasında gerçekleşen istişareler sonucunda Tuğtekin'in Mevdûd ile birleşmesine mâni olmak için

42 İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 178; İngilizce çev. Gibb, 120; Sheir, ("The Military Role", 5-6) Tibnîn, Cebeliâmîl'de yer aldığı için İbnü'l-Kalânîsî'nin ifade ettiği Cebeliâmîl'den gelen piyadelerin bir kısmının Tibnîn halkına mensup olabileceğine dair bir görüş belirtmiştir. Zira o esnada kent Haçlı hâkimiyetinde bulunsada yazar, bölgenin nüfusunun büyük bir kesiminin Müslümanlardan müteşekkil olduğunu kaydetmiştir.

43 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X: 391.

44 Sheir ("The Military Role", 5-6.) bundan sonraki süreçte Tibnîn'in Müslümanlar ile Haçlılar arasında bir çatışma noktası olarak kaldığını belirtirken, akabinde Kral I. Baudouin'in Tibnîn ile Sûr civarındaki Müslümanlara karşı askerî faaliyetlerinin yeniden başladığını, Dımaşk, Tibnîn ve Sûr arasındaki ticarî yolların kontrolünü ele geçirdiğini zikretmektedir.

atabeg ile bir barış anlaşması⁴⁵ yapma kararı alındıysa da Atabeg Tuğtekin bu teklifi kabul etmedi ve Türk kuvvetleriyle birleşerek Kudüs Haçlı Krallığı'nın üzerine yürüme kararı verildi. Önce Kadas'a⁴⁶ gelen Türk kuvvetleri oradan Aynül-Carr⁴⁷ ve Vâdi't-Teym yoluyla Banyas'a yönelerek buradan güneye ilerleyip Hristiyan güçlere karşı Taberiye yakınlarında büyük bir mücadeleye girişti.⁴⁸ Vuku bulan muharebenin neticesinde Haçlılar büyük bir hezimete uğratılırken, R. Ellenblum'a göre bu esnada Müslümanların hücumlarından Tibnîn de nasibini almıştı. Müslüman kuvvetlerin Tibnîn ile Taberiye'yi kuşatmaya başlayarak Celîle ve Sâmiriye'yi⁴⁹ tahrip ettiklerini belirten yazar, Haçlı birliklerinin yaklaşması üzerine kuşatmaya son verildiğini; ancak baskının Sâmiriye'de devam ettiğini kaydetmektedir.⁵⁰

Tibnîn ile ilgili bir sonraki kayıt 1118 yılına tarihlenmektedir. İslâm tarih yazarı İbn Hallikân (ö. 1282) ve İbn Tağrıberdi (ö. 1470) bu sene içerisinde Tibnîn'in Franklar tarafından yeniden işgal edildiğine dair muhtasar bir kayıt düşmüşlerdir. Müellifler konuya dair ayrıntı vermediklerinden Tibnîn'in ne zaman ve ne surette Müslümanlar tarafından geri alındığını ve kalenin bu devredeki akıbetinin ne olduğunu tespit edebilmek mümkün görünmese de bölgede cereyan eden Müslüman-Haçlı harplerinin Tibnîn'deki vaziyeti istikrarsızlaştırdığı ve muhtemelen bu çatışmalardan birinde Haçlıların buradaki hâkimiyetlerini kaybetmiş oldukları anlaşılmaktadır. Bu kayıt aynı zamanda, Haçlıların Toron Kalesi'ni inşa etmelerine rağmen Tibnîn'in tamamına egemenliklerini hâkim kılamadıklarını göstermesi bakımından dikkate değerdir.⁵¹

45 Yapılması planlanan anlaşmanın şartları İbnü'l-Kalânîsi (Zeyl, 184) tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: el-Hâbis Kalesi ile es-Sevâd'ın yarısı Kudüs Haçlı Krallığı'nın olacak ve karşılığında Cebelîamil ve (...) civarındaki Semânin Kalesi Müslümanlara verilecekti. Ayrıca Kral I. Baudouin Dımaşk nahiyelerine, Tuğtekin ise Haçlıların hâkim olduğu arazilere saldırmaktan vazgeçecekti. Metnin bir kısmında boşluk olduğu için burada zikredilen kale hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Sheir'e göre ("The Military Role", 6-7) bahsedilen Semânin, Toron Kalesi'ydi ve burada yaşanan bütün hadiseler aslında Tibnîn'de gerçekleşmişti. Çalışmanın İngilizce tercümesini yapan Gibb (s. 133) bu kalenin Tibnîn Kalesi değil, Cebelîamil ve Tibnîn'in civarında yer alan Semânin Kalesi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bkz. René Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, (Paris, 1948), I: 680; Denys Pringle *Secular Buildings in the Crusader Kingdom of Jerusalem: An Archaeological Gazetteer*, (New York, 1997), İndeks.

46 Suriye'nin üçüncü büyük şehri olarak addedilen Hims (Humus) yakınlarında yer almaktadır. Bkz. Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 214.

47 Lübnan'ın Bekaa vilayetinin merkezi olan Zahle'nin güneyinde yer almaktadır. Bkz. Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 212.

48 1113 yılında gerçekleşen Taberiye Seferi hakkında bkz. Albertus Aqueusis, *Historia Ierosolimitana*, 837 vd.; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 185-187; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan, (Ankara, 2000), 250-251; İbnü'l-Kalânîsi, *Zeyl*, 184 vd.; İngilizce çev. Gibb, 133 vd.; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, I:493 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X: 395-396; Ebü'l-Ferec, *Abü'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara, 1987), II: 352. Krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 104; Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 47 vd.; Sevtap Gölgesiz Karaca, "*Kudüs Haçlı Krallığı (1099-1187)*", (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2012), 146 vd.; Işın Demirkent, "Mevdûd b. Altuntegin", *DİA*, c. XXIX, 428-429.

49 Kuzeyde Celîle, güneyde Yahudiye, doğuda Ürdün Nehri, batıda ise Akdeniz'le çevrili olan eski Filistin'in merkezî bölgesi bu isimle anılmıştır. Bkz. "Samaria", erişim 05.05.2022 <https://www.britannica.com/place/Samaria-historical-region-Palestine>.

50 Ellenblum, *Crusader Castles*, 152-153; Sheir, "Military Role", 6-7.

51 İbn Hallikân, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, çev. William Mac Guckinde Slane, (Paris, 1868), III: 456; İbn Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-zâhire*, *RHC. Or.*, (Paris, 1884), III: 487-488.

Haçlıların Tibnîn’de tam bir kontrol sağlamalarının 1120’li yıllarda gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Öyle ki, Willermus Tyrensis Sûr’un ele geçirilmesi⁵² hadisesini anlatırken: “...şehir alınmadan ve hatta kuşatılmadan çok önce, Sûr piskoposluk bölgesinin büyük bir kısmı zaten Hristiyanların eline geçmişti. Şehrin yakınındaki tüm tepelik ülke, neredeyse Lübnan’a kadar uzanıyordu. Hem kaleler hem de tarlalar, dağlarda yaşayan çok güçlü bir asilzade tarafından barışçıl bir şekilde tutuldu. Toronlu Humphrey, o zamandan beri kraliyet memuru olan genç Humphrey’in babası, Sûr’dan dördüncü veya beşinci kilometre taşına kadar tüm toprakları tartışmasız olarak elinde tutuyordu”⁵³ diyerek bu hususa dikkat çekmekte ve Haçlıların Tibnîn ve çevresindeki hâkimiyetlerini sağlamıştırdığına atıfta bulunmaktadır.

I. Onfroi de Toron döneminde Tibnîn Kalesi’nin Haçlılara sağlamış olduğu en büyük katkılardan biri Sûr şehrinin ele geçirilmesi hadisesidir. Kentin zaptını anlatırken “Aynı dağlarda hem müsait konumda hem de kuvvetle tahkim edilmiş bir kaleye sahipti ve bu kaleden sık sık Sûrlulara karşı ani saldırılar düzenledi”⁵⁴ şeklinde bir nakilde bulunarak I. Onfroi ile Toron Kalesi’nin rolünü vurgulayan Willermus bölgede aynı zamanda Kraliyet Konnetablı Guillaume de Bures’in ve I. Joscelin de Courtenay’ın de geniş arazilerinin bulunduğunu, Toron Kalesi ile beraber Kral II. Baudouin döneminde (1118-1131) inşa edilen Scandelion Kalesi’nin de Haçlıların Sûr muhasarası esnasındaki durumlarını kolaylaştırdığını ifade etmektedir.

Anlaşılan o ki henüz kuruluşundan itibaren Toron Kalesi vasıtasıyla düzenlenen saldırılarla kenti baskı altında tutan ve Sûr’dan gelecek hücumlara karşı kaleyi bir siper olarak kullanan Haçlılar Tibnîn’in sağladığı stratejik avantajın da etkisiyle, savaşı sayısındaki eksiklik sorununa rağmen, kente yönelik politikalarını etkili bir şekilde yürütebilmiş, nihayetinde son derece önemli ve müstahkem Sûr şehrinin ele geçirmeyi başarabilmişlerdir. Bu husus aynı zamanda Haçlı Seferleri döneminde, muhkem şehirlerin ele geçirilmesinde kalelerin ne denli mühim yapılar olduğunu da gözler önüne sermesi bakımından ehemmiyet kesbetmektedir. Tibnîn Kalesi bu bakımından Haçlıların erken dönem kalelerine iyi bir örnek teşkil etmektedir.⁵⁵

Haçlıların Sûr üzerinde hâkimiyet tesis etmeleri ve Tibnîn’de artık kesin bir kontrol sağlamaları Franklara hiç şüphesiz büyük bir avantaj kazandırmıştır. Sûr şehrini Dımaşk’ın ana limanı, Tibnîn’i ise Dımaşk’a karadan giden ticarî kapı olarak tavsif eden M. Sheir, Haçlıların bu sayede tesis ettikleri siyasî ve iktisadî üstünlüğün civar mahallerde yaşayan Müslümanlar ile Dımaşk Atabegliği’ni oldukça zor durumda bıraktığını kaydetmiştir. “Dımaşk Atabegliği’nin ticarî yollar üzerindeki tekeli sürdürme ve kervanlarını koruma arzusu, ticarî yollara tepeden

52 Sûr’un Haçlılar tarafından zaptı için ayrıca bkz. Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 242-243; Urfalı Mateos, *Vekayi-nâme*, 280; İbnü’l-Kalânisi, *Zeyl*, 211; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 10 vd.; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, X: 490-491; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 139-140; Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 59; Çelik, *Fâtımiler*, 413-414; Öztürk, “Fâtımiler’in Deniz Gücü”, 1148 vd.; Özer, “Fâtımî-Haçlı”, 117 vd.; Ebru Altan, “Venedik’in Haçlı Seferi”, *Prof. Dr. Erdoğan Merçil’e Armağan*, ed. Emine Uyumaz, Muharrem Kesik vd. (İstanbul, 2013), 304-306; Aydın Usta, “Haçlı Seferleri Döneminde Sur Şehri”, 444-445; Altan, “Sûr”, 536.

53 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 19-20.

54 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 20.

55 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 20.

bakan ana şehirler olan Tibnîn ve Sûr'da Haçlılar ile çatışmalarının ana sebebidir" diyen yazar, bu veçhile Dımaşk Atabegliği'nin Sûr şehrinin yanı sıra Tibnîn'i de sürekli olarak geri alma arzusu içinde olduğunu belirtmiştir.⁵⁶

Bölgede Haçlı hâkimiyetinin sağlanmasından sonraki süreçte kaynaklar gerek kaleyi gerekse Tibnîn'i hedef alan büyük bir saldırı hareketinden bahsetmeseler de Tibnîn'in bu devrede civar kentlerde meydana gelen harplerden ve bilhassa da kaleye oldukça yakın bir konumda bulunan Banyas'taki siyasî ve askerî gelişmelerden etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim, 1126'da Banyas Kalesi'nin Tuğtekin tarafından Haşhaşilere⁵⁷ verilmesi Tibnîn'i bir müddet Bâtînî tehdidine açık hâle getirirken,⁵⁸ 1129'da Haşhaşilerin Haçlılarla ittifak kurarak Banyas'ı Franklara teslim etmeleri Dımaşk'ı Haçlı saldırılarına maruz bıraktığı gibi, Dımaşk üzerinden Tibnîn'e yapılacak olan hücumların önünü keserek Toron Kalesi'nin emniyetini sağlamış olmalıdır.⁵⁹ Bununla beraber, Haçlıların Banyas'taki hâkimiyetleri kalıcı olmamış, Dımaşk Atabegliği Hâkimi Şemsülmülûk İsmâil (1132-1135) verdiği başarılı mücadeleler neticesinde 1132'de Banyas'ı Haçlılardan geri almıştır. Banyas'ın kaybının ise Tibnîn'in

56 Sheir, "The Military Role", 8.

57 Nasların zahiri anlamlarını reddeden ve bunların hakiki manalarının yalnızca Tanrı ile ilişki kurduğu iddia edilen masum imam tarafından bilinebileceği görüşünde olan aşırı fırkalar Bâtîniyye, bu fırkalara mensup olanlar ise Bâtînî olarak adlandırılmıştır. Bâtînlilik, İnan'da Nizârî-İsmâilî Devleti'nin kurucusu (1090-1124) Hasan Sabbah ile yeni bir kimlik kazanmış ve Ortaçağ'da Suriye'deki Nizârî İsmâilîler, haşiş (esrar) kullanmaya alıştırdıkları haşhaşin/haşhaşiler ismiyle anılmışlardır. Bkz. Avni İlhan, "Bâtîniyye", *DİA*, c. V, 190-194; Abdülkerim Özyayın, "Hasan Sabbâh", *DİA*, c. XVI, 347-350; Mustafa Öz, "Haşişîyye", *DİA*, c. XVI, 418-419.

58 1126 yılının sonlarında Halep'te faaliyetlerini gizlilik içinde yürüten Haşhaşi lideri Behrâm, Halep Emîri Necmeddin İlgazi'den (ö. 1122) aldığı bir tavsiye mektubuyla Dımaşk'a gelip Tuğtekin'den Güney Suriye'de mücadele etmek için bölgede kendisine bir kale verilmesini istemiş ve bunun üzerine Tuğtekin, Behrâm'a Kudüs Haçlı Krallığı'nın sınırında bulunan Banyas Kalesi'ni tevdi etmiştir. Haşhaşiler ise bunun karşılığında, 1126 senesi civarında Haçlıların Havran'a düzenlediği bir saldırıda Tuğtekin'e destek vermişlerdir. Aslında, Tuğtekin'in Bâtînî hareketi kesinlikle tasvip etmediğini belirten İbnü'l-Kalânîsî, (*Zeyl*, 215; İngilizce çev. Gibb, 179-180) onlara bu imtiyazların verilmesinden Vezir el-Mezdeğânîyi sorumlu tutmaktadır. Sheir ise ("The Military Role", 8.) Haçlıların Sûr ve Tibnîn üzerinden Dımaşk'a ilerlemelerine engel olunması için Banyas Kalesi'nin atabeg tarafından Haşhaşilere bırakıldığını ifade etmektedir. Hadise hakkında bkz. Azîmî, *Azîmî Tarihi: Selçuklular Dönemiyle İlgili Bilgiler (H. 430-538=1038/39-1143/44)*, çev. Ali Sevim, (Ankara, 2006), 60; Anonim *Süryani Vekayinamesi*, çev. Vedii İlmen, I. ve II. *Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, (İstanbul, 2005), 41; Krş. Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 79; Nadir Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler*, (İstanbul, 2018), 56-57; Aydın Usta, "Müslüman Haçlı Mücadelelerinde Haşişîler", *Tarih Dergisi* 44 (2008), 12; Pınar Kaya, "Sultan Sencer Devrinde (1118-1157) Bâtînîlerle Yapılan Mücadeleler", *Tarih Dergisi* 58 (2013/2), 51-52.

59 Haşhaşiler Banyas'ı ele geçirdikten sonra, bölgedeki güçlerini artırarak Dımaşklılıların aleyhine bir tutum sergilemeye başlamışlardı. Birçok suikasta karıştıkları gibi Haçlılarla da gizli bir ittifak hâlinde olmuşlardı. 1128 senesinde Tuğtekin'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Tâcü'l-Mülûk Böri (1128-1132) bu duruma bir son vermek için Haşhaşilerin yardımcısı el-Mezdeğânî'yi öldürdü ve hemen akabinde Dımaşk'ta büyük bir Bâtînî tenkili meydana geldi. Bunun üzerine Banyas'ta daha fazla tutunamayacaklarına kanaat getiren Haşhaşiler, Haçlılara sığınmak zorunda kalarak Banyas'ı onlara teslim ettiler. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 221 vd.; İngilizce çev. Gibb, 187 vd.; Azîmî, *Tarih*, 64; Süryânî Mihael, *Süryani Patrik Mihael'in Vekayinamesi (1042-1195)*, Ankara: TTK'da Yayımlanmamış Nüsha, 1944), 106-107; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X: 518-519 vd.; Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 96 vd.; Karakuş, *Haşhaşiler*, 58-59; Usta, "Haşişîler", 13; Kaya, "Sultan Sencer", 52-53; Sheir, "The Military Role", 8.

güvenliği için tehlike teşkil ettiğini söylemek mümkündür.⁶⁰ Nitekim 1134 yılında Kudüs Haçlı Kralı Foulque (1131-1143) tarafından Havran'a⁶¹ bir saldırı gerçekleştirilmesi üzerine, Dımaşk Hâkimi Şemsü'l-Mülûk İsmâil kuvvetleriyle beraber Akkâ⁶² ve Celîle'ye akınlar düzenlediği sırada, birliklerini geçiş güzergâhında bulunan Tibnîn üzerinden yürütmüş görünmektedir; dolayısıyla bu esnada Tibnîn'in de saldırıya maruz kalmış olma ihtimali söz konusudur.⁶³

4. II. Onfroi de Toron Döneminde Tibnîn

Tibnîn ile ilgili bir sonraki kayıt 1137 yılına tarihlenmektedir. Bu devrede Haçlılarla mücadelenin en önemli kahramanlarından biri olan Musul Hâkimi İmâdüddin Zengî'nin⁶⁴ (1127-1146) Montferrand Kalesi'ni⁶⁵ kuşatması⁶⁶ hadisesini anlatan Willermus Tyrensis, muhasara sırasında I. Onfroi'nun oğlu olan II. Onfroi de Toron'dan Tibnîn Lordu olarak bahsetmekte ve kralla beraber kalede bulunduğunu zikretmektedir.⁶⁷ Yazarın kaydı I. Onfroi'nun öldüğünü ve Tibnîn'in idaresini oğlunun üstlendiğini göstermekteyse de gerek I. Onfroi de Toron'un ölümü gerekse oğlunun lordluğu devraldığı tarih hususunda kaynaklarda malumata rastlamak mümkün olmamıştır. Bununla birlikte I. Onfroi de Toron isminin en son 1128 tarihli bir *charter*'da anılması lordun ölümünün bu tarihten sonra gerçekleşmiş olduğunu düşündürmektedir.⁶⁸

Babasının ölümünden sonra, sınırları geniş bir lordluğu devralan II. Onfroi de Toron, Willermus'un ifadesiyle muharebe deneyimi olmayan genç bir adamdı. Doğum tarihi ve yaşamının erken dönemleri hakkında malumat tespit edebilmek mümkün olmasa da Toron Lorduluğu'nun başına geçtikten sonraki süreçte Kudüs Haçlı yöneticileri ile yakın ilişkiler

60 Banyas'ın Müslümanlar tarafından fethi hakkında bkz. İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 236 vd.; çev. Gibb, 216 vd.; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 73-74; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X: 539. Krş. Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 101 vd.; Karaca, "Kudüs Haçlı Krallığı", 225-226.

61 Suriye'nin güneyindeki Havran, Doğu'da Cebelidürüz, Batı'da Şeria Vâdisi'yle Kuzey'de Şam ve Güney'de Belka arazisi ile çevrelenen, hudutları kesin bir şekilde tespit edilemeyen geniş bir bölgeyi kapsamaktadır. Bkz. Ş. Tufan Buzpinar, "Havran", *DİA*, c. XVI, 539-541.

62 Filistin'in batı kıyısında yer alan kadim bir liman şehirdir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV: 143-144; Feridun Emecen, "Akkâ", *DİA*, c. II, 265-267.

63 Sheir, "The Military Role", 9; krş. Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 103-104.

64 İmâdüddin Zengî hakkında bkz. Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangi*, (Erzurum, 1978); S. Heidemann, "Zangî", *EF*, c. XI, 451-452; Gülay Öğün Bezer, "İmâdüddin Zengî", *DİA*, c. XLIV, 258-261.

65 Montferrand diğer adıyla Ba'rin Kalesi, Trablusşam yakınlarında Refeniye'nin yukarısında yer almaktadır. Bkz. Ellenblum, *Crusader Castles*, 223.

66 Musul Hâkimi İmâdüddin Zengî'nin Trablus Haçlı Kontluğu'na bağlı Montferrand Kalesi'ni ele geçirdiği bu kuşatma hakkında bkz. Azimî, *Tarih*, 74; İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 258-259; İngilizce çev. Gibb, 242-243; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 85 vd.; Ioannes Kinnamos, *Ioannes Kinnamos'un Historia'sı (1118-1176)*, çev. Işın Demirkent, (Ankara, 2001), 15; Süryani Mihail, *Vekayinâme*, 112; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI: 54-55; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 166-168; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 96.

67 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 87.

68 Rey, *Les familles d'outre-mer*, 468; Sheir, "The Military Role", 9. Bahsi geçen charter için bkz. Erişim 01.06.2022, http://fmg.ac/Projects/MedLands/JERUSALEM%20NOBILITY.htm#_Toc483809677.

kurarak krallığın önemli simalarından biri hâline gelmiş,⁶⁹ bu vesileyle 1152 yılında *konnetabl* (constable)⁷⁰ olarak atanarak bölgede nüfuzunu oldukça artırmıştır.⁷¹

II. Onfroi de Toron devrinde Tibnîn'in Kudüs Haçlı Krallığı'na bağlı önemli bölgesel merkezlerden birini teşkil ettiğini, Toron Lordluğu'nun da oldukça ehemmiyet kazandığını ifade etmek mümkündür. Bu noktada krallığın askerî gücünün giderek artması, Celîle'ye yapılan Müslüman akınlarının sayısının azalması, muharebelerin bilhassa Celîle sınırlarının ötesinde gerçekleşmesi ve II. Onfroi'nun krallıkla tesis ettiği yakın ilişkiler etkili olmuştur.⁷² Dolayısıyla burada yaşayan Haçlılar için barış ve güvenlik safhası başlarken, Tibnîn ve Toron Lordluğu, krallığın güçlerinin kuzeydeki diğer şehirleri müdafaa etmek için harekete geçtiği müstahkem bir üs hâline gelmiştir.⁷³

II. Onfroi'nun hükümdarlığının ilk devrelerinde Toron Lordluğu'nu bilhassa İmâdüddin Zengî'nin oğlu Nüreddin Mahmud Zengî (1146-1174) ile Türkiye Selçuklu Sultanı I. Mesud'a (1116-1155) karşı verilen mücadeleler meşgul etmiştir.⁷⁴ Zîra, İkinci Haçlı Seferi'nin (1147-1148) tam bir fiyaskoyle neticelenmesinin ardından bölgedeki kudretini artırarak Haçlıların âdeta korkulu rüyası hâline gelmeye başlayan Nüreddin Mahmud Zengî, 1149'da İnab (İnnib)⁷⁵ yakınlarında Antakya Prinkepliği'nin ordularını imha ederek büyük bir şöhrete kavuşmuş ve sonraki süreçte bölgedeki fetihlerine devam ederek Süveydiye'ye (Samandağ)⁷⁶ kadar ilerlemiştir.⁷⁷ Nüreddin Mahmud, Kudüs Haçlı Krallığı'nın kuzeyinde mücadelelerini

69 Willermus Tyrensis (*A History of Deeds*, II: 185-186) II. Onfroi'nun, 24 Haziran 1148'de Akkâ şehrinde İkinci Haçlı Seferi'nin (1147-1148) hedef ve stratejilerinin belirlendiği toplantıda bulunduğunu kaydetmiştir. Bernard Hamilton (*The Leper King and his Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Cambridge, 2000, 33) ve Sheir (*The Fief of Tibnîn*, 46-47) II. Onfroi de Toron'un Kudüs Haçlı Krallığı'nın Yüksek Adalet Divanı üyelerinden biri olduğunu ifade etmişlerdir.

70 Şeref pâyesi bakımından seneşalden sonra ikinci sırada yer alan, ordunun en yüksek kumandanı olarak idare, organizasyon ve savaş zamanlarında yargıdan mesul olan konnetabl aslında Kudüs Haçlı Krallığı'nın en önemli görevlisiydi. Bkz. Altan, "Haçlı Devletlerinde (Outremer)", 78.

71 Hans E. Mayer, "Studies in the History of Queen Melisende", *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972), 95-182. Kudüs Kralı Foulque'un oğlu III. Baudouin ile iyi ilişkiler içerisinde olan II. Onfroi, onun annesi Melisende'ye karşı verdiği hâkimiyet mücadelesini desteklemiştir. III. Baudouin krallık makamına geldiğinde II. Onfroi'yı konnetabl olarak vazifelendirmiştir. Toron Lordu bu görevi sebebiyle Kudüs Haçlı Krallığı'nın neredeyse bütün seferlerine iştirak etmiştir. Çalışma Tibnîn üzerine olduğu için, II. Onfroi'nun katıldığı muharebeler başka bir araştırmayı elzem kılmaktadır. II. Onfroi'nun katıldığı seferler ile Kudüs Haçlı Krallığı'ndaki politik ve askerî rolü için bkz. Sheir (*The Fief of Tibnîn*, 46-50; a. mlf., "The Military Role", 10-18.

72 Ellenblum, *Crusader Castles*, 65.

73 Sheir, "The Military Role", 10. Kudüs Krallığı'nın idarî ve askerî sistemine göre Lâtin Doğu'daki her baronluğun bir dizi asker ve şövalye göndermesi zarurî bir kaide olduğundan Tibnîn şövalyeleri Kudüs Haçlı Krallığı'nın ordusuna askerî bakımdan da katkıda bulunmuştur. Toron Lordluğu'nun krallığa göndermek zorunda olduğu şövalye sayısı Jonathan Riley-Smith'e göre (*The Feudal Nobility*, 110) muhtemelen 15 idi.

74 Sheir, "The Military Role", 10-11. İkinci Haçlı Seferi hakkında geniş bilgi için bkz. Ebru Altan, *İkinci Haçlı Seferi (1147-1148)*, (Ankara, 2003).

75 Ma'arratü'n-Nu'mân'ın kuzeybatısında yer almaktadır. Bkz. Alptekin, *Dimaşk Atabegliği*, 214.

76 Günümüzde Türkiye'nin güneyinde Hatay'a bağlı bir ilçedir. Halil Sahillioğlu, "Antakya", *DİA*, c. III, 228-238.

77 Ebru Altan, "Nur al-Din Mahmud b. Zangi (1146-1174): One of the Prominent Leaders of the Struggle against the Crusaders", *Tarih Dergisi* 59 (2014/1), 60-61; a. mlf., "Haçlılara Karşı Mücadelenin Önde Gelen Liderlerinden Nüreddin Mahmud b. Zengî (1146-1174)", *Tarih Bilincine Adanan Bir Ömür Prof. Dr. Abdülkadir Donuk Armağanı*, ed. Mualla Uydu Yücel-Fatma Aysel Dingil Ilgın, (İstanbul, 2017), 227-228.

sürdürürken Haçlıların içinde bulunduğu bu acziyetten faydalanmak isteyen Sultan I. Mesud ise Artuklular (1102-1409) ve Zengilerle (1127-1233) Kuzey Suriye'deki Haçlıların üzerine sefere çıkıp, kendisine karşı harekete geçen Urfa Haçlı Kontu II. Joscelin'in (1131-1159) ordusunu geri püskürterek Tell-Bâşir Kalesi'ni⁷⁸ kuşatmıştır (1149).⁷⁹ Willermus Tyrensis, Türklerin bu üç koldan hücum hareketinden tedirgin olan Kudüs Haçlı Kralı III. Baudouin'in (1143-1162) II. Onfroi de Toron'u 66 atlı ile birlikte Azâz'a⁸⁰ (Hazard) göndererek buradaki Türklerin güçlenmesine mâni olmak istediğini belirtir.⁸¹ Müellif ayrıca, Sultan I. Mesud'un 1150 yılında gerçekleştirdiği Tell-Bâşir kuşatmasında da Toron Lordu'nun III. Baudouin'in yanında yer aldığını kaydetmiştir.⁸²

II. Onfroi döneminde Toron Lordluğu'nun sınırlarının Banyas'ı da içine alacak şekilde genişlediği nakledilmektedir. II. Onfroi'nın Banyas Lordu Reiner de Brus'un kızıyla bir izdivaç gerçekleştirerek kenti vâris sıfatıyla desteklemesi bu durumun oluşmasına tesir etmiştir.⁸³ Dolayısıyla bu devrede Tibnîn'in bölgedeki tahıl ambarlarından biri olan Banyas'ın Müslümanlara karşı savunulmasında önemli bir vazife üstlendiği ifade edilebilir.⁸⁴ Zira, kaynaklar 1157 yılında Banyas'ta Nüreddin Mahmud Zengî ile II. Onfroi de Toron'un bir muharebesinden söz etmektedir. Rivayetlere göre; 1157 yılında Haçlı kuvvetleri daha önce Nüreddin Mahmud ile yapılan bir anlaşmayı ihlal ederek Banyas çevresinde sürülerini otlatmaya gelen Türkmen grubuna baskın düzenlenmiş ve yüklü miktarda ganimet edinip çoğu kişiyi esir almışlardı. Durumdan oldukça rahatsız olan Nüreddin derhal Banyas'ı muhasara etmek üzere harekete

78 Gaziantep'in Oğuzeli ilçesinde yer almaktadır. Bkz. Guy Le Strange, *Palestine*, 542; Claude Cahen, *La Syrie Du Nord A L'Époque Des Croisades Et la Principauté Franque D'Antioche*, (Paris, 1940), 116 vd.; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)*, (İstanbul, 1974), I: 13 ve not 56; E. Honigmann, "Tel-Bâşir", *IA*, c. II, 819-820.

79 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 199-200; Süryânî Mihail, *Vekayinâme*, 158-159. Krş. Muharrem Kesik, *Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155)*, (Ankara, 2003), 107-108.

80 Halep'in kuzeybatısında bulunmaktadır. Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 212.

81 Urfalı Mateos, *Vekayinâme*, 301; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 200; Süryânî Mihael, *Vekayinâme*, 159. Krş. Kesik, *Sultan I. Mesud*, 107-108.

82 Bu hadise hakkında bkz. Urfalı Mateos, *Vekayinâme*, 303-304; İbnü'l-Kalânîsi, *Zeyl*, 310; İngilizce çev. Gibb, 300-301; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 207-208; Süryânî Mihael, *Vekayinâme*, 159; Krş. Kesik, *Sultan I. Mesud*, 109; Sheir, "The Military Role", 10.

83 Yukarıda bahsedildiği gibi Haçlılar Doğu'ya geldiğinde Dımaşk Atabegliği'nin hâkimiyetinde bulunan Banyas, Kral II. Baudouin tarafından 1129'da ele geçirilmiş, 1132 yılında ise Dımaşklılar tarafından geri alınmıştır. 1140 senesine geldiğinde Dımaşk Atabegliği'nin Veziri Muineddin Üner ile anlaşarak Banyas'a hâkim olan Kral Foulque, kenti Reiner Brus adlı Haçlı asilzâdesine tevdi etmiştir. Banyas'ın Haçlıların eline geçişi hakkında bkz. İbnü'l-Kalânîsi, *Zeyl*, 271-272; İngilizce çev. Gibb, 259-261; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 105-106; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 72 vd.; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 187; Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 128-129.

84 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 256; Sheir, "The Military Role", 12; Alan V. Murray, "Banyas", I: 152; Bahsi geçen charter hakkında bkz. Erişim 02.06.2022,

<http://fmg.ac/Projects/MedLands/JERUSALEM%20NOBILITY.htm#Toc483809677>

geçerken, II. Onfroi de Toron da Tibnîn'den takviye kuvvet olarak bölgeye intikal etmiştir.⁸⁵ Kısa süre içerisinde Banyas'ın aşağı kısımlarının Müslümanlar tarafından ele geçirildiğini, iç kalenin ise II. Onfroi de Toron kumandasında savunulduğunu kaydeden Willermus Tyrensis: “Şayet, mirasları söz konusu olduğu için konnetabl ve mükemmel oğlu, kuvvetlerini yarışircasına sarf etmeyip, diğerlerini de savunma için teşvik etmeselerdi, bunlar eşit olmayan düşman kuvvetlerine karşı çok pahalıya mal olan savunmayı şüphesiz bırakırlardı” demektedir.⁸⁶

Kuşatmanın ilerleyen safhalarında Haçlılar, Nüreddin Mahmud'un mütemediyen gerçekleştirdiği hücumlardan perişan hâle gelip çok sayıda kayıp verdiler. Hatta İbnü'l-Kalânîsî'nin kaydına göre; o esnada kalede kuşatılan II. Onfroi ve birlikleri kendilerinin serbest bırakılmaları karşılığında kaleyi ve içindeki her şeyi teslim etme teklifinde bulundular. Ancak Nüreddin buna razı olmayıp mücadeleye devam etti. Neredeyse Banyas, Müslümanlara teslim olmak üzereyken, krala şehrin büyük bir tehlike altında olduğu ve yakında ele geçirileceği haber verildi. İbnü'l-Kalânîsî, bunun üzerine III. Baudouin'in emrindeki kuvvetlerle dağlık bir bölgeden ilerleyerek Müslümanların şehri müdafaa etmekle görevli ordusuyla Banyas'ta savaşan askerlerini gafil avladığını ifade etmektedir.⁸⁷ M. Sheir de İbnü'l-Kalânîsî'nin kralın Banyas'a ordusuyla beraber dağlık bölgeden ulaştığına dair kaydından hareketle Haçlı birliklerinin II. Onfroi'yı kurtarmak için Tibnîn'den Banyas'a yürüdüğü yorumunda bulunmaktadır.⁸⁸ Neticede kralın yaklaşmakta olduğunu haber alan Nüreddin Mahmud az evvel zapt etmiş olduğu mahalleri yıktırıp geri çekilmek durumunda kalmıştır.⁸⁹ Bilahare yanındaki kuvvetleriyle birlikte şehre giren kral ise harap olan mevkilerin yeniden inşa edilmesi için büyük bir seferberlik başlatmıştır.⁹⁰

Kaynaklar, bu hadiseden bir müddet sonra Banyas'ın Müslümanlar tarafından ele geçirildiğini haber vermektedir. O esnada II. Onfroi de Toron, kuvvetleriyle beraber krallığın Mısır'a

85 İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 337; İngilizce çev. Gibb, 327-328. Willermus Tyrensis (*A History of Deeds*, II: 256-257) II. Onfroi'nın Nüreddin Mahmud Zengî'nin bölgede artan gücü ve hücumları sebebiyle şehri tek başına idare edemeyeceğine kanaat getirerek Banyas'ın yarısını bir anlaşmayla Hospitalier Şövalyelerine bıraktığını kaydetmiştir. Bundan sonraki süreçte şövalyeler kenti tahkim etmek ve buraya erzak getirmek için yola koyulmuşlar; ancak dönüş yolunda Nüreddin'in kuvvetlerinin ani bir hücumuna uğradıklarından telaşa kapılarak II. Onfroi ile yapılan anlaşmayı feshetmek zorunda kalmışlardır. Nüreddin Mahmud ise Haçlıların kentin önündeki perişan hâllerinden istifade ederek Banyas'ı muhasaraya başlamıştır; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 286; Karaca, “Kudüs Haçlı Krallığı”, 271-272; Abdulkadir Turan, “Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri”, 149-150; Altan, “Nur al-Din”, 63; Sheir, “The Military Role”, 12.

86 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 258.

87 İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 341; İngilizce çev. Gibb, 335; Sheir, “The Military Role”, 13.

88 Sheir, “The Military Role”, 13.

89 Kuşatma hakkında tafsilat için bkz. İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 339 vd.; İngilizce çev. Gibb, 333 vd.; Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 255 vd.; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 286-287; Karaca, “Kudüs Haçlı Krallığı”, 271-273; Turan, “Nüreddin”, 149-152; Altan, “Nur al-Din”, 63.

90 Kral, Banyas'taki işlerini bitirip güneye doğru ilerlemek isteyen Taberiye Gölü'nün kuzeyinde yeniden Nüreddin Mahmud ile karşı karşıya gelmiştir. Burada kralı baskına uğratan Nüreddin Mahmud akabinde tekrar Banyas'ı muhasaraya başlamış; ancak bu sefer de Türkiye Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan'ın (1155-1192) Antakya'yı kuşatmak amacıyla bölgeye intikal etmekte olduğuna dair istihbarat aldığından Halep'e geri dönmüştür. Bkz. Altan, “Nur al-Din”, 63.

düzenlediği seferlere⁹¹ iştirak ettiğinden takviyesiz ve savunmasız kalan kente, Nûreddin Mahmud 1164'te⁹² hâkim olmuştur. Bu durum Celile'deki Haçlı varlığı için tehdit oluştururken, Müslümanlar için ise doğrudan Tibnîn'e giden yolun açılmasını sağlamıştır.⁹³ Öyle ki Banyas'ın fethinden sonra oluşan güvenlik zafiyeti neticesinde Müslüman hücumlarının Tibnîn'e ulaşmasından endişelenen II. Onfroi, Nûreddin Mahmud Zengi'nin 1174 yılında vefatından sonra onun Haçlılara karşı yürüttüğü politikayı devralarak Kudüs Haçlı Krallığı için büyük bir tehdit olarak beliren Selâhaddin Eyyûbî'nin (ö. 1193) bilhassa Banyas civarından yapacağı hücumları engellemek amacıyla Dımaşk'tan Tibnîn'e giden yolların denetimini önemli ölçüde artırdığı gibi, 1178'de Tibnîn ile Banyas yolu üzerinde bulunan Hunin Kalesi'ni (Chastel Neuf) tahkim ettirmiştir.⁹⁴

Yaşanan bu gelişmeden bir müddet sonra Kral IV. Baudouin'in (1174-1185) Banyas çevresine yapacağı bir akın için kralla beraber yola çıkan Toron Lordu II. Onfroi, burada Selâhaddin Eyyûbî'nin yeğeni İzzeddin Ferruhsah'ın kuvvetleriyle meydana gelen bir harp neticesinde ağır yaralanmış, 10 gün hasta bir şekilde yattıktan sonra 22 Nisan 1179'da hayatını kaybetmiştir.⁹⁵ İbnü'l-Esîr, lordun ölümü üzerine: “*O cesareti ve savaş kabiliyeti darb-ı mesel hâline gelmiş bir şahıstı. Allah'ın Müslümanların üzerine saldırdığı bir belâ idi. Allah Müslümanları onun şerrinden kurtardı*” diyerek sevincini dile getirirken, Willermus Tyrensis ise, II. Onfroi de Toron'un ölümü üzerine ata yurdunun sonsuza dek yas tuttuğunu, lordun “*meşhur ve soylu*” Toron (Tibnîn) Kalesi'nde saygı ve törenle defnedildiğini kaydetmiştir.⁹⁶

II. Onfroi de Toron devrinde vuku bulan hadiseler göz önünde bulundurulduğunda, bu dönemde Tibnîn'in Kudüs Haçlı Krallığı'nın hücum ve savunma üslerinden biri olarak hizmet ettiği ve bilhassa krallığın kuzeyinin müdafaasında ve Müslümanlara karşı mücadelelerde mühim bir rol üslendiği görülmektedir. Bu durum II. Onfroi de Toron ve Toron Lordluğu'na Lâtin Doğu'da önemli bir siyasî konum kazandırmıştır. II. Onfroi'nin ölümünün ise lordluk için büyük kayıp olduğunu söylemek mümkündür. Zira onun ölümünün ardından, Tibnîn'in II. Onfroi de Toron'un ailesinin elinden çıktığı görülecektir.

91 Amaury'nin Mısır'a düzenlediği seferler ve Nûreddin ile bölgede yaşanan mücadeleler hakkında bkz. N. Ellisseeff, *Nûr ad-Dîn Un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades*, (Damas, 1967), II: 602-613; Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 304 vd.; Andrew S. Ehrenkreutz, *Saladin*, (New York, 1972), 35 vd.; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyyübîler Devleti*, (İstanbul, 1983), 34-38; Öztürk, “Fâtımiler'in Deniz Gücü”, 157 vd.; Karaca, “Kudüs Haçlı Krallığı”, 288 vd.; Altan, “Nur al-Din”, 65 vd.

92 Sheir (“The Military Role”, 15) Banyas'ın fethini 1167 yılına tarihlendirirken, Murray, (“Banyas”, 152) 18 Ekim 1168'de ele geçirildiği bilgisini vermektedir.

93 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 306-311; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 248; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 309; Altan, “Nur al-Din”, 67.

94 Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 349-350; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Eyyübî ve Devlet*, (İstanbul, 1987), 101; Sheir, “The Military Role”, 16.

95 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 438-440; krş. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 365; Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 350-351. Şeşen (*Salâhaddin Eyyübî*, 101) Onfroi de Toron'un ölüm tarihi olarak 12 Nisan'ı zikretmektedir.

96 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 440.

5. IV. Onfroi de Toron Dönemi

II. Onfroi de Toron hayatını kaybedince yönetimin başına torunu IV. Onfroi de Toron geçmiştir. Tibnîn'in yeni lordu, II. Onfroi de Toron'un oğlu III. Onfroi ile Mâverâ-i Ürdün iktâsının vârisesi Etienne de Milly'nin evliliğinden dünyaya gelmiştir. Babası III. Onfroi de Toron'un genç yaşta ölümünden sonra Milly, Kral Amaury'nin seneşali Miles de Palancy ile evlenmiş; ancak seneşalin şüpheli bir şekilde hayatını kaybetmesi üzerine Lâtin Doğu'nun önde gelen askerî simalarından biri olan Renaud de Châtillon⁹⁷ ile bir izdivaç gerçekleştirmişti (1175). Bu sebeple IV. Onfroi daha ziyade Renaud'un üvey oğlu olarak anılmıştır.⁹⁸

Oldukça genç bir yaşta lordluğun yönetimini devralan ve *Itinerarium peregrinorum*'un yazarının ifadesiyle son derece nahif bir mizaca sahip olan IV. Onfroi de Toron'un oldukça kısa süren hâkimiyet devresinde Tibnîn'de vuku bulan hadiselerle ilgili kayda rastlamak mümkün olmamıştır.⁹⁹ Buna mukabil Willermus Tyrensis, Banyas'ta alınan galibiyetten sonra Selâhaddin'in hiç vakit kaybetmeden yeniden Banyas civarında ordugâh kurduğunu, buradan da Celile ile Lübnan'a birliklerini gönderdiğini, haberi öğrenen kralın ise Trablus Kontu III. Raymond'u (1152-1187) da beraberine alarak Taberiye ile Safed¹⁰⁰ üzerinden Toron Kalesi'ne gelip Müslümanları gözetlediğini bildirmektedir ki bu durum yine kalenin önemli bir gözetleme mevkiî olduğunu gözler önüne sermektedir.

Yaşanan hadiseden çok kısa bir süre sonra da Tibnîn'in IV. Onfroi de Toron'un hâkimiyetinden çıktığı görülmektedir.¹⁰¹ Mezkûr müellifin kaydına göre, hem Mâverâ-i Ürdün vârisi hem de Tibnîn hâkimi olup kraliyetin en zengin şahısları arasında gösterilen bu varlıklı genç lordu, Kudüs Haçlı Kralı IV. Baudouin (1174-1185), üvey kız kardeşi Isabella ile nişanlamayı uygun bulmuş, IV. Onfroi, Tibnîn'in de bulunduğu Celile bölgesindeki arazilerini bu nişan karşılığında IV. Baudouin'e devretmiştir. Isabella henüz sekiz yaşında olduğundan düğün üç yıl sonraya ertelenirken, IV. Onfroi Tibnîn'deki hâkimiyetini kaybetmiştir.¹⁰²

Krallığın bu izdivaç için IV. Onfroi de Toron'u seçmesinin sebebi, lordun sahip olduğu

97 İkinci Haçlı Seferi'yle Doğu'ya gelen, Renaud de Châtillon gerçekleştirdiği izdivaçlar sayesinde önce Antakya Prinkepsi ardından Mâverâ-i Ürdün hâkimi olmuş, uygulamaları ve saldırgan tutumuyla adından çokça söz ettirmiştir. Ayrıntı için bkz. Ebru Altan, "Renaud de Châtillon: Antakya Prinkepsi (1153-1160) Mâverâ-i Ürdün Senyörü (1171-1187)", *Tarih Dergisi* 55 (2012/1), 1-30.

98 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II:451-452 IV. Onfroi de Toron yerine babası III. Onfroi de Toron'un ismini zikretmiştir; krş. Ernoul, *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, nşr. Mas Latrie, (Paris, 1871), 31; çev. Ahmet Deniz Altunbaş, *Ernoul Kroniği Haçlı Seferleri Tarihi: Selâhaddin Eyyubi ve Kudüs'ün Fethi*, (İstanbul, 2020), 41; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 340; Sheir, *The Fief of Tibnîn*, 50-53.

99 *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*, ed. William Stubbs, (London, 1864), 120; krş. Hamilton, *The Leper King*, 161.

100 Yukarı Celile Bölgesi'nde yer alan tarihî bir kenttir. Bkz. Ersin Gülsoy, "Safed", *DİA*, c. XXXV, 445-447.

101 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 440-441; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 351; Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî*, 101-103.

102 Willermus Tyrensis, *A History of Deeds*, II: 440-441; krş. Runciman, *Haçlı Seferleri*, II: 355 ve not 41. Malcolm Barber, *The Crusader States*, (London, 2012), 417 ve not 71. Krş. Hans Eberhard Mayer, "Die Herrschaftsbildung in Hebron", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (1953-)* 101/1 (1985), 74. IV. Onfroi de Toron ve ailesi Tibnîn'deki egemenliklerini kaybetmiş olmasına rağmen Toron ismiyle anılmaya devam etmişlerdir. Bkz. *The Fief of Tibnîn*, 53.

servet ve geniş iktâlarla alakalı görünmektedir. Nitekim Kudüs Haçlı Krallığı'nın Tibnîn gibi lordluklara yönelik bu tarz bir iç siyaset takip ederek Doğu Akdeniz'deki soyluların otoritesini zayıflatmaya çalıştığı bilinen bir gerçektir. Tibnîn ile Mâverâ-i Ürdün toprakları üzerinde vâris olan IV. Onfroi'nın sahip olduğu mezkûr araziler hem son derece geniş hem de stratejik ve iktisadî bakımdan oldukça ehemmiyet kesbettiğinden bu iki büyük iktânın bir lordun hükümdarlığı altında birleşmesini krallığın lehine görmeyen Kral IV. Baudouin buna engel olmak amacıyla Tibnîn'i kendi hâkimiyetine alarak bir yandan IV. Onfroi'nın nüfuz ve etkisini azaltırken diğer yandan bu bölgelerin sağladığı üstünlüğü kendi çıkarları için kullanmayı uygun bulmuş olmalıdır. Bununla birlikte IV. Onfroi'nın bu teklifi kabul etmesinde, Kraliçe Agnes ve Courtenay Ailesi'ne yakın duruşuyla bilinen lordun üvey babası Renaud de Châtillon'un etkili olduğunu ifade etmek mümkündür.¹⁰³ Yaşanan hadise aynı zamanda Haçlı liderlerinin, çocuk yaştaki kızlarını topraklarını genişletmek ve arazilerini artırmak için evlendirdiğini gözler önüne sermesi bakımından da dikkate değerdir.

İzdivaç vasıtasıyla Tibnîn ve kalesinin kontrolünü ele geçiren Kral IV. Baudouin çok geçmeden buranın yönetimini annesi Agnes de Courtenay'e bırakmıştır. Nitekim, aynı dönemde Tibnîn'e seyahat eden Endülüslü Seyyah İbn Cübeyr (ö. 1217): “*Franklara ait büyük bir kaleye, Tibnîn'e [Toron] vardık. Burada kervanlardan vergi alınmıyordu. Yöneticisi, kraliçe diye anılan bir domuzdu ve Akkâ'yı (Allah orayı harap etsin!) yöneten domuzun anasıydı*” diyerek Agnes de Courtenay'e işaret etmiştir.¹⁰⁴

Tibnîn'in bu devredeki durumu hakkında mühim bilgiler veren müellif Toron Kalesi'nin biraz aşağı kısmında gecelediğini ve bu esnada kendisinden sorgusuz sualsiz vergi kesildiğini söyleyerek, verginin miktarı hakkında da şunları kaydetmiştir: “*Vergi, kişi başına Sûr parasıyla bir dinar ve bir kırattı. Tacirlerin buna itiraz hakları yoktur. Çünkü kahrolası kralın topraklarına girmektedirler.*”¹⁰⁵

İbn Cübeyr'in bu kayıtları Toron Kalesi'nin ticarî bakımdan ne denli önemli bir mevkide bulunduğunu gösterdiği gibi elde edilen vergi gelirleri göz önünde bulundurulduğunda aslında krallığın burayı ne sebeple bizzat kendi denetiminde tutmak istediğini de açıklar mahiyettedir.

Müellif kaydına devamla Toron Kalesi'nin eteklerinde bir gece kaldıktan sonra, seher vakti ayrılmak üzere yola çıktığında yol boyunca birbirine bitişik tarlalar ve nizam hâlinde evler gördüğünü, burada yaşayan ahalinin tamamının Müslüman olduğunu ve bunların Frankların tahakkümü altında rahat bir şekilde yaşadıklarını belirtip: “*Beladan Allah'a sığınırız; ancak bunlar Franklara karşı gevşektirler. Çünkü ürün toplandığında yarısını ve kişi başına bir dinar beş kırat vergi veriyorlardı. Meyveler için de basit bir vergi ödüyorlar. Franklar da bunun dışında onlara bir şey yapmıyorlar; evlerine ve diğer şeylerine dokunmuyorlardı*” diyerek Tibnîn'in demografik ve sosyal yapısına dair mühim bilgiler vermektedir. Nitekim, tüm bu malumat nazar-ı dikkate alındığında, Tibnîn'de kale ve köy olmak üzere iki ayrı yerleşimin olduğu,

103 Sheir, *The Fief of Tibnîn*, 53 vd.

104 İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler, (İstanbul, 2003), 222.

105 İbn Cübeyr, *Endülüslü*, 222.

kalede ikamet eden kesim Franklardan müteşekkilen, kırsalda ağırlıklı olarak Müslümanların yaşamakta olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, Müslüman köylülerin ve sakinlerin durumu genel olarak Haçlı yönetimi altında kötü olsa da Tibnîn'in Haçlı mezaliminden çok fazla nasibini almadığı, aksine burada her iki taraf arasında ılımlı ilişkiler tesis edildiği görülmektedir ki bu noktada, Toron lordları ve kraliyet ailesinin Kudüs'teki Lâtin Krallığı'nın önemli bir mahsul yetiştirme alanı olan Tibnîn topraklarını işlemek ve tarımsal gereksinimlerini karşılamak için Müslüman ahaliye ihtiyaç duyup onların tecrübelerinden faydalanmak istemelerinin tesirli olduğunu ifade etmek mümkündür.

6. Toron Kalesi'nin Selâhaddîn Eyyübî Tarafından Fethi: Tibnîn'de Haçlı Hâkimiyetinin Sonu

Tibnîn ile ilgili tespit edilen bundan sonraki kayıt 1186 yılına tarihlenmektedir. Mezkûr yıla ait bir *charter*'da Kraliçe Agnes de Courtenay'in muhtemelen 1185'de ölümünden sonra, Tibnîn ile ona bağlı iktâların Kudüs Haçlı Krallığı tarafından Agnes'in kardeşi III. Joscelin de Courtenay'e tevdi edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁶ Joscelin'in hâkimiyeti altında Tibnîn'de neler yaşandığı açık değilse de onun buradaki egemenliğinin uzun soluklu olmadığı, Selâhaddîn Eyyübî'nin kutsal topraklarda Müslümanları yeniden hâkim kılan 4 Temmuz 1187 tarihli Hittîn Zaferi'nin Tibnîn'deki Haçlı varlığının sonunu hazırladığı ifade edilebilir. Nitekim bu galibiyetle beraber Selâhaddîn Eyyübî, Haçlıların hâkim bulunduğu topraklara fetih harekâtı gerçekleştirerek birçok kale ve beldeyi fethettiği sırada yeğeni Takiyyüddîn'i de Toron Kalesi'nin zaptıyla görevlendirmiştir. Emir üzerine kaleyi kuşatmaya başlayan Takiyyüddîn buranın oldukça güçlü ve iyi bir şekilde müdafaa edildiğini görünce sultandan yardım istemiştir. Bu esnada Akkâ'nın idaresini tanzim eden sultan, işlerini yoluna koyduktan sonra Tibnîn'e ilerlemiş; kaleyi mancınıklarla sıkıştırıp ikmal yollarına da hâkim olmuştur. İbn Şeddâd'ın (ö. 1234) ifadesiyle, kuşatmanın ilk safhalarında Tibnîn kuvvetleri son derece cesurca savaştıklarından muhasara Müslümanlar açısından oldukça zorlu geçse de ilerleyen günlerde hücumların şiddetinin artması ve halkın zor durumda kalması kaledeki savaşçıların gücünü tükettiğinden Haçlılar durumu biraz daha hafifletmek için, ele geçirdikleri sayısı 100'ü aşkın Müslüman esiri Selâhaddîn'e teslim etmişlerdir. Tutsaklar getirildiğinde ise sultan tarafından kendilerine elbise ve nafaka verilip hızlıca ailelerinin yanlarına gönderilmişlerdir.¹⁰⁷

Kalenin fethi hususunda İslâm kaynaklarında farklı rivayetler bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr, oldukça sıkıntılı durumda kalan Tibnîn halkının sultandan eman dileyerek canlarına bir zarar gelmemesi karşılığında kaleyi Müslümanlara teslim ettiğini, sultanın da sözünde durarak Frankları kendilerini emniyette hissedecekleri yerlere gönderdiğini belirtirken,¹⁰⁸ İbn Şeddâd, Frankların eman talep ettiklerine dair bir bilgi vermemekle beraber kalenin bir haftalık zorlu

106 *Tabulae Ordinis Theutonici: ex tabularii regii Berolinensis codice potissimum*, ed. Ernestus Strehlke, (Berlin, 1869), doc 21, 19.

107 İbn Şeddâd, *The Rare and Excellent History of Saladin*, çev. Donald Sidney Richards, (London, 2002), 76.

108 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI: 427.

kuşatmanın ardından 29 Temmuz 1187 tarihinde¹⁰⁹ hücum yoluyla ele geçirildiğini söylemekte ve sonrasında ise Haçlıların malları ve aileleriyle birlikte Sûr'a gittiklerini ifade etmektedir.¹¹⁰

Toron Kalesi'nin fethi şüphesiz ki Müslümanlar için büyük bir kazanç olmuştur. Celile bölgesinin kuzeyindeki ticarî yolların kontrolü ile Sûr, Dımaşk, Banyas arasındaki stratejik mevkinin denetimi artık İslâm kuvvetlerinin eline geçmiş ve Tibnîn, Müslümanlara karşı bir müddet tehdit olmaktan çıkmıştır.

Sonuç

Tibnîn ve Toron Kalesi hakkında tetkik edilen bu çalışma Tibnîn'in, stratejik konumu ve tarıma elverişli topraklarıyla Haçlı Seferleri döneminde Kudüs Haçlı Krallığı'nın askerî, siyasi ve iktisadî bakımdan önemli kırsal yerleşim merkezlerinden birini teşkil ettiğini göstermiştir. Nitekim, Sûr-Dımaşk-Banyas yolu arasındaki güzergâhta yer alan Toron Kalesi'nin sahip olduğu stratejik mevki sayesinde Müslümanlarla yaşanan mücadelelerde ve Kudüs Haçlı Krallığı'nın sınırlarının genişletilip müdafaa edilmesinde mühim bir kazanım edinen Franklar, aynı zamanda önemli ticaret kervanlarının geçiş noktasında bulunan bu kaleyi bir vergi toplama merkezi hâline getirerek iktisadî açıdan kazanç sağlamışlardır. Öte yandan Tibnîn'in kırsal kesiminde yaşayan Müslümanlarla kurulan ılımlı ilişkiler vesilesiyle tarımsal açıdan da devamlılığı sağlamışlardır. Sahip olduğu öneme binaen burada kurulan Toron Lordluğu ise kısa zamanda bölgesel ve önemli bir merkez hâline dönüşerek Haçlılara askerî bakımdan mühim katkılar sunarken, Toron lordları da Lâtin Doğu tarihinin şekillenmesinde rol oynamışlardır.

Tibnîn ile çevresinde vuku bulan gelişmelerin seyri göz önünde bulundurulduğunda bölgedeki durumu üç evrede değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki olan ve bölgenin Haçlı istilasına uğramasından 1120'li yıllara kadar geçen süreçte Hugue de St. Omer tarafından Tibnîn'e Toron Kalesi'ni inşa eden Haçlılar, Taberiye ile Sûr arasında yeni bir merkez meydana getirerek Dımaşk'tan Kudüs Haçlı Krallığı'nın kalbine giden stratejik noktada kontrol sâhibi olmuşlardır. Bu vesileyle bir yandan Celile'nin kuzeyindeki bölgeleri baskı altında tutarlarken öte yandan Dımaşk Atabegliği'nin ekonomik faaliyetlerinin gerçekleştiği önemli yolları da teftiş etme imkânı bulmuşlardır. Haiz olduğu öneme istinaden, başlangıçta Galilaea Prinkepsliği'ne bağlı olarak varlığını sürdüren Tibnîn, Kudüs Haçlı Kralı I. Baudouin tarafından I. Onfroi de Toron'a tevdi edilerek kraliyete bağlı bir lordluk merkezine dönüştürülmüştür. I. Onfroi de Toron döneminin başlarında Tibnîn'e gerek Sûr gerekse Celile'de meydana gelen Müslüman-Haçlı çatışmaları damgasını vurmuştur. Bu çatışmalar bölgede düzenlenen her hücum için önemli bir geçiş ve sınır noktası pozisyonunda yer alan Tibnîn'de istikrarsız bir durumun oluşmasına sebebiyet vermiş ve nihayetinde kasaba bir müddet Haçlılar ve Müslümanlar arasında el değiştirmiştir.

109 İbnü'l-Esîr (*el-Kâmil*, XI: 427) muhasaranın 19 Temmuz 1118'de başlayıp beş gün sürdüğünü kaydeder; krş. İbn Şeddâd, *History of Saladin*, 76. Şeşen (*Salâhaddin Eyyûbî*, 113) ise kalenin 26 Temmuz'da alındığını belirtir.

110 İbn Şeddâd, *History of Saladin*, 76; krş. Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbî*, 113. Kalede kapsamlı bir inceleme yapan Dr. Mathias Piana ise tespitleri sonucunda Tibnîn Kalesi'nin bu kuşatma neticesinde çok fazla hasar almadığını belirtmiştir Piana, "The Crusader Castle of Toron", 185.

1120’li yıllardan 1178 yılına kadar geçen ikinci devre Haçlıların Tibnîn’de tam kontrol sağlayarak hâkimiyetlerini sağlamıştırdıkları süreç olarak ifade edilebilir. Bilhassa 1124 yılında Sûr’un zaptıyla beraber bu hâkimiyet daha da pekişmiştir. Sûr’un işgali için yürütülen politikalarda ve zaptında ise Toron Kalesi’nin büyük bir rol oynadığı muhakkaktır. Bu kale savaştı sayısındaki eksiklik sorununa rağmen Haçlılara Sûr’un hızlı bir şekilde ele geçirilmesi için ihtiyaç duydukları desteği sağlamıştır. Devrin en kayda değer hadiselerinden biri ise, II. Onfroi de Toron’un Tibnîn’in yönetimine gelmiş olmasıdır. Mezkûr dönemde, sınırları genişleyen ve bölgesel müstahkem bir merkez hâline gelerek Haçlıların bilhassa kuzeydeki hücum ve müdâfaa üssü olarak hizmet eden Toron Lordluğu gerek Türklerle kuzeyde yapılan mücadelelerde gerekse Banyas’ın savunulmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte Müslüman güçlere karşı verilen birçok askerî harekâta da Kudüs Haçlı Krallığı ordusuna askerî bakımdan katkıda bulunmuştur.

1178-1187 yılları arasındaki üçüncü devreyi ise gerek Toron Lordu IV. Onfroi’nın gerekse Kudüs Haçlı Krallığı’nın Tibnîn’deki hâkimiyetini kaybettiği dönem olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim bu dönemde önemli stratejik noktaların ve ticarî yolların denetimini bizzat kendi denetiminde bulundurmak isteyen Kudüs Haçlı Krallığı anlaşma yoluyla Tibnîn’i IV. Onfroi’dan almıştır. Bununla beraber, kraliyet ailesinin de bölgedeki hâkimiyeti uzun soluklu olamamıştır; nitekim, Tibnîn ve kalesinin 1187 yılında Selâhaddîn Eyyübî tarafından fethedilmesi neticesinde Kudüs Haçlı Krallığı buradaki egemenliğini kaybederken, Celile’nin kuzeyindeki ticaret yollarının kontrolü ile Sûr, Dımaşk, Banyas arasındaki stratejik mevkiinin denetimi artık bölgedeki İslâm kuvvetlerinin eline geçmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Teşekkür: Çalışma sırasında yardımlarını esirgemeyen ve makalenin gerek görsel gerekse bilgi yönünden zenginleşmesine katkıda bulunan Sayın Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK ve Dr. Mathias PIANA’ya müteşekkirim.

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.

Acknowledgment: I would like to thank Dear Assoc. Prof. Murat ÖZTÜRK and Dr. Mathias PIANA who gave their full support during the study and enriched the article both visually and in terms of information.

Kaynakça/References

- Adler Elkan Nathan, Sélisohn Max. “Une nouvelle chronique samaritaine” içinde *Revue des études juives* 46/ 91 (janviermars, 1903): 123-146. https://www.persee.fr/doc/rjuiv_0484-8616_1903_num_46_91_4608?q=Tibnin.
- Albertus Aquensis. *Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*. İngilizce Çev. Susan B. Edgington. Oxford, 2007.
- Alptekin, Coşkun. *Dımaşk Atabegliği: Tog-Teginliler*. İstanbul, 1985.

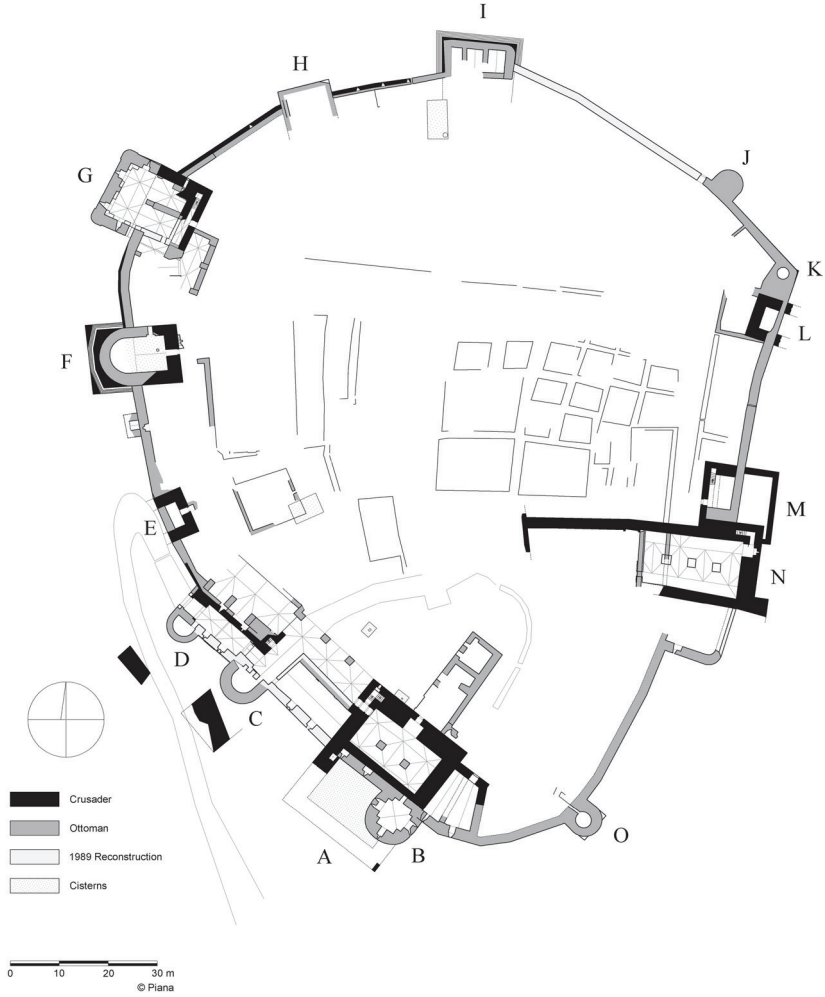
- _____. *The Reign of Zangi*. Erzurum, 1978.
- Altan, Ebru. *İkinci Haçlı Seferi (1147-1148)*. Ankara, 2003.
- _____. *Antakya Haçlı Prinkepsliği Tarihi Kuruluş Devri (1098-1112)*. Ankara, 2018.
- _____. “Renaud de Châtillon: Antakya Prinkepsi (1153-1160) Mâverâ-i Ürdün Senyörü (1171-1187)”. *Tarih Dergisi* 55 (2012/1):1-30.
- _____. “Venedik’in Haçlı Seferi (1122-1124)”. *Prof. Dr. Erdoğan Merçil’e Armağan*. Ed. Emine Uyumaz vd., içinde 299-307. İstanbul, 2013.
- _____. “Nur al-Din Mahmud b. Zangi (1146-1174): One of the Prominent Leaders of the Struggle against the Crusaders”. *Tarih Dergisi* 59 (2014/1): 63-87.
- _____. “Haçlılara Karşı Mücadelenin Önde Gelen Liderlerinden Nüreddin Mahmud b. Zengî (1146-1174)”. *Tarih Bilincine Adanan Bir Ömür Prof. Dr. Abdülkadir Donuk Armağanı*. Ed. Mualla Uydu Yücel-Fatma Aysel Dıngıl İlgin, içinde 225-244. İstanbul, 2017.
- _____. “Haçlı Devletlerinde (Outremer) Kullanılan Unvanlara Dâir”. *Tarih Dergisi- Turkish Journal of History* 71 (2020): 67-81.
- _____. “Sûr”. *DİA*. XXXVII: 535-537.
- Anna Komnena. *Alexiad: Malazgirt’in Sonrası*. Çev. Bilge Umar. İstanbul 1996.
- Anonim *Gesta Francorum Et Aliorum Hiesorolymitanorum*. Çev. Ergin Ayan. *Anonim Haçlı Tarihi*. İstanbul, 2013.
- Azîmî. *Azîmî Tarihi: Selçuklular Dönemiyle İlgili Bilgiler (H. 430-538=1038/39-1143/44)*. Çev. Ali Sevim. Ankara, 2006.
- Barber, Malcolm. *The Crusader States*. London, 2012.
- Bezer, Gülay Öğün. “İmâdüddin Zengî”. *DİA*. XLIV: 258-261.
- Bilge, Mustafa L. “Gazze”. *DİA*. XIII: 534-536.
- _____. “Halil”. *DİA*. XV: 305-307.
- _____. “Hayfa”. *DİA*. XVII: 41-43.
- Buhl, F. “Hayfâ”. *EP*. III: 324-326.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Havran”. *DİA*. XVI: 539-541.
- Cahen, Claude. *La Syrie Du Nord A L’Époque Des Croisades Et la Principauté Franque D’Antioche*. Paris, 1940.
- Chauvet, Adolphe. *Conférence sur la Palestine et la Syrie*. Rouen, 1891.
- Conder, Claude R. ve Kitchener H. *The Survey of Western Palestine Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography, and Archaeology*. Ed. E. H. Palmer-Walter Besant. II. London, 1881.
- Copeland, Lorraine ve Wescombe, Peter. *Inventory of stone-age sites in Lebanon*. Beyrut, 1965.
- Curvers, H. ve Stuart, B. “Qal’at Tibnîn: Archaeology for a Future Conservation Plân”. *Archaeology & History in Lebanon* 20 (2004): 9-20.
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*. Ankara, 2018.
- David Odalric De Caixal i Mata. *Historia Militar de las Cruzadas en Tierra Santa*. 2011. Erişim 06.07. 2022, https://books.google.com.tr/books/about/Historia_Militar_de_las_Cruzadas_en_Tier.html?id=8LsQAwAAQBAJ&redir_esc=y.
- Demirci, Mustafa. “Sevâd”. *DİA*. XXXVI: 576-578.

- Demirkent, Işın. *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1146)*. I-II. Ankara 1974, 1994.
- _____. *Haçlı Seferleri*. İstanbul, 1997.
- _____. “Kudüs Krallığı’nda Devlet İdaresi”. *Haçlı Seferleri Tarihi, Makaleler-Bildiriler-İncelemeler*, içinde 249-259. İstanbul, 2007.
- _____. “Mevdûd b. Altuntegin”. *DİA*. XXIX: 427-429.
- Ehrenkreutz, Andrew. *Saladin*. New York, 1972.
- Ehrlich, Michael. “The Frankish Impact on the Urban Landscape, Toron-Tibnin”. *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East*. Ed. Yaacov Lev, içinde 49-50. Leiden, 2002.
- Ellenblum, Ronnie. *Crusader Castles and Modern Histories*. New York, 2007.
- Ellisseeff, N. *Nûr ad-Dîn Un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades*. II. Damas, 1967.
- Emecen, Feridun. “Akkâ”. *DİA*. II: 265-267.
- Nüveyri. *Nihâyet el-Ereb fî Funûn el-Edeb*. Nşr. Necib Mustafa Fevvâz-Hikmet Kaşlı Fevvâz. XXVIII. Beyrut, 2004.
- Ernoul. *Chronique d’Ernoul et de Bernard le Trésorier*. Nşr. Mas Latrie. Paris, 1871. *Ernoul Kroniği Haçlı Seferleri Tarihi: Selahaddin Eyyubi ve Kudüs’ün Fethi*. Çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul, 2020.
- Fleming, W. B. *History of Tyre*. London, 1915.
- Folda, Jaroslav. *Crusader Art in the Holy Land, From the Third Crusade to the Fall of Acre*. Cambridge, 2005.
- Fulcherius Carnotensis. *Kudüs Seferi: Kutsal Toprakları Kurtarmak*. Çev. İlcan Bihter Barlas. İstanbul, 2009.
- Grabois, Aryeh. “Galilee”, *The Crusades: An Encyclopedia*. Ed. Alan V. Murray. II: 495-497. Oxford, 2006.
- _____. “Tancred”. *The Crusades: An Encyclopedia*, Ed. Alan V. Murray. IV: 143-145. Oxford, 2006.
- Grousset, René. *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*. I. Paris, 1948.
- Gülsoy, Ersin. “Safed”. *DİA*. XXXV: 445-447.
- Hamilton, Bernard. *The Leper King and His Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*. New York, 2000.
- Heidemann, S. “Zangī”. *EF*. XI: 451-452.
- Honigmann, E. “Tel-Bâşir”. *İA*. II: 819-820.
- Ioannes Kinnamos. *Ioannes Kinnamos’un Historia’sı (1118-1176)*. Çev. Işın Demirkent. Ankara, 2001.
- Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Ed. William Stubbs. London, 1864.
- İbn Cübeyr. *Endülûsten Kutsal Topraklara*. Çev. İsmail Güler. İstanbul, 2003.
- İbn Hallikân. *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary*. Çev. William Mac Guckinde Slane. III. Paris, 1868.
- İbn Şeddâd. *The Rare and Excellent History of Saladin*. Çev. Donald Sidney Richards. London, 2002.
- İbnü’l-Esir. *el-Kâmil Fi’l-Târih*. Çev. Abdülkerim Özeydin. X-XI. İstanbul, 1987.
- İbnü’l-Kalânisi. *Zeylû Târihi Dimaşk*. Haz. H. F. Amedroz. Beyrut, 1908; İngilizce Çev. (Kısmen) H. A. R. Gibb. *The Damascus Chronicle of the Crusades*. London, 1932.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücümü’z-zâhire*, *RHC. Or*. III: 481. Paris, 1884.
- İlhan, Avni. “Bâtıniyye”. *DİA*. V: 190-194.
- Karaca Gölgesiz, Sevtap. “Kudüs Haçlı Krallığı 1099-1187”. Doktora Tezi. Ege Üniversitesi, 2012.

- Karakuş, Nadir. *Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler*. İstanbul, 2018.
- Kaya, Pınar. "Sultan Sencer Devrinde (1118-1157) Bâtınilerle Yapılan Mücadeleler". *Tarih Dergisi* 58 (2013/2): 43-64.
- Kesik, Muharrem. *Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155)*. Ankara, 2003.
- _____. *Dânişmendliler (1086-1178) Orta Anadolu'nun Fâtihleri*. İstanbul, 2017.
- Lavergne, M. "Şür". *EF*. IX: 883-885.
- Le Strange, Guy. *Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*. London, 1890.
- Makdisî. *Kitâb ahsan al-taqâsîm fî ma'rîfat al-aqâlîm, Bibliotheca geographorum Arabicorum*. Ed. M. J. D. Goige. III. Leiden, 1906.
- Marie-Luise ve Favreau-Lilie. "Tyre". *The Crusades: An Encyclopedia*. Ed. Alan V. Murray. IV: 1210-1211. Oxford, 2006.
- Mayer, Hans E. "Studies in the History of Queen Melisende". *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972): 95-182.
- _____. "Die Herrschaftsbildung in Hebron". *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 1953 101/1 (1985): 64-81.
- Murray, Alan V. "Banyas", *The Crusades: An Encyclopedia*. Ed. Alan V. Murray. I: 151-152. Oxford, 2006.
- _____. "Fauquembergues", *The Crusades: An Encyclopedia*. Ed. Alan V. Murray. II: 609. Oxford, 2006.
- Öz, Mustafa. "Cebeliâmil". *DİA*. Ek-1: 251-252.
- _____. "Haşîşiyye". *DİA*. XVI: 418-419.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hasan Sabbâh". *DİA*. XVI: 347-350.
- Özer, Serkan. "Fâtımî-Haçlı İlişkileri (1098-1171)". Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi, 2015.
- Öztürk, Murat. "Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti". Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2012.
- Piana, Mathias ve Curvers, H. "The Castle of Toron (Qal'at Tibnîn) in South Lebanon: Preliminary Results of the 2000/2003 Campaigns". *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises* 8 (2005): 333-356.
- Piana, Mathias. "The Crusader Castle of Toron: First Results of Its Investigation". *Crusades*. Ed. Benjamin Z. Kedar vd., içinde Vol. V: 173-191. London & New York: Routledge, 2006.
- _____. "Die Burg Toron (Qal'at Tibnîn) Im Südlichen Libanon" in Burgen und Städte der Kreuzzugszeit: *Studien zur international Architektur und Kunstgeschichte* 65 (2008): 396-407. Michael Imhof Verlag: Petersberg.
- Prie-Gordon H. "The Reigning Princes of Galilee". *The English Historical Review* XXVII/CVII (1912): 445-461.
- Pringle, Denys. *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*. II. Cambridge, 1998.
- _____. *Secular Buildings in the Crusader Kingdom of Jerusalem: An Archaeological Gazetteer*. New York, 1997.
- _____. "Chastel Neuf". *The Crusades: An Encyclopedia*. Ed. Alan V. Murray. I: 241-242. Oxford, 2006.
- Radulfus Cadomensis. *The Gesta Tancredi A History of the Normans on the First Crusade*. Çev. Bernard-David Bachrach. Hampshire, 2005.
- Rey, E.G. *Les familles d'outre-mer*. Paris, 1866.
- Riley-Smith, Jonathan. *The Feudal Nobility and The Kingdom of Jerusalem, 1174-1277*. London, 1974.
- Robinson, Edward- Eli Smith. *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea: A Journal of Travels in the Year 1838*. New York, 1841.

- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. Çev. Fikret Işıltan. I-II. Ankara, 2019.
- Sahillioğlu, Halil. "Antakya". *DİA*. III: 228-238.
- Sheir, A. M. *The Fief of Tibnūn (Toron) and Its Castle the Age of the Crusades AD (1105-1266 AH 498-664): A Study of Its Economic, Political and Military Role*. Munich: GRIN Publishing, 2015.
- _____. "The Military Role of the Fief of Tibnūn Against the Muslims in the Age of the Crusades (AH 498-583/AD 1105-1187)". *Journal of Religious Culture* 188 (2014): 1-20.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*. RHC. Or., III: 517 vdd.
- Smail, R.C. *Crusading Warfare, 1197-1193*. Cambridge, 1995.
- _____. "Crusaders' castles in the twelfth century". *Cambridge Historical Journal* X/II (1951): 133-149.
- Smith, G. Adam. *Jerusalem: The Topography, Economics and History from the Earliest Times to AD 70*. I. London, 1907.
- Süryânî Mihael. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakâyinâmesi (1042-1195)*. Çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumunda Yayınlanmamış Nüsha, 1944.
- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddin Devrinde Eyyübiler Devleti*. İstanbul, 1983.
- _____. *Salâhaddin Eyyübi ve Devlet*. İstanbul, 1987.
- Tabulae Ordinis Theutonicici: ex tabularii regii Berolinensis codice potissimum*. Ed. Ernestus Strehlke. Berlin, 1869.
- Tomar, Cengiz. "Taberiye". *DİA*. XXXIX: 323-324.
- _____. "Şam". *DİA*. XXXVIII: 311-315.
- Turan, Abdulkadir. "Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri". Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi, 2018.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vakayi-Namesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. Çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara, 2000.
- Usta, Aydın. "Müslüman Haçlı Mücadelelerinde Haşîşiler". *Tarih Dergisi* 44 (2008): 1-23.
- _____. "Haçlı Seferleri Döneminde Sur Şehri". *Bulleten LXXXIII/297* (2019): 439-468.
- Ünal, Elif. *Haçlı Seferleri Döneminde Doğu Akdeniz Şehirleri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Willermus Tyrensis. *A History of Deeds done Beyond the Sea*. Çev. E. A. Babcock ve A.C. Krey. I-II. New York, 1943.
- Yâkût el Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. Nşr. Heyet. I-IV. Beyrut, 1977.
- Foundation for Medieval Genealogy. "Jerusalem, Nobility, Lords of Toron". Erişim, 01.06.2022. <https://fmg.ac/Projects/MedLands/JERUSALEM.htm>.
- Samaria. "Samaria: Historical Region, Palestine". Erişim 05.05.2022. <https://www.britannica.com/place/Samaria-historical-region-Palestine>.

Ekler



Ek 1: Kalenin genel yapı evrelerini gösteren zemin planı¹¹¹

111 Piana, "The Crusader Castle of Toron", 178.



Ek 2: Kalenin güneybatıdan görünümü, ön planda Tibn'n Köyü¹¹²



Ek 3: Tibn'n'in gökyüzünden görünümü¹¹³

112 Ekteki fotoğraf, bölgede kazı çalışmaları yürüten Arkeolog Dr. Mathias Piana'nın arşivinden temin edilmiştir. Ayrıca bkz. Piana, "The Crusader Castle of Toron", 186.

113 Piana, "The Crusader Castle of Toron", 198.



Ek 4: Toron Kalesi'nin Kapısı¹¹⁴

114 Makalede referans belirtilmeden kullanılan fotoğraflar 2009 yılında kaleyi ziyaret eden sayın hocam Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK'ün arşivinden alınmıştır.



Ek 5: Giriş Holü



Ek 6: Haçlı donjonunun kuzeydoğu cephesi¹¹⁵

115 “*Ana girişin kalıntıları orta bölümde görülebilir; üst kulvarlar 1989 yılında yeniden inşa edilmiştir*”. Bkz. Piana, “The Crusader Castle of Toron”, 189.



Ek 7: Fotoğrafın solunda, Haçlı donjonunun kuzeydoğu cephesinden bir görünüm



Ek 8: Haçlı donjonu (baş kulesi) olan A kulesinin kuzey köşesindeki görünüm, orijinal eşikli eski yan girişinin kalıntılarını gösteriyor.

Harita¹¹⁶116 : Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 72

Toron Hükümdarları

(1099-1187)¹¹⁷

- I. Onfori de Toron (1106'dan sonra-1128'den sonra)
- II. Onfroi de Toron (1137'den önce-1179)
- (III. Onfroi de Toron, babası II. Onfroi de Toron'un hükümdarlığı döneminde hayatını kaybetmiştir)
- IV. Onfroi de Toron (1179-1180)
- Agnes de Courtenay (1180-1185?)
- III. Joscelin de Courtenay (1186?-1187)

117 Toron yöneticilerinin hüküm tarihleri hususunda farklı kayıtlar bulunduğu için listede te'lif edilen hâkimiyet dönemleri takribi olarak verilmiştir.

Hisae Sawachi'nin *14 Sai: Fōteen* Romanında Militarizm Algısı ve *Gyokusai* Kavramı*

Perceptions Toward Militarism and the Concept of *Gyokusai* in Hisae Sawachi's Novel *14 Sai*

Habibe SALĖAR¹ 



*Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Merthan DÜNDAR danışmanlığında hazırlanan "Japon Otobiyografik Romanında Sömürge ve Göç: Mançukuo Örneği" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

¹Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Japon Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye

ORCID: H.S. 0000-0002-4393-9101

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Habibe SALĖAR (Arş. Gör. Dr.),
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Japon Dili
ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye
E-posta: habibesalgar@selcuk.edu.tr

Başvuru/Submitted: 28.06.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
19.07.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
02.09.2022

Kabul/Accepted: 02.09.2022

Atf/Citation: Salgar, Habibe. "Hisae Sawachi'nin *14 Sai: Fōteen* Romanında Militarizm Algısı ve *Gyokusai* Kavramı." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 159-180.
<https://doi.org/10.26650/jos.1136996>

öz

Bu çalışmanın amacı, II. Dünya Savaşı öncesinde yaygın olan Japon militarizminin etkisini Japon sömürge deneyimi yaşamış bir yazarın bakış açısıyla incelemektir. Japonya toprakları dışında yaşayan Japon halkın militarizm yanlısı tutumuna çeşitli örnekler sunan Hisae Sawachi'nin *14 Sai: Fōteen* adlı eseri, savaş öncesi dönemin sosyal yapısına da ışık tutmaktadır. "Savaş meydanında ölüm", "İmparator adına kendini feda etme", Japonya'da kutsal bir görev olarak görülmüş ve özellikle II. Dünya Savaşı sürecinde Japonların en fazla karşılaştığı kavramlar olmuştur. Japonca *gyokusai* terimi, "onurlu intihar" ya da "teslim olmak yerine onurlu ölüm" anlamına gelirken, bu ifade aynı zamanda bireyin kendi egosunu bastırarak kişisel/bireysel çıkarların yerini imparatora sadakat, topluma hizmet gibi daha kutsal addedilebilecek bir dünya görüşüne bırakmış ve İmparator'un huzurunda "ölümsüzlüğe ulaşma" durumuna geçişi sembolize etmiştir. Bu çalışmada Hisae Sawachi tarafından kaleme alınan *14 Sai: Fōteen* romanı temelinde "militarizm" algısının *gyokusai* kavramıyla olan ilişkisi incelenmiştir. Japonya'nın militarizm yanlısı tutumunu destekleyen baş kahraman genç kız tarafından Japon değerleri ile militarizm arasında kurulan ilişkinin aktarıldığı bu roman, sadece Japon sömürge topraklarındaki Japon hakimiyetini değil, aynı zamanda Japonya'nın militarizm algısını ve Japon kültürüyle ilişkisini gösteren bir örnektir. Sonuçta, Japonya'da savaşa evrilen sürecin temelini oluşturan militarizm algısında savaş öncesi süreç ve savaş sonrası süreç arasında ciddi bir farkın yansıtıldığı görülmüştür. Bu durumun oluşmasında döneme hakim olan askeri yapının ne derece etkili olduğu incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Hisae Sawachi, *14 Sai*, Militarizm, *Gyokusai*, Savaş, Onurlu intihar

ABSTRACT

The aim of this study is to examine the impact of Japanese militarism that was prevalent before World War II from the perspective of an author who had experienced Japanese colonialism. Hisae Sawachi's work *14 Sai: Fōteen* provides various examples of the pro-militarist attitudes of the Japanese people who lived outside from Japan's territory and also sheds light on the social structure

of the prewar period. "Death on the battlefield", "sacrificing oneself in the name of Emperor", were seen as sacred duties in Japan, and Japanese people faced these concepts mostly during World War II. The Japanese term *gyokusai* means "honorable suicide" or "honorable death instead of surrender" and this expression also symbolizes suppressing the personal ego and replacing personal/individual interests with a more sacred worldview, such as loyalty to the Emperor, social duty, and the transition to "achieving immortality" for the existence of the Emperor. This study, examines the novel *14 Sai*, written by Hisae Sawachi and the relationship between the concepts of "militarism" and *gyokusai*. The relationship between Japan's values and militarism is conveyed by the protagonist, a young girl who supports Japan's pro-militarist attitude throughout the novel, and is an example that shows not only the Japanese dominance of Japanese colonial land, but also Japan's perceptions toward militarism and its relationship with Japanese culture. As a result, the perceptions toward militarism, which forms the basis of the process that evolved into war in Japan, is seen to reflect a significant difference between the pre-war and post-war periods. It is examined how effective the Japanese military structure in the formation of that situation in this period.

Keywords: Hisae Sawachi, *14 Sai*, Militarism, *Gyokusai*, War, Honorable suicide

EXTENDED ABSTRACT

War has created multidimensional narrative types in the Japanese literature. For this reason, some of the colonial places where Japanese people experienced war from different points of view and perspectives, such as Manchukuo, can be said to have provided some literal works about the experience of war as well as of Japanese colonial life.

Since 1930s in particular, Japan had turned its face toward militarism due to Japanese military initiatives. This militaristic view brought about a drastic war and memories of war both in and outside of Japan.

After the war, Japan entered a different period that can be described as an "amnesia". However, the concept of "amnesia" cannot be stated for the Japanese people who had experienced Japanese colonial life. For example, Hisae Sawachi's work *14 Sai: Fōteen* provides some examples not only of Japanese colonial life but also of Japanese militarism before the war. The Kwantung Army which had been effective in North-eastern China, was a particularly important military organization through which Japan carried out its military activities. The Kwantung army, had not just been effective in the territories of China it had also been an important military organization through which Japan carried out its military activities in mainland China. Military service had been brought to the fore, and even Japanese citizens living in various geographies were expected to contribute and support Japanese imperialism as well as Japanese nationalism.

Militarism was also associated with certain Japanese cultural values from that period. For example, "sakura" [cherry blossoms], which have an important place in Japanese culture, were metaphorized to represent the soldiers who'd lost their lives at a young age during the war. These young soldiers who'd lost their lives on the battlefield were represented like beautiful flowers that had fallen from their branches when their blooms were at their most beautiful look.

This study, examined how Japanese imperialism and Japanese militarism were presented together with aesthetic elements in Hisae Sawachi's novel *14 Sai: Fōteen*. Concepts such as national spirit, respect for the Emperor, keeping moral values, and sacrificing oneself in the battlefield for the sake of Japan and the Japanese Emperor, are frequently included in the novel, in combination with the militarist understanding of that period. For this purpose, the emergence of the term *gyokusai* [honorable suicide instead of surrender], has been evaluated through the novel, where it is given as an example of the axis of this term's effect in the literary field after the war. *14 Sai: Fōteen* was inspired by a true-life story that reveals how Japanese citizens living in a Japanese colony far from the Japanese homeland had served Japanese militarism in there. For this reason, Hisae Sawachi's aim in presenting this experience to the readers was to raise awareness, draw attention to the war environment that had been created at a time when the elements of war and militarism were praised and glorified.

The young female protagonist wants her homeland Japan to win the war while she is living in Manchukuo. For this purpose, she thinks that the most important requirement for her country is to win the war. She acts in accordance with militaristic way of thinking but doesn't even know what militarism is. The young girl lives in the city of Jilin (Kitsurin in Japanese) in Manchukuo. Her father works for the South Manchurian Railway Company (Mantetsu). The Japanese government had built lodgings for the Japanese to reside all along the railway line. The young girl resides in one of these lodgings with her family.

Hisae Sawachi expresses the shame she felt over the years for her pro-militarist stance at that time in the novel. The press and broadcasting organizations were seen to make publications supporting the Japanese army and militarism, and the educators who worked in the Japanese colony also were also have to support this policy. It is also possible to consider the "heroic system" that had been established within this legendary narratives can be considered to have been created and legitimized by the militarist powers and government. Some heroic words are found that can be linked with militarism and national sacred duty. The term *gyokusai* can be seen to have given particular importance and *14 Sai: Fōteen* can be seen as a work that examines the concept of sacred duty and how it has been handled in a way that served militarism.

Giriş

Japon yazınında savaş, çok boyutlu anlatı türleri yaratmıştır. Özellikle II. Dünya Savaşı'nın Pasifik Cephesindeki mücadele hattı dikkate alındığında, Japonya'nın Asya'daki çeşitli coğrafyalarda savaşması¹, Japonlar için sadece anavatanda değil, Japonya dışındaki topraklarda da savaş tanıklığını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, Japonya toprakları dışında yaşayan Japon vatandaşlarının da II. Dünya Savaşı'nı ve Japon militarizmini farklı yönleriyle yaşadıklarını, savaşa dair çeşitli bireysel tanıklıkların olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu çalışmada Hisae Sawachi² tarafından kaleme alınan *14 Sai: Fōteen*³ romanı temelinde Japon emperyalizmi ve Japon militarizminin *gyokusai* bir diğer deyişle “onurlu intihar” veya “teslim olmak yerine onur ölüm” kavramıyla nasıl iç içe sunulduğu incelenmiştir. Buna göre, romanda çeşitli boyutlarıyla Japonya'da (naichi 内地) ve Japonya toprakları dışındaki (gaichi 外地) Japon emperyalizmi ve militarizminin etkisi incelenmiştir. Romanda sıklıkla yer verilen savaş dönemi Japonya'sında “milli ruh”, “imparatora saygı”, “manevi değerleri üstün tutma”, “fedakârlık” gibi kavramların o dönemin militarist anlayışıyla olan ilişkisi incelenmiştir. Bu amaçla metin analizi yöntemine başvurulmuştur.

Japon sömürge hayatını temel alan bu roman, savaş dönemi ruhunu Japonya topraklarından ayrı, Japonlar tarafından işgal edilen kuzeydoğu Çin'de (Mançukuo) geçiren bir genç kızın perspektifi ile aktarır. Bu eser, Japon sömürgesinde yaşayan Japon vatandaşlarının Japonya için nasıl hizmet ettiğini ve militarizme nasıl yakınlaştırıldığını ortaya koymaktadır. Hisae Sawachi'nin kendi öz yaşam öyküsünden esinlenerek bu romanı okurlara sunmasındaki temel amaç, militarizmin ne kadar tehlikeli olabileceğine yönelik bir çeşit farkındalık yaratmak ve savaş dönemini bilmeyen genç kuşaklara kendi bireysel deneyimini aktarmaktır.

Savaşa giden süreçte Japonya, özellikle 1930'lu yıllardan başlayarak yüzünü ciddi biçimde militarizme çevirmiş, bu bağlamda askeri kanat sivil hükümeti geride bırakacak önemli girişimlerde bulunmuştur.⁴ Özellikle savaş öncesi süreçte, Çin topraklarında etkili olan Kantō Ordusu, Japonya'nın Çin ankarasındaki askeri faaliyetlerini gerçekleştirdiği önemli bir

1 Japonca ifadesiyle Büyük Doğu Asya Savaşı (大東亜戦争) olarak da adlandırılan Asya kıtasında Japonya çeşitli saldırılar ve savaşlar gerçekleştirmiştir. Buna göre, Temmuz 1937'de Çin'e saldıran Japonya savaşı başlatmıştır. 1941 yılında Japonya Pearl Harbor'u bombalamış, bunun üzerine ABD Japonya'ya savaş ilan etmiştir. Japon Birlikleri Filipinler, Fransız Çinhindi (Vietnam, Laos, Kamboçya), İngiliz Singapur'a çıkarma yapmıştır. Bkz. Özgür Yıldız, “İkinci Dünya Savaşına Genel Bir Bakış”, *Journal of International Management and Social Researches*, 6(12) (2019), 70, 72. 1942 yılında Singapur, 1942'de Midway, 1943'te Guadalcanal (Solomon Adaları'nda bulunan bir ada), 1943 yılında Attu Adası (Japon askerlerinin *gyokusai* eylemiyle bilinen yerdir), 1944 yılında Mariana, Saipan, Leyte gibi bölgelerde çeşitli mücadeleler gerçekleşmiştir. 授業づくりJAPAN YOKOHAMAブライマリー (fc2.com) Erişim 15 Ağustos 2022, mutukawa34413.blog.fc2.com/img/2015121621394735a.jpg/

2 澤地久枝

3 Hisae Sawachi, *14歳(フォーティーン):満洲開拓村からの帰還*, (Tokyo: Shūeisha, 2015).

4 Bunun en önemli örneği Ryujōko Olayı (柳条湖事件) ya da Mukden Olayı olarak da bilinen Güney Mançurya Demiryolu hattına ait tren yolunun Kantō Ordusu tarafından patlatılmasıdır. Bu olay, Japon sivil yöneticilerin askeri erkan karşısındaki nüfuzunu kaybetmeye başladığını gösteren ilk olaydır. Bkz. Sinan Levent, “İkinci Dünya Savaşı Yolunda Japonya: Cumhuriyet Gazetesi Üzerinden Türk Basınında Japonya İmajı (1933 – 1941)”, (İstanbul: Kitapdostu Yayınları, 2015), 43.

askeri yapılanma olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵ Bu dönemde askeri amaca hizmet ön plana çıkarılmış, çeşitli coġrafyalarda yaşam süren Japon vatandaşlarının bile Japon emperyalizmi ve Japon milliyetçiliğine katkı sağlamaları, bir şekilde destek vermeleri beklenmiştir. Japonya topraklarında ve Japonya toprakları dışında yaşayan Japon vatandaşları yoğun bir militarizm sürecinin etkisi altında kalırken askeri uygulamalar ve buyruklara gönüllü veya gönülsüz hizmet etmiş, ettirilmişlerdir. Özellikle Japon siyasetine de etki eden bu askeri yapı, emperyalist amaçları gerçekleştirmek için basın yayın kuruluşları ve eğitim alanında da halkın çeşitli kesimlerine ulaşarak döneme hakim hale gelen militarizm ortamına destek olmalarının yolunu açmıştır.

Savaş öncesi dönemde militarizm, Japon kültüründe önemli yeri olan “sakura”, diğer bir deyişle “kiraz çiçekleri” ile de ilişkilendirilmiştir. Şöyle ki, savaş döneminde genç yaşta hayatını kaybeden askerleri temsil etmek için bu terim metaforlaştırılmış, “en güzel olduğu dönemde dalından düşen güzel çiçekler” ile “savaş alanında hayatını kaybeden genç askerler” sembolize edilmiştir.⁶ Hisae Sawachi’nin romanında özellikle “onursal intihar/ölüm” kavramıyla genç askerlerin imparatorun kutsallığını korumak ve vatana hizmet amaçlı hayatını feda etmeleri gerçeğine yer verilir. Savaş döneminin bir gerekliliği olarak gösterilen militarizm ortamı içinde, romanın baş kahramanı olan 14 yaşındaki genç kız da militarizm yanlısı bir birey haline gelir. Basın yayın kuruluşları ve sömürge bölgesinde Japonlara verilen ayrıcalıklı Japon eğitim sistemi aracılığıyla genç kız, militarizm yanlısı hale gelir, savaşta ölüm/intihar durumunu kanıksar ve Japonya’nın her ne koşulda olursa olsun savaşı kazanmasını ister. Ancak, savaş Japonya’nın yenilgisiyle son bulur ve Mançukuo’da Japon sömürge hakimiyeti sona erer. Sömürge bölgesinde yaşayan halk nihayetinde anavatan Japonya’ya geri dönmek zorunda kalır.

II. Dünya Savaşı’nın ardından Mac Arthur askeri idaresinin 1952 yılına dek devam etmesi, Japonya’da birçok değişikliğe neden olduğu gibi savaşa dair unsurların ortadan kaldırılması, savaş temalı konuların yasaklanması ya da değiştirilmesi, içinde “militarizm” ögesi barındıran hiçbir kavrama izin verilmemesi gibi savaş gerçeğine dair bir çeşit “amnezi”⁷ olarak ifade edilen bir süreci beraberinde getirmiştir. Öte yandan, çeşitli sömürge ülkelerinde yaşarken savaştan sonra ülkesine dönen ve *hikiagesha* (anavatana geri çekilenler) olarak tanımlanan sömürge yerleşimcisi Japon göçmen grupları kendi anavatanlarında bir çeşit ötekileştirmeye maruz kalmışlardır. Japonya’nın savaşı kaybetmesi genç kız için hayal kırıklılığının yanı sıra Japonya’ya döndükten sonra *hikiagesha* olarak ötekileştirilme durumunun sebeplerini sorgulamasına zemin hazırlayacak bir süreci başlatır. Bu roman, militarizmin övülerek göklere çıkarıldığı savaş öncesi dönem ile savaş sonrası dönem arasındaki farklılığı edebi ortamda ortaya koyan somut bir örnekleme olarak karşımıza çıkmaktadır.

5 Keiichi Eguchi, “Teikoku Nihon no Tō - Ajia Shihai”, *Manchukuo Kindai Nihon to Shokuminchi: Shokuminchi Teikoku Nihon (1)* (近代日本と植民地: 植民地帝国日本) içinde, haz. Shinobu Ōe, (Tokyo: Iwanami Shoten, 2001), 169.

6 Kimiko Akita, Rick Kenney, “Of kamikaze, sakura, and *gyokusai*: Misappropriation of Metaphor in War Propaganda”, *Japanese Studies Review*, XVIII (2014); Awazuhara Atsushi, “Perceptions of Ambiguous Reality: Life, Death and Beauty in Sakura”, *Japanese Religions* 32 (2007).

7 Ria Shibata, “Memories of the War and Japanese “Historical Amnesia”, *Education and Society*, 35 (1) (2017).

Savaş Öncesi Süreç: Japon Militarizminin Yükselişi

Esasında Japonya'da özellikle 1930'lu yıllardan başlayan ve savaşı getiren dönemin militarist bir dönem olduğu sıklıkla ifade edilse de tarihi kökenlerine bakıldığında Japonların “asker bir ulus”⁸ olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Nitekim XVIII. Yüzyılda Tsunetomo Yamamoto tarafından kaleme alınan *Hagakure (Saklı Yapraklar)*⁹ eseri, toplumsal düzenin sağlandığı ve XII. Yüzyıldan beri Japonya'da hüküm süren askeri yapının ortadan kalkmaya yüz tuttuğu Edo (Tokugawa) döneminde (1603 – 1868) kaleme alınmış ve Japonların “savaş yolu” ilkelerini ortaya koymuştur. Buna göre, “Savaş yolu ölümle kazanılır. Ölüm – kalım durumunda çabucak seçilecek olan ölümdür. Tereddüde yer yoktur. Kararlılıkla ölüme ilerlemek gerekir”.¹⁰ Dolayısıyla Japonya'da askeri sistemde “ölüm” kavramı savaş yolunda olan askerlerin benimsediği bir gerçek olmuştur. 1192'de *sei'i tai shōgun* veya “barbarlara boyun eğdiren büyük general” unvanını alan Minomoto no Yoritomo'nun (1147 – 1199) gücü eline almasıyla ülkedeki İmparatorların bile askeri sınıfın kuklaları haline dönüşmesi süreci başlamıştır. Edo döneminin sona ermesine dek Japonya, İmparatorların evi olan Kyoto'dan değil, modern Tokyo şehri yakınlarındaki *bakufu* veya askeri kamptan yönetilmiştir.¹¹ Dolayısıyla Japonya'da uzun yıllar süren bir askeri yönetim sisteminin egemen olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu durum Meiji döneminde (1868 – 1912) siyasi yapının imparator merkezli hale gelmesiyle bir miktar değişmiş olsa da batının güçlü ülkeleri karşısında öncelikle *fukoku kyōhei* (zengin ülke güçlü ordu) prensibini benimsemiş olması da bir çeşit askeri güce dayalı bir sistemin varlığını her zaman sürdürdüğünü gösterir niteliktedir.

Meiji döneminde modern eğitimin kurucu isimlerinden olan Arinori Mori (1847 – 1889), eğitimin ülkenin refahını ve ulusal gücünü desteklemek ve geliştirmek için ulusal konuları teşvik etmesi gerektiğine inanan bir devlet adamıydı. Dolayısıyla okullarda uygulanan eğitimin ulus politikalarıyla ilişkili olmasını önermiş, vefatından sonra da 1901 yılında beden eğitimi derslerinin askeri tarzda uygulanma kararı alınmıştır.¹² Yukarıda da bahsedildiği gibi Japonya'nın dış ülkelerle temaslarının arttığı Meiji döneminde özellikle *fukoku kyōhei* (zengin ülke güçlü ordu) prensibi benimsenmiştir. Arinori örneğinde de görüldüğü üzere Meiji döneminde eğitimin içinde de bir şekilde askeri yapının olması istenmiştir. Japonya'da her zaman varlığını sürdüren militarist yapı, ülkenin Asya'daki politikalarında da etkili olmuştur. Nitekim Japonya, Asya'da güçlenen bir ülke olduğunu iki önemli savaşta (Çin – Japon Savaşı, 1894 - 95 ve Rus – Japon Savaşı, 1904 - 05) galibiyet göstererek kanıtlamaya çalışmıştır.

1918 – 1931 arası dönemde, Japonya askeri kesimlerin gücüne rağmen barışa yönelik çabalarda da bulunmuştur. Japonya, Milletler Cemiyeti'nin barış mekanizmasında Milletler

8 Edwin P. Hoyt, *Japonya: Asker Bir Ulusun İntiharı*, çev. Şerif Erol, (İstanbul: Sabah Kitapları, 1995).

9 Tsunetomo Yamamoto, *Hagakure: Saklı Yapraklar*, çev. Hüseyin Can Erkin, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006).

10 Tsunetomo Yamamoto, *Hagakure: Saklı Yapraklar*, 8.

11 Colegrove, “Militarism in Japan's Foreign Policy”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 215 (1941), 7.

12 Takaaki Inuzuka, *Mori Arinori (森有礼)* (Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1985), 258.

Cemiyeti'yle iş birliği yapmış, 1921 yılındaki Uluslararası Washington Konferansı'na katılmış, 1930 Londra Deniz Konferansı ve 1926-30 Silahsızlanma Konferansı Hazırlık Komisyonu'na katılarak barışseverlik anlayışına hizmet ettiğini göstermek istemiştir.¹³ Ancak, hükümetin demokratik ve barışsever tavrına genel olarak militaristler karşı çıkmış; 1931'den sonraki ulusal olağanüstü hl, ordu ve donanma için kabul edilebilir bir başbakan seçimini zorunlu kılmıştır.¹⁴

Raymond Leslie Buell, Japonya'nın Asya'daki dış politikasını ve askeri amaçlarını değerlendirdiği yazısında Japon militarizminin durumunu anlatırken emperyalizmin durmadan yeni kazanımlar için bir amaç olarak kullandığını şu ifadelerle belirtmektedir:

Militarizm bir kısır döngü içinde dönüp duruyor. Bunun için tasarlanan amaçlarda uçlar sürekli olarak kavrayışlarından sıyrılmakta; Japonya'yı korumak için Kore ilhak edildi; Kore'yı korumak için Mançurya işgal edildi; Mançurya'yı korumak için Sibiryta işgal edildi; tüm bağı korumak için ise Pasifik'teki Japon adaları güçlendirildi. Ve böyle sürüp gidiyor. Japonya ne kadar çok toprak işgal ederse, egemenliğine karşı çıkacak olan nüfus o kadar büyük olacaktır. Bu politikanın sonucu Japonya için sadece felakete sonuçlanabilir. Bu emperyalizmin bir paradoksudur.¹⁵

Özellikle "militarizmin belirgin olarak yaşandığı dönem Japonya'nın kuzeydoğu Çin'i işgal ettiği dönem"dir. Yinan, "1930 – 1945 arası dönemde askerlerin efsanevi gücünün yüceltildiği, savaş sürecinde Japon kurbanları öven ve hatırlanması için gayret edilen ancak bir o kadar da Japonların Asya'daki militarist faaliyetlerinin göz ardı edildiği bir dönem olmuştur"¹⁶ ifadeleriyle bu dönemde Japonya'nın militarist faaliyetlerini haklı gösterme eğilimine dikkat çeker.

Askeri kesimlerin Japonya'nın Çin politikasında baskın bir rol oynadığını Kenneth Colegrove ise şu ifadelerle açıklamaktadır:

Ordunun, kabinenin politikasına zarar verme ve hatta onu engelleme kapasitesi dikkat çekicidir. Bu gücün göze çarpan bir rneği, 1931'de Shidehara'nın uzlaşma programının şiddetli bir şekilde yok edilmesi idi. 1931 yazında, Wakatsuki Kabinesi'nde Dışışleri Bakanı olan Shidehara, Çin ile Japonya arasındaki tüm anlaşmazlıkların ortadan kaldırılması için müzakereleri neredeyse tamamlamıştı. Zaibatsu¹⁷ ve basın neredeyse oybirliğiyle bu politikayı desteklemişti. (...) Buna rağmen ordu, kabine politikası ve Mançurya'nın işgalini başlatmak için yabancılara geri çevirmeyi başardı. Wakatsuki Kabinesi'nin barış politikasının Japonya'nın askeri yapısını kısıtlayacağından korkan ordunun, silahlı kuvvetlerin tamamını elinde tutmak için kasıtlı olarak Mançurya işgalini kışkırttığına dair kayda değer kanıtlar var.¹⁸

1931 yılında gerçekleşen Mançurya işgali sonrasında 1932 yılında Mançukuo devletinin bağımsızlığını ilan etmesine karşı çıkan Çin, bu hareketin bir işgal hareketi olduğunu belirterek Milletler Cemiyeti'ne başvurmuş, bu meseleyi araştıran Lytton Komisyonu Mançukuo'da Çin'in

13 Kenneth Colegrove, "Militarism in Japan's Foreign Policy", 7.

14 Colegrove, "Militarism in Japanese Foreign Policy", 12.

15 Raymond Leslie Buell, "Militarism in Japan", *Current History* (1916-1940), 15 (2) (1921), 209.

16 Yinan He, "National Mythmaking and the Problems of History in Sino – Japanese Relations", *Japanese Relations with China: Facing Arising Power* içinde ed. Peng Lam Er, (Londra ve New York: Routledge, 2006), 72.

17 Zaibatsu (財閥), genellikle tek bir aile tarafından yönetilen özellikle II. Dünya Savaşı'ndan önce etkin gruplar olarak kabul edilen büyük aile şirketlerine verilen isimdir.

18 Colegrove, "Militarism in Japanese Foreign Policy", 12.

hakimiyetini tanıırken aynı zamanda Japonya'nın da çıkarları olduğunu garanti etmiş, Çin'in kuzeydoğusundaki üç vilayet için (Fengtian, Jilin, Heilongjiang¹⁹) Çin hakimiyetinde özerk bir hükümet kurulmasını, orada asayişini sağlamak üzere küçük bir askeri polis grubu kurulmasını ve onun dışında bölgede herhangi bir ordu bulunmaması kararını almıştır. Ancak, Japon hükümeti Lytton Komisyonu tarafından alınan kararlara askeri operasyonları genişleterek cevap vermiş, 1933 yılı şubat ayındaki Birleşmiş Milletler Genel Toplantısı'nda Japon askerlerinin ülkeden çıkarılması gerektiğine ilişkin karara Japonya itiraz ederek 12 Mart 1933 tarihinde Japonya Milletler Cemiyeti'nden ayrıldığını açıklamıştır.²⁰

Yukarıda genel hatlarıyla değinildiği gibi tarih boyunca Japonya'daki askeri yapının hakimiyeti göz önüne alındığında, 1930'lu yıllardan itibaren yükselişe geçen militarist yapının bir anda ortaya çıkmadığını ifade etmek mümkündür. Her ne kadar imparator merkezli bir yönetim sistemi benimsenmiş olsa da özellikle askeri sınıfın ön planda olduğu Şogunluk sistemiyle yıllar boyunca askeri gücü elinde tutmuştur. Modernleşme ve değişimin yaşandığı Meiji döneminde bile diğer güçlü ülkeler karşısında Japonya'nın gücünü korumasında temel prensip *fukoku kyōhei* olarak ifade edilen “zengin ülke, güçlü ordu” ile sağlanmıştır. Dolayısıyla Japonya'nın güçlü ülkeler arasında yerini almasının esası güçlü ülkeler karşısındaki askeri, militarist yapının korunması ile gerçekleştiği fikrinin savaş öncesi döneme kadar önemini koruduğu ifade edilebilir. Birçok Japon için askeri yapının önemli olmasında, bu yapının Japon kültürü ile iç içe geçmiş bir sistem olduğu gerçeği, Japonya'nın militarizme evrilen sürecinde önemli bir etmen olarak kabul edilebilir.

Militarist Dönemin Tanığı Hisae Sawachi ve 14 Sai: Fōteen Eseri

Hisae Sawachi, 1930 yılı eylül ayında Tokyo'da doğar. Babasının iş durumu iyi gitmediği için 4 yaşında ailevi nedenlerle Çin'in kuzeydoğusunda yer alan Mançukuo'ya göç eder. 1937'de Shinkyō²¹da (Changchun) ilkokula başlar. Shinkyō'da eğitim aldığı ilkokulda, çoğunlukla Japon ailelerin çocukları bulunmaktadır. Sınıflarında Koreli ve Tayvanlı sadece bir ya da iki öğrenci vardır.²²

II. Dünya Savaşı'nda Sovyetler Birliği'nin Japonya'ya savaş açması ve Çin'in kuzeydoğusunu işgal etmesi durumuyla karşılaşan Sawachi, 1946 yılında Japonya'ya geri dönebilmiştir. Ancak Japonya'ya geri döndüğünde, sömürge ülkelerinden memleketine dönen Japonların Japonya'da pek de coşkuyla karşılanmadığını fark etmiş, bu durumu şu ifadelerle belirtmiştir:

Mançukuo'dan dönenler, genelde kendilerini izole ederler. Çünkü, o dönemde yaklaşık 100 milyon olan bir ülkeye 1 milyon civarında nüfus eklendi. Dönenlerin hepsi, miraslarını orada bırakıp gelmişlerdi. Bu sebeplerle, burada pek de iyi gözle bakıldığımız söylenemez.²³

19 Parantez içinde Çincesi yazılan bu terimler o dönemlerde Japonca telaffuzuyla Hōten, Kitsurin ve Kokuryūkō olarak adlandırılmıştır. Makalede Japonca okunuşları yazılmış, yanına parantez içinde Çince okunuşları verilmiştir.

20 Gomi, Fumihiko, Toshihiko Takano ve Yasushi Toriumi, *Shōsetsu Nihon-shi Kenkyū* (詳説日本史研究), (Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 2000), 431.

21 Japon işgali ile birlikte Çin'deki şehirler Japonca telaffuz edilmeye başlanmıştır. Parantez içinde verilen işlerin Çince adıdır.

22 Hisae Sawachi ile 5 Temmuz 2018 tarihinde Shinjuku'da yapılan röportaj.

23 Hisae Sawachi ile 5 Temmuz 2018 tarihinde Shinjuku'da yapılan röportaj.

Savaşın ardından bir sene kadar okula gidemeyen Sawachi, daha önce savaşa ilişkin seferberlik faaliyetleri nedeniyle okula gitmediğinden, okula başladığı ilk sene derslerine uyum sağlayamaz. Özellikle savaş süresince, düşman ülkenin dili olması sebebiyle İngilizce öğrenmenin kendisi için oldukça zor olduğunu belirtir. Waseda Üniversitesinde eğitim gördüğü senelerde Chūō Kōron Yayınevinde çalışmaya başlayan Sawachi, kendisi gibi Mançukuo geçmişi olan yazar Junpei Gomikawa'ya (1916 – 1995) mektup yazarak kendisi ile görüşmek istediğini belirtmiştir. Junpei Gomikawa'nın *Sensō to Ningen (Savaş ve İnsanlar)* adlı ünlü romanının editörlüğünü yapmış, 1963 yılında bu eser için kaynak temininde bulunmuştur. Gomikawa ile yollarının kesişmesini hayatında önemli bir dönüm noktası olarak gören yazar, o sıralarda Chūō Kōron Yayınevinde editör olarak görev yapmaktadır.²⁴

Hisae Sawachi, yazar kimliğinin yanı sıra, siyasi meselelere olan yaklaşımları ile tanınmaktadır. Başbakan Shinzō Abe'nin, Japon Anayasası'nın 9. maddesindeki, Japon Öz Savunma Kuvvetleri'nin yetkisinin değiştirilmesine yönelik talebine karşı Sawachi tepki göstererek 2018 yılı nisan ayında Abe'yi protesto etme hareketine katılmıştır. Yasanın 9. maddesinin yeniden düzenlenmesi talebini ve Başbakan Abe'nin politikasını onaylamadığını belirten bir pankart ile Temsilciler Meclisi'ne girmek istemiş, bu isteği güvenlik görevlileri tarafından engellenmiştir.²⁵

Kurgu dışı roman türünün yazarı olarak bilinen Hisae Sawachi'nin kaleme aldığı birçok eser bulunmaktadır. Yazarın kaleme aldığı eserlerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: 烙印の女たち (Marka Kadınlar, 1980), 石川節子 (Ishikawa Setsuko, 1984), 心だより (Yürekten Gelen Mesaj, 1988), 私の青春日めくり (Gençliğimin Günlüğü, 1990), 家族の横顔 (Aile Profili, 1994), 試された女たち (Sınanan Kadınlar, 1995), ベラウの生と死 (Belau'nun Kuruluşu ve Yıkılışı, 1997), 時のほとり (Zamanın Sınırında, 2000), 六十六の暦 (Altmış altı takvim, 2002), 私のかかげる小さな旗 (Tuttuğum Küçük Bayrak, 2003), 道づれは好奇心 (Yoldaşım Merak, 2005), 14歳〈フォーティーン〉 (On Dört Yaşında, 2015), 妻たちの二・二六事件 (Kadınların 26 Şubat Olayı, 2017), 昭和と私 (Shōwa Dönemi ve Ben, 2019).

“14 Yaşında” anlamına gelen *14歳:Fōteen* adlı roman, 2015 yılında Shūeisha yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Bu roman 14 yaşında bir genç kızın militarist duygularla savaşa destek verdiği ve sonunda savaş yenilgisini yaşadığı iki yıllık zaman dilimini anlatır. Hisae Sawachi, 14 yaşındaki dönemlerini anlatırken romandaki baş karakteri “genç kız” olarak tanımlamış, eserin bu ismi almasındaki nedeni şöyle ifade etmiştir:

Erkek kardeşimin torunu 14 yaşına girdi. O yaştaki bir oğlan çocuğuna Japonya'nın eskiden nasıl olduğunu anlatmak istedim. Özellikle o yaşlarda toplumdaki yönelimler üzerine düşünmesini istiyorum. Savaşın nasıl bir şey olduğunu bilsin istiyorum. Bu amaçla ne yapabilirdim? Gençlerle buluşabilmek, deneyimlerimi aktarabilmenin çok önemli olduğunu düşündüm.²⁶

24 Hisae Sawachi ile 5 Temmuz 2018 tarihinde Shinjuku'da yapılan röportaj.

25 “九条の会「時勢はどんどん悪くなる」会見で澤地久枝さん” erişim 09 Ocak 2019, <https://mainichi.jp/articles/20180915/koo/oom/040/020000c>.

26 Sawachi, *14 Sai*, 10.

14 Sai romanı, Hisae Sawachi'nin kendi hayat hikayesinden esinlenerek kaleme aldığı realist unsurların ağır bastığı bir roman olma özelliği göstermektedir. Kurgu-dışı kategorisine dahil edilebilecek bu roman, bize Japonya'nın savaşa hazırlandığı ve savaşı yaşadığı dönemde bir Japon sömürgesinde yaşayan genç bir kızın adeta “beyin yıkanması” sürecinin somutlaşmış örneğini sunar. Nitekim Sawachi, o dönemlerdeki cehaletinden dolayı seneler boyunca aşağılanmışlık duygusu hissettiğini belirtir:

14 yaşındaki zamanlarda, aslında birçok olay bir arada meydana gelmişti. Benim militarizm yanlısı bir birey haline gelişim, o bir yılda ortaya çıktı. Ve Japonya yenildi. (...) Ben cehaletimden dolayı, hayatım boyunca kendimi aşağılanmış hissettim. Japonya'nın yenilgisi konusunda, ciddi bir hüsrana yaşadığımı söyleyebilirim. Ve geçmişe dönüp bakmak istemediğim aydınlanmamış ve cehalet dolu kaç yıl geçirmiştim ve sanırım sonunda uyanmıştım. Kim olduğum konusunda konuşmak bile istemediğim bir hayat tecrübesine sahibim. Ancak, Mançukuo'dan (Çin'in kuzeydoğu kesimi) Japonya'ya döndükten sonra, 14 yaş ve 15 yaşındaki günlerimi şimdi yazmanın daha iyi olabileceğini düşünür hale geldim.²⁷

Savaşın yarattığı ortam, her toplumun kendi kültürel yapısına bağlı olarak farklılık gösterebilmektedir. Takahashi'ye göre savaş, bu deneyimi yaşamış toplumların “tarihi mirası”dır.²⁸ Burada tarihi miras, bireysel ve kolektif bellek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireysel tecrübelerle dair hatıralar temelinde kaleme alınan *14 Sai: Fōteen* yazarın kendi yaşantısından edindiği izlenimleri, hafızasında kalan anıları, yaşadığı sömürge topraklarındaki coğrafi, tarihi ve sosyolojik bilgilere dayalı olarak aktarır. Bunun Japonya tarafından idare edilen ve kuzeydoğu Çin'in Japonlar tarafından sömürge ülkesi olarak da kabul edilebileceği bir dönemi ve Sovyet işgaline dair hatıralara ilişkin bellekte kalanların edebiyat alanına yansımaları olduğu ifade edilebilir.

Baş kahraman genç kız, Japonya'nın sömürge toprağı olarak kabul edilen Mançukuo'da yaşarken memleketi Japonya'nın savaşı kazanmasını ister. Henüz belirli bir bilince sahip olmayan genç kız, sadece kendisine aşılana düşüncelerin etkisindedir. Bu amaçla ülkesinin savaşı kazanması için en önemli gerekliliğin militarizm ve militarizme uygun hareket edilmesi olduğunu düşünür.

Eserde dikkat çeken bir başka unsur, yabancı sözcükler ya da yabancı dilleri bilmeyen bu genç kızın anlatıldığı romanın başlığı ve çeşitli yerlerinde İngilizce sözcüklere yer verilmesi durumudur. Wang, Sawachi'nin bu eserin başlığında ve eserde birçok yerde geçen Japonca kökenli olmayan terimler kullanmasına ilişkin olarak şu ifadelerde bulunur:

Başlıkta özellikle “on dört” (fōteen) kelimesi geçmektedir ve “genç” anlamına gelen “teenajaa” (teenager) gibi yabancı sözcükler eserde birçok yerde kullanılmıştır. Fakat, bu gencin İngilizce anlamadığı metinde açıkça belirtilmiştir. Bu Sawachi'nin o sırada yaşadığı deneyimden uzaklaşmak için kullandığı bir araçtır.²⁹

Sawachi'nin o yıllardaki deneyiminden uzaklaşmak isteğini İngilizce ifadelerle ilişkilendirmesi yazarın kesinlikle geçmişi unuttuğu anlamına gelmez. Buradaki “fōteen” (14

27 Sawachi, *14 Sai*, 11.

28 Saburo Takahashi, *Senkimono wo Yomu* (戦記物を読む), (Tokyo, Academia Press, 1988), 1.

29 Xuanjing Wang, “The Voices of Women: The Literature of Manchurian Repatriation”, *Osaka University Knowledge Archive*, 4 (2021), 74.

yaş) ifadesinin “bir genç üzerinde dış baskıların ne kadar yoğun olduğunu ve o dönemdeki bir gencin gerçeklerin farkındalığından uzaklaşmış olması durumunu” da ortaya koyduğu şekilde yorumlamak mümkündür. Aynı zamanda gençliğe yeni adım atan, henüz çocuk olarak nitelendirilebilecek yaştaki baş kahraman, savaşın ne anlama geldiğini tam olarak bilmemektedir. Nitekim Japonya’nın, batılı ülkelerin baskısı sonucu kapılarını dış dünyaya açmak zorunda kalması gibi yine Avrupalı ülkelerin sömürge yarışına girmesi durumundan etkilenecek Asya topraklarında sömürge faaliyetlerine başlamıştır. Bu durum yazarın o dönemlerde militarizm yönelen Japonya’nın da benzer bir sürece girdiğini işaret eder gibidir. Bu durumu eserdeki şu ifadelerde görmek mümkündür:

Japon kılıcını kılıfından çıkarıp üzerindeki tozları kibarca silen babası keyifli görünüyordu. Kılıcın parlayan sivri ucunun ne kadar korkunç olduğunu düşündü genç kız. Korku genç kızda doğal olarak bulunan bir duyguydu ancak, savaşta insanların birbirini öldürdüğünü hiç aklından geçirmiyordu.³⁰

Genç kız, militarizm ve savaş gibi kavramların anlamını bilmemekte, bir ülke politikası olarak kendilerine empoze edildiği şekilde yoğun bir vatanseverlik duygusu içinde militarizmin pejoratif yönünden bihaber yaşamaktadır. Japonya’nın savaşta olduğu dönemlerde bile savaşın nasıl bir süreci beraberinde getirdiğinden habersizdir.

Üçüncü tekil şahıs anlatısının kullanıldığı *14 Sai: Fōteen* romanında genç kızın yaşadığı şehir, Mançukuo’daki Kitsurin (Jilin) kentidir. Babası, Güney Mançurya Demiryolu Şirketinde³¹ (Mantetsu) çalışmaktadır. Japon hükümeti, bu demiryolu hattı boyunca Japonların ikamet etmesi için lojmanlar inşa etmiştir. Genç kız ailesiyle birlikte bu lojmanda ikamet etmektedir.

Romanda belirtildiğine göre, Shōwa 19 yılı (1944) 6 Mart tarihinden itibaren gazeteler akşam baskısı yapmayı bırakır. Bu haber, 4 Mart günü kamuoyuna sabah baskısında bildirilir. Gazetelerin kâğıt tasarrufu yaptığı, askeri ihtiyaç için sevkiyat desteğinin artırılmasına destek sağlamak amacıyla olduğu belirtilmiştir. Postane pullarına varana kadar kaldırılır. Genç kızın annesi bu durumu Japonya’nın savaşı kaybedeceğinin belirtisi olarak yorumladığında, genç kız annesini “vatansever olmamak” (*hikokumin*) ile itham eder. Genç kız her ne koşulda olursa olsun Japonya’nın savaşı kazanacağına inanır. 19 Ağustos 1944’te, “öğrencilerin çalıştırılması yönetmeliği” çıkar. Devlet okullarında, lisedeki öğrenciler, ortaokul öğrencileri, kız öğrenciler fabrikalarda ve tarlalarda çalıştırılmaya başlanır. Bu yönetmeliğin ardından, okullarda derslerin durdurulması kararı alınır. Ardından çıkarılan yönetmelik “gönüllü askerlik” yönetmeliği olur. 15 yaş üstü 60 yaş altındaki erkekler ve 17 yaş üstü 40 yaş altındaki kadınlar, devlet adına gönüllü olarak orduya katılabilecektir. Genç kız da çalışan öğrencilerden biri olur. Kısa bir süre sonra savaş başlar. Genç kıza yapılması emredilen görev, hastanede yemek pişirmek ve dağıtmaktır. Sovyetler Birliği’nin savaşa girmesiyle Mançurya Demiryolu hattı üzerinde yaşayan ailelerin, Mançukuo’nun güneyine tahliyeleri başlar. Sovyetlerin 9 Ağustos’ta savaş ilan etmesiyle orada yaşayan Japon halkı savunmasız kalır. Güçlü olduğu düşünülen ve bölge

30 Sawachi, *14 Sai*, 67.

31 満鉄株式会社 (まんてつかぶしきがいしゃ).

halkını koruması beklenen Kantō Ordusu ise, güneydeki savaş hattına kaydırılmış, bölgedeki Japon halk çaresizce kendi kaderine terk edilmiştir. 1946 yılı bahar zamanında, Mançukuo'dan Sovyet askerleri çekilir. Çin'deki Komünist yönetimi iktidara geçer. Sovyet istilasının ardından Japonlar ufak ticari faaliyetlerle geçimlerini sağlamaya çalışırlar.

Sawachi, Japon halkının Mançukuo'ya göç ettirilmesinde en büyük etkinin Kanji Katō (1870 - 1939)'ya ait olduğu belirtir. Birçok Japon vatandaşının hayatını kaybetmesi ve yaşananların sorumluluğunun da özellikle Kanji Katō'ya ait olduğu ifade eder. 13 Ağustos 1946 tarihinde, genç kızın memleketine döndüğünde, Yamaguchi İli, Sawa ilçesinin, Migita köyüne yerleşecekleri kesinleşir. Mançukuo'dan memleketlerine geri dönen Japon halkın büyük bir çoğunluğu Amerika Birleşik Devletleri tarafından sağlanan gemilerle taşınmıştır. O dönemlerde basın ve yayın kuruluşlarının Japon ordusuna ve militarizmine destek vermek için yayınlar yaptığı, Japon sömürgesinde görev yapan eğitimcilerin de bu politikaya destek verdiği anlatılmaktadır. Ancak bu geri dönüş (*hikiage*), Japon sömürgesinde yaşayan bu halkın *hikiagesha* olarak nitelendirilmesi durumunu da beraberinde getirir.

Gyokusai “Onurlu İntihar” Kavramı ve 14 Sai: Fōteen Romanında Militarizm

Özellikle Japonya'da savaş dönemleri ya da yabancı tehlikesi karşısındaki Japon vatansızlığı dikkati çekmektedir. Bu durum Japonya'nın modern bir ulus devlet olarak yaratılmasında destek kuvvet olarak ortaya çıkmış, bu süreçte din önemli bir rol oynamıştır. Meiji döneminin ilk yıllarında siyasi liderler, ulus devletlerin oluşumunda dinin temel bir rol oynadığını kabul etmişlerdir. Hıristiyanlık modern Batı'nın “manevi eksen” olarak görülmüş, İmparatora (*Tennō*) koşulsuz sadakatle desteklenen devlet Şintoizmi bu nedenle erken Meiji siyasi liderleri tarafından Batı bağlamında Hıristiyanlığın bir eşdeğeri olarak icat edilmiştir.³² Dolayısıyla imparatorluk makamı dini olduğu kadar Japon halkı için kutsal yönü de bulunan bir makam haline gelmiştir. Özellikle savaş alanlarında düşman askeri tarafından esir alınma durumunda, en kutsal ölüm biçiminin kendini feda etmek olduğu düşünülmüştür. Bu durum militarizmin yoğun olduğu dönemde milliyetçiliğin bir gerekliliği olarak da empoze edilmiştir.

Japonya'da içinde militarizm kavramının bulunmadığı milliyetçilik, 1881'de ilkokullardaki marşlarda ortaya çıkmaya başlar. Marşlarda geçen ifadeler, “imparator adına ölmek” düşüncesini desteklemektedir. İdeolojik olarak ise, bu düşünce 1883'te görülmüştür. “Kırıldığında kristal parçalar gibi çevreye dağılarak ışık saçmak” anlamına gelen *gyokusai* terimi, Japonya'da ilk defa 1891 yılında ortaya çıkmıştır.³³ 1894'te Çin – Japon savaşı başladığında, imparator adına kiraz çiçekleri gibi dökülme ifadesi, sözleri Sasaki Nobutsuna (1872 – 1963) tarafından yazılan bir şarkıda ortaya çıkar. Rus – Japon Savaşı sırasındaki şarkılarda, açan kiraz çiçekleri yine ölen Japon askerlerinin ruhlarını temsil etmektedir. 1930'lara gelindiğinde de şarkılarda yine ölen

32 Takashi Shogimen, “Another Patriotism in Early Shōwa Japan (1930-1945)”, *Journal of the History of Ideas* 71(1) (2010), 143.

33 Emiko Ohnuki-Tierney, *Kamikaze, Cherry Blossoms and Nationalisms: Militarization of Aesthetics in Japanese History*, (Chicago ve London: University of Chicago Press, 2002), 149.

askerlerin ruhlarını temsil eden kiraz çiçekleri vardır.³⁴ Japon toplumunda Meiji dönemindeki yenilik hareketlerini olanaklı kılan, samuray kökenli ideologlarının karakteristik yapıları ve Japon İmparatorluk Ordusu'nun gücüdür. Meiji döneminde Japonya'nın daha iyi konuma gelebilmesi için verilen gayret ve bunun yanı sıra İmparator'a sadakatin bireysel çıkarların önüne geçmesi durumu, sembolik anlamda ölümsüzlüğün zirvesi olarak değerlendirecek bir "kahramanlık" sisteminin benimsenmesini sağlamıştır.³⁵ Bu kahramanlık sistemi Meiji döneminde özellikle savaş alanında başarılar gösteren askerlerin yüceltilmesi ile karşımıza çıkmaktadır. Savaş alanında kahramanca mücadele edişleri, düşman karşısında ise yenilmek yerine *seppuku*³⁶ ile intiharı seçmeleri bir yücelik timsali olarak gösterilmiştir.

Meiji döneminde Japonya'nın girdiği savaşlarda karşımıza düşman askerine esir düşmemek için Japon İmparatorluğu'nun kutsallığına yaraşır şekilde intihar eden askerler çıkar. Örneğin, 1895'te 40 asker, Liaotung Yarımadası'nın Çin'e dönüşüne karşı bir protesto olarak *seppuku* yaptığında, gazeteler bu hareketlerini Japonya'nın Çin'e karşı lekelenmiş zaferine karşı cesur bir isyan olarak tasvir etmişlerdir. Esasında, Nitobe Inazō, *Bushido: The Soul of Japan* (1899) adlı İngilizce yazdığı çalışmasında *seppuku* için felsefi bir temel sağlamıştı. Japonya'nın ulusal kimliğiyle ilgili bu temel metinde, Japon savaşçı ruhunun temel ilkelerini açıklamıştır. Nitobe, *seppuku* kavramını Japon etik kuralları içinde intiharın en soylu biçimi olarak tartışmıştır. Böylelikle terim yeniden keşfedilmiş, *seppuku* uygulaması yaygın hale gelmeye başlamıştır.³⁷ 1912'de, Rus-Japon Savaşı'nın kahramanı General Nogi Maresuke, İmparator Meiji'nin cenaze kortejinin İmparatorluk Sarayı'ndan ayrılmasından kısa bir süre sonra *junshi*³⁸ ve karısı *jigai*³⁹ yapmıştı. Bu olay ile çift, Tokugawa Şogunluğu tarafından 1663'te yasadışı ilan edilen bir geleneği uygulamıştı.⁴⁰ Dolayısıyla özellikle savaş dönemlerinde askerler için erdemli bir eylem olarak intihar kavramı ön plana çıkmaktadır.

İntihar kavramı en bariz biçimde karşımıza II. Dünya Savaşı sırasında çıkar. Özellikle *tokkōtai* (özel saldırı ekibi) bu amaç için eğitilen özel ekiptir. Özellikle "kutsal ölüm" kavramının en temel örneğini oluşturan bu ekip için Ohnuki Tierney, Latince ifade kullanarak *pro patria mori*

34 Ohnuki – Tierney, *Kamikaze, Cherry Blossoms and Nationalisms: Militarization of Aesthetics in Japanese History*, 149.

35 Shaftall, Mordegai George, "An Genealogy of Imperial Era Japanese Militarism", *The Origins of Second World War: An International Perspective* içinde, haz. Frank McDonough (London ve New York: Continuum International Publishing Group, 2011), 58.

36 Japon tarihinde ilk intihar, Minamoto ve Taira klanları arasında 1180 – 1185 yılları arasında yapılan Genpei İç Savaşı sırasında kaçış yolu olmadığını anlayan Minamoto Yorimasa tarafından kendi kılıcı ile 1180 yılında *seppuku* yapması ile gerçekleşmiştir (Erdal Küçükalyağın, *Samuraylar Çağı*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2013), 60.

37 Francesca Di Marco, "Act or Disease? The Making of Modern Suicide in Early Twentieth-century Japan", *The Journal of Japanese Studies*, 39 (2) (2013), 345.

38 Bir efendinin ölümünün ardından onun hizmetinde olan astın intihar eylemine verilen isimdir.

39 Geleneksel olarak bir samuray ailesine mensup bir kadın tarafından işlenen intihar.

40 Di Marco, "Act or Disease", 345.

(ülke için ölmek)⁴¹ terimini kullanmaktadır. Bireyin savaş alanında ölmesinin “kutsal” bir anlam taşıması durumu sadece Japonya’da değil batı ülkelerinde de tarih boyunca karşılaştığımız bir durumdur. Kantorowicz, “ülke için ölmek” anlamına gelen *pro patria mori* düşüncesinin antik Roma ve Yunan kültüründe savaş kahramanlarının yarı tanrısal bir pozisyona getirilmesinin M.Ö.V. Yüzyıldan itibaren geliştirilmiş olduğunu belirtir. Bu durum özellikle Sparta için geçerlidir. Fakat Peloponez Savaşı’nda kentlerini kurtarmak için hayatını kaybedenleri onurlandıran resmi mezarların olduğu Kerameikos’daki Dromos’un örnek verilebileceğini ifade eder. Özellikle Roma’da “ülke için” sivil erdem ve liyakatin önemine vurgu yapan Cicero ve Horace’nin adını vermek gerektiğini⁴² belirtir. Antik Roma’dakine benzer biçimde Yunanlılarda da “patria” (ülke) kavramı tam anlamıyla olmasa da esas olarak “kent” kavramını ifade etmiştir. Modern dönemlerde olduğu gibi sadece barbarlar “partiōtai” (vatansever) olarak tanımlanırken, Yunanlılar “politai” vatandaş olarak tanımlanmıştır. Özellikle Roma şiiirinde “kent” olarak anılan mekân, İtalyan Yarımadası’nın tamamını ifade etmiştir. Roma İmparatorluğu’nda bir asker savaş sırasında ülkesini korumak için öldüğünde “ülke için kahramanca öldüğü” düşünülür, bu sadece bir toprak parçası olarak değil, “Roma Cumhuriyeti” (*res publica Romana*), “Roma Tanrıçası” (*Dea Roma*), “Roma İmparatoru” (*imperial pater patriae*) veya Roma eğitimi ve genel anlamda hayatın sürmesi için gerçekleşen bir ölüm olarak kabul edilirdi.⁴³

Japonya’da savaşta “teslim olmak yerine onurlu ölüm” kavramını karşılayan terim olarak *gyokusai* kullanılırken bu aynı zamanda intihar kavramının da kutsallaştırılmasını sembolize etmektedir. Aynı şekilde her ne kadar II. Dünya Savaşı’nda intihar uçakları veya saldırı uçakları olarak bilirse de tarihi seyri içinde *kamikaze* teriminin oldukça önemli ve kutsal bir anlamı olmuştur. Küçükyaçın, “*kamikaze* terimi II. Dünya Savaşı’nın sonlarına doğru Japon Deniz Kuvvetleri pilotlarının Amerikan hedefine yaptığı intihar saldırılarına ve bu saldırıları yapan pilotlara verilen addır”⁴⁴ şeklinde kamikaze teriminin kullanımını açıklamaktadır. Bu terimin ortaya çıkışı tamamen tesadüfi bir doğa olayına dayanmaktadır. Inoguchi ve Pineau, bu kavramın ortaya çıkışına dair şu açıklamayı yapmaktadır:

Kubilay Han, Japonya adasını istila etmek ve fethetmek için 1281’de güçlü bir Moğol donanması oluşturmuştur. Japonya’yı fetih ve istila amaçlı bu girişim Japon kıyılarında meydana gelen büyük bir fırtına tarafından engellenmiş ve Moğol birlikleri bu nedenle dağılmıştır. Japon halkı, tamamen tesadüfen gerçekleşen bu olayı “ilahi bir koruma” olarak kabul etmiş ve tarih boyunca bu fırtınayı “kamikaze” bir diğer deyişle “tanrı rüzgârı” olarak adlandırmıştır.⁴⁵

Bu tanrı rüzgârının Japonya’yı yabancı istilasından kurtardığına inanılmış, tarih boyunca gerek Şintoizm inancı gerek coğrafi yapıya dair geleneksel inanış biçimiyle birleşerek bu

41 Ohnuki-Tierney, *Kamikaze, Cherry Blossoms and Nationalisms: Militarization of Aesthetics in Japanese History*, 277.

42 Ernst H. Kantorowicz, “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, *American Historical Review* 56 (3) (1951), 473.

43 Kantorowicz, “Pro Patria Mori”, 474.

44 Küçükyaçın, *Samuraylar Çağı*, 77.

45 Rikihei Inoguchi, Tadashi Nakajima, ve Roger Pineau, *Japan’s Kamikaze Force in World War II*. (Wisconsin: Bluejacket Books, 1958), xi.

kavramın kutsallığı sürdürülmüştür. II. Dünya Savaşı sürecinde özellikle dikkate değer bir biçimde “kutsal intihar” Japonca ifadesiyle *gyokusai* teriminin önemsendiği görülür. *Gyokusai* (玉碎) terimi, “Mücevher” (玉) ve “parçalanma” (碎) anlamına gelen iki ideogramdan oluşan, ilkelerinden ödün vermektense en değerli mülkünü yok etmenin tercih edildiği, ahlaki açıdan üstün insanı ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bu terim VI. yüzyıla ait bir Çin klasiğinden türetilmiştir.⁴⁶ Bu ifade özellikle Asya Pasifik Savaşı olarak da anılan II. Dünya Savaşı sırasında Japon askerlerinin düşmana esir düşmek yerine toplu olarak ölmeyi tercih etmeleri durumunu anlatmaktadır.⁴⁷

Japonya’da Şubat 1936’da gerçekleşen askeri darbe sırasında, teğmen Kenkichi Aoshima ve karısı Nogis sırasıyla *junshi* ve *jigai* yaptıklarında, intihar tekrar yaygın hale gelmeye başlamıştır. 1937’de totaliter rejimin yükselişi ve 1941’de ABD ile savaşın başlamasıyla birlikte, “geleneksel intihar” kültü tüm toplumu sarmıştır. 1935 ve 1945 arasında, yaklaşık 50 yayın, Yamamoto Tsunetomo’nun *Hagakure* adlı eserini tartışır ve yorumlar hale gelmiş, ulusal kimliği destekleyen bir ideoloji olarak *bushidō* (savaşçının yolu) felsefesinden ilham alan intihar kavramını öne sürmüştür. Ekim 1944’te, *tokkōtai* olarak anılan özel intihar timleri İmparator ve ulus için hayatlarını feda etmeye cesaretlendirmişler ve 1945’te Saipan ve Okinawa’daki sivillerin toplu intiharlarında romantik bir terim olan *gyokusai* terimi kullanılmıştır. Böylece intihar, onurlu bir ölüm ve düşmana teslim olmaktan daha asil bir eylem olarak tanımlanmıştır.⁴⁸

14 Sai romanında genç kız, Pearl Harbor’daki sürpriz saldırıda hayatını kaybeden ve “Dokuz Savaş Tanrısı”nı anlatan *Kaigun* adlı eser başta olmak üzere Shishi Bunroku’nun yazdığı eserleri sıklıkla okumaktadır. Eserde yazarın bu eserine atıf yapılarak şu ifadelerine yer verilir:

Bizler tekrar tekrar o gençlerin önünde başımızı eğmek zorundayız. Pearl Harbor Saldırısından beri ne kadar fazla genç kelimelerle anlatılamayacak işler yaptı... 25 yaşın altındaki genç askerlerin mükemmelliği üzerine ne çok şeyler işittim sayısını bile bilmiyorum. Büyük Kıta (Çin), denizler ve gökyüzünde bu genç sakurular için anıtlar dikmezsek cezalandırılabiliriz.⁴⁹

Romanda hükümetin savaş döneminde seferberlik kararı alması ve bu kararı halkın geneline duyurduğu seferberlik yasası metnine yer verilir. Savaş durumu için Japon halkın hazır bulunması ve ülke için hareket etmesi beklenir:

1938 yılında, Çin – Japon savaşının başladığı senenin ertesi yılı nisan ayında “Genel Seferberlik Yasası” ilan edildi ve bu yasa ile bağlantılı olduğu anlaşılan “Öğrenci seferberliği” ilan edildiğinde, genç kız hükümetin duruma hazır oluşu ve hızlılığına şaşırmıştı. Ancak, 1920 yılında (Taishō 9) askerlerin araştırmasının başarılı sonucu olarak ifade edilmesi gereken “Genel Seferberlik hususundaki görüşler” hazırı. Kararlarda,

“Genel seferberlik bir zaman için veya sonsuza dek ulusun gücü eline aldığı tüm kaynakları, fonksiyonları savaşta başarı kazanmak için etkili bir şekilde kullanabilecek şekilde düzen

46 Haruko Taya Cook, “Turning Women into Weapons: Japan’s Women, the Battle of Saipan, and the Nature of the Pacific War”, *Women and War in the Twentieth Century* içinde haz. Nicole Ann Dombrowski, (New York ve London: Routledge, 2005), 186.

47 Tetsuo Owada, *Nihon no Rekishi 101 no nazo* (日本の歴史101の謎) (Tokyo: Mikasa Shobō, 2003), 301.

48 Di Marco, Francesca, “Act or Disease”, 346.

49 Sawachi, *14 Sai*, 37.

dağıtımını yapılmasını ifade eder.” yazmakta, “Herkes bu eylemin kaynağı olduğu için bu düzen dağıtımını aslında genel seferberliğin kaynağını teşkil etmektedir”, “Bunun yeteneklere uygun olmasının esas olarak savaşta başarılı olmak için büyük bir etkisi bulunmaktadır” yazmaktadır.⁵⁰

Askeriye ve hükümetin savaşa dair bu kararı Almanya’da 1916 yılında çıkarılan “Devlete Destek Olmak için Görev Yapma Yasası” (祖国補助勤務法) ile 17 yaşını doldurmuş 60 yaşına kadar olan erkeklerin bu kapsamda değerlendirilmesinin sağlanmasına benzer biçimde her ülkede halkın çalıştırılması ve halkın seferber edilmesi gibi kanunlar çıkarılmış olduğu belirtilir. Dolayısıyla bu ortamı sağlamak için gerekli kurumlar oluşturulmuştur. Kadınlar da bir şekilde sisteme dahil edilmiştir. Yukarıda belirtilen kararlar kapsamında I. Dünya Savaşı sırasında diğer ülkelerin savaş seferberliği için ne gibi kararlar aldığı ise şu ifadelerle belirtilir:

180 maddeden oluşan kararlar ve tablolar 9 sayfa idi ve belirtilen ilk madde “Savaşan her ülkenin vatandaşları genel seferberlik esaslarını belirten yasalara bakış” başlığını taşıyordu. Çeşitli sınıflara ayrılarak “halkın seferberliği”, “endüstri seferberliği”, “ulaşım seferberliği”, “ekonomi seferberliği” ve diğer seferberlikler bulunuyordu. Bu diğerleri ise, İlk Yardım Bakanlığı, Sağlık Bakanlığı (İngiltere), Milli Eğitim Bakanlığı Ulusal Savunmayı Geliştirme Birimi (Fransa) diye sıralanıyordu. İkinci madde, “savaşan ülkelerin seferberlik organları tablosu” idi ve İngiltere, Fransa, Almanya’nın bulunduğu üç ülke yer alıyordu. Üçüncü madde, “Fransa ve Almanya’nın mesleki arabulucu kurumlarına bakış”, dördüncü maddenin birinci bendinde “Savaş halindeki her bir ülkenin endüstriyel seferberlik kurumlarına bakış” İngiltere, Fransa, Amerika’nın savaş döneminde kurulan yeni tesisleri ile alakalı bilgiler yer alıyordu. Dördüncü maddenin ikinci bendinde ise “Savaş halindeki her bir ülkenin endüstri seferberliği yapan kurumlarının tablosu” yer alırken bunlar içinde Almanya ve Rusya’dakiler bulunuyordu. Beşinci maddede, “Amerika Birleşik Devletleri/Bilimsel Araştırmalar Konferansı/ Savaş Dönemi Alt Biriminin tablosu”, altıncı maddede “Almanya savaş döneminde kullanılan mallar, atık malların kullanımı tablosu” bulunuyordu. Yedinci madde, “Almanya’da genel seferberlik organlarına dair genel tablo” (...) sekizinci maddede “Amerika Birleşik Devletleri genel seferberlik organları genel tablosu” vardı.⁵¹

Dolayısıyla Japonya’nın Çin ile yaptığı ikinci savaş sırasında alınan seferberlik kararlarının I. Dünya Savaşı sırasında Avrupa ülkelerinde alınan seferberlik kararları örneklerinin incelendiğine dair bir izlenim oluşturulmaktadır. Özellikle Japonya’nın insan kaynağı (人員資源) yönünden zengin olduğu belirtilirken, savunma kaynakları konusunda diğer güçlü ülkelerle kıyaslandığında hafife alınmayacak bir ülke olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu seferberlik yasanının ilanı ile birlikte esasında Japonya’nın Shōwa döneminin evrildiği süreci kısaca şu ifadelerle okura açıklamaktadır:

“Bu yasanın başarıyla uygulanabilmesi için yasanın her adımının uygulanması, üst – ast ilişkisine bağlı olarak halkın genelinin seferberlik yasalarını doğru anlaması” belirtilmekte, her yönden araştırmaları iletirmek “hızlı bir şekilde somut planları yürürlüğe koymak” istenmekteydi. Örneğin, kabineye bağlı kamu ve özel kişiler Ulusal Seferberlik Araştırma Komitesi tarzında bir kurumun tesis edilmesi isteniyor “Bu görüş, bu tür araştırmalar için bir materyal olarak kullanılabilirse çok memnun edici olacaktır” tarzındaki sonuç cümlesiyle

50 Sawachi, 14 Sai, 71.

51 Sawachi, 14 Sai, 72 – 73.

bitiyordu. Bu belgenin yayınlanmasıyla Japonya, silahsızlanma dönemini geçerek Shōwa döneminin başlamasıyla yeniden askeri ve ulusal politikann tarihsel boyutu ön plana çıkmış oluyordu.⁵²

Japonya’da tarihsel süreç içinde, yeni imparator devletin en üst makamına geldiğinde yeni bir çağ adı verilir. Taishō (1912 – 1926) döneminden sonra imparator Hirohito’nun başa geçmesiyle birlikte, 7 Ocak 1989 yılına kadar devam eden Shōwa dönemi başlamıştır. Dolayısıyla Shōwa döneminin ilk yılları, Japonya’daki askeri kesimin gücünü hissettirmeye başladığı ve savaş dönemine dek süren yoğun bir militarizm döneminin yaşandığı yıllardır. Diğer dönemlerde olduğu gibi Shōwa dönemi de yazarın 14 yaşında olduğu yıl, Shōwa 19, 1944 ile 1945 arasındaki dönemdir. Yazar bunun çok da eski bir tarih olarak düşünülmemesini istemektedir. Sawachi bu seferberlik yasası ile ilgili olarak en çok hafızasında kalan durumun öğrencilik yıllarında askere giden ve orduya alınan gençler olduğunu belirtir:

Ulusal seferberlik Yasası’nın hafızada kalan durumları meydana getirmesi, 1943 (Shōwa 18) yılındaki “öğrencilerin savaşa katılım”ı olmuş olmalıydı. Zorunlu askerlik durdurulmuş, üniversiteler ve meslek yüksek okullarında ardı ardına mezun edilenler asker olarak orduya alınmıştı. Bilim ve teknoloji ile ilgili branşlarda okuyan öğrenciler bu kapsamın dışındaydı fakat öğrencilikleri devam etse de savaş ile alakalı işler yapmak gündelik faaliyetleri olmuştu.⁵³

14 *Sai* romanının baş kahramanı genç kız, okuldaki M adlı öğretmen tarafından güncel olayları takip edip kaydetmek üzere görevlendirilmiştir. Bu genç kızın gönüllükle istediği bir vazifedir. Her gün yalnızca savaşa dair olumlu haberleri toplamaktadır. Önceki sene M öğretmenin gözyaşları içinde askerlerin kutsal ölümle şerefendirildiğini ağlayarak açıkladığını hatırlar:

Attu Adası’nda Japon askeri kutsal intiharla (*gyokusai*) şerefendirildi. Tek bir asker bile kalmadığı belirtiliyor. Evlerimizdeyken, bizlerin çabaları yeterli olmadığı için, onlar canlarını feda etti. Erkek öğretmen ayakta gözyaşları dökmüştü. Genç kız yetişkin bir erkeğin ağladığını ilk kez görüyordu. Bu onu şok etti. Sınıfa döndü, yüzünü masasına kapatıp öğretmeninden de fazla ağladı. “Savaş için daha çok destek olmalıyım!” diye düşündü.⁵⁴

Militarist ortam içinde Japonya için hayatını feda eden veya savaş alanında yenilerek intiharı seçen (*gyokusai*) askerler, övgü dolu ifadelerle anılır. Romanda, savaş alanındaki eğitim sırasında söylenen marşta bahsi geçen, “sakura” veya kiraz çiçekleri metaforu Japonya için canını veren askerleri işaret eder:

Bir Japon erkeği olarak doğan,
Savaş alanında boy gösterenler,
Adları farklı olsa da samuraylardır!
Düşmesi gerektiğinde tertemiz,
Ülkeleri için dalından düşen sakura çiçekleri gibi.⁵⁵

Bu sistemde yer alan “kahramanlık sistemi”ni, devlet tarafından yaratılan ve halka sunulacak meşru hale getirilen efsanevi anlatıların bir parçası olarak düşünmek de mümkündür. Japonlara

52 Sawachi, 14 *Sai*, 74.

53 Sawachi, 14 *Sai*, 75.

54 Sawachi, 14 *Sai*, 15.

55 Sawachi, 14 *Sai*, 110.

özgü olduğu düşünülen “kiraz çiçekleri” sadece Japonya topraklarında değil, Japonya'nın savaş öncesi dönemde yayıldığı Çin'in kuzeydoğu bölgesinde yaşayan Japonlar arasında da tarihî geleneklerinden gelen, “onurlu intihar” kavramıyla birleştirilir. “Onurlu intihar” Japonlar için en kutsal varlık olan İmparator adına yapılır, kutsal bir vazife olarak kabul edilir ve yüceltilir. Elbette bu kavramları kapsayan durum ise militarizm kavramı içinde yer alır. Özellikle savaş dönemi Japonya'sında milli ruh, imparatora saygı, manevi değerleri üstün tutma, fedakârlık gibi kavramlara sıklıkla rastlanmaktadır. Bu dönemde bireyden beklenen, ülkesinin bekasını korumak için bireysel fedakârlık göstermesi olmuştur.

Attu Adası'nda askerlerin onurlu intihar (*gyokusai*) haberinin şokunu atlatamadan, genç kız bu kez de Marshall Adaları ve Saipan'dan ardi ardına onurlu intihar (*gyokusai*) haberleri aldı ve artık şaşırmadı. Savaş demek ölüm demek diye düşünüyordu. Kendisi de muhakkak bir gün ölecekti. “Yenilmek” kelimesini aklına bile getirmiyordu.⁵⁶

Genç kız, Japonya'nın galip olması için birçok genç askerin ölmesi ya da savaşın kaybedildiği cephede onuruyla intihar etmesi gerektiğini düşünür. Bu durumun sıradan olduğunu, militarizmin bir gerekliliği olduğunu adeta kabullenir. İlk kamikaze saldırısı haberi de eserde şu ifadelerle yer alır: Shōwa 19 (1944) 25 Ekim günü, Donanma Kamikaze Özel Saldırı Ekibi'nden Shikishima Ekibi⁵⁷ saldırı yaptı. İmparatorluk Karargahından yapılan açıklamaya göre, 28 Ekim öğleden sonra saat 3'te saldırı yapılmıştı. Soemu Toyoda (1885 – 1957)⁵⁸ tarafından askeri kazanımlar tüm askeri birimlere bildirilmişti. İlk kamikaze saldırısıydı. Filipinler'e saldıran Amerikan askerlerine karşı bir askeri operasyon yapılmıştı ve birliğin komutanı Teğmen Seki Yukio (1921 – 1944) idi. Deniz Harp Okulu mezunuydu ve yaşı 23 idi. Ardında bıraktığı ailesinden annesi Sakae, eşi Mariko'nun resimleri gazetede idi. Bu Shikishima birliğine ait 5 kişi “ölüme giden” ilk kamikaze ekibiydi. Aralarındaki iki asker 19 yaşındaydı.⁵⁹

Görevin kutsallığı ve askerlerin bu uğurda hayatını kaybetmesi, basın ve yayın organlarıyla sıklıkla haber haline getirilirken vazifenin kutsallığı ile askerlerin hayatını kaybetmelerinin daha da kutsal bir hale getirildiği görülür:

Leyte Adası'ndaki Tacloban, hem Japonya hem de Amerikan askerlerinin ölümüne mücadele verdiği bir yer oldu (...) Gazetede haberde, “Sonsuza dek sürecek büyük vazife için kendini feda edenlerin sarsılmaz sonsuz sadakatlerinin muhteşemliği” yazıyordu.⁶⁰

56 Sawachi, 14 Sai, 35.

57 海軍神風特別攻撃隊敷島隊.

58 1905'te Japon Deniz Harp Okulu'ndan mezun olmuştur. 1941'de Toyota Amiral rütbesine ulaşmış, 18 Eylül 1941'de Pearl Harbor'a Japon saldırısından sadece üç ay önce Kure Deniz Bölge Komutanlığına atanmıştır. Kasım 1942'de Yüksek Savaş Konseyi üyesi olmuştur. Mayıs 1945'in başlarında, Deniz Kuvvetleri Baş Komutanı olarak atanmıştır. Deniz Kuvvetleri Genelkurmay Başkanı olarak görev yaptığı sırada Toyoda, Japonların teslim olmasıyla ilgili İmparatorluk Konferanslarına katılmıştır. Başlangıçta, Deniz Kuvvetleri Bakanı Mitsumasa Yonai, Toyoda'nın üzerinde sahip olabileceği etki nedeniyle Genelkurmay Başkanı Yoshijiro Umezu, savaş bitirme kararını bildirdikten sonra Donanma Genelkurmay Başkanı olarak atanmasını istedi. Ancak Toyoda'nın savaşın bitmesi ile ilgili görüşü, Yonai'nin beklediğinden farklıydı. Japon silahlı kuvvetlerinin terhis edilmesini, Japonya'nın müttefik işgalini ve Japon savaş suçlularının yargılanmasını talep eden 26 Temmuz 1945 tarihli Potsdam Bildirisine karşı protestolarında katıldı. Savaşın ardından, Japon savaş suçluları arasında her açıdan suçsuz bulunan tek asker o oldu ve 1957 yılında kalp krizinden hayata veda etti. Soemu Toyoda Tribunal Transcripts - USU Digital Collections Erişim 22 Aralık 2021.

59 Sawachi, 14 Sai, 36 – 37.

60 Sawachi, 14 Sai, 37.

Eserde 1944 yılında artık sıradan halkın da savaş için hazırlıklı hale gelmesi için hükümet tarafından bazı kararlar ve yasalar çıkarıldığından bahsedilir:

1944 yılı ağustos ayında “öğrencilerin çalıştırılması yasası” çıkarıldı, devlet okullarında lise dengindeki öğrenciler, ortaokul öğrencileri ve kız okulu öğrencilerinin fabrikalar ve tarım yapılan köylerde çalıştırılmak üzere seferber edilmesine karar verildi. Devamında kabine “derslerin durdurulması” kararını verdi. (...) Son olarak “gönüllü askerlik görevi yasası” (*giyūheiyakuhō*⁶¹) ile 15 yaş üstü 60 yaş altındaki erkekler 17 yaş üstü 40 yaşın altındaki kadınların katılması için “gönüllü halk savaş ekibi” oluşturuldu.⁶²

Roman boyunca işlenen savaş ve onurlu ölüm teması, bu temalar ile ilgili olan kişi ve olayların tümünün, askeri amaçlar nedeniyle meydana geldiği romanın ilk sayfalarında belirtilmektedir. Japon halkının askeri amaçları uygulamak üzere araçsallaştırılışı, bir çeşit ideolojik ortamın yaratılması sonucunda bu ortamda militarizme duyduğu bağlılık nedeniyle sonraki yıllarda duyduğu pişmanlığı yazar şu ifadelerle dile getirmektedir:

...Anlatmak istediğim Shōwa döneminin ilk yılları. Ve neden savaş yanlısı bir genç kız olduğumu utanarak bu zamana kadar sakladım. Savaş sona erdiğinden beri yetmiş yıl geçti ancak, kendi cehaletimden utanarak yaşadım. Savaşın sona erdiğini duyduğum an, “Aaa, Tanrı rüzgârı (kamikaze) esmedi” diye ciddi ciddi düşünmüştüm. Savaşı kazanacağımızdan bir an bile şüphede duymadığım on dört yaşında, militarist bir genç kız idim...⁶³

Hisae Sawachi, gençliğinin ilk yıllarında Japon halkına empoze edildiği ve herkesin uğruna can vermeye şartlandırıldığı militarist yönetim biçiminin etkisi altında kalarak ölüm kavramının ne kadar meşru hale getirildiğini bu roman ile okura sunarken, savaş öncesi süreçte sömürge ülkelerinde Japonya’nın galip olması için elinden gelen desteği veren halk, savaş sonunda kendi memleketine dönmüş ve sonrasında adeta ötekileştirilerek bir kenara itilmiştir. Savaşın ardından “sömürge” veya “emperyalizm”, “militarizm” gibi kavramların adeta yok sayıldığı savaş sonrası dönemde sömürgelelerden dönen *hikiagesha* grubunun savaş öncesi dönemi hatırlatan kimlikler olarak algılandıkları için ötekileştirilen grup haline getirildiklerini ifade etmek mümkündür.

Sonuç

Bu çalışmada Japon militarizminin yoğun olarak yaşandığı savaş öncesi dönemde Japon sömürge hayatı ve savaş dönemi tanığı Hisae Sawachi tarafından kaleme alınan *14 Sai: Fōteen* adlı romandaki militarizm kavramının *gyokusai* “onurlu intihar” kavramıyla olan ilişkisi incelenmiştir. Buna göre, Japon ulusunda tarih boyunca süregelen imparatora sadakat, vatana hizmet, kutsal ölüm gibi kavramların Japonya’da halka aşıldığı şekliyle Japon sömürgesindeki Japon vatandaşlarına da benzer biçimde aşıldığı ortaya konulmuştur. Japon sömürgesinde yaşayan Japon halkı, diğer milletlerden ayrı biçimde Japonya’nın savaşta galip olması için destek vermiştir.

61 義勇兵役法

62 Sawachi, *14 Sai*, 54.

63 Sawachi, *14 Sai*, 10 – 11.

Roman boyunca, *naichi* (Japonya/anavatan) *gaichi* (Japonya dışında kalan topraklar) ayrımı yapılmaksızın, savaş öncesi dönemlerden başlamak üzere özellikle savaş döneminde yoğun bir biçimde militarizme destek verilmesinin sömürge ülkelerine göç eden Japon vatandaşlarından da beklendiği anlaşılmaktadır. Bu amaçla, her türlü askeri uygulamayı kabullendikleri görülmektedir. Tarih boyunca askeri bir yönetim biçimine alışkın olan Japon halkının savaş öncesi süreçte kendilerine empoze edilen militarist değerleri kolaylıkla benimsemesi durumunu *14 Sai* romanında görmek mümkündür. Bu noktada, sadece Japonya'da yaşayan Japon vatandaşlarının değil, sömürge ülkesinde yaşayan Japon vatandaşlarının da anavatan Japonya'nın her ne koşulda olursa olsun savaşı kazanması gerektiğine dair inanca sahip olduğu anlaşılmaktadır.

14 Sai, henüz savaş, militarizm ya da askeri vazifelerin farkında olmayan bir genç kızın düşüncelerinin askeri yapının etkisiyle şekillendiğini gösteren bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Romanda, henüz gençliğinin baharında olan bir genç kızın savaşın ne olduğunu bilmeden militarizmi desteklemesi, daha çok savaşılması gerektiğini düşünürken aynı zamanda savaşın gerçek yüzünün ne olduğuna dair fikir sahibi olmaması arasındaki paradoks dikkat çekicidir. Burada halka sunulan militarizm kavramının, içinde kültürel öğelerin olduğu, ölümün kutsal addedildiği, ülkenin kurtuluşu için savaşın önemine vurgu yapılan bir kavram olarak karşımıza çıktığını ifade etmek mümkündür.

Japon militarizminin etkisinin en fazla hissedildiği Mançukuo gibi bir sömürge ülkesine göç ederek Japon emperyalizmine dolaylı ya da dolaysız olarak hizmet ettiği düşünülen Japon vatandaşlarının savaşın kaybedilmesinin ardından ötekileştirilen bir grup haline dönüşmesi durumundan yazarın ciddi anlamda yakındığı anlaşılmaktadır. Savaşın kaybedilmesinin ardından, bir anda emperyalizm düşüncesinin terk edildiği ve sömürge ülkelerinde yaşayan Japon halkın emperyalizmin geride bıraktığı kimlikler olarak *hikiagesha* adı altında “ötekileştirilmesi” durumu önemli bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla savaş öncesi süreçte emperyalizm ve militarizmin yoğun baskısı altında sömürge ülkesinde yaşayan Japon halk her şekilde anavatana destek verirken, savaşın ardından Japonya toprakları dışındaki Japon halkın savaş öncesi dönemde emperyalizmi hatırlatan bireyler olarak algılandığı dikkati çekmektedir. Bu durumun elbette Amerikan İşgal Kuvvetleri'nin Japonya'da militarizmi unutturma siyasetinin etkisini de yansıtan bir durum olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Savaş öncesi süreçte Japonya'daki sömürge topraklarında bile militarizm kavramının yoğun bir şekilde Japon halkına empoze edilmesine yazarın tanık olduğu sömürge yaşamından çeşitli hatıralar aracılığıyla *14 Sai* romanı somut örnekler sunmaktadır. Bu eserin II. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası süreç arasındaki ayrışmanın temelini oluşturan militarizm – anti-militarizm karşıtlığını yansıttığını ifade etmek 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

- Akita, Kimiko ve Kenney, Rick. "Of kamikaze, sakura, and gyokusai: Misappropriation of Metaphor in War Propaganda". *Japanese Studies Review*. XVIII (2014): 27-45.
- Atsushi, Awazuhara. "Perceptions of Ambiguous Reality: Life, Death and Beauty in Sakura". *Japanese Religions* 32. (2007): 39 – 51.
- Buell R. L. "Militarism in Japan". *Current History (1916-1940)*. 15 (2) (1921): 205-213.
- Colegrove, Kenneth. "Militarism in Japan's Foreign Policy". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 215. (1941): 7 – 16.
- Cook Taya, Haruko. "Turning Women into Weapons: Japan's Women, the Battle of Saipan, and the "Nature of the Pacific War". *Women and War in the Twentieth Century*. Haz. Nicole Ann. Dombrowski içinde 178 – 194. New York ve London: Routledge, 2005.
- Di Marco, Francesca. "Act or Disease? The Making of Modern Suicide in Early Twentieth-century Japan". *The Journal of Japanese Studies* 39. 2 (2013): 325-358.
- Eguchi, Keiichi. "Teikoku Nihon no Tō - Ajia Shihai", *Manchukuo Kindai Nihon to Shokuminchi: Shokuminchi Teikoku Nihon (1) (近代日本と植民地: 植民地帝国日本)*. Haz. Shinobu Ōe, içinde, Tokyo: Iwanami Shoten, 2001.
- Gomi, Fumihiko. Toshihiko Takano ve Yasushi Toriumi. *Shōsetsu Nihon-shi Kenkyū (詳説日本史研究)*, Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 2000.
- He, Yanan. "National Mythmaking and the Problems of History in Sino – Japanese Relations". *Japanese Relations with China: Facing Arising Power*. haz. Peng Lam Er. içinde 69 – 91. Londra ve New York: Routledge, 2006.
- Hoyt, Edwin P. *Japonya: Asker Bir Ulusun İntiharı*. çev. Şerif Erol. İstanbul: Sabah Kitapları, 1995.
- Inoguchi, Rikihei, Tadashi Nakajima ve Roger Pineau. *Japan's Kamikaze Force in World War II*. Wisconsin: Bluejacket Books, 1958.
- Inuzuka, Takaaki. *Mori Arinori (森有礼)*. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan. 1985.
- Kantorowicz, Ernst H. "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought. *American Historical Review*. 56 (3) (2006): 472 – 492.
- Küçükyalçın, Erdal. *Samuraylar Çağı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2013.
- Levent, Sinan. *İkinci Dünya Savaşı Yolunda Japonya: Cumhuriyet Gazetesi Üzerinden Türk Basınında Japonya İmajı (1933 – 1941)*. İstanbul: Kitapdostu Yayınları, 2015.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. *Kamikaze, Cherry Blossoms and Nationalisms: Militarization of Aesthetics in Japanese History*. Chicago ve London: University of Chicago Press, 2002.

- Owada, Tetsuo. *Nihon no Rekishi 101 no nazo* (日本の歴史101の謎). Tokyo: Mikasa Shobō, 2003.
- Sawachi, Hisae. *14歳(フォーティーン): 満洲開拓村からの帰*. Tokyo: Shūeisha, 2015.
- Seraphim, Franziska. *War Memory and Social Politics in Japan 1945–2005*. Massachusetts & London: Harvard University Press, 2006.
- Shaftall, Mordegai George. “An Genealogy of Imperial Era Japanese Militarism”. *The Origins of Second World War: An International Perspective*. Haz. Frank McDonough. içinde 50 – 65. London ve New York: Continuum International Publishing Group, 2011.
- Shibata, Ria. “Memories of the War and Japanese “Historical Amnesia”. *Education and Society*. 35 (1) (2017): 5 – 25.
- Shogimen, Takashi. “Another” Patriotism in Early Shōwa Japan (1930-1945)”. *Journal of the History of Ideas*. 71/1 (2010): 139- 160.
- Takahashi, Saburo. *Senkimono wo Yomu* (戦記物を読む). Tokyo: Academia Press, 1988.
- Wang, Xuanjing. “The Voices of Women: The Literature of Manchurian Repatriation”. *Osaka University Knowledge Archive*. 4 (2021): 69 – 82.
- Yıldız, Özgür. “İkinci Dünya Savaşına Genel Bir Bakış”. *Journal of International Management and Social Researches*. 6/12 (2019): 53-75.
- “九条の会「時勢はどんどん悪くなる」会見で澤地久枝さん” Erişim 09 Ocak 2019, <https://mainichi.jp/articles/20180915/koo/oom/040/020000c>.
- Soemu Toyoda Tribunal Transcripts - USU Digital Collections Erişim 22 Aralık 2021, <https://digital.lib.usu.edu/digital/collection/p16944coll30>.
- 授業づくりJAPAN YOKOHAMAプライマリー (fc2.com) Erişim 15 Ağustos 2022, mutukawa34413.blog.fc2.com/img/2015121621394735a.jpg/

Balkan Savaşları Döneminde Hindistan Müslümanlarının Faaliyetleri

The Activities of Indian Muslims in the Balkan Wars

Hatice GÖRGÜN¹ 



ÖZ

Hint alt kıtası ile Türkler arasındaki ilişkiler İslâmiyet öncesinde Ak Hunlar ile başlamış olup, İslâmiyet sonrası Gazneliler ile devam etmişti. 1857 Hint ayaklanmasına kadar son Hint-Türk İmparatorluğu bölgeyi egemenliği altında tutmuşsa da bu tarihten sonra Hint alt kıtası İngilizlerin hâkimiyeti altına girmişti. Sömürge devlet konumuna düşen bölge halkı kendi topraklarında ilk Türk devletlerinden beri süre gelmiş olan yöneticilikleri dolayısı ile memnun oldukları ve minnet duydukları Osmanlı Devleti'nin yanında olmayı kendilerine bir borç bilmişlerdi. Osmanlı Devleti'nin halifeliği devralmasının ardından alt kıta Müslümanları ile Osmanlı Devleti arasında manevi bir bağ kurulmuş ve bu iki toplum arasındaki ilişkiler gittikçe artmıştı. Osmanlı Devleti'nin Balkan Savaşları'ndaki durumunu kaygı ile takip eden alt kıta halkı, din kardeşleri olan ve bağımsız kalan son Müslüman Türk Devleti'ne maddi manevi her türlü desteği sağlamışlardı. Bu kapsamda Balkan Savaşları sırasında Hindistan Müslümanlarının, Osmanlı Devleti'ni desteklemeye yönelik iki önemli faaliyeti bulunmaktadır. Bunlardan birisi Hindistan Kızılay Ekibi diğeri ise Encümen-i Huddâm-ı Kâbe'dir. Bu makalede Balkan Savaşları sırasında Osmanlı Devleti'nin durumundan ve Hindistan Müslümanlarının faaliyetlerinden ve Urdu Edebiyatına yansımalarından bahsedilecektir.

Anahtar kelimeler: Balkan Savaşları, Hindistan Müslümanları, Osmanlı Devleti, Hindistan Kızılay Ekibi, Huddâm-ı Kâbe

ABSTRACT

The relations between the Indian subcontinent and the Turks started with the Hephthalites prior to Islam and continued with the Ghaznavids after Islam. Although the last Indo-Turkish Empire had ruled the region until the Indian uprising of 1857, afterward, the Indian subcontinent came under the rule of the British. The people of the region, which had become a colonial state, considered it their duty to be on the side of the Ottoman State because they were satisfied and grateful for the administration the Turkish rulers had implemented in their lands. After the Ottoman Empire took over the caliphate, a spiritual bond was established between the Muslims of the subcontinent and the Ottoman Empire, and the relations between these two societies gradually increased. The people of the subcontinent followed the situation of the Ottoman Empire in the Balkan Wars with concern and provided all kinds of material and moral

¹İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: H.G. 0000-0003-2347-1959

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Hatice GÖRGÜN (Arş. Gör. Dr.),
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Urdu Dili
ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: hatice.gorgun@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 11.08.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
18.08.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
26.08.2022

Kabul/Accepted: 28.08.2022

Atıf/Citation: Gorgun, Hatice. "Balkan Savaşları Döneminde Hindistan Müslümanlarının Faaliyetleri." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 181-196.
<https://doi.org/10.26650/jos.1160893>

support to their religious brothers and the last independent Muslim Turkish State. In this context, Indian Muslims during the Balkan Wars had two important activities supporting the Ottoman Empire. One was the Indian Red Crescent Society, and the other was the *Anjuman-i Khuddâm-i Kaaba* [Society of the Servants of Kaaba]. This article discusses the situation of the Ottoman Empire during the Balkan Wars, the activities of Indian Muslims, and their reflections on Urdu literature. **Keywords:** Balkan Wars, Indian Muslims, Ottoman Empire, Indian Red Crescent Society, Anjuman-i Khuddâm-i Kaaba

EXTENDED ABSTRACT

The Ottoman Empire suffered a great defeat and weakened as a result of the Tripoli War and fell into a worse situation with the Balkan Wars. Having even lost Edirne for a while, the Ottoman Empire took advantage of the disagreements among the Balkan allies during the division of lands and took back Edirne and its surrounding areas. Thus, Eastern Thrace and Edirne were included in the territory of the Ottoman Empire until August 1913.

The Balkan Wars involved the people of Anatolia uniting their whole existence with a sense of togetherness and solidarity under the aim of protecting their homeland. During these wars, men and women both young and old were mobilized to defend their homeland. This cohesion was an extremely important indicator for the formation of a national consciousness.

The Muslims of India were among the British colonies who felt connected to the Ottoman Empire due to the caliphate and also felt dutybound to save the Ottoman Empire from the difficulty it was experiencing during the Balkan Wars. Indian Muslims gave their lives and property for this cause without any hesitation. The Muslims of the subcontinent felt such love and devotion toward Turkey that they were curious about the outcome of the wars beforehand and even went to fortune tellers for this. Muslim societies in Europe, Africa and Asia considered the attack on the Ottoman Empire, being the last independent Muslim country, as the new Crusade, and for this reason tried to help the Ottomans in every possible way.

The war was followed very closely in India. For the first time, the Ulama who had different thoughts united along the same lines and collected aid for the Ottoman Empire. They also decreed fatwas stating support of the Ottoman Empire to be obligatory in the India. Meanwhile, the Muslim women in India sold their jewelry and sent the money they'd collected to their siblings in need in the Ottoman Empire. Young, old, male, or female, all tried their best. Almost half of the aid collected from the whole world came from India. The Muslims of the world believed that strengthening religious siblinghood and uniting were necessary. In this context, Indian Muslims performed two important activities: the Indian Red Crescent Society and the *Anjuman-i Khuddâm-i Kaaba* [Society of the Servants of Kaaba].

The medical delegation that was sent to Turkey to provide medical aid to the wounded during the Balkan Wars while also providing health services in Ottoman lands also sent letters to India about their memories and impressions. The people of India eagerly awaited these letters, through which Ottoman propaganda was maintained by publishing them in newspapers.

After the Red Crescent Delegation was sent to Turkey, another important formation that was brought to life during the Balkan Wars was the establishment of the *Anjuman-I Khuddâm-Kaaba*. The idea for establishing this society, which had formed to ensure the security of Mecca and Medina, was first put forward by Maulana Mushir Hosain Kidwai and Maulana Abdul Bari. Anjuman-i Khuddâm-i Kaaba continued to exist in India for a long time with its activities and occupied an important place in the political relations established with the Ottoman Empire.

In line with all this information, the Muslims of India can be seen to have provided all kinds of support to the Ottoman Empire during the war. In addition, literary agents did their best at this time, both conveying the true news to the public through newspapers and guiding the feelings of the people through poems. The Muslims of India displayed the best example of Islamic solidarity with the material and moral support they provided during the troubled times of the Ottoman Empire.

Giriş

Osmanlı Devleti ile Bulgaristan, Yunanistan, Karadağ ve Sırbistan'dan oluşan dört Balkan devleti 1912-1913 yılları arasında arka arkaya savaşmışlardır. Bu savaşlar Türk tarihindeki en büyük felaketlerden biri olan Balkan Savaşları olarak bilinmektedir.¹

Osmanlı Devleti'ne kendilerini hilafet dolayısıyla bağlı hisseden İngiliz sömürgelerinden olan Hindistan Müslümanları da Balkan Savaşları sırasında Osmanlı'yı içinde bulunduğu zor durumdan kurtarmayı kendilerine görev olarak kabul etmekteydiler. Bu uğurda canlarını ve mallarını hiç çekinmeden ortaya koymuşlardı. Hindistan Müslümanlarının savaş sırasındaki faaliyetlerine geçmeden önce Balkan Savaşları'nın nasıl başladığını ve tarihsel örgüyü anlatmak yerinde olacaktır.

1. Balkan Savaşları'nın Başlamasına Giden Süreç

Osmanlı'ya karşı ilk defa 1804 yılında Sırlar ayaklanma çıkarmışlardır. Fransız İhtilali ile birlikte ortaya çıkan milliyetçilik hareketi Sırların ayaklanmasına zemin hazırlamıştı. Sırlar, 1809 yılında Bükreş Antlaşması ile ayrıcalıklar elde etmişlerdi.² Tanzimat Fermanı ve İslahat Fermanı'nın ardından Hıristiyanlar kendilerine sağlanan ayrıcalıklar ve Batının desteği ile Osmanlı Devleti karşısında daha da kuvvetlenmişlerdi. Sırlardan sonra, 1821 yılında Osmanlı Devleti'ne karşı Yunanlılar ayaklanmış ve Rusya, İngiltere, Fransa gibi Avrupalı devletlerin himayesinde Edirne Antlaşması'nın ardından Yunanistan bağımsızlığını ilan etmişti.³ Osmanlı Devleti ilk önce Sırlar daha sonra ise Yunanlılardan dolayı Balkanlar'da hâkimiyeti iyice kaybetmişti. Trakya ve Makedonya'nın dışında Balkanlar'ın çoğunluğu 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Berlin ve Ayastefanos Antlaşmaları ile bağımsızlıklarını kazanmışlardı. Böylelikle üstünlük artık Balkanlarda Ruslara geçmiş oldu. Yine Berlin Antlaşması'ndan sonra Karadağ bağımsızlığını kazanmış, Bosna Hersek ise Avusturya tarafından işgal edilmişti.

Orta Avrupa'yı Akdeniz'e bağlayan Mora ve Vardar nehirleri üzerinde bulunan ve Balkanların en verimli topraklarına sahip olan Makedonya, başka ülkelerin her daim gündeminde olmuştu.⁴

Avusturya ve Rusya arasındaki Balkanlar'ı ele geçirme arzusu ile Rusya'nın hayali olan Panslavizm düşüncesi de savaşın çıkmasında önemli bir rol oynamıştı. Balkan devletlerinin birlik halinde olmalarını engellemek isteyen Rusya, Osmanlı Devleti'ne ait olan Makedonya'nın bölüşülmesi fikrini Balkan Devletleri ile paylaşmıştı. Rusya'nın kışkırtmaları sonucunda da Makedonya'nın bölüşülmesi esas alınarak Karadağ-Sırbistan, Karadağ-Bulgaristan ve Bulgaristan-Yunanistan arasında Balkan İttifakı ortaya çıkmıştı.⁵

1 Hamiyet Sezer Fezyioğlu, "Hatıraların Işığında Balkan Savaşları", *DTCF Dergisi* 56/2 (2016), 200.

2 Arzu Süren Çiftsüren, "93 Harbi'nden Sonra Hindistan-Pakistan Alt-Kıtası'nda Urduca ve Farsça Şiirde Türkiye ve Türkler", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 148.

3 Salim Aydın, "Osmanlı Basınında Balkan Savaşları (1912-1913)", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 3-4.

4 Çiftsüren, "93 Harbi'nden Sonra", 149.

5 Zekai Kardaş, "Abū'l-Kelām Āzād ve el-Hilâl Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 93.

Balkan Devletleri, Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp Savaşı'nda kaybetmesini fırsat bilerek Osmanlı'yı daha da zor duruma düşürmeye çalışmaktaydılar. Balkan Devletleri, Osmanlı'nın içinde bulunduğu karmaşadan faydalanarak “Osmanlı'nın ordularını geri çekmesi, eyaletlerin bağımsız olmaları ve farklı reformlar yapılması” gibi kabul edilmesi mümkün dahi olmayan talepler dile getirmişlerdi. Karadağ'ın 8 Ekim 1912'de Osmanlı Devleti'ne savaş açmasıyla birlikte artık Balkan Savaşlarının başladığını görmekteyiz.⁶

Osmanlı ordusunun bu dönemde içerisinde bulunduğu durum, sürecin aleyhine gelişmesine sebep olmuştu. Emeklilik Kanunu'nun Osmanlı tarafından askerler adına çıkartılması Balkan birliğinin oluşumunu tetiklemişti. Osmanlı ordusunda görev yapan 58, 62 ve 80 yaşlarında alaylı subaylar bulunmaktaydı. Meşrutiyetin ardından çıkarılan bu kanun ile yaşları ileri olan alaylı subay sayısı azaltılmıştı. Ancak atılan bu askerlerin yerleri genç subaylar ile doldurulamamıştı. Balkan Devletleri ve Avrupa da bu açıkları bilmekteydi. Osmanlı subayları arasında ayrımcılığa neden olan başka bir konu da Zadeğân Sınıfının⁷ olmasıydı. Ayrıca ilk defa Müslüman erler, Balkan Savaşları sırasında Hıristiyan erler ile aynı tarafta savaşacaklarını öğrenince buna anlam verememişler ve hoşnut olmamışlardı. İşte savaş öncesinde Osmanlı ordusunda isyanlar başlamış, terhis sorunları gündeme gelmiş, iç çekişmeler ve başıbozukluk ile karşı karşıya idi.⁸ II. Meşrutiyet döneminde (1908-1918) 24 hükümet görev yapmış, 16 Temmuz 1912 yılında istifa eden Said Paşa'dan sonra 9. Hükümeti Gazi Ahmet Muhtar Paşa (1912) kurmuştu.⁹ Rusya'nın Hariciye Nazırı Noradungiyan Efendi'ye savaş olmayacağına dair vermiş olduğu güvenceye dayanarak iktidarda bulunan Gazi Ahmet Muhtar Paşa hükümeti, Rumeli'de bulunan eğitilmiş 120 tabur askeri terhis etmişti.¹⁰ Askerlerin terhis edilmesiyle güvenlik duvarı yıkılmış ve Balkan toprakları tehdit altında kalmıştı. Osmanlı'nın almış olduğu son terhis kararının ardından Balkanlar'daki olaylar göz önüne alındığında seferberlik zorunlu hâle gelmişti. Seferberlik kararı kolay değildi ve bu gecikme beraberinde bazı zorlukları da getirmişti. Bütün bu olanlar ordunun hazırlıklarını tamamlayamamasına neden olmuştu.¹¹ 1912 yılında ittihatçılar ile hükümet arasında başlamış olan anlaşmazlıklar daha da artmış, bu siyasi kargaşa ortamı orduyu da etkilemekteydi. Bu ortamda ülke ekonomisi de ordunun ihtiyaçlarına yetmiyordu.¹²

6 Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, (Ankara: TDV, 1997), 189.

7 Zadeğân Sınıfı, Harp Okulu'nda İkinci Abdülhamit'in damatlarının askeri eğitim alabilmeleri amacıyla açılan sınıftır. Padişahın izni ile girilebilen, harbiyenin diğer sınıflarından ayrı olan ve yatılı olmadan asilzadelerin oğullarının okuduğu bir sınıftı. Zadeğân Sınıfı için bkz. Rahmi Apak, *Yetmişlik Bir Subayın Hatıraları*, (Ankara: TTK, 1988), 12.

8 Feyzioğlu, “Hatıraların Işığında”, 201-202.

9 Ahmet Ali Gazel, “İttihat ve Terakki'nin 1913 Kongresinde Hükümetine ve Şahsına Yönelik İthamlara Ahmet Muhtar Paşa'nın Cevabı”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 54 (2015), 626.

10 Kardaş, “Abû'l-Kelâm Âzâd”, 94.

11 Feyzioğlu, “Hatıraların Işığında”, 202.

12 Nurten Çetin, “Balkan Savaşları'nda İzmit'te Seferberlik Uygulamaları”, *Uluslararası Kara Mürsel Alp ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu-II* (2016), 977.

2. Balkan Savaşları ve Hindistan Müslümanları

I. Dünya Savaşı öncesinde meydana gelen Balkan Savaşları, Osmanlı toplumunda köklü değişiklikler oluşturmuştu. Balkan Savaşları, sömürge olarak varlığını sürdüren Müslüman toplumlar için de büyük bir anlam taşımaktaydı. Bağımsız kalan son Müslüman ülke konumundaki Osmanlı'nın saldırıya uğraması Avrupa, Afrika ve Asya'daki Müslüman toplumlar tarafından yeni bir "Haçlı" saldırısı gibi değerlendirilmekteydi. Bu yüzden de elden gelen her türlü imkân dahilinde Osmanlı'ya yardım edilmeye çalışılmıştı. Sömürge konumunda yaşayan Müslüman toplumlar, Balkanlardaki gelişmelerden sonra "Pan-İslâmizm" yani "İslâm Birliği" olarak adlandırılan ve Müslümanların birlik ve beraberliğini ön şart olarak gören siyasal hareketin güç kazanmasına neden olmuştu. Batıya karşı Müslüman ülkelerin "Din kardeşliği" temeline dayanarak oluşturduğu bu siyasal hareket, sömürge yöneticilerini bir hayli korkutmaktaydı. İngiltere'nin en büyük sömürgesi olan Hindistan'da Balkan Savaşları süresince Hint Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ne karşı yapmış olduğu maddi ve manevi her türlü yardım büyük önem arz etmektedir.¹³

Hint alt kıtasında mevcut olan ve aralarında ayrılıklar bulunan Nedvetü'l Ulemâ, Diyübendiler, Barelvîler, Farang-i Mahalîler ve Şîiler gibi ulema cemiyetleri, Balkanlarda 1912 yılında baş gösteren bu savaşta bir araya gelmişlerdi. Ülkede Osmanlı Devleti'ni desteklemenin farz olduğu yönünde fetvalar vermişlerdi. O dönemdeki tüm gazete ve dergiler hemen hemen bütün haberlerini Balkan Savaşı üzerine yapmaktaydı.¹⁴ İslâm'ın yükselmesi ve Kutsal toprakların korunması Türkler sayesinde olduğu için kendilerini borçlu hisseden Hindistan Müslümanları, "Eğer Türkler dünyevi amaçlar ile savaşıyorsa bile onlarla iş birliği içinde olmamız vaciptir." düşüncesini taşımaktaydılar. Bir vaazda Allah Teâlâ yolunda ölen şehitlerin eşleri ve çocukları için para toplanmasına karar verilmiş, dünya ve İslâm için savaşan Türk kardeşlerine yardım edilmemesinin düşünülemeyeceği ifade edilmişti.¹⁵ Neredeyse bütün gazete ve dergiler Balkan Savaşı ile ilgili haberlere yer vermektedir.

Balkan Devletleri'nin 1912 yılında Osmanlı Devleti'ne karşı açtığı bu savaşlarda¹⁶ Hint Müslümanlarının, Trablusgarp Savaşı sırasında sergiledikleri korumacı tutumun bu dönemde zirveye ulaştığını görmekteyiz. Hint alt kıtasında savaşın başlaması ile Trablusgarp Savaşı'ndan daha disiplinli ve düzenli bir şekilde hareket etmeye başlayan Hint Müslümanları, merkezlerde geniş kapsamlı mitingler düzenlemişlerdi. Din önderleri destek olmak amacıyla sadaka, zekât ve kurban paralarının Osmanlı Devleti'ne verilmesinin farz olduğu yönünde fetvalarda bulunmuşlardı.¹⁷ O dönemdeki etkili etkili gazetelerden biri olan *Urdu-yu Mualla* da Osmanlı

13 Hasan Taner Kerimoğlu, "Trablusgarp ve Balkan Savaşları'nda Hint Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ne Yaptıkları Yardımlar", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 24 (2012), 162.

14 Özcan, *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 190.

15 Nur-ul-Hasan Raşid Kandhalvi, *Qaim-e Ulum Hazreti Maulana Muhammad Qasim Nanutavi*, (Pakistan: Ramazan el-Mubarek Kitabevi, 2000), 115.

16 Cevdet Küçük, "Balkan Savaşı", *DİA*, c. V, (Ankara: TDV, 1992), 23.

17 Serdal Soylier, "Balkan Savaşları Sırasında Hint Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ne Yardım Kampanyalarının Osmanlı Basınına Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* 13 (2011), 95.

Devleti'ne destek olunması hakkında bir fetva yayınlamıştı. Ayrıca Avrupa mallarını boykot etmek üzere kampanyalar başlatılmıştı.¹⁸ Mitinglerin ardından Hint alt kıtasındaki önemli gazetelerinden *Comrade, el-Hilâl ve Zemîndâr* tarafından hazırlanan yardım kampanyalarında önemli miktarlarda para toplanmıştı. Toplanan bu yardımın önemli bir bölümü Osmanlı Bankası ve Hilâl-i Ahmer Cemiyeti vasıtası ile Osmanlı'ya ulaştırılmıştı. O dönemde Hindistan Müslümanları tarafından yapılan hem maddî yardımlar hem de manevî destek Osmanlı Devleti'ndeki yayın organlarına da yansımıştı. Dönemin önde gelen günlük olarak çıkartılan siyasi içerikli gazetelerden olan *İkdam gazetesi*, İslâm alemi hakkındaki yayınları ile haftalık bir dergi olan *Sebilürreşad* ile İttihat ve Terakki adına yayın yapan, siyasi ve günlük bir gazete olan *Tanîn*'de de Hindistan Müslümanlarının yardımları büyük bir yankı uyandırmıştı.¹⁹

Öyle ki derinden sarsılan Hindistan Müslümanları arasında bulunan Aligarh Üniversitesi öğrencileri, öyle büyük bir üzüntüye kapılmışlardı ki neredeyse sadece ölmeyecek kadar eklemek ve mercimek ile karınlarını doyurarak Osmanlı için para biriktirmeye başlamışlardı.²⁰

30-31 Aralık 1913 yılında Agra'da Bütün Hindistan Müslümanları Birliği (All India Muslim League) Kongresi'nin başkanı İbrahim Rahmetullah taraftarlarına şu şekilde seslenmişti:

“Türkler Avrupa'daki topraklarından bir kısmını kaybetmiştir. Fakat bir ayağı hâlâ Batı'dadır. Müslüman Edirne'de Türk Bayrağı dalgalanmaktadır. Müslümanlar ne kadar bölünmüş olurlarsa olsunlar, İslâm kardeşliği halen yaşamaktadır. Dünyanın her tarafına dağılmış Müslümanlar, kara gününde dindaşlarının fedakârane bir şekilde durmasını bilmişlerdir. İşte, bu aradan yüzyıllar da geçse Hz. Peygamberin yaktığı ateşin halen Müslümanların kalbinde tutuştuğunu açıkça göstermek açısından bir mucizedir.”²¹

Balkan Savaşı döneminde Sir Ağa Han ise şaşırarak Türklerin karşısında durmuştu. Türklere Avrupa'nın saldırılarından korunmak için Avrupa'yı terk ederek Asya'ya gitmelerinin daha iyi olacağını tavsiye ettiği bir makale yazmıştı. Makale Müslümanları çok kızdırmıştı ve itibarlarını zedeledi. Ağa Han'ın bu yazısından alıntılar yaparak onu eleştirmiştir. Şibli Numani, şiirde Ağa Han'ın Türklere hitaben söylediklerini anlattıktan sonra Sadi-i Şîrâzî'den aktardığı aşağıdaki Farsça beyiti ile Ağa Han'ı çıkar karşılığında Müslümanları ve dolayısıyla cenneti satmakla suçlamıştır:²²

پدرم روضہ رضواں بدو گندم بفروخت
نا خلف باشم اگر من ب جوے نفور شم²³

Babam cenneti 2 buğday karşılığında sattı

Ben onu 1 arpa karşılığında satmazsam namert olayım

Balkan Savaşları'ndan kısa bir süre önce ise bir İslâm Üniversitesi kurma konusunda göstermiş olduğu yoğun çabaları nedeniyle Hindistan Müslümanları tarafından büyük bir şöhret

18 Özcan, *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 183.

19 Soyler, “Balkan Savaşları”, 95.

20 Müşir Hüseyin Kıdwai, *Osmanlı'nın Son Dostları*, haz. Ahmet Zeki İzgöer, (İstanbul: Nehir Yayınları, 2004), 186.

21 Mim Kemal Öke, *Hilâfet Hareketleri*, (İstanbul: İrfan Yayınları, 2005), 43-44.

22 Halil Tokar ve Arzu Çiftsüren, *He Soda Cab Se Leyla-i Khilafat Ka*, (Pakistan: Sanjh Yayınları, 2015), 246-248.

23 Tokar ve Çiftsüren, *He Soda Cab Se Leyla-i Khilafat Ka*, 248.

ve saygınlık kazanan Ağa Han, gitmiş olduğu bölgelerde sokaklar bayraklar ile donatılmış, zafer kutlamaları ile karşılanmıştı. Ancak Balkan Savaşları'nın sonlarına gelindiği zaman bir İngiliz-Hint gazetesinde yayımlanmış olan makalesinde, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'dan çekilmesi konusundaki fikrini beyan etmesiyle birlikte bir anda rüzgâr tersine dönmüş ve Müslümanların gözünden büyük oranda düşmüştü.²⁴

Ağa Han her ne kadar olumsuz bir düşünce paylaşmışsa da Osmanlı Devleti'ni derinden sarsan Balkan Savaşları, sömürge altında yaşayan alt kıta halkı için önem arz etmekteydi.²⁵ Alt kıta halkı tarafından maddi ve manevi her türlü destek sağlanmış ayrıca bu dönemde Balkan Savaşları ile ilgili birçok eser verilmişti. Bu makaleden de anlaşılacağı üzere o dönemde Hindistanlı Müslümanlar, kendi varlıklarını Türkiye'deki saltanat ile güçlendirmeye çalışmışlar ve kendilerini asla onlardan ayrı düşünmemişlerdi.²⁶ Birçok Müslüman üniversite öğrencisi ve ileride Türk Subayı olacak sınıf arkadaşları ile birlikte Zafer Hasan Aybek de Osmanlı Devleti lehine gösterilere katılmıştı. Ayrıca Aybek hatıratında, İkbâl'in Hint halkını Osmanlı'ya yardım etmek için yüreklendirdiğini aktarmıştı.²⁷ Nitekim Balkan savaşlarında da görüldüğü gibi Müslüman saltanatını yok etmeye adeta yemin etmiş olan İtilaf Devletleri'nin Osmanlı Devleti'ne yaşatmış olduğu kabul edilemez durum Hindistanlı Müslümanlar tarafından Haçlı saldırısı olarak görülmekte ve özellikle genç Hindistan Müslümanları tarafından Osmanlı Devleti desteklenmekteydi. Bu olayların Urdu Edebiyatı'na ve şiirlerine yansımalarını da açıkça görmekteyiz. Balkan Devletleri'nin 1912 yılında Osmanlı Devleti'ne karşı açtığı bu savaşlarda Hint Müslümanlarının, Trablusgarp Savaşı sırasında sergiledikleri korumacı tutumun bu dönemde zirveye ulaştığını görmekteyiz. Sömürge altında olan, açlık, sefalet ve hukuksuzluğun kol gezdiği Hint alt kıtasında halk, Osmanlı Devleti'ni kendilerine kurtarıcı olarak görmüşler ve bu dönemde Urdu edebiyatında milliyetçi, İslamcı ve toplumcu duygular ön plana çıkmıştır.²⁸ Bu dönemde yazılan eserlere baktığımızda şu isimlere rastlamaktayız; Hafız Siddîkî'nin *Balkan* (1941), Nesmî Safiyah'ın *Ceng-i Balkan*, Muhammed Rafîk'in Cemal Paşa'nın tezkiresinden tercüme ettiği *Ceng-i Balkan* ve Munşî Muhammed'in *Muhâribât-i Turk bâ İtalya* (1913).

Türki Fatah ki Peyşenguiyan Yürop ka Bahemi Cidal u Katal Dunya Bhar ke Müsulmanon ka Bol Bala (Türkiye'nin Avrupa'yı Fethine İlişkin Kehânetler Dünyadaki Tüm Müslümanların Dilinde) isimli kitapçık yıldız bilimci Hafız Şah Müştak Ahmed Han tarafından yazılmıştı. Alt kıta Müslümanları Türkiye'ye karşı öyle bir sevgi ve bağlılık hissetmekteydi ki savaşların sonucunu önceden merak etmekteydiler ve bunun için falcılara dahi gitmekteydiler. İşte bu broşürde de Balkan Savaşları sırasında Türklerin İtilaf devletlerine karşı zafer kazanacaklarına

24 Kıdwai, *Osmanlı'nın Son Dostları*, 187.

25 Küçük, "Balkan Savaşı", 23.

26 Zekai Kardaş, "The Last Struggle for the Sake of Turk Brothers: Hijrat Movement", *100th Anniversary of Urdu Language Education in Turkey*, haz. Halil Tokar ve Ali Moeen, (Pakistan: Urdu Ghar Yayınları, 2015), 81.

27 Muhsin Ramazan İşsever, "Zafer Hasan Aybek: Türkler İçin Feda Edilmiş Bir Ömür", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 73 (2022), 231.

28 Mehmet Kemal Çakmakçı, "Halka-yı Erbab-ı Zevk ve Urdu Şiirine Yansımaları", *TİDSAD* 15 (2017), 356.

dair kehânetler bulunmaktaydı. O dönemde bu kitapçık çok revaç görmüştü. Bu nedenle Hekim Muhammed İsmail isimli kişi de bu kitapçığı tekrar bastırmıştı.²⁹

Zafer Ali Han ve arkadaşları bu dönemde yazdıkları yazılar ile Osmanlının yanında olduklarını göstermişler ve aynı zamanda alt kıta Müslümanlarındaki bağımsızlık ateşini de yakmayı başarmışlardı. *Zemîndâr* gazetesi, alt kıtanın esaretten kurtulma mücadelesinde önemli bir rol oynamış, her fırsatta esaret karşıtı söylemleri alt kıta Müslümanları arasında bağımsızlık bilincini uyandırmaya vesile olmuştu.

“Kendi matbaamızda bastık *Zemindar*’ı bugün
Kölelikten kurtulmuş oldu gazetemiz bugün.”³⁰

Zemindâr gazetesinde aslında tarihçi ve Modern Urdu şairlerinden olan Hâşimî Ferîd Abâdî’nin 1912 yılının Aralık ayında Laknov’da yayınlanan *Balkan Daveti* isimli şiirinde Balkanlarda yaşananların ve İngiliz basınında yer alanların doğruyu yansıtmadığı anlatılmaktaydı. Ayrıca bu şiir, savaş alanına gidilerek Osmanlı Devleti’nin yanında savaşılması için insanı harekete geçirmektedir:³¹

دعوتِ بلقان

تا کب رخ زرد آنکھیں خوں چکان دل مضحل
تا ب کے ساز جنون مشتاق آہنگِ عمل
دعویٰ ایمان رکھتا ہے توے مومن نکل
شمہ غیرت کا ہے گر باقی تو چیل بلقان چیل
حبان سے لاکھوں گئی بڑھ کر ہے تیری آبرو
ہو فنا گر ہے بقائے جاوداں کی آرزو
سو گواری ہائے فساد کی نہ کر تلقین تو
شمہ غیرت کا ہے گر باقی تو چیل بلقان چیل
تا کب یکساں روی اب سن پیام انقلاب
چھوڑ بے رنگی سکوں کی ہو رہیں اضطراب
وہ بھی کیا مارنا کہ خود فطرت تجھے دے دے جواب
لطف مرنے کا اگر چاہے تو چیل بلقان چیل
لہو غیظ و غضب کا آنکھ کی رگ رگ سے بہ نکلا
گرا جب خاک پر کھڑے کر مسرا عثمانوی بھائی
مرے ہر سانس سے اک انقلابِ حریت اٹھا
مرے اک اک روئیں نے جب حریت کی قسم کھائی
بس اب میں اپنے ملک نفس کا سلطان مطلق ہوں
بس اب ہے آج سے آغاز میری کارِ فسادِ مائی³²

29 Hafiz Şah Müştak Ahmed Han, “Türki Fatah ki Peyşenguiyan Yurop ka Bahemi Cidal u Katal Dunya Bhar ke Müsulmanon ka Bol Bala”, *Bazar Lal Çah*, 3.

30 Celal Soydan, “Zafer Ali Han’ın Bağımsızlık Mücadelesi ve Türkiye Vurgusu”, *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* 34 (2019), 35.

31 Çiftsüren, “93 Harbi’nden Sonra”, 190-191.

32 Muhammedurrahman, *Ceng-i Âzâdî Ke Urdu Şuerâ: 1857 tâ 1947*, (Pakistan: Kavm-i İdâre Berâ-yı Tahkik-i Târih u Sekâfet Yayınları, 1986), 259.

BALKAN DAVETİ

Korku, gözlerde yaş, kalpte üzüntü nereye kadar
Davranışlarımızın hevesli çılgınlık şarkısını söyleyelim
İman davası koyulmuş, ey Mümin kalk yürü.
Biraz gayret kalmışsa yürü Balkan yürü
İtibarınız milyonlar değerinde
Ölümsüzlük arzusu varsa yok olur
Yarının matemlerini telkin etmezsen
Biraz gayret kalmışsa yürü Balkan yürü.
Ne zamana kadar aynı gidiş, şimdi inkılap mesajını dinle
Bırak, rehinin ıstırabı eğreti huzur olsun
O bile nasıl bir dayak ki fitratın bizzat kendisi sana cevap verir
Ölüm lütfu eğer gerekliyse, yürü Balkan yürü.
Öfke ve gazap kanı göz damarlarından fişkırdı
Toprağa düştüğünde benim Osmanlı kardeşlerim
Benim her bir nefesimden hürriyet inkılabı yükseldi
Yemin ettiğimde ölümler birer birer ağıladı.
Yeter, ben şimdi artık kendi nefis ülkemin mutlak sultanıyım
Yeter, artık bugünden benim işverenliğim başlar.

Hâşimî Ferîd Abâdî yukarıdaki şiirinde Hindistan Müslümanlarına üzümlenin bir faydası olmadığını din kardeşleri ve din uğruna harekete geçmek gerektiğini öğütlemektedir. Bu uğurda ölmenin bir lütuf olduğunu belirtmektedir. Klasik dönemi ünlü şairi Ekber Allahabâdî ise bir beytinde Balkanlardaki durumu şöyle ifade etmektedir:

بہت کی سختیاں بلقانیوں نے بے گناہوں پر
بلاخسر (بل آخسر) چرخ ان کے سر کو زیر سنگ لایا ہے

Balkanlılar günahsızlara çok zulüm ettiler
Sonunda felek onların kafasını taşın altına soktu.³³

Ekber yukarıdaki şiirinde Balkanlarda yapılan zulümlere yer vermişti. Muhammed İkbâl ise 1913 yılında düzenlenen bir toplantıda okumuş olduğu “Şikayet ve Cevap” isimli şiirinde Batılı güçlerin de etkisiyle İslâm anlayışında oluşan tahribatı ortadan kaldırarak, İslâm anlayışını kendi öz değerleri ile topluma yeniden kazandırmayı amaçlamış, Balkanlarda yaşananların aslında gafilleri uyudukları gaflet uykusundan uyandırmak için bir mesaj olduğunu belirtmişti. Bu şiir yayımlanarak toplantıya katılan dinleyicilere satılmış ve geliri de Balkan Derneği’ne bağışlanmıştı.³⁴ Şiirde Balkanlar ile geçen bölüm aşağıdaki gibidir:³⁵

ہے جو ہنگامہ ہسپا یورش بلغاری کا
عساکوں کے لیے پیغام ہے بیداری کا
تو سمجھتا ہے یہ سماں ہے دل آزاری کا
امتحان ہے ترے ایثار کا، خودداری کا

33 Çiftsüren, “93 Harbi’nden Sonra”, 199-200.

34 Celal Soydan, “Zafer Ali Han’ın Bağımsızlık”, 57.

35 Muhammed İkbâl, *Kulliyât-ı İkbâl (Bang-i Dara)*, (Pakistan: Al-Faysal Yayınları, 2008), 157.

کیوں ہراساں ہے صہیل فرس اعدا سے
 نور حق بجھ نہ سکے گا نفس اعدا سے
 چشم اقوام سے مخفی ہے حقیقت تیری
 ہے ابھی محفل ہستی کو ضرورت تیری
 زندہ رکھتے ہے زمانے کو حسرات تیری
 کو کب قسمتِ امکاں ہے حلافت تیری
 وقتِ فرصت ہے کہاں کام ابھی باقی ہے
 نور توحید کا اتمام ابھی باقی ہے

Bulgarların akınlarındaki o gürültü
 Aslında gafilleri uyandırmak için açık bir mesajdır
 Sen sanıyorsun ki bu, seni azarlamaya bir vesiledir.
 Oysa senin Hak yolunda feda olmaya imtihanındır.
 Düşman atının kişnemesiyle neden korkuya kapılırsın
 Kâfirin nefesiyle Hak'ın ışığı sönmeyecektir
 Senin hakikatin diğer milletlerce henüz bilinmiyor
 Şimdi senin varlık dünyana ihtiyaç vardır
 Zira tek senin ısın dünyayı canlı tutar
 Dünya yıldızının parlaması senin hilafetine bakar
 Vakit durma vakti değil, daha çok iş var
 Tevhit nuru henüz tamamlanmamıştır.³⁶

Savaş döneminde Hindistan Müslümanlarının, Osmanlı Devleti'ni desteklemeye yönelik Hindistan Kızılay Ekibi ve Encümen-i Huddâm-ı Kâbe olmak üzere iki önemli faaliyeti bulunmaktadır.³⁷ Balkan Savaşları'na ve savaşların Urdu Edebiyatına ne şekilde yansıdığını aktardıktan sonra Hindistan Müslümanlarının gerçekleştirmiş olduğu bu faaliyetlere değinmek isterim.

2.1. Türkiye'ye Kızılay Heyeti Gönderilmesi

Hint Müslümanlarının Kızılay'ı olan Hilal-i Ahmer Cemiyeti Rus Savaşı'nda seyyar hastanelerde 25 bine yakın yaralı askeri tedavi etmişti.³⁸ Bir kez daha Osmanlıya destek vermek amacıyla Balkan Savaşları sırasında çeşitli faaliyetlerde bulunmak üzere alt kıta Müslümanları, Türkiye'ye gönüllü birliklerden oluşan bir tıbbi ekip göndermeyi planlamış ve bu fikir *Comrade* gazetesinin 12 Ekim 1912 tarihinde yayınlanan bir yazıyla Şevket Ali tarafından ortaya atılmıştı.³⁹

Ardından Türkiye'ye gelen bu tıp heyeti, Balkan Savaşlarında yaralananlara tıbbî yardımda bulunmak üzere önce Kadırğa'da bir hastanede çalışmışlar ardından da Ömerli de sahra hastanesi kurarak yaralıları tedavi etmişlerdi. Bazı doktorlar ise Gelibolu'ya geçerek buradaki sahra

36 Muhammed İkbâl, *Hareket Zili*, haz. Celal Soydan, (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 241.

37 Özcan, *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 193.

38 Aykut Kişmir, "Turki ki Kavmi Ced u Cihad min Muselmanan ı Hind ka Kirdar", *100th Anniversary of Urdu Language Education in Turkey*, haz. Halil Tokar ve Ali Moeen, (Pakistan: Urdu Ghar Yayınları, 2015), 202.

39 Özcan, *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 193.

hastanesinde görev yapmışlardı. Heyetteki kişiler Türkiye’de buldukları süre zarfında bir yandan sağlık işleri ile uğraşırken bir yandan da halkı bilgilendirmek amacıyla Muhammed Ali’nin haftalık olarak çıkarttığı *Comrade* gazetesinde hatıra ve izlenimlerini içeren yazılar yayımlayarak Türkler ile ilgili daha geniş bir kamuoyu oluşturmaya çalışmaktaydılar.⁴⁰

Aligarh’da düzenlenen bir toplantıda Müslüman liderler, Türkiye’ye tıbbi bir heyet gönderilmesine ve yaralı askerlerin tedavi edilmesine karar vermişlerdi. Hindistan Müslümanları masrafları kendileri tarafından karşılanacak olan üç farklı tıbbi müdahale ekibini İstanbul’a göndermişlerdi. Bu ekipler savaş bölgelerine yakın alanlarda çadırlar kurarak mobil hastaneler inşa etmiş ve buraya gerekli ilaç ve tıbbi malzemeleri getirmişlerdi.

İlk Hindistan Kızılay Ekibi, İngiltere’de okuyan zengin Hintli ve Mısırlı beş gönüllü gençten oluşmaktaydı. İstanbul’a giden Dr. Selim Bey’e eşlik etmişlerdi ve kendi masraflarını kendileri karşılamışlardı. İstanbul’a geldiklerinde Haydarpaşa Askeri Hastanesi’nde çalışmışlardı.⁴¹

Bombay Tıbbi Heyeti olarak bilinen ikinci Hindistan Kızılay Ekibi, İslâm Gençleri Cemiyeti ve Ziya’ül-İslâm Encümeni’nin toplamış olduğu yardımlar ile birlikte İstanbul’a gönderilmişti.⁴² Türkiye’ye doğru yola çıkan sağlık heyeti Laknov ve Delhi’den törenler ile uğurlanmışlardı. Delhi tren istasyonu hınca hınç dolmuş, heyet üyeleri trendeki yerlerini almakta güçlük çekmişlerdi. Halk, Bhopal istasyonunda kalabalık yüzünden denetlenememişti. Özellikle Bombay’da Osmanlı adına gösteriler yapılmış ve Türklerin zaferi için mitingler düzenlenmişti. Heyet İtalyan “Sardegna” isimli gemi ile Bombay’dan ayrıldıktan sonra aralık ayında İstanbul’a ulaşmıştı. Kızılay tarafından karşılanan heyet üyeleri İstanbul limanında coşkulu bir biçimde karşılanmıştı. Çatalca yakınlarında bir köyde kurulmuş olan savaş hastanesinde göreve başlayan sağlık heyeti İstanbul’daki yoksul Müslüman halka ücretsiz olarak tıbbi destek sağlamışlardı.⁴³

Hindistan’da İslâm Gençleri Cemiyeti ve Ziya’ül-İslâm Encümeni Aliyyesi aracılığı ile toplanan yardımlar Osmanlı Hükümetine ulaştırılmış ve bu yardımlar ile 100 yataklı bir çadır hastanesi kurularak hastalar tedavi edilmişlerdi. Bu hastanelerde 12 hasta bakıcı ve hademenin, Üçüncü Hindistan Tıbbi Heyeti’nde de 21 hasta bakıcı, rahip ve 21 Mısırlı hademenin görev yaptığı belirtilmektedir.⁴⁴

Hindistan’ın Bombay kentinde Hint Müslümanları aralarında 80.000 ruble toplayarak, bir sağlık ekibi oluşturabilmesi için Hilal-i Ahmer Cemiyeti’ne göndermişlerdir. Bu yardımları Cemiyet tarafından Ziraat Bankası’na yatırılan 90 Osmanlı Lirası ve bağış adı altında gönderilen 15.000 kuruş izlemiştir. Kalküta Hilal-i Ahmer Cemiyeti Veznedarı Hacı Ahmet Abdüllatif Efendi tarafından 1700 İngiliz Lirası, Lahor’dan ise Halife’ye 300 liralık bir çek, Rangun’dan

40 Çiftsüren, “93 Harbi’nden Sonra”, 153.

41 Kazi Sufior Rahaman, “The Indian Medical Mission in Turkey During the World War I”, *1914’ten 2014’e 100’üncü Yılında Birinci Dünya Savaşı’nı Anlamak* içinde, haz. Zekeriya Türkmen, (İstanbul: Harp Akademileri Yayınları, 2014), 269-270.

42 Ahmet Zeki İzgöer, “1911-1913 (1329-1331) Tarihli Osmanlı Hilâl-i Ahmer Sâlnamesine Göre Balkan Savaşları Sırasında Hint Müslüman Halkının Osmanlı’ya Yardımları”, *Journal of History and Future 1* (2015), 105.

43 Türkkiye Ataöv, “Mevlânâ Âzâd”, *Ankara Üniversitesi Anma Toplantısı Konuşma Metni* (1991), 74.

44 Muzaffer Tepekaya ve Leyla Kaplan, “Hilâl-i Ahmer Hanımlar Merkezi’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri (1877-1923)”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 10* (2003), 170.

da Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin kullanması için İngiliz Elçiliğine 3500 İngiliz Lirası ve İttihad-ı İslâm Cemiyeti tarafından da savaş bölgesine 2.400 lira gönderilmişti. İngiltere Hilal-i Ahmer Cemiyeti de paranın yanında bir miktar harita ve iki doktorun da bulunduğu gezici bir hastane heyeti de ilave ederek savaş bölgesine göndermişti.⁴⁵

Dr. Muhtar Ahmed Ensârî Bey'in önderliğinde Üçüncü Hindistan Kızılay Ekibi 9 Ocak 1913 yılında İstanbul'a ulaşmıştı.⁴⁶ Aynı dönemde Emir Ali de Londra'da bir sağlık ekibi kurmak için çalışmalarına başlamıştı. Dr. Muhtar Ahmed Ensârî Bey'in ekibi Hindistan'ın hemen her bölgesini temsil eden 24 kişilik bir kadrodan oluşmakta ve bu kadroda beş doktor ile 19 hasta bakıcı bulunmaktaydı. Heyet üyeleri hâkî renkli yarı askeri uniformalar giymektedirler ve yakalarında "Hindistan Tıp heyeti" yazmaktaydı.⁴⁷ Dr. Muhtar Ahmed Ensârî Bey'in başında olduğu ekip altı ay boyunca Türklere tıbbi destek sağlamıştı.⁴⁸ İstanbul'a geldiklerinde bir süre Kadırğa Hastanesi'nde görev yapan ekip, daha sonra Ömerli'de mobil bir hastane kurmuşlardı. İkinci kez savaş başladığı zaman ekip Gelibolu'ya gitmiş ve orada da mobil bir hastane kurmuşlardı.⁴⁹

Büyük fedakârlıklar ile sürdürülen hizmetin sonunda 1913 yılının Temmuz ayında Kızılay ekibi Hindistan'a geri döndü. Elllerinden geleni yapabilmenin verdiği bir sevinç ile ülkesine geri dönen ekip, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu son durumu da ülkesine aktarmıştı. Bombay'daki Encümen-i İslâm bir toplantı düzenlemiş ve Dr. Ensârî konuşmacı olarak katılmıştı. Bu toplantıda ekibinin faaliyetleri hakkında özet bir bilgi veren Dr. Ensârî, Türklerin kendilerine nasıl müteşekkik olduğunu anlatmıştı.⁵⁰

2.2. Encümen-i Huddâm-ı Kâbe

Hindistan Müslümanları, Balkan Savaşları süresince Osmanlı'nın mevcut durumu sebebiyle mukaddes toprakları gerektiği gibi koruyamayacağından endişe duymaktaydılar. Bu nedenle Mekke ve Medine'nin güvenliğini sağlamak amacıyla bir cemiyetin kurulması fikri ortaya çıkmıştı. Bu fikir ilk defa Mevlânâ Müşir Hüseyin Kidvâî ve Mevlânâ Abdülbârî tarafından dile getirilmişti. Mevlânâ Muhammed Ali ve Şevket Ali kardeşler tüm Hindistan Müslümanlarını bu cemiyete katılmak için çağırılmışlardı. İlk önceleri kutsal mekânların korunması amacıyla bir donanma oluşturmayı ve askerî teçhizat sağlamayı planlayan encümen, Hintli gençleri de askerî eğitim almaları için yurt dışına yollamayı düşünmekteydi. Sonraları faaliyet alanlarını genişleterek Müslüman okulları ve yetimhaneler açmış, hacılara olanaklar sağlamak amacıyla çalışmalarda bulunmuşlardı.⁵¹

45 Seçil Karal Akgün ve Murat Uluğtekin, *Hilal-i Ahmer'den Kızılay'a*, (Ankara: TDV, 2002), 115-124.

46 Zuhal Özyayın, "The Indian Muslims Red Crescent Society's Aid to the Ottoman State During the Balkan War in 1912", *JISHIM 2* (2003), 15.

47 Özcan, *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 194.

48 Arzu Çiftsüren, "Hint Müslümanlarının Yazılarında Halide Edip", *Doğu Edebiyatında Kadın* içinde, haz. Ali Güzelyüz, (İstanbul: Demavend Yayınları, 2016), 66.

49 Özyayın, "Red Crescent", 16.

50 Özcan, *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 194-196.

51 Azmi Özcan, "Encümen-i Huddâm-ı Kâbe", *DİA*, c. XI, (Ankara: TDV, 1995), 178-179.

Eğitim faaliyetleri ile de ilgilenen encümen Osmanlı Devleti lehine faaliyetlerde bulunarak bölgede pek çok toplantılar düzenlemişlerdi. Delhi’de düzenlenen bir mitingde Abū’l-Kelām Āzād “Allah Teâlâ’nın hükümeti ile insanların hükümeti arasında bir savaş yaşandığını; Şeytan’ın krallıklarının Allah Teâlâ’nın hükümetini yok etmeye çalıştığını ve bu savaşta gerçek iman sahiplerinin hangi tarafı seçeceklerine iyi karar vermeleri gerektiğini” ifade etmişti.⁵²

Encümen faaliyete geçtikten kısa bir süre sonra büyük bir ilgi toplamış, 23 kişi ile başlayan üye sayısı bir yıl sonra 2 bini kadın olmak üzere toplamda 20 bini bulmuştu. Ancak üyelik yemini hükümet tarafından şüphe ile karşılanmış ve encümenin bazı faaliyetlerini gerçekleştirmede güçlükler yaşamasına neden olmuştu. Tüm bu zorluklara rağmen yurt dışında da yankı uyandıran encümen Mısır, Fas ve bazı İslâm ülkeleri tarafından örnek alınmıştı. 1906 yılından beri Müşir Hüseyin ve Abdülbari Osmanlılar ile yakın bir münasebet içinde olmuş ve bu encümeni Osmanlı Donanma Cemiyeti’nin Hindistan şubesi olarak kurmuşlardı. Hicaz’da I. Dünya Savaşı döneminde görev yapan Osmanlı komutanı Galip Paşa’nın üzerindeki bildiride şunlar yazmaktaydı:

*“Encümen-i Huddâm-ı Kâbe kimliği altında faaliyet gösteren Hintli Müslümanlar bizim iş birliği yapmaktadırlar. Bu insanlar samimi olarak bizim davamıza bağlıdırlar ve bizi savunmak için ellerinden geleni yapmaya hazırdırlar.”*⁵³

Encümen-i Huddâm-ı Kâbe faaliyetleri ile Hindistan’da uzunca bir süre varlığını sürdürmüş ve Osmanlı Devleti ile kurulan siyasi ilişkilerde önemli bir yer tutmuştur.

SONUÇ

Trablusgarp Savaşı sonucunda büyük bir yenilgiye uğrayan Osmanlı Devleti, Balkan Savaşları ile daha da zor bir duruma düşmüş, Edirne’yi bile bir ara kaybetmişti. Osmanlı, toprakların paylaşılması esnasında Balkan müttefikleri arasında çıkan anlaşmazlıkları fırsat bilerek Edirne ve civarını geri almıştı. Böylece 1913 yılının Ağustos ayına kadar Doğu Trakya ve Edirne Osmanlı Devleti’nin topraklarına dâhil olmuştu.

Balkan Savaşları sırasında Osmanlı Devleti’ndeki gencinden yaşlısına kadar kadın erkek demeden her bir fert ülkenin savunulması amacı ile fedakârca hareket etmişlerdi. Adeta bir seferberlik ilan edilmişti. Bu mücadele milli bilincin gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştu.

Hindistan Müslümanları da savaşlar sırasında Osmanlı’nın her zaman yanında olmuşlardı. Hindistan’daki farklı düşüncelere sahip din alimleri ilk defa aynı noktada birleşmiş ve Osmanlı’da bulunan din kardeşleri için yardımlar toplanmıştı. Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Hindistan’daki Müslüman kadınlar ise ziynet eşyalarını satarak topladıkları paraları Osmanlı’daki ihtiyaç sahibi kardeşlerine göndermişlerdi. Genç, yaşlı, kadın demeden herkes elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışmıştı. Tüm dünya Müslümanlarının Osmanlıya yapmış olduğu yardımlardan çoğu Hindistan Müslümanları tarafından gönderilmişti. Dünya Müslümanları din kardeşliğini güçlendirme ve kenetlenmenin gerektiğine inanmaktaydılar.

52 Özcan, *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 206.

53 Özcan, *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 201-204.

Bu kapsamda Hindistan Müslümanlarının Hindistan Kızılay Ekibi ve Encümen-i Huddâm-ı Kâbe olmak üzere iki önemli faaliyeti bulunmaktadır.

Balkan Savaşları sırasında yaralılara tıbbi yardım sağlamak için Türkiye'ye gönderilen Tıbbi Heyet, Osmanlı topraklarında sağlık hizmetlerini sunarken bir yandan da Hindistan'a hatıra ve izlenimlerini içeren mektuplar göndermekteydiler. Halk bu mektupları merakla beklemekte ve gazetelerde yayımlanan bu mektuplar vasıtasıyla Osmanlı yanlısı propagandaya devam edilmekteydi.

Türkiye'ye Kızılay Heyeti gönderilmesinin ardından Balkan Savaşları sırasında hayata geçirilen bir başka önemli oluşum da Mekke ve Medine'nin güvenliğini sağlamak amacıyla Huddâm-ı Kâbe cemiyetinin kurulması olmuştur. Bu cemiyet faaliyetleri ile Hindistan'da uzunca bir süre varlığını sürdürmüş ve Osmanlı Devleti ile kurulan siyasi ilişkilerde önemli bir yer tutmuştur.

Tüm bu bilgiler doğrultusunda Hindistan Müslümanlarının savaş döneminde Osmanlı Devleti'ne karşı her türlü maddi ve manevi desteği sağladıklarını açıkça görmekteyiz. Ayrıca edebiyatçılar da bu dönemde edebiyatçılar da bu süreci eserlerinde ele almışlar, gerek gazeteler vasıtasıyla halka doğru haberler ulaştırmışlar gerekse şiirler yoluyla halkın duygularına yön vermişlerdi. Hindistan Müslümanları, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sıkıntılı zamanlarda yaptıkları maddi manevi destekler ile İslâmi dayanışmanın en güzel örneğini sergilemiş oldular.

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

- Apak, Rahmi. *Yetmişlik Bir Subayın Hatıraları*. Ankara: TTK, 1988.
- Ataöv, Türkkaya. "Mevlânâ Âzâd". *Ankara Üniversitesi Anna Toplantısı Konuşma Metni* (1991): 69-76.
- Aydın, Salim. "Osmanlı Basınında Balkan Savaşları (1912-1913)". Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 2012.
- Çakmakçı, Mehmet Kemal. "Halka-yı Erbab-ı Zevk ve Urdu Şiirine Yansımaları". *TİDSAD 15* (2017): 355-363.
- Çetin, Nurten. "Balkan Savaşları'nda İzmit'te Seferberlik Uygulamaları". *Uluslararası Kara Mürsel Alp ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu-II* (2016): 977-987.
- Çiftsüren, Arzu. "Hint Müslümanlarının Yazılarında Halide Edip". *Doğu Edebiyatında Kadın*. Haz. Ali Güzelyüz, içinde 66-72. İstanbul: Demavend Yayınları, 2016.
- Feyzioğlu, Hamiyet Sezer. "Hatıraların Işığında Balkan Savaşları", *DTCF Dergisi 56/2* (2016): 200-213.
- Gazel, Ahmet Ali. "İttihat ve Terakki'nin 1913 Kongresinde Hükûmetine ve Şahsına Yönelik İthamlara Ahmet Muhtar Paşa'nın Cevabı". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 54* (2015): 625-651.
- Han, Hafız Şah Müştak Ahmed. "Türki Fatah ki Peyşenguiyan Yurop ka Bahemi Cidal u Katal Dunya Bhar ke Musulmanon ka Bol Bala". *Bazar Lal Çah*: 1-7.

- İkbâl, Muhammed. *Hareket Zili*. Haz. Celal Soydan, Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- İkbâl, Muhammed. *Kulliyât-ı İkbâl (Bang-ı Dara)*. Pakistan: Al-Faysal Yayınları, 2008.
- İşsever, Muhsin Ramazan. “Zafer Hasan Aybek: Türkler İçin Feda Edilmiş Bir Ömür”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 73 (2022): 230-235.
- İzğöer, Ahmet Zeki. “1911-1913 (1329-1331) Tarihli Osmanlı Hilâl-i Ahmer Sâlnamesine Göre Balkan Savaşları Sırasında Hint Müslüman Halkının Osmanlı’ya Yardımları”. *Journal of History and Future I* (2015): 99-171.
- Kandhalvi, Nur-ul-Hasan Raşid. *Qaim-e Ulum Hazreti Maulana Muhammad Qasim Nanutavi*. Pakistan: Ramazan el-Mubarek Kitabevi, 2000.
- Karal Akgün, Seçil ve Murat Uluğtekin. *Hilal-i Ahmer'den Kızılay'a*, Ankara: TDV, 2002.
- Kardaş, Zekai. “Abü'l-Kelâm Âzâd ve el-Hilâl Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler”. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Kardaş, Zekai. “The Last Struggle for the Sake of Turk Brothers: Hijrat Movement”. *100th Anniversary of Urdu Language Education in Turkey*. Hazırlayanlar Halil Tokar ve Ali Moeen. Pakistan: Urdu Ghar Yayınları, 2015.
- Kerimoğlu, Hasan Taner. “Trablusgarp ve Balkan Savaşları'nda Hint Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ne Yaptıkları Yardımlar”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 24 (2012): 161-181.
- Kıdwai, Müşir Hüseyin. *Osmanlı'nın Son Dostları*. Haz. Ahmet Zeki İzğöer. İstanbul: Nehir Yayınları, 2004.
- Kişmir, Aykut. “Turki ki Kavmi Ced u Cihed min Muselmanan ı Hind ka Kirdar”. *100th Anniversary of Urdu Language Education in Turkey*. Hazırlayanlar Halil Tokar ve Ali Moeen. Pakistan: Urdu Ghar Yayınları, 2015.
- Küçük, Cevdet. “Balkan Savaşı”. *DİA*. V: 23-25. Ankara: TDV, 1992.
- Muhammedurrahman, *Ceng-i Âzâdi Ke Urdu Şuerâ: 1857 tâ 1947*, Pakistan: Kavm-i İdâre Berâ-yı Tahkik-i Târih u Sekâfet Yayınları, 1986.
- Öke, Mîm Kemal. *Hilâfet Hareketleri*. İstanbul: İrfan Yayınları, 2005.
- Özaydın, Zuhâl. “The Indian Muslims Red Crescent Society's Aid to the Ottoman State During the Balkan War in 1912”. *JISHIM* 2 (2003): 12-18.
- Özcan, Azmi. “Encümen-i Huddâm-ı Kâbe”. *DİA*. XI: 178-179. Ankara: TDV, 1995.
- Özcan, Azmi. *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*. Ankara: TDV, 1997.
- Rahaman, Kazi Sufior. “The Indian Medical Mission in Turkey During the World War I”. *1914'ten 2014'e 100'üncü Yılında Birinci Dünya Savaşı'nı Anlamak*. Haz. Zekeriya Türkmen, içinde 263-282. İstanbul: Harp Akademileri Yayınları, 2014.
- Soydan, Celal. “Zafer Ali Han'ın Bağımsızlık Mücadelesi ve Türkiye Vurgusu”. *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* 34 (2019): 31-40.
- Soyluer, Serdal. “Balkan Savaşları Sırasında Hint Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ne Yardım Kampanyalarının Osmanlı Basınına Yansımaları”. *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* 13 (2011): 91-117.
- Süren Çiftsüren, Arzu. “93 Harbi'nden Sonra Hindistan-Pakistan Alt-Kitası'nda Urduca ve Farsça Şiirde Türkiye ve Türkler”. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Tepekaya, Muzaffâr ve Leyla Kaplan. “Hilâl-i Ahmer Hanımlar Merkezi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri (1877-1923)”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2003): 147-202.
- Toker, Halil ve Arzu Çiftsüren. *He Soda Cab Se Leyla-i Khilafat Ka*. Pakistan: Sanjh Yayınları, 2015.

النزعة الثورية عند جبران خليل جبران: دراسة وصفية تحليلية

Cibrân Halil Cibrân'da Devrimci Eğilim: Betimleyici ve Analitik Bir Çalışma

The Revolutionary Tendency of Gibran Khalil Gibran: A Descriptive Analytical Study

Hüseyin ESVED¹ , Mahmoud BAKDASH¹ 



ملخص

عاجت الدراسة النزعة الثورية عند الأديب والشاعر والفنان اللبناني جبران خليل جبران وفق المنهج الوصفي والمنهج التحليلي حيث قامت برصد أهم العوامل التي ساهمت في نشوء الفكر الثوري عند جبران، والتي تتمثل بالنشأة والتكوين والبيئة التي عاش فيها، وظروف الغربة القاسية في المهجر، وواقع بلاده المرير، إضافة إلى تأثيره بفكر الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه المعروف بفكره الثوري ونقده للقيم والمقدسات والفلسفات الغربية. كما وقفت الدراسة على أهم القضايا الثورية التي ناقشها جبران خليل جبران في كتبه ومقالاته، وبينت أنها كانت متنوعة، حيث ثار جبران على الاستبداد الديني والممارسات الخاطئة لرجال الدين، وثار أيضًا على الإقطاعيين والمنتفعين من حكام وقضاة فاسدين، وأشار إلى التحالف المغيبت بين رجال الدين والحكام الفاسدين والإقطاعيين الذي زاد من معاناة الناس. وشملت ثورة جبران كذلك المظالم الاجتماعية وبعض التقاليد والعادات الفاسدة، ثم تحدثت الدراسة عن ثورة جبران على نفسه. وقد خلصت الدراسة إلى عدة نتائج منها: أن النزعة الثورية عند جبران خليل جبران لم تكن طرفة، بل ظهرت بوادرها منذ طفولته وتتابعته الظروف على تطورها، وأن القصة كانت الأداة المفضلة لجبران خليل جبران في القضايا التي عالجها، وقد أوصت الدراسة الباحثين بدراسة أدب القصة وتوظيفها عند جبران، كما أوصت بدراسة المبادئ والقيم التي احتكم إليها جبران في القضايا التي تناولها وثار عليها.

الكلمات المفتاحية: جبران خليل جبران، النزعة الثورية، استبداد رجال الكنيسة، الاستبداد السياسي، نيتشه

öz

Bu çalışma, Lübnanlı, şair, sanatçı ve edebiyatçı Cibrân Halil Cibrân'ın analitik ve betimleyici metoda uygun olarak devrim eğilimini ele almıştır. Çalışma, Cibrân'ın devrimci düşüncesinin ortaya çıkmasına neden olan en önemli faktörleri incelemektedir. Bu faktörler şunlardır: Devrimci düşüncesi ve Batı felsefelerine ve kutsallıklarına yönelik eleştirileriyle tanınan Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin düşüncelerinin etkisi ve içerisinde yaşadığı çevre, oluşum ve gelişmeler, göç yerlerindeki zor gurbet şartları ve ülkesi Lübnan'ın kötü ekonomik ve siyasi durumu. Araştırma Cibrân Halil Cibrân'ın kitaplarında tartıştığı en önemli devrimci konuları da incelemektedir. Cibrân Halil Cibrân dini baskılara ve Hıristiyan din adamlarının yanlış uygulamalarına isyan etti. Aynı o, şekilde Feodallere, güçlü

¹Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye

ORCID: H.E. 0000-0002-7154-1547;
M.B. 0000-0002-2855-5775

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Hüseyin Esved (Dr. Öğr. Üyesi),
Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap
Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye
E-posta: hesved@bingol.edu.tr

Başvuru/Submitted: 06.03.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
01.08.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
24.08.2022

Kabul/Accepted: 25.08.2022

Atf/Citation: Esved, Hüseyin & Bakdash, Mahmoud. "Cibrân Halil Cibrân'da Devrimci Eğilim: Betimleyici ve Analitik Bir Çalışma." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 197-214.
<https://doi.org/10.26650/jos.1083751>

(Zorba) yöneticilere ve adil olmayan yargıçlara da itiraz etmiştir. Onun devrimciliği, toplumsal problemleri bazı yozlaşmış gelenek ve göreneklere karşı geliyordu. Bu araştırmada Cibrân'ın iç alemindeki devrimcilikten de bahsedilmekte ve bazı önemli sonuçlara ulaşılmaktadır. Cibrân Halil Cibrân'nın devrimci eğilimi ansızın ortaya çıkmamış, aksine küçüklüğünden beri devrimi geliştiren şartların peş peşe gelmesi devrimcilik belirtilerini tezahür ettirmiştir. Çalışmamız tartıştığı ve sunduğu konularda Cibrân Halil Cibrân'ın benimsediği ilke ve değerlerin eleştirel bir incelemesini tavsiye etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cibrân Halil Cibrân, Devrimci eğilimi, Hıristiyan din bilginlerinin zorbacılığı, Siyasi tiranlık, Nietzsche

ABSTRACT

This study deals with the revolutionary tendency of the Lebanese writer, poet, and artist Khalil Gibran according to the descriptive and analytical approaches, as it monitors the most important factors that contributed to the formation of Gibran's methodology of revolutionary thought. These factors are represented in his upbringing, formation, environment in which he lived, the harsh conditions of diasporic exile, and the bitter reality of his country, as well as the influence from the ideas of the German philosopher Nietzsche. The study also focuses on the most important revolutionary issues that he discussed in his books, revealing their diversity through his revolt against religious tyranny and improper practices of the clergy as well as his revolt against feudal and influential people such as corrupt rulers and judges. His revolution also involved social grievances and certain corrupt traditions and customs. The article goes on to talk about Gibran's revolution against himself and then concludes by presenting several of the following results. Gibran's revolutionary tendency was not a mutation; instead, its signs had appeared since his childhood and the circumstances he experienced contributed to their development, with Gibran's favorite tool for raising issues being the story. The study recommends that researchers study the literature on stories and method of story employment Gibran used. The study also recommends examining the principles and values that Gibran appealed to with regard to the issues he addressed and revolted against.

Keywords: Khalil Gibran, Revolutionary tendency, Religious tyranny, Political tyranny, Nietzsche

EXTENDED ABSTRACT

Gibran Khalil Gibran was a Lebanese poet and writer and is considered one of the most prominent diaspora poets. He was also the dean of the Pen League, which he founded with a few of the most famous diaspora authors in Northern America.

Gibran's articles and books echoed greatly among readers in the Arab world at the beginning of the 20th century due to the way he addressed the problems and issues Eastern societies were suffering from. Gibran was distinctive for the revolutionary tendency that appeared in his books. The studies that have been written about Gibran have multiplied and varied, with studies having been written about his life, literature, ideas, and philosophy. Still, no independent study has yet occurred of Gibran's revolutionary tendency. Some studies have certainly examined Gibran's revolutionary issues in brief, such as Hanna Fakhoury's book *Compendium of Arabic Literature and Its History*, but he did not expand on this. Likewise, references are found to this phenomenon in Gibran in Mikhail Naima's book *Khalil Gibran: A Biography*. Therefore, this research studies the revolutionary phenomenon and revolutionary thought of Khalil Gibran, according to the descriptive and analytical methods. The study describes and analyzes

this phenomenon in order to identify the factors and reasons that led to its emergence and development, as well as to learn, study, and analyze the most important revolutionary issues that Gibran dealt with. The study has found that the revolutionary phenomenon with respect to Gibran was not a mutation but actually had several factors that contributed to its emergence, including his upbringing and formation, the difficult and turbulent life he lived in his prime, the instability of his family, and the ongoing disputes between his parents that led to his mother departing with him and his siblings to Boston in America. Signs of rebellion appeared in Gibran starting with his elementary schooling. Gibran did not commit to his lessons at school but rather rebelled against his teachers and likely quarreled with his peers. Although Gibran did not commit to his lessons, he was intelligent, daring, and inclined toward art and drawing.

One of the factors that contributed to Gibran's revolutionary tendency was the harsh conditions of his diasporic exile, as his mother, sister, and brother died shortly after travelling to Boston. Gibran also suffered from poverty in the first period of his life abroad, and this led to him being disturbed and resentful toward life and what it involves.

One of the factors behind Gibran's revolutionary tendency was the negative reality of his country, Lebanon. Lebanon and its environs in the late 19th and early 20th centuries underwent difficult political and economic situations. Although Gibran was living far from his homeland, he witnessed Lebanon's bad situation when he was 15 and so, he returned to Beirut in 1898, settling there for four years to study the Arabic language at the *Collège de la Sagesse* [School of Wisdom]. Later on when he returned to America, he began writing articles that mentioned the social problems that had spread in Eastern societies, criticizing the economic, political, and religious conditions prevailing there and urging people to change and revolt against those conditions.

Among the factors affecting Gibran's revolutionary tendency was the influence on Gibran's thought from the German philosopher Nietzsche, who is also well known for his revolutionary thought and his severe criticism of Western values, sanctities, and philosophies.

After examining the factors that contributed to the emergence of revolutionary thought in Gibran, the study goes on to discuss the most important issues and cases that Gibran dealt with in his articles and revolted against. Gibran revolted against religious tyranny and criticized the improper practices of the clergy, as some clerics used their power to achieve their personal interests. Gibran also revolted against corrupt rulers and judges who oppressed the poor and plundered their country's goods. He also criticized the feudal lords who owned large areas of land, exploited people's need to work for them, enslaved these people, and did not give them their rights. Gibran warned of the abhorrent alliance among the clergy, the rulers, and the feudal men, an alliance that increased people's suffering and misery. Gibran blamed the oppressed peoples for being largely responsible for the miserable situation they had reached and indicated this to have been due to their weakness, humiliation, and consent to being humiliated and underestimated. As such, he called on them to join the revolution and break

these restrictions that had been imposed upon them. Gibran spoke about the social problems and corrupt customs that had spread in some Eastern societies like Lebanon. He also spoke of the injustice that befell vulnerable groups of women and children in some environments, as well as those who exploited their poverty, which lead them to a path of vice.

After presenting the most important revolutionary issues, the research then addresses Gibran's revolution against himself during the period in which he was influenced by the thoughts of the German philosopher Nietzsche. At that time, Gibran had turned into a violent storm resenting people after he had provided them with advice and nice words. This occurred in addition to him denying his past and his ideas that he had believed in.

The research concludes with several results and recommendations as follows. Gibran was loyal to his country; he cared about his countries' issues and the problems it suffered. Also, his revolutionary tendency was not a breakthrough but something that had appeared since his early childhood, with the circumstances he experienced then continuing to develop it. Stories were Gibran's favorite method for addressing the issues he revolted against. Therefore, this study recommends that researchers study Gibran's story in terms of form, content, and employment. The study also recommends that researchers devote a critical study to the principles and values to which Gibran adhered.

تمهيد

شهد أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين هجرة كثير من العرب وخاصة من سورية ولبنان إلى العالم الجديد، وكان من جملة أولئك المهاجرين شعراء وأدباء حظوا رحالهم في تلك البلاد، استقر بعضهم في أمريكا الجنوبية، واستقر آخرون في أمريكا الشمالية، وبدأ الأدباء والشعراء بتأسيس جمعيات وروابط تجمعهم، ليظهر فيما سمي بالأدب المهجري، الذي أصبح له مميزاته وخصائصه ومكانته بين المدارس الأدبية الحديثة¹.

ويُعد جبران خليل جبران الأديب والشاعر والفنان اللبناني من أبرز أدباء المهجر في أمريكا الشمالية، فقد أسس مع بعض الأدباء الرابطة القلمية²، واختير عميداً لها، وكان لمؤلفاته أثر لا في المهجر فحسب، بل وصل صداها إلى العالم العربي؛ فاحتفت الصحف والمجلات في المشرق العربي بها.

وقد شغلت القضايا والأدواء التي عانت منها المجتمعات في المشرق العربي حيزاً كبيراً من مؤلفات جبران ورواياته، فما إن اشتد عوده واستقام قلمه حتى بدأ يؤلف الكتاب تلو الآخر، مضمناً تلك الكتب قصصاً من واقع الحياة ومن وحي الخيال، يعالج فيها تلك الأدواء بنزعة ثورية طغت على كتاباته؛ حتى بات يلقب بين زملائه بالثائر المتمرد، وهو لقب كان يلقى استحساناً وقبولاً من جبران، كما يروي صديقه ميخائيل نعيمة³.

وقد كُتبت حول جبران عشرات الدراسات، منها ما يتناول حياته وشخصيته، ومنها ما يتناول أدبه وفنه، ومنها ما يناقش أفكاره⁴، إلا أنني لم أقف على دراسة مستقلة عن النزعة الثورية عند جبران.

نعم، تطرقت بعض الدراسات إلى الحديث عن القضايا الثورية عند جبران كما فعل حنا الفاخوري عند ترجمته لجبران⁵، إلا أنه اكتفى بعرض القضايا عرضاً سريعاً، إذ لم يكن غرضه مناقشة هذه الظاهرة مناقشة تفصيلية، بل كان غرضه من الكتاب إعطاء صورة مجملة عن جبران وغيره من مشاهير الأدباء، ثم إنه لم يتكلم عن أسباب وعوامل نشوء الفكر الثوري عند جبران.

وكذلك الحال مع ميخائيل نعيمة الذي وضع كتاباً مستقلاً ترجم فيه لصديق دربه ترجمة موسعة، ألمح فيه لهذه الظاهرة دون تفصيل؛ لذلك عقدت العزم على تخصيص دراسة مستقلة تقوم برصد هذه الظاهرة المهمة عند جبران وفق المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، مستفيدة من تلك الدراسات السابقة، ومتمة لما فاتها، ومفصلة لما أجمل فيها، ومحاولاً الإجابة عن السؤالين التاليين: ما هي الأسباب والعوامل التي ساهمت في ظهور الفكر الثوري عند جبران؟ وما هي أهم القضايا الثورية التي ناقشها؟

وبناء على ما سبق انقسمت الدراسة إلى قسمين عالجت في القسم الأول أهم العوامل التي أسهمت في ظهور النزعة الثورية عند جبران ودرست في القسم الثاني أهم الأفكار والقضايا الثورية التي تطرق إليها. ثم خلصت إلى أهم النتائج والتوصيات.

أولاً - عوامل النزعة الثورية عند جبران:

1- النشأة والتكوين:

من المهم في دراسة النزعة الثورية عند جبران أن نلقي الضوء على نشأته والظروف التي عاشها في مقتبل عمره، والتعرف على ملامح شخصيته؛ لما لذلك من دور في فهم تكوّن عقلية التمرد والثورة لديه.

- 1 محمد عبد المنعم فخاقي، قصة الأدب المهجري، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1973م)، 8.
- 2 هي جمعية أدبية أسسها أدباء وشعراء هاجروا إلى أمريكا الشمالية، ضمت كلا من: جبران خليل جبران، وميخائيل نعيمة، وعبد المسيح حداد، وندره حداد، والياس عطا الله، ووليم كاتسفلين، ونسيب عريضة، ورشيد أيوب، وقد اختير جبران عميداً لها. ينظر: ميخائيل نعيمة، جبران خليل جبران، (بيروت: مطبعة لسان الحال، 1934م)، 171 وما بعدها؛ ميخائيل نعيمة، سبعون، (بيروت، مؤسسة نوفل، ط12، 2001م)، 2/232؛ عيسى الناعوري، أدب المهجر، (مصر: دار المعارف، ط3)، 22.
- 3 نعيمة، جبران خليل جبران، 193.
- 4 من تلك الدراسات: سليمان كامل، دراسة في شعر جبران خليل جبران، (اللاذقية: دار المرساة، 2003م)؛ غازي فؤاد براكس، جبران خليل جبران في دراسة تحليلية تركيبية لأدبه ورسمه وشخصه، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981م)؛ حمزة عيسى الجنابي، منجز جبران خليل جبران في الدراسات النقدية، (البحرين: دار الأيام للنشر والتوزيع، 2017م)؛ جميل جبر، جبران في عصره وآثاره الأدبية والفنية، (بيروت: مؤسسة نوفل، 1983م)؛ غسان خالد، جبران الفيلسوف، (بيروت: مؤسسة نوفل، 1974م)؛ رهيّب كيروز، عالم جبران الفكري، وغير ذلك من الدراسات.
- 5 حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1986)، 218 وما بعدها.

وإذا ما رجعنا إلى المصادر التي ترجمت لجبران⁶ نجد أنه نشأ في أسرة لبنانية فقيرة، فقد كان أبوه «خليل» يعمل في جباية ضريبة الماعز في الجرد، وكان منشغلاً عن الأسرة بمجالس اللهو والخمر، على عكس أمه «كاملة» التي عكفت على تربية أولادها والاهتمام بهم، وقد توفي عنها زوجها الأول بعد أن ولدت له «بطرس» الأخ الأكبر لجبران، ثم تزوجت بخليل فأنجبت منه جبران، وبنّين هما ماريانا وسلطانة⁷.

ولم يكن حال الأسرة مستقرًا، بل سادها الاضطراب، واستحكم الخلاف فيها بين والدي جبران، وبلغ الخلاف أشده عندما أتم جبران الحادية عشرة من عمره، وقرر والده أن يصحبه معه لجمع الضرائب، فنارت ثائرة الأم التي كانت تُعَلِّقُ آمالًا كبيرة على ولدها، وأرادت له أن يكمل تعليمه، لا أن يمتحن مهنة والده الشاقة التي تتطلب جسديًا قويًا والتنقل في الجبال ذات التضاريس القاسية، فعدت العزم وقررت أن تسافر بأولادها إلى بوسطن في أمريكا، حيث كان لها أقارب هناك، طلبًا لحياة أكثر راحة واستقرارًا. سافرت أم جبران بعد أيام من الحادثة مع أولادها تاركة وراءها حياة اليأس التي عاشتها مع زوجها الذي قبض عليه وسجن بتهمة الاختلاس⁸.

فجبران لم ينشأ نشأة مستقرة في مستقبل عمره، بل عاش حياة الفقر في بيت تحوطه المنكفات والخصومات؛ لينتهي به المطاف مع أسرته إلى أن يرحلوا عن وطنهم، ويعانوا ألم الغربة والفرق، ولعل ذلك قد ترك أثرًا عميقًا في نفس جبران. وقد بدأت بوادر التمرد تظهر عنده في المراحل الدراسية الأولى. ويسرد صديقه ميخائيل نعيمة جملة من المواقف التي حصلت مع جبران تدل على وجود بذور الصرامة والشدة والتمرد مبكرًا عنده، فقد حدث ذات مرة أن أمره الخوري بقراءة «مثالته السريانية» فلم يستطع، فعاقبه الخوري بأن يكتبها عشر مرات، ثم لما عاد لينظر هل فعل ما أمر به وجدّه قد رسم في دفتره شبه حمار نائم وعلى رأسه قلنسوة سوداء، وقد علّق في إحدى أذنيه كتابًا، وفي الأخرى مخلّعة؛ فقام الخوري بحبسه⁹. وتشاجر مرة مع أحد رفاقه، وكان جبران أصغر سنًا منه، وعاد إلى البيت دامي الفم، وأخبر أمه بالقصة، وأنه تمنى لو كان بيده أن يبطش برفيقه؛ فأرشدته إلى عدم العودة إلى الشجار، أما أبوه فعنفه ودعاه بالجبان، وكان يشجعه على الخشونة وتحمل المصاعب¹⁰.

قد تبدو هذه المواقف والسلوكيات بسيطة، ولا تدل بالضرورة على صفة متجنّدة في المرء، بل لا تعدو أن تكون مجرد مشاكسات تقع من أغلب الأطفال، نعم قد تبدو كذلك لو أن مثل هذه السلوكيات لم تترك أثرًا في شخصية المرء وسلوكياته فيما بعد، أما أن يستمر أثرها معه في غالب محطات حياته -كما هو الحال مع جبران- لتصبح صفة أصيلة فيه فإن الأمر يختلف¹¹، ولعل مقالات جبران وكتبه خير شاهد على ذلك.

إلى جانب ذلك اتصف جبران بقدر غير قليل من الذكاء، والحس النقدي، والاعتداد بالنفس مكنته من طرح أفكاره بجرأة¹²، والخوض في موضوعات حساسة بلهجة لاذعة. هذه الصفات وتلك النشأة قد ساهمت في تكوين العقلية الثورية عند جبران.

2- الإغتراب وظروف الحياة القاسية في المهجر

عندما هاجرت أم جبران بأولادها إلى بوسطن كانوا يُمتنون أنفسهم جميعًا بحياة رغيدة تعوضهم عن الحياة القاسية التي عاشوها في بلادهم، وقد سارت الأمور في البداية على نحو ما يتمنون، فقد التحق جبران بالمدرسة وتعلم الإنجليزية بسرعة

- 6 ينظر في ترجمة جبران: حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، 218 وما بعدها؛ ميخائيل نعيمة، جبران خليل جبران، 14 وما بعدها؛ جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران، جمع وتقديم أنطوان القوال، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1994م)، 11 وما بعدها؛ جبران خليل جبران، عرائس المروج، تقديم د. جميل جبر، (بيروت: دار الجيل، 1997)، المقدمة، 5 وما بعدها؛ جبران خليل جبران، النبي، ترجمه وقدم له ثروت عكاشة، (القاهرة: دار الشروق، ط1، 2000م)، مقدمة المترجم، 5 وما بعدها.
- 7 الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، 220.
- 8 نعيمة، جبران خليل جبران، 25؛ خليل جبران، عرائس المروج (المقدمة)، 5.
- 9 نعيمة، جبران خليل جبران، 23.
- 10 نعيمة، جبران خليل جبران، 22.
- 11 يمكن للفارئ أن يفق على أمثلة كثيرة ومواقف عديدة ذكرها ميخائيل نعيمة في ترجمته لجبران. ينظر نعيمة، جبران خليل جبران، 32، 45، 175 وغيرها.
- 12 خليل جبران، عرائس المروج (المقدمة)، 5.

ملفنة، وطور موهبته في الرسم، ثم عاد إلى لبنان وحده بعد فترة وجيزة ليتعلم لغة أجداده ويتصلع من معيها، وبدأ بطرس بعمل تجاري يُدرُّ على الأسرة ما يسد حاجتها، لكنَّ الحال تغيرت، فلم تمض إلا سنوات قليلة حتى بدأ المرض يتسلل إلى أم جبران وأخته سلطانة وأخيه بطرس؛ ليختطفهم الموت الواحد تلو الآخر، ولم يبق لجبران من يؤنسهُ إلا أخته مريانا، والتي اضطرت بعد فترة أن يتركها في بوسطن وينتقل إلى نيويورك¹³.

تأثر جبران كثيراً بموت أمه وأخيه وأخته، وعانى من اضطراب نفسي شديد، ومما زاد من معاناته أنه مر بحالة فقر شديد، فلم تكن رسومه تدر عليه ذلك المال الوفير الذي يغنيه وأخته¹⁴.

وقد نشر في هذه الفترة قصص «عرانس المروج» في جريدة المهاجر¹⁵، وهي قصص أشبه ما تكون بزفريات تعبر عن تلك الحالة التي هيمنت عليه.

3- واقع بلاده

ومن العوامل التي ساهمت في إنكفاء النزعة الثورية عند جبران الواقع المرير الذي سيطر على لبنان مسقط رأسه، فقد مرت البلاد في القرن التاسع عشر بظروف سياسية واقتصادية صعبة، كما وجدت في المجتمع عادات وتقاليد فاسدة¹⁶. ولم يكن جبران على قدر كاف من الوعي لإدراك هذا الواقع عندما سافر مع عائلته إلى بوسطن نظراً لحدائثه سنة، إلا أن الفرصة سنحت له عندما عاد إلى بيروت للدراسة في مدرسة الحكمة التي قضى فيها أربع سنوات¹⁷ تمكن من خلالها أن يعاين عن كثب الواقع المأساوي للبلاد، ويتعرف على أهم الأدياء والأمراض التي عانت منها، ليعود بعد ذلك إلى بوسطن مرة أخرى، ويبدأ بالتفكير في الطريقة الناجعة التي تحرك الناس وتوقظهم من سباتهم، ليثوروا على تلك الحال المخزية ويلتحقوا بركب الحضارة.

وجد جبران أن نشر الوعي بين الناس وتسليط الضوء على أهم المشكلات التي يعانون منها ومعالجتها خير طريق لنهضة المجتمع، فبدأ - مستعيناً بموهبته الأدبية - بسلسلة قصص تطرق من خلالها إلى معالجة تلك المشكلات، فوضع سنة 1905م كتاب «عرانس المروج» ثم أتبعه بكتاب «الأرواح المتمردة» سنة 1908م، وقد لاقت هذه القصص رواجاً في الشرق وتناقلتها الصحف والمجلات وبدأ نجم جبران يسطع بعدها¹⁸.

4- تأثيره بنيئته وفلسفته

عاد جبران سنة 1912م إلى أمريكا بعد أن قضى ثلاث سنوات في باريس درس خلالها الفنون على نفقة سيدة أمريكية تدعى «ماري هاسكل»، وسكن في شقة صغيرة في حي من أحياء نيويورك أشبه ما تكون بالمغارة التي يختلي فيها الرهبان¹⁹، فانقطع عن الناس، ولم يكن له مؤنس في وحدته تلك إلا ريشته وقلمه وبعض أصدقائه في الرابطة القلمية الذين كانوا يترددون عليه بين الفينة والأخرى.

عكف جبران في هذه الفترة على كتب الفيلسوف الألماني «نيتشه»²⁰ المعروف بفلسفته الاجتماعية الملحمة، والمشهور

13 نعيمة، جبران خليل جبران، 50 وما بعدها؛ الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، 220.

14 نعيمة، جبران خليل جبران، 59.

15 خليل جبران، عرانس المروج (المقدمة)، 19.

16 وهذا الواقع دفع بكثير من الناس في سورية ولبنان للهجرة إلى الأمريكيتين. ينظر: خفاجي، قصة الأدب المهجري، 13؛ سهيل زكار، تاريخ بلاد الشام في القرن التاسع عشر، (دمشق: التكوين للدراسات والترجمة والنشر، 2006م)، 232 وما بعدها؛ إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، الشعر العربي في المهجر (أمريكا الشمالية)، (بيروت: دار صادر، ط3، 1982م)، 9 وما بعدها.

17 عاد جبران إلى بيروت عندما بلغ الرابعة عشرة من عمره، ورجع إلى بوسطن سنة 1902. الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، 220.

18 الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، 220.

19 أطلق أصحاب جبران على شقته اسم الصومعة. ينظر: نعيمة، جبران خليل جبران، 148؛ الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، 222.

20 فريديش نيتشه، فيلسوف وناقد وشاعر ولغوي ألماني، ولد في ألمانيا سنة 1844م وتوفي فيها سنة 1899م. من مؤلفاته: إرادة القوة، وأصل نشأة الأخلاق، وهكذا تكلم زردشت. فؤاد زكريا، نيتشه، (القاهرة: دار المعارف المصرية، ط2، 1966م)، 21 وما بعدها؛ نيتشه، هكذا تكلم زردشت، ترجمة: علي مصباح، (بغداد: منشورات الجمل، ط1، 2007م)، مقدمة المترجم، 8 وما بعدها.

بتمرده على كل المقدسات، والذي كان له أثر كبير في الفلسفة الغربية ونقدها²¹. وقد أدمن جبران قراءة كتاب نينثشه المشهور «هكذا تكلم زردشت»، وأعجب به أياً إعجاب، حتى إنه كتب إلى إحدى معجباته الأمريكيات يخبرها عن الكتاب وقيمته عنده: «هذا في نظري من أعظم ما عرفته كل العصور»²².

كانت معرفة جبران بنينثشه وأفكاره نقطة تحول بارزة في حياته؛ فقد تحول بعدها إلى عاصفة هوجاء، ثار فيها على الناس، وكاد يغرق في رغبة ثورته، ويختنق بعجاج معاركه، من غير أن يغرق أحداً من الناس، أو يخنق طقساً من طقوسهم. على حد تعبير نعيمة²³.

وقيل أن أنهي الكلام على العوامل المؤثرة في النزعة الثورية عند جبران أشير إلى رأي صديقه المقرب «ميخائيل نعيمة» في السر الكامن وراء ذلك الاضطراب والتناقض في خطاب جبران للجماهير وثورته عليهم، حيث يرى نعيمة أن جبران كان يسعى جاهداً وراء المجد والعظمة، وأنه كان يحلم بذلك مذ كان صغيراً، وأن سبب نغمته على الناس أنهم لم يجدوه على قدر ما كان يحسب نفسه أهلاً لتمجيدهم، فلما نال من ثناء الناس ما قنعت به نفسه، هدأت روحه، وخمدت ثورته عليهم²⁴. وهذا جانب خفي في شخصية جبران، لا يقف عليه إلا من خبره عن قرب وخالطه مخالطة طويلة أتاحت له التعرف على شخصيته عن كثب، وقد كان نعيمة من أقرب الناس إلى جبران، فهو زميله الذي أسس معه ومع بعض الأديباء الآخرين الرابطة القلمية، وهو بيت أسراره يبيت إليه همومه ويودعه خبايا نفسه، وهو من كان معه في ساعاته الأخيرة²⁵.

هذا رأي نعيمة في سبب التناقض في خطاب جبران، ولا نستطيع أن ننفي عن جبران ذلك الدافع، إلا أنني أرى أن ثمة أمراً آخر ينبغي ألا نغفل عنه، وهو أن جبران أديب، وربما غلبت عليه العاطفة في معالجة بعض القضايا، فكانت بعض قصصه ردأت فعل عاصفة، وزفرات عنيفة نفس فيها عن غضبه إزاء مواقف مر بها، مبتعداً عن المحاكمة المنطقية الرصينة، والمناقشة الموضوعية الهادئة، من ذلك مثلاً كتاب «الأجنحة المتكسرة» الذي ألفه ليحكي قصة حبه الأول عندما كان في معهد الحكمة، وكيف حال أحد القساوسة بينه وبين محبوبته، مما جعل جبران ينقم على رجال الكنيسة ويحمل عليهم دون هوادة. وذهب بعض الباحثين إلى أن تلك التناقضات عند جبران تدل على أنه كان يُعبر عن مكنونات نفسه دون تصنع ولا تكلف، وأنه كان صادقاً في التعبير عن آثامه وانفعالاته بالناس وبالظروف²⁶.

هذه أهم العوامل التي وقفت عليها الدراسة والتي يمكن أن يكون لها تأثير في تكوين العقلية الثورية عند جبران، وقد تبين أن النزعة الثورية عند جبران لم تكن طفرة بل بدأت جذورها مع سنه الأولى ثم تتابعت الظروف على إزديادها لتصل إلى ذروتها في رحلته مع نينثشه. لكن ما هي أهم القضايا التي ناقشها جبران في كتاباته؟ هذا ما سنقف عليه في القسم الثاني من الدراسة.

ثانياً- أهم القضايا الثورية التي عالجها جبران

لم تنقطع صلة جبران بموطنه، بل ظلّ متابعاً لأحواله وما يطوف به من هموم وأمراض عاينها خلال دراسته في مدرسة الحكمة؛ لذلك سخر قلمه لمعالجة المشكلات التي سرت في بلاده بنزعة ثورية، وهذا عرض لأهم تلك القضايا.

1- الثورة على استبداد رجال الكنيسة

إن الاستبداد بكل صورته داء عضال، إذا ما نخر في جسد أمة فإنه يهلك قواها، ومن أسوأ صور الاستبداد "الاستبداد الديني"، حينما يتحول الدين بيد الدعاة إليه إلى أداة لقمع الشعوب، وحينما تنقلب وظيفة العاملين في المؤسسة الدينية من نشر الأخلاق والفضيلة إلى استغلال المنصب في نهب أموال الناس وتحقيق المصالح الشخصية.

21 نينثشه، هكذا تكلم زردشت، مقدمة الترجمة، 9.

22 نعيمة، جبران خليل جبران، 138.

23 نعيمة، جبران خليل جبران، 197.

24 وقد ألمح نعيمة إلى هذه النقطة مراراً. نعيمة، جبران خليل جبران، 143، 153، 198.

25 أورد نعيمة في نهاية كتابه «جبران خليل جبران» ملحفاً، ذكر فيه كثيراً من رسائل جبران التي كان يرسلها له، وفيها نماذج تدل على مدى الصداقة المثبتة التي تربط الرجلين، ومكانة نعيمة في قلب جبران. وذلك لم يمنع نعيمة من نقد جبران في كتابه هذا وغيره من المقالات.

26 خليل جبران، النبي (المقدمة)، 49.

وقد أشار الكواكبي²⁷ إلى خطر الاستبداد الديني، وذكر أن آراء دارسي التاريخ الطبيعي للاديان متضاربة على أن الاستبداد السياسي متولد عن الاستبداد الديني، وأن هناك صلة وثيقة بينهما²⁸.

وقد تطرق جبران إلى قضية تسلط رجال الكنيسة وبسط نفوذهم على العامة في كثير من كتبه: ففي "عراس المروج"، أورد قصة "يوحنا المجنون" التي تدور أحداثها حول شاب من رعاة البقر في شمال لبنان، اطلع خلسة على الإنجيل - وكان بعض رجال الدين يحظرون على من هو في مثل سنه أن يطلع عليه - فهاله التون الشاسع بين التعاليم الواردة في الإنجيل، وحال القساوسة المتخذين من سلطتهم الدينية سيقاً مسلطاً على رقاب الناس. وقد حدث ذات مرة أن رعت أبقار هذا الشاب في مرعى أحد الأديرة دون أن ينتبه؛ فقبض عليه القساوسة، وطالبوه ببيع قسم من أرض أبيه لقاء ما أفسدته أبقاره بعد أن بين لهم فقره وقلة ذات يده، ولما لم يُجدُ توسله واستعطافه لهم نفعاً ثار في وجههم وأسمعهم كلاماً لم يعتادوا أن يسمعه من قبل، يفضح حالهم، ويكشف نفاقهم، فانهالوا عليه بالضرب وحبسوه، ولم يفرجوا عنه إلا بعد أن دفعت أمه قلاتها التي لا تملك غيرها ثمناً لما أفسدته تلك الأبقار²⁹.

ثم عاود الشاب الكرة، فثار في وجه القساوسة مرة أخرى عندما أقيم حفل تشييد لأحد الأديرة، ورأى فيه مظاهر البذخ والترف التي عليها القساوسة، مقابل الفقر المدقع الذي كان عليه عامة الشعب، فما كان من القساوسة إلا أن أمروا الشرطة باقتياده إلى السجن الذي لم يخرج منه إلا بعد أن شهد والده بأنه مجنون ولا يدري ما يقول³⁰.

أراد جبران من خلال هذه الأقصوصة أن يفضح أمر أولئك الذين يستغلون الدين - وهو أقدس ما في الحياة - ويجعلونه مطية لأهوائهم. وقد جعل بطل هذه القصة "يوحنا"، ترجماناً يُعَبِّر عن أفكاره ويوصل رسائله. يقول "يوحنا" مخاطباً القساوسة: "هكذا تتلاعبون بتعاليم هذا الكتاب أيها المرأون؟! هكذا تستخدمون أقدس ما في الحياة لتعميم شرور الحياة؟! فويل لكم إذ يأتي ابن البشر ثانية ويخرب أديرتكم ويلقي حجارتها في هذا الوادي محرقاً بالنار مذابحكم ورسومكم وتمثالكم"³¹.

ويوجه يوحنا سهام نقده إلى رجال الدين الذين تخلوا عن مهامهم، ورضوا بالدعة والخمول والتمتع بالملذات، وخاطبوا الناس من برجهم العاجي، مكتفين بالدعوة إلى اتباع تعاليم الدين بألسنتهم وهم أبعد ما يكونون عن تمثل تلك التعاليم: "... انظروا يا قساة القلوب إلى هذه المدن والقرى الفقيرة ففي منازلها يتلوى المرضى على أسرة الأوجاع، وفي حبوسها تفتى أيام البائسين.... وأنتم ههنا تتمتعون براحة التواني والكسل، وتتلذذون بثمار الحقول وخمر الكروم، فلم تزوروا مريضاً، ولم تفتقدوا سجيناً، ولم تطعموا جائعاً..."³².

وفي "الأجنحة المتكسرة" يعالج جبران قضية استخدام رجال الكنيسة سلطتهم الدينية في إجبار الفتاة على الزواج بمن لا ترغب، ويحكي قصة كان هو بطلها، عندما عاد إلى بيروت للدراسة في معهد الحكمة، وتعرف على فتاة أحبها وأحبته، إلا أن سلطة أحد رجال الكنيسة حالت بينهما؛ إذ خطب المطران الفتاة لابن أخيه المعروف بفساد أخلاقه، وما كان من أهلها إلا أن رضخوا لرغبة المطران، وزوجوا ابنتهم من ابن أخيه، لتعيش معه الفتاة حياة ملؤها الشقاء، وتقضي نحبها بعد فترة وجيزة. ويبين جبران في هذه القصة مدى تغول السلطة الدينية وتوسعها لتشمل أقارب رجل الكنيسة وذويه؛ لذلك شبه رجال الدين بأفاع تحكم قبضتها على فريستها من كل جانب، وتمتص دماءها بأفواه عديدة³³.

كما يُظهر جبران عجز الناس عن مقاومة ذلك الاستبداد وعاقبة من يتجرأ على مقارنته، إذ يقول: «أي مسيحي يقدر أن يقاوم أسقفاً في سورية، ويبقى محبوباً بين المؤمنين، وأي رجل يخرج على طاعة رئيس دينه في الشرق ويظل كريماً بين الناس، أتعاقد العين سهماً ولا تُفَقأ؟! أو تناضل اليد سيقاً ولا تُقَطع؟!»³⁴.

27 عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، أديب من رجال الإصلاح الإسلامي، ولد في حلب سنة 1849، وتوفي في القاهرة سنة 1902م، من كتبه: *أم القرى*، و*طبائع الاستبداد*. ينظر: خير الدين الزركلي، *الأعلام*، (بيروت: دار العلم للملايين، 153، 2002م)، 3/298؛ أحمد أمين، *زعما الإصلاح في العصر الحديث*، (القاهرة: مؤسسة الهنادي للتعليم والثقافة، 2012م)، 69.

28 عبد الرحمن الكواكبي، *طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*، (القاهرة: دار الكتاب المصري، 2001م)، 21.

29 خليل جبران، *عراس المروج*، 96-85.

30 خليل جبران، *عراس المروج*، 107-96.

31 خليل جبران، *عراس المروج*، 90.

32 خليل جبران، *عراس المروج*، 92.

33 جبران خليل جبران، *الأجنحة المتكسرة*، (بيروت: المكتبة الثقافية، 1980)، 44.

34 خليل جبران، *الأجنحة المتكسرة*، 45.

هكذا يصور جبران سطوة السلطة الدينية في الشرق، وهو يرى أن الشعوب الشرقية تتحمل جزءاً كبيراً من المسؤولية في تعزيز الاستبداد الديني نتيجة خضوعها واستكانتها ورضاها بالذل والهوان؛ إذ صرح بذلك قائلاً: «كذا تبيد الشعوب بين اللصوص المحتالين مثلما تنفى القطعان بين أنياب الذئاب وقواطع الجزارين، وهكذا تستسلم الأمم الشرقية إلى ذوي النفوس المعوجة والأخلاق الفاسدة؛ فنتراجع إلى الوراء، ثم تهبط إلى الحضيض؛ فيمر الدهر ويسحقها بأقدامه مثلما تسحق مطارق الحديد أنبية الفخار»³⁵.

وعنوان قصته «يوحنا المجنون» يشير إلى هذا المعنى، فهو رسالة إلى تلك الشعوب التي ترى أن من يتجرأ على مقاومة الاستبداد الديني متهور لا يفكر في عواقب الأمور، بل مجنون خرج عن دائرة العقل!!
يبقى ها هنا سؤال: هل أراد جبران من قصصه تلك إسقاط الدين والتهوير من شأنه في أعين الناس واحتقار التقاليد الدينية؟ يجب جبران عن هذا التساؤل من خلال رسالة أرسلها لجميل معلوف يُبين مراده من قصة «يوحنا المجنون»، يقول فيها: «وقد نظرتُ فرائثُ أن السبل التي اتخذها الكتاب فيما مضى لمقاتلة استبداد الإكليروس وإماتة الخضوع هي ذاتها مضرّة بمبادئ أولئك الكتاب وناقعة لمبادئ أعداء الهيئة. الكتاب كانوا يتخذون احتقار التقاليد الدينية سبيلاً لإسقاط الكهان القائمين بتلك التقاليد، وهذا هو الخطأ؛ لأن العاطفة الدينية هي شيء طبيعي في الإنسان، أما الاستبداد بواسطة التعليم الدينية فليس من الأمور الطبيعية، بل هو بعكسها، من أجل ذلك جعلت يوحنا محباً ليسوع، مؤمناً بإنجيله، أميناً على تعاليمه»³⁶. فلم يكن غرض جبران من هذه القصة وأمثالها إسقاط الدين من أعين الناس، بل كان مراده التأكيد بتلك الممارسات المشينة التي تصدر عن بعض رجال الدين، إلا أنه أفرط في نقده، وبالغ في ذلك؛ إذ جعل جميع رجال الدين في كفة واحدة، وهذا يجعل القارئ لتلك القصص يظن أن جبران - خاصة في بواكير كتابته - كان يناصر الدين العداة جملة وتفصيلاً.

2- الثورة على ظلم الحكام ورجال الإقطاع

ومن الأدوات التي تُنقذ في عضة الأمم تسلط ذوي السلطة والنفوذ من حكام الجور وقضاة السوء، حينما يتحول الحاكم من راع يسوس شؤون الناس ويرعى مصالحهم إلى جلاذ يسلم جلودهم ويستعبدهم ويسلط زبانيته لبث الرعب والخوف في قلوبهم، وسلب أموالهم وممتلكاتهم، وحينما يتحول القانون في يد القاضي من أداة لتحقيق العدل والمساواة بين الناس إلى أداة لتبرير ظلم الحكام والأمراء واستغلالهم الشعوب. وقد تعرض جبران لهذه الظاهرة:

ففي «الأرواح المتمرده»، أورد جبران تحت عنوان «صراخ القبور» قصة رجلين وامرأة حكم القاضي عليهم بالإعدام بتهم ألصقت بهم، فاتهم أحدهم بتهمة القتل العمد، واتهم الآخر بسرقة أنية ذهبية من الكنيسة، وأما المرأة فاتهم بالزنا. وينفذ الحكم بالثلاثة بمباركة من رجال الكنيسة، ويرمون في مكان بعيد دون دفن، حتى تنتهشهم الكواسر، وتأكّل أجسادهم السباع³⁷. ثم يسرد جبران تفاصيل قصة كل واحد منهم؛ ليتبين في النهاية أنهم بُرّاء من التهم التي وجهت إليهم، فالقاتل إنما قتل رجلاً من جباة الضرائب، دفاعاً عن نفسه وخطيئته التي هم الجابي بأخذها للحاكم عوضاً عن الضريبة التي لا يطبق والداها دفعها، والسارق قادته الحاجة والفاقة إلى أخذ كيس قمح من الدير الذي عمل به طوال حياته، واستغله رهبانه أبشع استغلال، وهضموه حقه طوال تلك السنين، ثم طردوه منه بعد أن فني جسده في خدمتهم. والمرأة لم تزن، بل اجتمعت بمن تحب بعد أن رُوجت قهراً بغيره، فأرها زوجها واقتيدت إلى السجن بتهمة الزنا، وترك الرجل دون حساب!

كان جبران أراد أن يجمع في هذه الأقصوصة أنواع الظلم وأشكاله في بوقته واحدة ثم يصب عليها جام غضبه ونقمته، فهو يتحدث فيها عن ظلم الحكام الذين يسلطون جنودهم لابتزاز أموال الناس وسلب أعراضهم، وعن ظلم القضاة الفاسدين الذين أصبحوا أبواقاً تنعق بما يمليه عليهم ذوو السلطة وتسبح بحمدهم، وتصدر قرارها وفق رغباتهم، لا يهتمهم إحقاق حق أو إبطال باطل، ولا يكلفون أنفسهم عناء التثبت والبحث في حقيقة القضايا التي ترفع إليهم، ويندد كذلك بمباركة رجال الدين لتلك المظالم وإضفاء صفة الشرعية عليها، ثم يلتفت بعد ذلك إلى المجتمع بأسره الذي سادت فيه العادات الفاسدة والتقاليد البالية التي تجعل الرجل في مأمن من العقوبة إن وقع في الفاحشة، بينما تنزل أشد العقوبة بحق المرأة، مع أن الجرم واحد!!

35 خليل جبران، الأجنحة المتكسرة، 64.

36 عيسى اسكندر المعلوف، «رسائل جبران خليل جبران إلى جميل معلوف»، مجلة الأديب اللبنانية، 41951/، 58-59.

37 جبران خليل جبران، الأرواح المتمرده، (القاهرة: دار العرب للبيئاني، 1991)، 43 وما بعدها.

وترتفع وتيرة الثورة عند جبران حتى تستحيل القبور في القصة إلى أشخاص تئن وتصرخ بأعلى صوتها حزناً على رفات وأجساد من بداخلها لما وقع عليهم من ظلم وقهر، وحنقاً وحقداً على من ظلمهم.

ومما ناقشه جبران كذلك قضية تقسّمت في كثير من المجتمعات ومنها المجتمعات الشرقية، وهي قضية التفاوت الطبقي، حيث تركزت الثروة وملكية مساحات شاسعة من الأراضي في أيدي طبقة أطلق عليهم اسم «الإقطاعيين»، وربما وصل الحال عند بعضهم إلى امتلاك قرى بأسرها، ووقع قسم كبير من الناس في الفقر المدقع؛ مما اضطرهم إلى العمل عند أولئك الإقطاعيين الذين أذاقوهم ألوان الظلم والاستبداد، وعاملوهم معاملة العبيد. وقد تحالف هذه الطبقة مع الفاسدين من رجال الدين فيؤدي هذا التحالف إلى مزيد من الظلم والاستغلال للطبقة المسحوقة من الفقراء والمساكين.

عالج جبران هذه القضية في كتاب «الأرواح المتمرده» حيث أورد قصة «خليل الكافر» الشاب الذي أواه رهط من الكهان بعد أن فقد أبويه، فعمل عندهم في رعي ماشيتهم ثم ما لبث أن تمرد عليهم، وثار في وجههم، وذكرهم بتعاليم الكتاب المقدس عندما رأى أقوالهم لا تنبئ عن أحوالهم، حيث يأمر الناس بالزهد في الدنيا ويتكالبون عليها، فما كان منهم إلا أن طردوه في ليلة شديدة البرد، كاد أن يهلك فيها لولا مساعدة عجوز وابنتها له، كانتا تقطنان في قرية يملكها أحد الإقطاعيين يدعى «عباس» ويستعبد ما فيها من بشر.

ثم يُقبض عليه من قبل رجال «عباس» بعد تحريض من قبل الرهبان وتحذيرهم له من أفكاره التي تهدد سلطته وسلطتهم. ويساق خليل مكبلاً ليحاكم من قبل رجال الدين والإقطاعي أمام جموع الناس الذين تداعوا لرؤية حدث يتداولونه في أمسياتهم، علماً ينسيهم برد الشتاء. وتجري تلك المحاكمة الظالمة، ويدافع الشاب عن نفسه بكل قوة، وينفض في وجه جلاديه، ويتوجه بالخطاب لتلك الجموع الحاشدة الراقدة في سباتها بعبارة البليغة اللاذعة لعلها تستيقظ من ذاك السبات. ويحاول عباس إخماد تلك الصيحات من ذاك الشاب، إلا أن صوت الحق الذي صدح به وقوة عزمته استطاعا أن يحييا تلك القلوب الميتة، فما كان منها إلا أن كسرت تلك القيود التي فرضت عليها، ووقفت بجانب الشاب في وجه جلاديه. ويخرج الشاب والجماهير من القصر منتصرين.

ومن الملاحظ أن قصة «خليل الكافر» تشبه قصة «يوحنا المجنون» التي سبق أن عرضنا لها، إلا أن «يوحنا» خرج مهزوماً، فلم تنفع صرخاته وزفراته في إيقاظ النائمين الخاملين، بل أثاروا السلامة على مقارعة جلاديهم، بينما خرج «خليل» منتصراً مع الجماهير الحاشدة التي شهدت محاكمته بعد أن نجح في إيقاظ نوازح التحرر في قلوبهم³⁸.

ولعل جبران عندما كتب قصة «يوحنا المجنون» كان يائساً من يقظة الجماهير من غفوتها، ثم عرض له بصيص أمل فعاود الكرة في محاولة بعثهم وحثهم على نيل حريتهم وكرامتهم وكسر القيود التي كبلتهم، كما حصل مع «خليل الكافر». وكما هو الحال في قصة «يوحنا» جعل جبران من «خليل» رسولاً لأفكاره، يوصل للناس رسائله، ويعبر عن مكونات نفسه³⁹، وقد أجرى في القصة حواراً بين عباس وخليل ظهرت فيه النبوة الثورية واضحة جلية على لسان خليل؛ إذ يقول في هذا الحوار مخاطباً الجماهير التي حضرت محاكمته: «ألا تعلمون بأن ممثلي الدين وأبناء الشرف الموروث يتعاونون على إخضاعكم وإذلالكم واستقطار دماء قلوبكم؟! أي رجل منكم لم يُلِّ عنقه كاهن الكنيسة أمام سيد الحقول؟! وأي امرأة بينكم لم يزرها سيدها ويستحنها لكي تتبع مشيئة كاهن الكنيسة؟!»⁴⁰.

يشير جبران هنا -من خلال شخصية خليل - إلى ذلك التحالف المقيت بين سلطة الكنيسة ورجال الإقطاع وذوي المناصب في سلب إرادة الشعوب، وإخضاعها قسراً لسلطتهم، ويبين أنه ما كان للكاهن والحاكم أن يتسلطا على رقاب الناس ويتحكما بمصائرهم لولا استنكاثهم وخضوعهم لهما ورضاهم بحال الذل: «أيها الأخوة، إن الرجل الذي أقامه خضوعكم واستسلامكم سيداً على حقولكم قد أحضرني مكتوفاً ليحاكمني أمامكم في هذا القصر المبني فوق بقايا آبائكم وجودكم، والرجل الذي جعله إيمانكم كاهناً في كنيستكم قد جاءني ليدبني ويساعد على تعذبي وإذلالتي...»⁴¹.

38 خليل جبران، الأرواح المتمرده، 10.

39 واختياره لاسم خليل يشي بذلك. ينظر: جبران خليل جبران، المؤلفات الإنكليزية الكاملة معربة، عربها وقدم لها د. نديم نعيم، (بيروت: مؤسسة نوفل، 2015)، 12.

40 خليل جبران، الأرواح المتمرده، 135.

41 خليل جبران، الأرواح المتمرده، 130.

ولا شك أنه أراد من كلامه هذا أن يستنهض هم الناس، فهو يخاطبهم خطاب المشفق على حالهم، الغيور على مصالحهم؛ لأجل هذا يقول بعد ذلك: «جريمتي أيها الرجال هي إدراكي تعاستكم، وشعوري بنقل قيودكم، أنامي أيها النساء هي شفقتي عليكن وعلى أطفالكن الذين يمتصون الحياة من صدوركم ممزوجة بلهات الموت. أنا واحد منكم أيها الجمع، وقد عاش أبائي وجدودي بين هذه الأودية التي تستفرغ قواكم...»⁴².

ويعزز في ثنايا خطابه من قيمة الحرية، ليتنفس الناس عبرها ويستظلوا بظلالها، فيتوجه إليها بالنداء: «من أعماق هذه الأعماق نناديك أيها الحرية فاسمعينا، ومن جوانب هذه الظلمة نرفع أكفنا نحوك فانظرينا، وعلى هذه الثلوج نسجد أمامك فارحمينا...»⁴³. ثم يختم هذا الحوار مبيهاً حال من سار في درب النضال وقارع العتاة الظالمين ثم لاقى حقه بأنه يكون من السعداء؛ لقيامه بالواجب المنوط به: «... فإن وثب عليّ سيد حقولكم وكاهن كنيستكم وصرعاني أموت سعيداً فرحاً؛ لأني بإظهاري لكم حقيقة ما يحسبه الظالمون جرماً هائلاً قد تمتت مشيئة بارئي وبارتكم»⁴⁴.

أدرك جبران ما للاستبداد بكل صورته الدينية والسياسي والاقتصادي - من أثر في تدمير الشعوب وتخلفها، فلم يأل جهداً في محاربتة والثورة عليه، وتنبية الناس إلى خطره، ليتناً مشفقاً عليهم حيناً، وقاسياً متبرماً من حالهم حيناً آخر.

3- الثورة على المظالم الاجتماعية والتقاليد الفاسدة:

ومما طالته الثورة الجبرانية المظالم الاجتماعية؛ إذ لم يكن الفساد مقصوراً على طبقة الأشراف والحكام ورجال الدين، بل أطل برأسه وتسلل بين صفوف الشعب المقهور المثقل بالجهل؛ فانتشرت بين الناس المظالم وسرت فيهم العادات والتقاليد السيئة.

وعندما ينتشر الظلم في المجتمع فإن أكثر من يكتوي بناره تلك الفئة المستضعفة من اليتامى والنساء، فلا يجد اليتيم من يعطف عليه ويعوضه حنان أبيه، وتستغل المرأة أبشع استغلال، وربما تلجئها الحاجة إلى سلوك طريق الغواية في ظل غياب من يعيها ويرعاها.

يورد جبران في «عرائس المروج» قصة «مرتا البانية» وهي قصة فتاة يتيمة فقيرة، فقدت أباه وأمه قبل سن العاشرة، ليتكفلها جار لها، وتعيش في بيته حياة قاسية مضنية، تعمل في رعي الماشية مقابل أقيمت يُقمن صُلبها. وبعد بلوغها السادسة عشرة من عمرها وفي أثناء رعيها الماشية تصادف شاباً وسيماً، يسمعاها كلاماً معسولاً ويعزها لتذهب معه وتترك وليها، فتتبعه دون وعي منها وتفكر في عواقب الأمور، وينال منها الشاب بغيته ثم يتركها بعد أن تضع مولودها منه؛ لتسلك بعد ذلك سبيل البغاء لتطمع صغيرها⁴⁵.

ويبدو أن القصة واقعية، فقد ذكر جبران في بدايتها أنه اجتمع في خريف 1900م بابين «مرتا» وكان طفلاً صغيراً يبيع الزهور، وبعد حوار معه قاده إلى أمه؛ ليجتمع بها جبران وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة، ثم بعد ذلك علم تفاصيل حياتها ونشأتها من شيخ قروي يسكن قريباً من المزرعة التي عاشت فيها⁴⁶.

ويصور جبران اللحظات الأخيرة الأليمة لحياة «مرتا» وهي تحتصر، ويسوق حواراً بينه وبينها ممزوجة بالغصة والألم، ليبين لها أنها مظلومة، وأن نفسها طاهرة، وأن ما آلت إليه حالها بسبب ظلم المجتمع لها، وجشع قساة القلوب، إذ يقول: «أنت مظلومة يا مرتا، وظالمك هو ابن القصور، ذو المال الكثير، والنفس الصغيرة. أنت مظلومة ومحتقرة، وخير للإنسان أن يكون مظلوماً من أن يكون ظالماً... أي مرتا أنت زهرة مسحوقة تحت أقدام الحيوان المختبئ في الهياكل البشرية. قد داستك تلك النعال بقساوة...»⁴⁷. وتموت «مرتا» ويدفنها رجلان فقيران في حقل مهجور خارج المدينة، ويرفض الكهان الصلاة عليها لكونها من العصاة المذنبين.

42 خليل جبران، الأرواح المتمردة، 130-131.

43 خليل جبران، الأرواح المتمردة، 152.

44 خليل جبران، الأرواح المتمردة، 143.

45 خليل جبران، عرائس المروج، 57 وما بعدها.

46 خليل جبران، عرائس المروج، 64-61.

47 خليل جبران، عرائس المروج، 75-74.

لقد تجاوز جبران في هذه القصة النظرة القاصرة إلى أولئك الذين يقعون في الخطايا والآثام، فتزديريهم وتحقرهم، وتحملهم المسؤولية كاملة عما اقترفته أيديهم؛ تجاوز جبران هذه النظرة لبحث عن الأسباب التي دفعتهم إلى ارتكاب تلك الأخطاء، والتي قد يتحمل وزرها المجتمع بأسره، فكم من نقي طاهر دفعته الحاجة والعوز إلى الوقوع في الخطيئة، كحال «مرتا»، ولو وجد من يعينه ويرفع عنه الفاقة لما رتع في مهاوي الرذيلة؟! وكم من جاهل أوقعه جهله في أمور لا تُحمد عقباها لأنه لم يجد من يأخذ بيده وينير له الدرب ويهديه إلى الطريق السوي المستقيم؟!

ويعالج جبران كذلك قضية اجتماعية شائعة، وهي إكراه الفتاة على الزواج بمن لا ترغب به، ففي «الأرواح المتمردة» قصة «وردة الهاني»، تدور أحداث هذه القصة حول شخصية «وردة الهاني» وهي فتاة لبنانية من بيروت في الثامنة عشرة من عمرها، تقدم لخطبتها «رشيد» وهو رجل ثري أكبر منها بعشرين سنة، قدم لها من الحلي وما تشتهي المرأة من ملابس ومسكن، ومن العطف والرعاية والحنان الشيء الكثير، لكنه لم يستطع أن يمتلك قلبها، فلم تر فيه ذلك الحبيب الذي يهفو إليه قلبها، وعبثاً حاولت تصنعه، فما كان منها -بعد صراع داخلي مرير- إلا أن خرجت من ذلك القصر وزخارفه، لتعيش في كنف قتي فقير وسيم أشرب قلبها حباً له، غير أهبة بقالة الناس عنها.

وقد زار جبران رشيداً⁴⁸ فوجده طريح الفراش، نحيل الجسم، كبير القلب، فشكا له لوعة فراق وألم هجران تلك المرأة التي أحبها وحاول جهد استطاعته أن يسعداها. كما زار جبران وردة الهاني وساق حواراً جرى بينه وبينها بررت فيه موقفها، وأنها أثرت أن تعيش بجوار من تحبه على فقره، على أن تعيش عيشة رغيدة مع من لا تحب، وإن جرَّ ذلك عليها نقمة المجتمع.

فهي ترى أن المجتمع الذي نبذها لكونها استجابت لنداء الحب قد ظلمها وجار عليها في حكمه: «وقد نفوني الآن من جامعتهم، وأنا راضية؛ لأن البشر لا ينفون إلا من تمرت روحه الكبيرة على الظلم والجور، ومن لا يؤثر النفي على الاستعباد لا يكون حراً بما في الحرية من الحق والواجب»⁴⁹.

كما ترى أن ما أقدمت عليه هو كسر لتلك القيود الظالمة التي فرضها المجتمع، ورفع لتلك الأصار التي وضعها الناس ودعواها الشرعية: «... وقد حاولت الخضوع لما يدعونه نصيباً فلم أقدر؛ لأن روحي أبث أن أصرف العمر كله راحة أمام صنم مخيف أقامته الأجيال المظلمة ودعته الشرعية، فكسرت قيودي، لكنني لم أفها عني حتى سمعت الحب منادياً»⁵⁰. خرج جبران من عند السيدة وردة والأفكار تتزاحم، والحيرة تتملكه، بعد أن سمع شكواها وشكوى زوجها، ثم راح يقلب فكره في شأنهما ويتساءل: أكانت السيدة وردة خاتنة لبعليها الذي أعقد عليها من عطايه ثم تركته لا شيء إلا لأنه لم يستطع أن يستميل قلبها، ولحقت برجل لتعيش معه حياة لا تقرها الشريعة وترفضها العادات والتقاليد؟ أم كانت مُحقة في فعلها عندما استمعت لنداء القلب، واستجابت لدافع الحب، وأن المجتمع بما يحكمه من شرائع وعادات وتقاليد هو من ظلمها، وأرغمها على أن تُسلم نفسها لمن لا تهوى وتحب؟

ظلت تلك الأفكار تراود جبران إلى أن حسم المسألة لصالح السيدة وردة، حيث يقول في ختام القصة: «أما البشر فمحرورون من هذه النعمة (يقصد الحرية) لأنهم وضعوا لأرواحهم الإلهية شريعة عالمية محدودة، وسنوا لأجسادهم ونفوسهم قانوناً واحداً قاسياً... فإذا ما قام واحد من بينهم وانفرد عن جامعتهم وشرائعهم قالوا هذا متمرّد شرير خليق بالنفي، وساقط دنس يستحق الموت. ولكن هل يظل الإنسان عبداً لشرائعه الفاسدة إلى انقضاء الدهر، أم تحرره الأيام ليحيى بالروح وللروح؟!»⁵¹. فجبران يعلي من قيمة الحرية والحب، فعندما تتزاحم القيم، وتتصادم المبادئ، فلا شيء يعلو على الحرية، ولا شيء يداني مقام الحب⁵².

ومن الأمراض الاجتماعية التي ثار عليها جبران وعالجها بقلمه مرض الكيد والمكر وبث الضغينة بين الناس، وما يؤدي إليه هذا المرض من نتائج كارثية، ففي «الأرواح المتمردة» قصة «مضج العروس» تدور أحداثها حول حبيبين

48 ذكر جبران في بداية القصة أنه يعرف رشيد بك مذ كان حدثاً وأنه زاره بعد أن رجع إلى بيروت. خليل جبران، *الأرواح المتمردة*، 15-16.

49 خليل جبران، *الأرواح المتمردة*، 35.

50 خليل جبران، *الأرواح المتمردة*، 35-36.

51 خليل جبران، *الأرواح المتمردة*، 41-42.

52 لست هنا بصدد مناقشة كيفية تعاطي جبران للقضايا الثورية التي عالجها، والمعايير التي يحتكم إليها. ولعلي أفرد ذلك بدراسة نقدية مستقلة.

«سليم وليلي» فرق بينهما الكيد والخديعة والكذب، حيث تخبر بعض النسوة ليلي بأن سليماً قد قلاها واتخذ حبيبة سواها، وتقعها بالزواج من قريبها الغني، وتوافق ليلي بدافع الغيرة والانتقام ممن خانها، وتجري مراسم الفرح؛ لتكتشف - ليلة زفافها وبعد فوات الأوان - أن سليماً لم يخنها، وأنه كان صادقاً في حبه لها، وأنها وقعت في شرك المكر، وترسل إحدى صديقاتها سرّاً لتخبر سليماً بأنها تريد رؤيته والحديث معه.

ويحصل اللقاء بين الحبيبين في حديقة المنزل الذي يقام فيه العرس، فتعتذر له عن تسرعها في اتهامه، وتطلب منه أن يهربا سوياً إلى مكان بعيد ليعيشا معاً، إلا أن سليماً يرفض الفكرة خشية عليها، وحفاظاً على سمعتها من أن تدرس، ويتظاهر أنه فعلاً كان يحب غيرها ليصرفها عن فكرة الهروب؛ فيثور غضب ليلي وتخرج خنجرًا وتطعنه في قلبه، فيخبرها بحقيقة حبه لها وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة، ثم يخر صريعاً، وتصرخ ليلي بأعلى صوتها، بعد أن عرفت الحقيقة وجسامتها ما أقدمت عليه، فيجتمع الناس حولها، ثم تطعن نفسها على مرأى من الحاضرين، لتلحق بسليم، وينقلب العرس إلى مأتم، والفرح إلى حزن. وهذه القصة قصة واقعية أليمة⁵³ صاغها جبران بقلمه ليقدم للأجيال صورة عن الآثار التي يخلفها المكر والخبث والحقد الذي تنطوي عليه النفوس المريضة.

4- ثورة جبران على نفسه

ما فتى جبران نائزاً معالجاً بقلمه أهم القضايا والأفكار والأمراض التي لمسها من واقع المجتمع، وقد عرضنا فيما سبق لأهم تلك القضايا، إلا أن نزعة الثورية لم تقف عند هذا الحد، فقد بلغت الذروة واشتد لهيبها حتى ارتد أثرها على جبران نفسه!! كيف لا، وهو الثائر المتمرد؟! فقد سبق أن ذكرنا أن جبران تأثر بشخصية أحدثت هزة قوية في الفلسفة الغربية، ومنظومة القيم السائدة، والعقائد الموروثة، وعرفت بنقدها اللاذع، وهي شخصية الفيلسوف الألماني «نيتشه». وقد ظهر أثر نيتشه في جبران بشكل واضح وجلي في كتاباته، حيث ألف في هذه المرحلة كتابه «العواصف»⁵⁴ وهو من اسمه يدل على مسماه؛ إذ كان حقاً عواصف أتت على ما سطره جبران وتمسك به من أفكار.

فعلى الصعيد الديني كان انتقاد جبران في بواكير كتاباته يدور حول تلك الممارسات الخاطئة لرجال الدين، ولم يكن غرضه إسقاط الدين من قلوب الناس، وقد عرضنا سابقاً لهذه القضية، ومر معنا رسالته لجميل معلوف التي بين له فيها غرضه من قصصه التي انتقد فيها استبداد رجال الكنيسة.

وليس معنى ذلك أن جبران كان متدينياً متمسكاً بتعاليم المسيحية مؤمناً بكل معتقداتها، فقد وجدناه يبنّي عقيدة التناسخ⁵⁵، كما في قصة «مراد الأجيال والنار الخالدة»⁵⁶ وغير ذلك مما يناهض العقيدة المسيحية، إلا أنه ظل معظماً للدين ومقدساً له. هذا ما كان عليه حال جبران وموقفه من الدين في المراحل الأولى من حياته، إلا أن الأمر تغير عندما دخل نيتشه حياته؛ إذ لم تعد تلك القداسة للدين في قلبه، بل أصبح يرى في عواصفه أن الإيمان ومحبة الأنبياء ألفاظ رددتها الأجيال السابقة، وأن الإنسان على مر العصور إنما كان في الحقيقة يقدر ذاته لا غير، لكنه يعبر عن هذه العبادة بأسماء شتى. يقول في مقالة حفار القبور - على لسان أحد شخصياتها- عن الإيمان ومحبة الأنبياء ومحبة الفضيلة: «هذه ألفاظ رتبها الأجيال الغابرة، ثم وضعها الاقتباس بين شفتيك، أما الحقيقة المجردة فهي أنك لا تؤمن بغير نفسك، ولا تكرم سواها، ولا تهوى غير أميالها، ولا رجاء لك إلا بخلودها. منذ البدء والإنسان يعبد نفسه، ولكنه يلقيها بأسماء مختلفة باختلاف أمياله وأمانيه، فتارة يدعوها البعل، وطوراً المشتري، وأخرى الله!!!»⁵⁷.

ويمكن للقارئ أن يقف على أمثلة كثيرة في كتاب العواصف ليتضح له ذلك التحول الخطير في تعاطي جبران لقضايا الدين، ولا يُستغرب منه هذا الموقف المتشدد إذا علمنا أن نيتشه الذي تأثر به كان يرى «موت الإله» وأنه جعل من هذه

53 حدثت هذه القصة في شمال لبنان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كما ذكر ناشر الكتاب في الهامش. ينظر: خليل جبران، الأرواح المتمردة، 62، هامش (1).

54 ظهر كتاب العواصف سنة 1920. الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، 229.

55 المراد بالتناسخ: رجوع الروح بعد خروجها من جسم لتحل في جسم آخر إنسان أو حيوان. والتناسخ من المعتقدات الهندوسية. ينظر: أحمد شلبي، مقارنة الأديان (أديان الهند الكبرى)، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 11، 2000م)، 60 وما بعدها.

56 هي القصة الأولى في كتاب عرائس المروج.

57 جبران خليل جبران، العواصف، (القاهرة: دار العرب للبيئاني، 1982)، 8؛ نعيمة، جبران خليل جبران، 142.

الفكرة الموضوع المركزي لكتاب «هكذا تكلم زردشت»⁵⁸ وهو الكتاب الذي أعجب به جبران إيجاباً كبيراً، كما مر. وعلى صعيد خطاب المجتمع تحولت نبرته من ثائر في وجه المظالم التي تسود فيه، يقسو على الناس أحياناً، ويحنو عليهم أخرى، همه يقظتهم ونهضتهم، تقرأ في ثنايا قصصه تلك العبارات الدافئة التي يجريها على لسان شخصياتها، والتي تعبر عن انتمائه ومحبه للناس وإرادة الخير لهم، فتسمعه يقول على لسان «خليل الكافر» بعد نجاحه في إيقاظ جموع المظلومين المقهورين من حوله: «دعوني أعيش بينكم وأشار ككم أفرح الحياة وأحزانها، وأشاطركم العمل في الحقول والراحة في المنازل؛ لأنني إن لم أكن كواحد منكم أكون كالمرائين الذين يكرزون بالفضيلة ولا يفعلون غير الشر...»⁵⁹. تحولت تلك النبوة إلى ناغم ينغم على الناس يلذ بالتهكم بهم، ويحفر القبور لهم، ولا يتورع أن يصفهم بـ «الأضراس المسوسة»⁶⁰. انقلبت تلك العبارات الدافئة لتستحيل سياطاً لاذعة، وتحولت المحبة إلى بغض وكره، والشفقة إلى احتقار واشمئزاز، فأصبح يخاطبهم متكبراً لهم، ونداماً على ما كان منه من حنو وعطف وشفقة: «لقد كنت أحبك يا بني أمي، وقد أضر بي الحب، ولم ينفعمك، واليوم صرت أكرهك، والكره سبيل لا يجرف غير القضبان اليابسة، ولا يهدم سوى المنازل المتداعية. كنت أشفق على ضعفكم يا بني أمي، والشفقة تكثر الضعفاء، وتنمي عدد المتوانين، ولا تجدي الحياة شيئاً، واليوم صرت أرى ضعفكم ففترتعش نفسي اشمئزاً، وتتقبض ازدراء»⁶¹.

ووصل به الحال إلى أن يخجل من الانتساب إلى قريته التي ولد فيها، فعندما سأله نسيب عريضة عن معلومات تتعلق به لينشرها في مجلة الفنون ذكر له أنه ولد في بوميبي في الهند!!⁶².

بل لقد حاول الانسلاخ عن ماضيه كله، ونبذ كل ما كتب وراء ظهره، فقد طلب منه نسيب عريضة ذات مرة أن يجمع مقالاته «دمعة وابتسامة» في كتاب فرد عليه جبران ببيت من موشحاته: ذلك عهد من حياتي قد مضى بين تشبيب وشكوى ونواح

ثم قال: «إن الشاب الذي كتب «دمعة وابتسامة» قد مات ودفن في وادي الأحلام، فلماذا تريدون نبش قبره؟! افعلوا ما شئتم، ولكن لا تنسوا أن روح ذلك الشاب قد تقمصت في جسد رجل يحب العزم والقوة محبته للظرف والجمال، ويميل إلى الهدم ميله إلى البناء، فهو صديق الناس وعدوهم في وقت واحد»⁶³.

كما ألف جبران في هذه المرحلة كتابه «المجنون» باللغة الإنجليزية⁶⁴، وقد ظهرت كذلك بصمات نيتشه واضحة في هذا الكتاب، ففي المقالة الثانية كتب تحت عنوان «الله»: «عندما ارتعشت شفتاي بالنطق لأول مرة صعدت إلى الجبل المقدس وناديت الله قائلاً: إنني عبدك يا ربي، مشيبتك الخفية شريعتي، وسأظل خاضعاً لك سحابة عمري. فلم يجبني الله، بل مر كعاصفة هوجاء واختفى في ناظري...»⁶⁵.

هذا ما آلت إليه حال جبران بعد ما سيطر عليه فكر نيتشه، إلا أن ظل نيتشه بدأ ينحسر عنه شيئاً فشيئاً فألف في أخريات حياته مجموعة من الكتب منها كتاب «النبى»⁶⁶، وكتاب «رمل وزربد» وغيرها من الكتب التي ظهرت فيها تأملات جبران ونظرته للوجود والحياة التي صار يمجدها بعد احتقاره لها في عواصفه، وأخذ يدل الناس على ما فيها من خير وجمال⁶⁷. جال جبران بقلمه وفكره في قضايا تمس واقع الأمة التي ينتمي إليها، فناهض الاستبداد الديني، وحمل على رجال

58 نيتشه، هكذا تكلم زردشت، 39.

59 خليل جبران، الأرواح المتمردة، 150.

60 «الأضراس المسوسة» عنوان مقالة له في كتاب العواصف. والمقالة الأولى في الكتاب بعنوان «حفار القبور».

61 خليل جبران، العواصف، 38.

62 جبران خليل جبران، دمعة وابتسامة، تقديم: نسيب عريضة، (القاهرة: مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، 2012)، (المقدمة)، 12؛ نعيمة، جبران خليل جبران، 143.

63 نعيمة، جبران خليل جبران، 140.

64 الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، 229.

65 جبران خليل جبران، المجنون، ترجمة أنطونينوس بشير، (القاهرة: دار العرب للبياناتي، 1985م)، 7. ينظر: خليل جبران، «الإله الصالح والإله الشرير»، العواصف، 54؛ خليل جبران، «العالم الكامل»، العواصف، 89.

66 يرى ميخائيل نعيمة أن جبران تحرر في كتاب النبي من سطوة أفكار نيتشه، إلا أنه لم يتخلص من سطوة أساليبه البيانية والفنية، وقد عقد نعيمة مقارنة بين الكاتبين تبين ذلك. نعيمة، جبران خليل جبران، 206.

67 نعيمة، جبران خليل جبران، 204؛ الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، 232.

الكنيسة الذين لبسوا لبوس الدين ولم يلتزموا بتعاليمه، كما هاجم بقلمه رجال الاقطاع والحكام الذين تسلطوا على البلاد ونهبوا ما فيها من خيرات، ولم يبرئ الشعوب من تبعة الحال التي وصلوا إليها؛ فحملهم جزءاً كبيراً من مسؤولية ما وقع عليهم من ظلم نتيجة خضوعهم واستكانتهم، وحثهم على الثورة لنيل الحرية والكرامة وتغيير تلك الأوضاع المزريّة، ثم تحول بقلمه حاملاً معول النقض ليهدم ما آمن به من أفكار عندما سكنت روحه تعاليم نبيّته.

لقد كانت النزعة الثورية في كتابات جبران ظاهرة جلية فهو حقاً كما لقبه زملاؤه «الثائر المتمرد».

الخاتمة والتوصيات

- وفي ختام هذه الدراسة التي دارت حول قضية من القضايا المهمة التي تتعلق بالأديب والشاعر والفنان اللبناني جبران خليل جبران، نسجل أهم الملاحظات التي رصدتها الدراسة والنتائج التي توصلت إليها:
- 1- أوضحت الدراسة أن جبران لم يكن مجرد أديب يعزل نفسه عن قضايا أمته وهمومها والمشكلات التي تعاني منها، بل سخر أدبه وقلمه وفكره للبحث في تلك القضايا، وقد غلبت عليه النزعة الثورية في مناقشتها، والتي لم تكن مجرد طفرة، بل تضافرت عدة عوامل ساهمت في نشوئها وتطورها، حيث كان لتكوينه والبيئة التي عاش فيها، والصعوبات والظروف القاسية التي مر بها في المهجر دور مهم في ذلك.
 - 2- وكذلك مما حرك نوازع الثورة عند جبران تأثره بفكر الفيلسوف الألماني نيتشه، إضافة إلى الواقع المرير الذي مرت به بلاده، فعلى الرغم من عيشه بعيداً عن وطنه إلا أنه ظل متعلقاً به ومتابعاً لأحواله.
 - 3- وقد ألفت الدراسة الضوء على أهم القضايا الثورية التي عالجها جبران في كتبه، وبينت أنها كانت متنوعة، حيث ثار على الاستبداد الديني والممارسات الخاطئة لرجال الكنيسة، وثار كذلك على الإقطاعيين والمتنفذين من حكام وقضاة فاسدين،
 - 4- كما شملت ثورته المظالم الاجتماعية وبعض التقاليد والعادات الفاسدة. وقد بالغ جبران في نقده لرجال الكنيسة وجعلهم جميعاً في كفة واحدة، إلا أنه لم يرد -وخاصة في المرحلة الأولى من حياته- من نقده ذلك إسقاط الدين بل التنديد بأخطاء رجال الدين.
 - 5- كان لنيتشه أثر كبير في فكر جبران؛ إذ تحول جبران بعد تأثره به إلى عاصفة هوجاء تنكر على أثرها لكل أفكاره ومبادئه، إلا أن ظل نيتشه بدأ ينحسر عنه في أخريات حياته.
 - 6- اضطرب جبران في مخاطبة الناس، وربما وصل به الحال إلى حد التناقض، وقد اختلفت آراء الباحثين في سبب ذلك، والذي مال إليه الباحث أن جبران في مناقشته لبعض القضايا غلبت عليه العاطفة، فكانت بعض كتبه ردت فعل عنيفة أكثر منها مناقشات عقلية موضوعية رصينة.
 - 7- كانت القصة الأداة المفضلة لدى جبران، وقد شغلت قسماً كبيراً من كتاباته، منها القصص الواقعية ومنها ما هو من نسج الخيال، ولا يخفى أن القصة بعيدة عن التعقيد، وأقرب وسيلة لإيصال الأفكار والمفاهيم، وقد أحسن جبران في توظيفها، فكثيراً ما كانت الشخصيات في قصصه رسلاً توصل إلى الناس أفكاره ومشاعره. وهذه القضية من القضايا المهمة التي تتعلق بأدب جبران غفل عنها الباحثون ولم تنل حظها من الدرس؛ لذلك توصي الدراسة الباحثين بدراسة القصة عند جبران من حيث الشكل والمضمون والتوظيف.
 - 8- لم تتعرض الدراسة إلى المعايير والقيم والمبادئ التي احتكم إليها جبران في القضايا التي تطرق لها؛ لأن المقام لا يتسع لمناقشتها، فالتقت بدراسة ظاهرة الثورة عند جبران دراسة وصفية تحليلية، تقف على عواملها وأهم قضاياها. ولا شك أن دراسة تلك القيم والمبادئ من الأهمية بمكان؛ لذلك يوصي الباحث بتخصيص دراسة نقدية متممة لهذا البحث، ترصد تلك القيم والمبادئ وتناقشها؛ حتى تكتمل الصورة عن النزعة الثورية عند جبران.

المصادر والمراجع

أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة: مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، 2012.

- جيران، جيران خليل. *الأجنحة المتكسرة*. بيروت: المكتبة الثقافية، 1980.
- جيران، جيران خليل. *الأزواح المتمردة*. القاهرة: دار العرب للبيستاني، 1991.
- جيران، جيران خليل. *العواصف*. القاهرة: دار العرب للبيستاني، 1982.
- جيران، جيران خليل. *المجموعة الكاملة لمؤلفات جيران خليل جيران*. جمع وتقديم أنطوان القوال. بيروت: دار الجيل، ط1، 1994.
- جيران، جيران خليل. *المجنون*. ترجمة أنطونيوس بشير. القاهرة: دار العرب للبيستاني، 1985.
- جيران، جيران خليل. *المؤلفات الإنكليزية الكاملة معربة*. عربها وقدم لها د نديم نعيمة. بيروت: مؤسسة نوفل، 2015.
- جيران، جيران خليل. *النبي*. القاهرة: دار الشروق، ط1، 2000.
- جيران، جيران خليل. *دعوة وابتسامة*. القاهرة: مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، 2012.
- جيران، جيران خليل. *عرانس المروج*. تقديم د. جميل جبر. بيروت: دار الجيل، 1997.
- خفاجي، محمد عبد المنعم. *قصة الأدب المهجري*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1973.
- الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002.
- زكار، سهيل. *تاريخ بلاد الشام في القرن التاسع عشر*. دمشق: التكوين للدراسات والترجمة والنشر، 2006.
- زكريا، فؤاد. *نتيشه*. القاهرة: دار المعارف المصرية، ط2، 1966.
- شليبي، أحمد. *مقارنة الأديان (أديان الهند الكبرى)*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط11، 2000.
- عباس، إحسان، ونجم، محمد يوسف. *الشعر العربي في المهجر (أمريكا الشمالية)*. بيروت: دار صادر، ط3، 1982.
- فاخوري، حنا. *الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)*. بيروت: دار الجيل، ط1، 1986.
- الكواكبي، عبد الرحمن. *طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*. القاهرة: دار الكتاب المصري، 2001.
- المعلوف، عيسى إسكندر. «رسائل جيران خليل جيران إلى جميل معلوف». *مجلة الأديب اللبنانية*. 4/1951.
- النأعوري، عيسى. *أدب المهجر*. مصر: دار المعارف، ط3.
- نعيمة، ميخائيل. *جيران خليل جيران*. بيروت: مطبعة لسان الحال، 1934.
- نعيمة، ميخائيل. *سبعون*. بيروت: مؤسسة نوفل، ط12، 2001.
- نيتشه، فريدريش. *هكذا تكلم زرادشت*. ترجمة: علي مصباح. بغداد: منشورات الجمل، ط1، 2007.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Kaynakça/References

- Cibrân, Cibrân Halil. *‘Arâ’isu’l-murûc*. Beyrut: Dâru’l-cil, 1997.
- Cibrân, Cibrân Halil. *Dem’ a ve İbtisâme*. Kahire: Muessesetu’l-Hindâvi, 2012.
- Cibrân, Cibrân Halil. *el-‘Avâsîf*. Kahire: Dâru’l-Arab li’l-Büstâni, 1982.
- Cibrân, Cibrân Halil. *el-Ecnihatü’l-mütekessira*. Beyrut: el-Mektebetü’s-sekâfiyye, 1980.
- Cibrân, Cibrân Halil. *el-Ervâhu’l-mütemerrida*. Kahire: Dâru’l-Arab li’l-Büstâni, 1991.
- Cibrân, Cibrân Halil. *el-Mecmu’atu’l-kâmile li-muellefâti Cibrân Halil Cibrân*. Beyrut: Dâru’l-cil, bs.1, 1994.

- Cibrân, Cibrân Halil. *el-Mecnûn*. Kahire: Dâru'l-Arab li'l-Büstâni, 1985.
- Cibrân, Cibrân Halil. *el-Muellefâtü'l-Încilziyye'l-kâmile el-mu'arrabe*. Beyrut: Muessesetu Nevfel, 2015.
- Cibrân, Cibrân Halil. *en-Nebî*. Kahire: Dâru's-şurûk, bs.1, 2000.
- Emîn, Ahmed. *Zu'amâu'l-islâhi fi'l-'asri'l-hadis*. Kahire: Muessesetu'l-Hindâvi, 2012.
- Fâhûri, Hannâ. *el-Câmi'u fi't-târihi'l-edebi'l-Arabî (el-Edebu'l-hadis)*. Beyrut: Dâru'l-cil, bs.1, 1986.
- Hafâci, Muhammed Abdu'l-Mun'im. *Kıssatu'l-edebi'l-Mehcerî*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübânî, bs. 2, 1973.
- İhsân Abbâs ve Muhammed Yûsuf Necm. *eş-Şi'ru'l-Arabî fi'l-Mehcer (el-Emrika's-şimâliyye)*. Beyrut: Dâru Sadir, bs. 3, 1982.
- el-Kevâkibî, Abdurrahman. *Tabâ'i'u'l-istibdâd ve Masâri'u'l-isti'bâd*, Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Masrî, 2001.
- el-Ma'lûf, İsa İskender. "Resâilu Cibrân Halil Cibrân ilâ Cemil Ma'lûf". *Mecelletu'l-Edib el-Lübânîyye*. 1951.
- en-Nâ'ûrî, İsa. *Edebu'l-Mehcer*. Mısır: Dâru'l-Maarif, bs.3.
- Nietzsche, Friedrich. *Hakezâ tekelleme Zerduşt*, Bağdat: Menşûrâtü'l-cemel, bs.1, 2007.
- Nu'ayme, Mihâil. *Cibrân Halil Cibrân*. Beyrut: Lisânu'l-hâl, 1934.
- Nu'ayme, Mihâil. *Seb'ün*. Beyrut: Muessesetu Nevfel, bs.12, 2001.
- Şelebî, Ahmed. *Mukârenetu'l-edyan (Edyanu'l-Hindi'l-kubrâ)*. Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, bs.11, 2000.
- Zekerîyya, Fuâd. *Nietzsche*. Kahire: Dâru'l-Maarifi'l-Mısriyye, bs. 2, 1966.
- Zekkâr, Süheyl. *Târihu bilâdi's-Şâm fi'l-karni'tâsi'i'l-aşar*. Dımaşk: et-Tekvîn li'd-dirâsât, 2006.
- ez-Zirikli, Hayruddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, bs. 15, 2002.

Cibrân Halîl Cibrân'da Katharsis

Catharsis In Gibran Khalil Gibran

Hüseyin YAZICI¹ 



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

ORCID: H.Y. 0000-0002-2480-2572

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: 05.08.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
04.09.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
12.09.2022

Kabul/Accepted: 13.09.2022

Atıf/Citation: Yazıcı, Hüseyin. "Cibrân Halil Cibrân'da Katharsis." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 215-232.
<https://doi.org/10.26650/jos.1156678>

ÖZ

Velveleli bir hayat yaşamış olan Cibrân Halil Cibrân'ın, Arap göç edebiyatının en önemli ismi olduğu ayrıca dünya edebiyatında da önemli bir yer edindiği konusunda hiç şüphe yoktur. Kabına asla sığmayan şahsiyetiyle aykırı bir tiptir. Din, din adamları, kadın, zenginlik, sosyal adalet, feodal yapı ve gelenekler gibi konularla ilgili hep farklı bakış açılarına sahip olmuştur. Eleştiriyi kolay kolay kabul edebilen bir şahsiyet hiç olmamıştır. Türkçede "Nevi şahsına münhasır bir adam" diye bir ifade vardır. İşte bu tanıma uyan bir kişiliktir. Bir edebiyatın öncüsü olan Cibrân'ın özellikle *Ermîş* adlı eseri okurlar tarafından büyük bir rağbet görmüş ve hala da görmektedir. Eserlerinin bu kadar rağbet görmesinin arkasında tabii olarak bazı nedenler yatmaktadır. "Kim yazarken kalbinin kanı ile yazmıyorsa ikiyüzlüdür." "Kim konuşurken içten konuşmuyorsa sahtekârdır." "Kim şarkı söylerken kalbiyle şarkı söylemiyorsa sadece bağırıp çağınyordur." şeklinde ilginç görüşleri olan Cibrân, insanları hem tahrik etmiş hem teşvik etmiş hem de katharsise hazırlamıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar, Tolstoy'un *Harp ve Sulh* adlı eserini her okuduğunda "İçimi her küçük bencil ve budala zaaftan temizlenir buldum. Büyük yazarda insan ruhunu yıkayan bir yan var. Uyku gibi..." ifadelerini kullanmıştır. Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza'sı*, Kafka'nın *Dava'sı* ve daha pek çok eser okuduklarında insanda aynı duyguyu uyandırmaktadır. Bu makalemizde Cibrân Halil Cibrân'ın okuyucu üzerindeki etkisi ve dolayısıyla daha çok Macar filozof ve edebiyat bilimcisi Georg Lukacs'ın (ö. 1971) ortaya koymuş olduğu katharsis kavramının ondaki yansımaları ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Cibrân Halil Cibrân, Katharsis, Göç edebiyatı, Georg Lukacs

ABSTRACT

Gibran Khalil Gibran lived a tempestuous life and, apart from having an important place in the world literature, is undoubtedly the most important name in the Arab migrant literature. He was a strange person with an enthusiastic personality and always had different perspectives on various issues. He was never a person who could easily accept criticism, and he was a unique person. Gibran was a pioneer of a form of literature, and his works, especially *The Prophet*, were and still are in great demand by readers. Naturally, some reasons occur behind the popularity of his works. With such interesting views as "One who does not write with the blood of one's heart is a hypocrite," "One who does not speak sincerely is dishonest," and "One who does not sing from the heart just shouts," Gibran

fascinated many readers with a variety of feelings. He both provoked and encouraged people, as well as prepared them for catharsis. Ahmet Hamdi Tanpınar said, "Whenever I read Tolstoy's *War and Peace*, I found myself purified of every little selfish and stupid weakness. There is something in the great writer that washes the human spirit, like sleep." Dostoevsky's *Crime and Punishment*, Kafka's *Trial* and many other works evoke the same feeling in people when they are read. This article discusses the effect Gibran Khalil Gibran has had on readers and thus reflects on the concept of catharsis, which was put forward by the Hungarian philosopher and literary scientist Georg Lukacs (d. 1971).

Keywords: Gibran Khalil Gibran, Catharsis, Migration literature, Georg Lukacs

EXTENDED ABSTRACT

Gibran Khalil Gibran lived a tempestuous life and, aside from having an important place in the world literature, is undoubtedly the most important name in the Arab literature of migration. He was a strange person with his enthusiastic personality and always had different perspectives on various issues. He was never one who could easily accept criticism, and he had a unique personality. Gibran was a pioneer of literature, and his works, especially *The Prophet*, were and still are in great demand. His work *The Prophet* was translated into Arabic by Antonios Beshir. Due to its popularity, it has been published many times over a short period as well as translated into foreign languages. According to one narration, Gibran Khalil Gibran in fact even said, "I sometimes feel embarrassed in the face of such interest." Gibran Khalil Gibran's other works have always remained popular. His life and works have always been a focus of attention, and he always maintained his characteristic focus on finding peace, relaxation, and purification. When looking at the sources that he benefitted from, William Blake, John Keats, and Nietzsche, who've all been called both insane and geniuses, are seen to have had a great effect on Gibran. No matter from which perspective one looks, the rebellious, oppositional, and revolutionary spirit one sees in the English poet William Blake, the German lyrical poet Friedrich Hölderlin, the French poet Charles Baudelaire, and the French realist writer Stendhal (1783-1842) are also seen in Gibran. In short, as one writer also stated, "Whether these personalities, including Gibran, are painters, poets, dramatists, or novelists, all of them are hostile to the society that is hostile to man." While reading a book, watching a movie, or listening to music, humans can feel some emotions get activated within, empathize, and find oneself in a scene that comes to life in one's mind. The main reason behind the interest Gibran, who'd been highly influenced by English literature, had in this literature is that it has both protesting and revolutionary characteristics. To not grapple with some emotions while reading this literature is impossible. Moreover, Gibran Khalil Gibran himself was a protester and revolutionary. As a matter of fact, these features can easily be found on almost every page of his books. According to Gibran, two types of people break human laws: one is a mad person and the other is a genius. Most importantly, however, those who are closest to the heart of Allah also have these two characteristics, and he viewed himself as being in this category.

Gibran pursued the truth throughout his life. According to him, anyone who pursues the truth and reveals it to people is doomed to suffer. “I am extremely radical. Although I want to be constructive, I tend to be destructive. If I had the power to abolish people’s customs, beliefs, and traditions, I would not think for even a minute to do it”. By declaring this statement out loud, Gibran Khalil Gibran provoked and encouraged certain people and prepared them for catharsis. Naturally, some reasons exist behind the popularity of his works, such as how he activates people’s emotions and expresses what is in people’s minds. “One who does not write with the blood of one’s heart is a hypocrite”, “One who does not speak sincerely is dishonest” and “One who does not sing from the heart just shouts”. With such interesting views, he fascinated many readers with different feelings. Ahmet Hamdi Tanpınar said, “Whenever I read Tolstoy’s *War and Peace*, I found myself purified of every little selfish and stupid weakness. There is something in the great writers that washes the human spirit, like sleep.” Dostoevsky’s *Crime and Punishment*, Kafka’s *Trial* and many other works evoke the same feeling in people when they are read. This article discusses the effect Gibran Khalil Gibran has had on readers and thus also reflects on the concept of catharsis, which was put forward by the Hungarian philosopher and literary scientist Georg Lukacs (d. 1971).

1. Cibrân'n Hayatına Kısa Bir Bakış

Cibrân Halil Cibrân¹, 6 Ocak 1883 yılında Lübnan'ın Bişerrî Kasabası'nda dünyaya geldi. İlk eğitimini Aziz Serkis Kilisesi'nde aldı. 1895 yılında annesi ve kardeşleri ile ABD'nin Boston şehrine giderek buraya yerleşti. 1897 veya 1898 yılında tekrar ülkesine döndü. Burada Arapça ve Fransızca eğitim aldığı el-Hikme Okulu'na girdi. 1899 yılının sonbaharında tekrar Boston'a giden Cibrân, 1901-1902 yılları arasında ilk defa Paris'e seyahat etti. 20 yaşlarında iken resim yapmaya başladı. 1908 senesinde resim eğitimi almak amacıyla tekrar Paris'te bulundu. Marry Haskell'in maddî yardımlarıyla 1910'a kadar Academia Julien² ve Ecoles des Beaux Art³ (Paris Güzel Sanatlar Akademisi)'a devam etti. Bu arada Paris'te heykeltıraş Auguste Rodin (1840-1917) ile tanıştı. 1910'da Boston'a döndü. 1911 yılında da Boston'dan New York'a taşındı. Cibrân'ın sağlık durumu 1921 yılından itibaren bozulmaya başladı. Uzun yıllar hastalıklarla mücadele eden Cibrân, 10 Nisan 1931 tarihinde öldü. Vasiyeti üzerine cenazesi Beyrut'a getirilerek Kâdişâ Vadisi'ne bakan Mar Serkis Manastırı'nın bahçesinde toprağa verildi.

2. Cibrân Halil Cibrân'da Katharsis

Cibrân'da katharsis meselesine girmeden önce onu daha iyi anlayabilmek için çocukluğu ile ilgili iki hikâyeyi aktarmak istiyoruz:⁴

Cibrân henüz 6-7 yaşlarındadır. Kardeşi Butrus ile birlikte okula gitmektedir. Bir gün kardeşi Butrus öğlen vakti Cibrân'sız eve gelince annesi Kamile tabii olarak Cibrân'ı sorar. Butrus da papazın iki şeyden dolayı Cibrân'ı ağıla kapattığını haber verir. Bunlardan biri dersini yapmamasıdır. Diğeri ise şöyle: Cibrân dersini yapmayınca papaz ondan dersini 10 defa yazmasını ister. Papaz, daha sonra kontrol için gelir ama Cibrân'ın defterinde ders yerine başında kukuleta olan yarı uykulu yarı uyanık, bir kulağında kitap, diğer kulağında da yem torbası asılı bir merkep resmi görür. Burada da görüleceği gibi yazarın ileriki yıllarda söyleyeceği "*Babam beni savaşmaya, yani isyan etmeye teşvik etti.*"⁵ sözünün sanki uygulamasını görüyoruz. "*İnsanların geleneklerini ortadan kaldırabilme gücüm olsaydı, bir dakika bile düşünmezdim*" sözü de ona aittir.⁶ Cibrân Halil Cibrân'da daha çocukluğunda tezahür eden özel bir ruh hali vardır. Bu ruh, pek çok insanın hoşuna giden ve onları ruhsal bir başkalaşmaya iten bir etkiye sahiptir. Eserleri genel olarak bu ruh hali ile çevrenmiştir.

Cibrân'ın eserlerinde katharsis meselesine girmeden önce katharsis kavramına bir göz atmak yararlı olacaktır. Aşağıdaki izahat, bu kavrama önemli ölçüde açıklık getirmektedir:

- 1 Hayatı ve düşünce dünyası ile ilgili olarak şu kaynaklara bakılabilir: Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 119-151; Kenan Demirayak, "Cibrân Halil Cibrân", *DİA*, c. Ek-1 (Ankara: TDV, 2016), 259-262.
- 2 Académie Julian, 1868'de Paris'te Rodolphe Julian tarafından kurulan sanat akademisi.
- 3 École des Beaux-Arts tam adıyla École Nationale Supérieure des Beaux-arts Paris'te 1671 senesinde Académie Royale d'Architecture adıyla Jean-Baptiste Colbert tarafından tesis edilmiş güzel sanatlar okulu. 1793 senesinde Académie Royale de Peinture et de Sculpture okulu ile birleştirilmiştir.
- 4 Mihâil Nuayme, *Cibrân Halil Cibrân*, (Beyrut: Nevfel, 1985) 32.
- 5 Gassân Hâlid, *Cubrânu'l-Feylesûf*, (Beyrut: Nevfel, 1983), 43-48.
- 6 Cibrân Halil Cibrân, *el-Avâsîf*, (Beyrut: Nevfel, 1986), 101.

“*Arinma (Yunanca: Káθαρση) olarak da bilinen Katarsis, Aristoteles’in Poetica adlı yapıtından alınmış bir sözcük olup; ilgili yapıtta trajedinin seyirci üzerindeki etkisini anlatır. Ayrıca Platon’un “Devlet” adlı eserinde de zikredilen, adil ve onurlu yöneticilere atfedilen bir felsefi terimdir. Literatürde, ruhun hem özgürlüğüne hem de tarafsızlığına kavuşturulmasını simgeleyen bir retorik olan Katharsis, özünde ruhani başkalaşmayı, hatta bunun için bazen boyut değiştirmeyi (astral olarak) de anlatmaktadır.*”⁷

Aristoteles’te katharsis⁸ sadece tragedia ve müzik açısından konu edinilirken, Lukacs’ta⁹ gündelik yaşantılardan her sanat eserine kadar bir katharsis deneyiminden bahsedebilmek imkân dâhilindedir. Örneğin roman, şiir, öykü gibi her türden eser de katharsisle ilişkilendirilebilir; Lukacs gündelik yaşamı ve Aristoteles’in yaşadığı dönemde olmayan sanat örneklerini de katharsis etkisinin kapsamına alır.¹⁰ Esasen Aristoteles’in ortaya koyduğu bu kavram, Lukacs’ın *Estetik* adlı eserinde kendine oldukça fazla yer bulmuştur.¹¹ Bu açıdan bakıldığı zaman Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “*Tolstoy’un Harp ve Sulh adlı eserini her okuduğumda içimi her küçük bencil ve budala zaafıtan temizlenir buldum. Büyük yazarda insan ruhunu yıkayan bir yan var. Uyku gibi...*”¹² ifadesi bizi Lukacs’ın katharsis tarifine götürmektedir. Diğer taraftan katharsis sadece tiyatro, roman, hikâye gibi anlatıya bağlı türlerle sınırlı değildir. Sinema, sufizm ve psikoloji gibi alanlarda da ruhun arınması, acı ve sıkıntılardan kurtularak yeni yönelimler ve bakış açılarıyla derinleşip boyut kazanmasının etkin bir vasıtası olarak yer almaya devam etmektedir.¹³

Aristo’yu katharsis kavramını kullanmaya iten “*Bizi üzüyor ve yıpratıyorsa, neden insanlar trajedi izlemekten bu kadar zevk alır?*” sorusudur.¹⁴ Tragedyanın asıl amacı, gerçek hayatın yansımaları üzerinden korku ve acıma hissi yaratmaktır.¹⁵ Çeşitli sebeplerle ifade edemediğimiz bütün duyguların dışavurumunu sağlayan tragediyalar¹⁶, seyircinin izlediği ya da okuduğu eserden

7 <https://www.milliyet.com.tr/molatik/hayat/katarsis-nedir-88087> (Çevrimiçi: 27.06.2022). Ayrıca bk. Hülya Can, “Aristoteles’te Katharsis Kavramı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2006), 63-70; M. Akif Duman, “Katharsis Kavramının Modern ve Klasik Anlamda Mukayesesi, İç Çelişkileri ve Kathartik Genişletme”, *Türk Dili*, 817 (2020), 70-91; Şaban Çobanoğlu, “Trajediden Modern Anlatıya, Musikiden Ruha Üflenen Kadim bir Nefes: Katarsis”, *Karabatak*, (2018), 56-61.

8 A. H. R. Fairchild, “Aristotele’s Doctrine of Katharsis and The Positive or Constructive Activity”, *The Classical Journal*, 1 (1916), 44-56.

9 Georg Lukács, Batı Marksizminin ünlü isimlerinden Macar Marksist filozof ve edebiyat bilimcisidir. Marksizmi Hegelci anlamda yeniden değerlendirmiş ve geliştirmiştir Bk. Lukacs, https://tr.wikipedia.org/wiki/Georg_Lukacs (Çevrimiçi: 15.06.2022).

10 Georg Lukacs’ta Katharsis Kavramı: Anlık Bir Uyanış | ViraVerita, (<https://viraverita.org/yazilar/georg-lukacs-katarsis-kavrami-anlik-bir-uyanis>), (Çevrimiçi: 04.09.2021).

11 Georg Lukacs, *Estetik*, çev. Ahmet Cemal, (İstanbul: Payel Yayınları, 1988), III, 11-47.

12 Arınma (Catharsis)- roman eleştirisi, (sites.google.com/site/romanelestiri/arinma-catharsis) (Çevrimiçi: 03.01.2022).

13 Çobanoğlu, “Trajediden Modern Anlatıya, Musikiden Ruha Üflenen Kadim bir Nefes: Katarsis”, 56.

14 Katarsis nedir? Tragedyalar ve Modern Birey, (<https://iyikigormusum.com/katarsis-nedir-tragedyalar-ve-modern-birey>) (Çevrimiçi: 26.08.2021).

15 Terry Eagleton, *Tatlı Şiddet Trajik Kavramı*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 207-239; Katarsis nedir? Tragedyalar ve Modern Birey, (<https://iyikigormusum.com/katarsis-nedir-tragedyalar-ve-modern-birey>), (Çevrimiçi: 26.08.2021).

16 Katarsis nedir? Tragedyalar ve Modern Birey, (<https://iyikigormusum.com/katarsis-nedir-tragedyalar-ve-modern-birey>), (Çevrimiçi: 26.08.2021).

daha huzurlu ve hafif kalmasını sağlar. Oyuncuda kendi yansımaları gören izleyici, bir an olsun şahsi tutkularından ve endişelerinden arınarak bulunduğu durumla mutlu olmaya başlar.

Biz aşağıda verilen katharsis tanımının Cibrân ve bir kısım okuyucuları için çok şey ifade ettiğini düşünmekteyiz: “*Katharsis, tragedyanın ve onun sunduğu ‘trajik olan’ın bize verdiği haz ve acıma duygularından hareketle başlar, zihinsel bir üst aşamada son bulur. Arınan, tragedya aracılığıyla kişiliğini yeniden gözden geçiren insan (seyirci/okuyucu), artık önceki kişiliğinde değil, yeni bir değer yaratmış olmanın zihinsel üstünlüğündedir.*”¹⁷

Okur veya seyirci, roman, şiir ve öykü gibi eserlerde ele alınan konu ile ana veya yan karakterle iç içe yaşar, özdeşleşir, bir şekilde kendi yaşantısı ile konu arasında irtibat kurar ve sonuç itibarıyla kendisinde bir değişim fark eder; roman, hikâye, şiir, tiyatro gibi herhangi bir sanat eserindeki karakterin rolünü üstlenerek okur. Olayın gelişimine göre iftihar edeceği gibi mutsuz ve hüznü de olabilir.

Cibrân’ın ister *Kırık Kanatlar*¹⁸ ister *İsyankâr Ruhlar* ister *Vadi'nin Perileri* adlı eseri olsun bu eserler okuduklarında, ifade edilemeyen birtakım duyguların dışavurumuyla, kimi okurlarda bir rahatlama hissi yaratır. Bize göre Cibrân’ın eserlerinin bu denli ilgi görmesinin arkasında yatan nedenlerden birisi de Aristo’nun ve özellikle de Lukacs’ın ifade ettiği katharsis (arınma/boşalma) kavramında yatmaktadır. Bernays’ın (1824-1881)¹⁹ da dediği gibi “*Katharsis modern insanın bastırıldığı duygularının gün yüzüne çıktığı yerdir, bir çeşit terapidir.*”²⁰ İnsan, bir kötü karakterin iç dünyasının açığa vurulmasından da büyük bir haz duyar, rahatlama hisseder. Ya da başka bir sahnede “*İşte bu beni anlatıyor, sanki beni anlatıyor*” diyebilir.

Mesela Cibrân’ın *Gelinin Yatağı* adlı hikâyesinde²¹ bahsi geçen durumu rahatlıkla görebiliyoruz. Lübnan’ın kuzeyinde geçen hikâyede iki genç (Selim ve Leyla) birbirine âşık olur, ama kız başkasıyla evlendirilmek istenir. Düğün gecesi Selim de düğüne katılır. Talihsiz bir tutsak gibi kara zindanın küflü duvarlarına bakan Leyla, düğündeki kızlardan birisi olan Suzan’ı, ruhu bedeninden ayrılmış, karanlığın karaltılarını izleyen, boşlukta yüzen ve sürüsünden ayrılmış bir yaralı kuş gibi çaresiz Selim’e göndererek kendisiyle konuşma isteğini bildirir. Nihayet buluşma bahçede ağaçların altında gerçekleşir. Leyla’nın Necibe adlı kızın Selim’le aralarına girdiğini söylemesine rağmen Selim’in “*Eşinin kollarına dön kadın! Olan oldu. Söken şafak, düşlerin hülyasına son verdi. Kimseler seni görmeden hemen kutlu yuvana dön. Sonra daha önce sevgilisine ihanet etmişti, şimdi de gerdek gecesi kocasına ihanet etti derler.*”²²

17 Can, “Aristoteles’te Katharsis Kavramı”, Özet kısmı.

18 Poetika Nedir Ve Kim Tarafından Yazılmıştır? Poetika Özellikleri Ve Örnekleri, (<https://www.hurriyet.com.tr/egitim/poetika-nedir-ve-kim-tarafından-yazılmıştır-poetika-özellikleri-ve-örnekleri-41841362>), (Çevrimiçi: 26.08.2021).

19 Jakob Bernays Alman filozof ve felsefecidir. Bkz. (<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/3119-bernays-jacob>) (Çevrimiçi: 03.07.2022).

20 Katharsis nedir? Tragedyalar ve Modern Birey, (<https://iyikigormusum.com/katharsis-nedir-tragedyalar-ve-modern-birey/>), (Çevrimiçi: 26.08.2021); Bretislav Horyna, “Dionysosçu İlkenin Tarihi ve Teorisi Fr. Nietzsche’nin Klasik Anlatımından Önce Edebiyat ve Felsefede Das Dionysische”, *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy*, 55 (2021), 5-7.

21 Cibrân Halil Cibrân, *Asi Ruhlar*, çev. Muammer Sarıkaya-Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 37-47.

22 Halil Cibrân, *Asi Ruhlar*, 41.

ifadesine karşılık Leyla'nın “*Hayır, bu can bu tende olduğu sürece o eve dönmeyeceğim. Bir daha girmemek üzere çıktım oradan...*” cevabı ile²³ heyecanlı bir girişle başlayan hikâyenin bu kısmında okuyucu felaket rüzgârlarının eseceğini sezer, tedirgin olmaya başlar, gerilim yükselmeye meyyaldır. Çatışma işte burada başlamaktadır. Bu da kathartik sürecin doğal seyirinin yürüdüğünü göstermektedir. Leyla'nın yalvarışları Selim'in kendisini çok sevmesine rağmen fayda vermez ve gerilimin son noktaya yaklaştığı Selim'in “*Beni bırak kadın, aksi halde yüksek sesimle bağırır, senin düğününe davet edilen herkesi bu bahçeye toplar, yaptıklarını onlara gösteririm. Seni tükürükleriyle boğarlar.*”²⁴ ifadesinden sonra Leyla, kuşağından sivri bir hançer çıkarır ve Selim'in göğsüne saplar. Bu olaydan sonra Leyla, aynı hançeri kendi kalbine de saplar. Hikâyenin doruk noktası burasıdır. Climax²⁵ da denilen bu noktadan sonra iki ana karakter ölür. Yapılan hatalar ve yanlış tercihler, iki hayata da mal olmuştur. Bir anlamda Selim ve Leyla'nın ölmesi adalet hissini yerine gelmesi demektir. Bu hikâyede aslında ölmüş Leyla'nın yerine konuşan Suzan'ın papaza hitaben söyledikleri, hem kötü bir karakterin iç dünyası hem de duyulan haz açısından önemli bir örnektir:

“*Ben burada kalıyorum, anladın mı seni basiretsiz, zındık! Ben sabaha kadar onları bekleyeceğim. Bu salkım söğütlerin altında onlara mezar kazacağım. Eğer bana engel olmaya kalkarsanız, yerin bağırnı parmaklarımla kazarım. Kollarımı bağlarsanız, dişlerimle kazacağım. Misk ve anber kokan bu mekânı hemen terk edin. Domuzlar güzel kokudan anlamaz. Çapulcu hırsızlar ev sahibinden korkar, sabah olmasını istemez. Hemen karanlık ininize, inlerinize gidin. Melekler bu iki aşk şehidinin üzerine nağmeler yaymakta. Sizin toprak tıklaki kulaklarınız ise bu nağmeleri duyamaz.*”²⁶

Arsito'nun da dediği gibi²⁷ hikâyede bir eylemin parçaları öyle düzenlenmelidir ki bunlardan birini çıkartır ya da yerini değiştirirsek, olayın bütünü değişirip altüst etmelidir. Bu durumu bahsi geçen hikâyede de görüyoruz. Diğer taraftan bu hikâyeyi duymak bile tüyleri ürpertir ve insanda acıma duyguları yaratır.²⁸

Okuyucu, kathartik süreç içinde eserde yazılı olanlara karşı sanki kendi başına gelmiş gibi bir tavır alır; üzülr, korkar, acır ve önceki duygularından daha doğrusu baskı altına almış olduğu duygularından arınır.²⁹ Nitekim Lessing (1729-1781)³⁰, katharsis halkın arınma yollarından birisidir diyor.³¹

23 Halil Cibrân, *Asi Ruhlar*, 42.

24 Halil Cibrân, *Asi Ruhlar*, 42.

25 Climax, bir eserin ana kahramanı tarafından yaşanan, olayların olumlu ya da olumsuz yönde seyirinin değiştiği, gerilimin zirve yaptığı, çoğu zaman kahramanın kaderindeki en önemli dönüm noktasının yaşandığı andır. Bk. <https://partymag.org/blog/climax> (Çevrimiçi: 31.08. 2022).

26 Halil Cibrân, *Asi Ruhlar*, 46.

27 Aristoteles, *Poetika*, çev. Samih Rıfat, (İstanbul: Can Yayınları, 2011), 36.

28 Aristoteles, *Poetika*, 47.

29 Katharsis nedir? Tragedyalar ve Modern Birey, (<https://iyikigormusum.com/katharsis-nedir-tragedyalar-ve-modern-birey/>), (Çevrimiçi: 20.11.2021).

30 Gotthold Ephraim Lessing, Alman yazar, filozof, gazeteci ve Alman edebiyatının ilk önemli eleştirmenidir. Aydınlanma Çağı'nın önde gelen temsilcilerindendir. Bkz. Gotthold Ephraim Lessing - Vikipedi (wikipedia.org), (Çevrimiçi: 03.07.2022).

31 Katharsis nedir? Tragedyalar ve Modern Birey, (<https://iyikigormusum.com/katharsis-nedir-tragedyalar-ve-modern-birey/>), (Çevrimiçi: 20.11.2021); Sotera Fornaro, “Catharsis, From Lessings Moral Purification to Goethe's Purity of Form”, *SKENE Journal of Theatre and Drama Studies*, 2 (2016), 151-173.

Cibrân'ın özellikle kadın, Hristiyan din adamları, siyasi ve mali feodalizm, özgürlük, zenginlik ve kölelik gibi konularla ilgili düşünceleri ve ağır eleştirileri, burada da ifade edildiği gibi kimi okurlarda katharsis bakımından duygusal bir rahatlama ve boşalmaya neden olabiliyor. 1960'lı yıllarda doğanlar, insanların 1980'li yıllarda şarkılı-türkülü filmlerden, bir anlamda arabesk³² filmlerden ağlayarak çıktıklarını iyi bilirler. Arabesk film şöyle tarif edilmiştir: “*Arabesk film kavramı, gerçekte, Yeşilçam'da geçmişten bugüne varlığını halen sürdüren ağlamaklı filmleri, vurdulu-kırdılı filmleri ve şarkılı-türkülü filmleri kapsar...*”³³ Doğal olarak bu ağlama eylemi aslında ağlayarak rahatlamaktır, açılmaktır; kathartik'in bir anlamda giriş, gelişme ve sonucudur. Aştan dolayı çekile gelen ıstıraplar ve benzeri sorunlar arabeski oluşturan esaslardandır. Bir müziği dinleyerek dertlenmek, dertleşmek ve bunun sonucunda ağlamak; pek çok sorunla boğuşan birisinin bu sorunlarını untabilmesi için arkadaşlarıyla bir araya gelip içini dökmesi ve benzeri faaliyetler insana katkatik'i yaşatan süreçlerdir. Bu minvalde bir düşmana karşı zafer elde etmiş ordunun katharsisi, yenilen ordunun ise katharsisin sancısını yaşadığı söylenir.

Cibrân'ın *Kırık Kanatlar* adlı romanında Bişerrî kasabasında iken çocukluğunda sevmiş olduğu Halâ Dâhîr adlı kızı bize hatırlatan Selma'da kendisinin yansımaları gören okur, roman acı bir sonla bittiği için tabii olarak bir anlık da olsa sahip olduğu durumla mutlu olmaya çalışır. Bu romanda zengin ve yaşlı Fâris Kerâme'nin kızı Selma 20 yaşlarındadır. Selma'nın sevdiği genç de Fâris Kerâme'nin arkadaşının oğludur. Cibrân “*İkinci gün Selma, beyaz gelinliğinden yapılmış kefeniyle, tabutun içine yatırılmıştı; bebeğin kefeni ipek kundağıydı, tabutu annesinin kolları; mezarı ise onun sessiz göğsü. Her iki cesedi de aynı tabuta gömmüşlerdi...*”³⁴ derken eserin tümü göz önüne alındığında Duman'ın “*...arınma bir tragedya esnasında üç şekilde gerçekleşebilir. İlki doğrudan ıstırap ve dehşet duygularının hissedilmesi, ikincisi duygusal kavramların netleştirilmesi, üçüncüsü ise duygunun kendi başına arınma için harekete geçmesidir.*” ifadesinin gerçekleştiğini görebiliyoruz.³⁵

Kırık Kanatlar romanında kısaca olaylar şöyle gelişir: Cibrân bir arkadaşının ziyaretine gider. Bu arada orada bulunan arkadaşının uzun bir zamandan beri görmediği babası Fâris Kerâme ile de tanışır. Fâris Kerâme oldukça zengindir. Baba, Cibrân'la tanışmaktan çok memnun kalır ve onu evine davet eder. Eve giden Cibrân burada Selma'yı görür ve ilk bakışta birbirlerinden etkilenirler. Bu karşılaşmadan sonra Cibrân, Selma'yı sık sık ziyaret eder, onu ayrıntılı olarak tanımaya çalışır. Fakat bir gün piskoposun hizmetçisinin gelip de Fâris Kerâme'ye piskoposun acil bir konuda kendisiyle görüşmek istediğini söylemesiyle durum değişir. Görüşmeden sonra

32 Banu Mustan Dönmez, “Katharsis Fenomeninin Arabesk Özelindeki Görünümü”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2 (2011), 228-250

33 Serdar Kaya, “1970-2000 Yılları Arası Türk Sinemasında Arabesk Kültür Üzerinde Bir İnceleme”, (Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 5.

34 Cibrân Halil Cibrân, *Kırık Kanatlar*, çev. Ersan Devrim, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 69.

35 Katharsis Nedir? Tragedyalar ve Modern Birey, (<https://iyikigormusum.com/katharsis-nedir-tragedyalar-ve-modern-birey/>), (Çevrimiçi: 03.07.2022). Ayrıca bk. M. Akif Duman, “Katharsis Kavramının Modern ve Klasik Anlamda Mukayesesi, İç Çelişkileri ve Kathartik Genişletme”, 70-91;

Fâris Kerâme, kızına piskoposun kendisini kardeşinin oğlu Mansur'a istediğini ve teklife evet demekten başka çarelerinin olmadığını söyler. Selma, Fâris Kerâme'nin tek çocuğudur. Piskoposun Selma'yı yeğenine istemesi, Selma'nın güzelliği ve asaletinden dolayı değil Fâris Kerâme'nin parasıyla elde edeceği sosyal konum sebebiyledir. Oysa Cibrân, Selma'dan çok hoşlanmış ve onu sevmiştir: “*Selma'nın yüzünün güzelliği klâsik değildi [olağanüstüydü]; o, bir ressamın fırçası veya bir heykeltıraşın keski ile ölçülmesi, şekillendirilmesi veya kopyalanması mümkün olmayan bir vahiy düşü gibi.*”³⁶ diyerek Selma'ya büyük bir aşk besleyen Cibrân'ın aşkı elinden alınmak üzeredir. Bu noktada okuyucuda ıstırap ve dehşet duyguları başlar. Fakat Cibrân'a göre³⁷ Lübnan'da piskoposa karşı gelen bir Hıristiyan, asla hoş karşılanmaz. Dini liderine karşı gelen bir kimse artık namını yürütemez. Piskopos Bulos, kendisini gecenin karanlığı içinde saklayan bir hırsızken, yeğeni Mansur ise gündüzün ışığında yürüyen bir dolandırıcıdır Cibrân'ın gözünde.³⁸ Okuyucu ister istemez romanın devamında Selma'nın mutsuzluğuna ve Mansur'un haksız yere elde ettiği lüks yaşantısına, tatminsiz ve gözünün doymazlığına, miras kendisine kalsın diye Selma'nın babasının ölümü için dua edişine ve en önemlisi gayri meşru yaşantısına tanık oldukça, kendisinde duygusal kavramlar yavaş yavaş netleşmeye başlar.

Selma, bu zoraki evlilikte doğal olarak mutluluğu yakalayamamıştır. Çünkü bu evlilik Selma'nın seçimi değildir. Dolayısıyla o bir kurbandır. Evliliğin ilk beş yılında Selma'nın çocuğu olmamıştır. Cibrân'a göre³⁹ çocuk vermeyen bir kadına her yerde hor gözle bakılır, çünkü erkeklerin çoğu kendilerini halefleri vasıtasıyla devam ettirmek isterler. Okuyucunun duyguları bu ve benzeri ifadeler dolayısıyla harekete geçmeye başlar. “*Varlıklı bir erkek, çocuksuz karısını düşman olarak görür; ondan iğrenir ve onun ölümünü arzular. Mansur Galip Bey de böyle bir adamdı; maddesel olarak yeryüzü gibi, çelik kadar sert, mezar kadar da açgözlü idi. Onun adını ve namını taşıyacak bir çocuğun olmaması, tüm güzelliği ve tatlılığına rağmen onun Selma'dan nefret etmesine sebep olmuştu.*” ifadeleri⁴⁰ okuyucudaki duygusal zeminin bir başka noktaya taşınmasını sağlar.

Cibrân hakkında “*O, ahlak bozmak için yazan bir hayalci. İnsanlığın düşmanı. Sapık, azılı bir anarşist.*” gibi suçlamalarda bulunulmuştur⁴¹ o da bütün bunlara, “*Onlar doğru söylüyor. Ben son derece radikalim. Yapıcılığı istememe karşın, daha çok yıkıcılığa eğilimliyim. Eğer insanların geleneklerini ve inançlarını ortadan kaldırmaya gücüm olsaydı, bir dakika bile düşünmezdim*” diyerek yanıt vermiştir.⁴² Burada da görüldüğü gibi Cibrân kendisini her şeye başkaldıran, yıkıcılığa eğilimli, gelenek ve görenekleri ortadan kaldırmaya hazır biri olarak tanıttıyor. Dolayısıyla okur kitlesi arasında yaşadığı şartlar, çevre ve baskı dolayısıyla

36 Halil Cibrân, *Kırık Kanatlar*, 20.

37 Halil Cibrân, *Kırık Kanatlar*, 32.

38 Halil Cibrân, *Kırık Kanatlar*, 46.

39 Halil Cibrân, *Kırık Kanatlar*, 65.

40 Halil Cibrân, *Kırık Kanatlar*, 66.

41 Cibrân Halil Cibran, *el-Avâsıf*, (Beyrut: Nevfel, 1986), 101.

42 Halil Cibrân, *el-Avâsıf*, 101.

düşündüklerini dile getiremeyen ve haykıramayan insanların onun eserlerinden etkilenmesi pek tabiidir. Gerçekten insan zaman zaman bir şeyler söylemek ister ama söyleyemez, bir şeyler haykırmak ister ama haykıramaz ya da başkaldırmak ister ama bunu yapamaz. Böyle bir durumda insanın arınmaya, boşalmaya son derece ihtiyacı olur. Bunun pek çok yolu vardır ve bir yolu da insanın ruh halini yansıtan kitaplar okumasıdır. Kaldı ki ifade edildiği gibi Cibrân'ın eserleri okunduğunda katharsis duygusunun labirentlerinden süzülüp içeri girmemek mümkün değildir.

Cibrân, yakın arkadaşı Mary Haskell'e "*Babam benimle savaştı ve beni savaştırmaya, yani isyan etmeye teşvik etti, benim hayat çizgimi o çizdi.*" ifadesini kullanmıştır.⁴³ Cezayir doğumlu Albert Camus'un (1913-1960) *Başkaldıran İnsan* (1951) diye bir kitabı bulunmaktadır.⁴⁴ Descartes'in (1596-1650) "*Düşünüyorum o halde varım*" sözünü Albert Camus, mezkûr kitapta "*Başkaldırıyorum o halde varım*" diye değiştirmiştir.⁴⁵ Cibrân'ın hayatı da hep başkaldırma ile geçti dersek abartılı bir söz etmiş olmayız. Hem düşünmüştür hem başkaldırmıştır ya da hem başkaldırmıştır hem düşünmüştür. Okuyucu kitlesinin bu kadar yoğun olmasında Cibrân'ın bu başkaldırcılığının önemli bir etkisi olmalıdır.

Cibrân'ın *Nankör Halil* adlı hikâyesinde⁴⁶ Şeyh Abbas, köylüler arasında kral gibi yaşayan, köylülerin kulübeleri arasında sarayı andıran bir evde ikamet eden, toprağı süren köylülere ancak açıklarını giderecek kadar ürün veren son derece gaddar bir insan olarak karakterize edilir. Aslında bir metni okurken içimizden "keşke" kelimesinin geçtiği yer son derece önemlidir. "Keşke"nin cevabını teşkil eden yer bizi katharsisle karşı karşıya bırakıyor tıpkı bu hikâyede olduğu gibi. Bu hikâyede de keşkenin cevabı ile nihayetinde Şeyh Abbas'ın hastalanmasıyla yüz yüze geliyoruz. Artık bağırıp çağırса da daha önce köle gibi kullandığı insanlar Şeyh Abbas'ın tarafına bile bakmazlar.

*"Hasat mevsimi gelince çiftçiler tarlalarına gidip ürünlerini harmanlara yıtdılar. Ürünlerini gasp etmek, ambarlarına, mahzenlerine doldurmak için orada değildi Şeyh Abbas. Her bir çiftçi ekip diktiği tarlanın ürününü alıyordu. Kulübeler buğday, arpa, şarap ve yağ ile doluyordu."*⁴⁷

Bu hikâyede acıma duygusu ile başlayan katharsis, hikâyenin gelişmesiyle ve Şeyh Abbâs'ın düştüğü durumla zihinsel üst bir aşamaya taşınır. Bu tür metinlerde Aristo'nun "*Adalet hissini yerine gelmesidir*" diye tarif ettiği katharsis kendini hemen hissettirir. Hikâyelerde önce ve sonra ilişkisi elbette ki önemlidir. Okuyucu hikâyenin öncesinde düşünce bakımından değişime meyyaldır. Yani hikâyenin öncesi ve sonrası dikkate alındığında bir değişimin yaşanmaması mümkün değildir.⁴⁸ Hakikati öğrendikten sonra insanın bakışı değişebilir; yükseliş de olabilir, düşüş de.

43 Yazıcı, "Mizacı ve Düşünceleri Arasında Çırpınan Bir Şahsiyet: Cibrân Halil Cibrân", 142.

44 Eser, Can Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

45 Düşünmek ile Başkaldırmak Arasında, (<https://www.mahfiegilmez.com/2016/03/dusunmek-ile-baskaldrmak-arasnda.html>), (Çevrimiçi: 24.08.2021).

46 Halil Cibrân, *Asi Ruhlar*, 49-96.

47 Halil Cibrân, *Asi Ruhlar*, 96.

48 George Lukacs'ta Katharsis Kavramı: Anlık Bir Uyanış I Vira Verita, (<https://viraverita.org/yazilar/georg-lukacsta-katharsis-kavrami-anlik-bir-uyanis>), (Çevrimiçi: 04.09.2021).

“Ben Hristiyan’ım. Bununla da gurur duyuyorum.” diyen Cibrân⁴⁹ aynı zamanda Johann Heinrich Lambert’in (1728-1777) *The Classical Dictionary* adlı eserini okuduktan sonra da “Ben artık putperestim” demektedir.⁵⁰ Bir taraftan, putperestlik inançlarıyla İncil’in öğretileri arasında bir taraftan da teoloji ile geleneksel Hıristiyanlık inançları arasında bocalamıştır. Bu bocalama sonunda Nietzsche, Ernest Renan, William Blake ve Darwin ayrıca New York’ta bulunduğu Protestan çevre dolayısıyla kiliseden uzaklaşmıştır.⁵¹ Artık kiliseden ve kilisenin öğretilerinden uzak Bâtinîlerin yörüngesine girmiştir.⁵² Görüldüğü gibi, hep fırtınalı, patlamaya hazır bir volkan gibi bir şahsiyetle karşı karşıyayız. Cibrân düşünüp de yapamadıklarını eserlerine yansıtarak bir anlamda yapmak istediklerini fakat yapamadıklarını başka bir yolla dışa vurarak kendisini de rahatlatmıştır yani kendi eserlerinin bir okuyucusu olarak da kathartik süreci yaşamıştır. Nitekim okur için de Cibrân’ın düşünceleri kathartik bir kanal olarak değerlendirilebilir. Duygu ve düşüncelerimizi tam olarak yaşamadığımız bir realitedir. Özellikle yukarıda bahsedilen eserlerde bazı okurların açılmasını sağlayan bazı kanallar vardır ki bunlardan birisi de ağlamaktır, ağlayarak rahatlamaktır veya kendi düşüncelerini Cibrân’ın düşünceleriyle örtüştüğünü görmektir.

Cibrân’ın eserlerinin bu denli yoğun okunmasının arkasında bize göre yatan nedenlerden birisi olarak gördüğümüz katharsist bakış açısı, yaşam tarzımıza baktığımızda zaman zaman okuduğumuz eserler karşısında aldığımız tavırda sık sık ortaya çıkmaktadır. “Sükût ikrardandır” diye hikmetli bir söz vardır. Yani sessiz kalmak aslında kabul anlamına gelmektedir. Oysa Cibrân Halil Cibrân bu sözü dahi reddetmektedir. Ona göre sükût ikrar değil şudur: “Derler ki susmak, kabul etmektir. Ben de diyorum ki; susmak reddetmektir, daha doğrusu isyan etmektir, en doğrusu tahkir etmektir.” Diğer taraftan, “Senden güçlü olanın senden koparabileceği özgürlük, zaten özgürlük değildir.” “Hürriyet yolunda mücadele etmek köleliğin bir türüdür ama iyi bir türdür. “İnsanların hayat bina eder, ölüm ise yıkar dediklerini duymadım ama içimden yollarını şaşırıldılar çünkü hayat yıkıyor, ölüm ise bina ediyor, diye fısıldayan bir ses duydum.” “Doğu’da bidat ve gelenek çoktur. Bu da Doğu’nun harap oluşunun ve çöküşünün sebebiidir.” şeklindeki ifadeleri de bir anlamda katharsisi tetikleyen ifadelerdir.⁵³

Kimileri kendi düşünce dünyasına hitap eden, dile getiremediği duygu ve düşünceleri rahatlıkla görebildiği kitaplar okuyarak düşünce dünyasının bir üst noktasına ulaşır. Bu minvalde kimi okurlar, Cibrân Halil Cibrân’ın eserlerini okuyarak arınma, boşalma ve bir üst düşünceye yükselme gibi bir duyguya kapılırlar; Cibrân’ın eserlerini okuyarak yeni bir dünya

49 Abdülkerim el-Eşter, en-Nesru’l-Mehceri (Kahire: Matbaa’tü Lecneti’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1961), II, 161.

50 Hüseyin Yazıcı, “Mizacı ve Düşünceleri Arasında Çırpınan Bir Şahsiyet: Cibrân Halil Cibrân”, *Şarkiyat Mecmuası*, 13/2 (2008), 153.

51 Cibrân Halil Cibrân ile Blake benzerliği hakkında bilgi için bkz.: Radwa Ashour, *Gibran and Blake*, (Cairo: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1978).

52 Yazıcı, “Mizacı ve Düşünceleri Arasında Çırpınan Bir Şahsiyet: Cibrân Halil Cibrân”, 135-157.

53 Bu ifadeler Cibrân Halil Cibrân’ın *İklib es-Safha Yâ Fetâ* (Beyrut ts.) adlı eserinin 200-253 sayfaları arasındaki sözlerden alınmıştır.

ile tanışır, bir anlamda geçici de olsa kişiliklerini yeniler ve iradelerini özgürleştirirler. En önemlisi de kimi okurlar Cibrân'ın eserlerini okurken yalnız olmadıklarını hissederler. Onun *Verde el-Hânî*, *Mezarların Çılgılığı*, *Gelinin Yatağı*, *Nankör Halil* adlı hikâyeleri⁵⁴ okunduğunda normal hayatta belki de dile getirilemeyenler, okunarak zihinsel bir üst aşamaya ulaştırılır ve ruhani olarak da bir başkalaşma yaşanır. Mesela *Asi Ruhlar* adlı eserindeki *Verde el-Hânî* adlı hikâyesindeki şu ifadelerle bir göz atalım:⁵⁵

“Dün ben iştah açıcı bir sofraya idim. ...Oysa bedenlerimiz değersiz iki hizmetçi gibi birbirinden uzaktı. Gerçeği gördüğümde hizmetçiliği reddettim. Beni çağırdıkları şeye boyun eğmeye çok çabaladım ancak yapamadım. Çünkü ruhum bütün bir ömrü, karanlık nesillerin diktiği ve kanunun teşvik ettiği korkunç bir putun önünde eğilerek geçirmeyi reddetti. Bütün bağlarımı kopardım. Daha zincirlerimi atar atmaz içimdeki sevginin seslendiğini, bedenimin yürümeye hazır olduğunu gördüm. Mücevherleri, elbiseleri, hizmetçileri ve binek atlarını ardımda bırakarak, tıpkı bir esirin zindandan çıkışı gibi Reşit Bey'in evinden ayrıldım. Eşyası olmayan ama sevgiyle dopdolu sevgilimin evine geldim...”

Bu konuyu değerlendirmeden önce hikâyenin özetini kısaca vermek faydalı olacaktır: 40 yaşlarında ve zengin bir ailenin çocuğu olan Reşit Numan, henüz gençlik uykusundan uyanmamış, kalbindeki sevgi meşalesi henüz tutuşmamış, göğsündeki sevgi ve duygu tohumları filizlenmemiş, aşkın ve mutluluğun sadece güzel bir elbiseden, lüks bir arabadan, kıymetli mobilyalardan ibaret olduğunu zanneden 18 yaşında ve birçok şeyden habersiz Verde el-Hânî ile evlendirilir. Ancak Verde el-Hânî, gafletten uyanıp da kendisine geldiğinde göğsündeki kutsal ateşin göğsünü dağladığını, ruhî açlığının kendisine artık eziyet ettiğini; kadının mutluluğunun ne erkeğin onur ve otoritesi ne de cömertlik ve yumuşaklığı olduğunu fark eder. Reşit Numan'ın iyilik ve samimiyetine rağmen Verde el-Hânî onun duygularına karşılık veremez ve nihayet evi terk eder. Aşksız, dayatma ve zoraki evlilikleri mal varlığının bolluğu da kurtaramaz. Gönül huzurunun olmadığı bir evlilikte insan yalnızdır, matemlidir, hiçbir duyguya cevap veremez.

Okuyucunun sonucunu baştan merak ettiği bu hikâyeyi okuduğumuzda duygusal gelgitler yaşayabiliyoruz. Nitekim katharsis'in, trajediyi algılayan seyircinin/okuyucunun zihninde duygusal gelgitlere yol açtığı bilinmektedir.⁵⁶ Nasıl ki seyirci/okuyucu oyunun kahramanı ile birlikte acı çekiyorsa burada da okuyucu Verde el-Hânî'nin acılarına ortak olur. Zaten okurda kathartığe hazırlık, hikâyenin başından başlar. Hem yaş bakımından hem de duygusal açıdan uygun olmayan bir evliliğin okuyucuda yarattığı gerilim, kaygı, heyecan ister istemez kathartik etkiyi daha üst noktaya ulaştırır. Okuyucunun, hikâyenin başında sahip olduğu duygu ile hikâyenin sonunda sahip olduğu duygu arasında önemli farklar vardır.

Cibrân'ın özellikle bahsi geçen eserlerinde Tarık Tufan'ın *Beni Onlara Verme*'de yaptığı gibi⁵⁷ okurda katharsis duygusu uyandırmayacak şekilde dengeli bir üslup kullanmadığı

54 Halil Cibrân, *Asi Ruhlar*, 7-25, 25-37, 37-49, 49-96.

55 Halil Cibrân, *Asi Ruhlar*, 19.

56 Duman, “Katharsis Kavramının Modern ve Klasik Anlamda Mukayesesi, İç Çelişkileri ve Kathartik Genişletme”, 79.

57 Yıkık krallığımız, (<https://www.yenisafak.com/hayat/yikik-kralligimiz-2656335>), (Çevrimiçi: 26.08.2021).

görülüyor. Okur Cibrân'ı okuduğunda aşağıda da görüleceği gibi sorumluluk duygusu alabileceği metinlerle pek karşı karşıya gelemez:

“Canlarınız rahiplerin elinde, bedenleriniz hâkimin pençeleri arasında ve kalpleriniz, ümitsizlik ve üzüntülerin karanlığındadır. Hayatta gösterip de bu bizimdir diyebileceğiniz neyiniz var? Ey güçsüz zavallular, kendilerinden korktuğunuz ve en mahrem sırlarınızı kendilerine açtığınız rahipler kimlerdir, biliyor musunuz? Dinleyin de hissettiğiniz fakat açılmaktan korktuğunuz duyguları size açıklayayım: Rahip, Hristiyanlarca kendisine kutsal kitap verilen, fakat bu kitabı insanların mallarını almak için tuzak olarak kullanan bir haindir. Rahip, insanlar tarafından kendisine güzel bir haç takılan, ancak bu haçı keskin bir kılıç gibi kınından çıkararak, insanların başları üzerinde sallayan bir ikiyüzlüdür. Rahip, zavallular tarafından kendisine uzatılan boyunlara yular takan, bununla da yetinmeyip ağızlarına gem vuran, demir bir pençe ile yakalayıp sıkın, kül gibi dağılmadıkça, kil gibi ufalanmadıkça da bırakmayan bir zalimdir...”⁵⁸

Cibrân bu ifadelerinin devamında din adamlarına çok ağır bir dille eleştiriler getirmektedir.⁵⁹ Bunlar herkesin kolay dile getirebileceği eleştiriler değildir. Belki Tarık Tufan için kullanılan şu ifade Cibrân ve bazı okurları için aktarmak istediğimize yardım edecektir.⁶⁰

“Anlatılmasa sessizlikte yitip gidecek insanlar onlar. Bir ah'ları da var elbette, onlara ah ettirenleri de... Yoksa kitabın adı niçin “Beni Onlara Verme” olsun ki zaten...”

Cibrân'ın *Deli Yuhanna* adlı hikâyesinde⁶¹ de katharsis kanalının aşama aşama geliştiğini görüyoruz. Bu hikâyede çoban Yuhanna, din adamlarının söyledikleri ile yaptıkları birbirini tutmadığı için babasından da gizli tahta bir sandığın içine sakladığı İncil'i alır ve okur. Diğer taraftan rahipler de kendilerinden olmayanların İsa'nın öğretilerinin sırlarını öğrenmesini istemez. Yuhanna'ya göre:

“...kürsüden ve kutsama masasından konuşulanların söyledikleri İncil'de okudukları olmadığı gibi inananların yaşantuları da Nasıralı İsa'nın kitabında geçen güzel yaşam değildi.”⁶²

Yuhanna'nın bir kayanın karşısında çömelip vadinin güzelliklerine ve hayallere dalar, vakit öğlen olur. Yuhanna kendisine gelince danaların etrafında olmadığını görür. Uzun bir süre danalarını arayan Yuhanna, yolda bir keşişle karşılaşır. Danaların yerini bilen keşiş, Yuhanna'ya kendisini danaların bulunduğu yere götüreceğini söyler. Manastıra geldiğinde Yuhanna danaların ahırda bağlı olduğunu görür. Yuhanna haklı olarak hayvanlarını götürmek için davranınca keşiş onu gocuğundan tutar ve *“Suçlu çoban burada; yakaladım.”* diye bağırır.⁶³ Danalarını alabilmesi için manastıra olan görevini yerine getirmesi istenir. Yuhanna bir şeyi olmadığını söyleyince başrahip *“Manastır seni affetmeyecek, salak adam, zarar görmesine neden olduğun bir buğday tanesi için bile. Varsıl veya yoksul olman fark etmez... Eğer danalarını buradan alıp götürmek istiyorsan tükettikleri tahıl miktarına karşılık 3 dirhem vermelisin.”*

58 Halil Cibrân, *Asi Ruhlar*, 81-82.

59 Sultan Şimşek, *Amerika'daki Arap Göç Edebiyatında Din Anlayışı*, (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2012), 191-250.

60 Yıkık krallığımız, (<https://www.yenisafak.com/hayat/yikik-kralligimiz-2656335>), (Çevrimiçi: 26.08.2021).

61 Cibran Halil Cibran, *Vadinin Perileri*, çev. Barkın Karşlı, (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1998), 59-90.

62 Halil Cibran, *Vadinin Perileri*, 63.

63 Halil Cibran, *Vadinin Perileri*, 68.

der.⁶⁴ Hiçbir şeyinin olmadığını söyleyen Yuhanna'ya tarlanın bir kısmını satarak borcunu ödemesi istenir. Yuhanna'nın "Fakirler altın ve gümüşle dolu manastır kasasını doldurmak için mi ekmeklerini ve geçimlerini sağladıkları tarlalarını satsınlar? Büyük Elisha'nın açlarını, günahlarını, omların daha da yoksullaşıp açlıktan ölmeleri pahasına bağışlaması hak mıdır?" şeklindeki sözü⁶⁵ karşısında başrahibin "Hak edene daha da verilecek ve o bolluk içinde yüzecektir, hak etmeyenden ise elindeki de alınacaktır." şeklindeki cevabı hikâyenin tümü göz önüne alındığında okuyucuyu kathartik bir çatışmaya doğru sürükler. Rahibin bu sözü karşısında adeta bir savaştının kendisini korumak için kılıcını çekmesi gibi İncil'ini çıkarır ve haykırır:⁶⁶ "İşte bu yüzden bu kitabı, öğretilerini gülünesi bir duruma sokuyorsunuz ey ikiyezlülüler. Yaşamdaki en kutsal şeyi kullanarak onun içine şeytanlarınızı yayıyorsunuz..." Başrahip bu konuşmaya tahammül edemez ve Yuhanna'nın yani bu günahkârın yakalanıp İncil'in kendisinden alınıp hücreye kapatılmasını emreder. Keşişler avına doğru atlayan bir aslan gibi Yuhanna'nın başına üşüşür, kollarını bağlayıp onu daracık bir odaya götürür ve kapıyı kilitlemeden önce bedenini yumruklar ve tekmelerle hırpalarlar. Nihayetinde Yuhanna'nın anne ve babası gelip başrahibe annenin boynunda takılı olan gümüş gerdanlığı verdikten sonra Yuhanna serbest kalır. Aile yaşadıkları kulübeye döner. Daha sonra bir tören sırasında Yuhanna kendini dinletecek uzun bir konuşma yapar ve Hz. İsa'ya seslenir, şikâyet eder ve yeniden dünyaya gelmesini ister. Bunun üzerine Yuhanna polise teslim edilir ve ertesi gün babası oğlunun deli olduğuna tanıklık eder. Dolayısıyla Yuhanna yine serbest kalır.

Bu hikâyede kathartik süreç, hayvanlarını götürmek için davranınca keşişin Yuhanna'yı gocuğundan tutarak "Suçlu çoban burada; yakaladım." diye bağırmasıyla başlar. Yuhanna keşişle birlikte hayvanlarını almak için manastırın ahırına kadar gelmiştir. Okuyucu keşişin Yuhanna'yı hayvanların bulunduğu yere götürmek isteyince bir yanılgıya düşer. Keşişin "Suçlu çoban burada; yakaladım." bağırmasıyla tedirginlik süreci devreye girmiş olur. Yuhanna'nın tedirginliği anne-babasının gelip de annenin gümüş gerdanlığını başrahibe vermesine kadar sürer. Ardından gerilim az da olsa yatıştır. Fakat Yuhanna'nın kendisini savunmak için yapmış olduğu konuşmalar, başrahibin konuşmaları ayrıca Yuhanna'nın hücreye atılması kathartik etkiyi de beraberinde getirir. Bu arada hayal kırıklığı, endişe ve ileri düzeyde huzursuzluğa da tanık oluruz. M. Akif Duman'ın "Katharsisin amacına ulaşması için seyirci yahut okuyucu duygusal geçişlerde bir sıra takip etmelidir. Mesela "şaşırmak, irkilmek, hayret etmek, duygulanmak, birlikte ağlamak, birlikte gülmek, yabancılaşmak" şeklindeki ifadesi⁶⁷nde yer alan silsile *Deli Yuhanna*'da da kendisini göstermektedir. Yuhanna, serbest kaldıktan sonra yeni bir kilisenin inşasının tamamlanması dolayısıyla yapılan törende, töreni izlemekte olduğu yerde gözlerini yukarı kaldırıp gökyüzüne bir eli işareti yaparak "Bak, ey İsa, Nasıralı adam..." diye bağırır⁶⁸

64 Halil Cibran, *Vadinin Perileri*, 70.

65 Halil Cibran, *Vadinin Perileri*, 71.

66 Halil Cibran, *Vadinin Perileri*, 72.

67 Duman, "Katharsis Kavramının Modern ve Klasik Anlamda Mukayesesi, İç Çelişkileri ve Kathartik Genişletme", 74.

68 Halil Cibran, *Vadinin Perileri*, 82.

ve herkesin dikkatini kendi üzerine çeker. Burada adeta papazlara ve başrahiplere karşı içini boşaltır ve “*Gel o zaman, ey İsa. İkinci kez gel.*” sözünün de içinde bulunduğu uzun bir konuşma yapar ve biz olayların gelişmesinden aslında Yuhanna’nın deli damgası yemesine rağmen zafer kazandığını görürüz. İnsanlardan ve kavgalardan uzak tepelerin ve çiçeklerle otlardan oluşan giysilerini giymiş çayırıkların arasına kaçan Yuhanna “*Siz çoksunuz oysa ben tekim. Bana dilediğinizi söyleyin ve yapın. Dişi koyun gecenin karanlığında kurtların avı olabilir ama kanı vadinin taşlarından tan ağarıp da güneş yükselene değin duracaktır.*” diyerek hikâyeyi tamamlar.⁶⁹ Evet, Yuhanna idareci, bazı papaz ve zenginlerden oluşan birlikteliğin ikiyüzlülüğünü, samimiyetsizliğini ve özellikle bazı din adamlarının kibir abidesi olduklarını ortaya koyarak duygusal bakımdan korku, acıma ve arınma duygularını okuyucuya bir arada yaşatmış olur.

Şu da iyi bilinmelidir ki çatışma olmadan katharsis olmaz. Katharsis doğrudan duygu ile (ıstırap ve dehşet) veya seyircinin duygusal ayrışım sonucu özgürleşmesi ile yahut duygunun kendi başına bir arınma için harekete geçmesi ile ilgilidir.⁷⁰

Lessing’e göre seyirci kahramanla birlikte acı çeker, onun hissettiklerini hisseder; hissettiği acı, ıstırap raddesine varır ki böylece kendi arzularından arınmış olur.⁷¹ Ancak her hâlükârda maksadın “ruhi terbiye” olduğu unutulmamalıdır.⁷²

Cibrân’ın eserlerini okuyanlar ister istemez ifade edildiği gibi kathartik çatışmanın içine sürüklenir. Tabi ki burada okurun sahip olduğu ruh hali, hayat felsefesi ve içinde bulunduğu şartlar da önem arz etmektedir. İç dünyasındaki çatışmaların ve devamlı baskı altına alınmış duyguların normale dönebilmesi için bazı çözümler önerilmektedir. Kastedilen çözümlerden biri de bu baskı altına alınmış duyguların yaşanmasıdır ki bu durum insana nispi bir rahatlama verir.

“*İnsanoğlunun dudaklarındaki en güzel kelime annedir. Ve en güzel deyiş anneciğimdir. Umut ve hayat dolu, kalbin derinliklerinden gelen içten bir kelimedir. Anne her şeydir; hüznülerde avuntu, bezginlikte umut ve zayıflıkta güçtür. Aşkın, merhametin, sempatinin ve affedişin kaynağıdır. Annesini kaybeden kişi, ona dualar eder ve onu koruyan saf bir ruhu kaybetmiştir.*” gibi⁷³ anneye hasret kalmış, anne sevgisini tatmamış, annenin bakışına doyamamış, anneye doyasıya sarılamamış, annenin ninnileriyle uyuyamamış bir insanın bu ifadeler karşısında duygu değişimine uğramaması mümkün müdür? “*Katharsis, bir tarafta, öfke ve saldırganlık gibi uçta olan duyguları içerirken diğer tarafta, tedirginlik ve acıma gibi daha ziyade neticesi belirleyici olan ruh hallerini içerir.*”⁷⁴

69 Halil Cibran, *Vadinin Perileri*, 90.

70 Duman, “Katharsis Kavramının Modern ve Klasik Anlamda Mukayesesi, İç Çelişkileri ve Kathartik Genişletme”, 76.

71 Duman, “Katharsis Kavramının Modern ve Klasik Anlamda Mukayesesi, İç Çelişkileri ve Kathartik Genişletme”, 83.

72 Duman, “Katharsis Kavramının Modern ve Klasik Anlamda Mukayesesi, İç Çelişkileri ve Kathartik Genişletme”, 77.

73 Halil Cibrân, *Kırık Kanatlar*, 50.

74 Duman, “Katharsis Kavramının Modern ve Klasik Anlamda Mukayesesi, İç Çelişkileri ve Kathartik Genişletme”, 82-83.

“Yeni din, fakir ve zayıf yoksulların güçlülere ve zenginlere protestosu olacaktır.” “Bana dediler ki sana bir harf öğretenin kölesi olursun. Ben ise özgür olmayı yeğledim.” “Vicdanını bin defa satan kişi senin vicdanını satın almaya yeltenmez.” “Bazı insanlar kafalarını tabaklarda taşırlar ve pazarlarda onları satışa arz ederek gezerler.” “Kendi mezhebini ve duygularını tatmin etmek için atalarının gelenek ve göreneklerini terk eden insanı seviyorum.” “Doğu’da bidat ve gelenek çoktur. Bu da Doğu’nun harap oluşunun ve çöküşünün sebebidir.” “Senden daha güçlüünün senden gasp edebileceği özgürlük, zaten özgürlük değildir.” Gibi Cibrân Halil Cibrân’ın pek çok sözü kimi okurların huzur kaynağıdır. Kimisi Mevlâna’nın “Umutsuzluk yok, dua var. Acele etmek yok, sabretmek var. İmkânsız diye bir şey yok, çünkü Allah var.” gibi sözleriyle rahatlama hisseder kimisi de yerine göre başkaldıran, tahrik eden ve duygularını harekete geçiren sözlerle kendisini huzurlu hisseder. Cibrân, hiçbir zaman Şinasi (1826-1871) gibi “Ne dedim, tevbeler olsun...” dememiş aksine okuyucuda kathartik duyguyu tahrik ve teşvik etmiştir.

Sonuç

Tüm bu anlatılanlar şu gerçeği ortaya koymuştur. Hem Batı’da hem de Doğu’da ve bu münasebetle Türkiye’de Cibrân’ın bu denli yoğun okunmasının arkasında yatan etkenler ciddi anlamda araştırılmamıştır. Bir insan, niye bu kadar istekle ve ısrarla okunur? Tabi ki bu okumaların arkasında tek bir neden yoktur, ancak bazen diğer nedenleri hafızadan silen bir ya da daha fazla etken olabilir. Biz bunu Cibrân’da müşahede ediyoruz. Cibrân, Türkiye’de Ömer Rıza Doğrul tarafından 1946 yılında *Hak Erenler* adıyla çevrilen *Ermîş* adlı eseri ile tanınmış, daha sonra diğer eserleri de çevrilmiş ve Türk okuru tarafından bu çeviriler ilgiyle takip edilmiştir. Aslında hürriyet aşığı, aynı zamanda asi, açık sözlü, geleneklere karşı hep direnen, öfke dolu, yerine göre hırçın bir şahsiyet olan Cibrân’ın beslendiği kaynaklar da Cibrân’la bağlantılı olarak çok ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Nereden bakarsak bakalım İngiliz şair William Blake (1757-1827), Alman lirik şair Friedrich Hölderlin (1770-1843), Fransız şair ve sanat eleştirmeni Charles Baudelaire (1821-1867) ve Stendhal’da (1783-1842) gördüğümüz asilik, karşı çıkış, devrimci ruhunu Cibrân’da da görüyoruz. Gördüğümüz kadarıyla Cibrân Halil Cibrân’ın etkilendiği şahsiyetlerin pek çoğu, okurlarda kathartik kanalları harekete geçiren şahsiyetlerdir. Dolayısıyla Cibrân Halil Cibrân’ın beslendiği kaynakların da önemi ortaya çıkmaktadır. Aslında adı geçenler, insana düşman olan topluma düşmandırlar. Bu düşünce insanın duygularını hızla harekete geçiren bir kanaldır. Cibrân’ın İngiliz edebiyatına olan ilgisi bu edebiyatın muhalif edebiyat olmasından kaynaklıdır. Bildiğiniz gibi İngiliz edebiyatı, Yunan ve Fransız edebiyatının aksine devrimci ve protestocu bir edebiyat olarak bilinir. Mesela İngiliz şair John Keats (1795-1821) hırçın bir karaktere sahiptir. Cibrân da Keats’in fanatik bir hayranıdır. Cibrân’ın beslendiği kaynaklar arasında yer alan ve burada zikredemediğimiz pek çok isimde kathartik duygu son derece yoğundur. Onun, insanları, kendilerini küçük gördüklerinden dolayı aşağılayan ve yine insanlara kendi ifadesiyle tanrıya

düşman olduklarından düşman olan, geleneklere direnen ve başkaldıran, yaşamı boyunca yapmış olduğu hiçbir şeye pişmanlık duymadığını söyleyen; en önemlisi de gerçeği arayıp da onu insanlara açıklayan herkes acı çekmeye mahkûmdur diyen bir şahsiyetin günümüz toplumunda katartik duygularla okunması gayet doğaldır. Ayrıntılı bir çalışma yapılarak Cibrân'a dair bu açıdan bir değerlendirme yapmanın Türk okuruna yeni bir bakış açısı kazandıracığı düşüncesindeyiz.

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

- Aristoteles. *Poetika*. Çev. Samih Rifat. İstanbul: Can Yayınları, 2011.
- Ashour, Radwa. *Gibran and Blake*. Cairo: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-Kitâb, 1978.
- Can, Hülya. "Aristoteles'te Katharsist Kavramı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 2 (2006): 63-70.
- Cibrân, Halil Cibrân, *el-Avâsif*, Beyrut: Nevfel, 1986.
- Cibrân, Halil Cibrân. *Asi Ruhlar*. Çev. Muammer Sarıkaya-Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Cibrân, Halil Cibrân. *Kırık Kanatlar*. Çev. Ersan Devrim. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Cibrân, Halil Cibrân. *Vadinin Perileri*. Çev. Barkın Karslı. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1998.
- Cibrân, Halil Cibrân. *İklib es-Safha Yâ Fetâ*. thk. Vehîb Keyrûz. Beyrut ts.
- Çobanoğlu, Şaban. "Trajediden Modern Anlatıya, Musikiden Ruha Üflenlen Kadim bir Nefes: Katarsis". *Karabatak*. 41 (2018): 56-61.
- Demirayak, Kenan. "Cibrân Halil Cibrân". *DİA*. Ek-1: 259-262. Ankara: TDV, 2016.
- Dönmez, Banu Mustan. "Katharsis Fenomeninin Arabesk Özelindeki Görünümü." *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. 2 (2011), 228-250.
- Duman, M. Akif. "Katharsis Kavramının Modern ve Klasik Anlamda Mukayesesi, İç Çelişkileri ve Kathartik Genişletme". *Türk Dili*. 817 (2020): 70- 91.
- Eagleton, Terry. *Tatlı Şiddet Trajik Kavramı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- el-Eşter, Abdülkerîm. *en-Nesru 'l-Mehceri* (Kahire: Matbaa'tü Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1961), II, 161.
- Fairchild, A. H. R. "Aristotele's Doctrine of Katharsis and The Positive or Constructive Activity". *The Classical Journal*. 1 (2016): 44-56.
- Hâlid, Gassân. *Cubrânu 'l-Feylesûf*. Beyrut: Nevfel, 1983.
- Horyna, Bretislav. "Dionysosçu İlkenin Tarihi ve Teorisi Fr. Nietzsche'nin Klasik Anlatımından Önce Edebiyat ve Felsefede Das Dionysische". *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*. 55 (2021): 5-7.
- Kaya, Serdar. "1970-2000 Yılları Arası Türk Sinemasında Arabesk Kültür Üzerinde Bir İnceleme". Yüksek

Lisans Tezi. Anadolu Üniversitesi. 2012.

Lukacs, Georg. *Eстетik*. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Payel Yayınları, 1999-1988.

Nuayme, Mihâil. *Cibrân Halil Cibrân*. Beyrut: Nevfel, 1985.

Şimşek, Sultan. *Amerika'daki Arap Göç Edebiyatında Din Anlayışı*. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2012.

Yazıcı, Hüseyin. "Mizacı ve Düşünceleri Arasında Çırpınan Bir Şahsiyet: Cibrân Halil Cibrân". *Şarkiyat Mecmuası*. 13/2 (2008), 135-158.

Yazıcı, Hüseyin. *Göç Edebiyatı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

Çevrimiçi Kaynaklar:

Arinma (Catharsis)- roman eleştirisi, (sites.google.com/site/romanelestiri/arinma-catharsis), (Çevrimiçi: 03.01.2022).

Düşünmek ile Başkaldırmak Arasında, (<https://www.mahfiegilmez.com/2016/03/dusunmek-ile-baskaldrmak-arasnda.html>), (Çevrimiçi: 24.08.2021).

George Lukacs'ta Katharsis Kavramı: Anlık Bir Uyanış I ViraVerita, (<https://viraverita.org/yazilar/georg-lukacsta-katharsis-kavrami-anlik-bir-uyanis>), (Çevrimiçi: 04.09.2021).

Gotthold Ephraim Lessing- Vikipedi ([wikipedia.org](https://tr.wikipedia.org/wiki/Gotthold_Ephraim_Lessing)) (Çevrimiçi: 03.07.2022).

<https://www.milliyet.com.tr/molatik/hayat/katarsis-nedir-88087> (Çevrimiçi: 27.06.2022).

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/3119-bernays-jacob> (Çevrimiçi: 03.07.2022).

Katarsis Nedir? Tragedyalar ve Modern Birey, (<https://iyikigormusum.com/katharsis-nedir-tragedyalar-ve-modern-birey>), (Çevrimiçi: 03.07.2022).

Lukacs, https://tr.wikipedia.org/wiki/Georg_Lukacs (Çevrimiçi: 15.06.2022).

Poetika Nedir Ve Kim Tarafından Yazılmıştır? Poetika Özellikleri Ve Örnekleri, (<https://www.hurriyet.com.tr/egitim/poetika-nedir-ve-kim-tarafindan-yazilmistir-poetika-ozellikleri-ve-ornekleri-41841362>), (Çevrimiçi: 26.08.2021).

Yıkık krallığımız, (<https://www.yenisafak.com/hayat/yikik-kralligimiz-2656335>), (Çevrimiçi: 26.08.2021).

<https://partymag.org/blog/climax> (Çevrimiçi: 31.08. 2022).

汉语与土耳其语介词对比及教学策略

A Comparison of Chinese and Turkish Prepositions and the Strategies for Teaching Chinese Prepositions to Native Turkish Speakers

Çince ve Türkçe Edatların Karşılaştırılması ve Öğretim Stratejileri

Lihua LI¹ , Fatma Ecem CEYLAN¹ 



¹Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Science and Literature, Department of Eastern Languages and Literatures, Department of Chinese Language and Literature, Nevşehir, Türkiye

ORCID: L.I. 0000-0002-7775-9045;
F.E.C. 0000-0001-8989-8715

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Lihua LI (Lecturer),
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Science and Literature, Department of Eastern Languages and Literatures, Department of Chinese Language and Literature, Nevşehir, Türkiye
E-posta: lihual491@gmail.com

Başvuru/Submitted: 04.08.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
09.09.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
09.09.2022

Kabul/Accepted: 16.09.2022

Atıf/Citation: Li, Lihua & Ceylan, Fatma Ecem. "A Comparison of Chinese and Turkish Prepositions and the Strategies for Teaching Chinese Prepositions to Native Turkish Speakers." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 233-246.
<https://doi.org/10.26650/jos.1156166>

Özet

本文运用描写和对比法对汉语与土耳其语介词进行了对比研究，并对汉语介词教学提出针对性的教学策略。文章第一部分介绍汉语介词与土语“介词”之间的差异。第二部分依据刘月华对现代汉语介词的分类方式，列出每个汉语介词在土耳其语中的对应词缀或后置词表。第三部分则通过大量事例说明每个介词在具体应用时的土语表达。最后有针对性地提出教学策略。我们发现，由于汉语介词本身的复杂性和土耳其语的自身特点，土耳其语中并没有一个封闭的词类与汉语介词相对应，汉语介词在土语中有较复杂的表现形式。这就要求教师在教学过程中，尤其是在教授初级水平的土耳其学生时，要考虑到学生对汉语“介词”概念的理解和与其母语的对应表达，在了解其母语的背景下进行教学，使教学达到事半功倍的效果。

关键词: 汉语; 土耳其语; 介词; 对比; 教学策略

ABSTRACT

This study presents a comparative analysis focusing on the relationship between Chinese and Turkish prepositions and presents the strategies used for teaching Chinese prepositions to native Turkish speakers. The first part of this study examines differences between Chinese and Turkish prepositions. The second part of the study lists Chinese prepositions as classified according to Liu Yuehua's (2001) classification of modern Chinese words alongside the Turkish equivalents, including affixes and postpositions. The third part of the study uses examples to illustrate Chinese prepositions and their Turkish equivalents. The final part of the study focuses on the teaching strategies used for Chinese prepositions. This study finds that, due to the complexity of Chinese prepositions and the characteristics of Turkish, no closed-class words occur in Turkish or the Turkish equivalents of Chinese prepositions. In addition, Chinese prepositions have much more complex structures in Turkish. When teaching Chinese prepositions, especially when teaching Turkish students with an elementary level of Chinese, teachers should not only help students learn the definitions of Chinese prepositions

and their Turkish equivalents but also understand students' native language. Teaching strategies used in this way will help achieve the goals.

Keywords: Chinese, Turkish, Prepositions, Comparison, Teaching strategies

ÖZ

Bu çalışma, Çince edatlar ile Türkçe edatlar arasındaki ilişkiye odaklanarak karşılaştırmalı bir analiz sunmakta ve Çince edatların öğretimi üzerine stratejiler öne sürmektedir. Çalışmanın ilk bölümünde Çince ve Türkçe edatlar arasındaki farklılıklar incelenmiştir. İkinci bölümde, Liu Yuehua'nın Modern Çince Sözcük Sınıflandırması'na göre, her bir Çince edatın Türkçe karşılığı olan edatlar veya ekler liste olarak verilmiştir. Üçüncü bölümde, Çince edatların Türkçe karşılıkları ile örnekler gösterilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise Çince edatların öğretim stratejileri üzerinde durulmuştur. Çalışmada, Çince edatların karmaşıklığından ve Türkçenin kendine has özelliklerinden dolayı Türkçede Çince edatlara karşılık gelen kapalı kümelerin olmadığı ve Çince edatların Türkçede daha karmaşık bir yapıya sahip olduğu gözlenmiştir. Öğretim sürecinde, özellikle başlangıç seviyesindeki Türk öğrencilere Çince öğretirken, öğretmenler öğrencilerin "edat" kavramını ve ana dillerinde edatlara karşılık gelen sözcükleri iyi bir şekilde öğrenmelerini sağlamalı, ayrıca öğrencilerin ana dilini iyi bir şekilde kavrayarak Çince edatları öğretmelidir. Bu sayede, öğretim stratejileri hedefine ulaşacaktır.

Anahtar Sözcükler: Çince, Türkçe, Edatlar, Karşılaştırma, Öğretim stratejileri

EXTENDED ABSTRACT

As the desire to learn Chinese increases globally, the number of students who request studying Chinese as a foreign language increases each year in Turkey. Too much research is found on learning and teaching Chinese as a foreign language (CFL) in Europe, the Americas, and the Sinosphere, but due to the lack of research on Chinese as a foreign language (CFL) for Turkish students in Turkey, researchers should do more intensive research in this field.

In terms of Chinese grammar teaching, Chinese and Turkish scholars have done some research, but almost no comparative research has occurred regarding Chinese in the Turkish prepositions. As is well known, Chinese prepositions make up a significant portion of Chinese grammar and are difficult to learn for foreign students, especially so for Turkish students. The reason is that Turkish has no closed-class words for or direct equivalents of Chinese prepositions. Although some Turkish textbooks often use *edat* [Turkish for preposition/post-positive] to annotate Chinese prepositions, research has found many differences to exist between the meaning of *edat* in Turkish and Chinese prepositions. This study uses a constructive approach to analyze the differences in how prepositions are used in Chinese and Turkish and has found the Turkish equivalents of most of the prepositions in modern Chinese to be composed of some case affixes, postpositions, or combinations of the two. The second part of the study lists Chinese prepositions as classified according to Liu Yuehua's (2001) classification of modern Chinese words, alongside their Turkish equivalents that are formed using affixes and/or postpositions. This table will provide important input to this field for future research. The third part of the study introduces the usages for each Chinese preposition in accordance with the table and lists the Turkish equivalents. The large number of examples used in this study

show that, when teaching Chinese prepositions, teachers should understand the students' native language, compare the students' primary language to the target language, and guide students in translating these prepositions into their native language correctly. As a result of this analysis, the study finishes with a presentation of teaching strategies according to the characteristics of the Turkish language. The way Chinese prepositions are defined makes learning them difficult for Turkish students studying elementary Chinese. As has been emphasized previously, Turkish has no closed-class words or direct equivalents for prepositions, unlike Chinese. As such, teachers need to understand more about students' native language when teaching Chinese prepositions, as well as have an extensive vocabulary of both languages. When teaching Chinese prepositions, teachers should also predict students' mistakes, provide the Turkish equivalents of these prepositions, and do exercises within a large number of typical contexts in order to understand their usage.

The primary goal of this study is to guide teachers who teach Chinese as a foreign language. This study focuses on the strategies used for teaching Chinese prepositions to Turkish students from the perspective of these teachers as a starting point and then compares the differences between Chinese and Turkish prepositions. This study may additionally serve as a guide for future researchers to use as a reference as well as a contribution to studies on Chinese in Turkey.

引言

随着全球“汉语热”的不断升温，土耳其的汉语学习热潮也在不断加速。如何实现快速的、有效的、有针对性的教学成为土耳其汉语教师迫切解决的问题。学界关于欧美国家和围绕中国的汉语文化圈的国家汉语教学的研究硕果累累，但针对土耳其学生的汉语教学研究还有待全面深入地开拓。本文以汉语教师的视角，以汉语介词教学作为切入点，对比研究汉语介词与土语介词的关系，为汉语教学提供一份参考意见，希望对土耳其的汉语教学贡献一份力量。

众所周知，汉语教学过程中教师多引进学生母语进行辅助教学，汉语初学者也多依靠母语翻译来学习汉语。了解学生的母语对汉语教师，尤其是对教授初级汉语水平学生的对外汉语教师有非常重要的意义。汉语介词作为汉语语法的重要组成部分，是外国学生学习的一个难点。对于汉语初级水平的土耳其学生来说难度则更大。原因是，在土耳其语中并没有一个封闭的词类与汉语介词完全对应。虽然一些教材中多用“Edat”一词给汉语介词作注释，但经过研究发现二者存在诸多差异。本文在明确二者差异的基础上，通过查找各类中土文资料，列举出现代汉语常用介词在土语中的对应的表达，并举例说明每个介词的在具体应用时的土语表达。最后针对初级汉语教学易出错的点提出相关的教学策略。

一、汉语介词与土语“介词”的差异

汉语是典型的孤立语，缺少形态变化，语序和虚词是其表达语法意义的主要手段。介词是汉语虚词中一个重要类别，它在表达语法意义上扮演重要角色。而土耳其语是典型的黏着语，常根据一定的规则在词根上加上特定的词缀来表达特定的语法意义。词缀和后置词是其表达语法意义的标志性手段。

汉语中介词的含义：“介词起标记作用，依附在实词或短语前面共同构成“介词短语”，整体主要修饰、补充谓词性词语，标明跟动作形状有关的时间、处所、方式、原因、目的、施事、受事、对象等。”¹

土语中具有“本身不具备任何一种实际意义和替代功能的独立的词和词缀”²的意义的词有三个，它们分别是“Edat”、“İlgeç”和“Takı”。尽管土耳其学者编纂的土中汉语词典中倾向于把“Edat”和“İlgeç”翻译成中文的“介词”，但从土耳其语法界对这三个词的定义和包含的内容看，我们发现没有一个词的概念是与汉语中的介词含义完全相同的。比如：Muharrem Ergin在他的土耳其语语法书*Türk Dil Bilgisi*中这样写道：“Edatlar mânâları olmayan, sadece gramer vazifeleri bulunan kelimelerdir. Tek başlarına mânâları yoktur. Hiçbir nesne veya hareketi karşılamazlar. Fakat mânâlı kelimelerle birlikte kullanılarak onları desteklemek suretiyle bir gramer vazifesi görürler. Onun için mânâlı kelimeler olan isimlerin ve fiillerin yanında edatlara da vazifeli kelimeler diyebiliriz. “Edatlar ünlem edatları, bağlama edatları, son çekim edatları olmak üzere üç çeşittir.”³

1 Huang Borong ve Liao Xudong, *Xiandai Hanyu·Xiace*, (Beijing: Gaodeng Jiaoyu Chubanshe, 2007) (黄伯荣、廖序东, 现代汉语·下册, 北京: 高等教育出版社, 2007), 28.

2 Keskin, Mesut, *Jiyu Hanyu Guoji Jiaoyu de Hantu Yuxu Leixing Yanjiu*, (Shanghai Waiguoyu Daxue, 2020) (Mesut Keskin 米苏特, 基于汉语国际教育的汉语语序类型研究, 博士电子期刊出版, 04.2022), 78.

3 Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2019), 472-473.

Tahsin Banguoğlu 在他的 *Türkçenin Grameri* 一书中用了“takı”一词，“İsimlerden sonra gelip onların söz içinde başka unsurlarla ilişkilerini kuran kelimelere takı adını veriyoruz: gibi, için, ile, göre, rağmen, değin, beri, yana, içinde gibi. Bular başlı başına bir kavram sahibi olmayıp iki kavram arasındaki ilişkiyi belli etmeye yararlar.”⁴

由上文我们可以看出，“takı”一词的内容并不包含 bağlama（连接词）和 ünlem（叹词），Tahsin Banguoğlu 把二者单独列了词类介绍。

在土语中“ilgeç”一词常常用“edat”来解释。“İlgeç”主要包括: gibi, sanki, göre, kadar, için, üzere, -e doğru, -e karşı, -e karşın, -e rağmen, -e değin, -e dek, -den dolayı, -den başka, ile, yalnız, ancak, sade, sadece, tek, bir, denli, değil 等。

从以上关于“edat”、“ilgeç”和“takı”的介绍，我们发现，这三个词的定义和内容类似汉语里的虚词。现代汉语里的虚词包括介词、连词、助词和语气词等。所以我们不能说“edat”或者“ilgeç”就是现代汉语里的介词。中国学者编纂的土中汉语词典中多把“edat”和“ilgeç”翻译成“后置词”（相对于汉语介词前置词而言，因为汉语介词一般前置）。“后置词”，在李智育和周正清编著的土耳其语第一册中给出的定义是：“后置词表示事物之间，行为与物之间的时间、地点和方式、方法等关系，是一种词性从不发生变化的此类。它支配格，位于被支配词之后，带有重音。”

中土两国学者都把“takı”翻译成“词缀”。

根据以上分析及下表（汉语常用介词在土语中的对应词表）我们可以总结出，现代汉语里的介词在土语中一般是由一些格的词缀、后置词或者两者的结合构成的。

二、汉语常用介词在土语中的对应词表

按照刘月华 (2001) 对现代汉语介词的分类方式，笔者把每个类别介词对应的土耳其语整理成下表：

分类	汉语	土耳其语
表示空间	1.表示行为动作的起点： 自、从、打、由	1. -dan
	2.表示行为动作的处所： 在、于	2. -da
	3.表示行为动作通过的处所： 从、打	3. -dan
	4.表示行为动作的方向： 朝、向、往	4. -e, -e doğru
	5.表示行为动作经过的路线： 沿着	5. boyunca
	6.表示行为动作的终点： 到	6. -e, -e kadar

4 Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, (Ankara : Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 385.

表示时间	<p>1.表示行为动作开始的时间： 自、从、自从、打、由</p> <p>2.表示行为动作发生的时间： 在、于</p> <p>3.表示行为动作所处的时间： 当</p>	<p>1. -dan</p> <p>2. -da</p> <p>3. -ken, -diğında</p>
表示对象	<p>1.引进动作协同的对象： 和、跟、同、与</p> <p>2.引进动作行为的对象或关系者： 对、对于</p> <p>3.引进动作对象或关系者： 于</p> <p>4.引进事物或动作行为的关涉者： 关于</p> <p>5.引入议论中相关的另一对象、话题： 至于</p> <p>6.引出服务的对象： 为、替</p> <p>7.表示动作的接受对象： 给、向</p> <p>8.指出动作的对象： 向、朝（借）</p> <p>9.表示动作极其效应的接受者： 把、将</p> <p>10.引出动作的施事者： 叫、让、被</p> <p>11.指出比较对象：比</p>	<p>1. ve, ile</p> <p>2. -e , -e doğru, karşı</p> <p>3. -e,</p> <p>4. hakkında , -e gelince</p> <p>5.-e gelince</p> <p>6. için</p> <p>7. -e,</p> <p>8. -e,(-dan)</p> <p>9. -i (土语中没有“把”字句，多用宾格代替，例如： kapıyı açınız. 请把门打开)</p> <p>10. Edilgen cümlede işi yapanın önüne gelen ek, tarafından. (土语里的被动语态)</p> <p>11. -dan , kıyasla</p>

表示依据	1.表示遵从某种规定、条件或标准： 按、照、按照 2.表示依从某种规定、方式或标准： 依、依照 3.表示以某种事物作为前提或根据： 据、根据 4.表示凭借、依据： 以、凭 5.表示原因： 以 6.表示按某种单位、类别或根据某方面来说： 论	1. -e göre, gereğince, göre, göz önünde tutarak, -in esasına göre 2. -e göre, -e uygun olarak 3. -e göre, üzere 4. ile, -i kullanarak, -e dayanmak 5. -diği için, nedeniyle, çünkü 6. -e göre, -dan konuşacak olursak,sahasında
表示缘由	1.表示原因： 由于、为 2.表示目的： 为、为了、为着	1. -dan, -dan dolayı, ötürü, ...sebebiyle ...yüzünden 2. için, -dan dolayı, diye, üzere
表示其他方面	1.引进话题对比焦点： 连 2.表示不计算在内： 除了 3.表示利用机会或条件： 趁	1. bile 2. hariç, -dan başka 3. -in avantajından yararlanma, fırsattan istifade, bu fırsatı kullanarak, kıvamında iken, tavında iken.

三、汉语常用介词用法与土语的对比表达

按照以上表格，我们就汉语介词的具体用法和对应的土耳其语做如下描述：

(一) 表示时间、空间类介词

汉语中表示时间和空间类介词在土语中多用位格词缀“-da”、从格词缀“-dan”、向格词缀“-a”和后置词“doğru”、“kadar”，以及土语中的独立介词“boyunca”来表示。（注：“-a”“-da”“-dan”，不是唯一的形式，在土语中根据元辅音和谐规则，它们都有相应的变体。）

1. 表示动作行为的起点、开始的时间、通过的处所类介词：**自从 自从 打由**
 这些介词在土语中都从格词缀“-dan”来表示。当这些介词与其他词语搭配组成特定格式表达特定的意义时，土语也会在从格词缀的基础上再加上相关的后置词来表

达。我们以常用介“从”为例，做如下分析：

“从”，表示来源、时间、空间、事物涉及的范围或发展变化的起点、经过的处所或路线、依据等。从常跟某些词语搭配组成一定的格式表达特定的意义。如：“从……到……”、“从……起/开始”、“从……以来”、“从……往……”、“从……来说”等⁵。

(1) 表示来源，上文提到到过，土语里用从格“dan”表示。例如：

你从哪里来？ *Nereden geliyorsun?*

(2) 表示时间。“从”在表示时间的起点时，在土语中除了用到“-dan”外，一般还要加后置词“beri”或者“itibaren”构成“-dan beri/itibaren”格式，表示“从……时起/以来”。例如：

从那天起我就再也没见过她。 *O günden beri onu görmedim.*

从今天起我要努力学习。 *Bugünden itibaren çok çalışacağım.*

(3) “从……到……”既可以表示时间、处所从起点到终点，也可以表示人物、数量等的范围。在土语中用“-dan”加上支配向格的后置词“kadar”，构成“-dan……a kadar”格式。例如：

我爸爸从早到晚工作。 *Babam sabahtan akşama kadar çalışıyor.*

2. 表示处所类介词：在于

“在”和“于”后都可以加时间和地点名词，构成介词短语按，表示行为动作发生的时间、处所或范围，在土语中都用“-da”表示。下面以使用频率非常高的“在”为例，做如下分析：

“在”是动词也是介词。作为介词“在”与后面的宾语组成介宾短语，表示行为动作发生的时间、处所或范围，不论是作为介词的在，还是动词“在”，在土中都用位格词缀“-da”来表示。例如：

我在家看电视。 *Ben evde televizyon izliyorum.*

“在”还可以加上方位词构成“在……+方位词”的框式结构，用来表示动作发生的时间、空间、范围、方面、条件等。例如：

(1) “在……上”：表示处所，例如：

他在床上睡觉。 *O yatakta uyuyor.*

“在……上”在土语中也用“-da”来表示。在土语中“O yatakta uyuyor”和“O yatağın üstünde uyuyor”都表示“他在床上睡觉”的意思，但是后者有特殊强调“在床的上面”的意味。逻辑上“睡觉”一定是在床上，不可能是其它地方，所以“yatakta”，就被默认了有“床上”的意思，但学生常常遗漏方位词“上”。

(2) “在……里（里边）”：表示范围，例如：

在我大学的同学里，Fatma是我最好的朋友。

Üniversitedeki sınıf arkadaşlarım arasında, Fatma benim en iyi arkadaşım.

土语中“在……中（之中）”和“在……之间”在土语中都用“arasında”表达。“在……内（之内）”和“在……里（里边）”在土语中一般用“içinde”，但也不是绝对，如上面的例子。同样学生在表达时可能会漏掉方位词。

5 Liu, Yuehua, Shiyong Xiandai Hanyu Yufa, (Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 2001) (刘月华, 实用现代汉语语法, 上海: 商务印书馆, 2001), 271-274.

3. 表示动作方向类介词：朝 向 往

“朝”、“向”和“往”都可以表示动作的方向。“朝”和“向”的宾语可以是方位处所词，也可以是人或物体。例如：

他**向**东走去。他**向**我点点头。

他**朝**东走去。他**朝**我点点头。

“往”后的宾语是方位词，如果是名词，名词后要加“方向”。例如：

他**往**东走去。他**往**图书馆方向走去。

三者虽然有区别，但在土语里基本上都用向格“-e”或者“-e doğru”表示。例如：

他**往/朝/向**东走去。 Doğuya gitti.

他**往/朝/向**图书馆方向走去。 Kütüphaneye doğru yürüdü.

他**向/朝**我点点头。 O bana başını salladı.

(二) 表示对象类介词

1. 引出动作协同对象的介词：和 跟 同 与

介词“和”、“跟”、“同”、“与”都是引出动作协同对象的介词，它们语义和用法基本相同。前两者多用于口语，后两者多用于书面语。值得注意的是，“和、跟、同、与”既是介词，也是连词。在表达连词意义时，土语中用“ve”和“ile”；在表达介词意思时，只能用“ile”。

“ve”在土语中只做连词，前后连接项可以互换，不改变意思。

“ile”土语中既是连词，也是汉语语义里的介词。“ile”与前面的词连写时写作，-la、-le、-yla/yle。例如：

她**跟**朋友一起来了。 O arkadaşıyla geldi.

我**和**他交谈过了。 Onunla konuştum.

另外，“ile”作介词除了以上意思外，还有表示“伴随、原因、工具”等含义，后文会介绍。

2. 引出动作对象或关系者的介词：对 于 对于

介词“对”、“于”、“对于”三者都有引出动作对象或关系者的意思。在土语中一般用向格“-e”或“-e doğru”表示。但在表达具体语义是，土语的对应词也会发生改变。

(1) 介词“对”是由动词“对”演变来的，因此介词“对”还有“对待(davranmak)、对付(idare etmek)、朝(‘-e’或‘-e doğru’)、向(‘-e’或‘-e doğru’)”的意思。例如：

她**对**我很好。 O bana çok iyi davranıyor.

这里“对”是动词“对待(davranmak)”的意思。

她**对**我说：“明天下雨。”

O bana “Yarın yağmur yağacak” dedi.

这里“对”是介词“朝/向(-e 或 -e doğru)”的意思。

(2) 介词“对”在表达“对于”的语义时，但在土语中一般用“için”来表示。例如：

锻炼**对/对于**身体有好处。 Egzersiz vücudunuz için iyidir.

(3) “对”和“对于”在表达说过话人的看法或判断时，用“对/对于……来说”。在

土语中一般也用“için”来表示“için”。例如：

这顶帽子**对你**来说大的。 Bu şapka senin **için** çok büyük.

对我来说，你很重要。 Benim **için** çok önemlisin.

3. 引进事物或动作行为的关涉者和对象：**关于 至于**

介词“关于”和“至于”的宾语表示动作行为关涉的事物范围或对象。土语用“hakkında”-和“e gelince”来表示“关于”，用“e gelince”表示“至于”的意思。例如：

一篇**关于**语言的文章。 Dil **hakkında** bir yazı .

关于这件事。 Bu işe **gelince** .

“关于”与“的”组成的介宾短语“关于……的”在土语中一般用“-e dair”。例如：

关于文学的讲话。 Edebiyata **dair** konuşma⁶.

4. 引出动作的服务对象：**为、替、给**

作为引出服务对象的介词“为”、“替”和“给”，当后面的动词为动作动词时三者可以替换。在土语中三者一般都用“için”表示。例如：

我**为/给/替**你带来一杯茶。 Senin **için** bir bardak çay getirdim.

(三) 表示依据类介词

1. 表示依据、遵从某种方式或标准的介词：**按照 按照 依 依照 根据**

“按、照、按照”、“依、依照”，在土语里通常用“-e göre（根据、遵照）、gereğince（副词：按照、依据、根据）和üzere（按照、根据、遵循）”来表达。例如：

依法办事。 Kanun **gereğince** işlem yapılması.

根据我的经验。 Tecrübelerime **göre**.

按照他的愿望。 İsteği **üzere**.

依据前面所写的。 Yukarda yazıldığı **üzere**

2. 表示凭借、依据的介词：**以 凭**

介词“以”、“凭”与“以”在表示“凭借”、“依据”和“把……作为”等意义时，在土语中一般都用“ile”表示。例如：

以你的实力完全能通过这次考验。

Kabiliyetinle bu testi tamamen geçebilirsin.

我们都**以**你为荣。 Hepimiz seninle gurur duyuyoruz.

苹果**论**公斤卖。 Elma kilo **ile** satılır.

(四) 表示缘由与目的类介词

1. 表示原因介词：**由于**

“由于”表示表示动作行为的原因或理由，既可以作介词，也可以作连词。土语里一般用“-dan dolayı”，“-dan ötürü/ötürü”，“sebebiyle（“由于……原因”名词：sebebe+介词ile）”，“yüzünden”，“için”来表示。值得注意的是土语里通常把这类词列为连词。例如：

6 Zhou, Zhengqing, Tuerqiyu Hanyu Cidian, (Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 2008)

(周正清, 土耳其语汉语词典, 上海: 商务印书馆, 2008), 436.

他由于正直，非常受人爱戴。

Doğruluğundan dolayı çok sevilir⁷.

他由于气愤未能好好地考虑。

Öfkesinden ötürü iyi düşünemiyor⁸.

他由于粗心大意没成功。

Dikkatsizliği yüzünden başarısız oldu.

由于过节，我没去上班。

Bayram olduğu için işe gitmedim.

2.表示目的类介词：为 为了 为着

表目标或目的类介词“为”、“为了”、“为着”在土语中一般用“için”，“diye（为了，土语里主要做连词）”、“üzere”来表示。例如：

她为了取得成功而努力。 Başarı kazanmak için çalışıyor.

他为了钱大吵大闹。 Para diye tantana yapıyor.

为了得到答复，我在这儿等了三个小时。

Bir cevap almak üzere burada üç saat bekledim.

（五）、表示其他方面的介词

1.介词：连

“连”既是动词，也是介词。作介词时与“甚至”意思相近。“连”后边引出话题对比的焦点，通常与“也”和“都”连用组成“连……也/都……”格式，突出话题。在土语中通常用“bile（甚至、连。土语里为副词）”表示。例如：

连老师都不知道，我怎么能知道。

Öğretmen bile bilmiyor, ben nasıl bileyim.

2.介词：除了

介词“除”，表示不计在内”的意思。也可以说“除了”、“除外”和“除去”。最常用的是“除了”，常与方位词“外”搭配，组成“除了……外/以外/之外”格式。在土语里一般用“-dan başka”和“hariç（土语里为副词）”表示。例如：

这件事除了你之外，没人知道。

Bunu senden başka hiç kimse bilmiyor.

除你之外，我们大家都要走。

Sen hariç, hepimiz gideceğiz.

3.介词：趁

介词“趁”，表示利用时机和条件。在土语里没有明确的用一个词或词缀来表示，可以解释成“-in avantajından yararlanma”（利用优势条件），“fırsattan istifade”（利用时机），“bu fırsatı kullanarak”（利用时机），“kıvamında iken”（处于最佳时机时），“tavında iken”（处于最佳时机时）。例如：

7 Zhou, Zhengqing, Tuerqiyu Hanyu Cidian, (Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 2008)
(周正清, 土耳其语汉语词典, 上海: 商务印书馆, 2008), 521.

8 Zhou, Zhengqing, Tuerqiyu Hanyu Cidian, (Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 2008)
(周正清, 土耳其语汉语词典, 上海: 商务印书馆, 2008), 1465.

趁着年轻多学点知识。

Halen genç olma fırsatını değerlendirerek daha fazla bilgi öğren⁹.

结语

“汉语介词是一个封闭的小类，在第二语言学习过程中存在诸多问题。但是对于不同母语背景的学习者来说，学习中遇到的问题是不同的。”¹⁰土耳其学生学习汉语介词时遇到的问题又更加的复杂，基于以上分析，我们可以为土耳其学生汉语介词教学提出以下教学策略。

1. 一些土语版汉语教材中，把汉语介词直接翻译成“*edat*”，根据上文分析，“*edat*”并不等同汉语里的介词。汉语介词可以用土语里的词缀、后置词和二者结合，有时也可以是土语里的副词来表达。某些教材或教师在用“*edat*”解释汉语介词含义时，容易使学生产生误解。在教学过程中，建议的对外汉语教师或本土教师可以先向学生阐明汉语介词与土语中对应词的关系，让学生对汉语介词有一个总体的认识，在学习过程中减少母语负迁移。或者可直接弱化土语的解释，强调汉语介词的用法，甚至可以不讲“介词”这个术语，而是结合典型语境介绍介词的具体用法。

2. 汉语介词本身的复杂性与对应土语成分的单一性，增加了汉语介词教学的难度。“对外汉语介词教学的难点就在于介词的形式与意义之间具有‘一对多’‘多对一’等‘形式意义’的差异关系”¹¹。表现在：一是多个介词具有相似的语法功能和意义，但是在搭配上又有许多的差别，这导致学生在其母语中只能找到一个词来翻译汉语介词，这就造成介词区分上的困难，经常混用或误用汉语介词。比如：朝、向、往、对、给，在表达动作对象或方向时在土语中都可以用宾格“-a”表示，但在具体运用中就混淆或误用。例如：“*明天是Fatma的生日，我想对她买个礼物。”这里该用“给”的地方用成“对”。二是一个词有多种意义和用法。比如介词“在”。“在”既是动词，又是介词，还是副词。学生分不清“她在家”。“她在看书”。“她在家看书。”这三句话里“在”的词性。土语里“在”的介词和动词都用位格词缀“-da”表示，而副词的“在”则用动词进行时态“-yor”表示。在此建议遇到此类问题的教师给学生做出清晰的格式进行对比，并结合大量典型语境练习来掌握。

3. 借助学生母语来学习汉语，一方面有利于使学生快速理解汉语，但汉语中某些介词在土语中并不能找到完全对应的词或词缀，生拉硬扯不能准确使用学生母语，造成的偏误则可能更大。在此需要教师懂得变通，通过大量的具体的事例和应用，使学生自己意会其意义及用法。与此同时，学生使用母语过多，说出的句子也常常以其母语为标准，尤其是在语序上，错误较多。周文华在他的母语语序类型对目的语习得的影响—以汉语介词语序偏误为例。一文中指出“学生需要先调整介词短语的内部语序，然

9 Yusuf Kumaş, *Çince Türkçe Türkçe -Çince Temel Sözlük*, (İstanbul: Kaynak Kültür Yayın Grubu, 2011), 91.

10 Cui ,Xiliang , Oumei Xuesheng Hanyu Jieci Xide Tedian Ji Pianwu Fenxi, (Shijie Hanyu Jiaoxue ,2005)(崔希亮, “欧美学生汉语介词习得的特点及偏误分析”, 界汉语教学, 3 .2005),83.

11 Cai, Zihao Yuyiditu Yu Hanyu Jieci Yanjiu, Di Shier Jie Zhongwen Xindaihua Guoji Yantaohui Lunwenji, (Yuenan Huzhiming: Zhongwen Xindaihua Xuehui,2021) (蔡紫豪, “语义地图与汉语介词研究”, 第十二届中文教学现代化国际研讨会论文集, 越南胡志明: 中文教学现代化学会, 2021),956.

后再调整介词短语的语序，经历的步骤多，而且调整后与他们所熟悉的“联系项”原则相违背。这些都增加了学生调整汉语介词短语语序的认知难度。”¹²我们知道，汉语语序类型是SVO，土语语序是SOV。土耳其学生在学习汉语介词时正面临此问题，学生常会把介宾短语放在动宾短语的后面。比如，学生会造出这样的句子“*他打电话给妈妈呢。”这句话正是学生根据土语的语序（SOV）“Annesini (telefonla) arıyor.”翻译过来的。在此给出的意见是，教师要分析学生出现问题的原因，强调中文语序，除了句子主干语序，还要注意支干的语序。且要有足够的耐心，指导学生多读多听多练。

4.要使学生准确无误地掌握每个汉语介词的语法功能和语法意义，教师要尽可能地多学习了解学生的母语，抓住两种语言的相同与不同的关键点，点破学生的模糊处。要在实际教学中不断发现问题、分析问题、总结问题，通过查找资料探索研究问题出现的原因，及时找到解决问题的方法，不断完善教学，使教学达到事半功倍的效果。

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

参考文献/References/ Kaynakça

Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.

Zihao, Cai, Yuyiditu Yu Hanyu Jieci Yanjiu, Di Shier Jie Zhongwen Xindaihua Guoji Yantaohui Lunwenji, Yuenan Huzhiming: Zhongwen Xindaihua Xuehui, 2021

(紫豪, 蔡, 语义地图与汉语介词研究, 第十二届中文教学现代化国际研讨会论文集, 越南胡志明, 中文教学现代化学会, 2021).

Xiliang, Cui. Oumei Xuesheng Hanyu Jieci Xide Tedian Ji Pianwu Fenxi, Shijie Hanyu Jiaoxue ,2005

(希亮, 崔, 欧美学生汉语介词习得的特点及偏误分析, 世界汉语教学, 3.2005).

Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2019.

Borong ,Huang ve Xudong ,Liao , Xiandai Hanyu·Xiace [M].Beijing : GaodengJiaoyuChuban She, 2007

(伯荣, 黄, 序东, 廖, 现代汉语·下册.北京, 高等教育出版社, 2007).

Keskin, Mesut. *Jiyu Hanyu Guoji Jiaoyu de Hantu Yuxu Leixing Yanjiu*. Shanghai Waiguoyu Daxue ,1.2020

(米苏特, 基于汉语国际教育的汉土语序类型研究, 上海外国语大学, 1.2020).

Kumaş, Yusuf. *Çince Türkçe Türkçe -Çince Temel Sözlük*. İstanbul: Kaynak Kültür Yayın Grubu, 2011.

Zhiyu, Li, ve Zhengqing, Zhou, Tuerqiyu Di 1Ce , Beijing: Waiyu Jiaoxue yu Yanjiu Chubanshe , 2004

(智育, 李, 正清, 周, 土耳其语第1册, 北京, 外语教学与研究出版社, 2004).

Yuehua, Liu, Shiyong Xiandai Hanyu Yufa, Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 2001

12 Zhou Wenhua, Muyu Yuxu Leixing Dui Mudiyu Xide de Yingxiang –Yi Hanyu Jieci Yuxu Pianwu Weili, (Yuyan Jiaoxue yu Yanjiu, 5.2014)(周文华. 母语语序类型对目的语习得的影响 –以汉语介词语序偏误为例. 语言教学与研究. 5 .2014.),16 .

(月华, 刘, 实用现代汉语语法, 上海, 商务印书馆, 2001).

Wenhua, Zhou, Muyu Yuxu Leixing Dui Mudiyu Xide de Yingxiang –Yi Hanyu Jieci Yuxu Pianwu Weili, Yuyan Jiaoxue yu Yanjiu, 5.2014.

(文华, 周, 母语语序类型对目的语习得的影响 –以汉语介词语序偏误为例, 语言教学与研究, 5.2014).

Zhengqing ,Zhou, Tuerqiyu Hanyu Cidian , Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 2008

(正清, 周, 土耳其语汉语词典, 上海, 商务印书馆, 2008).

أبعاد وخلفيات الدخول العثماني إلى الجزائر في بداية القرن 16م على ضوء الوثائق والمصادر العثمانية (دراسة أرشيفية تحليلية)

Osmanlı Belge ve Kaynakları Işığında 16. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'nın Cezayir'e Girişinin Boyutları ve Arka Planı (Arşiv ve Analitik Çalışma)

Dimensions and Backgrounds of the Ottoman Entry into Algeria at the Beginning of the 16th Century in the Light of Ottoman Documents and Sources (Archival and Analytical Study)

Metin ŞERİFOĞLU¹ 



¹Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Mardin, Türkiye

ORCID: M.Ş. 0000-0002-5828-2157

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Metin ŞERİFOĞLU (Doç. Dr.),

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,

Tarih Bölümü, Mardin, Türkiye

E-posta: metinzo1958@gmail.com

Başvuru/Submitted: 02.07.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:

27.08.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:

09.09.2022

Kabul/Accepted: 12.09.2022

Atf/Citation: Serifoglu, Metin. "Osmanlı Belge ve Kaynakları Işığında 16. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'nın Cezayir'e Girişinin Boyutları ve Arka Planı (Arşiv ve Analitik Çalışma)." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 247-265. <https://doi.org/10.26650/jos.1139779>

ملخص

يتناول هذا البحث مسألة التدخل العثماني في الجزائر وأبعاده وخلفياته خلال الربع الأول من القرن 16. وقد قمنا بدراسة هذا الموضوع بالاستناد إلى جملة من الوثائق والمصادر العثمانية التي عايشت تلك الفترة التاريخية، حتى نفهم حقيقة هذا التدخل وأبعاده وخلفياته، وأن نقف على حقيقة ما ذهب إليه العديد من المؤرخين من أن التدخل العثماني للجزائر كان تدخلًا استعماريًا من أجل أخذ ثرواتها وممتلكاتها. وتعد مذكرات خير الدين بربروس إلى جانب الوثائق العثمانية إحدى أهم المصادر والشهادات التاريخية التي نسفت تلك الصورة النمطية التي قدمتها بعض الدراسات التاريخية على أن القرصنة العثمانية ما هي إلا مجموعة من اللصوص وقطاع الطرق، استخدمتهم الدولة العثمانية للسيطرة على الجزائر وشمال إفريقيا، بينما يقدم خير الدين صورة أخرى للقرصنة قائمة على معنى الجهاد البحري والعمل الخيري ومساعدة الفقراء والمظلومين، وإحدى الإستراتيجيات لمواجهة المشروع الأوروبي الصليبي بقيادة إسبانيا.

الكلمات المفتاحية: الجزائر، العثمانيون، إسبانيا، أوروبا، خير الدين بربروس، شمال إفريقيا، القرصنة

öz

Bu araştırma, 16. yüzyılın başlarında Osmanlı'nın Cezayir'e müdahalesini, boyutları ve arka planlarını ele almaktadır. Biz bu konuyu o tarihî döneme ait bir takım Osmanlı belge ve kaynaklarına dayanarak inceledik. Bu araştırmadaki amacımız, bu müdahalenin gerçekliğini, boyutlarını ve arka planlarını anlamak ve Osmanlıların Cezayir'i işgal edip servetini ve mülkünü yağmaladığını söyleyen bazı tarihçilerin iddialarını ortaya çıkarmaktır. Hayreddin Barbaros'un anıları, Osmanlı belgeleriyle birlikte, Osmanlı korsanlığı ile ilgili bazı tarihi araştırmaların ortaya koyduğu olumsuz imajı ortadan kaldıran en önemli tarihi kaynaklardan biridir. Bu arada Barbaros Hayreddin, deniz cihadı, hayır işleri, ezilen yoksullara yardım ve İspanya liderliğindeki Avrupa Haçlı projesine karşı koyma stratejilerinden birinin anlamını listeleyerek korsanlığın başka bir resmini sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cezayir, Osmanlılar, İspanya, Avrupa, Barbaros, Kuzey Afrika, Korsanlık

ABSTRACT

This research deals with the issue of the Ottoman intervention in Algeria, as well as its dimensions and background during the first quarter of the 16th century. The study of this subject is based on a number of Ottoman documents as well as on sources who lived through that historical period and has been conducted in order to understand the reality of this intervention, its dimensions, and background. This research also seeks to reveal the falsehood of what some historians have said about the Ottoman intervention in Algeria being a colonial intervention based on seizing its wealth and property. The memoirs of Khair al-Din Barbaros along with the Ottoman documents are some of the most important historical sources and testimonies that were able to dispute the negative image some historical studies on Ottoman piracy had presented. Meanwhile, Khair al-Din presented another picture of piracy by listing the meanings of maritime jihad, charitable work, and helping the oppressed poor, as well as one of the strategies for confronting the Spanish-led European Crusade project.

Keywords: Algeria, Ottomans, Spain, Europe, Khair al-Din Barbarossa, North Africa, Piracy

EXTENDED ABSTRACT

Regardless of background, Arab historical studies have been forced to move from the methodology of theoretical analysis to the methodology of document-based applied history and scientific and systematic analyses. Analyzing and reading Ottoman documents scientifically and objectively can be said to help reveal historical facts that have been hidden for centuries. Meanwhile, the issue of Arab researchers' and historians' lack of knowledge regarding the Ottoman language and their inability to read Ottoman documents or translate them into Arabic has represented one of the most important obstacles that has hindered the project of re-examining Arab history. This has contributed to the obliteration and falsification of historical facts, with these falsities even being taught in our schools and universities. This has resulted in a distortion of historical consciousness and the creation of a deep chasm between Arabs and Turks, who share cultural and religious commonalities. The process of historical distortion has involved the entire Arab region. Algeria was one of the most important Ottoman provinces to have had its history obliterated, being falsified after the French colonial occupation that stole all Algerian archives while claiming that these archives had been burned with nothing left. France appeared to have stolen the Algerian archives so that the Algerian people and historians would not be able to view them or know the traces of Algerian history during the Ottoman era. Although some Algerian and Arab historians made distinguished efforts regarding the history of Algeria in the Ottoman era, their lack of knowledge about reading Ottoman documents made their research severely deficient with regard to forming any comprehensive historical and analytical reading about the history of Ottoman Algeria. In fact, Algeria had been one of the most important Ottoman states to play a major role in Northern Africa. It was the focus of a major conflict between the Ottomans and the Spaniards in the 16th century, and several Ottoman sources speak of this sharp confrontation between the two competing powers over Algeria. Each of these powers was aware of the importance of the strategic depth that Algeria enjoys in North Africa and the Mediterranean. Algeria is located in North Africa while also

being located in southern Europe. This allowed it to control the vital fields over which the European powers moved in the Mediterranean. Algeria also overlooks the Strait of Gibraltar, which is the most important global waterway controlling the Mediterranean region. Therefore, the issue of controlling Algeria during the 16th century was considered a strategic priority of utmost importance in the conflict of empires represented by the Ottoman Empire and the Spanish Empire. Spain considered itself the sole representative of the European Christian world, especially after its success in eliminating the Islamic presence in Andalusia at the end of the 15th century, when Spain carried out a massive extermination of the Muslims of Andalusia and followed an expansionist policy in order to seize the North African region and the entire Mediterranean. As for the Ottoman Empire, it considered itself the only Islamic power representing the Islamic world, especially after its success at the beginning of the 16th century in controlling the Levant, Egypt, and the Hijaz, the center of the Islamic holy lands. The Ottoman Empire pursued an expansionist policy toward the Mediterranean and acted to save the Muslims of Andalusia who'd sought help from Sultan Selim I in order to rid them of the religious persecution the Spanish Inquisition had implemented since the fall of Granada in 1492. In light of the background motivating both empires, the North African region became a scene of great competition between these two parties, in which each one tried to control the most important strategic sites in order to control the entire region. Algeria was one of the most important strategic locations around which this conflict would rage due to the importance of its strategic position. Controlling it was considered the most important key to controlling the commercial and war ships in the Mediterranean between Europe and North Africa. Algeria's location also enabled control over the most important international waterway, the Strait of Gibraltar, which connects the Atlantic Ocean and the Mediterranean Sea. From this point of view, this research attempts to analyze and examine a number of Ottoman documents and sources regarding the issue of the Ottoman entry into Algeria in order to understand its dimensions and background during the first quarter of the 16th century.

المقدمة

تعد الوثائق العثمانية إحدى أهم المصادر التاريخية الأساسية لدراسة تاريخ الدولة العثمانية عموماً، وتاريخ المنطقة العربية خصوصاً. ذلك أن مبنى أرشيف رئاسة الوزراء في إسطنبول يحتوي على ملايين الوثائق العثمانية التي تتناول تاريخ المنطقة العربية، وتحتاج إلى قراءتها وتحليلها وتفكيكها، من أجل تصحيح الكتابات التاريخية التي كتبت بطريقة تفتقد إلى العلمية التاريخية وإلى غياب قراءة تاريخية تستند إلى هذه الوثائق المهمة، أو أنها كتبت من قبل المؤرخين الغربيين الذين حاول العديد منهم طمس الحقائق، وتحريفها لصالح القوى الاستعمارية التي هيمنت على المنطقة العربية منذ نهاية القرن 15م من منطلق صليبي استعماري، يستهدف الدولة العثمانية، باعتبارها الدولة الإسلامية الموحدة للمسلمين في تلك الفترة. وبغض النظر عن هذه الخلفيات فإنه أن الأوان للدراسات التاريخية العربية أن تتخلص من هيمنة التحليل النظري الانطباعي نحو ترسيخ منهجية التاريخ العملي التطبيقي الذي يستند إلى تحليل الوثائق، وتشریحها بشكل علمي ومنهجي، ويتحرى الدقة، ويتعامل معها بحذر وبعيم في نفس الوقت. حيث يمكن القول إن تحليل الوثائق العثمانية وقراءتها بشكل علمي وموضوعي سيساعدنا كثيراً على كشف الحقائق التاريخية التي ظلت خفية علينا على مدار قرون. وكان لزاماً على الباحثين والمؤرخين العرب أن يتجاوزوا منهجية القراءات الكلاسيكية القديمة في الكتابة التاريخية، والانتقال إلى منهج الكتابة التاريخية التوثيقية التي تعتمد بالدرجة الأولى على الوثيقة التاريخية واستنطاقها وفق منهج علمي موضوعي، يتجاوز الانحيازية والذاتية والميولات الإيديولوجية.

من جهة أخرى مثلت مسألة عدم معرفة الباحثين والمؤرخين العرب باللغة العثمانية، وعدم قدرتهم على قراءة الوثائق العثمانية، وترجمتها إلى اللغة العربية أحد أهم العوائق الكبيرة التي عطلت مشروع إعادة قراءة تاريخنا العربي خلال فترة حكمها من قبل العثمانيين. كما ساهم هذا في طمس العديد من الحقائق، وتزويرها، بل وأصبحت تدرس في مدارسنا وجامعاتنا، مما زاد في عملية تشويه الوعي التاريخي، وخلق هوة عميقة بيننا وبين الأتراك الذين تجمعن بهم عوامل حضارية ودينية مشتركة، حاولت القوى الاستعمارية المنافسة للدولة العثمانية أن تنفذ من خلالها لتقسيم أمتنا، وضربها في العمق من خلال التزوير والتحريف للحقائق التاريخية². وقد شملت عملية التحريف التاريخي كل المنطقة العربية، وكانت الجزائر واحدة من أهم الإيالات العثمانية التي طمس تاريخها، وزور بعد أن قام الاستعمار الفرنسي باحتلالها، وسرقة كل أرشيفها، زاعماً أن أرشيف الجزائر قد احترق، ولم يبق منه شيء. والحقيقة إن فرنسا سرقت الأرشيف الجزائري، حتى لا يتمكن أبناء الجزائر من الباحثين والمؤرخين من الاطلاع عليه، ومعرفة مسارات التاريخ الجزائري خلال العهد العثماني، وكذلك معرفة السياسة الاستعمارية الفرنسية للجزائر وحقيقتها³. وقد تمت كتابة التاريخ الجزائري حول فترة الحكم العثماني من خلال المصادر الفرنسية والغربية المتحاملة على الدولة العثمانية التي بدأ مشروع تقسيمها واستهدافها بشكل فعلي مع احتلال الجزائر سنة 1830م. ورغم أنه كانت هناك جهود متميزة لبعض المؤرخين الجزائريين والعرب حول تاريخ الجزائر في العهد العثماني⁴، إلا أن عدم معرفة هؤلاء بالوثائق العثمانية حول إيالة جزائر الغرب قد جعل أبحاثهم ودراساتهم يعترىها نقص كبير في تشكيل قراءة تاريخية وتحليلية شاملة لتاريخ الجزائر العثمانية.

والحقيقة إن الجزائر كانت إحدى أهم الإيالات العثمانية التي لعبت دوراً بارزاً في منطقة شمال إفريقيا. وقد مثلت محور صراع كبير بين العثمانيين والإسبان خلال القرن 16م. فهناك وثائق عديدة تعرضت للحديث عن هذه المواجهة الحادة بين القوتين المتنافستين حول الجزائر، وذلك لإدراك كل واحدة منهما بأهمية العمق الإستراتيجي الذي كانت تتمتع به الجزائر بشكل خاص، فهي من ناحية توجد في شمال إفريقيا، وهي من ناحية أخرى تقع جنوب أوروبا، مما يجعلها

1 ثريا شاهين، دور الكنيسة في هدم الدولة العثمانية، ترجمة: محمد حرب، (جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، 1997)، 32-33.

2 ثريا شاهين، دور الكنيسة في هدم الدولة العثمانية، 70-76.

3 انظر إلى المقال المنشور في صحيفة الشروق أولاًين الجزائرية بعنوان "فرنسا هزبت 10 ألف وثيقة من الأرشيف في شاحنات عسكرية فور إعلان الاستقلال"، بتاريخ 18/03/2012، الرابط التالي: <https://www.echoroukonline.com/%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D8%A7-%D9%87%D8%B1%D9%91%D8%A8%D8%AA-100-%D8%A3%D9%84%D9%81-%D9%88%D8%AB%D9%8A%D9%82%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84-%D8%A3%D8%B1%D8%B4%D9%8A%D9%81-%D9%81%D9%8A-%D8%B4%D8%A7>

4 عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مقترى عليها، (القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، 1980)، 5-8.

تتحكم في المجال الحيوي الذي تتحرك فيه القوى الأوروبية في منطقة البحر الأبيض المتوسط. كما أن الجزائر تظل على مضيق جبل طارق الذي يعد أهم الممرات المائية المتحكمة في التجارة العالمية. ولذلك كانت مسألة السيطرة على الجزائر خلال القرن 16م تعد أحد أهم الأولويات الإستراتيجية لصراع الإمبراطوريات، المتمثل في الصراع بين الإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية الإسبانية. وقد اهتم العثمانيون بشكل كبير بمسألة السيطرة على الجزائر، وتبرز هذه الأهمية من خلال كثرة الوثائق العثمانية التي تتحدث عن إيالة الجزائر.

ويحتوي الأرشيف العثماني برئاسة الوزراء بتركيا على الآلاف من الوثائق حول الجزائر، وتغطي كل الفترات التاريخية التي حكمها العثمانيون حتى بعد الاحتلال الفرنسي، أي بين القرنين 16م و19. وتحتاج هذه الوثائق إلى قراءتها وتحليلها بشكل يساعد الباحثين على فهم تاريخ الجزائر في العهد العثماني، ومعرفة أبعاده المختلفة السياسية منها، والاجتماعية والدينية والعسكرية والاقتصادية. وفي هذا السياق سيحاول هذا البحث تحليل واستنتاج جملة من الوثائق والمصادر العثمانية حول مسألة الدخول العثماني إلى الجزائر، وفهم أبعاده وخلفياته خلال الربع الأول من القرن 16م. إضافة إلى الوثائق العثمانية سيتم التركيز على أهم المصادر العثمانية التي عايشت الأحداث مثل: مذكرات خير الدين بربروس التي تعد أهم المصادر التي عايشت الدخول العثماني للجزائر، وكتاب بحرية لبيري رئيس، وكتاب تحفة الكبار في أسفار البحار لحاجي خليفة. كما سيتم الاستفادة من جملة الدراسات التي كتبت في هذا الموضوع، من أجل فهم جملة القضايا والأحداث التي عاشتها إيالة الجزائر خلال هذه الفترة التاريخية التي مازالت إلى يومنا هذا محل نقاش بين الدارسين.

1. الجزائر وأهميتها في ميزان الصراع العثماني الإسباني خلال القرن 16م

كانت الجزائر منذ بداية القرن 16م محور تنافس شديد بين إمبراطوريتين كبيرتين: الأولى الإمبراطورية الإسبانية التي كانت ترى نفسها أنها ممثلة للعالم الأوروبي المسيحي، خصوصاً بعد نجاحها في القضاء على الوجود الإسلامي في الأندلس منذ نهاية القرن 15م، وقد مارست عمليات تطهير واسعة لمسلمي الأندلس، وانتهجت سياسة توسعية للاستيلاء على منطقة شمال إفريقيا وعلى الحوض الغربي لمنطقة البحر الأبيض المتوسط⁵. أما الإمبراطورية الثانية فتمثلت في الإمبراطورية العثمانية التي كانت تعتبر نفسها القوة الوحيدة الممثلة للعالم الإسلامي، خصوصاً بعد أن نجحت في فتح القسطنطينية والسيطرة بعد ذلك على بلاد الشام ومصر والحجاز مركز الأماكن الإسلامية المقدسة، وقد انتهجت هي بدورها سياسة توسعية نحو منطقة البحر الأبيض المتوسط، والتحرك لإنقاذ مسلمي الأندلس الذين استجدوا بالسلطان سليم الأول لتخليصهم من السياسة الوحشية التي تمارسها إسبانيا ضدهم بعد سقوط غرناطة في 1492م⁶. وفي ظل هذه الخلفيات التي تحرك كلا الإمبراطوريتين أصبحت منطقة شمال إفريقيا مسرحاً لتنافس كبير بين الطرفين، حاول فيه كل طرف أن يسيطر على أهم المواقع الإستراتيجية للتحكم في كامل المنطقة. وكانت الجزائر أحد أهم المواقع الإستراتيجية التي سيحتدم حولها الصراع، وذلك لأهمية عمقها الإستراتيجي، فالسيطرة عليها يعد أحد أهم المفاتيح للتحكم في السفن التجارية والحربية في الضفة المتوسطية ما بين أوروبا ومنطقة شمال إفريقيا، وكذلك التحكم في أهم ممر مائي في العالم يتمثل في مضيق جبل طارق الذي يربط بين المحيط الأطلسي والبحر المتوسط والبحر الأحمر وبقية منطقة الشرق العربي والإسلامي⁷. انطلقت الحملات التوسعية الإسبانية نحو الجزائر ومحاولة السيطرة عليها منذ سنة 1505م، وقد واجهوا مقاومة شديدة من قبل أهالي الجزائر الذين قتلوا في صدها، بسبب اختلاف ميزان القوى وما يتمتع به الغزو الإسباني من قدرات وإمكانات عسكرية كبيرة، وكذلك بسبب ضعف حكام الجزائر الذين دخلوا في تحالف مع الإسبان من أجل الحفاظ على حكمهم، ولم يكن يهتمهم استقلالية الجزائر وحماية أراضيها. وقد نجح الإسبان سنة 1513م في السيطرة على أهم المواقع الإستراتيجية في الجزائر مثل: المرسى الكبير ووهران وبجاية وتلمسان وغيرها. وبذلك تمكن الإسبان من بسط نفوذهم على الجزائر التي أصبحت موانئها قواعد عسكرية للسيطرة على بقية مناطق شمال إفريقيا، خصوصاً تونس وسواحلها التي تتميز بموقع

5 Osmanlı Arşivi BOA, TSMIA; No: 3293/1.

6 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 2/199-200.

7 حمدادو بن عمر، "المصادر المحلية وأهميتها في كتابة تاريخ الجزائر في العهد العثماني"، *المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية*، 62-61 (2020)، 123-144.

إستراتيجي بالغ الأهمية في التحكم في الجهة الشرقية للبحر المتوسط. وقد مارس الإسبان سياسة قمعية وظلما كبيرا ضد أهالي الجزائر، ونهبوا أموالهم وممتلكاتهم، وصادروا حرياتهم الدينية، ومنعواهم من القيام بأي أنشطة اقتصادية إلا بإذن من الاحتلال الإسباني⁸. في ظل هذه الظروف الصعبة التي وجدت عليها الجزائر، وجه أهالي الجزائر وعلماؤها رسالة إلى السلطان سليم الأول، يطلبون فيه من الدولة العلية مساعدتهم وإنقاذهم من الاحتلال الإسباني الصليبي. ويذكر المؤرخ التونسي الدكتور عبد الجليل التميمي أنه عثر على وثيقة في الأرشيف العثماني تتحدث عن طلب أهالي الجزائر مساعدة العثمانيين، وتمت ترجمة هذه الوثيقة، ونشرت في المجلة التاريخية المغاربية⁹. وبحسب المؤرخ عبد الجليل التميمي تعد هذه الوثيقة إحدى أهم الوثائق التاريخية التي تكشف عن سبب صراع العثمانيين مع الإسبان، ولم يكن القدوم العثماني إلى الجزائر بدافع الاحتلال أو السيطرة على المنطقة، بل كان تدخلاً مشروعاً، بموافقة أهالي الجزائر وعلماها أنفسهم، مثلما تذكر الوثيقة العثمانية المذكورة¹⁰.

إن ما قامت به إسبانيا من مجازر في حق المسلمين الأندلسيين وفي سكان منطقة المغرب العربي، وسياسة التصدير التي بدأتها في تلك المناطق، كانت أيضاً من بين الأسباب التي دفعت العثمانيين إلى التحرك بسرعة للتدخل، خصوصاً عندما ارتفعت أصوات أهالي المنطقة مستغيثة بالسلطان العثماني لكي يتدخل، ويحمي المنطقة من الحملات الإسبانية الصليبية التي انطلقت نحو السيطرة على شمال إفريقيا، بالتزامن مع الحملات الاستكشافية الصليبية التي بدأتها البرتغال نحو الشرق، واستطاعت أن تبسط نفوذها على مواقع إستراتيجية في السواحل الإفريقية وعلى سواحل الخليج العربي والبحر الأحمر. حيث تذكر إحدى الوثائق العثمانية تعدد الأصوات المطالبة للسلطان العثماني بالتدخل من أجل نجدة مسلمي الأندلس وشمال إفريقيا من الاحتلال الإسباني¹¹. وقد أدرك العثمانيون أن هناك مشروعا أوروبيا صليبيا جديدا تقوده إسبانيا والبرتغال نحو الاستيلاء على العالم الإسلامي، ومحاصرة الدولة العثمانية من الجنوب والغرب. فمثلما سقطت الأندلس في إطار هذا المشروع الصليبي الأوروبي، فإن هناك نية أيضاً للاستيلاء على منطقة شمال إفريقيا، وخصوصاً الجزائر التي تعد البوابة الأهم في التحكم في كامل المنطقة وفي الحوض الغربي للبحر المتوسط، وكذلك الوقوف ضد التوسع العثماني الذين كانت لهم علاقات مع حكام الأندلس قبل سقوطها. ورغم أن العثمانيين استطاعوا أن يبنوا علاقات دبلوماسية مع حكام الأندلس قبل انهيارها، وكان بينهما تبادل في السفارات ومبادلات تجارية. إلا أن العثمانيين لم يتمكنوا من إنقاذ الأندلس من السقوط، وذلك بسبب الأزمة السياسية البنوية التي عاشها حكام الأندلس في نهاية القرن 15م، وكذلك بسبب تعدد الجبهات المفتوحة ضد العثمانيين، مثل: الجبهة البرتغالية في جنوب الشرق العربي، وكذلك الجبهة الصغوية في منطقة الخليج العربي، وكذلك الجبهة الشمالية الأوروبية. وتذكر الوثيقة الموجهة إلى السلطان العثماني، والتي تعتبر تقريراً حول تطورات ونتائج المواجهات الحربية بين العثمانيين والإسبان في الجزائر أن إسبانيا والبرتغال ومالطا ونابولي ووكيل البابا في الجزائر قد شكلوا تحالفاً ضد الأساطيل العثمانية¹².

وتبين لنا هذه الوثيقة المذكورة أنفا مدى أهمية الجزائر في الصراع العثماني الإسباني، بل تكشف أهمية الجزائر في الصراع العثماني الأوروبي في منطقة شمال إفريقيا، وإدراك كل الأطراف بأهمية العمق الإستراتيجي للجزائر في مجريات الصراع داخل خريطة التوازنات في المنطقة، كما تبرز الوثيقة الدور الخطير الذي كان يلعبه وكيل البابا المسيحي في الجزائر، ونيتها الصليبية نحو الاستيلاء على الجزائر، ومحاولة تصديرها وفرض المسيحية على مسلمي شمال إفريقيا. إضافة إلى هذا نرى أن هذه الدول الأوروبية رغم خلافاتها فيما بينها واحتدام التنافس بينها مثل: إسبانيا والبرتغال ومالطا ونابولي، وكذلك الخلاف مع البابوية، إلا أن هناك اتفاقاً مشتركاً يجمع كل هذه القوى في صراعها ضد العثمانيين في شمال إفريقيا عموماً، وفي الجزائر خصوصاً. بل إن إحدى الوثائق العثمانية تشير إلى أهمية التحالف البابوي الإسباني والبنديقية

8 Kemal Kahraman, "Cezayir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/486.

9 عبد الجليل التميمي، " أول مراسلة من أهالي الجزائر إلى السلطان سليم الأول في سنة 1519"، *المجلة التاريخية*، 116-122 (1976) VI. 10 عبد الجليل التميمي، " أول مراسلة من أهالي الجزائر إلى السلطان سليم الأول في سنة 1519"، 116-122.

11 Osmanlı Arşivi BOA, *T SMA*, No:6456/1.

12 Osmanlı Arşivi BOA, *T SMA*, No:3054/1.

ضد الخطر الإسلامي المتمثل في العثمانيين، حيث تتحدث الوثيقة عن المراسلات بين البابوية وإسبانيا والبنديقية في إطار التنسيق في العمل الاستخباراتي والتجسس ضد العثمانيين، ومتابعة تحركاتهم في منطقة البحر الأبيض المتوسط وفي شمال إفريقيا والجزائر¹³. من جهة أخرى نجد وثيقة عثمانية أخرى تفند ما ذهب إليه العديد من الدراسات التاريخية التي تتحدث عن الخلاف الإسباني الفرنسي وتوتر العلاقات بينهما في القرن 16م، حيث تقول الوثيقة العثمانية إن فرنسا كانت تقدم مساعدات عسكرية، مثل السفن الحربية والأسلحة وغيرها إلى إسبانيا في حربها ضد العثمانيين في الجزائر وفي منطقة شمال إفريقيا، وتحث ملك إسبانيا على الاستمرار في المواجهة ضد العثمانيين، واستعداد فرنسا للوقوف معه¹⁴. هذه الوثائق تكشف لنا بوضوح مدى شدة احتدام الصراع العثماني الإسباني في الجزائر، وأهميتها في منطقة شمال إفريقيا وفي الحوض الغربي للبحر المتوسط، كما تكشف لنا هذه الوثائق التحالف الأوروبي رغم خلافاته الداخلية ضد الإمبراطورية العثمانية التي رأوا في محاولات سيطرتها على الجزائر تهديدا ليس فقط لإسبانيا، بل تهديدا أيضا لكل أوروبا المسيحية، وسعي العثمانيين إلى استعادة الأندلس من الإسبان، ومن ثم إعادة التوغل في العمق الأوروبي من الجهة الغربية، بالتزامن مع التوغل من الجنوب الشرقي لها عبر بلغاريا والمجر. لذلك كان الصراع على الجزائر في بداية القرن 16م إحدى أهم الإستراتيجيات التي انتهجتها الدولة العثمانية نحو السيطرة على كامل منطقة شمال إفريقيا¹⁵. وقد نجح العثمانيون في عقد اتفاقيات مع حكام المغرب، ووقع بينها تبادل في السفراء، وتنشيط العلاقات الدبلوماسية والتجارية بينهما، حيث تبين إحدى الوثائق العثمانية وجود علاقات بين العثمانيين والمغرب التي زار حاكمها مولاي أحمد إستانبول، ولقي استقبالا كبيرا من قبل السلطان، وتم الاتفاق على توطيد العلاقات بين الطرفين، وعدم إعطاء الفرصة للأعداء في توتير الأوضاع داخل الجزائر¹⁶. كما تكشف إحدى الوثائق العثمانية أن العثمانيين لعبوا دورا إيجابيا كبيرا لإنهاء الصراع على كرسي العرش بعد وفاة حاكم المغرب، حيث تذكر الوثيقة أن عبد المؤمن وعبد الكريم أخوي حاكم المغرب عبد الله طلبا من الدولة العثمانية التوسط لإنهاء أزمة الصراع على العرش التي حدثت في المغرب¹⁷. لقد كانت نية العثمانيين تحسين علاقاتهم مع حكام المغرب من أجل تكوين تحالف معهم ضد المحور الصليبي الأوروبي الذي تقوده إسبانيا والتي نجحت في الاستيلاء على الجزائر و عدة مواقع إستراتيجية في منطقة شمال إفريقيا، وكامل الحوض الغربي لمنطقة البحر الأبيض المتوسط¹⁸. وعموماً يمكن القول إن الجزائر مثلت بشكل خاص خلال القرنين 15م و 16م مركز صراع بين محورين رئيسيين: المحور الإسلامي الذي تقوده الدولة العثمانية والمحور المسيحي الأوروبي الذي تقوده إسبانيا. وقد كان كل واحد من هذين المحورين يستخدم أوراها الإستراتيجية والعسكرية، ويعقد تحالفاته مع مختلف القوى المحلية والإقليمية لمواجهة المحور الآخر. فلم يكن الصراع بينهما على الجزائر صراعا على موقع إستراتيجي فقط، بل كان صراعا يحمل أبعادا حضارية ودينية واقتصادية وعسكرية. لذلك كانت عمليات القرصنة على الرغم من أنها توحى بأنها عمليات قائمة على السلب والنهب، إلا أنها في الحقيقة كانت تمثل إحدى الأدوات الأساسية الفعالة التي كانت تستخدمها هذه المحاور المتصارعة في منطقة البحر الأبيض المتوسط. وقد كانت القرصنة بالنسبة إلى العثمانيين بقيادة الأخوين عروج وخير الدين بربروس تحمل مفهوم الجهاد البحري ضد أعداء الأمة والدين. وتبين لنا إحدى الوثائق تحالف قرصنة فرنسا وإسبانيا والبنديقية بقيادة أندره دوريا الذي خرج بثلاثين ألف عسكري لمواجهة سفن القرصنة العثمانية بقيادة خير الدين بربروس في البحر المتوسط¹⁹. وبالعكس هذا التحالف الأوروبي في عمليات القرصنة قوة القرصنة العثمانية التي قادها عروج وخير الدين بربروس اللذان نجحا في توجيه ضربات موجعة للقرصنة الإسبانية في جزيرة جربة التي استطاع خير الدين السيطرة عليها، بمساعدة أهالي الجزيرة، وألحقوا هزيمة نكراء في العساكر الإسبان. وتذكر الوثائق العثمانية أن مجريات الصراع العثماني الإسباني في منطقة البحر المتوسط قد احتدمت أكثر، خاصة في زمن الأخوين عروج وخير الدين بربروس اللذين كانا يمثلان ذراع

13 Osmanlı Arşivi BOA, *DVNSMHH.d*, No: 72/723.

14 Osmanlı Arşivi BOA, *TsMA*, No: 5910/1.

15 خير الدين بربروس، *مذكرات خير الدين بربروس*، ترجمة: محمد دراج، (الجزائر: شركة الأصالة للنشر والتوزيع، 2010)، 70-77.

16 Osmanlı Arşivi BOA, *DVNSMHH.d*, No 42/346.

17 Osmanlı Arşivi BOA, *DVNSMHH.d*, No 6/972.

18 بربروس، *مذكرات خير الدين بربروس*، 70-77.

19 Osmanlı Arşivi BOA, *TsMA*, No: 7671/1.

الدولة العثمانية في خريطة الصراع ضد إسبانيا وأوروبا بشكل عام، وساهما بشكل كبير في الدخول العثماني إلى الجزائر، والسيطرة فيما بعد على منطقة شمال إفريقيا ومنطقة البحر المتوسط²⁰.

2. الدخول العثماني إلى الجزائر أبعاده وخلفياته

1.2 مفهوم القرصنة العثمانية بين معنى اللصوصية و معنى الجهاد

تتفق أغلب الدراسات التاريخية حول الدور المحوري الذي لعبه الأخوان عروج وخير الدين بربروس في مسألة دخول الجزائر تحت ظل الحكم العثماني منذ بداية القرن 16م، غير أنه ورغم أهمية الدور المركزي الذي قام به الأخوان بربروس إلا أن هناك شخصيات أخرى لعبت أيضا دورا أساسيا في عملية الدخول العثماني، وخاضوا معارك ضارية، مهدت الطريق إلى خير الدين بربروس أن يسيطر على الجزائر، ويحولها إلى إيالة عثمانية. ولعل من أهم هذه الشخصيات نجد محي الدين بيري رئيس صاحب كتاب بحرية، والذي رسم فيه خرائط دقيقة جدا لمنطقة شمال إفريقيا وحوض البحر الأبيض المتوسط²¹، وقدم معلومات في غاية الأهمية عن المنطقة من حيث مدنها وقلاعها وأهميتها. وقد ساعدت هذه المعلومات العثمانيين في التوغل إلى الجزائر وفي منطقة شمال إفريقيا²². كما نجد شخصية كمال رئيس الذي يعد القبطان العثماني الأول الذي خاض معارك ضارية ضد الإسبان لإنقاذ المسلمين الأندلسيين الهاربين من القمع والظلم الإسباني في نهاية القرن 15م، وكذلك نجد دلي محمد المرافق لخير الدين بربروس، والذي تميز بشجاعة كبيرة، شهد له بها خير الدين بربروس نفسه في مذكراته. وقد أشرنا إلى هذه النقطة حتى نفهم أن خير الدين بربروس وأخاه عروج قد كانا يعملان في ظل فريق وأهداف معينة، وأمنوا منذ انطلقهم بمشروع الجهاد البحري، وقدموا خدمات كبيرة لإنقاذ مسلمي الأندلس و مسلمي شمال إفريقيا من سياسة التنصير التي مارسها الاحتلال الصليبي الإسباني²³.

من جهة أخرى، وعلى غير ما ذهب إليه أغلب الدراسات التاريخية من أن بربروس ومجموعته كانوا مجرد قرصنة وقطاع طرق يغورون على السفن الأوروبية ويسلبونها وينهبونها، وأن العثمانيين قد دخلوا الجزائر محتلين غاصبين، مثلهم كمثل الإسبان والفرنسيين، إلا أن هذه الصورة كانت مجرد انطباعات وأحكاما تحركها خلفيات إيديولوجية وانحازية غير موضوعية، لا تستند إلى أي دليل تاريخي أو مصدر علمي يؤكد ذلك. بينما نجد خير الدين بربروس نفسه يفند مثل هذه الصورة غير الموضوعية وغير المنصفة، حيث يورد في مذكراته رد أخيه عروج على سلطان تلمسان الذي تحالف مع الإسبان ضد العثمانيين قائلا له: "أيها الملعون، يامن جعلت نفسك عبدا لسيدك ملك إسبانيا. ألم تعلم أن ملكك هذا قد أعمل السيف في رقاب مئات الآلاف من مسلمي الأندلس؟! نحن لسنا قرصنة بل مجاهدون نقاتل في سبيل الله ولله الحمد"²⁴. إن مثل هذا الجواب وهذا النص دليل يلخص بكل موضوعية وعلمية الخلفية التي كانت تحرك عروج وخير الدين بربروس والعثمانيين بشكل عام من قديمهم إلى شمال إفريقيا، والدوافع التي جعلتهم يخوضون كل هذه المعارك والمواجهات ضد الاحتلال الإسباني قائد المشروع الصليبي الأوروبي، كما أن هذا النص ينفي الاتهامات التي تصور العثمانيين على أنهم محتلون غاصبون، قدموا إلى المنطقة لقتل الأهالي فيها، وهو ما فنده خير الدين الذي يذكر في عدة مواطن من مذكراته أنه كان يوزع الغنائم على الفقراء، وقاموا بإنقاذ آلاف المسلمين الأندلسيين الهاربين من البطش الإسباني، ووطنهم في عدة مناطق من شمال إفريقيا. يقول خير الدين في مذكراته التي تعد أهم مصدر عثماني يمكن من خلاله أن نفهم خلفيات الصراع العثماني الإسباني في الجزائر وفي منطقة شمال إفريقيا، يقول: "...كان مقصدنا الذهاب إلى مضيق سبتة الذي يقع في نهاية البحر المتوسط، على أن نمر من هناك إلى الأندلس لإنقاذ من نقدر عليه من إخواننا في الدين..."²⁵.

إن ما ورد في مذكرات خير الدين بربروس يعكس المفهوم العثماني الحقيقي للقرصنة، وأنها ليست بمعنى اللصوصية أو قطع الطرق، مثلما روجت له بعض الدراسات التاريخية بقصد أو بغير قصد، بل كانت القرصنة عند العثمانيين تحمل

20 Osmanlı Arşivi BOA, TSMa, No: 6456/1.

21 Muhiddin Piri Reis, *Kitab-ı Bahriye*, (İstanbul: Ertuğrul Zekâî, 1988), 1/ 137.

22 كاتب جبلي و حاجي خليفة، تحفة الكبار في أسفار البحار، (إستانبول: مطبعة بحرية، 1339)، 159.

23 Piri Reis, *Kitab-ı Bahriye*, 208- 209.

24 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 84.

25 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 67.

معنى الجهاد البحري الذي تستخدمه الدولة العثمانية كإستراتيجية عسكرية ضد أعدائها من الصليبيين الأوروبيين، بل إن كلام خير الدين يوحى لنا بمعنى أوسع للقرصنة وهو الدفاع عن أبناء الأمة والدين وعن المظلومين والفقراء في كل مكان، مثل إنقاذ المسلمين واليهود الأندلسيين الهاربين من القمع الإسباني، كذلك توزيع الغنائم على الفقراء، ومساعدة المحتاجين في مناطق مختلفة من شمال إفريقيا²⁶. وكل هذه الأفعال الخيرية ليست من صفات اللصوص وقطاع الطرق، بل لو كان عروج وخير الدين بربروس والقرصنة لصوصاً وظلمة لما أحبهم الناس، ولما استقبلهم أهل تونس وأهل الجزائر، ولما طلبوا منهم يد المساعدة والعون لإنقاذهم من الاحتلال الإسباني. إن القرصنة هنا تدخل ضمن سياق المشروع التوسعي العثماني الذي يقدم نفسه على أنه القوة الإسلامية الوحيدة الشرعية الحامية لكل الجغرافية الإسلامية ضد المشاريع الصليبية الأوروبية التي تقودها إسبانيا والبرتغال في تلك الفترة²⁷. وقد استشفينا هذا المعنى الجهادي والخيري للقرصنة العثمانية من خلال أحد المصادر التاريخية التي كتبها أحد قرصنة الدولة العثمانية وهو خير الدين بربروس الذي أصبح فيما بعد بكربكي الجزائر أي أمير أمراء الجزائر. ولعل طلب عروج من سلطان تونس يعكس بشكل مباشر حقيقة هذا المعنى الجهادي والخيري للقرصنة العثمانية، حيث قال: ” وقد قلنا له نريد أن نتفضل علينا بمكان نحمي فيه سفننا بينما نقوم بالجهاد في سبيل الله وسوف نبيع غنائمنا في أسواق تونس فيستفيد المسلمون من ذلك وتنتعش التجارة كما تدفع لخزينة الدولة ثمن ما حوزته من الغنائم“²⁸. ونحن هنا كباحثين نعتمد على هذا النص وعلى مذكرات خير الدين بربروس، لأنها تعد وثيقة عثمانية أصلية معاصرة وشاهدة على الأحداث، وصادرة عن خير الدين بربروس نفسه الذي يمثل أحد أهم الفاعلين في الدخول العثماني إلى الجزائر وإلى شمال إفريقيا، وسيبقى هذا المصدر دليلاً قاطعاً ما لم يظهر دليل آخر يفنده ويدحضه.

2.2. إستراتيجية العثمانيين في السيطرة على الجزائر

يجب أن نشير بدايةً إلى أننا حاولنا في هذا البحث التركيز على المصادر العثمانية التي كتبت في تلك الفترة التي عاصرت مرحلة مجريات الدخول العثماني إلى الجزائر، وبشكل خاص الوثائق العثمانية باعتبارها تمثل الرؤية السياسية والإستراتيجية للدولة العثمانية تجاه مسألة الجزائر، ومذكرات خير الدين بربروس باعتباره أحد أهم الشخصيات الفاعلة التي ساهمت بشكل مباشر في سيطرة العثمانيين على الجزائر، وكتاب بحرية لمحي الدين بيري رئيس الذي كان رفيقاً لعروج وخير الدين بربروس، وقدم من خلال كتابه معلومات مهمة حول الجزائر ومنطقة شمال إفريقيا بشكل عام، كذلك اعتمدنا على كتاب تحفة الكبار في أسفار البحار للرحالة حاجي خليفة الذي قدم معلومات حول الحملات العثمانية للسيطرة على الجزائر ومنطقة شمال إفريقيا، وكان تركيزنا على هذه المصادر من أجل التعامل مع نصوص وأدلة عايشة الحدث بشكل مباشر، وحتى لا نقع فيما وقعت فيه بقية الدراسات التاريخية من تحاليل انطباعية أو أحكام غير علمية، لا تستند إلى أي دليل.

1.2.2 اختيار تونس قاعدة لفتح الجزائر

بدأت قصة الدخول العثماني إلى الجزائر عندما لجأ الأخوان عروج وخير الدين بربروس إلى تونس التي قدما إليها، والتقى بالسلطان الحفصي، وقدم له الهدايا الثمينة بغية أن يسمح لهم بالبقاء في تونس، والقيام بأنشطتهم البحرية من خلالها. ويذكر خير الدين بربروس في مذكراته الحوار الذي دار بينهم وبين السلطان الحفصي، حيث يقول: ” وقد قلنا له نريد أن نتفضل علينا بمكان نحمي فيه سفننا بينما نقوم بالجهاد في سبيل الله وسوف نبيع غنائمنا في أسواق تونس فيستفيد المسلمون من ذلك وتنتعش التجارة كما تدفع لخزينة الدولة ثمن ما حوزته من الغنائم“²⁹. يتضح من خلال هذه الفقرة التي ذكرها خير الدين بربروس المقصد الذي قدم من أجله رفقته أخيه عروج وهو الجهاد في سبيل الله، كما يكشف هذا العرض المغري مدى ذكاء الأخوين بربروس في طريقة تقديم عرضهما على سلطان تونس، حتى يقبل بطلبهما، وكذلك يكشف مدى حاجتهما إلى مكان للاستقرار فيه، واستخدامه قاعدة للجهاد ضد المشروع الأوروبي الصليبي، خصوصاً الإسباني الذي

26 Nebi Bozkurt, “Korsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 210-212.

27 Osmanlı Arşivi BOA, *TSMa*, No: 2598/1.

28 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 46.

29 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 46.

استولى على الأندلس وعلى عدة مناطق من شمال إفريقيا، وأصبح يمارس سياسة قمعية ضد سكانها المسلمين. وكان الأخوان بربروس يتابعان ما يجري في المنطقة، وما يتعرض له المسلمون من ظلم ووحشية كبيرة. لذلك كانت تونس بالنسبة إلى الأخوين بربروس المكان المناسب الذي من خلاله سيتم تنفيذ مشروع التوسع العثماني في المنطقة. وقد لاقى هذا العرض استحسانا وقبولا كبيرا من قبل السلطان الحفصي الذي رأى فيه أنه فرصة لكي يتخلص من التهديدات الإسبانية من ناحية، وكذلك فرصة في خلق حركة تجارية وانتعاشة اقتصادية في تونس، ستعود بالمنفعة الكبيرة على البلاد والعباد، وستساهم في تحقيق استقرار سياسي واجتماعي في نفس الوقت³⁰.

كانت إستراتيجية الاستقرار في تونس أحد أهم الأولويات التي عمل العثمانيون على تحقيقها عبر الأخوين بربروس. ذلك أن وجودهما سيسهل لهم التحرك بشكل كبير في مراقبة الأنشطة الإسبانية من ناحية، وكذلك التحرك بأريحية في المناطق الساحلية الممتدة على منطقة شمال إفريقيا، وسهولة التواصل مع مركز العاصمة العثمانية إستانبول. وبالفعل نجح الأخوان بربروس في خلق ديناميكية جديدة في الحياة الاقتصادية والتجارية في تونس، فكانوا يوزعون الغنائم على الفقراء والمحتاجين، ومساعدة الدولة الحفصية بالأموال، مما جعل لهم حضوة وحب كبير بين أهالي تونس الذين كانوا يستقبلونهما بكل فرح وسرور. يقول خير الدين بربروس في مذكراته: "وصلنا إلى تونس على أصوات المدافع، مثقلين بغنائم كالجمال. أخذ الغزاة قدر ما يريدون، وقمنا بفرز حصة السلطان، وتصدقنا بمال كثير على الفقراء، فلنا منهم كثيرا من الدعاء"³¹. ويعكس هذا الكلام مدى إدراك القراصنة العثمانيين ضرورة كسب قلوب أهالي المنطقة، وربط علاقات حميمة معهم، حتى يتسنى لهم التعايش معهم، وطلب مساعدتهم في الأوقات الصعبة، وكذلك في تقديم معلومات لهم حول ما يجري في المنطقة. إن هذه الإستراتيجية كانت تمثل عمق التفكير لدى عروج وخير الدين في ضرورة كسب سلطان تونس وأهلها، من أجل تنفيذ مهمة مواجهة المشروع الصليبي الأوروبي بقيادة إسبانيا التي استولت على الجزائر ذات الموقع المتحكم في كامل منطقة شمال إفريقيا. فمن يسيطر عليها يستطيع أن يسيطر على كامل المنطقة، بل إن الجزائر كانت بالنسبة إلى الأوروبيين تمثل المنطقة الحامية لأمن كل أوروبا المسيحية، والسيطرة عليها هو حماية لأوروبا. وقد أدرك العثمانيون ذلك، فعملوا السيطرة عليها أحد أهم أولوياتهم³².

لقد ساعد استقرار القراصنة العثمانيين في تونس على معرفة المواقع والمنافذ الإستراتيجية المهمة على كامل سواحل الشمال الإفريقي، والالمام بطبيعة هذه الجغرافية وبكل تفاصيلها. وقد قام محي الدين بيري رئيس رقيق عروج وخير الدين برسم خرائط لكامل منطقة شمال إفريقيا، وذكر في كتابه المسمى "كتاب بحرية" معلومات جد قيمة حول المنطقة، حيث يعد هذا الكتاب أحد أهم المصادر الجغرافية التي تقدم معلومات دقيقة حول مناطق شمال إفريقيا في القرن 16، بل هناك خرائط دقيقة للجزائر وتونس ومضيق جبل طارق وطرابلس الغرب وجزيرة جربة³³. وهذه كلها معلومات تعكس البعد العقلاني والعلمي السليم الذي يتحرك به القراصنة العثمانيون في منطقة شمال إفريقيا، كما تعكس أفق وسعة العقلية السياسية العثمانية التي تؤمن بالتوثيق والتدوين مثلما يذكر خير الدين بربروس أن كتابة مذكراته جاءت بطلب من السلطان العثماني سليمان القانوني، حتى تبقى هذه المذكرات دليلا للأجيال، وكذلك حتى لا يتم تشويه التاريخ وتزييفه حول حقيقة التدخل العثماني في منطقة شمال إفريقيا. يقول خير الدين في مذكراته: "وأثناء اتصاله بالسلطان سليمان خان بن سليم خان ورد علي فرمان سلطاني هذا نصه: كيف خرجت أنت وأخوك عروج من جزيرة ميديلي؟ وما الغزوات التي قمت بها في البر والبحر حتى الآن؟ دون كل هذه الحوادث بدون زيادة أو نقصان في كتاب، وعندما تنتهي أرسل إلي نسخة لأحتفظ بها في خزانتني"³⁴. إن مثل هذا النص يكشف لنا عن ذهنية العثمانيين وعن مدى إدراكهم بأهمية التوثيق والتدوين للحوادث التاريخية، حتى لا يتم تزويرها فيما بعد، كما يتضمن حرص السلطان في طلبه من خير الدين على كتابة الحوادث بكل مصداقية ودون أي تحريف أو تزوير، لأن الحقيقة تظل حقيقة، وأن التزوير لا تقبله لا القيم الدينية ولا الأخلاقية.

30 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، -46 47.

31 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 48.

32 Osmanlı Arşivi BOA, TSMA, No:7671/1.

33 انظر في قسم الملاحق خريطة جربة من كتاب بحرية لمحي الدين بيري رئيس.

34 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 20.

من جهة أخرى مثلت تونس مركز تحرك للقراصنة العثمانيين بقيادة عروج وأخيه خير الدين، حيث استطاعوا أن يحققوا نجاحات كبيرة، وتحولوا في نفس الوقت إلى رقم صعب في معادلة الصراع في منطقة البحر الأبيض المتوسط، وأصبحوا يمثلون رعباً حقيقياً للسفن الإسبانية والأوروبية على حد سواء، وبدأت كل أوروبا تحسب ألف حساب لعروج وخير الدين وبقية رفاقهما. حيث يذكر خير الدين ماكان بقوله الإسبان بشأنهما، يقول: **لقد ظهر تركيان اسمهما عروج وخير الدين خضر، ويجب أن نسحق هاتين الحيتين قبل أن تتحولوا إلى تنين...**³⁵. من جهة أخرى أصبح القراصنة العثمانيون بقيادة عروج وأخيه خير الدين محل افتخار وإعجاب من قبل السلطان العثماني سليم الأول ومن قبل كل رجالات الدولة العثمانية، حيث أرسل السلطان سليم مكتوباً هاميونياً، يشكر فيه عروج وخير الدين وباقي رفاقهما على هذه الجهود العظيمة التي يقومون بها في سبيل الدولة العلية وفي سبيل المسلمين في شمال إفريقيا، ومساعدتهم في إنقاذ المسلمين الأندلسيين من البطش والقمع الإسباني. كما وجه السلطان العثماني رسالة إلى السلطان الحفصي في تونس يطالبه بالتعاون مع عروج وخير الدين، وتقديم التسهيلات اللازمة لهما من أجل مواجهة الخطر الصليبي الذي يهدد المنطقة. وقد ذكر خير الدين هذا الخطاب، يقول: **” إلى أمير تونس إذا وصلك كتابي هذا عليك أن تعمل به، واحذر أن تخالفه، وإياك أن تقصر في تقديم أي عون لخدمينا: عروج وخير الدين“**³⁶. تعكس رسالة السلطان العثماني إلى أمير تونس مدى اهتمام السلطان بمواجهة المشروع الصليبي الأوروبي بقيادة إسبانيا، وبأهمية تونس وموقعها الإستراتيجي في معركة الجزائر التي تعد أهم المعارك في إستراتيجية السيطرة والنفوذ على منطقة شمال إفريقيا، كما تعكس عبارة **” احذر“** في الخطاب الموجه إلى أمير تونس بأن هناك شكوكاً حول هذا الأخير، حيث بدأت هناك ملامح الغيرة والقلق والتخوف منه على عرشه ومن توسع النفوذ العثماني عبر عروج وخير الدين، ويذكر خير الدين أن حاكم تونس بدأ بعد هذا الخطاب في التضييق عليهم، وانتقل إلى تحريض الأهالي ضداهم³⁷.

2.2.2 دخول العثمانيين إلى الجزائر بطلب من أهاليها

إن النجاحات التي حققتها القرصنة العثمانية بمعناها الجهادي في مواجهة الخطر الصليبي الإسباني في البحر الأبيض المتوسط، والأعمال الخيرية التي قاموا بها من مساعدة للفقراء ومن خلق حركة تجارية في تونس وفي المنطقة، أحدثت الرغبة لدى سكان الجزائر وباقي سكان شمال أفريقيا إلى الاستنجاد بالعثمانيين لتخليصهم من التهديدات الإسبانية. وقد تحدث خير الدين بربروس حول استنجاد أهالي الجزائر بهم لإنقاذهم من الاحتلال الإسباني الذي احتل مدينة الجزائر وبجاية ووهران، وأصبح يمارس ممارسات وحشية ضد المسلمين فيها، ويذكر أن وفداً من مدينة بجاية قدم إلى عروج حاملاً له رسالة جاء فيها: **” إن كان ثمة مغيب منكم أيها المجاهدون الأبطال، لقد صرنا لا نستطيع أداء الصلاة أو تعليم أطفالنا القرآن الكريم لما نلقاه من ظلم الإسبان. فها نحن نضع أمرنا بين أيديكم. جعلكم الله سبباً لخلصنا بتسليمه إيانا إليكم، فتفضلوا بتشريف بلدنا وعلجوا بتخليصنا من هؤلاء الكفار“**³⁸. إن هذه الدعوة من أهل الجزائر وعلماؤها إلى عروج وخير الدين تفند مسألة الاحتلال أو الاستعمار العثماني لمنطقة شمال إفريقيا، والتي حاول الكثير من المؤرخين الغربيين تسويقها للرأي العام الدولي، وزيفوا بها حقيقة التدخل العثماني الذي جاء بطلب من الأهالي أنفسهم. وللأسف ساهم بعض المؤرخين العرب في ترويض مثل هذه المعلومات المزيفة التي أصبحت تدرس بشكل واسع في مدراسنا وفي جامعاتنا، دون التأكد من صحتها ومن مصادرها³⁹. ومما يعزز قول خير الدين بربروس الوثيقة العثمانية التي قام بترجمتها المؤرخ التونسي عبد الجليل التميمي من اللغة العثمانية إلى اللغة العربية، ونشرها في المجلة المغاربية في مقال تحليلي بعنوان: **” أول مراسلة من أهالي الجزائر إلى السلطان سليم الأول في سنة 1519“**. وتعتبر هذه الوثيقة رسالة موجهة من أهالي الجزائر وعلماؤها

35 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 50.

36 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 68.

37 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 69.

38 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 67.

39 لازالت العديد من المناهج التعليمية في المشرق العربي وفي المغرب العربي تنتظر إلى التدخل العثماني على أنه احتلال مثل الاحتلال الإسباني أو الفرنسي أو الإنجليزي، والحقيقة أن هذه المعلومات مزيفة وأن مناهج التعليم في بلداننا كان عليها أن تتأكد من المصادر الحقيقية، بل إن هذا الموضوع أصبح الآن محل توظيف إيديولوجي وسياسي.

إلى السلطان سليم الأول، يطلبون منه التدخل بشكل عاجل لإنقاذ الجزائر والمسلمين من ظلم الاحتلال الإسباني وقمعه⁴⁰. من جهة أخرى جاءت دعوة أهالي الجزائر في وقت بدأت فيه العلاقة بين عروج وخير الدين تتوتر مع السلطان الحفصي في تونس الذي غير أسلوب معاملاته مع القراصنة العثمانيين، مما دفع بهؤلاء إلى التفكير في البحث عن مكان جديد للاستقرار فيه، من أجل مواصلة مشروعهم الجهادي ضد المشروع الصليبي الإسباني. وقد وجد عروج وخير الدين في دعوة أهالي الجزائر فرصة ثمينة للدخول إلى الجزائر وإنقاذها، وتحولها إلى إيالة عثمانية. غير أن هذه الخطوات تحتاج إلى وضع إستراتيجية وتنفيذها عبر مراحل مدروسة. فرغم الضربات التي وجهها القراصنة إلى الإسبان في مناطق البحر الأبيض المتوسط، إلا أن الإسبان كانوا قد تمركزوا في عدة مواقع إستراتيجية على سواحل الجزائر، وأنشؤوا عليها قلاعاً كبيرة وحصينة. وكانت قلعة بجاية على السواحل الجزائرية أحد أهم القلاع التي تتحكم بشكل كبير في الشريط الساحلي و في المداخل المؤدية إلى الجزائر، وقد تحدث محي الدين بيري رئيس في كتابه "كتاب بحرية" عن قلعة بجاية ووصفها بأنها قلعة مهمة وحصينة وتقع في موقع إستراتيجي مهم، ورسم لها خريطة خاصة على طول السواحل الجزائرية⁴¹. لذلك كانت أولى المراحل للدخول إلى الجزائر هو الاستيلاء على قلعة بجاية التي كان فيها ميناء كبير، وقد استعد عروج وخير الدين لنش هجومي على بجاية وقلعتها، وقد تمكنوا خلال مدة وجيزة من السيطرة على القلعة، والقضاء على الاحتلال الإسباني، بمساعدة الأهالي الذين قدموا لمناصرة العثمانيين في معركة القلعة التي أصبحت مركزاً ومقراً لخير الدين وعروج ورفاقهم. لقد أحدث هذا الانتصار في بجاية هلعاً كبيراً في الإسبان، كما شكل تخوفاً كبيراً من بعض الأمراء الجزائريين المتعاونين مع الإسبان مثل أمير تلمسان⁴².

شكل انتصار عروج وخير الدين في معركة بجاية منعطفاً جديداً في مسار الصراع على الجزائر، وتحولت موازين القوى لصالحهما، لا سيما وأنهما قد استوليا على أحد أهم القلاع المشرفة على الساحل الجزائري، مما سيجعل كل السفن الإسبانية تحت عيونهم وتحت رحمتهم. كما تزامن انتصار عروج وخير الدين مع انتصار السلطان سليم الأول على المماليك ودخوله إلى مصر وضمها إليه مع الحجاز، وانتقال الخلافة الإسلامية إلى العثمانيين الذين انقلبت موازين القوى لصالحهم سواء في البحر الأحمر أو في حوض البحر الأبيض المتوسط. وقد كان هذا دافعاً بالنسبة إلى عروج وخير الدين للانتقال إلى المرحلة الثانية في إستراتيجيتهم، وهو الاستيلاء على مدينة الجزائر التي تتمتع بموقع إستراتيجي مهم وبتقل سياسي كبير في المنطقة، فهي مركز البلاد وعاصمتها. وقد تشجع عروج أيضاً بالإسراع في الاستيلاء على الجزائر عندما قدمت إليه وفود من عدة مدن جزائرية لتنهته بانتصاره في بجاية، وتطلب منه التدخل لإنقاذهم من التهديدات الإسبانية، بل إن وفد مدينة الجزائر قد طلب صراحة من عروج التدخل سريعاً لحماية الجزائر وحكمها⁴³. كان عروج يدرك أن معركة مدينة الجزائر ليست سهلة، وأنها تحتاج إلى وضع إستراتيجية محكمة للاستيلاء عليها بأقل التكاليف وفي أسرع وقت، لذلك حاول أن يستنفر كل قواته، ويشكل جيشاً كبيراً يتكون من الأتراك والعرب والبربر والأندلسيين، غير أنه كان متخوفاً من القدرات القتالية للعرب والبربر، فهم لا يتمتعون بمهارات قتالية، ولا يعرفون جيداً فنون القتال مثل الجنود العثمانيين. انتهج عروج في معركته إستراتيجية مباحة القوات الإسبانية من الخلف ليلاً، وقد نجح في توجيه ضربات قوية في صفوف الجنود الإسبان. كما ساعدت الظروف المناخية القاسية في تلك الليلة على تشتيت قدرات جنود الإسبان الذين دخلوا في قتل بعضهم بعضاً، وانتهت المعركة بانتصار عروج والعثمانيين على الإسبان، وأعلن الانتصار في كل الأمصار. ودخلت مدينة الجزائر تحت سيطرة العثمانيين بقيادة عروج وخير الدين الذي ذكر في مذكراته فرحة انتصار عساكر الإسلام في الجزائر وهزيمة الصليبيين وملكها كارلوس، يقول: "انتصرت عساكر الإسلام وارتفعت راية الترك وانهزمت إسبانيا التي كانت تعتبر أكبر دولة كافرة أمام أخي عروج، ومرغ الله وجه الكافرين، أمين بحرمة سيد المرسلين"⁴⁴. لم يكن سقوط مدينة الجزائر في يد العثمانيين بقيادة عروج حدثاً محلياً أو إقليمياً فحسب، بل كان أيضاً حدثاً عالمياً،

40 عبد الجليل التميمي، "أول مراسة من أهالي الجزائر إلى السلطان سليم الأول في سنة 1519"، 116-122.

41 انظر خريطة بجاية والسواحل الجزائر في قسم الملاحق، وهي خريطة مأخوذة من كتاب بحرية للرحالة العثماني محي الدين بيري رئيس.

42 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 70-73.

43 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 74-75.

44 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 77-79.

سيغير من خلاله مجريات الصراع في كامل منطقة شمال إفريقيا، وسيشكل أيضا خريطة توازنات جديدة في كامل منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط. كما أحدث هذا الانتصار هلعا وزلزالا كبيرا في أوروبا المسيحية، وخصوصا البابوية التي رأت أن العثمانيين نجحوا في محاصرتهم من الجهة الغربية والشرقية، وبدؤوا يزحفون للاستيلاء على كامل أوروبا عبر مضيق سبته أو جبل طارق، لاسترداد الأندلس، وليسط نفوذهم على كامل القارة الأوروبية، وضمها إلى الجغرافية العثمانية الإسلامية⁴⁵. غير أن هذا الانتصار لم يكن نهاية المطاف في السيطرة على الجزائر، فقد كانت هناك عدة جبهات وتحديات أخرى تحتاج من العثمانيين السيطرة عليها، حيث كان هناك بعض الأمراء الرافضين للدخول العثماني، ودخلوا في تحالفات مع الإسبان ضددهم، مثل أمير تلمسان الذي أعلن ولاءه إلى القيادة الإسبانية في وهران. كما أن هناك مناطق أخرى تحتاج إلى السيطرة عليها، حتى يتم السيطرة بشكل كلي. كذلك نجد أن السلطان الحفصي في تونس صار يكن العداء للعثمانيين لأنه شعر أن استيلاءهم على الجزائر يعني الانتقال إلى الاستيلاء على تونس، مما جعله يدخل في تحالف مع الإسبان ضد العثمانيين. وبذلك أصبح العثمانيون في الجزائر يواجهون جبهات متعددة، تقتضي التعامل معها بحكمة وبذكاء. كانت أولوية عروج وخير الدين بربروس حل مسألة الجبهة الداخلية للجزائر، والقضاء على كل الجيوب المناوئة لهم، وفي مقدمتها جبهة تلمسان التي أرسل أهلها رسالة إلى عروج لإنقاذهم من ظلم أميرها المتحالف مع الإسبان. وقد نجح عروج في توجيه ضربات كبيرة لأميرها، إلا أن مساعي السيطرة على تلمسان أخذت وقتا طويلا، وقد نتج عنها استشهاد عروج في إحدى المعارك⁴⁶، مما أحال قيادة الجزائر إلى أخيه خير الدين الذي نجح فيما بعد في السيطرة على تلمسان والقضاء على أميرها، وضمها إلى سلطته في الجزائر العاصمة.

بعد أن أصبح خير الدين بربروس حاكما على الجزائر، ونال من السلطان العثماني لقب بكربكي أي أمير الأمراء⁴⁷، تحركت كل القوى الأوروبية، وشكلت جيشا كبيرا، واتجهت به إلى الجزائر، ودخل معها خير الدين في مواجهة كبرى، انتهت بانتصار العثمانيين على الأوروبيين، وانهمز ملك إسبانيا كارلوس. وقد شكل هذا الانتصار مرحلة جديدة في تاريخ الجزائر التي تحولت بعد ذلك إلى إيالة عثمانية، وتطبق فيها القوانين العثمانية، وأصبحت الخطب في المساجد تقرأ باسم السلطان العثماني، كما أصبحت النفود تضرب باسم السلطان أيضا. وانتقلت الجزائر منذ ذلك التاريخ إلى مرحلة جديدة، تشكل فيها مفهوم جديد للدولة، وأصبحت لها حدودها الخاصة، لتصبح أول إيالة عثمانية في منطقة شمال إفريقيا. وفي هذا الصدد يقول خير الدين في مذكراته موجها خطابه إلى أهالي الجزائر: ” إن السلطان سليم خان هو خليفة رسول الله عليه السلام، فكيف يتسنى لكم أن تتركوا خليفة المسلمين، وسلطان العالم وتقروون الخطبة وتضربون السكة باسم سلطان المغرب؟! إن مستقبلكم ومستقبل بلادكم مرهون بضرب السكة باسم السلطان المعظم، والويل لكم إن خالفتم وعصيتم...“⁴⁸. إن هذا الخطاب يعكس السيطرة الكلية للعثمانيين على الجزائر، وصرامة خير الدين بربروس في التعامل مع من يحاول الخروج عن سلطان الدولة العثمانية. وانتقل خير الدين فيما بعد إلى ترسيخ أركان الإيالة الجزائرية الجديدة وتمتين أسسها، والاهتمام بقضاياها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكذلك علاقاتها الدبلوماسية مع جيرانها في تونس والمغرب ومحيطها في منطقة البحر المتوسط.

الخاتمة

إن ما يمكن أن نخلص إليه في بحثنا هذا أن التدخل العثماني في الجزائر لم يكن احتلالا مفروضا عليها بالقوة، بل كان تدخلا بطلب من أهالي الجزائر الذين ذاقوا الظلم والقمع من الاحتلال الإسباني. وقد كشفت لنا المصادر التاريخية العثمانية، وفي مقدمتها مذكرات خير الدين بربروس التي تعد أهم شهادة على تلك الفترة حقيقة التدخل وأبعاده وخلفياته. كما قدمت لنا هذه المصادر مفهوما متوازنا وواضحا للفرصنة العثمانية القائم على معنى الجهاد البحري والعمل الخيري ومساعدة المظلومين والمقهورين. وهو ماتم طمسه من قبل العديد من المؤرخين الغربيين وغيرهم الذين حاولوا تقديم صورة سلبية

45 Osmanlı Arşivi BOA, TSMa, No: 7671/1.

46 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 86-93.

47 Aziz Samih İltter, *Şimâli Afrikadaki Türkler*, (İstanbul: Vakit Gazetesi Yayınları, 1936), 1/83.

48 بربروس، مذكرات خير الدين بربروس، 95.

على القرصنة العثمانية، على أنهم جماعة من اللصوص وقطاع الطرق، لا شغل لهم سوى السلب والنهب والقتل. إن التدخل العثماني في الجزائر وفي منطقة شمال إفريقيا عموماً، بندرج ضمن سياق الصراع بين مشروعين كبيرين: الأول المشروع الأوروبي الصليبي الذي قاده إسبانيا في البحر الأبيض المتوسط والبرتغال في منطقة الشرق العربي والمحيط الهندي، حيث اتبع هذا المشروع سياسة قمعية وحشية تجاه المسلمين وإجبارهم على ترك ديانتهم ومعتقداتهم وممتلكاتهم، بينما نجد المشروع الثاني وهو المشروع الإسلامي بقيادة الدولة العثمانية التي كانت تمثل القوة الإسلامية الوحيدة الحامية للعالم الإسلامي وللمسلمين ومقدساتهم. ويتجلى هذا من خلال مذكرات خير الدين بربروس ومن خلال بقية المصادر العثمانية التي تحتاج من الباحثين العرب الاطلاع عليها، ومعرفة الحقائق التي تم تحريفها على مدار قرون طويلة.

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

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri:

BOA, Osmanlı Arşivi. TSMA. No: 3293/1

BOA, Osmanlı Arşivi. TSMA No:6456/1

BOA, Osmanlı Arşivi. TSMA No:3054/1

BOA, Osmanlı Arşivi. DVNSMHM. d. No 72/723

BOA, Osmanlı Arşivi. TSMA No:5910/1

BOA, Osmanlı Arşivi. DVNSMHM. d. No 42/346

BOA, Osmanlı Arşivi. DVNSMHM. d. No 6/972

BOA, Osmanlı Arşivi. TSMA No: 7671/1

BOA, Osmanlı Arşivi. TSMA No: 6456/1

BOA, Osmanlı Arşivi. TSMA, No: 2598/1

BOA, Osmanlı Arşivi. TSMA. No:7671/1

Barbaros, Hayreddin. *Muzekkerât Hayreddin Barbaros*. Trc. Muhammed Darraj. Cezayir: Şeriket el-Esâle li'n-Neşir ve't-Tevzî', 2010.

Benammar, Hmidâdu. "el-Mesâdir el-Mehalliyye Fî Kitabet Târih el-Cezâir fi'l-Ahd el-Osmânî". *el-Mecelle et-Târihiyye el-Arabiyye lid-Dirâset el-Osmâniyye*. 61-62 (2020).

Çelebi, Katib ve Hacı, Halife. *Tuhfetü'l-Kibâr fi Esfâr el-Bihâr*. İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1339.

İlter, Aziz Samih. *Şimâli Afrikadaki Türkler*. İstanbul: Vakit Gazetesi Yayınları, 1936.

Kahraman, Kemal. "Cezayir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 7/486.

Bozkurt, Nebi. "Korsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

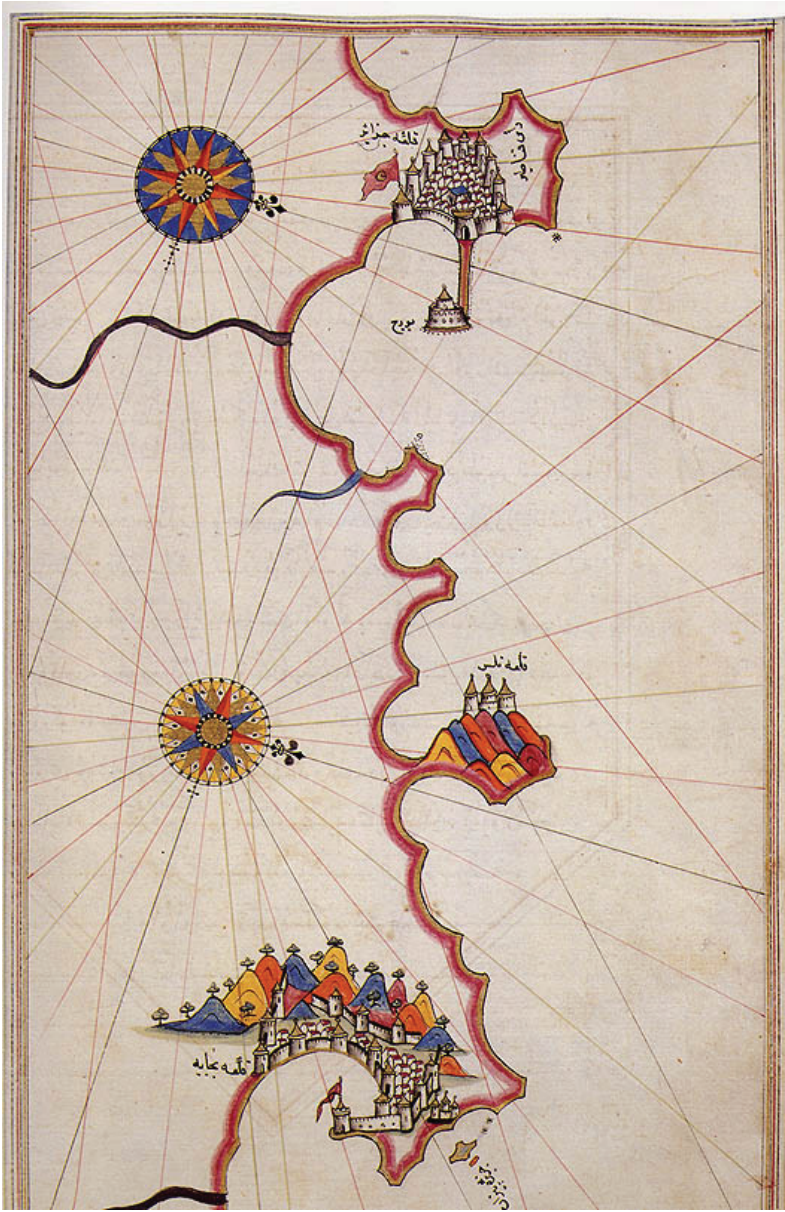
Piri Reis, Muhiddin. *Kitab-ı Bahriye*. İstanbul: Ertuğrul Zekâî, 1988.

- Şâhîn, Sureyyâ. *Devru'l-Kenîse fî Hedmi ed-Devle el-Osmâniyye*. Çev. Muhammed Harb. Cidde: Dâr el-Menâre lin'Neşri vet-Tevzî', 1997.
- Şinnâvî, Abdulaziz. *ed-Devle el-Osmâniyye Devletun İslâmiyye Mufterâ Aleyhâ*. Kahire: Matbaat Camiat el-Kâhire, 1980.
- Temîmî, Abdulcelîl. "Evvel Murâsele Min Ehli'l-Cezayir ilâ Essultân Selîm el-Evvel Fî Senet 1519". *el-Mecelle et-Târihiyye*. VI (1976).
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.

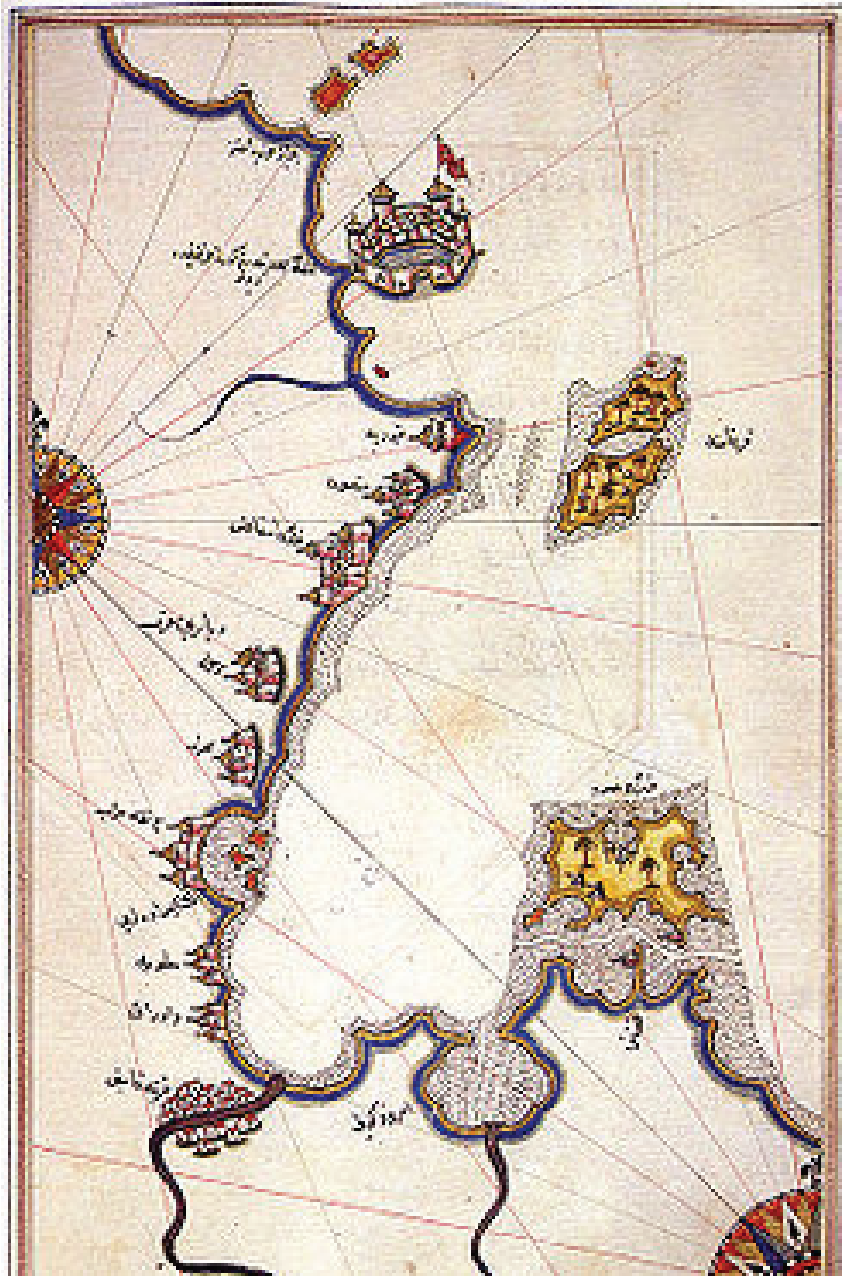
Ekler



الملحق 1: خريطة لشمال إفريقيا وحوض البحر الأبيض المتوسط وأوروبا



الملحق 2: خريطة لقلعتي الجزائر وبجاية



الملحق 3: خريطة لسواحل تونس



الملحق 4: خريطة لمضييق جبل طارق

Bizans İmparatorluğu ve İslâm Hilâfeti Arasında Paylaşılmayan Ada: Kıbrıs (28-353/648-965)*

Cyprus (28-353 AH/648-965 AD): An Island Unable to be Shared Between the Byzantine Empire and the Islamic Caliphate

Murat ÖZTÜRK¹ 



*Bu makale, tarafımdan te'lif edilen "Hz. Osmân Dönemi (23-35/644-656) Denizcilik Faaliyetleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 18 (2021), s. 195-230 ve "Emevîler (41-132/661-750) Döneminden 353 (965) Yılına Kadar İslâm Donanmasının Kıbrıs'a Düzenlediği Seferler ve Adadaki Müşterek Hâkimiyete Dâir Bâzi Tespitler", *Fethinin 450. Yılında Kıbrıs Adası*, ed. Zeki Akçam, İstanbul 2022, s. 17-46'da yayımlanan iki ayrı çalışmada konu ile alakalı bilgilerin gözden geçirilip yeni veriler eklenmesi sûretile genişletilmiş şeklidir.

¹İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: M.Ö. 0000-0002-5633-9578

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Murat ÖZTÜRK (Doç. Dr.),

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

E-posta: ozturkmk@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 19.08.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:

18.09.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:

22.09.2022

Kabul/Accepted: 23.09.2022

Atıf/Citation: Ozturk, Murat. "Bizans İmparatorluğu Ve İslâm Hilâfeti Arasında Paylaşılmayan Ada: Kıbrıs (28-353/648-965)." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 267-304. <https://doi.org/10.26650/jos.1164172>

ÖZ

Hulefâ-yi Râşidîn (11-40/632-661) devrinde denizcilik faaliyetlerine çok sıcak bakılmamasına rağmen Suriye (Şâm) Vâlisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) denizlerden gelebilecek tehlikelere yönelik endişeleri, 25 (645) yılında Bizans İmparatorluğu tarafından İskenderiye'ye yapılan çıkarmayla her Müslümanın hissedebildiği bir gerçeğe dönüştü. İslâm ordusunun denizlerde cihad faaliyetlerini yürütebilmeleri için daha önceden bulunduğu sefer talepleri müteaddid defa reddedilmesine rağmen ortaya çıkan yeni durumu iyi bir şekilde değerlendiren Muâviye, Hz. Osmân'dan (23-35/644-656) Kıbrıs'a harekât düzenlemek için müsâade istedi. Halifenin belirlediği şartlara uyması kaydıyla sefere çıkma izni alan Muâviye, kendi kumandanlığında 28 (648-649) senesinde Kıbrıs'a 1.700 gemiden müteşekkil bir filoyla çıkarma düzenleyerek büyük bir galibiyet ve ganîmet elde etti. Bununla birlikte yapılan antlaşma şartlarına uyulmaması üzerine Kıbrıs Adası'na 33 (653-654) yılında 500 gemi ile ikinci bir sefer daha yapıldı ve bu harekâtın nihâyetinde adaya 12.000 kişiden müteşekkil askerî birlik yerleştirildi. Müslüman Arapların mezkûr yıllarda kazandığı iki zafer ile Akdeniz'de yeni bir devir başlamış ve 353 (965) senesinde Bizans İmparatorluğu'nun adayı ele geçirdiği zamana kadar Kıbrıs'ta *ortak idâre (condominium)* tesis edilmiştir. Bu çalışmada Hz. Osmân, Emevî (41-132/661-750) ve Abbâsî Hilâfeti (132-656/750-1258) dönemlerinde gerçekleşen Kıbrıs çıkarmaları için yapılan hazırlıklar, düzenlenen seferler neticesinde vuku bulan hâdiseler, 353'e (965) kadar Bizans ile müşterek bir sûrette yürütülen adadaki ikili idâre yanında iki tarafın Kıbrıs Adası'na yönelik hâkimiyet mücâdelesini İslâm ve Hıristiyan kaynaklarının verdiği bilgiler ışığında kronolojik bir şekilde ele alınarak değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Kıbrıs Adası, Çıkarmalar, Hz. Osmân, Emevîler, Abbâsîler, Bizans İmparatorluğu, Müşterek İdâre

ABSTRACT

Despite the fact that maritime activities were not very warmly considered during the reign of the Rashidûn Caliphate (11-40/632-661), the concerns the al-Shâm [Syrian] governor Mu'âwiya b. Abi Sufyân (d. 60/680) had about the dangers that could come from the seas became a reality that every Muslim could feel with the landing of the Byzantine Empire in Alexandria in 25 AH (645). Mu'âwiya made

a good assessment of the new situation and asked Caliph ‘Uthmān b. ‘Affān (23-35/644-656) for permission to organize an operation to Cyprus, despite his previous requests for an expedition to carry out dīhādī [jihad] activities in the seas having been repeatedly rejected. Mu‘āwiya did receive permission to go on an expedition, provided that he complied with the conditions set by the caliph, and organized a landing in Cyprus with a fleet of 1,700 ships under his command in 28 AH (648-649 AD), achieving a great victory and large amounts of plunder. However, once the terms of the treaty were abandoned, a second expedition was made to the island of Cyprus with 500 ships in 33 AH (653-654 AD). At the end of this operation, a military unit consisting of 12,000 people was placed on the island. With the two victories of the Muslim Arabs during this time, a new era began in the Mediterranean and *condominium* [joint administration] was established in Cyprus until the Byzantine Empire seized the island in 353 AH (965 AD). The present study chronologically examines and evaluates in the light of the information from Islamic and Christian sources the preparations for the Cyprus landings under Caliph ‘Uthmān’s reign and during the Umayyad (41-132/661-750) and ‘Abbāsīd (132-656/750-1258) Caliphates, the outcomes of these military campaigns, and the dual administration of the island with the Byzantine Empire until 353 AH (965), as well as both sides’ struggle for dominion over Cyprus.

Keywords: Cyprus, landings, Caliph ‘Uthmān, Umayyads, ‘Abbāsīds, Byzantine Empire, Condominium

EXTENDED ABSTRACT

Due to its strategic importance in the Eastern Mediterranean, Cyprus has always been an island that attracts attention. The struggles that started with the birth of Islam on the island, which apart from certain periods has never been able to have an independent administration, increased the importance of Cyprus. Due to its geographical location and military and commercial importance, the island in fact has been one area where the struggles between Muslims and Christians have been intense for centuries. In the time of Caliph ‘Umar b. al-Khattāb (13-23/634-644), the rapid capture of Bilād al-Shām [Syria] and Egypt by Muslim armies paved the way for the birth of a new sea age in the Mediterranean. However, Caliph ‘Umar, being aware of Arabs’ inexperience with naval warfare compared to the Byzantines and Iranians, rejected Mu‘āwiya b. Abī Sufyān’s request to sail following consultations, instead asking him to strengthen the coastal ports, repair their fortifications and walls, and establish permanent garrisons.

However, certain events came to pass that caused the Islamic maritime activities to reach a new stage during the reign of Caliph ‘Uthmān b. ‘Affān (23-35/644-656), due to the Byzantines capture of Alexandria, which had been under Muslim rule, with a fleet of 300 ships under the command of Manuel and the help of the city’s people during the reign of Emperor Constans II (641-668 AD). Although the Muslims ended up defeating the Byzantines in the Nikiu region and reconquering the city with the efforts of ‘Amr b. al-‘Ās, this situation made them realize that their easily accessible city was impossible to protect without a navy. Mu‘āwiya, the governor of Damascus found the opportunity he was looking for with the Byzantine landing in Alexandria and again asked Caliph ‘Uthmān for permission to run an expedition to Cyprus. The caliph gave permission for the expedition upon acceptance of the conditions he’d put forth.

After completing the necessary preparations, Mu‘āwiya appointed ‘Abd al-Allāh b. Qays as the commander for this expedition, and the Islamic navy moved from Acre to the island of Cyprus at the end of winter in 28 AH (possibly 29 AH; 648-649 AD). The governor (Arkhon) of Cyprus understood he could not repel Muslim forces of such great numbers and power and sued for peace once his people found this appropriate. When the people of Cyprus failed to comply with the treaty in 33 A.H., Mu‘āwiya organized another expedition to Cyprus with 500 ships and recaptured the island in 653-654 AD [35 or 37 AH].

While the navy had been strengthened and some military attempts been made in the Mediterranean during the reign of Mu‘āwiya, who would become the head of state after Caliph ‘Alī b. Abī Tālib (35-40/656-661), military expeditions would then come to a standstill during the reign of his son, Yazīd I b. Mu‘āwiya I (60-64/680-683) and Muslims left Cyprus. During the reign of ‘Abd al-Malik b. Marwān I (65-86/685-705), who came to the throne during a period of turmoil in the state, the Umayyads entered the recovery phase and an agreement was made between the Byzantine Emperor Justinian II (685-695 and 705-711) and the Umayyad Caliph ‘Abd al-Malik b. Marwān I. According to this treaty, the island of Cyprus was to remain joint property shared between the Umayyads and the Byzantines.

During the ‘Abbāsīd period when Muslims began to search for political renewal, the capital moved from Damascus to Baghdād. At the same time, the center of power also moved from Egypt and Syria, which were on the Mediterranean coast, to the inner parts of Western Asia with Baghdād at the center as a political sphere of influence during the Umayyad rule. Relocating the capital to Baghdād not only distanced the state from the Mediterranean, but also caused the caliphate army to form more effectively as ground forces. However, during the ‘Abbāsīd period, naval activities were carried out in the Mediterranean within the scope of the struggle against Byzantium, and in this sense, Cyprus changed hands between Muslims and Byzantines at various times.

This study will chronologically evaluate in light of the information presented by Islamic and Christian sources the preparations for the Cyprus expeditions that started during the reign of Caliph ‘Uthmān, the events that took place as a result of these first campaigns, the bilateral administration on the island that had been carried out jointly with Byzantium until 353 AH (965 AD), and the two sides’ struggle for dominance over the island of Cyprus.

Giriş

Sicilya ve Sardinya'dan sonra Akdeniz'deki en büyük üçüncü ada olan Kıbrıs, Doğu Akdeniz'deki stratejik ehemmiyetinden dolayı her zaman nazar-ı dikkati çeken bir cezire olmuştur. Öncelikle Anadolu olmak üzere Suriye ve Mısır'da hüküm süren devletler hem ülkelerini düşman istilâsına karşı muhâfaza etmek hem de Doğu Akdeniz'deki hâkimiyetin kilit ve geçiş noktası olan bu adaya hâkim olabilmek için mücâdele etmişlerdir. Kıbrıs, bazı dönemler hâric hiçbir zaman bağımsız yönetime sâhip bir ada olmamış ve İslâmiyet'in doğuşuyla berâber başlanan mücâdeleler adanın önemini artırmıştır. Nitekim Kıbrıs coğrafi mevki' itibâriyle, askerî ve ticârî bakımdan ehemmiyeti sebebiyle yüzyıllarca Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki savaşların yoğunlaştığı sahalardan biri hâline gelmiştir.

Adını en mühim yer altı zenginliklerinden olan bakırdan (Latince *cyprum* / *cuprum*) alan Kıbrıs, Doğu Akdeniz'in kuzeydoğu köşesinde bulunan bir ada olup, Türkiye kıyılarından takriben 70 km. açıkta yer almaktadır ve 9.251 km² yüz ölçümüne sâhiptir. Kuzey sâhillerinden Toros Dağlarının kolaylıkla görülebileceği kadar Anadolu Yarımadası'na yakın bulunan Kıbrıs Adası, jeolojik yapı açısından da buraya bağlıdır. Antalya ve Mersin körfezleri arasında yer alan Taşeli çıkıntısının hemen güneyinde, onun âdetâ denizin ortasından çıkmış bir parçası gibidir ve şehâdet parmağı İskenderun Körfezi'ni gösteren bir eli andırmaktadır.¹

Hız Muhammed döneminde İslâmiyet, Arabistan sınırlarının ötesine geçmemiş, ancak Hz. Ebû Bekir devrinde (11-13/632-634) Irak ve Bilâdü'ş-Şâm'a doğru kayda değer bir ilerleme sağlanmıştı. Bizans İmparatoru VII. Konstantinos (913-959) tarafından Hz. Ebû Bekir zamanında Kıbrıs Adası'na bir sefer düzenlendiğinden bahsedilse de² İslâm kaynaklarında bu ifâdeyi teyit eden mâlûmat bulunmamaktadır.

Hız Ömer (13-23/634-644) zamanında İslâmiyet bir yandan İran ve Basra Körfezi'ne, öte yandan Bilâdü'ş-Şâm ile Mısır'a kadar genişlemiştir. Bilâdü'ş-Şâm ve Mısır'ın Müslüman orduları tarafından ivedilikle ele geçirilmesi ise Akdeniz'de yeni bir deniz çağının doğmasına vesile olmuştur.³ Hız Ömer döneminde Bizans'a karşı yürütülecek mücâdelenin, donanmanın desteği olmadan sürdürülemeyeceğini fark eden ilk devlet adamı Muâviye b. Ebû Süfyân idi. Onun denize açılma isteğini istişârelerden sonra reddeden Hız Ömer, Muâviye'den kıyı limanlarını tahkim ettirmesini, istihkâmlarını ve surlarını tâmir ettirmesini, kalıcı garnizonlar teşkil etmesini istedi.⁴ Hız Ömer'in bahrî faaliyetlere temkinli yaklaşmasının sebebi ise Bizanslılar

1 A. H. de Groot, "Kubrus", *EP*, c. V, (Leiden: Brill, 1986), 301; Cevat Reşti Gürsoy, "Kıbrıs", *DİA*, c. XXV, (Ankara: TDV, 2002), 370.

2 Constantinos Porphyrogenetos, *De Thematibus*, ed. A. Pertusi, (Citta del Vaticano: 1952), 81. Krş. George Hill, *A History of Cyprus*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), I:284, dipnot 3.

3 A. R. Lewis, "Byzantine and Moslem Shipping in the Mediterranean, 500-1250", *The American Neptune* 47 (1987), 158.

4 'Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A.D. (Studies in Naval Organisation)*, (London: 1950), 51; Abdülaziz Sâlim, *Târîhu'l-Bahriyyeti'l-İslâmiyye fi Mısır ve ş-Şâm*, (Beyrut: 1981), 15-16; Archibald R. Lewis ve Timothy J. Runyan, *European Naval and Maritime History, 300-1500*, (Bloomington: 1990), 41; İbrahim A. el-Adevî, "Neş'etü esâtîli'd-düveli'l-'Arabiyye fi şarki'l-Bahri'l-Mütavassıt", *el-Mecelle* 19 (1958), 37-38; Vassilios Christides, "Arab-Byzantine Struggle in the

ile İrânlılara oranla Arapların deniz muhârebelerindeki tecrübesizliğini idrak etmesidir.⁵

Bununla birlikte, yaşanan bâzı hâdiseler İslâm denizciliğinin Hz. Osmân döneminde yeni bir safhaya geçmesine zemin hazırlamıştır. Müslümanların bilhassa da Muâviye b. Ebû Süfyân'ın donanma kurmak istemesindeki sebepler şunlardır: Hz. Peygamber'in hadisi dolayısıyla Müslümanların İstanbul'u fethetme arzuları, ham madde ve iş gücünün bulunması yanında Mısır ile Bilâdü's-Şâm'ın iş birliği hâlinde Bizans'a karşı sâhip oldukları muhârebe deneyimleri.⁶

Kıbrıs Adası'na düzenlenen deniz seferlerinden bahsetmeden evvel Müslümanların ele geçirdikleri bölgelerde gerçekleştirmiş oldukları iskân politikasına temas etmek yerinde olacaktır. Belâzürî (ö. 279/892-893), Hz. Ömer ile Hz. Osmân dönemlerinde Bilâdü's-Şâm'daki kıyı şehirlerinin durumu ve bu coğrafyada gerçekleştirilen faâliyetler hakkında teferruatlı mâlûmat vermektedir. Müellifin meşhur eseri *Fütûhu'l-Büldân*'ın muhtelif sayfalarındaki kayıtlara göre; “Hz. Ömer devrinde Askalân sulh yoluyla Muâviye tarafından tekrar fethedildi. Ürdün sâhilleri Bizans'tan devamlı yardım aldığı için Yezîd b. Ebû Süfyân ile Amr b. el-Âsî tarafından ele geçirildi. Muâviye de bu fetihlerde güçlüklerle katlanmış ve yararlılıklar göstermiştir. Sûr şehrinde Rum cemâati vardı ve daha sonra Sûr kenti ve sâhillerine adamlar yerleştirildi. Müslümanlar Tarsûs'u fethettiklerinde Muâviye burayı inşâ ettirdi ve şehir hâline getirdi. Bu kentte iktâ yoluyla insanlara topraklar verdi. O, Merakiyye ve Bülünyas'ta da aynı şeyleri icrâ etti. Lazkiye ve Cebele ele geçirilince Muâviye bu bölgeleri de tahkim ettirdi. Bu şehirlere de asker yerleştirdi ve sâhiller için verdiği emrin aynısını bu bölgeler için de tatbik etti. Muâviye'nin kardeşi Yezîd, Dimaşk'ın fethinden sonra Sayda, Irka, Cübeyl ve Beyrut üzerine yürüdü; bu bölgeler sâhildedir. Öncü kuvvetinin başında kardeşi Muâviye vardı. Buraları kolayca fethetti ve halkından birçok kimseyi bu kentlerden sürdü. Irka'nın fethini Yezîd'in başkumandanlığı altında bizzat Muâviye gerçekleştirdi. Ancak Ömer b. el-Hattab'ın halifeliliğinin son, Osmân b. Affân'ın halifeliliğinin ilk günlerinde Bizanslılar bu sâhilleri ele geçirdiler. Muâviye onların üzerine yürüdü ve bu sâhilleri yeniden fethetti. Bu bölgelere asker yerleştiren Muâviye ayrıca onlara iktâ yoluyla topraklar verdi. Osmân halife olunca Muâviye'yi Şâm Vâliliğine tâyin etti. O, Süfyân b. Mücîb el-Ezdî'yi Trablus'a gönderdi. Üç şehrin birleşmesinden meydana gelen Trablus'a birkaç mil uzaklıktaki bir ovada “Süfyân”

Sea: Naval Tactics (7th-11th Centuries A. D.): Theory and Practice”, *Aspects of Arab Seafaring: An Attempt to Fill in the Gaps of Maritime History* içinde, ed. Yacoub Yousef al-Hijji ve Vassilios Christides, (Atina: 2002), 87; Xavier de Planhol, “Islam and the Sea, The Causes of a Failure”, *Interpreting Islam* içinde, ed. Hastings Donnan, (London: 2002), 143.

- 5 Fahmy, *Muslim Sea-Power*, 105. Hz. Ömer döneminde de bâzı denizcilik faâliyetlerinin vuku bulunduğunu da ifâde etmek gerekir. Mezkûr halifenin deniz ve denizcilğe yaklaşımı hakkında ayrıca bkz. Murat Öztürk, “İhtiyat mı? Korku mu?” Hz. Ömer'in (13-23/634-644) Deniz ve Denizcilğe Bakışı”, *Tarih Dergisi* 72 (2020), 21-43.
- 6 Sâlim, *Târihu'l*, 21-28. Muhammed Ali Rûsan (“Neş'etü tatavvuri'l-ustûli'l-İslâmî fi zamâni Halife Osmân b. Affân”, *Mecelletü Mişkât li'l-'Ulûmi'l-İçtimaiyye ve'l-İnsaniyye* 2/1 (2015), 62-63) isimli çalışmasında Hz. Osmân devrinde donanma tesis edilme gerekçeleri hakkında şunları zikretmektedir: a) Hz. Muhammed'in hadisinden dolayı halkın denizcilik hususundaki aşırı arzusu. b) Müslümanların, Bizans'ın kudretinin denizcilğe dayandığını fark etmeleri. c) Mısır ve Bilâdü's-Şâm'da tâkip edilen müdâfaa siyâsetinin yeterli olmaması. d) Hz. Osmân devrinde Müslümanların Mısır ve Bilâdü's-Şâm'da güçlü duruma gelmeleri.
- 7 Ambler Thompson, *Guide for the Use of the International System of Units (SI)*, (Gaithersburg: 2008), 52.

denilen bir kale yaptıran Süfyân b. Mücîb böylece denizden ve başka yerlerden kent halkına gelecek yardım yollarını kesti ve onları [Hıristiyanları] muhâsara etti. Yapılan güçlü kuşatma sonrasinda buradaki Hıristiyanlar Bizans'ın göndermiş olduğu gemilerle şehirden kaçmışlar ve Trablus'un ele geçirildiği Şâm Vâlisi Muâviye'ye haber verildiğinde o da Yahudileri kente yerleştirmişti. Muâviye her yıl çok sayıda askeri Trablus'a gönderiyor ve oraya vâli tâyin ediyordu. Diğer yandan denizden gelebilecek tehlikeler ortadan kalktığında askerler geri dönüyor, vâli az sayıda askerle Trablus'ta kalıyordu. Osmân ayrıca Muâviye'ye bir mektup yazıp sâhilleri tahkim etmesini ve oralara asker yerleştirmesini ve yerleşenlere de iktâ yoluyla toprak vermesini emretti. O da halifenin bu emrini yerine getirdi. Muâviye b. Ebû Süfyân, Bizanslılara âit olan Cebele'yi inşâ etti. Müslümanlar Hums'ı fethettikleri zaman onlar burasını terk etmişlerdi. Muâviye buraya asker yerleştirdi. Aynı şekilde bütün Şâm sâhilleri böylece iskân edilmişti. Askalân'da çeşitli yerlerde Hz. Ömer ve Hz. Osmân'ın emriyle iktâ yoluyla verilmiş topraklar vardır. Ayrıca Antakya'nın her iki halife nezdinde büyük bir ehemmiyeti vardı. Orası fethedilince Hz. Ömer, Ebû Ubeyde'ye mektup yazıp Antakya'ya iyi niyetli ve tedbirli Müslümanlardan bâzı kimseler, yerleştirmesini; onları savaşa hazır hâlde bulundurmasını; aylıklarını kısmamasını emretti. Muâviye vâli olunca aynı emirleri ona da yazdı. Daha sonra Osmân da Muâviye'ye mektup yazıp orada devamlı asker bulundurmasını ve kendilerine iktâ yoluyla topraklar vermesini emretti.”⁸ Müellifin nakilleri aslında Muâviye'nin haklılığını ve onun hangi vesilelerle hareket ettiğini ortaya koyar niteliktedir. Müslümanlar 15 (636) yılında vuku bulan Yermük Savaşı'ndan sonra Bilâdü's-Şâm'ın iç ve sâhil kesimlerindeki kentleri ele geçirmişlerdir; ancak bölge halkının hâlâ Hıristiyan olması sebebiyle özellikle kıyı şehirlerinde emniyetin olmadığı görülmektedir ki devrin en büyük donanma gücüne sâhip Bizans İmparatorluğu'nun deniz yoluyla dindaşlarına yardım etmesi de çok tabiidir.

Hz. Osmân hilâfetinin başlangıç döneminde Muâviye'nin deniz seferleriyle ilgili ısrarlı taleplerini bâzı endişelerden dolayı selefi gibi yanıtlamıştı. Lâkin 25 (645) yılında Bizans'ın İskenderiye üzerine yaptığı çıkarma, deniz politikasında önemli bir değişikliğe gidilmesine yol açtı. Zîra İmparator II. Konstans (641-668) döneminde şehir halkının da yardımıyla Manuel'in kumandanlığındaki 300 gemiden oluşan bir Bizans donanması Müslümanların hâkimiyetindeki İskenderiye'yi ele geçirmişti. Bizanslıların bu teşebbüsü hilâfet merkezini harekete geçirmiş ve Amr b. Âs'ın üstün çabalarıyla Müslümanlar Nikiu bölgesinde Bizanslıları hezime uğratarak

8 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân-Ülkelerin Fetihleri*, Türkçe trc. Mustafa Fayda, (İstanbul: 2013), 138, 149-150, 156, 166, 168, 172. Krş.: İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi İbnü'l-Esîr el-Kâmil fi'l-târih Tercümesi*, Türkçe trc. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: 1986), II:394-395, 452. Benzer fakat daha kısa bilgiler için bkz.: Fahmy, *Muslim Sea-Power*, 52. Vassilios Christides tarafından kaleme alınmış olan makale de Bilâdü's-Şâm'daki genel panoramayı sunmaktadır, bkz.: “The Coastal Towns of Bilâd al-Shâm at the Time of the Râshidûn (632-661). Defence and Trade”, *Epeteris tou Kentrou Epistemonikon Ereunon 13-16 (1984-1987)*, Atina: 1988, 49-62.

şehrin yeniden fethini gerçekleştirmişlerdir.⁹ A. I. Dikigoropoulos,¹⁰ İskenderiye'ye düzenlenen Bizans saldırısı esnâsında Kıbrıs'tan üs olarak istifade edilmesinin 648-649 yılında adaya düzenlenen Müslüman Arap hücumuna sebebiyet verdiğini ileri sürmektedir.

Hız. Osmân'ın hilâfetinin başlangıç dönemine tekabül eden Bizans'ın İskenderiye'yi yeniden ele geçirme girişimi başarısız olmakla birlikte Bizanslıları uzaklaştırmakta gösterdikleri muvaffakiyete rağmen Müslümanlar, kolay bir şekilde girilebilen kentlerini düşman gemilerine karşı donanma olmadan muhâfaza etmenin imkânsızlığını kavramışlardı.

1) Hız. Osmân Döneminde Kıbrıs Adası'na Düzenlenen Birinci Sefer (28/648-649)

Bizans'ın İskenderiye çıkarmasıyla, Muâviye'nin devamlı sûrette nazar-ı dikkatini celb eden mühim tehdit her Müslümanın hissedebildiği bir gerçeğe dönüşünce Şâm Vâlisi aradığı fırsatı bularak Hız. Osmân'dan Kıbrıs üzerine yapılacak bir sefer için tekrar müsâade istedi. 27 (647-648) senesinde Kıbrıs'a düzenlenecek bir sefer hususunda iknâ olan halifenin bu askerî harekât için bâzı şartları vardı. Halife, Muâviye'ye “Eğer gemiye hanımınla binersen git, izinlisin; yoksa gitme! Bu sefer için Müslümanlardan asker seçme, sefer için aralarında kur'a da çekme, onları serbest bırak. Böyle bir gazâyâ çıkmak isteyen varsa kendi arzusuyla

- 9 Ebü'l-Kâsım ibn Abdülhakem, *Fütühu Mısır ve'l-Mağrib*, nşr. Abdülmü'nim Âmir, (Kahire: t. y.), 235; Belâzürî, *Fütühu'l-Büldân*, 253; Ya'kübi, *Târihu'l-Ya'kübi*, nşr. Muhammed Sâdik Bahrülulum, (Necef: 1964), II:154; Taberî, *Târihu'l-Ünem ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Kahire: t. y.), IV:250; Ebü Ömer el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, nşr. R. Guest, (Kahire: t.y.), 11; İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi İbnü'l-Esir el-Kâmil fi'l-târih Tercümesi*, Türkçe trc. Ahmet Ağırakça, (İstanbul: 1986), III:86; Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zeynehüm ve Mediha eş-Şarkâvî, (Kahire: 1998), I:474; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*, nşr. Heyet, (Kahire t. y.), I:78. Ebü'l-Kâsım İbn Abdülhakem (*Fütühu*, 235) Amr b. Âs'ın hem karada hem denizde Bizanslılarla muhârebe ettiğini zikretmektedir. Hıristiyan tarihçilerden Theophanes Confessor (*The Chronicle of Theophanes, An English Translation of Anni Mundi 6095-6305 (A. D. 602-813)*), İngilizce trc. Harry Turtledove, (Philadelphia: 1982), 38) ise Müslümanların iki İskenderiye muhâsasını düzenlenen bir sefer gibi aktarmakta ve Müslüman Arapların kuşatmasını 6126 hilkat yılı (1 Eylül 634-31 Ağustos 635 tarihleri arasında) hâdiseleri içinde anlatmaktadır. Agapius, Süryânî Mihail ve Süryânî Ebü'l-Ferec'in kayıtları da Müslüman müelliflerin rivâyetleriyle örtüşmemektedir. Bkz.: Agapius, *Kitab al-Unvan-Histoire Universelle*, Fransızca trc. Alexandre Vasiliev, II. kısım, *Patrologia Orientalis*, (Paris: 1912), VIII:472-473; Süryânî Mihail, *Chronique de Michel le Syrien-Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Fransızca trc. J. B. Chabot, (Paris: 1901), II:425; Ebü'l-Ferec, *Abû'l Farac Tarihi*, Türkçe trc. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: 1945), I:178. İskenderiye'nin ikinci defa fethi hakkında ayrıca şu araştırma eserlerine bkz.: Archibald Rose Lewis, *Naval Power and Trade in the Mediterranean A. D. 500-1100*, (Princeton-New Jersey: 1951), 55; Sâlim, *Târihu'l*, 17-18; George F. Hourani, *Arab Seafaring*, (Princeton: 1995), 56; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Türkçe trc. Fikret İşıltan, (Ankara: 1999), 107-108. John H. Pryor ve Elizabeth M. Jeffreys (*The Age of APOMQN, The Byzantine Navy ca 500-1204*, (Leiden: Brill, 2006), 24) İskenderiye'nin ikinci defa ele geçirilişinden sonra Müslümanların 645 yılında kıyılarına gözetleme ve haberleşme birimleri kurduklarını ifâde ederler. Kaynakların kaydettiği bilgiler muhtelif olmakla birlikte Amr b. Âs'ın İskenderiye'yi fethi hususunda tafsilâtlı bilgi için bkz.: Michel M. Mazzaoui, “The Conquest of Alexandria according to the Early Arab Historians: A Critical Appraisal”, *Graeco-Arabica V* (1993), 167-175; Rashad Khoury Odettallah, “The Two Arab Conquests of Alexandria (22/642 and 25/645)”, *Treasures of Arab-Byzantion Navigation* içinde, (Atina: 2004), 108-114.
- 10 A. I. Dikigoropoulos, “Cyprus 'betwixt Greeks and Saracens' A.D. 647-965”, (Doktora tezi, Oxford University, 1961), 7, dipnot 2; 11, dipnot 2.

ve gönüllü olarak çıksın. Sen de gerekli teçhizat yardımında bulun.” dedi.¹¹ Hz. Osmân’ın Muâviye’ye bu sefer için koyduğu şartlar görünüşte Allah’ın kelâmını temel almaktaydı: “Sizi karada ve denizde gezdiren O’dur.” (Yunus 10/22). Allah tarafından getirilen yasakların sebebi, insanların hayatlarını tehlikeye sokabilecek davranışlarıdır ve bunun kanıtı Allah’ın âyetlerinde görülmektedir: “Kendi ellerinizle yıkımınıza sebep olmayın.” (Bakara 2/195).¹²

Kıbrıs seferiyle ilgili olarak İslâm kaynaklarının konuya dâir verdiği bilgilerin yanı sıra Hıristiyan müelliflerin nakilleri de oldukça kıymetlidir. Öncelikle Müslüman yazarların aktardıkları mâlûmat ışığında yapılan bu sefer ele alınacak ve ardından mezkûr çıkarma harekâtıyla ilgili olarak Hıristiyan kaynaklarında yer alan bilgiler değerlendirilecektir.

Hz. Ömer döneminden itibaren sâhil şehirlerini korumak için gönderilen askerlere ve Hz. Osmân zamanında bu kentlerde yaşayanlara tanınan ayrıcalıklara yukarıda temas edilmişti. Gerçekleştirilen bu faaliyetler ile sâhil bölgesinde nüfus artışı sağlanmış görünmektedir. Tabî ki Muâviye aldığı müsâade ile daha büyük bir teşebbüs içine girecektir ki Belâzürî ve Taberî (ö. 310/923) düzenlenecek olan sefere iştirak eden sahâbilerin isimlerini zikretmektedirler.¹³ Nitekim bu durum, Muâviye’nin ne kadar hummâlî bir hazırlık içine girdiğinin göstergesidir.

Öte yandan İbn Haldûn¹⁴ (ö. 808/1406) İslâm donanmasının zuhur ettiği dönemlerde istihdam edilen mürettebat hakkında net bilgiler sunmaktadır: “Bu zamanda Arapların saltanat ve yönetim otoriteleri sağlam şekilde yerleşti ve güçlü hâle geldi. Arap olmayan uluslar Arapların yardımcısı ve onların kontrolü altındaki uluslar hâline geldiler. Her bir zanâat erbabı onlara en iyi hizmeti sunmaya çalıştı. Denizcilik ihtiyaçları için denize âşinâ ulusları istihdam etmeye başladılar. Deniz ve deniz seferleri ile ilgili kendi deneyimleri de gelişmeye başladı ve sonunda bu konuda uzman oldular.” İbn Haldûn’un bu ifâdesi Müslümanların ilk deniz seferlerinde yardım aldıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu durum

11 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 178; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 260-261; İbn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh*, nşr. 'Ali Şîrî, (Beyrut: 1411), II:348; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, III:102; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Türkçe trc. Mehmet Keskin, (İstanbul: 1994), VII:251. Krş.: Fahmy, *Muslim Sea-Power*, 105-106; el-Adevî, “Neş'etü”, 38-39. Belâzürî (*Fütûhu'l-Büldân*, 178) eserinin iki ayrı yerinde Hz. Osmân’ın Muâviye’ye deniz seferi için izin verdiğinden bahsetmektedir. Eserinin 151. sayfasında müellif şu bilgileri nakleder: “Bununla birlikte Muâviye, Osmân’dan deniz savaşı için izin istemeye devam etti. Sonunda Osmân kendisine bu izni verdi. Ayrıca ona deniz savaşına çıktığı veya ordu gönderdiği zaman sâhillere yerleştirilen askerlerden ayrı olarak oraya yeni askerler yerleştirmesini, oralara yerleştirdiği askerlere iktâ yoluyla topraklar ile sâhiplerinin terk ettiği evleri vermesini, câmiler yaptırmasını ve kendi hilâfetinden önce yapılanları da büyütmesini emretti.” Bununla birlikte iki sayfadaki izinlerin içerikleri birbirinden farklıdır. 151. sayfadaki izin sanki sâhilleri korumaya yönelik tedbirleri içerir görünürken, 178. sayfadaki ise belki de yapılacak çıkarma harekâtının büyüklüğü ve uzaklığıyla ilgiliydi. İbn Rüşd (ö. 520/1126) eserinde (*el-Beyân ve'l-Tahsil*, nşr. Muhammed el-Arâyişi ve Ahmed el-Hebâbî, (Beyrut: 1988), XVII:24-26) Hz. Osmân’ın Muâviye’ye verdiği izin hakkında sunları kaydetmektedir: “Ben eğer hanımın ve oğullarınla seyahat edersen deniz seferine [28’de (648) Bizans Kıbrıs’a karşı] izin veriyorum. Bununla kastettiğim şudur ki, sen saldırıyı seyir mevsiminde, deniz şartları güvenli yolculuğa izin verdiğinde ve bu tarz bir seferin karın ve oğullarını tehlikeye sokmayacağından emin olduğun zaman gerçekleştirebilirsin.” Krş.: H. S. Khalilieh, *Islamic Maritime Law-An Introduction*, (Leiden: Brill, 1998), 4-5. İbn Rüşd’ün bu cümleleri Hz. Osmân’ın denize ve denizdeki faaliyetlere âşinâ olduğunu göstermektedir.

12 Khalilieh, *Islamic Maritime Law*, 4.

13 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 179; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV:258. Ayrıca bkz.: İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, II:350.

14 *Mukaddime*, Türkçe trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: 2005), I:505-506.

muhtemelen Kıbrıs'a düzenlenecek sefer için de müellifin zikrettiği şekilde olmuştur. Diğer yandan ifâde etmek gerekir ki tarihe yön veren savaşlardan biri olarak bilinen ve Kıbrıs'a yapılan çıkarmadan birkaç yıl sonra düzenlenen *Zâtü's-Savâri* Deniz Muhârebesi'nde Kıptîlerin de mürettebat olarak kullanıldıkları Taberî¹⁵ tarafından kaydedilmektedir.

Bununla birlikte Hz. Osmân'dan izin almasının akabinde Muâviye, Akkâ ve Sûr kentlerini tahkim ettirmiş ve aynı şekilde Bilâdü's-Şâm sâhilleri için ise iskân politikası uygulanmıştı.¹⁶ Nitekim İbn A'sem'in¹⁷ (ö. 320/932'den sonra) kaydına göre; Muâviye b. Ebû Süfyân Şâm/Suriye ahâlisinden gemilerin restore edilerek Akkâ sâhiline getirilmesini istemiştir.

İhtiyaç duyulan hazırlıkların tamamlanmasının ardından Muâviye, Abdullah b. Kays'ı bu sefer için kumandan tâyin etmiş ve İslâm donanması 28 (648-649) [ya da 29] yılı kış mevsimi sonunda Akkâ'dan Kıbrıs Adası'na doğru harekete geçmişti. Muâviye, bu sefere eşi Fâhite [ya da Atîke] ile katıldı. Bununla beraber Mısır Vâlisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh de İskenderiye'den Kıbrıs'a doğru yelken açmıştı. Müslüman kuvvetlerin sayıca çokluğu ve gücü karşısında mukavemet edemeyeceğini anlayan Kıbrıs Vâlisi (*Arkhon*) halkının da münâsip bulması üzerine sulh teklif etmeye mecbur kaldı. Elde ettiği ganîmet ve esirler yanında barış önerisini kabul eden Muâviye, Kıbrıslılar ile bâzı şartlar dâhilinde antlaşma yapmaya karar verdi. Buna göre;

- 1) Kıbrıs idâresi, Müslümanlara her yıl 7.200 [veya 7.000] dinar cizye verecekti. Bizans'a da aynı şekilde vergi veren ada sâkinleri, imparatorluk ile yapmış oldukları antlaşmanın şartlarına Müslümanların mâni olmamalarını şart koştular.
- 2) Müslümanlar, Bizans İmparatorluğu ya da başkalarıyla muhârebe ettiklerinde Kıbrıs tarafsız kalacaktı. Kıbrıs halkı, onlara yardım etmedikleri gibi aksi durumda da başkalarına yardım etmeyeceklerdi.
- 3) Kıbrıs ahâlisi Müslümanlara adadan geçiş izni verecek ve Bizans ülkesine gitmek üzere Müslümanlar buradan ordu sevk edebileceklerdi.¹⁸

15 *Târîhu'l-Ümem*, IV:291. Krş.: İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, III:123. Kıptîler ile alakalı diğer rivâyetler için bkz.: Rûsan, "Neş'etü", 65; Öztürk, "İhtiyat mı?", 36, dipnot 42.

16 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 138. Krş.: Fahmy, *Muslim Sea-Power*, 52.

17 *Kitâbü'l-Fütûh*, II:348. Aynı sayfada müellif, erzakların mürettebata yola çıkmadan önce dağıtıldığını ve ayırım yapılmadan Muâviye tarafından herkese verildiğini rivâyet etmektedir.

18 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 178-179; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV:261-263; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, III:102-103; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII:251-252. Ya'kübi (*Târîhu'l-Ya'kübi*, II:156) ise yalnızca hicrî 28 yılında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Kıbrıs'ı fethettiğini kaydetmektedir. Ebû'l-Fidâ (*el-Muhtasar fi târihi'l-beşer*, nşr. Muhammed Zeynuhum 'Azab vd., (Kahire t.y.), I:208) Kıbrıs'a yapılan bu çıkarma hakkında 27. ve 28. yıl hâdiseleri içinde şu bilgileri rivâyet etmektedir: "*Bu yıllarda Muâviye Hz. Osmân'dan deniz savaşı için izin istedi. O da bunun üzerine ona müsâade etti. Muâviye, Kıbrıs'a bir donanma gönderdi. Mısır'dan Abdullah b. Sa'd oraya ulaştı. Her ikisi Kıbrıs'ta bir araya gelip oranın ahâlisiyle savaştılar. Nihâyetinde yıllık 7.000 dinar cizye üzerine barış anlaşması yapıldı. Bu muâhede Kıbrıs Adası'ndan birçok kimsenin öldürülmesi ve esir alınması üzerine yapılmıştı.*" Taberî (*Târîhu'l-Ümem*, IV:260-261) ve İbnü'l-Esîr (*İslâm Tarihi*, III:103) seferin amirali Abdullah b. Kays el-Câsi hakkında şu bilgileri vermektedirler: "*Abdullah b. Kays el-Câsi deniz kumandanı olarak kalmış ve yaz-kış denizde ve karada takriben 50 sefer düzenlemiş ve bu seferler esnâsında hiçbir gemi batmamış ve kimse zarar görmemişti.*" Taberî ve İbnü'l-Esîr'in bu kaydı Müslüman Arapların Akdeniz'e hızlı bir şekilde adapte olduklarını gösteren ifâdelerdir. Sefere eşi ile katılan Ümmü'l-Harâm ise kendisine tahsis edilen bineğin

Müslüman Arapların Kıbrıs'a düzenledikleri çıkarma hususunda Hıristiyan kaynakları ise mevcut gemilerin adediyle ilgili istatistiksel bilgiler sunmaktadırlar. Bizans tarihçisi Theophanes Confessor¹⁹ (ö. 818) 6140 hilkat yılı (1 Eylül 648-31 Ağustos 649 tarihleri arasında) olayları içinde kaydettiği bu deniz seferi hakkında şu mâlûmatı vermektedir: “*Bu yılda Muâviye, 1.700²⁰ adet gemiyle Konstanti(n)a [Salamis] ve tüm adaya hücum²¹ etti. Muâviye, büyük bir Bizans donanmasıyla kendisine Saray Nâzırı Kakorizos'un yaklaştığını öğrendiğinde Arados'a (Ervâd) yelken açtı.*”²² Theophanes'in bu ifâdesi, Müslüman Arapların büyük bir donanmaya sâhip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yazar bu seferin II. Konstans'ın hükümdarlığının yedinci yılında [yâni 647-648] gerçekleştiğini zikretmesine rağmen hâdiseyi kaleme aldığı tarih 6140 hilkat senesidir.

- tökezlemesi sebebiyle düştü ve adada şehit oldu. Kıbrıs'a yapılan seferde vefât eden ve Hz. Muhammed tarafından şehitliği kendisine müjdelenen Ümmü'l-Harâm hakkındaki rivâyetler için bkz.: Vassilios Christides, *The Image of Cyprus in the Arabic Sources*, (Nicosia: 2006), 13, 61-63; Hakan Özkaya, “*Kıbrıs'ta Hâkimiyet Mücadelesi (648-1571)*”, (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2015), 23-26. İbn A'sem (*Kitâbü'l-Fütûh*, II:348-350) İslâm donanmasının Kıbrıs'a doğru hareketi sırasında adadan Bizans İmparatorluğu'na gönderilen gemileri Müslümanların ele geçirdiğini belirtirken, karaya çıkan donanma askerlerinin Kıbrıs halkını mağlûp ederek pek çok ganîmet ve esir ele geçirdiğini zikreder. Adaya yapılan bu sefer hakkında modern araştırmalardaki bilgiler için ayrıca bkz.: Hill, *A History of Cyprus*, I:284; Lewis, *Naval Power*, 55; Sâlim, *Târîhu'l*, 19-20; Lewis ve Runyan, *European Naval*, 42; Alexander D. Beihammer, “The First Naval Campaign of the Arabs against Cyprus (649, 653): A Reexamination of the Oriental Source Material”, *Graeco-Arabica IX-X (2004)*, 47-68; Işın Demirkent, “Kıbrıs (Tarih)”, *DİA*, XXV, (İstanbul: TDV, 2002), 372. Rûsan (“Neş'etü”, 67) İslâm donanmasının bu seferden sonra ganîmetlerle Tarsus sâhilinde demirlediğini zikretmektedir.
- 19 Theophanes'in hayatı hakkında bkz.: Hatice Aydın, “*Bizans Kaynağı Theophanes Confessor'un Kroniğinde Türkler: 284-813 (Açıklama, İnceleme, Değerlendirme)*”, (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 3-6.
- 20 İbn A'sem (*Kitâbü'l-Fütûh*, II:348) Müslümanların kullandığı gemi sayısını 220 olarak kaydetmektedir. Bununla birlikte Müslüman müelliflerden onun dışında gemi adedi hakkında bilgi veren yazara rastlamak mümkün olmamıştır. Belâzûri (*Fütûhu'l-Büldân*, 178) pek çok gemi tâbirini kullanmaktadır. Vassilios Christides (*The Image*, 13) Kıbrıs'a çıkarma yapan gemi sayısını dayandırdığı bir kaynağa istinâden 120 olarak zikretmektedir. Arap filusunun tüm gemileri elbette savaş gemisi değildi, diğer yandan Arap kaynakları gemilerden ziyade sefere katılan kişilerin isimlerini vermektedir. Dionysius of Tel-Mahré'ye (ö. 845) (*The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, İngilizce trc. Andrew Palmer, (Liverpool: 1993), 173-174) atfedilen metinde 1.700 gemi sayısı yeniden bildirilmekle birlikte yazar denizcilerin savaş gemisindeki konumunun gerçekçi bir tanımını sunmaktadır: “*Tamâmen silâlydılar ve savaş teçhizatının tüm şıklığıyla üst güüvertede duruyorlardı.*” Aynı müellif devâsa Arap donanmasının Kıbrıs kıyılarına yaklaştığında ada ahâlisinin önce gemilerin Bizans'a âit olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Bu durum Bizans ve Arap gemileri arasında şekilsel yönden benzerliğe işâret etmektedir.
- 21 İbn A'sem (*Kitâbü'l-Fütûh*, II:348-349) Arap donanmasının Kıbrıs'a doğru yol alırken ada hâkiminin Bizans İmparatoru II. Konstans'a hediyeler taşıyan Bizans gemileriyle karşılaştığını ve onları ele geçirdiğini kaydetmektedir.
- 22 Theophanes, *The Chronicle*, 43. Paulus Diaconus (ö. 799) II. Konstans'ın saltanatının yedinci yılında Kıbrıs'ın 1.700 gemi ile işgal edildiğini, Constanti(n)a'yı ve bütün adayı alıp yerle bir ettiğini, ancak Kakorizos'un hareketi geçtiğini öğrenince durduğunu söylemiştir. Bkz. *Historia Miscella*, ed. J. P. Migne, kısım I, *Patrologia Latina*, XCV, sütün 1049. Dionysius of Tel-Mahré (*The Seventh*, 173-175) ise Muâviye'nin 960 Grek yılında (= 648-649) Kıbrıs'ı yağmaladığı bilgisini vermekle birlikte ilk çıkarmanın geniş bir tasvirini sunar. Constantine Porphyrogenitus (ö. 959) yalnızca Muâviye'nin Kıbrıs'ı kuşattığını ifade eder. Bkz. *De Administrando Imperio*, İngilizce trc. R. J. H. Jenkins, (Washington: 1967), 85. Sebeos (*The Armenian History Attributed to Sebeos*, İngilizce trc. ve notlar: R. W. Thomson, târihi hâdiselerle ilgili yorumlar: James Howard-Johnston, (Liverpool: 1999), 144-145, 260) Müslüman Arapların Kıbrıs ve İstanbul seferlerini birbirine karıştırmış görünmektedir.

Hierapolisli (Menbic) Agapius (Mahhub ibn Kustantin)²³ (ö. 940'lı yıllar) ise eserinde şu bilgileri nakletmektedir: “[II. Konstans’ın] hükümdarlığının yedinci yılında Araplar ve Bizanslılar iki parçaya ayırdıkları Kıbrıs’ı paylaştılar. Muâviye denize açıldı ve Kıbrıs’a ulaşarak burayı ele geçirdi. Kendisine cephâne ve ganîmet yüklü 1.700 gemi eşlik etmekteydi. [Daha sonra] Kıbrıs ve çevre adalardan çok sayıda kişiyi esir etti.”²⁴

Hıristiyan kaynaklarında yapılan antlaşmadan ziyâde Kıbrıs’ın iki tarafa da harac-güzar olduğunu belirten ifâdeler bulunmaktadır. Mevcut kaynaklara göre; antlaşmanın 28 (648-649) yılına tarihlendiği ve Kıbrıs’ın hem Bizans’a hem de Müslüman Araplara 7.200 altın ödeyeceği bilgisi nakledilir.²⁵

Archibald R. Lewis,²⁶ Müslüman Arapların kazandığı bu zaferin Akdeniz’de yeni bir çağı başlattığını belirtmektedir. Bununla birlikte mezkûr müellif Ortaçağ’da İslâm denizciliğinin zuhur etmesiyle Akdeniz’de yaşananları beş döneme ayırmaktadır:

- 1) Müslüman Akınları (641-752)
- 2) Bizans Hâkimiyeti (752-827)
- 3) İslâm Hâkimiyeti (827-960)
- 4) Dönüşüm Çağı (960-1043)
- 5) Batı’nın Hâkimiyeti (1043-1100)

Henri Pirenne²⁷ ise Bizans uygarlığının ahenk ve bütünlüğünü sağlayan Akdeniz kıyılarına İslâmiyet ile yeni bir dünya girdiğini ve artık *mare nostrum* (bizim denizimiz) kıyılarında iki

23 Agapius, *Kitab al-Unvan*, 483. Agapius eserinin başka bir sayfasında (*Kitab al-Unvan*, 455) imparatorun iktidarının yedinci yılında Kıbrıs’ın Arap ve Bizanslılar arasında ikiye bölündüğünü zikretmektedir.

24 *Kitab al-Unvan*, 455, 480. Krş.: Muâviye’nin Kıbrıs çıkarması sırasında piskoposluk sarayında konakladığını ifade eden Süryâni Mihail zaptın en geniş tasvirini eserinin ikinci cildinin 441. ve 442. sayfalarında vermektedir. Krş. Ebû'l-Ferec (*Abû'l-Farac Tarihi*, I:180) seferin tarihi için ayrıca 649 yılını kaydetmektedir. Mukayese için bkz. Murat Öztürk, “Bar Hebraeus’un Kronografyası’nda Denizler Bahsi (Akdeniz-Kızıldeniz-Basra Körfezi-Karadeniz)”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2019), 606.

25 Euty chius Patriarchae Alexandrini, *Annales*, Latince trc. Pococke, *Patrologia Graeca*, CXI, (Paris: 1863), sütun 1112. Krş. Elijah Bar Shinajah (İng. Elias of Nisibis), *La Chronographie d’Élie Bar-Sînaya*, Fransızca trc. Louis-Joseph Delaporte, (Paris: 1910), 85.

26 Lewis, *Naval Power*, 54, 98, 132, 183, 225. Archibald R. Lewis gibi Ortaçağ’da Akdeniz’de yaşananları çeşitli dönemlere ayıran başka tarihçiler de olmuştur. Yazılanlar şöyledir: Pryor ve Jeffreys (*The Age*, 7, 19, 34, 50, 76) Ortaçağ’daki Akdeniz dönemini beş bölüme ayırırlar: 1) Alman saldırıları ve İmparatorluğun gücünü kazanması (400-560), 2) Müslüman hücumları ve büyük gelişme (560-750), 3) Karmaşanın dengesi (750-875), 4) Bizans’ın güçlenmesi (875-1025), 5) Lâtin Batı’nın zaferi (1025-1204). Christides makalesinde (“Navies, Islamic”, *Dictionary of the Middle Ages*, IX, (New York: 1989), 73) İslâm denizcilik tarihini yine ancak farklı zaman dilimlerini içerecek şekilde dörde ayırır: 1) 750’ye kadar gemilerin ve silâh depolarının inşâ edildiği Bizanslılara karşı başarıların kazanıldığı Emevî dönemi, 2) Abbâsîlerin ilk dönemlerinde yaşanan altın çağ (750-950), 3) Fâtımiler döneminde yükseliş (909-1171), 4) XIII. yüzyılda Doğu Akdeniz’de limanların kasten yerle bir edilmesi ve Avrupa şehir devletlerinin ülkeler arasındaki denizi yönetmeleri. Aynı mlf. (“Arab-Byzantine Struggle”, 87) isimli diğer bir makalesinde başka bir tanımlamaya gitmiştir. Bu makalesindeki dönemler şöyle ayrılmıştır: I. Dönem: 649-717, II. Dönem: 717-824/6, III. Dönem: 824/6-965, IV. Dönem: 965-XI. yüzyıl.

27 *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, Türkçe trc. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: 2006), 175-176. Aynı mlf. (*Ortaçağ Kentleri*, Türkçe trc. Şadan Karadeniz, (İstanbul: 2000), 11, 26) bu bilgi yanında Akdeniz’i şöyle tanımlar: “Akdeniz Bizans İmparatorluğu’nun siyâsal ve ekonomik birliğinin güvencesiydi. İmparatorluğun varlığı temelde bu deniz üstündeki egemenliğine bağlıydı. Bu büyük ticâret yolu olmasaydı, *Orbis Romanus*’un (Roma etki alanı), ne hükümet, ne savunma ve ne de yönetim olanağı olurdu.”

karşıt uygarlığın bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, o zamana kadar Hıristiyanlığın merkezi olan denizin sınırı olduğunu ve Akdeniz birliğinin kırıldığını zikretmektedir.

2) Hz. Osmân Döneminde Kıbrıs Adası'na Düzenlenen İkinci Sefer (33/653)

Ada ile yapılan antlaşma maddelerinin içeriğine bakıldığında aslında Bizans-Kıbrıs ilişkilerine hudut getirilmiş olduğu nazar-ı dikkati celbetmektedir. Ancak bu duruma rağmen iki taraf arasında yakınlaşmanın devam etmesi ve Müslümanlar lehine olmayan yeni gelişmelerin yaşanması üzerine Kıbrıs'a ikinci bir sefer düzenlenmesi zarûreti hâsıl olmuştur.

Kaynakların rivâyet ettiği mâlûmata göre 32 (652-653) yılında ada ahâlisi, Bizanslıların kendilerine verdikleri gemilerle denizdeki Müslüman savaşçılara karşı onlara yardım etmekteydi. Yapılan antlaşmaya riâyet edilmemesi üzerine Muâviye tarafından 33 (653-654) senesinde [h. 35 ve h. 37 yılları da kaynaklarda zikredilmektedir] 500 gemi ile Kıbrıs'a bir sefer daha tertip edilerek ada yeniden ele geçirildi. Birçok kimse öldürüldü ve çok sayıda kişi esir alındı. En nihâyetinde ise Kıbrıslılarla yapılan eski muâhedenin esas alındığı bir antlaşma akdedildi. Muâviye aynı zamanda tamamı divân defterine kayıtlı askerlerden müteşekkil 12.000 kişiyi adaya nakletti. O, Lübnan'daki Ba'lebek halkından bir zümreyi Kıbrıs'a gönderdi ve onlar da adada bir şehir²⁸ kurup câmiler inşa ettiler. Kıbrıs'a yerleştirilen bu kimseler, Muâviye vefât edinceye dek orada kaldılar ve maaşlarını da aldılar.²⁹

33'te (653-654) vuku bulan ikinci Kıbrıs çıkarmasından sonra ifade edildiği üzere Ba'lebek halkı adaya getirilmişti. Bizans kültür ve alışkanlıklarına sâhip bu insanların işçi ve zanâatkârlardan meydana gelmesi sebebiyle Bizans başkentine yapılacak askerî bir sefere yönelik Kıbrıs'ta donanma hazırlanması için görevlendirildikleri de iddia edilmektedir.³⁰ Teori mâkul görünmekle birlikte Müslümanların, öncelikle ada halkının Bizans ile yeniden kurabilecekleri ittifakı önlemeye ve de her yıl tahsil ettikleri vergiyi korumaya yönelik bir tedbiri almış olmaları öncelikli sebep gibi görünmektedir. Nitekim bu durum, aynı zamanda

28 Christides (*The Image*, 29) ve Costas P. Kyrris ("The Nature of the Arab-Byzantine Relation in Cyprus from the Middle of the 7th to the Middle of the 10th Century A. D.", *Graeco-Arabica III*, (1984), 154-155) bu yerin isminin Baf olduğunu ileri sürmektedirler. Christides (*The Image*, 30) bu şehir hakkında şunları kaydeder: "Baf'taki Arap yerleşimi arkeolojik kanıtlarla doğrulanır. Arap yazıtları taşıyan çok renkli mermerler ve bazilikanın kalıntularından yapılmış bâzi gösterişsiz binalar Arap garnizonunun ve diğer Arap yerleşimcilerin karargâhlarının yerini göstermektedir. Arap kaynaklarındaki vâli ve "imam" referansları büyük olasılıkla Baf'taki bu Arap yerleşimiyle bağlantılıdır. Birincisi Arap toplumunun siyâsî lideri, ikincisi ise dîni bir liderdi." Baf'taki Araçça yazıtlar için: Christides, *The Image*, 53-54, 56-58. Tartışmalı da olsa Baf'taki geçici Arap yerleşimine ilişkin seramik kanıtlar için: Christides, *The Image*, 65-66.

29 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 178-179; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV:317, 329; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, III:142; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII:273. Adaya düzenlenen iki sefer hakkında ayrıca bkz. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fütûni'l-edebe*, nşr. Necib Mustafa Fevvez-Hikmet Kışlı Fevvez, (Beyrut: 2004), XIX:261-262. Kıbrıs'a düzenlenen ikinci sefer hakkındaki modern çalışmalar için bkz. Hill, *A History of Cyprus*, I:285; Lewis, *Naval Power*, 56; Sâlim, *Târîhu'l*, 20; Lewis ve Runyan, *European Naval*, 42; Beihammer, "The First Naval", 47-68. Müslüman Arapların ve Bizanslıların Kıbrıs Adası için yürüttükleri politikalar hakkında bkz.: Kyrris, "The Nature", 149-150; Alexander D. Beihammer, "Zypern und die Byzantinisch-Arabische Seepolitik vom 8. bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts", *Aspects of Arab Seafaring: An Attempt to Fill in The Gaps of Maritime History* içinde, ed. Yacoub Yousef al-Hijji ve Vassilios Christides, (Atina: 2002), 41-62.

30 Kyrris, "The Nature", 156.

muhtelif çıkarma faaliyetlerinde bulunan İslâm donanmasının Akdeniz’de emniyet içerisinde gemilerini yüzdürebilmesini hedeflemiş olsa gerektir.

Süryânî kaynakları Dionysius of Tel-Mahré (ö. 845), Süryânî Mihail (ö. 596-597/1200) ve Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî] (ö. 685/1286) ise ikinci Kıbrıs çıkarması hususunda birbirine benzer bilgiler nakletmektedirler: “*Kısa bir vakit sonra [zaman ifâde edilmemiştir] ada sâkinlerinin birleştiklerinin öğrenilmesi üzerine diğer bir ordu kumandanı olan Ebü'l-A ‘ver³¹ ikinci defa bu adaya gitti ve bütün Kıbrıs’ı yağmaladı. Araplar mağarada bulunan insanları yerlerinden sürdüler. [O], Lapathus [Lapithos] şehri etrafında çadırlarını kurarak burada bulduğu altın ve gümüşü aldıysa da halka dokunmadı. Çünkü halk canlarının selâmeti için kendisinden söz almıştı.*”³²

Kıbrıs Adası üzerine tertip edilen seferin Muâviye’nin arzusu ile gerçekleştiği kaynakların verdiği mâlûmatta görülmektedir. Bununla birlikte Hıristiyan kaynakların aktardığı 1.700 gemiden oluşan bir donanmayla yola çıkıldığı bilgisi Şâm Vâlisi’nin bu çıkarma için var gücüyle çalıştığını ve gönüllülük esasına dayanarak binlerce kişiden müteşekkil bir filoyla harekete geçtiği hakikatini ortaya koymaktadır. Kara savaşlarında mücâdeleci bir tavır sergileyen ve muvaffak olan Araplar, düzenlenen Kıbrıs seferi ile deniz muhârebelerinde de başarılı olabileceklerini görmüşlerdir. Nitekim elde edilen bu galibiyetin daha sonraki bahrî faaliyetlerde de müspet yönde tesiri olduğu muhakkaktır. Bununla beraber hem Müslüman hem de Hıristiyan müelliflerin kayıtları birbirini tamamlar ve hatta harekâtın gelişme biçimini tasvir eder niteliktedirler.

Nihâyetinde Müslüman Arapların zikri geçen senelerde kazandıkları iki zafer ile Akdeniz’de yeni bir devir başlamış ve 353 (965) yılında Bizans İmparatorluğu’nun adayı ele geçirdiği zamana kadar Kıbrıs’ta ortak idâre/müşterek hâkimiyet (*Condominium*) tesis edilmiştir.

3) Emevîler (41-132/661-750) Zamanında Kıbrıs Adası

Hız. Osmân’ın vefâtından sonra süreç içinde yaşanan dâhilî çekişmeler neticesinde Muâviye, Hız. Ali’den (35-40/656-661) sonra devletin başına geçti ve Bizans ile olan mücâdeleyi öncelikli politikası olarak sürdürmeye devam etti.

Nitekim Muâviye devrinde İslâm-Bizans mücâdelesini yeniden başlamış ve bir yandan donanma güçlendirilirken öte yandan da Akdeniz’e yönelik siyâsetle ilgili birtakım teşebbüsler olmuştur.³³ Deniz yoluyla İstanbul’a ulaşmayı hedefleyen Muâviye’nin bu zaman zarfında İslâm donanmasını güçlendirdiği âşikârdır.

31 Bu donanma amirali hakkında bkz.: İrfan Aycan, “Ebü'l-A ‘ver”, *DİA*, X, (İstanbul: TDV, 1994), 295.

32 Dionysius of Tel-Mahré, *The Seventh*, 176-177; Süryânî Mihail, *Chronique*, II:442; Ebü'l-Ferec, *Abü'l Farac Tarihi*, I:181. Krş.: Öztürk, “Bar Hebraeus’un”, 606. Dionysius of Tel-Mahré (*The Seventh*, 176) Müslüman Arapların ikinci seferi esnâsında Kıbrıs’ta Bizans donanmasının bulunduğunu ve Arapların çok sayıdaki gemileri gördüğünde ise karşı karşıya gelmek yerine geri çekilerek askerlerini Bizans topraklarına taşıdıklarını kaydetmektedir. Öte yandan yelkenli gemileri olan bâzı zengin sâkinler de imparatorluk topraklarına kaçmıştır.

33 Özkaya, *Kıbrıs’ta*, 29-30. Pryor ve Jeffreys (*The Age*, 26) Kıbrıs’ın muhtemelen İstanbul’a yapılacak olan büyük sefer için 670 yılında yeniden ele geçirildiğini ve Girit’e de aynı sebepten 672’de çıkarma yapıldığını zikretmektedirler.

Belâzürî,³⁴ Muâviye'nin (40-60/661-680) hilâfeti esnâsında Kıbrıs Adası'ndan şu şekilde bahsetmektedir: “*Daha sonra Müslümanlar, Kıbrıslılarla savaşa devam ettiler; sonunda Muâviye, halifeliği zamanında, yıllık 7.000 dinar ödemeleri, Müslümanlara dostluk göstermeleri ve düşmanları olan Rumların durumunu Müslümanlara bildirmeleri şartıyla onlarla anlaştı. Muâhede, bu şekilde veya buna benzer şekildedir.*” Belâzürî'nin bu ifâdesine göre Emevî Halifesi tarafından ilk antlaşmada uygulanan şartlara benzer durumlar belki de belirli dönemler hâlinde tekrar edilmiştir.

İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, Mûsâ b. Nusayr'ı (ö. 97-98/717) denizlerde sefer yapmak üzere vazîfelendirdiğini ve bunun üzerine onun Kıbrıs'a çıkarma yaparak adada kaleler inşâ ettirdiğini kaydetmektedir.³⁵

Muâviye'den sonra oğlu Yezîd (60-64/680-683) halife oldu. Bu dönemde geniş bir alana yayılmış olan askerî seferler neredeyse durma noktasına geldi. Yeni halife zamanında fetihlerin durmasıyla ilgili iki sebep gösterilebilir:

- 1) Muâviye devrinde devletin tabii sınırlarına ulaşması.
- 2) Yezîd döneminde fetihler için imkân ve fırsatın bulunmaması.

Yezîd halife olduktan hemen sonra ülkedeki siyâsî gelişmelerle karşı karşıya geldi. İç istikrar sağlanmadan fetihlerin kaldığı yerden devam etmesi mümkün olmadığı gibi dâhili meselelerden dışta yaşanan problemlere zaman ayıramayacağını anlayan Yezîd, bu durumu kendi lehine kullanmayı istemiş ve halkın desteğini arkasına almayı umarak şu sözleri zikretmiştir: “... *Muâviye, sizi deniz gazâsına gönderirdi. Ben, Müslümanlardan herhangi birini deniz seferine sevk etmeyeceğim. Muâviye sizi kışın Bizans diyarına gönderip gazâ ettirirdi. Ben herhangi bir kimseyi kışın Bizans diyarına gönderecek değilim. Muâviye, size maaşlarınızı üçer taksit hâlinde verirdi. Ben peşin olarak vereceğim.*” Yezîd'in iç meselelerden dolayı söylemeye mecbur kaldığı bu sözleri bir anlamda kendi saltanat döneminde Emevîlerin Bizans'a karşı uygulayacağı politikayı göstermekteydi. Nitekim Yezîd, halifeliği boyunca Bizans'la mücâdele etme fırsatı bulamadı.³⁶

Bununla birlikte mezkûr dönemde Kıbrıs ile ilgili enteresan bir gelişme yaşanmıştır. Babası Muâviye döneminde *İkinci Kıbrıs Seferi* esnasında adaya yerleştirilmiş olan 12.000 Müslüman, Yezîd'in emri ile adayı terk etmeye mecbur kaldı. Belâzürî bu konuda şu bilgileri aktarmaktadır: “*Bize ulaşan haberlere göre, Yezîd b. Muâviye'ye Kıbrıs'taki askerleri geri çekmesi için külliyetli miktarda pek çok mal rüşvet olarak verilmiştir. Askerler geri döndüklerinde, Kıbrıs*

34 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 179-180.

35 İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, I:235. Avrahim Elmakias (*The Naval Commanders of Early Islam*, İngilizce trc. Limor Yungman, (Gorgios Press 2018), 64) Muâviye tarafından Fedâle ibn Ubeyd el-Ensârî'nin donanma kumandanı olarak tâyin edildiğini; amiralin, Bizans'a karşı yapılan muhârebelere katıldığını, Kıbrıs ve Rodos'a hücumlar gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.

36 Ünal Kılıç, “*Yezid b. Muaviye*”, (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 251-252; Özkaya, *Kıbrıs'ta*, 30.

*halkı onların şehirlerini³⁷ ve cämilerini yıktılar.*³⁸ Costas P. Kyrris ise bu bilgi üzerine şöyle bir yorumda bulunmuştur: “*Para, Yezîd için saltanatının ilk günlerinde onun düşmanlarına ve onların çıkarmış oldukları isyanlara karşı koyabilmesi için çok önemliydi.*”³⁹ Hatta Müslümanların Kıbrıs Adası’nı terk ettikten sonra vücuda getirilen yerleşim yerleri ve cämilerin, adanın sâkinleri tarafından tahrip edildiği bilgisiyle beraber, yıkımın bizzat Yezîd’in emriyle yapıldığı iddiası da vardır.⁴⁰ Yezîd b. Muâviye’den sonra kısa süreli olarak Emevî tahtına çıkan II. Muâviye b. Yezîd (64/683-684) ile I. Mervân b. Hâkem (64-65/684-685) dönemlerinde ise devlet iç isyanlarla mücâdele hâlindeydi.

Hilâfet içinde karmaşanın sürdüğü bir dönemde tahta Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) geçti. Abdülmelik’in yaklaşık 20 yıl süren hilâfeti süresince Emevîler toparlanma evresine girdi ve dış siyâset konusunda mühim gelişmeler yaşandı. Bununla birlikte şu önemli noktanın altının çizilmesi gerekmektedir; Bizans İmparatoru II. Iustinianos (685-695 ve 705-711) ile Emevî Halifesi Abdülmelik arasında yapılan ve birazdan değinilecek olan son antlaşmadan önce kaç tane geçici mütâreke imzalandığı ya da bunların şartlarının ne olduğu ve hangilerinin nihâî muâhedeye dâhil edildiği açık değildir. Kıbrıs’la ilgili son anlaşma muhtemelen Arapların başarısız İstanbul kuşatmasını müteâkiben akdedildi. Bu muhâsara ile bir önceki kuşatmanın târihi kaynaklarda müphem olmakla birlikte en mâkul tarih 54-60 (674-680) yılları arasında görünmektedir.⁴¹ Bizans müellifleri Theophanes Confessor (ö. 818) ve Konstantinopol Patriği Nikephoros (ö. 828), Sarazenler/Sarasinler (Müslüman Araplar) tarafından Bizans’a ödenecek haracın 678 senesinde yıllık 3.000 nomismata [altın], 50 esir ve 50 at olarak belirlendiğini kaydetmektedirler.⁴²

37 Müslümanların Kıbrıs’ta yerleştikleri bölgenin Baf olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Christides, *The Image*, 29; Kyrris, “The Nature”, 154-155. Christides (*The Image*, 30) burası hakkında şu bilgileri zikreder: “*Baf’taki Arap yerleşimi arkeolojik kanıtlarla doğrulanır. Arap yazıtları taşıyan çok renkli mermerler ve bazilikanın kalıntılarından yapılmış bâzi gösterişsiz binalar Arap garnizonunun ve diğer Arap yerleşimcilerin karargâhlarının yerini göstermektedir. Arap kaynaklarındaki vâli ve “imam” referansları büyük olasılıkla Baf’taki bu Arap yerleşimiyle bağlantılıdır. Bu garnizon ve Arap yerleşimcilerin Baf’ı ne zaman terk edip Suriye’ye çekildikleri kolay tespit edilemez. Büyük olasılıkla Belâzürî’nin iddia ettiği gibi I. Yezîd’in iktidar zamanındaydı.*” Arkeolojik çalışmaların nihâyetinde Kıbrıs için hazırlanan geniş ve tafsîlatlı bir araştırma hakkında bkz. D. M. Metcalf, *Byzantine Cyprus 491-1191*, (Nicosia: 2009).

38 Belâzürî, *Fütühu’l-Büldân*, 179; Lewis, *Naval Power*, 61; Christides, *The Image*, 30; Pryor ve Jeffrey, *The Age*, 33; Özkaya, *Kıbrıs’ta*, 30-31.

39 Kyrris, “The Nature”, 164.

40 Hill, *A History of Cyprus*, 1:286. Krş. Christides, *The Image*, 31. Hill, Hz. Ömer’in verdiği bir karardan hareketle Yezîd’in de böyle bir emri vermiş olabileceğini düşünmektedir. İlgili hâdise hakkında bkz. Belâzürî, *Fütühu’l-Büldân*, 182-183.

41 Christides, *The Image*, 31-32.

42 Theophanes, *The Chronicle*, 52-54. İstanbul Patriği Nikephoros 602-769 yılları arasındaki hâdiseleri anlattığı eserinde yedi yıl süren İstanbul muhâsarası hakkında (Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History*, Metin-Tercüme-Açıklamalar Cyril Mango, (Washington: 1990), 85, 87) Theophanes’e paralel ifadeler kullanmakla birlikte şu bilgileri nakletmektedir: “*Kendisinden sonra oğlu [IV.] Konstantinos imparator olarak başa geçti. Tahta çıktıktan hemen sonra Sarazenlerin lideri birçok gemi yapıp en sâdik ve savaşta en deneyimli olan Chaleb’in [Şelib (?), Galib (?)] veya Cälîb (?) kumandasında donanmayı Konstantinopolis’e gönderdi. Varlığından haberdar olduğunda imparator da kendisine karşı büyük bir filo gönderdi. İki taraf arasında her gün birçok deniz muhârebesi yapıldı. [Savaşlar] ilkbaharda başlayıp sonbahara kadar süren mücâdelelerdi. Hava kötüleştiğinde*

Kıbrıs Adası'nı içine alan ve 965 yılına kadar devam edecek olan antlaşma için Bizanslı yazar Theophanes bize iki ayrı mâlûmat sunmaktadır. Bu kayıtların ilkinde 1 Eylül 684-31 Ağustos 685 tarihleri arasındaki olaylar aktarılmaktadır, müellifin ifâdesine göre: “*Merdeîler*⁴³ *Lübnan'a saldıryorken ve bu sene Suriye'de vebâ zirvedeyken Abdülmelik, Muâviye'nin hükmü sırasında talep edilen aynı barış maddelerini sormak için imparatora elçiler gönderdi. O, 365.000 altın, 365 köle ve aynı şekilde 365 asil at vermeyi kabul etti.*”⁴⁴ Aynı yazarın 1 Eylül 686-31 Ağustos 687 tarihleri arasındaki ve Kıbrıs Adası'ndan da bahsettiği bir başka kaydı ise şöyledir: “*Bu yıl içerisinde Abdülmelik güvenli bir barış için [II.] Iustinianos'a elçiler gönderdi. Antlaşmanın şartları üzerinde düzenlemeler yapıldı. İmparator, Merdeîlerin birliklerini Lübnan'ın dışında tutacak ve onların hücumlarını durduracaktı. Abdülmelik, yılın her günü için Bizanslılara 1.000 altın, bir at ve bir köle verecekti. Ayrıca her iki tarafta Kıbrıs, İrminiye ve İberyadan [Gürcistan] eşit derecede vergi alacaktı.*”⁴⁵ Paulus Diaconus⁴⁶ (ö. 799), Hierapolisli (Menbic) Agapius⁴⁷ (ö. 940'lı yıllar) ve Bizans İmparatoru VII. Konstantinos Porphyrogenitus⁴⁸ da (ö. 959) eserlerinde Theophanes'a benzer bilgiler nakletmektedirler.

Görüldüğü üzere yazar tarafından iki antlaşmadan bahsedilmektedir ve ikincisi ile Halife Abdülmelik'in daha kârlı duruma geçtiği açıktır. 684-685 yılındaki şartlara, 686-687'de imzalanan ikinci muâhedeyle birlikte İrminiye, İberyaya ve Kıbrıs Adası'nın vergilerinin iki devlet arasında paylaşılması şartı da ilâve edilmişti.

Belâzürî antlaşma ve yapıldığı tarih konusunda şunları nakletmektedir: “*Abdülmelik zor durumda bulunduğundan dolayı onlarla her Cuma günü 1.000 dinar ödemek üzere antlaşma*

Sarazenlerin filosu Kyzikos'ta [Kapıdağ Yarımadası] kışı geçirir ve ilkbaharın başında harekete geçip aynı şekilde denizde savaşa devam ederdi. Böylece harp yedi yıl devam etti ve en nihâyetinde Sarazenlerin donanması başarılı olamadığı gibi birçok askeri öldü. Kötü bir şekilde yaralanan ve hezîmete uğrayan filo [ülkesine] dönmeye başladı. Donanma Syllaion [Antalya'nın Serik ilçesi] bölgesine geldiğinde şiddetli rüzgâra ve tüm silâhlarını yok eden bir fırtınaya yakalandı. Filosunun felâkete uğradığını duyduğunda Sarazenlerin Kralı, [IV.] Konstantinos'a yıllık vergi ödeyecekleri bir antlaşma yapmayı teklif etmesi için elçiler gönderdi. İmparator elçileri kabul etti. Çok deneyimli ve zeki bir adam olan Patrik John Pitzigaudios'u [Iohannes Pitzigaudis] bir heyetle barış şartlarını konuşmak üzere gönderdi. Sarazenlerin ülkeye gelmesiyle bir antlaşmaya varıldı ve her yıl Sarazenlerin Romalılara 3.000 altın, 50 esir ve 50 at vermeyi şart koştukları 30 yıllık bir barış antlaşması yapıldı. Batı'ya haber ulaştığında Avarların lideri ve daha uzakta olan Batı'daki bâzı prensler de hediyeler gönderip barış teklifinde bulundular. İmparator, bundan memnun oldu ve böylece hem Doğu'da hem de Batı'da barış ve huzur sağlandı.” Bilindiği üzere Bizans'ın galibiyetinin temel sebebi Grejuva Ateşi'ne sâhip olmasıydı.

43 Toros ve Amanos dağlarında yaşayan ve Bizans İmparatorluğu'na asker olarak hizmet veren bu Hıristiyan topluluğa Müslümanlar Cürümânî (Çoğulu Cerâcime), Bizanslılar ise Merdeîler demektedirler. Bkz. Mustafa Fayda, “Cerâcime”, *DİA*, VII, (İstanbul: TDV, 1993), 389-390.

44 Theophanes, *The Chronicle*, 59.

45 Theophanes, *The Chronicle*, 61. Aynı müellif gönderilen elçinin (Paul) iyi karşılandığı bilgisini de vermektedir. Dionysius of Tel-Mahré, *The Seventh*, 200) II. Iustinianos'un hükümdarlığının ilk yılında Abdülmelik'in imparatora elçi gönderdiğini ifade ederken yalnızca Kıbrıs'ın iki taraf arasında paylaşıldığını rivâyet etmektedir. Bu iki antlaşmanın gerçekleştiği sırada Emevîlerin içinde bulunduğu mücâdeleler ve muhârebeler hakkında bkz. Öztürk, a. g. e., 29; Özkaya, *Kıbrıs'ta...*, 31-32; Alper Geçer, “*Theophanes Confessor'un Kronik'inde İslam Sonrası Dönemde Araplar (M.S. 602-813)*”, (Yüksek Lisans tezi, Bilecek Şeyh Edebalı Üniversitesi, 2018), 79-83.

46 Paulus Diaconus, *Historia Miscella*, sütun 1058.

47 Agapius, *Kitab al-Unvan*, 497.

48 Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, 95.

yapmaya mecbur oldu. O, Rum zorbasıyla kendisiyle muhârebe etmemesi ve Şam'a yürüyüp oraya hâkim olmasından korktuğu için belli bir miktarda mal ödemek şartıyla muâhede yaptı. O bu antlaşmayla, Iraklılarla savaştığı sırada Rumlara belirli miktarda mal ödeyen ve onlardan bâzı kimseleri rehin alıp Ba'lebek'te tutan Muâviye'nin siyâsetini tâkip etti. Bu esnâda tarih 70 (689-690) yılıydı."⁴⁹

Süryânî Mihail (ö. 596-597/1200) ve Ebü'l-Ferec (ö. 685/1286) ise bu antlaşma hakkında şunları aktarmaktadırlar: "Bu adam [Abdülmelik] hükümdar îlân olunarak muhârebelerin her taraftan kendisini sardığını, bilhassa Romalıların akıncı çetelerinden rahatsız olduğunu görünce, Iustinianos ile 10 yıl müddetli bir sulh yaptı. Iustinianos ile yaptığı antlaşma mücibince, Roma hükümdarı sayıları 12.000'e varan eşkiyâlarını Arap memleketinden kovacaktı. Buna mukabil Abdülmelik, Romalılara her gün 1.000 darık, bir at ve bir köle verecek, Kıbrıs'ı müşterek bir mülk sayacak, Kıbrıs'ın yarısı Romalılara yarısı da Araplara vergi verecek, İrminiyye, Gürzan, Arzan (Erzen [?]) ile Âzerbaycan, Romalılara âit olacaktı."⁵⁰

Ana kaynakların verdiği bilgilerden antlaşmanın yapıldığı yıl hususunda ortak veyâhut net bir ifade bulunduğunu söylemek zordur. Öte yandan anlaşılan o ki, ada Emevîler ve Bizanslılar arasında müşterek bir mülk olarak kalmaya devam etmiştir. Kıbrıs'ın gelirlerinin eşit bir şekilde her iki taraf arasında paylaşıldığı mâlûmatını ise Belâzürî zikretmemektedir. Diğer yandan aynı müellif, Kıbrıs'tan alınan verginin azaltılması ve artırılması hususunda ileride ifade edileceği üzere muhtelif bilgiler sunmaktadır.

Bizans İmparatoru Lübnan Dağlarındaki 12.000 Merdei'yi geri çekmeyi kabul etmişti.⁵¹ Mezkûr sayı İkinci Kıbrıs Seferi'nde adaya yerleştirilen Ba'lebekli sayısı ile aynıydı ve bu durum Bizans-Emevî mücâdelesinde askerî noktada bir dengeyi temsil ediyordu.⁵² Diğer yandan Theophanes ile Süryânî yazarların kayıtları İrminiyye ve diğer bölgeler için uyuşmamaktadır. Nitekim Hz. Osmân döneminde yapılan seferlerde Kıbrıs, iki devlete de eşit miktarda vergi vermeyi kabul etmişti ve Akdeniz'deki bu önemli ada üzerinde var olan şartlar iki taraf için aynı idi.

Theophanes, antlaşma sonrasında yaşanan hâdiseler ve Kıbrıs hakkında mâlûmat vermeye devam etmektedir. Yazarın 1 Eylül 691-31 Ağustos 692 tarihleri arasında zikrettiği olaylar

49 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 185-186. Ya'kübi (*Târîhu'l-Ya'kübi*, II:16) şu bilgiyi rivâyet etmektedir: "Zâlim Bizans İmparatoru'nun Misis'i [Çukurova] ele geçirdiği haberi Abdülmelik b. Mervân'a geldi. Halife diğer beldelerde sorun olduğu için imparator ile savaşım vakit kaybetmek istemedi ve bu yüzden onunla antlaşma yoluna gitti. Ona birçok mal sevk etti, tâ ki ayrılana kadar." Taberî'nin (*Târîhu'l-Ümem*, VI:150) kaydı şu şekildedir: "Aynı yıl (70/689-690) Bizanslılar Suriye'de Müslümanlara karşı bir ordu meydana getirdiler. Müslümanlara karşı oluşabilecek tehlikelere karşı Abdülmelik, Bizans İmparatoru ile her Cuma imparatora 1.000 dinar verilmesi şartıyla antlaşma yaptı."

50 Süryânî Mihail, *Chronique*, II:469; Ebü'l-Ferec, *Abü'l Farac Tarihi*, I:187. Krş.: Öztürk, "Bar Hebraeus'un", 607.

51 Paulus Diaconus, *Historia Miscella*, sütun 1058; Theophanes, *The Chronicle*, 61. Krş. Dionysius of Tel-Mahré, *The Seventh*, 200; Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, 95; Süryânî Mihail, *Chronique*, II:469.

52 Kyrris, "The Nature", 161.

şu şekildedir: “Doğru mantık yoksunluğu sebebiyle [II.] Iustinianos Abdülmelik ile ateşkesi bozdu. O tuhaf bir şekilde Kıbrıs’a yeniden yerleşme kaygısı taşıyordu. Birçok Kıbrıslı boğuldu ya da hastalıktan öldü. Geri kalanı da Kıbrıs’a döndü. Aynı zamanda Bizans İmparatoru, Abdülmelik’in gönderdiği haracın parasını kabul etmedi zira para farklı türde damgaya sâhipti ve daha önce böyle basılmamıştı. Abdülmelik ise bunu duyduğunda şeytânî bir biçimde gerçeği gizlemeye çalıştı ve parayı kabul edip ateşkesi bozmaması konusunda imparatora çağrıda bulundu. Bizans İmparatoru ise Abdülmelik’in isteğinin korkudan kaynaklandığını düşündü. O, Arapların istediği şeyin Merdeîlerin baskınını durdurmak olduğunu anlamadı, sonra bir bahâne ile barışı bozmayı mâkul gibi gördü.”⁵³ İki taraf arasında imzalanan muâhedenin imparator tarafından bozulmasından rahatsız olan Theophanes, Bizans hükümdarının bu tavrını memnuniyetsizliğini gösterir bir şekilde kaleme almış ve onun hakkındaki duygularını da sarih bir şekilde ifâdelerine yansıtmıştır.

Ebü'l-Ferec'in, Bizans İmparatoru II. Iustinianos'un tavrı hakkındaki kaydı daha muhtasardır: “İmparator gururlanarak Müslümanlarla yaptığı antlaşmanın şartlarını yerine getirmeden ihlâl ve Kıbrıs'taki Müslümanları esir etti.”⁵⁴

Theophanes'in⁵⁵ kaydettiği sene bilgisinden yola çıkarak Emevî Halifesi'nin antlaşma şartlarına bağlı olarak kendi darphânesinde bastırıldığı paraları Bizans'tan farklı olarak Kur'an'dan âyetlerin ve Hz. Peygamber'in adının yer aldığı İslâm dinarı cinsinden göndermesiyle imparator aradığı fırsatı bularak 691 (ya da 692) yılında Müslümanlara harp îlân etti. Bu hareketi görünüşe göre fazla aceleyle alınmış bir karardı çünkü kendisi pek de başarılı olamadı. Küçük Asya'da yerleştirilmiş olan Merdeîlerden istifâde edemeyen imparator, Şam'a çok az baskı uygulayabildi ve Küçük Asya'nın sınırlarında ağır bir yenilgiye uğradı. Kıbrıslıları kendi adalarından çıkarması⁵⁶ ise güneydeki Bizans donanma kuvvetleri arasındaki öfkeyi artırdı. Dolayısıyla, 698

53 Theophanes, *The Chronicle*, 63. Yazar yine aynı paragrafta büyük bir sağduyuyla, Arapların ödemeleri doğru ağırlıktaki altınla verdiği, onların paralarını kabul etmemenin ve ateşkesi bozmanın doğru olmadığına vurgu yapmaktadır.

54 Ebü'l-Ferec, *Abû'l Farac Tarihi*, I:188. Krş.: Hill, *A History of Cyprus*, I:288; Öztürk, “Bar Hebraeus'un”, 607, dipnot 7.

55 Theophanes (*The Chronicle*, 64) II. Iustinianos'un düzenlediği seferler ve neticelerini 1 Eylül 692-31 Ağustos 693 tarihleri arasındaki hadiseler arasında kaydetmektedir. Bununla birlikte ifâde etmekte fayda bulunmaktadır ki, aynı müellifin imparatoru doğru mantık yoksunluğu sebebiyle tenkit ettiği kısım 1 Eylül 691-31 Ağustos 692 tarihleri arasında zikredilmektedir.

56 II. Iustinianos ise Kıbrıslıları Müslümanlara verilen vergiden alıkoymak için halkın tamamını adadan nakletmeye karar verdi. Bizans İmparatoru, daha önce İstanbul'a yapılan seferler esnasında Müslümanların üs olarak kullandıkları Hellepont (Çanakale) civarındaki, 674-678 arasındaki Müslüman Arap hücumları esnasında tahrip edilen Kyzikos kenti yakınlarında bulunan Iustinianopolis adını verdiği bir şehir kurdu ve Kıbrıs halkını buraya getirmeye başladı. Bizans İmparatoru'nun adadan çıkardığı yerliler arasında Müslüman Araplar da bulunmaktadır. Diğer yandan bazı kimseler Bizans'ın bu göç politikasına karşı çıktı ve Kıbrıs'ta kalmaya devam ettiler. Bu göç sırasında kaç tane Kıbrıslının şehre ulaştığı bilinmemektedir. Nitekim taşınanların büyük çoğunluğu ya boğuldu ya da hastalıktan öldü. Bizans'ın yapılan antlaşma şartlarını açıkça ihlâl ettiği bu durum, Abdülmelik için iktisâdî bâzi zararlı neticeler doğurunca halife, Kıbrıs'ta kalan halkın bir kısmını Suriye'ye nakletti. Bkz. Theophanes, *The Chronicle*, 63; Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, 225; Hill, *A History of Cyprus*, I:288-290; Christides, *The Image*, 42-43; Kyrris, “The Nature”, 165-166.

yılında Kıbrırrhaiote donanması isyan çıkararak amiralleri Aspimar'ı II. Tiberius⁵⁷ (698-705) unvanıyla imparator ilân etti. Yeni imparator İstanbul'a vardığı zaman başkentte kendisine karşı çıkan olmadı. Tahtından edilen II. Iustinianos önce Kırım'a ve oradan da idârecisinin kardeşi ile evli olduğu Hazar bölgesine gitti. 10 sene boyunca düşmanları tarafından tâkip edildi ve sürgünde yaşadı, İstanbul'a ancak 705 yılında muzaffer bir şekilde dönebildi.⁵⁸

Belâzürî ise adaya dâir ilginç bir kayıt sunmaktadır: “*Kıbrıs halkı, Abdülmelik b. Mervân halife oluncaya kadar, Muâviye ile yaptıkları antlaşmaya göre vergi ödediler. Abdülmelik [ise] onlar aleyhine vergiyi 1.000 dinar artırdı.*”⁵⁹ Belâzürî'nin, Abdülmelik tahta çıktığında Kıbrıs Adası'nın ödemekte olduğu vergiyi 1.000 dinar artırdığını belirtmesi şüpheli görünmektedir. Söz konusu artırım 691 (ya da 692) yılında gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim Abdülmelik halife ilân edildiğinde Bizans ile problem yaşamamak uğruna kendi adına küçültücü bir antlaşma yapmayı yeğlemiştir. Bunun yanı sıra Abdülmelik'in iç sorunları hallettikten sonra Bizans'a karşı izlediği barış politikası yavaş yavaş yerini saldırgan bir tutuma bırakıyordu. Diğer yandan bu dönemde, yâni Bizans karşısında kendini en güvende hissettiği zamanda Halife Abdülmelik'in Kıbrıs'ın vergisini artırması daha uygun görünmektedir.⁶⁰ A. I. Dikigoropoulos'a göre Arapların Kıbrıslıların vergilerine 1.000 dinarlık ilâvesi II. Iustinianos'un adada yaşayan Araplara yönelik tasarrufu dolayısıyladır.⁶¹ Costas P. Kyrris ise Kıbrıslıların Bizans'a olan sadâkatinin vergideki yükselişe sebep olduğunu ifade etmiştir.⁶²

Yedi yıl sonra ise gerekçeleri çok belli olmamakla birlikte adadan yapılan bu nakil işleminin bir başarısızlık olduğu ortaya çıktı. Bu durum *belki de* II. Iustinianos'tan sonra imparatorluk tahtına oturan II. Tiberius döneminde⁶³ Bizans'ın farklı bir politika izlemesinden kaynaklanıyordu. II. Tiberius, ada nüfusunda ciddi bir azalma olduğu için halkın tekrar Kıbrıs'a dönmesine izin verdi. Zâten zorla göç ettirilen halk da yeniden adaya dönmek için kaçıyordu. Bizans İmparatoru ayrıca üç Kıbrıs soylusunu elçi olarak Emevî Halifesi'ne gönderdi ve Suriye'de esir olan ada halkının gönderilmesi hususunda ricâda bulundu. Bu teklif üzerine halife yüksek mevkiden çok sayıda görevliyi Suriye genelinde konuşlandırdı ve bütün Kıbrıslıları bir araya getirip

57 Işın Demirkent, “Bizans”, *DİA*, VI, (İstanbul: TDV, 1996), 243.

58 Yaşanan gelişmeler ve bu zamanda Müslümanların Bizans'a karşı elde ettiği başarılar hakkında ayrıca bkz. Theophanes, *The Chronicle*, 64; Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History*, 93, 95; Süryânî Mihail, *Chronique*, II:469, 473; Ebû'l-Ferec, *Abû'l-Farac Tarihi*, I:188; Hill, *A History of Cyprus*, I:289; Lewis, *Naval Power*, 63; Ostrogorsky, *Bizans*, 123; Özkaya, *Kıbrıs'ta*, 32-33; Geçer, “*Theophanes*”, 85-87.

59 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 180. Krş. Kyrris, “The Nature”, 165.

60 Seyhun Şahin, “*VI. ve VII. Yüzyıllarda Kıbrıs*”, (Yüksek Lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 104-105.

61 Dikigoropoulos, “*Cyprus*”, 39-42, 47.

62 Kyrris, “The Nature”, 168.

63 Yukarıda verilen isim süreci yönettiği düşünülen imparatorun ismidir. Bununla birlikte söz konusu dönemin tarihsel kronolojisi hakkında kesin mâlûmata ulaşmak zor görünmektedir. Bu sebeple dört farklı kombinasyon ortaya çıkar. Görüşmelerin gerçekleştiği dönemde her iki devletin başında bulunabilecek hükümdarlar şunlar olabilir: 1) Halife Abdülmelik – İmparator II. Tiberius 2) Halife Abdülmelik – İmparator II. Iustinianos 3) Halife Velid – İmparator II. Tiberius 4) Halife Velid – İmparator II. Iustinianos.

adaya naklettirdi. Benzer şekilde imparatorluk sarayına âit bir memur da Romanya'daki⁶⁴ Kyzikos,⁶⁵ Kybriot ve Thrakesion'daki tüm Kıbrıslıları toplayıp adanın nüfusunu artırdı.⁶⁶ Bu kararın gerekçesi maksatlı şekilde yapılan sürgünün başarısız olduğunun kabulü ve Suriye'de sürgünde bulunan Kıbrıslıların istenilen vergiyi kendi topraklarındaki gibi karşılamayacak kadar kazanamıyor olması şeklinde de te'vil edilmektedir.⁶⁷ Bizans'ın Kıbrıs'a yönelik değişen politikası açık bir şekilde görülebildiği gibi, Emevî Halifesi'ne elçi gönderilmesi adanan iki taraf arasında müşterek mülk olduğunu göstermesi bağlamında önemlidir.

Bizans İmparatoru II. Tiberius ise adadaki idârenin yeniden düzenlenmesi gerektiğini düşünüyordu. Bu amaçla o, Müslüman akınlarına karşı Kıbrıs'ın daha iyi korunması için *Stratiotai* [sâhil muhafaza gücü] sisteminin kurulması adına gayret gösterdi. Bu düzenin bir parçası olarak Merdeîlerin merkezi Antalya'daki Kibyrrhaiote donanması ve adada var olan askerî garnizonu muhtemel akınlara karşı birlikte müdâfaada bulunmaları için organize edildiler.⁶⁸ Ancak Bizans'ın ada üzerindeki bu korumacı politikasına rağmen Müslümanlarla yapılan antlaşmaların belirlediği statüye göre Kıbrıs resmî idâresinin imparatorluğa dâhil olması mümkün görünmemektedir. Nihâyetinde ada iki taraf arasında paylaşılmış durumdaydı.

Abdûlmelik'in yaklaşık 20 yıl süren halifelîği süresince Kıbrıs'la alâkalı bir başka gelişme İbn Tağrıberdî tarafından şu şekilde aktarılmaktadır: “80 (699-700) yılında Abdülazîz b. Mervân'ın Mısır'daki vâlîliği esnasında Abdülvâhid b. Ebî'l-Kunûd İskenderiye'den hareket ederek Franklara saldırdı ve Kıbrıs'a kadar geldi.”⁶⁹

Bununla birlikte mezkûr halifeden sonra gelen oğulları I. Velîd (86-96/705-715) ve Süleyman b. Abdûlmelik (96-99/715-717) dönemlerinde adaya dâir mevcut durum Emevî Hilâfeti için değişmemiş görünmektedir.

Halife Ömer b. Abdülazîz (99-101/717-720) devrinde ise Bizans, Akdeniz'de tekrar güçlenmeye başladı. Emevî Halifesi, Bizans'ın Mısır'daki Tinnis şehrine 102 (720-721)

64 Wolff'un yaptığı kapsamlı çalışmadan bu kelimenin Batı'da ilk ortaya çıkışı milâttan sonra III. yüzyılın ilk yarısına tekabül etmektedir. IV. ve V. asırlara kadar Roma İmparatorluğu'nun topraklarını belirtmek ve daha sonra Karolenjyen ile Germen İmparatorluğu dönemlerinde Avrupa'daki toprakların bir bölümünü ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Romania ismine 1081 yılından önce Bizans İmparatorluğu'nun resmî vesikalarında rastlanmazken, bu tarihten sonra imparatorlar bu adı Bizans İmparatorluğu anlamında kullanmaya başlamışlardır. Batılılar tarafından Romania ismiyle genel olarak Bizans'ı ya da imparatorluğun Batı'daki topraklarının bir bölümünü belirtmek, ilk üç Haçlı Seferi'nin Lâtin kaynaklarında ise Bizans'ın Anadolu'daki topraklarını ifade etmek amacıyla bu tâbir kullanılmıştır. IV. Haçlı Seferi'nin akabinde bu isim İstanbul Lâtin İmparatorluğu'nu tanımlamaktaydı. Bkz. Robert Lee Wolff, “Romania: The Latin Empire of Constantinople”, *Speculum* XXIII-1, (1948), 1-34. Krş. İsmail Koçuk, “İznik Bizans Devleti Tarihi Kuruluş Devri (1204-1214)”, (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 110, dipnot 369.

65 Nurettin Koçhan, “Kyzikos, Hellespontus'ta Bir Eyalet Merkezi”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 31 (2013), 70.

66 Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, 225; Hill, *A History of Cyprus*, I:289; Christides, *The Image*, 43; Kyrris, “The Nature”, 168-169. Diğer yandan Constantine Porphyrogenitus (*De Administrando Imperio*, 225) Arapların Kıbrıs'ı fethettiklerini ve adanın yedi yıl boyunca terk edilmiş, ıssız olduğunu kaydetmektedir. Yazar Kıbrıs'ın durumu hakkında mübâlâğalı bir tanımlamada bulunmuş görünmektedir.

67 Kyrris, “The Nature”, 168-169.

68 Hill, *A History of Cyprus*, I:289-290.

69 İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, I:200. Krş. Elmakias, *The Naval Commanders of Early Islam*, 65.

yılında saldırması üzerine⁷⁰ daha önce Abdülmelik b. Mervân döneminde Kıbrıs vergisine eklenmiş olan 1.000 dinarı azaltmaya mecbûr kaldı.⁷¹ Belki de bu durum Bizans başkentine Müslüman Araplar tarafından düzenlenen ve başarısızlıkla sonuçlanan uzun soluklu İstanbul muhâsarasının⁷² bir neticesiydi.

Muzaffer Bizans donanma filoları 725'te Mısır Deltası'na bir kere daha baskın düzenlediler.⁷³ 105-125 (724-743) seneleri arasında hüküm süren Hişâm b. Abdülmelik döneminde Bizans'ın Kuzey Afrika'da sorunlar yaşamaya başlaması ve imparatorluk içinde yaşanan karışıklıklar Emevîler için arzu edilen şartları oluşturdu. Taberî 108 yılı hâdiseleri (726-727) içinde şu bilgileri vermektedir: “*Muâviye b. Hişâm b. Abdülmelik, Meymûn b. Mihrân ile berâber Şâmlularla savaşmış ve denizden Kıbrıs'a geçmiştir. Karada ise Mesleme b. Abdülmelik muhâbebe etmiştir.*”⁷⁴ Diğer yandan Kıbrıs'tan alınan haraç bu dönemde Abdülmelik b. Mervân tarafından daha önceden belirlenmiş olan seviyeye yeniden yükseltildi.⁷⁵ Alınan haracın artırılması ve azaltılması sâhip olunan kuvvetin zayıflığına ya da fazlalığına işâret eder görülmektedir.

Bizans donanması, 119'da (737) Doğu Akdeniz'de şartların oluşturduğu fırsattan istifâde ederek Mısır'a yeniden saldırdı ve bu hücum esnâsında Müslümanlara âit pek çok gemiyi ele geçirdi.⁷⁶ Bu durumu 727'de Araplara karşı muhâlefet eden Mısırlıların⁷⁷ (Kıptîlerin) 739 senesi ayaklanması izledi ve Mısır'daki isyanın başladığı Nil kıyısındaki Dimyat şehrine 360 gemiden müteşekkil daha büyük bir saldırı yapıldı.⁷⁸

Bizans'ın bahsi geçen bu harekâtlarına cevap vermek isteyen Emevî Halifesi II. Velîd b. II. Yezîd (125-126/743-744) kardeşi Gamr b. II. Yezîd'i 125 (743) yılında gazâyâ gönderdi. Deniz kuvvetlerinin başına Esved b. Bilâl el-Mühâzi'yi getirdi ve ada halkının ya Şam'a ya

70 el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 70; Lewis, *Naval Power*, 67; Öztürk, *a. g. e.*, 32; E. W. Brooks, “The relations between the empire and Egypt from a new Arabic Source”, *Byzantine Zeitschrift* 22/2 (1913), 383.

71 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 180; Hill, *A History of Cyprus*, I:286; Lewis, *Naval Power*, 67; Öztürk, *a. g. e.*, 32; Kyrris, “The Nature”, 165.

72 Mezkûr muhâsara hakkında bkz. Vassilios Christides, “The Second Arab Siege of Constantinople (717-718?): Logistics and Naval Power”, *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient* içinde, ed. D. Bumazhnov, E. Grypeou vd., (Leuven: Peeters, 2011), 511-535.

73 G. Wiet, *L'Egypte Arabe*, (Paris: 1937), 56; Lewis, *Naval Power*, 67.

74 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, VII:40. Krş. İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi İbnü'l-Esir el-Kâmil fi'l-târih Tercümesi*, Türkçe trc. Yunus Apaydın, (İstanbul: 1986), V:119-120; Hill, *A History of Cyprus*, I:290 dipnot 4; Lewis, *Naval Power*, 68; Kyrris, “The Nature”, 169. Theophanes (*The Chronicle*, 96) yalnızca Muâviye'nin Romanya'da muhtelif yerlere saldırdığını ve geri çekildiğini kaydetmektedir. İbn Tağrîberdî (*en-Nücümü'z-zâhire*, I:261) bu hâdiseyi hicrî 107 yılı olayları içinde zikretmektedir.

75 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 180; Hill, *A History of Cyprus*, I:285; Lewis, *Naval Power*, 68; Kyrris, “The Nature”, 165.

76 el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 79-80. Krş. Lewis, *Naval Power*, 68-69; Pryor ve Jeffreys, *The Age*, 33; Öztürk, *a. g. e.*, 34.

77 Ebü'l-Ferec, *Abü'l Farac Tarihi*, I:195.

78 Brooks, “The relations”, 383. Krş. Lewis, *Naval Power*, 69; Pryor ve Jeffreys, *The Age*, s. 33; Öztürk, *a. g. e.*, 34. Elmakias (*The Naval Commanders of Early Islam*, 108-109) İslâm donanmasının 123 (741) yılında İskenderiye kıyılarına saldıran Bizans filosunun gemilerinin peşine düştüğünü, Bizanslıların geri çekilmeyi ve Kıbrıs'a doğru yelken açmayı başardıklarını kaydetmektedir. Adanın hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar için sığınak bölgesi olduğunu göstermesi açısından bu durum önem teşkil etmektedir.

da Bizans'a gitmesini sağlaması adına onu Kıbrıs'a sefer için görevlendirdi. Yapılan hareket sonrasında halkın bir kısmı İslâm'ı kabul etti, donanma amirali Esved b. Bilâl el-Mühâzî Müslümanlığa ihtidâ edenleri Şâm'a gönderdi. Bizans'a sığınmayı tercih edenleri de oraya yolladı.⁷⁹ Belâzürî, Kıbrıs'a yapılan nakillerin neticesi hakkında şu mâlûmatı vermektedir: “*Halk bu sürgünü iyi karşılamadı [ve] bunun üzerine [III.] Yezîd b. [I. Velid b.] Abdülmelik [126/744], onları yurtlarına geri gönderdi. Müslümanlar, onun bu kararını güzel buldular ve halîfeyi âdil gördüler.*”⁸⁰ II. Velid'i böyle bir tavra iten sebep hususunda Belâzürî ayrıca şu bilgiyi aktarmaktadır: “*Kendilerinden şüphe duyarak birçok Kıbrıslıyı Suriye'ye gönderdi.*”⁸¹ Bununla birlikte câsusları vâsıtasıyla birtakım bilgiler edindiği için böyle bir karar almış olması çok tabiidir. Nitekim en nihâyetinde ada her iki tarafın müşterek kullandığı ve hâkim olduğu bir bölge idi.

Theophanes⁸² ise 1 Eylül 742-31 Ağustos 743 tarihleri arasındaki hâdiseleri anlatırken Kıbrıs Adası hakkında şu mâlûmatı nakletmektedir: “*Gamr komutasındaki Araplar, Romanya'ya hücum edip çok sayıda esir almışlar ve geri çekilmişlerdi. Aynı yıl Velid, Suriye'ye Kıbrıslıları yeniden yerleştirdi.*”

130 (747) yılında son Emevî Halifesi II. Mervân b. Muhammed (127-132/744-750) döneminde Kıbrıs'ın Kerameia Limanı⁸³ açıklarında Bizans ve Emevî donanmaları arasında büyük bir deniz savaşı vuku buldu. Doğu Akdeniz'de yaklaşık 100 senedir devam eden Emevî-Bizans mücâdelesinin denizlerdeki kaderini belirleyen bu muhârebe, aynı zamanda iki devlet arasındaki son büyük deniz savaşı oldu. Theophanes,⁸⁴ Emevîlerin ada açıklarındaki bu hezîmeti hakkında şunları kaydeder: “*Arapların İskenderiye'den Kıbrıs'a gerçekleştirdiği mevcut bir sefer sırasında Romalılara âit bir filo da oradaydı. Kıbyrrhaiote birliğinin generali limanda bulunan Araplara âniden saldırdı ve limanın ağzını tuttu. 1.000 adet⁸⁵ savaş gemisinin (dromon) olmasına karşın sâdece üç tanesinin kurtulabildiği söylenir.*” Bizans filosu çok daha küçük

79 Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, VII:227; İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi*, V:229; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, XXI:285; Hill, *A History of Cyprus*, I:291; Lewis, *Naval Power*, 69; Elmakias, *The Naval Commanders of Early Islam*, 95, 109; R. J. H. Jenkins, “Cyprus between Byzantium and Islam A. D. 685-965”, *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Century* içinde, (London: 1970), 1013; Kyrris, “The Nature”, 169.

80 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 180, 182. Agapius (*Kitab al-Unvan*, 512) yalnızca [II.] Velid tarafından Kıbrıs'tan çıkarılan halkın III. Yezîd devrinde adaya döndürüldüklerini kaydeder. Belâzürî aynı zamanda farklı bir sebepte Kıbrıs Adası için fakihlere danışıldığından ve alınan yanıtlardan uzun uzadıya bahsetmektedir. Bkz. Kıbrıs bahsi.

81 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 180. Agapius (*Kitab al-Unvan*, 511) [II.] Velid b. [II.] Yezîd Kıbrıs ahâlisini vatanlarından ayrılarak komşu bölgeler olan Sûr ve Sayda arasındaki sâhil bölgelerinde ikamet etmelerini buyurdu ibâresini kullanmaktadır.

82 *The Chronicle*, 107-108. Krş. Lewis, *Naval Power*, 69.

83 Keramaia'nın yeri konusundaki bâzi teoriler için bkz. Christides, *The Image*, 48-49. Yazara göre Keramaia, Bodrum Halikarnas yakınlarında eski zamanlarda Kerameikos olarak adlandırılan ve bugün Keramos, yani Kerme adını taşıyan bir koyda yer alır. Bugün aynı konumda bulunan küçük bir kasaba Keram adıyla bilinmektedir.

84 Theophanes, *The Chronicle*, 113. Krş. Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History*, 141; Hill, *A History of Cyprus*, I:291; Lewis, *Naval Power*, 69; Christides, *The Image*, 47; Brooks, “The relations”, 383-384; Jenkins, “Cyprus”, 1013.

85 Paulus Diaconus (*Historia Miscella*, sütun 1095) Keramaia açıklarındaki mezkûr savaşta Müslüman Arapların 30 dromon gemisine sâhip olduğunu kaydetmiştir. Yazar tarafından zikredilen bu rakam daha makul görünmektedir.

olmasına karşın büyük olasılıkla Grek Ateşi ile silâhlanmıştı.⁸⁶ Bu deniz muhârebesi, Emevî-Bizans mücâdelesinin denizlerdeki kaderini belirlerken, aynı zamanda Suriye ve Mısır'da bulunan Müslüman donanma kuvvetlerinin de uzun süre kendilerini toparlayamamasına sebep oldu ve Akdeniz'deki güç dengesi Bizans lehine değişti.

4) Abbâsiler (132-656/750-1258) Zamanında Kıbrıs Adası

Abbâsiler dönemi Müslümanların politik olarak yeni arayışlar içerisine girdiği ve bölgesel amaçlar konusunda da farklı yönlere tevcih ettiği bir devirdir. Bu siyâsî değişimi etkileyen en mühim sebep, elbette başkentin Şam'dan Bağdat'a taşınmasıydı. Bu durum aynı zamanda güç merkezinin Emevî iktidârı döneminde politik nüfuz sahası olarak Akdeniz kıyısında bulunan Mısır ve Suriye'den, Bağdat'ın merkez olacağı Batı Asya'nın iç kısımlarına doğru geçişi temsil ediyordu.⁸⁷ Başkentin Bağdat'a taşınması devleti Akdeniz'den uzaklaştırdığı gibi, hilâfet ordusunun daha etkili biçimde kara kuvvetleri olarak teşekkül etmesine yol açtı.⁸⁸

Abbâsiler zamanında Kıbrıs'a düzenlenen ilk sefer Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158/754-775) döneminde gerçekleştirilmişti. 747 yılında Müslümanların Kıbrıs açıklarındaki son yenilgisinden sonra Suriye donanması yavaş yavaş toparlanmaya başlamıştı. Bu durumun da tesiriyle 157 (773) yılında Kıbrıs'a bir sefer yapıldı ve adanın vâlisi tutsak edildi.⁸⁹ Abbâsî otoritesinin adada hissedilmesine sebep olan bu çıkarmayla birlikte Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik zamanında Kıbrıs halkı aleyhine eklenen 1.000 dinar kaldırıldı ve vergi miktarı Muâviye dönemindekiyle eş değer kılındı. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un bu konuda şu sözleri sarf ettiği rivâyet edilmektedir: "*Biz, onlara insaflı davranmaya en lâyük kimseleriz; onlara zulmederek mal sâhibi olmadık.*"⁹⁰

Özellikle Hârûnürreşid'in hilâfeti döneminde (170-193/786-809) sağlanan iç istikrarın etkisiyle dış ilişkilere gerekli önemin verilmesi, devletin hem karada hem de denizde tekrar güçlenmesiyle neticelendi. Kara ordusu kadar özellikle Bizans'la yapılan mücâdelelerde ve sâhillerin müdâfaa edilmesinde büyük yararlılıklar gösteren donanmaya Halife Hârûnürreşid

86 Lewis, *Naval Power*, 69.

87 Lewis, *Naval Power*, 99; Öztürk, *a. g. e.*, 35.

88 Steven Runciman, "Deniz Kuvvetinin Ortaçağ Tarihindeki Rolü", *III. Türk Tarih Kongresi (Ankara 15-20 Kasım 1943)* içinde, (Ankara: 1948), 159.

89 Theophanes, *The Chronicle*, 133; Brooks, "The relations", 384; E. W. Brooks, "The Struggle With the Saracens (717-867)", *The Cambridge Medieval History*, (New York: 1923), IV:123. Krş. Hill, *A History of Cyprus*, I:292; Lewis, *Naval Power*, 100; Christides, *The Image*, 70; Kyrris, "The Nature", 171. Andrê Clot (*Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi*, Türkçe trc. Nedim Demirtaş, (İstanbul: 2007), 128) seferin yılını 771 olarak zikretmektedir. Theophanes'in (*The Chronicle*, 133) kaydını zikretmek faydalı olacaktır. 1 Eylül 772-31 Ağustos 773 tarihleri arasındaki hâdiseleri anlattığı kısımda yazar şu ifâdeleri kullanmaktadır: "... *Hristiyanların çoğu deniz yoluyla Romanya'ya kaçtı. Kıbrıs'ta yerel topluluğun temsilcisi olan Lakhepaphos ve Sergios Kourikos, Sykes'in dışında ele geçirildi.*" Syke: Bugün Mersin ilindeki Softa Kalesi. Bkz. Theophanes Confessor, *Chronographia*, İngilizce trc. Cyril Mango-Roger Scott, (Oxford: 1997), 615, dipnot 1. İbn Asâkir (*Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî, XXVI, (Beyrut: 1995), 252) donanma komutanı el-Abbâs ibn Süfyân el-Has'amî'nin 146'da (763) Kıbrıs'a yapılan deniz harekâtını rivâyet etmektedir. Krş. Elmakias, *The Naval Commanders of Early Islam*, 112.

90 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 180. Krş. Kyrris, "The Nature", 165.

zamanında büyük ehemmiyet verildi. Kıbrıs'ın Bizans hâkimiyetine daha yakın olmasından mütevellit hilâfetin menfaatleri mûcibince adaya iki sefer düzenlendi.

Bu seferlerin ilki Theophanes'in kaydına göre 1 Eylül 789-31 Ağustos 790 tarihleri arasında gerçekleştirildi. Yazarın Kıbrıs'a yapılan bu sefer hakkında verdiği mâlûmat şu şekildedir: “*Bu yıl içerisinde bir Arap donanması Kıbrıs'a gitti; İmparatoriçe [İrene (797-802)] bunu önceden bilerek tüm Roma deniz gücünü topladı ve Araplara karşı gönderdi. Onlar Myra'ya [Adana/Pozanti] ulaştığı zaman iki Roma Amirali Khelidonion [Antalya/Kale] burnunu geçip Attaleia [Antalya] Koyu'na girdiler. Araplar hava iyi olduğu için Kıbrıs'tan ayrıldılar. Onlar yeniden göründükleri zaman Roma amiralleri karada onları gördüler; onlar ordularını toplayarak saldırma için hazırlık yaptılar. Yetenekli, güçlü bir adam olan Kartaca Generali Theophilos gözü kara biriydi ve diğerlerinin önünden onlarla savaşmak için ayrıldı. Araplar, onu yendiler ve onu hâin olmaya, hediyeler almaya zorlayan Hârûn'a getirdiler. O, kabul etmediği için uzun bir süre işkence gördü fakat yine de teslim olmadı. O, kılıçlara mâruz kaldı ve asil bir şekilde şehit oldu.*”⁹¹ İslâm kaynaklarının bu yılda Kıbrıs'a düzenlenen sefer hakkında bilgi verdiği rastlamak mümkün olmamıştır.

Mezkûr dönemde Bizans'taki taht mücadeleleri sürmeye devam etmekteydi. İmparatoriçeyi deviren I. Nikephoros (802-811) Bizans İmparatoru olduktan sonra Abbâsiler tarafından tahsil edilen vergiyi artık göndermeyeceğini küçümseyici ve tehditkâr bir üslupla Abbâsî Hilâfeti'ne bildirmişti. Halife Hârûnürreşîd kendisine gönderilen mektuba çok daha sert bir şekilde yanıt verdi ve İslâm-Bizans mücadelesi hem karada hem denizde yeniden başladı.⁹²

Abbâsî Halifesi, 190 (806) yılında Bizans üzerine sefere çıktı. Hıristiyan topraklarına farklı kumandanlar vâsıtasıyla çok sayıda sefer tertip edildi ve birçok Bizans bölgesi ele geçirildi. Humeyd b. Ma'yûf ise Suriye ve Mısır sâhillerinin zabtıyla görevlendirildi. Donanma amirali, antlaşma şartlarını bozan⁹³ Kıbrıs Adası'na geldi ve burayı yakıp yıktıktan sonra 16.000⁹⁴ Kıbrıslıyı esir olarak ele geçirip tutsakları Râfika'ya⁹⁵ getirdi. Ele geçirilenler burada satıldılar ve hatta adanın üskûfünün [Hıristiyanlıkta *muhtemelen* (?) papaz veya (farklı) bir mertebe] bedeli 2.000 dinarı buldu.⁹⁶ Aynı yıl Kıbrıs ahâlisi yine antlaşmayı⁹⁷ bozdu. Bu defa onlarla Ma'yûf b. Yahyâ savaştı ve âsileri esir etti.⁹⁸

91 Theophanes, *The Chronicle*, 149. Krş. Hill, *A History of Cyprus*, I:292-293; Lewis, *Naval Power*, 102; Pryor ve Jeffreys, *The Age*, 41, 400; Christides, *The Image*, 70; Brooks, “The relations”, 384; Jenkins, “Cyprus”, 1013.

92 Karşılıklı yazılan mektuplar hakkında bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X:328.

93 Bu ibâre Kıbrıs halkının Bizans ile işbirliği içinde olduğunu göstermektedir.

94 17.000 rakamı da zikredilmektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi İbnü'l-Esîr el-Kâmil fi't-târih Tercümesi*, Türkçe trc. Abdullah Kôşe, (İstanbul: 1986), VI:177.

95 Yâkût el-Hamevî (*Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Heyet, (Beyrut: 1977), III:15) Rakka'ya kadar uzanan bir beldedir. Her ikisi de Fırat Nehri'nin kenarındadır. Râfika ve Rakka arasında 300 kolluk bir mesâfe vardır.

96 Taberî, *Târihu'l-Ümem*, VIII:320; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, VI:177; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X:344; Hill, *A History of Cyprus*, I:293; Christides, *The Image*, 71-72. Belâzürî (*Fütûhu'l-Büldân*, 180) ve Ya'kübî (*Târihu'l-Ya'kübî*, III:168) yıl belirtmeden Kıbrıs'a dâir rivâyetlerini naklederler. Belâzürî (*Fütûhu'l-Büldân*, 180) aynı zamanda Hârûnürreşîd'in esir alınan kimselerin geri gönderilmesini emrettiğini ve tutsakların iade edildiğini zikretmektedir.

97 Kaynaklardaki nakillerden ada halkının Bizans yanlısı bir tutum içinde olduğuna dâir bir izlenim oluşmaktadır.

98 Taberî, *Târihu'l-Ümem*, VIII:322; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, VI:177; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'l-zâhire*,

Theophanes⁹⁹ ise 1 Eylül 805-31 Ağustos 806 tarihleri arasında zikrettiği Kıbrıs'a yapılan bu çıkarma öncesi ve Müslümanların bu seferi hususunda şu bilgiyi vermektedir: “*Aynı yılda Arapların hükümdarı Hârûn, Suriyeli, Filistinli ve Libyalı 300.000 kişilik ağır silâhlı ordusu ile Roma İmparatorluğu'na saldırdı. O, Ankara'ya kadar ulaşan 60.000 kişilik bir akıncı birliği gönderdi fakat orayı gözlemledikten sonra birlik geri çekildi. İmparator Nikephoros [802-811] çok korkmuştu, ancak güçsüz ve umutsuz bir şekilde gemileriyle ilerlemişti ki bu da onun endişesinin yoğunluğunu gösterir. Düşmanın yenilgisini kutlamak için birçok anıt inşâ ettikten sonra Goulaion Râhibi olan Synnada Başpiskoposu Peter ve Amatrix [Amasra] Vâlisi Gregory'i barış istemek için Hârûn'a gönderdi. Uzun bir süre müzâkere ettikten sonra Hârûn'a senede 30.000 altın ödenmesinin yanı sıra imparatorun kendisi için üç, oğlu için de üç altın kelle vergisi ödenmesi kararlaştırılmıştır. Hârûn ise bu paraları aldığına 10.000 talent alacağından daha çok sevinmişti çünkü bu, Roma İmparatorluğu'nu boyunduruk altına aldığıнын bir nişânesiydi. Görüşmeciler aynı zamanda Arapların ele geçirdiği kaleleri yeniden inşâ etmeyeceklerine karar verdiler. Fakat Arapların geri çekilmelerinden sonra Nikephoros derhâl kaleleri yeniden yaptırdı ve güçlendirdi. Hârûn bunu öğrendiği zaman Thebasa'yi¹⁰⁰ aldığı bir kuvvet gönderdi. Aynı zamanda Kıbrıs'a bir filo gönderip kiliselerini yıktı ve Kıbrıslıları buralara tekrar yerleştirdi. Barış antlaşmasını bozmuş ve pek çok hasara sebep olmuştu.” Bu dönemde barışı koruyan yegâne hususun Bizans İmparatorluğu'nun Abbâsilere verdiği haraç olduğu açıktır. Altını çizmek gerekmektedir ki gerek İslâm kaynakları gerekse Bizanslı müellif Theophanes'in kayıtları açık bir şekilde iki tarafın birbirini barışı bozmakla itham ettiğini göstermektedir.*

Kıbrıs üzerine 190 (806) senesinde düzenlenen bu çıkarmadan sonra Müslüman Arapların adaya yaptığı başka bir sefer hakkında bilgiye rastlamak mümkün olmamıştır. 867-1056 yılları arasında Bizans'ta hâkim olan Makedonya hânedanın ilk hükümdarı I. Basileios (867-886) zamanında Kıbrıs yedi yıl boyunca Bizans idâresi altında idi ve adanın yönetimi Ermeni asıllı General Alexius'a tevdi edilmişti. Bununla birlikte Kıbrıs, harac-güzar olduğu Arapların eline yeniden geçti.¹⁰¹

VI. Leo (886-912) devrinde adanın bir kez daha Bizans'ın hâkimiyeti altına girdiğine dâir rivâyetler bulunmaktadır. Şöyle ki, Kibyrrhaiote deniz theması strategosu, Kıbrıs Hıristiyanlarının

II:133. Ebü'l-Fidâ (*el-Muhtasar*, II:29) hicrî 190 yılında Kıbrıslıların antlaşmayı bozmaları üzerine Mısır ve Şam sâhillerinde görevli olan Ma'tük b. Yahyâ'nın Kıbrıs'a sefer düzenlediğini ve birçok kişiyi esir olarak ele geçirdiğini zikreder. Ayrıca bkz. Pryor ve Jeffreys, *The Age*, 42; Elmakias, *The Naval Commanders of Early Islam*, 119.

99 Theophanes, *The Chronicle*, 163; Hill, *A History of Cyprus*, I:293; Lewis, *Naval Power*, 104; Christides, *The Image*, 71; Jenkins, “Cyprus”, 1008.

100 Bu kent, Kybistra/Herakleia/Ereğli'nin takriben 35 kilometre batısındaki Sidamara'nın (Bugün, Ambararası Köyü) 15 kilometre batısındadır. Bkz. Bilge Umar, *Türkiye'de Tarihsel Adlar*, (İstanbul: 1993), 783.

101 Constantinos Porphyrogenetos, *De Thematibus*, 81. Krş. Hill, *A History of Cyprus*, I:294; Lewis, *Naval Power*, 143; Pryor ve Jeffreys, *The Age*, 62; Christides, *The Image*, 69. Eğer Porphyrogenitus'un –muhtemelen– dedesini övmek için anlattıkları dikkate alınırsa bu durum bir anlamda Kıbrıs Adası'nın işgali ve antlaşmanın bozulmasıdır. Bu hususta bkz. R. H. Dolley, “A Forgotten Byzantine Conquest of Kypros”, *Bulletin de l'Academie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques (5th Series) XXXIV* (1948), 209-224. Bununla beraber el-Antâkî'nin kaydından adada hâkimiyetin Araplar için de sürdüğü anlaşılmaktadır.

Arkhonu Protospatharios Leon Symbatikos ile Antyalı Merdeilerin Katepano'suna Girit ve Suriye arasındaki iletişimi engelleme, Tarsus Körfezi'ndeki, Trablus ve Lazkiye'ye kadar olan Suriye kıyısındaki limanlarda istihbâratı sağlama görevi verildi.¹⁰² Bu durum açık bir şekilde Kıbrıs'ın var olan antlaşma şartlarını ihlâl ettiğine işâret etmektedir ki takriben 10 yıl sonrasında yaşanacak gelişmeler bu durumu ispatlar niteliktedir.

X. yüzyılın meşhur coğrafyacı ve seyyahlarından Mes'ûdî (ö. 345/956) Kıbrıs Adası'na 299 (911-912) senesinde yapılan sefer hakkında şu mâlûmatı nakletmektedir: “*Bu yıl Bizans gemilerinin amirali Himerios [Arapça metinde: Fâris] Şâm sâhillerine geldi. Uzun bir savaştan sonra Kubbe Kalesi'ni ele geçirdi. Müslümanlardan herhangi bir yardım gelmeyince Lazkiye şehrini zaptetti ve birçok kimse esir alındı. Yine bu sene de Akdeniz'deki Müslüman gemilerin kumandanı Dimnâna¹⁰³ [Taberi ve İbnü'l-Esir'de = Dimyâna], Kıbrıs'a çıkarmada bulundu. Çünkü ada halkı İslâm'ın başlangıcında verdikleri sözü tutmamışlardı. Verdikleri söz şu idi: Müslümanlara karşı Bizans'a, Bizans'a karşı da Müslümanlara yardım etmeyeceklerdi ve verilecek haracın yarısı Müslümanlara yarısı da Bizanslılara âit olacaktı. Dimnâna bu adada dört ay kaldı. Bu süre zarfında birçok kimseyi esir alıp, her şeyi yakıp yıktı ve ele geçirdiği mevkileri sağlamaştırmaya başladı.*”¹⁰⁴

Bizans Amiralî Himerios'un Kıbrıslılardan yardım aldığına dâir mâlûmat Mes'ûdî'nin kaydı dışında 852-925 yılları arasında yaşamış olan, Mart 901-Şubat 906 ve Mayıs 912-Mayıs 925 tarihleri arasında Konstantinopolis Patrikliği görevini yürüten I. Nicholas Mysticus'un 913'ün sonları ile 914'ün başlarında Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'a (295-320/908-932) yazdığı bir risâlede de mevcuttur. Patrik tarafından adadakilerin Bizans Amiralî Himerios'a aslında yardımda bulunmadığı ve Kıbrıs'ın Araplar tarafından cezalandırılmasının hatalı olduğu gönderilen yazıda geniş bir şekilde îzah edilmektedir. Bununla birlikte Patrik Nicholas Mysticus aynı mektubunda Müslümanların deniz kuvvetleri kumandanı Dimnâna'nın adayı zaptettikten sonra Kıbrıs halkına karşı muâmelesi hakkında mâlûmat vermekte ve şikâyetlerde bulunmaktadır.¹⁰⁵ Câsusluk faâliyetlerinin her zamankinden çok daha fazla yürütüldüğü bir

102 Constantinos Porphyrogenitus, *De Ceremoniis*, İngilizce trc. Ann Moffatt-Maxeme Tall, *The Book of Ceremonies*, (Leiden: Brill, 2012), 657. Krş. Hill, *A History of Cyprus*, I:294; Lewis, *Naval Power*, 144; Jenkins, “Cyprus”, 1010.

103 Bu isim kaynaklarda muhtelif biçimlerde kullanılmaktadır: Damianos, Damiane, Damiyane.

104 Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fi tühafi'l-esrâf mine'l-mülük ve ehli'd-dirâyât)*, nşr. Kemâl Hasan Mer'î, (Beyrut: 2005), IV:246. Krş. Hill, *A History of Cyprus*, I:294; Christides, *The Image*, 72-74; Jenkins, “Cyprus”, 1013; Kyrris, “The Nature”, 171.

105 Pryor ve Jeffreys (*The Age*, 63, dipnot 103; 64, dipnot 106) mektubun Girit Emîri'ne yollandığını fakat şüphesiz ki mektubun aslında Muktedir-Billâh'a gönderildiğini belirtirken, mektubun tarihi hakkında birtakım şüphelere değinir. Yapılan îzaha göre; gönderilen yazının 904-905 yılına tarihlenmesinden ve Selânik'teki mahkûmların serbest bırakılmasının istenmesinden ziyâde, mektubun 913-914 yılına tarihlenmesi gerektiği ve Himerios'un 910-912 yılındaki seferindeki yenilgisi sırasında ele geçen mahkûmları işâret etmesi mümkündür. Mektubun yazıldığı kişi ve tarih hakkında ayrıca bkz.: Christides, *The Image*, 74; Jenkins, “Cyprus”, 1008; a. mlf., “A Note on the “Letter to The Emir” of Nicholas Mysticus”, *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Century* içinde, (London: 1970), 399-401. Patrik Nickholas eserinde (*Nicholas I Patriarch of Constantinople Letters*, İngilizce trc. R. J. H. Jenkins ve L. G. Westerink, (Washington: 1973), 3, 5, 7, 9, 11, 13) Kıbrıslıların Himerios'a yardım etmediklerini, ada halkı yanlış yapmış olsa dahi her zaman Araplara haraçlarının (vergilerinin) ödenmesi

dönemde patriğin Müslümanların adada güvenilir bilgi kaynaklarının olmadığını düşünmesi ve Kıbrıs'a yapılan çıkarmanın isâbetli bir seçim olmadığını iddia etmesi ilginçtir. Onun ifâdeleri Kıbrıs'taki dindaşlarını koruma iç güdüsüyle kalemini kullandığını ve mübâlâgalı şikâyetlerde bulunarak durumu düzeltmeye çalıştığını düşündürmektedir.

Belirtmekte fayda bulunmaktadır ki *Aziz Demetrianus*'un (ö. 913) bizzat halife nezdindeki girişimleri netîcesinde esir olarak ele geçirilen Kıbrıslılar serbest bırakılmış ve yaşlı din görevlisiyle birlikte adaya geri gönderilmişlerdir.¹⁰⁶

Donanma kumandanı Dimnâna'nın 911-912 yılında Kıbrıs'a düzenlediği ve dört ay süren ikametinden sonra adanın durumu hakkında kaynaklarda muğlak ifâdelere rastlanmaktadır. Girit'in 15 Muharrem 350 (7 Mart 961) tarihinde Bizans tarafından zapt edilmesinin ardından Kıbrıs da ele geçirildi. Bizans filusunun 353 [(964-965)] yılında adayı ele geçirmesi hakkında el-Antâkî tarafından rivâyet edilen mâlûmat şu şekildedir: “[*İmparatorluk*] *Girit Adası'ndan sonra Kıbrıs'ı ele geçirdi; Kıbrıslıların barış antlaşmasına göre [tarafsızlaştırma] Bizanslılara ve aynı zamanda Müslümanlara da mallarını [vergilerini / haraçlarını (?)] göndermiş olmalarına rağmen [Bizans] adaya hâkim oldu.*”¹⁰⁷ Bu ifâde Kıbrıs'ın zaptına kadar adanın her iki tarafla münâsebet içinde olduğunu göstermektedir.

5) Bizans İmparatorluğu ve İslâm Hilâfeti'nin (Emevî/Abbâsî) Adadaki Müşterek Hâkimiyetine Dâir

Yaygın olan kaniya göre tarihsel süreçte hem Bizans hem de Müslüman Arapların jeopolitik konuma hâiz Kıbrıs Adası üzerindeki bu yaklaşımı “*Ortak (İkili) İdâre*” veya “*Naturel*

hususunda sâdik kalan Kıbrıs'ın cezalandırılmasının âdil olmadığını geniş bir şekilde anlatmakta ve Dimnâna hakkında çok sert, eleştirel ibâreler kullanmaktadır.

106 H. Gregoire, “Saint Demetrianos, évêque de Chytri (île de Chypre)”, *Byzantinische Zeitschrift XVI* (1907), 232 vd. *Aziz Demetrianus'un Yaşamı [The Life of Saint Demetrianus]* muhtemelen psikoposla yakından ilişkili bir keşiş olan bilinmeyen bir yazar tarafından te'lif edilmiştir. Müellif, *Aziz Demetrianus*'un psikopos olarak tâyin edildiği Chytri [Khytri] bölgesinden bir Kıbrıs yerlisi olduğunu ifâde eder. *Aziz* psikoposluk görev süresi boyunca Araplar Chytri'yi muhâsara etti ve oradan çok sayıda Kıbrıslıyı esir etti. Mezkûr aziz yaşlı olmasına rağmen Bağdat'taki halifenin yanına giderek Araplar tarafından ele geçirilen Kıbrıslıların özgürlüğü için yalvardı ve nihâyetinde tutsakları kurtarmayı başardı. Krş. Hill, *A History of Cyprus*, I:294, dipnot 4; Christides, *The Image*, 36; R. J. H. Jenkins, “The Mission of St. Demetrianus of Cyprus to Bagdad”, *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Century* içinde, (London: 1970), 272 vd. Grekçe ve Latince metinlerdeki ilgili kısımların tercümesinde yardımcı olan İsmail Koçuk'a müteşekkirim.

107 Yahyâ b. Saïd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Trablus: 1990), 96, 106. Ayrıca Kıbrıs'ın Bizanslılar tarafından ele geçirilişi hakkında bkz. Ebü'l-Ferec, *Abû'l-Farac Tarihi*, I:328. Bizanslı yazar John Skylitzes (*A Synopsis of Byzantine History 811-1057*, İngilizce trc. John Wortley, (Cambridge: 2010), 259) Nikephoros Phokas'ın (963-969) Arapları adadan kovduğunu ve Bizans donanmasının Niketas Chalkoutzes'in önderliğinde Kıbrıs'ı geri aldığı kaydetmektedir. Krş. Hill, *A History of Cyprus*, I:295; Christides, *The Image*, 81.

Condominium” (tarafsız ortak sâhiplik) olarak tavsif edilmektedir.¹⁰⁸ Muhammed Hamîdullah¹⁰⁹ Kıbrıs’ın bu dönemdeki durumunu şu şekilde tanımlamaktadır: “Bağımsız bir devlet, ikili tâbiyet durumu.” Christides ise “Her yıl iki devlete haraç ödemesinin Kıbrıs’ın bağımsız devlet statüsünü azaltmadığı” şeklinde ilginç bir yorumda bulunmaktadır.¹¹⁰

Nasıl tanımlanırsa tanımlansın Bizans ve Müslüman Arapların adadaki müşterek hâkimiyeti, ilk fetih harekâtından itibaren 300 yıldan fazla sürmüştür. Bu hususu ispat eden birçok misâl bulunmaktadır. Örneğin, mâcerâpest İngiliz Willibald, 723 yılında kutsal topraklara giderken Kıbrıs’a ulaştı. Üç hafta Baf ve Konstanti(n)a’da kalmıştı. Onun kaydına göre; Kıbrıs “Bizanslılar ve Araplar arasında” bir ada olarak tanımlanmaktadır.¹¹¹ Willibald’ın Kıbrıs hakkındaki iki muhtelif ifâdesi tarafların adadaki hâkimiyetini daha fazla gözler önüne sermektedir: “Kıbrıslılar, Grekler ve Sarazenler arasında yaşarlardı ve silâhsız idiler, ki Sarazenler ile Grekler arasında önemli bir barış ve antlaşma vardı. Burası büyük ve geniş bir regio idi.”¹¹² Ayrıca şu ibâre de zikredilmektedir: “Ve buradan yola çıkıp Kıbrıs Adası’na geldiler ki burası Greklerle Sarazenler arasında bulunur.”¹¹³

Bizanslı yazar Theophanes’in de imparatorluk tarafından adanın nasıl ve ne amaçlarla kullanıldığını izah eden birkaç kaydı bulunmaktadır. Sırasıyla bu kayıtları ele alırsak; 1 Eylül 770-31 Ağustos 771 tarihleri arasındaki hâdiseleri anlattığı nakillerinde müellif şu bilgileri zikretmektedir: “Aynı yıl öğretmenini taklit eden Lakhanodrakon, Thrakesian Themasi’ndeki her bir keşiş ve râhibeyi Efes’te topladı. Onları, Tzoukanisterin¹¹⁴ olarak bilinen ovaya getirdi ve onlara şöyle dedi: “İmparatora ve bize itaat etmek isteyen kim varsa beyaz giysiler giysin, aynı zamanda tam şu an bir eş alsın; böyle yapmak istemeyenler ise kör edilip Kıbrıs’a sürgüne gönderilecek.”¹¹⁵ Bizans’ın ülke içinde yaşadığı sorunlar esnâsında Kıbrıs’ın sürgün bölgesi olarak kullanıldığına müellif tarafından işâret edilmektedir. Ada, görünüşe göre imparatorun isyankâr keşişleri sürgüne gönderdiği yerlerden biriydi.

108 Kyrris, “The Nature”, 152. Jenkins (“Cyprus”, 1008) tarafından Kıbrıs’ın statüsü hakkında şu tanımlamayı yapmaktadır: “Hiç kimsenin toprağı.” Luca Zavagno (“Two hegemonies, one island: Cyprus as a “Middle Ground” between the Byzantines and the Arabs (650-850 A. D.)”, *Reti Medievali Rivista* 14/2 (2012), 1-31) isimli makalesinde adanın “hiç kimsenin toprağı” tanımlamasına uymadığını belirtmektedir. Çalışmasının genelinde varılan hüküm şudur: Arap ve Bizanslıların Kıbrıs’ta tamamen egemenlik tesis edememeleri farklı bölgesel ekonomilerin birbirlerine bağlanmasına sebep olmuştur. Bu durum karşısında geleneksel kanı olan Kıbrıs’ın Arap hücumları neticesinde “hiç kimsenin toprağı” olarak anılmasının reddine nelerin sebep olduğu izah edilmektedir. Nitekim yazara göre; güç savaşları adaya politik, ekonomik, kültürel zenginlikler katmakta ve bu yüzden Kıbrıs, Arap ve Bizanslılar için bir köprü vazifesi görmektedir. Bu köprü sayesinde Kıbrıs’ta oluşan kültürel, politik ve ekonomik yapıtaşları tanımlanmıştır. Bununla birlikte ada, her iki tarafın çöküş ve yükselişleri zamanında faaliyet ve hareket içinde bulunmuştur.

109 *Muslim Conduct of State*, (Lahore: 1977), 103-104.

110 Christides, *The Image*, 36.

111 *Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae: Bellis Sacris Anteriora*, ed. Titus Tobler-Augustus Molinier, (Geneva: 1879), I:288. Krş. Hill, *A History of Cyprus*, I:291; Christides, *The Image*, 52.

112 *Itinera Hierosolymitana*, I:260. Krş. Kyrris, “The Nature”, 158.

113 *Itinera Hierosolymitana*, I:257.

114 Bu yer hakkında bkz. Theophanes, *Chronographia*, 614, dipnot 5.

115 Theophanes, *The Chronicle*, 132. Krş. Hill, *A History of Cyprus*, I:292; Jenkins, “Cyprus”, 1012.

1 Eylül 812-31 Ağustos 813 tarihleri arasındaki olayların anlatıldığı¹¹⁶ bir diğer kaydında Theophanes, Kıbrıs hakkında şu mâlûmatı aktarmaktadır: “*Aynı yıl Filistinli ve tüm Suriyeli Hıristiyan keşişler Arapların yaptıkları kötülüklerden kaçarak Kıbrıs’a ulaştılar. Genel anlamda kargaşa Suriye, Mısır, Afrika ve tüm imparatorluğu sarmıştı. Köylerde ve şehirlerde Tanrı’nın gazabına uğrayarak öldürülmüşler, soyulmuşlar, zinâyâ, ahlâksızlıklara karışmışlar ve de Tanrı’nın hoşuna gitmeyecek her şeyi yapmışlardı. Kutsal dirilişin saygıdeğer alanları kirletildi, kilise ve de manastırlar tahrip edildi. Bâzı insanlar şehit edildiler, diğerleri Kıbrıs’a gittiler ve buradan da Bizans’ın elindeki İstanbul’a geçtiler. İmparator [I.] Mihkail [Rangabe] [811-813] ve Patrik Nikephoros nâzik şekilde onları ağırladı. İmparator, her yoldan onlara yardım etti. Kente giren adamlara meşhur bir manastır verdi ve hâlâ Kıbrıs’ta bulunan keşişlere, dîni olmayan kişilere de altın gönderdi.*” Yazarın bu kaydı Hıristiyanlar (Bizanslılar) açısından Kıbrıs’ın bir geçiş noktası olarak kullanıldığını ve adanın tamâmen Müslümanlara âit olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Hârûnürreşîd’den sonra hilâfet makamına geçen Me’mûn (198-218/813-833), Kıbrıs’ın yöneticisiyle barış antlaşması/ateşkes yaptığında ondan adada bulunan Yunan kültürüne dâir kitapların kendisine gönderilmesini talep etti.¹¹⁷ Halifenin ne sebeple muâhede akdettiği îzah edilmemekle birlikte bu durum İslâm Hilâfeti ile Kıbrıs arasında yaşanan temasa ve kültürel münâsebetlere bir emsal oluşturmaktadır.

Bununla birlikte ifade etmekte fayda bulunmaktadır ki Yahudi Aziz Konstantin (ö. 886)¹¹⁸ iki ayrı topluluğun, yâni Bizanslılar ve Arapların Kıbrıs’ta yan yana ikamet ettiğini belirtmesinin yanında Antalya ve Silifke’den Kıbrıs Adası’na yapılan düzenli seferlerden de bahsetmektedir.¹¹⁹

904 yılındaki meşhur Selânik kentinin zaptında, Müslüman Arapların elde ettiği ganîmetlerle dönüş rotasında da yaşananları kaleme alan Ioannes Kaminiates şu bilgileri zikretmektedir: “*Denizde üst üste beşinci günümüzün ardından Kıbrıs Adası’ndaki Bağ’ta, barbarlar karaya çıkıp yakındaki bir kıyı şeridinde abdest alırlarken kısa bir mola verdik. Sonra tekrar denize açıldık.*”¹²⁰ Bu ifâdeler Müslüman Arapların donanmasının Kıbrıs Adası’na ihtiyaçlarını karşılamak için demir atabildiğini göstermesi bakımından dikkate şâyandır.

Konstantinopolis Patrikliği görevini yürüten I. Nicholas Mysticus’un (ö. 925), Dimnâna’nın 299 (911-912) senesinde Kıbrıs’a yaptığı çıkarma sonrasında Abbâsî Halifesi Muktedir-

116 Theophanes, *The Chronicle*, 176, 178. Krş. Hill, *A History of Cyprus*, I:293-294.

117 İbn Nübâte, *Serhu’l-‘Uyûn fi Şerh-i Risâle-i İbn Zeydûn*, nşr. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhim, (Kahire: 1964), 242.

118 Alexander Kazhdan, “Constantine the Jew”, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I, (New York-Oxford: Oxford University Press, 1991), 506-507.

119 *De S. Constantino*, ed. Hippolytus Delehaye ve Paulus Peeters, *Acta Sanctorum*, (Bruxellis: 1925), (Novembris) IV:635-636, 638-639. Krş. Christides, *The Image*, 52; Jenkins, “Cyprus”, 1011-1012.

120 Ioannes (John) Kaminiates, *The Capture of Thessaloniki*, İngilizce trc. David Frendo ve Athanasios Fotiou, (Perth: 2000), 129. Krş. Christides, *The Image*, 36, 72; Jenkins, “Cyprus”, 1011; Murat Öztürk, “Müslüman Arapların Selânik Kuşatması ve Zaptı (904)”, *İstanbul Üniversitesi Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, ed. Murat Öztürk, 37 (2021): 37.

Billâh'a yazdığı risâlede şu ifâdeler kullanılmaktadır: “*Kıbrıs Adası (Ey Sarazenlerin anlı sanlı Emîri), sulhnâmeleri imzalanıp Kıbrıslılar hükm-ü âlinize harac-güzar olduğundan bu yana, akdedilen antlaşmaların temînati altında yaşamış, ceddinizden Sarazenlere hükümdar olan tek bir kişi bile ne aradaki mütârekeyi bozmuş ne de Kıbrıslılara bir zarar vermiştir; ve hatta zaman zaman zât-ı âlinizin makamına erişmiş kimseler babalarının karar kılıp yazılı olarak da tasdik ettiklerini şeref ve adâlet meşhumları mucibince gözetmek sûretiyle, hiçbir ihlâl mahâl vermeksizin ve atalarının kararına muhâlefet etmek şöyle dursun muhâlefete niyet dahi etmeksizin mütârekeyi muhâfaza ve idâme etmiştir. Ama şimdi ne demeli? Üzerinden ne kadar vakit geçip antlaşma ne kadar eskirse onu ihlâl etmeye de o kadar gönülsüz olunmalıydı olunmasına da her şey –ceddinizin aldığı kararlar, kendi elleriyle yazdıkları beratlar ve zamanın Sarazenlerinin Kıbrıslılara saygı ve îtibar göstererek akdettikleri ve sadâkat sözü verdikleri muâhedeler ile içtikleri antlar– ihlâl edilip ayaklar altında çiğnendi bir kere. Hâl böyleyken, bu musîbet onlara başka birinden gelse yardımlarına Sarazenlerin koşmasının îcap ettiği perişan Kıbrıslıların nasîbine sulh, muâhedeler ve içilen antlar yerine kılıçlar, savaşlar, katliamlar düştü. Zira şehir ve milletleri harac-güzarları yapmış tüm halklar arasında, bu harac-güzarlar kendi husûsî mesûliyetleri olduğu müddetçe, onlara saldırıp savaş açanlara karşı koymak ve onları saldırıdan korumak örf ve adâlet gereğidir. Ancak kanun tanımayanlar da dâhil tüm milletler arasında adâlet ilkesi olarak kabul gören bu umde, kanunları hiç çiğnemeyen Sarazenler tarafından lağvedilmiş olup neredeyse 300 sene evvel harac-güzarınız olmuş, açıkça bu harac-güzarlık durumunu hiçbir sûrette değiştirmemiş, Sarazenlere ödemesi gereken hiçbir vergiyi ya da vermesi gereken hiçbir hizmeti ihmâl yahut ihlâl etmemiş ve üzerine tek bir suç dahi isnat edilemeyecek bir ada, sırf Hıristiyanlıktan dönmüş [Dimnâna 'yı kastediyor] ve Sarazenlerin dînî için de kara bir leke olmuş birinin deliliği yüzünden harap ve metruk bir yer hâline gelmiştir.”¹²¹ Bu ibâreler bir patriğin Müslüman ve Hıristiyanların yüzyıllardır adada berâber yaşadıklarını ortaya koyan risâlesinden bâzı kısımlardır. Ayrıca I. Nicholas Mysticus'un bu kadar eski zamana dönerek referanslar verebilmesi adayla ilgili resmî dokümanlara ulaşmış olduğunu akıllara getirmektedir.*

Kıbrıs'taki müşterek hâkimiyet konusunda Şark'taki müellifler de ilginç bilgiler nakletmektedirler. Bu bağlamda adadaki mevcut güç ve egemenlik hakkında verdikleri bilgileri değerlendirmek çalışmaya önemli katkılar sağlayacaktır.

Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) *Kitâbü'l-Harâc* isimli eserinde şu mâlûmatı sunmaktadır: “*Müslümanlar yıllık vergiden başka onların dost olmasını, Rumların onlar üzerine yürüdüğünü bildirmelerini şart koştular. Sonra defalarca antlaşmadaki şartları bozdular. Müslümanlar birçok kez onlarla savaştilar. Bu muhârebelerin ilki 33 (653) yılında oldu. Bâzıları ise 35 (655) yılında oldu derler. Sonra Abdülmelik devrinde Şam sâhillerine akın yaptılar. Abdülmelik aradaki sulhü bozmak istedi. Fakihlerden bir gruptan bu konuda fetvâ istedi. Çoğu onlara baskın yapmasını tavsiye ettiler. Şartlara en son muhâlefet etmeleri ise 301 (913-914) yılında oldu. Müslümanlar,*

121 Nicholas I Patriarch of Constantinople Letters, 5, 7.

Şam ve Meyâne hududlarındaki denizlerde onlara gazâ yaptılar ve esirler aldılar. Kıbrıslılar, sonunda eski şartlara boyun eğdiler. Onlara akınlar nihâyete erdi. Zamanımıza kadar eski sulh şartlarıyla geldiler."¹²² Kudâme b. Ca'fer'in yukarıdaki kaydından, Dimnâna'dan sonra bir kez daha Kıbrıs üzerine sefere çıkıldığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan ada halkı, yazar tarafından mütemâdiyen isyankâr şekilde tavsif edilmiştir. Aynı yazar eserinin bir başka yerinde şu bilgileri aktarmaktadır: "*Şam ve Mısır muhârebe gemilerinden gazâ yapanların sayısı 80-100 arasındaydı. Bu gemilerin sefere çıkmasına karar verilince, Mısır ve Şam vâlilerine hazırlık yapma emri verilirdi. Bu gemilerin, yâni donanmanın kumandası Şam cephesi vâlisine âitti. Gemiler Kıbrıs Adası'nda toplanırdı. 100.000 dinar civârında olan gemilerin masrafı Mısır ile Şam hazînesinden karşılanırdı.*"¹²³ Görüldüğü üzere Kudâme b. Ca'fer, adadan yalnızca vergi alındığına değinmemiştir. Müellifin Kıbrıs'ın yapılan çıkarmalar veyâhut seferler için bir toplanma noktası olduğuna işâret etmesinin yanı sıra stratejik konumu hususunda da bir anlamda referans vermektedir. Onun gemi sayısına dâir verdiği bilgi, Theophanes'in Keramai Limanı'nda zikrettiği gemi adedinin aslında 1.000 olamayacağını göstermesi bakımından da önemlidir.

Yazarın verdiği bilgiye paralel olarak VI. Leo, *Taktika* isimli eserinde benzer ama muğlak mâlûmat sunmaktadır. Müellifin kaydına göre; [Bizans] amirallerinin Mısır, Suriye ve Kilikya filoları birleşmeden önce Kıbrıs sularından hücum etmeleri gerektiği belirtilir.¹²⁴ Kudâme b. Ca'fer'in te'lif ettikleriyle VI. Leo'nun aktardığı ifâdelerin birleşimi IV. (X.) yüzyılda hem Araplar hem Bizanslılar tarafından uygulanan sofistike denizcilik taktikleri net bir fikir vermektedir. Ayrıca böyle bir eylem, gelişmiş deniz askerî istihbâratının varlığına da işâret etmektedir.¹²⁵

Ortaçağ'ın meşhur coğrafyacılarından İstahrî (ö. 340/951-952'den sonra) *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* isimli eserinde şu bilgileri nakletmektedir: "*Kıbrıs halkının tamamı Hristiyan'dır. Aralarında tek bir Müslüman yoktur. Büyüklükte ve bayındırlıkta Girit Adası gibidir. Arazisi gerçekten çok verimlidir. Bu adayı Muâviye sulh yoluyla ele geçirdi. Halkıyla sulh anlaşması imzaladı. Bu antlaşma Müslümanların bir muâhedediydi. Zira halkı Hristiyan Rumlardı.*"¹²⁶ İstahrî ada hakkında daha muhtasar bilgi vermekle birlikte Kıbrıs halkının demografik yapısıyla alâkalı kayıtları Müslümanların ne sebeple buraya seferler düzenlediğini ve antlaşmanın hangi nedenle devamlı sûrette bozulduğunu alenî bir şekilde görünür kılmaktadır. Bununla birlikte müellifin rivâyet ettiği bu bilgiler aynı dönemde yaşamış bir başka coğrafyacı olan İbn Havkal (ö. IV./X. asrın sonu) tarafından *Sûretü'l-Arz* isimli eserinde teyit edilememektedir. Nitekim mezkûr müellifin eserinde şu mâlûmat nakledilmektedir: "*Kıbrıs, Rumlar ile Müslümanların ortak mülküydü. Müslümanların kötü tasarrufları dolayısıyla Rumlar bu adayı aldılar. Eskiden*

122 Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, Türkçe trc. Ramazan Şeşen, (İstanbul: 2018), 39-40.

123 Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 144, 157; Lewis, *Naval Power*, 156.

124 Leo VI, *The Taktika of Leo VI*, İngilizce trc. George T. Dennis, (Washington: 2010), s. 613, 212 numaralı başlık.

125 Christides, *The Image*, 37.

126 İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Türkçe trc. Murat Ağarı, *Ülkelerin Yolları*, (İstanbul: 2015), 77.

bu denizde Kıbrıs ve Girit Müslümanlara âit, değerli başka büyük adalar vardı ve bu cezîreleri düşman istilâ etti. Her ikisi faydası, geliri, ticâreti, gelip gideni çok adalardı. Her ikisinde bol asker, silâh, teçhizat vardı. Hıristiyanlar, bu adalar halkını te'dip etmeye, cezâlandırmaya karar verdiler. İkisini de ele geçirdiler. Kıbrıs'ın durumu Girit gibi değildi, halkının tamamı Müslümanların tarafını tutmuyordu. Yarısı Rumlara, diğer yarısı da Müslümanlara âitti. Müslümanların başında emîr (hâkim)¹²⁷ vardı. Etrafındaki Hıristiyanlara üstündüler, ada halkı ikiye ayrılmıştı.”¹²⁸ Zikredilen İslâm müellifleri arasında Kıbrıs'ın hem Bizanslılar hem de Müslümanlar tarafından idâre edildiği hususunda en net bilgiyi veren İbn Havkal'dır. Kayıtları açık olmakla birlikte Kıbrıs'ın yanında Girit'in önemine değinmesi ve iki adanın Bizans için sorun teşkil ettiğini îmâ eden kayıtları Akdeniz'deki Müslüman üstünlüğünü göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Bizans'ın yaptığı hazırlıklar neticesinde önce Girit, sonrasında ise Kıbrıs ele geçirildi. Adanın gelirinin ve ticâretinin çokluğu da aslında Kıbrıslıların müreffeh bir şekilde yaşadığının göstergesi olarak kabul edilebilir.

Makdisî (ö. 390/1000 civâr) ise *Ahsenü'l-tekasîm fî ma'rîfeti'l-ekalim* adlı yapıtında Kıbrıs hakkında şu bilgileri rivâyet etmektedir: “İşte burada kalabalık şehirler olmasının yanında oradan [Kıbrıs'tan] gelen mallar, kumaş ve bez gibi ürünler ile muhtelif mâmûlât hasebiyle Müslümanlar için menfaat ve bolluk da vardır. [Kıbrıs] o zaman civardaki egemen güç hangisiyse onun tarafından yönetilir. ... Velid'in Emevî Câmii'nin inşâsı için İran, Hindistan, Batı Afrika ve İstanbul'dan mahâretli ustalar getirttiği ve bir de yedi yıl boyunca Suriye'den gelen gelirin harcadığı söylenir. Kıbrıs'tan ise 18 adet gemi yüküyle altın ve gümüş getirildi, malzemeler ve mozaikler konusunda Bizans İmparatoru'nun verdikleri de vardı.”¹²⁹ Makdisî hem adanın demografik yapısından hem de Kıbrıs'ın güçlü olan topluluk tarafından yönetildiğinden bahsetmektedir. Öte yandan yazar adanın ticârî ehemmiyetine de temas etmiştir.

Kıbrıs'ın, ticârî mânâda önemli bir pozisyonda ve geçiş noktasında bulunduğu âşikârdır. Nitekim İbn Havkal ile Makdisî'nin yine aynı yüzyılda yaşamış meşhur coğrafyacı Mes'ûdî'nin, Konstantinopolis'i ziyâret için Kıbrıs üzerinden seyahat ederek Bizans'ın başkentine giden bir Arap tâcirin ahvâlini aktarması bu durumu teyit eder niteliktedir.¹³⁰ Kıbrıs'ın mezkûr dönemde her iki taraf ile ticâret yaptığı yüksek bir ihtimâldir.

George Hill,¹³¹ “Kıbrıs VII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar Müslümanların insafına kalmıştır ve de kesin olarak Bizans'ın bir parçası sayılamaz.” yorumunda bulunmasına rağmen adada Bizans'ın muhtelif sebeplerle faaliyetler yürütmüş olduğu kaynakların naklettiği bilgilerden anlaşılmaktadır.

127 Christides (*The Image*, 40) bu dönemde Kıbrıs'ın Bizans yönetimi hakkında epigrafik ve târihî kaynakların üçlü bir hizmette bulunduğunu ve en üstte büyük olasılıkla hâlâ Konstantinopolis tarafından tâyin edilen arkhonların olduğunu kaydetmektedir. Yazar verdiği örneklerle İbn Havkal'ın kaydının aksini iddia etmektedir. Bununla birlikte aynı müellif (*The Image*, 41) “hâkim” ibâresi hakkında ilginç bir teori sunar: “Büyük olasılıkla Baf'ın Araplar tarafından ele geçirilişi sırasında, hâkim unvanına ve daha sonra Baf'tan çekilip İslâm ülkesine dönen ya da adada kalan Araplarla ilgilenen yerel bir vâli işlevine sâhip bir Arap yetkili vardı.”

128 İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, Türkçe trc. Ramazan Şeşen, 10. Asırda İslâm Coğrafyası, (İstanbul: 2014), 156, 204.

129 Makdisî, *Ahsenü'l-tekasîm fî ma'rîfeti'l-ekalim*, (Kahire: 1991), 158, 184.

130 Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab*, IV:172 vd.

131 *A History of Cyprus*, I:259.

Tarafsız Kıbrıs Adası ve Tarsus kenti Suriye kıyıları için müdâfaa merkezleri idi; Girit, Mısır'ı muhâfaza eden bir üs pozisyonundaydı. 10 yıl içinde Doğu Müslümanlarının Girit, Kıbrıs, Tarsus, yâni bir anlamda Mısır ve Suriye kıyılarındaki deniz gücü önce Bizans amirali sonrasında da imparatoru olan II. Nikephoros Phokas (963-969) tarafından ortadan kaldırıldı. Kilikya ve Kıbrıs'ın işgali, imparatora Suriye yolunu açmıştı.

Bizanslılar, İhşîdileri (323-358/935-969) hezîmete uğratıp Kuzey Afrika'dan Mısır'a intikal eden Fâtımî Hilâfeti'yle (297-567/909-1171) olan mücâdelelerinde düşmanın denizcilik gücünü kıyılarına cephâne ulaştırmalarını engelleyerek kırmaya çalışıyorlardı. Kıbrıs, Tarsus ve Kuzey Suriye'nin –geçici– zaptı Bizans'a Mısır'a kereste ticâretini durdurma olanağı sağladığı gibi imparatorluk deniz gücüne Batı Akdeniz'den Yakın Doğu'ya giden rotaya, yâni Suriye ve Mısır arasındaki ticâret yollarında hâkimiyet tesis etme imkânı verdi.¹³²

Vassilios Christides, Kıbrıs'ın İslâm hilâfetine vergi veren bir ada olması münâsebetiyle yalnızca Emevî ve Abbâsilerin düzenleyebilecekleri saldırılara karşı güvenlik kazandığını belirtmektedir.¹³³ Halbuki bu durum harac-güzar olunan Bizans İmparatorluğu için de geçerliydi.

Netîce îtibâriyle kaynakların verdiği mâlûmat ışığında şu çıkarımlarda bulunmak mümkün görünmektedir: Muâviye gibi bölgesel bir güç olmaya niyetlenmiş zekî bir devlet adamının Kıbrıs Adası'na ilgi göstermesi elbette anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim Muâviye'nin denizlere açılma isteği Hz. Ömer (13-24/634-644) ve kısmî olarak da Hz. Osmân'ın muhâlefetiyle karşılaşmasına rağmen ortaya koyduğu çabalar sonucunda Kıbrıs üzerine iki defa sefer tertip etmesi adaya verdiği ehemmiyeti ziyâdesiyle göstermektedir. Zîra burayı vergiye tâbi kılarak hem iktisâdî hem de siyâsî yönden İslâm devletine bağlamış olması da onun bu gayretlerinin haklılığını açıkça ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde gerçekleştirilen antlaşmadan 353 (965) yılına kadar geçen süre zarfında kaynakların sunduğu mâlûmattan yola çıkarak adanın iki farklı dine mensup ülke arasında müşterek bir konumda bulunduğu ifâde edilebilir. Bölgenin ne Bizans ne de İslâm Hilâfeti tarafından etkin bir şekilde kontrol altına alınabildiği, her iki tarafın çıkarları, gereksinimleri çerçevesinde Kıbrıs'tan istifade ettikleri ve bu durumun her iki ülke için haraç kazanmak açısından değerlendirildiğini ifâde etmek mümkündür.

I. Basileios'un istilâ ettiği yedi sene hâriç, 648-965 yılları arasında her iki tarafa da harac-güzar bir ada olan Kıbrıs hem Bizanslılar hem de Müslüman Araplar tarafından donanma üssü olarak kullanılmıştır. Genel olarak söz konusu dönemde Kıbrıs'ta her iki güç tarafından tam bir üstünlüğün sağlanamadığı görüldüğü gibi, kaynaklar adanın Bizans İmparatorluğu ve İslâm Hilâfeti tarafından müşterek bir şekilde kullanıldığına tanıklık etmektedirler. Nitekim Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin kaydından açıkça anlaşıldığına göre, Kıbrıs halkı 353 (965) senesinde Bizans tarafından ele geçirilene kadar iki tarafa da hizmet eder vaziyettedir. Görünen o ki

132 Lewis, *Naval Power*, 189-190.

133 Christides, *The Image*, 33.

Kıbrıs, hem Müslümanlar hem de Bizans için kendi amaçlarını gerçekleştirme bağlamında sıçrama noktası olarak kullanılan bir ada olmuştur.

Adanın kaybedilmesi esnâsında her ne kadar İhşîdiler bir kurtarma teşebbüsünde bulunmuşlarsa da emellerini gerçekleştirme hususunda muvaffak olamamışlardır. Hilâfet merkezinin Akdeniz’den uzakta bulunması ve Mısır’ı ele geçiren Şii Fâtımîlerin Yakın Doğu’daki varlığı ise Abbâsîlerin Kıbrıs Adası’na hızlıca bir sefer gerçekleştirmelerine mâni olmuş görünmektedir. Belirtmekte fayda bulunmaktadır ki daha sonraki devirlerde Kıbrıs’ta bir daha hâkimiyet tesis etmeyi denemeyen Müslümanlar yakın olmalarına rağmen Memlûkler zamanına kadar adadan uzak durmuşlardır.

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

- el-Adevî, İbrahim A. “Neş’etü esâtîli’-d-düveli’l-‘Arabiyye fî şarki’l-Bahri’l-Mütavassıt”. *el-Mecelle* 19 (1958): 37-44.
- Agapius. *Kitab al-Unvan-Histoire Universelle*. Fransızca trc. Alexandre Vasiliev. II. Kısım. *Patrologia Orientalis*. VIII. Paris: 1912.
- Aycan, İ. “Ebü’l-A‘ver”. *DİA*. X: 295. İstanbul: TDV, 1994.
- Aydın, H. “Bizans Kaynağı Theophanes Confessor’un Kroniğinde Türkler: 284-813 (Açıklama, İnceleme, Değerlendirme)”. Yüksek Lisans tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Belâzürî. *Fütûhu’l-Büldân-Ülkelerin Fetihleri*. Türkçe trc. Mustafa Fayda. İstanbul: 2013.
- Beihammer, A. D. “Zypern und die Byzantinisch-Arabische Seepolitik vom 8. bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts”. *Aspects of Arab Seafaring: An Attempt to Fill in The Gaps of Maritime History*. ed. Yacoub Yousef al-Hijji ve Vassilios Christides, içinde 41-62. Atina: 2002.
- Beihammer, A. D. “The First Naval Campaign of the Arabs against Cyprus (649, 653): A Reexamination of the Oriental Source Material”. *Graeco-Arabica IX-X*. (2004): 47-68.
- Brooks, E. W. “The relations between the empire and Egypt from a new Arabic Source”, *Byzantine Zeitschrift* 22/2. (1913): 381-391.
- Brooks, E. W. “The Struggle With the Saracens (717-867)”. *The Cambridge Medieval History*. IV. içinde 119-138. New York: 1923.
- Christides, V. *The Image of Cyprus in the Arabic Sources*. Nicosia: 2006.
- Christides, V. “The Coastal Towns of Bilâd al-Shâm at the Time of the Râshidûn (632-661). Defence and Trade”. *Epeteris tou Kentrou Epistemonikon Ereunon 13-16 (1984-1987)*. Atina: 1988, 49-62.
- Christides, V. “Arab-Byzantine Struggle in the Sea: Naval Tactics (7th-11th Centuries A. D.): Theory and Practice”.

- Aspects of Arab Seafaring: An Attempt to Fill in the Gaps of Maritime History.* ed. Yacoub Yousef al-Hijji ve Vassilios Christides, içinde 87-103. Atina: 2002.
- Christides, V. "The Second Arab Siege of Constantinople (717-718?): Logistics and Naval Power". *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient.* ed. D. Bumazhnov, E. Grypeou vd., içinde 511-535. Leuven: Peeters, 2011.
- Christides, V. "Navies, Islamic". *Dictionary of the Middle Ages.* IX: 73-78. New York: 1989.
- Clot, André. *Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi.* Türkçe trc. Nedim Demirtaş. İstanbul: 2007.
- Constantine the Jew. *De S. Constantino.* ed. Hippolytus Delehayne ve Paulus Peeters. *Acta Sanctorum.* (Novembris) IV, Bruxellis: 1925.
- Constantine Porphyrogenitus. *De Administrando Imperio.* İngilizce trc. R. J. H. Jenkins. Washington: 1967.
- Constantinos Porphyrogenetos. *De Thematibus.* ed. A. Pertusi. Citta del Vaticano: 1952.
- Constantinos Porphyrogenitus. *De Ceremoniis.* İngilizce trc. Ann Moffatt-Maxeme Tall. *The Book of Ceremonies.* Leiden: Brill, 2012.
- Demirkent, Işın. "Bizans". *DİA.* VI: 230-244. İstanbul: TDV, 1996.
- Demirkent, Işın. "Kıbrıs (Tarih)". *DİA.* XXV: 371-374. İstanbul: TDV, 2002.
- Dikigoropoulos, A. I. "Cyprus 'betwixt Greeks and Saracens' A.D. 647-965". Doktora tezi. Oxford University, 1961.
- Dionysius of Tel-Mahré. *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles.* İngilizce trc. Andrew Palmer. Liverpool: 1993.
- Dolley, R. H. "A Forgotten Byzantine Conquest of Kypros", *Bulletin de l'Academie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques (5th Series) XXXIV* (1948): 209-224.
- Ebü'l-Ferec. *Abû'l Farac Tarihi.* Türkçe trc. Ömer Rıza Doğrul. I. Ankara: 1945.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fi târihi'l-beşer.* nşr. Muhammed Zeynuhum 'Azab vd. I-II. Kahire: t.y.
- Ebü'l-Kâsım ibn Abdülhakem. *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib.* nşr. Abdülmü' nim Âmir. Kahire: t. y.
- Elijah Bar Shinajah (İngilizce Elias of Nisibis). *La Chronographie d'Élie Bar-Şinaya.* Fransızca trc. Louis-Joseph Delaporte. Paris: 1910.
- Elmakias, A. *The Naval Commanders of Early Islam.* İngilizce trc. Limor Yungman. Gorgios Press: 2018.
- Eutychius Patriarchae Alexandrini. *Annales.* Latince trc. Pococke. CXI. Patrologia Graeca, Paris: 1863.
- Fahmy, 'A. M. *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A.D. (Studies in Naval Organisation).* London: 1950.
- Fayda, M. "Cerâcime". *DİA.* VII: 389-390. İstanbul: TDV, 1993.
- Geçer, Alper. "Theophanes Confessor'un Kronik'inde İslam Sonrası Dönemde Araplar (M.S. 602-813)". Yüksek Lisans tezi. Bilecek Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Gregoire, H. "Saint Demetrianos, évêque de Chytri (île de Chypre)". *Byzantinische Zeitschrift XVI* (1907): 204-240.
- Groot, A. H. De. "Kubrus". *EF.* V: 301-309. Leiden: Brill, 1986.
- Gürsoy, C. R. "Kıbrıs". *DİA.* XXV: 370-371. Ankara: TDV, 2002.
- Hamîdullah, Muhammed. *Muslim Conduct of State.* Lahore: 1977.
- Hill, George. *A History of Cyprus.* I. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Hourani, G. F. *Arab Seafaring*. Princeton: 1995.

Ioannes (John) Kaminiates. *The Capture of Thessaloniki*. İngilizce trc. David Frendo ve Athanasios Fotiou. Perth: 2000.

Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae: Bellis Sacris Anteriora. ed. Titus Tobler-Augustus Molinier. I. Geneva: 1879.

İbn Asâkir. *Târîhu medineti Dimaşk*, nşr. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. XXVI. Beyrut: 1995.

İbn A'sem el-Kûfî. *Kitâbü'l-Fütûh*. nşr. 'Ali Şîrî. II. Beyrut: 1411.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. Türkçe trc. Süleyman Uludağ. I. İstanbul: 2005.

İbn Havkal. *Sûretü'l-Arz*. Türkçe trc. Ramazan Şeşen. 10. *Asırda İslâm Coğrafyası*. İstanbul: 2014.

İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Türkçe trc. Mehmet Keskin. VII, X. İstanbul: 1994.

İbn Nübâte. *Serhu'l-'Uyûn fi Şerh-i Risâle-i İbn Zeydûn*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: 1964.

İbn Rüşd. *el-Beyân ve't-Tahsil*. nşr. Muhammed el-Arâyişî ve Ahmed el-Hebâbî. XVII. Beyrut: 1988.

İbn Tağrîberdî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*. nşr. Heyet. I-II. Kahire: t. y.

İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi İbnü'l-Esîr el-Kâmil fi't-târih Tercümesi*. Türkçe trc. Beşir Eryarsoy. II. İstanbul: 1986.

İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi İbnü'l-Esîr el-Kâmil fi't-târih Tercümesi*. Türkçe trc. Ahmet Ağrakça. III. İstanbul: 1986.

İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi İbnü'l-Esîr el-Kâmil fi't-târih Tercümesi*. Türkçe trc. Yunus Apaydın. V. İstanbul: 1986.

İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi İbnü'l-Esîr el-Kâmil fi't-târih Tercümesi*. Türkçe trc. Abdullah Köşe. VI. İstanbul: 1986.

İstahrî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Türkçe trc. Murat Ağarî. *Ülkelerin Yolları*. İstanbul: 2015.

Jenkins, R. J. H. "The Mission of St. Demetrianus of Cyprus to Bagdad". *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Century*. içinde 367-275. London: 1970.

Jenkins, R. J. H. "A Note on the "Letter to The Emir" of Nicholas Mysticus". *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Century*. içinde 399-401. London: 1970.

Jenkins, R. J. H. "Cyprus between Byzantium and Islam A. D. 685-965". *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Century*. içinde 1006-1014. London: 1970.

John Skylitzes. *A Synopsis of Byzantine History 811-1057*. İngilizce trc. John Wortley. Cambridge: 2010.

Kazhdan, Alexander. "Constantine the Jew". *The Oxford Dictionary of Byzantium*. I:506-507. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991.

Khalilieh, H. S. *Islamic Maritime Law-An Introduction*. Leiden: Brill, 1998.

Kılıç, Ü. "Yezid b. Muaviye". Doktora tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

el-Kindî. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. nşr. R. Guest. Kahire: t. y.

Koçhan, N. "Kyzikos, Hellespontus'ta Bir Eyalet Merkezi". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi 31* (2013): 69-91.

Koçuk, İ. "İznik Bizans Devleti Tarihi Kuruluş Devri (1204-1214)". Yüksek Lisans tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Kudâme b. Ca'fer. *Kitâbü'l-Harâc*. Türkçe trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: 2018.

Kyrris, Costas P. "The Nature of the Arab-Byzantine Relation in Cyprus from the Middle of the 7th to the Middle of the 10th Century A. D.". *Graeco-Arabicas III*, (1984): 149-175.

Leo VI. *The Taktika of Leo VI*. İngilizce trc. George T. Dennis. Washington: 2010.

- Lewis, Archibald R. *Naval Power and Trade in the Mediterranean A. D. 500-1100*. Princeton-New Jersey: 1951.
- Lewis, Archibald R. ve Timothy J. Runyan. *European Naval and Maritime History, 300-1500*. Bloomington: 1990.
- Lewis, Archibald R. "Byzantine and Moslem Shipping in the Mediterranean, 500-1250". *The American Neptune* 47 (1987): 157-167.
- Makdisî. *Ahsenü 't-tekasîm fî ma 'rifeti 'l-ekalîm*. Kahire: 1991.
- Makrîzî. *el-Mevâ 'iz ve 'l-i 'tibâr bi-(fî) zikri 'l-hutat ve 'l-âsâr*. nşr. Muhammed Zeynühum ve Mediha eş-Şarkâvî. I. Kahire: 1998.
- Mazzaoui, M. M. "The Conquest of Alexandria according to the Early Arab Historians: A Critical Appraisal". *Graeco-Arabica V* (1993): 167-175.
- Mes'ûdî. *Mürüçü 'z-zeheb ve me 'âdinü 'l-cevher (fî tühafi 'l-eşrâf mine 'l-mülük ve ehli 'd-dirâyât)*. nşr. Kemâl Hasan Mer'î. IV. Beyrut: 2005.
- Metcalf, D. M. *Byzantine Cyprus 491-1191*. Nicosia: 2009.
- Nicholas I Patriarch of Constantinople Letters*. İngilizce trc. R. J. H. Jenkins ve L. G. Westerink. Washington: 1973.
- Nikephoros Patriarch of Constantinople. *Short History*. Metin-Tercüme-Açıklamalar Cyril Mango. Washington: 1990.
- Nüveyrî. *Nihâyetü 'l-ereb fî fûnünü 'l-edeb*. nşr. Necib Mustafa Fevvaz-Hikmet Kışlı Fevvaz. XIX, XXI. Beyrut: 2004.
- Odetallah, R. K. "The Two Arab Conquests of Alexandria (22/642 and 25/645)". *Treasures of Arab-Byzantion Navigation*. içinde 108-114. Atina: 2004.
- Ostrogorsky, G. *Bizans Devleti Tarihi*. Türkçe trc. Fikret Işıltan. Ankara: 1999.
- Özkaya, H. "Kıbrıs 'ta Hâkimiyet Mücadelesi (648-1571)". Yüksek Lisans tezi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2015.
- Öztürk, M. "Fâtımîler 'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti". Doktora tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Öztürk, M. "Bar Hebraeus'un Kronografyası 'nda Denizler Bahsi (Akdeniz-Kızıldeniz-Basra Körfezi-Karadeniz)", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/2. (2019): 605-622.
- Öztürk, M. "«İhtiyat mı? Korku mu?» Hz. Ömer'in (13-23/634-644) Deniz ve Denizciliğe Bakışı". *Tarih Dergisi* 72. (2020): 21-43.
- Öztürk, M. "Hz. Osmân Dönemi (23-35/644-656) Denizcilik Faaliyetleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 18 (2021): 195-230.
- Öztürk, M. "Müslüman Arapların Selânik Kuşatması ve Zaptı (904)", *İstanbul Üniversitesi Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*. ed. Murat Öztürk. 37 (2021): 17-44.
- Öztürk, M. "Emevîler (41-132/661-750) Döneminden 353 (965) Yılına Kadar İslâm Donanmasının Kıbrıs'a Düzenlediği Seferler ve Adadaki Müşterek Hâkimiyete Dâir Bâzı Tespitler". ed. Zeki AKÇAM. *Fethinin 450. Yılında Kıbrıs Adası*. içinde 17-46. İstanbul: 2022.
- Paulus Diaconus. *Historia Miscella*. ed. J. P. Migne. kısım I, *Patrologia Latina*, XCV.
- Pirenne, H. *Ortaçağ Kentleri*. Türkçe trc. Şadan Karadeniz. İstanbul: 2000.
- Pirenne, H. *Hz. Muhammed ve Charlemagne*. Türkçe trc. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: 2006.

- Planhol, X. D. "Islam and the Sea, The Causes of a Failure". *Interpreting Islam*. ed. Hastings Donnan, içinde 130-149. London: 2002.
- Pryor, J. H. ve Elizabeth M. Jeffreys. *The Age of ΔΡΟΜΩΝ, The Byzantine Navy ca 500-1204*. Leiden: Brill, 2006.
- Runciman, S. "Deniz Kuvvetinin Ortaçağ Tarihindeki Rolü". *III. Türk Tarih Kongresi (Ankara 15-20 Kasım 1943)*. içinde 156-164. Ankara: 1948.
- Rûsan, M. A. "Neş'etü tatavvuri'l-ustûli'l-İslâmî fi zamâni Halife Osmân b. Affân", *Mecelletü Mişkât li'l-'Ulûmi'l-İçtimaiyye ve'l-İnsaniyye 2/1*. (2015): 57-86.
- Sâlim, A. *Târîhu'l-Bahriyyeti'l-İslâmîyye fi Mısr ve's-Şâm*. Beyrut: 1981.
- Sebeos. *The Armenian History Attributed to Sebeos*. İngilizce trc. ve notlar, R. W. Thomson. tarihî hadiselerle ilgili yorumlar, James Howard-Johnston. Liverpool: 1999.
- Süryânî Mihail. *Chronique de Michel le Syrien-Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*. Fransızca trc. J. B. Chabot. II. Paris: 1901.
- Şahin, Seyhun. "VI. ve VII. Yüzyıllarda Kıbrıs". Yüksek Lisans tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Wiet, G. *L'Egypte Arabe*. Paris: 1937.
- Wolff, Robert Lee. "Romania: The Latin Empire of Constantinople". *Speculum XXIII-I*. (1948): 1-34.
- Taberî. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. IV, VI, VII, VIII. Kahire: t. y.
- Theophanes Confessor. *The Chronicle of Theophanes, An English Translation of Anni Mundi 6095-6305 (A. D. 602-813)*. İngilizce trc. Harry Turtledove. Philadelphia: 1982.
- Theophanes Confessor. *Chronographia*. İngilizce trc. Cyril Mango-Roger Scott. Oxford: 1997.
- Umar, Bilge. *Türkiye'de Tarihsel Adlar*. İstanbul: 1993.
- Thompson, Ambler. *Guide for the Use of the International System of Units (SI)*. Gaithersburg: 2008.
- Yahyâ b. Saîd el-Antâkî. *Târîhu'l-Antâkî*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Trablus: 1990.
- Ya'kübî. *Târîhu'l-Ya'kübî*. nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulum. II. Necef: 1964.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. nşr. Heyet. III. Beyrut: 1977.
- Zavagno, Luca. "Two hegemonies, one island: Cyprus as a "Middle Ground" between the Byzantines and the Arabs (650-850 A. D.)". *Reti Medievali Rivista 14/2*. (2012): 1-31.

Mevlâna'nın Hocası Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Eseri ve Bibliyografya Denemesi

Mawlana's Teacher Burhaneddin Muhakkik Tirmidhi, Work and Bibliography Experiment

Nuri ŞİMŞEKLER¹ 



¹Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye

ORCID: N.Ş. 0000-0001-7502-6801

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Nuri ŞİMŞEKLER (Doç. Dr.),
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye
E-posta: n.simsekler@gmail.com

Başvuru/Submitted: 30.06.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
18.07.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
29.07.2022

Kabul/Accepted: 09.08.2022

Atıf/Citation: Simsekler, Nuri; "Mevlâna'nın Hocası Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Eseri Ve Bibliyografya Denemesi", *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 305-319. <https://doi.org/10.26650/jos.1138485>

öz

Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin (öl. 1273) babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in (öl. 1231) öğrencisi olan Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî 1166 veya 1169 yılında Seyyid Hasan Tirmizî'nin oğlu olarak Tirmiz'de dünyaya gelir. Doğduğu şehirde eğitimlerini tamamladıktan sonra gördüğü bir rüya üzerine 40 yaşlarında Belh'e giderek (1208) 40 gün kadar Mevlâna'nın babası Bahâeddin Veled'in meclislerine katılır ve sonrasında Tirmiz'e geri döner. Ancak bir yıl kadar sonra tekrar Belh'e giderek Bahâeddin Veled'in derslerine devam eder. Küçük yaştaki Mevlâna'ya eğitimlik de yapar. Bahâeddin Veled ve ailesinin Belh'ten ayrılmasının ardından tekrar Tirmiz'e döner. Tirmizî rüyasında Konya'ya yerleşen hocası Bahâeddin Veled'in vefat ettiğini (1231) ve hocasının da Konya'ya gelip oğlu Mevlâna'yı yalnız bırakmayıp ona hocalık etmesi gerektiğini görür. 1 yıl kadar sonra Konya'ya gelen Tirmizî, 9 yıl Mevlâna'ya hocalık yapar, onu Halep ve Şam'a eğitim için gönderir. Mevlâna ile görüşmek, buluşmak için Şems-i Tebrizî'nin (öl. 1247 ?) Konya'ya gelmekte olduğunu bir şekilde his yoluyla sezen Tirmizî, 1240 yılında yerleştiği Kayseri'ye döner ve aynı yıl veya 1241 yılında burada vefat eder. Beraber olduğu dönemlerde ve vefatının ardından hocası Tirmizî'ye son derece saygı besleyen Mevlâna ve Mevlevî kaynakları Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'den hep saygı ile söz edilir, hayatı ve eseri *Maârif*'deki tasavvufî fikirleri aktarılır. Tirmizî'nin *Maârif* adlı eseri, hayatı ve mücadeleleri ile ilgili menkıbe kitaplarında aktarılan bilgiler haricinde kendisi ile ilgili sınırlı bilgi ve aynı bilgileri aktaran kaynaklar haricinde malumat yoktur. Bu çalışmanın sonunda verilen Bibliyografya denemesinde de görüleceği üzere Muhakkık-ı Tirmizî'nin özelliğinin sadece "Mevlâna'nın Hocası" sıfatı olmayıp detaylı incelenip araştırılması gereken büyük bir mücadele adamı ve önemli bir mutasavvıf kimlik olduğu anlaşılacaktır.

Anahtar kelimeler: Burhâneddin Tirmizî, Seyyid-i Sırdân, Mevlâna, Bahâeddin Veled, Maârif

ABSTRACT

Burhan ud-Din Muhaqqiq Tirmidhi was born in Termez in 1166 or 1169 as the son of Hasan Tirmidhi and was the student of Baha' ud-Din Walad (d. 1231), Mawlana Jalal al-Din Rumi's (d. 1273) father. After completing his education in Termez, Tirmidhi went to Balkh in 1208 at the age of 40 due to a dream and

attended the assemblies of Baha' ud-Din for 40 days, then returned to Termez. A year later, he returned to Balkh and continued Baha' ud-Din's lessons. Burhan also taught Rumi at a young age. After Baha'ud-Din left Balkh with his family, Burhan returned to Termez. 8-10 years after Tirmidhi returned to Termez in 1231, he dreamt that his teacher Baha'ud-Din had passed away in Konya and that he should go there to teach Rumi. Tirmidhi left for Konya a year later, taught Rumi for 9 years, and then sent him to Aleppo and Damascus for education. Tirmidhi sensed that Shams Tabrizi (d. 1247/1248) would come to Konya to meet Rumi and thus returned to Kayseri in 1240, dying within the year. Rumi greatly respected Tirmidhi as his teacher while they were together, stating after his teacher's death, "Listen to the magic of Muhaqqiq in my language!" As a result of the importance and respect Rumi showed his teacher, Mawlawi sources always mention Tirmidhi with respect. Tirmidhi conveyed his life and mystical ideas in his only work *Maârif*. Carefully examining the religious and mystical information in *Maârif* as well as the different mystical life style conveyed in his anecdotal books reveals Tirmidhi to have not only been Rumi's teacher but to also be someone requiring an in-depth investigation as he was a man of great ideas and an important Sufi, as shown in the bibliographic essay at the end of this study.

Keywords: Burhaneddin Tirmidhi, Rumi, Rumi's teacher, Bahaaddin Walad, Maârif

EXTENDED ABSTRACT

Burhan ud-Din Muhaqqiq Tirmidhi was born the son of Hasan Tirmidhi in Termez in 1166 or 1169 and was the student of Baha'ud-Din Walad (d. 1231), Mawlana Jalal al-Din Rumi's (d. 1273) father. After Tirmidhi completed his education in Termez, he left for Balkh in 1208 at the age of 40, inspired by a dream, whereupon he attended the assemblies of Baha'ud-Din Walad, Rumi's father, for 40 days and then returned to Termez. One year later, however, he would return to Balkh and resume his lessons with Baha'ud-Din Walad. Tirmidhi undertook the task of teaching and educating Rumi, who was still a child at that time, as part of his upbringing. After Baha'ud-Din Walad left Balkh with his family, Tirmidhi returned to Termez and started to spend his days wandering the plains, sometimes in a state of divine intoxication (*jazba* and *sakr*). Other times he would give lectures and perform deep contemplation (*tafakkur*). While Tirmidhi continued to live this way, after 8-10 years in 1231 he dreamt that his teacher Baha'ud-Din Walad, who'd settled in Konya, had passed away and that he should come to Konya to accompany and teach his teacher's son, Rumi. Tirmidhi left for Konya a year later and taught Rumi for nine years before sending him to Aleppo and Damascus for education. Tirmidhi later sensed that Shams Tabrizi (d. 1247?) would come to Konya to see and meet with Rumi and so returned to Kayseri to settle down in 1240, dying there within the year. Tirmidhi's tomb in Kayseri still attracts attention as a mausoleum and a place to visit.

Rumi had great respect for Tirmidhi as his teacher while they were together and always remembers him. Upon his teacher's death, Rumi said, "Listen to the magic of Muhaqqiq in my language!" As a result of the importance and respect that Rumi showed his teacher, Burhan ud-Din Muhaqqiq Tirmidhi is always mentioned with respect in the Mawlawi sources written both in his time and after. Tirmidhi conveyed his life and mystical ideas in his work *Maârif*.

The oldest *nûsha* [copy] of Tirmidhi's only book *Maârif*, which consists of his conversations, is registered in the Mawlana Museum Ihtisas Library no. 2118 and dated February 9, 1288 (Hijri: 5 Muharram 687). However, despite being frequently and respectfully mentioned in the Mawlawi sources, no other copy exists of this work. This Persian work Tirmidhi titled *Maârif*

includes from time to time some Arabic parts and consists of three main parts involving the interpretation of Sura Muhammad (Qur'an, 47) and Sura al-Fath (Qur'an, 48). The first part explains religious worship and virtues such as prayer, fasting, repentance, and servitude, as well as Sufi idioms and phrases such as love, friendship, envy, humility (tavazu), knowledge, reason, struggle (mücâhada), and nafs. The second and third sections explain Surah Muhammad and Surah Fath within the framework of some mystical idioms. In the *Maârif* section, which forms the main part of his work and to which he gave it its name, he brings couplets from important poets in Persian literature such as Sanai Ghaznavi (d. 1131?), Attar of Nishapur (d. 1221?), and Nizami Ganjavi (d. 1214?) and also cites the *Maârif* of Sheikh Baha' ud-Din Walad, who had been his teacher and sheikh. The text of Tirmidhi's *Maârif* was first issued within the publications of Tehran University, with an explanation and appendix from the Iranian scientist, Prof. Dr. Bediuzzaman Furûzânfer in 1960 (1339 AH). Abdülbaki Gölpınarlı translated this work with explanations into Turkish in 1973 for the first time based on Tehran University's published work, the oldest manuscript number 2118 in the Mawlana Museum, the manuscript in Anthology No. 79 in the same Museum, and the manuscript copy no. 567 in the Üsküdar Selimağa Library. The second Turkish translation of the work to have been made was published in Ankara in 1995 by Ali Rıza Karabulut.

Burhan ud-Din Muhaqqiq Tirmidhi received his first education both in Balkh as a child and in Konya for 9 years in his youth. Not counting Rumi's father, Baha' ud-Din Walad, as his first teacher, Tirmidhi had an important place in Rumi's intellectual and educational life.

Apart from the information given in books regarding legends about Tirmidhi's work titled *Maârif*, no information is found beyond limited pieces of information about him and his mystical lifestyle, with these sources conveying the same information. When carefully examining the religious and mystical information he conveyed in his work as well as the different mystical lifestyle he conveyed in his anecdotal books, Burhan ud-Din Muhaqqiq Tirmidhi will be understood to have the characteristic of not only being Rumi's teacher, but also of being one who needs in-depth examination and investigation due to being a man with great ideas (mücâhede) as well as an important Sufi identity, as can be seen in the bibliographic essay given at the end of this study.

Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Hayatı

Adı Hüseyin,¹ lâkabı Burhâneddin'dir. İsmiinin önünde kullanılan "Seyyid" Hz. Hüseyin soyundan Peygamber nesli olduğu için adına izafe edilmiştir. Bazı kaynaklarda adı Burhâneddin, nisbesi de Hüseyinî olarak kaydedilir. Ayrıca Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya gelişini Hz. Mevlâna'ya haber vermesinden dolayı da "Seyyid-i Sırdân" olarak vafedilir. Mevlâna'nın eserlerinde ise Burhâneddin, Burhân-ı dîn ve Burhân-ı Muhakkık² gibi adlarla anılır, tasavvufî konulardaki araştırmaya yönelik vafından, delil aramaksızın Allah'ı müşâhede etmesinden ve eşyanın hakikatini "hak" olarak görmesinden dolayı da daha çok "Muhakkık" lâkabıyla tanınır. Kendisi de Maârif adlı eserinde kendinden "Muhakkık" diye bahseder. Bunun kendisinin en tanınmış lâkab ve unvanı olduğu savunulur.³ Daha çok ve kısa şekilde kullanılan Tirmizî nisbesi de doğduğu yere atfen isminin sonuna eklenmiştir.

Kaynaklarda genellikle Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî olarak anılan büyük mutasavvıf ve mücahede adamı 561/1166 veya 565/1169 yılında Seyyid Hasan Tirmizî'nin oğlu olarak Tirmiz'de dünyaya geldi.⁴ Kendisi hakkında ilk kaynak niteliğinde olan Sultan Veled'in İbtidânâme'sine göre burada eğitimlerini tamamladıktan sonra "gördüğü bir rüya üzerine" 40 yaşlarında Belh'e giderek (605/1208) 40 gün kadar Mevlâna'nın babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in meclislerine katıldı,⁵ daha sonra Tirmiz'e geri döndü. Bir yıl kadar sonra tekrar Belh'e Bahâeddin Veled'in yanına giderek derslerine devam etti, bu sırada çocuk yaşlarındaki Mevlâna'nın yetişmesinde hocalık ve lalalık görevini üstlendi. Bahâeddin Veled ve ailesinin Belh'ten ayrılmasının ardından (609 veya 610 veya 619/1212 veya 1213 veya 1219) tekrar Tirmiz'e dönerek bazen ilâhî sarhoşluk halinde (cezbe ve sekr), bazen ders vererek, bazen de tefekkür ederek ovalarda dolaşıp günlerini geçirmeye başladı. Tirmizî 8-10 yıl kadar bu hâl üzere devam ederken bir gün ders verdiği esnada şeyhi Bahâeddin Veled'in Hakk'a yürüdüğü (23 Şubat 1231) kendisine mâlum olur ve Mevlâna'nın eğitimine yardımcı olması yönünde gördüğü rüya üzerine Konya'ya gider.⁶ Menâkıbnâmelerde Seyyid Burhâneddin'in Anadolu'ya gitme sebebi hakkında çeşitli rivayetler yer almaktadır. Sultan Veled'e göre ise Tirmiz ulularından birinin Bahâeddin Veled'in Konya'da olduğunu bildirmesi üzerine çok daha öncesi Anadolu'ya gitmeye karar vermiştir.⁷ Sipehsâlâr'ın rivayetine göre ise Konya'ya gelmeden önce Kayseri'ye uğrayıp bir süre şehrin yöneticisi Sâhib İsfahânî'nin evinde kaldığı da kaydedilmektedir. Sipehsâlâr ise bu olayı şöyle nakleder:

1 Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, c. I, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 56.

2 Mevlâna Celâleddin Rumi, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, c. II, (İstanbul: Maârif Yayınları, 1942-1946), 1319, 1320.

3 Franklin Lewis, "Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî", çev. Osman Nuri Küçük, c. VIII, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, (2019), 160.

4 Semih Ceyhan, "Seyyid Burhâneddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVII, (2009), 56.

5 Sultan Veled, *İbtidânâme*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (Ankara: 1976), beyit: 4115 vd.

6 Feridûn b. Ahmed Sipehsâlâr, *Mevlâna ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: 1977), 118; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, 73; krş. Sultan Veled, *İbtidânâme*, beyit: 4271 vd.

7 Sultan Veled, *İbtidânâme*, beyit: 4278; krş. Ceyhan, "Seyyid Burhâneddin", 56.

“*Mevlâna Bahâeddin Veled (Tanrı ondan razı olsun) göçtüğü (öldüğü) vakit Seyyid Burhâneddin orada değildi. Şeyhinin korkunç ölüm haberini duyunca, küll üstünde matem tuttu ve tam bir yıl, o hazretin ayrılığıyla mum gibi eridi. Nihayet bir gece rüyada, Bahâeddin Veled’i (Tanrı ondan razı olsun) gördü. Bahâeddin Veled, büyük bir hiddetle: ‘Burhâneddin, benim Muhammed’imi nasıl yalnız bırakmışsın ve onu korumak hususunda kusur ediyorsun’ dedi. Burhâneddin bu hâlin heybetinden uyanınca, o bahane ile Konya’ya geldi ve Hüdâvendigâr’a ulaştı.*”⁸

1232 yılı sıralarında Konya’ya gelen Tirmizî, 9 yıl kadar Mevlâna’ya hocalık yapar.⁹ Bu sürenin ilk 3-4 yılında babasının bilgi seviyesine ulaşmış gördüğü Mevlâna’yı hâl ilmiyle mücehhez kılmak için çalışır, kalan kısmında ise onu Halep ve Şam’a eğitim için gönderir. Bu eğitim yolculuğunda Kayseri’ye kadar Mevlâna’ya eşlik eden Tirmizî,¹⁰ kendisi orada kalarak Mevlâna’yı Şam tarafına gönderir (1236?). 1240 yılı sıralarında eğitimini tamamlayarak Konya’ya dönen Mevlâna burada tekrar Tirmizî’nin kendisine hocalık etmesini istediğini, ancak Tirmizî’nin Kayseri’ye geri dönmek arzusunda olduğunu belirtir. Sipehsâlâr ve Eflâkî bu olayı naklederken Tirmizî’nin Şems-i Tebrîzî’yi kasıtlı “*buraya kuvvetli bir arslan yöneldi. Ben de bir arslanım, birbirimizle geçinemeyiz. Onun için gitmek istiyorum*” dediğini belirtir ve böylece Mevlâna’nın iznini aldığını söyler.¹¹

Tirmizî’nin 638/1240 yılında Kayseri’ye geri döndüğü ve 638 veya 639/1240 veya 1241 yılında burada vefat ettiği kaynakların ittifak ettiği bir tarihtir. Tirmizî vefatının ardından Kayseri’de bugünkü türbesinin bulunduğu yere defnedilmiş, Selçuklu devlet adamı Sâhib İsfehânî mezarının üzerine bir türbe yaptırmak istemişse de rüyasında gördüğü Tirmizî’nin itirazına binaen bu fikrinden vazgeçmiştir.¹² Tirmizî’nin günümüzdeki türbesi ise aynı zamanda Mesnevî şârihi olan Abidin Paşanın¹³ Ankara valiliği döneminde 1892 yılında inşâ edilmiştir. Tirmizî’nin ne zaman ve kim tarafından yazıldığı belli olmayan türbe kitabesinde ise;

“Tirmizli Seyyid, dinin muhakkıkı; yakîn yolunda dinin burhânı; o Muhyiddin’e (Arabi) ikincidir; onun doğum tarihini ‘sânî’ olarak bil; o yücenin göçüş yılı olarak da ‘kaddesallahu sırrıhu’s-sâmî’ bil.” mealindeki; “*Seyyid-i Tirmizî muhakkık-ı dîn; hest burhân-ı dîn be râh-ı yakîn; çünki sânist u be Muhyiddîn; sâl-i mevlûd-i u be ‘sânî’ bîn; şod rakam sâl-i nakl-i ân sâmi; ‘kaddesallahu sırrıhu’s-sâmî’*” mısırâları bulunur. Bu mısırâlardaki ‘sânî’ ve ‘kaddesallahu sırrıhu’s-sâmî’ ifadeleri ise ebced hesabıyla ilki doğum tarihine (561/1165-1166), ikincisi ise vefat tarihine (638/1240) delâlet etmektedir.¹⁴

8 Sipehsâlâr, *Mevlâna ve Etrafındakiler*, 118 vd.

9 Sultan Veled, *İbtidânâme*, beyit: 4318.

10 Franklin Lewis, *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2010), 150.

11 Sipehsâlâr, *Mevlâna ve Etrafındakiler*, 120; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, 61.

12 Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, 70.

13 Âbidin Paşanın hayatı, eserleri, yaptığı işler ve Mesnevî şerhi ile ilgili eseri ile ilgili bkz. Nuri Şimşekler, “Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Âbidin Paşa, Hayatı-İdareciliği-Eserleri”, *S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Edebiyat Dergisi 9-10*, (1995), 117-126.

14 Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, *Maârif*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (Ankara: 1973), 16.

Tasavvufî Kişiliği

Mevlâna Mesnevî'sinde, Tirmizî'nin "Söz fesahatini Mevlâna Celâleddin'e verdim; hâlimi de Selâhaddin hazretlerine bağışladım" sözünü desteklercesine;

پخته گرد و از تغیر دور شو - رو چو برهان محقق نور شو
چون ز خود رستی همه برهان شدی - چون که بنده نیست شد سلطان شدی
ور عیان خواهی صلاح دین نمود - دیده‌ها را کرد بینا و گشود¹⁵

(Piş ve bozulmaktan kurtul; git, Burhân-ı Muhakkık gibi nûr ol.

*Kendinden kurtulunca tamamen Burhân olursun; kul (kendisi) yok olunca sultan kesilir.
Bunu ayan beyan görmek istersen Selâhaddin gösterdi; gözleri açtı, görür bir hale getirdi.)*

Mevlâna bir gazelinde de Tirmizî'nin kendisine etkisini dile getirir ve şöyle der:

هین آن لب ساغر بنه اندر لب خشکم - و آنکه بشنو سحر محقق ز دهانم¹⁶
*(Hadi, o kadeh misali dudağını şu kurumuş dudağıma koy!
İşte o zaman dinle Muhakkık'ın sihri benim dilimden)*

Abdülbâki Gölpinarlı'ya göre Divan-ı Kebir'de yer alan aşağıdaki gazel de, Tirmizî'nin Kayseri'ye son olarak dönüşünden sonra bir semâ esnasında söylenmiştir. Gölpinarlı'nın temkinli verdiği bu bilgi, kendisinin de belirttiği gibi eğer doğru ise bu gazelden Mevlâna'nın Tirmizî'nin vasıflarına, özellikle "seyyid-i sırdân" lâkabına dair bilgileri bulmak mümkündür:

پنهان به میان ما می گردد سلطانی - و ندر حشر موران افتاده سلیمانی
می بیند و می داند یک یک سر باران را - امروز درین مجمع شاهنشاه سردانی
اسرار بر او ظاهر همچون طبق حلوا - گر مکر کند دزدی و راست رود جانی
نیک و بد هر کس را از تخته پیشانی - می بیند و می خواند با تجربه خط خوانی
در مطبخ ما آمد یک بی من و بی مایی - تا شور در اندازد بر ما ز نمکدانی
امروز سماع ما چون دل سبکی دارد - یا رب تو نگهدار از آسیب گرانجانی
آن شیشه دلی کو دی بگریخت چو نامردان - امروز همی آید پر شرم و پشیمانی
صد سال اگر جایی بگریزد و بستیزد - پرگریه و غم باشد بی دولت خندانی
خورشید چه غم دارد از خشم کند گازر - خاموش که باز آید بلبل به گلستانی¹⁷

(Aramızda gizli bir padişah var;

karıncalar topluluğuna bir Süleyman'dır, düşmüş.

Bugün şu toplulukta bir padişahlar padişahu var;

öyle bir padişahlar padişahu ki, bütün dostların sırlarını bir - bir görüyor, biliyor.

Sırlar, helva tabağı gibi ona karşı apaçık ortada;

bir hürsüz düzen mi kurmuş, bir can doğru mu yürümüş, eğri mi, hepsi âşikâr ona.

Herkesin alnındaki iyiliğini de görüyor, kötülüğünü de

yazı okumada öylesine bir tecrübeli ki, hem görüyor, hem okuyor.

15 Mevlâna Celâleddin Rumi, *Mesnevî: The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, nşr. Reynold, A. Nicholson, c. II, (Leiden: 1925-1940), beyit: 1318-1320 vd.

16 Mevlâna Celâleddin Rumi, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, nşr. Bediüzzamân Furûzânfer, c. II, (Tahran: 1374 hş./1994), Gazel no: 1489, beyit: 4.

17 Mevlâna Celâleddin Rumi, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, Gazel no: 2570.

*Mutfağımıza benlikten, bizlikten kurtulmuş bir er geldi;
tuzladan bir avuç tuz alacak da atacak bize; lezzetli bir hale getirecek bizi.
Bugün semâmız pek canlı, pek hareketli;
Yârabbi, sen miskinliğe düşmekten koru bizi!
O sırca gönüllü, hani dün nâmertler gibi kaçıyordu ya;
bak, bugün pişman olmuş, utana - sıkıla nasıl da geri geliyor.
Yüz yıllarca direnip inat etse, bir yere kaçsa;
gülüp duran devlete erişemez, ağlar durur, dertler içinde boğulup gider.
Elbise yıkayan, elbisesini kurutmak için serdiğinde güneş çıkmadı diye güneşe kızsâ
güneşe ne gam;
sus; elbette bülbül döner, gül bahçesine tekrar gelir.)¹⁸*

Mevlâna'nın bu beyitleri ile birlikte, Tirmizî ile ilgili hayatı hakkında olmasa da tasavvufi yaşamıyla ilgili en eski ve tafsilatlı mâlumat veren kaynak, gençlik döneminde Tirmizî ile babası Mevlâna'nın sohbetlerine şahit olan Sultan Veled'dir. *İbtidânâme* adlı mesnevisinin girişinde onu silsile gereği Şems'ten önce "Tanrı'ya ulaşanların sultanı" olarak anar ve eserinin devamında Tirmizî'nin dedesi Bahâeddin Veled'e mürit olmasını anlatır.¹⁹ Ayrıca eserindeki derin mânâların Tirmizî'den kendisine bağış olduğunu belirtir,²⁰ Tirmizî'nin Konya'ya gelerek babasına hocalık yapmasından bahseder. Tirmizî'nin:

"Bana, şeyhim Sultânü'l-Ulemâ'dan (Bahâeddin Veled) iki büyük şey nasip olmuştur: Biri söz fesahati, diğeri hâl güzelliği. Söz fesahatini, Mevlâna Celâleddin'e verdim; çünkü onun hâlleri çoktur, buna muhtaç değildir. Hâlimi de Şeyh (Kuyumcu) Selâhaddin hazretlerine bağışladım. Çünkü onun hiç söz söylemek hassası yoktur."

demesi²¹ hem şeyhinden etkilenmesini hem de Mevlâna ve Kuyumcu Selâhaddin'le olan mânâ yakınlığını göstermektedir.

Sipehsâlâr'ın *Risâle*'si ve Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ârifin*'i de Sultan Veled'i kaynak almakla birlikte Tirmizî ile ilgili farklı hususları dile getirirler. Sipehsâlâr eserinin üçüncü bölümünde Mevlâna'nın dostlarını ve halifelerini anarken Tirmizî'yi ilk sıraya koyar ve Mevlâna'nın vefatı bölümünün hemen ardından getirir ve;

"Bunların birincisi, velîlerin ve gerçeği arayanların tacı, temiz ve ârif kişilerin özü, nâsüt sırlarının tercümanı, lâhutî remizlerin kandili, meczûbların övündüğü kişi, ârif, olgun ve kılı kırk yaran Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, büyük veliler; keşif ve sırlar sahibi kişiler zümresindendi. Tanrı'ya güvende ve kendinden sıyrılmada sebatlı ve ilâhi bilgide taşkın bir denizdi. Bütün ömrü, mücâhede, riyâzet, müşâhede ve mühîm işlerle uğraşmakla geçiyor ve daima tevhidden bahsediyor, yalnızlığa çekilme ve halktan ayrılmaya büyük bir istek gösteriyordu. Dünya ve

18 Mevlâna Celâleddin Rumi, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, c. III, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 97, Gazel no: CCX.

19 Sultan Veled, *İbtidânâme*, beyit: 4119 vd.

20 Sultan Veled, *İbtidânâme*, beyit: 3946 vd.

21 Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. II, 122.

halka yüz çevirmişti. O zaman bütün evtâd ve abdâlin mihveri onun mübarek vücudu idi."²² cümlelerini sarfeder. Devamında ise Bahâeddin Veled'in Maârif'ini bin kere Mevlâna'ya okuduğu tespîtinî yapar.

Eflâkî de Tirmizî'ye bir bölüm ayırdığı eserinde onun Horasan, Tirmiz, Buhara ve sair ülkelerde "Seyyid-i Sırdân" unvanıyla tanındığını belirterek "daima kalplerde bulunan sırları, bilinmeyen yüce ve aşıklık şeyleri söylerdi" der.²³ Eflâkî eserinin devamında Tirmizî'nin vasıflarını anlatırken Kayseri'de bulunduğu dönemlerde buranın hâkimi Sâhib Şemseddîn-i İsfehânî'nin Tirmizî'ye birçok hizmetlerde bulunduğunu, onu bir mescide imam tayin ettiğini, ancak Tirmizî'nin namaz kıldırırken tam bir gün ayakta kalıp, rükû ve secdeyi de böyle geçirdiğini nakleder; halkın ise buna katlanmadığını söyleyerek imamlıktan ayrılmak istediğini belirtir. Cemaat ise 'Senin arkanda kıldığımız bir rekât namaz, bin rekât namaz yerine geçer' diyerek onun imamlıktan ayrılmasına müsaade etmediklerini belirtir. Yine Eflâkî, adını 'Seyyid' olarak andığı Tirmizî'nin, Bahâeddin Veled'e mürit olduktan sonra zaman zaman meczubvârî bir şekilde sahralarda gezdiğini, başı ve ayakları çıplak on iki sene ormanlarda ve dağlarda dolaştığını belirtir. Arpa unu ile dolu bir dağarcığı olduğunu ve on iki günde bir yemek yediğini, açlıktan dolayı da bütün dışlarının döküldüğüne vurgu yapar. Bir seher vakti ise gayb âleminden "bugünden itibaren riyazeti bırak ve artık zahmet de çekme" diye ses duyduğunu, Tirmizî'nin ise 'Peygamberimizi bütün insanlara gönderen Allah'a yemin ederim ki, Allah'ı tamamıyla görmeden mücâhededen elimi çekmeyeceğim' dediğini belirtir. Eflâkî, Tirmizî'nin Mevlâna'ya öğrettiği ve onun da severek okuyup çevresindekilere ezberlettiği şu şiiri de naklederek Tirmizî'nin Mevlâna'ya etkisini vurgulamak ister:

"Ruhun başlangıcı Tanrı'nın arşının nurundandır. Cisim ve bedeninin aslı da topraktır. Cebbâr ve melik olan Tanrı 'Ben Rabbiniz değil miyim?' âyetindeki ahdi ve mihnetleri kabul etsinler diye onların arasını telifetti. Ruh gurbette, cisim de vatanındadır. Bîçâre ve hazin garibe acı."²⁴

Mevlâna Dergâhı hizmetkârları Lokmanî Dede (öl. 1519) Sultan Beyazıt adına kaleme aldığı manzum *Menâkıb-ı Mevlâna*'sında Tirmizî'ye ancak birkaç beyit ayırır ve onun Mevlâna'ya gizli olan birçok sırları âşikâr eylediğini ve kerametler gösterdiğini anarak bunların sözle anlatılamayacağını belirtir.²⁵

Sefîne-i Evliyâ müellifi Hüseyin Vassâf da Tirmizî'nin bilinen hikâyesini kısaca naklederek onun ateşli kül üzerinde oturması kerametini yazar ve Mevlâna'ya ulûm-i şer'îyye, hakâyık, dekâyık, âdâb-ı tarikat gibi konularda bildiği her şeyi verdiğini vurgular.

Mevlâna ve Mevlevîlik ile ilgili kaleme alınmış menâkıb kitaplarında özellikle silsileler yazılırken Tirmizî'nin adı hemen Bahâeddin Veled'den sonra anılmış ve genellikle *İbtidânâme*, *Risâle-i Sipehsâlâr* ve *Menâkıbü'l-ârifîn*'de bahsedilen hususlar dile getirilmiştir. Bu eserlere örnek olarak Konya Mevlevîhânesi'nde yetişen ve burada Mesnevîhânlık yapan Derviş Senâî

22 Sipehsâlâr, *Mevlâna ve Etrafindakiler*, 117 vd.

23 Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, 56.

24 Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, 299.

25 Lokmanî Dede, *Menâkıb-ı Mevlâna*, haz. Halil Ersoylu, (Ankara: TDK Yayınları, 2001), beyit: 1244-1247.

Halil'in (öl. 950/1543) Abdülvehhâb b. Muhammed el-Hemedânî'nin *Sevâkıbu'l-Menâkıb* adlı eserini Türkçeye mensur olarak çevirdiği *Tercüme-i Menâkıb-ı Sevâkıb*'ını,²⁶ Sahih Ahmed Dede'nin *Mecmû'âtü't-tevârîhi'l-Mevleviyye*'sini²⁷ Hocazâde Ahmed Hilmi'nin *Silsile-i Meşâyih-i Mevleviyye*'sini²⁸ (İstanbul, 1318/1900), Fazlullâh Rahîmî'nin *Mesnevî*'den müntahap hikâyelerin Türkçe mensur şerhi olan III ciltlik *Gülzâr-ı Hakikat*'nı²⁹ (İstanbul, 1326-1329/1910-1911) saymak mümkündür. Yazımızın bu bölümünü Bahâriye Mevlevîhânesi müntesiplerinden Midhat Bahârî Beytur'un (1875-1971) Tirmizî'ye söylediği bir şiiri ile tamamlamak isteriz:

Mevlâna'nın mürebbî ve mürşidi Seyyid Burhâneddîn Hazretlerine Tâzimlerim
Sînemizde dalgalandı bahr-i bî-pâyân-ı aşk
Lâ-Yezâlî nûrdan bir incidir ihsân-ı aşk

Ey büyük Burhân-ı dîn! Sen lutf-i Hak'sın âleme
Aldı ilkin feyzi senden Hazret-i Sultân-ı aşk

Nûr-i Mevlânâ'dır; burcundan doğan parlak güneş
Sâyesin saldı bize sayende, ol cânân-ı aşk

Yalnız dinin değil, Hakk'ın dahi burhânısın
İşte Mevlânâ senin vasfında bir burhân-ı aşk

Kubbe-i Hadrâ'sının her bir taşı bir Tûr'dur
Şems-i Hak'tır, nûr-i Ahmed'dir, meh-i tâbân-ı aşk

Bülbülüm, gülzâr-ı Mevlânâ'da mestâne öten
Olmuşum zira onun vasfında ben hayrân-ı aşk

Hâk-i pâ-yi lutfuna düştüm efendim, bahş kul!
Midhat-ı nâçîzine her ne ise şân-ı aşk³⁰

26 Eser, 5^adan sonra birinci bâbta Bahâeddîn Veled'in; ikinci bâbta Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-i Tirmizî'nin menkıbelerini anlatarak Hz. Mevlâna ile devam eder. (İstanbul, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Mülhak no: 50)

27 *Mevlevîlerin Tarihi*, haz. Cem Zorlu, Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphânesi Yazma no: 5446, (İstanbul: 2003) bkz. muhtelif sayfalar.

28 Eser, Mevlâna'nın ve Mevlevî şeyhleri silsilesinde Muhammed Bahâeddîn Veled'in, Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-i Tirmizî'nin ve Şems-i Tebrîzî'nin hâl tercümelerini ve menkıbelerini içerir.

29 Eserin I. cildinde 42 hikâye, II. cildinde 27 hikâye ve III. cildinde de Hz. Mevlâna, Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-i Tirmizî, Şems-i Tebrîzî ve Peygamber Efendimiz hakkında çeşitli bilgilerden sonra 55 hikâye mevcuttur.

30 Mithat Bahârî Beytur, *Mesnevî Gözüyle Mevlâna*, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2001), 262.

Tirmizî'nin Maârif'i

Tirmizî'nin sohbetlerinden meydana gelen, ancak ilk olarak kim yada kimler tarafından dikte edildiği bilinemeyen *Maârif* adlı Farsça tek eseri vardır. En eski nüshası Argun b. Aydemir b. Abdullah el-Mevlevî tarafından istinsah edilen Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphanesi 2118 no'da kayıtlı 5 Muharrem 687/9 Şubat 1288 tarihli Maârif'in aslının, Tirmizî'nin vefatından (1241) hemen sonra oluşturulduğu tahmin edilmektedir. Konya, İstanbul ve Kayseri kütüphanelerinde az sayıda yazma nüshaları bulunan Maârif'in Mevlevîler tarafından fazla zikredilmemesi veya incelenmemesi de muhtemelen bu nüsha azlığından kaynaklanmaktadır. Hayatının ilk dönemlerini Bahâriye Mevlevîhânesi'nde geçiren Midhat Bahârî (Beytur) Mevlâna ahfadından Prof.Dr. F. Nâfiz Uzluk'a yazdığı 23 Ekim 1947 tarihli bir mektubunda şöyle demektedir:

“Daha dergâhlar açıldı, bir Ramazan akşamı Üsküdar Mevlevîhânesi'ne iftara gittim. Ma'lûmi âlileri maksat iftar değil, merhûm Hazret-i Remzi'nin (Akyürek) sohbetinden nevâle-çîn (faydalanmak) olmuştuk. O akşam iftarda bir hayli muhibler de bulunuyordu. İftardan sonra birçok zevat gittiler. Fakir Remziyi remz-âşinâ ile bir müddet can sohbetleri ettik. Bir ara yanındaki sedirin yastığı üzerinde bir kitap duruyordu; güzüme ilişen bu kitabın ne olduğunu sordum. Hazret: Ma'ârifî Seyyidi Sırdân dedi ve elime uzattı. Fakir sevdim, mütalâa etmek üzere on beş yirmi gün kadar i'âre (ödünç) etmelerini rica ettim, kabul ettiler. İşte nüshası pek ender bulunan Ma'ârifî Hazret-i Seyyid'i o sayede mütalâa etmek şerefine erdim. Fakat ne yazık ki uzun müddet yanımda kalıp da istinsah edemedim. Yahud imkân müsait olup da bir kopyasını aldıramadım. Hazret-i Seyyid hakikaten çok büyük ilâhi bir zâttır.”³¹

Tirmizî'nin, zaman zaman Arapça bölümlerin de yer aldığı bu Farsça eseri, “Maârif”, “Muhammed” ve “Feth” surelerinin tefsiri olarak üç ana bölümden oluşur. İlk bölümde namaz, oruç, tövbe, kulluk gibi dinî ibadet ve erdemler; sevgi, dostluk, haset, tevazu, ilim, akıl, mücâhede, nefis gibi tasavvufî deyim ve ibareler açıklanmıştır. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise Muhammed ve Feth surelerini tevhid ilmi, riya, ihlâs, huzur-sükûn, âşık-mâşuk gibi deyimler çerçevesinde tefsir etmiştir. Eserinin ana kısmını oluşturan ve esere adını veren “Maârif” bölümünde Senâi-yi Gaznevî (1131 ?), Attâr-ı Nişâbüri (1221 ?) ve Nizâmî-i Gencevî (1214 ?) gibi Fars edebiyatının tanınmış şâirlerden beyitler nakletmiş, hocası ve şeyhi Bahâeddin Veled'in *Maârif* adlı eserinden alıntılar yapmıştır. Sahayla ilgili bilim adamlarının tespitine göre Tirmizî'nin *Maârif*'i şeyhi Bahâeddin Veled'in *Maârif*'i ve öğrencisi Mevlâna'nın başta *Fîhi mâfîh* ve *Mesnevî* olmak üzere diğer eserleriyle konuların aktarılması, üslubu ve anlam birliği açısından örtüşür. Bu husus da her üçünün fikirleri ve temellerinin aynı değerler üzerine kurulduğu anlamına gelmektedir.

Maârif'in metni ilk olarak Prof.Dr. Bedüzzamân Furûzânfer'in açıklama ve haşiyeleriyle Tahran Üniversitesi yayınları arasında 1339 hş/1960 yılında yayınlanmıştır.³² Abdülbaki

31 Nuri Şimşekler, *Pir Aşkına-Mevlevî Şeyhi Midhat Bahârî'nin Mektupları*, (İstanbul: TİMAŞ Yayınları, 2009), 181 vd., 42. Mektup.

32 Bu yayının hikâyesi için bkz. Franklin Lewis, “Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî”, çev. Osman Nuri Küçük, c. VIII, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, (2009), 160 vd.

Gölpınarlı bu matbu nüshayı, Mevlâna Müzesi'ndeki 2118 no'lu en eski nüshayı, yine aynı Müzedeki 79 no'lu mecmuadaki nüshayı ve Üsküdar Selimağa Kütüphanesi'ndeki 567 no'lu nüshayı esas alarak eseri açıklamalarla birlikte ilk kez Türkçeye çevirerek yayınlamıştır (T. İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1973). Eserin günümüze kadar yapılan ikinci çevirisi ise Ali Rıza Karabulut'un kaleminden çıkmış ve 1995 yılında Ankara'da Mektebe Yayınları tarafından neşredilmiştir.

SEYYİD BURHÂNEDDİN MUHAKKİK-I TİRMİZÎ VE MAÂRİF'İNİN BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ³³

I. KİTAPLAR

a. Maârif (Metin)

Ma'ârif, Seyyid Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî, bâ-tashihât ve havâşî-i Bedî'üzzamân Furûzânfer, Tahran Üniversitesi Yay., 1339 hş/1960 (Maârif'in Farsça metni)

b. Maârif (Çeviri)

Maârif-i Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizi, çev. Abdûlbâki Gölpınarlı, İş Bankası Yay., İstanbul, 1973

Maârif, Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî, çev. Ali Rıza Karabulut, Ankara, 1995

c. Hayatı ve eseri hakkında bilgi veren münferit eserler

Satoğlu, Abdullah, *Mevlâna'nın Hocası Seyyid Burhaneddin*, Ankara, 1968, 80 s. (Diğer baskı: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 1999, 88 s.)

Çayırdağ, Mehmet, *Seyyid Burhaneddin Hüseyin* (Seyyid-i Sırdan Muhakkik-ı Tirmizî), Emek Matbaacılık, 1984 (Bir diğer baskısı: Kayseri Eski Eserleri Müzeleri ve Turizmi Sevenler Derneği, 1989)

Karabulut, Ali Rıza, *Mevlâna'nın Hocası Seyyid Burhaneddin ve Kayseri*, İlmîye Tarihinde

33 Yukarıdaki metinde bahsedildiği gibi, Mevlâna ve çevresindekilerin anlatıldığı Sultan Veled'in *İbtidânâme'si*, Sipehsâlâr'ın *Risâle'si*, Eflâkî Dedenin *Menâkıbü'l-ârifin*'i gibi dönem eserleri ve ayrıca Mevlâna ve Mevlevîlik ile ilgili sonraki yüzyıllarda kaleme alınmış Osmanlıca veya Türkçe eserlerin hemen hemen tamamında bölüm içeriklerinde veya başlık halinde munfasıl bir bölüm ayrılarak Muhakkik-i Tirmizî hakkında bilgiler verilmiştir. Tahmin edileceği üzere sayısı bir hayli fazla olan bu eserler, seçme olarak hazırladığımız bu Bibliyografyaya dâhil edilmemiştir. Makale metnimizde bu bilgilerin kapsam ve yerleri ile ilgili bilgiler verilmiştir.

Bu Bibliyografya Denemesi'nde Maârif'in metni dışında sadece Türkçe hazırlanan eser ve makalelere yer verilmiş ve bu eserlerde özellikle makale metnimizden farklı yazılan "Seyyid-i Sırdan, Burhâneddîn, Seyyid Burhaneddin..." gibi başlıklarının yazım şekline müdahale edilmemiş, yayımlandığı şekliyle alınmıştır.

Yine, TÜRKKAD tarafından 30 Eylül-1 Ekim 2011 arası Kayseri'de düzenlenen ve Ağustos 2022 tarihi itibarı ile henüz bildirileri yayınlanmayan "Dosta Dost Olanlar Seyyid Burhâneddîn Uluslararası Sempozyumu" bildirileri bu Bibliyografyada yer almamaktadır. Bu makale yazarının da "Sır Kalan Seyyid-i Sırdân ve Mütevâzı Bibliyografyası" başlıklı bildiri sunduğu adı geçen Sempozyumun bildiri başlıklarına şu linkten ulaşmak mümkündür: <https://turkkad.org/wp-content/uploads/2019/07/program-110926.pdf>

Ayrıca anılan Sempozyum hakkında bilgi için: <https://turkkad.org/hizmet/dosta-dost-olanlar-uluslararası-seyyid-burhaneddin-sempozyumu/>

Meşhur Mutasavvıflar, Seyyid Burhaneddin Vakfı Yay., Kayseri, 1994

Sevgi, Hacı Ahmet, *Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî*, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1995, 92 s.

Kağıtçı, Yaşar, *H. Mevlânâ'nın Hocası Seyyid Burhâneddin Hazretleri*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2014

Hüsrevoğlu, Mehmet, *Mevlana'nın Üstadı Seyyid Burhaneddin Hz.*, Kayseri, Arz Yayıncılık, 2017

Bekçi, Emrah, *Mevlânâ Celaleddin-i Rumi'nin Hocası Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî* (Seyyidi Sırdan), Beyazıt Yayınları, 2017, 195 s.

II. BİLDİRİ VE MAKALELER (Hayatı - edebî, tasavvufî kişiliği - eseri)

Sevgi, H. Ahmet, “Mevlâna'nın Dilinden Seyyid Burhan al-Din Muhakkık-ı Tirmizî (Seyyid-i Sırdan)”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Kayseri, 1985, ss. 331-337

Satoğlu, Abdullah, “Mevlâna'nın İlk Hocası Seyyid Burhaneddin”, *Millî Kültür*, 1990, ss. 12-15.

Bayram, Mikail, “Seyyid Burhâneddin-i Muhakkık-ı Tirmizî der Telâtum-i Havâdis-i Siyâsî”, *Mevlânâ ez Dîdgâh-i Türkân ve İrâniyân*, Hazırlayan: Râyzenî-yi Ferhengî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân (İrân İslam Cumhuriyeti Ankara Kültürü Müsteşarlığı), Ankara, 1369 hş., ss. 147-158. (Aynı makalenin Türkçesi için bkz. Aynı müellif: “Devrinin Siyasi Olayları İçinde Seyyid Burhanu'd-din”, *I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri*, Kayseri Belediye ve Özel İdare Birliği Yayınları, Kayseri, 1987, ss. 86-88)

Yakıt, İsmail, “Mevlâna'ya Göre Seyyid Burhaneddin”, *XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Kayseri'de Bilim ve Din Sempozyumu*, (30-31 Mayıs 1996), Ankara, 1998, ss. 43-50

Cebeci, Lütfullah, “Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmizî'nin Mevlâna'nın Eğitimindeki Yeri”, *XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Kayseri'de Bilim ve Din Sempozyumu*, (30-31 Mayıs 1996), Ankara, 1998, ss. 31-42

Cebecioğlu, Ethem, “Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVIII, Ankara, 1998

Dikici, Recep, “Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî”, *H. Mevlânâ'nın Çevresi ve Etkileri*, 1998, *Mevlâna Panellerinde Sunulan Bildiriler -I-*, Konya, 2000, ss. 11-13

Satoğlu, Abdullah, “Mevlâna'nın İlk Hocası: Seyyid Burhaneddin (Muhakkık-Tirmizî)”, *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni - Bildiriler*, 15-17 Aralık 2000), Ankara, ss. 203-212

Akşit, Ahmet, “Mevlevî Yazarların Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'ye Gidişi Hakkındaki Rivayetlerine Dair”, *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeler Dergisi*, 19 (1), Temmuz 2004, ss. 1-8

Lewis, Franklin D., “Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî”, *Çev. Osman Nuri Küçük, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/1, c. VIII, Sayı: 15, ss. 159-176

Nizam, Betül Sinan, Kemâl Ahmed Dede'nin Tercüme-i Menâkıb-ı Mevlânâ Adlı Eserinde Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî ve Menkıbeleri, *FSM Üniversitesi İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 6 (2015) Güz, ss. 175-187

Büyüközkara, Ender, Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî’de Ahlakî Arınma, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2019, 14/1, ss. 275-314³⁴

Sucu Köroğlu, Nurgül “Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî’nin Maârif’inde Nefsle İlgili Mütalaalar”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, Şubat, 2022, No. 15, ss. 271-292

III. ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

a) Türkçe

YAZICI, Tahsin, “Tirmizî”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, 1979, c. XII, ss. 389-390

Ceyhan, Semih, “Seyyid Burhâneddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2009, c. XXXVII, ss. 56-58

Şimşekler, Nuri, “Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî”, *Konya Ansiklopedisi*, 2012, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., Konya, 2011, c. II, ss. 199-201

b) Farsça

Hirevî, Necîb Mâyil, “Burhân-ı Muhakkık”, *Dâ’iretü’l-me’ârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran, 1367 hş., XII, ss. 59-61

IV. ESKİ HARFLİ TÜRKÇE

Âyîne-i Seyyîd-i Sırdân, Haz. Ahmed Remzi Akyürek; Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî’nin menkıbelerinin manzum olarak yer aldığı bir eserdir. Terkîb-i Bend şeklinde kaleme alınan eser, 13 bendden oluşur. 1316/1898 yılında Sivas’ta neşredilmiştir.³⁵

Eski Harfli Türkçe olarak Tirmizî hakkında yazılmış bu münferit eser haricinde Mevlâna, çevresindekiler, Mevlvî şeyhleri gibi genel antolojik eserlerde de kendisi hakkında bilgi mevcuttur. Meselâ 1900 yılında yazılan *Silsile-i Meşâyih-i Mevlevîyye* (Müellif: Hocazâde Ahmed Hilmi) Mevlvî şeyhleri silsilesinde Muhammed Bahâeddin Veled’in, Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî’nin ve Şems-i Tebrîzî’nin hal tercümelerini ve menkıbelerini verdikten sonra Hz. Peygamber efendimizden başlayıp Mevlâna’ya kadar yirmi kişinin ismini içeren Mevlvî silsilesini aktarır.³⁶

Sonuç

Mevlâna’nın ilk hocası mahiyetinde olan babası Bahâeddin Veled’i saymazsak “hoca” anlamında hem çocukken Belh’te hem de gençliğinde 9 yıl boyunca Konya’da ilk eğitimlerini aldığı “Seyyid-i Sırdân” lâkablı Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Mevlâna’nın düşünce ve

34 Makalenin başında (1 No’lu Dipnot olarak) Tirmizî ile ilgili kısa bir “Bibliyografya” da yer almaktadır. Tirmizî hakkında hazırladığımız bu çalışmamızda nakledilen münferit eserler Bibliyografyası haricinde menkıbe, derleme, mecmua, antoloji gibi Tirmizî’nin de yer aktarıldığı bizim almadığımız bazı çalışmalarını aktarması açısından faydalı bir “Bibliyografya”dır.

35 Ali Temizel, *Mevlâna, Çevresindekiler Mevlevilik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, (Konya: S.Ü. Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2009), 58.

36 Bkz. Temizel, *Mevlâna, Çevresindekiler Mevlevilik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, 32.

eğitim hayatında önemli bir yer üstlenmiştir. Kendi vermiş olduğu eğitimler haricinde Mevlâna'yı 4 (yada 7) yıl Halep ve Şam'a eğitimini tamamlaması için de gönderen Muhakkık-ı Tirmizî dini bilimlerde Mevlâna'nın yetişmesinde ve onun ufkunun açılmasında da büyük katkısı olan yönlendirici eğitimden biri olmuştur.

Tirmizî'den istifadesini ve üzerindeki etkisini “*İşte o zaman dinle, Muhakkık'ın sihrini benim dilimden*” cümlesiyle dile getiren Mevlâna da eğitimine devam için Tirmizî'den ayrılmak istememesi hatta bunda ısrar etmesi üzerine onun Şems-i Tebrizî'yi kasıtlı “*buraya kuvvetli bir arslan yöneldi. Ben de bir arslanım, birbirimizle geçinemeyiz. Onun için gitmek istiyorum*” diyerek Mevlâna'yı “Şems-i Tebrizî'ye emanet etmesi” de yine Muhammed Celâleddin adlı bir ilim insanının “Mevlâna” sıfatına kavuşmasına vesile olacaktır.

Tirmizî'nin sohbetlerinden meydana gelen *Maârif* adlı eseri, hayatı ve mücahedeleri ile ilgili menkıbe kitaplarında aktarılan bilgiler haricinde kendisi ile ilgili sınırlı bilgi ve aynı bilgileri aktaran kaynaklar haricinde malumat yoktur. Burada nakledilmeye çalışılan Bibliyografya denemesinde de görüleceği üzere hayatından çok, eseri, eserinde naklettiği dini ve tasavvufi bilgiler ve menkıbe kitaplarında nakledilen mücahedeleri dikkatle incelenirse Muhakkık-ı Tirmizî'nin özelliğinin sadece “Mevlâna'nın Hocası” sıfatı olmayıp detaylı incelenip araştırılması gereken büyük bir “mücahede insanı” ve önemli bir mutasavvıf kimlik olduğu 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

- Abdülvehhâb b. Muhammed el-Hemedânî. *Sevâkıbu'l-Menâkıb*. Çev. Senâ'î Halil. *Tercüme-i Menâkıb-ı Sevâkıb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi, Mülhak no: 50.
- Ahmed Eflâkî. *Âriflerin Menkıbeleri*. Çev. Tahsin Yazıcı. I-II. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Beytur, Mithat Bahârî. *Mesnevî Gözüyle Mevlâna*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2001.
- Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî. *Maârif*. Çev. Abdülbaki Gölpinarlı. Ankara: 1973.
- Ceyhan, Semih. “Seyyid Burhâneddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXVII: 56, 2009.
- Fazlullâh Rahîmî. *Gülzâr-ı Hakikat*. I-III. İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye Matbaası, 1326-1329/1910-1911.
- Hocazâde, Ahmed Hilmi. *Silsile-i Meşâyih-i Mevlevîyye*, İstanbul: 1318/1900.
- Lewis, Franklin. *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2010.
- Lewis, Franklin. “Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî”. Çev. Osman Nuri Küçük. VIII. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15, (2009): 159-176.

- Lokmanî Dede. *Menâkıb-ı Mevlâna*. Haz. Halil Ersoylu. Ankara: TDK Yayınları, 2001.
- Mevlâna Celâleddin Rumi. *Külliyyât-ı Divân-ı Şems*. Nşr. Bediüzzamân Furûzânfer. I-II. Tahran: 1374 hş./1994.
- Mevlâna Celâleddin Rumi. *Mesnevî: A., The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*. Nşr. Nicholson Reynold. I-VIII. Leiden: 1925-1940.
- Mevlâna Celâleddin Rumi. *Mesnevî*. Çev. Veled İzbudak. I-VI. İstanbul: Maârif Yayınları, 1942-1946.
- Mevlâna Celâleddin Rumi. *Divân-ı Kebîr*: Çev. Abdülbâki Gölpinarlı, I-VII, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Sahih Ahmed Dede. *Mecmû'âtü'l-tevârihi'l-Mevlevîyye: Mevlevîlerin Tarihi*. Haz. Cem Zorlu. İstanbul: Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphânesi, Yazma no: 5446, 2003.
- Sipehsâlâr, Ferîdûn b. Ahmed. *Risâle-i Sipehsâlâr be Menâkıb-ı Hüdâvendigâr*. Çev. Tahsin Yazıcı, Mevlâna ve Etrafindakiler. İstanbul: 1977.
- Sultan Veled. *İbtidânâme*. Çev. Abdülbaki Gölpinarlı. Ankara: 1976.
- Şimşekler, Nuri. "Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Âbidin Paşa, Hayatı-İdareciliği-Eserleri". *S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Edebiyat Dergisi*. 9-10 (1995):117-126.
- Şimşekler, Nuri. *Pîr Aşkına-Mevlevî Şeyhi Midhat Bahârî'nin Mektupları*. İstanbul: TİMAŞ Yayınları, 2009.
- Temizel, Ali. *Mevlâna, Çevresindekiler Mevlevîlik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*. Konya: S.Ü. Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2009.

Arap Dilinde Eş Anlamlı Sözcükler ve Ortaya Çıkaran Nedenler*

Synonyms in the Arabic Language and Their Reasons That Emerge

Nurullah ŞENTÜRK¹ 



*Çalışma 2014 yılında Prof. Dr. Mehmet Reşit Özbalıkcı danışmanlığında yapılan 'Arap Dilinde Eş Anlamlılık' başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati 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 Belagati Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye
E-posta: nurullahsenturk@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 09.06.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
27.06.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
14.08.2022

Kabul/Accepted: 22.09.2022

Atıf/Citation: Senturk, Nurullah. "Arap Dilinde Eş Anlamlı Sözcükler Ve Ortaya Çıkaran Nedenler." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 321-351.
<https://doi.org/10.26650/jos.1128300>

öz

Arap dili, bünyesinden Kur'ân-ı Kerîm gibi kutsal bir metni çıkardığı için öncülleri olan diğer Sami dillerinden ayrılmıştır. Çağdaşı olan diğer diller günden güne kan kaybederken Arapça, İslam Medeniyetinin doğmasına, serpilip büyümesine ve en nihayetinde çöküşüne tanıklık etmiştir. Bu süreçlere paralel olarak Arap dili gelişip serpilmiş ve bir dönem dünyanın bilim ve kültür dili olmuştur. Buna bağlı olarak müfredât ve ifade kabiliyeti artmış, lafızları işlendikçe anlam kapasitesi her daim yenilenmiştir.

Lafızları tasnif etmenin doğal bir sonucu olarak, benzeşen ve benzeşmeyen olmak üzere önce ikiye ayrılmış, benzeşen lafızlar da kendi arasında anlamı benzeşenler, sesi benzeşenler olmak üzere tekrar ikiye ayrılmıştır. Benzeşmeyenler, mütebâyin, sesi benzeşen veya aynı olan ancak anlamı benzeşmeyenler, müşterek ve anlamı benzeşip lafızları benzeşmeyenler ise müterâdif veya mürâdif adı ile kavramlaştırılmıştır. Araştırmamızın konusunu, müterâdif lafızlar oluşturmaktadır. Müterâdif lafızlar, anlamları aynı veya çok yakın, fakat aynı kökten türemedikleri için lafızları farklı olan söz ve söz öbekleri için kullanılan bir dil bilimi terimidir. Bu çalışmada başta Türkçe kaynaklar olmak üzere konu hakkında yazılmış klasik eserlerden yararlanmak suretiyle Arap dilinde eş anlamlı kelimenin tanımı, eş anlam, yakın anlam farkları, batı dünyasında eş anlamlı lafızlar ile neyin hedeflendiği ve günümüz Arap dünyasında eş anlamlı lafızdan ne anlaşıldığı inceleme konusu yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Arap dili, Eş anlam, Yakın anlam, Tam eş anlam, Yarı eş anlam, Bilişsel eş anlam

ABSTRACT

Arabic language developed and flourished and for a period of time became the language of science and culture in the world. Accordingly, the fields of science and the ability to express them have increased, with the capacity for meaning having always been renewed as words are processed. As a natural consequence of classifying words, expressions were first divided in two: those with similar and those with dissimilar meanings. Similar expressions were also divided in two: those with similar meaning and those with similar pronunciation. Dissimilar words are called mutabâyin. Words that sound similar or the same are called mushtarak [homonym]. Words with the same or similar meanings

were conceptualized as *mutradif* [synonym] and are the subject of our research. Synonyms are a linguistic term used for words and phrases that have the same or very similar meanings but are derived from different roots. Our study provides answers to such topics as how synonyms are defined in classical Arabic sources, the different types of synonyms and their meanings, synonyms in the West, and synonyms in modern Arabic. To do this, the study uses sources written in Turkish. **Keywords:** Synonym, Partial synonym, Complete synonym, Homonym, Cognitive synonym

EXTENDED ABSTRACT

Why were linguists unable to agree on a common definition of synonymy before defining the term *taraduf* (synonymy) as an Arabic linguistic term? It was because the meaning that was attributed to the concept of synonymy in Turkish was different.

Those who've studied this issue show the source of the problem to involve not knowing what is meant by synonymy. Another problem is that classical linguists do not explain the concept of synonyms. The definition of synonym in the modern sense as agreed by a group of linguists led by Western linguists today was never defined by classical linguists until al-Razi (d. 606/1209). The definition of synonymy that was made in the following periods resembles a repetition of previous definitions. From this point of view, the definition has remained rather vague.

Classical Arabic sources have directly engaged the subject without defining synonymy. Generally, synonymy is understood as another word that has the same meaning as the primary word, with plenty of examples being given on the subject.

As mentioned above, the method was handled as either transferring the definition from previous grammatical knowledge or making certain simple additions to the definition, this in reference to the lexical meaning of the word *taraduf*. Definitions have generally been in the form of "words that replace or follow the first word".

Linguists have dealt with synonyms in classical Arabic books by directly giving examples instead of actually defining them. As a result, *taraduf* [synonymy] was used without being defined up until al-Razi (d. 606/1209). Al-Razi defined the concept of *taraduf* as "different names that evoke the same verification in a single respect." One can say an implicit consensus existed regarding its definition among linguists in later periods. For example, al-Suyuti (d. 911/1505), who lived long after al-Razi, quoted Fakhr al-Din Al-Razi in his work titled *Al-Muzhir fi Ulum Al-Lughah Wa Anwa'iha*, by defining *taraduf* as, "different words that evoke the same verification in a single respect." This definition shows the words being described have the same meaning as words that are considered synonyms today. As a matter of fact, this definition was accepted by later Arabic linguists.

Before moving on to modern linguists' approaches to synonymy, the following four kinds of relations emerge that summarize the view of classical Arabic linguists toward the relationship between words and their literal meaning:

1. Sometimes only one word is used to express one single meaning, as in the word Allah. No other word can express this meaning. There is no other Allah (C.C.). These kinds of words are called single-meaning words.

2. Words that denote different meanings from one another that require such a relationship. Namely, these words cannot be combined in any form. Synonyms and antonyms are not homophones, and these cannot overlap in any way. These words are called *mutabayin* [dissimilar]. The relationship between man and horse can be given as an example.

3. *Mutradif* [synonymy] is when the same meaning can be expressed by more than one word. consecutive words. انْطَلَقَ , اذْهَبَ verbs meaning “went, left” can be given as an example of this type.

4. *Mushtarak* [homonymy] in Arabic is when the same word has more than one meaning. For example, عامٌ or *aam* means “year” as well as “covering, encompassing.”

In today’s world, Muhammad al-Tahir ibn Ashur defined synonymy as “a single word spoken by Arab tribes, which may have some changes in the letters when written, independent of usage and signification, each of which signifies the same meaning as another word.” By keeping the definition of *taraduf* broad, ibn Ashur emphasizes how words such as *al-mu’arrab* that entered the Arabic language from foreign languages in the era of *istishhad* (pre-150 AH) should also be considered synonyms.

Muhammad Nuruddin al-Munajjid studies the field *taraduf* [synonymy] and defined *taraduf* in the Arabic language as the ability to use “two or more words, the signification of which is genuine and independent, in the same linguistic environment with a single meaning.” According to him, this definition is comprehensive.

Using this definition, al-Munajjid brought the following conditions to the word *taraduf*:

1. Synonymous words should be single words. Compound nouns are excluded from the definition of *taraduf*.

2. The figurative use of the word is excluded from synonymy, because the word that is used must have a real definition.

3. Synonymous words that gain the same meaning from having undergone a lexical/linguistic transformation from the original meaning in the definition are excluded.

4. Single-meaning words are excluded from being *taraduf*.

5. Through the condition of “same reputation,” words that are used to express the difference in an adjective such as السيف [sword] and الصارم [disciplinarian] were forgotten and used as nouns. These words are excluded from being *taraduf*.

6. Lastly, the condition of “same lexical environment” applies to the different words that different Arab tribes have unknowingly used to express the same meaning, and these are also excluded from being *taraduf*.

Words that are thought to be synonymous must have differences between them. This is because no linguist can put forth two or more different words for the exact same meaning at

the exact same time in any language, nor assign these two different words to express the same exact thing. Therefore, if *taraduf* is meant to imply full synonymy, it does not exist within the same language.

Synonymous words are to be examined for the following aspects in order to be able to be called *taraduf*:

a. Significance differences: Undoubtedly, the first and most important condition to be sought in synonyms is whether the words refer to the same thing. If there is the slightest difference in the meaning of the words that are thought to be synonymous, the words are only partial synonyms.

b. A general-to-special relationship must exist between the words: Having a general-to-particular relationship between the words also prevents them from qualifying as *taraduf*. If the meaning of the word is broad enough to include the other word, a general-issue relationship exists between them. These words are also not *taraduf* but may possibly be closely related.

c. Derivational differences: One should not forget that words derive from a root, and that root's meaning becomes the main meaning of the word. This difference regarding the origin of the word becomes apparent when exploring it in detail. This difference distinguishes one word from another as the origin of the other and not *taraduf*.

d. Rhetorical reasons: Among the factors that directly contribute to the proliferation of synonyms, rhetorical reasons perhaps rank first. Similes, metaphors, and allegories may be counted among rhetorical reasons qualifying a word as *taraduf*. One can say forgotten metaphors are the main reason for *taraduf*.

e. Different words / tribal languages: Different tribal languages have also paved the way for the proliferation of synonyms. Accordingly, synonymous words that are spoken within one tribe that have come from other tribes appears as an obstacle to defining them as *taraduf*.

f. Morphological oneness: The approach in the science of morphology where words have been derived by transforming the noun and verb forms to reflect the general semantic structure of the form may be synonymous although their origins are different, and these words are also excluded from being *taraduf*.

Giriş

Türçemizde eş anlamlılık olarak kavramlaştırdığımız sözcük Batı dillerinde “Synonymy” ile modern Arap dilinde ise “الترادف terâduf” kavramı ile karşılanmaktadır.¹ Terâduf, r-d-f kökünden türetilmiş bir mastardır. İbn Fâris (ö. 395/1005) “*Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*” adlı sözlüğünde terâduf kelimesinin tek bir anlam için türetilen mastar olduğunu, kelimenin “*bir şeyi takip etmek*”, “*bir şeyin peşinden gitmek*” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Devamında “*Kralların ardılları*” anlamında, cahiliye dönemi Araplarının “Erdâfü’l-Mülûk الرداف الملوك” deyimini kullandığını aktarmaktadır.²

Araplar bir şeyin arka tarafına “ردف ridf” veya “رَدْف redf” derler. Bir şey peşpeşe geldiğinde “ترادف الشيء” derler. “Ridf”, binitlinin arkasındaki kişi (ardıl) demektir. Bu bağlamda “*topluluktan her biri diğerini takip etti*” anlamında “جاء القوم رَدْفِي” kavim art arda geldi” derler. Buradan hareketle³ atın terkisine “ردف رديف” denmiştir. Dahası zamanla “terkisine attı”, “arkasına bindirdi” anlamında if’âl babından “أَرَدَفْتُ”⁴ fiili türetilmiştir.⁵

O halde en yalın ifadeyle terâduf, “bir müsemmaye (isimlendirilen şey) birden fazla ad takılması, isim verilmesidir”. Terâduf bu anlamıyla “muvelled”⁶ bir kelimedir.⁷ Buna göre terâduf’ün kelime anlamıyla terim anlamı arasında şöyle bir alaka kurulabilir. Nasıl ki biri bir binitlinin arkasına oturduğunda, sıralamada ondan sonra geliyor ve bundan dolayı bir

1 Rohi Baalbaki, *A Modern Arabic-English Dictionary*, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 11. baskı, 2002), 204; Magdi Wahba, *An-Nafees The 21st Century English-Arabic Dictionary*, (Cairo: Egyptian International Publishing Company – Longman, 2000), 1645.

2 Ebu’l-Huseyn ‘Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ er-Râzi, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, thk. İbrâhîm Şemsuddin, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999), 2/519.

3 Cemâleddîn Ebu’l-Fadl İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Emîn Muhammed ‘Abdulvehhâb, Muhammed eş-Şâdiğ el-‘Ubeydî, (Beyrut: Dâru’t-Turâsi’l-Arabi & Mu‘essesetu’t-Târihi’l-Arabi, 2. baskı, 1997), r-d-f mad. 5/189; ‘Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî Ebu’l-Beğâ el-Kefevî, el-Kulliyât, thk. ‘Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısrî, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2. baskı, 1993), 465.

4 Heyet, *Mu‘cemu’n-Nefâ’isi’l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru’n-Nefâ’is, 2007), cilt: E-D/682.

5 Hâkim Mâlik Lu‘aybi ez-Ziyâdî, *et-Terâduf fi’l-Luğa*, (Bağdat: Dâru’l-Hurriyye, 1980), 31-32; ayrıca bkz. el-Halîl b. ‘Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn Murateben ‘alâ Hurûfi’l-Mu‘cem*, thk. ‘Abdulhamîd el-Hindâvî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 2/112.

6 **el-Muvelled** المُوَلَّد: İhticâc veya istişhâd asrından sonra Arapçaya giren sözcükleri ifade eden bir terimdir. Muvelled, sözcük olarak “türetilen” demektir. Muvelled önceleri Araplarla birlikte yaşayan yabancı etnik kökenli kişileri ifade eden bir kavram iken, zamanla ihticâc asrında Araplarının kullanmadıkları daha sonra ortaya çıkan yeni kelimeler için de kullanılmıştır. Müvelled kelime ve yapılar, filolojik birer dönüşümü ifade etmektedir. Müvelled terimi zaman zaman lahn terimi ile karıştırılmış ve dil yanlışlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Klasik dilcilerin muvelled eş anlamlı kelimelere yaklaşımları İbrahim Enis gibi dilciler tarafından eleştirilmiştir. Bkz. Cemâleddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ‘Ulûmi’l-Luğa ve Envâ’ihâ*, thk. Muhammed ‘Ahmed Câde’l-Mevlâ Bek, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, ‘Alî Muhammed el-Bîcâvî, (Beyrut: Menşûrâtü’l-Mektebeti’l-‘Asriyye, 1986), 1/304; Ebû Maşûr el-Cevâlîkî Mevhûb b. ‘Ahmed b. Muhammed b. el-‘Hâdiy, *el-Mu‘arrab mine’l-Kelâmi’l-‘Acemi ‘alâ Hurûfi’l-Mu‘cem*, thk. F. ‘Abdurrahîm, (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1990), 14; Murat Yıldız, “Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 3, 2010, 24; ayrıca bkz. Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kur‘ân ve Hadis’in Arap Gramerindeki Rolü*, (İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006), 55.

7 Muhammed Nureddin el-Müneccid, *et-Terâduf fi’l-Kur‘âni’l-Kerîm beyne’n-Nazariyyeti ve’t-Taṭbîk*, (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Mu‘âsir, 1997), 30; Muhammed Murteḍâ el-‘Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-‘Kâmûs*, thk. ‘Abdussettâr ‘Ahmed el-Ferrâc, (Kuveyt: Matba’atu Hükümetü’l-Kuveyt, 1971), 9/327-328, r-d-f mad.

“الترادف ardıllık” doğuyorsa, aynı durum eş anlamlı kabul edilen “muterâdif” lafız için de geçerlidir. Çünkü mertbe olarak ikinci sırada gelen lafız birincinin ardılı olduğundan iki durum arasında bir benzerlik kurulmuş ve bir nevi istiâre-i temsiliyye yapılmıştır. Bunun sonucu olarak “الترادف” yani “art arda/peş peşe gelme”, Arap dilinde eş anlamlı lafızları ifade eden bir kavrama dönüşmüştür.⁸

Arap dil bilginlerinin ortak bir eş anlamlılık tanımında uzlaşmalarının tek nedeni “terâduf” veya Türkçe ifadesiyle “eş anlamlı sözcük” kavramına yükledikleri anlamın farklı olmasıdır diyebiliriz. Bu hususta çalışma yapanlar sorunun kaynağı olarak eş anlamlılık ile neyin kastedildiğinin bilinmemesini göstermektedirler. Bir diğer problem de klasik dil bilimcilerinin terâduf kavramını açıklamamış olmalarıdır. Arap dilindeki eş anlamlı sözcükleri ilk kez er-Râzî (ö. 606/1210) tanımlamıştır. Sonraki dönemlerde yapılan terâduf tanımı da daha önceki tanımların tekrarı gibidir. Bu açıdan bakıldığında tanım, bir hayli muğlak/flû kalmıştır.⁹

Klasik Arap kaynaklarında terâdufün tanımı yapılmadan örnekleme yolu ile doğrudan konuya girilmiştir. Genellikle kelime anlamından hareketle ilk kelimeyi takip eden ikinci kelime anlamında anlaşılmış ve konuya ilişkin bolca örnekler verilmiştir. Takip edilen metod -yukarıda değindiğimiz üzere- bir önceki dil bilgininin tanımının ya aynen aktarılması veya tanıma sûri birtakım ilaveler yapılması şeklinde ele alınmıştır. Tanımlar genelde (terâduf anlamına atıf/gönderme yaparak) “*birbirinin yerine geçen veya birinci lafızın peşinden gelen, onları takip eden lafızlardır*”¹⁰ minvalinde olmuştur.

1. İlk Dönem Klasik Kaynaklarda Eş Anlamlılık

İlk dönem klasik kaynaklardaki muterâdif/eş anlamlı lafızlara girmeden evvel, Arapça lafızlara değinmek yerinde olacaktır. Arap dilinde bir anlam için birden fazla lafızın vaz’ edilmiş olabileceği, yazılı kaynakların tespitine göre ilk kez Arap gramer ve dil bilimcisi Sîbeveyh (ö. 180/796) tarafından ifade edilmiştir.¹¹ Sîbeveyh, lafızları, mütebâtîn, muterâdif ve müsterek olmak üzere üçe ayırmıştır. Sîbeveyh tarafından yapılan bu tasnif,

- Lafızlar farklı, anlamları farklı ise “*mutebâyin*”, (iki lafız ne anlam ne ses hiçbir düzlemde kesişmez)
- Lafızlar farklı, anlamları aynı ise “*muterâdif*”, (lafızlar farklıdır, anlamları kesişir,)
- Lafızlar aynı, anlamları farklı ise “*müsterek*” (lafız ses olarak aynıdır-kesişir, anlamı farklıdır) olmak üzere üçlü saç ayağı üzerine oturtulmuştur. Sîbeveyh, muterâdif lafızlara “ذَهَبٌ وَانْطَلَقَ” gitti ve ayrıldı” fiil örneklerini vermiştir.¹²

8 ‘Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Mu‘cemu’l-Ta’rifât*, thk. Muhammed Şiddîk el-Minşâvî, (Kâhire: Dâru’l-Fağile, ts), 167; Hâmid Şiddîk, Tıybe Seyfi, “Kadıyyetü’t-Terâduf beyne’l-İşbât ve’l-İnkâr”, *Mecelletü’l-Lügati’l-Arabîyye ve ‘Âdâbihâ*, Yıl: 1, Sayı: 3, 2006, 48.

9 el-Müneccid, *et-Terâduf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 30-31.

10 Muhammed ‘Ali b. ‘Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu İştilâhâti’l-Funûn ve’l-‘Ulûm*, thk. Rafîk el-‘Acem, ‘Ali Dahırûş, (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996), 406.

11 el-Müneccid, *et-Terâduf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 30.

12 Ebu Bîşr ‘Amr b. ‘Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü’l-Hıncî, ty), 24.

Sıbeveyh'in kelimelerin tamamının “*mutebâyin*” lafız olmadığı, bazılarının “*eş anlamlı*”, bazılarının da “*eş sesli*” olduğunu tespit ve beyanından sonra Arapça sözcükleri inceleme ve anlamlarına göre tasnif etme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Nitekim Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/839) “*el-Esmâ’ü'l-Muhtelifetu li’ş-Şey’i’l-Vâhid*” adında eş anlamlı lafız ve ifadelerden bahseden bir eser kaleme almıştır.¹³ el-Müberrid (ö. 286/899) “*Me’t-tefeķa Lafzuhü ve’hteleşe Ma’nâhu mine’l-Ķur’âni’l-Mecîd*” adlı eserinde “فَعَدَّ، جَلَسَ، oturdu; حَسِبَ، ظَنَّ، sandı, zannetti” vb. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen eş anlamlı kelime örneklerine yer vermiştir ve eş anlamlılığın, Arap dilinin bir karakteristiği olduğunu vurgulamıştır.¹⁴

Aynı anlamın birden fazla sözcük ile ifade edilmesine ilk kez “*terâdüf*” adını veren, kaynakların tespitine göre Şa’leb (ö. 291/904) olmuştur. Her ne kadar eş anlamlı sözcükleri bir araya getiren eserler kaleme alınsa da “bir anlamın birden çok sözcük ile dile getirilmesi” Şa’leb tarafından “*terâduf*” adıyla kavramlaştırılmıştır. Böylece Şa’leb eş anlamlılık/*terâdüf* teriminin isim babası olmuştur.¹⁵

“*el-Ĥaşâiş*” adlı eserinde İbn Cinnî (ö. 392/1002), konuyu “*Bâbün fi İrâdi’l-Ma’ne’l-Murâd bi Ğayri’l-Lafzi’l-Mu’tâd*” başlığı altında incelemiştir. İbn Cinnî, Arap dilinde asıl olanın her anlam için ayrı bir lafız kullanmak olduğunu, yani “*mutebâyin*” her lafzın sadece bir anlama delalet etmesinin gerekliliğini belirtmiştir.¹⁶

Hicrî 5. yüz yıla kadar “*terâduf*” ile neyin kastedildiği net değildir. Dahası günümüzde bir hayli revaçta olan ve “*eş anlamlı kelime yoktur*” çıkışının da temelinde yatan “*yakın anlamlı*” sözcük anlayışı henüz gün yüzüne çıkmış değildir. Lafız-anlam ilişkisi bir hayli sonraları yaklaşık iki asır sonra bir usulcü olan el-Ġazâlî (ö. 505/1111) tarafından netleştirilmiş ve bu ilişkiye “*mutevâtü*” “yakın anlamlı” sözcük de dâhil edilmiştir. Bunun sonucu olarak el-Ġazâlî, usüle ilişkin seçkin görüşlerin yer aldığı “*el-Mustasfâ*” isimli kitabında sözcükleri; a. muterâdif/eş anlamlı, b. mutebâyin/farklı anlamlı, c. mütevâtü’/yakın anlamlı ve d. müşterek/eş sesli olmak üzere dört tür olarak gruplandırmıştır. el-Ġazâlî daha sonra muterâdif yani eş anlamlı lafız tanımlamıştır. O’na göre eş anlamlı lafızlar, “*aralarında bir fark olmayan, diğer lafız veya lafızların içerdiği anlamı içeren bütün lafızlardır*”. el-Ġazâlî, muterâdif/eş anlamlı lafız ile aynı şeye (müsemma) delalet eden, birbirlerinin yerine geçen ve türedikleri asılları farklı olan lafızları kastetmiştir.¹⁷

el-Ġazâlî’den yaklaşık bir asır sonra Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) muterâdif/eş anlamlı lafız ile fiil ve harflerin değil isimlerin kastedilmesi gerektiğini ifade etmiştir. O’na göre eş anlamlı yani muterâdif lafız “*tek bir itibarla aynı şeye (müsemma) delalet eden müfred (cümle*

13 Şıdkî, Seyfî, “*Kadıyyetü’l-Terâdüf*”, 50.

14 Ebû’l-‘Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Müberrid, *Me’l-Tefekk lafzuhü ve’hteleşe Ma’nâhu mine’l-Ķur’âni’l-Mecîd*, thk. ‘Aḥmed Muḥammed Ebû Ra’d, (Kuveyt: Vizâratu’l-Evķâfî’l-Kuveytiyye, 1988), 28-29.

Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ġazâlî, *el-Mustasfâ min ’Uşûli’l-Fıķh*, thk. Ḥamza b. Züheyr Hâfiz, (Yy: ts), 1/95-96.

15 el-Muneccid, *et-Terâdüf fi’l-Ķur’âni’l-Kerîm*, 31.

16 Ebû’l-Feth ‘Oşmân b. Cinnî, *el-Ĥaşâiş*, thk. Muḥammed ‘Alî en-Neccâr, (Yy: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, ts), 466.

17 el-Ġazâlî, *el-Mustasfâ min Uşûli’l-Fıķh*, 1/95-96.

veya şibih cümle olmayan) lafızdır".¹⁸ Bu yaklaşım ile er-Râzî, Sîbeveyh'ten ayrılmaktadır. Sîbeveyh eş anlamlı sözcükler için "ذَهَبٌ وَأَنْطَلَقَ" gitti ve ayrıldı" fiillerini örnek vererek eş anlamlı sözcükler için bir anlamda fiil-isim ayrımı yapma gereği duymamıştır. Klasik Arap dil bilimcileri arasında Arapların bir müsemma (eşya) için birden fazla isim koyduğu (vaz' ettiği) inancı çok yaygındı. Nitekim bu inanç klasik dilcilerin eş anlamlı lafız tanımına da yansımıştır. Özellikle Ferdinand de Saussure'dan sonraki birkaç yüz yıldır dil bilim çevrelerinde aynı şey için (müsemma) iki veya daha fazla vaz' (tesmiye) olamayacağı inancı hâkimdir.¹⁹

Fahreddin er-Râzî'nin terâdüf veya eş anlamlı lafız "tek bir itibarla aynı müsemmayı çağrıştıran müfred (cümle-şibih cümle olmayan) lafızdır"²⁰ tanımlamasından sonra müteakip dönemlerde dil bilginleri arasında teradüf/eş anlamlı sözcük tanımı üzerinde zımnî bir uzlaşım olmuştur diyebiliriz. es-Suyûtî (ö. 911/1505) "aynı itibarla aynı anlama delalet eden müfred lafızdır"²¹ diyerek Fahreddin er-Râzî ile yerleşen ve daha sonraları dilciler tarafından kabul gören tanımı yinelemiştir. Nitekim tanım değişmeden günümüze kadar hemen hemen aynı gelmiştir.

Modern dilcilerin eş anlamlı sözcük yaklaşımlarına geçmeden önce, klasik dönem Arap dil bilginlerinin lafız mana ilişkisine yaklaşımlarını hatırlamak gerekirse dört çeşit lafız-mana ilişkisi ortaya çıkar. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Allah lafzında olduğu gibi tek bir anlamın tek bir lafız ile ifade edilmesi, bu anlama delalet eden ikinci bir lafız yoktur. Haşa ikinci bir Allah (cc) da yoktur. Bu tür lafızlar "müfred" lafız diye isimlendirilmektedir.

b. Farklı anlamlara delalet eden lafızların birbiriyle olan durumları bu kabîl bir ilişkiyi gerektirir. Eş anlamlı, zıt anlamlı eş sesli vb. değildir. Buna "mutebâyin", monosemy/tek anlamlı lafız denir. "İnsan" ve "at" lafızları arasındaki ilişki buna örnek olarak verilebilir.

c. Aynı anlamın birden fazla lafız ile ifade edilmesi, Arapçada "müterâdif"/synonym/eş anlamlı yani ardıl lafız olarak ifade edilir. ذَهَبٌ، أَنْطَلَقَ "gitti, ayrıldı" anlamına gelen fiiller bu türe örnek olarak verilebilir.

d. Aynı lafzın birden fazla anlama gelmesi durumu Arapçada "müşterek" kavramı ile ifade edilir. Bu durum "homonym", Türkçede "sesteş" veya "eş sesli" lafız diye adlandırılır. "عَامٌّ" Âm/yıl" ve "âmm" /kapsayan, kuşatan" anlamında iki farklı anlama gelmektedir.²²

18 Faḥruddīn Muḥammed b. 'Omar el-Ḥuseyn er-Râzī, *el-Maḥşûl fī 'İlmi Uşûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Alevânî, (Yy: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/253.

19 Geniş bilgi için bkz. Abdullah Yıldırım, *Vaz' İlmi, İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemleri*, Edit., İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015). 424-545.

20 er-Râzī, *el-Maḥşûl fī 'İlmi Uşûli'l-Fıkh*, 1/253.

21 Abdurrahman Celaleddin es-Süyûtî, *el-Muzhir fī 'Ulûmi'l-Luġa ve Envâ'ihâ*, thk. Muḥammed Aḥmed Câde'l-Mevlâ ve diğerkleri, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 3. baskı, ts.), 1/402.

22 Ebu'l-Ḥasen 'Ali b. 'İsâ er-Rummânî, *el-Elfâzu'l-Muterâdifetu'l-Mutekâribetu'l-Ma'nâ*, thk. Fetḥullah Sâlih, 'Ali el-Mısrî, (Manşura: Dâru'l-Vefâ, 1987), 6. (tahkik yapanın önsözü); Ebû Manşûr Muḥammed b. Sehl b. el-Merzubân el-Kerhî, *Kitâbu'l-Elfâz*, thk. Yahyâ Murâd, (Yy: ts.), 3. (tahkik yapanın önsözü); es-Suyûtî, *el-Muzhir*, 1/402 vd.

2. Günümüz Arap Dünyasında Terâdüf Meselesine Yaklaşım

Eskilerin “*aynı anlama gelen, birbirinin yerine geçen kelimelerdir*” yaklaşımının aksine, günümüzde “*anlam farklı olmasaydı, lafız farklı olmazdı*” hipotezinden hareketle aynı anlama geldiği düşünülen her bir lafzı son derece titiz ve detaylıca incelemeyi öngören bir dil anlayışı egemen olmuştur. Günümüz dünyasında tefsir ve dil alanındaki çalışmalarıyla iz bırakmış, et-Tâhîr b. ‘Âşûr eş anlamlılığı “*Arap kabileleri tarafından konuşulan, vaz’ edildiğindeki harflerinde bazı değişiklikler olabilen, kullanım ve delalette müstakil, her biri ayrı bir vaz’ ile aynı anlama delalet eden müfred lafızdır*”²³ diye tanımlamıştır. İbn ‘Âşûr terâdüf tanımını geniş tutarak istişhâd sırasında (hicri 150’ye kadar) Arap diline yabancı dillerden giren, “el-mu‘arrab”²⁴ (sonradan arapçalaşmış) kelimeleri de müterâdif yani eş anlamlı saymıştır.

Muhammed Nüreddin el-Müneccid “terâdüf” kavramını “*birden fazla sözcüğün, çağrışımları gerçek, orijinal ve her biri ayrı olmak üzere, aynı lugavî muhitte aynı şeyi göstermeleridir*”²⁵ diye tanımlamıştır. O’na göre bu “efradını câmi ağıyarını mani” bir tanımdır.

el-Müneccid terâdüf/eş anlamlı kelimeye getirdiği bu tanımla;

1. Eş anlamlı sözcüklerden “mürekkeb” yani bileşik isim olanları, terâdüf/eş anlamlı kelime tanımının dışında bırakmıştır.

2. Lafzın kullanıldığı anlama delaleti, hakikat olmalıdır” kaydı ile “mecâzi” kullanım, eş anlamlılık kapsamının dışında kalmıştır.

3. Tanımda ifadesini bulan “orijinal” şartı ile lugavî/dilsel bir başkalaşım geçirdikten sonra eş anlamlı olan sözcükler, kapsam dışı kalmıştır.

4. “Müstakil” şartı ile tâbî’ ve tevkîd, tanım dışında kalmıştır.

5. “Aynı itibar” şartı ile “الصارم و السيف” gibi bir şeyin sıfatındaki farklılık için vaz’ edilen sözcükler, eş anlamlı tanımına dâhil edilmemiştir.

6. Sözcüğün yakın kullanım alanına delalet etmesi demek olan “lugavî muhit” şartıyla farklı Arap kabilelerinin birbirinden habersiz aynı anlam için vaz’ ettiği/koyduğu farklı lafızlar da tanım dışında tutulmuştur.²⁶

Günümüzde Arap dil bilimcileri terâdüf yani eş anlamlı sözcük ile yukarıdaki şartları bir bütün olarak deruhte eden lafızları kastetmektedirler. Bir grup araştırmacı ise kelimeleri sınıflandırmadan evvel Arapça sözcüklerin aslına/kökenine inilmesini ve aralarındaki farkların ortaya konulmasını salık verirler. Bunlara göre eş anlamlı sözcüklerin aralarındaki farkları ortaya koymak Arap diline yapılacak en önemli hizmettir.²⁷

23 el-Munecid, *et-Terâdüf fi l-Ḳur’âni l-Kerîm*, 34, (Mecelletü’l-Mecma’i l-Ḳâhira Dergisi’nden alıntı yaparak) (Kahire: Mecelletü’l-Mecma’i l-Ḳâhira, 1937), 4/221-268.

24 el-Mu‘arrab المعرب : “Yabancı dillerden giren, Arapçalaşan aslı yabancı sözcük demektir. Bir kelimenin muarrab sayılabilmesi için iki şartın gerçekleşmesi gerekir. Bunlar: 1. Sözcüğün harf ve çatısında Arapların ağız yapılarına göre bazı değişiklikler olması gerekir. 2. Lafzın Arap diline aktarılması istişhâd sırasında gerçekleşmiş olmalıdır. Sonraki dönemde meydana gelen aktarımlara “müvelled” veya “dahîl” denir. Geniş bilgi için bkz. el-Cevâlikî, *el-Mu‘arrab*, 14.

25 el-Munecid, *et-Terâdüf fi l-Ḳur’âni l-Kerîm*, 34.

26 Muhammed Abdurrahman Salih eş-Şâyi‘, *el-Furûku l-Lugaviyye ve Eşeruhâ fi Tefsiri l-Ḳur’âni l-Kerîm*, (Riyad: Mektebetü’l-‘Abikân, 1993), 30-31; el-Munecid, *et-Terâdüf fi l-Ḳur’âni l-Kerîm*, 34.

27 Muhammed Yâsîn Hâdr ed-Dürî, *Deκά’iku l-Furûkı l-Lugaviyye fi l-Beyâni l-Ḳur’âni*, (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, İbn Ruşd Eğitim Fakültesi, 2005), 24.

Arap dilinde eş anlamlı sözcüklere yaklaşım farklılığı sonucunda;

- a. “*Arap dilinde eş anlamlı kelime yoktur*” diyen “furûk”, yani “yakın anlamlı” sözcük savunucuları
- b. “*Arap dilinde eş anlamlı kelime vardır*” diyen “terâdüf” yani “eş anlamlı” sözcük savunucuları ortaya çıkmıştır.²⁸

Konumuz olan eş anlamlı sözcükleri detaylıca ele almadan yakın anlamlı sözcükleri çağrıştıran “el-furûk” kavramı üzerinde durmak sanırım yararlı olacaktır.

3. Arap Dilinde “el-Furûk”

İlk zamanlar detaya inmeden “*bir kaç lafzın birbirinin yerine geçmesidir, aynı anlama gelsesidir*” genellemesi ile tanımlanan “*terâdüf*”, günümüzdeki “*eş anlamlılık*” olgusunu tam olarak yansıtmamaktadır. Buna göre Arap dilinde eş anlamlı değil, olsa olsa yakın anlamlı sözcükler vardır diyen bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu grup pratikte hiçbir yarar sağlamadığı gerekçesi ile eş anlamlı sözcük kavramına karşı çıkmaktadır. Dahası eş anlamlılık Arapça sözcüklerin diğer dillerde olmayan birtakım ilave özelliklerinin de traşlanmasına neden olmaktadır. Yakın anlamlı veya el-furûk yanlılarına göre “*terâdüf*” tanımına belli başlı sınırlamalar getirmek sözcüklerin farklarını ortaya koymak bakımından yararlı olacaktır.²⁹

Arapçada eş anlamlı sözcük olduğunu kabul etmeyen dilciler bu görüşlerini şu varsayıma dayandırmışlardır. Buna göre, her şey için yalnızca bir lafız vaz edilir. Aynı şey için birinciden farklı bir başka lafız koymak/vaz’ etmek murad-ı ilahiye aykırıdır. Farklı bir lafız vaz edildiğine göre iki lafız arasında çok ince de olsa mutlaka bir fark vardır.³⁰

Yakın anlamlı sözcük savunucularının bir diğer argümanı da kelime türetme “*iştikâk*” ilmidir. Buna göre sözcüklerin anlamları farklı olduğu için farklı köklerden türetilmiştir. Lafızlar aynı anlama gelselerdi farklı kökten değil, aynı kökten türetilirlerdi. Bu grup “*terâdüf*” olarak ifade edilen bu durumun günümüzdeki eş anlamlı kelimelerin değil, olsa olsa yakın anlamlı kelimelerin karşılığı olabileceğini ifade etmektedirler.³¹

Klasik kaynaklarda “*terâdüf*” yani eş anlamlı olarak geçen lafızlar, günümüz dil bilimcilerine göre yakın anlamlı kelimelerdir. Lafızlar “*müterâdif*” eş anlamlıdır demek tağlîb veya müsâmaha yolu ile söylenmiş sözlerdir. Yoksa bu lafızlar arasında fark olduğunu söyleyen de bilir. Furûk yanlıları “*terâduf*” kelimesini “*eş anlamlı sözcük*” sayabilmek için bir takım şartlar ortaya koymuşlar. Onlara göre ancak bu şartları taşıyan sözcükler eş anlamlı olabilirler. Aksi takdirde bu sözcükler yakın anlamlıdır.³²

28 Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *İ’câzu l-‘Kur’âni l-Beyâni ve Delâ’ilü Maşdaruhu r-Rabbâni*, (‘Amman: Dâru ‘Ammâr, 2000), 201.

29 el-Müneccid, *et-Terâduf fi l-‘Kur’âni l-Kerîm*, 45-46.

30 Gâlip Yavuz, “Eş anlamlılık ve Kur’ân Bağlamı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 127.

31 el-Müneccid, *et-Terâduf fi l-‘Kur’âni l-Kerîm*, 69.

32 eş-Şâyi’, *el-Furûku l-Lugaviyye*, 30; el-Müneccid, *et-Terâduf fi l-‘Kur’âni l-Kerîm*, 35.

Yakın anlamlılığı savunan dilcilerin ortaya attığı ve sözcüğün eş anlamlı sayılabilmesi için bulunması zorunlu bu şartları sıralamak gerekirse;

- a. **Anlam Birliği:** Bu şart ile aynı anlama geldiği varsayılan lafızların anlamları arasında hiçbir fark olmamalıdır.
- b. **Muhit Birliği:** Eş anlamlı kelimeler aynı kabile tarafından kullanılan lafızlar arasında cerayan etmelidir.
- c. **Çağ Birliği:** Bu şart ile kastedilen lafızların kullanımları aynı çağa ait olmalıdır. Söz konusu lafızlar iki farklı zaman diliminde aynı anlama gelebilir. Bu şart bu durumu ortadan kaldırmaya yöneliktir.
- d. **Lafızlarda Ses Birliği:** “cesel جَسَلٌ” ve “cefel جَفَلٌ” gibi aslı aynı olan ve her ikisi de “karınca” anlamına gelen lafızlar eş anlamlı değildir. Çünkü bunlar gerçekte iki farklı lafız değildir. Peltek se harfinin fe harfine dönüşmesi sonucunda iki farklı kelime türemiştir. Bu son şart ile aynı kelimenin teleffuzundaki bozulma ile meydana gelen farklı kelimeler de tanım dışında bırakılmıştır.³³

4. Arap Dilinde “Terâduf”

Arapça eş anlamlı lafız açısından bir hayli zengindir. En azından yaygın olan görüş bu yöndedir. Ne var ki sinonim/eş anlamlı sözcük sanıldığı gibi aksine başta Arapça olmak üzere dünya dillerinde pek yoktur. Eş anlamlı sözcük yanlıları diye niteleyebileceğimiz bu grup görüşlerini Arap dilinin söz varlığına dayandırmaktadır. Zira eş anlamlı kelimeler ve anlamlarından bahseden mucem ve müstakil eserler bu olgunun Arap dilinde var olduğunu göstermektedir.³⁴ Yine sözcüklerin kullanımları hakikat veya mecaz olgusunu ortaya koymaktadır. Bu durum Arap diline dinamizm kazandıran bir başka zenginliktir. Eş anlamlılığı savunanlara göre, Arap dilinin zenginliğine işaret eden bir diğer gerçeklik de kutsal kitabımız Kur’ân’dır. Zira ayetler birçok eş anlamlı sözcüğü ortaya koymaktadır.³⁵

Bir diğer yaklaşım da Arap dilinde eş anlamlı kelimeleri reddetmek yerine sözcükleri analiz etmeyi öneren, buna göre hangisi eş anlamlı, hangisi yakın veya uzak anlamlı ortaya koymak lazımdır diyen yaklaşımdır.³⁶

33 eş-Şâyi’, *el-Furûku ’l-Luğaviyye*, 30-31; el-Müneccid, *et-Terâduf fi ’l-Ḳur’âni ’l-Kerîm*, 35; İbrâhîm Enîs, *Fi ’l-Lehecâti ’l-’Arabiyye*, 154-156; ‘Ali ‘Abdullah er-Râcihi, “el-’I’câzu ’l-Luğavî fi Elfâzi ’t-Terâdüf mine ’l-Ḳur’âni ’l-Kerîm”, *Mecelletü ’l-’Ulûmi ’l-’Arabiyye ve ’l-İslâmiyye*, el-Ḳasîm Üniversitesi, 2/1, 2009: 7; Zaki Abouelnasr, *Eşanlamlılık olgusu ve Eşanlamlı kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2004), 20; Celalettin Divlekçi, “Kur’ân’da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu”, (Isparta: *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 2000: 152; Sabri Türkmen, *Arap Dilinde Terâduf ve Furûk*, (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013), 45; ‘Omar ‘Abdulhâdi ‘Atîk, *et-Terâdüf fi ’l-Ḳur’âni ’l-Kerîm beyne ’r-Rafđ ve ’l-Ḳabûl*, <http://www.odabasham.net/%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A3%D8%AF%D8%A8%D9%8A/74847-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AF%D9%81-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%81%D8%B6-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A8%D9%88%D9%84> Erişim (05/06/2022.)

34 el-Müneccid, *et-Terâduf fi ’l-Ḳur’âni ’l-Kerîm*, 69-71.

35 ‘Ali ‘Abdulvâhid Vâfi, *Fıḫhu ’l-Luğa*, (Kahire: Nehdâtü Mısır, 3. Baskı, 2005), 62; el-Müneccid, *et-Terâduf fi ’l-Ḳur’âni ’l-Kerîm*, 73.

36 Ramağân ‘Abduttevvâb, *Fuṣûl fi Fıḫhi ’l-’Arabiyye*, (Kahire: Mektebetü ’l-Hâncî, 6. Baskı, 1999), 315.

Arap dünyasında dil çalışmaları ile bilinen bilginlerden ez-Ziyâdî, Arapçada eş anlamlı sözcük varlığını yadsımanın yersiz olduğunu, (eski kelimelerin gün yüzüne çıkartılmasını kastediyor) bunun her geçen gün artarak devam eden bir fenomen olduğunu vurgulamaktadır. ez-Ziyâdî, eş anlamlı, yakın anlamlı vb. zaman içerisinde lafızlara eklenen birer nitelik olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Hatta O'na göre lafızların anlamlarının nasıl değiştiğini ve bu değişimi tarihi olarak ele alan, hatta lafızları tek tek eş anlamlı, yakın anlamlı vb. bir Arap dili kamusu hazırlanmalıdır.³⁸

Arapça'da eş anlamlılık üzerine çalışma yapan modern Arap dil araştırmacıları, batılı dilcilerin yaklaşımından bir hayli etkilenmiştir. Modern Arap dilcileri lafız-anlam ilişkisine bakışlarını batılı kaynakların lafızlara bakışı minvalinde belirlemişlerdir. Bunda tercüme yoluyla batılı kaynakların Arapların dil anlayışını doğrudan etkilemesi vardır. Bir diğer yaklaşım da her ne kadar Arapça aslı kaynaklara inilmiş olsa da dile bakışta batılı dil biliminin etkisi vardır. Günümüzde Arap dil bilimcileri tıpkı batılı çağdaşları gibi iki tür eşanlamlılıktan söz etmektedirler.³⁹

4.1. Tam Eş Anlamlılık & Mutlak Eş Anlamlılık (Perfect Synonymy/Complete Synonymy)

Cruse mükemmel/tam eş anlamlı sözcük olarak Türkçeleştirebileceğimiz (perfect synonymy/complete synonymy) sözcüklerinin tüm dünya dillerinde çok az bulunduğunu ifade eder. "Perfect synonymy" tüm zamanlarda ve bütün durumlarda birbirinin yerini alabilen sözcük öbekleri olarak tanımlar.

1. Buna göre "Perfect synonymy/*mükemmel eş anlamlı*" sözcük çiftleri ya çok ender bulunur veya hiç bulunmaz. Sinonim (eş anlamlı) sayılabilmesi için, iki sözlüksel parçanın önemli miktarda semantik örtüşme (semantic overlap) içermesi gerekir. Bu sözcükler sadece ikincil özellikleri (peripheral traits/çevresel özellikler) bakımından farklılık göstermelidir.

Lyons'a göre mutlak eş anlamlılığın (absolute synonymy/mutlak eş anlamlı) ölçütü özdeşliktir (identity). Lyons, bir sözcüğü "*tam eş anlamlıdır*" diye niteleyebilmeyi aşağıdaki olmazsa olmaz iki koşula bağlamaktadır. Bunlar:

- Sözcüklerin bütün anlamları aynı olmalıdır.
- Sözcükler bütün bağlamlarda eş anlamlı olmalıdır.
- Bir birinin yerini alan sözcük isim-isim; sıfat-sıfat gibi semantik olarak da aynı olmalıdır.

37 ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi 'l-Luğa*, 306.

38 ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi 'l-Luğa*, 306.

("يقول الزیادی : "وفي ضوء هذه الحقائق أرى ضرورة وضع معجم حديث للألفاظ المترادفة يعتمد المفهوم الدقيق للترادف...")

39 Detaylı bilgi için bkz. ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi 'l-Luğa*, 259-269; Stephen Ullmann, *Words and Their Use*, thk. (ilaveleriyle birlikte "*Devru 'l-Kelime fi 'l-Luğa*" adı altında Arapçaya aktaran) Kemâl Muhammed Bişr, (Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1962), 97-98; Yahûzâ Hamza Ebû Bekr, *et-Terâdüf fi 'l-Kur 'âni 'l-Kerim*, (Malezya: al-Madinah International University, 2012), 43.

Lyons, Cruse, Hurford, Saeed gibi pek çok dilci tam eş anlamlı sözcüklerin dillerde bulunduğunu, ancak çok nadir görülen bir hal olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁰ Cruse eş anlamlılık için bütün bağlamlarda özdeşlik ilkesininin gözetilmesini şart koşmuştur.

2. Bu konudaki ikinci görüş “*mükemmel eş anlamlı*” yani “perfect synonymy” veya “*tam eş anlamlı*” yani “complete synonymy” diye tanımlanabilecek dilsel bir kavramın dillerde var olamayacağını savunan görüştür. Bunlar “komple sinoniminin (complete synonymy)” veya “hakiki sinonimlerin (real synonym)” her ne ile ifade edilirse edilsin, hiçbir zaman hiçbir dilde tam eş anlamlı bir lafzın bulunamayacağı görüşünü savunmaktadırlar.

Dilcilerimizden Doğan Aksan, mutlak eş anlamlılık konusundaki görüşlerini “*bir kavrama bir sözcük ilkesi benimsendikten sonra, birden fazla sözcüğün aynı kavramı yansıtmayı düşünülemez*” der.⁴¹ Buradan çıkartılacak sonuç Aksan da tam veya mutlak eş anlamlı sözcük kavramına sıcak bakmayan dil bilimcilerinden biridir.

4.2. Yarı veya Bilişsel Eş Anlamlılık (Near & Cognitive Synonymy)

Batıda “*iki dil bilimsel biçimin, cümlelerin gerçeklik derecesini değiştirmeden bütün bağlamlarda yer değiştirebilmesi*” “*cognitive synonymy*” kavramı ile ifade edilmektedir.⁴²

Bu görüşü savunanlara göre eş anlamlı olduğu düşünülen sözcükler aralarındaki farkı ancak bir uzmanın anlayabileceği kadar yakındır. Fakat aynı değildir. Aralarında bir fark mutlaka vardır. Ne varki bunları söz konusu dilin uzmanı olmayanlar idrak edemeyeceği için bu sözcüklere eş anlamlı denmiştir. Aksine terim olarak bu sözcükler eş değil yakın anlamlıdır.⁴³

Eş anlamlı olduğu var sayılan, bundan dolayı eserlerde eş anlamlı diye kayda geçmiş sözcükler aslında “yakın anlamlı”dır veya “yarı eş anlamlı”dır. Bu da eş anlamlı sözcüklere farklı bir açıdan bakmanın getirdiği tanımdır. Yarı eş anlamlı lafızları şu bağlamlarda aramak gerekir:

1. Sözcükler birbirinin yerine kullanıldıktan sonra bile cümlenin anlamında bir ahenk varsa,
2. Lafızlardaki ses değişimi iki farklı lafzın doğmasına yol açmışsa,
3. Lafızların arasındaki fark, fark edilmeyecek kadar az veya ancak uzmanı tarafından fark edebilecek ise,
4. Ortak bir anlamı niteleyen sıfatlar da yarı eş anlamlı tanımına dâhildir. “Yarı eş anlamlı” bu ve benzeri yerlerde kelimeler aranmalıdır.

Yarı eş anlamlılık olgusunu ortaya çıkaran nedenleri sıralayacak olursak, bunları şu şekilde sıralamak gerekir.

4.2.1. Kabile lügatleri: es-Süyûfi tarafından dile getirilen bir şarttır. Buna göre eş anlamlı olduğu varsayılan sözcük aynı kabilenin dilinde eş anlamlı olmalıdır. Sözcük iki farklı kabileden eş anlamlı olabilir.⁴⁴ Burada eş anlamlı sözcük ile yarı eş anlamlılık kastedilmiştir.

4.2.2. Niteleme sıfatları: Bunlar aslında eş anlamlı değil daha çok bir anlamı ona en yakın

40 Göksel Sert, “Anlam Alanı ve Anlam Ezgisi Açısından Eş Anlamlı Durum Sıfatları: Muhtemel ve Olası Örneği”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2019, 8(1), 99-100.

41 Şahru Pilten, *Türkçede Eş Anlamlılık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 15-17.

42 Pilten, *Türkçede Eş Anlamlılık*, 19.

43 Şidki, Seyfi, “*Kadıyyetü'l-Terâdüf*”, 59; Hamza, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 43.

44 es-Suyûfi, *el-Mühzir*, 1/405.

başka bir lafızla açıklarken kullandığımız sıfat veya sözcüklerdir. Sözcüklerin arasındaki farklar zamanla unutulmuş ve bir birinin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Bu sözcükler yakın anlamli sözcüklerdir.

4.2.3. Lugavî değişim: Sözcüklerin teleffuzunda zamanla değişim meydana gelir. Bu ses değişimi birden fazla teleffuzu olan ve fakat anlamları bir olan sözcüklerin türemesine neden olur. Birbirinin yerine kullanılan bu sözcükler de yakın anlamli sözcüklerdir.

4.2.4. Arapça dışındaki dillerden alınan sözcükler: Farsça ve Rumca gibi Arap dili ve kültürünü etkileyen diğer komşu dillerden giren ve Arapların hançere yapısına uygun bir şekilde Arapçalaşmış sözcükler teknik anlamda eş anlamli değil yarı eş anlamlidir.⁴⁵

Özetle, hem eş anlamli hem de yarı eş anlamli sözcük savunucularının argümanları aynı gibi durmaktadır. Öyle ise eş anlamli kelime ile daha çok yarı eş anlamli veya yakın anlamli kelimeleri kast edilmektedir. Arap dili özelinde, diğer diller genelinde eş anlamli sözcük yoktur diyenler “terâdüf” ile tam eş anlamli sözcükleri kastetmektedirler. O halde tam eş anlamli lafız hiçbir dünya dilinde yoktur. Yarı eş anlamli lafız ise başta Arap dili olmak üzere tüm dillerde vardır. Klasik kitaplardaki eş anlamli diye ifade edilen kelimeler ele aldığımız bağlamda eş anlamli değildir. Nitekim diğerinin yerine kullanılan lafız aynı olma iddiası ile değil, o bağlamda uygun düştüğü için “terâdüf” yani yerine kullanıldığı kelimenin “ardıl”ı olmuştur. Bir öncekinin yerini alabilen lafız demektir. Buradan hareket ile söz konusu muterâdif lafız eş anlamli olabileceği gibi yarı eş anlamli da olabilir.

5. Batılı Kaynaklarda Eş Anlamlilik

Batıda Fonetik ve Semantik biliminin ivme kazanması sonucu dil üzerine yapılan çalışmalarda hiç umulmadık ilerlemeler kat edilmiştir. Dil alanındaki yeni bulgular Arap dilini de etkisi altına almıştır.⁴⁶ Araştırmacılar dil sahasındaki bu yeni olguları kendi terminolojisi ile yansıtma gereği duymuşlardır. Bu konular yeni olduğundan eski dil bilginleri bu konulardan hiç bahsetmemiş gibi algılanmasına yol açmıştır. Bu sorunsalı açmak için “klasik kitaplarda bu konu hangi başlık altında ele alınmıştı acaba?” noktasından hareketle yeni bulgular eskilerin terimleriyle ifade edilmeye başlanmıştır. Bu durum başka bir sorunsala neden olmuştur. Batıdaki her yeniliğin Arap dilinde bir karşılığı vardır anlayışının yaygınlaşmasına yol açmıştır. Günümüzde Arap dil bilimcileri hem Kur’an-ı Kerim’i hem de Arap dilini batılı bakış tarzıyla inceleme gayreti içerisinde dirler.

Yukarıda değindiğimiz nedenlerle Arap dilinde eş anlamlilik batıdaki kadar net ve berrak değildir. “*Eş anlamlilik ile kastedilen nedir?*” sorusunun cevabı basittir. Günümüzde bizce “*eş anlamlilik iki ana norm üzerine oturtulmuştur*”.

- Sözcükler arasında içerik birliği olmalıdır.
- Sözcükler bir terkip içerisinde birbirinin yerini alabilmelidir.

45 Geniş bilgi için bkz. Ahmed b Muştafa ed-Dimaşkı el-Bâbîdî, *Mu’cemü Esmâ’i’l-Eşyâ’i’l-Müsemmâ “el-Le’âif fi’l-Luğa”*, thk. Ahmed ‘Abduttevvâb ‘Avâd, (Kahire: Dâru’l-Fağile, ts.), 23-26.

46 *ez-Ziyâdî, et-Terâdüf fi’l-Luğa*, 65.

Tüm dillerde sözcüklerin eş anlamlı olarak nitelenebilmesi yukarıdaki iki şarta uygunluğuna bağlıdır. Batılı dil bilimcilerinin eş anlamlı sözcükler için vaz geçilemez gördüğü bu koşullar gerçekleşmelidir ki sözcükler yerine geçtiği sözcük veya sözcüklerin sinonimi yani eş anlamlısı olsun (Burada kastedilen tam eş anlamlı kelimedir). Aksi takdirde hangi sözcük ile ifade edilirse edilsin, yarı eş anlamlıdır.⁴⁷

Arap dili üzerine çalışmalar yapan F. H. George: “Arap dilinde aynı anlama gelen iki sözcük yoktur. Varsa iki sözcükten biri olmamalıydı” der.⁴⁸ Bununla tam eş anlamlı sözcükleri kastettiği gayet açıktır. Zira eş anlamlılık kriterlerinin bir hayli katı oluşundan batı kültüründeki anlayışa göre tüm bağlamlarda birbirinin yerini alabilen sözcük ve sözcük öbekleri dünyanın hiçbir dilinde yoktur.

Bir diğer dilci Lehrer’e göre iki sözcük arasında bir benzerlik olsa bile bu Arap dilinde eş anlamlı sözcük (tam eş anlamlı) olduğunu göstermez.⁴⁹

Bloomfield, eş anlamlı olduğu var sayılan her sözcüğün diğerinde olmayan ekstra bir anlam ifade ettiği, fonetik olarak farklı olan sözcüklerin anlamlarının da farklı olduğu kanaatinde. Bundan dolayı da gerçek/tam eş anlamlı sözcüklerin olduğunu kabul etmemektedir. Bloomfield’in sözlerini Harris, “aynı dilde eş anlamlılık olmaz, ses farklılığı anlam farklılığını neden olur...” diyerek açıklama gereği duymuştur.⁵⁰

Goodman, aslı delaleti değişmeden bir birinin yerini alabilen iki veya daha fazla sözcük olamayacağını, delil olarak “sinonim” eş anlamlı olduğu var sayılan sözcüklerin, tüm bağlamlarda birbirinin yerine kullanılamamasını ileri sürer.

Lappin, eş anlamlı sözcük ve ifadelerin tespitine ilişkin iki tabirin tüm bağlamlarda bir birinin yerine kullanılabilmesini eş anlamlı sözcüklerin tespitinde ön koşul olarak kabul eder. Devamında dünyanın hiçbir dilinde böyle bir ifadenin bulunmayacağını, O halde eş anlamlı sözcük ile yakın anlamlı sözcüklerin kastedildiği idiasındadır.⁵¹

Stork, tüm sözcükler çağrışımsal etkilere sahiptir. Ayrıca sözcüklerin duygusal yönleri de vardır. Dolayısıyla eş anlamlı sözcüğe raslamanın mümkün olmadığını söylemektedir.⁵² Stork bu yaklaşımı ile sözcükler çağrışımsal/delâli olarak aynı olsa bile –ki yoktur- duygusal yönden her bir sözcük cümleye ayrı bir his, duygu katmaktadır. Bu duyu farklılığı bile eş anlamlı olmadıklarına delildir.

Stephen Ullmann’a göre Arap dili eş anlamlılık için son derece elverişli bir dildir. Tam eş anlamlı sözcük bulmak bile olasıdır. Ne var eş anlamlı olabilecek sözcükler son derece sınırlıdır. Çoğu eş anlamlı sözcük anlamca birbirine benzer. Aralarındaki fark ancak okununca ortaya

47 Esmâ Zeyneb b. Sâsî, *İşkâliyyetu Tercemeti'l-Elfâzi'l-Mutekâribeti'l-Ma'nâ fi'l-Kur'âni'l-Kerim ile'l-Luğati'l-Firansiyye, el- Âdâb ve'l-Luğât Fakültesi*, 2012/2013), 12-13.

48 Abouelnasr, *Eşanlamlılık olgusu*, 20; Şıdkî, Seyfî, *Çadıyyetü'l-Terâdüf*, 59-60.

49 Abouelnasr, *Eşanlamlılık olgusu*, 20; Şıdkî, Seyfî, *Çadıyyetü'l-Terâdüf*, 60.

50 Şıdkî, Seyfî, *Çadıyyetü'l-Terâdüf*, 60.

51 Aḥmed Muḥtâr 'Umar, *İlmü'd-Delâle*, (Kahire: 'Älemü'l-Kutub, 5. baskı, 1998), 224-225.

52 Aḥmed Muḥtâr 'Umar, *İlmü'd-Delâle*, 224-225; Abouelnasr, *Eşanlamlılık olgusu*, 20-21; Şıdkî, Seyfî, “Çadıyyetü'l-Terâdüf”, 60.

çıkar. Stephen Ullmann'ın “*Words and Their Use*” adlı eserini “*Devru'l-Kelime fi'l-Luğa*” adıyla Arapçaya kazandıran Kemâl Bişr, Stephen Ullmann'ın eş anlamlı sözcük kriterlerini şöyle sıralamıştır.⁵³

- Eş anlamlı sözcükler arasında tam bir anlam birliği olmalıdır. İki veya daha fazla sözcük tüm bağlamda tam bir örtüşme sergilemelidir.
- Sözcükler aynı dil ortamının ürünü olmalı ve aynı ortamda kullanılmalıdır. Buna göre bir kabilenin lügati bir başka kabilenin lügatinde eş anlamlı bir anlama geliyorsa bu da eş anlamlı (tam eş anlamlı) sözcük tanımına dâhil edilemez.
- Eş anlamlı sözcüklerde aranan bir diğer kriter de sözcüğün asılları aynı, ses değişimi sonucu oluşmamış olması gerekir.
- Eş anlamlı sözcükler diğer kriterleri karşıladıktan sonra belirli bir dönemde mesela hicri 150. Yılına kadar eş anlamlı olarak kullanılmalıdır. Günümüzdeki kelimelerin asılları unutulduğu için çoğu sözcük eş anlamle olarak kullanılmaktadır. Bundan dolayı zaman son derece önemlidir.

Ullmann'a göre eş anlamlı sözcükler aynı anlamı taşırlar. Arap dilinde tam eş anlamlı sözcük teknik olarak bulunabilir. Diğer dillerde terâdüf/komple sinonim/tam eş anlamlı sözcük yoktur.⁵⁴ Modern dönem Arap dil bilimcilerinin “*terâdüf*” kavramıyla batı dünyasında yaygın olarak kullanılan “komple sinonim/tam eş anlamlı” sözcükleri ile kastettikleri son derece açıktır. Batıda aranan şartların tamamı Arap dil bilimcilerinin de aradığı şartlardır. Teknik olarak terâdüf veya eş anlamlı sözcük kavramı ile “yarı eş anlamlı” veya “şibh-i terâdüf” hedeflenmektedir. Değilse dünya üzerinde hiçbir dilde eş anlamlı (tam eş anlamlı) sözcük yoktur.⁵⁵

6. Arap Dilinde Eş Anımlılığa Zemin Hazırlayan Sebepler

Hem tanımındaki muğlaklık hem de araştırmacıların konuyu ele alışındaki farklılık, eş anlamlı sözcükleri deyim yerindeyse ezoterik sözcükler haline getirmiştir. Tarihi olarak Kur'an-ı Kerim'i anlama çabasının bir sonucu olarak kelimelerin en yakın kelimeler ile açıklanması eş anlamlı sözcüklerin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Bunda tarihi olarak Ğaribü'l-Ķur'an ve Ğaribü'l-Ħadîs çalışmaları etkin olmuştur. Klasik dil bilimcilerinin eş anlamlı sözcüklerin doğmasına neden olmuştur diyerek eserlerinde yer verdikleri bazı nedenleri ele alacak olursak, bunlar arasında şunları saymak mümkündür.

6.1. Yeni Ortaya Çıkan Anlama Lafız Atama

Lugavî vaz' adı da verilen bu olgu İbn Cinnî tarafından “*Arap dilinde iki lafzın eşitliği*” başlığı altında ele alınmıştır. İbn Cinnî bu meseleyi şöyle temellendirmektedir. Arap kelamında iki lafız kullanımında eşit ise, her ikisi de aynıdır. Bir kabile bir anlam için bir lafız, diğer kabile de aynı anlam için başka bir lafız vaz' edebilir. Araplar şiir vezinlerini gözetmek ve sözlerinin

53 Ullmann, *Words*, 110.

54 Abouelnasr, *Eş anlamlılık olgusu*, 20.

55 Şıdkî, Seyfî, *Ķadıyyetü'l-Terâdüf*, 58-59.

etkisi artırmak için ihtiyaç anında böyle yaparlar. Diğer lafzı öteki Arap kabilesinden alarak kullanmaktadır. Bu şekilde epey bir zaman geçer ve böylece iki lafız da uzun süre tedavülde kalır. Tüm bunların sonucu olarak artık her iki lafız da kabilenin lügati olmuştur.⁵⁶

İbn Cinnî'nin "Arap kabileleri bir anlam için tek bir lafız vaz' ederler" yaklaşımında modern dil bilimcilerin de kabul ettiği "ilk lugavi vaz'" şartına bir gönderme yatmaktadır. Modern dilciler "bir kabilenin aynı anlam için iki farklı lafız koydukları görülmüş değildir. Olsa olsa her kabile bir anlam için bir lafız vaz' eder. Kabileler zamanla bir birine karışır. Aynı anlam için her kabilenin lafzı beraber ve ortalaya kullanılır. Lügavî vaz' ile kastedilen şey asılları gözetilmeden geliştirilen bu ortak kullanım senaryosudur. Yoksa ismi olan şeye tekrardan isim vermek gibi bir şey düşünülemez.⁵⁷

6.2. Arap Kabilelerinin Lügatlerinin Karışması

Eş anlamlı sözcüklerin ortaya çıkmasına neden olan bu durumu şöyle formüle etmek mümkündür. Arap kabileleri gündelik yaşantılarına devam ederken belli bir noktada buluşurlar. Aralarında sıhriyet vb. nedenlerle akrabalık ilişkisi başlar. Aynı otlağı paylaşmak da eş anlamlı sözcüklerin karışmasına neden olur. Dilde yakın anlamlı sözcük vardır diyenlerin argümanlarından biri de kabile lügatlarının karışması meselesidir. Onlara göre eş anlamlı keriterleri arasında aynı kabilenin lügati yani dili eş anlamlılık gerçekleşmelidir. es-Suyûfî "el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa" adlı eserinde kabile lehçelerinin karışması sonucu oluşuan eş anlamlı sözcükleri İbn Durustevyeh'ten alıntılararak "**bu bâbdan mütebayin lafız dışında bir şey gelmez**" başlığı altında inceleyerek bunların mütebayin lafız olduklarını zımnen ifade etmektedir.⁵⁸ Öte yandan İbn Cinnî "تداخل اللهجات" lehçelerin bir birine girmesi"ni (müşterek lügat) ortak dile delil saymıştır. İbn Cinnî "topluluklar ile birlikte çoğalan eş anlamlı lafızların beraber yaşayan kabilelerin lügati olması pek tabidir"⁵⁹ diyerek eş anlamlı (yarı eş anlamlı kastediliyor) sözcüklerin çoğalmasına zemin hazırlayan faktörler arasında bir arada yaşayan Arap kabilelerini de saymıştır.

Arapça eş anlamlı sözcükler ile ilgili çalışma yapanlar, Arap kabilelerinin karışmasını eş anlamlılığı ortaya çıkaran nedenler arasında saymışlardır. Kabilelerin karışması, "lafzın aynı lugavî muhite ait olma" şartını ihlal etmektedir. Kabileler kendi aralarında aynı anlama delalet eden sözcükler kullanıyorsa, bu her kabilenin kendine ait sözcük ile birlikte diğer kabileye ait sözcüğü de kullanması demektir. Kabilelerin lafız seçimindeki özensizliği eş anlamlı denen sözcüklerin artırmıştır.⁶⁰

56 İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/372.

57 İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/372-373.

58 es-Suyûfî, *el-Muzhir*, 1/385.

59 İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/374.

60 el-Müneccid, *et-Terâduf fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 79-80.

6.3. Arapça Dışındaki Dillerden Kelime Devşirmek

Bu ister kardeş diğer Sâmi dillerden, isterse Farsça ve Türkçe gibi herhangi bir yabancı dilden alınmış olsun fark etmez. Böyle sonradan Arapçaya girmiş yabancı kökenli kelimeler de eş anlamlı sözcüklerin (teknik olarak yakın veya yarı eş anlamlı) ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Dilciler bu şartı özellikle ihticâc veya iştişâd çağından sonra Arapçaya giren ve adına mu‘arrab⁶¹ ve müvelled denen lafızları dışarıda tutmak için getirmişlerdir.

el-Müneccid, Arap dilinin ilişki içerisinde olduğu diğer dillerden yabancı kelime alması olgusunu İbn Âşûr’dan alıntılararak açıklama cihetine gitmiştir.⁶² el-Müneccid, diğer komşu dillerin özellikle de Keldânîce lafızların Arap diline nasıl girmiş olabileceğine ilişkin, Hz. İbrâhîm (as) oğlu İsmâil (as) ve eşi Hacer’i Arapların yaşadığı Curhum yurduna bıraktığını, ana dili Keldânîce olan İbrâhîm (as) ve ailesinin bölgedeki diğer komşu Arap kabileleri ile iletişim kurlmaları sonucu her iki dilin de bir birinden lafız alıp-vermiş olabileceğini aktarmaktadır.⁶³

Arap dilinde mu‘arrab sözcüklerin bir hayli fazla olduğu sır değildir. Kimi araştırmacılara göre, Kur’ân-ı Kerim’de kökeni Arapça olmayan yüzdenden fazla kelime vardır.⁶⁴ Diğer dillerden alıntı yapma eş anlamlı kelimelerin doğmasının en yaygın biçimidir. Dolayısıyla mu‘arrab veya müvelled bir lafız “aynı dilsel çevreye ait olma” şartını ihlal ettiğinden, dilciler bu tür kelimeleri eş anlamlı kabul etmezler⁶⁵

6.4. Aynı Kelimenin Diğer Kabilelerce Farklı Telaffuz Edilmesi/Lugavî Değişim

Bu olgu da Arap dilinde eş anlamlı sözcüklerin çoğalmasına neden olmuştur. Sözcüklerin uğradığı bu değişim veya dönüşüm a. Fonetik değişim, b. Semantik değişim olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkar.

6.4.1. Fonetik Değişim: Kelimeyi meydana getiren harflerin biri veya bir kaçında meydana gelen değişim kelimenin kökeni ile ayrışmasına neden olur. Bunu sonucunda adına kalb, ibdâl, ta‘cîm ve hazif denen bir takım değişiklikler olur. Bu kavramları sırasıyla açıklayacak olursak;

6.4.1.1. Kalb القلب :Lafız meydana getiren harflerin yer değiştirmesi neticesinde kelimenin şeklinde meydana gelen bozulma veya değişimdir. Örn. “جذب” ve “جذب” gibi,

61 **el-Mu‘arrab** المعرب : Yabancı kökenli sözcüklerin Arapçalaştırılmasıdır. Bir kelimenin mu‘arrab sayılabilmesi için iki şartın gerçekleşmesi gerekir. Bunlar: 1. Sözcüğün harf ve çatısında Arapların ağız yapılarına göre bazı değişiklikler olması gerekir. 2. Lafızın Arap diline aktarılması iştişâd sırasında gerçekleşmiş olmalıdır. Sonraki aktarımlara “müvelled” veya “dahîl” denir. Geniş bilgi için bkz. el-Cevâlikî, *el-Mu‘arrab*, 14. **İstişâd/İhticâc Aşrı:** “Dil bilgisi kurallarını, kelimelerin yapılarını ve anlamlarını, kanıtlamak üzere doğruluğu kesin olan misaller getirmek anlamında edebiyat terimi”. Arapların Arap olmayan unsurlara karışıp, dilin bozulma tehlikesi karşısında dili korumak amacıyla ortaya çıkmış bir olgudur. Hicrî 150’ye (milâdî 767) kadar devam eden bu süreden önceki şâirlerin şiirlerinden iştişâd edilir. Bazı kaynaklarda ihticâc ve istidlâl terimleri de kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “İstişâd” mad, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 23/396-397, ayrıca bkz. Mehmet Reşit Özbalkaçı, *Kur’ân ve Hadis’in Arap Gramerindeki Rolü*, (İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006), 41-52.

62 Mecelleu’l-Mecme’i’l-Luğati’l-‘Arabiyye dergisinin VIII. Cildinin PDF’ne ulaşılamamıştır. el-Müneccid söz konusu bilgiyi bu ciltte yazılan bir makaleye atıfla vermektedir.

63 el-Müneccid, *et-Terâduf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 80.

64 ‘Abduttevvab, *Fuşûl fi Fıkhi’l-Luğa*, 321; Divlekçi, *Kur’an’da Eş anlamlılık Olgusu*”, 155.

65 el-Müneccid, *et-Terâduf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 80; Sıdki, Seyfi, *Kağıyyetü’l-Terâduf*, 63; Divlekçi, *Kur’an’da Eş anlamlılık Olgusu*”, 155.

6.4.1.2. İbdâl الإبدال: Bu durum da yukarıdaki duruma benzer. Ne var ki Kelimedeki bir harfin mahreç ve sıfatı yakın diğer harflere dönüşmesi sonucunda meydana gelen yeni kelimeler bu gruba dâhildir. Örnek olarak صراط, صراط, زراط, “*zol*” anlamına gelen, fakat farklı teleffuz edilen üç sözcük verilebilir.

6.4.1.3. Ta’cîm التعجيم: Bu tür aslında bir üstteki ibdâl’e dâhil edilebilir. Ancak ta’cîm Arap olmayan ulusların içinde boğaz harfi bulunan sözcükleri teleffuzunda meydana gelen yanlışlıkları ifade etmek için kullanılan bir terimdir.

6.4.1.4. Hâzif الحذف: Eş anlamlı sözcüklerin artışına sebep olan bir diğer olgu da hâziftir. Bu durum bir önceki sözcüğün eksiltilmesi sonucu orta çıkan yeni sözcüğün farklılaşmasını ifade eden bir kavramdır. Yani kelimenin bir kısmının kırılması sonucu ortaya çıkar. Buna örnek olarak “يا صبحي ey arkadaşım” ifadesi sonundaki be harfinin düşürülüp “يا صاح” denmesi, yine “sor” anlamında “is’el اسأل yerine”, “sel سأل” denilmesi, eksilteli sözcük türüne örnektir. Günümüz dil bilimcileri bu sözcükleri asılları aynı olduğu için eş anlamlı değil, aynı sözcük saymaktadır.⁶⁶

6.4.2. Semantik Değişim: Bu başlık altına sıfatın isme galip gelmesi, ta’ mim, tahsîs, tashîf, tahrîf, vehim ve hata girer.

6.4.2.1. Sıfatın İsimleşmesi: modern dilciler eş anlamlı olduğu var sayılan lafızların pek çoğunun hakikatte sıfat olduğunu ve zamanla isimleştiklerini belirtip, bunların eş anlamlı sözcük olamayacağını ifade etmişlerdir. İsmi sıfatı nitelediği ismin ikinci adı haline gelir. Lafzın bu şekilde kullanımı sayesinde sıfat olduğu unutulup, müsemmanın asıl ismiyle birlikte ikinci adı olur. Her ikisi birden aynı şeyi ifade etmek için kullanılır. Bazıları sıfatın isme dönüşmesini “kelime tınısının gözetilmesi”ne bağlarken, bazıları manzum eserlere ve şiirsel zorunluluğa bağlar. Bir diğer görüşe göre aralarındaki itibar farkının göz ardı edilmesi sıfatın müsemmanın yerini almasını sağlamıştır.⁶⁷

Bir şey (müsemma) bir ad ile adlandırılır. Fakat adlandırdığımız şeyi niteleyen bir takım sıfat ve yön ifadeleri (zarf vb) olabilir. Örneğin ev anlamına gelen “بيت beyt, dâr دار, mesken مسكن, menzil منزل” gibi sözcüklerden sadece biri “*ev*” avlamına gelsin diye konulmuş/vaz’ edilmiştir. Diğer sözcükler evin bir yönünü göz önüne alarak asıl ev ile birlikte kullanılan niteleme sıfatlarıdır. Bu bilgiden hareketle duvarlarla çevrili olması (daire de aynı kökten gelir) dikkate alınarak “*dâr*”, insanlar yüklerini indirip konakladığı için konaklama yeri olarak “*menzil*”, dinlenme huzur bulma yeri olduğu için sükûndan “*mesken*” ve geceleri geçirmek için bâte fiilinin mastarı olarak da “*beyt*” denmiştir. Görüldüğü gibi aynı anlama gelen pek çok sözcük vardır. Fakat bunlar teknik olarak eş anlamlı değil, yarı eş anlamlı sözcüklerdir. Hepsini aynı şeyin farklı niteliklerini öne çıkaran isimleşmiş sıfatlardır.⁶⁸

Bu ve buna benzer eş anlamlı kabul edilen sözcükler modern dil bilimcilerin yaklaşımı ile hakikatte eş anlamlı değil, yarı eş anlamlıdır. Zira bir şeyin aslı (kendisi) ile onu niteleyen şey (sıfat) aynı değildir.

66 el-Müneccid, *et-Terâduf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerim*, 81-83.

67 Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 212-213.

68 Şıdkî, Seyfî, *Ḳadıyyetü'l-Terâduf*, 63.

6.4.2.2. Ta‘mîm/التعميم ve Tahsîs/التخصيص (genelleme ve özelleme): bu şarttan maksat lafızlar arasında umum-husus (genel-özel) bir takım nitelendirme yönleri olabilir. Bu özellik çeşitli nedenlerle ya hiç bilinmez veya karıştırılır. Bunun sonucunda meydana gelen sözcükler zamanla eş anlamlı kabul edilirler. Hakikatte bunlar da eş anlamlı değildir. Örneğin toprak anlamına gelen “nediyy نَدِيّ , serâ سَرَآ , türâb تُرَاب lafızları arasındaki bu tür bir genel-özel ilişki vardır. Buna göre en genel anlamında yaş çığ kuru vb. en genel anlamda türâb denir. Toprak verimli ise (daha özel bir nitelik) serâ denir. Toprak çığı, nemli ise (yine özel bir nitelik) nediyy denir. Aralarındaki bu özelleme ve genelleme nitelikleri unutulmuş ve eş anlamlı (tekneik olarak yarı eş anlamlı) kelimelerin çoğalmasına neden olmuştur.⁶⁹

6.4.2.3. Taşhîf/التصحيف : bu ilk dönem yazılı arapça metinlerinde görülen bir özelliktir. Taşhîf kavramı ile noktalı harfleri noktatsız veya noktatsız harfleri noktalıymış gibi yanlış okumadan kaynaklanan eş anlamlı sözcükler kastedilir. “لذع , لدغ yalamak”, ثقب , ثقب delmek”, مزح , مزح şaka yapmak” fiillerinde yanlış noktalama sonucu eş anlamlı olduğu varsayılan benzer sözcükler görülmektedir. Halbu ki bunlar لدغ , ثقب , مزح fiillerdir. Diğer sözcükler yanlış okumadan kaynaklanmıştır.⁷⁰

6.4.2.4. Tahrif/التحريف : sözcük anlamı çarpıtmak olan tahrif terim olarak “kelimeyi okumamıza yarayan hareketlerin yer değiştirmesi sonucunda meydana gelen yanlışlık” için kullanılır. الكره , الضعف , الضعف , العلاقة , العلاقة örneklerinde olduğu gibi yanlış konulan hareketicesinde türeyen bozulmuş sözcüklerdir.⁷¹

6.4.2.5. Vehim / الوهم ve Haşa' / الخطأ : lafzın okunmasından kaynaklanan hatayı değil, dinleyen tarafından yanlış anlaşılmasını ifade etmek için kullanılan teknik bir terimdir. Buradaki yanlışlık lafzın kendinde değil, aktaran kişinin öyle sanması/vehim etmesindedir. Bu da yine adına eş anlamlı denilen lafızların çoğalmasına neden olan olur.⁷²

6.5. Mecâzî Kullanım

Çağımız dil bilimcilerine göre eş anlamlı kelimedenden bahsetmek için kelimenin mecaz mı hakikat mi olduğunun bilinmesi son derece önemlidir. Zira bir lafız bir bağlamda hakiki anlamı ile kullanılırken, başka bir bağlamda mecazî anlamı ile kullanılmaktadır. Malum mecaz aralarındaki bir ilişkiden dolayı lafız başka bir manada geçici bir süreliğine kullanılmaktadır. Mecaz

69 Ahmed Muhtâr ‘Umar, ‘İlmu’d-Delâle, 227-228. https://www.alukah.net/literature_language/0/152867/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AF%D9%81-%D9%85%D9%86-%D8%AE%D8%B5%D8%A7%D8%A6%D8%B5-%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%BA%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D9%85%D9%85%D9%8A%D8%B2%D8%A7%D8%AA%D9%87%D8%A7/ Erişim (10/08/2012).

70 Tahrifin tanımı için bkz. Velid Muhammed es-Serâkıbî, “Mefhûmu’-Tahrif Dirâsetun fi Te’şîli’l-Muştalah”, *Mecelletu ‘Aleml-Kutub, el-Elûke*, 2022, 1.

71 ez-Ziyâdî, *et-Terâdufî l-Luğa*, 298.

72 es-Suyûfî, *el-Muzhir*, 1/384; el-Müneccid, *et-Terâdufî l-‘Kur’âni’l-Kerîm*, 85.

unutulur, geçici bu durum zamanla kalıca hale gelir. Bu da eş anlamlı kelimelerin artmasına neden olur. Teşbih, istâre, lugavî mecaz (mecâz-ı mürsel ve kinaye) kullanımı sonucu ortaya çıkan lafız da bu guruba girer.⁷³

6.6. İtbâ/الإتباع

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî "*el-Külliyât*" adlı eserinde "الإتباع el-İtbâ" terimini ikincisi tek başına kullanılmayan "إشباع işbâ" ve "توكيد tevkîd" için birinci kelimenin vezninde gelen kelimedir" diye tanımlamıştır. İkiye ayrılır.

a. Her iki sözcüğün de ayrı ayrı anlamı olan itbâ'; "هنيئاً مريئاً" örneğinde olduğu gibi "مريئاً" sözcüğü birinci sözcük olan "هنيئاً" pekiştirmektedir. Buradaki terkipte her iki sözcüğün bağımsız olarak kendi anlamları vardır.

b. Her iki sözcükten ilkinin anlamı olup ikincisinin anlamı olmayan itbâ': konuşmada lafzı kendi kalıbından gelen ve asıl amacı birinci sözcüğü süslemek, kelamı da anlam bakımından takviye etmek, güçlendirmek için birinciyi tamamlayan kelimedir. عَيْسٌ وَبَسْرٌ، حَسَنٌ وَبَسْرٌ gibi sözcükler bu türe örnek olarak verilebilir.⁷⁴

Halîl es-Sekâkinî eş anlamlılığa neden olan etmenleri saydıktan sonra; حَسَنٌ - بَسْرٌ، عَيْسٌ - بَسْرٌ، عَطْشَانٌ - نَطْشَانٌ vb. örnekleri vermiştir.⁷⁵

6.7. İştikâk ve İbare Farklılıkları

Eş anlamlı sözcüklerin artmasına neden olan, klasik dilcilerin de dile getirdiği "denk lafızlar" vardır. Klasik kaynaklarda denk lafız için "zatındaki bir sıfattan dolayı "mübâyin" farklı olan lafızdır" diye açıklanmaktadır. Örneğin Allah Teâlâ'nın (cc) ve Hz. Peygamber'in (sav) sıfatlarına delalet eden sözcükler, zatının tamamına delalet ettiği için Zât'a denk sayılmıştır. Bu vb. sözcükler eş anlamlı sözcükleri çoğaltmıştır.⁷⁶

7. Arap Dilinde Eş Anlamlı Kelime Kullanmanın Sonuçları

Modern dil bilimcilerinden eş anlamlılığa olumlu yaklaşanlar, en başta belagat ve fesahate yaptığı katkılar olmak üzere klasik dilciler tarafından da dile getirilen eş anlamlılığın bir dizi meziyetlerini saymışlardır. Meseleye olumsuz yaklaşanlar ise yine başta fesahat ve belagatle mani olmak üzere eş anlamlılığın olumsuz yönlerini öne çıkaran bir dizi gerekçeden bahsetmişlerdir.⁷⁷

73 el-Muneccid, *et-Terâduf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 85; bkz. Divlekçi, *Kur'an'da Eş anlamlılık Olgusu*, 156; Ayrıca Bkz. Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Ve 'Furûk' Argümanlarının Mukayeseli Tahlili-el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (III)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/4, (2004): 122-12.

74 el-Kefevî, *el-Külliyât*, 35.

75 Mehmet Hakkı Suçin, "Türkçe ve Arapça İkillemelerde Sözcük dizilişi ve Ses Benzeşmesi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 10 Yay: 28 (Yaz 2006), 293; Emine Bağmancı, *Arap Dilinde İkillemeler ve Öğretimi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, 2012), 25 vd; Halîl es-Sekâkinî, "et-Terâdüf", *Mecelletu Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 8, (1955): 127; Yusuf Akçakoca, "Fennü'l-İtbâ' ve Diğkâtu'l-Ma'nâ fi'l-Luğati'l-'Arabiyye", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, Haziran 2022, c. 8, 1-30.

76 es-Suyûfî *el-Muzhir*, 1/405.

77 el-Muneccid, *et-Terâduf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 89; Şıdkî, Seyfî, *Kağıyyetü'l-Terâdüf*, 64.

7.1. Eş Anımlı Sözcük Kullanmanın Olumlu Sonuçları

Eş anımlı sözcüklerin dilde olması gerektiğini savunanlara göre, şiir ve nesir yazarları başta olmak üzere malzemesi dil olan kişilerin merakını rahat bir şekilde anlatabilmesinde eş anımlı sözcükler olumlu rol oynamaktadır. Özetle;

7.1.1. Eş anımlı sözcükler fesahat ve belagat yollarını genişletir: Araplar başta bedî' sanatlarından secî' ve cinâs başta olmak üzere, 'aruz vezinlerinin ikamesinde eş anımlı sözcüklerden çok ve sık olarak yararlanmışlardır. Doğal olarak kelime seçiminde aruz vezinlerine uygun eş anımlı kelimeleri kullanmışlardır.

Bir diğer fayda ise Araplar her zaman teleffuzda dile hafif gelen kelimeyi kullanmayı -fasih bile olsa- diğerine yeğ tutmuşlardır.⁷⁸ Arap dili sanat dilidir. Araplar tekrar ve iadeden hoşlanmazlar. Aynı anlamı tekrar etmek zorunda kalırlar ise eş anımlı lafzı tercih ederek tekrara düşmekten sakınırlar.⁷⁹

7.1.2. Eş anımlı sözcükler dilin kendisini genişletir: Belagat ve fesahat yolunu genişleten eş anımlı sözcük aynı zamanda dili de genişletir. Nitekim insanoğlu derunundaki duygu ve düşünceleri farklı yollarla dışarı vurmaya çabalarken eş anımlı sözcüklerden yararlanır.

Eş anımlı sözcükler konuşana tam bir ifade özgürlüğü verir. Mesela konuşan söylemek istediği lafzı anımsayamadığında veya içinde "R" gibi ya hiç telaffuz edemediği veya teleffuzunda zorlandığı bir sözcük bulunduğunda, yerine eş anlamlısını kullanır.⁸⁰ Bu, konuşan kişinin dilediği gibi konuşmasına, uygun lafzı seçebilmesine olanak sağlayan pratik bir durumdur. Rivayete göre Vâsıl b. Atâ' "R" harfını teleffuz edemez, konuşmalarında "R" harfî kullanmamaya özen göstermiş. Beşşâr adındaki bir Arap şairi kendisini bu hususta hicv edince O'na içinde hiç "R" geçmeyen sözcüklerle karşılık vermiş. O halde Araplarda eş anımlı sözcük kullanımı bu denli yaygın olmasaydı, Vâsıl bu tavrından dolayı yadırganır ve kendini hicv eden şaire bu şekilde cevap vermezdi.⁸¹

7.1.3. Eş anımlı sözcükler te'kîd ve mübalağa yapmaya imkân tanır:⁸² Eş anımlı sözcükler şairlere aynı anlama gelen farklı sözcüklerle sözünü te'kîd/pekiştirme ve mübalağa/abartma için aynı bağlamda peşpeşe kullanma olanağı tanır. Şair Hutay'e bir beytinde;

أَلَا حَيْدًا هِنْدٌ وَأَرْضٌ بِهَا هِنْدٌ وَهِنْدٌ أَتَى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ وَالْبُعْدُ

Hind ve içinde Hind olan yurt ne güzeldir. İçinde Hind'in olmadığı yurda ayrılık ve uzaklık (gurbet) gelir. Buradaki "النَّأْيُ، البُعْدُ" her ikisi de "uzaklık" anlamına gelen eş anımlı sözcüklerdir. Şair aynı anlama gelen bu lafızları bir beyitte te'kîd ve mübalağa yapmak için kullanmıştır.⁸³

78 Muhammed el-Ḥadr Ḥuseyn, *Dirâsât fi'l-'Arabîyye ve Târîhihâ*, (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. baskı, 1960), 146-147.

79 Ḥuseyn, *Dirâsât fi'l-'Arabîyye*, 144.

80 es-Suyûfî, *el-Müzhir*, 1/406.

81 Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhîz, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, (Kahire: Mektebetü'l-Ḥancî, 7. baskı, 1998), 1/16-18; eş-Şâyi', *el-Furûku'l-Luğavîyye*, 71.

82 Bedruddin Muhammed b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, (Kahire: Dâru't-Turâs, 3. baskı, ts.), 2/472-473.

83 'Abduttevvab, *Fuṣûl fi Fikhi'l-Luğa*, 324.

7.1.4. Eş anlamlı sözcükler teleffuz kolaylığı sağlar: Eş anlamlılık, dile hafif gelen lafzın ağır gelen lafza, daha fasih ve açık olan lafzın daha kapalı lafza yeğ tutulmasını sağlar. Dilde eş anlamlılığın sağladığı bir diğer yarar da, anlamının muhatap tarafından kavranılmasının zor olduğu var sayılan bir kelimenin, muhatabın anlayabileceği başka bir sözcük ile değiştirilmesine olanak sağlamasıdır. Bu durum mantıkçılar tarafından “*lafzî tanım*” olarak ifade edilir. Örn. *بُرٌّ كَامِهُتْرٌ* burr kamhtır. (Her ikisi de aynı anlama (buğday) gelmektedir. Fakat az bilinen birincisi daha çok bilinen ikincisiyle açıklanmıştır. Yani anlamı bilinmeyen birincisi mübteda, ikincisi de haberdır) *ذَهَبُ الْعَسْجِدِ* ‘asced zehebdir. Her ikisi de aynı (altın) anlama gelmektedir. Dikkat edilecek olursa buradaki ilk lafız dinleyen açısından anlam olarak ya hiç bilinmemektedir veya lafzın anlamı net değildir. Dolayısıyla anlamı daha iyi bilinen ikinci lafız, birinci lafzı tanımlamak için kullanılır. Bu durumda ikinci lafız birinci lafzın mana olarak tamamen aynı değil, yakın anlamlısı veya müfessiridir.⁸⁴

7.1.5. Eş anlamlı sözcükler hitabette sanat yapma olanağı sağlar: Eş anlamlılığın bir diğer faydası da konuşan kişiye konuştuğu dilde sanat yapma imkânı vermesidir. Araplar aynı kelimeyi tekrar etmekten hoşlanmazlar. Bu nedenle sözcüğün eş anlamlısı konuşanın aynı kelimeyi tekrarlamasından kaçınmasını sağlar.⁸⁵

7.2. Eş Anlamlı Sözcük Kullanmanın Olumsuz Sonuçları

Eş anlamlı sözcük kullanmaya karşı çıkanların öne sürdüğü argümanları ve gerekçelerini sıralamak gerekirse şunları söylemek mümkündür.

7.2.1. Eş anlamlı sözcükler diğer dillere tercüme zorlaştırır: Eş anlamlı sözcük kullanımına karşı çıkanlar tarafından öne sürülen en önemli gerekçelerden biri eş anlamlı kelimeleri yabancı dile tercüme etmenin getirdiği zorluklardır. Onlara göre mecaz/metafor, iştirak/eşdeşlik, *tezâd/zıt* anlamlılık ve *terâdüf/eş* anlamlılık, anlamın aslî olmayan diğer lafızlara aktarılmasına neden olmakta, bu da aynı lafzın birden fazla anlamının ortaya çıkmasına ve anlamlarının diğer dillere çevirisini güçleştirmektedir.⁸⁶

7.2.2. Eş anlamlı sözcükler belagat ve fesahate ters düşmektedir: Dillerde eş anlamlı sözcük varlığına karşı çıkanlar tarafından ortaya atılan bir diğer argüman ise, eş anlamlı sözcüklerin dilde zarara, fesahatte bozulmaya ve Arap dilinde sahte bir zenginliğe neden olduğu iddialarıdır. Bu gruba göre eş anlamlı lafız ilk başta tek bir anlam için konulmuştur. Daha sonra başka delaletleri gösteren lafız haline gelmiştir. Dolayısıyla eş anlamlı kelimeler karışıklığa hatta anlaşamamaya neden olmaktadır. Bu da dilin karşılıklı anlaşma aracı olma vasfını ihlâl etmekte ve dilin aslî fonksiyonunu yerine getirmesine de mani olmaktadır.⁸⁷

Özetlemek gerekirse dillerde eş anlamlı sözcük olmalı diyenler de karşı çıkanlar da hemen aynı argümanları öne sürmektedir. Bu aynı şeye farklı açılardan bakmanın getirdiği yorumlama

84 eş-Şâyi’, *el-Furûku ’l-Luğaviyye*, 72.

85 el-Muneccid, *et-Terâduf fi ’l-Ķur’âni ’l-Kerim*, 91.

86 el-Muneccid, *et-Terâduf fi ’l-Ķur’âni ’l-Kerim*, 89; Şıdkî, Seyfî, *Ķađıyyetü ’t-Terâdüf*, 67.

87 el-Muneccid, *et-Terâduf fi ’l-Ķur’âni ’l-Kerim*, 89; Şıdkî, Seyfî, *Ķađıyyetü ’t-Terâdüf*, 67.

farklıdır denebilir. Nitekim çalışmamızda eş anlamlılık ile “*tam eş anlamlı*” sözcüklerin kastedildiğini öğrenmiş olduk. Bu açıdan bakıldığında -modern dilcilerin yaklaşımı temelinde- “*tam eş anlamlı*” sözcükler hiçbir dünya dilinde (neredeyse?) yoktur. En azından teorik olarak aksi ispat edilene kadar böyledir. O halde “eş anlamlı” ile “*tam eş anlamlı*” sözcük kast edilmediğine göre, “*yarı eş anlamlı*” sözcükler ifade edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında başta Arap dili olmak üzere tüm dünya dillerinde eş anlamlı sözcük vardır.

Dil bilimcilerinin büyük çoğunluğu “eş anlamlı sözcük” kavramı ile “yarı eş anlamlı” sözcüklerin kastedildiğini, bu tür sözcüklerin varlığının dillerde yadsınamaz bir gerçek olduğunu belirtmektedirler. Bu yaklaşımı savunanlar eş anlamlı sözcüklerin pek çok olumlu fonksiyon icra ettiklerinden hareketle, eş anlamlılığın dilde olumsuz değil, aksine olumlu sonuçlarının olduğunu, tercüme ve feshate ters düşen eş anlamlılığın “*tam eş anlamlılık*” olduğunu ifade etmeleri, günümüzdeki dil anlayışı ve eş anlamlılık gerçekleriyle örtüşmektedir.

Bizim de tercih ettiğimiz görüş budur. Aksi takdirde “*dünyanın hiçbir dilinde hiç eş anlamlı sözcük yoktur*” şeklinde bir mantık çıkarımına neden oluruz ki bu yaklaşım da bizzat akla ve mantığa terstir. Bu lafızlar ile “yarı eş anlamlı” sözcüklerin kastedildiğine dair bir diğer delil de klasik kitaplarda terâdüf ortaya çıkıp, eş anlamlı olduğu varsayılan kitaplar kaleme alındıktan sonra, bizzat klasik dil bilimcileri tarafından “bu sözcükler arasında farklar vardır” diyerek “el-Furûk” adlı eserlerin kaleme alınmış olmasıdır. Her lafzın diğerinde olmayan bir anlamı vardır çıkışı yerinde olmakla birlikte bizce bu ilk vaz’daki her anlama bir lafız bulma çabasının bir yansımasıdır. Kullanımda ise lafızların arasındaki farklar unutulmuş ve neredeyse “tam eş anlamlı” sözcüklermiş gibi algılanmaya başlamıştır. Tersine bir durumda her lafzın bir karşılığını bulmak gibi bir külfete katlanmak zorunda kalınacaktır.

Bu genel sonra sonra Kur’ân ilimleriyle uğraşanların Kur’ân’da eş anlamlı lafız meselesine bakışlarını üç farklı görüşte toplamak mümkündür.

- Arap dilinin aslında var olduğunu, ancak Kur’ân’ın feshatine aykırı bulduğu için eş anlamlı sözcüğe karşı çıkanlar.
- Arap dilinde olduğu gibi Kur’ân’da da eş anlamlı sözcük vardır diyenler (bu grup eş anlamlı ile yakın anlamlı sözcükleri kast edenlerdir).
- Ne Arap dilinde ne de Kur’ân’da eş anlamlı kelime vardır diyerek her türlü eş anlamlılığa karşı çıkanlar şeklinde sıralamak mümkündür.

Sonuç olarak Arap dilinde olduğu gibi Kur’ân-ı Kerim’de de eş anlamlı sözcük vardır diyenler meseleye “*tesâmuḥ*” (ifadeyi hoş görme) veya “*takrîb*” (yakın anlamlı ama yaklaşık bir ifade ile) yoluyla yaklaşmaktadırlar.⁸⁸

Modern dilciler ile birlikte müfessirler “teknik olarak” eş anlamlı lafızda bulunması gereken dört koşul öne sürmüşlerdir. Özetle bu maddeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- **İki lafız arasında tam bir anlam uyumu olmalıdır:** Buna göre iki lafız mana bakımından diğerleriyle tam bir uyum/ahenk içinde olmalıdır. Bu şartı kabul etmekle birlikte esnetenler de

88 eş-Şâyi’, *el-Furûku’l-Luġaviyye*, 68-69.

vardır.⁸⁹ Esneklikle kastedilen, aslına bakılmaksızın lafızların gündelik dilde aynı anlamda kullanılıyor olmasını yeterli görenlerdir. Böylece pek çok modern dilci tarafından öne sürülen lafızların ta “ilk vaz’dan itibaren aynı anlam için konulmuş olması”⁹⁰ şartını esnetmiş olmaktadırlar.

● **İki lafız da aynı lügavi muhite ait olmalıdır:** Bu şart ile eş anlamlı olduğu varsayılan lafızların aynı kabileye ait olması kast edilmektedir. Buna göre farklı Arap kabilelerinin birbirinden ödünç aldıkları lafızlar eş anlamlı sayılmamalıdır.

● **Lafızlar arasında belirli bir dönemde anlam birliği olmalıdır:** Bu şart ile öne sürülen lafızların belirli bir zaman diliminde aynı kabile tarafından aynı anlamda kullanılmasıdır. Aksi takdirde cahiliye devrinde kullanılan bir lafzın Abbasi döneminde farklı bir anlam kazanması veya günümüzde belirli bir anlamda kullanılan bir lafzın cahiliye devrinde kullanılan bir lafızla aynı anlama gelmesi kastedilmemektedir.

● **Lafızlardan hiç biri her hangi bir fonetik bir değişim geçirmemiş olmalıdır:** Bu şart daha çok جتل cesel ve جفل cefel (karınca) örneğinde olduğu gibi ses değişimi sonucu meydana gelen eş anlamlı sözcükleri dışarıda bırakmak için getirilen bir şarttır.⁹¹ Bu şartlardan sonra modern dil bilimcilerinin terim olarak ortaya koydukları eş anlamlı kelimeleri tanımlayacak olursak; “iki veya daha fazla lafzın “mecazen değil hakiki”, sonradan değil asli ve tek bir itibarla yani müstakil olarak aynı dilsel çevrede aynı anlama delalet etmesidir” diye tanımlamak mümkün olacaktır.⁹²

Yukarıda değindiğimiz “tam eş anlamlı” sözcüklerde bulunması gereken şartları özetlemek gerekirse;

- Anlam birliği:** lafızlar arasında en ufak bir anlam farkı sözcükleri eş değil yakın anlamlı yapmaktadır.
- Dilsel çevre birliği:** lafızlar aynı kabile ait, ilk vaz’dan itibaren kullanılagelen lafızlar olmalıdır. Başka kabilelerden alınan lafızlar eş değil yakın anlamlı sayılır.
- Çağ birliği:** Lafızlar aynı dönemde kullanımda olmalıdır. Lafzın birinin ölümü sonrası ortaya çıkan veya diğer kabilede kullanılan bir lafız olmamalıdır. Bu şartları gerçekleştiremeyen lafız eş değil yakın anlamlı olur.
- Lafızlarda fonetik birlik:** lafızlar ta baştan itibaren aynı sese ve haerekiye sahip olmalıdır. Böyle bir sözcük ilk vaz’da ortaya çıkmaz. Sonradan ortaya çıkan aynılık ise lafzın harflerindeki değişimin sonucudur. Değişim sonucundaki aynılık da eş anlamlılık nedeni sayılmaz.⁹³

89 Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 213.

90 ‘Abduttevvab, *Fuşûl fi Fıkhî'l-'Arabîyye*, 309-310.

91 ‘Abduttevvab, *Fuşûl fi Fıkhî'l-'Arabîyye*, 316-321; Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 178-179. Karşılaştırmız: el-Muneccid, *et-Terâduf fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 35; eş-Şâyi', *el-Furûku'l-Luğavîyye*, 30-31; Divlekçi, *Kur'ân'da Eşanamlılık (Terâdüf) Olgusu*, 152.

92 Muhammed Cum'a Muhammed eş-Şâmî, “el-Furûku'd-Delâliyye beyne'l-Elfâzı'l-Muterâdife”, *Sebha Üniversitesi Beşeri Bilimler Dergisi*, 11/1, (2012): 17-24; el-Muneccid, *et-Terâduf fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 35; Sâsî, *İşkâliyyetü Terceme*, 21-22; Divlekçi, *Kur'ân'da Eşanamlılık (Terâdüf) Olgusu*, 153.

93 eş-Şâyi', *el-Furûku'l-Luğavîyye*, 30-31; el-Muneccid, *et-Terâduf fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 35; Abouelnasr, *Eşanamlılık olgusu*, 20.

Sonuç

Eş anlamlı olduğu düşünülen sözcüklerin aralarında ancak uzman olanların anlayabileceği farklar vardır. Çünkü dünyanın hiçbir dilinde hiçbir dilci aynı anlam için aynı anda farklı iki veya daha fazla kelimeyi vaz' etmez. Aynı anlama gelsin diye farklı sözcük atamaz. Dolayısıyla eş anlamlı ile tam eş anlamlı sözcüklerin varlığı kast ediliyor ise; bu olgu aynı dil içerisinde bulunmaz. Niçin bulunmayacağına dair şu gerekçeleri sıralamak mümkündür.

- a. Delalet farklılıkları: Hiç kuşku yok ki eş anlamlı sözcükte aranması gereken ilk ve en önemli şart lafızların aynı şeye delalet edip etmedikleridir. Eş anlamlı olduğu düşünülen söz konusu lafzın delaletinde en ufak bir farklılık bile varsa lafızlar eş değil, yakın anlamlı olabilir.
- b. Umum-husus ilişkisi: Lafızlar arasında umum-husus ilişkisi bulunması da eş anlamlı sözcük nitelenmesine mâni olur. Sözcüğün anlamı diğer sözcüğü de içine alacak şekilde geniş ise, aralarında umum-husus ilişkisi vardır. Bu lafızlar eş anlamlı değil muhtemelen yakın anlamlı olabilirler.
- c. İştikâk ve itibar farklılıkları: Lafzın türetildiği "**kök anlamı**" bünyesinde barındırdığı unutulmamalıdır. Lafzın kökenindeki bu farklılık, aynı zamanda diğer eş anlamlı lafızda bulunmayan anlam farkını ortaya koyar.
- d. Belâğî sebepler: Eş anlamlı sözcüklerin çoğalmasına doğrudan katkı yapan etmenler arasında belki de ilk sırayı belâğî/retorik nedenler alır. Mecaz başlığı altında ele alınan belâğî sebepler arasında teşbih, istiare, mecaz-ı mürsel ve kinayeyi saymak mümkündür. Unutulan mecazlar, eş anlamlı sözcüklerin ortaya çıkmasının ana sebebidir diyebiliriz.
- e. Farklı lugatlar/kabile dilleri: Farklı kabile dilleri de eş anlamlı olarak nitelenen sözcüklerin çoğalmasına zemin hazırlamıştır. Buna göre aynı kabile içerisinde konuşulan eş anlamlı sözcükler başka kabilelerden girmiş olduğundan bu da eş anlamlı sözcük tanımına engel bir şart olarak karşımıza çıkmaktadır.
- f. Sarf birliği: Asılları farklı olduğu halde sarf ilmindeki isim ve fiil kiplerinin dökülerek türetilen ve kipin genel anlam yapısını yansıtan sözcüklerin eş anlamlı oldukları veya olabileceklerine dair yaklaşım da tanım dışında bırakılmıştır.

Kur'ân'da geçen her bir lafız seçilerek yerleştirildiği için anlamı Kur'ân'da geçen bir diğer lafız tarafından "tam" olarak karşılanmaz. İlk dönem eserlerde anlamı bilinmeyen veya o bağlamda garip duran kelimenin yanına yazılan kelime o lafzın "eş anlamlı"sı olmayıp onun şerhi veya yakın anlamlısı olabilir. Bu açıdan bakıldığında delaletlerini daraltıp-genişleterek lafızları birbirinin yerine kullanmak caizdir. Kur'ân'da geçen eş anlamlı olarak kayıtlara geçmiş lafızların –her ne kadar bugün bilinmiyor olsa da- aralarında devrin Arap dili ve Arap lehçeleri göz önüne alındığında bir takım çok ince farkların olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu farkları ortaya koymak için "el-furûk" adlı eserlerin kaleme alındığı unutulmamalıdır.

Arap dilinde eş anlamlı kelime teknik olarak bulunabilir. Yukarıdaki koşulları göz önüne aldığımızda eş anlamlı olduğu var sayılan sözcükler yakın anlamlı veya yarı eş anlamlıdır.

“Lafız farklı ise anlamı da farklıdır” çıkışı hem erken dönem islam ve dil kaynaklarında hem de son dönem batılı kaynaklarda sıkça dile getirilen bir argümandır. Buna göre dillerde eş anlamlı sözcük bulunmaz. Eş anlamlı sözcük ile “yakın anlamlı” veya “yarı eş anlamlı” sözcüklerin kastedildiği açıktır.

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

- ‘Abbās, Faḍl Hasen ve Şenâ Faḍl ‘Abbās. *İ‘câzu’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*. ‘Ammân: Dâru’l-Furḳân, 1991.
- ‘Abduh, Muḥammed. *Tefsîru’l-Menâr*. Kahire: Dâru’l-Menâr, 1947.
- ‘Abduttevvâb, Ramaḍân. *Fuṣûl fî Fıḳhi’l-‘Arabî*. Kahire: 6. baskı, Mektebetu’l-Hâncî, 1999.
- ‘Umar, Aḥmed Muḥtâr. *‘İlmu’ d-Delâle*. y.y: ‘Âlemu’l-Kutub, 5. baskı, 1998.
- Abouelnasr, Zaki. *Eş Anlamlılık Olgusu ve Eş Anlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2004.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 5. Baskı, 2009.
- Baalbaki, Rohi. *A Modern Arabic-English Dictionary*. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâ’în, 11. baskı, 2002.
- Bintu’ş-Şâṭi’, ‘Âiše Abdurrahmân. *el-İ‘câzu’l-Beyânî li’l-Ḳur’ân ve Mesâ’ilü İbni’l-Ezrak*. y.y: Dâru’l-Me‘ârif, 3. baskı, ts.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâğat Beyân-Me‘âni-Bedi’ İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6.baskı, 2011.
- Çalışkan, Mehmet. “Kur’an’ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu’s-Seb’a) Meselesi”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5/1 (Ocak-Haziran, 2005), 216-242.
- Çetinkaya, Bayram. “Eşdizimli Sözcükler”, *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 4/ 4 (2009), 197-206.
- Divlekçi, Celalettin. “Kur’ân’da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (2000). 149-169.
- Doğan, Nuh. “Türkiye Türkçesi Fiillerinde Eş Anlamlılık: Synonymy In Turkey Turkish Verbs”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 4/19 (Güz 2011), 78-88.
- Durmuş, İsmail. “el-İstişhâd”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları. 2001.
- Ebû Bekr, Yahûzâ Ḥamza. *et-Terâdüf fi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*. Malezya: al-Madinah İnternational University, 2012.
- ed-Dürî, Muḥammed Yâsîn Hıdr. *Deḳâiku’l-Furûkı’l-Luğaviyye fi’l-Beyâni’l-Ḳur’âni*. y.y.: Bağdad Üniversitesi, İbn Rüşd Eğitim Fakültesi, 2005.
- el- Ğazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustaşfâ min Uşûli’l-Fıḳh*. Thk. Ḥamza b. Zühayr Ḥâfiz. Y.y: Medine, ts.

- el-'Ak, Hâlid Abdurrahmân. *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâ'iduh*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. baskı, 1986.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-Lugaviyye*. Thk. Muḥammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Dâru'l-'İlm ve's-Şekâfe, ts.
- el-Âlûsî, Maḥmûd Şukrî el-Bağdâdî. *Mâ Delle 'aleyhi'l-Kur'ânu Mimmâ Ya'dudü'l-Hey'ete'l-Cedidete'l-Kavîmete'l-Burhân*. Thk. Muḥammed Zuhey'r eş-Şâviş. Beyrut/Dimaşq: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. baskı, 1997.
- el-Âlûsî, Maḥmûd Şukrî el-Bağdâdî. *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, ts.
- el-Aşma'î, 'Abdumelik b. Kûrayb. *Ma'htelefet Elfâzuh ve't-Tefekat Me'ânih*. Thk. Mâcid Hasen ez-Zehbeî. Dimaşq: Dâru'l-Fikr, ts.
- el-Bâbidî, Aḥmed b. Muştafâ ed-Dimaşkî. *Mu'cemü Esmâ'i'l-Eşyâ'i'l-Müsemmâ "el-Letâifü fi'l-Luğa"*. Thk. Aḥmed 'Abduttevvâb 'Avağ. Kahire: Dâru'l-Fağile, ts.
- el-Begâvî, Muḥyissünne Ebû Muḥammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Begâvî Me'âlimü't-Tenzîl*. Thk. Muḥammed 'Abdullâh en-Nemr ve diğeri. Riyâd: Dâru Tıybe, 1408 h.
- el-Câhîz, Ebû 'Osman 'Amr b. Baḥr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 7. baskı, 1998.
- el-Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Aḥmed b. Muḥammed b. el-Hâdiy. *el-Mu'arrab mine'l-Kelâmi'l-'Acemî 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*. Thk. F. 'Abdurrahîm. Dimaşq: Dâru'l-Kalem, 1990.
- el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. *eş-Şihâh, Tâcu'l-Luğa ve Şihâhi'l-'Arabîyye*. Thk. Aḥmed Abdulgâfur 'Atfâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 3. baskı, 1984.
- el-Curcânî, 'Alî b. Muḥammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. Thk. Muḥammed Şiddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fağile. Kahire, ts.
- el-Cuveynî, Muştafâ es-Sâvî. *Menhecu'z-Zemaşeri fi Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzihi*. Y.y: Daru'l-Me'ârif bi Mışr, 2. baskı, ts.
- el-Enbârî, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Kâsim. *ez-Zâhir fi Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*. Thk. Hâtîm Şâlih eđ-Dâmin. Bağdat: Dâru's-Şu'ûni's-Şekâfiyyeti'l-'Âmme, 2. baskı, 1987.
- el-Endelusî, Ebû Ḥayyân Muḥammed b. Yûsuf. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. Thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd ve 'Alî Muḥammed Mu'avvağ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- el-Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Tarhân b. Uzlağ. *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. Thk. Rafîk el-'Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1985.
- el-Ferâhidî, el-Ḥalîl b. Aḥmed. *Kitâbu'l-'Ayn Muratteben 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*. Thk. 'Abdulhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- el-Hâlîdî, Şalâh 'Abdulfettâh. *İ'câzu'l-Kur'ânî'l-Beyânî ve Delâ'ilu Maşdaruhu'r-Rabbânî*. 'Ammân: Dâru 'Ammâr, 2000.
- el-Hüseynî, Ḥamâde Muḥammed 'Abdulfettâh. *el-Muşâhabe el-Lugaviyye ve Eşeruhâ fi Tahdîdi'd-Delâle fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: el-Ezher Üniversitesi, 2007.
- el-İşfahânî, er-Râğîb Ebu'l-Kâsim el-Hüseyn b. Muḥammed. *el-Mufradât fi Ğaribi'l-Kur'ân*. Thk. Muḥammed Ḥalîl 'Îtânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- el-Kâlî el-Bağdâdî, Ebû 'Alî İsmâ'îl b. el-Kâsim. *el-Bârî fi'l-Luğa*. Thk. Hâşim et-Ta'ân. Beyrut: Mektebetü'n-Nehđâ & Dâru'l-Ḥađârati'l-'Arabîyye, 1975.
- el-Kâsimî, Muḥammed Cemâlüddîn. *Mehâsinu't-Te'vil*. Thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî. Y.y: Dâru İhyâi'l-

- Kutubi'l-'Arabiyye, 1958.
- el-Kattân, Mennâ'. *Mebâhiş fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- el-Ḳaysî, Mekki b. Ebî Ṭâlib Hammûş. *el-İbâne 'an Me'âni'l-Ḳirâ'ât*. Thk. 'Abdulfettâh İsmâ'il Şelebî. Kahire: Dâru Nehđati Mısr, ts.
- el-Kefevî, Ebu'l-Beḳâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî. *el-Külliyât*. Thk. 'Adnân Derviş ve Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. baskı, 1993.
- el-Kerhî, Ebû Mansûr Muhammed b. Sehl b. el-Merzubân. *Kitâbu'l-Elfâz*. Thk. Yahyâ Murâd. Y.y.: ts.
- el-Muneccid, Muhammed Nureddîn. *et-Terâduf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm beyne'n-Nazariyyeti ve't-Taṭbîk*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1997.
- el-Müberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Me't-tefeḳa Lafzuhu ve'htelese Ma'nâhu mine'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*. Thk. Aḫmed Muhammed Ebû Ra'd. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1988.
- el-Yesû'î, Henrikos Lamines. *Ferâ'idu'l-Luġa fi'l-Furûk*. Beyrut: Katolik Matbaası, 1889.
- Emiroġlu, İbrahim. *Mantık Yanlışları*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Enîs, İbrahîm. *Delâletü'l-Elfâz*. Kahire: Mektebetü'l-'Anglo el-Mısrıyye, 5. baskı, 1984.
- Enîs, İbrahîm. *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-'Anglo el-Mısrıyye, ts.
- er-Râcihî, 'Abduh. *el-Lehecâtu'l-'Arabiyye fi'l-Ḳirââti'l-Ḳur'âniyye*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996.
- er-Râcihî, 'Ali 'Abdullah. "el-İ'câzu'l-Luġavî fi Elfâzi't-Terâduf mine'l-Ḳur'âni'l-Kerîm". *el-Ḳasîm Üniversitesi Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye*. 2/1, 2009. 1-25.
- er-Râzî, Faḫruddîn Muhammed b. 'Umar el-Huseyn. *el-Maḫşûl fi 'İlmi Usûli'l-Fıḫh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Alevânî. Y.y: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- er-Râzî, Faḫruddîn Muhammed b. 'Umar el-Huseyn. *Mefâtiḫu'l-Ġayb*. Y.y: Dâru'l-Fikr: 1981.
- er-Rummânî, Ebu'l-Ḥasen 'Ali b. 'İsâ. *el-Elfâzu'l-Muterâdifetu'l-Muteḳâribetu'l-Ma'nâ*. thk. Fetḫullah Şâlih ve 'Ali el-Mısrî. Manşura: Dâru'l-Vefâ, 1987.
- Esmâ, Zeyneb b. Sâsî. *İşkâliyyetu Tercemeti'l-Elfâzi'l-Muteḳâribeti'l-Ma'nâ fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ile'l-Luġati'l-Firansiyye*. Cezayir: el-Âdâb ve'l-Luġât Fakültesi Yayınları. 2012/2013 Dönemi.
- es-Sekâkîni, Ḥalîl. "et-Terâdüf". *Mecelletu Mecma'i'l-Luġâti'l-'Arabiyye*. 8 (1955), 124-130.
- es-Seyravân, 'Abdulazîz 'İzzeddîn. *el-Mu'cemu'l-Câmi' li Ġaribi Mufredâti'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1986.
- es-Suyûti, Abdurrahman Celâluddîn. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Merkezi'd-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye. Riyâd: Vizâratu'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'vâ ve'l-İrşâd, ts.
- es-Suyûti, Abdurrahman Celâluddîn. *el-Mutevekkeli fimâ verade fi'l-Kur'ân mine'l-Luġât*. Thk. Trc. William Y. Bell. Yale University, 1924.
- es-Suyûti, Abdurrahman Celâluddîn. *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luġa ve Envâ'ihâ*. Thk. Muhammed Aḫmed Câde'l-Mevlâ ve diġerleri. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâş, 3. baskı, ts.
- eş-Şâmî, Muhammed Cum'a Muhammed. "el-Furûku'd-Delâliyye beyne'l-Elfâzi'l-Muterâdife". *Libya Sebha Üniversitesi Beşeri Bilimler Dergisi*. 11/1 (2012).
- eş-Şâyi', Muhammed Abdurrahmân Şâlih. *el-Furûku'l-Luġaviyye ve Eşeruhâ fi Tefsiri'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetü'l-'Abikân, 1993.

- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerir. *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir ve Aḥmed Muḥammed Şâkir. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. baskı, ts.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerir. *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. Y.y: Dâru Hecc, ts.
- et-Tehânevî, Muḥammed 'Ali b. 'Ali. *Keşşâfu İştilâhâtı'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. Thk. Rafîk el-'Acem ve 'Ali Deḥrûş. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996.
- ez-Zebîdî, Muḥammed Murtaḍâ el-Ḥuseynî. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*. Thk. Nevâf el-Cerrâh. Beyrut: Dâru Şâdir, 2011.
- ez-Zebîdî, Muḥammed Murtaḍâ el-Ḥuseynî. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*. Thk. 'Abdussettâr Aḥmed Ferrâc. Kuveyt: Dâru't-Turâş, 1965.
- ez-Zerkeşî, Bedruddin Muḥammed b. 'Abdillâh. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk: Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. Kahire: Dâru't-Turâş, 3. baskı, ts.
- ez-Ziyâdî, Hâkim Mâlik Lu'aybî. *et-Terâdüf fi'l-Luğa*. Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1980.
- Heyet. *Mu'cemu'n-Nefâisi'l-Kebîr*. Cilt:1(E-D). Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Ḥuseyn, Muḥammed el-Ḥıdr. *Dirâsât fi'l-'Arabıyye ve Târîhihâ*. Dimaşq: el-Mektebu'l-İslâmî, 3. baskı, 1960.
- İbn 'Âşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûniyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muḥammed 'Abdulḥakk b. Ğalib. *el-Muḥarraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muḥammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Uşmân. *el-Ḥaşâis*. Thk. Muḥammed 'Alî en-Neccâr. y.y: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Faris b. Zekerıyyâ er-Râzî. *eş-Şâhibi fi Fıkhı'l-Luğati'l-'Arabıyyeti ve Mesâ'ilihâ ve Suneni'l-'Arabî fi Kelâmihâ*. Thk. Aḥmed Ḥasen Besic. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Fâris, Ebu'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Faris b. Zekerıyyâ er-Râzî. *Mu'cemu Meḳâyisi'l-Luğa*. Thk. İbrâhîm Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1999.
- İbn İshâk, en-Nedîm, Ebû Ya'kûb el-Varrâk Muḥammed b. İshâk. *el-Fihrist fi Ahbâri'l-'Ulemâ'i'l-Muşannifin mine'l-Ḳudemâi ve'l-Muḥdesîn*. Thk. Riḍâ Teceddud. Tahran: Y.y, ts.
- İbn Keşîr, 'İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. Thk. Muştâfâ es-Seyyid Muḥammed ve diğeri. Kahire: Muessesetu Ḳurtuba & Mektebetu Evlâdi's-Şeyḥ li't-Turâş, 2000.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Ebu'l-Faḍl. *Lisânu'l-'Arab*. Thk. Emîn Muḥammed 'Abdulvehhâb ve Muḥammed eş-Şâdık el-'Ubeydî. Beyrut: Dâru't-Turâşî'l-'Arabî & Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2. baskı, 1997.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Ebu'l-Faḍl. *Lisânu'l-'Arab*. Thk. Heyet. I-LV, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbnu'l-Cevzî, 'Abdurrahmân Ebu'l-Ferac. *Funûni'l-Efnân fi 'Uyûni 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Dıyâ'uddîn 'İtr. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmıyye, 1998.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Cemâleddin 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Cevzî el-Ḳuraşî el-Bağdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. Thk. Şu'ayb el-Arnaûṭ ve 'Abdulḳâdir el-Arnaûṭ. Y.y: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- İbnu's-Sirrî, Ebû İshâk İbrâhîm. *Kitabu Ḥalkı'l-İnsân*. Thk. Velid b. Aḥmed el-Ḥuseyn. Manchester: al-Bukhary Islamic Center, 2004.
- İsmâ'îl b. 'Amr. *Kitâbu'l-Luğât fi'l-Kurân*. Thk. Şalâhuddin el-Müneccid. Kahire: Matba'atu'r-Risâle, ts.
- Kara, Ömer. "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Ve 'Furûk' Argümanlarının Mukayeseli Tahlili-el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (III)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 4/4 (2004), 118-146.

- Karagöz, Mustafa. “Vücüh ve Nezairin Terimleşme Süreci - ‘Nezâir’in ‘Eş Anlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu”. *Bilimnâme*. 19/1 (2008), 7- 33.
- Karasakal, Şaban. “Kur’ân’da Rüyâ ve Hulm Yakınanlamlılarının Farkları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 10/3 (2010), 163-198.
- Mîqâti, Muḥammed Bâsim, Muhammed Zuhrî Ma‘şarâni ve ‘Abdullâh Aḥmed el-Dandâşi. *el-Ḳutûf min Luġati'l-Ḳur’ân (Mu‘cemu Elfâz ve Terâkibe luġaviyye mine'l-Ḳur’âni'l-Kerîm)*. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirîn, 2007.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. *Kur’ân ve Hadis’in Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006.
- Pilten, Şahrû. *Türkçede Eş Anlamlılık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Şıdkî, Hâmid ve Tıybe Seyfî. “Kağıyyetu’t-Terâdüf beyne’l-İşbât ve’l-İnkâr”. *Mecelletü'l-Luġati'l-Arabıyye ve Âdâbihâ*. 1/3 (2006), 47-74.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Uşmân b. Ḳanber. *el-Kitâb*. Thk. ‘Abdusselam Muḥammed Hârûn. Kahire: Mektebetu’l-Ḥancî, ts.
- Sulak, Sevda G. *Anlamdaş Kelimelerde Anlam ve Kullanış Farklılıkları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2010.
- Türkmen, Sabri. *Arap Dilinde Terâduf ve Furûk*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013.
- Ullmann, Stephen. *Words and Their Use*. Thk. (ilaveleriyle birlikte “Devru’l-Kelime fi’l-Luġa” adı altında Arapçaya aktaran) Kemâl Muḥammed Bişr. Kahire: Mektebetu’ş-Şebâb, 1962.
- Vâfi, ‘Ali ‘Abdulvâhid. *Fıḫhu’l-Luġa*. Kahire: Nehdatu Mışr, 3. baskı, 2005.
- Wahba, Magdi. *An-Nafees The 21st Century English-Arabic Dictionary*. Cairo: Egyptian International Publishing Company – Longman, 2000.
- Yavuz, Gâlip. “Eşanlamlılık ve Kur’ân Bağlamı”. *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. ts.
- Yıldız, Murat. “Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 10/3 (2010), 23-41.

اللغة العربية منذ أقدم عصورها إلى العصر الجاهلي

İlk Evrelerinden Cahiliye Dönemine Kadar Arap Dili

The Arabic Language from Its Earliest Times to the Age of Ignorance

Omar Adeeb Shaker JNAIDI¹ 



ملخص

يستوقفنا في دراستنا لتاريخ بدايات اللغة العربية ظلام دامس، إذ لا نعلم شيئا عن طفولتها، ولا نعرف متى بدأت، ولم نتعرف عليها إلا ناضجة متكاملة في الأدب الجاهلي. ومن المقطوع به أن تكون قد قطعت مراحل من تاريخها إلى أن وصلت إلى هذا المستوى من النضوج. فهل ثمة إمكانية لسبر غور التاريخ القديم لها، ومعرفة متى نشأت؟ وما هي المراحل التي قطعتها؟ وهل ثمة علاقة بينها وبين اللغات السامية؟ يرى كثيرون أنه من الصعب الإجابة عن هذه التساؤلات وإعطاء حكم دقيق حولها، فطفولة اللغة العربية غامضة، والمصادر المتوفرة عن تلك الحقبة قليلة ولا تقدم لنا صورة واضحة، ولم يعثر العلماء على آثار منقوشة أو مكتوبة تلقى ضوءا على حالتها الأولى.

ستكون المهمة الأساس لهذا العمل هي محاولة التعرف على المراحل التاريخية الأولى للغة العربية، وفي الطريق إلى ذلك سنمر باختلاف اللغويين العرب القدماء حول نشأتها الأولى وأول من تحدث بها، واعتقادهم بقدمها، واقتراضاتهم حول تطورها، وتظنهم إلى القرابة التاريخية اللغوية بين اللغات السامية. وسنمر بالمحدثين من المستشرقين واللغويين العرب في محاولتهم الكشف عن بدايات اللغة العربية واعتمادهم على الدراسات المقارنة وقرآتهم النقوش القديمة، وأرائهم في العلاقة بين العربية والسامية. ونختتم البحث بإيراد تصوراتهم حول العربية في طفولتها والمراحل التي مرت بها في نشأتها الأولى.

الكلمات المفتاحية: الكلمات المفتاحية: طفولة اللغة العربية، اللغات السامية، تطور العربية، اللهجات العربية

ÖZ

Arap dilinin ortaya çıkışı ve ilk evresi muamma ve karanlıktır. Zira kaynaklarda bu hususta bilgi kırıntılarına rastlanmamaktadır. Hal böyle olunca Arap dilinin ortaya çıkışı ve ilk evresi hakkında doyurucu bilgilere sahibi değiliz. Câhiliye Devri literatüründe Arap dili kemale ermiş ve her yönüyle olgunlaşmış halde karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz bu durum Arap dilinin zaman içerisinde bazı aşamadan geçtikten sonra mevcut olgunluğa ulaştığına işaret eden göstergelerdendir. Acaba Arap dilinin ne zaman ortaya çıktığını ve hangi aşamalardan geçtiğini öğrenebilmek amacıyla eski tarihindeki derinliklere inebilir mi? Acaba Arap dili ile Eski Sâmi dilleri arasında bağlantı kurmaktan söz edilebilir mi?

Çoğu araştırmacılar zihinlere düşen bu türden sorulara cevap bulmanın ve konuyla ilgili sağlıklı kanaate varmanın zor olduğunu öne sürmektedirler. Zira Arap dilinin ilk evrelerini kuşatan belirsizliklere ek olarak arkeologlar tarafından

¹Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye

ORCID: O.A.S.J. 0000-0002-0779-8866

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Omar Adeeb Shaker JNAIDI (Dr. Öğr. Üyesi),
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
Çanakkale, Türkiye
E-posta: omar-j-1995@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 04.07.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
22.07.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
29.07.2022
Kabul/Accepted: 08.08.2022

Atıf/Citation: Jnaidi, Omar Adeeb Shaker. "The Arabic Language from Its Earliest Times to the Age of Ignorance." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 353-369.
<https://doi.org/10.26650/jos.1140365>

söz konusu evrelere ışık tutacak yazılı materyallere veya yazıtlara henüz rastlanmıştır değildir.

Çalışmanın esas amacı Arap dilinin ilk evrelerine ışık tutmak olacaktır. Bunu yaparken Arap dilinin ilk ortaya çıkışı, ilk konuşanları, kadim olması, gelişim aşamaları ve Sâmî dilleriyle arasındaki tarihsel bağın erken dönem Arap dilbilimcileri tarafından fark edilmesi gibi hususlarda öne sürdükleri farklı görüşlere de yer verilecektir. Çalışmanın sonunda erken dönem Arap dilbilimcileri tarafından Arap dilinin ilk evreleri ve erken dönem içerisinde geçirdiği aşamalarla ilgi ortaya atılan tasavvurlar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap dilinin ilk evresi, Sami dilleri, Arap dilinin gelişimi, Arap dili lehçeleri

ABSTRACT

The study of the history of the beginnings of the Arabic language is shrouded in complete darkness, as nothing is known about its infancy or when it began. It is only known to have been mature and complete in the literature of the *Jahiliyyah* (pre-Islamic era known as the Age of Ignorance). Arabic indubitably went through various stages before reaching that level of maturity. In this respect, does any possibility exist for examining its ancient history or knowing when it arose, what stages it went through, and whether a relationship exists between it and the Semitic languages. Many consider answering these questions and providing accurate judgments about them to be difficult, due to the ambiguousness of Arabic's infancy, the few available sources about that era that thus provide no clear picture, and the lack of scholars finding any engraved or written traces that might shed light on its initial condition.

The main aim of this research will attempt to identify the early historical stages of the Arabic language. Along the way, the study will first touch upon the disagreements among ancient Arab linguists regarding Arabic's first inception and who were the first to speak it, their belief in its antiquity, their assumptions about its development, and their realization of its linguistic historical kinship with the Semitic languages. The study will then move on to the modernists among the Orientalists and Arab linguists regarding their attempt to reveal the beginnings of Arabic by relying on comparative studies and readings of ancient inscriptions. The study will also take a look at their views on the relationship between Arabic and Semitic, with the research finally ending by listing their perceptions about Arabic's infancy and the stages it went through early on in its inception.

Keywords: Birth of the Arabic language, Semitic languages, development of Arabic, Arabic dialects

EXTENDED ABSTRACT

A pitch-black darkness prevents the study of the history of Arabic because the general history of the Arabian Peninsula before Islam is ambiguous, the information about Arabic in that period is very brief, and the knowledge of the Arabic dialects is not in the best condition. When did Arabic arise? What are the dialects that existed in the language before Islam? Is today's Arabic a unison of dialects or a language that branched into dialects? Providing an accurate judgment about that is difficult, as no texts exist dating back to those eras, and no inscriptions have been found that shed light on Arabic's initial condition.

The Arab linguists of old had their own perceptions about the origin of Arabic. Ibn Faris believed that the language of the Arabs had been sent from God. Meanwhile, Abu Mansur al-Azhari on the other hand identified the Arab prophets as Ishmael, Muhammad, Shuaib, Salih, and Hod. As for al-Suyuti, he divided Arabs into three categories: Arabah, al-Muta'riba, and al-Musta'ribah. These linguists also disagreed about which person was the first to speak Arabic. For example, al-Jahiz believed Ismail bin Ibrahim was the first, while others attributed Yarub bin-Qahtan as being the first. Most of the ancients consider Arabic as having two forms: the

Arabic of Yemen (i.e., old Arabic) and the Arabic of Ishmael (i.e., new Arabic). Many of them also believed the Arabic language to be old, with Abu Amr bin Al-Ala believing part of this ancient language to have reached the present and part to have not.

Arab linguists also had assumptions about how Arabic had developed. Al-Akhfash pointed out that the different languages of the Arabs had resulted from their beginnings being different, although this was all based on correctness and analogy. Afterward, people added many things to these different languages as needed. In addition, Arabic linguists realized that languages transform and change with the passage of time and that the frequent use of a language is a major reason for its transformation and change. Therefore, they relied on the factor of abundance for explaining the many omissions.

Semitic languages was used as a term to refer to the group of languages that have been common since ancient times in the countries of Asia and Africa, and the first to use this term was the scholar Schulze in 1781 AD. The Orientalists then began to research the Semitic languages extensively until they came to believe that all these languages are branches of one language. Israel Levinson divided the Semitic languages geographically into three regions: Eastern, Western, and Southern. Studies also attributed these languages to one linguistic group due to the similarity between them regarding their essence and some of their joint origins. Modernists have also concluded Arabic to be a branch of the Semitic languages and its closest relative.

Scholars have divided Arabic dialects into two parts: Northern and Southern. As for the Old Southern Arabic dialect, archaeologists found that Southern Arabs possess ancient languages whose dialects differ greatly from Standard Arabic and that Northern Arabic is divided into defunct Arabic dialects and remaining Arabic dialects, which are found in Standard Arabic and its various dialects. The ancient linguists emphasized the great difference between Northern and Southern Arabic, and what confirms this great difference is how Ibn al-Haik described the dialects of Yemen in his time. The Southern Arabian Peninsula had been subjected to successive crises that led to its weakness, and large migrations emerged from it. As a result, the northern Arabic language dominated the Arabian Peninsula after the decline of the civilization and languages in the south.

As part of the attempts to solve the mystery of the Arabic language in its infancy and reveal its early stages, Modern Arab linguists and Orientalists have made great efforts in this field. Al-Rafei concluded that Arabic is either a branch of the original language from which all Semitic languages had been separated or had been derived from some of these branches until later becoming independent. As for Dr. Ali Wafi, he believes that the Arabic language was divided into dialects, then these dialects intertwined, clashed, and united into one language. On the other hand, Mahmoud Taymour concluded that the Arabic dialects had been a previous stage of literary Arabic and that the dialects in the Age of Ignorance had gathered together until they took a form that would be called Standard. Meanwhile, one group of researchers believes that Standard Arabic was formed from a broad coalition of Arabic dialects that does not represent

the dialect of any particular tribe. In contrast, the Orientalist Israel Wolfensohn went on to say that the remaining Arabic language is a mixture of different dialects, some from the Northern Arabia and some from Southern Arabia that mixed together until it became one language. As for Saeed al-Ghamdi (????), he concluded in his study that the Arabs had lived in southern Iraq since before the 7th century BC, that they had established al-Manadhirah (Lakhmids) as a state in al-Hirah at the beginning of the 5th century AD, that al-Hira was the place from where Standard Arabic had spread, and that the Quraysh were not prepared enough to spread their dialect among the tribes before Islam. Accordingly, the Arabic language had formed in Iraq in ancient times and has since retained its ancient characteristics. In addition, the dialect that spread as a literary language in the era of al-Hira was the dialect that carried elements of the other most widespread dialects.

تمهيد

التاريخ العام لشبه الجزيرة قِبل الإسلام غامض، وتاريخها اللغوي أكثر غموضاً، فمع أن اللغة العربية لغة قديمة، إلا أنه يستوقفنا في دراستنا لتاريخها ظلام داس، فطفولتها ما تزال غامضة مجهولة، ولا يعرف على وجه الدقة متى بدأت حياتها. ذلك أننا لا نملك عن تاريخ هذه اللغة نصوصاً توفقنا على طفولتها وتطور حياتها الأولى، والمعلومات عن تلك الفترة من الزمن مقتضبة جداً، ويكتنفها الغموض. فلم يعثر العلماء في مواطنها الأولى على آثار منقوشة أو مكتوبة، تلقي ضوءاً على حالتها الأولى، وليس بين أيدينا نصوص ترجع إلى تلك العهود، فأقدم ما عُثر عليه من نصوصها لا يكاد يتجاوز القرن الثالث الميلادي، والوثائق الكتابية القليلة التي وصلتنا من مرحلة ما قبل الإسلام وما بعده بقليل لا تقدم لنا صورة واضحة أبداً، ولا تعطينا إجابة شافية عن الواقع اللغوي الحقيقي في تلك الفترة. ومع أن شبه الجزيرة هي المصدر الذي تصدر عنه حياتنا كلها إلا أنها لم تجد بعد العناية من التنقيب العلمي المحقق والدراسات العلمية لواقعها اللغوي، فظل تاريخها كالأساطير، وكل ما نعرفه عن تاريخها لا يتعدى قرناً ونصف القرن أو قرنين على وجه التقدير قبل الإسلام!

هذا عن اللغة الفصحى، أما اللهجات فليست بأحسن حالاً: فما هي اللهجات التي كانت تعيش مع اللغة قبل الإسلام؟ ومتى نشأت هذه اللهجات المحلية؟ ومتى توقفت العربية الفصحى عن أن تكون لغة محكية في الحياة اليومية، لتقتصر في الاستعمال على الأدب والعلم وإدارة الدولة، وتبقى حية في التعامل الرسمي فقط؟ وهل العربية الباقية لهجات توحدت أم لغة تفرعت إلى لهجات؟ إنه لمن الصعب جدا إعطاء حكم دقيق حولهما، إذ لم يعثر العلماء في مواطنها الأولى بنجد والحجاز على آثار منقوشة أو مكتوبة تلقي ضوءاً على حالتها الأولى، فما وصلنا من روايات عن لهجات العرب قبل الإسلام ليس بالشئ الكثير الذي يمكن أن يصور لنا حجم هذه اللهجات ومدى بعدها أو قربها من الفصحى. وقد أدى غياب النقوش والنصوص المكتوبة في الجاهلية بهذه العربية الباقية إلى تردد عند علمائنا الأقدمين في الإجابة عن هذا السؤال، يُضاف إلى ذلك أن المصادر القديمة في اللهجات قليلة، وأكثر هذا القليل مخطوط. وما وصلنا من أدب جاهلي لا يمثل اللهجات الخاصة بقياتل شعرائه بقدر ما يمثل الفصحى؛ ولذلك نرى أن كل ما يقال عن العلاقة بين لهجات العربية القديمة، والعربية الفصحى فروض أو تخمينات بسبب نقص معلوماتنا عن تلك اللهجات².

إن أقدم النصوص الأدبية التي وصلت إلينا من هذه اللغة هو ما يعرف بالأدب الجاهلي، وهو آثار أجنبية تنسب لطائفة من شعراء العصر الجاهلي وحكمائه وخطبائه، ولكنها لم تُجمَع وتُدَوَّن إلا في القرون الأولى للعصر الإسلامي بدءاً من القرن الثاني الهجري، ويرجع تاريخ أقدمها إلى القرن الخامس بعد الميلاد على أبعد تقدير. وهي تمثل هذه اللغة في عفوان اكتمالها وعظمتها بعد أن اجتازت مراحل كثيرة في التطور والارتقاء. أما النقوش فلم ترق إلى المستوى المطلوب كغيرها، وإنما اقتصر على اسم، أو تاريخ حسب: فنقش النمارة الذي يرجع تاريخه إلى سنة ٢٢٨ بعد الميلاد لا يمكن أن يكون مادة مفيدة تفصح عن تاريخ العربية، وكذلك فإن العربية التي اكتشفت نصوصها في نقوش اليمن لا يمكن أن تكون بداية للعربية المعروفة، وذلك لليون الشاسع الذي يفصل العربية المعروفة في الشعر الجاهلي عن هذه العربية الموجودة في نقوش اليمن³.

1- تصورات اللغويين القدماء حول أصل العربية

1-1 يرى ابن فارس أن لغة العرب توقيف من الله مستدلاً بقوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} 4. وفصل المراحل التي مرت بها اللغة العربية حتى انتهت إلى محمد صلى الله عليه وسلم فقال: «ولعل طائفاً يظن أن اللغة التي دللنا على

- 1 علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، إبريل 2004م)، 85؛ عبد الراجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1996)، 3؛ محمد أسعد النادري، فقه اللغة - مناهله ومسائله، (بيروت- لبنان: المكتبة العصرية، 2009م/1430هـ)، 134؛ عبد الله حمد، «في أصل اللهجات العربية الحديثة»، مجلة اللسان العربي، (242/ 57)؛ محمد رياض كريم، المقتضب في لهجات العرب، (1417/1996م)، 86؛ ظافر يوسف، «اللهجات العربية المحكية وتحديات العولمة»، مجمع اللغة العربية، (83/4)، أكتوبر 2008، 843 - 866؛ عبد العباس عبد الجاسم، «اللهجات واللغة الموحدة المشتركة»، مجلة كلية الآداب، 104، 186.
- 2 وافي، فقه اللغة، 85-86؛ الراجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، 37؛ حمد، في أصل اللهجات العربية الحديثة، 90-89؛ رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة السادسة، 1420/1999م)، 77-76؛ النادري، فقه اللغة - مناهله ومسائله، 134-135؛ كريم، المقتضب في لهجات العرب، 86؛ يوسف، «اللهجات العربية المحكية وتحديات العولمة الصفحات»، 843 - 866.
- 3 وافي، فقه اللغة، 85-86؛ النادري، فقه اللغة - مناهله ومسائله، 134-135؛ عبد الجاسم، اللهجات واللغة الموحدة المشتركة، 186.
- 4 سورة البقرة، الآية: 31.

أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد. وَلَيْسَ الأمر كذا: بل وَقَفَ الله جَلَّ وَعَزَّ آدمَ عليه السلام عَلَى مَا شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذَلِكَ ما شاء الله، ثُمَّ عَلَّمَ بعد آدم عليه السلام من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم نبيًّا نبيًّا ما شاء أن يعلمه، حَتَّى انتهى الأمر إلى نبيِّنا محمد صلى الله عليه وسلم، فاتاه الله جَلَّ وَعَزَّ من ذَلِكَ ما لَمْ يوتَه أحدًا قبله»⁵.

2-1 وعرب الأنبياء هؤلاء -الذين عَلَّمهم الله العربية بعد آدم عليه السلام كما يذكر ابن فارس- حدَّدهم الأزهرى بأسمائهم فقال: «روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (خَمْسَةُ أَنْبِيَاءٍ مِنَ الْعَرَبِ. وَهُمْ: إِسْمَاعِيلُ، مُحَمَّدٌ، شُعَيْبٌ، صَالِحٌ، هُودٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ)»⁶. ثم استدل من هذه الرواية على قدم اللسان العربي فقال: «وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ لِسَانَ الْعَرَبِ قَدِيمٌ»⁷. ورأى ابن كثير أن العرب هم من ذرية إسماعيل عليه السلام وأطلق عليه وعلى ذريته العرب المستعربة فقال: «وَأَمَّا الْعَرَبُ الْمُسْتَعْرَبَةُ فَهِيَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ»⁸.

3-1 وقد اختلف اللغويون القدماء في أول من تحدث بالعربية: فهو عند الجاحظ إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، ويورد في ذلك رواية عن أبي عبيدة فيقول: «قال أبو عبيدة: حدثنا مسمع بن عبد الملك عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين عن أبائه قال: أول من فقق لسانه بالعربية المبينة إسماعيل، وهو ابن أربع عشرة سنة... وروى قيس بن الربيع، عن بعض أشياخه عن ابن عباس: إن الله ألهم إسماعيل العربية إلهاماً»⁹. ويذكر السيوطي روايات عدة تنسب ذلك إلى إسماعيل عليه السلام حيث يقول: «قال محمد بن سلام الجمحي في كتاب (طبقات الشعراء): قال يونس بن حبيب: أول من تكلم بالعربية إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام. ثم قال محمد بن سلام: أخبرني مسمع بن عبد الملك أنه سمع محمد بن علي يقول - قال ابن سلام: لا أدري رَفَعَهُ أم لا وأظنه قد رفعه - أول من تكلم بالعربية ونسب لسان أبيه إسماعيل عليه السلام»¹⁰. ومنهم من أرجعها إلى يعرب بن قحطان وزعم أنه أول من نطق بها، وأن ذريته هم العرب العاربة، وإسماعيل بن إبراهيم صلى الله عليه وسلم نشأ معهم فتكلم بلسانهم. يقول ابن فارس: «ونحن - وإن كنا نعلم أن القرآن نزل بأفصح اللغات- فلنسا نذكر أن يكون لكل قوم لغة. مع أن قحطان تذكر أنهم العرب العاربة، وأن من سواهم العرب المتعربة، وأن إسماعيل عليه السلام بلسانهم نطق، ومن لغتهم أخذ، وإنما كانت لغة أبيه صلى الله عليه وسلم -العربية»¹¹.

وللأستاذ الراجعي رأي توفيق بين هذه الآراء حيث يقول: «والذي عندنا، أن المراد بانطلاق لسان إسماعيل بالعربية، وضع أصلها بما أضاف من لغة جرهم إلى لغة قومه؛ وبذلك انطلق لسانه من الكلام في مذهب أوسع منحى وأوضح دلالة؛ وهذا معنى ما ورد في الحديث من أنه أول من فقق لسانه «بالعربية المبينة» وذلك أمر خاص بالكمال الفطري لا يحتاج إلى تمرين ولا تلقين ولا تدريج، ولا تخريج»¹².

4-1 وأغلب القدماء يجعل العربية عربيتين: عربية جرهم أو اليمن أو قحطان وهي العربية القديمة، والأخرى عربية إسماعيل وهي عربية القرآن وهي الجديدة: يقول ابن جني: «فلنسا نشك في بُعد لغة جمير ونحوها عن لغة أبنّي نزار»¹³. ويقول السيوطي: «ومنهم من قال: لغة العرب نوعان: أحدهما - عربية جمير وهي التي تكلموا بها من عهد هود ومن قبله وبقي بعضها إلى وقتنا. والثانية العربية المحضنة التي نزل بها القرآن وأول من أنطق لسانها بها إسماعيل»¹⁴.

5 أحمد بن فارس الرازي، في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، المحقق: محمد علي بيضون، (الطبعة الأولى 1418هـ-1997م)، 13-14؛ جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، المحقق: فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1418هـ-1998م)، 13/1.

6 محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 2001م)، 2/ 222-221؛ إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م)، 1-283.

7 الأزهرى، تهذيب اللغة، 2/ 221-222.

8 ابن كثير، البداية والنهاية، 283/1.

9 الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ)، 3/ 194-195.

10 السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، 30/1.

11 الرازي، في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، 31.

12 مصطفى صادق الرافعي، تاريخ أدب العرب، (دار الكتاب العربي)، 60/1.

13 أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة)، 386/1.

14 السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، 26/1.

1-5 وكثير من اللغويين القدماء يرى أن اللغة العربية قديمة، وقد وردت روايات عدة في كتب القدماء تذكر لغة قديمة للعرب، يقول الفراء: «وأما قوله: وفومها وعدسها ويصليها ... فإن الفوم فيما ذكر لغة قديمة»¹⁵. ويقول الأزهرى: «ويقال للذي يتشد على القوم ولا ينتهي عنهم: قد صتمت تصمياً. وصتمت الحية في نهشيه: إذا نيب، وقال المتلمس: فأطرق إطراق الشجاع ولو يرى // مساعاً لنباهة الشجاع أصمماً. كذا أنشد الفراء (لنباه) على اللغة القديمة لبعض العرب»¹⁶. وورد في اللسان: «قال أبو عمرو: سألت رجلاً من هذيل عن حرف غريب فقال: هذا كلام عجمي، يعني أنه من كلام الجاهلية لا يعرف اليوم»¹⁷. ويصف سيبويه اللغة الحجازية باللغة القدمى فيقول: «فأما ما كان آخره راء فإن أهل الحجاز وبني تميم فيه متفقون، ويختار بنو تميم فيه لغة أهل الحجاز كما اتفقوا في برى، والحجازية هي اللغة الأولى القدمى»¹⁸. ويطلق ابن سيدة على اللغة المكية (الأصل) فيقول: «وجميع ما ذكرنا مفتوح في لغة أهل الحجاز وهو الأصل يعني تعلم وتعلم وما أشبهه وصارت لغتهم الأصل لأن العريية أصلها إسماعيل عليه السلام وكان مسكنه مكة»¹⁹. فهذه نصوص في كتب القدماء تفيد بوجود لغة قديمة، لكننا لا نجد فيها ما يوضح شيئاً عن زمانها ومكانها أو أي معلومة تزيد الغموض عنها.

ويرى أبو عمرو بن العلاء أن هذه اللغة القديمة قد وصل إلينا بعضها والكثير لم يصل، حيث يروي ابن جني عن أبي عمرو بن العلاء: «وحدثنا أبو بكر أيضاً عن أبي خليفة قال: قال يونس بن حبيب: قال أبو عمرو بن العلاء: ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرًا لجاءكم علم وشعر كثير»²⁰.

2- افتراضات العلماء العرب حول تطور العربية

ذهب أبو الحسن الأخفش إلى أن اختلاف لغات العرب إنما أتاهما من قبل أن أول ما وضع منها وضع على خلاف، وإن كان كله موسقاً على صحة وقياس. ثم أحدثوا من بعد أشياء كثيرة للحاجة إليها، غير أنها على قياس ما كان وضع في الأصل مختلفاً، وإن كان كل واحد أخذاً من صحة القياس حظاً. ويجوز أيضاً أن يكون الموضوع الأول ضرباً واحداً، ثم رأى من جاء من بعد أن خالف قياس الأول إلى قياس ثانٍ جارٍ في الصحة مجرى الأول²¹.

ولم يستبعد ابن جني ما ذهب إليه الأخفش؛ وذلك لسببين يوضحهما بقوله: «أدهما سعة القياس، وإذا كان كذلك جازت فيه أوجه لا وجهان اثنان. والآخر أنه كان يجوز أن يبدأ الأول بالقياس الذي عدل إليه الثاني، فلا عليك أيهما تقدم وأيهما تأخر. كيف تصرفت الحال وعلى أي الأمرين كان ابتداءها، فإنها لا بد أن يكون وقع في أول الأمر بعضها ثم احتيج فيما بعد إلى الزيادة عليه لحضور الداعي إليه فزيد فيها شيئاً فشيئاً إلا أنه على قياس ما كان سبق منها في حروفه وتأليفه وإعرابه المبين لمعانيه، لا يخالف الثاني الأول ولا الثالث الثاني كذلك متتابعاً»²². ودعم رأيه هذا برأي أستاذه أبي علي الفارسي فقال: «اعلم أن أبا علي رحمه الله كان يذهب إلى أن هذه اللغة -أعني: ما سبق منها ثم لحق به ما بعده- إنما وقع كل صدر منها في زمان واحد، وإن كان تقدم شيء منها على صاحبه فليس بواجب أن يكون المتقدم على الفعل الاسم، ولا أن يكون المتقدم على الحرف الفعل»²³.

وانطلاقاً من رأي القدماء هذا فإن أحد المعاصرين يرى أن العلماء العرب القدماء تفتنوا إلى تحوّل اللغات وتغيرها مع مرور الزمان، يقول الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح في معرض تعليقه على رأي الأخفش: «فالقياص هو نظام اللغة كما يتصوره العلماء العرب، أي توافق الأبنية التي تنتمي إلى جنس معين، وقد يكون هناك أكثر من قياص. وبقائه الاستعمال الذي هو استعمال الناطقين لهذا النظام. فالذي يراه علماؤنا هو أن مرور الزمان قد يجعل هذا الاستعمال يخالف قياصاً معيناً

15 أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، المحقق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشليبي، (مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى)، 41/1.

16 الأزهرى، تهذيب اللغة، 90/12.

17 محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ)، 414/12.

18 عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، المحقق عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، 1408هـ - 1988 م)، 278/3.

19 أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المخصص، المحقق: خليل إبراهيم جفال، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، 333/4.

20 ابن جني، الخصائص، 386/1.

21 ابن جني، الخصائص، 31/2. جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأتواها، 134-135.

22 ابن جني، الخصائص، 31/2.

23 ابن جني، الخصائص، 31/2.

بلجوء أصحابه إلى قياس آخر، فالتحول الزماني للغة هو عندهم تحول من نظام إلى آخر أو جزء منه إلى آخر»²⁴. وكما تقطن القدماء إلى تحول اللغات وتغيرها مع مرور الزمان فقد تقطنوا كذلك إلى أن كثرة الاستعمال هو سبب رئيس آخر في تحوّل اللغات وتغيرها وذلك من أجل التخفيف، فتتحول بذلك بعض الألفاظ إلى أدوات بضم بعضها إلى بعض أو اندماجها، وهذا تفسير تاريخي محض، فقد اعتمد العلماء الأولون على عامل الكثرة في تفسير الكثير من الحذوف. ومن الذين تقطنوا إلى ذلك الأخفش: قال ابن جني: «وقد كان أيضاً أجاز (يعني الأخفش) أن تكون قديما (يعني الأدوات) معربة فلما كثرت غيّرت فيما بعد»²⁵. ويقول السيوطي: «وكان الأخفش يذهب إلى أن ما غيّر لكثرة استعماله إنما تصوّرتُه العرب قبل وضعه وعلمت أنه لا بدّ من كثرة استعمالهما إياه فابتدأوا بتغييره علماً (منهم) بأنه لا بدّ من كثرة الداعية إلى تغييره. قال: ويجوز أن تكون كانت قديمة معربة فلما كثرت غيّرت فيما بعد»²⁶. وقد ذهب إلى هذا التفسير الخليل في الكثير من الأدوات مثل (لن) إذ كان يرى أن أصلها (لا أن)²⁷.

3- العربية وأصلها السامي

3-1 تُطلق كلمة لغات سامية على جملة من اللغات التي كانت شائعة منذ أزمان بعيدة في بلاد آسيا وأفريقية، وأول من استعمل هذا الاصطلاح هو العالم شلوتسر سنة 1781م. ثم أخذ المستشرقون يبحثون في علم اللغات السامية بعناية وتوسع حتى وصلوا إلى الاعتقاد بأن جميع هذه اللغات متفرعة عن لغة واحدة، ثم استنتجوا من بعض الطواهر أن تلك اللغة الأصلية كانت منتشرة في منطقة واسعة الأطراف، ثم نجمت منها لهجات مختلفة، وظلت هذه اللهجات غير ظاهرة المخالفة للأصل إلى أن انتشرت قبائل الأسرة السامية في بلاد شتى فأخذت المخالفة تنمو حتى أصبحت تلك اللهجات مغايرة للأصل مغايرة واضحة. وبذل المستشرقون جهدا كبيرا للتعرف على الموطن الأصلي للساميين ولكنهم لم يتفقوا بل تشعبت فيها آراؤهم واختلفت، وكل ما تدل عليه تلك العلاقة المتينة بين الهجرات السامية والجزيرة العربية إنّما هو تأثير الأمم السامية بلغات الجزيرة العربية²⁸.

فاللغة البابلية الآشورية مثلا ظهرت بعد رحيل قبائل سامية من الجزيرة العربية إلى أرض الشومريين في المنطقة الجنوبية من العراق وتكوينهم مُلكًا كبيرًا في منطقة بابل حوالي سنة 3000 قبل الميلاد وإخضاع الشومريين لحكمهم وامتزاج لغتهم بلغة الشومريين. أما اللغة الكنعانية فقد ظهرت بعد هجرة الكنعانيين من جزيرة العرب إلى سورية وفلسطين قبل 2000 ق.م. واللغة الكنعانية واللغة العبرية كانتا لغة واحدة لهجت بها الأمم التي كانت تسكن فلسطين وطور سينا فلما تفرقت تلك الأمم وتباعدت اختلفت لهجاتها وتميزت. أما اللغة الآرامية فقد ظهرت بعد أن هاجرت القبائل الآرامية من الجزيرة العربية إلى سورية حوالي القرن الخامس عشر ق.م. وأسسوا دويلات في سورية والعراق²⁹.

3-2 وأرجعت البحوث هذه اللغات إلى فصيلة لغوية واحدة لما بينها من التشابه في جوهرها والاشتراك في بعض الأصول والأسس، حيث تتميز اللغات السامية في بعض أحوالها عن أنواع اللغات الأخرى بميزات وخصائص تجعل من كل هذه اللغات كتلة واحدة، وأهم تلك المميزات تنحصر فيما يأتي:

- رجوع أكثرية جذور مفرداتها إلى جذر ثلاثي اشتقت منه صيغ مختلفة، وبطرائق شتى، وهذا الأصل فعل يضاف إلى أوله أو آخره حرف أو أكثر فتتكون من الكلمة الواحدة صور مختلفة تدل على معان مختلفة.
- نشأ من اشتقاق الكلمات من الفعل أن سادت العقلية الفعلية على اللغات السامية؛ أي أن لأغلب الكلمات في هذه اللغات مظهرا فعليًا حتى في الأسماء الجامدة والألفاظ الدخيلة التي تسربت من اللغات الأعجمية.
- اعتمادها على الحروف الصامتة في كتاباتها أكثر منها على حروف العلة، ولذلك لم يوجد بين الحروف علامات للأصوات كما هي الحال في اللغات الآرية.

24 عبد الرحمن الحاج صالح، السماع اللغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، (الجزائر: موقف للنشر، 2012)، 197-198.

25 ابن جني، الخصائص، 33/2.

26 السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، 47/1.

27 سيبويه، الكتاب، 5/3.

28 إسبر انجيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، الطبعة الأولى، (مصر: مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر)، 3-2؛ الراجعي، تاريخ أدب العرب، 2-6.

29 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 23-29، 54، 79، 115-117.

- وجود جنسين هما المذكر والمؤنث.
- العلاقة المعكوسة بين العدد والمعدود من حيث التذكير والتأنيث من الثلاثة إلى العشرة.
- التشابه في حروف الجر وأسماء الإشارة والأسماء الدالة على القرابة والأعداد وأعضاء الجسم³⁰.
- 3-3** وقسم إسرائيل ولفنسون اللغات السامية من الوجهة الجغرافية إلى ثلاث مناطق: شرقية وجعل فيها اللغة البابلية الآشورية، وغربية وجعل فيها اللغة الكنعانية والعبرية والآرامية، وجنوبية وجعل فيها اللهجات العربية في جميع بلدان الجزيرة العربية واللهجات الحبشية³¹.
- 4-4** وتوصل المحدثون اعتماداً على الدراسات المقارنة وقراءتهم للنقوش أن العربية إحدى اللغات المتفرعة عن اللغة السامية القديمة، وأنها فرع من عائلة لغوية أكبر هي العائلة السامية أو لهجة من لهجاتها³². وكشفت بحوث المستشرقين أن العربية أقرب أختائها إلى اللغة السامية القديمة، إذ تحمل أقدم وأكثر الخصائص التي تميزت بها اللغة السامية، وهي أكثر أختائها احتفاظاً بالأصوات السامية القديمة، وأدقها في قواعد النحو والصرف، وأثراها في أصول الكلمات والمفردات، حيث تحمل من هذه الخصائص ما اشتملت عليه أختائها مجتمعة وتجردت منه منفردة، وذلك بسبب وجودها في مناطق منعزلة عن العالم في شبه الجزيرة العربية بعيدة عما يتوارد عليها من تقلبات وتغيرات يكثر حدوثها وتختلف نتائجها اختلافاً مستمرا في البلدان العمرانية، واقتصار تطورها، أو تغيرها على ظواهر قليلة، موازنة بشقيقاتها³³.
- 3-5** وقد تطفن اللغويون العرب القدماء إلى القرابة التاريخية اللغوية التي توجد بين اللغات المُسمّاة في عصرنا بالسامية؛ يقول الأزهرى: «قال (الليث): وكنعان بن سَام بن نُوح، إِلَيْهِ يُنسَب الكنعانيون، وَكأنُوا أمةً يتكَلَّمُونَ بلُغةٍ تضارع العربية»³⁴. ويقول ابن حزم: «إلا أن الذي وقفنا عليه و علمناه يقينا أن السريانية والعبرانية والعربية هي لغة مضر وربيعة لا لغة جُمَيْر لغة واحدة تبدلت بنبدل مساكن أهلها فحدث فيها جَرَس كالذي يحدث من الأندلسي إذا رام نغمة أهل القيروان ومن القيرواني إذا رام نغمة الأندلسي ... فمن تدبر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافهما إنما هو من نحو ما ذكرنا من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم وأنها لغة واحدة في الأصل. وإذ تيقنا ذلك فالسريانية أصل للعربية وللعبرانية معا»³⁵. ويقول السيوطي: «قال عبد الملك بن حبيب: كان اللسان الأول الذي نزل به آدم من الجنة عربياً إلى أن بُدِّع العهدُ وطال حرف وصار سُريانياً وهو منسوب إلى أرض سُورَى أو سوريانة وهي أرضُ الجزيرة بها كان نوح عليه السلام وقومه قبل العَرَق»³⁶.

4- اللغة العربية وانقسامها إلى عربية الجنوب وعربية الشمال

- 4-1** قسم العلماء من العرب والإفرنج اللهجات العربية إلى قسمين يشتمل القسم الأول على جميع اللهجات العربية في شمال الجزيرة والآخر يشمل اللهجات التي في الجنوب³⁷.
- 4-1-1** أما العربية الجنوبية القديمة فقد وجد علماء الآثار أن لعرب الجنوب لغات قديمة تختلف لهجاتها عن اللغة العربية الفصحى اختلافاً كبيراً، فأطلقوا عليها عدة أسماء منها (العربية الجنوبية القديمة)، وقد وصلت إلينا لغاتها من نقوش

30 داود سلوم، دراسة اللهجات العربية القديمة، (لاهور - باكستان: المكتبة العلمية ومطبعتها، الطبعة الأولى 1396-1976م)، 1؛ خالد بن أحمد إسماعيل الأكوخ، «أثر الإسلام في التوحيد اللغوي»، رسالة مقدمة لتكملة متطلبات درجة الماجستير، اللغة العربية وآدابها، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي - جامعة أم القرى - كلية اللغة العربية - قسم الدراسات العليا العربية، 16؛ باسل محمد محيي الدين، ظاهرة الإعراب في اللغات الجزرية - دراسة وصفية، (الجامعة المستنصرية، كلية الآداب - قسم اللغة العربية)، 5.

31 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 20.

32 سلوم، دراسة اللهجات العربية القديمة، 1؛ فاطمة حسن عبد الرحيم شحاده، «إبراز صلة اللهجات المعاصرة بالفصحى وأثرها فيها»، مؤتمر اللغة العربية ومواكبة العصر، 4. فاطمة حمود، «الفصحى والعامة وما بينهما وكيف تلوّثت اللغة»، صحيفة الحياة، 13 - 06 - 2000.

33 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 7؛ عبد الجاسم، اللهجات واللغة الموحدة المشتركة، 9؛ الأكوخ، أثر الإسلام في التوحيد اللغوي، 6.

34 لأزهرى، تهذيب اللغة، 1/ 208.

35 علي ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، (بيروت: دار الأفاق الجديدة)، 31/1.

36 السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، 28/1-29.

37 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 162.

كثيرة مدوّنة على الصخور والأعمدة وجدران المعابد والهياكل مكتوبة بالمسند اليمني القديم، وحروفه هي حروف الأبجدية العربية، وقد عثر عليها في اليمن وفي بعض مناطق نفوذها. ونسبت هذه اللهجات إلى دولها وملوكها وأكبر قبائلها. وأشهر لهجاتها: المَعِينِيَّة والسَّبِيَّة والجُمَيْرِيَّة والحَضْرَمِيَّة³⁸.

ويرجح ولفنسون وجود تأثير عظيم للحضارة المَعِينِيَّة والسَّبِيَّة على الحضارة السامية القديمة، ويرى أن التاريخ العربي يدل على أن كثيراً من التغييرات التي حدثت في شمال الجزيرة كان مصدره حدوث هجرات من الجنوب، وأن مقدار التأثير الذي أحدثته سبأ ومعين يتضح من كتابات قديمة كشفت في العراق مخطوطة بالقلم السبئي ترجع إلى القرنين السادس والسابع ق. م³⁹.

2-4-1 وأما العربية الشمالية فما وجد من نقوش قسمت إلى: بائدة وهي (اللحيانية والثمودية والصفيوية) حيث اهتدي إلى لهجاتها عن طريق نقوشها التي عثر عليها في مواطن العرب بشمال الحجاز في منطقة العلا ومدائن صالح وعلى الحدود الأرامية (في جنوب سوريا وفلسطين والأردن) وداخلها، وقد اشْتُقت أقلامها من المسند اليمني، وتأثرت بالطابع الآرامي والنبطي لمجاورتها لهم⁴⁰. وباقية وهي العربية الفصحى ولهجاتها المختلفة: حيث عثر المستشرقون بالقرب من منطقة الصفا على أربعة نقوش جاهلية أقرب إلى العربية (الباقية) من حيث أسلوبها ومادتها اللغوية من سابقتها وهي: (نقش النَمارة 328م، ونقش زَبَد 511 م، ونقش حَران 568 م، ونقش أم الجمال. وتتميز هذه النقوش باشتغالها على بعض الأساليب العربية الفصيحة والتراكيب والأدوات النحوية السليمة المستخدمة في الفصحى⁴¹.

3-4-1 ولقد أكد اللغويون القدامى على الاختلاف الكبير بين عربية الشمال وعربية الجنوب: يقول أبو عمرو بن العلاء: «ما لسانُ جُمَيْرٍ وأقاصي اليمن لساننا ولا عربيتهم عربيتنا»⁴². ويقول ابن جني في هذا: «يكفي من هذا ما تعلمه من بعد لغة جُمَيْرٍ من لغة ابني نزار. روينا عن الأصمعي أن رجلاً من العرب دخل على ملك «ظفار» فقال له الملك: ثَبُّ، وَ(ثَبُّ) بالجُمَيْرِيَّة: اجلس، فوثب الرجل فاندَقَّتْ رجلاه، فضحك الملك وقال: ليست عندنا عَرَبِيَّةٌ، من دخل ظفار حَمْرًا، أي: تكلم بكلام حمير»⁴³. ويورد السيوطي تقسيم بعضهم للعربية إلى قسمين فيقول: «ومنهم من قال: لغة العرب نوعان: أحدهما - عربية جُمَيْرٍ وهي التي تكلموا بها من عهد هود ومن قبله وبقي بعضها إلى وقتنا، والثانية العربية المحضنة التي نزل بها القرآن وأول من أُتِّقَ لسأته بها إسماعيل»⁴⁴.

4-4-1 ومما يؤكد هذا الفرق الشاسع بين عربية الشمال وعربية الجنوب ما وصف به ابن الحائك لهجات اليمن في عصره (القرن الرابع الهجري) حيث وصف لغة كثير من قبائلها بما يلي من أوصاف: ليسوا بفصحاء، يشاكلون العجم، وفي كلامهم شيء من التُّحْمِير، لغتهم مولدة رديَّة، الحميرية الفحة المتعقدة، خليط من متوسط بين الفصاحة واللكنة وبينها ما هو أدخل في الحميرية المتعقدة، صنعاء في أهلها بقايا من العربية المحضنة وتُبد من كلام جُمَيْرٍ مختلفة اللغات واللهجات لكل بقعة منهم لغة، أَعْمُ يشاكل لغة العجم، إلى اللكنة أقرب⁴⁵. لكنه يثبت مع ذلك وجود عدد آخر من القبائل: فصحاء، لا بأس بلغتهم، فصحاء وفيهم جُمَيْرِيَّة كثيرة، فصحاء وبنو سعد أفصح وردّي اللغة منهم قليل⁴⁶.

5-4-1 وقد تعرض القسم الجنوبي من الجزيرة العربية لأزمات سياسية واقتصادية متتالية أدت إلى ضعفه وتقويض حضارته، حيث كان مسرحاً للحروب الأهلية بين قبائله في محاولة السيطرة على دفة الحكم، وكان مطعماً للأمم الأخرى

38 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 237-252؛ الأكوخ، أثر الإسلام في التوحيد اللغوي، 19-21.

39 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 240-241.

40 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 171-182؛ الأكوخ، أثر الإسلام في التوحيد اللغوي، 26-29؛ أفريجون أفندي عبد الملك، «دور اللغة العربية الفصحى ومميزاتها في توحيد اللهجات العربية الدارجية»، الملتقى العلمي العالمي الثاني عشر للغة العربية، 1224.

41 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 189-194؛ الأكوخ، أثر الإسلام في التوحيد اللغوي، 29-31؛ عبد الملك، «دور اللغة العربية الفصحى ومميزاتها في توحيد اللهجات العربية الدارجية»، 1224.

42 السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 137/1. وأرجع ذلك إلى أن: «العرب كلها ولد إسماعيل إلا حمير وبقايا جرهم» السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 30/1.

43 ابن جني، الخصائص، 2/30.

44 السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 1/26.

45 أبو محمد الحسن بن أحمد بن داود بن الحائك، صفة جزيرة العرب، (بيدن: مطبعة برييل، 1884م)، 134-136.

46 ابن الحائك، صفة جزيرة العرب، 134-136.

لأنه كان يتمتع بموقع جغرافي وتجاري مهم في العالم القديم، فوقع تحت الاحتلال الحبشي تارة وتحت الحكم الفارسي تارة أخرى، فخرجت منه هجرات بشرية واسعة نحو شمال الحجاز وفلسطين وجنوب سورية والعراق. وحيث إن من المعلوم أن اللغة تتبع حضارة أهلها وقوة دولتهم فقد سيطرت اللغة العربية الشمالية على الجزيرة العربية، بعد انحسار حضارة اليمن ولغاته. وقد كان التقارب اللغوي والانتماء القومي سبباً جوهرياً في سيطرة العربية الشمالية على اللهجات اليمنية القديمة وذويانها في الشمالية. وكان هذا بشكل متدرج عبر عصور طويلة وبحسب القرب والاندماج مع القبائل الشمالية وفي قلب الجزيرة العربية وزيادة فرصة الاحتكاك اللغوي. وهكذا أخذت اللهجات الشمالية تتمتع بسيطرة ونفوذ قبيل الإسلام على سائر لهجات الجزيرة في حين أخذت لهجات بلاد اليمن تتدهور وتضمحل حتى كادت تفتنى في أواخر القرن السادس الميلادي⁴⁷.

5- العربية ولهجاتها في مراحلها الأولى إلى العصر الجاهلي

فما سبق نرى أن الشكل الأخير الذي كانت عليه العربية قبل نزول القرآن هو العربية الشمالية الباقية بلهجاتها المختلفة وهي العربية الفصحى: فلو افترضنا صحة هذا التصور وأردنا تصور العربية في مراحلها المتعاقبة عبر تاريخها الطويل والمراحل التي قطعتها حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من اكتمال ونضوج في العصر الجاهلي وقلنا إنها كانت لهجة سامية ذات صفات وخصائص تختلف عن بقية الساميات؛ فهل يمكن الافتراض أن هذه اللهجة السامية هي العربية الأولى التي لم يعرف العرب غيرها؟ وهل يمكن أن نعدّها اللهجة العامية مقارنة بالسامية الأم وأنها الأولى في حياة العرب، وعليه فهي المستوى المعياري الذي عرفه العرب للغتهم؟ وهل تصفّ هذا المستوى المعياري الأول بأنه المستوى الفصحى أم أنه المستوى العامي للغة العربية بدون مستوى فصحى؟ وهل اللهجات العربية القديمة بهذه الأشكال المختلفة انبثقت مباشرة عن اللغة السامية الأم أم أن ما انبثقت عن السامية لهجة واحدة فقط هي العربية الأولى الفصحى؟ ونتيجة لاستخدام هذه اللغة وللتطور اللغوي ظهرت عنها لهجات مختلفة كما هو الحال مع لغات العالم⁴⁸.

ثمة تصورات عند اللغويين المحدثين والمستشرقين نابعة من الانطلاق نحو حل لغز العربية في طفولتها:

(1) نجد عند الرافعي تصورا ينقله عن علماء الأثر يبين تصورهم عن انفصال العربية عن أصلها السامي وتكوّن عربية الشمال وعربية الجنوب فيقول: «رجع علماء الأثر أن الأصل السامي الذي انشقت منه اللغات المتقدمة إنما هو اللسان البابلي القديم ... وقالوا: إن هذا الأصل تفرعت منه سائر اللغات السامية ثم انفصلت اللغات الشمالية عن الجنوبية، وتميزت كل طائفة منها بخصائص بحيث لا يمكن أن تكون إحدى الطائفتين قد أخذت لغتها عن الأخرى»⁴⁹. ثم يبين اللغات التي انشعبت من البابلية فيقول: «بعد أن انشعبت اللغات من البابلية، ذهب المعينيون، وهم من القبائل الذين اقتبسوا تمدن السومريين مع النولة البابلية في عصر حمورابي، فنزلوا اليمن، وكانت لغتهم من البابلية في منزلة العامية من الفصحى... واستمرت لغتهم تتباين من البابلية بتقدم الزمن، حتى لم يعد من الشبه بينهما إلا أثر الدلالة التاريخية فقط. ثم نشأت الدولة السبئية، وهم القحطانيون الذين يسمونهم العرب المتعربة؛ وكان ظهور دولتهم على ما تحققه من القرن الثامن إلى سنة 115 قبل الميلاد؛ وقد اقتبسوا لغة المعينيين، ولعل هذا ما ينظر إليه قول المؤرخين إنهم أخذوا العربية عن العرب العاربة؛ وبديهي أن هذه العربية لا يمكن أن تكون لغة مضر»⁵⁰. ليصل بعدها إلى أن: «عرب الشمال المستعربة، وهم الإسماعيلية، يبتدئ تاريخهم من القرن التاسع عشر قبل الميلاد؛ ولكن عدنان الذي ينتهي إليه عمود النسب العربي الصحيح كان في القرن السادس قبله، فلا بد أن تكون العربية العدنانية قد ابتدأت بعد الجُمَيْرِيَّة أو قبلها بقليل، ومهما يكن من ذلك فإن أصل هذه العربية لا بد أن يكون من الحبشية والجُمَيْرِيَّة، ثم من اللغات السامية الأخرى؛ لأن العرب قوم رُحُل، وقد اختلفوا بأمر كثيرة، فلا بد أن يكون أثر هذا الاختلاط بيئياً في تكوين لغتهم ... وهكذا كانت العربية في أول نشأتها إلى أن ضربت القبائل في البادية بعد سيل العرم، وذلك يرجع إلى القرن الثالث قبل الميلاد على أبعد تقدير فاستقلت بعدئذ طريقة العربية،

47 سلوم، دراسة اللهجات العربية القديمة، 1؛ الأكوخ، أثر الإسلام في التوحيد اللغوي، 21-22؛ كاظم النقيب، صراع اللغة العربية من أجل البقاء، العراق - كربلاء المقدسة: مطبعة الطف، 91؛ ولغنتون، تاريخ اللغات السامية، 239-241.

48 إبراهيم كايد محمود، «العربية الفصحى بين الازدواجية اللغوية والثلاثية اللغوية»، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل للعلوم الإنسانية والإدارية، 3/1، 64-65؛ حمد، في أصل اللهجات العربية الحديثة، 57.

49 الرافعي، تاريخ آداب العرب، 51/1.

50 الرافعي، تاريخ آداب العرب، 53/1.

وانصرف أهلها إلى العناية بتشقيقتها»⁵¹. ويخلص من جملة أبحاثهم إلى: «أن المشابهة بين العربية وباقي اللغات السامية أمر لا ريب فيه؛ وعلى ذلك فهي إما أن تكون فرعاً من الأصل الذي انفصلن عنه جميعاً، ويكون أصل الوضع مستصحباً في جميعها على السواء؛ وإما أن تكون مشتقة من بعض تلك الفروع ثم كملت بما تتاولته من غيرها إلى أن استقلت طريقها المقومة لها بعد ذلك. وكلا الرأيين قريب بعضه من بعضه في النسبة؛ غير أنهم يُرَجِّحون الرأي الأول»⁵².

وهو يرى أن العربية قطعت ثلاث مراحل من التهذيب حتى استوت على عودها: ويرى أن التهذيب الأول يرجع إلى عهد إسماعيل وأن تنقيح اللغة قبل ذلك إنما هو درجات من النشوء الزمني لا يمكن بوجه من الوجوه أن يحدد أو ينسب إلى فرد معين. أما التهذيب الثاني فيرى أنه بدأ مع انتشار القبائل العربية التي انشعبت من أولاد إسماعيل عليه السلام بعد أن كانت لغتهم قد اشتدت وقطعت مسافة بعيدة من الفرق بينها وبين أصلها الذي اشتقت منه، فابتدأت تأخذ صورة متميزة من الاستقلال، فلما تفرقت القبائل أخذت اللهجات تتنوع؛ ومن ثم نشأت اللغات الكثيرة. أما الدور الثالث في تهذيب اللغة: فيرى أنه من عمل قريش وحدها، ذلك أنها كانت تنزل مكة وكانت الكعبة وجهة القبائل العربية في الجاهلية، وكانت تلك القبائل بطبائعها متباينة اللهجات، مختلفة الأقيسة المنطقية المودعة في غرازها، فكان قريش يسمعون لغاتهم ويأخذون ما استحسَنوه منها فيديرون به ألسنتهم ويجرون على قياسه⁵³.

(2) ويرى بعض اللغويين أن الانقسام هو عملية التطور الطبيعية للغة، وأن طبيعة اللغات تنجح أبداً إلى الانقسام والتوزع، وأنه متى انتشرت اللغة في مساحة واسعة من الأرض وتكلم بها طوائف مختلفة من الناس استحالت عليها الاحتفاظ بوحدها الأولى أمداً طويلاً، فلا تلبث أن تنتسب إلى عدة لهجات. وكما يوجد فيها عوامل تعمل على انقسامها إلى لهجات متعددة توجد فيها كذلك عوامل تعمل على اتحادها وتجمعها في لغة واحدة، وإن كان الاتجاه نحو الانقسام أقوى من الميل إلى التوحد⁵⁴. ومن هنا يرى د. علي عبد الواحد وافي أن المتكلمين بهذه اللغة انقسموا منذ أقدم عصورهم إلى قبائل شتى وطوائف قددا، تختلف كل طائفة منها عما عداها في بيئتها الجغرافية والطبيعية والاجتماعية، وما تمتاز به من نواحي الوجدان والتفكير. فانقسمت لغتهم منذ أقدم عصورها إلى لهجات كثيرة يختلف بعضها عن بعض في كثير من مظاهر الصوت والدلالة والقواعد والمفردات، واختصت كل قبيلة وكل جماعة متحدة في ظروفها الطبيعية والاجتماعية بلهجة من هذه اللهجات. غير أنه أتيح لهذه اللهجات المتعددة فرص كثيرة للاحتكاك بفضل التجارة وتبادل المنافع ومجاورة القبائل العربية بعضها لبعض وتقلها في طلب الكلا وتجمعها في الحج والأسواق والحروب الأهلية، فاشتبكت بعضها مع بعض في صراع لغوي كتب النصر فيه للهجة قريش⁵⁵. فالعربية برأيه انقسمت إلى لهجات ثم تشابكت وتصارعت واتحدت في لغة واحدة.

(3) ويرى محمود تيمور أن اللهجات العربية مرحلة سابقة للعربية الأدبية، منطلقاً من أن اللهجات في العصر الجاهلي هي عاميات ذلك العصر جرت عليها طبائع النشوء والارتقاء وتجمعت واختمرت، إلى أن اتخذت لها قالباً هو الذي سُمِّي الفصحى⁵⁶.

(4) والذي عليه جمهرة الباحثين أن العربية كانت لهجات القبائل في مجموعها، ثم توحدت بعد ذلك ونتجت عنها اللغة الفصيحة المشتركة، فقد كانت القبائل العربية منتشرة في كل مكان من أرجاء الجزيرة العربية، وكان لكل قبيلة منها لهجتها الخاصة بها، ثم ما لبثت تلك اللهجات أن أخذت تتقارب فيما بينها، وتعمل فيها عوامل الامتزاج والتنقيح والاختيار؛ فاكتملت ونضجت خلال قرون طويلة، ثم ما لبثت أن التقت في لغة نموذجية واحدة هي العربية الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم. فالفصحى تشكلت من انتلاف عريض من اللهجات العربية التي لا تمثل لهجة قبيلة معينة. أي بعبارة أخرى هي خليط من لغات العرب⁵⁷.

51 الرفاعي، تاريخ آداب العرب، 1/54.

52 الرفاعي، تاريخ آداب العرب، 1/56.

53 الرفاعي، تاريخ آداب العرب، 1/60-63.

54 النقيب، صراع اللغة العربية من أجل النقاء، 86-87.

55 وافي، فقه اللغة، 86-87.

56 محمود تيمور، مشكلات اللغة العربية، (الحمائم: ملزوم الطبع والنشر - مكتبة الآداب ومطبعها، المطبعة النموذجية بالحلمية الجديدة)، 168-169.

57 سلوم، دراسة اللهجات العربية القديمة، 5؛ النادري، فقه اللغة - مناهله ومسائله، 134-135؛ يوسف، اللهجات العربية المحكية وتحديات العولمة،

843 - 866؛ عبد الفتاح أبو الفتوح إبراهيم، «عامية والفصحى - تاريخ وعلاقة»، حولية كلية اللغة العربية بالقاهرة، جامعة الأزهر، العدد 5،

234؛ حمد، في أصل اللهجات العربية الحديثة، 57-69؛ شحاده، إبراز صلة اللهجات المعاصرة بالفصحى وأثرها فيها، 4؛ النقيب، صراع اللغة

العربية من أجل النقاء، 86-87؛ عبد المالك، دور اللغة العربية الفصحى ومميزاتها في توحيد اللهجات العربية الدارجية، 1225.

(5) وقد كان لولفنسون تصويره الخاص، حيث يرى أن اللغة العربية تشتمل على عناصر قديمة جداً من اللغات السامية الأصلية وهذا يدل على أنها كانت موجودة في مهد اللغات السامية.⁵⁸ ويرى أن اللغة العربية الباقية هي مزيج من لهجات مختلفة بعضها من شمال الجزيرة وهو الأغلب، وبعضها من جنوب البلاد، اختلط بعضها ببعض وامتزج امتزاجاً شديداً حتى صارت لغة واحدة بعد أن فني أصحاب اللهجات وبادوا بفعل الحروب والهجرة والاندماج في بعضهم. ويرى أن امتزاج هذه اللهجات وتداخلها كان متدرجاً عبر عصور طويلة أثناء الجاهلية فكانت الواحدة تتبعل الأخرى ثم يتكون من الاثنين لهجة جديدة لم تكن من قبل فتمتزج بأخرى.⁵⁹ ويرى أن لفظ «عربي» لم يكن يدل على لغة العرب بل على قبائل معينة تسكن البادية ولا تستقر في مكان واحد بل تتبع مساقط الغيث ومنابت الأعشاب، ولما شاعت لغة شمال الجزيرة التي كان أغلب عناصرها من الأعراب سُمِّيَتْ باسم هذه الطوائف البدوية في العصور القريبة من ظهور الإسلام.⁶⁰

(6) ولكتابة تاريخ فعلي للغة العربية، وتحديد الموضوع الأول لها يرى سعيد الغامدي أن ذلك لا يتم إلا من خلال دراسة الخصائص النحوية المميزة للغة العربية من سواها من اللغات الساميات، وهي الإعراب، والصيغ الفعلية، و«أل» التعريف: فمن ناحية الإعراب يرى أنه ظاهرة من أقدم الظواهر في اللغات السامية، وأن جميع اللغات السامية فقدته، ولم تحتفظ به سوى لغتين ثقافيتين هما العربية الفصحى والبابلية الفصحى، أما في اللهجات المحكية منها فقد اندثر أيضاً، إلا اللهجات العربية الواقعة شرق الجزيرة العربية فقد بقيت محتفظة بالإعراب. وحين تشكلت العربية الفصحى شكلت هذه اللهجات الرافد الأساسي للإعراب في العربية الفصحى.⁶¹ أما الصيغ الفعلية ف يرى أنها غزيرة في العربية الفصحى منذ أقدم أزممنتها، ولم ترثها عن أي لهجة عربية أخرى.⁶² ومن ناحية «أل» التعريف ف يرى أنها نشأت في بيئة شمال الحجاز عند الأنباط ورثة اللحيانيين حين التقت الموجات اللهجية القادمة من الأنباط باللهجات الأخرى في المنطقة، فالأصل فيها عربي خالص منسجم مع النمو الداخلي للغة العربية، وخاضع لقانون تطورها اللغوي عبر الزمن.⁶³

فلكتابة تاريخ فعلي للغة العربية يرى الغامدي أنه من خلال ما سبق من دراسة الخصائص النحوية المميزة للغة العربية من سواها من اللغات الساميات، وأيضاً من خلال النقوش التي تقطع بأن: وجود العرب في العراق يعود في تاريخه إلى أقدم من القرن السابع ق. م، وأنهم عاشوا في جنوب العراق وانضموا إلى الكلدانيين في صراعهم مع الآشوريين ودخلوا بابل وتشربوا ثقافتها، وأنهم أسسوا في الحيرة دولة المناذرة للحميين التي بلغت أوج قوتها في مطلع القرن الميلادي الخامس، وأن الحيرة هي التي نشرت العربية الفصحى بوصفها لغة ثقافية لدى جميع المناطق والقبائل التي خضعت لنفوذها في العراق والشام والخليج والحجاز، وأن حقبة الحيرة هذه هي آخر حقبة ثقافية عربية عرفها العرب قبل الإسلام.⁶⁴ وأن قريشا قبل الإسلام ما كانت مهياً اجتماعياً لتصدير لهجتها ونشرها بين القبائل؛ بل إنها استقبلت هذه اللهجة بوصفها لغة ثقافية بسطنتها قوة الحيرة العسكرية. وبعد أن تبنت مكة هذه اللهجة بتأثير من الحيرة نقلتها إلى المناطق التي لم تقع تحت نفوذ الحيرة عسكرية، وهذا حدث بعد الإسلام لا قبله.⁶⁵

وعليه، ومما سبق من مقدمات فقد وصل الغامدي إلى أن اللغة العربية تكونت في العراق منذ أقدم العصور، وظلت تحتفظ بخصائصها القديمة في الإعراب وأوزان الفعل، ثم أضيفت لها مادة أخرى حين وفد قسم من العرب النازحين من لحيان إلى العراق، وهم آخر موجة عربية دخلت العراق قبل الإسلام. وكانوا قد خضعوا لسيطرة الأنباط الذين كانت «أل» التعريف من خصائص لهجتهم فحملوا معهم تأثيراتهم اللغوية التي تفاعلت مع المادة الأولى، وفي مقدمتها «أل» التعريف.⁶⁶ ليصل من كل ذلك إلى نتيجة مفادها أن اللهجة التي انتشرت لغة أدبية في عصر الحيرة هي لهجة تحمل عناصر من أكثر

58 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 168.

59 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 166-167.

60 ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 164-165.

61 سعيد الغامدي، ينابيع اللغة الأولى - مقدمة إلى الأدب العربي منذ أقدم عصوره حتى حقبة الحيرة، (هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩-٢٠١٠)، 204-206.

62 الغامدي، ينابيع اللغة الأولى، 209.

63 الغامدي، ينابيع اللغة الأولى، 213-217.

64 الغامدي، ينابيع اللغة الأولى، 27-28/234/257.

65 الغامدي، ينابيع اللغة الأولى، 201.

66 الغامدي، ينابيع اللغة الأولى، 218.

اللهجات انتشاراً: فعلى صعيد التعريف تحمل خاصية التعريف النبطية، وعلى صعيد الإعراب فمن المرجح أنه من خصائص اللهجات النجدية. وعلى صعيد أوزان الفعل فقد تميزت بتسامح كبير. وأن العربية الفصحى لم يكن منطوقاً لها لدى قبيلة معينة، بل هي لهجة أدبية تتسم بالتسامح، وتتسع لتقبل الخصائص اللهجية الأخرى⁶⁷. فأخر حقبلة اللغة العربية هي حقبلة الحيرة وهي التي نشرت العربية الفصحى.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث أوجز أهم ما وصلت إليه فيما يلي:

- 1- رأى ابن فارس أن لغة العرب توقيف من الله، وروى الأزهري في (تهذيب اللغة) حديثاً يحدد الأنبياء العرب وهم: إسماعيل، ومُحمَّد، وشُعَيْب، وصالح، وهود. وقد اختلف اللغويون القدماء في أول من تحدث بالعربية بين إسماعيل عليه السلام ويعرب بن قحطان، وأغلبهم جعل العربية عربيتين: عربية اليمن وهي القديمة، وعربية إسماعيل وهي الجديدة، ورأى بعضهم أن اللغة العربية قديمة، ورأى أبو عمرو بن العلاء أن هذه اللغة القديمة قد وصل إلينا بعضها وبعضها الكثير لم يصل.
- 2- كان للعلماء العرب القدماء افتراضات حول تطور العربية: فقد ذهب الأخفش إلى أن اختلاف لغات العرب إنما أتاهم من قبل أن أول ما وضع منها وضع على خلاف، وإن كان كله موسقاً على صحة وقياس، ثم أحدثوا من بعد أشياء كثيرة للحاجة إليها. وتظن العلماء العرب القدماء إلى تحوُّل اللغات وتغيرها مع مرور الزمان، وتظنوا كذلك إلى أن كثرة الاستعمال هو سبب رئيس في تحول اللغات وتغيرها، واعتمدوا على عامل الكثرة في تفسير الكثير من الحذف في اللغة.
- 3- تطلق اللغات السامية على جملة من اللغات التي كانت شائعة منذ أزمان بعيدة في آسيا وأفريقية، وأول من استعمل هذا الاصطلاح هو شلوتسر سنة 1٧٨١م. ثم أخذ المستشرقون يبحثون في علم اللغات السامية بتوسع حتى وصلوا إلى الاعتقاد بأن جميع هذه اللغات متفرعة عن لغة واحدة لما بينها من التشابه في جوهرها والاشتراك في بعض الأصول. وتوصل المحدثون إلى أن العربية إحدى اللغات المتفرعة عن اللغة السامية وأنها أقرب أخواتها إليها. وقد تظن اللغويون العرب القدماء إلى القرابة التاريخية اللغوية التي توجد بين اللغات المسماة في عصرنا بالسامية.
- 4- قسَّم العلماء اللهجات العربية إلى قسمين شمالية وجنوبية. وقد وجد علماء الآثار أن لعرب الجنوب لغات قديمة تختلف لهجاتها عن اللغة العربية الفصحى اختلافاً كبيراً، وقد قُسمت العربية الشمالية إلى بائدة وباقية وهي العربية الفصحى ولهجاتها المختلفة. وقد أكد اللغويون العرب القدماء على الاختلاف الكبير بين عربية الشمال وعربية الجنوب، ومما يؤكد هذا الاختلاف الكبير ما وصف به ابن الحائك لهجات اليمن في عصره. وكان جنوب الجزيرة العربية قد تعرض لأزمات متتالية أدت إلى ضعفه، فسيطرت العربية الشمالية على الجزيرة العربية بعد انحسار حضارة الجنوب.
- 5- لو أردنا تصور العربية في مراحلها الأولى وقلنا إنها كانت لهجة سامية ذات صفات تختلف عن بقية الساميات؛ فهل يمكن الافتراض أن هذه اللهجة السامية هي اللهجة العامية مقارنة بالسامية الأم، وأنها الأولى في حياة العرب؟ وهل اللهجات العربية القديمة انبثقت مباشرة عن اللغة السامية الأم أم أن ما انبثقت عن السامية لهجة واحدة فقط ونتيجة لاستخدام هذه اللغة ظهرت عنها لهجات مختلفة؟ ثمة تصورات عند اللغويين نابعة من الانطلاق نحو حل لغز العربية في طفولتها: وصل الراجعي إلى أن العربية إما أن تكون فرعاً من الأصل الذي انفصل عنه جميع اللغات السامية، وإما أن تكون مشتقة من بعض تلك الفروع إلى أن استقلت بعد ذلك. أما د. علي وافي فيرى أن اللغة العربية انقسمت إلى لهجات ثم تشابكت وتصارعت واتحدت في لغة واحدة. ويرى محمود تيمور أن اللهجات العربية مرحلة سابقة للعربية الأدبية وأن اللهجات في العصر الجاهلي هي عاميات ذلك العصر جرت عليها طبائع الارتقاء وتجمعت إلى أن اتخذت لها قالباً هو الذي سُمي الفصحى. ويرى ولفنسون أن اللغة العربية الباقية هي مزيج من لهجات مختلفة بعضها من شمال الجزيرة وبعضها من جنوب البلاد اختلط بعضها ببعض حتى صارت لغة واحدة. ويرى سعيد الغامدي أن العرب عاشوا في جنوب العراق قبل القرن السابع ق. م وأسوا في الحيرة دولة المناذرة في مطلع القرن الميلادي الخامس، وأن الحيرة هي التي نشرت العربية الفصحى، وأن قريشا قبل الإسلام ما كانت مهياًة لنشر لهجاتها بين القبائل.

المراجع

- الأزهري، محمد بن أحمد. تذييب اللغة. المحقق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 2001م.
- الأكوع، خالد بن أحمد إسماعيل. « أثر الإسلام في التوحيد اللغوي». رسالة الماجستير في اللغة العربية وآدابها. المملكة العربية السعودية - وزارة التعليم العالي - جامعة أم القرى - كلية اللغة العربية - قسم الدراسات العليا العربية.
- إبراهيم، عبد الفتاح أبو الفتوح. «العامية والفصحى - تاريخ وعلاقة». حولية كلية اللغة العربية بالقاهرة - جامعة الأزهر، (5)، 233 - 275.
- ابن الحانك، أبو محمد الحسن بن أحمد بن داود. صفة جزيرة العرب. ليدن: مطبعة بريل، 1884م.
- ابن جني الموصلي، أبو الفتح عثمان. الخصائص. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة.
- ابن حزم الظاهري، علي. الإحكام في أصول الأحكام. المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر. قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس. بيروت: دار الأفق الجديدة.
- ابن سيده المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المخصص. المحقق: خليل إبراهيم جفال. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1996م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1997م سنة النشر: 1424هـ / 2003م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، الطبعة: الثالثة - 1414هـ.
- تيمور، محمود. مشكلات اللغة العربية. الحماميز: مكتبة الآداب ومطبعها المطبعة النموذجية بالحلمية الجديدة.
- الجاحظ. البيان والتبيين. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ.
- الحاج صالح، عبد الرحمن. السماع اللغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة. الجزائر: موفم للنشر، 2012.
- حمد، عبد الله. «في أصل اللهجات العربية الحديثة». مجلة اللسان العربي. (242)، 57-72.
- الحمد، محمد. فقه اللغة. الرياض - السعودية: دار ابن خزيمة، الطبعة الثانية، 1430-2009م.
- حمود، فاطمة. «الفصحى والعامية وما بينهما وكيف تلوّثت اللغة». صحيفة الحياة. 13 - 06 - 2000.
- الراجحي، عبده. اللهجات العربية في القراءات القرآنية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1996.
- الرازي، أحمد بن فارس. الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. المحقق: محمد علي بيضون. الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.
- الرافعي، مصطفى صادق. تاريخ آداب العرب. لبنان: دار الكتاب العربي، 1974.
- السبعان، ليلى. «اللغة واللهجة تأثر وتأثير». مجلة البيان. (399/ أكتوبر 2003)، 8-17.
- سلوم، داود. دراسة اللهجات العربية القديمة. لاهور - باكستان: المكتبة العلمية ومطبعها، الطبعة الأولى 1976م.
- سبيويه، عمرو بن عثمان. الكتاب. المحقق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي. الطبعة: الثالثة، 1408هـ - 1988م.
- السيوطي، جلال الدين. المزهري في علوم اللغة وأنها. المحقق: فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1998م.
- شحاده، فاطمة حسن عبد الرحيم. «إبراز صلة اللهجات المعاصرة بالفصحى وأثرها فيها». مؤتمر اللغة العربية ومواكبة العصر.
- عبد النواب، رمضان. فصول في فقه اللغة. القاهرة: مكتبة الخانجي. الطبعة السادسة، 1420هـ - 1999م.
- عبد الجاسم، عبد العباس. «اللهجات واللغة الموحدة المشتركة». مجلة كلية الآداب. (104)، 183-196.
- عبد المالك، أفريجون أفندي. دور اللغة العربية الفصحى ومميزاتها في توحيد اللهجات العربية الدارجية. الملتقى العلمي العالمي الثاني عشر للغة العربية.
- فاضل، عبيد. «في يومها العالمي.. هذا هو أصل اللغة العربية الفصحى». العربية. (<https://www.alarabiya.net/culture-and->) (art/2018/12/18).
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. معاني القرآن. المحقق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة: الأولى.
- الفعود، عبد الرحمن بن محمد. الازدواج اللغوي في اللغة العربية. الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م.

- كريم، محمد رياض. *المقتضب في لهجات العرب*. 1417هـ/1996م.
- محمود، إبراهيم كايد. «العربية الفصحى بين الازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية». *المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل- العلوم الإنسانية والإدارية*. (1/3)، 108-53.
- محيي الدين، باسل محمد. «ظاهرة الإعراب في اللغات الجزرية- دراسة وصفية». *مجلة آداب المستنصرية لجامعة المستنصرية*. 49(2008م)، 183 – 198.
- النادري، محمد أسعد. *فقه اللغة - مناهله ومسائله*. بيروت - لبنان: المكتبة العصرية، 2009م/1430هـ.
- النقيب، كاظم. *صراع اللغة العربية من أجل البقاء*. العراق- كربلاء المقدسة: مطبعة الطف.
- وافي، علي عبد الواحد. *فقه اللغة*. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، إبريل 2004م.
- ولفنسون، إسرائيل. *تاريخ اللغات السامية*. مصر: مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر، 1929-1348.
- يوسف، ظافر. «اللهجات العربية المحكية وتحديات العولمة». *مجمع اللغة العربية*. 83/4، (أكتوبر/2008)، 866-843.

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

- Abdu'l-câsim, Abdu'l-abbâs. "el-Lehecât ve'l-luğatu'l-muvahhedetu'l-muştereke". *Mecelletu kulliyeti 'l-âdâb*. (140), 183-196.
- Abdu'l-malik, Africûn Efendi. *Devru 'l-luğati 'l-Arabiyyeti 'l-fushâ ve mumayyizâtihâ fî tevhidî 'l-lehecâti 'l-Arabiyye ed-dâriciyye*. el-Multeka'l-ilmî'l-âlemî es-sânî aşar li'l-luğati'l-Arabiyye .
- Abdu't-tevvâb, Ramadan. *Fusûl fî fikhî 'l-luğa*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, , 6.Baskı, 1999.
- el-Câhiz. *el-Beyân ve 't-tebyîn*. Beyrût: Dâr ve mektebetu'l-hilal, h.1423.
- el-Ekva', Hâlid bin Ahmed İsmail. "Âsârü'l-İslâm fî 't-tevhîdî 'l-luğaviyyi". Yüksek Lisans Tezi. Suudî Arabistan: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, t.y.
- el-Ezherî, Muhammed bin Ahmed. *Tehzîbu 'l-luğa*. Thk: Muhammed Awad Mir'b. Beyrût: Dâr ihyai't-turâsi'l-arabî, 1.Baskı, 2001.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Zeyyâd. *Me'âni 'l-Kur'ân*. Thk: Ahmed Yûsuf en-Necatî, Muhammed Alî en-Neccâr, Abdu'l-fâtiḥ İsmail eş-Şelebî. Mısır: Darü'l-masriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1.Baskı, t.y.
- el-Hâc Sâlih, Abdurrahmân. *es-Semâ'u 'l-luğavî el- 'ilmî inde 'l-Arab ve mefhûmu 'l-fesahat*. Cezayir: 2012.
- el-Hamd, Muhammed. *Fikhu 'l-luğa*. Riyad: Dâru İbni Huzeyme, 2.Baskı, 2009.
- Fâdıl, Ahd. "Fî Yevmihâ el-âlemî... Hâzâ huve aslu'l-luğati'l-Arabiyye el-fushâ". *el-Arabiyye net*. <https://www.alarabiya.net/culture-and-art/2018/12/18>.
- Hamad, Abdullah. "Fî asli'l-lehecâti'l-Arabiyyeti'l-hadise". *Mecelletu 'l-lisâni 'l-Arabî*. 242: 57-72.
- Hamûd, Fâtuma. "el-Fushâ ve'l-âmniyye ve mâ beynehumâ ve keyfe televveseti'l-luğa". *Sahîfetu 'l-hayat*. 13/06/2000.
- İbn Cinnî el-Mevsilî, Ebu'l-feth Osmân. *el-Hasâis*. Mısır: el-Hey'etu'l-Masriyye el-âmmî li'l-kitâb, 4.Baskı, t.y.
- İbn Hazm ez-Zâhirî, Ali. *el-Ahkâm fî usûli 'l-ahkâm*. Thk: eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir. Takdim: Prof.

- Dr. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru'l-âfakî'l-cedîde, t.y.
- İbn Kesîr, İsmail bin Amr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk: Abdullah bin Abdilmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru hacer li't-taba'a ve'n-neşr ve't-tevzî ve'l-i'lân, 2003.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mekram. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdir, 3.Baskı, h.1414.
- İbn Sida'l-Mursî, Ebu'l-Hasen Ali bin İsmail. *el-Muhassis*. Thk: Halil İbrahim Cefal. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1.Baskı, 1996.
- İbnu'l-hâik, Ebû Muhammed el-Hasen bin Dâvûd. *Sıfatu cezîrati'l-Arab*. Londra: Matbaatu Brill, 1884.
- İbrahim, Abdulfettâh Ebu'l-futûh. «el-Âmmiyye ve'l-fushâ: Târîh ve 'Alâka». *Havlîyyetu kulliyeti'l-luğati'l-Arabîyye bi'l-Kâhire- el-Ezher*. 5: 233-275.
- Kerîm, Muhammed Riyâd. *el-Muktadab fî lehecâti'l-Arab*. Y.y. 1996.
- el-Ku'ûd, Abdurrahmân bin Muhammed. *el-İzdivâcu'l-luğavî fî'l-luğati'l-Arabîyye*. Y.y. 1.Baskı, 1997.
- Mahmûd, İbrahim Kâyid. "el-Arabîyyetu'l-fushâ beyne'l-izdivâciyyeti'l-luğaviyye ve's-sunâ'iyeti'l-luğaviyye". *el-Mecelletu'l-âlemiyye li-câmi'ati'l-Melik Faysal el-ulûmu'l-insaniyye ve'l-idariyye*. (1/3): 53-108.
- Muhyiddin, Bâsil Muhammed. "Zâhiretu'l-irâb fî'l-luğati'l-cezziyye: Dirase vasfiyye". *Mecelletu kulliyeti'l-âdâb el-Mustansariyye li-câmi'ati'l-Mustansariyye*. 49 (2008), 183-198.
- en-Nâdirî, Muhammed Es'ad. *Fıkhu'l-luğa (Münâhele ve Mûsâ'ele)*. Lübnan: el-Mektebetu'l-asriyye, 2009.
- en-Nakîb, Kâzım. *Sirâ'u'l-luğati'l-Arabîyye min ecli'l-bekâ*. Irak/ Kerbelâ el-mukaddese: Matbaatu't-taf, t.y.
- er-Racihi, Abduh. *el-Lehecâtu'l-Arabîyye fî'l-kirâ'ati'l-Kur'aniyye*. İskenderiyye: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1996.
- er-Rafî'î, Mustafa Sâdik. *Târîhu edebi'l-Arab*. Lübnan: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1974.
- el-Râzî, Ahmed bin Fâris. *es-Sâhibî fî fikhî'l-luğati'l-Arabîyye ve mesa'lihâ ve sunenu'l-Arabî fî kelâmihâ*. Thk: Muhammed Ali Baydûn. Y.y., 1.Baskı, 1997.
- es-Seb'ân, Leylâ. "el-Luğatu ve'l-lehcê te'essur ve te'sîr". *Mecelletu'l-beyân*. Kuveyt, 399 (Ekim/ 2003), 8-17.
- Selûm, Davûd. *Dirâsatu'l-lehecâti'l-Arabîyyeti'l-kadîme*. Lahor/ Pakistan: el-Mektebetu'l-ilmîyye ve matba'atuhâ, 1.Baskı, 1976.
- Sibeveyh, Amr bin Osmân. *el-Kitâb*. Thk: Abdusselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 3.Baskı, 1988.
- es-Suyûtî, Celeleddin. *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâ'uha*. Thk: Fuad Ali Mansûr. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1.Baskı, 1998.
- Şehâde, Fâtima Hasan Abdurrahim. «İbrâzu sılati'l-lehecâti'l-mu'âsıra bi'l-fushâ ve eseruhâ fihâ». *Mu'temeru'l-luğati'l-Arabîyye ve muvakebetu'l-asr*. Y.y., t.y.
- Teymûr, Mahmûd. *Muşkilâtu'l-luğati'l-Arabîyye*. El-Hamâmîz: Mektebetu'l-âdab ve matba'atuhâ el-Matba'a en-numûzeciyye bi'l-hilmiyye el-cedîde, t.y.
- Vâfi, Ali Abdulvâhid. *Fıkhu'l-luğa*. Kahire: Nahdatu Mısır li't-taba'a ve'n-neşr, 3.Baskı, Nisan/2004.
- Vilfinson, İsrail. *Târîhu'l-luğati's-Sâmiyye*. Mısır: Matba'atu'l-İ'timâd Bişâri' Hasan el-Ekber, 1.Baskı, 1929.
- Yûsuf, Zâfir. "el-Lehecâtu'l-Arabîyye el-Mahkiyye ve Tehaddiyâtu'l-Avleme". *Mecma'u'l-luğati'l-Arabîyye*. 83/4 (Ekim 2008), 843-866.

أربعة صيغات: (فعال وفعال وفعال) ودلالاتها الصرفية في اللغة العربية

Dört Vezin (Fi'âl, Fu'âl, Fa'âl, Fa'âli) ve Arapçadaki Sarfî Delaleti

The Four verbal Patterns of Fi'aal, Fu'al, Fa'al, Fa'aali and Their Morphological Indications in Arabic

Seher DOĞANCI¹ 



ملخص

القواعد العربية التي قد وضعها النحاة وهي القواعد القياسية المعيارية، تستمد من النصوص اللغوية المسموعة التي تقي بشروطها المقيدة، وتمثل إجمالاً في الفصاحة والسند والتواتر أو الكثرة، لكي تمثل تيار اللغة العام السائد القوي. وتحاول الباحثة في هذه دراسة أن تلقي الضوء على الطريقة التي نظر بها النحاة القدماء وموقفهم من صيغة (فعال) و(فعال) و(فعال) و(فعال) وخروجها عن قواعدهم المعيارية القياسية في بعض الأمثلة القرآنية والشعرية، مقارنة مع الواقع الاستعمالي لها في ضوء معطيات علم اللغة والصرف الذي تعرف به كيفية الأبنية العربية باستعمال عدة أمثلة تدور من جهة الاستعمال خارج قواعد النحاة، على سبيل المثال ما طرحه سيبويه بما يناسب نظرية الأفضلية الصرفية أو المورفولوجيا، فهي مدى موافقة البنية الصرفية للأداء اللغوي للقاعدة الصرفية المتعارف عليها بين علماء الصرف.

وعليه، يهدف هذا البحث على صيغة العربية (فعال) و(فعال) و(فعال) و(فعال) باستخدام الأمثلة القرآنية والشعرية للإشارة إلى دلالتها التي تتجاوز المعنى الأصلي إلى معانٍ مجازية ترتبط من قريب أو بعيد بالدلالة الأساسية التي تثبت لفعال؛ للوصول إلى العلامات الجوهرية والشكلية، في إطار الدراسة الصرفية بالاستفادة من المنهج الوصفي التحليلي. وفي هذا الصدد، يثبت هذا البحث آراء القدماء حول صيغة فعال في لغة العرب من جهة اختلافهم في البناء والمنع من الصرف، والاستعمال العربي لها، وذلك نحو: سيبويه، والسيوطي، وابن السراج، وابن عقيّل.

الكلمات المفتاحية: دراسة الصرفية، الفعال، الفعال، الفعال، الفعال

öz

Eski Arap dilcileri tarafından ortaya konan Arap grameri genel kıyas kurallarına dayanmakta olup, özel şartları olan yazısız (sözel) dil metinlerini esas alır. Ve bu metinler için aranan özel şartlar arasında metinlerin fasih olması, ona benzeyen örneklerinin olması, Araplar arasında yaygın olması ve çokça kullanılması yer alır ki Arap dilinin genel gramer kurallarını güçlü bir şekilde yansıtabilsin. Ve bu çalışmada eski Arap dilcilerinin (fi'âl), (fa'âl), (fu'âl) ve (fa'âli) vezinleri hakkındaki görüşlerine yer verilmekte olup, kullandıkları bazı kuran ve şiir örnekleriyle, onların nasıl Arapçanın genel gramer kurallarını dışına çıktıkları sarf bilgisi çerçevesinde irdelenmiştir. Örnek olarak Sibeveyh'in diğer Arap dilcileri tarafından kabul gördüğü En iyilik teorisi (Morfoloji teorisi) çerçevesinde ortaya attığı dilsel performans için gerekli olan sarfî bünye hakkındaki görüşleri verilebilir.

Bunlara ek olarak, bu çalışma bilimsel araştırma yöntemlerinden tanımlayıcı analitik yöntem kullanılarak Arapçanın vezinlerinden olan (fi'âl), (fa'âl), (fu'âl) ve (fa'âli) kalıplarının kullanış şekillerinin tespitini amaçlamakta olup; bu vezinlerin

¹Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Arapça Mütercim Tercümanlık Bölümü, Karaman, Türkiye

ORCID: S.D. 0000-0003-3993-1171

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Seher DOĞANCI (Dr. Öğr. Üyesi),
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Arapça
Mütercim Tercümanlık Bölümü, Karaman, Türkiye
E-posta: seherkaynamazoglu@kmu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 27.07.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
02.08.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
16.09.2022

Kabul/Accepted: 22.09.2022

Atıf/Citation: Doganci, Seher. "Dört Vezin (Fi'âl, Fu'âl, Fa'âl, Fa'âli) ve Arapçadaki Sarfî Delaleti." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 371-385.
<https://doi.org/10.26650/jos.1150484>



Arap dilindeki kullanımış biçimlerinin örneklendirilmesinde Kuran ayetleri ve şiir metinlerine yer vermektedir. Ve çalışmada vezinlerin asıl anlamlarından mecazî anlamlara nasıl kaydıkları ve bu kaymanın asıl delalet edilen anlama nasıl uzaklaşp yakınlaştığı sorularına cevap aranarak, kullanılan vezinlerin şekli ve cevheri olarak taşıdıkları alametler sarf çalışması bünyesinde irdelenmiştir. Bu bağlamda, çalışmada eski Arap dilcilerinden Sıbeveyh, es-Suyûtî, İbnü's-Serrâc ve İbn 'Aqîl gibi dilcilerin Arapçadaki (fi'âl), (fa'âl), (fu'âl) ve (fa'âli) vezniyle ilgili görüşlerine yer verilerek; bu vezinle ilgili ihtilaf ettikleri hususlar olan bina, sarftan memnu olma ve Arapça kullanışı hususundaki görüşleri tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Sarf Çalışması, Fa'âl, Fu'âl, Fi'âl, Fa'âli

ABSTRACT

For previous linguistic scholars, Arabic grammar consists of general comparative rules that involve oral language texts. A special condition applies to these texts, such as having fluency, having the same samples in the language as examples, having usage in Arabic culture, and having been widely used to represent the Arabic language's general grammar rules strongly. This study not only focuses on former Arabic linguistics and their opinions about verbal patterns such as *fa'aal*, *fu'all*, *fi'aal*, and *fa'aali*, but also gives extraordinary examples from the Quran and poets that former linguists have used as examples of morphology. In addition, other linguists have indicated Sibawayh's optimality theory about verbal patterns for speaking performance and morphological structure to be acceptable. This study also aims using descriptive analysis to explain Arabic verbal patterns and their usage in the Arabic language, such as with *fa'aal*, *fu'all*, *fi'aal*, and *fa'aali* through examples from Quranic verses and poems in order to explain the topic. A shift of meaning is indicated to have occurred in these verbal patterns from their original meanings to figurative meanings in terms of the convergence and divergence of meaning. Moreover, the study examines the signs of verbal patterns as a form and fundamental. For example, former Arabic linguists such as Sibawayh, al-Suyûtî, Ibn al-Sarrâj, and Ibn 'Aqîl were determined to have their own opinions about the *fa'aal* verbal patterns in Arabic such as how these verbal patterns formed, their lack of morphological derivation, and their usage of Arabic..

Keywords: Morphological study, *Fa'aal*, *Fu'aal*, *Fi'aal*, *Fa'aali*

EXTENDED ABSTRACT

Arabic is a Semitic language used in the Middle East and North Africa and has special characteristics that are able to distinguish it from other languages such as English or Turkish. For example, the Arabic alphabet has 28 consonant letters and three vowels that are used to express both short and long vowels. These letters are written from right to left and phonetically divided into two major classes (i.e., sun letters and moon letters). Additionally, nouns and adjectives in Arabic are divided into three: singular, dual, and plural. Moreover, Arabic has a morphology based on root-pattern schemes that categorize the phonetic rules of the Arabic language in the name of the Arabic language's self-preservation. Arabic linguists are well known for having worked in the field of Arabic roots, grammar, and comprehensive analysis, such as the oldest Arabic linguist the Caliph Ali, who divided speech into three parts (i.e., names, verbs, and letters), as well as Ibn Khaldun, Ibn Cinni, al-Khalil, Sıbawayh, and others who focused on sound imitation, vowel diacritics, and morphological model to categorize the roots of Arabic.

Although morphemes are the smallest meaningful unit of language, they play an important role in recognizing the formation process of morphology studies because morphemes are affected

by the position of the letters within the word, such as the differences between *maktab* (مكتب) [schooled] and *kitāb* (كتاب) [book], or *kutub* (كُتُب) [revealed books] and *naktubu* (نَكْتُبُ) [write] in the Arabic language as different morphological categories. This can be explained by Arabic root extraction, which prefers to add letters or combinations of letters at the beginning and end. Furthermore, general rules exist for Arabic roots such as having a central lexical meaning based on the stable linearity of consonants that helps protect the etymological roots of words and having prosodic morphological categorization using three consonant Arabic words, such as *fa'ala* (فَعَلَ) [act], *kataba* (كَتَبَ) [compose], *hamala* (حَمَلَ) [carry], and *derese* (دَرَسَ) [lesson].

All Semitic languages use non-concatenative morphology in order to create words that represent a modified version of roots. The basic verb form for the Arabic language involves trilateral verbs that have no prefixes or infixes and have the pattern of CVCVCV as in *دَرَسَ* (*drs*) [to study]. Arabic also has biliteral, quadrilateral, and pentaliteral verbs. Furthermore, Arabic verbs use roots and radicals, which play an important role for Arabic verbal forms (*awzaan*) because as a general rule, roots are unpronounceable morphemes that consist of three consonants called radicals, such as *فَعَلَ* *fa'ala*. What is more, Arabic has 14 verb forms (stems) that derive from *fa'ala* and that transform into other stems using prefixes and infixes, such as *faa'ala* (فَاعَلَ) and *istaf'ala* (اسْتَفْعَلَ). In other words, these stems can be transformed into roots with regard to the morph semantic template, which carries meaning, tense, voice, mode, number, gender, and person based on morphological transformations such as replacement, fusion, inversion, and deletion.

This paper analyzes verb stems within the frame of root radicals, morphological patterns, and transformations using a descriptive analytical method for *fa'aal*, *fu'all*, *fi'aal*, and *fa'aali* alongside examples from Quranic verses and poems. A root-based stemming algorithm is indicated to exist in Arabic for these stems that cause a shift of meaning. Moreover, the opinions of former Arabic linguists such as Sibawayh, al-Suyūfī, Ibn al-Sarrāj, and Ibn Aqīl are determined regarding *fa'aal* verbal patterns in Arabic, such as how these verbal patterns are formed, why they have no morphological derivation, and how they are used in Arabic.

المقدمة

اعتمد النحاة في أدلة النحو والصرف على السماع، والإجماع، والقياس، واستصحاب الحال بالاستفادة من الشواهد القرآنية أو الشعرية.¹ واستناداً إلى هذا، فإن القواعد العربية التي قد وضعها النحاة وهي القواعد القياسية المعيارية، تستمد من النصوص اللغوية المسموعة التي تفي بشروطها المقيدة، وتمثل إجمالاً في الفصاحة والسند والتواتر أو الكثرة، لكي تمثل تيار اللغة العام السائد القوي. ولكن هناك الأداءات اللغوية التي جمعها النحويين ودرسوها إلى أبواب نحوية وصرفية معينة تخرج من هذه القواعد القياسية المعيارية من جهة استعمالها، فهي أداء لغوي متمرد دون أن يكون مقصوداً أو واعياً كما قال العالم الفرنسي (جان جاك لسوركل) في كتابه (عنف اللغة).²

وانطلاقاً من هذا، تحاول الباحثة في هذه الدراسة أن تُلقي الضوء على الطريقة التي نظر بها النحاة القدماء وموقفهم من صيغة (فعل) و(فعل) و(فعل) و(فعل) وخروجها عن قواعدهم المعيارية القياسية في بعض الأمثلة القرآنية والشعرية، مقارنة مع الواقع الاستعمالي لها في ضوء معطيات علم اللغة والصرف الذي تعرف به كيفية الأبنية العربية، وأحوال هذه الأبنية التي ليست إعراباً ولا بناء باستعمال عدّة أمثلة تدور من جهة الاستعمال خارج قواعد النحاة، على سبيل المثال ما طرحه سبويه بما يناسب نظرية الأفضلية الصرفية أو المورفولوجيا، فهي مدى موافقة البنية الصرفية للأداء اللغوي للقاعدة الصرفية المتعارف عليها بين علماء الصرف.³

والجدير بالذكر الإشارة إلى أنّ هناك العلامات الجوهرية والشكلية فالعلامات الجوهرية تتعلق بالمعنى في إطار استخدام الألفاظ في الجملة المكتوبة أو المنطوقة على المستوى التحليلي أو التركيبي من حيث الزمن والحدث، أما العلامات الشكلية فهي الصورة المنطوقة أو المكتوبة على مستوى التركيب الكلامي.⁴ وبعبارة أخرى، العلامات الشكلية هي مجموعة السمات والخصائص التي تدل على النوع كالاسم والفعل، ولا يقابلها نوع آخر، وفي الوقت نفسه لا يُشترط أن يقبل أفراد النوع العلامات جميعاً، وأما الأمور الذاتية فغيابها عن الكلمة يجعلها من الكلمات المختلف فيها كما حدث ل(كان وأحواتها وعسى ونعم وبنس وليس)، ويقابلها في المصطلح الحديث العلامات الجوهرية وهي مجموعة السمات والخصائص الدالة على النوع ك(الاسم والفعل والحرف) ويشترط وجودها في كل فرد من أفراد النوع، أو هي المكون الأساسي للمعنى وبغيابها يختل الفرد عن نوعه فيوصف بالنقص إذا كان يُعرف بأكثر من علامة جوهرية.⁵

أولاً- صيغة (فعل):

الصيغة هي الشكل والبناء تعبّر عن أبنية مقيسة في الأكثر ولها أوزانها التي لا تختلف في عمومها وغالب أمرها⁶ وعليه، صيغة (فعل) استعملت عند العرب في الأسماء والصفات والجموع، وهي من الصيغ المزبدة بحرف واحد وهذا الحرف هو الألف، وهو حرف علة ومدّ ولين دائماً. وحرف المدّ واللين هو الأصل في الزيادة لأنه أخفّ الحروف.⁷ وتعدد دلالات صيغة (فعل)؛ فهي بكسر الفاء وفتح العين من أوزان مصادر الفعل الثلاثي، وهو غالب في الشّراد والهباج وشبهه، كالفرار والثّماس والجّاح، وهو من الأوزان القياسية لمصادر الفعل الرباعي فقد جاء مصدر كذّب على كذاب، ويجيء

1 es-Suyūṭī, *Kitābu'l-İktirāh fī İtmi Usūli'l-Nahv*, Thk: Ahmed Muhammed Kâsım, (Lübân: Dâru'l-Ma ârif, 1988), 27; Mahmūd A. Nahle, *Usūlü'l-Nahv*, (Beyrūt: Dâru'l-Ulūmu'l-Arabiyye, 1987), 27.

2 Jean J. Lecercle, *Unfu'l-Luġa*, Trc. Muhammed Bedevî, (Beyrūt: El-Manzūmetu'l-Arabiyye li'l-Terceme, 2005), 45-48.

3 Esmâ' A. El-Ḥaşāşene, "el-Kavâ'idiyye ve'l-efdaliyyetu'n-nahviyye fi'l-Kirâ'ati'l-Kurâniyyeti'l-Mütevâtire", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İrbid, Câmi'atü'l-Yermük, 2017), 14.

4 Ahmed F. H. Ebu Sel, "el-Ef'âl fi'd-Dirâsâti'l-Arabiyye beyne'l-Alâmâti'l-Cevheriyye ve's-Şekliyye", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ez-zerkâ; El-Câmi'atü'l-Hâşimiyye, 2016), 2.

5 Ebu Sel, "el-Ef'âl fi'd-Dirâsâti'l-Arabiyye beyne'l-Alâmâti'l-Cevheriyye ve's-Şekliyye", 12.

6 Beşir Fadıl vd, "Eser Tenevvü'ü's-Sigâti's-Sarfıyyeti fi İdâhi'l-Makâsıd'l-Kurâniyye", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cezâ'ir, Câmi'a Muhammed Bodiyaif, 2017), 11.

7 Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 3.cilt, 15. Baskı, (Mısır: Dâru'l-Ma ârif, 2010), 210.

في الأصوات أيضًا، نحو ذلك زمار، وعزار، وهي في جمع التكسير من أوزان جمع الكثرة، وقد تأتي الكلمة نفسها مفردًا وجمع تكسير، مثل هجان⁸.

وبناء على ما سبق، جاءت (فعال) في اللغة العربية على النحو الآتي:⁹

القضية الأولى- أن يأتي مصدرًا: في لغة العرب مشتقّ من مادة (صدر) نقلًا عن الخليل. والصدر، هو الانصراف عن الورد عن كلّ أمر¹⁰. أما اصطلاحًا فهو اسم يدل على الحدث المجرد من الزمان كقولك (قتل) يدل على وقوع الحدث، من غير أن يقيّد بزمان ماضٍ، أو حاضرٍ، أو مستقبل، أما الفعل (قتل) أو (يقتل) أو (أقتل) فدل على وقوع الحدث في زمن معين نقلًا عن سيبويه¹¹. وجاءت (فعال) مصدرًا فيما يأتي:

1. كل فعل دلّ على امتناع وإباء، نحو: أبي وإباء، أو نفّر ونفّارًا، أو شردّ وشيرادًا.
2. كل ما دلّ على انتهاء الزمان، نحو: جزّ وجزازًا، أو صرّم وصرامًا.
3. كل ما دلّ على رسم أو أثر، نحو: صنّبّ وضباطًا، أو علطّ وعلاطًا، أو عرّضّ وعراضًا.
4. ما دلّ على تهيج، نحو: صرّفّ وصرافًا، أو قرّع وقراعًا، أو هبّ وهبّابًا.
5. كل فعل على وزن (فاعل) فإنّ مصدره يكون على زون (فعال) و(مفاعلة)، نحو: قاتل وقتلًا ومقاتلة، أو جاهد وجهادًا ومجاهدة.

6. كل فعل ثلاثي إذا دلّ على الصوت، نحو: زمار، ونداء، وصياح¹².

وبناء على ما سبق، هناك شاهد شعري في إطار استخدام الصيغة (فعال) بوظيفة مصدر كما في قوله الشاعر عبد الرحيم محمود: «هم مخلصون فإن يقولوا قالة *** فاحضع لها إن الخُضوع لزام»¹³.
القضية الثانية- أن يأتي جمع تكسير: يعتمد على تغيير نظام الواحد وبنائه بزيادة أو بنقص، أو تبديل لغير إعلال، وهو جمع عامّ يشمل الاسم مذكرًا مؤنثًا لعامل أو لغيره، وهو على ضربين: جمع قلة وجمع كثرة¹⁴. ووردت صيغة (فعال) من أوزان جمع الكثرة، كما يأتي:¹⁵

1. اسمٌ أو وصفٌ على وزن (فعل) و(فعللة) ليست عينها ولا فاؤها ياءً مثلًا: كلبة وكلاب أو صغبة وصعاب، أو كعب وكعاب.
2. الاسم على وزن (فعل) مثلًا: ذنب وذئب، أو بئر وبئار، أو ظلّ وظلال.
3. الأسماء التي على وزن (فعل) و(فعللة) صحيحي اللام غير مضعفين مثل: جمّل وجمال، أو جنّب وجيل.
4. الاسم على وزن (فعل) شرط ألا تكون العين واوًا ولا اللام ياءً نحو ذلك: رُمح ورماح، أو قُرط وقرط.
5. الاسم على وزن (فعل) مثل ذلك: رَجُل ورجال، أو سُبُع سباع.
6. ما كان وصفًا على وزن (فعل) للمذكر، و(فعللة) للمؤنث صحيح اللام مثل: كَرِيم وكريمة وكِرام، أو مَرِيض ومریضة ومرراض.

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أنّ هناك شاهدة شعريًا حول استعمال صيغة فعال بوظيفة جمع الكثرة، هو قول الشاعر نقلًا عن سيبويه: «كأنها من جبار الغيّل ألبسها *** مَضْرَبُ المَاءِ لُونُ الطُّحْلِبِ اللَّزْبِ».

8 Hamdī b. İbrâhîm, "et-Tedâhulü'd-Delâli fi Şigati (fiâl) beyne'l-Müfredi ve'l-Cemi' fi'l- Kur'âni'l-Kerim", *Mecelle Câmî à Ummu'l- Kurâ li Ulûmi'l-Luġât va Âdâbuha*, 19 (2017), 57-122; Âdil M. 'Abdu'llah el-Fetfî, "el-Udûl fi's-Siġa ve't-Terâkîb fi'l-luġati'l-Arabiyye", *Câmî à el-Kâdisiyye*, 15/4, (2015), 11-41.

9 Sibeveyh, *el-Kitâb*, Thk: Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, cilt ¾, 2.baskı, (Kâhire: Mektebe'l-Hâncî, 1982), 5-25.

10 Halîl Reşîd Ahmed, "Siġa Fa âl", *Mecelletü'l- Arab*, 7/8, (2015), 485-502.

11 Ahmed, "Siġa Fa âl", 489.

12 Ahmed, "Siġa Fa âl", 489.

13 Henân C. 'Abbâd, "es-Siġa's-Sarfiyye ve Delâletuha fi Dîvâni 'Abdu'r-Rahîm Mahmûd", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Gazze, Câmî âtû'l-Ezher*, 2011), 156.

14 İbnü's-Serrâc, *Usûl fi'n-Nahv*, thk: 'Abdu'l-Huseyn el-Fetfî, Cilt 3, 1. baskı, (Lübnân: Mü'essetu'r-Risâle, 2010), 429.

15 Sibeveyh, *el-Kitâb*, 567-586.

القاضية الثالثة- أن يأتي اسماً: الاسم يشير إلى معنى في نفسها غير مقترن بزمان محصل من الأزمنة الثلاثة، فيخرج الفعل لاقتترانه بالزمان، ويخرج الحرف لدلالته على معنى في غيره نقلاً عن السيوطي. وجاءت (فعال) اسماً فيما يأتي¹⁶:

1. مصدرًا، نحو: بغاء، قِصاص، صِيام.
 2. صفةً مشبهة، نحو: لزلّم.
 3. اسمَ مفعولٍ تدل على صيغة مفعول، نحو: خِضاب، لباس.
 4. اسم جمع، نحو: ثياب، رياح، عجاج.
 5. اسم الآلة، نحو: سراج. كما في قوله الرمّل: ¹⁷ «كلما زدنا به زيئًا يزد *** نوره الوهاج نورًا كالسراج».
- وهناك مسألة في غاية الأهمية لا بد من أن يُلفت النظر إليها وهي وجود الكلمات من القرآن الكريم على صيغة (فعال)، وتنقسم إلى خمسة أقسام، فهي: الكلمات التي جاءت مفردة، والكلمات التي جاءت جمع تكسير، والكلمات التي تحتل أن تكون للمفرد وجمع تكسير، والكلمات التي جاءت مختومة بالياء المربوطة (فعالة)، والكلمات التي جاءت على صيغة (فعال) أو (فعالة) في قراءات أخرى غير رواية حفص عن عاصم.
- أولاً- الكلمات التي جاءت مفردة: هذه الكلمات موجودة في القرآن الكريم على هذه الصيغة مثل ذلك: إلاه، وإمام، وبخار، وبساط، وثقال، وجبال... إلخ.¹⁸ وكلمة (خِلاف) في قوله تعالى ﴿فَرَحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ﴾¹⁹ تحمل ثلاثة أوجه:²⁰
- أن تكون مصدرًا فيكون منصوبًا على أنه مفعول مطلق لفعلٍ مقدرٍ مدلول عليه بقوله (مَقْعَدِهِمْ)؛ لأنه في معنى تخَلَّفُوا، أي تخلفوا خِلافَ رسول الله.
 - أن تكون مفعولًا من أجله، والعامل فيه: إما فَرَحَ، وإما مَقْعَدَ، أي فَرَحُوا لأجل مخالفتهم رسول الله حيث مضى هو للجهاد وتخلَّفوا هم عنه، أو بقعودهم لمخالفتهم له.
 - أن تنصب على الظرف، أي بَعْدَ رسول الله. يُقال: أقام زيد خِلافَ القوم، أي تخلف بعد ذهابهم نقلاً عن الزجاج.

جدول رقم (1): كلمة (خِلاف) في ضوء العلامات الشكلية والجوهرية			
أصل التركيب في القواعد	التركيب	العلامات الشكلية	العلامات الجوهرية
فَرَحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ	بمقْعَدِهِمْ خَلَّفَ رسول الله	X	√
	إما فَرَحَ، وإما مَقْعَدَ	X	√
	أقام زيد خِلافَ القوم	X	√

ويؤكد هذه الوجهة ما ذكره حمدي بدر الدين إبراهيم نقلاً عن الطبري وقوله (خِلاف) مصدر من قول القائل: «خالف فلان فلانًا فهو يخالفه خِلافًا، فلذلك جاء مصدره على تقدير (فعال)، كما يقال: قاتله فهو يقاتله قِتالًا، ولو كان مصدرًا من (خَلَّفَه) لكانت القراءة «بمقْعَدِهِمْ خَلَّفَ رسول الله»؛ لأن مصدر (خَلَّفَه): (خَلَّفَ)، ولا (خِلاف) على ما بينت من أنه كمصدر (خَالَف)؛ ففُرئ: (خِلافَ رسول الله)، وهي القراءة التي عليها قراءة الأنصار».²¹

16 Ahmed, "Sīga Fa 'āl", 491.

17 'Abbād, "es-Sīga's-Sarfiyye ve Delâletuha fi Dîvânî 'Abdu'r-Rahîm Mahmûd", 201.

18 Hamdî b. İbrahîm, *Mu'cemu'l-Evzânî's-Sarfiyye li Kelimâtî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (Kâhire: Mektebe İbni't-Teymiyye'l-Kahire, 2011), 296-304.

19 *Tevbe/ 81*.

20 İbrâhîm, "et-Tedâhulü'l-Delâli fi Sîgati (fiâl) beyne'l-Müfredi ve'l-Cemi' fi'l- Kur'ânî'l-Kerîm", 55-122.

21 İbrâhîm, "et-Tedâhulü'l-Delâli fi Sîgati (fiâl) beyne'l-Müfredi ve'l-Cemi' fi'l- Kur'ânî'l-Kerîm", 65-66.

ثانيًا- الكلمات التي جاءت جمع تكسير: وزن (فعال) في الجمع يختص بالأمر المادية، أما وزن (فعل) يختص بالأمر المعنوية²² نحو ذلك قوله تعالى ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾²³، وقوله تعالى ﴿وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾²⁴ ويستدل أيضًا القرآن لكلمة (شِدَاد) لشدة المادية كما في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾²⁵.

وعليه، كلمة (النساء) اسم للبالغات، وظاهر أن لامها واو لظهورها في مرادفه وهو نِسوان ونِسوة، بحتمل أن تكون ياء اشتقاقًا من النسيان، وهي من حيث المعنى جمع نسوة أو جمع امرأة. وقد جاءت في عدة آيات منها قوله تعالى ﴿يُنذِرُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾²⁶ نقلًا عن حمدي بدر الدين إبراهيم²⁷.

ثالثًا- الكلمات التي جاءت محتملة للمفرد وجمع التكسير:²⁸ كلمة (خِصَام) جاءت محتملة للمفرد وجمع التكسير في القرآن الكريم، نحو ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُسْهَدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾²⁹، وقوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْجَنَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾³⁰. وقال الراغب الأصفهاني³¹ أَنَّ الْخِصَامَ مَصْدَرٌ خَاصِمٌ، وَالْمَعْنَى هُوَ شَدِيدُ الْجِدَالِ وَالْعِدَاوَةِ.

وفي هذا الصدد، وردت كلمة (الخِصَام) في القرآن الكريم مرتين. ووقع الاختلاف في الموضع الأول؛ فقيل الخِصَام هنا جمع خَصِم كَصَعِبٍ وَصَعَابٍ، وليس مصدرًا، وحينئذٍ تظهر الإضافة أي وهو ألد الناس المخاصمين. وعلى الظاهر من أن الخِصَام مصدر، وأن (ألد) اسم تفضيل، وأن الضمير (هو) يعود على (مَنْ) في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ تظهر مشكلة وقوع المصدر خيرًا عن الصفة، وقد تعددت التأويلات في ذلك:³²

1. التأويلات المتعلقة بالضمير (هو):

أ- في الكلام حذف من الأول نحو: وخصامه أشد الخِصَام.

ب- «هو» ليس ضمير «مَنْ»، بل ضمير الخصومة، يفسره سياق الكلام، مثل: وخصامه أشد الخِصَام.

ج- «هو» ضمير المصدر الذي هو (قوله) في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، وقوله خِصَام.

2. التأويلات المتعلقة باسم التفضيل (ألد):

أ- (أفعل) هنا ليست للتفضيل، بل هي بمعنى لئيد الخِصَام، فهو من باب إضافة الصفة المشبهة.

3. التأويلات المتعلقة بالمصدر (الخِصَام):

أ- أريد بالمصدر اسم الفاعل كما يوصف به في قولهم: رجلٌ عدلٌ.

ب- في الكلام حذف من الثاني: أي وهو أشد ذوي الخِصَام.

ج- ليس من باب ما أضيف أفعل إلى ما هو بعضه، هي إضافة على معنى (في)، كقولهم: تَبَّتْ الْعَدْرُ.

د- جعل الخِصَام ألد على المبالغة.

رابعًا- الكلمات التي جاءت مختومة بالتاء المربوطة (فعالة):

الكلمات التي جاءت في القرآن من هذه الصيغة مختومة بالتاء المربوطة مثل ذلك: تلاوة، جمالة، ججارة، دراسة،

رسالة... الخ. وقد تنوعت هذه الكلمات بين ما جاء مصدرًا (جيانة، رعاية، زيادة)، وما جاء اسم ذات (بضاعة، بطنانة،

22 Fādīl S. Semrā'ī, *Ma āni' l- Ebnīyeyi l- Arabīyye*, 2.baskı, (Ürdün: Dār'u'l-Ammār, 2007), 146-148.

23 *Tevbe/ 41*.

24 *Ra'd/ 12*.

25 *et- Tahrīm/ 6*.

26 *Bakara/ 49*.

27 İbrāhīm, “et-Tedāhulü'l-Delâli fi Sîgati (fiâl) beyne'l-Müfredi ve'l-Cemi' fi'l- Kur'âni'l-Kerîm”, 70-72.

28 İbrāhīm, “et-Tedāhulü'l-Delâli fi Sîgati (fiâl) beyne'l-Müfredi ve'l-Cemi' fi'l- Kur'âni'l-Kerîm”, 76-77.

29 *Bakara/ 204*.

30 *Zuhruf/ 18*.

31 er-Râğibu'l-Asfhâni, *el-Müfredât fi Ġaribi'l-Kur'ân*, 1.baskı, (es-Sa üdiyye: Mektebe Nizâr Mustafâ'l Bâz, 2009), 76.

32 İbrāhīm, “et-Tedāhulü'l-Delâli fi Sîgati (fiâl) beyne'l-Müfredi ve'l-Cemi' fi'l- Kur'âni'l-Kerîm”, 76.

قيامة)، وما جاء جمع تكسير (جمالة، ججارة)، وما جاء مصدرًا مرة، واسم ذات مرة أخرى (سقاوية). وخير ما يدل على ذلك كلمة (جمالة) في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُ جَمَالَتٌ صُفْرٌ * وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾.³³ وكلمة الجمالة فيها وجهان، أحدهما: أنها جمع صريح، والتاء المربوطة. يُقال: جَمَلٌ وجمال وجمالة نحو: ذَكَرَ وذكارة وذكارة. والثاني: أنه اسم جمع كالذكارة والججارة.³⁴ خامسًا- الكلمات التي جاءت على صيغة فَعَالٍ أو فَعَالَةٍ في قراءات أخرى غير رواية حفص عن عاصم:

إساس، إلاف، إلاهة، براء، جذاذ، خبار، دفاع، مساح... إلخ. وفيما يلي الآية القرآنية المتعلقة بالاستخدام (إساس) فقوله تعالى: ﴿أَقْمِنِ أَسْنِنَ بَنِيانَهُ﴾³⁵ فقري (إساس) بالكسر، وهو جمع أساس، ويجوز أن يكون جمع أَسْنٍ كُزْبَدٌ ويزاد، ويجوز أن يكون جمع أساس كفرخ وفرخ نقلًا عن الزركشي.³⁶ و(الإفلة) قوله تعالى: ﴿إِلَافًا فَرُبِّشْ * إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾³⁷ فقرأ ابن عامر (الإلف) في الآية الأولى بالهمزة من غير ياء، مصدر أَلَفَ ثلاثيًا ككتب كتابًا، قال أَلَفَ الرجل ألفًا وإلفًا، وقرأ أبو جعفر (الأفهم) في الآية الثانية كقراءة ابن عامر في الآية الأولى نقلًا عن الدمياطي.³⁸

ثانيًا- صيغة (فَعَالٍ) و(فَعَالٍ):

صيغة (فَعَالٍ)³⁹ مفتوحة بالتاء، و(فَعَالٍ)⁴⁰ بضمها، فجاءت كل من الصيغتين في اللغة العربية، كما يأتي:⁴¹
القضية الأولى- أن تأتي مصدرًا: صيغة (فَعَالٍ) بفتح الفاء، وليس لها قياس مطرد في الغالب، بل هي سماعية في:
• المصدر⁴²، نحو: ثَبِتَ ثَبَاتًا، شَرِبَ شَرَابًا، ذَهَبَ ذَهَابًا.

• الفعل من باب (فَعَل- يَفْعَلُ)⁴³ للدلالة على حَسَنٍ أو قَبِيحٍ جاء مصدره على (فَعَالٍ)، نحو: وسَقَمَ سَقَامًا، جَمَلُ جَمَالًا.
• اسم مصدر وهو ما ساوى المصدر في الدلالة على معناه وخالفه بخلوه، نحو: سَلَّمَ سلامًا، كَلَّمَ كلامًا، أَنْبَتَ نباتًا.
أما صيغة (فَعَالٍ) تُستعمل بضمّ الفاء، فتأتي مصدرًا لكل فعل لازم صيغة (فَعَلٍ) لكي تدل على الصوت والدعاء وما تحطم من شيء وتكسر، وتأتي هذه الصيغة مصدرًا سماعيًا في غير (فَعَلٍ) اللازم، من ذلك الفعل (دعا) ومضارع (يدعو)، وهو فعل معتد على وزن (فَعَلٍ). واستنادًا إلى ذلك، هذه بعض الأمثلة التي يجب الأخذ بها:⁴⁴

• كل فعل ثلاثي دلّ على داء، نحو: السُّعَالُ، الرُّكَامُ، السُّهُامُ.

• كل فعل ثلاثي دلّ على صوت، نحو: الصراخ، البكاء، التّواح.

• أو دلّ على تحطم أو تكسر، نحو: حُطَامٌ، رُفَاتٌ، جُذَاذٌ.

• أو دلّ على إفرازات البدن، نحو: بُزَاقٌ، بُصَاقٌ، دُنَانٌ.

القضية الثانية- أن تأتي جمع تكسير: وردت صيغتا (فَعَالٍ) و(فَعَالٍ) على أوزان جموع الكثرة دون القلة في الأوزان الآتية نقلًا عن ابن عقيل:⁴⁵

• وزن فَعَلٌ: شَدَّتْ أَلْفَاظٌ مِنْ هَذَا الْجَمْعِ فِيمَا جَاءَ عَلَى وَزْنِ (فَعَالٍ) وَصَفًا نَحْوُ: حَصَانٌ، حُصْنٌ، صِنَاعٌ، صُنْعٌ.

• وزن (فَعَلَانٌ): يطرد هذا الوزن في الاسم الذي وزنه (فَعَالٍ) واوي العين ساكنة نحو: غُرَابٌ غِرَابَانٌ، غُلَامٌ غُلَمَانٌ، دُبَابٌ دُبَابَانٌ.

33 Mürselât/ 32-33.

34 İbrâhîm, "et-Tedâhulü'l-Delâli fi Sîgati (fiâl) beyne'l-Müfredi ve'l-Cemi' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", 85.

35 Tevbe/ 109.

36 İbrâhîm, "et-Tedâhulü'l-Delâli fi Sîgati (fiâl) beyne'l-Müfredi ve'l-Cemi' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", 88.

37 Kureyş/ 1-2.

38 İbrâhîm, "et-Tedâhulü'l-Delâli fi Sîgati (fiâl) beyne'l-Müfredi ve'l-Cemi' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", 89.

39 İbrâhîm, *Mu'cemu'l-Evzâni's-Sarfîyye li Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 289-292.

40 İbrâhîm, *Mu'cemu'l-Evzâni's-Sarfîyye li Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 304-307.

41 Ahmed, "Sîğa Fa âl", 491-493.

42 Sibeveyh, *el-Kitâb*, c. 4, 125.

43 Sibeveyh, *el-Kitâb*, c. 4, 9.

44 Muhammed E. A. Muhammed, "Sîğa Fa âl Masdaran fi'l-Kurâni'l-Kerîm: Dirâse Delâliyye", *Mecelle Âdab Zi Kâr*, 3 /9, (2013), 61-72.

45 İbn 'Aķî, *Şerh İbn Akil ve Ma'ahu Kitâb Menheti'l-Cel'il Bi Tahkik İbn Akil*, Thk: Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdû'l-Hamid, Cilt 4, 20. Baskı, (Kâhire: Dâru'l- Tûrâs, 2009), 114-138.

القضية الثالثة. أن تأتي صفة مشبهة: الصفة المشبهة أوزان عديدة جاءت على (فعل) بفتح الفاء، و(فعل) بالضم من الفعل الثلاثي اللازم على وزن (فعل): جَبَنَ جَبَانٌ، فَرَّتْ فُرَاتٌ، شَجُعَ شَجَاعٌ. وقد تأتي (فعل) للمبالغة⁴⁶ من (فعل) نحو: طويل، طُوَالٌ، عريض، عُرَاضٌ، عجيب، عَجَابٌ. القضية الرابعة. أن تأتي اسماً: قد تأتي صيغة (فعل) و(فعل) في لغة العرب اسمين، كما يأتي:

- مصدر، نحو: أذَانٌ، بَيَانٌ، خُورٌ، دُعَاءٌ.
- اسم مصدر، نحو: جَوَابٌ، طَعَامٌ، جُنَاحٌ.
- صفة مشبهة، نحو: جَلَالٌ، عَوَانٌ، أَجَانٌ، فُرَاتٌ.
- اسم جنس، وهو نوع من أنواع الاسم ويعرف بأنه ما علّق على شيء وعلى كل ما أشبهه، مثل ذلك: عَمَامٌ، أَنَاسٌ، جَرَادٌ، غُرَابٌ.

وفوق هذا كله، لقد عرض اللغويون والصرفيون القدامى لصيغة (فعل) وأثبتوا لها معاني منها: الدلالة على بقية الأشياء والأدوات والأصوات... إلخ. واستبان لهم أن بعض صيغ (فعل) تتعاقب على (فعل) في بعض المعاني. وبعبارة أخرى، صيغ (فعل) تتجاوز في دلالتها المعنى الأصلي إلى معان مجازية ترتبط من قريب أو بعيد، نحو ذلك الأمثلة فيما يأتي:⁴⁷

- فعل أو فعالة الدال على القطع أو البرد: جُدَامَةٌ، جُرَامَةٌ، جُرَازٌ أو جُرَازَةٌ، حُدَافَةٌ، سُحَالَةٌ، فُحَافَةٌ.
- الدال على الكسر: جُدَادٌ، حُطَامٌ، فُتَاتٌ، كُسَارٌ، نُكَاثَةٌ.
- الدال على النحت: بُرَايَةٌ، بُشَارَةٌ، نُحَاتَةٌ، نُجَارَةٌ.
- الدال على المشط: جُرَاشَةٌ، مُشَاطَةٌ، مُشَاقَةٌ.
- الدال على الكنس: قُمَامَةٌ، كُسَاحَةٌ، كُنَاسَةٌ.
- الدال على النخل: قُطَاعَةٌ، نُخَالَةٌ، نُسَاقَةٌ.
- الدال على بقية الأكل والشرب: حُتَامَةٌ، حُصَافٌ أو حُصَافَةٌ، شُفَافَةٌ، صُبَابَةٌ، فُدَاحَةٌ، فُرَارَةٌ.
- ما دل على اللب والصفوة: حُلَاصَةٌ، أَلْبَابٌ، مُصَاصٌ، نُقَاوَةٌ.
- ما يدل على معان أخرى: حُكَاكَةٌ وحُكَاكٌ، حُلَاقٌ وحُلَاقَةٌ، حُصَابَةٌ، حُرَاطَةٌ، حُشَارٌ وحُشَارَةٌ.

ومن الجدير بالذكر أنّ هناك شواهد قرآنية تشير إلى وجود صيغتي (فعل) بفتح الفاء و(فعل) بضمها في ضوء الفروق بين الصيغتين من جهة التعبير في الحركات التي تسبب اختلاف الصيغ الصرفية. وتؤكد هذه الوجهة الأمثلة القرآنية، كما يأتي:

وردت مفردة (الثواب) ثلاث مرات في آل عمران، منه قوله تعالى (ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ)⁴⁸، وقال الزمخشري في معنى قوله (وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ). والثواب⁴⁹ بمعنى النصر، والغنيمة، والعزّ، وطيب الذكر، وخصّ ثواب الآخرة بالحسن دلالة على فضله وأنه هو المعتدّ به عنده. والثواب يقال (في الخير والشر، لكن الأكثر المتعارف في الخير) واستعماله في الشر استعارة، قال تعالى (فَأَنبَأَكُمْ عَمَّا بِهِمْ لِكَيْلًا تَحْزَنُوا).⁵⁰ فجعل الإثابة بمعنى العقاب، وأصلها في الحسنات، وذلك كقوله تعالى (فَبَيِّنْ لَهُمْ عَذَابَ أَلِيمٍ)⁵¹ فجعل البشارة في العذاب.⁵²

وبناء على ما سبق، جاءت مفردة (الثواب) في القرآن الكريم بمعانٍ مختلفة، كما يأتي:

1. الفتح والغنيمة والراحة: قال تعالى في سورة آل عمران (فَاتَّأَهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا).⁵⁴

46 Reşid S. K. Huseyn, "Siyâğu'l-mubâlağa va tarâikuha fi'l-Kur'âni'l-kerim Dirâse İhsa'iyye Sarfiyye Delâliyye", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Nablus, Câmi'atü'l-Necâhi'l-Vataniyye, 2005), 44-47.

47 Hüzâm E. Taha, "Sîğa fa âl ve delâletha", *Âdâbu'l-Râfidîn*, (Irak) 9, (1978), 422-458.

48 *Ali İmran*/ 195.

49 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*, 3. Cilt, 10. Baskı, (Beyrût: Dâr Sâdr, 1311h.), 121.

50 *Ali İmran*/ 153.

51 *Ali İmran*/ 21.

52 Ahmad, "Sîğa Fa âl", 499-500.

53 Ahmed, "Sîğa Fa âl", 500-501.

54 *Ali İmran*/ 148.

2. الزيادة: قال تعالى ﴿ أَتَأْتِكُمْ عَمَّا بَعْثُمْ⁵⁵ يعني فزادكم عمًّا على عمٍّ، يعني عمَّ خالد بن الوليد بعمِّ القتل والمهزيمة.
 3. المنفعة: قال تعالى ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا⁵⁶.
 4. الوعد: قال تعالى ﴿ فَاتَّخِذُوا اللَّهَ بِمَا قَالُوا⁵⁷، أي فوعدهم الله بما قالوا.
 5. الجزاء: قال تعالى ﴿ هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقَابًا⁵⁸.
- وفوق هذا كله، جاءت مفردة (العذاب) في القرآن الكريم بمعنى العقوبة، والإيقاع الشديد، والألم.⁵⁹ وقد وردت مفردة (العذاب) في سورة آل عمران في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾.⁶⁰ ومعناها عند البغدادي، أن (العذاب) ألم موجه، والظاهر أن ذلك في القيامة، إلا أنه لم يقيد به اكتفاءً بالأول، وقيل: إنه في الدنيا بالإهانة وفرض الجزية، بناءً على أن الآية نزلت في اليهود.⁶¹ وفي هذا الصدد، استعمل (العذاب) في القرآن الكريم لمعان، منها:⁶²
1. العقوبة في الدنيا: قال تعالى ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ قَوْكُمْ﴾⁶³.
 2. المسخ: قال تعالى ﴿وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَيِّنٍ﴾⁶⁴.
 3. حد الرّني: قال تعالى ﴿وَلْيَسْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁶⁵.
 4. سلب المال وإهلاكه: قال تعالى ﴿كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْأَجْرَةَ أَكْثَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾⁶⁶.
- ومما تجدر الإشارة إليه استخدام صيغة (فعل) في القرآن الكريم، ومن ذلك مفردة (التراب)، وهو المادة الجافة في وجه الأرض. أما معاني مفردة (التراب) في القرآن الكريم، فقد جاءت على الوجوه الآتية:⁶⁷
1. الرّيم: قال تعالى ﴿وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَوْ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾⁶⁸.
 2. الصعيد: قال تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾⁶⁹.
 3. الأشكال: قال تعالى ﴿عُرْبًا أَوْ تُرَابًا﴾⁷⁰.
 4. البهائم: قال تعالى ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي بَأْسًا لَّيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾⁷¹.
 5. الضلوع من الصدر: قال تعالى ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾⁷².

ثالثاً- صيغة (فعل):

صيغة (فعل) على أربعة أضرب جعله سيبويه⁷³ من المونث المعدول: اسم الفعل نحو نزال وذرأ وما كان علماً للمصدر

55 Ali Imran/153.

56 Nisa/ 134.

57 Maide/ 85.

58 Kehf/ 44.

59 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arâb, c.10, 73.

60 Ali Imran/ 91.

61 Aḥmad, "Sîğa Fa âl", 502.

62 Ahmed, "Sîğa Fa âl", 503.

63 Enam/ 25.

64 Araf/125.

65 Nur/ 2.

66 Kalem/ 33.

67 ed-Dâmġânî, Kâmûsu'l-Kurân, Thk: 'Abdu'l-Azîz Seyyidi'l-Ehl, 4.baskı, (Beyrût: Dâru'l-Malâ'yîn, 1983), 85-86.

68 Ra'd/ 5.

69 Fâtur/ 11.

70 Vakia/ 37.

71 Nebel 40.

72 Tarık/ 7.

73 Sibeveyh, el-Kitâb, C.1, S. 64.

نحو فجار للفجرة، وحماد للمحمدة، والمنادى المؤنث نحو يا لكاع ويا فساق، وما كان علمًا لمؤنث نحو حذام ورفاش.⁷⁴ وفي هذا الصدد، صيغة فعّال تأخذ بُنيتهما في الصرف من أبوابه المقيسة، فَعَلٌ، فَعَلٌ، فَعَلٌ، ولكنّها لا تقاس من صيغة الرباعي إلا سماغا، وهي في النحو تعرب إعراب مالا ينصرف عند تميم، وتُبنى على الكسر عند الحجاز. وعليه، فلها أربعة أنواع⁷⁵، منها ما عدلت عن فعل أمر إلى اسم كراي سبويه فعنده قوة الدليل مثل نزال، خلاف رأي أبي العباس المبرد الذي يراها عدل عن المصدرية إلى الاسم. ثم النوع الثاني، العدل عن صيغة نحو ذلك فساق، وخبّاث. وهي صيغة أكثر ما تستعمل في النداء، ولا تستعمل في غيره إلا في الضرورة، ومن الصفات ما لم يستعمل إلا في النداء وهو قليل وقد خرج الإعلام، وتأخذ حكم حذام.

أما النوع الثالث المعدول عن المصدر نحو فجار، وهو اسم لمصدر بريد فجرة، وهو يبنى لأنه اسم تضمن معنى الحرف ولم يجز فيه إلا البناء، ولا يبنى إلا إذا اجتمع فيه ما اجتمع في باب نزال من التعريف والتأنيث والعدل، وخرجت عن هذا النوع كلمة بَدَادٍ، وهي معدولة عن حدّ المؤنث، وعند ابن سيده في موضع الحال، وعند ابن يعيش مصدر في معنى الفاعل. والنوع الرابع، المعدول عن فاعله، وهو اسم لمؤنث نحو حذام عندما نقلها عن الحذم وهو القطع في الفعلية جعلها علمًا معدولًا، وقد جعلها ابن يعيش علمًا مرتجلا، والمقصود بالارتجال أنها لم تستعمل في اسم فعل من الأمر ولا الصفة ولا المصدر لأنها أصلا صيغة مقيسة.

وبناء على ما سبق، تنقسم (فَعَالٍ) إلى قسمين في اللغة العربية على نحو الآتي:⁷⁶

- أوّلًا- المعدولة: خمسة أنواع، وهي: علم مؤنث مثل حذام، وقَطَامٌ، ومصدر مثل حَمَادٍ وفَجَارٍ (المعدولان عن المحمّدة والفجرة)، وحال مثل بَدَادٍ في قوله الشاعر: «والخيل تعدو في الصيد بَدَادٍ»، وصفة مسموعة جارية مجرى الأعلام؛ إذ تحل محل الاسم ولا تستعمل تابعة لموصوف كحلاق للمنية معدول عن حاققة، أو صفة ملازمة للنداء في ذم الإناث، مثل يا لكاع، ويا فساق، فهما معدولان عن يا لاكعة، ويا فاسقة، واسم فعل الأمر وهو نزال، وبابه، نحو: حذار، مناع، نظار، نعاء، تراك، براك فقولته أبو النجم: «حذار من أرماحنا حذار» وقال جرير: «نعاء أبا ليلى لكل طمرّة *** وجداء مثل القوس سمح حجولها».

- ثانيًا- غير المعدولة: أربعة أنواع، هي: اسم مثل جَنَاحٍ، ومصدر مثل ذهابٍ، ووصف مشتق مثل جوادٍ، واسم جنس مثل سَحَابٍ.

وهناك مسألة في غاية الأهمية لا بدّ من أن يُلفت النظر إليها هي مسألة الاختلاف عند النحاة حول صيغة (فَعَالٍ) من حيث أنها اسم أو فعل. وهناك أربعة مذاهب حولها، كما يلي:⁷⁷

المذهب الأول: يرى أصحاب هذا المذهب أن هذه الكلمات أفعال حقيقية، دالة على الحدث والزمان، فإذا قلت: نزال يا رجل، كان معناها: انزل يا رجل، فدلّت (نزال) على ما دلت عليه (انزل) من الحدث وهو النزول، والزمان وهو المستقبل. وكذلك جميع أسماء الأفعال على رأي الكوفيين الذين يحتجون بعدة أمور، فيما يأتي:

- مشاركتها للفعل في المعنى والاستعمال.

- دلالتها على الحدث والزمان.

- أنها مبنية، والأفعال مبنية أصالة.

- أنها لا تتأثر بالعوامل، فلا تقع مرفوعة ولا منصوبة ولا مجرورة.

المذهب الثاني: يرى أصحاب هذا المذهب أن هذه الكلمات أفعال استعملت الأسماء، فهي أفعال حقيقية، لكن العرب أجرت أفعالها على سنن الأسماء، ف(نزال) هي (انزل)، ثم أجري لفظها كلفظ الاسم، فتسميتها أسماء مراعاة

74 Hūsām S. En-Na ĩmī, “Sīġa fa ĩli fi Luġati’l- Arab”, *Mecelle Kulliyeti’l- Ādāb fi Cāmi’ati Baġdād* 18, (1975), 293-302.

75 Mūdī bint H. bin R. es-Sebī ĩ, “Sīġa Fa ĩli ve ma Teadül anhu va Bina’iha inde’l- Hicāz va Mena’aha mine’s-Sarfı inde Temīm va Hucce kul minhum”, *Mecelle Terġimān*, 21 /1, (2012), 21-68.

76 Hasse bint Z. M. Al Reşūd, “Sīġa fa ĩli ĩsmen li Fi ĩli’l-Emr”, *Mecelle Kulliyeti Dāru’l-Ulūm*, (2006), 149-179.

77 Al Reşūd, “Sīġa fa ĩli ĩsmen li Fi ĩli’l-Emr”, 149-179.

للفظها، أما حقيقتها فكما تقدم، ونسب هذا المذهب إلى بعض البصريين. المذهب الثالث: يرى أصحابه أن هذه الألفاظ أسماء حقيقة، ف(نَزَال) اسم ل(انزال)، فمدلولها لفظ وليس الحدث والزمان، فهي تدل على ما يدل على الحدث والزمان وليس عليهما هما. وهذا المذهب جمهور البصريين، فيقول سيبويه: هذا باب من الفعل سمي للفعل بأسماء لم تؤخذ من أمثلة الفعل الحادث، وموضعها من الكلام: الأمر والنهي. ومنه قولهم: «تراكها من إبل تراكها». فهذا اسم لقوله: اتركها. وإضافة إلى ذلك، يحتج البصريون لمذهبهم بعدة أمور، منها:

- وجود بعض خصائص الأسماء فيها، كالتنوين، والتأنيث، والإضافة، ودخول (ال) على بعضها، وتصغير بعضها وجمعه، وغير ذلك.

• مخالفة أوزانها أوزان الأفعال.

• عدم تصرفها تصرف الأفعال.

• أن نون التوكيد لا تلحق ما دل على الأمر منها، كنزالي وبابه.

المذهب الرابع: يرى أصحاب هذا المذهب أن هذه الكلم قسم قائم بذاته خارج عن الأسماء والأفعال والحروف، وسموه خالفة، وعلى هذا المذهب بعض نحاة الأندلس.

وفوق هذا كله، هناك بعض القضايا التي يجب الأخذ بها:⁷⁸

القضية الأولى- صيغة فَعَال أن يكون اسماً للفعل في حال الأمر مبنياً على الكسر:

خير ما يدل على ذلك نَزَال وتَرَاك، وقد بني لوقوعه فعل الأمر، والأمر عند ابن يعيش تَقْرِب، والحقيقة أنه بني لتضمنه معنى الأمر، فعل الأمر فَنَزَال بمعنى انزل، وكذلك صه بمعنى اسكت، وأصله اسكت وانزل وأصل قم لتقم. والدليل أنه جاء على الأصل في قوله تعالى ﴿فَبَدَّلَ فَلَيْقَرَّ حُوا﴾⁷⁹. فهذه الأسماء عندما تضمنت معنى لام الأمر شابته الحروف فبنيت، وشبهها بكم وكيف، وعندما تضمنت كل واحدة منها في معنى حرف الاستفهام، والأسماء التي تسمى بها الأفعال في الخبر نحو شتان وهيهات محمولة على ذلك على الأسماء المسمى بها في الأمر، وحقها السكون كصه، ولكن عندما التقى في آخرها ساكنة الألف الزائدة في فَعَل، ولام الكلمة وجب تحريك هذه اللام مكان الكسر.

وكان الكسر لأن نَزَال وتَرَاك وبابه، مؤنث، والكسر من علامات التأنيث نحو قُمْتُ وضَرَبْتُ؛ لذلك حرَّك بأكثر الحروف قريباً منه وهو الكسرة. وعليه، نَزَال وتَرَاك أبلغ من انزل واترك. وقد غير لفظ الفعل الواقعة هذه الأسماء موقعة ليكون ذلك أدل على الفعل وأبلغ. وكذلك بَرَّاك بمعنى ابزكوا واثبتوا والبركاء والثبات في الحرب والجد، ولأن نَزَال بمعنى المنازلة مؤنثاً في قول الشاعر: «وَلِنَعْمَ حَشْوُ الدَّرْعِ أَنْتَ إِذَا *** دُعِيَتْ نَزَالٌ وَلَجَّ فِي الدُّعْرِ». وهناك الدليل على تأنيث فَعَال الأمري، قوله الشاعر: «ولأنت أشجع من أسامة إذ *** دُعيت نَزَالٌ وَلَجَّ فِي الدُّعْرِ».

القضية الثانية- صيغة فَعَال المعدول عن وصف في النداء وغير النداء:

تأتي صيغة فَعَال في النداء، ولا يأتي إلا في المعرفة، فقد ذكر سيبويه⁸⁰، قولك: يا خَبَاثُ، ويا كَاعُ، ويا فَسَاقُ. والنوع الثاني يقوى أيضاً ترك التنوين فيه، لأنه ليس اسم يشبه الأصوات فيكون معرفة إلا إذا لم ينون، وينون لو كان نكرة. وبيّن ابن يعيش أنه عندما عدل إلى فَعَال لضرب من المبالغة في الفسوق، والغدر في الغدار. وقد تأتي هذه الصفة في غير النداء، ولذلك بيّن ابن يعيش أنه لا يستعمل الصفة الغالبة في غير النداء، وفي الشاهد الذي تورده الدراسة ووردت غير مناداة، وذلك كقوله الحطيئة من ضرورة الشعر: «أطوَّفَ ما أطوَّفَ ثم أوي *** إلى بيتٍ قَعِيدُهُ كَاعُ».⁸¹

78 es-Sebî î, "Siġa Fa ăli va ma Teadŭl anhu va Bina'îha inde'l- Hicâz va Mena'ăha mine's- Sarfi inde Temîm va Huce kul minhum", 30-51.

79 Yunus/ 58.

80 Sibeveyh, *el-Kitâb*, c.3, s.489.

81 Sibeveyh, *el-Kitâb*, c.1, s.66.

جدول رقم (2): صيغة (فَعَال) المعدول عن وصف غير النداء في ضوء العلامات الشكلية والجوهرية			
التركيب	أصل التركيب في القواعد	العلامات الشكلية	العلامات الجوهرية
أطوَّف ما أطوَّف ثم أوي إلى بيتٍ فَعِيدته لكَاع	فَعِيدته مقول لها يا لكَاع	X	√

ويتبين لنا من خلال الجدول السابق أنّ هذا الشاهد الشعري قد حقق شروط العلامات الجوهرية، إلا أنه ما حقق العلامات الشكلية؛ لأنّ لكَاع خبر عن قوله فَعِيدته. والأصل في هذه الزنة إذا كانت بهذا المعنى أن تكون مناداة، وهي لا تخص إلا النداء، ولا تتجاوزهُ إلى غيره، وإنما أخرجته الضرورة الشعرية، وقوم النحاة بوجهون البيت على الأصل. فيزعمون أنه خبر عن المبتدأ محذوف، ولكاع منادى حذف منه حرف النداء وتقدير الكلام: (فَعِيدته مقول لها يا لكَاع) وعليه لا يكون فيه ضرورة. القضية الثالثة- معنى المصدر المعروف، وهي محمولة اسمًا وعلماً عليه:

وجاء هذا النوع اسمًا للمصدر فقالوا: فَجَار يريدون فجرة، ولا يجوز في المعدول عن المصدر إلا البناء وذلك أن الاسم المتضمن معنى الحرف فيه إلا البناء خاصة. ويبين ابن يعيش أنها لا تبني إلا إذا اجتمع فيها ما في نَزَال وبابه من التعريف والتأنيب والعدل، وهي عند ابن يعيش محمولة عليه في البناء لأنها على لفظه ومشابهة له من الجهات. وهناك الشاهد يشير إلى استعمال حمراء غير مصروفة وفيه الوصف مع التأنيب المستقل بمنع الصرف، ولم يزد على منع صرفه، ومنه «فجار». وقال النابغة: «إِنَّا اقْتَسَمْنَا حُطْبَيْنَا بَيْنَنَا *** فَحَمَلْنَا بَرَّةً وَاحْتَمَلْنَا فَجَارًا». والاستشهاد بفجار وهو عند سيبويه اسم للفجرة بفتح وسكون، وقد عدل عن مؤنث كان عن الفجرة بعد أن سمى به الفجور. وقد جعل سيبويه فَجَار اسمًا للمصدر وهو معدول عن الفجرة.⁸²

القضية الرابعة- من أقسام المعدول عن فاعلة في الأعلام كخَدام وقَطَام وبَهان:

وقد بين سيبويه «أن كل فَعَالٍ إذا كانت معدولة عن غير أفعال إذا جعلتها اسمًا لأنك إذا جعلتها علمًا فأنت لا تريد ذلك المعنى». وبعبارة أخرى نقلها سيبويه عن الفعلية إلى الاسمية جعلها علمًا معدولاً. واستنادًا إلى هذا، يشير سيبويه إلى أنّ خَدام اسم المرأة معدول عن حازمة عامًا، وقَطَام اسم للمرأة معدول عن قاطمة، وبَهان اسم امرأة قال فيه الشاعر: «ألا قالت بهان ولم تأتقُ *** كَبُرَتْ ولا يَلِيقُ بِكَ النَّعِيمُ».⁸³

النتائج :

في ضوء عرض هذا البحث توصلت الباحثة إلى النتائج الآتية:

1. جاءت صيغة (فَعَال) بكسر الفاء في لغة العرب مصدرًا، وجمع تكسير، واسمًا، أما صيغتنا (فَعَال) بفتح الفاء و(فَعَال) بضمها فقد جاءت مصدرًا، وجمع تكسير، وصفة مشبهة، واسمًا.
2. جاءت صيغة (فَعَال) اسمًا للفعل في حال الأمر، ومعدول عن وصف في النداء وغير النداء، ومصدرًا، ومعدول عن فاعلة في الأعلام.
3. جاء وزن (فَعَال) في القرآن الكريم مفردًا، وجمع تكسير، ومحتملاً للمفرد والجمع، كما جاء مختومًا بالياء المربوعة، وقد تنوعت الكلمات الدالة على المفرد بين المصدر واسم الذات وما تعددت فيه التوجيهات.

التوصيات:

توصي هذه الورقة البحثية بما يأتي:

1. الاهتمام بملامح العلامات الشكلية والجوهرية في اللغة العربية، وتطبيقاتها في الصرف، مثال ذلك تطبيق هاتين النظريتين في صيغة (فَعَال) و(فَعَال) و(فَعَال) و(فَعَال).
2. ضرورة تأكيد وجود العلامات الشكلية والجوهرية في اللغة العربية في إطار مقارنتها مع اللغات الأخرى، كاللغة

82 Sibeveyh, *el-Kitâb*, c.1, s.65.

83 Sibeveyh, *el-Kitâb*, c.4, s.43.

التركيبية واللغة الإنجليزية عن طريق تطبيق هذه النظرية في صرفهما.
3. الاهتمام بصنع كتب الأداءات اللغوية بالاستفادة من العلامات الشكلية والجوهرية، باستخدام الجداول التي تشير إلى خصائص الصرف العربي في باب معين؛ للوصول إلى صورة واضحة في الصرف.

الخاتمة:

نخلص في نهاية هذه الورقة البحثية إلى أنّ هناك اختلافات شكلية وجوهرية ودلالية في صيغة (فعل) و(فَعَال) و(فُعَال) في اللغة العربية. وتعتبر هذه الورقة البحثية عن هذه الفروق أو الخروج عن القاعدة التي وضعها النحاة القدماء بالاستفادة من الأمثلة القرآنية والشعرية للإشارة إلى دلالات التي تتجاوز المعنى الأصلي إلى معانٍ مجازية ترتبط من قريب أو بعيد بالدلالة الأساسية في إطار الدراسة الصرفية. وفي هذا الجانب، يتناول هذا البحث تثبيت آراء القدماء حول هذه الصيغ في لغة العرب من جهة اختلافهم في البناء والمنع من الصرف، والاستعمال العربي فيها.

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

Kur'ânü'l-Kerîm.

Ahmed, Halîl Reşîd. "Sîğa Fa âl". *Mecelletü'l- Arab*. 7 (8):485-502, 2015.

Al Reşûd, Hasse bint Zeyd Mubârek. "Sîğa fa âli İsmen li Fi 'îli'l-Emr". *Mecelle Kulliyeye Dâru'l-Ulûm*. 149-179, 2006.

Cemîl'Abbâd, Henân. "es-Sîğa's-Sarfiyye va Delâletuha fi Dîvânî 'Abdu'r-Rahîm Mahmûd". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü'l-Ezher, Filistîn: Gazze, 2011.

Ebu Sel, Ahmed Fethî Halîl. "el-Ef'âl fi'd-Dirâsâti'l-Arabiyye beyne'l-Alâmâti'l-Cevheriyye ve's-Şekliyye". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmî'atü'l-Hâşimiyye, Ürdün: ez-zerkâ', 2016.

ed-Dâmğânî. *Kâmûsu'l-Kurân*. Thk: 'Abdu'l-Azîz Seyyidi'l-Ehl. Beyrût: Dâru'l-Malâyîn, 4.baskı, 1983.

el-Fetlî, Âdil Muhammed 'Abdu'llah. "el-Udûl fi's-Sîğa ve't-Terâkîb fi'l-luğati'l-Arabiyye". *Câmi'a el-Kâdisiyye*. 15 (4): 11-41, 2015.

el-Haşâşene, Esmâ' Ahmed. "el-Kavâ'idiyye ve'l-efdalîyyetu'n-nahviyye fi'l-Kırâ'ati'l-Kurâniyyeti'l-Mütevâtire". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Câmî'atü'l-Yermûk, Ürdün: İrbid, 2017.

en-Na'îmî, Hüsâm Sa'îd. "Sîğa fa âl fi Luğati'l- Arab". *Mecelle Kulliyeti'l- Âdâb fi Câmî'ati Bağdâd*. 18: 293-302, 1975.

er-Râğîbu'l-Asfhânî. *el-Müfredâtü fi Ğarîbi'l-Kurân*. es-Sa'ûdiyye: Mektebe Nizâr Mustafâ'l Bâz, 1.baskı, 2009.

es-Seb'î, Müdî bint Hamîd bin Remîzân. "Sîğa Fa âli va ma Teadül anhu va Bina'iha inde'l- Hicâz va Mena'aha mine's- Sarfi inde Temîm va Hucce kul minhum". *Mecelle Tercümân*. 21 (1): 21-68, 2012.

es-Suyûtî. *Kitâbu'l-İktirâh fi İlmi Usûli'n-Nahv*. Thk: Ahmed Muhammed Kâsım. Lübnân: Dâru'l-Ma'ârif, 1.baskı, 1988.

- Fadıl, Beşîr vd. “Eser Tenevvü ü’s-Sığati’s-Sarfıyeti fi İdâhi’l-Makâsıdı’l-Kurâniyye”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmî a Muhammed Bodiyağ, Cezâ’ir: El-Mesîle, 2017.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu’l-Vafî*. Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, 3.cilt, 15. Baskı, 2010.
- Huseyn, Reşîd Sâlih Kemâl. “Sıyağü’l-mubâlağa ve tarâikuha fi’l-Kur’âni’l-Kerîm Dirâse İhsa’iyye Sarfıyye Delâliyye.” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Câmî atü’l-Necâhı’l-Vataniyye, Filistîn: Nablus,2005.
- İbrahîm, Hamdî Bedre’ d-Dîn. *Mu’cemu’l-Evzâni’s-Sarfıyye li Kelimâti’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kâhire: Mektebe İbni’t-Teymiyye’l-Kahire, 1. baskı, 2011.
- İbn ‘Akîl. *Şerh İbn Akîl va Ma’ahu Kitâb Menheti’l-Cel’il Bi Tahkîk İbn Akîl*. Thk: Muhammed Muhyi’ d-Dîn Abdü’l-Hamîd. Kâhire: Dâru’l- Tûrâs, Cilt 4, 20. Baskı, 2009.
- İbn Manzûr. *Lisânu’l-Arâb*. Beyrût: Dâr Sâdr, 3. Cilt, 10. Baskı, 1311h.
- İbnü’s-Serrâc. *Usûl fi’n-Nahv*. thk: ‘Abdu’l-Huseyn el-Fetlî. Lübnân: Mü’esseti’r-Risâle, Cilt 3, 1. baskı, 2010.
- İbrahîm, Hamdî Bedre’ d-Dîn. “et-Tedâhulü’l-Delâli fi Sığati (fiâl) beyne’l-Müfredi ve’l-Cemi’ fi’l- Kur’âni’l-Kerîm”. *Mecelle Câmî a Ummu’l- Kurâ li Ulûmi’l-Luğât va Âdâbuha*. 19: 57-122, 2017.
- Lecerle, Jean Jacques. *Unfu’l-Luğa*. Ter. Muhammed Bedevî. Beyrût: el-Manzûmetu’l-Arabiyye li’l-Terceme, 1.baskı, 2005.
- Muhammed, Muhammed Eyd ‘Alî. “Sîğa Fa ‘âl Masdaran fi’l-Kur’âni’l-Kerîm: Dirâse Delâliyye”. *Mecelle Âdab Zi Kâr*. 3 (9): 61-72, 2013.
- Nahle, Mahmûd Ahmed. *Usûlü’n-Nahv*. Beyrût: Dâru’l-Ulûmu’l-Arabiyye, 1.baskı, 1987.
- Sâlihu’s-Semrâ’î, Fâdıl. *Ma’âni’l- Ebniyyeti’l- Arabiyye*. Ürdün: Dâru’l-Ammâr, 2.baskı, 2007.
- Sîbeveyh. *el-Kitâb*. Thk: Abdu’s-Selâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebe’l-Hâncî, cilt ¾, 2.baskı, 1982.
- Taha, Hüzâm el-Hâc. “Sîğa fa ‘âl ve delâletha”. *Âdâbu’l-Râfidîn (İtrak)*. 9: 422-458, 1978.

Geleneksel Değerler Üzerinden Çin Toplumundaki Aile Kavramına Bakış

An Overview of Chinese Concepts of Family Through Traditional Values

Sema GÖKENÇ GÜLEZ¹ 



¹Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Çin Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Neveşehir, Türkiye

ORCID: S.G.G. 0000-0002-1787-9328

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Sema GÖKENÇ GÜLEZ (Dr. Öğr. Üyesi),
Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Çin Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Neveşehir, Türkiye
E-posta: gokencsema@nevesehir.edu.tr

Başvuru/Submitted: 29.08.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
18.09.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
18.09.2022

Kabul/Accepted: 25.09.2022

Atıf/Citation: Gokenc Gulez, Sema. "Geleneksel Değerler Üzerinden Çin Toplumundaki Aile Kavramına Bakış." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 387-402.
<https://doi.org/10.26650/jos.1168036>

ÖZ

Bu çalışma, geleneksel değerler ve normlar üzerinden Çin toplumundaki aile kavramını ele alarak, aile etiği, aile yapısı, aile üyelerinin statüsü ve rolleri, birey-aile ilişkisi, aile-toplum ve devlet ilişkisini yapısal işlevsel kuram çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Toplumdaki değer yargıları ve normatif kurallar toplumun en küçük yapı birimi olan ailede yoğun olarak yaşanmakta olup, aile etiği bireyin ailedeki işlev ve görevlerini, bireyin ve ailenin toplum ve devlet ile olan ilişkisini belirlemesi açısından önemlidir. Çin'in geleneksel düşünce yapısının temelini oluşturan Konfüçyanizm'in temelinde aile etiği yatmakta ve birey, aile ve devlet kavramları birbirinden ayrılmaz kavramlar olarak düşünülmektedir. Bu sebeple Çin toplumundaki aile etiği Konfüçyanizm'in savunduğu ilkeler doğrultusunda oluşmuş ve şekillenmiştir. Küreselleşme ve modernleşme ile beraber aile yapıları ve bireyin ailedeki görevlerinde bir takım değişiklik görülmesine rağmen, Çin toplumundaki aile etiğinin temelinde geleneksel değerleri ve etkilerini hâlâ görmek mümkündür. Bu çalışmada, aile etiğine dair bazı hususlarda Batı toplumlarıyla mukayeseye yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Çin Toplumunu, Çin'de Aile Kavramı, Çin Geleneksel Değerleri, Konfüçyanizm Aile Etiği

ABSTRACT

This study aims to analyze and discuss family ethics, family structure, family members' status and roles, the individual-family relationship, and the family-state relationship by analyzing the concept of family traditional values and norms within the framework of the theory of structural functionalism. Value judgments and normative rules in society are intensely experienced in the family as the smallest structural societal unit, and family ethics are important in terms of determining the functions and duties individuals have in the family as well as the relationship the family has with society and the state. Confucianism forms the basis of China's traditional mentality and is based on family ethics, with individual, family, and state being considered inseparable concepts. For this reason, family ethics in Chinese society has been formed and shaped in line with the principles advocated by Confucianism. Although some changes have occurred in family structures and the status and roles of family members

as a result of globalization and modernization, traditional values and their effects on the basis of family ethics in Chinese society can still be seen. This study compares certain aspects of family ethics with Western societies.

Keywords: Chinese society, Concept of family in China, Chinese traditional values, Confucianism family ethics

EXTENDED ABSTRACT

China is a civilization that stands out with its 4,000 years of written history as the pioneer of four great inventions with various ethnic groups and its historical and cultural richness in different fields and multicultural diversity. Chinese society has a long and deep-rooted history as well as traditional values and norms that have remained valid from past to present. The types of family structure that have been seen in societies from past to present as well as the relations that family members have with one another and the relations the family has with the state are formed over the values that exist in a society. The traditional values and norms that exist in Chinese society have been formed in line with the principles advocated by Confucius and his teachings, which have deeply affected Chinese society in different areas. The traditional values that exist in a society primarily begin in the family as the smallest structural unit of the society where a person is born. Confucian traditional values are based on family ethics. As in most societies, family comes first in traditional Chinese society. For this reason, the individual's role and status in the family is very important in the formation of normative societal values. The traditional values that family elders adhere to under the roof of the family are transferred to family members through the education given in the family. One is expected to behave according to the traditional values that exist in the society and the family in one's relationships within the family as well as in the duties and responsibilities that family members must fulfill toward one another. Considering individuals' relationships with family elders and other family members, traditional values are also valid for their relationships with society outside of the family. Therefore, while the relationships and responsibilities between the individual and the family are shaped within the framework of traditional values, the relations of Chinese society and even the Chinese nation with other nations develop based on these traditional values. As a matter of fact, Confucius emphasized that society should consider the collective community interest over individual interests, and every person in society is responsible for the rise or fall of the country (天下兴亡，匹夫有责). This shows family ethics to also be fundamental with regard to relationships at the community and country level. Unlike Western societies, family in Chinese society is a concept dominated by traditional values. Traditional values determine the relationships among family members, the duties and responsibilities each one has, and the relationships that the family has with society and the state. For this reason, the relationships between the individual and the family and between the family and the state come to the fore

in Chinese society, with individual, family, and state being considered inseparable concepts. In the line with the traditional values and norms in Chinese society, the individual's duty that begins in the family then forms a basis in the relationship the family has with the state and society. Although many developments have occurred in various areas of Chinese society through globalization and modernization and the family structure does vary in today's Chinese society, the concept of family and family ethics are still based on traditional values and norms.

This study aims to analyze the concept of family and family ethics in China through the lens of traditional values and norms within the framework of the theory of structural functionalism. The study also aims to understand how traditional values and norms have shaped family ethics, the relationships among family members, the family structure, family members' roles, and families' relationships with the state and society. The study will discuss the effects Confucianist values have on family ethics by comparing certain aspects of Western family ethics with Chinese family ethics. This article will contribute to the understanding of family as a concept, ethics in China from its ancient past to modern times, and the Confucianist ethics and values that have shaped family relations, individual responsibilities, individual-family relations, and family- state relations.

Giriş

Bir ulusun geçmişten günümüze kadar gelen toplumsal değerleri, o ulusun kimliğinin oluşmasındaki ana etkenlerden biridir. Ulusun toplumsal değerlerinin kaynağında belirli bir ideoloji yatmaktadır. İdeoloji kaynağından beslenen toplumsal değerler bilinci ise temelde aile içinde verilen eğitim ile başlayıp, kuşaklar arasında yayılarak geçmiş ile günümüz arasında soyut bir köprü vazifesi görmektedir. Aile, sosyoloji literatüründe üzerinde en çok durulan temel kurumlardan biridir. Aile, bireyin dünyaya geldiği andan itibaren içinde yer aldığı, ona yaşamını devam ettirebilmesi için gerekli bakım ve desteğin sunulduğu sosyal bir ortamdır. Toplumun sahip olduğu değer yargıları, normatif kurallar ve sosyalleşmenin en ciddi ve yoğun olarak yaşandığı toplumsal yapı ailedir.¹ Aile üzerine yapılan çalışmalar ve tartışmalar, hem ailedeki hem de toplumdaki değişim ve dönüşümleri anlamaya, analiz etmeye ve açıklamaya önemli katkılar sağlayacaktır.²

Toplumların sahip oldukları farklılıkları aile ekseninde ele aldığımızda; her toplumun kendine özgü bir aile yapısının var olduğunu söyleyebiliriz. Süreç içerisinde, ailenin yapısında, görevlerinde ve üyelerinin sayısında sürekli değişimler olmuştur. Hatta aynı ülkenin kırsal ve şehir kesimlerinde bile aile yapıları arasında büyük farklar vardır. Aile yapılarındaki bu farklılığın en önemli nedenlerinden birisi farklı toplumsal değerler ve ilişkilerdir.³

21. yüzyılda birçok ulus küreselleşme ve modernleşme ile beraber farklı alanlarda gelişmeler yaşadığı gibi, toplumdaki aile yapısında da farklılıklar görülmüştür. Nitekim toplumsal değişimle birlikte sosyal yapıdaki sosyo-ekonomik farklılıklar aile yapısının zamanla değişmesini de beraberinde getirmiştir. Fakat ailenin toplumsal hayatın devamı için elzem ve evrensel karakteri yanında, aile üyelerinin duygusal bir temelde şekillenen ilişkileri, üyelerine çeşitli sorumlulukları yüklemesi, bireylerinin şekillendirici özelliği ve kendine has kurullarla çevrili olması da hemen her aile tipinde görülen ortak özelliklerden bazılarıdır.⁴

Aile içerisinde başlayan etik ve değerler bütünü, bireyin aile üyeleri ile olan ilişkileri ve onlara karşı yerine getirmesi beklenen görevleri belirlenmesinde önemli bir etken iken, öte yandan bireyin toplumdaki diğer insanlarla olan ilişkisini de belirler. Bu çalışma, Çin'in aile kavramını Çin geleneksel düşünce yapısının temelini oluşturan Konfüçyanist düşünce sistemi üzerinden ele alarak, toplumdaki aile etiği, bireyin aile ile olan ilişkisi ve ailenin devlet ile olan ilişkisini incelemektedir.

1 Önal Sayın, *Aile Sosyolojisi Ailenin Toplumdaki Yeri*, (İzmir: Ege Üniversitesi Yayını, 1990), 2.

2 Ali Bayer, "Değişen Toplumsal Yapıda Aile", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (8), 2013: 102.

3 Bayer, "Değişen Toplumsal Yapıda Aile", 102.

4 Bayer, "Değişen Toplumsal Yapıda Aile", 103.

1. Çin’de Aile Kavramı

Aile; Türk Dil Kurumu sözlüğünde, evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar ve kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik ya da aynı soydan gelen veya aralarında akrabalık ilişkileri bulunan kimselerin tümü olarak adlandırılmaktadır.⁵ Aynı zamanda aile, bir kadın ve bir erkeğin hayatlarını birleştirerek evlenmesi, daha sonra bir çocuk dünyaya getirmesi ya da evlatlık edinmesi ile genişleyen toplumun en küçük yapı birimi olarak da adlandırılır. Aile kelimesinin İngilizce karşılığı olan “*Family*” kelimesi köken olarak Latince bir kelime olan “*Familia*’dan” gelmektedir. En yaygın anlamı ile Familia, hâne reisine ait olan mülk veya bakmakla yükümlü olan kişidir. Daha sonraları terim, kan bağı ilişkisi ile ilişkilendirilmiştir.⁶ Bu tanımda olduğu gibi, Çince de aile anlamına gelen “*Jia* (家)” sözcüğü mülkiyet ve aile hayatı arasındaki ilişkiye de işaret etmektedir. Çincenin en eski yazı formu olan Fal Yazıtları olarak adlandırılan Jiaguwen’a baktığımızda, aile kelimesi bir çatı ve çatının altında bir domuz imgesinden oluşmaktadır.⁷ Çince de aile anlamına gelen Jia iminin karşılığı ailenin ve domuzun bulunduğu yeri işaret etmekte ve aynı zamanda mülkiyet olarak domuzun aile yaşantısındaki önemini göstermektedir.

Belirli bir toplum kendine uygun bir aile tipi üretir veya bir aile belli bir toplum içinde var olabilir. Birey, belirli bir toplum ve ona uygun belirli bir aile içinde biçimlenerek toplumsal aktör özelliğine kavuşur. Toplum ve aile içinde birçok toplumsal aktör bulunur. Bu toplumsal aktörü, diğerinden ayıran özellik, onun ait olduğu toplumsal bir biçim içinde işgal ettiği konumu, bu konuma uygun olarak oynadığı roller ve bu niteliklerine uygun olarak ona verilen statüsüdür.⁸ Toplumların sahip olduğu kültürel farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda, her toplumun kendine özgü bir aile yapısı vardır. Bu kültürel farklılıklar ve toplumsal değerler toplumun düşünce yapısını şekillendirdiği gibi aynı zamanda aile yapılarını da etkilemektedir. Aynı ülkenin farklı bölge ve kesimlerinde bile aile yapıları arasında farklılıklar görülebilir. Nitekim büyük bir coğrafyaya sahip olan Çin’in farklı bölgelerindeki aile yapılarında değişiklikler görülse de, geleneksel Çin toplumunda ve ailede, aile etiğinin temelini oluşturan Konfüçyanizm’in etik ve normatif değerleri geçerlidir. Bu sebeple, Çin toplumunda aile kavramı, geçmişte var olan toplumsal değerler ve normları bünyesinde barındırması ile önemli bir yere sahip olmuş, ailede var olan değerler tarihi süreç içerisinde kuşaklar arası aktararak günümüze kadar gelmiş ve günümüzde de söz konusu değerler doğrultusunda aile içerisindeki aile bireyleri arasında ilişkiler, görev ve sorumluluklar oluşmuştur.

The Myth of Chinese Family Size (Çinli Hane Halkı Büyüklüğü Miti) adındaki kitabın giriş cümlesinde şöyle bir ifade geçmektedir: “Batıya göre, Çin birkaç kuşağın aynı çatı altında

5 Aile sözcüğü tanımı: <https://sozluk.gov.tr/> , erişim 15.07.2022

6 Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State: In the light of the Researches of Lewis H. Morgan*, (New York: International Publishers, 1884), 6-7.

7 Aile (Jia, 家) imi açıklaması: <http://qiuyan.chaziwang.com/etymology-2761.html> , erişim 18.06.2022

8 Önal Sayın, “Aile İçi İlişkilerin Toplum ve Birey Boyutunda Çözümlemesi”, *Sosyoloji Dergisi*, (1), 1987: 77.

birlikte yaşadığı geniş aileleri ile bilinen bir ülkedir. Çinli bir ailede hane halkı ise ortalama beş kişiden oluşmaktadır.”⁹ Geniş aile yapısı Çinli ailelerin karakteristik özelliklerinden biri olmakla beraber, geleneksel Çin toplumundaki aile imajı, kalabalık ve geniş aile formundadır. Çocuklar anne ve babalarına itaat eder ve kadınlar erkeklerin gölgesi altında yaşarlar. Geniş aile genelde üç kuşaktan oluşur. Çoğunlukla doğrudan aralarında kan bağı olan akraba ya da bazen nadir de olsa soy dışındaki kişilerle birlikte yaşarlar. Geleneksel Çinli aileyi, karakteristik olarak batı toplumlarındaki ailelerden ayıran temel bazı özellikler vardır. Bu karakteristik özelliklerin başında, aynı çatı altında birkaç kuşağın yaşadığı geniş aile yapısı, atalara tapınma ritüeli ve cariye sistemi gelmektedir. Geleneksel Çin ailelerinin temel prensip ve ideolojisini anlamak için öncelikle, Çin’in geleneksel düşünce sisteminin temelinde yatan Konfüçyanizm ilkeleri çerçevesinde aile etiği ve ilişkilerini ele almak, öte yandan öncelikle bireyin aile ile olan ilişkisini ve daha sonra aile ile toplum, devlet arasındaki ilişkiyi ele almak gerekmektedir.¹⁰

Aile yapısı tipleri, aile içerisinde bulunan bireylerin sayısına ve yapısına göre farklılık göstermektedir. Çin toplumunda genel olarak üç tür aile tipi mevcuttur. Bunlardan ilki anne-baba ve çocuktan oluşan basit aile yani çekirdek aile olarak tanımlanmaktadır. Aile tipi yapılarını iç içe geçmiş daireler olarak düşünürsek, çekirdek ya da basit aile yapısı dairenin içerisindeki en küçük daireyi oluşturmaktadır. Bu tür aile yapısı sadece Batı ülkelerindeki ailelerde yaygın görülmemekle beraber, aynı zamanda Çinli aile yapılarının da temel örneğini teşkil etmektedir. Basit aile tipinden sonra, aile tipleri yapısındaki farklılaşma ise çocukların büyümeleri ve evlenmelerinden sonra başlamaktadır. Batı toplumlarında, çocuklar evlendikten sonra anne ve babasının evinden taşınıp başka bir ev kurarak, çekirdek aile formunda yaşamaya devam eder. Geleneksel Çin toplumunda ise, evlenen erkek çocuk ise eşi ile beraber, anne ve babasının yaşadığı evde yaşamaya devam etmesiyle, aynı çatı altında iki aile birlikte yaşar. Anne ve babasıyla aynı evde yaşamaya başlayan, evli çiftin çocuk sahibi olmaları durumunda ise üç kuşak bir arada yaşamaya başlar. Çekirdek ailenin evlenmiş çocukları ve onların kendi aileleri ile bir arada, üç kuşağın aynı çatı altında birlikte yaşadığı aile tipi ise kök aile olarak adlandırılmaktadır. Tek bir çatı altında birden fazla kuşağın yaşadığı aile yapısı genelde belirli bir süre devam eder. Er ya da geç aile büyükleri olan ebeveynler ölür ve arkalarında yine çekirdek aile tipi olan anne, baba ve çocuktan oluşan aile tipini geride bırakırlar.¹¹

Geleneksel Çin toplumunda sık görülen aile tipi geniş aile yapısıdır. Geniş aile ya da birleşik aile yapısı, ailede bulunan birden fazla erkek çocuğun ve onların ailelerinden oluşmaktadır. Aile büyüdükçe, aynı çatı altında üç, dört hatta bazen beş kuşak birlikte yaşamaya devam eder.¹² Kök aile ve geniş aile tipleri arasındaki fark ise, aile bireylerinin birlikte yaşadıkları

9 Francis Lang-Kwang Hsu, “The Myth of Chinese Family Size”, *American Journal of Sociology*, 48(5), 1943: 555.

10 Qijun Han, “The Ties That Bind: An Overview of Traditional Chinese Family Ethics”, *Journal of Chinese Studies*, 1 (1), 2012: 86.

11 Hugh D.R. Baker, *Chinese Family and Kinship*, (Newyork: The Macmillan Press,1979) 2.

12 Baker, *Chinese Family*, 4-5.

süre ve hane halkının büyüklüğüdür. Kök aile daha geçici bir modeldir. Nitekim aile büyükleri olan büyükanne ve büyükbabanın ölümünden sonra, geride yine çekirdek aile yapısı kalır. Geleneksel Çin toplumunda aynı çatı altında dört ya da beş kuşağın birlikte yaşadığı geniş aile yapısı, Konfüçyanizm'in ideal aile yapısıdır ve günümüzde sayısı az olmakla beraber hâlâ mevcuttur. Günümüz Çin toplumunda çoğunlukla basit aile tipi yaygın olmakla beraber, aileler çocukların evlendikten sonra anne ve babalarının yaşadıkları baba evinde yaşamaya devam etmesinden ziyade, evlerini ayırarak kendi aile yapısı ve düzenlerini kurmaları konusunda teşvik ederler. Ancak günümüzde, toplumun farklı kesimlerinde ve kırsal bölgelerde özellikle geleneksel düşünce yapısının baskın olduğu ailelerde, çocukların evlendikten sonra, eşi ile beraber anne ve babasının yaşadığı evde yaşamaya devam ettiği durumlar da görülmektedir. Marksist Feminist, Barrett ve McIntosh, anne-baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile yapısının kapitalist sistemi destekleyen ideal bir model olduğunu düşünürler.¹³ Bu düşüncenin feodal Çin toplumu, hatta çağdaş Çin toplumunda geçerli olması mümkün görünmemektedir. Birincil amacı ailenin devamlılığını sağlamak olan Çinli ailede, üç kuşak bazen daha da fazla aile üyelerini içeren çok kuşaklı ortak barınma modeli geçerlidir. Geleneksel Çin toplumunda, hane halkı büyüdükçe, refahın artacağı düşüncesi mevcut olduğundan, geniş aile yapısı ile ideal aile ideolojisinin gerçekleştirileceği düşünülür.

Antik dönemde birçok medeniyette olduğu gibi, Çin toplumunda da ailede öncelikle erkek çocuk sahibi olma isteği önde gelmiştir. Eğer aile erkek çocuk sahibi değilse, bu durumda aile erkek çocuk evlat edinmesi yönünde teşvik edilmiştir. Aynı zamanda ailede kız çocuk sahibi olmak yerine birden fazla erkek çocuk sahibi olmak ideal olarak görülmüştür. Nitekim toplumda var olan ve sıklıkla kullanılan “yüzlerce oğlun ve binlerce erkek torunun olsun” temennisi ve abartılı söylemi Çin toplumunda ailede erkek çocuk sahibi olmanın önemini göstermektedir.¹⁴ Antik dönemde Çin toplumunda ailelerin kız çocuktan ziyade erkek çocuk sahibi olma isteği ve arzusunun temelinde, bazı sebepler yatmaktadır. Öncelikle, kırsal kesimlerde, ailede bulunan erkek çocuk ailenin soyunun devam etmesi açısından önemli görülmektedir. Ailedeki erkek çocuğa aile soyadını taşıdığından özel statü verilir. Ailede bulunan erkek çocuklar kız çocuklara göre kıdemli ve üstün pozisyonda yer aldığından, ailenin kaynaklarına ve mal varlığına sahip olacak kişi yine erkek çocuktur. Kız çocuklara bu denli bir statü ve görev yüklenmez iken, ailelerine karşı yerine getirmeleri gereken kısa vadeli sorumlulukları vardır. Ailede bulunan erkek çocukların kız çocuklardan üstün görülmesinin bir nedeni de, Çin'in antik dönemde tarıma dayalı bir toplum olmasıdır. Çin'in hanedanlık döneminde kırsal kesimlerde nüfus yoğunluğu oldukça fazla olup, köylülere yaşamlarını sürdürmeleri için yeteri miktarda ekili arazi verilmiyordu. Bu sebeple, tarım toplumu olan Çin'de arazi çok önemli bir yere sahipti.¹⁵ Artan nüfus ve arazi azlığından kaynaklı, halk ekonomik zorluklarla karşı karşıyaydı. Çoğu yerde arazi sahibi, arazi mülkiyetini kaybediyor ya da en iyi ihtimalle kendi arazisinde kiracı

13 Mark Kirby, *Sociology in Perspective*, (Oxford: Heinemann Educational Publishers,1997) 48.

14 Baker, *Chinese Family*, 3-4.

15 Baker, *Chinese Family*, 4.

konumunda oluyordu. Kiracı konumunda olan çiftçi ise hasattan sonra borçlarını ödemek için ekip biçtiği mahsulünü satıyordu.¹⁶ Bu durum göz önüne alındığında, tek geçim kaynağı ekip biçtiği mahsul olan bir ailenin yaşamını sürdürmesi epey zordu ve ailenin geçimini sağlayabilmesi için yeterince mahsul yetiştirmesi gerekiyordu. Malum şartlar bu kadar zorlayıcı iken aile kız çocuk sahibi olmak yerine, tarlada işgücünden faydalanacağı birden fazla erkek çocuk sahibi olmayı arzu ediyordu. Geçimini ekip biçmekten sağlayan aile için erkek çocuk, hem dayanıklı hem de iş gücü açısından aile için daha önemliydi.¹⁷ Bunun yanında ailenin geçimini sağlayan baba, ailede bulunan erkek çocuğunu tarlada ekip biçme işlerinde eğitecek, ona tüm işleri öğretecek ve kendisinden sonra işleri devralacak kişiyi de yetiştirmiş olacaktı. Ailede bulunan kız çocuk ise er geç evlenecek ve başka bir aileye gelin olarak gidecek, erkek çocuk ise evlense bile eşi ile beraber ailesiyle yaşamaya devam edecekti. Erkek çocuğun evlendikten sonra oğlunun olması durumunda ise tarla işlerinde çalışması ve gelecekte işleri devralması için yetiştirilecekti. Öte yandan, ekip-biçme işlerinden sorumlu babanın yaşlanması ya da iş yapamaz hale gelmesi durumunda, babanın yerine yetiştirdiği ve işleri öğrenen erkek çocuk geçecekti. Bütün bu sebeplerden ötürü, antik dönemde ailelerin erkek çocuk sahibi olması beraberinde birçok avantajı getirirken, ailenin kız çocuk sahibi olması bu avantajları sunmuyordu.

Geleneksel Çin toplumunda, erkek daha baskın olduğundan ailede baba figürü önemli bir rol oynuyordu. Bu sebeple bu tip aile yapılarında ailenin başı olarak baba ailenin tüm kaynaklarına sahip kişi olarak görülüyordu. Öte yandan, kadın Çin toplumunda şüphesiz ki önemli bir figürdü. Ancak, ailede birçok açıdan baba daha üstün ve göz önünde idi. Aile içerisinde karı-koca ilişkisinden ziyade baba-oğul ilişkisi önde tutuluyor, toplum düşünce ve normlarının oluşmasında önemli rol oynuyordu. Antik Çin toplumu aile yapıları ataerkil ve hiyerarşik bir sisteme sahip iken, aynı zamanda aile kuşaklararası ilişkilere, özellikle baba-oğul arasındaki ilişkiye dayanmakta idi.¹⁸ Marksistler aileyi kapitalist sistemin yeniden üretimi olarak, ailenin gelişimi mülkiyet özelleştirmesinin aynı zamanda, erkeklerin ihtiyaçlarına yanıt verme ve miraslarını aktarmasının bir sonucu olarak görmektedirler.¹⁹ Çin toplumunda da, aile kavramının ortaya çıkışı, mülkiyetin ve ataerkilliğin özelleştirilmesinin bir sonucu olarak görülebilir.

Tarihi süreç içerisinde Çin geçirdiği köklü reformlar ve dışa açılım politikası ile beraber modernleşme yoluna girmiştir. 1978 yılında Çin dışa açılım politikasını uygulamaya başlamasıyla, her alanda gelişmeye başlamıştır. Bu süreçten sonra Çin farklı alanlarda dışta ne varsa öğrenmeye ve gelişmeye devam etmiştir. Modernleşme yolunda olan Çin, çoğunlukla batıya odaklanarak, batıdan öğrenmeye ve öğrendiklerini kendi ülkesinde uygulamaya odaklanmıştır. Tüm bunların yanında Çin’de uygulanan sıkı doğum politikası da aile yapılarında büyük değişikliklere yol açmıştır. Bu bağlamda, geçen yüzyılda Çin toplumunda modernleşme, kentleşme ve doğum

16 John Lossing Buck, *Land Utilization in China*, (University of Chicago Press, 1937), 463.

17 Baker, *Chinese Family*, 4.

18 Hsu, “The Myth of Chinese Family”, 556.

19 Kirby, *Sociology in Perspective*, 48.

kontrol politikasının sebep olduğu radikal değişimler meydana gelmiştir. Antik dönemde geniş aile ve köklü aile yapılarının baskın olduğu bir toplum, yerini 1979 yılından beri Çin’de uygulanan tek çocuk politikasından sonra basit aile yapılarına bırakmıştır. Bu sebeple, geleneksel Çin toplumlarında yaygın olarak görülen geniş aile yapısı modern dönemde nadir olarak görülmektedir.

2. Çin’in Geleneksel Değerlerinin Aile Kavramına Etkileri

Çoğu toplumda olduğu gibi, Çin toplumunda da aile toplumun en temel ve en önemli birimi olarak görülmektedir. Aile içerisinde, aile bireyleri arasındaki ilişkiler ve birbirlerine karşı yerine getirmeleri gereken görev ve sorumluluklar, yaşadıkları toplumca benimsenmiş değerler ve normlar üzerinden oluşmaktadır. Toplumda var olan normatif değerler bütünü ise kuşaklar boyunca geçmişten günümüze aktarılarak süregelmiştir. Geleneksel Çin toplumunda aile kavramı ve etiği öncelikle bireyin aile ile olan ilişkisi ve daha sonra ailenin toplum ve devlet ile olan ilişkisi ile doğrudan bağlantılıdır. Bu sebeple, Çin toplumunda bireyden önce aile ve aileden önce devlet gelir. Bahsi geçen birey ve aile arasındaki ilişki ile aile ve devlet arasındaki ilişkinin ifade ettiği anlam oldukça derindir. Dolayısıyla sivil toplum açısından aile kavramına bakıldığında; toplum, grup, aile, birey, devlet gibi kavramlar ve bu kavramların birbirleri ile olan ilişkileri ele alınmalıdır. Öte yandan, bu tür ilişkilerin arkasında toplumda var olan etik, norm, ahlak ve dini değerlerin etkileri de derinlemesine araştırılmalıdır.²⁰ Çin toplumundaki aile kültürü, soy-nesil ilişkisi bağlamında anne, baba ve çocukları arasındaki kan bağı, şefkat duygusu ile bağlantılıdır. Antik dönemde Çin toplumunda, aile kültüründe aile içerisinde ataerkillik ana ilke olarak aile ilişkilerine yön verir. Aile ve aile üyeleri arasında ast-üst ilişkisi, yaşlı-genç kıdem üstünlüğü gibi statüler aile ilişkilerinde bireylerin birbirlerine karşı sorumluluk ve görevlerini belirlemektedir. Aynı zamanda atalara tapınma ve aile soyunun devam etmesi ön planda tutularak bu doğrultuda aile içerisindeki kurallar ve görevler bütünü oluşturulur. Oluşturulan bu kurallar ve görevler bütünü aile içerisinde, aile bireyleri arasında başlayıp daha sonra toplumun tüm kesimine yayılır, genişler ve bunun sonucunda da toplumdaki değer ve normlar oluşur.²¹

Çin aile yapısı ve aile etiği “yapısal-işlevsel” kavramsal çerçevede kapsamında değerlendirilebilir. Bu çerçevede aileyi, toplumsal bir sistem, toplum için belirli işleri yerine getiren toplumsal bütünsel sistemin çok sayıda bileşenlerinden biri gibi dikkate alır. Diğer yandan yapısal-işlevsel yaklaşım ailesel sistemi, tüm olarak toplumsal sistemi ayakta tutmak anlamına gelen roller ve statüler ağına uygun olarak hareket eden bireylerden meydana gelmiş bir birim gibi dikkate alır. Bu çerçevede, aile incelemesinde aynı şekilde ailenin diğer üyelerinin rol beklentilerini, özel eğilimlerini, referans gruplarını, durumların tanımlamalarını ve sistemin ayakta durma mekanizmalarını, kısaca ailesel yapıyı açık davranışa dönüştürmek için arabulucu gibi etki

20 Liang Shuming, *Zhongguo Wenhua Yaoyi*, (Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 2005), 48.

21 Liang, *Zhongguo Wenhua*, 52.

gösteren tüm öğeleri devreye sokar.²² Bu çerçevede, önemli olan bütünsel sistemdir. Aile gibi tüm kurumlar, bu bütünsel sistemden gelen emirleri yerine getiren bir alt sistem gibi dikkate alınırlar. Aile üyeleri de aileden gelen emirlere boyun eğgerler. Böylece birey, hiçbir inisiyatife sahip olmayan, uzaktan kumandalı bir robotu andırmaktadır. Bu yaklaşımda temel amaç toplumsal düzen olduğu için, toplumsal aktörden, kurallar kendi çıkarlarına çok ters düşse de, toplumsal normları olduğu gibi kabul etmesi ve ona uygun davranması istenir.²³

Batı toplumlarında birey ve aile arasındaki ilişkiye baktığımızda, aile büyük ölçüde bireyin içerisinde bulunduğu, bireyin uygun olarak yetiştirildiği ve eğitildiği çevreyi sunan bir kurum olarak görülmektedir. Geleneksel Çin toplumunda ise durum tam tersi şeklindedir. Ailenin bireyi desteklemesinden ziyade, ailenin devamlılığını ve refahını sağlamak için bireyin aileyi desteklemesi beklenmektedir.²⁴ Bir başka deyişle Batı toplumlarında aile, aile üyelerini destekleme işlevselliğine sahipken, Çin toplumunda bireyin amacı ailenin devamlılığını ve huzurunu sağlamak üzerinedir.²⁵ Öte yandan Batı toplumlarında, aileye odaklanmak yerine, bireysel memnuniyet daha önemlidir. Çin aile yapıları kolektif aile yapıları olduğundan, bireyin aile içerisinde yerine getirmesi gereken sorumluluk ve yükümlülükleri vardır. Örneğin; bireyin anne ve babasına karşı hayırlı evlat olmak, itaatkâr olmak gibi görevleri geleneksel Çin ailelerinin tipik özelliklerinden bazılarıdır. Aile içerisinde aile bireyleri arasındaki görev ve sorumlulukların karşılıklı olması gerekmektedir. Ailede bulunan çocuklar büyüklerine karşı görevlerini yerine getirirken, aynı şekilde anne ve babanın da çocuklarına karşı görevlerini yerine getirmesi beklenir. Çin toplumunda birey aileye tabi olduğundan, ailede soyun devamlılığını sağlamak amacıyla daha fazla çocuk sahibi olma arzusu bulunmaktadır. Aile üyelerinden erkek çocuklara büyüdüklerinde atalarını onurlandırmak adına evlenip erkek çocuk sahibi olmaları görevi yüklenir. “Neslin Devamlılığı” kavramı Çin aile yapılarında baskın pozisyonundadır.²⁶ Erkek, ailenin soyunu devam ettirmesi için çoğunlukla aile tarafından seçilen bir kadınla evlenmek zorunda bırakılır. Kadına ise çocuk dünyaya getirmek misyonu işlenir. Konfüçyanizm temsilcilerinden Meng Zi’nın “üç evladın olmamasından en kötüsü de varisin olmaması sözü”, soyun devamlılığını sağlamak için erkek çocuk sahibi olmanın önemini göstermektedir.

Geleneksel Çin toplumunda, ailede var olan normatif değerler bütünü ve aile etiğinin temelinde M.Ö.5. yüzyıldan itibaren Çin toplumunu derinden etkileyen düşünür Konfüçyüs’ün düşünce sistemi yatmaktadır. Konfüçyanizm’in toplumdaki beş temel ilişki anlamına gelen *Wulun* (五伦); “yönetici-devlet, baba-oğul, koca-eş, ağabey-kardeş ve arkadaşlar” arasındaki ilişkileri ifade etmektedir. Bahsi geçen bu beş ilişki türünde, toplumdaki ilişkiler belirli bir hiyerarşi, ast ve üst ilişkisine dayanmaktadır.²⁷ *Wulun*’da belirtilen ilişkilerde, her bir ilişki

22 Sayın, “Aile İçi İlişkiler”, 79.

23 Sayın, “Aile İçi İlişkiler”, 80.

24 Baker, *Chinese Family*, 26.

25 Qijun, “The Ties That Bind”, 88.

26 Baker, *Chinese Family*, 26.

27 Hsü Dau-Lin, “The Myth Of The Five Human Relations of Confucius”, *Monumenta Serica*, Vol. 29 27,1970-1971: 27.

türünün kendi arasında birbirlerine karşı yerine getirilmesi gereken sorumlulukları vardır. Bu ilişkilerde tarafların görev ve sorumluluklarını karşılıklı olarak yerine getirmesi durumunda toplumda huzur, aile bireyleri arasında uyum olacağı ve bunun sonucunda da ideal insan ve ideal toplumun ortaya çıktığı düşünülmektedir.²⁸ Konfüçyüs insan ilişkilerinin toplum değerlerine uygun olarak, doğru şekilde sürdürülmesini, toplumda siyasi ve sosyal düzeni korumak için önemli bir araç olarak görmektedir. Wulun'da var olan ilişki türleri arasında yönetici-devlet ve baba-oğul arasındaki ilişki vurgulanarak, diğer ilişki türlerinden üstün tutulmuştur. Konfüçyüs'ün bu iki ilişkiyi vurgulaması, Çin toplumundaki aile kavramında bireyin aile ile olan ilişkisi ve ailenin de devlet ile olan ilişkisinin ne derece önemli olduğunun da bir göstergesidir. Analeklerde geçtiği üzere, Chi beyi (M.Ö.490) Konfüçyüs'e mevcut yönetim hakkında soru sorduğunda: "Konfüçyüs; hükümdar (yönetici) hükümdar olsun, bakan (devlet) bakan olsun, baba baba olsun ve oğul da oğul olsun demiştir."²⁹ Konfüçyüs bu sözü ile hükümdar hükümdar iken görev ve sorumluluklarını, baba baba iken görev ve sorumluluklarını, oğul da oğul iken görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğini vurgulayarak, kişinin bulunduğu pozisyona uygun olarak davranması, görev ve sorumluluklarını eksiksiz olarak yerine getirmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Wulun hakkındaki kayıtlar ilk olarak Konfüçyüsçü düşünür Meng Zi tarafından kaydedilerek şu şekilde aktarılmıştır: "Baba-oğul arasında aile bağı ve saygı, hükümdar-devlet arasında doğruluk dürüstlük, koca-eş arasında işlev farkı, ağabey-kardeş arasında sıra, kıdem farkı, arkadaşlar arasında ise iyi niyet olmalıdır."³⁰ Wulun ile alakalı bir diğer kayıt ise "Zhongyong (中庸)" da şu şekilde geçer: "Evrensel olarak toplumda beş temel ilişki türü arasında uygulanması gereken ilkeler vardır. Hükümdar ve devlet, ağabey ve kardeşi, arkadaşlar arasındaki ilişki dünyada evrensel ilişkiler bütünü (*tianxia zhi da dao*, 天下之大道) olarak tanımlanır."³¹ Zhongyong'da geçen kayıta yönetici ve devlet arasındaki ilişki, baba ve oğul arasındaki ilişkiden üstün tutulmuştur.

Geleneksel Çin toplumu aile etiğinde, birey ve aile arasındaki ilişki önemli olduğu kadar, aile ve devlet arasındaki ilişki de aynı derece önemlidir. Nitekim birey, aile ve devlet birbirinden ayrılmaz kavramlardır. Geleneksel Çin toplumunda, ulus ve aile eş biçimsel bir şekilde yapılandırılmış ve aile küçük ulus olarak görülmüştür.³² Çince'de ülke anlamına gelen Guojia (国家) kelimesi, guo国 (ülke) ve jia 家 (aile, ev) imlerinin birleşiminden oluşmaktadır.³³ Dolayısıyla, Çince'de ülke anlamına gelen kelimenin ülke ve ailenin birleşmesinden oluşması, toplumda aile ve devletin birbirinden ayrılmaz kavramlar olduğunun bir göstergesidir. Aile, toplumda ahlaki topluluk olarak görülür. Devlet ise, siyasi bir topluluk olarak görülür. Devlet kamu kaynakları tahsisine hizmet eden ve kamu düzenini koruyan bir olgudur. Max Weber

28 Baker, *Chinese Family*, 11.

29 Lin, "Five Human Relations", 27.

30 Lin, "Five Human Relations", 28.

31 Lin, "Five Human Relations", 29.

32 Qijun, "The Ties That Bind", 91.

33 Ülke (Guojia, 国家) imi anlamı: <https://www.cidianwang.com/cd/g/guojia10673.htm> erişim 25. 07. 2022

tarafından yapılan tanımlamaya göre, devlet; belirli bir alanda egemenlik için örgütlenmiş, devlete bağlı görevlilerin fiziksel güç kullanma tekeline sahip olduğu siyasi bir birliktir.³⁴ Toplumda var olan ailenin, kan bağı ve duygusal olaylarla, devletin ise siyasi kavramlarla ilişkili olmasından ötürü, bu iki kavram birbirinden bağımsız kavramlar gibi görülse de, aile içerisindeki ahlaki norm ile modeller devlet ve siyasi düşünce tarafından oluşturulmaktadır. Zira evlilik öncesinde, aile hayatı, miras şartları ve gereklilikleri, kadın ve erkek arasındaki ilişkiler gibi birçok ailevi konular siyasi bağlamda oluşturulmuş iken, toplumda oluşturulan aile etiği ve değerlerinin ele alınmasında da devletin işlevinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir.³⁵ Hele ki Konfüçyüs'ün aile etiği ve ideolojisinin baskın olduğu Çin toplumunda, aile ve devlet birbirinden ayrılamaz iki kavram olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda geleneksel Çin toplumundaki ailede, bireyin nihai amacı bireysel ihtiyaçlarını ve memnuniyetini karşılamaktan ziyade, daha çok aile soyunun devamlılığını sağlamak ile alakalıdır. Bireyin aile ve devlet arasında bulunduğu ilişkide ise, birey ulusun refahı için görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi gerekmektedir. Aile içerisinde bireyin geniş aile tipini oluşturması, ailede bulunan erkek çocukların, erkek çocuk sahibi olması ve soyun devamlılığını sağlaması beklenir. Çin toplumundaki aile kavramını batı toplumundan ayıran en belirgin fark da burada ortaya çıkmaktadır. Bu hususta, tabii ki bireyin aile ve devlet ilişkisi üçgeninde kendini yetiştirmek, aile ilişkilerini düzenlemek ve devlet düzenini korumak gibi hususlarda denge kurabilmesi antik dönemdeki Çinli seçkinlerin birincil amaçları arasında olmuştur.³⁶

Çin toplumunda aile ve devlet arasındaki ilişki, baba ve oğul arasındaki ilişki ile benzerdir. Antik dönemde yönetici yani hükümdar “Tianzi (天子)” göğün oğlu olarak adlandırılırdı. Hükümdar halkın anne ve babası olarak görülürken, halk zimin (子民) hükümdarın çocukları olarak görülürdü. Nitekim yönetici ve halk arasındaki ilişki ile yöneticinin halk üzerindeki hâkimiyeti, baba ve oğul arasındaki ilişki ile eşdeğer tutulmuştur.³⁷ Meng Zi'nın imparatorluğun temeli devlet, devletin temeli aile, ailenin temeli ise kişinin kendisi olduğunu belirttiği sözü, bir ülkenin refahı ve huzurunda önce birey, sonra aile ve sonra da devletin önemini vurgulamıştır.³⁸ Birey, aile ve devlet ayrılmaz bir bütün olarak görülürken, bireyin aile ile olan ilişkisi ve ailenin devlet ile olan ilişkisi en nihayetinde bireye bağlı kılınmıştır.

Geleneksel Çin toplumunda ailede Konfüçyanizm ilkelerinden, ailede bulunan çocukların anne ve babasına karşı yerine getirmesi gereken hayırlı evlat ya da örnek evlat olmak (Xiao, 孝) ilkesi aile etiğinde önemli bir yere sahiptir. Konfüçyanizm'in örnek evlat olmak ilkesine göre, ailede bulunan evlat, evlat olmanın görev ve sorumluluklarını aile büyükleri, hem bu hayatta iken hem de öldükten sonra eksiksiz olarak yerine getirmesi gerekmektedir. Özellikle

34 Daniel Warner, *An Ethic of Responsibility in International Relations*, (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1991),19.

35 Qijun, “The Ties That Bind”, 91.

36 Qijun, “The Ties That Bind”, 91-92.

37 Qijun, “The Ties That Bind”, 91-92.

38 Philip J. Ivanhoe, P. J. (Ed.), *Mencius: Translations from the Asian Classics*, (New York: Columbia University Press, 2009, 76.)

ailede bulunan erkek çocuğun görevleri aile büyükleri öldükten sonra da devam etmektedir. Ailede bulunan erkek çocuk ailenin kıdemli üyeleri olan aile büyüklerine saygı duymalı, onların ihtiyaçlarını karşılamalı ve öldükten sonra da cenaze merasim ve törenlerini de eksiksiz olarak yerine getirmelidir. Öte yandan, erkek çocuk aile büyüklerinin ihtiyaçlarını sağlarken kendisinden küçük olanlarla da ilgilenmelidir. Xiao ilkesi üzerine araştırma yapan Chao; Xiao ilkesini çocukların anne-baba ve akrabalarına karşı borçlu olarak yerine getirdiği görev ve davranışlarındaki titizlik olduğu şeklinde yorumlamıştır. Chao, örnek evlat olma ilkesinin, ailede anne babaya karşı yerine getirilmesi gereken görevlerin ötesinde, devlete olan bağlılık ve sadakatle de ilişkili olduğunu düşünür. Ailede bulunan özellikle erkek evlat, aile içerisinde anne babasına karşı Xiao ilkesinin görev ve sorumluluklarını eksiksiz olarak yerine getirirken aynı zamanda ülkesine karşı da görevlerini eksiksiz yerine getirmesi beklenir. Chao'a göre örnek evlat olmak ilkesi bireyin ailesi için kendini zorlamasıdır.³⁹

Konfüçyanizm'in bir diğer ilkesi olan, insan sevgisi ilkesi (Ren, 仁) de aile etiğinde önemli bir yer tutmaktadır. Konfüçyüs, sevgiyi öncelikle aralarında kan bağı olan kişilerin birbirlerini sevmesiyle sevgiyi merkezden başlatır ve merkezden başlayan sevginin dışa yayılacağını savunur.⁴⁰ Dolayısıyla, Çin toplumunda aile ilişkileri ast-üst seviyesine göre şekillendiğinden, aile bireylerinin öncelikle kıdem farkına göre birbirlerini sevmesi ve öte yandan yaşça küçük ya da statü olarak düşük olanın kıdemli olana karşı saygı duyması gerekmektedir. Analektler'de insan sevgisi ve örnek evlat olma ilkesi ile alakalı anne ve babaya karşı şefkatli olmak (善事父母)⁴¹ ile anne ve babaya karşı saygı duymak (敬父母)⁴² ifadeleri geçmektedir.

Son olarak, geleneksel Çin toplumunda ve ailede kadının yeri ve statüsüne baktığımızda, kadın hem toplumda hem de aile içerisinde düşük konumda yer almıştır. Antik Çin toplumu ataerkil bir toplum olduğundan, aile bireylerinin hepsi babaya itaat etmiştir. Kadın, ailede erkeğin soyunu devam ettiren üreme aracı olarak görülmüş, ev işlerini yerine getirme görevi ile bağdaştırılmış, aynı zamanda aile içerisinde statü ve cinsiyet olarak kendinden üstün görülen erkeklere ve diğer büyüklerine hizmet etme görevi ile de bütünleştirilmiştir. Kadının doğduğu ailede, kız çocuk olmasından ötürü başka bir ailenin soyunu devam ettirecek kişi olarak görülmesinden ötürü, ailesinde bulunduğu erkeklere itaat etmesi ile başlayan hayatı, daha sonra evlendikten sonra kocası ve yine kocasının ailesine itaati ile devam ederken, dul kalması durumunda da oğullarına itaati ile son bulmuştur.⁴³ Kadına görev olarak yüklenen itaatler, kadının üç itaati (san cong, 三从) olarak geçmektedir. Kadın öldükten sonra bile ruhu yine onun soyundan gelen bir erkek tarafından kutsanır. Çin tarihinde, hanedanlığa hükmeden imparatoriçeler de olsa da veya dul bir kadın ailenin en kıdemli üyesi olarak görülüp

39 Paul Chao, *Chinese Kinship*, (London: Kegan Paul International, 1983: 73)

40 Sema Gökenç Gülez, Çin Felsefesinde Konfüçyüs'ün Dereceli Sevgi (Renai) ve Mo Zi'nin Her Şeyi Kuşatan Sevgi (Jianai) Kavramlarının Karşılaştırılması, Çin Medeniyeti: Tarih, Kültür, Edebiyat Felsefe içinde, Ankara: Kesit Yayınları, 213–229.

41 Zhu Zi, Sishu Zhang Ju Jizhu, (Beijing: Zhonghua Shuju, 2008: 48)

42 Ding Ji, Lunyu Dushu, (Chengdu: Bahu Shushe, 2005: 3,4)

43 Baker, *Chinese Family*, 21.

ailenin tüm miras işlerini yönetmek için aile tarafından atansa da, genel olarak antik dönemde hem toplumda hem de aile içerisinde kadın ikinci planda kalarak ilişkilerde itaatkârlığı ile öne çıkmıştır. Geleneksel Çin toplumunda kadının ideal bir eş, ideal bir anne ve ideal bir gelin olması beklenir. Hiyerarşik yapının belirlediği şekilde kadın erkek tarafından yönetilir. Ataerkilliğin baskın olduğu geleneksel Çin toplumu aile yapısında, kuşak yaştan önce gelirken, yaş cinsiyetten önce gelmemiştir.⁴⁴ Bu durum, ailede erkeğin daha baskın olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç

4 bin yıllık yazılı tarihe sahip olan Çin'in kâğıdı bundan yaklaşık 2000 yıl önce bulması, insanlığa yön verecek buluşları, bünyesinde çok sayıda farklı etnik grupları barındırması Çin'in edebiyat, sanat, tarih alanlarında tarihsel zenginliğe sahip olmasını sağlarken, aynı zamanda zengin kültür çeşitliliğini de beraberinde getirmiştir. Çin'in zengin birikimi ve kültürel çeşitliliğinin yanında tarihsel süreç içerisinde toplumsal değer ve normları oluşmuş, Çin geçmişten günümüze bu değerlerine bağlı kalmıştır. Bahsi geçen geleneksel değerler, özellikle Çin toplumunu derinden etkileyen düşünür Konfüçyüs'ün öğretisi ve düşüncelerinden beslenmiştir. Konfüçyanizm düşüncesinin oluşturduğu geleneksel değerler, toplumun düzen ve uyum içerisinde olmasını savunarak, ideal bir toplum yaratma amacına yönelik değerlerdir. Konfüçyüsçü düşünce sistemi, bireyin aile üyeleri, devlet ve arkadaşları ile olan ilişkilerini düzenlemeyi amaçlamaktadır. Çin toplumundaki geleneksel kültürel değerler arasında; uyum, insan sevgisi, dürüstlük, saygı, nezaket, sadakat ve örnek evlat olma kavramları Çin toplum değerlerini şekillendiren temel ilkelerdir.

Çin toplumunda ailede var olan etik ve normatif değerler, aile yapıları ve bireyin toplum ile olan ilişkisinin yapısal işlevsel kuram çerçevesinde oluştuğunu görüyoruz. Bu çerçevede, aile toplumsal sistemi ayakta tutmak için aile bireylerinin rol ve statülerine uygun şekilde davranması beklenir. Geleneksel Çin ailelerinde temel amaç toplumsal düzen olduğundan, birey toplumsal normlara uygun şekilde davranarak görev ve sorumlulukları yerine getirmesi beklenir. Bu bağlamda geleneksel Çin ailelerinde, bireyin aile içinde ve aile bireyleri arasında hiç bir inisiyatif sahibi olmaksızın, ailenin devamlılığını sağlamak için toplumsal normları kabul ederek ona uygun davranması, bireyin aile için var olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir.

Geleneksel Çin aile etiğinin temelinde Konfüçyanist düşünce sistemi yatmaktadır. Konfüçyanizm'in beş temel ilişkisi Wulun'da, öncelikle baba-oğul ve yönetici-devlet ilişkisi vurgulanmıştır. Kişinin aile içerisinde geleneksel değerler ve normlar çerçevesinde yaşaması, görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi ailenin uyum içerisinde olmasını sağlarken, öte yandan devletin refahı açısından da önemli görülmüştür. Aile içerisinde birey, ailenin soyunu devam ettirme görevini yerine getirmesi gerekirken, aile de devletin refah içerisinde olmasını sağlamalıdır. Antik dönemde Çin toplumunda geniş aile yapılarının tercih edilmesi, ailede kız

44 Baker, *Chinese Family*, 16.

çocuk yerine erkek çocuk sahibi olma isteği, bireye neslin devamlılığını sağlama görevinin yüklenmesi geleneksel Çin ailelerinin karakteristik özelliklerindedir. Nitekim geleneksel Çin toplumunda dört ya da beş kuşağın aynı çatı altında yaşaması ve Konfüçyanizm'in geniş aile yapısını ideal aile yapısı olarak görmesi de aile içerisinde ilişkilerin geleneksel değerler üzerinden oluştuğunun bir göstergesidir. Geleneksel Çin toplumunda hane halkı büyüdükçe, refahın artacağı düşüncesi mevcut olduğundan, geniş aile yapısı ile ideal aile ideolojisinin gerçekleştirileceği düşünülür.

Geleneksel Çin toplumunda aile kavramı ve etiği öncelikle bireyin aile ile olan ilişkisi ve daha sonra ailenin toplum ve devlet ile olan ilişkisi ile bağlantılı olarak görülür. Bu sebeple Çin toplumunda bireyden önce aile ve aileden önce devlet gelir. Batı toplumları aile yapılarında bireysellik daha ön planda iken, Çin toplumunda ise kolektif fayda daha önemli görülmüştür. Çin toplumunda bireyin aileyi destekleyici olarak görev ve sorumluluklarını eksiksiz yerine getirmesi ve aile soyunun devamlılığını sağlaması gerekmektedir. Batı toplumlarında aile bireyi destekleme işlevine sahipken, Çin toplumunda bireyin amacı aile birliği, refahı ve soyun devamlılığını sağlamak üzerine kuruludur. Birey ailenin huzuru ve soyunun devamlılığında başrol oynarken, aile de devletin birliği ve refahında önemli rol oynamaktadır.

Geleneksel Çin toplumunda aile etiği, Konfüçyanizm'in savunduğu ilke ve normlardan oluşmaktadır. Nitekim aile içerisinde aile üyeleri arasındaki ilişkilerin ast-üst ilişkisine göre olması, ailede bulunan çocukların örnek evlat olma (Xiao) ilkesi doğrultusunda anne ve babaya karşı görev ve sorumluluklarının eksiksiz olarak yerine getirmesi geleneksel aile yapılarında Konfüçyanizm'in aile etiğine olan etkilerindedir. Konfüçyanizm'in beş temel ilişkisi Wulun'da belirtildiği üzere, ilişkilerde tarafların görev ve sorumlulukların karşılıklı olarak yerine getirilmesi durumunda toplumda huzur, aile bireyleri arasında uyum olacağı ve bunun sonucunda da ideal insan ve ideal toplumun ortaya çıktığı düşünülmektedir. Wulun'da var olan ilişki türlerinden yönetici-devlet ve baba-oğul arasındaki iki ilişkinin üstün tutulması Çin toplumundaki aile kavramında bireyin aile ile olan ilişkisi ve ailenin de devlet ile olan ilişkisinin ne derece önemli olduğunun da bir göstergesidir.

Antik dönemde Çin toplumundaki aile yapılarından geniş aile yapıları günümüzde yerini çekirdek aile yapılarına bırakmıştır. Tarihi süreç içerisinde Çin'in geçirdiği reform ve dışa açılım politikası sebebiyle aile yapılarında büyük farklılıklar görülmüştür. Özellikle reform ve doğum kontrol politikasının uygulanmasıyla, geleneksel ve ideal Çin aile yapısı olan tek çatı altında birkaç kuşağın beraber yaşadığı geniş ve köklü aile yapılarının yerini zamanla basit aile yapısı almıştır. Bu bağlamda, geçen yüzyılda Çin toplumunda modernleşme, kentleşme ve doğum kontrol politikasının sebep olduğu radikal değişimler meydana gelerek, bu kapsamda uygulanan bir dizi politikanın toplumdaki aile yapılarını ve aile üyeleri arasındaki ilişkileri de derinden etkilediğini görmekteyiz. Öte yandan, toplumda aile yapıları ve hane halkı büyüklüğünde değişiklikler görülmesine rağmen, Çin toplumundaki aile etiği ve normlar günümüz Çin toplumunda da hâlâ geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

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

Baker, Hugh DR. *Chinese Family and Kinship*. Newyork: The Macmillan Press. 1979.

Bayer, Ali. “Değişen Toplumsal Yapıda Aile”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 4 (8), 2013: 101-129.

Buck, John Lossing. *Land Utilization in China*. University of Chicago Press, 1937.

Chao, Paul. *Chinese Kinship*. London: Kegan Paul International. 1983.

Dau Lin, Hsü. “The Myth Of The Five Human Relations Of Confucius”. *Monumenta Serica*. Vol. 29 27. 1970-1971. 27-37.

Ding, Ji. *Lunyu Dushu*. Chengdu: Bahu Shushe, 2005.

Friedrich, Engels. *The Origin of the Family, Private Property, and the State: In the light of the Researches of Lewis H. Morgan*. New York: International Publishers, 1884.

Gökenç Gülez, Sema. “Çin Felsefesinde Konfüçyüs’ün Dereceli Sevgi (Renai) ve Mo Zi’nın Her Şeyi Kuşatan Sevgi (Jianai) Kavramlarının Karşılaştırılması”. *Çin Medeniyeti: Tarih, Kültür, Edebiyat Felsefe* içinde, Ankara: Kesit Yayınları, 213–229.

Han, Qijun. “The Ties That Bind: An Overview of Traditional Chinese Family Ethics”. *Journal of Chinese Studies*, 1 (1), 2012: 85-89.

Hsu, Francis Lang-Kwang. “The Myth of Chinese Family Size”. *American Journal of Sociology*. 48(5), 1943: 555-562.

Ivanhoe, Philip J. (Ed.). *Mencius: Translations From the Asian Classics*. New York: Columbia University Press. 2009.

Kirby, Mark. *Sociology in Perspective*. Oxford: Heinemann Educational Publishers, 1997.

Sayın, Önal. “Aile İçi İlişkilerin Toplum ve Birey Boyutunda Çözümlemesi”. *Sosyoloji Dergisi*. (1), 1987: 77-97.

Sayın, Önal. *Aile Sosyolojisi Ailenin Toplumdaki Yeri*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayını. 1990.

Shuming, Liang. *Zhongguo Wenhua Yaoyi*. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 2005.

Warner, Daniel. *An Ethic of Responsibility in International Relations*. Boulder: Lynne Rienner Publishers. 1991.

Zhu, Zi. *Sishu Zhang Ju Jizhu*. Beijing: Zhonghua Shuju, 2008.

Aile Sözcüğü Anlamı. Son Güncellenme 15 Temmuz, 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

Aile (Jia, 家) İmi Açıklaması. Son Güncellenme 18 Haziran, 2022. <http://qiuyan.chaziwang.com/etymology-2761.html>

Ülke (Guojia, 国家) İmi Anlamı. Son Güncellenme 25 Temmuz, 2022. <https://www.cidianwang.com/cd/g/guojia10673.html>

Tasavvufî Düşüncede Akıl ve Attâr'ın Rubâîlerinde Akıl Mefhumu

The Mind in Sufi Thought and Its Conceptualization in Ferîdüddîn Attâr's Rubai Poems

Serpil KOÇ¹ 



Öz

Konusu bakımından genel olarak felsefi ve tasavvufî düşünceleri özlü bir şekilde anlatan rubâî nazım şekli, mutasavvîf şairler arasında da rağbet görmüş bir nazım şeklidir. Fars edebiyatında başta divanları olmak üzere diğer manzum eserlerinde rubâî nazım şeklinde şiirler söylemiş mutasavvîf şairler olduğu gibi bu nazım şeklinde müstakil bir mecmua oluşturacak kadar rubâî söylemiş şairlere de rastlamak mümkündür. Bu bağlamda İranlı meşhur şair ve mutasavvîf Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221)'ın kendisine aidiyeti kesinlik kazanmış sekiz eserinden biri olan ve ihtiva ettiği konu çeşitliğine göre eli babdan müteşekkil *Muhtârname* adlı rubâî mecmuası, bir örnek teşkil etmektedir.

Rubâî nazım şekli üzerinden felsefi ve tasavvufî düşüncelerin şiirsel söylem içerisinde değerlendirilmesinin hedeflendiği bu çalışmada; Ferîdüddîn Attâr'ın tasavvufî düşüncesinin felsefi yönünü ortaya koyması bakımından *Muhtârname*'sinden seçilmiş örnek rubâîlerden istifadeyle, akıl mefhumu ve müstakilen Attâr'da akıl ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Akıl, Ferîdüddîn Attâr, Muhtârname, Rubâî

ABSTRACT

Quatrain/rubai poetry generally illustrates philosophical and mystical thoughts in a concise way and has been a popular form of poetry among the mystic Sufi poets. Poets in the Persian literature can be found to have written rubai poems in their works, especially those known as diwans. Poets are also found to have written enough quatrain poetry to form a separate book consisting of poems solely in the form of rubai. Within this framework, the rubai poetry book *Mukhtâr-Nâma*, one of the eight works confirmed to have belonged to the famous Iranian poet and Sufi Ferîduddîn Attâr (d. 618/1221) and composed of 50 chapters (called "sections") in terms of the variety of subjects it contains, is an example.

This study aims to evaluate philosophical and mystical thoughts in a linguistic and intellectual context with respect to the rubai poetic discourse and to analyze the concept of mind and the concept of partial mind, which Attâr independently discussed, through the sample of rubai poems selected from the *Mukhtâr-Nâma* with the aim of the understanding the philosophical aspect of Ferîduddîn Attâr's mystical thought.

Keywords: The mind, Ferîdüddîn Attâr, Mukhtâr-Nâma, rubai

¹Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mardin, Türkiye

ORCID: S.K. 0000-0002-2353-2785

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Serpil KOÇ (Dr. Öğr. Üyesi),
Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mardin, Türkiye
E-posta: serpilkokonuksever@artuklu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 03.03.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:

16.09.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:

04.10.2022

Kabul/Accepted: 08.10.2022

Atıf/Citation: Koc, Serpil. "Tasavvufî Düşüncede Akıl ve Attâr'ın Rubâîlerinde Akıl Mefhumu." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 403-422.
<https://doi.org/10.26650/jos.1082125>



EXTENDED ABSTRACT

Rubai poems involve a variety of subjects from love and mysticism to philosophy and wisdom and are a difficult form of poetry to express, due to both its compact format and strong impact on readers. The rubai format has become popular among poets, with this distinctive feature separating it from other forms of poetry. The *Mukhtâr-Nâma*, or *Rubâinâme* as it is also known, was written by the famous Iranian poet and sufi Ferîdüddîn Attâr and stands out in this regard. Although Attâr's rubai in this book are covered under the three main topics of *aşıkâne* [pertaining to lovers], *sufîâne* [pertaining to mysticism], and *Hayyâmnâme* [pertaining to love], its main influence on his followers were the rubai poems in the *sufîâne* section. Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî (d. 672/1273), Saadi Shîrâzî (d. 690/1292), Mahmûd Shabestârî (d.720/1320), Hafîz Shîrâzî (d.792/1390), and Abdurrahman Jâmî (d.898/1492) are some of the important Iranian poets and Sufîs who were inspired by his poems. Through his *Tadhkirat-ul-Awliyâ* [hagiographic collection of Muslim saints and mystics], his divan, and the rubai poetry book *Mukhtâr-Nâma*, Attâr became known as a great masnavi poet in the Iranian literature, with five of the seven poetic works in masnavi-verse form (independent internally rhyming lines) confirmed as belonging to him. Apart from his love-related masnavi poetry book *Khusraw-Nâma*, his other five masnavi poetry books are about Sufism. When considering the influence two of Attâr's masnavi works (i.e., *Mantiq-ut-Tayr* and *Ilâhî-Nâma*) had on Rumi's masnavi, the claim that Attâr's mystical thoughts continued in later Sufîs is a fair one. Attâr is an important name and has had a large impact on the world of Sufî thought with his works. Süleyman Uludağ drew attention to the presence of a pantheistic tendency in Attâr's mystical understanding in the preface of *Tadhkirat-ul-Awliyâ*, but this tendency did not take on a philosophical or theoretical form.

Not enough information is found about Attâr's life, family, or education. Süleyman Uludağ (cite) assessed Attâr's works, and according to Uludağ, Attâr had been educated in the fields of *hikmat* [mystery], philosophy, *nûcûm* [astronomy], medicine and pharmacy in addition to the education he received in religious sciences such as tafsir, hadith, kalam, and fiqh. Attâr may also have studied these mental and experiential sciences in Nishapur, which was the science and wisdom center of the period. The fact that Attâr extensively mentioned Abu Said Ebu'l-Hayr in his masnavi works such as *Asrâr-Nâma*, *Ilâhî-Nâma*, and *Mantiq-ut-Tayr* has led researchers to think that Attâr might have accepted this person as a spiritual leader or sheikh. This idea is associated with Attâr being Uwaisî and that he'd been accepted as a student and disciple of great figures such as Mansur al-Hallaj (d. 309/922), Abu Sa'id Abu'l-Khayr, and Sanâ'î Gaznavî (d.525/1131).

This study uses the samples taken from Attâr's rubai poetry book *Mukhtâr-Nâma*, which contains 2,088 rubai in 50 chapters and is one of eight of Attâr's works confirmed to belong to him. The study attempts to evaluate the concept of the partial mind in Attâr's poems by focusing on the concept of mind in the context of Sufî thought.

In conclusion, when considering the general and partial classifications of the mind that have been made in Sufi thought, Attâr saw the partial mind as an obstacle on the way to achieving real sense and ingenuity, which is in line with the early Sufis. Although he criticizes the concept of mind in some of his rubai, one must know that the partial mind is what he means in his works.

Giriş

Arapça -dörtlü/-dörtlük kelimesine karşılık gelen rubâî, kendine mahsus aruz ve vezin kalıplarıyla yazılmış dört mısralık bir nazım şeklidir. Farsçada bestelenip bestelenmemiş olmasıyla rubâî; -dübeyti “iki beyitlik şiir”, -terâne olarak anılmaktadır. İran edebiyatında ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte araştırmalar rubâînin İslâm öncesi döneme dayandığına işaret etse de İslâm sonrası dönemde bu nazım şeklinin Sâmanîler döneminde ortaya çıktığı ve Rûdekî¹ (ö. 329/941)'nin de bu dönemin en büyük rubâî şairi olduğu yönünde genel bir kabul mevcuttur.²

Konusu bakımından; lirik, felsefî ve tasavvufî olmak üzere üç başlık altında incelenen rubâî nazım şeklinde Rûdekî, Ferruhî-yi Sistânî (ö. 429/1037-38), Unsurî (ö. 431/1039-40) ve Mehsetî-yi Gencevî (12.yy) rubâî-i ğinâyî tarzının; Ömer Hayyâm (ö. 526/1132 [?]) rubâî-i felsefî tarzının; Hâce Abdullah Ensârî (ö.481/1089) ve Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) rubâî-i ârifâne tarzının önemli temsilcileri arasında gösterilmektedir.³

Aşk, tasavvuf, felsefe ve hikmet gibi zengin konu çeşitliğine sahip olan rubâî, gerek kısa ve özlü gerekse de okuyucusu üzerinde etki bırakacak düzeyde kuvvetli bir ifade tarzına sahip olmasıyla söylenmesi oldukça zor bir nazım şeklidir. Diğer nazım şekilleri içerisinde bu ayrııcı özelliğiyle rubâî, mutasavvıf şairler arasında rağbet görmüştür. İranlı meşhur mutasavvıf şair Feridüddîn Attâr'ın *Muhtarnâme*'si ya da bilinen diğer adıyla *Rubâînâme*'si bu yönüyle dikkat çekmektedir. Attâr'ın bu mecmuadaki rubâileri; “âşikâne”, “sûfiyâne” ve “Hayyâmnâme” olarak üç başlık altında ele alınmış ve kendisinden sonra gelen şairleri daha çok “sûfiyâne” rubâileriyle ve eserleriyle etkilemiş olduğuna işaret edilmiştir.⁴ Bu şairler arasında başta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) olmak üzere Sa'dî-yi Şîrâzî (ö.690/1292), Mahmûd-ı Şebisterî (ö.720/1320), Hâfız-ı Şîrâzî (ö.792/1390), Abdurrahman Câmî (ö.898/1492) gibi İranlı mutasavvıfların ve şairlerin isimlerini zikretmek mümkündür.

Aynı zamanda *Tezkiretü'l-evliyâ* dışında kendisine aidiyeti kesinlik kazanmış *Dîvân*'ı ve *Muhtarnâme* adlı rubâiler mecmuasıyla birlikte yedi manzum eserinden beşinin mesnevi nazım şeklinde olmasıyla Attâr, İran edebiyatının büyük mesnevi şairi olarak anılmaktadır. *Hüsrevnâme* adlı aşk konulu mesnevisi dışında diğer beş mesnevisi tasavvufidir. Fars edebiyatında seyr ü sülûkun alegorik tarzda ilk örneklerinden biri olan *Mantıku't-tayr*⁵ ve *İlâhinâme* adlı

1 Klasik Farsça şiir söyleyenler ilk anda İran edebiyatına mensup olarak anılıyorsa da aslında çok daha geniş bir coğrafyanın şairleridir. Nitekim Farsça şiirler kaleme alan Rûdekî de Farsça konuşulan coğrafyada hem Afganistan edebiyatı hem de Tacikistan edebiyatı içinde kabul edilmektedir.

2 Şemse'd-dîn Muhammed b. Kaysu'r-Râzî, *el-Mu'cem fî me'âyiri eş'âri'l-'Acem*, nşr. Muhammed Kazvîni, Müderris-i Razavî, (Tahran: 1314 hş.), 88-90; Sîrûs Şemîsa, *Seyr-i Rubâ'î Der Şi'r-i Fârisî*, (Tahran: 1323 hş.), 39. Ayrıca İran edebiyatında rubâî nazım şeklinin ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında bkz. Mürsel Öztürk, “Rubâî”, *DİA*, c. XXXV, (İstanbul: TDV, 2008), 176-77.

3 Mehmet Sait Çalka, “Klasik Türk Şiirinde Rubâî”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014, 12-13.

4 Sîrûs Şemîsa, *Seyr-i Rubâ'î Der Şi'r-i Fârisî*, 64-70.

5 Güller Nuhoglu, “Fettâhî'nin Hosn u Dil (Hüsn ü Dil)'i ile Fuzûlî'nin Sıhhat ve Maraz'ının Mukayesesi”, *Şarkiyat Mecmuası*, sy. 38 (2021), 92.

iki mesnevisi Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine tesiri bakımından değerlendirildiğinde, Attâr'ın tasavvufî düşüncelerinin kendisinden sonraki mutasavvıflarda da devam ettiği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, hem Attâr hem de Mevlânâ tasavvufî şiirde kendilerine mânevî öncü kabul etikleri, Senâî'nin izinden gitmişlerdir.⁶

Uludağ, *Tezkiretü'l- evliyâ*'ya'nın önsözünde Attâr'ın tasavvufî anlayışını şu sözlerle ifade etmektedir:

*“Tezkiredeki tasavvuf anlayışı mücerred, nazari ve felsefi bir mahiyette değildir; fakat şekilci, akılcı, zahirci ve nasçı da değildir; olabildiğince muşahhas ve serbesttir. Tezkiredeki mistik duyuş ve düşünüşün temel karakteri, panteist inanış ve düşünüş tarzına â'zami derecede yaklaşmış olmakla beraber hiçbir zaman ona dönüşmemiş; daima basitliğini, sadeliğini açıklığını, anlaşılrlığını ve çekiciliğini muhafaza etmiştir...”*⁷

Buna göre Uludağ, Attâr'ın tasavvufî anlayışında panteistik bir temayülün bulunduğu ancak bu temayülün felsefî ve nazari bir hâl almadığına dikkat çekmektedir.

İslâm tasavvufunda özel bir yere sahip olan Attâr'ın hayatı, ailesi, eğitimi hakkında yeterli bilgiler olmasa da tefsir, hadis, kelâm, fıkıh gibi dinî ilimlerin yanında; hikmet, felsefe, nücüm, tıp ve eczacılık gibi alanlarda da tahsil görmüş olduğu yönünde eserleri üzerinden bir değerlendirmede bulunan Süleyman Uludağ, Attâr'ın bu aklî ve tecrübi ilimleri dönemin ilim ve irfan merkezi olan Nişabur'da tahsil etmiş olabileceğini ifade eder. *Esrârname*, *İlâhiname* ve *Mantikut't-tayr* gibi mesnevilerinde Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'dan çokça söz etmesi, araştırmacıları Attâr'ın kendisine bu zatı mânevî bir şeyh kabul etmiş olabileceği düşüncesine sevk etmiştir. Bu düşünce de Attâr'ın üveysî olmasıyla ilişkilendirilmiş; mârifet ve hakikat yolunda Hallac-ı Mansûr (ö. 309/922), Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr ve Senâî-yi Gaznevî (ö.525/1131) gibi büyük şahsiyetlerin talebesi ve müridi kabul edilmiştir.⁸

Attâr, ortaya koyduğu eserleriyle tasavvufî düşünce dünyasına nüfuzlu etkide bulunmuş önemli bir isimdir. Bu bağlamda çalışmaya bir sınırlama getirerek kendisine aidiyeti kesinlik kazanmış sekiz eserinden biri olan 2088 rubâî ve elli bölüm üzere müteşekkil *Muhtârname* adlı rubâî mecmuasından hareketle, tasavvufî düşüncede “akıl” mefhumu üzerinde durularak mecmuadan seçilmiş örnek rubâîlerden istifadeyle, Attâr'da akıl konusu ele alınmıştır. Çalışmada, Muhammed Rızâ Şefî-i Kedkenî'nin hazırlayıp yayınlanmış olduğu *Muhtârname*⁹'nin tenkitli metinden ve bu tenkitli metin üzerinden araştırmacı Fatma Kopuz'un “Ferîdüddin-i Attâr ve Muhtârname'sinin Türkçeye Çevirisi”¹⁰ başlıklı hazırlamış olduğu yüksek lisans tezinden istifade edilmiştir. Ancak çalışmadaki örnek beyitlerin tercümesi tarafımızca yapılmıştır.

6 Hicabi Kırılgaç, “Mevlâna'da Senâî Etikeleri”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 9/28 (2009/1), 8.

7 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, (Giriş) 1984, 6.

8 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 9-23; Ayrıca bkz. Devletşah-i Semerkandî, *Tezkiretü'l-şuarâ*, nşr. Muhammed-i Remezanî, Tahran 1338 hş., 140-145; M. Nazif Şahinoğlu, “Attâr, Ferîdüddin”, *DİA*, c. IV, (İstanbul: TDV,1991), 95-8.

9 Muhtârname'nin tenkitli metni için bkz. Feridüddin Attâr Nişâbüri, *Mecmûa-i Rubâiyyât [Muhtârname]*, Mukaddime ve tsh. Muhammed Rıza Şefî-i Kedkenî, Tahran: İntişârât-i Tûs, Çâphâne-i Zer,1357 hş.

10 Bahsi geçen çalışma için bkz. Fatma Kopuz, “Ferîdüddin-i Attâr ve Muhtârname'sinin Türkçeye Çevirisi”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Tasavvufî Düşüncede Akıl

Sözlükte, -düşünme, -anlama, -kavrama ve davranışlarını ayarlama melekesi, -us anlamlarına karşılık gelen “akıl”¹¹; “Allah’ın ilk yarattığı varlık”¹² olarak kabul edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm kavramları sözlüğünde; “*ilmi kabul etmeye hazır olan güce denir. Bu güç ile insanın elde ettiği ilme denir*”¹³ şeklinde tarif edilmiştir.

Zaman içinde İslâm filozofları, kelâm âlimleri ve sûfî düşünürler aklın tarifi ve mahiyeti açısından farklı yaklaşımlar ortaya koymuş olsalar da aklı, ilahî irtibattan müstakil bir varlık olarak görmemişlerdir. Bilhassa da Ehl-i sünnet kelâmcılarının “*Akl ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alettir*” şeklindeki tarifi sûfilerce de benimsenmiştir. İlk dönem zâhid ve sûfî düşünürler, hadis ve fıkıh âlimleri daha ziyade dinî ve ahlâkî açıdan aklın sağladığı faydalar üzerinde durarak aklın mahiyetinin tahlili ve tarifile pek ilgilenmemişlerdir. Onlar akılı, dinin emir ve yasaklarına göre yaşayarak âhiret için edinilecek kazanımların bir vasıtası kabul etmişlerdir. İlk dönem sûfilerinden hadis, kelâm ve tefsir âlimi Muhâsibî (ö. 243/857) ve velîlik hakkında görüşleriyle Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi sûfiler, akılı nefsanî arzular karşısında üstün güç görmüşlerdir. Aklın ilâhî hakikatleri, gayb âlemi ve âhiret hâllerleriyle ilgili hususları bilme konusunda yetersiz olduğu düşüncesini savunan sûfiler, bu hususlarda nazarı aklın âciz olduğunu savunmuş olmakla, Allah’ın varlığını ilmî ve akli delillerle ispatlamaya çalışan filozof ve kelâmcılardan ayrılmışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]) gibi sûfiler, Allah’ı yine O’nun tarifile bildiklerini söylerken bu meselede akli delillere başvurmanın gereksizliğini savunmuşlardır.¹⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, tevhid mertebelerinden avamın tevhidini; ikrar, tenzih, akıl ve akli delillere dayanmasıyla havassın tevhidinden ayrıldığına işaretler, bu hususa dikkat çekmiştir.¹⁵ Ebü’l-Hüseyn en-Nûrî, (ö. 295/908) de “*Allah’ın varlığının delili bizzat Allah’tır*” diyerek, aklın âcizliği sayılan hususlarda ittifak etmiştir.¹⁶ İbn Atâ (ö. 309/922) akıl için kulluğun gereğini yerine getirmeye yarayan bir alet olduğu yönündeki görüşüyle akılı tamamen yok saymamış, ancak onun Allah’ı bilemede âciz ve yetersiz kalacağına işarette bulunmuştur.¹⁷

Büyük İslâm düşünürü Gazzâlî (ö. 505/1111); “*Akl bize duyuların verdiği her bilginin doğru olmadığını göstermektedir. Aklın üstünde diğer bir idrak gücüne göre de aklın sağladığı bütün bilgilerin doğru olmaması mümkündür. Bunun böyle olmadığını nereden bilelim*”¹⁸ diyerek akla karşı şüphecî bir yaklaşım ortaya koyarak Hâris el-Muhâsibî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi

11 <https://sozluk.gov.tr/> “akıl” erişim 23.10.2021

12 Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme's-tehera mine'el-hâdis alâ elsineti'n-nâs*, thk. Ahmed el-Kalâş, Kahire, c. I, 309.

13 Rağîb el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, 715.

14 Süleyman Uludağ, “Akıl”, *DİA*, c. II, (İstanbul: TDV, 1989), 246-47.

15 Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, c. VIII, (İstanbul: 1993), 120.

16 Uludağ, “Akıl”, 246.

17 Reşat Öngören, “İbn Atâ”, *DİA*, c. XIX, (İstanbul: TDV,1999), 336.

18 Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Salibâ, Kâmil Ayyâd, Dimaşk: y.y., 1956, 6.

mutasavvıflara benzer bir yaklaşımla akılı ikinci plana atmıştır.¹⁹

Sûfi düşüncede Allah'ın bir hücceti sayılan “akıl” *küllî* ve *cüz* 'i' olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu iki akıl çeşidinden *cüz*'î akıl, küllî akıl karşısında yetersiz ve değersiz görülmüş, ancak bilgi edinme kaynağı olmasıyla da tamamen yok sayılmamıştır.²⁰ Buna göre mutasavvıf âlimlerin ikinci plana atıp eleştirdikleri *cüz*'î akılla, tasavvufi bilginin vasıtası olan akıl birbirinden ayrılmaktadır.²¹

Genel olarak akıl için yapılmış *küllî akıl* ve *cüz*'î *akıl* sınıflamasına göre, Attâr'ın da bu ilk dönem sûfilerine benzer bir yaklaşımla *cüz*'î akılı, hakikati anlamda ve mârifete ulaşmada bir engel gördüğünü söylemek mümkündür. Bazı rubâilerinde akla yönelik eleştiri mahiyetinde göndermelerde bulunmaktadır. Bu sebeple Attâr'da akıl ile ilgili düşünceler değerlendirilirken kastedilenin *cüz*'î akıl olduğunu bilmek gerekir.

Çalışmanın devamında; Attâr'ın *Muhtârname* adlı rubâi mecmuasından seçilmiş rubâi örnekleri üzerinden öne çıkan “akıl” mefhumu ele alınacaktır.

Attâr'da Akıl

Attâr'ın tasavvufî yaklaşımına göre insan ancak üzerinde taşıdığı varlık perdelerinden kurtulunca Hakk'a vâsil olabilir. Bunun için izlenilmesi gereken yol şu şekilde tarif edilmiştir:

“... peygamberler dahil biz insanlar aklımızla Allah'ı bulamaz, anlayıp kavrayamayız. Bizim akıl ve düşüncemiz O'nu anlama konusunda bir zerrenin bütün kâinatın özünü anlamak istemesi veya bir şebnemden uçsuz bucaksız bir denizde yüzmeye kalkışması gibidir. Allah'ı bulmak için tek yol vardır; o da kendini bilme, nefsinin ıslah etme, şehveti yenip unutmaya ve Hakk'ın varlığında yok olma yoludur. Diğer bir ifade ile hakikat âlemine vâkıf, vahdet ve ahadiyyete vâsil olmak için akıl, ilim ve dedikoduyu bırakmak, “nasıl ve niçin”e, hatta bütün sorulara son vermek, kendini yok farzedip cismanî âlemden, bilgi gururundan, çocuksu heveslerden, her türlü aşırı isteklerden uzaklaşmak ve aşk ateşinde yanıp mutlak varlıkta yok olmak gerekir. Çünkü duyular âleminin dışında akıl ötesi gerçek, akıl üstü aşk ancak hal ve zevk ile anlaşılır”²²

Attâr, tasavvufî mesnevisi *Esrârname*'de hakikate ancak kalp ile vâsil olunabileceğine işaretlerken, aklın aşkın gerisinde kaldığına dikkat çekmiştir.²³ Attâr'a göre ilâhî hakikatlerin idrakinde akıl yetersiz olmaktan ziyade bir engeldir. Burada kastedilen akıl, duyular yoluyla bilgiyi kavrayan ve akıl ötesinin, yani gaybî âlemin bilgisine ulaşmada yetersiz olan akıldır. Zira duyular âleminin, yani şehâdet âleminin ötesine ulaştırılan vasıta akıl değil, keşf ve ilhâmdır.

19 Uludağ, “Akıl”, 246.

20 Kamuran Gökdağ-Yunus Cengiz, “Oluşun Akıl ve Ahlak Ötesi Hali: Mevlânâ'da Özgürleşme Ya Da Kendini Aşma Pratiği Olarak Fenâ”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi* 13, sy. 1 (2021), 229.

21 Ebu Hafız Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf Avarifü'l-Maarif*, trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018, 563, 571.

22 M. Nazif Şahinoğlu, “Attâr, Ferîdüddin”, 96.

23 Fatma Kopuz Çetinkaya, “Tasavvufî Bir Metin Olarak *Esrârname*'nin Edebî Dili”, içinde *Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Asuman Gökhan, (Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021), 169.

“...علما گویند، خدای را به دلیل عقل بیاید دانست. عقل خود بذات خود نابینا است به خدا راه ندانست...”²⁴

[...Ulemâ, Allah'ı akıl vasıtasıyla bilmek gerekir der. Akıl bizzat kendisi kördür, Yüce Allah'a giden yolu bilemez...]

“...گفتند دلیل چیست به خدای گفت، خدای گفتند پس حال عقل چیست گفت، عقل عاجزی است و عاجز دلالت

نتوان کرد جز بر عاجزی که مثل او بود...”²⁵

[...Allah'ın delili nedir, diye soruldu. Allah'ın delili Allah'tır, diye cevap verdi. Pekâlâ aklın kuvveti nedir, diye soruldu. Akıl âciz biridir ve âciz olan kendisi gibi âciz olandan başka birine delalet edemez, diye cevap verdi...]

“...چون حق ظاهر شود عقل معزول گردد هر چند حق به مرد نزدیک می‌شود عقل می‌گریزد زیرا که عاجز است

عاجزی را هم ادراک به عاجزی بود و معرفت ربوبیت نزدیک مقربان حضرت باطل شدن عقل است از بهر آن که عقل

آلت اقامت کردن عبودیت است نه آلت دریافتن حقیقت ربوبیت...”²⁶

[...Hak âşikâr olduğu vakit, akıl azledilmiş olur. Ne kadar çok Hak beşere yakın olursa, o kadar çok akıl hızla uzaklaşır. Zira akıl, âcizdir. Âciz olan ancak âciz olanı idrak edebilir. Hazrete yakın olanların nezdinde, rubûbiyetin mârifeti, aklın batıl olmasıdır. Zira akıl, ubûdiyetin yerine getirilmesi için bir âlettir. Rubûbiyetin hakikatını elde etmenin âleti değildir...]

Akıl, kulluğun gereğini yerine getirmeye yardımcı olan bir âlettir. Kişi, akıl sayesinde irade kuvveti kazanıp tedbirli davranarak iyi olana yönelir. Buna göre akıllı da dünyevî olan her şeyden uzaklaşmış; nefsanî arzularından arınmış bir kimse olarak vasıflandırılmaktadır.

“...عقل آلت عبودیت است نه اشراف بر ربوبیت...”²⁷

[...Akıl, ubudiyetin âletidir; rubûbiyete eşraf değildir...]

“...عقل آن است که ترا دور کند از مواضع هلاک...”²⁸

[... Akıl, seni helâk olmaktan uzak tutan şeydir...]

“...عاقل آن است که از هرچه ترسد پیش از آنکه در او قند کار آن بساز...”²⁹

[...Akıllı korktuğu şeylerin başına gelmesinden önce ona hazırlık yapan kişidir...]

“...نافعترین عقلی آن بود که ترا شناساگرداند تا نعمت خدای بر خودبینی و یاری دهد تو را بر شکر آن و بر خیزد

به خلاف هوا...”³⁰

[...En faydalı akıl, sana Yüce Allah'ın nimetini tanıtan ve hevânın aksine o nimete şükretmene yardımcı olan akıldır...]

“...زیرک و دانا آن است که خراب کند دنیا را، و بدان خرابی دنیا آخرت را بنیاد کند...”³¹

[...Zeki ve âlim kişi dünyayı harap eden ve harap ettiği dünyanın yerine âhireti inşa edendir...]

24 Şeyh Feridüddin Attâr Nişâbüri, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, nşr. R. A. Nicholson, (Mukaddime: Merhûm Kazvîni), Tahran: İntişârât-i Safî Alişâh, 5.bs., 1385 hş., 573.

25 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 402.

26 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 637.

27 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 357.

28 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 412.

29 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 654.

30 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 404.

31 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 83

Buraya kadar *Tezkiretü'l-evliyâ*'da yer alan ilk dönem sûfilerinden Hasan Basrî (ö. 110/728), Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853), Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908), Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), İbn Atâ (ö. 309/922), Vâsîfî (ö. 320/932'den sonra), Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959), Harakânî (ö. 425/1033) gibi büyüklerin menkıbelerinden hareketle Attâr'ın akla yaklaşımının bu ilk dönem sûfilerinin yaklaşımıyla benzerlik gösterdiğine dikkat çekildi. Çalışmanın devamında örnek rubâîlerle müstakilen Attâr'da akıl mefhumu üzerinde durulacaktır.

Yaratıcının bahsettiği “akıl” sayesinde insan, mahlûkat içerisinde derecesi bakımından eşref-i mahlûk olmaktadır. Bu keyfiyet sayesinde insan bilgiye ulaşır. Ancak bu bilginin sınırlı oluşuyla, ezeli ve ebedî olan yaratıcının mâhiyetini akıl vasıtasıyla tam olarak bilemez. İnsanın sahip olduğu ilâhî isim ve sıfatları müdrîk gücü, kendisine Allah'ın güzelliklerini müşâhede etmeyi ve her bir tecellide onun nurunu görmeyi mümkün kılar. Bu sayede beşerî, yani gayri ilâhî tüm vasıflarını Zât'ın tecellisiyle yok eden insan, Zât'ın bilgisine ulaşır ilâhî tecelli vasıtasıyla “varlık” kazanmış olur.³² Attâr'a göre insan yaratıcıyı akıl yoluyla vasfetmeye çalışsa da O'nun mutlak birliğini idrak edebilmekten âcizdir.

در وصف تو، عقل، طبع دیوانه گرفت
جان تن زد و با عجز به هم خانه گرفت
چون شمع تجلی تو آمد به ظهور
طاوس فلک، مذهب پروانه گرفت³³

[*Seni vasfederken akıl, oldu deli dîvâne/ Akıl yetersiz kalınca âcizliğinden hapsoldü can bedene/ Zuhur edince senin tecellinin mumu / Yol aldı tâvûs-ı felek pervânenin mezhebine*]

Doğu edebiyatında ilâhî güzelliklerin timsali olan ve –cennet kuşu olarak da anılan “tavus”³⁴ Attâr'ın *Mantukut't-tayr* adlı mesnevisinde tüyelerinin güzelliğiyle övünen ve bu yönüyle de kibri temsil eden bir imgedir. Tavus, tıpkı diğer kuşlar gibi simurga doğru yapılacak yolcuğun daha en başında yolun meşakkatli olacağı düşüncesiyle bu yolculuğa çıkmak istemez ve hüthüte türlü bahaneler sunar. Kuşların Cebrâil'i olduğunu söyleyerek temsil yönüyle tavus, akli kendisine mâletmektedir. Bu hikâyeden hareketle, ilgili rubâide ise Attâr Allah'a ulaşmada aklın yetersiz kaldığına işaretler, aşkın imgesi “pervane” ile bu yolu aşkla katetmek gerektiğine dikkat çekmektedir.

Allah sahip olduğu sonsuz isim ve sıfatlarla köhne aklın idrakinin ötesindedir. Attâr, “köhne akıl” tabiriyle, cüz'î akli temsil eden beşerî akli kastetmekte ve mâhiyeti bakımından aklın bu çeşidinin Allah'ı tanımada yetersizlik ve sınırlılık yönüne işaret etmektedir. Aşağıdaki rubâide de akıl, bu yönüyle eleştirilmektedir:

32 Ali Tenik-Vahit Gökaş, “Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14, sy. 1 (2016), 179.

33 Feridüddin Attâr Nişâbüri, *Mecmûa-i Rubâiyyât [Muhtârname]*, 1. Bab: “Yüce Allah'ın Tevhidi Hakkında” 2. Rubâî, 8.

34 Hakkında bilgi için bkz. Ömür Ceylan, “Tavus”, *DİA*, c. XL, (İstanbul: TDV, 2011), 184-185.

وصفت نه به اندازه عقلی کهن است
 کز وصف تو هر چه گفته آمد، سخن است
 در هر دو جهان هر گلِ وصف که شکفت
 در وادی توحید تو یک خارُبُن است³⁵

[Köhne akıl ölçüp biçemez senin vasfını/ Zira her ne söylenmişse senin vasfın için lakırdı/
 Senin tevhid vâdinde kuru bir diken olur/ Her iki cihanda açılan her bir gül etmek için
 senin vasfını]

Beşerî akıl sayesinde insan, duyularıyla algılayabildiği şeylerin bilgisine ulaşır. Bu durum insanın bilgi ediniminde kendi zâhir yönüyle ilişkilidir. Hakikî bilgiye ise duyulardan nesneye ilâhî feyzle yansıyan hakikatleri algıladığı zaman ulaşır. Allah'ı ilâhî feyz ile tanımaya çalışsan sūfî düşüncede mârifet ilmi, doğrudan Allah'tan gelen bir ilimdir.³⁶ Yine de O'nun ilminden ancak O'nun dilediği kadarı kavranabilir.³⁷

بر وصف تو دستِ عقل دانا نرسد
 و ادراکِ ضمیرِ جان بینا نرسد
 عرشى که دو کون پرتو عَظَمَتِ اوست
 موری چه عجب اگر بدانجا نرسد³⁸

[Akıl sahibinin eli ulaşmaz senin vasfına/ Gören varmaz can derununun idrakine/ Onun
 celâlinin nuru olan iki âlemin arşına/ Neden garip olsun ki bir karınca bile ulaşmazsa]

Beşerî akıl, keyfiyeti bakımından kâmil olmayandır, yani nokсандır. Dolayısıyla noksan olan akılla Allah'ın zâtının bilinmesi mümkün değildir. Bu yönüyle akıl, bizzat Zât'ı gibi kadim bir bilgi olan Allah'ın bilgisini de kavrayamaz. Allah'ı bilme imkânı ve imkânsızlığı üzerine genel olarak mutasavvıflar, Allah'da dair bilginin hakikati üzerinde ittifak sağlanmışlarsa da “Allah'ı sadece Allah bilir” görüşü de tartışılmıştır. Buna göre kişi Allah'ın bilgisine, yani mârifete beşerî akılla değil; Allah'a duyulan aşkın yine Allah'ın lütfu sayesinde hakikat olmasından sonra ulaşır.³⁹

نه عقل به کُنه لایزال تو رسد
 نه فکر به غایت جمال تو رسد
 در کُنه کمالت نرسد هیچ کسی
 کوغیر تو کس تا به کمال تو رسد⁴⁰

[Ne akıl, senin lâyezal künhüne varır/ Ne fikir, senin cemâl mertebene kavuşur/ Senin kemâlinin
 künhüne hiç kimse varamaz/ Zira senden gayrısı senin kemâline nasıl ulaşır]

35 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyât*, 1. Bab/ 4. Rubâî, 8.

36 Tenik ve Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi”, 188-195.

37 “...Onlar; O'nun ilminden ancak dilediği kadarını kavrayabilirler...” Kur'an: 2/255.

38 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyât*, 1. Bab/ 9. Rubâî, 9.

39 Tenik ve Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi”, 188-193.

40 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyât*, 1. Bab/ 16. Rubâî, 9.

Evrende var olan her zerre yaratıcının kudretinden izler taşımaktadır. Allah, kendi isim ve sıfatlarıyla eşyaya tecellî ederek ilmini böylelikle görünür kılmıştır. Ancak beşerî akıl, bu tecellî nurlarını tam olarak algılayamaz, bunun için derûnî bir tefekkür gerekir.

نه عقل بر سر حد کمال تو رسد
نه جان به سراچه جلال تو رسد
گر جمله ذرات جهان دیده شود
ممکن نبود که در جمله تو رسد⁴¹

[Ne akıl, ulaşır senin kemâlinin mertebesine/ Ne can kavuşur senin celâlinin halvetgâhına/
Görölmüş olsa da tüm zerreleri cihanın/ İmkânı yok erişmek senin cemâline]

کو چشم که ذرہای جمالت بیند
کو عقل که سُدّه کمالت بیند
گر جمله ذرات جهان دیده شود
ممکن نبود که در وصالت بیند⁴²

[Senin cemâlinin bir zerresini gören o göz ki/ Senin kemâlinin eşîğini keşfeden o akıl ki/
Görmüş olsa cümle cihan zerrelerini/ Senin vuslatına ermesi mümkün değil ki]

İlâhî hakikatlerin önünde onları müşâhede etmeye engel yüzlerce perde vardır. Allah'ın tüm isim ve sıfatlarıyla tecellî etmesi için bu perdelerini kalkması ve akıl gözünün açılması gerekir ki ilâhî hakikatler, basîretle görülebilsin. Basîret⁴³ in ise kalple ilişkili olmasıyla “dide-yi behûş” tabiriyle Attâr, zâhir gözün aksine bâsiret nuruyla gören gözü kastedip akıl kelimesini, ilâhî sırları idrak etmede kalp yerine kullanmaktadır.

آن راز که هست در پس صد سرپوش
سرپوش بسوز و باز کن دیده بهوش
در یک صورت اگر نمیابی دید
پس در همه صورتی همی بین و خموش⁴⁴

[O sır ki yüz perdenin arkasında gizli/ Perdeyi yak ve aç akıllı gözünün basîretini/ Bir sûrette
göremiyorsan eğer/ Öyleyse tüm surette gör ve tut dilini]

Aşkın mahallî olan gönölün hakîkati bulmada derece olarak akıldan daha ileride olmasına işaretlerle Attâr, ilâhî yaratıcıya ulaşmada aklın ve onun kazanımı ilmin yetersiz kaldığına dikkat çekmektedir.

41 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 1. Bab/ 18. Rubâî, 9.

42 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 1. Bab/ 38. Rubâî, 11.

43 Basîret için bkz. Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006, 144.

44 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 4. Bab: “Tevhidle İlgili Anlamlar Hakkında” 51. Rubâî, 27.

یارب چه نهان چه آشکارا که تویی
 نه عقل رسد نه علم آنجا که تویی
 آخر بگشای بر دل بسته دری
 تا غرقه شوم در آن تماشا که تویی⁴⁵

[*Ya Rabbim! Âşikâr olan da gizli olan da sensin/ Ne akıl ulaşır ne de ilim olduğun yere senin/ Aç artık kilitli gönül kapısını/ Dahıl gideyim ben de tecellilerinin seyrinde sensin*]

در راه تو دانش و خرد مینرسد
 با عشق تو نام نیک و بد مینرسد
 هستی ترا نهایتی نیست از آنک
 هر هست که در تو میرسد مینرسد⁴⁶

[*Sana giden yola akıl ve ilim ulaşturmaz/ Senin aşkınla kimse iyi kötü nam salmaz/ Senin mevcudiyetinin yoktur sonu bundan sebep/ Sana erişen var ama herkes sana kavuşamaz*]

Nasıl ki aşk aklın önünde ise âşıklar da hakikati bulma yolunda akıllılardan daha ileridedir. Akıl tarafından özgürleşen âşık tüm engelleri aşarak yücelik makamına çıkacaktır.

اول باری پشت به آفاق آور
 پس روی به خاک کوی عشاق آور
 گر میخواهی که سود بسیار کنی
 سرمایه عقل و زیرکی طاق آور⁴⁷

[*Önce bir kez olsun dön sırtını feleğe/ Sonra çevir yüzünü âşıkların mahallesine/ İstiyorsan çok fazla kazanç elde etmek/ Akıl ve zekâ sermayesini çıkar feleğe*]

Meşakkatle kat edilen aşk yolculuğunun sonunda insân-ı kâmil makamına ulaşıldığına işaretle kişi akıl ve temyiz gücü kazanır. Bu akıl, mârifete ulaşan ilâhî akıldır.

در عالم عشق محو و ناچیز شدیم
 بالای مقام عقل و تمییز شدیم
 گویی هر دم ز عالمی صد چندین
 بگذاشته و اهل عالمی نیز شدیم⁴⁸

[*Aşk âleminde harap ve perişan olduk/ Akıl ve temyiz makamının yücesi olduk/ Sözüm ona her an bu âlemden yüz kişi geçti gitti/ Âlemin ehli yine biz olduk*]

Aşk yolculuğunda hakîkate vasıl olmak için cismânî sûretten kurtulmak gerekir ki bunun şartı beşerî aklı temsil eden kıt akıldan uzaklaşmaktır. Attâr'ın yerdiği akıl da nefsin istek ve arzularına uyan bu kıt akıldır.

45 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 4. Bab/ 85. Rubâî, 30.

46 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 41. Bab: "Âşığın Çaresizliği Hakkında" 18. Rübâî, 197.

47 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 8. Bab: "Fenâya Heveslenmek ve Bekâda Yok Olmak Hakkında" 22. Rubâî, 51.

48 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 6. Bab/ 69. Rubâî, 41.

آنجا که روی به پا و سر نتوان رفت
 و مرغ شوی به بال و پر نتوان رفت
 از عقل برون آی اگر جان داری
 کین راه به عقل مختصر نتوان رفت⁴⁹

[O yer ki oraya ayakla ve başla gidilmez/ Kuş olsan da kanatla gidilmez/ Uzaklaş akıldan henüz hayattayken/ Bu yol küt akılla gidilmez]

Ruh için verilmiş ilâhî bir lütuf olduğuna işaretle Attâr, mârifet kazanımında aklın mânevî yönüne dikkat çekmektedir. Buna göre derecesi bakımından -doğan aklın yüceliğini, yani ilâhî aklı; -baykuş ise aklın zelillliğini, yani beşerî aklı temsil etmektedir.

ای روح! تویی به عقل موصوف آخر
 عارف شو و ره طلب به معروف آخر
 چون باز سفید دست سلطانی تو
 ویرانه چه میکنی تو چون کوف آخر⁵⁰

[Ey ruh! Akılla vasıflandırılan sensin artık/ Ârif ol ve ara mârifete giden yolu artık/ Senin sultanlık elinin beyaz doğanı gibi/ İşin olmaz vîrâneyle yoksa; sen baykuş gibi olursun artık]

ای باز خرد! مباش گمراه آخر
 باز آی به سوی ساعد شاه آخر
 تو یوسف مصر قدسی ای جان عزیز!
 تا کی باشی در بن این چاه آخر⁵¹

[Ey akıl doğanı! Kaybolma artık/ Şahın koluna tekrar dön gel artık/ Ey kudretli can! Sensin kutsal Mısır'ın Yusuf'u/ Bu kuyu dibinden ne zaman çıkacaksın artık]

Akıl, ferâset gücünü îmanın kuvvetinden almaktadır. İlâhî tecellî nurlarının ona ferâset kaynağı olduğu bu akıl, kalp aklıdır. Dolayısıyla gönül de ilâhî tecellî cezbisiyle çoşup şevke gelmektedir.

در عقل اصول شرع از جان بپذیر
 در شرع فروع از ره امکان بپذیر
 ذوقی که به شوق حاصل آید دل را
 در عقل نگنجد به ایمان بپذیر⁵²

[Akıldaki şeriat hükümlerini candan say/ Şeriatdaki esasları kazanç yolundan say/ Şevk ile gönülde hâsıl olan zevki/ Sığmaz akla sen imandan say]

49 Feridüddîn Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 8. Bab/ 23. Rubâî, 51.

50 Feridüddîn Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 10. Bab: "Ruhla İlişkili Çeşitli Hususlar Hakkında" 2. Rubâî, 61.

51 Feridüddîn Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 10. Bab/ 7. Rubâî, 61.

52 Feridüddîn Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 11. Bab: "Gayb ve Ruh Sırının Söylenmesinin ve Bilinmesinin Mümkün Olmadığı Hakkında" 7. Rubâî, 65.

Beşerî akıl, ilâhî hakîkatlere ait sırları çözebilecek yetkinliğe sahip değildir. Bunun için müşâhede ve tefekkürle derûnî bilgiye ulaşmak gerekir. Ancak Kur'an akılı olan -ilâhî akıl, yani kalp akılı ilâhî sırların derûnî bilgisine ulaşmayı mümkün kılar.⁵³

هم عقل درین واقعه مضطر افتاد
هم روح ز دست رفت و بر سر افتاد
گفتم که گشایم این گره در سی سال
بود آن گره و هزار دیگر افتاد⁵⁴

[Hem akıl bu işten biçâre hâle düştü/ Hem de ruh gitti elden ve iş başa düştü/ Dedim ki açayım otuz yılda bu düğümü/ Kaldı o düğüm ve binlercesi önüme düştü]

دل وایه و عقل مست و جان حیران است
وین کار نه کار دل و عقل و جان است
ای بس که بگفتاندر هر بابی
پس هیچ نگفتاندر آن کاصل آن است⁵⁵

[Gönül şaşkın, akıl sarhoş ve can hayrandır/Ve bu iş gönlün, aklın ve canın yapacağı iş değildir/ Her babda çok şey söylenmiştir ama/ Onun aslının ne olduğu söylenmiş değildir]

هم عقل طلسم جسم و جان باز نیافت
هم گنج زمین و آسمان باز نیافت
خورشید هزار قرن بر پهلو گشت
یک ذره سراپای جهان باز نیافت⁵⁶

[Bulamadı akıl hem cismin ve ruhun tılsımını/ Hem de yeryüzünün ve gökyüzünün hazinesini/ Güneş binlerce asır döner de etrafında/ Yine de bulamaz dünyanın tek bir zerresini]

Beşerî akıl nefsin arzu ve isteklerine uyar.

مائیم به عقل ناصواب افتاده
دل از شر و شور در شراب افتاده
آزاد ز ننگ و نام سر بر خشتی
در کنج خرابات خراب افتاده⁵⁷

[Biziz akılla günaha düşmüş/ Şer ve fitne dolu gönlümüz şaraba düşmüş/ Şan ve şöretten kurtulmuş kerpiç evin üzerindeki baş/ Harâbatın köşesinde harap düşmüş]

Akıl ve nefis ilişkisine göre akıllı kişi nefsin hile ve tuzaklarının farkındayken akılsız ise bunun aksidir. Zira aklını nefsin terbiyesinde alet olarak kullanan kişi, bu sayede kendi öz benliğine kavuşmuş olur.

53 Tenik ve Göktaş, "Tasavvuf Bilgisi", 185.

54 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 11. Bab/ 11. Rubâî, 66.

55 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 11. Bab/ 21. Rubâî, 67.

56 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 31. Bab: "Sevgilin Vuslatına Erişilemeyeceği Hakkında" 43. Rubâî, 154.

57 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 44. Bab: "Hamriyeler ve Kalenderî Şeyler Hakkında" 50. Rubâî, 212.

ای عقل تو کرده مبتلای خویش
 از عقل، عقیده هر زمانی بیشتر
 هر لحظه ز عقل، عقبهای در بیشتر
 فریاد ز عقل مصلحت اندیش⁵⁸

[*Ey aklına kendini müptelâ etmiş olan!/ Akıllı, akıldan daha fazladır her zaman/ Önünde durur sarp bir yamaç akıldan her an/ Senin düşüncen iş bilen akıldan sızlanır feryat figan*]

Hakikat arayışında akıl, aşka yönelir ve teslimiyete geçer. Bu teslimiyet sayesinde ilâhî bilgiyi kazanmanın yolunda beşerî aklın önündeki engeller kalkar. Aksi halde teslimiyetle gerçekleşmeyen bilgi ilâhî muhabbet ve güzellikten uzak kalır.⁵⁹

در عشق رخت علم و خرد باختهم
 چه علم و خرد که جان خود باختهم
 در راه تو هرچه داشتم حاصل عمر
 در باختم و هنوز بد باخام⁶⁰

[*Senin yanağının aşkında ilmi ve aklı yitirmişim/ Ne ilimi ne aklı ben kendi canımı yitirmişim/ Senin yolunda ömrün hâsılı olan her neye sahipsem/ Yitirdim ve hâlen bile tâlihsizim*]

Vefâsızlık yönüyle felekten şikâyet edilirken maddî âlemle ilgili işlerle meşgul olan beşerî akıl da yerilmektedir.

دنیا که جوی وفا ندارد در پوست
 هر لحظه هزار مغز سرگشته اوست
 چیزی که خدای دشمنش میدارد
 گر دشمن حق نه‌ای، چرا داری دوست؟⁶¹

[*Yoktur vefâ ırmağı onun postunda/ Her an binlerce akıl âvâresinin olduğu dünyada/ Allah'ın ona karşı olduğu şey/ Nasıl dostu olur ki Hak düşmanı olmasa da*]

İlâhî isim ve sıfatların tecellî aynası ve ilmin hazinesi olan insan, Allah'ın dışında en kâmil mazhara sahip olmasıyla insan-ı kâmil sıfatını kazanmıştır.⁶² Ancak hakîkati idrak etmede yeterli olgunluğa eremeyen beşerî akıl, tıpkı hiç büyümemiş bir çocuk gibidir, ilâhî tecellilere mazhar olamaz.

58 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 12. Bab: “Kendi Nefsinden Şikâyet Etme Hakkında” 23. Rubâî, 72.

59 Tenik ve Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi”, 187-189.

60 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 13. Bab/ 21. Rubâî, 76.

61 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 14. Bab: “Dünyanın Yerilmesi ve Zalim Feleğin Şikâyeti Hakkında” 8. Rubâî, 78.

62 Tenik ve Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi”, 178.

هر دل که نه در زمانه روز افزون شد
 نتوان گفتن که حال آن دل چون شد
 بس عقل، که بی پرورش دایه فکر
 طفل آمد و طفل از جهان بیرون شد⁶³

[Anlatılmaz hâli nicedir onun/ Felekteki uzun ömürlü olmayan her gönlün/ Fikir dadısının büyümediği nice akıl var ki/ Çocuk olarak çıktı dışına çocuk geldiği dünyanın]

Beşerî akıl, ilâhî hakikatlerin idrakinde sınırlı olsa da dünyevî hayatta faydalı işler için bir araç olarak kullanılmaktadır. Bazen bu akıl, sahibini kötü işlere de sevk edebilir. Bu yönüyle beşerî akıl, nefse benzer.

گاهی ز غم نفس و خرد میگیریم
 گاهی ز برای نیک و بد میگیریم
 گر آخر عمر گوشهای دست دهد
 بنشینم و بر گناه خود میگیریم⁶⁴

[Bazen nefis ve akıl kederinden ağlarım/ Bazen de iyiden ve kötüden sebep ağlarım/ Ömür sonunda bir köşe verecek olursa/ Oturup da kendi günahlarıma ağlarım]

Beşerî akıl, ilâhî yaratıcının varlığını idrak edemez; onun kudretine ait izleri yaratmış olduklarında gören ise ilâhî akıldır.

هر ذره که در وادی و در کساریست
 از پیکر هر گذشتهی آثار است
 وین صورتها که بر در و دیوار است
 از روی خرد چو صورت دلدار است⁶⁵

[Vâdideki ve dağdaki her zerrede/ Bir iz vardır ait olan her geçen güzele/ Kapı ve duvar üstündeki sûretler/ Akıldan sebep benzer sevgilinin yüzüne]

İnsan Allah'ın ilmini, mârifetini müşâhede etmek gayesiyle dünyaya gönderilmiştir. Ancak beşerî akıl, onun bu gayeye ulaşmasında Allah ile arasında perde olmaktadır.⁶⁶ Buna göre keyfiyeti bakımından beşerî akıl fânîdir, fânî olan da ebedî âleme geçemez, fânî âlemde kalır.

63 Ferîdüddîn Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 15. Bab: "Mahremî Dostluğuyla Buluşma Duâsı Hakkında" 14. Rubâî, 83.

64 Ferîdüddîn Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 23. Bab: "Ömürden Duyulan Bezginlik ve Âkıbet Korkusu Hakkında" 12. Rubâî, 112.

65 Ferîdüddîn Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 24. Bab: "Ölümün Gerekliği ve Yeryüzünün Ölülerin Toprağı Olması Hakkında" 19. Rubâî, 120.

66 Tenik ve Göktaş, "Tasavvuf Bilgisi", 190.

اجزاء زمین تن خردمندان است
 ذرات هوا جمله لب و دندان است
 بندیش که خاکی که برو میگذری
 گیسوی بتان و روی دلبدان است⁶⁷

[Akıllıların bedenidir, yeryüzünün cüzleri/ Hepsi dudak ve dişdir, havanın zerreleri/ Düşün üstüne basıp geçtiğin /Güzellerin saç ve sevgililerin yüzü olan toprağı]

Hüner kazanarak olgunlaşan akıl, küllî olan yani ilâhî akıldır. Cüz'î akılı karşılayan beşerî aklın engellerini aşır aklın bu mertebesine ulaşmak zordur. Zira sûret ile bilineni bütünüyle bilmek ve anlamak olan mârifet, Allah'ın bilgisinin yanı sıra kendi câhilliğini de bilmektedir. Bu sayede kişi, kendi "hiç"liğinin farkına varır.⁶⁸

عمری بدویدم از سر بیخبری
 گفتم که مگر به عقل گشتم هنری
 تا آخر کار در پس پرده عجز
 چون پیر زنان نشستام زارگری⁶⁹

[Câhillik yüzünden bir ömür koştum ben/ Belki akılla bir hüner sahibi olurum, dedim ben/ En sonunda âcizlik perdesinin arkasında/ Oturmuş ağlayan yaşlı kadınlara döndüm ben]

Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisine mazhar olan insan, varlıklar içerisinde yaratılmış en güzel varlıktır. Zira onun bedenine ait her bir organ, farklı bir ilâhî bilgiye sahiptir. Bunu idrak edebilmek için ise derûnî bir tefekküre ihtiyaç vardır.⁷⁰ Bu tefekkür hâlini, delilik hâliyle ilişkilendirerek Attâr, ilâhî hakîkatlere ulaşmada aşkın aklın önüne geçtiğine dikkat çekmektedir.

عقلی که کمال در جنون مبیند
 بنیاد وجود خاک و خون مبیند
 چشمی که دو کون در درون مبیند
 مشتى رگ و استخوان برون مبیند⁷¹

[Delilikte olgunluğu bulan aklın kendisi/ Görür, toprak ve kandan ibâret olanın hakikatini/ İçinde iki âleme bakan gözü var/ Dışında bir tutam damarı ve kemiği]

İlâhî aşıkta sevgiliye ulaşmak için benlik düşüncesinden kurtulan âşıktaki aklın yerini aşk alır ve her varlıkta ilâhî sevgilinin güzelliklerini müşâhede etmeye başlar.

67 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 24. Bab/ 20. Rubâî, 120.

68 Tenik ve Göktaş, "Tasavvuf Bilgisi", 197-198.

69 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 27. Bab: "Ümitsizliği ve Âcizliği Tanımak Hakkında" 7. Rubâî, 132.

70 Tenik ve Göktaş, "Tasavvuf Bilgisi", 179.

71 Feridüddin Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 31. Bab/ 6. Rubâî, 150.

ای واقعه عشق تو کاری مشکل
 خورشید زُخت فتنه جان، غارت دل
 هرکاو نفسی بید خورشید زُخت
 دیوانه بؤد اگر بماند عاقل⁷²

[*Ey aşkın belâsı ıstırap veren sevgili! / Canın fitnesi, gönlün talanıdır senin yanağının güneşi/ Yanağındaki güneşi gören her bir nefisin/ Eğer yerinde kalırsa akılı olur onun divânesi*]

Âşık, ilâhî sevgiliye duyduğu aşkına karşılık almak için ondan gelen her türlü cevr ü cefâya tahammül gösterir, öyle ki bu hâli idrak edebilmede beşerî akıl ise aşkın gerisinde kalır.

در زلف تو صد حلقه دیگرگون است
 هر حلقه او تشنه صد صد خون است
 میتوان گفت وصف زلفت چون است
 باری ز حساب عقل ما بیرون است⁷³

[*Senin saçında yüz çeşit halka vardır/ Her halkası yüzlerce kana susamıştır/ Senin zülfinü övebilmek için/ Öyleyse bize düşen akıl hesabından çıkmaktır*]

Aşk makamında âşık kendi benliğinden kurtularak akılını aşka teslim etmiştir. Attâr'ın da etkisinde kaldığı ilk büyük Sünnî mutasavvıflardan Hallâc-ı Mansûr'un “enelhak” –ben Hakkım sözü, kendi varlığını yok sayarak Hakk'ın varlığını dile getiren âşığın teslimiyetidir.⁷⁴

در عشق تو عقل و هوش میتوان داشت
 جان مست و زبان خموش میتوان داشت
 عقل من دلسوخته را چشم رسید
 کز چشم تو عقل گوش میتوان داشت⁷⁵

[*Senin aşkına düşende akıl ve şuur bulunamaz/ Can sarhoştur, dil susamaz/ Ben gönlü yanmışın akılı göze geldi senin bakışından/ Akıl buna kulak asamaz*]

SONUÇ

Ferîdüddîn Attâr, ihtiva ettiği konu çeşitliğine göre elli babdan müteşekkil *Muhtârname* adlı eseriyle, Fars edebiyatında rubâî nazım şeklinde müstakil bir mecmua oluşturacak kadar şiir söylemiş mutasavvıf şairlerin başında gelmektedir. Bu rubâîler Attâr'ın tasavvufî düşüncesinin felsefî yönünü ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Bu çalışmada *Muhtârname* adlı rubâî mecmuasından hareketle, tasavvufî düşüncede “akıl” mefhumu üzerinde durularak mecmuadan seçilmiş örnek rubâîlerden istifadeyle, Attâr'da akıl konusu ele alınmıştır.

Sûfî düşüncede akıl için yapılan *küllî akıl* –ilâhî akıl ve *cüz'î akıl* –beşerî akıl sınıflamasına göre Attâr, ilk dönem sûfîlerinin yaklaşımlarına benzer bir yaklaşımla cüz'î akılı, hakikati

72 Ferîdüddîn Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 35. Bab: “Sevgilinin Yüzü ve Saçının Sıfatı Hakkında” 5. Rubâî, 173.

73 Ferîdüddîn Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 35. Bab: 60. Rubâî, 179.

74 Süleyman Uludağ “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, c. XV, (İstanbul, TDV,1997), 379.

75 Ferîdüddîn Attâr, *Mecmûa-i Rubâiyyât*, 36. Bab: “Sevgilinin Gözü ve Kaş Hakkında” 6. Rubâî, 181.

anlamda ve mârifete ulaşmada bir engel görmektedir. Küllî akıl karşısında yetersiz ve değersiz olan cüz'î akıldır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Attâr'ın rubâîlerinde cüz'î akıl, akla yönelik eleştirilerin merkezindedir.

Attâr'göre; insan yaratıcıyı akıl yoluyla vasfetmeye çalışsa da O'nun mutlak birliğini tam olarak idrak edemez. Yetersizlik ve sınırlılık yönüyle beşerî akıl, cüz'î akli temsil etmektedir. Beşerî akıl, keyfiyeti bakımından kâmil olmayandır, bu akıl vasıtasıyla Allah'ın zâtının bilinmesi mümkün değildir. Ancak yaratıcıdan izler taşıyan evreni akıl gözüyle müşâhede etmek mümkündür. Akıl ferâset gücünü, îmanın kuvvetinden almaktadır. Ruh huzuru için beşerî akıldan uzaklaşmak gerekir. Akıl ve aşk ilişkisi bakımından ilâhî hakîkatin sınırlarına ulaşmada derece olarak aşk akıldan üstündür. Akıl aşka teslim olandır. Âşık da akıllının önündedir. Akıl ve nefis ilişkisi bakımından akıl nefsin istek ve arzularına temâyül eder. Nefsiyle mücadele eden kişi akıllıdır.

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

- Ateş, Süleyman. “Cüneyd-i Bağdâdî.” *DİA*. c. VIII. (İstanbul: TDV, 1993), 120.
- Attâr, Feridüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. haz. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Ceylan, Ömür. “Tavus”. *DİA*. c. XL. (İstanbul: TDV, 2011), 184-185.
- Çalka, Mehmet Said. “Klasik Türk Şiirinde Rubâî”. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Devletşah-i Semerkandî. *Tezkiretü'ş-şuarâ*. nşr. Muhammed-i Remezânî. Tahran: 1338 hş.
- el-Aclûnî, Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'ş-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. thk. Ahmed el-Kalâş. Kahire, ts., c.I.
- el-İsfahanî, Rağîb. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Feridüddîn Attâr Nişâbüri. *Mecmûa-i Rubâiyyât [Muhtârname]*. Mukaddime ve tsh. Muhammed Rıza Şefî-i Kedkenî. Tahran: İntişârât-i Tûs, Çâphâne-i Zer,1357 hş.
- Gazzâlî. *el-Münkız mine'd-dalâl*. nşr. Cemîl Salîbâ, Kâmil Ayyâd. Dımaşk:y.y., 1956.
- Gökdağ, Kamuran ve Yunus Cengiz. “Oluşun Akıl ve Ahlak Ötesi Hali: Mevlânâ'da Özgürleşme Ya Da Kendini Aşma Pratiği Olarak Fenâ”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*. 13/1 (2021), 220-241.
- <https://sozluk.gov.tr/> “akıl” (Çevrimiçi: 23.10.2021).
- Kırlangıç, Hicabi. “Mevlâna'da Senâî Etkileri”. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*. 9/28 (2009/I), 7-32.

- Kopuz Çetinkaya, Fatma. "Tasavvufi Bir Metin olarak Esrarnâme'nin Edebî Dili". içinde *Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. ed. Asuman Gökhan. Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Kopuz, Fatma. "Feridüddin-i Attâr ve Muhtârname'sinin Türkçeye Çevirisi". Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Nîşâbüri, Şeyh Feridüddin Attâr. *Tezkiretü'l-evliyâ*. nşr. R. A. Nicholson. Mukaddime: Merhûm Kazvîni. Tahran: İntişârât-i Safî Alişâh, 5.bs., 1385 hş.
- Nuhoglu, Güller. "Fettâhî'nin Hosn u Dil (Hüsni Dil)'i İle Fuzûlî'nin Sıhhat ve Maraz'ının Mukayesesi". *Şarkiyat Mecmuası*. 38 (2021), 89-109.
- Öngören, Reşat. "İbn Atâ." *DİA*. c. XIX, (İstanbul: TDV, 1999), 336.
- Öztürk, Mürsel. "Rubâi." *DİA*. c. XXXV, (İstanbul: TDV, 2008), 176-77.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed. *Gerçek Tasavvuf Avarifü'l-Maarif*. trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Attâr, Feridüddin." *DİA*. c. IV, (İstanbul: TDV, 1991), 95-98.
- Şemîsa, Sîrûs. *Seyr-i Rubâ'î Der Şi'r-i Fârisî*. Tahran: y.y., 1323 hş.
- Şemse'd-dîn Muhammed b. Kaysu'r-Râzî. *el-Mu'cem fi me'âyiri eş'âri'l-'Acem*. nşr. Muhammed Kazvîni, Müderris-i Razavî. Tahran: y.y., 1314 hş.
- Tenik, Ali ve Vahit Göktaş. "Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 14/1(2016), 177-202.
- Uludağ, Süleyman. "Akıl." *DİA*. c. II, (İstanbul: TDV, 1989), 246-47.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr." *DİA*. c. XV, (İstanbul: TDV, 1997), 379.

Program of College Students' Language Attitudes Research

Üniversite Öğrencilerinin Dil Tutumları Araştırması

Yu LIU¹ 



ABSTRACT

This study investigated the language attitudes of undergraduates, masters and doctoral students at Shanghai International Studies University (SISU) regarding British English, American English, Chinese English and Mandarin through a questionnaire, interview and verbal guise technique. This study included 400 students, including 260 undergraduates, 120 master's students, and 20 doctoral students. The questionnaire and interview refer to Chen's language attitudes of Chinese in Singapore and its impact on language ability and language use and measures students' language attitudes regarding British English, American English, Chinese English, and Mandarin using 10 scales of language characteristics. The verbal guise technique refers to the work by Gao. The material included four language variants, British English, American English, Chinese English, and Mandarin. This study employed quantitative statistics and analyzed the emotional identity, social status, and utility of the questionnaire results using Excel. The factor analysis used SPSS statistical software and combined 12 evaluation items for undergraduate, master's degree and doctoral students. We concluded that the questionnaire, interview, and matching guise technique could research language variant attitudes from the cognitive, emotional, and behavioral aspects, respectively. The results revealed that students with different degrees (undergraduate, master's and doctoral) at SISU display similarities and differences in their views of different languages or language variants.

Keywords: Questionnaire, Interview, Verbal guise technique, Language attitude, Shanghai International Studies University

öz

Bu çalışmada Şanghay Uluslararası Çalışmalar Üniversitesi'ndeki (SISU) lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin İngiliz İngilizcesi, Amerikan İngilizcesi, Çin İngilizcesi ve Mandarin'e ilişkin dil tutumları anket, görüşme ve sözlü kayıt tekniği kullanılarak incelenmiştir. Bu çalışmaya 260 lisans, 120 yüksek lisans ve 20 doktora öğrencisi olmak üzere 400 öğrenci katılmıştır. Anket ve röportaj, Chen'in Singapur'daki Çince dil tutumlarına, bunun dil kullanımı üzerindeki etkisine atıfta bulunmuştur ve on dil özelliği ölçeğini kullanarak öğrencilerin İngiliz İngilizcesi, Amerikan İngilizcesi, Çin İngilizcesi ve Mandarin ile ilgili

¹Shanghai International Studies University,
Institute of Linguistics, Shanghai, China

ORCID: Y.L. 0000-0003-3382-4033

Corresponding author/Sorumlu yazar:
Yu LIU (Associate Professor),
Shanghai International Studies University,
Institute of Linguistics, Shanghai, China
E-mail: liuyu_26@163.com

Submitted/Başvuru: 22.06.2022

Revision Requested/Revizyon Talebi:
08.07.2022

Last Revision Received/Son Revizyon:
28.09.2022

Accepted/Kabul: 21.10.2022

Citation/Atıf: Liu, Yu. "Program of College Students' Language Attitudes Research." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 423-439.
<https://doi.org/10.26650/jos.1134147>

tutumlarını ölçmüştür. Sözlü kayıt tekniği Gao'nun çalışmasına atıfta bulunmuştur. Materyal dört dil çeşidini içermiştir. Bu diller; İngiliz İngilizcesi, Amerikan İngilizcesi, Çin İngilizcesi ve Mandarin'dir. Bu çalışmada nicel istatistikler kullanılmıştır ve excel kullanılarak anket sonuçlarında duygusal kimlik, sosyal durum ve faydası analiz edilmiştir. Faktör analizi, SPSS istatistik yazılımını ve lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencileri için 12 değerlendirme maddesini bir araya getirmiştir. Ankette görüşme ve eşleştirme tekniğinin sırasıyla bilişsel, duygusal ve davranışsal yönlerden dil değişkeni tutumlarını araştırabileceği sonucuna varılmıştır. Sonuçlar, SISU'da farklı derecelere (lisans, yüksek lisans ve doktora) sahip öğrencilerin farklı dillere veya dil çeşitlerine ilişkin görüşlerinde benzerlikler ve farklılıklar sergilediklerini ortaya koymuştur.

Anahtar Sözcükler: Anket, Görüşme, Sözlü kayıt tekniği, Dil tutumu, Şanghay Uluslararası Çalışmalar Üniversitesi

Introduction

International research on language attitudes began in the 1930s, whereas China's research began in the 1990s. The research primarily included the connotation and components of language attitudes and empirical research based on investigation methods. Thurstone emphasized the positive and negative emotional reactions reflected by attitudes.¹ Allport defined language attitude as thinking about feelings and behaviors in people (or objects) in a specific way.² Language attitude is an inner part of psychological life through stereotypes, beliefs, oral statements and reactions, thoughts and opinions, selective reminiscence, angeriness, satisfaction, or other emotions and other aspects.³

A Chinese scholar WANG indicated that people in bilingual and multilingual societies form a certain understanding of a language or social value or make a certain evaluation due to social or national identity, emotion, purpose, motivation, or behavioral tendency, which is usually called language attitude.⁴ The language attitude refers to the positive or negative evaluation of a certain language variant, including cognitive, emotional, and behavioral orientation.⁵

The methods of language attitude research generally study variants of English and other national languages using direct, indirect, and social methods. The direct method includes the questionnaire and interview. The indirect method includes the verbal guise technique and subjective projection method, and the social method includes content analysis or discourse analysis.

- 1 Louis Leon Thurstone, "The measurement of social attitudes," *Journal of abnormal and social psychology*. no.3 (1931): 249–269. <https://doi.org/10.1037/h0070363>
- 2 Gordon Allport, "Attitudes", in *A handbook of social psychology (vol. II)*, ed. C. Murchison (Worcester, MA: Clark University Press, 1935), 798-844.
- 3 Bram Oppenheim, "An exercise in attitude measurement", in *Social Psychology*, ed. Glynis Breakwell, Hugh Foot and Robin Gilmour (London: Palgrave, 1982), 38–56. https://doi.org/10.1007/978-1-349-16794-4_3
- 4 Wang Yuanxin, *Zhongguo Minzu Yuyanxue Lilun yu Shijian*. (Beijing: Minzu Chubanshe, 2020), (王远新, 中国民族语言学—理论与实践, 北京: 民族出版社, 2020), 89.
- 5 Gao Yihong ve Xu Hongchen, "Yingyu Bianti Taidu Yanjiu Zongshu," *Waiyu Jiaoxue yu Yanjiu* (高一虹, 许宏晨, 英语变体态度研究综述, 外语教学与研究, 2015), no.6 (2015): 850-960.

1. Research on the Language Attitudes of Chinese College Students

1.1 Repeated Surveys on English, Mandarin, and Dialect

Since the 1990s, research on the language attitudes of college students has been conducted in China. Gao compared the language attitudes of students in Hong Kong using the matched guise technique to those in Guangzhou and mainland China, except Guangdong. The variants included British English, Mandarin, Cantonese, and Mandarin with a Cantonese accent. The results showed that social and economic status consciousness are two independent factors in Beijing and Guangzhou, while social and economic factors are integrated in Hong Kong. The good personality appeared in both Beijing and Hong Kong, but not in Guangzhou.⁶ Gao repeated a matching guise survey of college students in Hong Kong, Beijing, and Guangzhou and examined the attitudes of 372 college students from three places towards Mandarin, English, the Cantonese dialect, and Cantonese dialect accents.⁷

Mann and Wong surveyed the language attitudes of 72 Macao college students on their return to Macao. It discussed the findings of a questionnaire- and interview-based mini-survey on language use, language preference, and language attitudes.⁸ Young re-examined the attitudes of Macao college students towards English using a questionnaire. The results revealed students' strong motivation to learn English and readiness to use English as a medium of instruction. Mean comparisons using t-tests indicated that the Macao-born students were, compared to their Mainland-born counterparts, less comfortable in speaking English and less certain of whether Portuguese is superior to English.⁹

Li investigated the attitudes of 102 young students in Wuhan towards the Wuhan dialect, Mandarin, and English using paired speech and a semantic differential scale.¹⁰ Li found that the evaluation of the three varieties was very different in status values but was not as expected in the affinity level. Moreover, gender and culture did not display obvious differences.

1.2 Investigation of English Variants and Mandarin

The English variant and mandarin investigation related methods covered the matched guise technique, subjective reflection test, questionnaire etc. in China. Wang used the matched guise

6 Gao Yihong, Su Xinchun, and Zhou Lei, "Huiguqian Xianggang, Beijing, Guangzhou de Yuyan Taidu," *Waiyu Jiaoxue yu Yanjiu* (高一虹, 苏新春, 周雷, 回归前香港、北京、广州的语言态度, 外语教学与研究, 1998), no.2 (1998): 21-34.

7 Gao Yihong, "Huigui 20 Nianhou Xianggang yu Guangzhou, Beijing de Yuyan Taidu Bijiao," *Yunyan Wenzhi Yingyong* (高一虹, 回归20年后香港与广州、北京的语言态度比较. 语言文字应用, 2019), no. 2 (2019): 39-50.

8 Charles Mann, Gabriella Wong, "Issues in Language Planning and Language Education: A Survey from Macao on its Return to Chinese Sovereignty," *Language Problems and Language planning*, no.23 (1999): 17-36.

9 Carrissa Young, "Macao student attitudes towards English: A post-1999 survey," *World Englishes*, no. 25 (2006): 479-490.

10 Li Lahua, "Lun Wuhan Qingnian Xuesheng dui Wuhan Fangyan, Putonghua he Yingyu de Taidu," *Ligong Gaojiao Yanjiu* (李腊花, 论武汉青年学生对武汉方言、普通话和英语的态度, 理工高教研究, 2007), no.6 (2007): 122-125.

technique to investigate 634 students at eight universities.¹¹ Wang assessed variants including British English, American English, Chinese English, and Chinese Mandarin.

Zhou examined the attitude and identity of 101 college students toward British English.¹² Zhou found that the identity, power, language affinity, and language performance of American English were better than that of British English.

Liu investigated 1,000 students in a newly built local higher Normal University in southeast Chongqing. Liu found that students had a high evaluation of the status and value of Putonghua and English and a low evaluation of the status and value of dialects.¹³

Liu investigated the language attitude of college students towards Mandarin, the Sichuan dialect, and English through the subjective reflection test.¹⁴ Students of Southwest Jiaotong University recognized the prominent position of Mandarin; however, Sichuan college students still maintained their language loyalty to the Sichuan dialect, and all students held a vague attitude towards English.

1.3 Investigative Studies on English Variants

The investigative studies on English variants refer to World English, such as Chinese English, Indian English, Black American English, American English, and British English. Gao and Lin used a subjective projection test to investigate 200 Olympic volunteers according to 200 college students regarding the variants of World English before the 2008 Beijing Olympic Games.¹⁵ Moreover, Lin and Gao comprehensively investigated the changes in volunteers' attitudes and multicultural consciousness towards different English variants of the world in the year after the Olympics through subjective projection methods and interviews.¹⁶ In addition, Liu and Deng adopted the subjective projection test method implemented by Gao and Lin before the Olympics to explore the identification ability and attitude of student volunteers towards English variants before university.¹⁷

- 11 Wang Zhixin ve Wang Jing, "Daxuesheng dui Sizhong Yuyan Bianti de Taidu". in *Zhongguo Daxuesheng Yingyu Xuexi Shehui Xinli: Xuexi Dongji yu Ziwo Rentong Yanjiu*, ed. Gao Yihong et al. (Beijing: Waiyu Jiaoxue yu Yanjiu Chubanshe, 2004) (王志欣, 王京, 大学生对四种语言变体的态度, 高一虹等(编), 中国大学生英语学习社会心理: 学习动机与自我认同研究, 北京: 外语教学与研究出版社, 2004), 125-148.
- 12 Zhou Rong, Chen Guohua, "Yingyu Zhuanye Daxuesheng Yingmei Yingyu Pianhao yu shiji Kouyin Tedian Yanjiu," *Xiandai Waiyu* (周榕, 陈国华, 英语专业大学生英美英语偏好与实际口音特点研究, 现代外语, 2008), no.1 (2008): 49-57.
- 13 Liu Xiangtao, "Difang Gaoxiao Yuanxiao Xuesheng de Yuyan Taidu Fenxi," *Jiaoyu Pinglun* (刘湘涛, 地方高师院校学生的语言态度分析, 教育评论, 2010), no.2 (2010): 47-49.
- 14 Liu Yan, "Gaoxiao Xuesheng Yuyan Taidu Yanjiu," *Chifeng Xuexue Xuebao* (刘艳, 高校学生语言态度研究, 赤峰学院学报, 2011), no.7 (2011): 208-210.
- 15 Gao Yihong, Lin Mengqian, "Daxuesheng Aoyun Zhiyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu—Aoyun qian de Yixiang Zhuguan Toushe Ceshi Yanjiu," *Xinjiang Daxue Xuebao (Zhexue Shehui Kexueban)* (高一虹, 林梦茜, 大学生奥运志愿者对世界英语的态度——奥运前的一项主观投射测试研究, 新疆师范大学学报(哲学社会科学版), 2008), no.4 (2008): 241-250.
- 16 Lin Mengqian, Gao Yinhong, "Daxuesheng Aoyun Zhiyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu: Aoyun hou de Fansi," *Zhongguo Waiyu Jiaoyu* (林梦茜, 高一虹, 大学生奥运志愿者对世界英语的态度: 奥运后的反思, 中国外语教育, 2010), no.1 (2010): 3-10.
- 17 Liu Yi, Deng Tingting, "Shenzhen Dayunhui Xuesheng Zhinyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu: yu Aoyun qian Zhuguantoushe Ceshi Jieguo de Bijiao," *Yuyanxue Yanjiu* (刘毅, 邓婷婷, 深圳大运会学生志愿者对世界英语的态度: 与奥运前主观投射测试结果的比较, 语言学研究, 2013), no.1 (2013): 212-223.

Chen used the subjective projection test method to study the identification ability and attitudes of 267 college volunteers on English variants before and after the Shanghai World Expo.¹⁸ Additionally, Xu and Gao compared the identification and evaluation of more than 750 volunteers at the Beijing Olympic Games, Shanghai World Expo, Guangzhou Asian Games, and Shenzhen University from 2008 to 2011.¹⁹

Ding empirically analyzed the recognition of 250 students majoring in a higher vocational college in Suzhou and the current situation and causes of English language attitude.²⁰ In addition, You investigated 16 English college student volunteers from Hainan Normal University regarding the World English variants before the Bo'ao Forum for Asia in 2015 using the subjective projection method.²¹

As we consider the above mentioned studies, the survey of college students' language attitudes in China mainly included questionnaires, the verbal guise technique or the subjective test, but few articles combined these methods. The variants of the language attitude survey generally included three variants of World English or two variants of Chinese, with fewer articles combining the two languages and variants. The objects were generally for comprehensive level college students or specific groups (such as volunteers), and little research was conducted at international language professional universities.

This study takes undergraduate, master's, and doctoral students as the survey object at Shanghai International Studies University (SISU) and takes British English, American English, Chinese English, and Mandarin as the language material. This study compared international level college students' current language attitudes using a questionnaire, interview, and verbal guise technique.

2. Method

2.1 Subjects

After 1949, the first international language institution established in China was Shanghai International Studies University. There are 47 undergraduate majors, 7 master's degree programs in first-level disciplines, and 3 doctoral programs in first-level disciplines. Currently, there are 5,966 Chinese undergraduates (64.7%), 2,803 master's students (30.9%), and 452 doctoral students (4.9%).

18 Chen Xu Yan Jinglan, Jiang Yefei. "Shanghai Shibohui Qianhou Daxuesheng Zhiyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu Diaocha," *Yuyanxue Yanjiu* (陈叙, 颜静兰, 姜叶飞, 上海世博会前后大学生志愿者对世界英语的态度调查, 语言学研究, 2013), no.2 (2014): 168-180.

19 Xu Hongchen, Gao Yihong, "Sici Daxing Guoji Huodong Qianhou Daxuesheng Zhiyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu," *Waiyu Jiaoxue* (许宏晨, 高一虹, 四次大型国际活动前后大学生志愿者对世界英语的态度, 外语教学, 2014), no.1 (2014): 43-48.

20 Ding Jinzhu, "Gaozhi Shangwu Yingyu Zhuanye Xuesheng Yuyantaidu Shizheng Yanjiu," *Changchun Daxue Xuebao* (丁金珠, 高职商务英语专业学生语言态度实证研究[J], 长春大学学报, 2016), no. 6 (2016): 86-102.

21 You Qidongmeng, "Bo'ao Yazhou Luntan Zhiyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu ji Duoyuan Wenhua Yishi," *Hainan Guangbo Dianshi Daxue Xuebao* (游威东梦, 博鳌亚洲论坛志愿者对世界英语的态度及多元文化意识, 海南广播电视大学学报, 2016), no. 2 (2016): 39-44.

According to the above proportion, this study surveyed 400 students, including 260 undergraduates, 120 master's students, and 20 doctoral students between 18 and 41 years old. The overview is presented in Table 1.

Table 1. Overview of the Subjects

Degree	Total	Male	Female	Age
Undergraduate	260	58	202	18-22
Master's	120	29	91	22-28
Doctor	20	5	15	26-41
Total	400	92	308	

2.2 Instruments

2.2.1 Questionnaire and Interview

This study refers to Chen's language attitudes of Chinese in Singapore and its impact on language ability and language use and measures students' language attitudes regarding British English, American English, Chinese English, and Mandarin using 10 scales of language characteristics. It included niceness, usefulness, identity, accurateness, elegance, warmth, authorization, kindness, ease, and convenience. Among them, niceness, kindness, and warmth are the subjective feelings of the listener or speaker, with strong emotional color, which belongs to the emotional identity dimension. Usefulness, elegance, authorization, identity, and accurateness depend on the language function, which belongs to the social evaluation dimension. Convenience and ease are the language ability of the speaker and listener, which belongs to the utility.

2.2.2 Verbal Guise Technique

The recording material and evaluation scale refer to the work by Gao. The material included four language variants, British English, American English, Chinese English, and Mandarin. The content was a television manual recorded by three speakers for about 30 seconds.

It was difficult to find the same reader; thus, the material was read by two native speakers in British English and American English. In addition, a Chinese person read the materials in Mandarin and Chinese English. These three people are graduate students at the university.

The scale is based on 12 adjectives or phrases developed by Gao, which are 'trustworthy-untrustworthy', 'respected-disrespectful', 'high education-low education', 'equal treatment-snobbish attitude', 'high income-low income', 'rich investment-money deposit bank', 'rich life-poor living', 'travel abroad-at home', 'warm-cool', 'open-closed', 'idealistic-pragmatic', and 'polite-informal'. These words are used as evaluation items to create a seven-level semantic discrimination scale.

2.3 Process

This study was conducted between November and December 2021, and the results were collected and analyzed in January 2022. The questionnaire was distributed to students and was divided into two parts. The first part collected the personal information of the college students, including gender, age, and grade. The second part investigated the language attitudes of college students towards British English, American English, Chinese English, and Mandarin.

In addition, 400 questionnaires were distributed, and 400 were returned. During the interview, 30 undergraduates, 15 master's and 2 doctoral students were selected in proportion to the students at these three levels. In addition, the matching guise was conducted.

Subjects were told that this was a test to judge people's characteristics based on their voices and that they should score the evaluation items on the scale after listening to each recording. Each recording was played twice. Then, the researcher informed the subjects of the true purpose of the study.

2.4 Data Analysis

This study employed quantitative statistics and analyzed the emotional identity, social status, and utility of the questionnaire results using Excel. The factor analysis using SPSS statistical software combined 12 evaluation items for undergraduate, master's degree and doctoral students. The similarities and interactions of students at various levels and ages and for different languages were analyzed in the evaluation items using the analysis of variance.

3. Results and Findings

The results indicate that the questionnaire, interview and matching guise technique can research language variant attitudes from the cognitive, emotional and behavioral aspects, respectively. These two methods have different advantages, and the analysis and comparison of language attitude results from multiple dimensions can complement each other.

3.1 Questionnaire

3.1.1 Emotional Identity

The results revealed that students with different degrees (undergraduate, master's and doctoral) at SISU display similarities and differences in their views of different languages or language variants. The emotional identity of language is derived from the three language advantages of pleasantness, warmth, and kindness.

Table 2. The Attitudes Towards Emotional Identity

Variety	Degree	Pleasantness		Kindness		Warmness	
		No.	%	No.	%	No.	%
British English	Undergraduate	60	23	54	21	62	24
	Master's	28	23	23	19	30	25
	Doctoral	7	35	5	25	5	25
American English	Undergraduate	68	26	57	22	61	23
	Master's	35	29	26	22	30	25
	Doctoral	5	25	2	10	4	20
Chinese English	Undergraduate	74	28	70	27	72	28
	Master's	25	21	33	28	33	28
	Doctoral	4	20	3	15	6	30
Mandarin	Undergraduate	58	22	79	30	65	25
	Master's	32	27	38	32	27	23
	Doctoral	4	20	10	50	5	25

In Table 2, students at three levels consider Mandarin to have the most kindness and Chinese English to have the most pleasantness. The difference is the emotional attitude towards listening. Undergraduates believe that Chinese English is best (28%) because of convenience and easiness. Master's degree students prefer American English (29%), and doctoral students chose British English (35%) because of pleasantness.

3.1.2 Social Status

The social status identity of language addresses five advantages: usefulness, elegance, authorization, identity, and accuracy. As presented in Table 3, students at the three levels considered Mandarin the most accurate. The difference is that undergraduates (41%) and master's degree students (33%) stated that Mandarin is the most useful, whereas doctoral students (60%) chose Chinese English.

Table 3. College Students' Attitudes Towards the Social Status of Language

Variety	Degree	Usefulness		Elegance		Authorization		Identity		Accuracy	
		No.	%	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
British English	Undergraduate	33	13	68	26	77	30	69	27	47	18
	Master's	19	16	32	27	33	28	30	25	19	16
	Doctoral	2	10	9	45	2	10	11	55	3	15

American English	Undergraduate	52	20	40	15	72	28	79	30	72	28
	Master's	29	24	36	30	42	35	34	28	13	11
	Doctoral	4	20	4	20	9	45	6	30	2	10
Chinese English	Undergraduate	68	26	60	23	55	21	60	23	59	23
	Master's	32	27	18	15	14	12	27	23	32	27
	Doctoral	12	60	2	10	6	30	1	5	2	10
Mandarin	Undergraduate	107	41	92	35	56	22	52	20	82	32
	Master's	40	33	34	28	31	26	29	24	56	47
	Doctoral	2	10	5	25	3	15	2	10	13	65

In terms of elegance, undergraduate students (35%) still chose Mandarin, master's degree students (30%) preferred American English, and doctoral students (45%) preferred British English. In terms of authorization, undergraduates (30%) chose British English the most, whereas master's degree (35%) and doctoral students (45%) both chose American English. In terms of identity, undergraduate (30%) and master's degree (28%) students chose American English, and doctoral students chose (55%) British English.

From the perspective of identity, the undergraduate and master's students believed that American English represents a higher identity because British English is derived from the birthplace of English. Whereas doctoral students proposed that people who speak British English have a higher identity because the international status of the United States is higher than the UK, resulting in greater authority. Students at all three levels chose Mandarin as the most accurate because of their native tongue.

3.1.3 Utility

The utility of language relates to convenience and ease. The findings are presented in Table 4. Table 4 illustrates that students at the three levels agreed that Mandarin is the easiest, accounting for 68%, 56% and 50% of the responses, respectively. As for convenience, undergraduates (59%) considered Mandarin to be the most convenient, whereas master's (35%) and doctoral students (45%) chose Chinese English.

Table 4. The Attitudes of College Students Regarding Language Utility

Variety	Degree	Convenience		Ease	
		No.	%	No.	%
British English	Undergraduate	16	6	15	6
	Master's	18	15	4	3
	Doctoral	2	10	1	5

American English	Undergraduate	27	10	21	8
	Master's	21	18	11	9
	Doctoral	3	15	3	15
Chinese English	Undergraduate	63	24	47	18
	Master's	42	35	38	32
	Doctoral	9	45	6	30
Mandarin	Undergraduate	154	59	177	68
	Master's	39	33	67	56
	Doctoral	6	30	10	50

3.2 Interview

3.2.1 Emotional Identity

Students considered Mandarin the most intimate because Mandarin is their mother tongue. Although Chinese English is not as standard as American English and British English pronunciation, it is the easiest to understand, so it is the friendliest. Because of more contact with English in the learning process, master's and doctoral degree students considered the two variants (British and American) of English more pleasant than the others.

3.2.2 Social Status

Undergraduate and master's students believed that Mandarin is the most useful in daily study and life, and doctoral students found Chinese English the most useful for English communication. Undergraduate students considered Mandarin the most elegant because of the preference for the mother tongue, whereas the master's degree students stated that American English is the most elegant, and doctoral students proposed that British English is the most elegant. British English is derived from the birthplace of English; therefore, undergraduates thought that British English was the most authoritative, whereas the master's and doctoral students claimed that the international status of the United States was higher than the UK, resulting in greater authority.

3.2.3 Utility

The interviewees stated that it was most convenient to express their thoughts in Chinese English because master's and doctoral degree students have a certain level of English ability, but undergraduates still found it most convenient to communicate in Mandarin. All students chose Mandarin in the ease dimension.

3.3 Verbal Guise Technique

3.3.1 Factors and Weight for Evaluation Dimensions

Table 5 lists the factor analysis results and weight for each evaluation item by factor. Differences in factors were influenced by age, academic background, work experience, and

history. Similarities and differences exist between undergraduate, master's, and doctoral students for various factors. Social and economic statuses are two separate considerations for undergraduate and master's students, which are two independent factors, whereas these statuses are combined as one for doctoral students.

Table 5. Factors and Weight

Undergraduate		Master's		Doctoral	
Factors	Weight	Factors	Weight	Factors	Weight
Social status					
equal treatment	.67	respected	.58	rich	.77
idealistic	.65	trustworthy	.57	rich investment	.76
respected	.63	equal treatment	.57	polite	.76
high education	.62	travel abroad	.53	high education	.72
rich investment	.62	rich investment	.52	high income	.71
trustworthy	.53			travel abroad	.69
				trustworthy	.63
				equal treatment	.53
				idealistic	.46
Economic status					
polite	.75	rich	.76		
travel abroad	.74	high education	.74		
high income	.74	high income	.71		
rich	.69				
open	.68				
warm	.62				
Good quality					
		polite	.68	open	.69
		idealistic	.65	trustworthy	.67
		open	.62	warm	.66
		warm	.58		

This table was designed based on the work by Gao (2019).

A possible explanation is that most doctoral students are students with substantial working experience who tend to consider economic status to be the embodiment of social status. In contrast, undergraduate and master's students have little work experience or less work

experience. Therefore, they do not consider social and economic status to be completely linked.

The results for undergraduate students were all regarding social and economic status, and no other factors were considered. Therefore, undergraduate students tended to focus on social and economic status. Master's and doctoral students had independent personality characteristics, such as 'openness' and 'enthusiasm', reflecting the similarities and differences of the subjects.

3.3.2 Variations

Due to the diverse structures of factors, it was inconvenient to compare the differences between diverse regions and languages in terms of factors. The following figure compares various words by subject students with specific evaluation items.

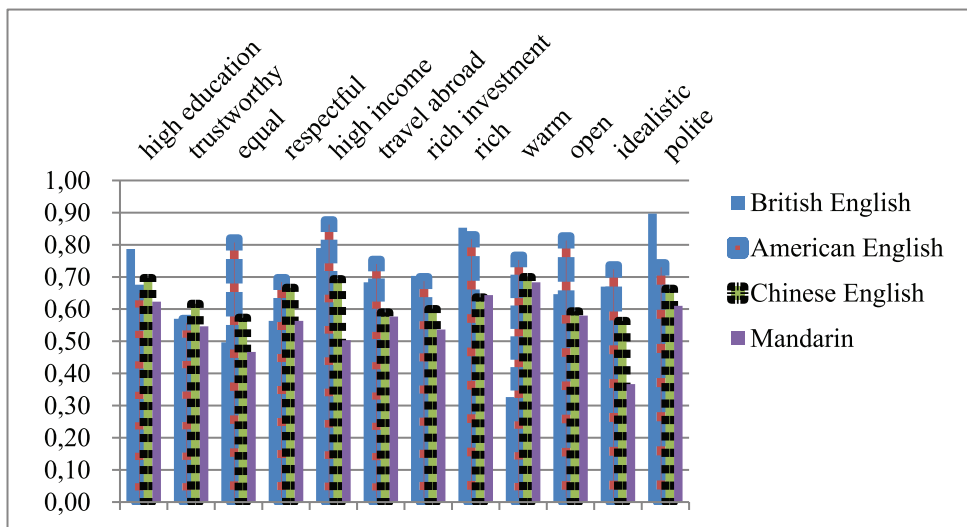


Figure 4. Overall evaluation differences between the four variables.

Figure 4 illustrates the difference in the overall evaluation of the four variables. 'High education' and 'respected' indicate social status, and 'high income' and 'rich' indicate economic status. 'Enthusiasm' and 'polite' relate to a good personality. American English has the highest overall rating, including 'equal', 'high income' and 'open'. British and Chinese English are in the middle. British English was rated as the most 'rich' and 'polite', whereas for 'enthusiastic', students rated it the lowest. Between the four languages, the biggest gap is for 'high income' and 'enthusiasm', and the smallest gap is for 'trustworthy'.

3.3.3 Subjects

According to the results, the objects are significantly different. The specific content analysis follows. Figure 5 demonstrates that 'good personality' is consistent, and some differences exist in social and economic status. Master's students scored 'high education' higher, and

undergraduates scored it lower. Doctoral students evaluated ‘trustworthy’ highly, whereas undergraduates did not.

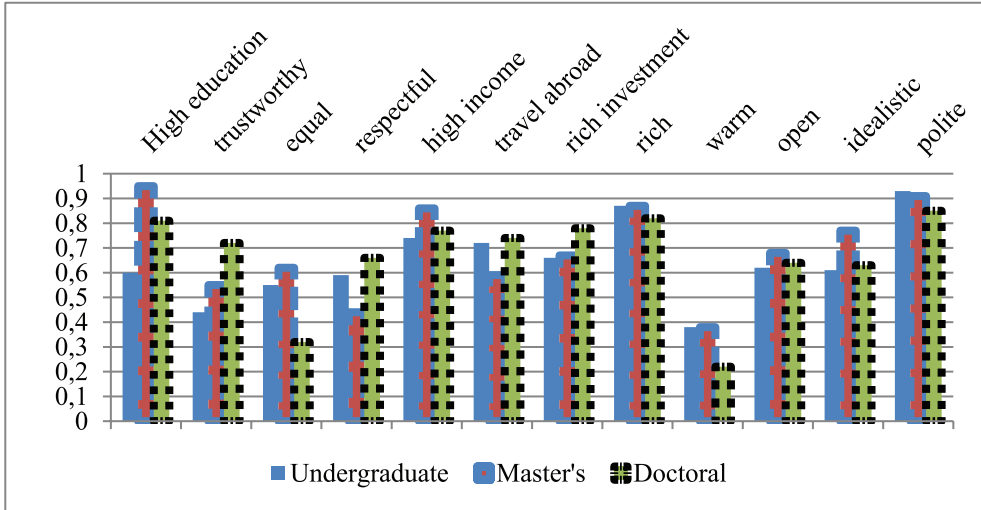


Figure 5. Evaluation of students regarding British English.

Figure 6 indicates that students at the three levels consistently evaluated economic and social statuses, whereas some differences exist for ‘good personality’. Doctoral students preferred ‘enthusiasm’, but undergraduate and master’s students were the opposite. As for ‘idealism’, master’s students rated it high, but undergraduate and doctoral students rated it low.

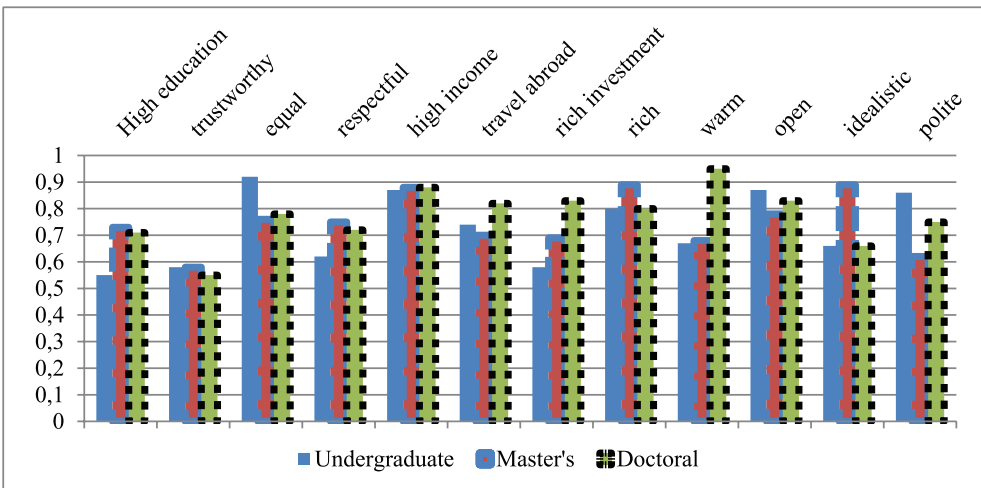


Figure 6. Evaluation of the three levels of students for American English.

The results in Figure 7 demonstrate that students evaluated economic status consistently, but the results for social status and 'good personality' are different. Undergraduates have the highest ratings for 'travel abroad', whereas master's students rated this the lowest. Master's students preferred 'idealism', whereas doctoral students provided the lowest ratings for this option.

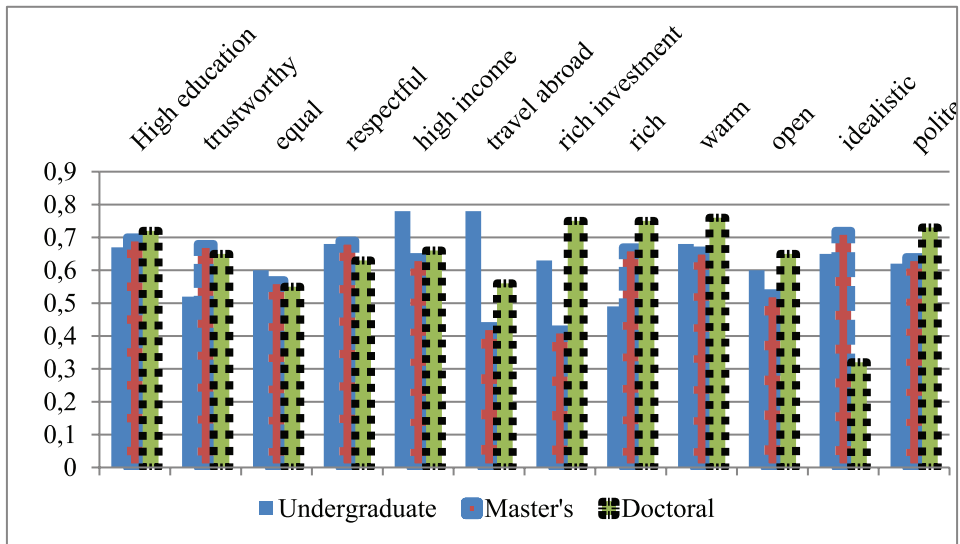


Figure 7. Evaluation of the three levels of students for Chinese English.

Figure 8 indicates that the three levels of students regarding Putonghua present obvious differences for all factors. Among these, eight factors (e.g., 'high education', 'trustworthy' and 'equality') were scored significantly lower than the scores for undergraduate and doctoral students, demonstrating that students with different degrees evaluate Mandarin quite differently.

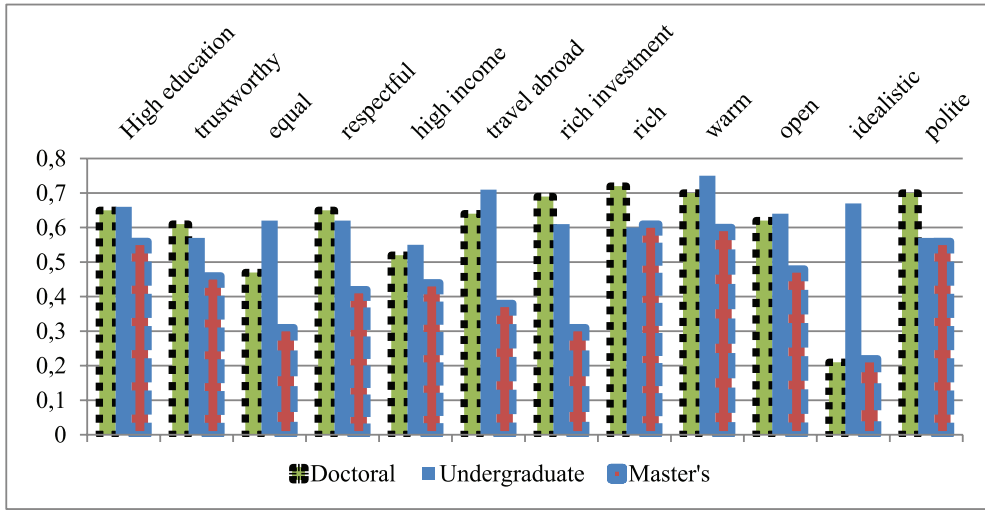


Figure 8. Evaluation of the three levels of students for Mandarin.

Conclusion

This research studied the language attitudes of 400 undergraduate, master's, and doctoral students at Shanghai International Studies Universities regarding British English, American English, Chinese English and Mandarin. The questionnaire and interview results found that, students were influenced by their mother tongue regarding emotional identity in language, generally scoring Mandarin as 'kind', although there were differences between 'good' and 'kindness'. For social status in language, their ages and learning and work experiences were quite different, except concerning the attitude regarding accuracy. For example, undergraduate and master's students believed that Mandarin was most useful in daily study and life, whereas doctoral students widely used Chinese English and proposed that British English was the most elegant. Master's students believed that American English has a high international status. Regarding the practicality of language, both master's and doctoral students have a certain English ability; therefore, they stated that it was more convenient to use Chinese English, but undergraduates still think it is the most convenient to communicate in Mandarin.

The verbal guise technique, an indirect evaluation method, tests four varieties. The statistical analysis of the results was the factor structure analysis of the difference in evaluation dimensions. The social and economic statuses for undergraduate and master's students were mutually independent factors, whereas doctoral students tended to combine these. Undergraduate students were apt to consider social and economic status and independent personality characteristics. According to the results of the four varieties, American English was the highest, British English and Chinese English were in the middle, and Mandarin was the lowest. There were also significant similarities between the students at the three levels, including the perception of excellent personality regarding British English, the perceptions regarding the social and

economic statuses of American English, and the perception of the economic status regarding Chinese English, whereas the other results indicated significant differences.

This study had many limitations, such as the small number of students. Currently, students at SISU number nearly ten thousand, whereas the subjects of this study accounted for less than 5% of the student population. The insufficient sample size may alter the overall results. Finally, the percentage of female respondents was higher than that of the population at more than 75%. These limitations should be addressed to improve future studies.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

References/ Kaynakça

- Chen, Xu, Yan, Jinglan ve Jiang, Yefei. "Shanghai Shibohui Qianhou Daxuesheng Zhiyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu Diaocha". *Yuyanxue Yanjiu*, no.2, 2014 (陈叙, 颜静兰, 姜叶飞, 上海世博会前后大学生志愿者对世界英语的态度调查, 语言学, 2013).
- Ding, Jinzhu. "Gaozhi Shangwu Yingyu Zhuanye Xuesheng Yuyantaidu Shizheng Yanjiu," *Changchun Daxue Xuebao*, no.6, 2016 (丁金珠, 高职商务英语专业学生语言态度实证研究, 长春大学学报, 2016).
- Gao Yihong, "Huigui 20 Nianhou Xianggang yu Guangzhou, Beijing de Yuyan Taidu Bijiao," *Yuyan Wenzhi Yingyong*, no. 2, 2019 (高一虹, 回归 20 年后香港与广州、北京的语言态度比较. 语言文字应用, 2019).
- Gao, Yihong ve Lin, Mengqian. "Daxuesheng Aoyun Zhiyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu—Aoyun qian de Yixiang Zhuguan Toushe Ceshi Yanjiu". *Xinjiang Daxue Xuebao (Zhaxue Shehui Kexueban)*, no.4, 2008 (高一虹, 林梦茜, 大学生奥运志愿者对世界英语的态度——奥运前的一项主观投射测试研究, 新疆师范大学学报 (哲学社会科学版), 2008).
- Gao, Yihong, Su, Xinchun ve Zhou Lei. "Huiguiqian Xianggang, Beijing, Guangzhou de Yuyan Taidu" *Waiyu Jiaoxue yu Yanjiu*, no.2, 1998 (高一虹, 苏新春, 周雷, 回归前香港、北京、广州的语言态度, 外语教学与研究, 1998).
- Gao, Yihong ve Xu, Hongchen. "Yingyu Bianti Taidu Yanjiu Zongshu". *Waiyu Jiaoxue yu Yanjiu*, 2015 (高一虹, 许宏晨, 英语变体态度研究综述, 外语教学与研究, 2015).
- Gordon Allport, Gordon. "Attitudes", in *A Handbook of Social Psychology* (vol. II). ed. C. Murchison. Worcester, MA: Clark University Press, 1935.
- Li, Lahua. "Lun Wuhan Qingnian Xuesheng dui Wuhan Fangyan, Putonghua he Yingyu de Taidu," *Ligong Gaojiao Yanjiu*, no.6, 2007 (李腊花, 论武汉青年学生对武汉方言、普通话和英语的态度, 理工高教研究, 2007), no.6, 2007.
- Lin, Mengqian ve Gao, Yinhong. "Daxuesheng Aoyun Zhiyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu: Aoyun hou de Fansi". *Zhongguo Waiyu Jiaoyu*, no.1, 2010 (林梦茜, 高一虹, 大学生奥运志愿者对世界英语的态度: 奥运后的反思, 中国外语教育, 2010).

- Liu, Yi ve Deng, Tingting, “Shenzhen Dayunhui Xuesheng Zhinyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu: yu Aoyun qian Zhuguantoushe Ceshi Jieguo de Bijiao”. *Yuyanxue Yanjiu*, no.1, 2013 (刘毅, 邓婷婷, 深圳大运会学生志愿者对世界英语的态度: 与奥运前主观投射测试结果的比较, 语言学研究, 2013).
- Liu, Xiangtao. “Difang Gaoxiao Yuanxiao Xuesheng de Yuyan Taidu Fenxi,” *Jiaoyu Pinglun*, no.2, 2010 (刘湘涛, 地方高师院校学生的语言态度分析, 教育评论, 2010).
- Liu, Yan. “Gaoxiao Xuesheng Yuyan Taidu Yanjiu,” *Chifeng Xueyuan Xuebao*, no.7, 2011 (刘艳, 高校学生语言态度研究, 赤峰学院学报, 2011).
- Mann, Charles ve Wong, Gabriella. “Issues in Language Planning and Language Education: A Survey from Macao on its Return to Chinese Sovereignty,” *Language Problems and Language Planning*, no.23, 1999.
- Oppenheim, Bram. “An Exercise in Attitude Measurement”, in *Social Psychology*, ed. Glynis Breakwell, Hugh Foot and Robin Gilmour. London: Palgrave, 1982.
- Thurstone, Louis Leon. “The Measurement of Social Attitudes,” *Journal of Abnormal and Social Psychology*. no.3. 1931.
- Wang, Yuanxin. *Zhongguo Minzu Yuyanxue Lilun yu Shijian*. Beijing: Minzu Chubanshe, 2020 (王远新, 中国民族语言学—理论与实践, 北京: 民族出版社, 2020).
- Wang, Zhixin ve Wang, Jing. “Daxuesheng dui Sizhong Yuyan Bianti de Taidu”. in *Zhongguo Daxuesheng Yingyu Xuexi Shehui Xinli: Xuexi Dongji yu Ziwu Rentong Yanjiu*, ed. Gao Yihong et al. Beijing: Waiyu Jiaoxue yu Yanjiu Chubanshe, 2004 (王志欣, 王京, 大学生对四种语言变体的态度, 高一虹等 (编), 中国大学生英语学习社会心理: 学习动机与自我认同研究, 北京: 外语教学与研究出版社, 2004).
- Xu, Hongchen ve Gao Yihong. “Sici Daxing Guoji Huodong Qianhou Daxuesheng Zhiyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu”. *Waiyu Jiaoxue*, no.1, 2014 (许宏晨, 高一虹, 四次大型国际活动前后大学生志愿者对世界英语的态度, 外语教学, 2014).
- Young, Carrissa. “Macao Student Attitudes towards English: A post-1999 survey,” *World Englishes*, no. 25, 2006.
- You, Qidongmeng. “Bo’ao Yazhou Luntan Zhiyuanzhe dui Shijie Yingyu de Taidu ji Duoyuan Wenhua Yishi”. *Hainan Guangbo Dianshi Daxue Xuebao*, no.2, 2016 (游威东梦, 博鳌亚洲论坛志愿者对世界英语的态度及多元文化意识, 海南广播电视大学学报, 2016).
- Zhou, Rong ve Chen, Guohua. “Yingyu Zhuanye Daxuesheng Yingmei Yingyu Pianhao yu Shiji Kouyin Tedian Yanjiu,” *Xiandai Waiyu*, no.1, 2008 (周榕, 陈国华, 英语专业大学生英美英语偏好与实际口音特点研究, 现代外语, 2008).

سلطنت عثمانیہ اور مسلمانان ہند کے روابط میں تحریک خلافت کا کردار

Osmanlı İmparatorluğu ve Hint Müslümanları İlişkilerinde Hilafet Hareketinin Rolü

The Role of the Khilafat Movement in the Relationship Between the Ottoman Empire and the Muslims of India

Zekai KARDAŞ¹ 



خلاصہ
سلطنت عثمانیہ میں خلافت کی منتقلی کے ساتھ، برصغیر پاک و ہند میں اور سلطنت عثمانیہ میں ایک غیر محسوس رشتہ ظاہر ہونا شروع ہوا اور ان کے درمیان تعلقات آہستہ آہستہ بڑھتے گئے۔ خاص طور پر برصغیر پاک و ہند میں انگریزوں کی حکومت شروع ہونے کے بعد خطے کے مسلمانوں نے خلیفہ کو اپنے لیے ایک روحانی سہارا سمجھا، اس لیے انھوں نے سلطنت عثمانیہ اور خلیفہ کے ساتھ اپنی وفاداری بڑھا دی۔ انہوں نے بنگالوں کی جنگوں میں عثمانیوں کے ساتھ پیش آنے والے واقعات سے باخبر رکھا۔ انہوں نے ترکی کی مدد اور حمایت کے لیے ہر ممکن راستہ تلاش کرنے کی کوشش کی۔ سلطنت عثمانیہ کے ساتھ پہلی جنگ عظیم میں انگریزوں کے داخلے سے ہندوستانی مسلمانوں میں غم و غصہ پیدا ہوا۔ ہندوستانی مسلمانوں نے برطانوی حکومت کو دبانے اور خلافت عثمانیہ کے تحفظ کے لیے ہندوستانی تحریک خلافت شروع کی تھی۔ تحریک خلافت کے نتیجے میں تحریک ہجرت وجود میں آئی۔ ہندوستان کے سرکردہ مذہبی اور سیاسی رہنماؤں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ ہندوستان جس پر انگریزوں کی حکومت تھی اب وہ جگہ نہیں رہی جہاں مسلمان اپنی مذہبی ذمہ داریاں پوری کر سکیں اور انہیں دوسری جگہوں پر ہجرت کرنی چاہیے۔

کلیدی الفاظ: عثمانی، ہندی، خلافت، ہجرت۔

¹Istanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: Z. K. 0000-0002-4934-3798

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Zekai KARDAŞ (Doç. Dr.),
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: kardas@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 11.08.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
14.08.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
12.09.2022

Kabul/Accepted: 13.09.2022

Atfıf/Citation: Kardas, Zekai. "Osmanlı İmparatorluğu ve Hint Müslümanları İlişkilerinde Hilafet Hareketinin Rolü." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 441-451.

<https://doi.org/10.26650/jos.1160767>

öz

16. Yüzyılın başlarında İslam Halifeliğinin Osmanlı İmparatorluğuna geçişiyle birlikte Hint-Alt kıtasında yaşayan Osmanlı İmparatorluğuna karşı sempati duymaya başlamışlardır. Özellikle İngilizlerin Hint Alt kıtasında hüküm sürmeye başlamalarından sonra Hint Müslümanları dini vazifelerini yerine getiremeyecekleri endişesiyle, kendilerini koruyacak makam olarak gördükleri Osmanlı Halifesine karşı bağlılıklarını güçlendirmiştir. Hindistan'ın İngilizlerin eline geçmesiyle iktidar ve devlet hizmetlerindeki görevlerinden dışlanan davam sosyal ve siyasî açıdan geri bırakılan Hindistan Müslümanları, varlıklarını devam ettirme mücadelelerinde bir destek aramışlar ve gözlerini bu desteği bulabileceklerini düşündükleri Osmanlı hilafetine çevirmişler, ancak destek umdukları bu merci zamanla güç duruma düşmüştür. Osmanlı İmparatorluğunun Balkan Savaşları sırasında sıkıntıya düşmesi Hint Müslümanlarının kaygılarının artmasına sebep olmuştur. Balkan Savaşları esnasında yaşananları yakından takip etmişler ve ellerine geçen her fırsatta Osmanlı İmparatorluğu'na yardım etmek için ianeler toplamışlardır. Ardından 1. Dünya savaşı esnasında İngilizlerin Osmanlı Devleti'yle

savaşa girmesi Hint Müslümanları arasında infiale sebep olmuştur. İngiliz hükümetini baskı altına almak ve Osmanlı Hilafetini korumak için Hint Müslümanları tarafından Hindistan Hilafet Hareketi başlatıldı. Hindistan Hilafet Hareketinin bir sonucu olarak Hicret Hareketi ortaya çıkmıştır. Hindistan'ın önde gelen dini ve siyasi liderleri Türklerle barışa yanaşmayan İngilizlerin yönettiği Hindistan'ın artık Müslümanların dini vecibelerini yerine getirebilecekleri bir yer olmaktan çıktığini başka yerlere göç etmeleri gerektiği fikrini ortaya atmışlardır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Hindistan, Hilafet, Hicret

ABSTRACT

With the Ottoman Empire taking over the Caliphate at the beginning of 16th century, an intangible bond started to appear between the people of the Indian subcontinent, the majority of whom were Muslims, and the Ottoman Empire, and the relationships between them begun to increase gradually. After the Britain's dominance over India in particular, the Muslims of the subcontinent considered the Caliph as their *Maecenas* [generous patron], protector of the rights they'd gained by being Muslim, and the maintainer of their freedom to pray as Muslims. They kept track of the incidents would soon happen to the Ottomans in the Balkan Wars and tried to find every possible way to help and support the Turks. Britain's entry into World War I against the Ottoman Empire caused outrage among the Indian Muslims. The Indian *Khilafat* [Caliphate] Movement was initiated by Indian Muslims to suppress the British government and protect the Ottoman Caliphate. The Hijrat Movement emerged as a result of the Indian Caliphate Movement. The leading religious and political leaders of India put forward the ideas that India, which was ruled by the British, was no longer a place where Muslims could fulfill their religious obligations and that they should migrate to other places.

Keywords: Ottoman, India, Khilafat, Hijrat

EXTENDED ABSTRACT

When the Ottoman Empire took hold of the Caliphate, a spiritual bond formed between the Muslim Indian people and the Ottoman Empire, and the relations between the two communities gradually increased. Particularly after the British began to rule the Indian subcontinent, the Muslims of the region perceived the Caliph as a spiritual power backing them.

By the end of the 1800s, the Turks' back-to-back defeats in the wars caused great anger among the Indian Muslims. Meetings were held all over India to support the Ottomans, and donations were collected to help their Turkish brothers.

When Britain did not keep its promises regarding not changing the conditions of the Ottoman Empire, the Caliph, and the Holy Lands in order to soften the Muslim response after World War I, the Muslims started the Indian *Khilafat* [Caliphate] Movement in December 1918 to put pressure on the British government and to protect the Ottoman Caliph. When the fact became clear that the British would not protect the Caliphate or the Holy Lands, Indian Muslim intellectuals announced their establishment of the Indian Khilafat Committee on November 14 in 1918.

The Khilafat Movement became a major popular movement in India, with massive demonstrations held throughout the country. The delegation went to London and participated in the peace agreements that had already begun there. However, the picture that emerged was that Istanbul was to be taken from the hands of the Turks. Realizing this, the Indian Muslims faced the fact that England would not help them in this matter.

The abolition of the Caliphate in Turkey in 1924 led to collapse of the Indian Khilafat Movement, and thus a new era was entered where tendencies toward independence intensified. Leaders such as Muhammed Ali Jinnah and Maulana Muhammed Ali started preparing a constitutional framework as the people expressing the quest for an independent homeland among Muslims.

Another issue that should be mentioned when talking about the Khilafat Movement is the Indian *Hijrat* [Migration] Movement. This occurred when thousands of people immigrated to Afghanistan with the thought that they could no longer live as Muslims in India.

The Hijrat Movement had emerged as a result of the Indian Khilafat Movement. The leading religious and political leaders of India, Maulana Abdul Bari and Maulana Abul Kalam Azad, put forward the idea that they should migrate to other places that can be considered *Dar al-Islam* [within the dominion of Islam]. In this regard, Abdul Bari and Kalam Azad also issued a fatwa. While these developments were taking place in India, the leader of Afghanistan, Emir Amanullah Khan, stated in public speech that he saw the plight of Indian Muslims and would accept them into Afghanistan if they were to migrate.

In a very short time, even just a few months, large groups of immigrants set out for Afghanistan without any preparation. They began to migrate, selling whatever they had for half price or even less. According to some sources, between 500,000 to 2 million immigrants are said to have migrated to Afghanistan.

For the Indian Muslims who'd come from their homeland, which they called *Dar al-Harb* [house of war], to Afghanistan for the religion of Islam and their Turkish brothers, this journey was truly a disaster. Many of the elderly, women, and children who'd set out by selling whatever they had in their hometown and lacked the necessities of travel, perished on the way. After spending days under extremely bad conditions in Afghanistan, they had to return to their homeland greatly disappointment. But when they returned, their homes were no longer their homes, nor were the fields their own any more.

Therefore, the Hijrat Movement that had occurred in the pages of history as a movement begun with religious motives and the basic desire to help their Turkish brothers had brought trouble to many families due to not being well planned.

تعارف

ترکی اور جنوبی ایشیاء یعنی پاکستان، بھارت اور بنگلہ دیش کے درمیان سیاسی تعلقات کے قیام سے صدیوں قبل اس خطے میں ترکوں کی ہجرت شروع ہو گئی تھی۔ ترک اس خطے میں کبھی فاتح کے طور پر آئے، کبھی سیاست دان کے طور پر، کبھی تاجر کے طور پر اور کبھی قسمت آزمانے والوں کے طور پر آئے تھے۔ ترکوں کی برصغیر میں ہجرت کا سلسلہ، جو کشان خاندان سے شروع ہوا، اس نے محمود غزنوی کے حملوں کے ساتھ ساتھ اپنا رنگ روپ بدل لیا اور پھر ترک قوم اسلام کی علم بردار اور فدوی کی حیثیت سے فتوحات کرنے کی اہمگ دل میں لے بنہوستان میں آنے لگی¹ اور بعد کی صدیوں میں بھی ان کی فتوحات کی رفتار سرعت پکڑتی گئی تاہم تکنیکہ مغرب سے ایک نواآبادی طاقت برطانیہ نے پلاسی کی جنگ میں باہری افواج کو شکست دے کر اپنا قدم اس سرزمین میں بجایا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ترک ہندوستان فتوحات کرنے آئے مگر انھوں نے ایک سامراجی طاقت کے طور پر خطے میں تسلط قائم کرنے کی کوشش نہیں کی اور اس کے برعکس انھوں نے اپنے آپ کو اس خطے کے ڈھانچے میں ڈھال لیا اور وہ اس خطے کا لوٹ انگ بن گئے۔ اسی وجہ سے ترکوں سے وابستہ تمام عناصر، خواہ شاہ جہان کا تعمیر کردہ تاج محل ہو اور خواہ اردو زبان، جس کا نام ترکی لفظ «اور دو» یعنی «فوج» سے ماخوذ ہے، اور خواہ اس زبان کے ترک نژاد مشہور شاعر مرزا اسد اللہ خان غالب ہوں وہ سب اس خطے کے حقیقی ورثہ ہیں۔⁴

سلطنت عثمانیہ میں خلافت کی منتقلی کے ساتھ ہی مسلم ہندوستانی عوام اور سلطنت عثمانیہ کے درمیان ایک روحانی رشتہ قائم ہوا اور دونوں برادریوں کے درمیان تعلقات آہستہ آہستہ بڑھتے گئے۔ خاص طور پر برصغیر پاک و ہند میں انگریزوں کی حکومت شروع ہونے کے بعد خطے کے مسلمانوں نے خلیفہ کو اپنے لیے ایک روحانی سہارا سمجھا، اس لیے انھوں نے سلطنت عثمانیہ اور خلیفہ کے ساتھ اپنی وفاداری بڑھا دی۔ انہوں نے آخری ادوار میں سلطنت عثمانیہ کے حالات پر تشویش محسوس کی اور سلطنت عثمانیہ کی مدد کے لیے ہر ممکن طریقے سے کوشش کی۔ ہندوستانی عوام، جنہوں نے مسلم انڈین پریس کے ذریعے طرابلس، بلقان کی جنگوں اور پہلی جنگ عظیم کے دوران ہونے والی پیش رفت کو قریب سے مشاہدہ کیا اور سلطنت عثمانیہ کی مالی مدد کرنے کے لیے ملک بھر میں مہمات کا اہتمام کیا۔⁵

جیسا کہ سب کو معلوم ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کو، جن میں اس وقت آج کا پاکستان اور بنگلہ دیش میں رہنے والے مسلمان بھی شامل تھے، خلافت عثمانیہ اور اپنے ترک مذہبی بھائیوں سے دلی عقیدت اور ہمدردی تھی۔ ہندوستان کے انگریزوں کے ہاتھ میں جانے کے بعد، ہندوستانی مسلمانوں کو اقتدار اور ریاستی خدمات میں اپنی ذمہ داریوں سے خارج کر دیا گیا تھا اور اسی وجہ سے سماجی اور سیاسی طور پر مسلمان لوگ پیچھے رہ گئے تھے۔ اسی وجہ سے انھوں نے اپنے وجود کو برقرار رکھنے کی جدوجہد میں حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی اور اپنی نظریں خلافت عثمانیہ کی طرف موڑ دیں۔ ان کا خیال تھا کہ انہیں یہ سہارا خلافت عثمانیہ سے مل سکتا ہے، لیکن جس پشت پناہی کی انہیں امید تھی اس کا حصول وقت کے ساتھ ساتھ مشکل ہوتا گیا۔ جب 1853 میں کریا جنگ شروع

1 Halil Toket ve Zekai Kardaş, *Journey of Friendship and Brotherhood*, (Lahore, Pakistan: Mavra Publishers 2021), 11.

2 Vincent A Smith, *The Oxford History of India*, (Oxford, England: Oxford University Press, 1958), 25.

3 Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, c.III, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 239.

4 Smith, *The Oxford History of India*, 32.

5 Azmi Ozcan, *Pan-Islamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, (Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 23-24.

ہوئی تو ہندوستانی مسلمان عثمانیوں کے بارے میں فکر مند ہوئے، اور کچھ علاقوں میں امداد کے لیے رقم جمع کی گئی۔⁶ 1875 میں، ہرزنگوینا میں بغاوت شروع ہوئی، بلغاریوں نے 1876 میں بغاوت کی، اور اسی سال جون میں سرب اور مونیٹنگریز نے بغاوت کی۔ 24 اپریل 1877 کو روس نے عثمانیوں کے خلاف اس بنیاد پر اعلان جنگ کر دیا کہ بلقان کی صورت حال سے اس کی سلامتی کو خطرہ لاحق ہے۔ عثمانی فوج کو شکست ہوئی اور 3 مارچ 1878 کو {Yeşilköy} میٹل کوئے معاہدے پر دستخط ہوئے اور یورپی ریاستوں کی مداخلت سے جولائی 1878 میں برلن معاہدے پر دستخط ہوئے۔ ترکوں کی ان پے درپے شکستوں کا رد عمل ہندوستانی مسلمانوں میں شدید غم و غصہ کی صورت ابھرا۔ عثمانیوں کی حمایت کے لیے ہندوستان بھر میں اجلاس منعقد کئے گئے، اور ان میں ترک جماعتوں تک پہنچانے کے لیے چندہ جمع کیا گیا۔ 17 اگست 1876 کے ایک مضمون میں جو اس وقت کے ایک موثر اردو اخبار میں شائع ہوا تھا، اس میں کہا گیا تھا کہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ ترکی کو اس مشکل صورتحال سے بچانے کے لیے ہر ممکن طریقے سے کوشش کریں۔ اس بات پر زور دیا گیا کہ اگر یہ سلطنت تباہ ہوگئی تو مسلمان اپنی اہمیت کھو دیں گے اور کوئی ان کا خیال نہیں کرے گا۔ زیر بحث مضمون کو اس بات کا اشارہ سمجھا جاسکتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں نے سلطنت عثمانیہ کے وجود کے ساتھ اپنی شناخت کا تسلسل بنانا شروع کر دیا تھا۔⁷

1879 کی یونانی جنگ، 1881 میں تیونس کا فرانسیسیوں کے ساتھ الحاق، 1882 میں مصر کا انگریزوں سے الحاق، 1894-1895 کے آرمینیائی واقعات میں عثمانیوں کے خلاف یورپ کے رد عمل اور دباؤ نے ہندوستانی مسلمانوں کی وفاداری کے جذبات کو اور زیادہ ابھارا۔ 1911 میں طرابلس پر اطالوی حملے اور اس کے علاوہ 8 اکتوبر 1912 کو شروع ہونے والی بلقان جنگوں نے ہندوستان میں شدید غم و غصہ پیدا کیا۔

پہلی جنگ عظیم سے پہلے، ہندوستان میں عثمانی تعلقات کے حوالے سے سب سے اہم مطالعہ انجمن خدام کعبہ نامی کمیٹی نے کیا۔ اس انجمن کے بانیوں کا خیال تھا کہ سلطنت عثمانیہ پہلے ہی بہت سی مشکلات سے دوچار تھی اور اس لیے کمزور سے کمزور تر ہوتی جا رہی تھی۔ ایسی صورت میں مقدس سرزمین کی سلامتی خطرے میں پڑ جائے گی۔ وہ ممکنہ خطرے سے بچنے اور مقدس سرزمینوں کی حفاظت کے لیے ایک بحریہ تشکیل دینا اور جنگی سازوسامان فراہم کرنا چاہتی تھی۔ تاہم یہ انجمن، جو بعد میں تعلیمی سرگرمیوں میں شامل ہوگئی، اس نے سلطنت عثمانیہ کے فائدے کے لیے مشنری سرگرمیاں انجام دینا شروع کر دیں۔⁸ عوام میں مختلف طبقوں کے بہت سیلوگوں نے کمیٹی کی سرگرمیوں میں حصہ لیا، جس نے ہندوستان میں بڑے پیمانے پر اجلاس کئے۔ ابوالکلام آزاد، جنہوں نے دہلی میں کونسل کے اجلاس میں شرکت کی، لوگوں سے یوں خطاب کیا: «ان دنوں اللہ کی حکومت اور لوگوں کی حکومت کے درمیان جنگ جاری ہے۔۔۔ شیطان کی بادشاہتیں کوشش کر رہی ہیں کہ اللہ کی حکومت کو اکھاڑ پھینکیں۔ یہ جدوجہد دنیا میں ہر جگہ میں ہے۔ اے بچے مومنو! آپ کس طرف ہوں گے؟ دجال اور شیطان کے ساتھ؟ یا اللہ کے ساتھ؟»⁹ ان دنوں ابوالکلام آزاد اخبار اللامال کے ایڈیٹر تھے جو برطانوی حکومت پر تنقید کرنے کے لیے ایک ذریعہ کے طور پر استعمال ہوتا تھا اور مسلمانوں کو انگریزوں کی حکمرانی سے نجات دلانے کی کوشش کرتا تھا۔ ایک مرتبہ انہوں نے اللامال میں لکھا:

6 Naimur Rahman Farooqi, *Mughal-Ottoman relations: A Study of Political and Diplomatic Relations Between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748*, (Delhi, India: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1989) 25.

7 Zekai Kardaş, *Indian Hijrat Movement on British Archives*, (İstanbul: Demavend, 2016), 9-13.

8 Âbâdî, Abd-ur Rezzak Melih, *Azâd Ki Kahânî Hud Azâd Ki Zubânî*, (Lahore, Pakistan: Sang-e Meel, 2005), 75.

9 M. Naem Qureshi, *Pan-Islam In British India*, (Oxford, England: Oxford University Press, 2009), 98.

”میرے دوست محمد علی (بی اے) نے گورنمنٹ سے پوچھا ہے کہ کیا ہمیں ترکوں کی مالی مدد کرنی چاہیے۔ میرا خیال ہے کہ اگر دنیا کے کسی حصے میں اسلام کے لیے خطرات پیش آئیں تو مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اپنی جان و مال کو اسلام کی حفاظت میں خرچ کر دیں۔ اس کے لیے کسی گورنمنٹ کی اجازت درکار نہیں۔ مسلمان اپنے مذہبی معاملات میں خدا کے سوا کسی کی پروا نہیں کرتے ہیں۔“¹⁰

1913 میں، سلطنت عثمانیہ کی حکومت نے اپنے بہت سے شہریوں کو مختلف محرکات کے ساتھ ہندوستان بھیجا تھا تاکہ ان کے درمیان بھائی چارے کے رشتے کو مضبوط کیا جاسکے۔ اسی دوران عثمانیوں کی سرزمین میں جہان اسلام کے نام سے ایک اخبار نے ہندوستانی مسلمانوں اور ترکوں کے درمیان تعلقات کو مضبوط کرنے کے مشن کے ساتھ شائع کرنا شروع کیا۔

اسی دوران عثمانی سرزمین سے شائع ہونے والے اخبار جہان اسلام کے نام سے ایک اخبار نے ہندوستانی مسلمانوں اور ترکوں کے درمیان تعلقات کو مضبوط کرنے کے مشن کے ساتھ شائع کرنا شروع کیا۔ - ترکی، عربی اور اردو میں شائع ہونے والا یہ اخبار باقاعدگی سے ہندوستانی پریس تنظیموں کو پہنچایا جاتا تھا، اس طرح رائے عامہ بنانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ اس کوشش کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے بعد برطانوی حکومت نے جہان اسلام کے ہندوستان میں داخلے پر پابندی لگا دی۔ جب انگریزوں نے محسوس کیا کہ وہ سلطنت عثمانیہ کے ساتھ جنگ کرے گا، تو اس نے غیر ملکی پریس سے آنے والی خبروں کو ملک میں داخل ہونے پر پابندی لگا دی۔ کیونکہ وہ سرکاری چینلز کے ذریعے خبریں پھیلاتے تھے، اس لیے خبریں عموماً انگریزوں کی تعریف کرتی تھیں۔ وہ ہندوستان بھر میں شروع کیے گئے شدید پریہیگنڈے کے ساتھ ہندوستانی عوام کو سلطنت عثمانیہ کے ساتھ ممکنہ جنگ کے لیے تیار کر رہے تھے۔ جب یہ واضح ہو گیا کہ سلطنت عثمانیہ جرمنی کا ساتھ دے گی اور جنگ میں داخل ہو جائے گی تو ایک ایسا واقعہ رونما ہوا جو ہندوستان کے مسلمان نہیں چاہتے تھے۔ تاہم، درمیان میں موجود ہندوستانی مسلمانوں کی ممکنہ بغاوت کو روکنے کے لیے انگریزوں نے جو پریہیگنڈہ شروع کیا تھا، اس کے نتائج برآمد ہوتے دکھائی دے رہے تھے۔ ان پریہیگنڈوں میں عوام میں یہ خبر پھیل گئی کہ اس جنگ میں کوئی مذہبی مواد نہیں ہے اور برطانیہ کو روس اور اٹلی کی طرف سے یہ یقین دہانیاں ملی ہیں کہ اس جنگ میں مقدس سرزمین پر کوئی حملہ نہیں کیا جائے گا۔ اس کے نتیجے میں ہندوستانی مسلمانوں کو کچھ سکون ملا۔ پریس میں لائی جانے والی سنسرشپ کی وجہ سے عثمانی شیخ الاسلام اور خلیفہ کی طرف سے جہاد ابر اور جہاد مقدس کے مطالبات عوام تک کافی حد تک نہیں پہنچ سکے اور بے اثر رہے۔ پھر بھی، کچھ پیش رفت ہوئی، مثال کے طور پر، مکہ میں تقریباً 700 ہندوستانی جنگ میں عثمانیوں کی حمایت کے لیے عثمانی فوجوں میں شامل ہوئے۔ لاہور اور پشاور سے طلبہ کا ایک گروپ ترکی گیا۔ دیوبندی برادری کے علماء کا ایک گروپ ہندوستان میں بغاوت شروع کرنے کی سرگرمیوں میں شامل تھا۔ ان تحریکوں میں سب سے نمایاں یہ تھی کہ ہندوستانی عوام نے خفیہ طور پر پیسہ اکٹھا کیا اور عثمانیوں کی مدد کی۔¹¹

1914 میں شروع ہونے والی پہلی جنگ عظیم میں عثمانیوں کی شرکت نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک بڑے محضے میں ڈال دیا۔ خلافت عثمانیہ، جس سے وہ روحانی طور پر وابستہ تھے، اور برطانوی حکومت کی طرف سے چھیدی جانے والی جنگ، جس کی اطاعت انہیں اپنے حکمرانوں کے طور پر کرنی پڑتی تھی، انہیں انتہائی بے چین کر رہی تھی۔ جنگ میں داخل ہونے کے

10 Abul Kalam Azad, *Muasiri-i Dehli Aur Mukhabara-e Talgraphi*, (Calcutta, India: Al-Hilal Newspaper, 6 December 1912), 1-354.

11 Qureshi, *Pan-Islam In British India*, 25-26.

بعد عثمانیوں کے جہاد کے اعلان نے برطانوی حکومت کے لیے صورتحال کو مزید مشکل بنا دیا۔¹² اعلانِ جہاد کے مسلمانوں پر پڑنے والے اثرات دور کرنے کے لیے برطانوی حکومت کی طرف سے جاری کردہ ایک بیان میں کہا گیا ہے کہ، "ہندوستانی مسلمانوں کو یہ یقین دلانے کی ضرورت ہے کہ ہم اور ہمارے اتحادی ان کے مذہبی جذبات اور افکار کو نقصان پہنچانے کے لیے کچھ نہیں کریں گے۔ اسلام کے مقدسات کی توہین نہیں کی جائے گی اور ان کے احترام کے لیے تمام اقدامات اٹھائے جائیں گے۔ اسلام کے مقدس سرمائے پر کوئی حملہ نہیں کیا جائے گا۔ ہم جرمنی کے زیر اثر صرف ترک وزیروں سے لڑ رہے ہیں، مسلمانوں کے خلیفہ سے نہیں۔ برطانوی حکومت نہ صرف اپنی طرف سے بلکہ اپنے تمام اتحادیوں کی طرف سے بھی ان الفاظ کی ذمہ داری لیتی ہے۔ اس یقین دہانی کے باوجود ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان کئی لوگ جہاد میں حصہ لینے کے لئے نکلے تھے اور ہر طرح کی مدد کرنے کی کوشش کی تھی۔"¹³

نومبر 1918 میں جنگ کے خاتمے کے ساتھ ہی برطانوی حکومت نے جنگ کے دوران ہندوستانی مسلمانوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لیے اپنے تمام وعدوں کو پس پشت ڈال دیا اور 30 اکتوبر 1918 کو دستخط ہوئی مندروس کی جنگ بندی کے مطابق ترکوں کو توڑنے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ مئی 1919 میں جیسے ہی یونانیوں کی از میر جا کر اناطولیہ میں پیش قدمی اور مسلمانوں کے خلاف کیے گئے قتل عام کی خبر ہندوستان پہنچی تو ہندوستانی مسلمانوں میں غم اور بے چینی کی لہر دوڑ گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ Entente طاقتوں کے کٹرول میں تھا، صورتحال کی سنگینی میں مزید اضافہ ہوا۔ ہندوستانی مسلمانوں نے ان حملوں پر اپنا رد عمل ظاہر کرنے میں دیر نہیں کی اور جنوری، مئی اور جون 1919 میں انگلستان میں رہنے والے ہندوستانی مسلمانوں نے حکومت کو درخواستیں جمع کرائیں جس میں مطالبہ کیا گیا کہ ترکوں کے ساتھ انصاف کیا جائے۔¹⁴

ہندوستانی تحریکِ خلافت

جب برطانیہ نے اپنے وعدوں پر عمل نہ کیا کہ سلطنتِ عثمانیہ، خلیفہ اور مقدس سرزمین کے حالات میں کوئی تبدیلی نہیں کی جائے گی تاکہ پہلی جنگِ عظیم کے دوران مسلمانوں کے رد عمل کو نرم کیا جاسکے، تو مسلمانوں نے ہندوؤں کی حمایت سے برطانوی حکومت پر دباؤ ڈالنے اور عثمانی خلیفہ کے تحفظ کے لیے ہندوستان میں دسمبر 1918 کو تحریکِ خلافت شروع کی۔ جب یہ واضح ہو گیا کہ انگریز خلافت اور مقدس سرزمین کی حفاظت نہیں کریں گے تو ہندوستانی مسلمان دانشوروں نے اعلان کیا کہ انہوں نے خلافت کے تحفظ اور اس کے تسلسل کو یقینی بنانے کے لیے 14 نومبر 1919 کو مولانا محمد علی جوہر کے ذریعہ ہندوستانی خلافت کمیٹی قائم کی تھی۔ اس کے فوراً بعد، جیسا کہ محمد علی کے بھائی شوکت علی، ابوالکلام آزاد، رتھ چوٹانی، شیخ شوکت علی صدیقی، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، حسرت موہانی، حکیم ابجمل ہان، اس دور کی مشہور شخصیات نے بھی اس تحریک میں شمولیت اختیار کی۔¹⁵ یہ کمیٹی لکھنؤ میں قائم کی گئی تھی اور سیٹھ چوٹانی کو اس کا چیئرمین مقرر کیا گیا تھا۔ مسلمانوں میں سیاسی اتحاد فراہم کر کے خلیفہ کی حفاظت کا فیصلہ کیا گیا۔ 1920 میں خلافت کا منشور شائع ہوا اور انگریزوں سے کہا گیا کہ وہ خلیفہ کی حفاظت کو یقینی بنائیں۔ اس منشور کے ساتھ اس بات پر زور دیا گیا کہ استنبول کو ترکوں کے لیے چھوڑ دیا جائے، ہندوستانی مندوبین کی امن کانفرنسوں میں شرکت کی جائے،

12 Qureshi, *Pan-Islam In British India*, 35.

13 Qureshi, *Pan-Islam In British India*, 40.

14 Kardaş, *Indian Hijrat Movement on British Archives*. 20

15 Lal Baha, "The Hijrat Movement and The North-West Frontier Province", *Islamic Studies*, 18/3 (Autumn 1979), 231-242.

اور خلافت کے مذہبی سیاسی حقوق کا تحفظ کیا جائے۔ ساتھ ہی مسلم عوام کو بتایا گیا کہ یہ امن فراہم کرنے کے ذمہ دار انگریز ہیں۔ بھارتی عوام کی آواز کو دنیا تک پہنچانے کے لیے محمد علی کی سربراہی میں ایک وفد لندن بھیجنے کا فیصلہ کیا گیا۔ پھر تحریک خلافت ہندوستان کی ایک بڑی عوامی تحریک بن گئی۔ گاندھی کی حمایت سے ملک بھر میں زبردست مظاہرے ہوئے۔ وفد جو کہ لندن گیا تھا، وہاں پہلے سے شروع ہونے والے امن معاہدوں میں شریک ہوا۔ تاہم یہاں جو تصویر سامنے آئی وہ یہ تھی کہ استنبول ترکوں کے ہاتھوں سے چھین لیا گیا تھا۔ اس کا احساس کرتے ہوئے ہندوستانی مسلمانوں کو اس حقیقت کا سامنا کرنا پڑا کہ انگلستان اس معاملے میں ان کی مدد نہیں کرے گا۔ 1920 میں، خلافت کمیٹی اور گاندھی کی قیادت میں انڈین نیشنل کانگریس پارٹی، جو اس وقت کی سب سے بڑی قومی تشکیل تھی، اس نے تعاون کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس تعاون کی بدولت ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا ہوئی۔ گاندھی کی طرف سے شروع کی گئی انگریزوں کے ساتھ عدم تعاون کی تحریک نے زور پکڑا۔ دیریں، سماجی تنازعات پھر شدت اختیار کر گئے۔

1924 میں ترکی میں خلافت کا خاتمہ ہندوستانی تحریک خلافت کا خاتمہ اور آزادی کے لیے ہندو مسلم تعاون کے خاتمے کا باعث بنا، اس طرح آزادی کے رجحانات بڑھنے لگے۔ دور کا آغاز ہوا۔ قائدین جیسے محمد علی جناح اور مولانا محمد علی نے ایک آزاد وطن کی تلاش میں آئینی ڈھانچے کی تیاری کا آغاز کیا۔

ہندوستانی تحریک ہجرت

پہلی جنگ عظیم کے اختتام پر اسلامی خلافت رکھنے والی سلطنت عثمانیہ کی شکست پر ہندوستان کے مسلمان جو انگریزوں کی سرپرستی میں تھے انہیں غم اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑا۔

1919 میں، ہجرت کے اختیار پر سب سے پہلے محمد علی برادران نے وائسرائے کے ساتھ بحث کی جب کہ ان کی مداخلت: “جب کوئی سرزمین اسلام کے لیے محفوظ نہ ہو تو مسلمان کے پاس دو ہی متبادل ہوتے ہیں، جہاد یا ہجرت۔ کئے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو اسے خدا کی طرف سے دی گئی ہر طاقت کو زمین کی آزادی اور اسلام کی تبلیغ و تبلیغ کے لیے کامل آزادی کو یقینی بنانے کے لیے استعمال کرنا چاہیے، یا اسے کسی اور آزاد سرزمین کی طرف ہجرت کرنا ہوگی۔ جب اسلام کے لیے ایک بار پھر محفوظ ہو جائے تو اس کی طرف رجوع کرنا۔۔۔ ہماری کمزور حالت کے پیش نظر ہجرت ہی ہمارے لیے واحد متبادل ہے۔۔۔ یہ قدم جس پر اب ہمیں پوری نچیدگی کے ساتھ غور کرنا ہو گا کہ اس کی فطرت ہے۔ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد سے ہماری برادری کی تاریخ میں شاید سب سے زیادہ فیصلہ کن مطالبات ہوں گے۔”¹⁶⁴

ہندوستانی تحریک ہجرت، تحریک خلافت کے نیچے میں ابھری۔ جب سلطنت عثمانیہ نے انگریزوں کے ساتھ جنگ کی تو ہندوستانی مسلمانوں کو بہت پریشانی کا سامنا کرنا پڑا، جو اپنے مذہبی عقائد کی وجہ سے خلافت اسلامیہ سے وابستہ تھے، اور دوسری طرف سے وہ لوگ انگریزوں کے زیر تسلط بھی تھے۔ ہندوستان کے سرکردہ مذہبی اور سیاسی رہنماؤں میں سے دو، مولانا عبدالباری اور مولانا ابوالکلام آزاد کا موقف تھا کہ «دار الحرب» کا اعلان کیا جانا چاہیے کیونکہ ہندوستان میں مذہبی ذمہ داریاں پوری نہیں کی جا سکتی تھیں۔ انہوں نے یہ خیال پیش کیا کہ انہیں دوسری جگہوں کی طرف ہجرت کرنی چاہیے جنہیں «دار الاسلام» کہا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں عبدالباری اور کلام آزاد نے فتویٰ بھی جاری کیا۔ جب یہ پیش رفت ہندوستان میں ہو رہی تھی، افغانستان کے رہنما امیر امان اللہ خان نے اپنے والد کے جنازے کے موقع پر کی گئی تقریر میں کہا کہ میں نے ہندوستانی مسلمانوں کی حالت

164 Kardaş, *Indian Hijrat Movement on British Archives*, 9.

دیکھی ہے اور اگر وہ ہجرت کر جائیں تو وہ انہیں افغانستان میں قبول کر لیں گے۔¹⁷ اس دعوت کا جواب آنے میں دیر نہ لگی۔ ہزاروں افراد نے، جن میں زیادہ تر پنجاب، سندھ اور سرحدی صوبے سے ہیں، افغانستان ہجرت کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ اس موقع پر اپریل 1920ء میں دہلی میں عدم المساجدین کے نام سے ہجرت کمیٹی قائم کیا گیا۔ 26 اپریل 1920 کو اس ہجرت کمیٹی کی طرف سے برطانوی گورنر کو بھیجے گئے ٹیلیگرام سے ظاہر ہوا کہ افغانستان میں ہجرت کرنے کی خواہش کتنی گہری تھی:

«یہ واضح ہے کہ ہم برطانوی راج کے تحت اپنی زندگی سکون سے نہیں گزار سکیں گے، کیونکہ ہمارے مذہبی عقائد پر عمل کرنے کا کوئی موقع نہیں ہے۔ اگرچہ ہمیں دکھ ہے لیکن ہم نے امن کے نام پر اس ملک کو چھوڑنے کا فیصلہ کیا ہے۔ ہمیں امید ہے کہ آپ کی حکومت اس فیصلے کی مخالفت نہیں کرے گی اور ہمیں بغیر کسی پریشانی کے افغانستان ہجرت کرنے کی اجازت دے گی۔ افغانستان، وہ خطہ جہاں ہندوستانی مسلمان ہجرت کرنا چاہتے تھے، کئی طریقوں سے مناسب معلوم ہوا تھا۔ اپنے ملکوں کے پڑوسی ہونے، ایک جیسی ثقافت کا اشتراک اور صرف اسلامی قوانین کے تحت زندگی گزارنے کے خیال نے افغانستان کو پرکشش بنا دیا۔ مئی کے آغاز میں، لاہور میں ایک پھل فروش عبدالکریم پشاور میں تحریک ہجرت کے بارے میں کتابچہ عام لوگوں کو دیتے ہوئے پکڑا گیا۔ بھارتی دفاعی قوانین کے مطابق اسے ریاست سے باہر نکالا گیا تھا۔ اس پیش رفت پر، مشہور ہندوستانی قوم پرستوں میں سے ایک، غلام محمد عزیز نے، جب وہ 14 مئی 1920 کو مسجد قاسم علی شاہ میں نماز جمعہ کے دوران، عوام سے اپنی تقریر میں، ہجرت کے لیے جمع ہونے اور اقدام کرنے پر زور دیا۔ بعد ازاں، غلام محمد عزیز تحریک ہجرت کو منظم کرنے کے لیے پشاور آئے اور یہاں ہجرت کمیٹی قائم کی۔ اس کمیٹی کا مقصد ان تارکین وطن کو رہنمائی اور مدد فراہم کرنا تھا۔¹⁸ ہجرت کمیٹی کا قیام تقریباً خلافت کمیٹی کے قیام سے مطابقت رکھتا ہے۔ ہجرت کمیٹی کا انتظام خواجہ جان محمد نے کیا تھا۔ اس کمیٹی میں پشاور کے سرکردہ شہریوں کے بہت سے لوگ شامل ہوئے۔ کمیٹی کے چند نمایاں ارکان یہ ہیں: آغا سید مقبول شاہ، مولوی عبدالکریم، مولوی عبدالغفور، مرزا محمد سلیم خان، منشی عبدالکریم، یوسف علی خان، حکیم قطب شاہ، علی گل خان، آغا لال بادشاہ۔ اس کمیٹی کا پہلا کام تحریک ہجرت کا اعلان کرنے کے لیے چندہ اکٹھا کرنے کی سرگرمیاں شروع کرنا تھا۔¹⁹

اسی دوران کچھ تارکین وطن روانہ ہونے لگے۔ صوبہ پنجاب سے پہلا قافلہ 17 مئی کو کابل کے لیے پشاور پہنچا۔ یہاں، ہجرت کمیٹی کے سربراہ، خواجہ جان محمد ایک دفتر میں افغانستان جانے والے تارکین وطن کے پاسپورٹ کے معاملات سنبھال رہا تھا۔ اس دوران لوگوں میں یہ افواہیں گردش کرنے لگیں کہ برطانوی فوجیوں نے مسلمانوں کے مقدس مقامات جیسے مکہ اور مدینہ پر قبضہ کر لیا ہے، کہ حکومت لوگوں کی آدھی جائیداد ضبط کر لے گی اور دیہات میں عورتوں پر ظلم کرے گی۔ ان افواہوں سے عوام کا غصہ بڑھ گیا۔ دریں اثنا، ملک بھر میں زیادہ تر مذہبی رہنما ہجرت کی ضرورت پر بات کر رہے تھے۔ اب تحریک ہجرت ایک بغاوت میں تبدیل ہو چکی تھی۔

بہت کم وقت میں، جیسے کہ چند مہینوں میں، تارکین وطن کے بڑے گروہ بغیر کسی تیاری کے افغانستان کے لیے روانہ ہو گئے۔ انہوں نے، جو کچھ ان کے پاس تھا اسے آدھی یا اس سے بھی کم قیمت پر بیچ کر نقل مکانی شروع کر دی۔ بعض ذرائع کے

17 Halil Tokar, "Hindistan Hicret Hareketi", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 17/2 (2004), 158.

18 Kardaş, *Indian Hijrat Movement on British Archives*, 30.

19 Qazi Muhammad Adil Abbasi, *Tehreek-e Khilafat*, (Lahore: Jomhoori Publications, 2009), 118.

مطابق 500 ہزار سے 20 لاکھ کے درمیان تارکین وطن نے افغانستان منتقل ہونے کا ذکر کیا جاتا ہے۔ تاہم، صورت حال اتنی خوش آئند نہیں تھی۔ جب افغانستان نے تارکین وطن کی تعداد میں اضافہ دیکھا تو اس نے معاشی وجوہات کی بنا پر اپنی سرحدیں بند کر دیں اور جنہیں وہ پہلے ہی قبول کر چکا تھا ان لوگوں کو بھی مناسب پناہ نہیں دے سکا۔ بہت سے پناہ گزینوں نے افغان سرحدی علاقوں میں مصائب میں رہنے کے بجائے ہندوستان واپس جانے کا انتخاب کیا۔²⁰

نتیجہ:

یہ سفر ایک مکمل تباہی کا باعث ہوا تھا۔ بوڑھے، عورتیں اور بچے، ان میں سے کچھ جو اپنے آبائی شہر، گاؤں، کھیت کھلیان میں جو کچھ تھامیچ کر بے سرو سامان نکلے تھے، وہ راستے میں ہی ہلاک ہو گئے۔ افغانستان میں انتہائی برے حالات میں گزارے گئے دنوں کے بعد انہیں انتہائی مایوسی کے ساتھ اپنے وطن واپس لوٹنا پڑا۔ لیکن جب وہ واپس آئے تو نہ ان کا گھر تھا اور نہ ہی ان کے کھیت اپنے کھیت تھے۔

لہذا، تحریک ہجرت نے تاریخ کے اوراق میں ایک ایسی تحریک کے طور پر جگہ بنالی ہے جو مذہبی جذبات اور بنیادی سطح پر اپنے ترک بھائیوں کی مدد کرنے کی خواہش کے ساتھ شروع ہوئی تھی، لیکن اس کی منصوبہ بندی اچھی طرح سے نہیں کی گئی تھی، جس سے بہت سے خاندانوں کو تکلیف ہوئی۔

نتیجتاً تحریک خلافت عثمانی خلافت کو برقرار رکھنے میں کامیاب نہ ہو سکی۔ تاہم، ہندوستان کی تاریخ پر اس کے کئی دور رس نتائج مرتب ہوئے:

مثال کے طور پر:

- * مسلمانوں کے متحد ہونے اور عمل کرنے کی طاقت ہندوستان میں ثابت ہو چکی تھی۔
- * انگریزوں کو اس صورت حال سے یہ اندازہ ہو گیا کہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے مذہبی اقدار اور آزادی کس درجہ اہم ہیں۔
- * اس تحریک نے ہندوستان کی تحریک آزادی کو متاثر کیا جس کا آغاز عقیقہ ہونے والا تھا۔
- * یہ تحریک ایک شعور کی تشکیل کا سبب بنی جو انگریزوں کو ہندوستان چھوڑنے پر مجبور کرنے والے عناصر میں سے ایک تھا۔

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

Âbâdî, Abd-ur Rezzak Melih. *Âzâd Ki Kahânî Hud Âzâd Ki Zubânî*. (Lahore: Sang-e Meel, 2005).

Bayur, Hikmet. *Hindistan Tarihi*. c. III. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987).

20 Dietrikh Reez, *Hijrat: The Flight of the Faithful A British File on the Exodus of Muslim Peasants from North India to Afghanistan in 1920*, (Berlin, Germany: Verlag Das Arabische Buch, 1995), 35.

- Farooqi, Naimur Rahman. *Mughal-Ottoman relations: A Study of Political and Diplomatic Relations Between Mughal India and the Ottoman Empire 1556-1748*. (Delhi, India: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1989).
- Lal Baha. "The Hijrat Movement and The North-West Frontier Province". *Islamic Studies*. 18/3 (Autumn 1979).
- M. Naeem Qureshi. *Pan-Islam In British India*. (Oxford, England: Oxford University Press, 2009).
- Özcan, Azmi. *Pan-İslâmizm-Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997).
- Dietrikh, Reez. *Hijrat: The Flight of the Faithful A British File on the Exodus of Muslim Peasants from North India to Afghanistan in 1920*. (Berlin, Germany: Verlag Das Arabische Buch, 1995).
- Qazi Muhammad, Adil Abbasi. *Tehreek-e Khilafat*. (Lahore: Jomhoori Publications, 2009).
- Smith, Vincent A. *The Oxford History of India*. (Oxford, England: Oxford University Press, 1958).
- Toker, Halil. "Hindistan Hicret Hareketi". *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*. 17 (2004): 147-162.
- Toker, Halil ve Zekai Kardaş. *Journey of Friendship and Brotherhood*. (Lahore, Pakistan: Mavra Publishers, 2021).

فضاء المدينة في رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح

Tayyib Sâlih'in Kuzeye Göç Mevsimi Adlı Romanında Şehrin Fezası

Place and Space Regarding the City in Tayeb Salih's Novel Mawsim al-Hijrah ilâ al-Shamâl

Zelal ALJAJI¹ 



ملخص

تناولت هذه الدراسة، فضاء المدينة في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للطيب صالح، حيث ناقش الباحث مصطلح المكان في الرواية عموماً، والفضاء بشكل خاص. وقد هدفت هذه الدراسة إلى فهم هذه المصطلحات (المكان، الفضاء، المدينة) وحدودها، والكشف عن فضاء المدينة الداخلي والخارجي في هذه الرواية، وكذلك تحليل العلاقة القائمة بين فضاء المدينة وعناصر السرد الأخرى (الزمن والشخصيات)، فُتِمَّت هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول (المكان في الرواية) والمبحث الثاني (فضاء المدينة في موسم الهجرة إلى الشمال) والمبحث الثالث: (علاقة فضاء المدينة بعنصر الرواية/الزمن والشخصيات). وقد اعتمد الباحث في دراسته على المنهج الوصفي التحليلي، وآلياته المنطلقة من المستوى المعجمي إلى الوصول للمستوى الدلالي في دراسة (فضاء المدينة)، أما نتائج البحث فقد كان من أهمها: الاهتمام بالمكان الداخلي (الوطن)، والمكان الخارجي (الغربة) على حد سواء، استطاع الكاتب أن يثبت فكرة أن المكان ينتمي لسكانيه، فكانت العلاقة الجدلية بين المكان والشخصيات ظاهرة وجلية في هذه الرواية، أما الزمان فكان استرجاعاً، يعود دائماً بجرعة ارتدادية للماضي ليجلب معه أصل الحكاية، وبداية الصراع، ولم يفت الكاتب أن يعدد علاقة وثيقة العرى بين المكان والمرأة، بما له من دلالات متشعبة، بعضها بمعنى التجذر والانتماء والوطن، وبعضها يوحي بالتماهي والتماثل، وبعضها الآخر بالنفي والعداوة، بالإضافة إلى توظيف المكان (الفضاء) في بث فلسفة الكاتب وجعل المكان بمثابة حلقة صراع بين الشرق والغرب. **الكلمات المفتاحية:** فضاء المكان، المدينة، موسم الهجرة إلى الشمال، عناصر السرد، الطيب صالح

öz

Bu çalışma Tayyib Sâlih'in "Kuzeye Göç Mevsimi" adlı romanında şehrin fezası konusunu ele almaktadır. Mezûr romanda genel anlamıyla mekân kavramı, özel anlamıyla ise feza kavramı tartışılmıştır. Çalışmanın amacı; mekân, feza ve şehir kavramlarını anlamak ayrıca bu romanda şehre ait iç ve dış mekân tanımının ne anlama geldiğini açıklamaktır. Bununla birlikte çalışmada mekân ve diğer anlatı öğeleri (zaman ve karakterler) arasındaki mevcut ilişki analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma, üç kısımdan oluşmaktadır: Birinci kısım, romandaki mekân; ikincisi Kuzeye Göç Mevsimi romanında şehrin fezası; son olarak da romandaki şehrin fezasının unsurlarının zaman ve karakterlerle ilişkisidir. Bu çalışma, şehrin fezasının terim anlamından başlayarak, şu an delalet ettiği

¹Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İzmir Türkiye

ORCID: Z.A. 0000-0003-1493-1415

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Zelal ALJAJI (Dr.),
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap
Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye
E-posta: zalajaji@gmail.com

Başvuru/Submitted: 09.06.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
24.07.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
29.07.2022

Kabul/Accepted: 08.08.2022

Atıf/Citation: Aljaji, Zelal. "Tayyib Sâlih'in Kuzeye Göç Mevsimi Adlı Romanında Şehrin Fezası." Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 41 (2022), 453-471.
<https://doi.org/10.26650/jos.1128301>



anlama ulaşıncaya kadar geçirdiği süreci kalitatif-analiz yöntemiyle açıklamayı hedeflemiştir. Çalışmanın sonuçlarına gelince; bunların en önemlisi i mekna (vatan) verilen önemin aynı şekilde dış mekna (gurbet) da verilmesidir. Bynce meknın, orada meskn olan kişilere ait olduğu düşüncesini kanıtlamaya çalıştık. Yine bu romanda mekn ve karakterler arasındaki mücadelenin var olduğu açık ve nettir. Zaman olarak bu roman ele alındığında ise hikyenin geçtiği zaman ve çatışmanın başlangıcını ele almak için sürekli olarak geçmişe gidildiği görülmektedir. Yazarın, mekn ile kadın arasında güçlü bir ilişki kurmayı ihmal etmediği görülmektedir. Çünkü bu ilişki birçok anlamları izah etmektedir. Bir yere kök salma ve vatana aidiyet, kadın ve mekanla özdeşleştirilir. Ya da bu özdeşleşme tam tersi bir zıtlık ve nefret gibi anlamlarla da ilişkilendirilir.

Anahtar Kelimeler: şehrin fezası, şehir, Kuzeye G Mevsimi, anlatı geleri, Tayyib Salih

ABSTRACT

This study deals with place regarding the city in Tayeb Salih's novel *Mawsim al-Hijrah il al-Shamâl* [Season of Migration to the North], wherein the researcher discusses the term of space in general and place in particular with regard to the novel. This study aims to understand the terms of and boundaries between place, space, and city; to disclose the inner and outer spaces of the city in this novel; and to analyze the relationship between the space of the city and other narrative elements (time and characters). This study is divided into three parts: the first topic is the places in the novel, the second topic is the space of the city during the migration season to the north, and the third topic is the relationship the space of the city has with both elements time and characters in the novel. The study relies on the analytical descriptive approach and its mechanisms starting from the lexical level in order to reach the semantic level regarding the study of the city's space. As for the research results, the most important involve the simultaneous interest in the internal (home) and external (alienation) places. The author was able to confirm the idea that the place belongs to its inhabitants, so the dialectical relationship between place and characters was apparent and evident in this novel, with time acting as a retrieval mechanism, always returning with a retrograde movement to the past to bring the story back to its origin and begin again with conflict. The author did not fail to establish a close relationship between the place and the woman, including all the manifold connotations, with some describing laying down roots, belonging, and homeland; others suggesting identification and similarity; and others still expressing negation and hostility. All this is in addition to employing place and space with regard to disseminating the author's philosophy, with place also being made an arena of conflict between the East and West.

Keywords: space, place, city, *Mawsim al-Hijrah il al-Shamâl* / *Season of Migration to the North*, narration elements, Tayeb Salih

EXTENDED ABSTRACT

Place in a novel gains great importance as an essential technical element as well as the space in which events take place and the characters move. Beyond that, place also gets transformed in some outstanding works to a space that includes all the narrative elements, one that reveals the relationships between them and provides them with a climate in which they can interact and express a point of view. Descriptions are the first means of portraying place; they are an attempt to embody a scene of the external world in its various fields and types within a painting made of interwoven words.

This study deals with the space of the city in Tayeb Salih's novel *Mawsim al-Hijrah il al-Shamâl* [Season of Migration to the North] and discusses the term place in general and space in particular with regard to the novel. Place appears in *Mawsim al-Hijrah il al-Shamâl* as the main component of the novel, with places interacting through the interaction of its characters who represent these places, thus reflecting the author's narrative point of view so that semantic compatibility arises from three locations: the place, the framed space, and the

open/expanded space. This study aims to understand these terms and their boundaries, to reveal the inner-city space (inside the Arab world) and the external space (outside the Arab world) as presented in this novel, and to analyze the relationship between the city's space and other narrative elements (time and characters). The research also aims to shed light on the multiple connotations (i.e., intellectual philosophical, social, and human) the characters of the literary work highlight regarding place that imprint each place with its own characteristic and also goes through the dialectic relationship between place and the character to show the author's vision in this narrative work and the conflict that is represented between the characters and places.

The research adheres to the descriptive analytical approach in presenting the places (i.e., the space of the city) in *Mawsim al-Hijrah ilâ al-Shamâl* while benefitting from the semiotic method view for explaining the signs and signals that occur to express a place or the connection a place has with its surroundings of time and characters, as well as its mechanisms starting from the lexical level and reaching to the semantic level.

The research includes three main headings. The first topic involves the places in the novel, the importance of places have, and the role of place in forming the idea or vision presented in the narrative or fictional text. The second topic is the space of the city in *Mawsim al-Hijrah ilâ al-Shamâl*, tracing the cities that are mentioned in detail as well as the most prominent places associated and related with the concept of the city, followed by accessing the revelations carried by these cities and their connotations. This then leads to the third topic, which is the relationship place (i.e., the city space) has with the two elements of the novel (i.e., time and personalities), wherein the relationship that combines the parts of the narrative work becomes clear in a comprehensive vision that gathers the fragments of this work within a single narrative fabric in a harmonious and compatible framework between all the elements of the narrative work. This is because time and place represent the inexhaustible organic unity in the novel, in addition to making memory the main reference when retrieving and narrating the past.

Among the most important results of this research is how the novel pays equal attention to the internal place (i.e., home) as well as the external place (alienation). The author was able to prove the idea that the place belongs to its inhabitants, and thus the dialectical relationship between the place and the characters in this novel is apparent and evident. This research also shows that having place be the hero of the story is possible in addition to being the cornerstone in the elements of the novel in line with the idea of conflict dominating the events of the novel. As for time, it was presented in the novel as a retrieval that always returns to the past, bringing one back to the origin of the story and the beginning of the conflict. The author also did not fail to establish a close relationship between the place and the woman with its complex connotations, some with the meaning of laying down roots, belonging, and homeland; others suggesting identification and symmetry; and others still reflecting negation and hostility. All this in addition to the author employing place (the space of the city) with regard to spreading his philosophy and making the place just like an arena of conflict between the East and West.

تمهيد

تشكلت علاقة المكان بالإنسان منذ زمن قديم، ووجدت هذه العلاقة بنزوله إلى الأرض، حيث لجأ إليه لحاجته للسكن والإحساس بالأمان والاحتماء، قال تعالى: «وكانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمينين»¹، ثم تطور مفهوم المكان وارتبط بالرفاهية ورغد العيش، قال تعالى: «وتنحتون من الجبال بيوتا فارحين»²، فانتقل المكان من حاجة وجودية إلى جزء جمالي في العلاقة مع الإنسان «العلاقة الوجودية بين الإنسان والمكان، تركته في حنين دائم للمكان الأول؛ رحما أو كهفا، أو وطننا بدائيا مجهولا»³، كل خبرة أو تجربة يعيشها الإنسان لا بد أن يحتضنها مكان ما أو ترتبط به نفسيا أو شعوريا أو وجوديا. فحكاية البشرية تنشأ في مكان يراقبها الزمن ويقوم بها الأفراد، فالإنسان هو الأكثر إدراكا ووعيا وتقديراً للمكان، لأنه يوفر له معنى الاستقرار والأمان، ومن خلاله يمكنه الانطلاق إلى هذه الحياة السعي بها.

اشتهرت رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» والتي نشرت سنة 1966م للأديب السوداني الطيب صالح، وقد عرفت على مستوى العالم، فقد ترجمت إلى اللغة الإنجليزية والروسية والفارسية، وقد اختيرت كواحدة من أفضل مائة رواية للقرن العشرين في الوطن العربي، وقامت دراسات أدبية ونقدية تناولت هذه الرواية من زوايا وجوانب فنية وموضوعية متعددة، وقد وردت بعض الدراسات حول هذه الرواية باللغة التركية، هي:

• Esat Ayyıldız, "et-Tayyib Sâlih'in 'Mevsimu'l-Hicre ile'ş-Şemâl' Adlı Romanının Tahlili", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 58/1 (2018), 662-689.
تحليل رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للطبيب صالح، مجلة جامعة أنقرة لكلية اللغة والتاريخ والجغرافيا، 58/1 (2018)، 662-689.

• Selçuk Pekparlatır, "Sudanlı Yazar et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 20/2 (2020), 547-568.
«التحليل الفني والموضوعي للقصة القصيرة المسمى Hafnetu Temr للكاتب السوداني الطيب صالح، مجلة Marife للدراسات الدينية، 20/2 (2020)، 547-568.

• Celal Turgut Koç, "Tayyib Sâlih'in Romanlarındaki Kadın Karakterler", *Şarkiyat Mecmuası*, 30 (2017), 71-89.

جلال تور غوت كوج، «الشخصيات الأنثوية في روايات الطيب صالح»، مجلة الشقيقات، 30 (2017)، 71-89.

• Yusra Özalp, Sevim Arslan, "Sudanlı Yazar Tayyib Sâlih'in Naḥletun 'Alâ'l-Cedvel Adlı Hikâyesinin Tahlili", *Ağrı İslami İlimler Dergisi*, 8 (2021): 52-68.

يسرى أوزالب، سيفيم أرسلان، «تحليل قصة الكاتب السوداني الطيب صالح نحلة على الجدول»، مجلة أغري للعلوم الإسلامية، 8 (2021): 52-68.

أولاً: فضاء المكان في الرواية

1.1. المكان في الرواية:

يعد المكان عنصراً أساسياً من عناصر العمل الأدبي والفني، حيث يبدو المكان وكأنه شخصية من شخصيات الرواية، يتكوينه الجغرافي (مرورا بالبيوت والشوارع والمقاهي والشواطئ والحدائق)، فالمكان يحرك الشخصيات والأحداث، وهو جزء فاعل في بنية الرواية، وقد يتطور المكان أحيانا إلى أن يمثل دور البطل الرئيس في العمل الأدبي، فحين يفقد العمل الأدبي مكانيته «فهو يفقد خصوصيته، وبالتالي أصالته»⁴، وتكمن أهمية المكان بارتباط الفرد به ارتباطاً وثيقاً، فالمكان ليس مجرد حيز جغرافي أو محتوى أو موقع؛ بل المكان انتماء وهوية تاريخية ووطنية وقومية ونفسية، فلكل مكان لغته

1 الحجر: 82.

2 الشعراء: 149.

3 محمد أبو زريق، المكان في الفن، (عمان: وزارة الثقافة 2003)، 135.

4 جاستون باشلار، جماليات المكان، تر: غالب هلسا، (بغداد: مجلة الأقلام، دار الجاحظ للنشر والتوزيع، وزارة الثقافة والإعلام، 1984)، 6.

وتاريخه، ويمكن القول: إنه «تعبير ما عن روح مرتاديه وساكنيه»⁵

وقد ميزت الدراسات في الرواية العربية بين أنماط المكان، وتم تقسيمه إلى عدة أنماط، من أبرزها:

– المكان الهندسي: الذي تعرضه الرواية بأبعاده الخارجية الواقعية، ويكون خاليا من المعلومات التفصيلية أو التوضيحية.

– المكان المجازي: المكان المفترض، ذو الوجود غير المؤكد؛ بتعبير آخر المكان الأدبي، فهو: «نظام من العلاقات

المجردة يستخرج من الأشياء المادية المحسوسة بقدر ما يستمد من التجريد الذهني، أو الجهد الذهني المجرد»⁶

– المكان غير المسالم (المعادي): هو المكان الجغرافي المعبر عن الحزن واليأس والهزيمة، ويتخذ الطابع القدري

(السجون، أمكنة الغربية، المنافي،...)⁷

وهناك تقسيمات كثيرة ومتشعبة للمكان لكن أبرز ما يفيد المكان في العمل الروائي؛ أنه يوهم القارئ بواقعية الأحداث التي يقرأها، وكأنه يعيش داخل الرواية، ويعيش الأمكنة الموصوفة، كما يوهي وصف المكان إلى طبيعة الشخصيات في الرواية ودواخلها فكل بيئة تحمل دلالة مجازية تشير بشكل غير مباشر للشخصية، فمقر الإنسان وسكنه هو امتداد لذات الإنسان وطبيعته، فإذا وُصِفَ المكان وُصِفَ ساكنه، كذلك يعطي وصف المكان أبعادا دلالية متنوعة؛ فكل صفة من صفات المكان إفرازاتها على المستوى النفسي والاجتماعي والفلسفي. كما تخضع الأمكنة إلى مقاييس أخرى كذلك؛ كالانفتاح والانغلاق، الضيق والامتداد، وقد يعطي الوصف التفصيلي للمكان انطبعا عن الفضاء الفكري والفلسفي الذي تدور في فلكه الشخصيات، كما يحتل المكان أحيانا دور البطولة في العمل الأدبي، حيث تتجه أحداث الرواية لتعكس الأثر الذي يمكن أن يبثه المكان في الشخصيات، وتأثيره على الشخصيات المختلفة بكافة جوانبها، في بعض الأحيان يحتل أهم موقع في العمل الروائي؛ وهو العنوان.

وكما اختلفت الدراسات في تحديد مفهوم المصطلح (المكان) كذلك اختلفت تسمياته، فبعضهم أطلق عليه اسم «الحيز المكاني» أو «المكان» وآخرون «الفضاء»، وذهب كل باحث يبرر تسميته ويدافع عنها مبينا دلالتها الأدبية؛ إلا أن مصطلح (الفضاء) «أشمل وأوسع من معنى المكان، فالمكان هو مكون الفضاء، وما دامت الأمكنة في الرواية غالبا ما تكون متعددة وترد متفاوتة، فإن فضاء الرواية يلفها جميعا، فهو العالم الواسع الذي يشمل مجموعة الأحداث الروائية، فالمقهي أو المنزل أو الساحة، كل منها يعد مكانا محددًا، ولكن إذا كانت الرواية تشمل هذه الأماكن كلها فإن جميعها يشكل فضاء الرواية»⁸، فهذا المصطلح (الفضاء) يتسع فيه المكان ليشمل العلاقات بين الأمكنة والشخصيات والأحداث، وذكر الأمكنة ووصفها أو تسميتها في العمل الأدبي لا يقصد منه تصوير المكان الخارجي فحسب، إنما تصوير المكان الروائي (الحكائي) لإثارة خيال المتلقي، بصفته فضاء يأتي عبر الخيال والتصور الفردي (متخيلا)، فيكون بمقدرة القارئ أن يوهم نفسه بأنه يستطيع التجول فيه وكأنه حقيقة، وتتم دراسته بوصفه جزءا من المضمون ووفق معطيات ترتبط بثقافة جماعة أو عصر، فهذا الفضاء الموصوف جغرافيا وتجري فيه أغلب أحداث الرواية هو نفسه «ينقسم إلى فضاءات أصغر تحمل دلالات معينة وفق السياق النصي، ويمكن أن نطلق عليها مصطلح (وحدات فضائية صغرى) تتفاعل وتتعلق وظيفيا وعضويا مع العناصر الحكائية للسرد كالشخصيات والزمن»⁹

1.2. فضاء المكان في «موسم الهجرة إلى الشمال»

احتل المكان دور البطل في هذه الرواية؛ إذ نلاحظ أن الاهتمام به بدأ من العنوان، فالعنوان كما يقال عنه «عتبة

النص» ومن هنا نبدأ في تحديد أهمية المكان ودوره في هذه الرواية؛ ف«موسم» دلالة على (زمان) و«هجرة» دلالة على

الانتقال المكاني، و«إلى» تفيد انتهاء الغاية المكانيّة أو الزمانيّة، و«الشمال» دلالة على جهة مكانيّة محددة، فكان العنوان

5 أبو زريق، المكان في الفن، 139.

6 إعتدال عثمان، إضاءة النص، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 5.

7 شاكور النابلسي، جماليات المكان في الرواية العربية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1994) بتصرف.

8 عبد الله أبو هيف، "جماليات المكان في النقد الأدبي"، (مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، مج27/1، 2005)، 131.

9 صالح ولعة، سيميائية البنية المكانيّة في رواية: كراف الخطايا، الموقف الأدبي، 37/448-449، (2008)، 375-357.

<https://search.emarefa.net/detail/BIM-177701>

أول احتفاء وتكثيف للمكان، أما الاحتفاء التالي؛ حيث ذكرت أغلب الأمكنة في هذه الرواية؛ فذكرت المدينة وما تحويه من (مسارح، محطات القطار، أندية، شوارع، جامعات، قاعة المحكمة، البحر، النهر، البيت، الغرفة، منتديات، المدرسة، الأوبرا) والقرية بكل تفاصيلها (البيوت، الحارات، حظائر الحيوانات، النهر الجاري، الصحراء الشاسعة، الحقول والأشجار، شواطئ النهر، السواقي، الجمعيات التعاونية) والبلاد المجاورة والبلاد البعيدة، ولم يكن يذكر المكان في الرواية منفصلا لوحده؛ فأحيانا كان يذكر المكان ممتزجا بمكان آخر وكأنه نوع من المقارنة بين المكانين، أو لعله انتقل لمكان جديد ولم يكن قد خرج بوجوده ومشاعره من المكان السابق؛ فيبقى عالقاً في ذاكرته وحاضراً في ذهنه، فهو غير قادر على أن يبرح هذا المكان لما له من تأثير كبير على مجرى حياته، أو على تحول الأحداث وتبدلها، وأحيانا أخرى يكون جزءاً من الواقع قد حرك ذكرياته للمكان الآخر «لقد عشت أيضاً معهم، ولكنني عشت معهم على السطح، لا أحبهم ولا أكرههم، كنت أطوي ضلوعي على هذه القرية الصغيرة، أراها بعين خيالي أينما التفت، أحيانا في أشهر الصيف في لندن إثر هطلة مطر كنت أشم رائحتها، في لحظات خافتة قبيل مغيب الشمس، كنت أراها، في أخريات الليل كانت الأصوات الأجنبية تصل إلى أذني كأنها أصوات أهلي هنا»¹⁰، فهناك مكان ثابت في الروح مهما تعاقبت عليها الأماكن لا يتغير.

وقد تنعكس اضطرابات النفس على المكان فيسقط عليه حالته الشعورية فلا يثبت، بل يبقى متأرجحاً منتقلاً بين اتجاهات وأماكن متعددة يعرضها كصور متتابعة كأنها مشاهد من فلم «وأنظر إلى اليسار وإلى اليمين، إلى الخضرة الداكنة، والقرى السكسونية القائمة على حوافي التلال، سقوف البيوت حمراء، محدودة كظهور البقر،... وفكرت في حياتي في القاهرة، لم يحدث شيء ليس في الحسبان،...»¹¹، ثم يقول: «وأنظر إلى دخان القطار يتلاشى، حيث تهب به الريح، في غلالة الضباب المنتشرة في الوديان»¹² فهو ينتقل من (لندن) إلى (القاهرة) ثم يعود إلى (لندن) مرة أخرى؛ فالانتقال والارتحال من مكان لآخر ينعكس أثره على الجانب النفسي بحيث تصبح النفس مشتتة، والروح قلقة بين مكانين وبالتالي بين شعورين؛ شعور الوداع للمكان السابق، وشعور الاستكشاف والفضول للمكان الجديد، فعدم ثبات المكان يعني غالباً القلق والتوتر وعدم الاستقرار أو انعدام الألفة.

أما وصف المكان؛ فقد امتازت الرواية بوصف دقيق لأجزاء المكان وتفصيله بأصواته وألوانه وروائحه وملمسه؛ بحيث يراه القارئ عياناً، فعندما يصف القرية «ذهبت إلى مكاني الأثير، عند جذع شجرة طلع على ضفة النهر، أرمي الحجارة في النهر وأحلم، أسمع أنين السواقي على النهر، وتصايح الناس في الحقول، وخوار ثور أو نهيق حمار»¹³، وكذلك عندما يصف غرفة النوم (اللندنية) بأجزائها الدقيقة وألوانها وروائحه وملمسها، فكل الحواس تتفاعل في وصف المكان «ستأثرها وردية منقاة بعناية، وسجاد سندسي دافئ والسرير رطب؛ مخداته من ريش النعام، وأضواء كهربائية صغيرة، حمراء، وزرقاء، وبنفسجية موضوعة في زوايا معينة...»¹⁴

كما يعطي للمكان انطباعاً نفسياً أو رؤية فلسفية فيصدر حكمه على المكان بتوصيف معين بعيد عن التوصيف الهندسي «غرفة نومي مقبرة تطل على حديقة»¹⁵، هنا يستحضر الموت مع النوم، ولعل العلاقة التي تجمعهما واحدة، فالنوم موت قصير، و«غرفة نومي مثل غرفة عمليات في مستشفى»¹⁶، النوم هنا اقتراب من المرض؛ ولعله يضيء صفة العلاج على النوم؛ فليس كل نوم هو راحة واسترخاء، بل قد يكون علاجاً وعلاجاً قاسياً لنفسية مرهقة ومشتتة وتائهة، تحتاج لسكون في اجتماع شتاتها، وإجراء مبضع الجراح في إزالة ما يؤذيها أو يسبب لها الألم، فيبدأ بالتشخيص ثم ينتهي بالعلاج. وبعض المدن هي مأساة بمعاناتها فيها أو سعادته وفرحه، فالمدن بشوارعها وبنائها ليست هي المقصودة، بل الحياة النفسية والوجدانية والتجارب التي عاشها المرء هي المقصد من التعبير، يصف (لندن) المدينة الشهيرة بقوله: «قادني

10 الطبيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، (بيروت: دار العودة، الطبعة 13، 1981)، 52-53.

11 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 31.

12 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 32.

13 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 8.

14 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 34.

15 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 34.

16 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 35.

النداء الغريب إلى ساحل دوفر، وإلى لندن وإلى المأساة»¹⁷، وذكر كذلك (القاهرة)، فقال: «القاهرة مدينة ضاحكة»¹⁸، إذن هنا انعكاس تام لما يشعر به ويحسه، انعكاس لحياة القلب والروح، فالضحك مرتبط بالسعادة والفرح والحيوية، ولا شك بأن إحساس الإنسان في وطنه مختلف تماما عن إحساسه بمدن الغربة وبلاد المنفى.

وقد يتماهى المكان مع صاحبه فيسقط عليه إحساسه وانطباعه «الجزيرة مثل لحن عذب»¹⁹، الجزيرة بما تحمله من دلالات جغرافية متعددة، ينعكس أثره على الإحساس، فهي تحتضن اليابسة وتطل على الماء، وهذا التمازج الجميل والتفاعل الطبيعي فيها ينتج عنه لحن عذب يطرب العين والأذن، بالإضافة إلى كونها مسقط الرأس وما تحمل من احتضان وحنان وألفة بالغة. أما (النيل) فـ «النيل ذلك الإله الأفعى»²⁰، إضفاء صفة الإله للنهر هو لجوء للذهنية الجمعية القديمة في إضفاء صفة الإله على الأنهار العظيمة، وخاصة نهر النيل، فقديمًا كان المصريون يعتقدون أن النيل يطلب قربانا كل عام، فكانوا يرمون فيه أجمل الفتيات حتى يبقى على جريانه وعطائه، فهو كالأفعى التي تبتلع كل ما يُرمى فيها، بالإضافة إلى تشابه شكل النيل وحركة جريانه بين اليابسة بالأفعى وليونتها في سيرها ودبيبها. كما قد يكشف وصف المكان عرفا اجتماعية أو دينيا: «كان بيتنا عاديا، ليس أحسن ولا أسوأ من بيوت الميسورين في البلد، منقسم إلى جزأين كبقية البيت، جزء للنساء والقسم الذي فيه (الديوان) للرجال»²¹، كذلك جعل المكان مصدرا للفلسفة وتصور الحياة، فيقول: «كنت أفكر وأنا أرى الشاطئ يضيق في مكان، ويتسع في مكان؛ إن ذلك شأن الحياة، تعطي بيد وتأخذ باليد الأخرى»²²

إن بنية المكان في رواية (الطيب صالح) «تتشكل من محور يقوم على المعادلة التالية: الجنوب: الطهر والبراءة، الشمال: الدنس والفحش، وجمالي: حيث يؤسس لفعل الحكي ويوطر التجربة الإبداعية، ويوهم بواقعيته، فالمكان يؤدي وظائف عدة، فهو يبلور وعي الشخصية بذاتها، ويحدد هويتها وانتمائها، ويساهم في البناء العام للشخصية الروائية وتحديد إيديولوجياتها وطباعها ونوازعها ورأها»²³، إذن المكان هو اختزال للإنسان ومجمعه بكل ما يحمله من فكر وفلسفة وعادات ومدينة ومشاعر وأحاسيس.

ثانيا: فضاء المدينة في «موسم الهجرة إلى الشمال»

تعد المدينة أفق الحدث، وتشارك فيه أيضا وتجعل نفسها ممثلة فيه، فهي المكان الذي تتشابك فيه الأفكار، وتتنافر فيه الكثير من التيارات أو تألف، فهي بمثابة تجمع واسع لروافد الريف وقراه، بتصوراته المتعددة ونزعاته المختلفة، حيث تنمو المواهب وتأخذ شكلها الحضاري الفاعل في المدينة، وقد نظر بعضهم للمدينة على أنها المكان الأكثر ظلما وقسوة ولأدب الحديث، إذ تحوي بين جنباتها فئات متباينة من البشر يطغى عليها الجانب المادي والطابع النفعي، وغالبا ما تكون العلاقة بين المدينة والريف متراوحة بين التنافسية والعداوية؛ حيث يغدو الأمر وكأنه صراع تمثل فيه المدينة القوى السياسية أو السيطرة الإدارية؛ فهي الأقوى بما تفرضه من مركزية على سيرورة الشأن الحياتي، أما الريف غالبا فيبقى هامشا في هذه العلاقة، ومنه تنشأ الهجرة والانتقال إلى المدينة، فالريف يرفد المدينة بالعنصر البشري، لكن المدينة تستحوذ عليه، وتستفرد به، وتحيطه بالحواجز الإدارية، والمدينة، وتعمقها الحياة الحديثة حتى يبتعد أكثر عن مسقط رأسه.

تمثلت المدينة في «موسم الهجرة إلى الشمال» بنمطين: نمط المدينة (الداخلية) داخل جغرافيا الوطن العربي ونمط المدينة (الخارجية) خارج الوطن العربي.

17 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 31.

18 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 32.

19 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 39.

20 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 43.

21 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 15.

22 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 9.

23 أميرة سعدون، «جماليات المكان في رواية موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح»، بحث ماجستير لم ينشر بعد، (الجزائر: جامعة العربي بن مهيدي، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية، 2012)، 68.

2.1. المدينة الداخلية:

تحدثت الرواية عن طفولة نشأت وترعرعت على أرض الوطن (السودان) وكانت العاصمة (الخرطوم) هي النواة الأولى لتكوّن هذه الشخصية (مصطفى سعيد)، وقد تمثل المكان الداخلي بعدة أماكن من أبرزها :

أ - مدينة الخرطوم:

ولد بطل الرواية في الخرطوم ونشأ يتيمًا فيها، وكان أبوه يعمل في تجارة الجمال، ويصف حياته بقوله: «لم تكن الحياة عسيرة عليّ وعلى أمي، لم يكن لنا أهل، كنا أنا وهي، أهلاً بعضنا لبعض»²⁴، هذه المدينة اختزلها البطل في وصف أمه، فمسقط الرأس يمثل الأم التي تنجب وتربي وتنتج للمجتمع أجيالاً، ووصفه لهذا المكان يفصح عن مدى علاقته وتعلقه به، وما تمثله المدينة في نفسه وذاكرته، فكانه يقول هذا هو واقع المدينة: الناس لا تعرف بعضها، العلاقات الاجتماعية والأسرية مفككة وغير حميمة، والصدف هي التي تحكم العلاقات لا الإرادة والرغبة والعاطفة التي تنشأ في تكوين العلاقات الإنسانية، قد تحتوي المدينة على جانب مادي مريح؛ لكنها بالمقابل تسلب روح الحياة وحيويتها في علاقات الناس وتواصلهم وطريقة التعبير عن مشاعرهم تجاه الآخر.

لم يقف الوصف للخرطوم عند هذا الحد بل تعداه لوصف أعمق وأكثر قساوة حين وصف أمه بقوله: «على وجهها شيء من القناع، قناع كثيف، كأن وجهها صفحة بحر ليس له لون واحد بل ألوان متعددة؛ تظهر وتغيّب وتتمازج»²⁵، وقد تمثل هذا الاغتراب الروحي لمدينته في تخلصه من كل ما قد يربطه بها، حتى لو كان هذا الرابط نسبا «أحسُّ إحساساً دافئاً بأنني حر، بأنه ليس ثمة مخلوق أب أو أم يربطني كالوتد إلى بقعة معينة ومحيط معين»²⁶، صوّرت هذه الشخصية التحرر من قيود المكان وعدم الارتباط ببقعة معينة هو «إحساس دافئ» وهذا شعور غريب في الطباع الإنسانية؛ فالإنسان بطبعه يشعر هذا الشعور في انتمائه لمكان معين أو بقعة محددة؛ لكن الشخصية أرادت أن تصف حال الإنسان الذي لم يعرف نسبه أو تتضح سلسلة عائلته، فهذا الشعور بأنه عائم لا قرار له، جعل منه شعوراً متحوّلاً بأنه «حر» وكان الارتباط بالمكان أو الانتساب لعائلة ما هو شعور مقيد يحد من حريته، ولعل هذا شعور من انبهر بحضارة الغرب وتغرب في فكره؛ بحيث يرى التجرد والتأصيل هو قيد يحد من حركته وحريته، والتخلص منه حرية وانطلاق.

هذه المدينة الداخلية ظاهرها مختلف عن باطنها، لا يمكن أن نسبر غورها ونعرف مكنونها وماهيتها لكثافة هذا القناع الذي يظهر للعيان، فهي مزيج عجيب من ألوان متعددة (من أجناس الناس وطباعهم وتصرفاتهم وعاداتهم وتقاليدهم) وغالبا ما تظهر عكس الحقيقة، ففي هذه المدينة قضى (مصطفى سعيد) المرحلة الابتدائية التي يصفها بالقسوة والإجبار على التعلم تحت قوة القانون «كانت الحكومة تبعث أعوانها بجيوبون البلاد والأحياء، فيخفي الناس أبناءهم، كانوا يظنونها شراً عظيماً جاءهم مع جيوش الاحتلال»²⁷، ثم بعد أن ازداد علمه وبرز ذكاؤه أصبحت هذه المدينة غير قادرة على استيعاب مكانته العقلية والفكرية خاصة بعد نبوغه العلمي وتفوقه على أقرانه «هذه البلد لا تتسع لذهنك، فاسافر؛ اذهب إلى مصر أو لبنان أو انكلترا، ليس عندنا شيء نعطيكي إياه بعد الآن»²⁸؛ هذه رسالة مختزلة عن حجم المكان واتساعه وعلاقة ذلك بالشخصية، فالمكان عليه أن يتناسب مع عقلية ساكنيه، وأن يستوعب طاقاتهم الفكرية وطموحاتهم، ويلبي احتياجاتهم المادي والمعرفي والنفسي، ويكون مناسباً لبناء المستقبل ومهداً لأحلام ساكنيه، وإلا فهو مكان طارد للإنسان، لأنه يضيق بأحلامه ورؤاه وفكره وبالتالي يضيق بحاضره ومستقبله، ويدعوه للبحث عن المكان الذي يوفر له ما يريده ويتيح له فرصاً مناسبة لتحقيق أحلامه وبناء مستقبله. كذلك ظهرت المدينة ببيئة الاستحواذ، فالمدينة تجذب شباب القرية وتبعدهم عن عائلاتهم، ويحصر العلم والعمل في العاصمة بينما بقية القرى والمناطق تفتقر للخدمات والتطور «تسلمت عملي في مصلحة المعارف»²⁹

24 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 23.

25 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 23.

26 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 23.

27 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 24.

28 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 26.

29 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 53.

من أبرز مرفقات المدينة (الخرطوم) : قاعة الاستقلال:

وصفت هذه القاعة التي كانت تقام فيها المؤتمرات، بأنها «كلفت أكثر من مليون جنيه، صرح من الحجر، والإسمنت والرخام والزجاج، مستديرة كاملة الاستدارة، وضع تصميمها في لندن، ردهاتها من رخام أبيض جلب من إيطاليا، وزجاج النوافذ ملون، قطع صغيرة مصفوفة بمهارة في شبكة من خشب التيك، أرضية القاعة مفروشة بسجاجيد عجمية فاخرة، والسقف على شكل قبة مطلية بماء الذهب، تتدلى على جوانبها شمعدانات كل واحد منها بحجم الجمل العظيم، المنصبة من رخام أحمر كالذي في قبر نابليون في الإنفاليدي، وسطحها أملس لماع من خشب الأبنوس، على الحيطان لوحات زيتية، وقبالة المدخل خريطة واسعة لإفريقيا من المرمر الملون، كل قطر بلون»³⁰، هذا التفصيل الدقيق في وصف المكان جاء ليوضح الإسراف وتبذير الأموال الذي تقوم به الحكومة، ومدى حرصها على الظهور بمظهر الفخامة وادعاء الرفاهية والتكلف؛ مقابل إهمالها المتعمد لمتطلبات الناس واحتياجاتهم المعيشية والضرورات الأساسية في تسيير أمورهم، هذا العرض التفصيلي والمجزء لكل مكان من القاعة هو إظهار وكشف لحقيقة مكانين (داخل قاعة الاستقلال وخارجها) فيهما تناقض وإظهار مدى العناية من جانب وشدة الإهمال من جانب آخر، فبوصف مكان يتضح حال مكان آخر مناقض له في الواقع والحال والرتبة (وبوصفها تُعرّف الأضداد)، فقاعة الاستقلال التي ترمز لاستقلال البلد ونيل حريته هي نفسها التي تستنزف ميزانية الدولة، وتسلب حقوق مواطنيها، ولعله يشير إلى أن الاستقلال هنا زائف غير حقيقي، وأن الاحتلال له أشكال أخرى تختفي خلف شعارات براءة تسعى دائما لتمويه الحقيقة.

ب - مدينة القاهرة:

تعد هذه المدينة محطة مؤقتة للانتقال للمرحلة النهائية وهي الهجرة إلى الشمال (لندن)، فمع بدء تفنق قريحته الفكرية ووضوح نبوغه العلمي انتقل إلى مصر (القاهرة) وبعدها هاجر إلى المكان الذي يلي طموحه النفسي والعلمي والمعرفي، فهي مساحة تتصل بين مكانين، أو هي حلقة وصل بينهما: مكان (البداية) ومكان الهدف (النهاية)، ومن الطريف في وصف المكان هو تجسيده بصورة مكان آخر؛ حيث تعطي للمدينة صفة (الجبل) «فكرت في القاهرة فتحليلها عقلي جبلا آخر، أكبر حجما، ساءبت عنده لبلبة أو ليلتين، ثم أوصل الرحلة إلى غاية أخرى»³¹، ويصفها بقوله أيضا: «أحسست كأن القاهرة ذلك الجبل الكبير الذي حملني إليه بعيري»³²، قد يكون وصفها لها بالجبل نابعا من إحساسها بعظمتها وقوتها وتجزرها في وجدانه، وبأنه من الممكن الاعتماد عليها وجعلها سندا له في تحقيق مراده، ولعله شعر بأهمية القاهرة بوصفها عاصمة عربية لها دورها الريادي في الثقافة والعلم والمعرفة والنهضة، فمكانتها في هذه الجوانب كلها كالجبل الراسخ القوي لا يتزحزح ولا يتغير، وقد يكون تشبيهه القاهرة بالجبل نابعا من اللاوعي الجمعي عند العربي؛ حيث كان يهتدي الراحل أثناء رحلته بمظاهر الطبيعة ومنها الجبال، فتعد دليلا بارزا ومعلما له دوره ووظيفته الجغرافية والعلاماتية، وكان هذا العالم كله عبارة عن صحراء والعواصم هي الجبال البارزة فيه، أما غير المدن فلا قيمة لها، ولا معلم يتضح من خلاله ماهية المكان وذاتيته، فالمدن (العاصمة) لها الريادة والظهور، وبها وإليها يهتدي السائرون والراحلون بصفقتها مركز السياسة والإدارة والفكر والعلم والعمل.

من اللافت للنظر في وصفه لـ (شوارعها، الأوبرا، المسرح، النيل، جوامعها، متاحفها، آثارها، منطقة الأزهر، المقهى،...) كل هذه الأماكن التي ذكرها لم يشعر بجمالها من تلقاء نفسه؛ بل من خلال شعور عائلة (روبنسن) البريطانية التي استضافته في القاهرة، فهو يرى بعينهم لا بعينه، ويشعر بشعورهم لا بشعوره، فيصف انسجامهم بالإقامة في القاهرة بقوله: «كانت مسز روبنسون منسجمة مع القاهرة»³³. فيتضح الانبهار الشديد بالغرب الذي يحجب عنه رؤية الأماكن الجميلة مهما حملت في طياتها كبرياء الحضارة، وأنفة التاريخ، وكأنه يحتاج لمن يرشده للجمال ويبيّنه به، وهنا يصف لنا حال

30 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 120.

31 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 28.

32 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 29.

33 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 30.

الإنسان عندما يفقد الارتباط بموطنه وروح الانتماء لمكانه، ويصبح ذوق الآخر (الغربي) هو المقياس للجمال، فهو ينظر للجمال من خلال ذوق الآخر وعينه، وكأنه فقد القدرة على ذلك ويحتاج لمن يرشده أو يفسر له سبب الجمال والانسجام، فعدم الانسجام مع المكان يفقده إحساسه بالجمال وروعه، والعكس صحيح، فالانسجام سبب لرؤية الجمال والشعور به.

ج - مدينة الإسكندرية وشاطئ البحر:

آخر مكان يلتصق بمكان البداية، ومع ذلك لم يشكل هذا المكان أي إحساس بالحزن أو ألم الفقد عند مغادرته «لم أكن حزينا، كان كل شيء أن أصل لندن»³⁴، لكن هذا المكان الخالي من الوضوح أو الثبات كان أكثر الأماكن قربا من شخصية (مصطفى سعيد) «أحسست بألفة غامرة للبحر، إنني أعرف هذا العملاق الأخضر اللامنتهي، كأنه يمور بين ضلوعي، واستمرت طيلة الرحلة ذلك الإحساس في أني في (المكان) وحدي، أمامي وخلفي الأبد أو لا شيء، وصفحة البحر حين يهدأ سراب آخر، دائم التبدل والتحول»³⁵، غالبا ما تتحدث هذه الشخصية عن التبدل والتغير وعدم الاستقرار، وانعدام السكينة والهدوء، ولعل ذلك يفصح عن حالته الاجتماعية والنفسية والشعورية في تقريب حال الغربة الروحية والمكانية، كذلك الفردانية التي تطغى على المجتمعات الغربية، ويضطر الغريب فيها إلى أن يجاري هذه المجتمعات ويراعي ثقافتها، وبالتالي يفقد خصوصيته ومرجعياته. هناك تناغم كبير بين (مصطفى سعيد) والبحر؛ فعند حديثه عن رحلته البحرية للوصول إلى لندن، وبعد وصفه لإحساسه بألفة غامرة للبحر؛ وصف تفاعل البحر معه «هناك أيضا صحراء مخضرة مزرقة ممتدة (تناديني، تناديني)»³⁶، وكان البحر مثشوق لمحبيته، يستعد لاستقباله فينادي عليه وكأنه يعرفه وينتظر قدومه، ولعل النداء هنا يشي بنوع من المعرفة، فلو لم يعرفه لم يناده، فالألفة التي يقصدها هي انحسار الحواجز النفسية أو الجغرافية والقرب منه، فالألفة مع البحر هي تقارب بين طرفين، هذا المكان يعرفني كما أعرفه، والدليل أنه يناديني، فالقرب المعنوي والنفسي وكذلك المادي والجغرافي وتبادل هذا الشعور بين الطرفين هو تقارب وانسجام وألفة مع المكان، فهو في شعوره المكاني لم يخرج من مكانه الأصلي (السودان) فوصف البحر بالصحراء لكن اللون هو المختلف، أما المضمون فواحد، فكلاهما متناهة لمن لا يعرفهما، ويحتاجان لمغامرة في اجتيازهما، ويحملان نفس الخطر والتهلكة لمن لا يتقن العبور فيهما، والنداء هنا عبارة عن جذب المكان للشخصية لخوض المغامرة أو الكفاح في هذا المكان واختبار جديد لضمود هذه الشخصية، وكأنه ساحة تحدٍ إما البقاء أو الموت، فنداء المكان يأخذنا إلى الأساطير القديمة وكيف أن المكان يستدعي الإنسان ليختبره ويتحده، فإن فاز الإنسان كتب نصره واستحق الفوز، وإن فاز المكان وظفر بفريسته فهو أسطورة يستحق أن يُكتب عنه وعن غموضه وأساره وقديسيته وجبروته في هزيمة الإنسان.

من خلال وصف المدينة وفضائها يظهر لنا نظرة العربي في إسقاط بيئته على كل بيئة جديدة يقابلها، فالمدن لديه هي الجبال، المعالم الظاهرة في الصحراء الممتدة التي تخلو من مظاهر متعددة أو متنوعة، بل هي شكل ثابت من الرمال والأرض الممتدة لا معالم محددة فيها ولا بنين يهندس معالمها ويعيد صياغتها من جديد. وكان هذا العالم الكبير الواسع هو صحراء مترامية الأطراف لا يظهر منها إلا المدن أو العواصم التي تشكل بنيتها، وهو إهمال واضح لغير المدن الذي يعيشه واقع الإنسان العربي.

2.2. المدينة الخارجية :

المدينة خارج الوطن العربي، هي المدينة الغربية التي خرج إليها واجر بلده وموطنه من أجلها، ومن أجل تحقيق حلمه في التعليم والحصول على المعرفة الأكثر والأغنى، وعاش فيها فترة زمنية استحوذت على زمانه النفسي والشعوري والحقيقي، وقد وصفها و عرض تفاصيلها بما يخدم سياق الرواية ووظفها ليصل إلى هدفه.

34 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 30.

35 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 31.

36 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 31.

أ - مدينة لندن : لقد استحوذت (لندن) على تفكير (مصطفى سعيد)، فكان يفكر بها قبل الوصول إليها، فبعد انتقاله من القاهرة ووصوله لاسكندرية، بدأ يفكر بالمكان الموعود، المكان الحلم، المدينة الفاضلة، الفردوس المنتظر، هذه الصورة التي كانت تدور في ذهنه، لكنه يعود مرة أخرى ليصف المدينة بالجبل « كان كل همي أن أصل لندن، جبلا آخر أكبر من القاهرة»³⁷ يمنح المدينة اسم الجبل؛ ولكنه هذه المرة كان أكبر من القاهرة، ولعله يقصد بالحجم والمساحة (أكبر)، وكذلك بالتنوع والاختلاف وكثرة ألوان الحياة وتعددتها، وتقدم الجانب الحضاري والعمراني، وقد تكون (أكبر) في التعبير عن قدرته على بذل الجهد الأكبر في الانسجام والتأقلم معها.

لكن أكثر ما شد انتباهه في (لندن) هي الأصوات، فأول أمر هاله هو تلك اللغة التي يسمعها وكأنه يسمعها لأول مرة «اللغة التي أسمعها الآن ليست اللغة التي تعلمتها في المدرسة، هذه أصوات حية لها جرس آخر»³⁸، فكلما جرس توحى بجانب من الانسجام والتألف بينه وبين هذه اللغة التي طالما كان عقله «يعض ويقطع كأسنان المحراث، الكلمات والجمل تتراءى لي كأنها معادلات رياضية، والجبر والهندسة كأنها أبيات شعر»³⁹، ومن البدهي لأي إنسان إذا تعلم لغة قوم أو أتقنها فهو لا يتعلم ألفاظا وجملا وتراكيب؛ بل يتعلم ويتعرف على ثقافة هذه اللغة وتراثها وحضارتها وفكرها التي طالما حلم بالهجرة إلى بلادها والعيش بين أهلها، ولكن جرس اللغة في محيطها يختلف عن تعلمها في خارج محيطها، وكان المكان يعطي خصوصية للغة ويطبعها بطابع خاص وجرس مختلف، إن صوت اللغة في مكانها له صدى، فالمكان يردد ألفاظه وأصواته بشكل متناغم منسجم، ليشعر الغريب بغربته، ويشعر الأعجمي بعجمته، ويضعه أمام تحدٍ كبير، كيف ينسجم مع صوت المكان ويتلفظ به بكل حرية وانسيابية، لا تأتيه فيه ولا تردد، ولا وجل ولا خجل، وهنا يكمن التحدي الذي يضعه المكان أمام الإنسان، فكلما كبر هذا المكان ازداد التحدي لكل مكان خصوصيته وقوانينه، وحتى يستطيع الغريب أن يندمج مع هذا المكان عليه أن يزيل هذه القشور التي تغطي حقيقة المكان، ليتعامل معه بانسيابية وعفوية كأصحاب المكان وأبنائه، ولغة المكان وصوته كذلك خصوصية جديدة تضاف إلى غربة الإنسان وتحديه للأمكنة، فاللغة هي القشرة السميكة التي تغطي المكان وعلى الوافد إليه أن يقوم بهذه المهمة الكبيرة وإزالة هذه القشرة.

ب - فضاء البيت في المدينة الخارجية:

يعد البيت مكانا داخليا يلجأ إليه الإنسان هربا من المكان الخارجي، لذلك «يعد البيت فضاء حميميا تستريح فيه الشخصية من العناء الذي تلقاه من الفضاء الخارجي، بالإضافة إلى كونه يؤمن قدرا من خصوصيتها ويحفظ سرها ويعطيها قدرا محددا من الغموض والغرابية»⁴⁰، فالبيت بكل تفاصيله ومحتوياته وأثاثه هو الذي «يتيح للإنسان أن يحلم بهوء»⁴¹، فهذا البيت لولاه لما تشكلت أحداث الرواية ولما استطاع (مصطفى سعيد) أن يحقق صراعه، فالمكان (البيت) هو بمثابة حلبة الصراع ومكان الانتقام الذي يسعى إليه لتحقيقه، فتحقيق الهدف يحتاج لمكان يقيم فيه أركان الحدث ومراحلها، فالبيت هو العالم الخاص للإنسان.

2.1. غرفة النوم:

يعد البيت ركن الإنسان الأول في العالم، واختزال فضاء البيت إلى فضاء الغرفة إشارة قصدية، حيث تتم فيه الممارسات التي تمتاز بطابع الخصوصية والسرية والانعزال والتكتم والانغلاق والبعد عن العالم، وفيه حقيقة البيت وجوهره وطبيعته العفوية، دون تكلف أو تصنع أو مراعاة للآخر، وعلى الرغم من أن لهذه الغرفة فضاءها المغلق، إلا أنها تتفتح على عالم (المدينة) الذي يسعى (البطل) إلى تشكيله. فكتيرا ما يدل البيت أو الغرفة على دواخل الشخصية ومكوناتها، وهي تعبير

37 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 30.

38 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 32.

39 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 26.

40 وسام درويش، "المدينة في رواية" اعترافات أسكرام، لعز الدين ميهوبي، رسالة دكتوراه، (قسنطينة: جامعة الإخوة منتوري، كلية الآداب واللغات، 2017)، 67.

41 باشلار، جماليات المكان، 37.

مكاني عن حياة إنسانية داخلية خاصة، فيصف غرفته وكأنها عالم خاص لا مثيل له «غرفة نومي مقبرة تطل على حديقة، ستائرهما وردية منقاة بعناية، سجاد سندسي دافئ، السرير رطب، مخداته من ريش النعام، أضواء كهربائية صغيرة حمراء، زرقاء، بنفسجية، موضوعة في زوايا معينة، على الجدران مرايا كبيرة، تعبق في الغرفة رائحة الصندل المحروق والند»⁴²، لقد وصف غرفته بكل ما يمكن للوصف أن يكون؛ لقد وصف الأدوات والأثاث، ووصف الألوان وتنوعها، ووصف الروائح وتعددتها، ووصف المساحات، لم يترك أي أمر يخص المكان إلا ووصفه؛ وكأنه يقول هذه دواخلي هذه نفسي الخبيثة تحتوي مختلف الأشياء والألوان والأحجام والأشكال والروائح، هذه النفس التي تمتلئ بكل ما هو مادي وحسي، فكل ما وصف به المكان هو المادة المحسوسة، حتى عندما بدأ الحديث عنها بقوله: «مقبرة تطل على حديقة» هو وصف حسي، ولكن كل معنى حسي يحمل دلالة معنوية وإشارة إلى أمر في نفسه أو لطبع في شخصيته أو لفكر في ذهنه وعقله.

لم يكتف بذلك بل أدخل لهذه الصورة صورة محملة بالمعاني الحسية، وهي تراسل الحواس؛ بحيث تتبادل الحواس وظائفها، فتصير المشمومات أنغاماً، وتعطي المسموعات ألواناً، وتصبح الألوان البصرية إحساساً «سجاد سندسي دافئ» لتحمل هذه الغرفة من (ستائرها، سجادها، سريرها، مخداتها، رائحتها) طابع الحسية والمادية التي أراد أن يضيفها على هذا المكان، فهذه الغرفة في مدينة لندن، وهذه المدينة مليئة بكل ما هو مادي، فطابع الحياة الغربية يكاد ينحصر بالمادية بكل أشكالها وأحوالها وألوانها، بالإضافة إلى طابعه الشخصي ونفسيته المادية البحتة، فكل ما يبحث عنه مادي، لا مكان للمشاعر أو الجانب الوجداني في شخصيته، فهو لا يشعر بعاطفة تجاه أي أمر أو تجاه أي شخص، كل حياته قائمة على تحقيق وإنجاز وتميز في الأمور المادية والعلمية والفكرية والمعرفية التي تسعى إليها ضمن هدف محدد، فكل ما يذكره من هدف هو الوصول إلى المكان الموعود، مهما حصل على مكانة علمية إلا أنه لا يذكر ذلك إلا عرضاً.

من أبرز ما يذكره في هذا المكان أنه جعله وكراً لفريسته من النساء، فهو مركز انتقام وقصاص من الغرب تمثل في انتقامه من (الأنثى)⁴³، ولعله يريد أن يصل إلى هدف السفر والارتحال بهذا العمل الانتقامي، وكان الغرفة هي مسرح الجريمة التي اختار أركانها وأثاثها وألوانها وأشكالها وروائحها بعناية فائقة لتشكّل الصورة المناسبة لما يقوم به، فيصف غرفته «غرفة نومي ينبوع حزن، جرتوم مرض فتاك...»⁴⁴، بهذا الإحساس وهذا الشعور يفصح عن مكوناته في الاهتمام بهذه الغرفة، والهدف الذي يسعى إليه، هذه الغرفة تمثل جانباً انتقامياً من شخصيته، فهو يريد الانتقام من الغرب بنفس الوسيلة التي دمر الغربي بها وطنه ومكانه الأصيل؛ إنها وسيلة التزيين والزخرفة والإبهار، فالغربي جاء بطابع الحضارة ومستلزماتها وبهر العربي بها؛ من تعليم، وأدوات، ووسائل، وترفيه، وشعارات براقفة، وجانب مدني خلاب، وقد استخدمت هذه الشخصية الأسلوب نفسه والطريقة ذاتها، فكان يخدع النساء، ويزين لهن شخصيته، ويقدمها بطريقة المحتالة، ويدّعي ما ليس فيه، ويتحدث عن بلاده بما يبهر السامعات، ويذكر قصصاً وحكايات وأساطير لا تمت للواقع أو الحقيقة بصلة، من أجل الإيقاع بالفريسة، مستخدماً الطابع الشرقي في تأنيث غرفته لتوضيح مصدر الانتقام والثأر، وكأنه أراد أن يغزو الغرب بموطنهم كما فعلوا بالمجتمعات العربية، حيث قدمت السم داخل العسل، فاتخذ نفس الأسلوب وكان لسان حاله يقول: الجزء من جنس العمل، ولعل هذا المعنى الانتقامي وسمّة الصراع واضحة في وصفه لغرفته «غرفتي ساحة حرب، فراشي كأنه قطعة من الجحيم»⁴⁵، هذه الأجواء المفعمة بالانتقام والكراهة والبغض هي مشاعر الإنسان تجاه عدوه، فهو يسعى لهدف غير معلن، لكن يسعى لتحقيقه.

إن لماذا أضفى على بيته صفة المصيدة أو الفخ؟ لماذا جعل البيت مكان الغواية أو الموت انتحاراً؟ لعله أراد بذلك أن يهجم نهج الغرب في الاستيلاء والاستحواذ، يبدأ بالاستدراج الذي تحفه المغريات ثم تكون نهايته تحف الإنسان ونهايته، وهكذا الاستعمار بآتيك لباس وهبئة تخالف مضمونه، وتوحي بحياة رغبة منعمة، وعندما ينغمس الإنسان بهذه الحياة تكون

42 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 37.

43 هناك دراسة باللغة التركية عن "الشخصيات الأنثوية في روايات الطبيب صالح". (جلال تورغوت كوك)، مجلة الشرقيات 30 (2017)، 71-89.

Celal Turgut Koç, "Tayyib Sâlih'in Romanlarındaki Kadın Karakterler", Şarkiyat Mecmuası 30 (2017), 71-89.

44 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 38.

45 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 37.

نهائيه، فهو ينتقم من الغرب بأسلوبه ونهجه، ويطبق ذلك في طريقة استدراجه للنساء وغوايتهن، بديكور المنزل والوانه وروائحه وأثاثه حتى يغدو هذا البيت وهذه الغرفة مقبرة. كما تجتمع في هذه المدينة (لندن) صورة تسلطها الماضي على السودان، في مقابل صورة (غرفة مصطفى سعيد) انكسارها في الوقت الحاضر، فكل ما يهم هذه الشخصية من (لندن) هو غرفة النوم ليعبر عن شعور فبين يكنه لها، علاقات غير شرعية تعبر عن غرائز فوضوية لا حب فيها ولا مشاعر، هو تصرف غريزي يتساوى مع فكر غربي يحاول الاستعمار نشره وتعميمه على الشعوب الفقيرة الضعيفة، هي حضارة تقوم على غرائز الإنسان لا على روحه أو فكره، و(مصطفى سعيد) استخدم النهج ذاته، والأداة عينها.

1.2. الحَمَام : المكان الذي يتبع غرفة النوم عادة، وكأنه المكان الملحق بمسرح الجريمة، فهو يتسم بنفس الطابع «عطور شرقية نفاذة، عقاقير كيميائية، دهون، مساحيق، حبوب»⁴⁶، ولعل هذه الأدوات والمقتنيات مما يجذب المرأة الغربية فيما يملكه الشرقي من غموض وغرابة، إضافة لما تحتويه غرفة النوم من طابع شرقي فاره، فهذا الفضاء المكاني يعج بالفخامة والعظمة، والغموض ورائحة الأساطير والحكايات القديمة، وكأن الحمام هو المختبر الذي يتم فيه تحضير الأدوات وسلاح الجريمة، أو هو مخزن لما تتطلبه وتحتاجه غرفة النوم لتكون مصيدة غامضة لا تبصرها الفريسة، وهذا المكان بفضائه الكبير (غرفة النوم، الحمام) القادر على التأثير في شخصية المرأة وإقناعها والغوص في اللاوعي الشخصي لها، بحيث تبدو مبهورة مسحورة ببهائه وعظمته وفخامته وغموضه، لهو قادر على التأثير فيها بأفكارها ومشاعرها ومبادئها كذلك، وبعيد تكوينها من جديد بحيث يسيرها في الطريق الذي رسمه لها، والذي نهايته الموت (الانتحار)، فهنا للمكان قدرته وسطوته في رسم نهاية الشخصيات وتقرير مصيرها.

ج - ساحل دوفر/ محطة القطار:

يصف هذا الساحل بنفاصيل متعددة «وأنظرُ إلى اليسار واليمين إلى الخضرة الداكنة، والقرى السكسونية القائمة على حوافي التلال، سقوف البيوت حمراء، محدودة كظهور البقر، ثم غلال شفاقة من الضباب، منشورة فوق الوديان، ما أكثر الماء، ما أرحب الخضرة، وكل تلك الألوان، رائحة المكان... الأصوات لها وقع نظيف في أذني، مثل حفيف أجنحة الطير»⁴⁷، فكل ما وصفه كان عبارة عن شكل خارجي يضيف إليه انهيار هذه الشخصية بما يشاهد «هذا عالم منظم بيوته، حقوله، وأشجاره مرسومة وفقا لخطة، الغدران لا تتعرج، بل تسيل بين شطآن صناعية... يخرج الناس مسرعين ويدخلون مسرعين، لا لوضوء»⁴⁸، إن الانبهار بهذا العالم الجديد ناتج عن ابتعاد البيئة التي جاء منها عمّا يشاهده، وبالتالي تنشأ هذه الفجوة الحضارية بين مكانين يجعل وصف أحدهما دلالة على خلو الثاني من كل ما يصف، بالإضافة إلى افتتانه بالنظام والترتيب اللذين يلتقيان بظلهما على كل أرجاء المكان، حتى الطبيعة تسير بنظام محدد، كذلك الأصوات لها نظام وإيقاع لا وضوء فيها، أما تراسل الحواس في (الأصوات لها وقع نظيف في أذني) فهو دليل على مدى انسجامه مع هذا المكان، وانصاته لكل صوت فيه، وكأن هذه الأصوات قد أعادت له نظامه وربت له حاسة السمع وزانتها بجرسها وإيقاعها، وأصبحت معياراً سماعياً له، وقد تكون انعكاساً لمفهوم (الحرية) فعندما يمتلك الإنسان حرية التعبير دون وجل أو خوف تخرج الحروف من مخارجها الصحيحة، وتأخذ أصواتها مساحة كافية من التعبير دون غموض أو تردد، مقارنة بلغة في مكان آخر يحكمها الخوف ويقيدها المجتمع، بالإضافة إلى اتصاف المتحدث بالأمان والاستقرار، فهو يتلفظ بحروف لغته بكل أريحية وانسيابية.

د - أماكن متفرقة من المدينة:

هناك أماكن تم ذكرها عرضاً أثناء حديثه عن لندن، لكن كان كل مكان هو بمثابة محطة مفصلية في حياته، وبملاقته مع المرأة، وهي:

46 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 35.

47 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 31.

48 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 31.

قاعة المحكمة الكبرى: المكان الذي اتهم فيه بأنه تسبب في انتحار (أن همد).
قاعة ألبرت: القاعة التي تغص بعشاق بيتهوفن وباخ، وفيها التقى بـ (أن همد).
المطابع: التي تخرج آلاف الكتب في الفن والفكر، والتي كانت وسيلته للإيقاع بالمرأة.
المسارح: التي كان يلتقي فيها بالمرأة.
البحيرات: التي كانت تزدهي عاما بعد عام لكثرة روادها.
ركن الخطباء في حديقة (هايد بارك): أول مكان التقى فيه بـ (أن همد).

هذه هي (لندن) بكل ما فيها من تنوع وتعدد، فالمدينة وكل ما ذكر في وصفها تقوم على مبدأ المفارقة والمقارنة اللذين يذكّران باستمرار وجود هنا وهناك، فوصف البنية الجديدة للمكان يؤدي إلى اكتشاف البيئة الأصلية التي قدم منها، من خلال مراوحة المقارنة وعملية تبيان الفرق ونية الاكتشاف وإعادة التملك «فالمكان الذي يرحل إليه أو تهاجر إليه الشخصية منظور إليه في أفق مثالي هو المدينة الفاضلة، مكان اللامكان، الجميل الحر، المفتوح، مقابل المكان القادم منه، نقطة الانطلاق؛ هي سجن وقيود وعبوب بلا نهاية، بنية القفل والمفتاح»⁴⁹، وداخل هذا الفضاء تحول الوطن (السودان) إلى مبدأ وفكرة، ووقف (مصطفى سعيد) أمام مسارين؛ مسار تمثله (أنا البطل) ومسار الخارج وتمثله (الأنا الآخر) العثيقات، أحس فيه «البطل» بالدلالة الكاملة لصراع الداخل مع الخارج، في اغترابه في صراعه وعدائه، تولد من مكان الأنا والأنا الآخر، ثنائية القريب والبعيد، ومن ثم تبين لنا التميز بين مكان الأهل ومكان الغربة»⁵⁰.

ثالثا: علاقة (فضاء المدينة) بعنصري الرواية (الزمان/ الشخصيات) 3.1. علاقة (فضاء المدينة) بالزمان:

لوصف هذا التقاطع بين الزمان والمكان ضمن فضاء الرواية، تفيد هذه الدراسة من مصطلح (الزمكانية)؛ بمعنى «الارتباط بين حركة الزمن وحركة الجغرافيا إلى درجة أن المكان يصبح مشحونا ومستجيبا لحركات الزمن والحبكة والتاريخ»⁵¹، حيث يمثل المكان والزمان في الرواية وحدة موضوعية وعضوية واحدة لا تتفكك، ثم تأتي بعد ذلك الحركة لتكمل هذه الوحدة، فالذي يعطي المكان حياته هي الحركة، وقد ورد هذا التلازم بين المكان والزمان في هذه الرواية، في وصفه لحياته في مدينة لندن «ثلاثون عاما، كان شجر الصفصاف يبيض بخضر ويصفر في الحدائق»⁵²، «ثلاثون عاما، وقاعة (ألبرت) تغص كل ليلة بعشاق بيتهوفن وباخ، المطابع تخرج آلاف الكتب في الفن والفكر، مسرحيات برنارد شو تمثل في (الروبال كورت)، البحر في مده وجزره في (بورتمث وبراتين) منطقة البحيرات تزدهي عاما بعد عام، الجزيرة مثل لحن عذب سعيد حزين»⁵³، «ثلاثون عاما، وأنا جزء من كل هذا، أعيش فيه ولا أحس جماله الحقيقي»⁵⁴، لعل هذا التكرار للزمن (ثلاثون عاما) مع ارتباطه بالمكان (شجر الصفصاف، قاعة ألبرت، ...) شكّل نوعا من الارتباط والاندماج والتلازم الحسي بينهما، ثم يأتي التعبير الوجداني والشعوري الذي يفصل هذا الاندماج والتلازم وكأنه لم يكن، فالاغتراب المسيطر عليه، وعدم الاندماج سمته الثابتة، فالبطل قضى معظم سنواته في هذا المكان، وأصبح جزءا منه، إلا أن دواخلة الوجدانية ترفض الاندماج والذوبان داخل هذا المكان، فإحساس بالجمال لا يمكن أن يحصل إلا إذا تمازجت الروح بالمكان وتألقت معه لكن ذلك لم يحصل مع طول المدة الزمنية.

أما عن طبيعة الزمن الداخلي للنص؛ فقد اعتمد اعتمادا كبيرا على تقنية (الاسترجاع)، فكانت الذاكرة هي المرجع لكثير من الأحداث، حيث تتراوح الأحداث بين الحاضر والماضي في حركة ارتدادية لاسترجاع الماضي، فيأخذ «اللسارد زمام المبادرة في الزمن فيقطع الزمن الحاضر ليرحل إلى الماضي، الذي سرعان ما يأخذ طريقه في الحاضر فيكون جزءا من

49 أحمد محمود القاسم، قراءة في "رواية موسم الهجرة إلى الشمال"، الحوار المتمدن 7/2359 (2008)، 31.

50 كلثوم مدقن، "دلالة المكان في رواية موسم الهجرة إلى الشمال"، مجلة الآداب واللغات، (جامعة ورقلة، 4: (2005)، 150.

51 أنا زايكا، "الزمكانية في الأدبين المصري والفلسطيني"، مجلة الثقافة الجديدة، 252: (2011)، 78.

52 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 39.

53 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 39.

54 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 40.

نسيجه»⁵⁵، فهو ينتقل من الحاضر (المدينة) إلى الماضي (القرية)... أو من القرية الحاضرة إلى الماضي (المدينة الخارجية)، فالزمن هنا دائري يبدأ من (هنا) وينتهي بـ (هناك)، ثم ينتقل من (هناك) إلى (هنا) وهكذا، ولعل هذا الزمن يشي بالجانب النفسي المتأرجح بين مكانين، فالزمن في هذه الرواية زمن نفسي خاضع لتقلبات النفس وتغيرها وتقلبها، فالزمن النفسي لا يسير وفق الضوابط الموضوعية، التي توّطر حركية الزمن المنطقي، بل هو زمن يخضع لحالة الشخصية الداخلية يستمد حضوره من النسيج الداخلي ويلون مزاج الشخصية⁵⁶، لقد اختزل حالته الشعورية والنفسية حين وصفها بـ «عالمي كان عريضا في الخارج، الآن قد تقلص وارتدّ على أعقابها، حتى صرت العالم أنا ولا عالم غيري»⁵⁷

2/2 - علاقة (فضاء المدينة) بالشخصية الرئيسية:

عندما يتحول المكان إلى جزء عضوي من العمل الفني، فهو لم يعد ديكورا تزيينيا؛ بل هو البطل في العمل السردي، فهو فاعل أساسي في الرواية؛ يحرك الشخصيات ويؤثر في خط سيرها وحركتها، فالقراءة التعميقية الدلالية للمكان توضح لنا مظاهر الشخصيات وملامحها، لذلك يعدُّ «المكان بناء» يتم تشكيله اعتمادا على ملامح ومميزات الشخصيات وطابعها، وهذا ما يساعد على تجاوز المكان الهندسي إلى المكان الشعري الذي يحمل دلالات متنوعة تتسجم مع البناء العام للرواية⁵⁸، فالشخصيات ديناميكية، أما المكان فهو ثابت وليست له قيمة إلا إذا أضافت إليه الأحداث والشخصيات قيمة، وليس العكس «فالفضاء يبني من خلال علاقته مع الشخصيات وكذلك من خلال السرد»⁵⁹، ولا تقاس مكانة الشخصية الروائية وأهميتها بحضورها المختزل والمكثف داخل المساحة السردية، وإنما بمدى قدرتها وفعاليتها وتأثيرها على مجريات الأحداث، فلا تتحدد قيمتها بالكمية أو المساحة التي تمثلها؛ وإنما بالتأثير والدور الذي تقوم به وترمز إليه وتوظفه، وبالأثر الذي يتركه في ذهن القارئ وضميره وخياله، لذلك ظهرت علاقة المكان بالشخصية وتجلت بعدة صور، من أبرزها:

- **المرزج بين الشخصية والمكان:** حيث قال: «أحسست بألفة غامرة للبحر، إنني أعرف هذا العماق الأخضر اللامنتهي، كأنه يمور بين ضلوعي»⁶⁰، تظهر هنا العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة، وقد تتطور إلى التمازج والتماهي بينهما.

- **العلاقة الضدية بين الشخصية والمكان:** هناك صورة تلقي بظلال كثيرة من المعاني والدلالات «أنا جنوب يحن إلى الشمال والصقيع»⁶¹، فهذا الحنين بين مكانين، لا بد وأن تنسج خيوطه وشانج المودة والألفة وبعدها يأتي البعد والفرق ليكون الحنين إلى هذا المكان، وكيف تكوّن لديه الحنين إلى الشمال؟ ولعل المقولة التي كان يرددها (مصطفى سعيد) «جنّتم غازيا» توضح روابط هذا الحنين وجذوره، إذ هو يحن لمواجهة هذا الشمال الذي يتصف بالصقيع، فالبرودة هنا تدل على الجمود والتصلب، فالمكان (الشمال) خال من الدفء والمشاعر الوجدانية الحميمة والعلاقات الإنسانية الفاعلة، فهو يحن للانتقام من هذا المكان بما يحمل من شخصيات، وبما تحمله الشخصيات من أيديولوجيات يختلف معها، فهو يحن لصراعه الذي يذكي في داخله هدف الانتقام أو القصاص.

3.2 - دال الشخصية: في صلب تداخل علاقة فضاء المكان بالشخصية تأتي دلالة اسم الشخصية وعلاقتها بالمكان وهو ما يسمى بـ: دال الشخصية «مجموعة متناثرة من الإشارات التي يمكن تسميتها بـ (بسميّة)، وهذه السمة تختلف من كاتب لآخر بحسب اختياراته الجمالية والأسلوبية»⁶²، والأسماء والألقاب من الأمور التي تدخل ضمن مصطلح (دال الشخصية)، فالشخصية الرئيسية في الرواية (مصطفى سعيد) تحمل دلالات متعددة؛ فهو (مصطفى) يحمل اسم العلم هنا دلالة الاختيار والاصطفاء والانتقاء، فهذه الشخصية متميزة ومختلفة عن غيرها من الشخصيات في كل الأماكن التي ذهبت إليها (الخرطوم، القاهرة، لندن)، أما الاسم (سعيد) فقد حملت هذه الشخصية صفات تناقض هذه المشاعر بشكل كبير، فعند كل حدث؛ يقول: أنا لم أشعر بالحنن، أنا لم أفرح لذلك الأمر، أو لم يشعر بالسعادة لذلك. فالجزء الأول من اسمه كان ملائما لواقعه وظروفه،

55 سعدون، جماليات المكان في رواية موسم الهجرة إلى الشمال، 62.

56 سعدون، جماليات المكان في رواية موسم الهجرة إلى الشمال، 6.

57 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 135.

58 ولعة، سيميائية البنية المكانية في رواية (كراف الخطايا).

59 حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990)، 73.

60 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 31.

61 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 34.

62 محمد فليح الجبوري، الاتجاه السيميائي في نقد السرد العربي الحديث، (الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2013)، 101.

أما الجزء الثاني من اسمه فكان معاكسا تماما لحاله وظروفه، وكأنه يشير إلى المكان (النهاية) الذي انتهى إليه ولا يشبهه أو ينتمي إليه، فكل اسم يرد في الرواية يكون مرتبطا بمكانه، له جرسه وإيقاعه ومعناه ودلالاته وكذلك وظيفته، سواء أكان اسما عربياً أم أعجمياً، فالسعادة هي الهدف الذي كان يبحث عنه ويسعى إليه، وكأنه بغموضه وخفاء طباعه، انعكاس لخفاء السعادة وعدم الوصول إليها أو تحقيقها.

أما نهاية (مصطفى سعيد) فقد مات غرقاً، لكنه موت دون جثة، ترى ما السبب؟ لماذا لم يحتضنه مكان بعد موته؟ لماذا أضحيت الشخصية عائمة وحدها دون فضاء حسي ونفاها الحيز المكاني؟ هذه تساؤلات تكشف جوانب نفسية واجتماعية تحيط بهذه الشخصية، لعل وجود المكان للروح في حالة الموت يكون للشخصية الحقيقية الواقعية، أم الشخصية التي صورت على أنها أقرب للأسطورة التاريخية، فلا يلبق بها الحيز المكاني الذي يقيد الخيال ويحجمه، فهي تحتاج لفضاء مفتوح يستمر الخيال بالتحليق ونسج القصص والحكايات حولها، لذلك بقيت بالفضاء المفتوح بما يناسب ويليق بحجم هذه الشخصية وحجم هدفها وصراعها. وقد ينتفي المكان في مجتمع يقدس الأشخاص ويرفعهم لمرتبة الخلود، ففي مجتمع القرية تكثر الخزافات والحكايات الخيالية، فإن بقيت جثة (مصطفى سعيد) فقد يحولها أهل القرية لمزار أو مكان يوازي مرتبة الأولياء والصالحين بسبب تضحيتهم بنفسه لإنقاذ الآخرين، لذلك نفى السارد المكان عنه لتبقى هذه الشخصية خيالاً محلقاً، وفكرة مجردة لا يمكن أن تتحول إلى شيء مادي، فلا تشييء للفكر، ولا تطير له.

- (فضاء المكان) والمرأة: كثيراً ما يرتبط المكان بالمرأة فقد تكون انعكاساً لروح المكان وكنهه، أو تكون بينهما علاقة تشابه وتمائل، أو قد يكون ارتباطها بالمكان علاقة تبادلية وانعكاسية، فالأنثى هي: الأم، والصديقة، والعشيقة، والزوجة، والمرية. ولعل المكان الأول والمرأة الأولى: حيث الميلاد (الأم) والمكان الأصل، فلا أب هناك ليدون معالم الخريطة للمكان، فالمرأة هي الوطن والملجأ والملاذ، لكنه الوطن الضعيف السيادة المنقوصة، فمعالم المكان وتفصيله لا تكون بوجود الأب، بل بوجود الأم، هي من تصنع للمكان حدوده وصفاته وطبيعته، فهو رمز وإشارة إلى ميلاد المكان وتشكله «لم تكن الحياة عسيرة عليّ وعلى أمي، لم يكن لنا أهل، كنا أنا وهي، أهلاً بعضنا البعض، كانت كأنها شخص غريب جمعتني به الظروف صدفة في الطريق»⁶³، فعندما يصف أمه يستعير من المكان وصفاته ما يناسب تلك الحالة التي يتحدث عنها، فيقول: «وصفحة البحر حين يهدأ سراب آخر، دائم التبدل والتحول مثل القناع الذي على وجه أمي»⁶⁴، ترى لم وضع القناع على وجه أمه؟ أهو إخفاء الألم كعادة الأمهات، وتغيير حالها تبعاً لما تقتضيه مصلحة الأبناء والعائلة؟ أم يقصد بالقناع هو الانتقال بين الرضا والغضب كحال البحر في الثوران والهدوء؟! لقد ظهرت المرأة (الأم) مرتبطة بمدينة (الخرطوم)؛ لكنها ليست ذات فاعلية أو تأثير، لم تعطه مشاعر الأم أو حنانها، لم يقدمها بصفاتها الوجدانية فلم يكن لها تأثير في تكوين شخصيته سوى أنها علمته السكون والحياد وعدم التفاعل، السلبية في غير مكانها هي قتل لإنسانية الإنسان وجانبه الوجداني، فالأمومة بما تحمله من حب وحنان ومشاعر فياضة تحتضنه وترعاه وتحميه، لم نلحظ منها إلا ما هو هامشي في علاقة أم مع ابنها الوحيد، إنها علاقة آلية أكثر منها علاقة إنسانية تحمل وجدان أم.

ينقل بعد ذلك إلى امرأة أخرى ليربط الشخصية بالمكان؛ بحيث يرى علاقة تشابه و تماثل؛ فهو يرى لون عيني (مسز روبنسن) كلون القاهرة «رمادياً أخضر، يتحول بالليل إلى وميض كوميض البراعة»⁶⁵، فهو يرى المكان بكونه لون عين الأنثى، فلسفة الجمال بدأت تتبلور في المرأة أو بعضاً منها، كذلك ظهرت المرأة (الجسد) (آن هيلمند) المرتبطة بمدينة (لندن)، فكل علاقة معها تعد نصراً وظفراً لـ (مصطفى سعيد)، وكان هذه العلاقات هي بصمات لإثبات الذات، والقدرة على الوجود أو تأكيد الأنا. مدينة (لندن) المدينة الزاخرة بالملذات تقابلها المرأة (الجسد) بكل أحوالها فهي انعكاس للمكان والتماهي به. أما العلاقة العكسية/ الضدية مع المرأة فقد تجلت في وصفه «كانت عكسي تحن إلى مناخات استوائية، وشموس قاسية، وأفاق أرجوانية، كنت في عينيها رمزا لكل هذا الحنين، وأنا جنوب يحن إلى الشمال الصقيع»⁶⁶، صورة تجسد

63 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 23.

64 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 23.

65 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 29.

66 صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، 34.

طموح الإنسان لعكس وجوده، فغالبا الإنسان يبحث عما يفقده أو ينقصه، لذلك لا أحد يقتنع بما لديه، بالإضافة إلى الإشارة الفكرية/ الأيديولوجية وهي صراعه مع الشمال وحنينه للانتقام من ذلك الصقيع الذي دمر بلده.

لكننا نبقى أما تساؤل كبير: لماذا اختار المرأة ليعبر عن عدائه أو صراعه أو موقفه الأيديولوجي؟ يظهر الإنسان الضعيف دائما قوته على من هو أضعف منه، بعكس الإنسان القوي الذي يواجه قويا مثله ويعد صراعه مع الضعيف لا يليق بمكانته وقدره. أما هنا فهو يخاطبهم بمفهوم المستعمر الذي يظهر قوته وجبروته على من أضعف منه، ويستغل ضعفه وهشاشته واحتياجه. ولماذا انحصرت علاقته بالمرأة بالجانب المادي للشهوة؟ لعله السلاح ذاته الذي استخدمه الاستعمار في بلاده، حيث فرغ فيه غرائزه الحسية والمادية، دون وجود جانب روحي أو معنوي له قيمة، فحاربهم بنفس السلاح، فالمرأة ترتبط بمكانين كونا أحداث الرواية وعكسا فكرا وفلسفة ورؤى.

خاتمة

إن تأثير المكان وسطوته على حياة الناس عامة والمبدعين خاصة أمر واضح وعميق في التاريخ الأدبي (عربيا وغربيا)، لقد اهتم (الطيب صالح) في رواياته بالمكان وأولاه عناية خاصة، وموسم الهجرة إلى الشمال إحدى رواياته؛ حيث احتقل بالمكان وبخصوصيته بشكل لافت، فكان اهتمامه بالمكان الداخلي (الوطن)، والمكان الخارجي (الغربة) على حد سواء، فكان يعطي للمكان جوانب إيجابية مستمدة من أصحابها وساكنيها: من أبرزها الإفصاح عن جانب الانتماء للوطن، والتمسك بالأرض والدفاع عنها بكل ما يملك، وأحيانا كان يضيف على المكان جوانب سلبية لتكشف عن مجمل العقليات المتحجرة وخوفها من التجديد والتطوير، وأحيانا يصف المكان بالتعصب ورفض الآخر تعبيرا عن التعالي والأنانية والعنصرية. لقد استطاع الكاتب أن يثبت فكرة أن المكان ينتمي لساكنيه.

كما يعد عنوان الرواية (موسم الهجرة إلى الشمال) خريطة واضحة ومعيرة عن خطة السير والانتقال من الجنوب إلى الشمال، من (السودان) إلى (لندن)، ومن الشرق إلى الغرب. كما تضمنت الرواية في أبرز أجزائها فضاءين كبيرين؛ الفضاء الأول المدينة الخارجية، والفضاء الثاني المدينة الداخلية، تمثلها كل من لندن والخرطوم، وداخل هذين المكانين البارزين أماكن أخرى يتصف بعضها بالانفتاح والآخر بالانغلاق، بينهما مكان (للعبور) وهو مكان مؤقت.

لقد صور الطيب صالح بطل الرواية (مصطفى سعيد) شخصية يتنازعها مكانان، فقف هذه الشخصية أمام قطبين؛ قطب (الداخل) وتمثله (أنا البطل)، وقطب الخارج وتمثله (أنا الآخر)، فقد أظهر فيها أوج الصراع بين الداخل والخارج، وقوة هذا الصراع وامتداده في اغترابه، وفي صراعه وعدائه، تولد من مكان الأنا والأنا الآخر، ثنائية القريب والبعيد، ومن ثم تبين لنا الفرق بين مكان الأهل (الوطن) ومكان الغربة (الاغتراب). فكانت العلاقة الجدلية بين المكان والشخصيات ظاهرة وجلية في هذه الرواية، كما أظهر هذا البحث أنه من الممكن أن يكون المكان هو بطل القصة، والركن الأساس في عناصر الرواية بما يتوافق مع فكرة الصراع التي سيطرت على أحداث الرواية، أما الزمان فكان استرجاعا، يعود دائما بحركة ارتدادية للماضي ليجلب معه أصل الحكاية وبداية الصراع، ولم يفت الكاتب أن يعقد علاقة وثيقة العرى بين المكان والمرأة، بما له من دلالات متشعبة، بعضها بمعنى التجذر والانتماء والوطن، وبعضها يوحي بالتماهي والتماثل، وبعضها الآخر بالنفي والعداوة، بالإضافة إلى توظيف المكان (فضاء المدينة) في بث فلسفة الكاتب وجعل المكان بمثابة حلبة صراع بين الشرق والغرب

ختاما.. لا بد أن يكون لكل مكان (داخل وخارج) انفتاح وانغلاق وانسداد، كل ذلك يعود إلى قدرة الشخصيات على التفاعل والتعايش مع المكان، ومدى ما يمثل كل مكان من خصوصية أو عمومية للشخصيات وللأحداث، بحيث يعبر المكان (القشرة الخارجية) عن الجوهر (القشرة الداخلية) ألا وهو ساكنيه وأصحابه ومرتابديه.

قائمة المراجع

- أبو زريق، محمد. المكان في الفن. عمان/الأردن: وزارة الثقافة، 2003.
- أبو هيف، عبد الله. "جماليات المكان في النقد الأدبي". مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية. دمشق، 27/1 (2005).

- باشلار، جاستون. "جماليات المكان". مجلة الأعلام. تر: غالب هلسا. بغداد: دار الجاحظ للنشر والتوزيع، وزارة الثقافة والإعلام، 1984.
- بحراوي، حسن. *بنية الشكل الروائي*. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1990.
- الجبوري، محمد فليح. *الاتجاه السيميائي في نقد السرد العربي الحديث*. الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2013.
- درويش، وسام. "المدينة في رواية "اعترافات أسكرام" لعز الدين ميهوبي". رسالة دكتوراه. جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة: كلية الآداب واللغات، 2017.
- زايا، أنا. "الزمكانية في الأدبين المصري والفلسطيني". مجلة الثقافة الجديدة. 252: (2011).
- سعدون، أميرة. "جماليات المكان في رواية موسم الهجرة إلى الشمال للطبيب صالح". بحث ماجستير لم ينشر. الجزائر: جامعة العربي بن مهيدي، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية، 2012.
- صالح، الطبيب. *موسم الهجرة إلى الشمال*. بيروت: دار العودة، الطبعة 13، 1981.
- عثمان، إعتدال. *إضاءة النص*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- القاسم، أحمد محمود. "قراءة في رواية موسم الهجرة إلى الشمال". الحوار المتمدن: 7/2359: (2008)، 31.
- مدقن، كلثوم. "دلالة المكان في رواية موسم الهجرة إلى الشمال". مجلة الآداب واللغات. الجزائر: جامعة ورقلة، 4 (2005).
- النايلسي، شاكر. *جماليات المكان في الرواية العربية*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1994.
- ولعة، صالح. *سيميائية البنية المكانية في رواية (كراف الخطايا)*. ، الأدب الجزائري المعاصر، 2012.

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

- Bachelard, Gaston. "Cemâliyyâtü'l-mekân". *Mecelletü'l-aklâm*. Trc: Gâlib Helsâ. Bağdad: Dâru'l-Câhiz li'n-neşr ve't-tevzî, Vizâretü's-sekâfe ve'l-i'lâm, 1984.
- Behrâvî, Hasan. *Bunyetü's-şekli'r-rivâi*. Beyrut: el-Merkezu's-sekâfiyyi'l-Arabî, 1.bs., 1990.
- Dervîş, Visâm. «el-Medîne fi rivâyeti *Î'tirâfât Eskrâm* li İzzeddin Mihûbî". Doktora Tezi. Câmî'atu'l-İhve Mentouri. Konstantine: Kulliyetu'l-âdâb ve'l-luğât, 2017.
- Ebû Heyf, Abdullah. «Cemâliyyâtü'l-mekân fi'n-nakdi'l-edebî". *Mecelletü Câmî'atu Tîşrîn li'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-'ilmîyye*. 1/27 (Dimaşk,2005).
- Ebû Zureyk, Muhammed. *el-Mekân fi'l-fenn*. Amman/Ürdün: Vizâretü's-sekâfe, 2003.
- el-Cubûrî, Muhammed Felîh. *el-İtticâhu's-sîmyâi fi nakdi's-serdi'l-Arabî el-hadis*. Cezair: Menşûratu'l-ihtilâf, 1.bs.,2013.
- el-Kâsım, Ahmed Mahmûd. *Kirâ'a fi rivâyeti Mevsimi'l-hicreile's-şimâl*. Mevki' elektronik: el-Hivâr el-Mutemedden: 2359 (Online: 31.7.2008).
- en-Nablûsî, Şâkir. *Cemâliyyâtü'l-mekân fi'r-rivâyeti'l-Arabîyye*. Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabîyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1.bs., 1994.
- Medkan, Kulsûm. «Delâletü'l-mekân fi rivâyeti Mevsimi'l-hicreile's-şimâl". *Mecelletü'l-âdâb ve'l-luğât*. Cezâir: Câmî'atu Ouargla, 4 (2005).

Osmân, İtidâl. *İdâtu'n-nass*. Kahire: el-Hey'etu'l-Masriyye el-âimme li'l-kitâb,1998.

Sa'dûn, Emîre. «Cemâliyyâtu'l-mekân fî rivâyeti Mevsimi'l-hicre ile's-şimâl li't-Tayyib Sâlih». Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Cezair: Câmî 'atu'l-Arabî b. M'hidi, Kulliyetu'l-âdâb ve'l-luğât ve'l-ulûmu'l-ictimâ'iyye, 2012.

Sâlih, et-Tayyib. *Mevsimu'l-hicre ile's-şimâl*. Beyrut: Dâru'l-avde, 13.bs., 1981.

Vela'a, Sâlih. Sîmyâiyetu'l-bunyeti'l-mekâniyye fî rivâyeti *Kerrâfu'l-hatâyâ*. Cezâir: Mevki' elektroni, el-Edebu'l-Cezâiri el-mu'âsir, 2012.

Zayka, Anna. «ez-Zemkâniyye fî'l-edebeyni el-Masri ve'l-Filistinî». *Mecelletu's-sekâfeti'l-cedide*. 252 (2011).

Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm

Dante and Religious Symbolism in the Middle Ages

René Guénon

Çev. İsmail Taşpınar, İnsan yayınları, İstanbul, 2022, ss. 84.

Ayşe ÇEKİÇ¹



¹Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Mardin, Türkiye

ORCID: A.Ç. 0000 0003 4214 1584

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ayşe Çekiç(Dr. Öğr. Üyesi), Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Mardin, Türkiye

E-posta/E-mail: aysecekcik@artuklu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 11.06.2022 • **Revizyon Talebi/Revision Requested:** 07.07.2022 • **Son Revizyon/Last Revision Received:** 07.07.2022 •
Kabul/Accepted: 12.07.2022

Atıf/Citation: Cekiç, Ayşe. "Dante Ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 41 (2022), 473-478.
<https://doi.org/10.26650/jos.1129474>

Anahtar Kelimeler: Dante, Sembolizm, Orta Çağ, René Guénon

Keywords: Dante, Symbolism, Middle Age, René Guénon

Dante Alighieri (ö.1321), Avrupa dünyasının Orta Çağ ile Yeni Çağ arasındaki düşünsel distopyasının vücut bulmuş halidir. Buradaki kastımız Dante'nin Kilise geleneğinin ve süregelen mevcut algının karşısında duruş ve bu duruştan mütevellit bir varoluşu-Dante'nin bu karşı duruşunu yine de kilise geleneğinden ayrı düşünemeyiz, o ne kadar karşı dursa da içindeki geleneksel dinî dinamik hep var olmuştur-simgelemesinden kaynaklıdır. Dante'nin Avrupa Rönesans'ına olan katkısı ve bu katkının edebiyat başta olmak üzere pek çok alanda aksülamel bulması, onun neyi söylemek istediği üzerinde düşünmemizi gerekli kılmaktadır.

“Zahirdeki ve görünen anlam sadece bir örtüden ibarettir: ve bu gizli anlamı sadece ona ulaşabilecek olanların araması gerekmektedir”¹ diyen Dante'nin zihin dünyasının dinsel imgelemine anlamaya/anlamlandırmaya çalışan Guênon, eserinin ilk bölümüne bu sözlerle başlarken bizlere şu mesajı da olabildiğince iyi vermektedir: 20. Yüzyılın başlarında yeterince sanayileşmiş ve mekanikleşmeye de matuf bir yeryüzünde böylesi eserin kaleme alınması-ki yazar eserini 1925 yılında yazmıştır- Ortaçağların bitişini simgeleyen ünlü Rönesans düşünürü Dante'nin dahi dinsel esin kaynaklarının olduğuna işaret etmektedir. Bunu bir şairin zihin süzgecinden okuduğumuzda, Guênon'un sonsöz yerine yazdıklarıyla ifade edecek olur isek: “Zira bize göre, burada söz konusu olan boş bir bilgi değil gerçek bir kavrayıştır. Herhalde, çağımız insanlarına kullandıkları günlük kavramların ne kadar dar ve yetersiz olduğunu hissettirmek, ancak bu şekilde mümkün olacaktır”² sözleriyle gerçek bir kavrayışı bir şairin anlam dünyasından ve kullandığı alegoriden çıkarmaya çalışan Guênon'un detaycı ve imgeci kimliği de eserin niteliğini arttırıcı bir nüans taşımaktadır.

Renê Guênon 1886'da Fransa'nın Blois kentinde Fransız/Katolik bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Erken dönem eğitiminde dini bir baskınlık olmasıyla birlikte 1903'te Fransız kolejinden felsefe ve edebiyat diploması almaya hak kazandı. Klasik eğitimin kendisini tatmin etmediğine karar vererek neo-spiritual (ruhsal/bâtın) ilimlerle uğraşmaya başladı. Bir dönem mason localarında aktif çalıştı ve kısa sürede isminden söz ettirdi. Bu arada İslam tasavvufuyla da ilgilenmeye başladı ve Ezher şeyhi Abdurrahman İliş el-Kebîr'in (Şazeliye tarikatı mensubudur) halifesi ressam Abdülhadi vasıtasıyla Müslüman oldu (1912). Guênon, İslam'ı benimsedikten sonra Mısır'a yerleşti ve çalışmalarını burada yürüttü. Tanıtımını yapacağımız *Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm* adlı eserini de İslamlaştıktan sonra kaleme aldı (1925). Bilhassa gençlik yıllarında masonların ve mason localarının içinde olmasından dolayı masonluk hakkında yeterince malumata sahip olan Guênon, masonluğu intisap edilecek bir meslek/manevi yol olarak değerlendirir.³ Masonluğa dair geçmiş ve altyapısının büyük orandaki teşvikiyle kaleme aldığı eserini Türk akademi literatürüne tanıtmamızın iki yönlü bir faydası olacağı kanaatindeyiz. Bunun ilki dünya savaşlarının olduğu, imparatorlukların yıkıldığı bir düzlemde sekülerleşmeye evrilen bir düşünürün feryadı denkleminde Dante'nin dinî sembolizminin realitesi veya böylesi bir realiteye ihtiyaç duyulduğu gerçeğinin görülmesinin zarureti. İkincisi ise yazarın bu eserinin, mevcut hümanist ve kilise karşıtı Dante algısının ötesinde bir durum tespiti olmasından kaynaklı orijinalitesi. Bilhassa yazarın İslamî esinlerinin oluşu Dante'nin dini sembolizminin uzantılarını tespit edici bir nüve oluşturmaktadır ki Guênon bunun üzerinde oldukça baskın bir şekilde durmaktadır. Buradan hareketle mevcut eserin tanıtımının, sorgulanmayan genel kabullenmelere karşı bir fikir vermesinin, temel gayemiz olduğunu ifade edebiliriz.

Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm isimli İlahi Komedyâ üzerinden kurgulanan eserini yazar iki kısım şeklinde ele almaktadır. Eserin I. kısmında “Dante ve İlahi Komedyâ'da Dinî

1 Renê Guênon, *Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 9.

2 Guênon, *Dante*, 78.

3 Mustafa Tahralı, “Abdülvâhid Yahyâ (Renê Guênon)”, *DİA* (TDV, 1988), 1/279-281.

Sembolizm” başlığı altında Dante’nin üslubu, kavramları kullanışı ve İlahi Komedyadaki dini sembolizmi üzerinde durulmaktadır. Burada anahtar kelimelerin Dante’nin zâhir ve bâtin vurgusunda aranması gerektiğini söyler yazar. Guênon, Dante’nin zihin dünyasını ve anlatımını söylemek istediği kadar dolaylı söylemek istediği-veya gizlediği- üzerinden şekillendirir. Yazara göre bu anlatım Dante’nin kendi kişisel kimliğiyle de ilintilidir ki- Dante inisiyasyon (sülûk) ehli birisidir- İlahi Komedyanın Cennet kısmında Tapınak Tarikatının kurucusu Aziz Bernard’ı kendisine rehber olarak seçmesi bir yönüyle inisiyatik olmasıyla bağıntılı olduğu kadar Tapınakçılarla olan bağına da işaret etmektedir. Yazarın tespitine göre Viyana müzesinde yer alan bir madalyadan hareketle şair Dante, *Feda Santa* cemiyeti üyesidir. *Feda Santa* Hristiyan dinî sembolizminden yeterince etkilenen bir cemiyet olmakla beraber Dante’nin üslubunu ve kavrayışını da dinî sembolizm çerçevesinde şekillendirmiştir. Burada yazar dinî sembolizmi anlatırken Dante’nin sadece Hristiyan sembolizmine değil başka dinlerle olan sembolik benzeşimine de vurgu yapar. Ancak bu sadece bir farkındalısız benzeşim de olabilir çünkü, yazara göre Dante’nin İslam’la karşılaşması mümkün iken Hint düşüncesindeki inanç sembolizmini bilebilmesinin etkileşim vasıtasıyla olamayacağı kanaatindedir. Zira bu etkileşim için herhangi bir temas olmamıştır.

Dante’ye göre hissi olan herşey akli olanın bir yansımasıdır ve yeryüzünde (tabiatta) olan şeylerin sembolik bir değeri vardır. Sayıların sembolizmi özellikle Dante’nin üzerinde durduğu bir gelenektir. Yazar (Guênon) burada gelenek tabiri üzerinde bilhassa durmaktadır. Buradan hareketle yazar, ezoterik doktrinlerin kavranışını ve etkileşiminin kanallarını “gelenek/tradition” çerçevesine oturttuğu orana ilaveten, bu çerçeveye açıklanamayacak derecede zor ve çetrefilli olduğuna da işaret etmektedir. Genel hatlarıyla eserin I. kısmında dini sembolizm bağlamında Dante’nin retorığı ve bu retorığın tekabüliyeti çerçevesindeki tesirleri anlatılmaktadır. Dante’nin dini sembolizminde belirli Hristiyan geleneği/tarikatları göz önünde bulundurulmakla beraber insanın hangi inançtan olursa olsun *seyri sülûk* içgüdüsünün olduğu bilişselliği de ifade edilmektedir. Yazara göre bu bölümden çıkarılabilecek en kesif sonuç Dante’deki sombolizmin masonluğa tesirleri düşünüldüğünde gelenek kavramının içeriğinin yeterince iyi anlaşılması olabilir. Bu da Dante’nin sombolizminin dolaylı veya doğrudan yansımasına karşılık gelmektedir.

Eserin II. kısmı “Dante ve İslam” başlığıyla ele alınmaktadır. Burada Dante’nin İlahi Komedyayı kurgularken İslamî sombolizmi nasıl ve ne şekilde-hangi kanallardan-aldığı ve değerlendirdiği üzerinde durulmaktadır. Burada özellikle İlahi Komedyada cennet ve cehennem kurgusu dikkat çekicidir. Zira cehennem bir düşüşü ve inişi simgelerken cennet ise yükselişi ve kurtuluşu simgelemektedir. Yazar bu noktada Hz. Peygamber’in İsrâ (gece Yolculuğu) ve Mirac hadisesine vurgu yaparak, Dante’nin temel esin kaynağının İslamî gelenek olduğu noktasında fikir beyan edenlerin olduğuna dikkatleri çeker. Ayrıca Muhyiddin İbn Arabî’nin Dante’den yaklaşık olarak seksen yıl kadar önce kaleme aldığı Kitabü’l-İsrâ ve Fütuhât-ı Mekkiye’nin de Dante’ye çıkış fikriyatı sunduğunu ekler. Devamında Palacios’un nitelikli çalışmasının bir özeti şeklinde kabul edilebilecek alıntıyla benzerliği serdedir: “*Virgile Dante’ye, Cebrail*

de Hz. Muhammed'e semadan gönderilmiştir. Her ikisi de yolculuk boyunca kutsal yolcunun merak ettikleri konuları cevaplamaktadırlar. Her iki anlatımda da cehennem aynı şekilde tavsif edilmiştir... dehşet verici ve kargaşalı, gürültülü, ateş fırtınası... Dante'nin cehenneminin mimarisi, İslam'ın cehennem tasvirinin bir kopyasıdır: Her ikisi de yerin dibine kadar inen bir dizi katlardan, derecelerden veya çemberimsi merdivenlerden meydana gelen çok büyük bir huni şeklindedir. Her ikisi de belli kategorilerde günahkârlar barındırmaktadırlar ve suç ile cezaları, buldukları kat derinleştikçe orantılı olarak artmaktadır... her iki cehennem de Kudüs şehrinin altında yer almaktadır... cehennemin katları vb. şeyler kelimesi kelimesine şair tarafından Muhyiddin İbn Arabî'den alınmadır"⁴ Yazar burada bu etkinin nasıl olduğunu şöyle açıklamaktadır: Muhyiddin İbn Arabî mistik çevrelerce şeyhü'l-ekber (en büyük şeyh/manevi üstad) olarak bilinmektedir. İbn Arabî'nin yaşadığı ve etkisinin büyük olduğu dönemlerde doğu İslam dünyasında şövalye tarikatları bulunmaktadır. Bu tarikatlar bazı mistik İslamî ekollerden bu düşünceyi alarak Batı dünyasına aktarmışlardır. Bu aktarımı tarihçi perspektifinden ele aldığımızda başka detaylara da rastlamaktayız ki, mesela Dante Hz. Muhammed'i⁵ ve Selahaddin Eyyübî'yi⁶ cehenneme koymaktadır. Burada tarikat şövalyelerinin etkinliği olduysa şayet Hz. Muhammed ve Selahaddin'in cehenneme konulması oldukça yerinde gözükmektedir. Çünkü Haçlılar döneminin üzerinde düşman olarak durduğu iki önemli figür olarak karşımıza Hz. Muhammed ve Selahaddin Eyyübî-Kudüs Haçlı krallığını ortadan kaldırdığı için- çıkmaktadır.

İslami etkinin yanında bir diğer alternatif de Pers etkisi olarak ifade edilmektedir. Ahiret ütopyası olarak *Arda Viraf Name* Zerdüştî gelenekten çıkmış bir eserdir ve İslam'dan çok önce kaleme alınmıştır. Bunun yanında Hint etkisinin de olduğunu savunanlar vardır, ancak yazar etkileşim bağlamında İslamî geleneğin daha makul olacağı üzerinde durmaktadır. Guênon, bu benzeşimlerin yanında bütün dinlerin doktrinler bir ortaklığa da sahip olduğunu ifade etmektedir ki burada bilhassa vurguladığı "Vahdetî" düşüncenin İslami anlatıya göre ilk insanla başladığı gerçeğidir, yazarın zihnindeki bu gerçeği görebilmek satır aralarına odaklanmakla eşdeğerdir.

II. kısmın önemli bir diğer konusu üç âlem sorunsalıdır. *İlahi Komedya*'nın üç âlem olan yeryüzü, gökler ve cehennemler olarak kurgulanması bazı alametler içermektedir. Gökler varlığın en üst mertebesine işaret etmektedir ve bir yönüyle bu ulaşılabilecek cennettir. Cehennemler-katmanları-aşağı mertebelere düşüşü temsil eder. Burada üzerinde durulan asıl konu insanın değişim içerisinde oluşudur. İniş ve çıkışlarla kaim insan, bir döngü içerisinde; bu döngü en üst mertebeden bakıldığında da bir düşüşü kapsadığından yeryüzü de esasında bir cehennemdir. Buradan hareketle yazara göre Dante'nin Araf'ı da cehenneme tekabül eder. Bu Hristiyan teolojisinde yeryüzü cennetinin idealize edilmesiyle de eşdeğer bir durum arz etmektedir. Bu kurgu İslam tasavvuf fikriyatında- insanın iniş ve çıkışlara matuf bir varlık oluşu gerçeğinin mekânsal algısı-ya da Hindu teorisinin *Üç Guna*'sında da mevcuttur. İlahi Komedya'nın üç âlem açılımı aynı zamanda insanın ve bir yönüyle tarihsel döngünün de

4 Guênon, *Dante*, 49-50.

5 Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy (İstanbul: Oğlak, 2011), 232.

6 Dante Alighieri, *La Divina Comedia* (Mexico, 1921), 42; Alighieri, *İlahi Komedya*, 60.

işaretlerini taşımaktadır. Burada yazar yeterince açıklama yapmaktan kaçınsa da Dante'ye göre üç âlem insanın tarihsellik içerisinde yer aldığı evreyi döngüsel kılmaktadır. Buradan hareketle Dante'nin imgeleminden sanayileşmemiş Batı dünyasının bir şairin gözüyle çizgisel bir ilerleme düzleminde olmadığını söyleyebiliriz.

Dante'ye göre bazı sembolik sayılar da mevcuttur. Bunlar 3 ve 9, 7, 22, 515 ve 666'dır. 3 Hristiyan teolojisinin en önemli sayısıdır-üçleme/teslis- ki *İlahi Komedya*'nın dizgisel taksimi üçlü ilerlemektedir. Dokuz ise üçün üç katıdır(karesi), yani üç üçlü... Dante semavî hiyerarşisini dokuz sayısı üzerine kurgulamıştır, örneğin cehennem çemberlerinin sayısı dokuzdur. 22 sayısı ise çevrenin çapa oranının yaklaşık olarak bir ifadesidir (22/7) ve bu ilişki 7 sayısına bağlıdır. Bu iki sayının matematiksel toplamı çemberi temsil eder. Çember, Dante'nin en mükemmel temsildir/imgelemidir. Burada aklımıza adalet dairesi gelmektedir ki bunun sayı değerini dışarıda bıraktığımızda iktidarı elinde bulunduran otoritenin kemâliyâtına tekabül etmesi ilginçtir. İslami gelenekte *daireyi adalet*'in antik dönemlerden esinlendiğine vurgu yapılması ise⁷ yazarın da üzerinde durduğu gibi dinî sembolizmin insanın yeryüzü serüveniyle çoğu zaman bilişsel kimi zaman da sezgisel- bu sezgi kısmı bilinçaltıyla değerlendirilmelidir/tradition- olduğuna işaret etmektedir. Bu sayılarla ilgili kısmın kehanetlerde bulunmaya da yaradığı görülmektedir. Yazar, Dante ütopyasının döngüsellliğini ele alırken bu döngüsellğin iki zıt kutbu barındırdığını ifade eder. Burada bizatihi Kudüs'ün yer altı ve yer üstü çerçevesinde geçiş noktası olması ve yeryüzü cennetinin inşasında Kudüs'ün önemli bir rol üstlenmesi, bu imgelemin sonraki yüzyıllarda evanjelist düşüncedeki yansımaya işaret etmektedir.

Eserin sonuç kısmı yoktur ve son bölüm "Sistemik Yorumların Hataları" şeklinde ele alınmıştır. Yazar, esere getirilecek eleştirilerin temelini insanların kavrayışlarının farklılığından kaynaklı olduğunu öne sürer. Yazara göre bir insan kendisini ve evreni inisiyatik mi? (sülûk ehli) ya da profanca mı? (la-dinî) anlamlandırıyor asıl mesele buradan kaynaklıdır. Zaten profan bir zihnin dinî sembollerle işi olmadığı için eseri yorumlamaları ve eleştirmeleri olayın içinde olmadıklarından dolayı eksik kalacaktır. İnisiyatiklerin dinî sembolizmi ne kadar yeterli kavradığı ise onların bilişsel ve sülûksel gelişimleriyle doğru orantılı bir denklemdir. Guënon açıkça ifade etmese de eserin oluşum süreci yazarın da içinde bulunduğu bir inisiyasyon içerisinde gerçekleştiğinden, eseri değerlendirenler de bir inisiyasyon içerisinde olarak onu değerlendirmeli ve eleştirmelidir. Bu muhtemel eleştiri beklentisi kanaatimce yapılması mümkün olmayan bir eleştiridir. Zira eleştiren her kişi yazarın hangi derece inisiyatik olduğunu bilemez ve bu bilinmezlik ise eserin tam manasıyla neyi ifade etmek istediğini anlamlandırmak ve sonrasında eleştirmek adına önemli bir problematiktir. Guënon'un son sözlerine kulak verecek olursak: "*Bizim niyetimizin, söz konusu araştırmaların gerçek boyutlarını gerçekten anlayacak düzeyde olan ve bunlara ilgi duyan kimselere düşünmek için bir başlangıç noktası sağlamak ve kendilerinden istifade edilebilecek birtakım araştırmaların takip ettiği yolu göstermekten*

7 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol, (Ankara: Fecc, 2016), 498.

ibaret olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır".⁸ Guênon'un bu sözlerinden hareketle Batı düşün dünyasının önemli bir figürü olarak bilinen/değerlendirilen Dante hakkında yazılmış bir çalışmanın tanıtımındaki temel sonuçsal gayemiz-inisiyatik ya da profanca hissetmeden-, bir eserin (İlahi Komedy) yazıldığı dönem, teolojik kapsamı, sembolik haritası ve bugüne kavramsal yansımalarının-bu gerçek ya da ütopya olsun farketmez- bir geleneğin ürünü olmasından mütevellit üzerinde önemle durulması gerekliliğidir. Bu gereklilikten yola çıkıp, Dante'nin gelenekle ilintisini saptadığımızda ise sembolik anlatımının anlaşılmasız yanlarını tamamıyla görmediğimizde dahi insanın yeryüzündeki dini gelenekten farklı yollarla nasıl beslendiğini, onun kurgusu ve imgelemi üzerinden müşahede etmiş oluruz. Bu görme/müşahede etme ameliyesinin de bizlere sunduğu en temel çıktı: hiçbir eserin kendi çağının öncesi ve ötesinde münferitlik, çağ açıp kapayan fikirlere nevi şahsından kaynaklı münhasırlık ve bugünden geçmişe bakıldığında önceden kabullenilmiş bir müptelalık taşıyamayacağıdır.

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

Alighieri, Dante. *İlahi Komedy*. çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yayınları, 2011.

Alighieri, Dante. *La Divina Comedia*. Mexico: y.y., 1921.

Guênon, Renê. *Dante ve Orta Çağ'da Dini Sembolizm*. çev. İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâi*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Feer, 2016.

Tahrâli, Mustafa. "Abdülvâhid Yahyâ (Renê Guênon)". *DİA*. 1/279-282. TDV, 1988.

8 Guênon, *Dante*, 78.

TANIM

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi'nin yayını olan Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies, açık erişimli, hakemli, yılda iki kere (Nisan ve Ekim) yayınlanan, çok dilli, uluslararası bilimsel bir dergidir. 1956 yılında kurulmuştur.

AMAÇ

Şarkiyat Mecmuası'nın amacı Doğu dilleri ve edebiyatları alanında özgün makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri, kitap eleştirisi ve çeviri makale makaleler yayınlamak, alana ilişkin bilimsel bilgiye katkıda bulunmaktır.

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

Dergi 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 yayınlanan 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 makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

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.

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.

İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranın %15 veya %20'den az olması beklenir.

Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir

şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve 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 yayınlanmasına onay verir.

Açık Erişim İlkesi

Dergi açık erişimlidir ve derginin 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. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) 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 dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. 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 inşaatme 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 yayınlanan 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, yayınlanmamış 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 kuruluşta 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 yararlanan 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 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 araştırmının 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 araştırmının 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 yayımlanacak 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 yayın 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) ilavelerle derlenmiştir. Dipnot-kaynakça yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi ve çok sayıda örnek Chicago Manual of Style’in 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 kapsamalıdır. 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. Adıvar, 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 Kızılıçık, *Arapça Modern Metinler*, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2000), 35.

SD Yazıcı, Koçak ve Kızılıçık, *Arapça Modern Metinler*, 43.

K Yazıcı, Hüseyin, A. Yaşar Koçak ve Abdullah Kızılıçık. *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 Seriya Sezen, “Mo Yan’ın Kaleminden Yakın Çin Tarihi,” *Cumhuriyet*, 8 Ocak 2015, 12.

SD Sezen, “Mo Yan,” 12.

K Sezen, Seriya. “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-İnan 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-İnan 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-profil/ulke-profil-misir>

SD "Ülke Profili:Mısır."

K Ülke Profili. "Ülke Profili:Mısır." Erişim 26 Ocak 2014. <http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profil/ulke-profil-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

YAZARLARA BİLGİ

- ✓ 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)
 - ✓ 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 journal 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), 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>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

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.

Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor

provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims..

Open Access Statement

The journal is an open access journal and 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. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

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 the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

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 guardian'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.

INFORMATION FOR AUTHORS

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

INFORMATION FOR AUTHORS

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 artical 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 artical 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 parantheses.
 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). 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. Adivar, 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.

bibTopkapı 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.

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.

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

Sorumlu Yazar Responsible/Corresponding Author	
Makalenin Başlığı Title of Manuscript	
Kabul Tarihi Acceptance date	
Yazarların Listesi List of authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.) Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)	
--	--

Sorumlu Yazar: Responsible/Corresponding Author:	
Çalıştığı kurum University/company/institution	
Posta adresi Address	
E-posta E-mail	
Telefon no; GSM no 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 metnin, 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.

Sorumlu Yazar; Responsible/Corresponding Author;	İmza / Signature	Tarih / Date
	/...../.....

