

DOĞU ARAŞTIRMALARI

Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi
A Journal of Oriental Studies

2023/2

MAKALELER/ARTICLES

FARŞÇA ARUZ ÖĞRETİMİNDE USÛL VE ÖRNEKLER

Yakup ŞAFAK

FARŞÇA ESERLERDE GEÇEN MENZİL OKÇULUĞU İLE İLGİLİ BİLGİLER

İbrahim DUMAN

ARAPÇA ÇEVİRİDE 5NİK YÖNTEMİNİN UYGULANIŞI

Mesut CEVHER-Yusuf DEMİRBAŞ

المؤسسات ودورها في تعليم اللغة العربية في الهند

Nureddin CANDEMİR

DEDE KORKUT'TAKİ GÜRCİSTAN

Dursun Can EYÜBOĞLU

الإعجاز البياني والغبي في سورة الكهف، دراسة جمالية إحصائية

İlyas HAZNEVİ

SULTÂN-HÜSEYİN BAYKARA'NIN MEZHEPSEL AİDİYETİ ÜZERİNE ELEŞTİREL
BİR İNCELEME

Alpaslan FENER

LUTFULLAH HALİMÎ'NİN MUŞARRİHATÜ'L-ESMÂ ADLI ARAPÇA-FARŞÇA
SÖZLÜĞÜ

Merve HASOĞLU

ŞEYH SAN'ÂN'IN BAŞKA BİR YORUMU: İTİBARIN ZORLU GEÇİDİNİ AŞMA
HİKÂYESİ

Ece CEYLAN

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/doguedebiyati>

DOĞU ARAŞTIRMALARI

Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kùltùr Araştırmaları Dergisi

A Journal of Oriental Studies

DergiPark
AKADEMİK

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/doguedebiyati>

Sayı/Issue: 28, 2023/2

İstanbul-2023

DOĞU ARAŞTIRMALARI

A Journal of Oriental Studies

ISSN 1307-6256

Sayı/Issue: 28, 2023/2

Doğu Araőtirmaları yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
Doğu Araőtirmaları is an international peer-reviewed journal that published biannually (June-December)

Sahibi ve Yazı İŞleri M¼d¼r¼ (Owner and Managing Editor)

Prof. Dr. Ali G¼zely¼z

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Ali G¼zely¼z
Prof. Dr. Mehmet Atalay
Prof. Dr. Abdullah Kızılıcık
Prof. Dr. Halil Toker
Prof. Dr. Mehmet Yavuz
Dr. Öğr. Üyesi Nihat Değirmenci
Dr. Öğr. Üyesi G¼khan G¼kmen

Bilimsel DanıŐma Kurulu (Advisory Board)

Prof. Dr. M. Fatih Andı (FSM Vakıf Ü.)
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (İ.Medeniyet Ü.)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Kavos Hasanlı (Shiraz Ü.)
Prof. Dr. A. Karaismailoğlu (Kırıkkale Ü.)
Prof. Dr. R.Moshtagh Mehr (A.T.Moallem U.)
Prof. Dr. Mehdi Nouriyani (Esfahan Ü.)
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)
Prof. Dr. H¼seyin Yazıcı (FSM Vakıf Ü.)
Prof. Dr. Asuman Belen Özcın (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Yusuf Öz (Yıldırım B. Ü.)
Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Atalay (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Selami Bakırıcı (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Ali G¼zely¼z (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Kanar (Yeditepe Ü.)
Prof. Dr. Hicabi Kırılancı (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Charles Melville (U. Cambridge)
Prof. Dr. Celal Soydan (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Yavuz (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)
Prof. Dr. Abdullah Kızılıcık (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Ey¼p SarıtaŐ (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Hassanzadeh Niri (A.Tabatabai Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi G¼khan G¼kmen (Kırıkkale Ü.)

Edit¼r (Editor)

Dr. Öğr. Üyesi G¼khan G¼kmen

YazıŐma Adresi (Correspondence)

Prof. Dr. Ali G¼zely¼z

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak¼ltesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Böl¼m¼

34459 Beyazıt-İstanbul

E-posta Adresi (E-mail)

guzelyuz@istanbul.edu.tr

İnternet Adresi (Web)

<https://dergipark.org.tr/pub/doguedebiyati>

INDEX ISLAMICUS, SOBİAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini) ve *ASOS* indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Makaleler / Articles

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Farsça Aruz Öğretiminde Usûl ve Örnekler

Methods and Examples in Teaching Persian Aruz (Prosody)

Yakup ŞAFAK 1-20

Farsça Eserlerde Geçen Menzil Okçuluğu İle İlgili Bilgiler

The Records of the Flight Archery in the Persian Sources

İbrahim DUMAN 21-36

Arapça Çeviride 5NİK Yönteminin Uygulanışı

Application of The 5NİK Method in Arabic Translation

Mesut CEVHER-Yusuf DEMİRBAŞ 37-58

المؤسسات ودورها في تعليم اللغة العربية في الهند

Institutions and Their Role in Teaching the Arabic Language in India

Nureddin CANDEMİR 59-80

Dede Korkut'taki Gürcistan

Gurcistan in Dede Korkut

Dursun Can EYÜBOĞLU 81-108

الإعجاز النيباني والغيبِّي في سورة الكهف، دراسة جمالية إحصائية

Kehf Suresi'ndeki İ'cazi Ayetler; Zahiri ve Gaybi Ayetlerin İ'caz Yönünden İstatistiksel İncelenmesi

İlyas HAZNEVİ 109-133

Tezden Üretilen Makaleler / Articles from Thesis

Sultân-Hüseyin Baykara'nın Mezhepsel Aidiyeti Üzerine Eleştirel Bir İnceleme

A Critical Review on Sultân-Husayn Bayqara's Sectarian Belonging

Alpaslan FENER 134-188

Luṭfullah Halîmî'nin Muşarriḫatü'l-Esmâ Adlı Arapça-Farsça Sözlüğü

Luṭfullah Halîmî's Muşarriḫatu'l-Esmâ Forensic Arabic-Persian Dictionary

Merve HASOĞLU 189-207

Çeviri Makale / Article in Translation

Şeyh San'ân'ın Başka Bir Yorumu: İtibarın Zorlu Geçidini Aşma Hikâyesi

Another Interpretation of Sheikh San'ân: A Tale of Navigating the Challenging Passage of Reputation

Ece CEYLAN 208-233

DOĞU ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Doğu Araőtirmaları Dergisi; ‘‘Doğu Dilleri ve Edebiyatları’’ çerçevesinde çağın gereğini yerine getiren bir bilimsel etkinliğe zemin hazırlamak amacına yönelik olarak; öncelikle dil ve edebiyat, aynı zamanda tarih, sanat ve kültür alanlarında özgün makalelere ve nitelikli çevirilere yer veren hakemli bir dergidir.

Derginin yayın dili Türkçe, Arapça, Farsça, Urduca ve İngilizcedir. Yabancı dildeki yazıların yayımlanması, Yayın Kurulu’nun onayına bağlıdır. Dergiye gönderilecek yazıların, Türk Dil Kurumu’nun yazım kurallarına uygun olması gerekmektedir.

Türkçede yaygın kullanılan yabancı kelimelerin dışındaki kelimelerin Türkçe karşılığının kullanılmasına özen gösterilmelidir.

Farklı yazı tipi kullananların, kullandıkları yazı tiplerini de göndermeleri gerekmektedir. Makalelerin özetleri 250 kelimeyi aşmamalıdır. Yazılarda resim, çizim veya herhangi bir görsel anlatım varsa; bunların en az 300 dpi çözünürlükte taranması ve kullanıldığı metindeki adları ile kaydedilerek gönderilmesi gerekmektedir. Yayımlanan yazıların sorumlulukları yazı sahiplerine aittir. Yazılar, A4 sayfa boyutuna göre 25 sayfayı geçmemelidir. Ancak geniş kapsamlı yazılar, Yayın Kurulu’nun onayıyla seri halinde ya da derginin eki şeklinde de yayımlanabilir.

Yazım kuralları ve sayfa düzeni

- Yazılar MS Word ya da uyumlu programlarda yazılmalıdır. Yazı karakteri Times New Roman, 12 punto ve 1,5 satır aralığında olmalıdır.
- Sayfa, A4 dikey boyutta; üst, alt ve sağ kenar boşluğu 2,5 cm; sol kenar boşluğu 3 cm olarak düzenlenmelidir.
- Paragraf aralığı önce 6 nk, sonra 0 nk olmalıdır.
- Yazının başlığı koyu harfle yazılmalı, konunun içeriği ile uyumlu olmalıdır.
- Makalelerin Türkçe ve İngilizce özetleri 250 kelimeyi aşmamalıdır. 3 ila 5 kelimedenden oluşan anahtar kelime/keywords yer almalıdır. Makalenin Türkçe ve İngilizce başlıklarına yer verilmelidir. Yayın dili Arapça, Farsça veya Urduca olan makalelerde Türkçe ve İngilizce özet istenmektedir.
- Başlıklar koyu harfle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlı olacaktır.
- İmla ve noktalamada makalenin veya konunun zorunlu kıldığı durumlar dışında Türk Dil Kurumu’nun İmla Kılavuzu dikkate alınmalıdır.
- Metin içinde vurgulanmak istenen yerlerin ‘‘tırnak içinde’’ gösterilmesi yeterlidir.
- Birden çok yazarlı makalelerde makale ilk sıradaki yazarın ismiyle sisteme yüklenmelidir. Birden sonraki yazarların isimleri sistem üzerinde diğer yazarlar kısmında belirtilmelidir.

Kaynak gösterme

- Doğu Araştırmaları Dergisi sayfa altı dipnot veya APA 6.0 kaynak gösterimini kabul etmektedir.
- Bir eserin derleyeni, tercüme edeni, hazırlayanı, tashih edeni, editörü varsa kaynakçada mutlaka gösterilmelidir.
- Elektronik ortamdaki kaynaklarda yazarı, çalışmanın başlığı ve yayın tarihi belli olanlar kullanılmalıdır.
- Metin içinde atıf yapılmayan kaynaklar kaynakçada gösterilmemelidir.
- Kaynakça makalenin sonunda yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Yayımlanan yazıların sorumlulukları yazı sahiplerine aittir.

FARSÇA ARUZ ÖĞRETİMİNDE USÛL VE ÖRNEKLER*

Yakup ŞAFAK*

Öz

Klâsik Fars şiirinde yegâne vezin sistemi olan aruz, Müslüman Araplar tarafından bulunmuş; büyük ölçüde Halil bin Ahmed (ö.175/791) tarafından sisteme bağlanmış ve bazı değişikliklerle oradan Fars edebiyatına geçmiştir. Fars aruzu, başta Türk edebiyatı olmak üzere İslâm Medeniyeti dairesindeki diğer edebiyatlarda da benimsenmiş; nice değerli eser, bu vezin sistemiyle kaleme alınmıştır.

Aruz öğretimi için geçmişte birçok kıymetli çalışma yapılmış, pratik için yöntemler geliştirilmiştir. Asırlarca süren bu faaliyetler, bugün önemini kısmen de olsa yitirmiş olmakla birlikte söz konusu milletlerin kültürel miraslarına sahip çıkabilmeleri için onu bir şekilde yaşatmaları kaçınılmazdır.

Bu çalışma arz edilen gerekçelerle Fars edebiyatı araştırmacılarına ve öğrencilere yol göstermek amacıyla, güvenilir kaynaklar ışığında, ilmî usûller takip edilerek hazırlanmıştır. Makalede aruzun kısa tarihçesi, önemi, aruz öğretiminde usûl gibi konular ele alınmış; Fars şiirinde kullanılan başlıca vezinler, örnekleriyle beraber verilmiş, gerekli açıklamalar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Aruz, Fars Edebiyatı, Vezinler, Aruz Öğretimi.*

METHODS AND EXAMPLES IN TEACHING PERSIAN ARUZ (PROSODY)**Summary**

In classical Persian poetry, the only prosodic system known as "aruz" was discovered by Muslim Arabs and was primarily systemized by Halil bin Ahmed (d. 175/791) and introduced into Persian literature with some modifications. Persian aruz, was adopted in literatures within the sphere of Islamic civilization, including especially the Turkish literature. Many valuable works have been composed using this prosodic system.

In the past, numerous valuable works were dedicated to teaching aruz, and practical methods were developed for its application. Although the significance of these activities has decreased to some extent today, it is inevitable for these nations to somehow preserve this cultural heritage to safeguard it.

This work has been prepared in accordance with scientific methods and with reliable sources to guide researchers and students of Persian literature, in light of the reasons presented. The article discusses a brief history of aruz, its significance, and instructional methods for aruz. It also provides information on the primary meters used in Persian poetry along with examples and necessary explanations.

Key Words: *Aruz, Prosody, Persian Literature, Meters, Aruz Teaching.*

* Araştırma makalesi / Research article.

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Farsça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, yakapsafak@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6940-3893>

Giriş

Nazımda uzun ve kısa heceler ahenkli bir şekilde gruplaşması ve sıralanmasıyla meydana getirilmiş bir vezinler sistemi olan aruz, Arap edebiyatında doğmuş; dil yapılarına, edebî gelenek ve millî zevklere göre değişikliklere uğrayarak diğer müslüman toplumlarının edebiyatlarına da girmiştir.¹

Başlangıçta dağınık ve düzensiz olarak Arap şairlerince kullanılan aruz, II/VIII. yüzyılda Basralı dilci ve lügatçi İmâm Halîl b. Ahmed (öl.175/791) tarafından sistemleştirilerek bazı kurallara bağlanmış ve aruzun 15 bahri ortaya konulmuştur. Arap aruzuna sonradan Mütedârik adında bir bahir daha eklenerek sayı 16'ya çıkarılmıştır. Arap edebiyatında aruzla meşgul olan şahsiyetler arasında el-Ahfeş (öl. 207/822), ez-Zeccâc (öl. 311/923), İbnü's-Serrâc (öl. 316/929), el-Cevherî (öl. 400/1009'a doğru) gibi pek çok isim sayılabilir.

Vezinlerin elde edilme süreci kısaca şöyledir: Önce sebeb, veted ve fâsıla denilen lafızların içtimâından aruzun esasını teşkil eden 8 ana kelime (efâil ü tefâil) türetilmiştir. Bunlar: Feûlün, fâilün, mefâilün, müstefîlün, fâilâtün, mufâaletün, mütefâilün ve mef'ûlâtü'dür.

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

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

İranlılar, İslâm medeniyeti dairesine girdikten sonra Müslüman Araplardan aruzu da aldılar. Ancak onlar, dillerinin yapısına, geleneklerine ve millî zevklerine göre sistemde birtakım değişiklikler yaptılar ve aruz vezinlerinin daha ziyade ahenkli ve mütecânis olanlarını tercih ettiler. Bu cümleden olarak beyit yerine mısraı esas aldılar; sisteme üç

¹ Aruzun tarihi gelişimi için bkz., M. Fuad Köprülü, "Aruz", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1940, C. I, s. 625-653; Nihad M. Çetin, "Aruz", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1991, C.III, s. 424-437; Pervîz Nâtil Hânlerî, *Tahkîk-i intikâdî der arûz-i Fârsî*, Tahran, 1327 h.ş.; Halûk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Edebi Bilgiler Aruz Ölçüsü*, Erzurum, 1989; Yakup Şafak, *Aruz Terimleri*, Saye Basımevi, Konya, 2003.

yeni bahir (Cedîd, Karîb, Müşâkil) eklediler ve Arap aruzunda çokça kullanılan beş bahri (Tavîl, Medîd, Basît, Kâmil, Vâfir) terkettiler.²

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

Teşekkülünde Türk âlim ve ediplerinin, dolayısıyla Türk zevkinin de payı bulunan klâsik Fars edebiyatındaki aruz, Türk edebiyatına da sözü edilen değişiklikler, temâyüller ve tercihler doğrultusunda geçti.³ Türklerin Fars aruzunu tercih etmelerinde, alfabesinde uzun sesli harf bulunmayan Türkçe'nin, bu yönüyle Farsça'ya Arapça'dan daha yakın olmasının da rolü bulunmuş olmalıdır.⁴

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

Aruzla ilgili Farsça eserlerin yazılmaya başlaması sonraki yüzyıllarda olmuştur. Gerek ilk müelliflerden sayılan Yûsuf-i Arûzî, Ebu'l-Alâ-i Şûsterî, gerekse daha sonra gelenlerden Buzurcmîhr-i Arûzî (öl. 433/1041-2), Ebû Abdillâh el-Kureşî (Tuğrul Şah devri) gibi âlim ve ediplerin aruzla ilgili çalışmaları olduğu biliniyorsa da bu sahada elimizde bulunan ilk eser, Hârizmşahlar devletinin büyük edip ve şairi Reşîdüddîn-i Vatvât'a (öl. 583/1178) aittir.⁵ Edebi bilgiler ve inşa alanında kıymetli eserlere sahip olan Vatvât'ın aruzla ilgili bir küçük risalesi, dönemi için faydalı bilgiler ihtiva etmektedir.

Sonraki dönemlerde Fars aruzuyla ilgili birçok eser yazılmıştır. Bu cümleden olarak kısaca Şems-i Kays diye anılan Şemsüddîn Muhammed b. Kays er-Râzî *el-Mu'cem fi meâyîri eş'ârî'l-Acem* (tlf. VII/XIII. yüzyıl başları) adlı eseri; İranlı büyük alim Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (öl. 672/1274) *Mi'yârü'l-eş'âr*'ı. Şems-i Fahrî'nin (öl. 745/1344-1345) *Mi'yâr-ı Cemâlî*'si, Fettâhî'nin (öl. 852/1448) *Risâle-i Arûz*'u, Vahîd-i Tebrîzî'nin (IX/XV. yüzyıl) *Cem'-i Muhtasar*'ı, Câmî'nin (öl. 898/1492) *Risâle-i Arûz*'u ve Seyfî-i Buhârî'nin (öl. 909/1503-1504) *Mizânü'l-Eş'âr*'ı anılabilir. Zikredilen müellifler üzerinde

² M.Fuad Köprülü, "Arûz", *İslâm Ansiklopedisi*, C.I, s.625 vd.; Nihad M. Çetin, "Arûz", *DİA*, C.III, s. 424 vd.

³ Krş.Halûk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Edebi Bilgiler Aruz Ölçüsü*, s. 251-255.

⁴ Nihad M. Çetin, "Arûz", *DİA*, C.III, s. 431.

⁵ Reşîdüddîn-i Vatvât, *Muhtasarî der ilm-i arûz*, nşr. A. Ateş-A. Tarzî, (*Farsça Grameri* içinde), İstanbul, 1954, s. 252-263.

Şems-i Kays'ın etkisi büyük olmuş; bazıları (Fettâhî, Câmî, Nevâyî gibi) eserlerini baştan sona *el-Mu'cem*'i örnek alarak yazmışlardır.⁶

Diğer yandan Farsça öğretilen her yerde öğrenciye pratik olarak aruzu öğretmek için çeşitli listeler yapılmış, manzûmeler kaleme alınmış, bazen de vezinler manzum sözlüklerin içerisine dercedilmiştir. Özellikle sonraki asırlarda çok kimsenin, aruzu sistematik olarak öğrenme ve öğretme yerine ihtiyacını karşılayacak kadar bilgiyi yeterli gördüğü ve pratiğe daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle aruzla ilgili bu tür risale ve listelerde sisteme uymayan vezin adlandırmalarıyla da karşılaşılır. Bazen de kalıplar yanlış bahirlere yerleştirilir. Kimi zaman teori kitaplarından alınmış nadir vezinlerin listelere eklendiği görülür.⁷

Asırlardır süregelen ve bugün kısmen de olsa işlevini ve önemini koruyan aruz öğretiminde vezinle şiir söyleme dışında iki temel gaye vardır: Birincisi, eski harflerle yazılmış manzum metinleri sağlıklı bir şekilde okuyabilmek; ikincisi, okuyucu ve dinleyiciyi aruzun mükemmel ahenginden mahrum etmemek ve bu ahenk yardımıyla bilhassa eski şiire olan ilgiyi artırmak. Bu noktada, kaynaklarda aruzu bilmenin gerekçeleri ve faydaları üzerine verilen bazı bilgileri aktarmak uygun olacaktır:

Fars Edebiyatı'nda ilk belâgat kitaplarından birinin yazarı olan Şems-i Kays (ö. 633/1236'dan sonra) diyor ki "Mensur sözün terazisi nahiv olduğu gibi, manzum sözün terazisi de arûzdur. Ona arûz denilmesinin sebebi, şiirin ölçüye vurulduğu şey olmasındandır. Yani şiiri onunla ölçerler ki mevzûn olanı, olmayandan; doğrusu yanlışından ayırt edilsin ve ortaya çıksın."⁸

Arûz-i seyfi diye bilinen "Mîzânü'l-eşâr" isimli Farsça eserin müellifi Seyfi-i Buhârâyî (ö.909/1503) de: "Şiir vezinli sözdür. Her vezinli şeyin de eksikliğini fazlasını ayırt edebilmek için bir mîzâna ihtiyaç vardır. Şiirin ölçüsü ise aruzla bilinir. Binâen aleyh ister şiir söylemek için isterse onu tanımak (bilmek, okumak) için olsun şiirle meşgul olan herkesin aruzu bilmesi gerekir."⁹ demektedir.

⁶ Nihad M. Çetin, "Arûz", *DİA*, C.III, s.431-432; Yakup Şafak, *Aruz Terimleri*, s. 2-4.

⁷ Yusuf Öz, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2010, s. 51-53; Gökhan Çetinkaya, *Anadolu Sahasında Yazılmış Farsça Dil Bilgisi Kitapları*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2022, s. 30 vd.

⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Kays er-Râzî *el-Mu'cem fi meâyîri eş'âri'l-Acem*, nşr. Sîrûs Şemîs, İntişârât-i Firdevs, 1373 hş., s. 38; Vatvât'ın aynı muhtevadaki sözleri için bkz. Reşîdüddîn-i Vatvât, *Muhtasarî Der İlm-i Arûz*, s. 252.

⁹ Seyfi-i Buhârâyî, *Arûz-i Seyfi*, nşr. H. Blochmann (*The Prosody of The Persians* isimli eserin sonunda), Amsterdam, 1970, s. 3.

XVI. yüzyıl Osmanlı âlim şairleri Gelibolu Sürûrî (ö.969/1561), “Bahrü’l-maârif” isimli edebî bilgilerle ilgili eserinde şu bilgiyi verir. “Bilgikim ilm-i arûz bir ilm-i cezîldür, eger-çi bi-hase-bi’s-sûre eş’âra delîldür; ve bir ilmdürki hıye-i zurefâ ve pîrâye-i şürefâdür; ve şî’r dimege bâsi-i kutred ve dinilmişî okımaga mûris-i kuvvetdür.”¹⁰ Bu satırlarla dikkati çeken en önemli özellik, şiir söylemede ve okumada aruzun bir güç kaynağı olduğu hususudur.

Aruzu öğrenmenin lüzûmunu anlatırken farklı ve ilginç açıklamalarda bulunan “Menbau’l-bahreyn ve memau’l-arûzeyn” adlı eserin sahibi Müftizâde Mehmed Lütfî ise: “Bu ilmi tahsilden garaz ve gâye de şî’rin ol evzan-ı mahsûsanı bellemektir. Anları bellendiğinde fâidesi dahi manzûm ve mevzûn kelâmlarda hata etmemektedir. (...) Hulâsa bu ilm-i arûza kendilerinin tabiât-ı şî’riyyesi olan ve olmayan cümle talebe-i ulûmun ihtiyâçları vardır.”¹¹ demektir.

Görüldüğü gibi eskiler, vezni-tabii ki teorik ve pratik olarak-bilmeyi, şiir yazan için olduğu kadar okuyan için de vazgeçilmez bir şart saymışlardır. Bunun için de bilinmesi gereken ilk hususlardan biri, “taktî”dir. Taktî, “bir beyti, hangi bahirde vâki olmuş ise o bahrin efâil ü tefâiline müvâzin olmak üzere parça parça ayırmaktan ibarettir.”¹² Yani mısralardaki hecelerin, veznin tefilelerine uyup uymadığını ölçmek demektir.

Bu işlem, yani “Bir mısraı, yazıldığı kalıbın parçalarını belirterek kesik kesik okumak”¹³ aynı zamanda şiiri vezne göre okuma melekesi kazanmak için de ilk merhaledir. Nitekim Ahmed Reşid Bey’in şu satırları da bunu güzel bir şekilde ifade eder: “Bir nazmın hangi vezne mutâbık olduğunu bilmek yâhud evzân-ı arûzdan birine tevfikân nazm etmek usûlü, bu esâsa (taktîe) mübtenîdir. Ancak her veznin bir âheng-i mahsûsı vardır ki alışan kulaklar için kolaylıkla fark ve temyiz olunabilir ve artık tereddüd ve taktîe lüzûm kalmaz; alışkanlık ise tevaggule (fazla meşgul olmaya) muhtâcdır.”¹⁴

Bu alanda yazılmış eserlerden anladığımıza göre eski usulde aruz (müstakil olarak veya manzum sözlükleri ezber sırasında) öğretilirken, önce öğrenciye vezin adlarının da içinde bulunduğu kıtalar, taktî üzere sürekli tekrar ettirilirdi. Tahminimizce bazen de günümüzde olduğu gibi, öğrenci vezinlerin ritmini daha kolay kavrasın diye mûsikîde

¹⁰ Sürûrî (Mustafa b. Şa’bân), Bahrü’l-maârif, hazırlayan: Yakup Şafak (*Sürûrî’nin Bahrü’l-maârifî ve Enisü’l-uşşâk ile Mukayesesi*, Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), Erzurum 1991, s. 3 (Metin Kısım).

¹¹ Mehmed lütfî, *Menbau’l-bahreyn ve mecmau’l-arûzeyn*, İstanbul 1330, s. 7-8.

¹² Muallim Naci, *Aruz nümûnesi*, İstanbul 1313, s. 4-5.

¹³ Hikmet İlaydın, *Türk Edebiyatında Nazım*, 4. bs., İstanbul 1964, s. 45.

¹⁴ Reşîd, *Nazariyyât-ı edebiyeye*, İstanbul 1328, s. 91-92.

olduğu gibi terennüm lafızlarından istifade edilirdi. Bu cümleden olarak meselâ *Dîvân-ı Kebîr*'deki bazı beyitlerde, “ter le le lâ”, ten te ne nen”, “te ne nen ten” gibi daha çok musikide kullanılan terennüm lafızlarına tesadüf edilir.¹⁵

Bu münasebetle şu hususu da belirtmeliyiz ki vezinleri bulmak için mısraların atlarına nokta-çizgi koymak, öğrenciye kolaylık sağlasa da vezinle şiir okuma melekesinin kazandırılmasında fazla bir katkı sağlamaz. Belli başlı vezinleri örnekleriyle, basitten karmaşığa doğru, taktî üzere öğrenciye çokça tekrar ettirmek, aruz öğretiminde en kolay, en pratik yoldur.

Rahatlıkla tahmin edebiliriz ki eskiden, nazımdan istifayla yapılan öğretimde talibe, kısa zamanda belli başlı vezinlerdeki ahenklere çabucak alışıyor; bu alışkanlık, aynı zamanda tabiatında ahenge olan meyli sebebiyle nazma ısınmasına ve ona sevgi duymasına da yol açıyordu. Özellikle lafız bakımından mükemmel örnekleri oldukça ve sevginin, birçoğunda tutkuya dönüştüğü muhakkaktı. Şiir zevkini uyandırmada ve geliştirmede aruzun büyük rolü olduğunu, XIII. yüzyılda yaşamış İranlı büyük alim Nasîrü'ddîn-i Tûsî (öl. 672/1274) şu sözlerle dile getiriyor: “Kanaatim odur ki tabiatında zevk (şiir zevki, ahenge yatkınlık) bulunmayan kimsenin aruz melekesiyle o zevki kazanması mümkündür; bunu, kendimde müşâhede ettim.”¹⁶ Aruzun bu özelliğiyle şiir söylemeye yardımcı olduğu, Sürûfî'nin naklettiğimiz ifadesinden anlaşılmaktadır.

Daha önce yayınlamış olduğumuz bir yazıda taktî ile ilgili meseleler ve usûl ele alındığından, burada onlar tekrar edilmeyecektir.¹⁷ Ancak şu hususu ilâve etmekte fayda vardır: Muhtemelen geçmişteki alışkanlık ve temayüllerden farklı olarak bugün İranlılar, inşâd esnasında yaygın olarak imâle ve gizli harekeden kaçınılmaktadırlar. Bu tür okuyuşa kendilerini alıştırmış görünüyorlar.

Bilindiği üzere Fars ve Türk aruzlarında yâr, derd gibi bileşik (yani bir buçuk değerinde) heceler, inşâd esnasında “yaar, deerd” şeklinde normalden biraz daha fazla uzatılarak okunur. Meselâ Mesnevî'nin 19. beytinin taktii şöyledir: “Beend bugsil baaş âzâd ey piser / Çeend bâşî bend-i sîm û bend-i zer.” Duyguları ifadeye yardımcı olduğu için aruzdaki bu ses hadisesi beğenilmiş ve “med” adıyla anılmıştır. Ancak bileşik heceleri her yerde uzatmak mümkün olmaz; yani o hecenin önündeki veya arkasındaki sesler medde müsaade etmez. Bu durumda, ölçüyü kaçırmamak için “gizli hareke” veya “nîm-

¹⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî *Külliyât-ı Şems yâ dîvân-ı kebîr*, I-IX, nşr. Bediüzzaman Furûzanfer, Tahran: Emîr-i Kebîr Yayınları, 1336-1346 hş.. gazel no: 38, 199, 471.

¹⁶ Nasîrüddin-i Tûsî, *Mî'yarü'l-eş'âr*, Tahran 1325 h.ş., s. 165.

¹⁷ Yakup şafak, “Aruzda Taktî Usûlü'ne Dair”, *Yedi İklim*, S.65 (Ağ.1995), s. 12-13.

fetha” denilen hadiseye baş vurmak ve meselâ zikredilen kelimeleri, yâr(i), derd(i) şeklinde telaffuz etmek gerekir. Yalnız bu “î” sesinin olabildiğince gizlenmesi ve dinleyicinin onu mümkün mertebe hissetmemesi lâzımdır. Örneğin Hâfiz divanındaki ilk beytin 2.mısraı, “Ki ışkâsan numûdevvel velî uftâ d(i) müşkilhâ”; veya Sa’dî’nin 59 nolu kasidesinde 1. beytin 2. mısraı: “Zinhâr(ı) bed me-kon ki ne-kerdest(i) âkıl” şeklinde okunmalıdır.

Bunun tersine olarak medd-i nûn yapmak, yani cân, hûn, bîn gibi hecelerin “caan, huun, biin” şeklinde vezin gereği uzatılarak okunması da ölçüyü bozar. Bundan da kaçınmak ve şairin kendisi -hatalı da olsa medd-i nûn- yapmadıkça, bu hususa dikkat etmek gerekir. Tef ile sonlarındaki imâleler, çoğu zaman şiirdeki mûsikiye yardımcı olur ve bizce dinleyiciyi rahatsız etmez. Ancak özellikle tef ile içinde, -e ve -a sesiyle biten hecelerde, imâleyi normalinden biraz daha kısa tutmakta yarar vardır.

Taktî üzere vezinle şiir okuma alışkanlığı, en güzel şekilde, elbette bu işi iyi bilen bir öğretmeni nezaretinde kazanılır. Ancak bu usûl, kişinin sağlam bir taktî bilgisi ile kendi kendine öğrenebileceği bir kolaylığa da sahiptir. O yüzden burada araştırmacılar ve öğrenciler için klâsik Fars şiirinde en çok kullanılan vezinleri ve örneklerini takdim etmek istiyoruz.

Sözkonusu vezinlerin isimlerini, ait oldukları bahirler ve kullanım oranlarıyla¹⁸ birlikte takdim ediyoruz. Vezinler ve parantez içinde verdiğimiz kullanım oranları için <https://ganjoor.net> adlı siteden istifade ettik. Mezkûr site, 14 Şehrîver 1402 hş. (5.9.2023) tarihi itibarıyla 192 şairin, yaklaşık 1 Milyon 400 bin beyitte kullandığı 165 türlü vezni ihtiva etmektedir.¹⁹

Alınan her bir vezin için tarafımızdan geniş ölçüde yine aynı sitedeki divan ve manzûmelerden seçilmiş olan örnek beyitler sunulmuştur. Örnekler seçilirken olabildiğince kolay anlaşılabilir, vezin bakımından akıcı, ses ve melodi zenginliğine sahip beyitler tercih edilmiş; geniş ölçüde Mevlânâ, Sa’dî, Hâfiz gibi önde gelen gazel şairlerden beyit alınmakla birlikte, farklı dönemlerde yaşamış şairlerden de örnek alınmaya çalışılmıştır. Beyitler sıralanırken, kronoloji ve vezinlerin kullanım oranları göz önünde

¹⁸ Sitedeki söz konusu listede yer alan rakam ve yüzdeler, nazım şekillerine göre değil, genel olarak beyit sayısına göre verilmiştir. Kısa vezinlere ait oranların yüksek çıkması, tahmin edileceği üzere, mesnevî nazım şekliyle yazılan ve çoğu binlerce beyitten oluşan eserlerin genellikle baştan sona aynı vezinlerle yazılmış olmalarındandır.

¹⁹ Bkz. <https://ganjoor.net> Âmâr başlıklı bölüm. 14 Şehrîver 1402 hş. (5.9.2023). Siteye veri aktarıldıkça oranlarda küçük değişikliklerin olması tabiidir.

bulundurulmuştur. Şairler ve eserler, parantez içinde sunulmuş; şairi bilinmeyen, ancak zikrettiğimiz özellikleri taşıyan az saydaki beyit de “Lâ edrî” kısaltmasıyla verilmiştir.

VEZİNLER VE ÖRNEKLERİ

1-Feûlün feûlün feûlün feûl (Mütekârib) (% 12.47):

به نام خداوند جان و خرد
 کز این برتر اندیشه بر نگذرد
 (فردوسی، شهنامه، بیت اول)
 به هنگام سختی مشو ناامید
 کز ابر سیه بارد آب سپید
 (نظامی، شرفنامه، بخش ۱۹)
 جهان ای برادر نمائد به کس
 دل اندر جهان آفرین بند و بس
 (سعدی، گلستان، باب اول)

2- Mefâilün mefâilün feûlün (Hezec) (% 10.95):

گل خندان خجل گردد بهاری
 که تو رنگ از بهار و گل به آری
 (عنصری، قصیده ۶۶)
 ز دست دیده و دل هر دو فریاد
 که هر چه دیده بیند، دل کند یاد
 (باباطاهر، دوبیتی ۲۳)
 الهی غنچه امید بگشای
 گلی از روضه جاوید بنمای
 (جامی، یوسف و زلیخا، بیت اول)

3- Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün (Remel) (% 9.99):

دل ز تنهایی به جان آمد، ندانم چون کنم
 هر زمان از آتش دل، دیده را پر خون کنم

(جهان ملک خاتون، غزل ۱۰۴۶)

ره بیابانست و شب تاریک و پایم در گِلست
عشق و بیماری و غربت مشکل اندر مشکلت

(قاسم انوار، غزل ۱۰۴)

طبع معنی آفرینت دُر فشانای می کند

آفرین وحشی به طبع دُر فشانت آفرین

(وحشی بافقی، قصیده ۳۲)

4-Mefâilün feilâtün mefâilün feilün (Müctes) (% 9.55):

مرا خیال تو هر شب دهد امید وصال

خوشا پیام وصال تو بر زبان خیال

(معزی، قصیده ۲۸۷)

اگر ز محنت دنیا خلاص می طلبی

بنوش باده گُلگون ز شیشه حَلبی

(کمال خُجندی، غزل ۹۵۶)

مرا که جز به خرابات عشق راهی نیست

به غیر درگه پیرمغان پناهی نیست

(نوایی، غزل ۸۳)

5-Mef'ûlü fâilâtü mefâilü fâilân (Muzâri) (% 8.52):

دنیا نیرزد آنکه پریشان کنی دلی

زنهار بد مکن که نکردست عاقلی

(سعدی شیرازی، قصیده ۵۹)

ای باغیان بگو که ره بوستان کجاست

در بوستان گلی چو رخ بوستان کجاست

(خواجوی کرمانی، غزل ۶۹)

دنیا به اهل خویش ترحم نمی کند

آتش امان نمی دهد آتش پرست را

(صائب تبریزی، غزل ۶۸۴)

6-Feilâtün mefâilün feilün (Haff) (% 8.13):

من ندانم که عاشقی چه بلاست

هر بلایی که هست عاشق راست

(فرخی، قصیده ۱۴)

ای جهان را ز هیچ سازنده

هم نوا بخش و هم نوازنده

(نظامی، هفت پیکر، بخش ۱)

عاقبت گرگ زاده گرگ شود

گرچه با آدمی بزرگ شود

(گلستان، باب اول)

7-Fâilâtün fâilâtün fâilün (Remel) (% 7.91):

آفرین جان آفرین پاک را

آنکه جان بخشید و ایمان خاک را

(عطار، منطق الطیر، بیت اول)

بشنو این نی چون شکایت می‌کند

از جدایی‌ها حکایت می‌کند

(مولانا، مثنوی، بیت اول)

باز بوی گل مرا دیوانه کرد

باز عقلم را صبا بیگانه کرد

(امیر خسرو، غزل ۷۷۵)

8-Feilâtün feilâtün feilâtün feilün (Remel) (% 6.64):

عیبِ رندان مکن ای زاهد پاکیزه‌سرشت

که گناهِ دگران بر تو نخواهند نوشت

(حافظ، غزل ۸۰)

من نگویم که مرا از قفس آزاد کنید

ققسم برده به باغی و دلم شاد کنید

(ملک الشعرا بهار، غزل ۱۳۲)

در دیاری که در او نیست کسی یارِ کسی

کاش یارب که نیفتد به کسی کارِ کسی

(شهریار، غزل ۱۴۳)

9-Mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün (Hezec) (% 4.48):

کجا بودم کجا رفتم کجام من نمی دانم

به تاریکی در افتادم ره روشن نمی دانم

(عطار، غزل ۵۵۳)

اگر آن تُرک شیرازی به دست آرد دل ما را

به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

(حافظ، غزل ۳)

به رندان از جهنم می دهد دائم خیر واعظ

مگر مطلق ندیده در جهان جای دگر واعظ

(فضولی، غزل ۲۲۸)

10-Mef'ûlü mefâilü mefâilü fe'ülün (Hezec) (% 3.76):

از عشق ندانم که کیم یا به که مانم

شوریده تنم، عاشق و سرمست و جوانم

(سنایی غزنوی، غزل ۲۶۰)

آن دلبرِ عیارِ جگرخواره ماکو

آن خسرو شیرین شکرپاره ماکو

(مولانا، غزل ۲۱۷۶)

گفتی چه کسی؟ در چه خیالی؟ به کجایی؟

بینابِ توام، محو توام، خانه خرابم

(بیدل دهلوی، غزل ۲۰۰۶)

11-Mef'ûlü mefâilü mefâilü feil (Hezec, Rubai vezni) (% 3.57):

اسرارِ ازل را نه تو دانای و نه من
 وین حرفِ معما نه تو خوانای و نه من
 هست از پس پرده گفتگوی من و تو
 چون پرده در افتد نه تو مانای و نه من
 (ابو سعید ابو الخیر، رباعی ۵۵۵)

(خیام، رباعی ۷، هدایت)

در عالم بی وفای کسی خرم نیست
 شادی و نشاط در بنی آدم نیست
 آن کس که درین زمانه او را غم نیست
 یا آدم نیست یا از این عالم نیست
 (هلالی، رباعی ۸)

12-Mef'ûlü mefâilün fe'ûlün (Hezec) (% 2.79):

ای نام تو بهترین سرآغاز
 بی نام تو نامه کی کنم باز
 (نظامی، لیلی و مجنون، بیت اول)
 عمری که درین حیات فانیهست
 برقی ز سحاب زندگانیست
 (جامی، لیلی و مجنون، بخش ۵۵)

13-Müfteilün müfteilün fâilün (Serî) (% 1.41):

چون سُختن شهد شد ارزان مکن
 شهدِ سخن را مگس افشان مکن
 (نظامی، مخزن الاسرار، بخش ۱۴)
 عمرِ گران مایه در این صرف شد
 تاچه خورم صیف و چه پوشم شتا
 (سعدی، گلستان، باب اول)

14-Mef'ûlü fâilâtün mef'ûlü fâilâtün (Muzârî) (% 1.15):

اندر دو گون جانا بی تو طرب ندیدم
 دیدم بسی عجایب چون تو عجب ندیدم
 (مولانا، غزل ۱۶۹۰)
 دل می‌رود ز دستم صاحب‌دلان خدا را
 دردا که راز پنهان خواهد شد آشکارا
 (حافظ، غزل ۵)

15-Müfteilün fâilün müfteilün fâilün (Münserih) (% 0.87):

عمر که بی‌عشق رفت هیچ حسابش مگیر
 آب حیات است عشق در دل و جانش پذیر
 (مولانا، غزل ۱۱۲۹)
 آتش رخسار گل خرمن بلبل بسوخت
 چهره خندان شمع آفت پروانه شد
 (حافظ، غزل ۱۷۰)

16-Feûlün feûlün feûlün feûlün (Mütekârib) (% 0.87):

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
 برون کن ز سر باد و خیره‌سری را
 (ناصر خسرو، قصیده ۶)
 نگفتی کزین پس کنم سازگاری
 به نام ایزد الحق نکو قول یاری
 (انوری، غزل ۲۹۲)

17- Feilâtün feilâtün feilün (Remel) (% 0.86):

گرسخن زآن لب چون نوش شود
 پسته را خنده فراموش شود
 (امیر خسرو، غزل ۷۹۸)
 دل ویرانه عمارت کردن
 خوش‌تر از کاخ برافراختن است

(پروین اعتصامی، مثنوی ۱۶۰)

18- Müfteilün fâilâtü müfteilün fa' (Münserih) (% 0.82):

مادر می را بکرد باید قربان

بچه او را گرفت و کرد به زندان

(رودکی، قصیده ۸۹)

روشنی طلعت تو ماه ندارد

پیش تو گل، رونق گیاه ندارد

(حافظ، غزل ۱۲۷)

19- Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün (Recez) (% 0.80):

ای ساریان آهسته ران کارام جانم می رود

آن دل که با خود داشتم با دلستانم می رود

(سعدی شیرازی، غزل ۲۶۸)

ماهی گذشت و شب نخفت، این دیده بیدار من

یادی نکرد از دوستان، یار فراموشکار من

(امیر خسرو دهلوی، غزل ۱۵۳۶)

20- Mef'ûlü mefâilün mef'ûlü mefâilün (Hezec) (% 0.70):

هان ای دل عبرت‌بین از دیده عبرت‌کن هان

ایوان مدائن را آیینۀ عبرت دان

(خاقانی، قصیده ۱۶۸)

هوشم به نگاهی بُرد، جانانه چنین باید

یک جُرعه خرابم کرد، پیمانۀ چنین باید

(عرفی شیرازی، غزل ۳۵۲)

21- Müfteilün mefâilün müfteilün mefâilün (Recez) (% 0.58):

هین کژ و راست می روی، باز چه خورده ای بگو

مست و خراب می روی، خانه به خانه کو به کو

(مولانا، غزل ۲۱۵۴)

وه که جدا نمی‌شود، نقش تو از خیال من
تا چه شود به عاقبت در طلب تو حال من
(سعدی شیرازی غزل ۴۷۱)

22-Mefâilün feilâtün mefâilün feilâtün (Müctes) (% 0.50):

اگر به مجلس قاضی نموده‌اند که مستم
مرا از آن چه تفاوت؟ که رند بودم و هستم
(اوحدی، غزل ۴۷۶)

23-Mef'ûlü mefâilün mefâilün (Hezec) (% 0.46):

ای من ز دو چشم نیم مستت مست
وز دست تو رفته عقل و دین از دست
(خواجو، غزل ۸۳)

24-Feilâtü fâilâtün feilâtü fâilâtün (Remel) (% 0.33):

ز دو دیده خون فشانم ز غمت شب جدایی
چه کنم؟ که هست اینها گل خیر آشنایی
(عراقی، غزل ۲۹۵)

25-Feilâtün feilâtün feilâtün feilâtün (Remel) (% 0.19):

من ندانستم از اول که تو بی مهر و وفايي
عهد نابستن از آن به که ببندی و نپايي
(سعدی شیرازی، غزل ۵۰۹)

26-Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilâtün (Remel) (% 0.16):

عاشق بیدل کجا با خلق عالم کار دارد
بگذرد از هر دو عالم هر که عشق یار دارد
(لا ادري)

27-Fa'lün feûlün fa'lün feûlün (Mütekârib) (% 0.08):

گر تیغ بارد در کوی آن ماه
گردن نهادیم الحکم بیه

(حافظ، غزل ۴۱۸)

28-Müfteilün müfteilün müfteilün müfteilün (Recez) (% 0.07):

رستم از این نفس و هوا زنده بلا مرده بلا

زنده و مرده وطنم نیست به جز فضل خدا

(مولانا، غزل ۳۸)

29- Mütefâilün mütefâilün mütefâilün mütefâilün (Kâmil) (% 0.06):

به صنوبر قد دلکشش اگر ای صبا گذری کنی

ز هوای جان حزین من دل خسته را خبری کنی

(سلمان ساوجی، غزل ۳۷۷)

30- Müstefîlün feilün müstefîlün feilün (Basît) (% 0.03):

ای زلف دلبر من دلبنده و دلگسلی

که در پناه مهی که در جوار گلی

(ادیب صابر، قصیده ۹۰)

Yukarıdaki vezinlerle ilgili bazı hususlara dikkat çekmek istiyoruz²⁰:1) 3,4,5,8,9,10 nolu vezinler, gazellerde en çok kullanılan kalıplardır.²¹

2) Üç tefileden oluşan veya 4 tefileli ama hece sayısı az olan vezinler, çoğunlukla mesnevilerde kullanılır.

3) 11. sırada verilen Mef'ülü mefâilü mefâilü feil vezni, rubailerde kullanılan bir kalıptır. Mezkûr sitede veznin adı, bu şekilde temsili olarak verilmiş olmalıdır. Zira aynı rubaide farklı vezinler kullanılabilir. ²² Rubai vezinlerinin az sayıda da olsa, başka nazım şekillerinde kullanıldığı da görülmektedir. ²³

4) Aruz sisteminde mısra sonlarındaki hece yapısına göre vezin adları değişmekte ve bunlar, farklı vezinler olarak öngörülmekteyse de pratikte başından beri şairler tarafından bu farklılık nazar-ı itibâre alınmamış; ancak yeknesak ve almaşık vezinlerde mısra

²⁰ Listedeki vezinlerin tasnifi için bkz. Yakup Şafak, "Fars ve Türk Edebiyatlarındaki Aruz Vezinlerinin Ritmik Yapıları Üzerine Düşünceler", *Yedi İklim*, S.70 (Ocak-1996), s. 31-34.²¹ Bkz. Yakup Şafak, *Aruz Terimleri*, Saye Basımevi, s. 8-9.²² Rubai vezinlerinin bütün şekilleri için bk. Veyis Değirmençay, *Farsça Aruz ve Kaftiye*, Atatürk Üniversitesi Ofset.T., Erzurum, 2012, s. 102-104.²³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, nşr. Kemal Edip kürçüoğlu, Enderin Kitabevi, İstanbul, 1973, s. 127; Yakup Şafak, *Aruz Terimleri*, s. 46.

sonlarındaki hece uyumuna genellikle dikkat edilmiştir. Mezkûr sitedeki listede de mısra sonlarındaki fâilün-fâilân (veya fâilât), feûlün-mefâil, feûl-feil gibi tef ile değişiklikleri dikkate alınmamıştır.²⁴ Ancak neşre hazırlanan manzum metinlerde vezinlerin adını yazarken, matla beytine ve kafiyeye göre isim konulması, kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

5) Feilâtün'le başlayan 6, 8, 17, 25 nolu vezinlerde ilk tef ile, feilâtün yerine “Fâilâtün” olabilir. Daha doğrusu ilk tef ile ekseriyetle “Fâilâtün”, bazen Feilâtün gelir.

6) 4, 6, 8, 17. nolu vezinlerde son tef ile, feilün yerine “fa'lün” olabilir.

7) 12 noda kayıtlı Mef'ûlü mefâilün feûlün vezninde ilk iki tef ile bazen “Mef'ûlün fâilün” şeklinde gelebilir. Türk aruzunda buna “sekt-i melîh” denir.²⁵ Esasen bu vezinde vukû bulan hadise, aruzda “bir vezinde yanyana bulunan iki açık heceyi bir kapalı heceye dönüştürme” prensibinin kalıntısından başka bir şey değildir. Zikrettiğimiz vezinlerdeki feilün'lerin fa'lün'e dönüşebilmesi, keza müfteilün'lerin, mef'ûlün olması da aynı çerçevede değerlendirilmelidir. Fars edebiyatında genel olarak bu hadise “sekte” kelimesiyle ifade edilir; geleneksel şiir yapısının birçok yönden değiştiği XIII. yüzyıldan sonra azalarak, bazı kalıplara hasredilmiştir.²⁶ Sekte sadece bir tef ile içinde vukû bulmaz; iki tef ile arasında da olabilir. Örneğin:

مادرمی را بکرد [باید قربان]

بچه او را گرفت و کرد به زندان

(رودکی، قصیده ۸۹)

حوران [بهشتی را دوزخ] بود اعراف

از دوزخیان پرس که اعراف بهشت است

(سعدی، گلستان، باب اول)

Sîrûs Şemîsâ, sekte terimi yerine “teskîn” kelimesini tercih etmekte ve şu önemli ayrıntıları vermektedir: “İki açık heceyle başlayan vezinlerin başında sekte yapılmaz ve teskînin tersi mümkün değildir, yani bir kapalı hece yerine iki açık hece getirilmez.”²⁷

²⁴ Krş. Bekir Belenkuyu, “Aruz Veznine Göre Mısraın Son Hecesi”, *New Era International Journal of Interdisciplinary Social Researches*, S.16 (2022), s. 61 vd.

²⁵ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, s. 133-134.

²⁶ Bkz. Pervîz Nâtil Hânlerî, *Tahkîk-i İntikâdî der Arûz-i Fârsî*, s. 138-140.

²⁷ Sîrûs Şemîsâ, *Arûz ve Kâfiye*, 4.bs., İntişârât-i Dânişgâh-i Peyâm-i Nûr, 1383 hş., s. 39-40.

8) Mütেকârib bahrine ait 27 nolu vezin (Fa‘lün feûlün fâ‘lün feûlün) bazı şairler tarafından bir mısradaki iki kez ‘Fa‘lün feûlün fâ‘lün feûlün’ olarak denemiştir.²⁸

9) Bazı eserlerde, az sayıdaki bazı vezinlerin adları farklı şekillerde zikredilmektedir: Mef‘ûlü fâilâtün yerine ‘Müstef‘ilün feûlün’, Feilâtü fâilâtün yerine ‘Mütefâilün fâilün’, Fa‘lün feûlün yerine ‘Müstef‘ilâtün’ gibi. Kanaatimizce taktide kolaylık olması için yapılan bu değişiklikler, muteber aruz kaynaklarına göre uygun değildir.²⁹

Sonuç

Aruz, müslüman Araplar tarafından bulunarak sistemleştirilmiş ve bazı değişikliklerle Fars edebiyatına ve sonra başta Türk edebiyatı olmak üzere İslâm Medeniyeti dairesindeki diğer edebiyatlara geçmiş; nice değerli eserler, bu vezin sistemiyle kaleme alınmıştır.

Bu çalışma arz edilen gerekçeyle Fars edebiyatı araştırmacılarına ve öğrencilere yol göstermek amacıyla, güvenilir kaynaklar ışığında, ilmî usûller takip edilerek hazırlanmıştır. Makalede aruzun kısa tarihçesi, önemi, aruz öğretiminde usûl gibi konular ele alınmış; Fars şiirinde kullanılan başlıca vezinler, örnekleriyle beraber verilmiş, gerekli açıklamalar yapılmıştır.

Aruz öğretimi için geçmişte birçok kıymetli çalışma yapılmış, pratik için yöntemler geliştirilmiştir. Asırlarca süren bu faaliyetler, kısmen önemini yitirmiş olsa da bugün için hiç değilse aruzla yazılmış manzûmeleri doğru okuyabilmek ve onları asıllarına uygun olarak muhafaza etmek için aruzu yaşatmak; araştırmacılara ve öğrencilere teorik ve pratik olarak usûlünce öğretmek kaçınılmazdır.

²⁸ Yakup Şafak, *Aruz Terimleri*, s. 42.

²⁹ Yakup Şafak, *Aruz Terimleri*, s. I-II, 40, 42, 45.

Kaynakça

Belenkuyu, Bekir, “Aruz Veznine Göre Mısram Son Hecesi”, *New Era International Journal of Interdisciplinary Social Researches*, S.16 (2022), s. 61-71.

Çetin, M. Nihad, “Aruz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1991, C.III, s. 424-437.

Değirmençay, Veyis, *Farsça Aruz ve Kafiye*, Atatürk Üniversitesi Ofset.T., Erzurum, 2012.

Hânlerî, Pervîz N., *Tahkîk-i intikâdî der arûz-i Fârsî*, Tahran, 1327 hş.

İlaydın, Hikmet, *Türk Edebiyatında Nazım*, 4. bs., İstanbul, 1964.

Köprülü, M. Fuad, “Aruz”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1940, C. I, s. 625-653.

Mehmed Lütfî, *Menbau'l-bahreyn ve mecmau'l-arûzeyn*, İstanbul 1330.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Küllîyyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr*, I-IX, nşr. Bediüzzaman Furûzanfer, Emîr-i Kebîr Yayınları, Tahran, 1336-1346 hş.

Nasîrüddîn-i Tûsî, *Mi'yaru'l-eş'âr*, Tahran, 1325 hş.

Öz, Yusuf, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2010.

Reşîd, *Nazariyyât-ı edebiye*, İstanbul, 1328.

Reşîdüddîn-i Vatvât, *Muhtasarî der ilm-i arûz*, nşr. A.Ateş-A.Tarzî, (*Farsça Grameri içinde*), İstanbul, 1954, s. 252-263.

Seyf-i Buhârâyî, *Arûz-i Seyfî*, nşr. H. Blochmann (*The Prosody of The Persians* isimli eserin sonunda), Amsterdam, 1970.

Sürûrî, Mustafâ b. Şa'bân, *Bahrü'l-maârif*, haz. Yakup Şafak (Sürûrî'nin *Bahrü'l-maârif'i ve Enisü'l-uşşâk ile Mukayesesi*, Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), Erzurum 1991.

Şemîsâ, Sîrûs, *Arûz ve Kâfiye*, 4.bs., İntişârât-i Dânişgâh-i Peyâm-i Nûr, 1383 hş.

Şemsüddîn Muhammed b. Kays er-Râzî *el-Mu'cem fî meâyîri eş'âri'l-Acem*, nşr. Sîrûs Şemîs, İntişârât-i Firdevs, 1373 hş.

Şafak, Yakup, “Aruzda Taktî Usûlü'ne Dair”, *Yedi İklim*, S.65 (Ağ.1995), s. 12-13.

_____, “Fars ve Türk Edebiyatlarındaki Aruz Vezinlerinin Ritmik Yapıları zerine Düşünceler”, *Yedi İklım*, S.70 (Ocak-1996), s. 31-34.

_____, *Aruz Terimleri*, Saye Basımevi, Konya, 2003.

Thir'l-Mevlev, *Edebiyat Lgati*, nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973.

<https://ganjoor.net/amar>, 14 Őehrver 1402 hş. (5.9.2023).

FARŞÇA ESERLERDE GEÇEN MENZİL OKÇULUĞU İLE İLGİLİ BİLGİLER*

İbrahim DUMAN*

Öz

Okçuluk, dünyanın en eski uğraşlarından birisidir. Tarih boyunca daha çok savaş alanında icra edilmiştir. Bununla birlikte eğlence ve spor amaçlı yapıldığı da olmuştur. Mezkûr uğraşının bu dalına menzil okçuluğu denmektedir. Bu okçuluk türünün amacı, en uzağa ok atmaktır. Okçuluğun uygulandığı İran ve çevre ülkelerde direkt veya dolaylı olarak okçulukla ilgili birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerde hem savaş hem de menzil okçuluğuna dair önemli bilgiler yer almaktadır. Farsça kaleme alınan mezkûr kaynaklarda menzil okçuluğu terimleri, menzil yayının ve okunun özellikleri, menzil okçuluğunun icra edilişi, oku attıktan sonra mesafenin hesaplanması ve menzil okçuluğuna dair ritüeller hakkında mühim kayıtlar bulunmaktadır. Menzil okçuluğuna dair terimler konusunda Farsçanın yanı sıra Türkçe ve Arapça kelimeler de kayıtlarda yer almaktadır. Bu durum okçuluk ekollerinin siyasi gelişmeler vasıtasıyla birbirlerinden etkilendiklerini göstermektedir. Tarihî kayıtlara göre menzil atışında kullanılacak yayın ve okun belli şekil ve ölçüde olması gerekmektedir. Yay ve ok üretiminde istifade edilen malzemeler kaynaklarda geçmektedir. Menzil okunun yapımında hadeng ağacı ve kamış tercih edilirdi. Hadeng, tarihte İran, Anadolu, Mâverâünnehir, Irak ve Horâsân gibi coğrafyalarda ok ve yay imâlinde kullanılan bir ağaç türüydü. Oka horoz, güvercin, kartal, tavus kuşu, kaz, akbaba, keklük ve tavuk tüyü takılırdı. Bu tüyler arasında menzil atıcılığı için en uygun olanı keklük tüyü idi. Özellikle Deşt-i Kıpçak ve Hâzrem bölgesinin keklük tüyleri değerliydi. Kaynaklarda menzil atışı mesafesinin en çok 1200 gez (1140 m.) olarak kabul edildiği ancak bu mesafeye ok atan kişinin az olduğu zikredilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ok, Yay, Menzil Okçuluğu, İran, Farsça Kaynaklar.

THE RECORDS OF THE FLIGHT ARCHERY IN THE PERSIAN SOURCES

Abstract

Archery is one of the oldest professions in the world. It has been performed mostly on the battlefield throughout history. However, it has also been made for entertainment and sports purposes. This branch of the aforementioned occupation is called flight archery. The aim of this type of archery was to shoot the furthest arrow. Many works have been written directly or indirectly about archery in Iran and surrounding countries where archery is practiced. These works contain important information about both war and flight archery. In the aforementioned sources written in Persian, there are important records about the terms of flight archery, the characteristics of flight bow and arrow, the practice of flight archery, the calculation of the distance after shooting the arrow, and the rituals of flight archery. In addition to Persian, Turkish and Arabic words are included in the records regarding the terms related to flight archery. This shows that archery schools are influenced by each other through political developments. According

* Araştırma makalesi / Research article.

* Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, Yalova/TÜRKİYE, dumanlee41@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1454-3052>.

to historical records, the bow and arrow to be used in flight shooting had to be of a certain shape and size. The materials used in the production of bows and arrows are mentioned in the sources. Khadang wood and reed were preferred in making the flight arrow. Khadang was a type of tree used in the manufacture of bows and arrows in geographies such as Iran, Anatolia, Transoxiana, Iraq, and Khorāsān. Rooster, pigeon, eagle, peacock, goose, vulture, partridge, and chicken feathers were attached to the arrow. The partridge feather was the most suitable for flight shooting among these feathers. The partridge feathers of the Dasht-e Kipchak and Khwārazm regions were especially valuable. It is mentioned in the sources that the flight shooting distance was accepted as 1200 gaz (1140 m.) at the most, but the person who shot arrows at this distance was few.

Keywords: Arrow, Bow, Flight Archery, Iran, Persian Sources.

Giriş

Ok ve yayın tarihi insanoğlunun geçmişi kadar eskidir. İlk insanların tarih öncesi karanlık devirleri hakkındaki bilgilerimiz ne kadar azsa, buna paralel olarak ok ve yayın ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı konusu da bir o kadar muğlaktır. Tarih öncesi devirlerde okçuluk ile ilgili bilgilere ulaşmakta sıkıntı yaşamamıza rağmen ok ve yayın insanoğlunun hayatında önemli bir yer tuttuğunu tahmin etmek hiç de zor değildir. Nitekim açlıkla baş edebilmek için avcılık, başkalarına karşı üstünlük kurabilmek için savaş, haberleşme, davet etme ve işaretleşme faaliyetlerinde ok ve yay (Turan, 1945; Göksu, 2018: 182-188), her zaman insana kolaylıklar sağlamıştır. Asırlar boyunca bu ikilinin (ok-yay) ortaya çıkardığı etkileşim, farklı coğrafyalarda yaşayan insanların barındırdıkları kültürlerle harmanlanarak birçok ülkede (coğrafyada) değişik okçuluk kültürlerinin belirmesine ortam hazırlamıştır. Bu cümleden olmak üzere eski devirlerden beri dünyanın çeşitli yerlerinde yürütülen okçuluk faaliyetleri Orta Asya (Türk, Moğol, Kore) okçuluğu, Fars (İran) okçuluğu, Arap okçuluğu, Hint (Hindistan, Sri Lanka) okçuluğu, Çin okçuluğu, Afrika (Sahra alt kıtası) okçuluğu ve Avrupa okçuluğu gibi aralarında malzeme ve uygulama farklılıkları bulunan ekollere ayrılmıştır. Bizim bu çalışmadaki amacımız ise Türk, Moğol, Fars (İran), Hint ve Arap okçuluk kültürlerinden etkilenerek hazırlanmış Farsça eserlerde yer alan menzil okçuluğu ile ilgili bilgileri ilim alemine sunmaktır.

Araştırmamız hasebiyle İran topraklarında uygulanan okçuluk faaliyetleri ile ilgili malumat vermek yerinde olacaktır. Okçuluğun İran coğrafyasındaki serüveni eski devirlere dayanmakla birlikte Fars okçuluğunun esas temsilcileri, antik dönemde Ahamenişler (MÖ 550 – MÖ 330) ve erken Ortaçağ'da Sâsânîler (226-651) olmuşlardır. Fars (Pers) kökenli bu iki devlet, dünya tarihinde önemli roller üstlenip Orta Asya'nın batısı, Anadolu, Irak, el-Cezîre ve Kafkasya gibi farklı bölgeleri ele geçirmiş, Fars okçuluğunu komşu kültürlerle tanıtmış ve onların okçuluk faaliyetlerinden de etkilenmişlerdir. Fars okçuluğunu diğer okçuluk kültürleriyle harmanlayan ana gelişmelerin başlangıcını Arapların 636 senesi Kadisiye ve 642 yılı Nihavend savaşları neticesinde Sâsânîleri yıkarak İran coğrafyasını ele geçirmeleri oluşturmuştur. Bu sayede Fars ve Arap okçuluk kültürleri daha çok kaynaşma imkânı elde etmiştir. Fars okçuluğuna tesir eden diğer olaylar ise Türklerin uzun yıllar İran coğrafyasında kalmaları ve Moğolların (İlhanlılar) 1256 yılında İran'a girmeleridir. Bu hadiseler sonucunda İran'da Fars, Arap, Türk ve Moğol okçuluk kültürleri yoğrularak birbirlerini etkilemişlerdir. Esasında Fars okçuluğunun diğer ekoller üzerindeki tesiri az olmakla birlikte İran'da kurulan devletlerin İran kültürü ve devlet geleneğinin yanı

sıra Farsçayı da ciddi ölçüde benimsemeleri, Farsça okçuluk terimlerinin Yakınoğu, Anadolu ve Hindistan'da yayılmasına yol açmıştır. Özellikle Gazneliler (963-1186), Delhi Türk Sultanlığı (1206-1526) ve Babürlüler (1526-1858) devletlerinin Farsçayı Hindistan'da yaymaları, Hint-Fars okçuluk terimlerini kaynaştırmıştır. İran ve Hindistan'ın Türk hâkimiyetinde kalmalarının doğal bir sonucu olarak mezkûr ülkelerde yazılan eserlerde Türkçe okçuluk terimleri de varlığını sürdürmüştür. Yine İran'da kurulan Türk kökenli Büyük Selçuklular (1038-1157), Safeviler (1501-1736), Afşarlılar (1736-1804) ve Kaçarlar (1796-1925)'ın hem Türkçe hem de Farsçayı etkin bir şekilde kullanmaları Türkçe ve Farsça okçuluk terimlerini iyice bütünleştirmiştir.

İnsanlık tarihinde okçuluğun ortaya çıkışının güvenlik ve avlanma ihtiyaçlarını gidermek için olduğu düşünülebilir. Uzun bir süre temel gereksinimleri karşılamak için kullanılan ok ve yaydan, insanoğlunun yaşadığı tecrübeler sayesinde savaşın olmadığı ve karnın tok tutulduğu zamanlarda da yararlandığı ve eğlence amaçlı en uzağa ok atma yarışları yapıldığı akla gelmektedir. Okçuluk literatüründe en uzağa ok atma yarışmasına menzil okçuluğu denilmektedir. Araştırmalara göre menzil okçuluğunun ne zaman ve nerede ortaya çıktığı bilinmemekle beraber bu okçuluk türünün en azından bir süre uzaktaki hedefi ve avı vurma amacıyla hareket edilerek temel amaçlarla yan yana yürütüldüğü, daha sonra ayrı bir branş olarak belirlediği düşünülmektedir (Yücel, 1999: 56). Nitekim İlhanlılar (1256-1353) devrinde İran coğrafyasında kaleme alınmış bir kaynakta menzil atışı yapmanın okçuluk içinde ayrı bir sanat olduğu, okçuluğun bu yönünün eğlence kültürüne hizmet ettiği, okçulukta menzil atışı yapmanın en üst merteye olduğu ve menzil atıcılarının eğlendirmek amacıyla şehirden şehire, melikten meliğe koşturdukları açık bir şekilde belirtilmektedir (Beyhakî, 1342/1963: 267; Beyhakî, 2020: 92-93).

Okçuluğun ayrı bir branşı olan menzil okçuluğu ile ilgili Farsça eserlerde ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Özellikle Farsça kaleme alınmış okçuluk risaleleri bize bu konuda önemli malumatlar sunmaktadır. Kaynaklarda menzil okçuluğu terimleri, menzil atıcılığında kullanılan ok ve yayın özellikleri, menzil okçuluğunun icra edilişi ve mesafenin hesaplanmasının yanı sıra ritüeller ile ilgili bahisler geçmektedir. Şimdi Farsça kaynaklar ve araştırmalar ışığında mezkûr okçuluk türü hakkında detaylı bilgiler vermek istiyoruz.

Menzil Okçuluğu Terimleri

Geçmişte menzil atışı yapmanın okçuluğun eğlence ve spor yönünü ortaya çıkarması nedeniyle bu uğraşı, icra edildiği ülkelerde toplum tarafından benimsenmiş, okçuluk üzerine eserler yazılmış ve bu eserlerde menzil okçuluğuna ayrı bir başlık ayrılmıştır. Mez-kûr okçuluk türünün çok rağbet görmesi sebebiyle bu branşa dair ayrı bir terminoloji ortaya çıkmış olup ilgili terimler kaynaklarda zikredilmektedir. Farsçada menzil atışı tabirini karşılayan sözcük, *pertâb* (پرتاب)'dır. Bu kelime, Osmanlı kaynaklarında da geçmektedir (Hacı Hasan b. Bahtiyar, 2017: vr. 5a, 8b, 20-21, 34-35; Anonim, 2016: 55; Uçar-Akyıldız, 2020: 132). Bir risalede geçen bilgiye göre *pertâb* kelimesinin Arapçadaki karşılığı, *eb'adü'l-ehdâf* veya *nihâyetü'l-ehdâf* olarak açıklanmaktadır (Seyyid Mîr-'Alevî, 1398/2019: 195). Farsça kaynaklarda menzil okçuluğunu belirtmek için *pertâb-endâzî* ve *dûr-endâzî* kelimeleri geçmektedir (Anonim, 1398/2019a: 248; Anonim, 1398/2019b: 237; Anonim, 1398/2019c: 219; Seyyid Mîr-'Alevî, 1398/2019: 159; Dwyer-Khorasani, 2015: 102). Arapça eserlerde ise *pertâb-endâzî*'nin karşılığı *remûi's-sebak* ve *remûi's-sebakiyye* olarak verilmektedir (Tayboğa el-Eşrefî, 2010: 85; Latham, 1968: 242).

Eserlerde menzil oku için *tîr-i pertâb* veya *tîr-i pertâbî* kayıtlarından bahsedilmektedir (Muhammed Zamân, 1398/2019: 294; Anonim, 1398/2019b: 237; Fahr-i Mudebbîr, 1346/1967: 242; McEwen, 1974: 83; Firdevsî, II, 2015: 1813, 1378, 1676; Duman, 2022: 158). İlhanlılar devrinde telif edilmiş Farsça bir kaynakta ise Arapların menzil okuna *nüşâbü's-sebak* dedikleri aktarılmaktadır (Beyhakî, 1342/1963: 268; Beyhakî, 2020: 93; Duman, 2019: 62). Bununla beraber Memlükler (1250-1517) devrinde Arapça yazılmış bir okçuluk risalesinde de menzil okuna *sihâmü's-sebâk* dendiği anlaşılmaktadır (Tayboğa el-Eşrefî, 2010: 85; Latham, 1968: 242). Yine Türklerin de birçok ok çeşidi olduğu, uzağa attıkları oku *sencak* olarak adlandırdıkları kaynaklarda kaydedilmektedir (Beyhakî, 1342/1963: 270; Beyhakî, 2020: 98; Duman, 2019: 63). Menzil okuna takılan temren (ok ucu) hakkında bir eserde *peykân-i tîr-i pertâb* kaydı zikredilmektedir (Anonim, 1398/2019c: 219).

Tarihî kaynaklarda menzil yayı ile ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Mesela Farsça eserlerde menzil yayı için *kemân-i pertâb* kelimesi geçmektedir (Anonim, 1398/2019a: 248; Anonim, 1398/2019b: 237; Anonim, 1398/2019c: 219). Bununla birlikte Arapların menzil yayına *kavsü's-sebak* dedikleri kaynaklarda belirtilmektedir (Beyhakî, 1342/1963: 268; Beyhakî, 2020: 93; Tayboğa el-Eşrefî, 1970: 8). Yine Arapça kaynaklarda menzil yayının girişini belirtmek için *vetrûi's-sebak* teriminden söz edilmektedir (Tayboğa el-Eşrefî, 2010: 40; Tayboğa el-Eşrefî, 1970: 20; Latham, 1968: 242).

Farsça eserlerde sadece menzil okçuluğunda kullanılan aletler hakkında bilgi olmayıp menzil atışına dair terimler de yer almaktadır. Örneğin, İlhanlılar döneminde yazılmış eserde menzil atışı yapılırken temrenin kabzaya ulaştığında ok atışı yapılmasına *germ-kemân*; yayın güçlüğüyle çekilmesine *korre-keş*; okun geç atılmasına ise *kebk* dendiği dile getirilmektedir (Beyhakî, 1342/1963: 274; Beyhakî, 2020: 106). Yine aynı eserde bir hedef çeşidi olan *ilgü* ve menzil atışı yapmak için hedefe insan figürü koyduklarında buna *ilgü-yi pertâb* adını verdikleri belirtilmektedir (Beyhakî, 1342/1963: 270; Beyhakî, 2020: 98). *İlgü* kelimesi, Türkçe bir terim olup tespit edebildiğimiz kadarıyla İran ve Memlük Mısır'ında kullanılmaktaydı (Esîru'd-dîn Ebu Hayyân, 1930: 21; Delice, 2021: 1849). Böylece Türklerin Çin sınırından Atlas Okyanusu'na kadar geniş bir coğrafyada devletler kurmalarının sonucu olarak Türkçe okçuluk terimlerinin Yakındoğu'da yerleşmesi ve Türk okçuluğunun Arap ile Fars okçuluğunu etkilemesi kaynaklarla tespit edilmiş olmaktadır. Araştırmalarda Belh şehri halkının menzil atışı ve savaş anında uyguladıkları okçuluk tarzına *mustevî* (مستوى) dendiğinden bahsedilmektedir (Cennefî-yi 'Atâ'î, 1349/1970: 126). Yine kaynaklarda menzil okçusunu belirtmek için *pertâb-endâz* ve *dûr-endâz* kayıtlarından da söz edilmektedir (Anonim, 1398/2019b: 237; Beyhakî, 1342/1963: 268).

Menzil okçuluğu terimleri kapsamında elimizde bulunan mezkûr tarihî kayıtlara dayanarak Türkçe, Farsça ve Arapça telif edilmiş, direkt veya dolaylı olarak okçulukla ilgili bilgi veren kaynaklarda zikredilen dillere ait terimlerin yan yana bulunması, hem bu eserleri yazan müelliflerin kültür bilgisinin geniş olduğunu hem de eserin yazıldığı coğrafyada diğer dillere ait terimlerin de yaşadığını bize kanıtlamaktadır.

Menzil Okçuluğunda Ok ve Yayın Özellikleri

Okçuluğun içinde ayrı bir dal olan menzil atıcılığının zor icra edilmesi, ona ait teçhizatın da birtakım özellikler barındırmasını gerektiriyordu. Bunun için menzil yayının, okunun ve kırışın özenle imâl edilmesi büyük bir önem taşımaktaydı. Farsça kaynaklarda menzil yayının hangi malzemelerden yapıldığı, nasıl üretildiği ve ölçüsüyle ilgili birçok malumat yer almaktadır. Buna göre menzil yayının kalitesinin çok iyi, yayın kasanlarının kısa olması gerekmektedir. Menzil yayının sert ve hafif olmasının yanı sıra imâl edildikten sonra iki veya üç yıl bekletilmiş bulunmasına dikkat edilirdi. Yay, altı ay veya bir yıl bekletilmişse okun uzağa gitmeyeceği bilinirdi. Yayın nemli ve sıcak havadan korunması önemliydi. Menzil yayının dayanıklılığını ve esnekliğini artırmak için üzerine boynuz terkip ederlerdi. Boynuzun siyah renkli, eğik ve gereken sertlikte olması ehemmiyet taşımaktaydı. Boynuz işlem uygulanmadan önce suya bırakılarak yumuşatılması

gerekirdi. Yay kabzasının düzgün ve doğru yerde bulunması okçu için önemliydi. Menzil yayına hayvan siniri sarılırdı. Bu sinirin deve veya öküzden temin edilmesi tercih sebebiydi. Yayın üzerine iki veya üç kat sinir sarılması daha makbuldü. Sinir, tutkalı bünyesine kabul etmesi için iyi temizlenmiş olmalıydı. Tutkallanmış sinirin sertlik kuvveti, boynuzdan daha çoktu. Bu sayede menzil yayının çekiş gücü arttırılmaktaydı. Menzil yayının kirişi, diğer kirişlere göre daha ince kıvrılmaktaydı. Ustalar, menzil oku atmak için çeşitli kirişler yaparlardı. Örneğin, bir ipek kirişi yedi kez sararlar. Sonra kap içinde bir miktar buğday ve suyla iyice kaynatırlar. Başka dört ipek telini yekpare yapıp zikredilen kirişe dolarlar ve kirişi o hâliyle kurumaya bırakırlardı. Sonra yaya takarlardı (Anonim, 1398/2019b: 237; Anonim, 1398/2019c: 219; Beyhakî, 1342/1963: 268-269; Beyhakî, 2020: 94-96; Seyyid Mîr-‘Alevî, 1398/2019: 162-163).

Kirişin ağırlığı hakkında Farsça eserlerde 2 miskâl (yaklaşık 9 gr.) şeklinde bir değer verilirken (Beyhakî, 1342/1963: 274; Beyhakî, 2020: 107), Memlük devrinde yazılmış Arapça bir risalede menzil yayı kirişinin ağırlığı, 1 dirhem (yaklaşık 3-4 gr.) olarak geçmektedir (Tayboğa el-Eşrefî, 1970: 20; Hinz, 1990: 5-6).

Kaynaklarda menzil yayının ölçüsü ile ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Mesela bir eserde yayın 13,5 avuç ölçüsünde (ortalama bir avuç ölçüsü 6 cm. olarak kabul edilirse yaklaşık 81 cm.) kasanlara sahip olan kısa bir yay olması gerektiği belirtilmektedir (Muhammed Zamân, 1398/2019: 294). Yine başka bir kaynakta da menzil yayının uzunluğunun 12 avuç ölçüsü (yaklaşık 72 cm.) civarında olması gerektiği aktarılmaktadır (Khorasani-Dwyer, 2016: 12). Avuç ölçüsünün bilek ile elin birleştiği yerin uzunluğunun alınması suretiyle ölçü birimi olarak kullanıldığını belirtmek yararlı olacaktır. Bununla birlikte Topkapı Sarayı Osmanlı yay koleksiyonlarında tespit edilen en kısa yay ise 84 cm. uzunluğunda bir menzil yayıdır (Yücel, 1999: 254). Bu yayın uzunluk ölçüsü, ortalama olarak Farsça kaynaklardaki menzil yayı uzunluğu bilgileriyle uyumaktadır. Farsça bir kaynakta menzil yayının çekiş gücünden de bahsedilmektedir. Esere göre yayın çekiş gücünün 60 menn (yaklaşık 50 kg.) olması gerektiği, müellifin zamanında (XIV. yüzyıl) 100 menn (yaklaşık 83 kg.) çekiş gücüne sahip yayla atış yapan kişinin olduğu belirtilmektedir (Beyhakî, 1342/1963: 274; Beyhakî, 2020: 107).

Menzil okçuluğunda iyi bir atış yapabilmek için menzil okunun da kaliteli bir şekilde üretilmesi gerekmektedir. Kaynaklarda menzil okunun özellikleri hakkında ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Buna göre mezkûr ok türü kısa ve hafif olmalıydı. Menzil okunun kısa olmasının sebebi, hem menzil yayı ile uyumu yakalaması hem de kısa okun daha

uzağa gideceği inancıydı. Menzil okunun *hadeng* (خَدَنگ) ahşabı veya kamıştan yapılması tercih edilirdi. *Hadeng*, tarihte İran, Anadolu, Mâverâünnehir, Irak ve Horâsân gibi coğrafyalarda ok ve yay imâlinde kullanılan bir ağaç türüydü. Kamışın ise birçok türü vardı. Menzil oku için Hitay ve Hoten kamışı daha makbuldü. Özellikle Hitay kamışının budak (boğum) barındırmaması önemliydi. Kaynaklarda kamıştan ok imâl edilirken kamışın içinin boşaltıldığı, okun fırlatılırken kırılmaya müsait olmasının tehlike içerdiği, yaralanmaktan kaçınmak için okçuların kollarına kalın deri parçası taktıklarından söz edilmektedir (Anonim, 1398/2019b: 237; Seyyid Mîr-‘Alevî, 1398/2019: 163-164; Anonim, 1398/2019d: 30). Tarihi bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla menzil okunun farklı çeşitleri vardı. Bir kaynakta okun düz olması gerektiği yazılıken (Anonim, 1398/2019d: 30), başka bir eserde menzil okunun *gâv-dom* yani öküz kuyruğu şeklinde baş tarafı kalın, gez tarafının ince olması gerektiği belirtilmektedir (Seyyid Mîr-‘Alevî, 1398/2019: 163; Anonim, 1398/2019c: 219). Yine Osmanlı kaynaklarında da *pişrev*, *yeksüvar* ve *zergerdan* gibi birçok menzil oku türünün zikredildiği araştırmalardan anlaşılmaktadır (Yücel, 1999: 288-291; Klopsteg, 1987: 76). Hem Farsça eserler hem de Osmanlı kaynaklarında adı geçen menzil ok türlerinin şekil olarak birbirlerinden ayrıldığı ve ok çeşitlerinin ekollerin yanı sıra bölgeden bölgeye değişkenlik gösterdiği akla gelmektedir. Kaynaklara göre menzil okuna sinir sarılması gerekmekteydi. Bunun için Çin üretimi sinir kullanılır, Hint siniri çok rağbet görmezdi. Hint sinirinin tutulmamasının sebebi, daha hafif, yumuşak ve arasının boş olmasıydı. Çin sinirinin ise arası dolu, sağlam ve dirençliydi. İşlemi bitmiş sinirin rengi süt gibi beyaz renge bürünürdü. Sinirin telleri kontrol için birer birer ayrılır, dirençli olmasına özen gösterilirdi. Oka sarılmış iyi bir sinirin okun uzağa gitmesine katkı sağlayacağına inanılırdı. Bunun için mutlaka sinirin ahşap ile bir miktar birleşimi lazımdı (Beyhakî, 1342/1963: 270-271; Beyhakî, 2020: 98, 100).

İddialı bir menzil atışı için ok tüyünün de etkisi vardı. Farsça kaynaklarda oka hangi hayvanın tüyünün takılacağına dair farklı bilgiler yer almaktadır. Buna göre okun gez tarafına horoz, güvercin, kartal, tavus kuşu, kaz, akbaba, keklük ve tavuk tüyü takılırdı. Bu tüyler arasında menzil atıcılığı için en uygun olanı keklük tüyü idi. Özellikle Deşt-i Kıpçak ve Hârezm bölgesinin keklük tüyleri değerliydi. Erkek keklüğün tüyünün uzun olması nedeniyle oku daha uzağa götüreceği düşünülürdü (Beyhakî, 1342/1963: 271; Beyhakî, 2020: 99-100; Anonim, 1398/2019b: 237; Anonim, 1398/2019d: 30). Hangi tüyün oka takılacağı, okçunun tercihiydi. Ok tüyünün ölçüsünün ise üç parmak uzunluğunda olmasına

dikkat edilirdi (Muhammed Zamân, 1398/2019: 294). Geçmişte parmak ölçüsünün, parmak ucunun kapladığı alan baz alınarak uzunluk ölçüsü şeklinde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Menzil okunun temreni (ok ucu) ise farklı malzemelerden yapılabilirdi. Kaynaklarda temren imâli için tunç, demir, fildişi, dağ öküzü boynuzu ve kemik maddeleri zikredilmektedir. Bununla birlikte menzil atışı için tunç ve fildişinin daha iyi olduğu, temrenin ise büyük yapılmaması gerektiği belirtilmektedir. (Beyhakî, 1342/1963: 271; Beyhakî, 2020: 100; Anonim, 1398/2019c: 219).

Kaynaklarda menzil okunun ölçü ve ağırlığı ile ilgili bilgiler de mevcuttur. Mesela okun uzunluğunun 9,5 avuç ölçüsünde (yaklaşık 57 cm.) olması gerektiği eserlerde belirtilmektedir (Muhammed Zamân, 1398/2019: 294). Yine okun ağırlığının beş miskâl (yaklaşık 23 gr.) olup yayın çekiş gücü ile uyum göstermesi ve okun ağırlığının yayın ağırlığına oranla yarısına tekabül etmesi gerektiği kaynaklarda geçmektedir (Beyhakî, 1342/1963: 270, 274; Beyhakî, 2020: 99, 107; Seyyid Mîr-‘Alevî, 1398/2019: 163). Yine Memlûk ve bazı Farsça kaynaklarda menzil okunun ağırlığının 6 dirhem (yaklaşık 20 gr.) olduğu da belirtilmektedir (Tayboğa el-Eşrefî, 2010: 85; Tayboğa el-Eşrefî, 1970: 104; Seyyid Mîr-‘Alevî, 1398/2019: 163).

Yukarıdaki tarihî bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla İran ve çevresindeki coğrafyalarda okçuluğun içinde ayrı bir ihtisas alanı olan menzil atıcılığına değer verildiği, malzemelerin itinalı ve sabırlı bir şekilde uzun süre uğraş verilerek imâl edildiği, ülkelerin hem kendi hem de ticaret kanalıyla farklı coğrafyaların ürünlerinden yararlandığı, malzemelerin üretim aşamasında sayısal değerlere dikkat edildiği ve sayısal değerlerin bölgelere göre değişkenlik gösterebildiği açıkça ortadadır.

Menzil Okçuluğunun İcra Edilişi

Kaynakların bahsettiğine göre menzil atışı, okçulukta en üst mertebeyi temsil ederdi. Uzağa ok atmak çok zor olup herkes tarafından yapılamazdı. Bu sebeple mezkûr branşın uygulanış biçimi büyük bir önem taşımaktaydı. Menzil atıcılığının icra edilmesi, iki şekilde mümkündü. Birincisi, kişinin temrin ve idman yaparak menzil okçuluğunu öğrenmesiydi. İkinci husus ise kişinin temrin yapmadan kas kuvveti vesilesiyle oku uzağa atmasıydı. Makbul olan, kişinin idman yaparak sistemli bir şekilde menzil atışı yapmasıydı. Atış yapılırken okçuya menzil yayı, menzil oku, okçu yüzüğü ve kıvrılan parmaklar gerekliydi. Aletlerin uyumlu ve temiz olmasına özen gösterilirdi. Oku kirden korumak için üzerine her

gün kâğıt sürülürdü (Beyhakî, 1342/1963: 267-268; Beyhakî, 2020: 92-94; Seyyid Mîr-‘Alevî, 1398/2019: 157; Khorasani-Dwyer, 2016: 26).

Menzil yayı, normal yaydan daha kısa olmalıydı. Bunun sebebi, kirişin yay kolundan uzak durması içindi. Bu sayede kiriş, oku daha uzağa fırlatabilirdi. Kirişin yaya gömülmesi iyi sayılmazdı. Doğru pozisyon alınmadığında kirişin kol baldırına ve başparmağa çarparak zedelediği görülürdü. Bu durum, kirişin şiddetli bir şekilde gerilmesinden, kusurlu oktan ve başparmağın kirişi sert çekmesinden kaynaklanırdı. Menzil atışı yapılmak istendiğinde bir taş veya kerpiç yerleştirilir, önde olan ayağın ucu taş veya kerpicin üzerine koyulurdu. Ayaklar birbiriyle çok ayrı olmazdı. İki ayak arasındaki genişlik dört parmak idi. Atış yapılacağı sırada yayı tutan el, yukarı doğru kaldırılırdı. Yay yüksekte olacağı için atıcılar zemini görürlerdi. Bakış, yayın alt kolundan veya başparmak arkasından yapılırdı. Yine sol göz kabzaya, sağ göz temrenin ucu ile hedefe odaklanırdı. Menzil oku atışı için üç adet çekiş tarzı vardı. İlki, temrenin ucu kabzanın dışına ulaştığında bu çekişe *hatt-ı keşiş*; ikincisi, temrenin ucu kabzanın iç tarafı ile karşılıklı olduğunda bu çekişe *keşiş-i şehbend*; üçüncüsü, temrenin ucu kabzanın iç tarafına ulaştığında bu çekişe *goseste* derlerdi. Üç çekiş tarzı da menzil oku için makbuldü. *Goseste (gevşek)* tutuşunda ok, kabzanın yanına gelirken temrenin ucu başparmağın iki boğumunun üzerinde olurdu. Bu tutuş diğerlerine göre daha iyiydi. Menzil oku, kısa olmasının yanında gayet ince ve nazıktı. Atış esnasında okun üzerine yük binerse, ok kırılır ve eli yaralardı. Menzil okçuluğunda uzun boylu olmak bir avantajdı. Bunun için menzil okçuları ayakkabı içine deri parçaları koyarak boylarını uzatacağına ve daha uzağa ok fırlatabileceklerine inanıyorlardı (Beyhakî, 1342/1963: 268, 271; Beyhakî, 2020: 94-95, 101; Seyyid Mîr-‘Alevî, 1398/2019: 134, 145-146, 160; Khorasani-Dwyer, 2016: 15).

Okçuların atış alanında insan figürü hedefine menzil atışı yaptıkları da olurdu. Atıcılar, hakem nezdinde haftada bir defa ayrı ayrı veya birlikte olmak üzere insan figürüne ok atarlardı. Menzil atışında havayı bilmek ve rüzgârın yönünü tayin edebilmek, ustalık gerektiren bir detaydı. Rüzgârın müsait olduğu bir günde ok atılırdı. Yukarıdan aşağıya doğru esen rüzgâr, oka temas ettiğinde onu yere düşürürdü. Oka eşlik eden, düz ve kararlı olan rüzgâr, menzil atışı için makbuldü. Ok, rüzgâr ile birlikte atıldığında okun istenilen yere fırlatılması yüksek bir ihtimaldi. Menzil okçuluğu için en uygun rüzgâr, kible idi. Bununla birlikte rüzgârın geliş yönünün topoğrafya ile yakından ilgili olması nedeniyle hangi rüzgârın oka yardım edeceği bahsi çeşitlilik gösterebilir. Yaz mevsiminde menzil okunun daha küçük, ok gezinin daha ufak ve kısa olması münasipti. Kış mevsiminde ise

okun daha uzun, ok gezinin daha büyük olmasına dikkat edilirdi. Menzil okunun bahar mevsiminde atılmaması gerektiği bilinirdi. Bu mevsimde okun gücünün zarar göreceğine inanılırdı (Beyhakî, 1342/1963: 273; Beyhakî, 2020: 104-106; Seyyid Mîr-‘Alevî, 1398/2019: 158, 161).

Menzil okçuluğunun uygulanışı hakkındaki bu bilgiler ışığında geçmişte İran ve çevre ülkelerde mezkûr okçuluk dalının birçok detayının olduğu, menzil oku atarken bekleme ve duruş biçiminin büyük bir önem taşıdığı, birçok ok tutuş tarzının bulunduğu ve menzil oku atmak için doğru zamanla birlikte doğru rüzgârı da yakalamak gerektiği ortaya konulmaktadır.

Menzil Okçuluğunda Mesafenin Hesaplanması

Hakem nezdinde doğru ve kabul edilen bir şekilde menzil oku fırlatıldığında iş sırası mesafenin hesaplanmasına gelirdi. Özellikle iki okçu menzil atışı için yarıştıklarında hangisinin menzil oku daha uzağa giderse o kazanırdı. Bunun için okun saplandığı yerde zemini eşerler, hangi ok temreni yere daha fazla batmışsa onu daha uzak sayarlardı. Atıcının durduğu yerden okun saplandığı konuma kadar ki mesafeyi ölçmek için doğru bir şekilde hesaplama yapılması gerekliydi. Önce okçunun beklediği yerde ayak tabanının ortasından itibaren 10 gez’lik (yaklaşık 9,5 m.) aralıklarla bir ahşap veya kamyş yere batırılırdı. Güvenilir birisi kamyşın ucu ile eşit olacak şekilde yere iki bıçak saplardı. Bir kişi okun düştüğü konuma giderek saplandığı yeri belirlerdi. Bu şekilde okçunun durduğu yerden saplanan oka kadar 10 gez’lik (yaklaşık 9,5 m.) aralıklarla mesafeler ölçülürdü. Bıçak ve kamyş, ölçüm tamamlanmaya kadar yerinden oynatılmazdı. Bıçak ve kamyşın sayısı toplanır ve okun ne kadar mesafe kat ettiği hesaplanırdı (Beyhakî, 1342/1963: 272; Beyhakî, 2020: 102).

Menzil okçuluğunda Farsça kaynakların ittifak halinde zikrettiği mesafe 1200 gez (yaklaşık 1140 m.)’dir. Ancak bu mesafeye ok atmanın çok zor olduğu ve atan kişi sayısının az bulunduğu belirtilmektedir. İlhanlılar devri XIV. yüzyılda İran’da yazılmış bir kaynağa göre, menzil okçuluğunda en fazla 1200 gez (yaklaşık 1140 m.) mesafeye ok atılmasının mümkün olduğu, ancak o zamanlar birer İlhanlı şehri olan Bağdat, İsfahan ve Tebriz’de bu uzaklığa ok atanın bulunmadığı zikredilmektedir (Beyhakî, 1342/1963: 272; Beyhakî, 2020: 101). XVIII. yüzyılda Farsça yazılmış bir risalede ise menzil okçularının 1200 gez uzaklığa ok attıkları kaydedilmektedir (Khorasani-Dwyer, 2016: 26). Anonim bir Farsça kaynakta ise menzil okçuluğunun mesafesinin 1200 gez olduğu, bu mesafeye ok

atan kişinin az bulunduğu zikredilmektedir (Anonim, 1398/2019b: 237). Yine XVII-XVIII. yüzyılda telifi muhtemel olan ve Hint ülkesinde Farsça kaleme alınmış bir eserde Arap, Türkistan ve Horâsân hükümdarının 1200 geze (yaklaşık 1140 m.) ok attığının bilindiği ancak müellifin meliki olan Delhi hükümdarının 1000 gez (yaklaşık 950 m.) uzaklığa ok fırlattığından söz edilmektedir (Seyyid Mîr-‘Alevî, 1398/2019: 161). Burada müellifin kastettiği Arap, Türkistan ve Horâsân hükümdarının Safevî sultanlarından birisinin olması ihtimal dahilindedir. İlhanlı kaynağında ustaların 1000 gez’lik (yaklaşık 950 m.) uzaklığı makul gördükleri, bununla birlikte müellifin zamanında 900 gez’lik (yaklaşık 855 m.) mesafeye ok atan kişinin varlığından bahsedilmektedir (Beyhakî, 1342/1963: 274; Beyhakî, 2020: 107). Bununla birlikte Osmanlı kaynaklarında II. Bayezid (1481-1512) devrinde Tozkoparan İskender’in 1280 gez (yaklaşık 1216 m.) uzaklığa ok attığı zikredilmektedir (Yücel, 1999: 126, 144). Bu mesafeye ok atan başka bir kişi olmadığına göre menzil okçuluğunun zorluğu konusunda Farsça kaynaklardaki bilgiler, Osmanlı kaynakları tarafından da desteklenmektedir.

Oldukça az kaynaktan zikredilen bu değerli bilgilere dayanarak menzil okçuluğunu uygulamanın zor olduğu, ok atıldığında mesafenin titiz bir şekilde hesaplandığı, İran ve çevresindeki ülkelerde yaklaşık 1200 geze (yaklaşık 1140 m.) ok atmanın takdirle karşılandığı, ancak bu mesafeye ok atan kişinin nadir olduğu ortaya konulmaktadır.

Menzil Atışının Kabul Edilmesi

Kaynaklara göre menzil atıcısı, temiz kalpli, takva sahibi ve ibadetkâr olup namaza durmalıydı. Böylece ok ve yayın güzel bir uyum yakalayacağına inanılırdı. Menzil atışı hakem gözetiminde yapıp başarılı kabul edilince o okçuya falan kişi, falan günde, falan ayda ve yılda, falan yerde bir hayli gez ölçüsünde ok attı diyerek menşûr yani hak ediş belgesi yazarlardı. Bununla birlikte menşûr verilmeden önce hakem tarafından okçuya atıcılar taifesinin uygun gördüğü birtakım sorular sorulurdu. Okçu sorulara münasip cevap veremezse menşûr yazılmaz ve kişinin sarığı (börkü) çıkarılırdı. Okçu soruları uygun bir şekilde yanıtlarsa menşûr verilirdi. Atışta kullanılan menzil okunun üzerine türünün ahşap veya kamyş; temrenin tunç, demir veya kemikten olduğu ayrıca yazılırdı. Atış ustaları, ok ustası ve yay ustası menzil atışına ve ölçüsüne şahitlik ederlerdi. Bunu menşûr üzerine işleyip hakem defterine kaydederlerdi. Böylece liyakat methodilirdi. Menşûrda okçunun ustası zikredilir, usta veya bir yardımcısı menşûrda yer almıyorsa o menşûr geçersiz sayılırdı. Bu şekilde üstadlara saygı gösterilmiş olunurdu (Beyhakî, 1342/1963: 268, 272; Beyhakî, 2020: 93, 103-104; Anonim, 1398/2019b: 237).

Sonuç

İnsanoğlunun tarihî karanlık devirlerde ok ve yayı kullanmaya başlamasından itibaren yüzyıllar boyunca gelişerek birçok coğrafyada o ülkenin kültürel değerlerini de ihtiva eden okçuluk ekolleri belirdi. İran coğrafyası da bunlardan birisiydi. Geçmişte okçuluğun bu ülkede ve Farsçanın hâkim olduğu diğer coğrafyalarda fazla sevilmesi nedeniyle birçok Farsça okçuluk risalesi kaleme alındı. Bu risalelerde ve sair Farsça kaynaklarda okçuluğun en ince detayları hakkında bilgiler verilirken konumuzu oluşturan menzil okçuluğu ile ilgili malumatlar da yer almaktadır. Tarihî kayıtlarda menzil atışının okçuluğun içinde ayrı bir tarz ve en üst merteye olduğu ve zor icra edildiği zikredilmektedir. Yine menzil okçuluğunun birçok terimi kaynaklarda yer almaktadır. Bu terimlerin bazılarının Türkçe ve Arapça olması, okçuluk ekollerinin birbirlerinden etkilendiklerini kanıtlamaktadır. Menzil yayının ve okunun şekil ve teknik özellikleri hakkındaki nadir bilgiler de Farsça eserlerde geçmektedir. Menzil yayının iki veya üç yıl beklemesi gerektiği, menzil okunun daha çok *hadeng* ağacı veya kamıştan üretildiği, yaya ve oka sinir sarıldığı ve Çin sinirinin makbul olduğu, yay kirisinin yaklaşık 9 gr. ve menzil okunun yaklaşık 20 gr. ağırlıkta olması gerektiği gibi birçok özel ve teknik bilgi kaynaklarda bulunmaktadır. Menzil atışı için okçunun nasıl ve nerede duracağı, havayı bilmesi gerektiği ve rüzgârın yönünü tanınması da mezkûr okçuluk türü için önemliydi. Bahar mevsimi boyunca okun güç kaybettiğine inanıldığı için menzil atışı yapılmaması doğrudu. Ustalar tarafından takdir edilen menzil atışı mesafesinin 1200 gez (1140 m.) olduğu ancak bu uzaklığa ok atan kişinin az bulunduğu Farsça kaynaklarda söz edilmektedir.

Nihayetinde bu çalışmada menzil okçuluğu üzerine Farsça eserlerde yer alan nadir bilgilerin ortaya konulmasına gayret edilmiştir. Mezkûr bilgiler, yer yer Memlük ve Osmanlı kaynaklarıyla da kıyaslanarak kayıtların değerinin daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır.

Kaynakça

Anonim. (2016). *Umdetü'l-Mütenazilin: Okçuluğun İlkeleri*. (haz. Mehmet Yastı). İstanbul.

——— (1398/2019a). “Çehâr-deh bâb der-tîr u kemân” *Risâlehâ-yi tîr-endâzî: Deh risâle der-tîr-endâzî u kemân-dârî u cengâverî*, (Neşr. Mehrân Afşârî-Ferzâd Murevvicî). Tahran: 241-250.

——— (1398/2019b). “Devâz-deh kâ‘ide-yi tîr-endâzî” *Risâlehâ-yi tîr-endâzî: Deh risâle der-tîr-endâzî u kemân-dârî u cengâverî*, (Neşr. Mehrân Afşârî-Ferzâd Murevvicî). Tahran: 227-240.

——— (1398/2019c). “Risâle-yi şeşom” *Risâlehâ-yi tîr-endâzî: Deh risâle der-tîr-endâzî u kemân-dârî u cengâverî*, (Neşr. Mehrân Afşârî-Ferzâd Murevvicî). Tahran: 217-221.

——— (1398/2019d). “Der-tîr-endâzî u koştî-gîrfî u tîg-i âb dâden u ceng kerdin u esb tâhten” *Risâlehâ-yi tîr-endâzî: Deh risâle der-tîr-endâzî u kemân-dârî u cengâverî*, (Neşr. Mehrân Afşârî-Ferzâd Murevvicî). Tahran: 29-52.

Beyhakî, Şucâ‘u’l-Dîn Dorûd-Bâşî. (1342/1963). *Câmi‘u’l-Hidâyet fî ‘İlmi’r-Rimâyet*. (Neşr. Muhammed Takî Dânişpejûh). *Ferheng-i İrân-zemîn*, XI, 229-280; (2020). *Okçuluk Sanatı*. (Çev. İbrahim Duman). İstanbul.

Cennetî-yi ‘Atâ’î, Ebu’l-Kâsim. (1349/1970). “Kemân-dârî u tîr-endâzî der-edebiyât-i Fârsî” *Ber-resî-hâ-yi Târîhî*, 25, 113-135.

Delice, H. İ. (2021). “Kitab fî İlmi’n-Nüşşab’da Geçen Okçuluk Terimleri” *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi (Prof. Dr. Metin Akar’a Armağan)*, 5, 4, 1841-1860.

Duman, İ. (2019). “The Terms of Persian Archery” *Journal of the Society of Archer-Antiquaries*, 62, 61-64.

——— (2022). “Şâhnâme’de Yer Alan Okçuluk İle İlgili Kayıtlar” *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V, 1, 156-162.

Dwyer, B. ve Khorasani, M. M. (2015). “An Analysis of Persian Archery Manuscript Titled Resâle-ye Qosnâme” *Quaderni Asiatici*, 112, 93-116.

Esîru’d-dîn Ebu Hayyân. (1930). *Kitâbu’l-İdrâk li-lisâni’l-Etrâk*. (Neşr. Ahmed Caferoğlu). İstanbul.

- Fahr-i Mudebbîr. (1346/1967). *Âdâbu'l-Harb ve 'ş-Şecâ'a*. (Neşr. Ahmed Suheyli-yi Hânsarî). Tahran.
- Firdevsî. (2015). *Şâh-nâme*. II. (Moscow Edition). Tahran: Hermes Publisher.
- Göksu, E. (2018). *Okla Yükselen Millet*. İstanbul.
- Hacı Hasan b. Bahtiyar, (2017). *Bahtiyarzâde Okçuluk Risalesi*. (haz. İbrahim Aydın Yüksel). İstanbul.
- Hinz, W. (1990). *İslâm'da Ölçü Sistemleri*. (Çev. Acar Sevim). İstanbul.
- Khorasani, M. M. ve Dwyer, B. (2016). "An annotated translation and description of an untitled Persian archery manuscript written by al-Abdolrâji Abu Torâb al-Musavi al-Qad Makâhi on a day of Jumada al-Thani, the year 1114 (November 1702)" *Historical Weapons Research: Journal about the History of Weapons*, 4, 4-33.
- Klopsteg, Paul E. (1987). *Turkish Archery and the Composite Bow*. Manchester.
- Latham, J. D. (1968). "The Meaning of Maydan as-Sibaq" *Journal of Semitic Studies*, 13, 241-248.
- McEwen, E. (1974). "Persian Archery Texts: Chapter Eleven of Fakhr-i Mudabbir's *Âdâb al-Harb* (Early Thirteenth Century)" *The Islamic Quarterly*, XVIII, 3-4, 76-99.
- Muhammed Zamân. (1398/2019). "Muntehabu'z-Zamân der-beyân-i tîr-endâzi" *Risâlehâ-yi tîr-endâzi: Deh risâle der-tîr-endâzi u kemân-dârî u cengâverî*, (Neşr. Mehrân Afşârî-Ferzâd Murevviçî). Tahran: 287-306; Risalenin asıl neşri İrec Afşâr tarafından *Yâd-nâme-yi Şâd-revân-i Sipehbud Ferecullah Ak-evelî* kitabında yayınlanmıştır.
- Seyyid Mîr-'Alevî (1398/2019). "Hidâyetü'r-Remî" *Risâlehâ-yi tîr-endâzi: Deh risâle der-tîr-endâzi u kemân-dârî u cengâverî*, (Neşr. Mehrân Afşârî-Ferzâd Murevviçî). Tahran: 117-200.
- Tayboğa el-Eşrefî el-Beklemîşî el-Yûnânî. (2010). *Bugyetü'l-Merâm ve Gâyetü'l-Garâm fî Remyi's-Sihâm*. (Neşr. Arif Ahmed Abdulganî-Ziyâd Mahmûd el-Feyyâz). Dımaşk.
- (1970). *Saracen Archery: An English Version and Exposition of A Mameluke Work on Archery (1368 AD)*. (English trans. J. D. Latham-W. F. Paterson). London.
- Turan, O. (1945). "Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması" *Belleten*, IX, 35, 305-318.

Uçar, İ. ve Akyıldız, S. (2020). “Mehmed Emin Vahîd Paşa’nın Minhâc-i Rumât Adlı Eserinde Geçen Okçuluk Terimleri Üzerine” *The Journal of Academic Social Science Studies*, 80, 117-138.

Yücel, Ü. (1999). *Türk Okçuluğu*. Ankara.

ARAPÇA ÇEVİRİDE 5N1K YÖNTEMİNİN UYGULANIŞI*

*Mesut CEVHER****Yusuf DEMİRBAŞ******Öz**

Bu makalenin amacı Arapça metinleri Türkçeye çeviri esnasında 5N1K yönteminin pratik ve etkili bir şekilde uygulanışının detaylarını açıklamaktır. Verilerin toplanması amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen 20 soruluk “5N1K yöntemi ile Arapça ve Türkçe cümle öğelerini tahlil etme ölçeği” hazırlanmıştır. Arapça öğrenimini hem örgün öğretimden hem de medrese sisteminden alan toplamda 26 katılımcıya uygulanan anket sonuçlarına göre katılımcıların Türkçe cümleleri tahlil ederken 5N1K yöntemini etkili bir şekilde kullandıkları Arapçayı anlamada Arapça dil bilgisini Türkçe dil bilgisi eşliğinde öğrenmemelerinden kaynaklı 5N1K yöntemini etkili bir şekilde kullanamadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Arapça dil bilgisi öğreniminin Türkçe dil bilgisiyle paralel öğrenilmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Arapça, Arapça Öğretimi, Çeviri, 5N1K*

APPLICATION OF THE 5N1K METHOD IN ARABIC TRANSLATION**Abstract**

The purpose of this article is to explain the details of the practical and effective application of the 5N1K method in translating Arabic texts into Turkish. In order to assist in the writing of this article, a 20-item “Scale for analyzing Arabic and Turkish sentence elements with the 5N1K method” has been prepared. The questionnaire was applied to a total of 26 participants who received their Arabic education from both formal education and the madrasah system. According to the answers obtained, it was concluded that the participants could not use the 5N1K method effectively because they did not learn Arabic grammar with Turkish grammar in understanding Arabic, while analyzing Turkish sentences. The article is discussed in 4 parts as introduction, adaptation of the 5N1K method to Arabic, survey results, conclusions and recommendations

Keywords: *Arabic, Teaching Arabic, Translation, 5N1K*

* Araştırma makalesi / Research article.

** Doç. Dr., Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslami İlimler Fakültesi, Kırıkkale Üniversitesi, mgouhar@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-6050-0029.

*** Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Arapça) Yüksek Lisans Öğrencisi. Kırıkkale Üniversitesi, demirbas1936@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3272-0298.

Giriş

İletişim her zaman hayatımızın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. İletişim kurabilmek için birçok yöntem geliştirilmiştir. Bunların en başlıcası şüphesiz lisanıdır. Her canlı kendi doğasında iletişim aracı olarak lisanı kullanmaktadır.¹ Entelektüel düşünce dünyamızda var olan iletişimin bir kısmını idrak edebiliyorken büyük bir kısmını da algılayamayız. Birçok dilbilimci gerek dilin yapısı gerek zihnin çalışma yöntemlerini inceleyerek iletişimin ortaya çıkma şekli üzerinde kayda değer birçok kıymetli araştırmalar yapmıştır. Yunan düşünür Platon dili “kendi özel düşüncelerini sesin yardımıyla, özne ve yüklem aracıyla anlaşılabilir duruma getirmek”² diye nitelerken, Waltraud Buman "kuramsal, duyuşal ve sistemsal (bilgisel, duygusal ve buyruksal) içeriklerin anlamlı işaretlerle ifade edildiği ve haber verildiği bir araç" (1990: 477) olarak ifade etmiştir. Doğan Aksan ise “düşünce, duygu ve isteklerin, bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan, çok yönlü, çok gelişmiş bir dizge” (1998: 55) olarak tanımlamıştır. Yapılan bir araştırmaya göre 0-3 yaş arası öğrenilen yabancı dil, mono linguistic dil olarak anadil ile eşdeğere sahip olduğu ifade edilmiştir. Yani 0-3 yaş arası öğrenilen bir yabancı dil artık yabancı dil olmaktan çıkıyor ve kişi anadil gibi düşünüp, konuşulabilir hale geliyor. Bunun dışında öğrenilen yabancı dillerin hepsi yabancı dil olarak kalıyor. Her ne kadar uzun yıllar yurtdışında yaşanlsa da anadil gibi olmuyor. Fakat öğrenilen her bir dilin kişinin yalnızca beyin gelişimi, yabancı bir lisan sahibi olması dışında birçok faydası olduğu tartışılmaz bir gerçek. Uygur ise yabancı diller en iyi 3-11 yaş arasında öğrenilir (Uygur 1994) olduğu tezini ileri sürmüştür. Akarsu (1998) bu yaş farklılıklarının temelinde dilin kökü ve özü sorusu olduğunu ifade eder. Ayrıca çeviride önemli rol oynamakta olan çift dilli sözlükler önem arz eder³.

1.1. 5N1K Yönteminin Kullanılma Amacı

Yabancı dil öğrenmenin faydaları içerisinde belki de en önemli faydalarından biri kişiye kazandırdığı şahsiyet mezziyetidir. Atalarımızın bir dil bir insan sözü ile kastettiği insan figürünün altını dolduran en önemli unsurlarından biridir şahsiyet sahibi olmaktır. Yalnızca kariyer basamağımızı dolduran bir şey değildir bir lisan öğrenmek. Bunun çok

¹ Şerefettin Adsoy “Necati Öner’e Göre Dil-Düşünce İlişkisi”, *e-Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi*, Cilt 12, Sayı 2, (Nisan 2020) s. 1.

² Kıyasettin Arslan “Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar”, *Turkish Academic Research Review Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, (Nisan 2016) s. 2.

³ Ahmet Derviş Müezzın, “Elektronik Sözlüklerin Tercüme Esnasındaki Rolü ve Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Arapça Öğretimi Üzerindeki Etkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 21 Sayı 1, (Mart 2021) s. 519.

ötesinde, ahseni takvim yaratılan insan olmanın bir ögesidir belki. Şüphesiz Müslüman bir şahsiyetin aklına ilk gelen yabancı dil Kuran-ı Kerim'in dili olan Arapça'dır. Bu itibarla Arapça öğrenmek sadece bir lisan öğrenmenin ötesinde, yüce dinimiz İslamı doğru ve yanlışsız öğrenebilmemiz için de olmazsa olmazlardandır. Çünkü Arapçaya hâkim olmak dinimizin iki temel ögesi Kur'an-ı Kerim ve hadis kitaplarına vakıf olmayı gerektirir.⁴ Yukarıda bahsedilen bütün seküler faydaların hepsini ihtiva etmekle birlikte uhrevi bir faydasının olduğu yadsınmaz bir gerçektir. Kur'ân-ı kerim başta olmak üzere, Arap dilinin klasik sözlüklerinde ve cahiliye şiirinde kelimenin kullanması, tüm türevleriyle ele alınarak inceleyip ve tarih içerisinde kavramın kazandığı yeni anlamlar göz önüne alınarak semantik yöntemle analizi yapılmağa gerekir.⁵

Üstelik Yüce Yaratıcı farklı ayeti kerimelerinde Kuran-ı Kerim'in Arapça olarak indirilmesi ile ilgili birçok hikmetleri de barındırmaktadır. Yusuf Suresi 2. Ayetinde beyan edildiği üzere "Muhakkak ki, biz onu anlayasınız diye Arapça bir kitap olarak indirdik."⁶ Zuhuf Suresi 3, ayette ise "Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur'ân yaptık"⁷ buyurulmaktadır. Ayeti kerimelerde apaçık belirtildiği üzere Yüce Yaratan akletmemiz için Arapça olarak indirdiğini beyan ediyor. Buradan yola çıkarak varılacak bir sonuç olarak Arapça dilinin zengin yapısı, insan zihninin çalışma şekline çok uygun olduğu fikrine varılabilir. Kuran'ın bütününde imar edilmeye çalışılan ahseni takvim, şahsiyet sahibi, güzel ahlak sahibi insan olmanın yegâne adımlarından birisi akletmek, tefekkür edebilmektir. Tefekkürümüzü Arapça dilinin verdiği zenginlik ile donatmak muhakkak büyük bir lütuftur. Öyleyse üzerimize düşen vazifeye icabet edip, bu dili öğrenme yolunda yegâne gayreti sarf etmeliyiz. Arapça dilinin zengin bir gramere, nazenin bir belağata sahip olması dilin zor olduğu anlamına gelmeyip, bilakis her seviyede kişiye açtığı tefekkür zenginliğinin bir göstergesidir. Bu deryada bir katre emsali olarak Arapça çeviride 5N1K yöntemi ile anlamayı kolaylaştırmak hedeflenmiştir. Bu makaleye veri toplamak amacı ile hazırlanan anket sonuçlarına göre 5N1K yöntemi anket katılımcıları tarafından % 61,5 oranında bilinmektedir. Günümüz Türkçe'sinde ve öncesinde de kullanılan 5N1K yöntemi birçok alanda da kullanılmıştır. Bunlardan en önemlisi habercilik alanıdır. Habercilik alanında kullanılmasının en temel sebeplerinden birisi muhakkak elde edilmek istenilen

⁴ Mesut Cevher – Esra Köse "Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Nahvin Pozisyonu", Kalemname, Cilt 6, Sayı 11, (Haziran 2021) s. 5.

⁵ Ziyad Ravaşdeh "Klasik Arapça Sözlüklerde İlim", İÜ Edebiyat Fakültesi, Şarkiyat Mecmuası, Cilt 1, say18, (Haziran 2011), s. 20.

⁶ Yusuf 12/2.

⁷ el Zuhuf 43/3.

bilgide eksik bir bilgi kalmamasının hedeflenmesidir. Bu yönünden yola çıkarak Arapça çeviride eksik bir anlama kalmaması için bu yöntemin uygulanması hedeflenmiştir.

1.2. 5N1K Yöntemi Nedir?

5N1K yöntemi özünde bir planlama yöntemidir. Gerek günlük hayatımızı planlarken gerek iş hayatında kullanılan planlama ihtiyacı sebebiyle bu yöntem hayatımızın her evresinde uygulanabilir hale gelmiştir. Bilhassa stratejik planlama alanında kullanılabilirliği sayesinde bu yöntem verilerin eksiksiz toplanması konusunda hem basit hem etkili bir yöntemdir. Kısaca yöntemin, veri toplanması esnasında sorun teşkil eden ögeye “Kim?”, “Ne?”, “Ne Zaman?”, “Nasıl?”, “Niçin?” ve “Neden?” sorularının sorularak sonuçların tam ve eksiksiz bir biçimde, üstelik ilkökul seviyesinde dahi uygulanabilir derecede kolay bir şekilde elde edilmesi yöntemidir.⁸ Parçalanmış bir yöntem oluşu ve en temel soruları yönlendirerek tam sonuca ulaşılması nedeniyle yöntemin bir lisan çevirisinde kullanılmasının kayda değer bir fayda sağlanacağı düşünülmektedir.

1.3. Türkçede Cümle Dizilimi

Günlük kullanılan Türkçe dili ile resmi yazışmalarda kullanılan dil arasında afaki bir fark olmaması Türkçe'nin kullanımı büyük oranda kolaylaştırmaktadır. Kelime yapısı ve diziliş olarak da zengin bir hazineye sahip olan dilimizde özne başlangıçlı cümleler yaygın olarak kullanılmaktadır. Cümle sonunda yer alan fiil ile özne arasına birçok nesne sıralanarak cümle dizilimi gerçekleştirilir.⁹ Devrik cümle kullanımı daha çok edebi eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Burada genel kullanımın aksine cümle öğeleri belirli bir kural gözetmeksizin cümleye derinlik katması amacıyla karışık kullanılabilir.¹⁰ Bu özellik yeni bir dil öğrencisini zorlasa da dilin zenginliğinin bir unsuru olmaktadır. Fakat yaygın kullanımı göz önünde bulundurduğumuzda özne, tümleç ve fiil yani yüklem şeklinde bir dizilimden bahsedebiliriz.

1.4. Arapça'da Cümle Dizilimi

Her dilde olduğu gibi yaygın kullanımın dışına çıkmak söz konusu olmakla birlikte genel kullanım olarak Arapça dilinde öncelikle fiilin yer aldığı gözlemlenmektedir. Fiil içerisinde özne ve zaman bilgisini de barındırdığı için sonraki öğelerin daha çok

⁸ Özlem Çakır – Filiz Mete- Züleyha Ertan Kanto “Kişiselleştirilmiş Öğretimin 5N1K Tekniğinde Başarıya Etkisi”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 12 Sayı 33, (Aralık 2009) s. 4.

⁹ Avcı Yusuf “Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Dil- Düşünce Analizi Teorisi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt1, Sayı 3, (2012) s. 7.

¹⁰ İpek Ceylan – Filiz Mete “Türkçe Kuralsız (Devrik) Cümle Yapısının Graf Çizimler İle Gösterilmesi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl 3 Sayı 33, (2018) s. 3.

nesnelere oluşturduğunu söylemek yerinde olacaktır. Genel kullanım olarak öznenin ayrıca belirtildiği durumlarda özne fiilden sonra gelmektedir.¹¹ Cümle başında fiil tespit edilir iken aynı zamanda fail yani eylemi yapan kişi ve zaman bilgisi de elde edildiği için henüz cümleye başlarken 5N 1K yöntemindeki “ne”, “kim” ve “ne zaman “ soruları sorulmuş cümle ile ilgili önemli mihenk taşları toplanmış bulunmaktadır. Bu da geriye kalan detayların yerinde sorulan basit sorular ile (nerede, nasıl ve neden sorularını) sınıflandırılarak ortaya çıkarılışını daha kolay kılmaktadır.

1.5. 5N1K Yönteminin Türkçe Örnek Uygulanışı

Habercilik alanından eğitim alanına kadar kullanılan 5N1K yöntemi yaygın bir kullanım perspektifine sahiptir. Olayları etrafıca ele alarak elde edilmek istenilen veriye tam ve eksiksiz ulaşmak istenilen sonuçtur. Üstelik bu sonuca basit bir yöntemle ulaşılması yöntemin kullanım alanını zenginleştirmektedir. Yöntemin daha anlaşılır olması için kullanılan soru şablonları aşağıdaki listede örneklenmiştir:

1N Ne yaptı?

2N Neden yaptı?

3N Ne zaman yaptı?

4N Nerede yaptı?

5N Nasıl yaptı?

1K Kim yaptı?

Soru şablonlarından da anlaşılacağı üzere elde edilmek istenilen her bir veri yukarıdaki sorular sorularak ulaşılabilir hale yüksek oranda gelmiş olur. Olayın karmaşıklığı büyük oranda çözülmüş olsa da daha detaylı soruların sorulması yadsınamaz. Fakat tekniğin amacı büyük resmin ortaya çıkmasıdır. Çeviri alanında kullanılmasının en büyük katma değeri de çevirinin ana hatları ile ortaya çıkması amaçlanmıştır. Zira büyük resim ortaya çıkmadan detaylar ile ilgilenmek bir çevirinin anlaşılmasından uzaklaşmaya sebep olmaktadır. Türkçe ve Arapça cümleler üzerinde 5N 1K yöntemine örnek bir cümle verelim.

Örnek cümle:

¹¹ Cemal Işık “Arapça İle Türkçe Arasındaki Temel Farklılıklar”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, (Ekim 2015) s. 17.

Ahmet dün gece kardeşine vermek için evlerinin balkonunda sevinerek bir uçurtma yaptı.

Kim yaptı? Ahmet

Ne yaptı? Uçurtma

Neden yaptı? Kardeşine vermek için

Nerede yaptı? Evlerinin balkonunda

Nasıl yaptı? Sevinerek

Ne zaman yaptı? Dün gece

Türkçe dil bilgisi yönünden cümleyi tahlil ettiğimizde

Cümleyi tahlil edelim

Ahmet dün gece kardeşine vermek için evlerinin balkonunda sevinerek bir uçurtma yaptı.

Yaprı: yüklem

- 1 K Kim yaptı? Ahmet: özne
- 1 N Ne yaptı: Bir uçurtma: nesne
- 2N Nerede yaptı: Evlerinin balkonunda dolaylı tümleş
- 3N Neden yaptı? Kardeşine vermek için edat cümlesi
- 4N Nasıl yaptı? Sevinerek zarf tümleci
- 5N Ne zaman yaptı? Dün gece zarf tümleci

Olarak cümleyi tahlil etmiş oluruz.

2. ARAPÇA VE TÜRKÇE CÜMLE DİZİLİMİ KARŞILAŞTIRILMASI

Önceki başlıklarda da belirtildiği üzere Türkçe özne yani fail ile başlamaktadır. Fiil ise cümlede sonunda yer almaktadır. Araları da dolaylı tümleş, zarf tümleci ve nesnelere doldurmaktadır. Arapçada ise öncelikle fiil, fail ve nesnelere yani mefulere yer aldığını görmekteyiz. Türkçe ve Arapça dillerini karşılaştırıldığında en belirgin bir özellik olarak fiilin konumu göze çarpmaktadır. Türkçe düşünen bir zihin fiili en sonda beklemektedir.

Fakat Arapçada fiilin başta verilmesi ilk etapta zihni zorlayıcı bir özellik olmaktadır.¹² Fakat öğrencilerin Arapça üzerinde çalışmalarına devam etmesi durumunda bir süre sonra artık Arapça düşünmeye başladıkları gözlemlenmiştir. Fiilin özne ve zaman bilgisi ile cümle başında verilmesi anlamayı kolaylaştırdığı fikrini ortaya çıkarmıştır. Bir cümle içerisinde yapılan eylemin kim tarafından ve ne zaman yapıldığı bilgisi cümlenin başında kavrandıktan sonra takip eden cümle öğelerinin yapılan eyleme detay kattığı anlaşılmaktadır. Bu da gösteriyor ki fiilin başta anlaşılması cümlenin devamının anlaşılır kılınması için büyük oranda anlamaya ve Türkçe çeviriye fayda sağladığı sonucuna ulaştırıyor.

3. 5N1K YÖNTEMİNİN ARAPÇA'YA UYARLANMASI

Arapça cümleleri isim ve fiil cümlesi olmak üzere 2 çeşit cümle içermektedir.¹³ Bu araştırma yöntemin daha kolay uygulanır olması hedeflendiği için fiil cümlelerini konu edinmiştir. Fiil cümleleri fiil ile başlarken, kelimeye baştan ve sondan eklemeler yapılarak özne yani fail ile zaman bilgisini de eklemektedir. Bu sayede cümlenin ilk kelimesi ile fiil, fail ve zaman bilgisine ulaşılmış olmaktadır.¹⁴ 5N1K yönteminde ne, kim ve ne zaman sorularına ilk kelimedenden ulaşılabilir olduğu gözlemlenmiştir. Cümleye ne yapıyor diye sorulduğu vakit fiile ulaşıldığı ortaya çıkmaktadır. Fiil bünyesinde fail ve zaman bilgisini de bulundurduğu için daha cümleye başlarken kim yapmıştır sorusunun cevabı olarak faile, ne zaman yapmıştır sorusunun cevabı olarak da zamana ulaşılmıştır. Zaman mefhumunun da Arapça 'da mazi ve muzari olmak üzere 2 çeşit zaman içerdiği düşünülürse büyük bir sorunsal olan zaman bilgisine de daha cümleye başlarken erişilmektedir. Bundan sonraki işlemler cümlenin meful yani nesne çeşitlerini belirlemek olacaktır. Kaba hatlarıyla cümleye bakılacak olursa, kim, ne, ne zaman sorularının cevaplarının bulunduğu görülmektedir. Geriye nerede, neden ve nasıl sorularının cevabına ulaşmak kalmıştır. Nerede sorusu Arapça 'da harfi cerler ve mekan zarfları yardımı ile bulunmaktadır. Örneğin في harfi ceri ile gelen ismin nerede sorusuna genel olarak cevap verdiği yapılan anket sonuçları ile de paralel bir şekilde ortaya çıkmıştır. Arapça 'da bulunan bu öğeye mefulün fih¹⁵ adı verilmiştir.

¹² Nalçakan Zübeyt (2008). *Arapça ve Türkçede İsim ve Fiil Cümlelerinin Karşılaştırılması* (Tez No. 226596) [Yüksek lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi, s. 51 <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

¹³ Zübeyt (2008). "Arapça ve Türkçede İsim ve Fiil Cümlelerinin Karşılaştırılması" 21.

¹⁴ Zübeyt (2008). "Arapça ve Türkçede İsim ve Fiil Cümlelerinin Karşılaştırılması" 51.

¹⁵ Arabacı Mehmet Raşit (2011). *Cümledeki İşlevleri Açısından Arapçada Mefuller ve Türkçedeki Karşılıkları* (Tez No.353043) [Yüksek lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi].YÖK Tez Merkezi, s. 39 <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Neden sorusunun yanıtını ararken bir diğer yaygın kullanılan harfi cer olan ل harfi ceri karşımıza çıkmaktadır. Amaç bildiren ل harfi cerinin Arapçadaki meful çeşitlerinden mefulün lieclih, taliye veya mefulün leh adı verilmektedir.¹⁶ ل harfi ceri ismin başına geldiği gibi muzari fiil başına gelerek fiili mansub hale getirir ve fiili isimleştirerek yapılan eylemin neden yapıldığı, bir amaca yönelik yapıldığı bilgisine ulaştırır. Böylece neden sorusunun yanıtı da mefulün leh ile ortaya çıkmıştır.

Son olarak nasıl sorusunun cevabını bulmak için meful çeşitlerinden hal meful bakmak gerekmektedir.¹⁷ Cümle içerisindeki hal meful de tespit edildikten sonra genel olarak cümlenin birçok ögesine ulaşılmış olmaktadır. Örnek bir cümle:

صنع أحمد طائرة ورقية ليلة البارحة بسعادة على شرفة منزلهم لتسليمها لأخيه

- Kim yaptı? Ahmet من صنع؟ أحمد
- Ne yaptı? Uçurtma ماذا صنع؟ طائرة ورقية
- Neden yaptı? Kardeşine vermek için لماذا صنع؟ لتسليمها لأخيه
- Nerede yaptı? Evlerinin balkonunda اين صنع؟ على شرفة منزلهم
- Nasıl yaptı? Sevinerek كيف صنع؟ بسعادة
- Ne zaman yaptı? متى صنع؟ ليلة البارحة

Bu cümleyi de Arapça dil bilgisine göre tahlil edersek

صنع أحمد طائرة ورقية ليلة البارحة بسعادة على شرفة منزلهم لتسليمها لأخيه

من صنع؟ أحمد = فاعل

ماذا صنع؟ طائرة ورقية = مفعول به

لماذا صنع؟ لتسليمها لأخيه = مفعول لأجله او مفعول له

اين صنع؟ على شرفة منزلهم = مفعول فيه

كيف صنع؟ بسعادة = مفعول حال

متى صنع؟ ليلة البارحة = مفعول فيه

¹⁶ Nalçakan Zübeyt (2008). *Arapça ve Türkçede İsim ve Fiil Cümlelerinin Karşılaştırılması*, s. 64.

¹⁷ Nalçakan Zübeyt (2008). *Arapça ve Türkçede İsim ve Fiil Cümlelerinin Karşılaştırılması*, s. 67.

Bu şekilde öğelerine ayırmış ve 5N 1K yöntemi ile yukarıda bahsettiğimiz büyük resmi büyük oranda ortaya çıkarmış oluruz.

3.1. Arapça'da 5N1K Tespit Etme Yöntemi

5N1K yöntemi Arapça çeviride kullanılacağı vakit Arapça dilinin vermiş olduğu bir kolaylık olan hareketlerden faydalanılabilir. Bu yöntemin kullanılış şekli aşağıda açıklanmaktadır.

3.2. Arapça Fiil Fail Alameti

Arapça cümleler ya isim ya da fiil cümlesi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bir cümle isim ile başlıyorsa bu cümlenin isim cümlesi olduğu düşünülebilir. İster mazi ister muzari, ister emir olsun, bir fiil ile başlayan her cümle fiil cümlesidir. Bir fiil cümlesinde öğelerin sıralanışı şu şekildedir: Fiil + Fail + Meful¹⁸. Arapça bir cümlenin ilk iki ögesi olan fiil ve fail ile alakalı olarak kısaca şunları söyleyebiliriz. Fail, cümlede gerçekleştirilen eylemi yapandır ve alameti dammedir. Fiil ise ya geçmiş zaman olan mazi ya da şimdiki zaman olan muzari fiildir. Muzari fiil bünyesinde gelecek zaman, geniş zaman, şimdiki zaman ve emir istek kiplerini de barındırmaktadır.¹⁹ Fakat bu konu fazlaca kapsamlı bir konu olması sebebiyle detaylarına burada yer verilmemiştir. Bir fiilin mazi bir fiil olduğu salim veya mezid fiilin başındaki muzarat harflerinden elif, te, nun ve ye (ا ت ن ي) bulunmamasından anlaşılabilir.

3.3. Mazi Fiil

Hüseyin Günday “içinde bulunulan zaman diliminden önce meydana gelen bir işi, bir olayı, oluşumu ya da eylemi ifade eden fiil türüdür”²⁰ diye ifade etmiştir. Mazi fiil baştan ek almaz, bu da onun mazi olduğunun alametidir. Sonrasında şahıs zamirlerinden ek alabilir. Bu zamirlere merfu muttasıl zamirler denmektedir. Mazi fiile bitişip fail görevi gören merfu muttasıl zamirler aşağıdaki tabloda verilmiştir:

¹⁸ Nalçakan Zübeyt (2008). *Arapça ve Türkçede İsim ve Fiil Cümlelerinin Karşılaştırılması*, s. 60.

¹⁹ Nalçakan Zübeyt (2008). *Arapça ve Türkçede İsim ve Fiil Cümlelerinin Karşılaştırılması*, s. 61.

²⁰ Hüseyin Günday. *Arapça Dilbilgisi Sarf Bilgisi*. 13. Basım İstanbul: Alfa yayınları, 2001, s. 3.

Zamir	Çoğul (Cem')	İkil (Tesniye)	Tekil (Mufred)	
او	كَتَبُوا	كَتَبَا	كَتَبَ	Gâib
ان	كَتَبْنَ	كَتَبَتَا	كَتَبَتْ	Gâibe
تَ ثَمَّ	كَتَبْتُمْ	كَتَبْتُمَا	كَتَبْتِ	Muhâtab
تِ - ثَمَّ تَنْ	كَتَبْتُنَّ	كَتَبْتُمَا	كَتَبْتِ	Muhataba
تُ نَا	كَتَبْنَا		كَتَبْتُ	Mutekellim

3.4. Muzari Fiil

Hüseyin Günday “içinde bulunulan zaman diliminde meydana gelen ya da gelecekteki bir zaman kesiti içinde gerçekleşecek olan bir işi, bir olayı, oluşumu ya da eylemi ifade eden fiil türüdür”²¹ diye ifade etmiştir. Muzari fiilin en belirgin alameti başına **elif, nun, te ve ye** (ا ن ت ي) muzaraat harflerini alabilmesidir. Bu özellik mazi fiillerden ayrıldığı en önemli özelliklerindendir. Fiil eğer mezid fiil olmuş ise, yani fiil kırılarak araya belli harflerden alıp 3'lü kökten artırılmış olursa bu durumda fiil mezid olmuş demektir. Mezid fiillerde bu muzaraat bazen ötreye dönüşmektedir. Emir fiillerde muzaraat harflerinin ortadan kalkması dışında muzari bir fiiller genel olarak bu muzaraat harflerinden tayin edilebilir. Muzaraat harfleri fiil sonundaki çoğul ekleri ile birlikte fail bilgisine ulaştırmaktadır. Böylece Arapça fiil cümlesinin ilk kelimesinden ne, kim ve ne zaman sorularına kolaylıkla ulaşılmış olmaktadır.

3.5. Arapça'da Fail Alameti

5N1K yöntemimizin fail alametini fiil ile birlikte çoğunlukla tespit etmiş bulunmaktayız. Aşağıdaki tabloda fail örnekleri gösterilmiştir. Bu failer kimi zaman fiilden sonra ayrı olarak da gelebilmektedir. Bu durumda merfu munfasıl zamir adını alırlar.

²¹ Hüseyin Günday. Arapça Dilbilgisi Sarf Bilgisi s. 4.

Munfasıl Zamirler (o, o ikisi. onlar,....)

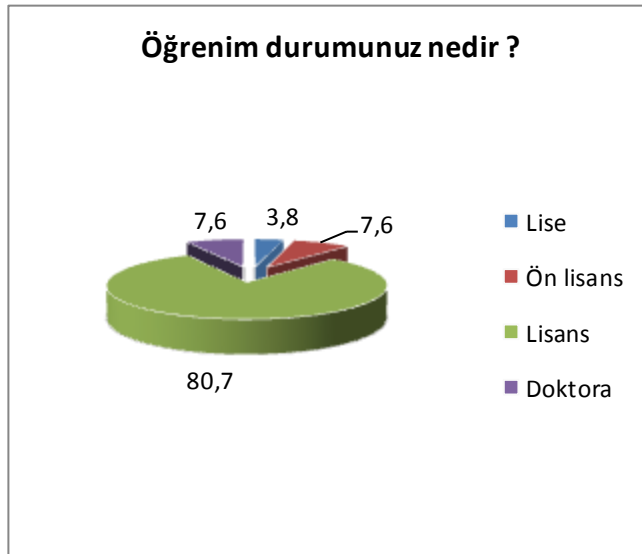
	Cemi	Tesniye	Müfred	
Müzekker	هُمَّ	هُمَا	هُوَ	Gaib
Müennes	هُنَّ	هُمَا	هِيَ	Gaibe
Müzekker	أَنْتُمْ	أَنْتُمَا	أَنْتَ	Muhatab
Müennes	أَنْتُنَّ	أَنْتُمَا	أَنْتِ	Muhataba
Müzekker	نَحْنُ	نَحْنُ	أَنَا	Mütekellim
Müennes	نَحْنُ	نَحْنُ	أَنَا	Mütekellime

Munfasıl zamirler yukarıdaki tabloda gösterilmiştir.

Her dilde olduğu gibi fail zamir dışında bir isim de olabilmektedir.²² Yukarıda da belirtildiği üzere Arapça cümle dizilimi sırasında bahsi geçen fail genel olarak fiilden sonra gelmektedir. Harekesi merfu alameti ise ötreidir. Buradan da fail tespiti yapılabilmektedir.

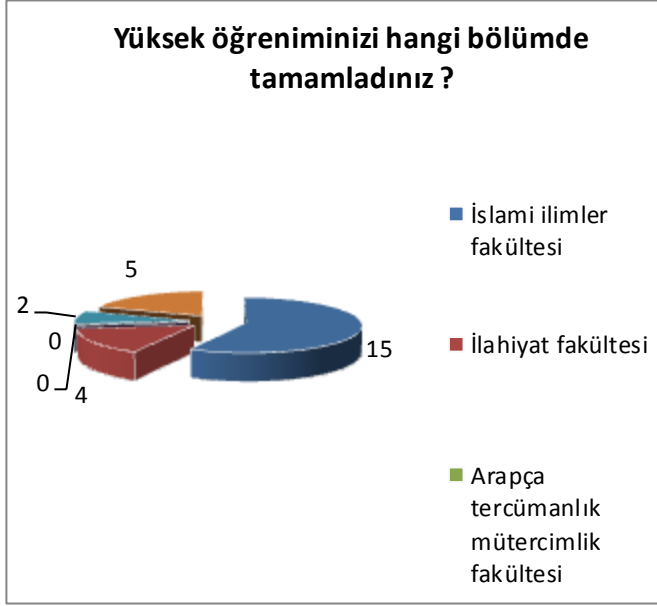
4. BULGULAR

Arapça eğitimi alan katılımcıların %4 ü lise %7'si ön lisans % 81'i lisans ve %4'ü doktora mezunu olduklarını ifade etmişlerdir.

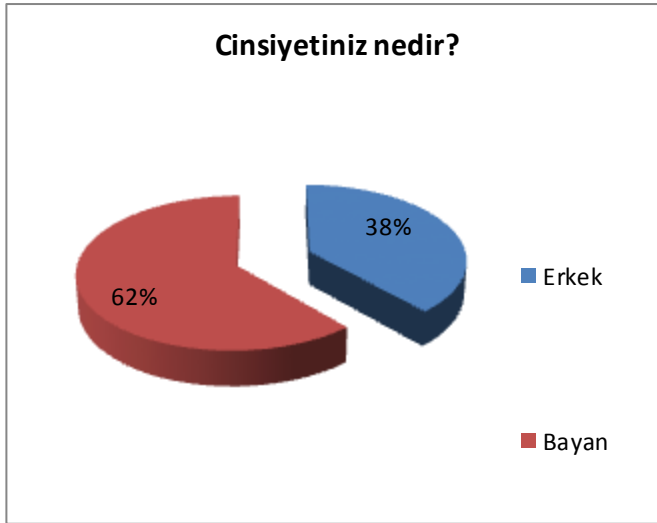


²² Nalçakan Zübeyt (2008). *Arapça ve Türkçede İsim ve Fiil Cümlelerinin Karşılaştırılması*, s. 65.

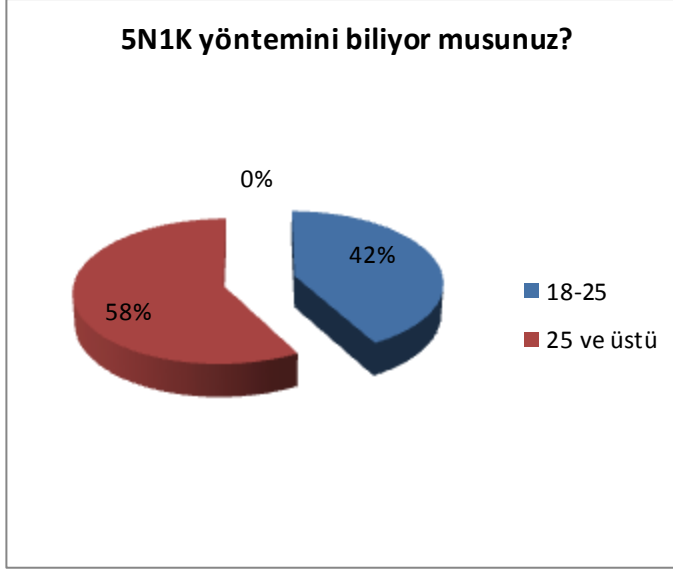
Katılımcılarımızdan sadece %19,2'si Arapça örgün eğitimi almamışlardır. Kalan %80,8'i Arapça eğitimi veren kurumlarda eğitim almışlardır.



Katılımcılarımızın %65'ini bayanlar %35'ini erkekler oluşturmuştur



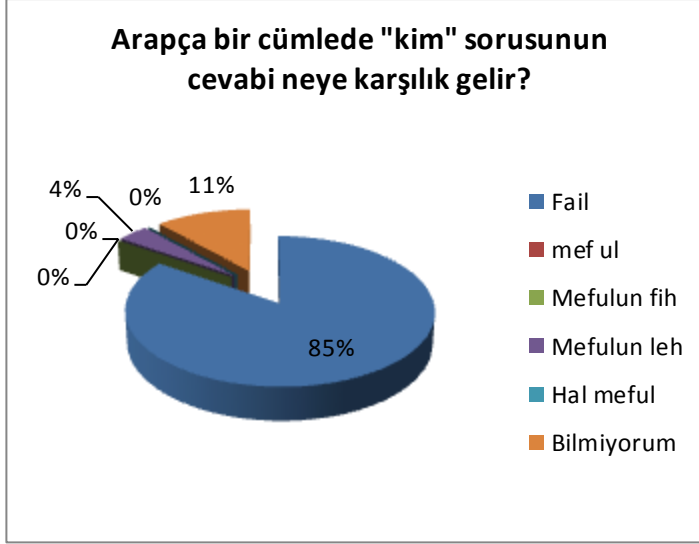
Katılımcılarımızın yaş ortalaması % 42 si 18-25 yaş aralığında iken %58 si 25 ve üstü yaş aralığında olduğu saptanmıştır



Katılımcılarımızın %62'i 5N1K yöntemini daha önceden bildiklerini ve/ veya duyduklarını ifade etmişlerken % 38'i bilmediklerini ve/ veya duymadıklarını ifade etmişlerdir.

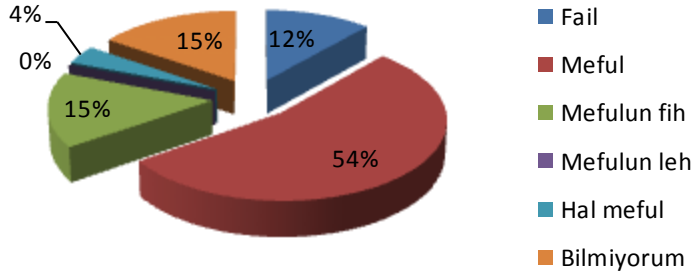


Arapça bir cümlede “kim” sorusunun doğru cevabı olan “fâilî” doğru bilenlerin oranı % 85 iken bu soruya yanlış cevap verenlerin oranı % 15 olmuştur. Buna mukabil Türkçe bir cümlede “kim” sorusunun doğru cevabı olan “özne”yi doğru işaretleyenlerin oranı ise % 88 yanlış işaretleyenlerin oranı ise % 12 olmuştur.

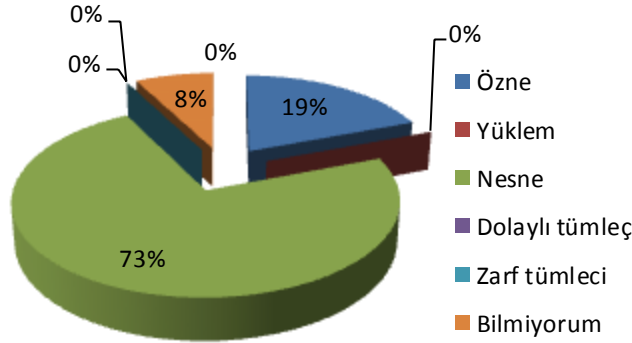


Arapça bir cümlede "ne" sorusunun cevabi neye karşılık gelir? Sorusunun doğru cevabı olan "mef-ul"ü işaretleyenlerin oranı % 54 iken bu sorunun mukabili olan Türkçe bir cümlede "ne" sorusunun cevabi neye karşılık gelir? Sorusunun doğru cevabı olan "nesne"yi işaretleyenlerin oranı ise % 73 olmuştur.

Arapça bir cümlede "ne" sorusunun cevabi neye karşılık gelir?

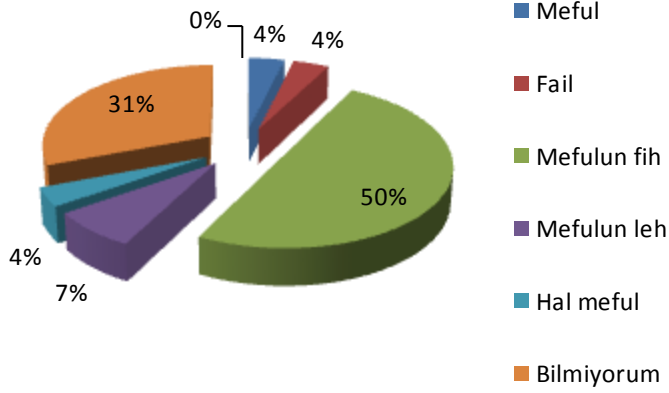


Türkçede bir cümlede "ne" sorusunun cevabi neye karşılık gelir?

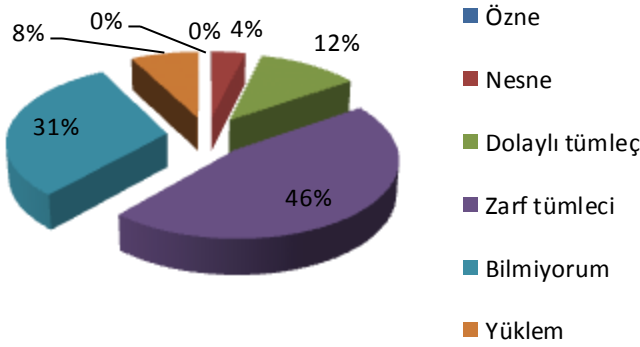


Arapça bir cümlede "ne zaman" sorusunun cevabi neye karşılık gelir? Sorusuna katılımcıların % 50'si "mef-ul'ün fih" diyerek doğru cevap verirken katılımcıların %31'i bilmiyorum cevabı vermişler bu soruya mukabil Türkçe bir cümlede "ne zaman" sorusunun cevabi neye karşılık gelir? Sorusuna katılımcıların % 50'si "zarf tümleci" diyerek doğru cevap verirken katılımcıların %31'i bilmiyorum cevabı vermişler toplamda ise bu soruya yanlış cevap verenlerin oranı % 50 olmuştur.

Arapça bir cümlede "ne zaman" sorusunun cevabi neye karşılık gelir?

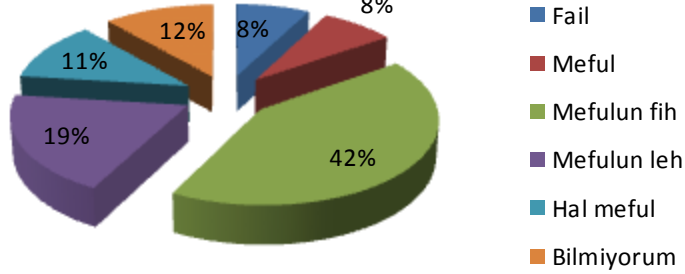


Türkçe bir cümlede "ne zaman" sorusunun cevabi neye karşılık gelir karşılığı nedir?

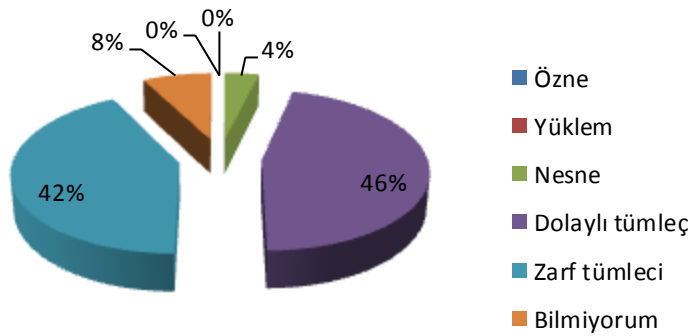


Arapça bir cümlede "nerede" sorusunun cevabi neye karşılık gelir? Sorusuna katılımcıların % 42'si "mef-ul'ün fih" diyerek doğru cevap verirken katılımcıların toplamda %58'i bu soruya doğru cevap verememişler, bu soruya mukabil Türkçe bir cümlede "ne zaman" sorusunun cevabi neye karşılık gelir? Sorusuna katılımcıların % 46'sı "dolaylı tümleç" diyerek doğru cevap verirken katılımcıların %54'ü soruya yanlış cevap vermişlerdir.

Arapça bir cümlede "nerede" sorusunun cevabi neye karşılık gelir?

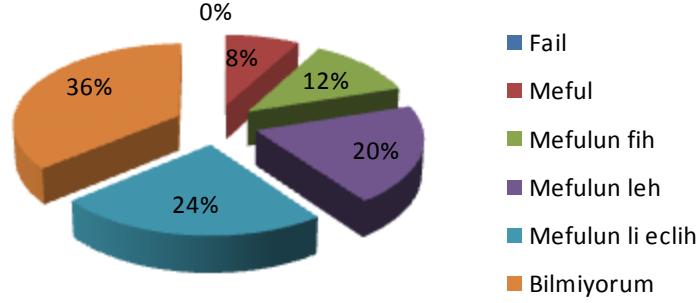


Türkçede bir cümlede "nerede" sorusunun cevabi neye karşılık gelir?

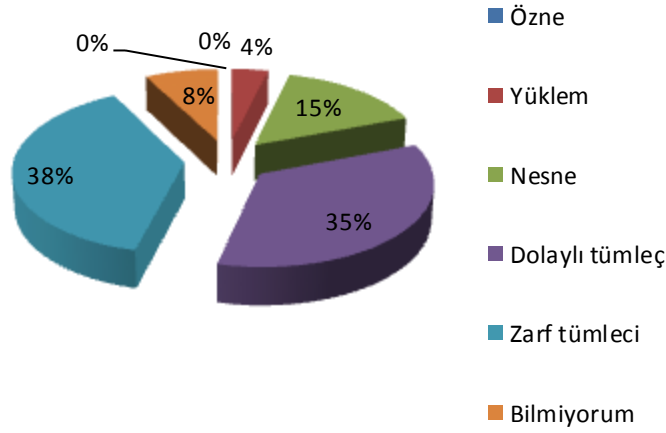


Arapça bir cümlede "neden/ niçin" sorusunun cevabi neye karşılık gelir? Sorusuna katılımcıların % 24'ü "mef-ul'ün li eclih" diyerek doğru cevap verirken katılımcıların %36'sı bu soruya bilmiyorum diyerek en fazla oranı oluşturmuşlardır. Bu soruya mukabil Türkçe bir cümlede "neden/ niçin" sorusunun cevabi neye karşılık gelir? Sorusuna katılımcıların % 38'si "zarf tümleci" diyerek doğru cevap vermişlerdir. Bu soruya katılımcıların yarıdan fazlaları hem Türkçe hem de Arapçada doğru cevap verememişlerdir.

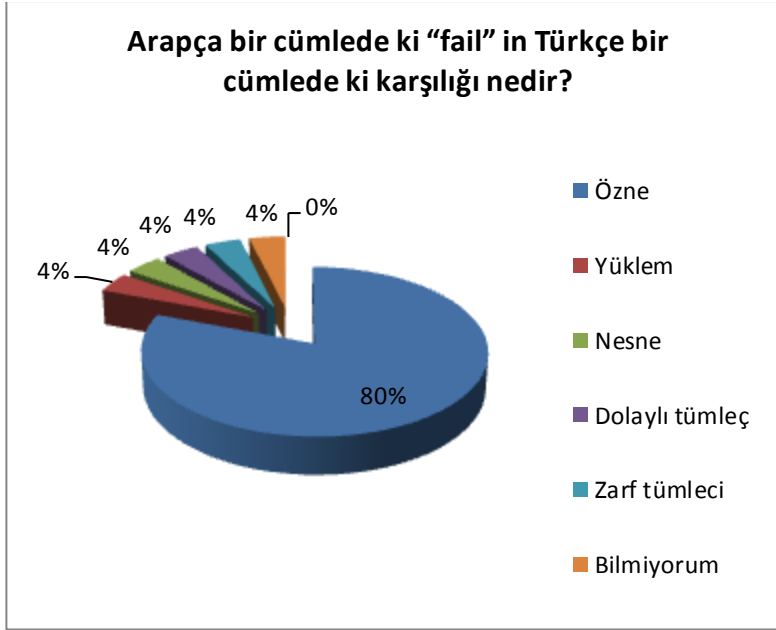
Arapça bir cümlede "neden / niçin"
sorusunun cevabı neye karşılık gelir?



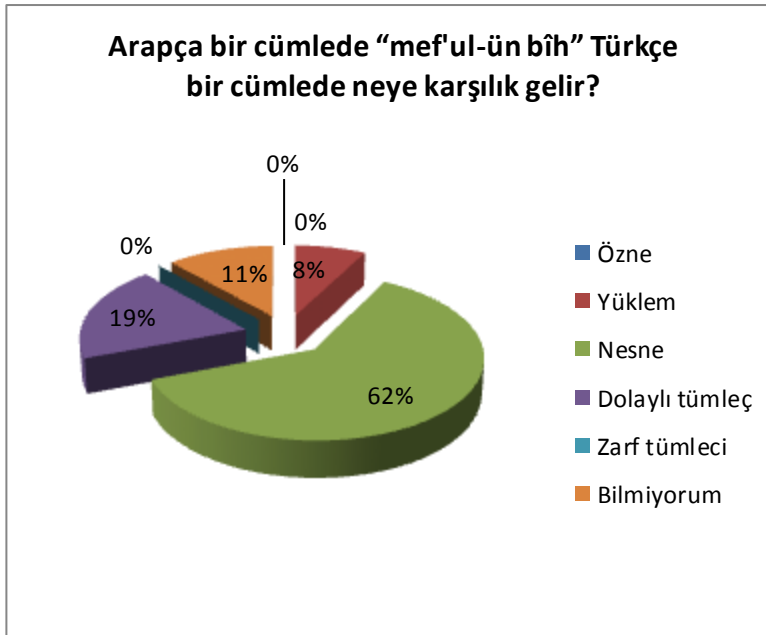
Türkçede bir cümlede "neden, niçin"
sorusunun cevabı neye karşılık gelir?



Arapça bir cümlede ki "fail" in Türkçe bir cümlede ki karşılığı nedir? Sorusuna katılımcılarımızın %80'i özne diyerek doğru cevap vermişlerdir.

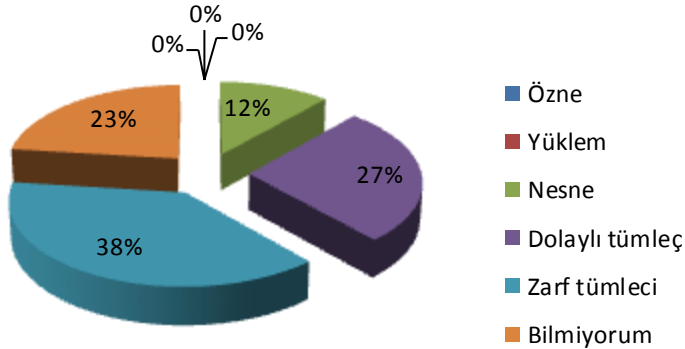


Arapça bir cümlede “me’ful-ün bih” Türkçe bir cümlede neye karşılık gelir? Sorusuna katılımcıların % 62’ si “nesne” diyerek doğru cevap verirken toplamda % 38 ‘i ise bu soruya doğru cevap verememiştir.



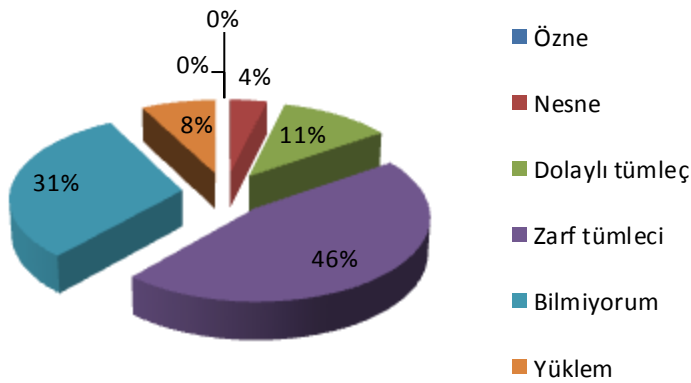
Arapça bir cümlede ki “me’ful-ün fi” in Türkçe bir cümlede ki karşılığı nedir? Sorusuna katılımcıların % 38’si “zarf tümleci” demiş sonrasında %27’si ise “dolaylı tümleç” cevabını vermiştir.

**Arapça bir cümlede ki “mef'ul-ün fiḥ” in
Türkçe bir cümlede ki karşılığı nedir?**

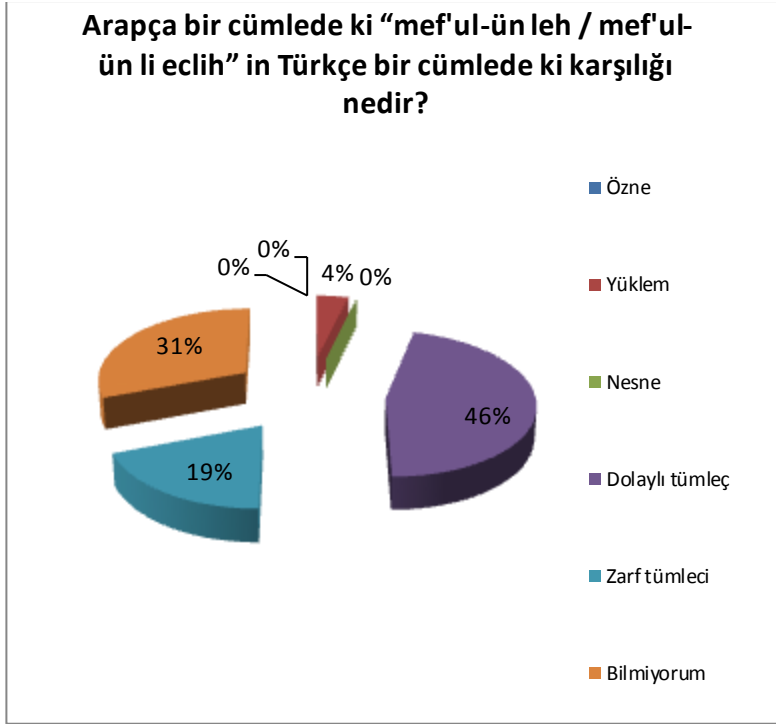


Arapça bir cümlede ki “mef'ul-ün fiḥ gayri sarīḥ” in Türkçe bir cümlede ki karşılığı nedir? Sorusuna katılımcıların % 46'sı “zarf tümleci” %31'i “bilmiyorum” %11'i “dolaylı tümleç” %8'i “yüklem”%4'ü ise “nesne” demiştir.

**Arapça bir cümlede ki “mef'ul-ün fiḥ gayri
sarīḥ” in Türkçe bir cümlede ki karşılığı nedir?**



Son olarak Arapça bir cümlede ki “mef'ul-ün leh / meful-ün li eclih” in Türkçe bir cümlede ki karşılığı nedir? Sorusuna katılımcıların % 46'sı “dolaylı tümleç” %19'u “zarf tümleci” %31'i “bilmiyorum” %4'ü “yüklem” cevabını vermiştir.



Sonuç ve Öneriler

Kolaylaştırılmış bir yöntem sayesinde cümlenin en mühim ögeleri hızlı bir şekilde tespit edilebilmektedir. Bu çalışmanın sonucu 5N 1K yöntemi dilbilgisi öğreniminde basit hem etkili bir yöntem olduğunu göstermiştir. Bu çalışmada geliştirilen yöntem Arapça Türkçe hatta Türkçe Arapça çevirilere katkı sağlayacak bir çalışma niteliğindedir. Bu yöntemin geliştirilerek çeviri metinler konusunda cümlenin ögelerini doğru tespit etme konusuna katkı sağlaması hedeflenmiştir. Cümlenin en temel ögeleri pratik ve doğru bir şekilde tespit edildiği takdirde anlama kolaylaşır böylece çeviriye katkısı da müspet anlamda fayda sağlamış olur. Parçalanmış bir yöntem oluşu ve en temel soruları yönlendirerek tam sonuca ulaşılması nedeniyle yöntemin bir lisan çevirisinde kullanılmasının kayda değer bir fayda sağlayacağı da ayrıca düşünülmektedir.

Hazırlanan 20 soruluk “5N1K yöntemi ile Arapça ve Türkçe cümle ögelerini tahlil etme ölçeği”nden elde edilen bulgular göstermiştir ki;

Türkçe cümleleri tahlil etmede başarılı olan katılımcılar Arapça cümleleri tahlil etmede yetersiz kalmaktadırlar. Bu durum Arapça öğrenimi sırasında Türkçe gramerden yararlanılmadığını göstermektedir. Oysa ana dil ile hedef dil gramer yönünden karşılaştırılmalı olarak öğrenilse cümleleri anlamak ve tahlil etmek bu durumdan daha kolay olacaktır. Bunun gerçekleşmesi ise basit ve etkili bir yöntem olan 5N 1K yöntemini her iki dilde de kullanmayı gerektirmektedir.

Kaynakça

- Abdülhadıoğlu, A. (2018). 100 Derste Fasih Arapça. İstanbul: Cantaş yayınları,
- Adsoy, Ş. NECATİ ÖNER'E GÖRE DİL-DÜŞÜNCE İLİŞKİSİ. *Şarkiyat*, 12(2), 356-368.
- Ahmet Derviş MÜEZZİN“Elektronik Sözlüklerin Tercüme Esnasındaki Rolü ve Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Arapça Öğretimi Üzerindeki Etkisi”,*DİN BİLİMLERİ AKADEMİK ARAŞTIRMA DERGİSİ CİLT 21 SAYI 1*, (Mart 2021) 507 – 528.
- Akarsu, B. (1998). Dil-kültür bağlantısı. 3. basım. İstanbul: İnkılap Kitabevi
- Aksan, D. (1980). *Her yönüyle dil:(Ana çizgileriyle dilbilim) II*. Türk Dil Kurumu Yayınları
- Arabacı, M R. (2011). *Cümledeki İşlevleri Açısından Arapçada Mefuller ve Türkçedeki Karşılıkları (Master's thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü)*.
- Arslan, K. (2016). NAHİV KAİDELERİNİN TESPİTİNDE KULLANILAN KAYNAKLAR. *Turkish Academic Research Review*, 1(1), 61-79.
- AVCI, Y. (2012). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Dil-Düşünce Analizi Teorisi. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(3), 1-15.
- Buman, W. Günümüzde Felsefe Disiplinleri. (çev). Ö. Doğan. İstanbul: Ara yayınları, 1990.
- Cemal, I. Ş. I. K. (2015). Arapça ile Türkçe Arasındaki Temel Farklılıklar. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 119-146.
- CEVHER, M., & Esra, K. Ö. S. E. Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Nahvin Pozisyonu. *Kalemname*, 6(11), 114-132.
- Ceylan, İ., & Mete, F. (2018). Türkçe Kuralsız (Devrik) Cümle Yapısının Graf Çizimler ile Gösterilmesi.
- ÇAKIR, Ö., Filiz, M. E. T. E., & KANTOS, Z. E. (2019). Kişiselleştirilmiş öğretimin 5N1K tekniğinde başarıya etkisi. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (33), 125-147.
- Günday, H., & Şahin, Ş. (2001). *Arapça dilbilgisi (sarf bilgisi): Modern anlatım dili tablolarla destekli*. Alfa.
- Naçakan, Z. (2008). *Arapça ve Türkçede isim ve fiil cümlesinin karşılaştırılması (Master's thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü)*.
- Platon, K. (çev.) Suad Baydur. İstanbul: Maarif Matbaası, 1994
- Ravaşdeh, Z. (2011), Klasik Arapça Sözlüklerde İlim, İÜ Edebiyat Fakültesi, *Şarkiyat Mecmuası*, 1 (18), 20.
- Uygur, N. (1962). *Dilin gücü: denemeler*. Kitap.
- Vardar, B. (1982). Dilbilimin temel kavram ve ilkeleri (No. 492). *Türk Dil Kurumu Yayınları*.

المؤسسات ودورها في تعليم اللغة العربية في الهند *

Nureddin CANDEMİR**

خلاصة:

يتحدث هذا البحث عن المؤسسات التعليمية في الهند التي تعني بتعليم اللغة العربية وآدابها. ويركز المقال على دور هذه المؤسسات في تعليم اللغة العربية وتوسيع نطاق اللغة العربية في هذا البلد. يناقش في هذا المقال أهم الجامعات الأهلية بجانب الجامعات الحكومية الهامة التي منتشرة في أنحاء الهند. وخاصة يتركز المقال حول أهم الجامعات الأهلية أي الجامعات الإسلامية التي لها تأثير كبير في تعليم اللغة العربية منذ عقود من بين أبناء البلد، وهذه الجامعات الأهلية أي الجامعات الإسلامية من أمثال جامعة دار العلوم ديوبند وجامعة دار العلوم لندوة العلماء التي لها دور ملموس في هذا المجال منذ العقود في شبه القارة الهندية وما جاورها من البلدان مثل باكستان وبنغلاديش وتايلاند وماليزيا وما إلى ذلك من البلدان المجاورة إلى للهند

الكلمات المفتاحية: المؤسسات التعليمية، اللغة العربية، دار العلوم ديوبند، دار العلوم لندوة العلماء، بانغلاديش

INSTITUTIONS AND THEIR ROLE IN TEACHING THE ARABIC LANGUAGE IN INDIA

Abstract

This article talks about the educational institutions in India that are concerned with teaching Arabic language and literature. The research focuses on the role of these institutions in teaching the Arabic language and their role in expanding the scope of the Arabic language in this country. In this article, in addition to the well-known prestigious private universities, I discuss the important public universities that are spread all over India. But in particular, the article focuses on the most important private universities, i.e. Islamic universities that have had a great impact on teaching the Arabic language for decades among the people of the country, and these private universities, i.e. Islamic universities like Darul Uloom Deoband University and Darul Uloom Nadwatul Ulama University, etc. that have a tangible role for decades not only in India but also in the nearby countries such as Pakistan, Bangladesh, Thailand and Malaysia etc.

Keywords: Teaching institutions, the Arabic language, Darul Uloom Deoband, Darul Uloom Nadwatul Ulama, Bangladesh.

HİNDİSTAN'DA ARAP DİLİNİN ÖĞRETİLMESİNDE KURUMLAR VE ROLLERİ

Öz

Bu araştırma, Hindistan'da bulunan ve Arap dili eğitimi ile alakalı olan eğitim müesseselerinden bahsetmektedir. Makale bu eğitim kurumlarının Arap dilinin eğitiminde ve bu dilin Hindistan'da daha geniş bir alana yayılmasında oynadığı rol etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu makalede bu alanda en önde gelen ve Hindistan'ın farklı bölgelerinde bulunan özel ve devlet kurumları işlenmektedir. Bu araştırmada bu önemli islami üniversitelerin arasında yer alan Dâru'l-Ulum Diyobend ve Dâru'l-Ulum Nedvetu'l-Ulemâ gibi etkisi sadece Hindistan ile sınırlı kalmayıp etrafında bulunan, Pakistan, Bangladeş, Tayland, Malezya gibi ülkeleri de kapsayan İslami üniversiteler işlenmektedir.

Anahtar kelimeler: Eğitim müesseseleri, Arap dili, Dâru'l-Ulum Diyobend, Dâru'l-Ulum Nedvetu'l-Ulema, Bangladeş.

* Araştırma makalesi / Research article.

** Dr, Jamia Millia Islamia, Beşeri Bilimler ve Diller Fakültesi, Arap Dili Bölümü, New Delhi, Hindistan, candemir34@gmail.com, 0000-0002-6539-275X.

مدخل

بعد ما سيطر الإنجليز على الهند، وبسطوا نفوذهم على أرجائها، في أواخر القرن السابع عشر من الميلاد، تقلصت الحكومة المسلمة في شبه القارة الهندية حتى انحصرت في القلعة الحمراء بلهي، وأصبحت شركة الهند الشرقية هي الحاكمة وصاحبة القرار، وقد استقر لها الأمر واستتب نظامها في معظم أقطار الهند في بدء القرن التاسع عشر من الميلاد. وأخذت الحكومة البريطانية زمام الهند بيديها، في عام 1857م، وانتهى حكم شركة الهند الشرقية، وقامت الثورة العنيفة المعروف باسم (ثورة 1857) ضد الإنجليز في عام 1857م، ولكن فشلت هذه الثورة لأسباب عديدة، وبعد هذا الفشل، بدأ الجيش الإنجليزي يصب على سكان الهند غضبه الشديد، ويسومهم سوء العذاب حتى بدأت تضيق عليهم الأرض، وبدأت تُنزل موجات من المصائب والشدائد من القتل والتشريد والتقطيع والتعذيب والإجلاء وسفك الدماء، ووقعت مجزرة شعبية عامة على أرض الهند، فيما كان نصيب المسلمين بصفة خاصة أشد وأكبر، إذ أنهم تعرضوا لعمليات الفتك والقتل وسفك الدماء والإهانات الشديدة وأصبحوا هدفاً خاصاً للقتل الفظيع الذي يتندى له جبين الإنسانية لأن كثيراً من المسؤولين والضباط الكبار من الإنجليز كانوا يعتقدون بأنها ثورة إسلامية، وأن المسلمين هم مصدر هذه الثورة التي عمت البلاد، وهم أصحاب فكرتها.

وأحسن ما قال سماحة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني - رحمه الله تعالى -، عن الثورة الإسلامية، إذ كتب: "قامت سوق القتل والنهب في دلهي على قدم وساق، والدماء تسفك، والرقاب تضرب، والرصاص يطلق من غير تمييز، والبيوت تنهب، وقد خرج كل من استطاع أن ينجو بنفسه وأهله وعرضه، حتى أصبحت المدينة التي كانت عروس البلاد وعاصمة الهند، مفقرة موحشة ليس فيها إلا البيوت الخاوية والأنقاض المترامية والجثث المتعفنة أو الجنود المفترسة"¹

ولم يدخل الإنجليز في الهند كمستعمرين فحسب بل إنهم حملوا معهم لغتهم وثقافتهم التي تحمل في طياتها، قسطاً كبيراً من الدراسات الغربية وشتى أنواع الفنون والمعارف أيضاً.

ويعد "هستيتجر" أول شخصية غربية إنجليزية كان لها الأثر البالغ في الاهتمام بالتربية والتعليم وأساليب تطورها ورفقيها"².

وكل هذا لنشر الدين المسيحي وتأسيس حكومة الإنجليز في الهند، فقد عزم "هستيتجر" على تشجيع الدراسات العربية وتعليم الفقه الإسلامي بين المسلمين ليتمكنوا من الحصول على الوظائف في المكاتب الرسمية والإدارات المسؤولة ومحاكم القضاء"³

ورغم ذلك، فقد كانت السياسة الحقيقية التي يتبعها الموظفون الكبار ورؤساء المصالح في الحكومة الإنجليزية الحاكمة على الهند وقتذاك، تتمثل في إقصاء المسلمين عن المراكز الكبيرة في الحكم والإدارة، وقد سدّت أبواب الرزق عليهم ومصادرة الأوقاف والأموال التي تدر على مدارسهم ومعاهدهم ومؤسساتهم التعليمية، وتأسيس مدارس ونظام تعليمي، ويهش المسلمون للاستفادة منه. على كل، فقد كانت الحكومة البريطانية تهدف إلى القضاء على الثقافة الإسلامية والعلوم الشرعية.

¹ الحسن علي، المسلمون في الهند ص 151، ط: 4، لكاناؤ (الهند)، ندوة العلماء، المجمع الإسلامي العلمي، 1419هـ-1998 م. الندوي، أبو-
² محمد اقبال حسين الندوي، مناهج الدراسات العربية في الهند ص 91، ط: 1، حيدر آباد، مركز الدراسات العربية، المعهد المركزي للغة -
 الإنجليزية

³ المصدر نفسه ص 92-.

فيما تُدَيِّجُ الدكتور زبير أحمد الفاروقي: "بيد أن حالة العلوم العربية الإسلامية وعلماؤها في عصر حكم الإنجليز بدأت تتدهور بالسوء من جراء الخطة التعليمية التي وضعها المستعمرون للقضاء علي روح الدين الإسلامي الحنيف انطلاقاً من شعورهم بأنها تجسد أكبر قوة صامدة تعترض سبيلهم لاستبعاد الشعب الهندي واستقلاله جسداً وروحاً"⁴، ففي هذا الوضع الرهيب والمرحلة العسوية قام العلماء الغيورون علي الإسلام والمسلمين بتدابير صارمة للحفاظ على دين المسلمين وعقائدهم الأساسية وشريعتهم الغراء، ورأوا أن إنشاء المدارس الإسلامية الأهلية هي الطريق الوحيد للحفاظ على العلوم الشرعية، وترويج اللغة العربية، وصيانة المسلمين من الردة والانحراف الفكري والوقوع في الشبهات المثارة ضد الإسلام والشريعة الإسلامية.

المدارس الإسلامية العربية في الهند:

يعتبر التعليم والتربية وسيلة وحيدة لإرشاد الأمة وتوجيهها إلى هدفها الصحيح، وتوحيد كلمتها وجمع شملها، وجمع عناصرها المتعددة على مركز واحد، وقد أولى الإسلام أول ما أولى عنايته بالتعليم والتربية، فأول آية نزلت على سيدنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم- أمرة بالقراءة: {أَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. افْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}. [العلق: 1 - 5]. ويتجلى هذا المعنى نفسه بكل وضوح وجلاء في أحاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم- أيضاً، والتي تشير إلى أن حضارة الإسلام قوامها العلم، وأن مكانة القيادة والوصاية على البشرية لا تدرك إلا بالعلم الصحيح.

فيما قامت مدارس العلم ومدارس التعليم والتربية في عهد الإسلام المبكر منبثقة من دار الصفة التي كانت بمثابة أول مدرسة في العالم الإسلامي التي يرأسها الرسول – صلى الله عليه وسلم.

ومما لا شك فيه أن نظام المدارس بدأ من المساجد، ثم أقيمت المدارس المستقلة.

ويشابه نظام المدارس في الهند بدار الصفة التي أنشأها رسول الإسلام – صلى الله عليه وسلم- وترجع جذورها فيها إلى الملك شهاب الدين الغوري الذي فتح "أجمير"، وأنشأ فيها مدارس عديدة، ثم وسَّع نطاقها قطب الدين أيبك عام 589هـ، فأسس مدرسة عظيمة بمدينة دلهي، وخلفه شمس الدين الألتمش، فبنى مدرسة سمَّاها "المدرسة الناصرية"، ثم أنشئت سلسلة من المدارس والمعاهد في كافة أرجاء الهند.

كما أنشئت المدارس بأسماء وعناوين مختلفة في كل من دلهي، وبنجاب، وأغره، وأوده، وبيهار، وبنغال، ودكن، ومالوه، وملتان، وكشمير، وغجرات، وسورت وغيرها من المدن، حتى انتشرت شبكة المدارس الإسلامية في أرجاء الهند.⁵

وفي أواخر حكومة المغول في الهند، كانت هناك مدرستان إحداهما "مدرسة الشيخ ولي الله الدهلوي"، وثانيتها "مدرسة الملا نظام الدين"⁶، ولعبت هاتان المدرستان دوراً مهماً في صياغة الذهن وإعداد النشء الجديد بين المسلمين، وقد بذل الشيخ نظام الدين في إنجاح هذه المهمة كل الغالي والنفيس.

لكن الفارق الأساسي بينهما أن الأولى اهتمت بصيانة الصبغة الدينية والدعوة وخدمة العلوم الإسلامية، وسيطر على الثانية، تأثير العلوم العقلية والشغف الزائد بها.

⁴ زبير أحمد الفاروقي، مساهمة دار العلوم ديوبند في الأدب العربي ص 16، دلهي الجديدة (الهند)، دار الفاروقي، 1990م.

⁵ الندوي، أبو الحسنات، المدارس الإسلامية القديمة في الهند (بالأردية)، ص: 14 - 59، أعظم جراه (الهند)، دار المصنفين، 2008م.

⁶ المصدر نفسه

وكان هناك مدرسة ثالثة وهي المدرسة الرحيمية التي أنشأها والد الإمام الدهلوي الشيخ عبد الرحيم في "دلهي"، وقد درس فيها الإمام ولي الله أحمد بن عبد الرحيم فيها، ثم واصل التدريس فيها الشيخ عبد العزيز الدهلوي (ت: 1249هـ)، كما تولى التدريس بعده، الشيخ محمد إسحاق أيضاً (ت: 1262هـ).⁷

وقد تعزز وجود مدارس غير رسمية للمسلمين في ولاية بنغال في الأربعينات من القرن التاسع عشر، وهذه مدارس غير رسمية أنشأها الأشخاص بأنفسهم وكانوا يديرونها أيضاً، وهؤلاء الأشخاص هم الذين تعهدوا بالتربية والتعليم، واحترفوا التربية والتعليم كمهنة رئيسية في حياتهم، والذين كانوا يتبعونهم في مجال الدراسة والتربية، واختاروا هذه الوظيفة طواعية منهم، حيث كانت اللغة العربية تستخدم في تدريس العلوم الدينية والفقهاء الإسلامي.

أود أن أذكر بعض أهم المدارس الدينية التي اهتمت بتدريس اللغة العربية على أرض الهند، وذلك بغرض نشر التعليم الديني ولاسيما ترويج رسالة القرآن الكريم في المجتمع المسلم بشكل خاص، وفيما يلي بعض أهم وأكبر المدارس الهندية:

• دار العلوم ديوبند ومساهمتها في تعليم اللغة العربية في الهند:

نظرا إلى الظروف القاسية التي عانى منها المسلمون في عهد الحكم الإنجليزي، تأسست دار العلوم ديوبند في 15 من محرم الحرام سنة 1283هـ، الموافق 31 من مايو سنة 1866م، وذلك على أيدي نخبة من علماء الهند وعلى رأسهم الشيخ محمد قاسم النانوتوي (ت: 1297هـ)، ورشيد أحمد الكنكوهي (ت: 1323هـ)، وذو الفقار علي الديوبندي (ت: 1322هـ)، والشيخ الحاج عابد حسين (ت: 1331هـ).⁸

وكان الهدف الرئيسي من إنشائها تدارك الهزيمة التي لحقت بالمسلمين في عام 1857م، حيث تُهيج صدر الشيخ مناظر أحسن الكيلاني في "سيرة مولانا محمد قاسم النانوتوي أحد مؤسسي دار العلوم ديوبند: " قد اشتغل عقله الكبير في فتح الجبهات الجديدة وتهيئة مجالات الكفاح بعد ما أخفقت ثورة عام 1857م، وكان نظام التعليم والتربية السائد في دار العلوم ديوبند عاملاً أساسياً لتحقيق هذا المنهج الذي أثره الشيخ.

وقد لعبت هذه الدار الطيبة دوراً كبيراً في تمسك الشعب الهندي المسلم بالدين وشرعية الإسلام، وتقانيهم في سبيله، والصمود أمام الحضارة الغربية المادية والإلحادية صموداً لم يشاهد في بلد إسلامي آخر تعرّف بهذه الحضارة ووقع تحت حكم أجنبي، وكانت مدرسة ديوبند زعيمة هذا الاتجاه في الأوساط الديوبندية، والمركز الثقافي الديني الإسلامي الأكبر في الهند في الأوساط الديوبندية، فيما كتب سماحة الشيخ أبي الحسن علي الحسيني الندوي رحمه الله:

"كان للمتخرجين في دار العلوم تأثير كبير في حياة المسلمين الدينية في الهند، وفضل كبير في محو البدع وإزالة المحدثات، وإصلاح العقيدة والدعوة إلى الدين، ومناظرة أهل الضلال والرد عليهم، وكانت لبعضهم مواقف محمودة في السياسة والدفاع عن الوطن، وكلمة حق عند سلطان جائر".⁹

ويوجد في الهند عدد كبير من المدارس والمعاهد والمؤسسات التعليمية على غرار مدرسة ديوبند، يتبع فيها المنهج النظامي للتعليم، وقد لعبت هذه المدارس أيضاً، دوراً هاماً في إنعاش وتعزيز الروح الدينية والتعليمية والتربوية في المجتمع الإسلامي في الهند.

⁷ الندوي، أبو الحسنات، المدارس الإسلامية القديمة في الهند (بالأردية)، ص: 14 - 59، أعظم جراه (الهند)، دار المصنفين، 2008م.

⁸ المصدر نفسه

⁹ الندوي، أبو الحسن علي، المسلمون في الهند ص105، ط: 4، لكاناؤ (الهند)، ندوة العلماء، المجمع الإسلامي العلمي، 1419هـ-1998م.

قامت دار العلوم ديوبند بإجراء تعديل طفيف على منهج الدرس النظامي الذي أعده الشيخ نظام الدين بقوة وعزم وهمة، فهو كما وصفه سماحة الشيخ الندوي: "فاق جميع المناهج وقهر الألباب فلم يناهضه منهج آخر، ولا يزال جارياً بقوة وبجاذبيته، ولم ينقص منه شيء"¹⁰.

ونال هذا المنهج النظامي قبولاً حسناً حتى ظل ساري المفعول في المدارس الدينية المختلفة إلى مدة مديدة، وكان المنهج التعليمي النظامي يشمل عدداً من الكتب في النحو والصرف والبلاغة والأدب مثل نحو مير وهداية النحو والكافية ومختصر المعاني والميزان والمنشعب وبنج كنج والشافية ومقامات للحريري.¹¹

ثم تطور المنهج الدراسي في دار العلوم حتى شمل هذا المنهج في الأدب، كتباً مثل نفاة اليمن، والمعلقات السبع، وديوان المتنبي، ومقامات الحريري، وديوان الحماسة. بينما اهتمت دار العلوم بفنون الحديث والفقاه اهتماماً بالغا، وشمل المنهج الدراسي كتب الصحاح الستة، وبعض الكتب من مصادر الفقه الحنفي أيضاً.

كما لعبت دار العلوم ديوبند دوراً لا ينسى في تعليم اللغة العربية في الهند، وفيما يلي بعض أهم أدبائها الذين خدموا اللغة العربية، واهتموا بها اهتماماً بالغا:

1 - الشيخ العلامة محمد أنور شاه الكشميري (ت: 1353 هـ):

ولد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري، في قرية بـ "دوده وان" في كشمير، في 26 نوفمبر 1875م، وتوفي في مدينة ديوبند، في 28/ من مايو سنة 1934م.

يعرف العلامة محمد أنور شاه الكشميري كمحدث كبير برز في الهند في العصور المتأخرة، ولكن أبحاثه الفقهية والحديثية لا تخلو من التعبيرات الأدبية وله شعر كثير أيضاً، فإن قريضه ونشيدته يبلغ إلى آلاف أبيات فله منظومات علمية في بعض ضوابط الفقه الحنفي، وفي بعض معارف الحديث، وفي مسائل العلوم المختلفة، وكما له رسالة منظومة في مسألة وجود صانع الحكيم وحدث العالم من علم التوحيد والكلام، وشعر في مدح رسول الله -صلي الله عليه وسلم-، وشعر في الحكم والأمثال، وشعر في الحقائق، وشعر في رثاء بعض شيوخه، وشعر في الأسف على العهد الغابر وعلماؤه، وشعر في مدح بعض معاصريه ضمن بعض مكاتيبه الموجهة إليه. وفي كل ذلك بكاء واستبكاء وأدب وحكمة وأمثال. ومن هنا ممكن أن نأتي ببضع الأبيات من قصيدته في مدح النبي صل الله عليه وسلم كنموذج الذي يشير إلى قدرته في اللغة العربية:¹²

2 - الشيخ حبيب الرحمن العثماني:

يعد الشيخ حبيب الرحمن العثماني من الأدباء البارزين الذين تألقوا في أفق اللغة والأدب في هذه الدار (ت: 1348 هـ)، وكانت له مقدرة فائقة على قرض الشعر، وله قصيدة بديعة في المدح النبوي - صلوات الله وسلامه عليه - وإنها تعرف بـ "لامية المعجزات".

3 - الشيخ إعزاز علي:

¹⁰ - المصدر نفسه ص 87.

¹¹ - الحسني، عبد الحي، الثقافة الإسلامية في الهند ص 16، دمشق، مجمع اللغة العربية، 1403 هـ - 1983م.

¹² - البنوري، محمد يوسف بن السيد محمد زكريا، نفاة العنبر في حياة إمام العصر الشيخ أنور، المجلس العلمي، كراتشي، باكستان، 1969م.

يعتبر الشيخ محمد إزاز علي بن محمد مزاج علي، الملقب بـ "إزاز العلماء"، و"شيخ الأدب"، ومن كبار الأدباء الذين برزوا في هذه الدار، ولد الشيخ في مدينة "بدايون" الشهيرة في الهند عام 1300 هـ. وتلقى تعليمه الديني في المدن المختلفة، كما أنه تتلمذ على عدد كبير من الأساتذة العظام الذين لهم رسوخ في العلم والصلاح والتقوى، حتى تضلع الشيخ في العلوم الإسلامية والأدب واللغة العربية، وإنه تمكن من قرض الأشعار باللغة العربية أيضاً، وكان يقرض الشعر بالعربية والأردية، ولم يقرض بالفارسية، مع مهارته ومذاقه الجيد فيها، وشعره بالعربية يدل على اقتداره على ناصية البيان العربي، فهو يفيض رقة وعذوبة وبلاغة.

أهم مؤلفاته العربية:

- نفحة العرب
- حواشي على "شرح النقاية"،
- حواشي على "نور الإيضاح".

وتوفي الشيخ إزاز علي في 13 رجب المرجب عام 1374 هـ، ودفن في بقعة الأزكياء التي هي متصلة بدار العلوم.¹³

4 - العلامة حبيب الرحمن الأعظمي:

ولد العلامة حبيب الرحمن الأعظمي بمدينة "منو" وهو من مواليد عام 1901م، وتتلّمذ على كبار علماء الهند مثل: عبد الغفار بن عبد الله، ثم التحق بدار العلوم ديوبند، وقرأ على يد أنور شاه الكشميري، والسيد أصغر حسين، والمفتي عزيز الرحمن الديوبندي، وشبير أحمد العثماني.

وقد نبغ العلامة الأعظمي في علوم الحديث، وقدم إسهامات قيمة في اللغة العربية بأسلوب علمي رصين، وعلّق على بعض كتب الحديث باللغة العربية، ومن أهمها المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، للحافظ بن حجر العسقلاني، والمسند للحُميدي، والزهد والرفائق لعبد الله بن المبارك، والمصنف للإمام عبد الرزاق، وتلخيص خواتم جامع الأصول.

أهم مؤلفاته العربية:

- "الحاوي لرجال الطحاوي"
- "الاتحافات السننية بذكرى محدثي الحنفية"

وتوفي العلامة الأعظمي في الحادي عشر من شهر رمضان المبارك عام 1412 هـ، الموافق 16 مارس عام 1992م.¹⁴

5- حكيم الأمة الشيخ أشرف علي التهانوي: (١٨٦٣م - ١٩٤٣م)

ولد الشيخ أشرف علي بن عبد الحق التهانوي في بلدة "تهانه بهون" في مديرية "مظفر نكر" بولاية "أترا براديش" عام 1280 هـ الموافق 1863م، وإنه تخرج من الجامعة الإسلامية دار العلوم بديوبند عام 1299 هـ/ 1882م.

¹³ - الكنكوهي، محمد حنيف، ظفر المحصلين بأحوال المصنفين (بالإردية) ص 371-377، ديوبند، مكتبة دانش، بدون طبعة وتاريخ.
¹⁴ - الأعظمي، مسعود أحمد، "حياة أبي المآثر" بالأردية ص 35 وما بعدها، ط: منو، الهند.

وقدم إسهامات بارزة وقيمة في العلوم الإسلامية. ويقال: إن عدد مؤلفاته يبلغ نحو ثمانمائة، ومنها نحو اثني عشر كتابًا بالعربية.

وتوفي الشيخ التهانوي ببلدة تهانه بهون عام 1362 هـ الموافق عام 1943م.

وجدير بالذكر أن الشيخ رحمه جمع في مجلدين، ما اطلع عليه من أشعار الصحابة، متفرقة في الكتب مع تعليقات مفيدة باسم: "كلام الملوك".

وتجدر الإشارة إلى أن مدرسة دار العلوم بديوبند، تصدر مجلة عربية اسمها الداعي التي كان الأستاذ الأديب نور عالم خليل الأميني (وفاة: 3 مايو 2021م)، مديراً لها بعد تأسيس هذه المجلة على يد الأستاذ الأديب وحيد الزمان الكيرانوي وذلك ما يعتبر إسهاماً قيماً في مجال الصحافة العربية في الهند، وتصدر هذه المجلة شهرياً بكل اهتمام، ومن المتوقع أن تستمر الداعي في الصدور بمشيئة الله.¹⁵

• ندوة العلماء ودورها في ترويج اللغة العربية في الهند:

شهد العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، تدهوراً وانحطاطاً في شتى مجالات الحياة، وأصبحت عرى التماسك بالإرث الديني تتمايل، وبدأ العلماء المسلمون يترجعون على أرض الهند أيضاً، بسبب ما كان يحدث من مواقف الإفراط والتفريط في أمور الدين والدنيا. حيث كانت مدرسة العلوم الواقعة في مدينة "علي غره"، التي أسسها سر سيد أحمد خان، ليحاول هو وأصحابه تنقيف الأجيال المسلمة على الثقافات الغربية في جانب، وفي جانب آخر كانت مدرسة دار العلوم بديوبند، تتمسك بالإرث القديم، فكان أصحابها لا يقدرّون جهود الآخرين، وكانوا ينكرون كل من تشمله الحضارات والثقافات الأخرى من منافع ومواقف إيجابية بتاتاً. حيث كان أوضاع المجتمع الإسلامي في الهند تشهد إفراطاً وتفريطاً في أمورهم.

وفي هذه الأوضاع والظروف المتضاربة، تولدت فكرة لدى الشيخ محمد علي المونغيري - رحمه الله - لتأسيس مركز يجمع بين الجديد الصالح والقديم النافع، فتأسست ندوة العلماء في عام 1892م، بهدف توحيد الأمة، وجمع كلمتها، ورأب صدعها، وإصلاح أوضاعها، والتعديل في مناهجها التعليمية.

وأنشئت دار العلوم التابعة لهذه الدار الطيبة في مدينة لكاناؤ عام 1316 هـ الموافق 1898م. وامتازت بالاعتناء بالعلوم الشرعية من التفسير والحديث والفقه، والعلوم المساعدة من العلوم الأخرى مثل النحو والصرف واللغة والأدب والتاريخ وما إلى ذلك.

ومن أهم ما امتازت هذه الدار من بين أخواتها، هي أنها أحييت لغة الكتاب والسنة، وأنقذتها من زوايا الخمول إلى لغة الدين والحياة والاجتماع، فقامت هذه الدار بتدريس اللغة العربية كلغة حياة نامية، دافقة بالقوة والحيوية، فتسلح خريجوها بالملكة العربية، والقدرة على الكتابة باللغة العربية في شتى المجالات من مجالات الدراسات الإسلامية والأدبية واللغوية والتاريخية.

○ اهتمام دار العلوم لندوة العلماء باللغة العربية:

عُيّنت ندوة العلماء باللغة العربية من أول يومها، عناية بالغة، إذ يقول سماحة الشيخ العلامة السيد أبي الحسن علي الحسيني الندوي، وهو يتحدث عما وجدت اللغة العربية من الاعتبار إثر تأسيس دار العلوم التابعة لندوة العلماء:

¹⁵ المصدر نفسه

"عُنيت دار العلوم بصفة خاصة بالقرآن الكريم- الرسالة الخالدة - وتدرسه ككتاب كل عصر وجيل، وعُنيت باللغة العربية التي هي مفتاح فهمه وأمينه خزائنه، ووجهت عنايتها إلى تعليم هذه اللغة الكريمة كلغة حيّة من لغات البشر، يكتب بها ويخطب، لا كلغة أثرية دراسة لا تتجاوز الأحجار أو الأسفار، كما كان الشأن في الهند"¹⁶

○ خطوة ثورية قامت بها ندوة العلماء في مجال اللغة العربية:

قام رجال ندوة العلماء وأبنائها قبل الجميع بهذه الخطوة الثورية التي كانت تعتبر بدعة لدى كثير من الناس، وركزوا على هذه النقطة تركيزاً قوياً، ووضعوا منهجاً جديداً للتعليم الديني، وجعلوا اللغة العربية هي لغة تدريس المواد العلمية، وخاصة أنقذوا الأدب العربي من ذلك الحصار الضيق الذي كان محبوساً فيه بين "المقامات الحريية"، و"نفحة اليمن والعرب"، و"ديوان المتنبي"، إنهم أخرجوه لأول مرة إلى الجو الواسع حيث تنفس الصعداء، ونال مجالاً واسعاً للتطور والتقدم والتوسع، فخرج الأدب العربي من أساليب السجع والقوافي والتصنيع المشين إلى أسلوب طبيعي أصيل، ودخل في جميع أصناف العلم والفن، وعرف الناس أن الأدب العربي ليس كما أنهم يزعمونه محصوراً بين عدة كتب بحيث لا يمكن أن يتجاوزها إلى غيرها من الشؤون الحيوية والثقافات المتنوعة، وأن اللغة العربية أصعب اللغات لا يمكن التكلم بها أو التعبير بها عن الأفكار والخواطر وذوات الصدور.

لقد كان لهذه الخطوة الثورية في مجال تعليم اللغة العربية دوي في جميع الأوساط العلمية والأدبية، وعكف رجال ندوة العلماء بغاية من الصبر والعزم الأكيد على إحياء هذه اللغة الكريمة، رغم مخالقات ظهرت في ذلك الوقت من قبل بعض الجهات على تمثيل الأدب العربي في جميع مجالات العلم والثقافة، فدأب في صمت مديرها الكبير العلامة السيد عبد الحي الحسني- رحمه الله- المتوفى عام (1341هـ/1923م) الذي عُرف فيما بعد بمؤرخ الهند الإسلامي الكبير، على تأليف تاريخ الهند برجالها وأعيانها وعهودها الإسلامية وثقافتها وحضارتها ومراكزها العلمية وأثارها التاريخية، وإنه ألف تاريخ الهند الإسلامي الواسع باللغة العربية الذي شمل آلاف الصفحات، وذلك كأول خطوة في مجال بعث اللغة العربية والاعتناء بها، وتحقيقاً للثورة الأدبية التي نادى بها علماء ندوة العلماء ورجالها والمسؤولون عنها.

يقول سماحة الشيخ السيد أبي الحسن علي الندوي في مقدمة المجلد الثامن لكتاب والده العظيم الذي عرف في المكتبة الإسلامية الضخمة باسم "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر"، أو "الإعلام بمن في الهند من الأعلام":

"وقد كان من سمو همته وطموحه وألمعيته وبُعد نظره أن يؤثر اللغة العربية لتأليف هذا الكتاب، وقد بلغت منتهى الضعف والركاكة في عصره بضعف الكتب التي كانت مقررة في المنهج الدراسي والإنشاء المسجوع التقليدي الذي كان سائداً في الهند منذ قرون"¹⁷

اتجهت الأنظار في ذلك الوقت إلى ندوة العلماء التي نالت اعتبار أهل الهند في الآداب العربية بوجه خاص، وعقدوا بها آمالاً كبيرة في إحياء اللغة العربية حتى عرفت بميزتها الأدبية في الأوساط العلمية والأدبية، مع مزاياها الشرعية.

○ إسهامات ندوة العلماء في ترويج الصحافة العربية في الهند:

- الندوي، أبو الحسن علي، المسلمون في الهند ص 113، لكتاؤ (الهند)، ندوة العلماء، المجمع الإسلامي العلمي، ط: 1419، 4هـ - 1998م.¹⁶
- الندوي، أبو الحسن علي، مقدمة نزهة الخواطر 5/8،¹⁷

رغم أن الصحافة العربية في الهند كانت في مؤخر الركب الصحفي في هذه البلاد بالنسبة إلى صحافة اللغات الأخرى كالهندية والإنجليزية والأردية، إلا أنها كانت محببة لدى المسلمين الذين كانوا يرون إلى اللغة العربية نظرة إعجاب وتقدير وتقديس، لا يستطيع كل من درس اللغة العربية أن يتجرأ على تأسيس الصحافة العربية بدون إعدادات مسبقة في هذا المجال، ذلك كالتدريب على الأدب والصحافة، وإنشاء جو ملائم يستسيغ لمثل هذه الصحافة، وهذه الخطوة الجريئة عدا الزاد المادي، فلا غرو إن كان ركب الصحافة العربية في هذه البلاد متأخراً، ولم تبرز هذه الصحافة إلى منصة الوجود إلا برهة من الزمان، ولم تزدهر الصحافة العربية إلا في القرن التاسع عشر الميلادي.

■ مجلة الضياء:

أصدرت ندوة العلماء مجلة شهرية باسم " الضياء " في بدء الثلاثينيات من القرن العشرين، وذلك عندما رأى المسؤولون عنها، أن مهمة رفع مستوى اللغة العربية واعتبارها لغة حية حاجة ملحة للبلاد، ولا يمكن تحقيق هذه الحاجة إلا بتعريف الصحافة العربية وتعميمها في جو المدارس الإسلامية، فكان صدور " مجلة الضياء " كلسان حال لندوة العلماء تحقيقاً لهذا الغرض وسداً لهذا الفراغ، وإنطلاقاً من ذلك، تم الاتفاق على إصدار هذه المجلة تحت إشراف كل من العلامة الكبير السيد سليمان الندوي والأستاذ الكبير العلامة الشيخ محمد تقي الدين الهلالي المراكشي، وقد ترأسا لأستاذ العلامة مسعود عالم الندوي مجلس هيئة التحرير لهذه المجلة، فظهر العدد الأول في شهر مايو عام 1932م الموافق محرم الحرام عام 1351هـ، وأحرزت المجلة قبولا حسنا لدى العلماء والفضلاء، لفصاحة لغتها وصحة تعبيرها.

■ مجلة البعث الإسلامي:

رغم أن مجلة الضياء تحجبت وانقطعت عن الصدور، ولكنها تركت أثارا باهرة في مجال الصحافة العربية، ونشرت مقالات هادفة أصبحت ضمن التاريخ الصحافي العربي في هذه البلاد، وهكذا مثلت مجلة الضياء دورا عظيما في أوساط المدارس الإسلامية، ودور التعليم والتربية، حيث كان الناس يتوقعون إصدار بديل لها من ندوة العلماء نفسها، سواء في داخل الهند أو في خارجها، وذلك أن مجلة الضياء كانت قد مهدت الطريق لوصول صوتها إلى الأقطار العربية والأدباء العرب الذين كانوا يشيدون بلغتها وأسلوبها، ويرونها بنظرة الإعجاب والتقدير، حتى قال بعضهم: إن مجلة الضياء أصح لغة وأروع أسلوبا من أكثر الجرائد والمجلات التي تنشر في الأقطار العربية، وبعد فترة امتدت إلى تسعة عشر عاما، استأنفت الصحافة العربية سيرها في ندوة العلماء، وقدر الله سبحانه وتعالى أن يطلع من أفق الندوة مجلة شهرية باسم مجلة " البعث الإسلامي ".

وقام بإنشاء هذه المجلة، الأستاذ محمد الحسن رحمة الله، وصدر العدد الأول في ربيع الأول 1375هـ الموافق 1955م، ومن أهم أهداف المجلة رفع مستوى اللغة العربية والأدب العربي في الهند وإنشاء الروابط والصلات الأدبية والثقافة بين طلاب المدارس العربية وشباب العالم العربي.

■ صحيفة الرائد:

هي جريدة نصف شهرية، صدرت في شهر يوليو عام 1956، نظرا إلى حاجة طلاب دار العلوم الذين كانوا في مراحل النمو، وكانوا مقبلين على تعلم اللغة العربية والإتقان بها كتابة وخطابة، فكانوا يحتاجون إلى صحيفة تكون

لهم بمنزلة معلم أو مدرسة تشرف على عملهم الأدبي، وعلى مدى تعلمهم هذه اللغة الشريفة وأداء دورها في الحياة والمجتمع.¹⁸

إضافة إلى ذلك، أنجبت ندوة العلماء عباقرة في كل علم وفن، وفيما يلي بعض أولئك الأفاضل الذين لعبوا دورا كبيرا في ترويج اللغة العربية مع براعتهم في العلوم الشرعية، وهم شيخ الندويين العلامة السيد سليمان الندوي، والأستاذ عبد السلام الندوي، والأستاذ عبد السلام القدوائي الندوي، وأديب العربية الكبير الأستاذ مسعود عالم الندوي، والأستاذ محمد ناظم الندوي، والأستاذ عبد الماجد الندوي، والأستاذ الدكتور عبد الله عباس الندوي، والأستاذ السيد محمد الرابع الحسيني الندوي، والأستاذ السيد محمد واضح رشيد الحسيني الندوي، والأستاذ الدكتور سعيد الأعظمي الندوي وغيرهم من كبار الأدباء والفضلاء.

وأريد أن أسلط الضوء على حياة بعض أهم من زينوا ناصية النثر العربي وكذلك من زينوا ناصية الشعر العربي:

1 - العلامة السيد سليمان الندوي:

ولد السيد سليمان الندوي في قرية " دسنا " في ولاية " بيهار"، في 22 نوفمبر سنة 1884م، وإنه تلقى تعليمه الابتدائية والثانوية والعالية في ولايته، ثم التحق بدار العلوم التابعة لندوة العلماء عام 1901م. وقرأ على أساتذتها البارعين، ولازم العلامة شبلي النعماني- رحمه الله تعالى- بشكل خاص، واستفاد منه استفادة عظيمة، وكان السيد له شغف ورغبة بالغان في اللغة العربية وآدابها، فلما دخل في تربية العلامة شبلي- رحمه الله تعالى- صفا ذوقه وعذب منطقه. وتوفي الشيخ الندوي في 22/ من نوفمبر عام 1953م.

ويعد الشيخ الندوي من الأجيال السابقة من خريجي هذه الدار، الذين تفوقوا على سماء العلم والأدب واللغة والصحافة والخطابة العربية. وله جولات وصولات وذكريات لا تعد وتحصى في خدمة اللغة العربية.

والجدير بالذكر أن السيد تمتع بالملكة الشعرية والقدرة على قرض الشعر ونظمه في اللغات الثلاث العربية والفارسية والأردية، ولم يهتم السيد بنشر ديوانه، ولذا ضاع معظم أشعاره، ويقال: إن صديقه عمر بهاء الأميري السفير السوري بباكستان، أخذ ديوانه لنشره من " سورية"، ولكنه لم ينشر. وهكذا ضاع ديوانه.

2 - أديب العربية الكبير الأستاذ مسعود عالم الندوي:

ولد الأديب الأريب الشيخ مسعود عالم الندوي في إحدى القرى في مديرية "بتنا" بولاية بيهار، في 21/ من محرم الحرام سنة 1327هـ، الموافق 7 فبراير سنة 1910م، في أسرة معروفة بالصلاح والتقوى والورع والتدين.

تلقى الشيخ مسعود عالم الندوي تعليمه الابتدائي في ظل رعاية أبيه، ثم التحق بالمدرسة الدينية المحلية تسمى بالمدرسة العزيزية، وقد تعلم في هذه المدرسة اللغة العربية وآدابها، والعلوم الأخرى بكل شوق وحماس، وبعد التخرج منها، التحق بدار العلوم التابعة لندوة العلماء في يوليو عام 1927م، ودرس فيها العلوم الدينية والأدب العربي حتى أصبح أديبا ماهرا وكاتباً بارعا في اللغة العربية والأردية.

¹⁸ - صحيفة الرائد، العدد الأول 1959م.

وتخرج من دار العلوم عام 1930م، وأشار العلامة تقي الدين الهلالي المراكشي على الدكتور عبد العلي رئيس ندوة العلماء الأسبق، والعلامة السيد سليمان الندوي عميد شؤون التعليم بندوة العلماء، بإصدار مجلة عربية، ونال هذا النداء موافقة تامة، والجدير بالذكر أن الأستاذ مسعود عالم الندوي قد حالفه الحظ بأن يكون مديراً لهيئة التحرير لمجلة "الضياء" العربية، التي صدرت تحت إشراف كل من العلامة السيد سليمان الندوي، والعلامة تقي الدين الهلالي.

كما سافر الأستاذ مسعود عالم الندوي إلى العراق عام 1941م، للالتقاء مع أستاذه الموقر تقي الدين الهلالي، ومنه سافر إلى مكة المكرمة لأداء الحج ولزيارة بيت الله الحرام، وبعد أن أتم الحج والعمرة لله تعالى رجع إلى باكستان، واشتغل بالخدمات الإسلامية، وقام بالنشاطات الدينية، وقاوم الفتنة القاديانية التي كانت تهدف إلى جعل مرزا غلام أحمد القادياني نبيا بعد خاتم النبي محمد - صلى الله عليه وسلم.

يعتبر الأستاذ مسعود عالم الندوي صحفياً كبيراً، فقد ضربَ بسهم وافر في مجال الصحافة بأسلوبه، إذ ذاع صيته في العالم العربي.

أهم مؤلفاته العربية:

- "تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند"
- "الاشتراكية والإسلام"،
- "شهور في ديار العرب"
- "الشيخ محمد بن عبد الوهاب"
- "مصلح مظلوم مقترى عليه"
- "وأهم ترجماته للكتب:
- الدين القيم
- شهادة الحق
- منهاج الانقلاب الإسلامي
- نظرية الإسلام السياسية
- الإسلام والجاهلية
- نظام الحياة في الإسلام
- معضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام

انتقل الشيخ مسعود عالم الندوي إلى نمة الله عام 1954 م.¹⁹

3- سماحة الشيخ السيد أبو الحسن علي الحسيني الندوي (1914م - 1999م)

- المستشار عبد الله العقيل، من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة، ص 83-189، ط: الكويت، 2005م.¹⁹

هو الشيخ الإمام الحجة القدوة الرحّالة، أنموذج السلف، مفخرة الهند، عمدة العرب والعجم في العصر الحاضر، المطبق صيته في الأفق.

يعد سماحة العلامة السيد الشريف أبو الحسن علي الحسيني الندوي، أنموذج السلف، مفخرة الهند، عمدة العرب والعجم، أحد أبرز العلماء المشهورين في الأدب والتأريخ والسير والتراجم والخطابة، وهو رئيس ندوة العلماء السابق، ورائد الحركة الأدبية الإسلامية العالمية، وأحد أكبر الدعاة إلى الله تعالى، وأحد أقطاب الفكر الإسلامي.

الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي من مواليد 1914م في بلدة رائني بريلي بولاية أوترا برديش، الهند، تلقى التعليم الابتدائي في بلدته، إذ بدأ تعلم اللغة العربية في أواخر 1924م على الأديب الفاضل الشيخ خليل بن محمد الأنصاري البوفالي، وقرأ عليه بعض أهم الكتب مثل " الطريقة المبتكرة " و" مدارج القراءة " و" كليلة ودمنة " و" مجموعة من النظم والنثر للحفاظ والتسميع " و" نهج البلاغة " و" المقامات " للحريري و" دلائل الإعجاز " للجرجاني و" القصائد العشر ".

وقد ترسخت في الشيخ الندوي، جذور الحب للكتابة والتأليف منذ صباه، إذ أنه بدأ يكتب مقالات في اللغة العربية والأردية في المجالات المختلفة في البلاد وخارجها مثل مجلة المنار العربية بمصر، واشتغل كرئيس هيئة التحرير لمجلة " الندوة " الأردنية ثم أصدر مجلة " تعمير حيات " في عام 1968م. ونالت هذه المجلة شهرة وإعجاباً وقبولاً بالغا في الأوساط الدينية والعلمية في شبه القارة الهندية، وقدم الشيخ الندوي بقلمه الرشيق السيل خدمات جليلة في مجال الأدب العربي والإسلامي حتى عجز الآخرون عن إتيان ما امتاز به العلامة من الأسلوب الخلاب والفكرة الرائعة والمنهج السديد، ظهر أول كتاب له باسم سيرة سيد أحمد شهيد بالأردنية، سنة 1939م.

وجدير بالذكر أن الشيخ الندوي قدم إسهامات جمة في المجالات المختلفة مثل الفنون العلمية، والقرآن، والحديث، والسيرة، والدعوة، والتاريخ، والأدب، والتربية، والتعليم والتأليف وكتابة المقالات، ويُعدُّ أول تأليف له باللغة العربية في التاريخ والفكر الإسلامي باسم "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين".

إضافة إلى ذلك، نذر الشيخ الندوي نفسه للدعوة إلى الله وإصلاح الأمة وهداية البشر، وكان يفكر الشيخ دوماً في إيجاد روح الدين وشعور الإسلام في المسلمين.

بعض أهم مؤلفاته:

- مختارات في أدب العرب
- قصص النبيين للأطفال
- القراءة الراشدة
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين
- إلى مُمَثِّلِي البلاد الإسلامية
- بين الدين والمدنيّة
- رجال الفكر والدعوة في الإسلام

- النبوة والأنبياء في ضوء القرآن
- القادياني والقاديانية
- الصِّراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية
- الأركان الأربعة
- العقيدة والعبادة والسلوك
- صورتان متضادتان
- المرتضى في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب

توفي رحمه الله تعالى بعد ما قضى حياة حافلة بالنشاط الإسلامي المرموق، والدعوة الإسلامية البارزة عن عمر يناهز ستة وثمانين سنة، يوم الجمعة 22 رمضان المبارك عام 1420هـ، المصادف 31 ديسمبر سنة 1999م، وذلك عقب نوبة قلبية مفاجئة، ودفن جثمانه في مقبرة بمسقط رأسه "تكية كلان" بمديرية رائى بريلي بالهند.²⁰

3 – الدكتور عبد الله عباس الندوي:

يعد عبد الله بن أبي فضل محمد عباس علماً من أعلام الهند، ومن الأدباء الكبار في شبه القارة الهندية، ولد الشيخ في منطقة " فلواري شريف" بمديرية "باتنا" بولاية بيهار في 25 من ديسمبر 1925م، انتقل إلى ذمة الله تعالى يوم الأحد 1 يناير 2006م، بعد أن عاش حياة حافلة بالإنجازات العلمية والأدبية، إذ كان له براعة ومهارة في فهم القرآن وإعجازه وبلاغته بشكل خاص، إلى ذلك، حظي الدكتور الندوي باختصاص في علم اللغة، كما أنه أحرز شهادة "الدكتوراه" في هذا الفن من جامعة ليدز.

أهم مؤلفاته بالعربية:

- أساس اللغة العربية (ثلاثة أجزاء).
- تعلم لغة القرآن الكريم
- قاموس ألفاظ القرآن الكريم (معجم قرآني عربي إنكليزي)
- ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب
- مذاهب المنحرفين في التفسير²¹

4 – السيد محمد الرابع الحسني الندوي:

الأستاذ محمد رابع الحسني هو ابن أخت العلامة السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي، والذي يعتبر من كبار المؤلفين في شبه القارة الهندية في الفكر الإسلامي وعلم الاجتماع التربوي والتاريخ الإسلامي والأدب الإسلامي والعربي.

²⁰ - الندوي، أبو سحبان روح القدس، مقدمة روائع الاعلاق ص 58 -62، ط: 1، لكتاؤ، الهند، 1419هـ - 1998م

²¹ - الندوي، قمار الشغبان، عقرية عبد الله عباس الندوي، ص: 35، 78، 110.

ولد الشيخ محمد الرابع بقرية تكية في مديرية رائى بريلي بولاية أنرابراديش 1929م، ونشأ وترعرع في رحاب الدين والعلم، وتربى تحت إشراف خاله سماحة الشيخ أبي الحسن علي الحسيني الندوي، وإنه تلقى العلوم الابتدائية في قرية رائى بريلي، ثم التحق بدار العلوم التابعة لندوة العلماء، وكانت ندوة العلماء حينذاك حافلة بنخبة من العلماء الأفذاذ والراسخين في العلوم والعبادة أمثال الشيخ السيد أبي الحسن علي الندوي، وشاه محمد حلیم عطا، ومحمد أويس النجرامي، إذ أنه تخرج منها بعد الحصول على شهاجة الفضيلة عام 1948م.

وفي عام 1949م، عين الشيخ محمد الرابع الندوي أستاذا مساعدا في كلية اللغة العربية وآدابها بجامعة ندوة العلماء، ولم يزل يشغل في هذه الدار الطيبة. وحاليا، هو يترأس ندوة العلماء. بجانب ذلك، يشغل الشيخ الندوي منصب رئيس هيئة الأحوال الشخصية للمسلمين لعموم الهند.

أهم مؤلفاته بالعربية:

- مختارات الشعر العربي
- الأدب الإسلامي: فكرته ومنهجه
- في وطن الإمام البخاري
- الأمة الإسلامية ومنجزاتها
- واقع الثقافة الإسلامية
- تاريخ الأدب العربي
- الأدب العربي بين عرض ونقد
- الأدب الإسلامي وصلته بالحياة
- مختار الشعر العربي
- منشورات من أدب العرب
- التربية والمجتمع
- جغرافية جزيرة العرب
- في ظلال السيرة النبوية

علما بأن الشيخ الندوي له جولات ووصولات في المجالات المختلفة ولاسيما في الأدب والفن، كما أن له ارتباطات وعضويات في اللجان العلمية والأدبية العالمية والمحلية مثل في رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، ورابطة الأدب الإسلامي العالمية، وهيئة الأحوال الشخصية الهندية لمسلمي الهند لعموم الهند.

وجدير بالذكر أن الشيخ الرابع الندوي حصل على جائزة رئيس الجمهورية الهندية في خدمة اللغة العربية عام

1981م.²²

²² - الندوي، محمد أكرم، بغية المتابع لأسانيد الشيخ محمد الرابع 35 وما بعدها، دمشق، دار القلم.

ولا يزال الشيخ الندوي يقدم إسهامات قيمة في مجال العلم والأدب، نسأل الله العلي القدير له موفور الصحة والعافية، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين.

5 – محمد واضح رشيد الحسني الندوي:

يعتبر السيد محمد واضح رشيد الحسني الندوي، عالما كبيرا وأديبا أريبيا، وصحافيا بارعا، ومترجما ماهرا، تلقى الأستاذ الندوي مبادئ القراءة والكتابة في المدرسة الإلهية برائي بريلي، ثم التحق بجامعة ندوة العلماء حيث تعلم اللغة العربية ونال شهادة العالمية، ثم حقق شهادة التخصص في الأدب العربي، وتخرج منها عام 1951م، كما أنه أكمل دراسته الثانوية في المدرسة الحكومية، والتحق بجامعة علي جراه الإسلامية لتلقي الدراسات العليا.

بدأ الشيخ واضح حياته العملية والمهنية كمذيع ومترجم في إذاعة الهند بدلهي سنة 1953م، وظل يعمل في هذا المنصب حتى عام 1973م، وبعد ذلك، انضم إلى سلك التدريس في ندوة العلماء عام 1973م، وجعل يدرس اللغة العربية والأدب العربي، حيث أنه تولى مهام رئاسة هيئة التحرير لصحيفة الرائد النصف الشهرية الصادرة من ندوة العلماء، وشغل الشيخ الندوي منصب رئيس الشؤون التعليمية لندوة العلماء أيضًا.

علما بأن الشيخ واضح له مشاركات علمية ملحوظة في شتى المناسبات داخل الهند وخارجها، كما أنه شارك في الندوات والمؤتمرات التي أقيمت في القاهرة، وعمان، ولاحور، وطشقند، ومكة المكرمة، وجامعة أكسفورد، والرياض، والمدينة المنورة، وإسطنبول، وقد حصل على جائزة الرئيس الهندي التقديرية، وذلك تقديرا لجهوده الطيبة لخدمة اللغة العربية.

انتقل هذا الأديب الأريب إلى نمة الله تعالى في 16 يناير عام 2019م.

- أهم مؤلفاته العربية:
- فضائل القرآن الكريم
- فضائل الصلاة على النبي الكريم - صلى الله عليه وسلم -
- أدب الصحوة الإسلامية
- الدعوة الإسلامية ومناهجها في الهند
- حركة التعليم الإسلامي في الهند وتطور المنهج
- تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي
- نحو نظام عالمي جديد
- مصادر الأدب العربي
- أدب أهل القلوب
- المسحة الأدبية في كتابات الشيخ أبي الحسن على الحسني الندوي.
- الشيخ أبو الحسن قائدا حكيما.

• مختصر الشمائل النبوية.

• أعلام الأدب الحديث.

• شعر الغيرة الإسلامية.

• تاريخ الثقافة الإسلامية.

• قضايا الفكر الإسلامي.

• تاريخ النقد العربي.

• تاريخ الأدب العربي "العصر العباسي".²³

6 – الدكتور سعيد الرحمن الأعظمي الندوي:

يعد الشيخ سعيد الرحمن الندوي الأعظمي، أديباً بارعاً، وخطيباً، وصحفيًا إسلامياً، بما أنه يحتل منزلة بارزة ومكانة مرموقة بين رواد الكتاب المفكرين الإسلاميين في العالم العربي والإسلامي، وذلك بمقالاته الرائعة البناء، ولا نبالغ إذا قلنا: إنه رائد الصحافة العربية الهندية.

ولد الدكتور الأعظمي في 14 مايو سنة 1934م بمدينة منو في محافظة أعظم غر، وتلقى علومه الابتدائية في مدينته، ثم التحق بدار العلوم التابعة لندوة العلماء لأجل شغفه ورغبته الجياشة في اللغة العربية وآدابها، وتخصص في الأدب العربي على الأساتذة البارعين.

وبعد دراسته في دار العلوم، انضم الشيخ الأعظمي إلى سلك التدريس، وبدأ يدرس الأدب العربي في هذه الدار، ثم أنه سافر إلى العراق، وتدرّب في كلية المعلمين بجامعة بغداد، واستفاد من العلامة تقي الدين الهلالي ولازمه أحد عشر شهراً، ثم رجع إلى الهند، والتحق بدار العلوم كمدرس للأدب العربي سنة 1955م.

أصبح الدكتور مشرفاً على الشؤون الإدارية عام 1991م في دار العلوم التابعة لندوة العلماء، واستمر إلى 1994م حتى انتخب عميداً لقسم اللغة العربية وآدابها لدار العلوم، وفي سنة 2000م عيّن مديراً لدار العلوم التابعة لندوة العلماء، ولم يزل الشيخ الأعظمي يؤدي مسؤولياته بأحسن ما يرام.

أهم مؤلفاته العربية:

• شعراء الرسول في ضوء الواقع والقريض

• الدعوة الإسلامية: منجزات ومشكلات وطرق المعالجة

• ساعة مع العارفين

• صور من واقع الدين

• محدث الهند الكبير حبيب الرحمن الأعظمي

أحمد، أياز، اسم المقال: الأستاذ محمد واضح راشد الحسني الندوي، دراسة في حياته وأعماله، على موقع: أعلام الهند، للجامعة الملوية²³ الإسلامية، مجلة إلكترونية فصلية محكمة صادرة من نيو دلهي، في عددها الممتاز عن الأستاذ محمد واضح راشد الحسني الندوي. تاريخ الزيارة: ٢٠٢٢، ١٠، ١٢، 1347 p=1347 <https://www.aqlamalhind.com/>

- ندوة العلماء تواجه التحدي الكبير
- الإمام أحمد بن عرفان الشهيد
- الصحافة العربية

تجدر الإشارة إلى أن الشيخ الأعظمي يعد أكبر العمود فيما يخص تعزيز الصحافة العربية في الهند، إذ أنه يرأس مجلس هيئة التحرير لمجلة البعث الإسلامي العربية الصادرة من ندوة العلماء، والتي تعد أقدم وأفضل مجلة صادرة على أرض الهند.²⁴

• الجامعة السلفية بينارس، ودورها في ترويج اللغة العربية:

قامت جمعية أهل الحديث، في عام 1961م، بتأسيس مدرسة باسم الجامعة السلفية، عرفت فيما بعد بـ" الجامعة السلفية المركزية " - في " بنارس" بولاية أترابرايش، وقد رحبت بتأسيس هذه الجامعة، جميع الأوساط العلمية والدينية في الهند وخارجها، واهتمت هذه الجامعة بتدريس اللغة العربية كلغة حية، إضافة إلى علوم القرآن والسنة والعلوم الإسلامية والدينية، ولهذه الجامعة دور مهم في نشر وترويج اللغة العربية على أرض الهند. إذ صدرت هذه الجامعة مجلة عربية باسم صوت الأمة لفترة من الزمن، والآن إنها متوقفة، ويتوقع إعادة صدورها بمشيئة الله.

علما بأن هذه بعض أهم المدارس التي اهتمت بتدريس اللغة العربية بكل اهتمام، بينما ثمة مدارس دينية أخرى تعنتي بتدريس اللغة العربية أيضاً، مثل مدرسة الإصلاح بمدينة أعظم غره، وجامعة الفلاح بمدينة أعظم غره، ومدرسة مظاهر العلوم بمدينة سهارنפור، وجامعة ابن تيمية بولاية بيهار، والجامعة الإسلامية بمدينة أكل كوا، الجامعة الأشرفية ببلدة مباركفور، وغيرها كثير من المدارس الإسلامية الأخرى في الهند.

• إسهامات الجامعات الحكومية في تعليم اللغة العربية في الهند

لعبت الجامعات والكليات الحكومية البالغ عددها أكثر من 50 جامعة وكلية، دورا كبيرا في ترويج اللغة العربية في الهند، إذ تقدم هذه الجامعات دورات لمرحل مختلفة مثل البكالوريوس والماجستير والدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، مما يعزز جهود نشر اللغة العربية في أرض الهند ومن أهم هذه الجامعات:

• جامعة علي غراه الإسلامية:

هي جامعة حكومية ذاع صيتها في الخافقين، قام بتأسيسها السر سيد أحمد خان في القرن التاسع عشر، فيما يقول العلامة السيد أبو الحسن علي الحسن الندي:

أشهر هذه الجامعات وأقدمها وأعظمها تأثيرا في عقلية المسلمين وسياستهم " جامعة علي جراه الإسلامية " التي تعد من أرقى الجامعات في الهند وأوسعها، أسَّسها الزعيم المسلم الشهير السر سيد أحمد خان باسم " مدرسة العلوم"²⁵

²⁴ الندوي، محمد فرمان، الدكتور سعيد الأعظمي، الشخصية، الخدمات العلمية والأدبية، ص: ١٣-١٧، فار باور باور برانيوت ليميتد، لكتاؤ، الهند.

²⁵ العلماء، المجمع الإسلامي العلمي، 1419هـ-1998 م. ط: 4، لكتاؤ(الهند)، ندوة 110، - الندوي، أبو الحسن علي، المسلمون في الهند ص25

وتم إنشاء "مدرسة العلوم" هذه عام 1875م، وتحولت إلى الجامعة عام 1920م. يوجد فيها قسم مستقل لتدريس اللغة العربية وآدابها. كما يقدم هذا القسم جميع الدورات حتى مرحلة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، وتخرج منها عدد كبير من علماء اللغة العربية. ولهم إسهامات بارزة في خدمة اللغة العربية.

• الجامعة المليية الإسلامية بنيو دلهي:

تم تأسيس هذه الجامعة عام 1920م على أيدي الزعماء الوطنيين الهنود، وفي عام 1988 أصبحت هذه الجامعة جامعة مركزية استنادا لقرار من البرلمان الهندي. واعتنت الجامعة منذ أول يومها، بتدريس اللغة العربية، إذ أنها تقدم حاليا، كافة الدورات حتى مرحلة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها إضافة إلى الفصول المسائية فيها. ويعتبر قسم اللغة العربية لهذه الجامعة، من أفضل أقسام اللغة العربية في الهند.

يمتاز قسم اللغة العربية في الجامعة المليية الإسلامية بفضل الأساتذ البارعين، ولذا يتدرب كثير من طلاب في هذا القسم في الترجمة المباشرة، والفنون الأدبية الأخرى، ويعمل الخريجون لهذا القسم في مجال الترجمة والصحافة داخل الهند وخارجها، كما أنهم ينشرون مجلات وصحفا في اللغة العربية. حتى يقرض بعضهم أشعارا وبعضهم يكتبون قصصا في اللغة العربية، وينالون إشادة وتقديرا من أدباء العالم العربي.

• الجامعة العثمانية:

وأسست الجامعة العثمانية في عام 1918م، ويوجد فيها القسم العربي الذي يوفر عدة دورات خاصة باللغة العربية. وكان لهذه الجامعة دور ملموس في ترويج اللغة العربية في جنوب الهند بشكل خاص.

• جامعة دلهي:

تم تأسيس جامعة دلهي عام 1922م في " دلهي" عاصمة الهند، وقد بدأ تدريس اللغة العربية في هذه الجامعة ما بين 1950م-1960م، وحاليا يوفر قسم اللغة العربية لهذه الجامعة، الدورات المختلفة حتى مرحلة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها إضافة إلى الفصول الصباحية للدبلوم في اللغة العربية.

• جامعة اللغة الإنجليزية واللغات الأجنبية: (إيفلو)

تأسست هذه الجامعة في البداية، كمعهد مركزي للغة الإنجليزية بمدينة حيدرآباد الهندية، تحت رعاية المجلس البريطاني عام 1958م، ثم أعيد تنظيم أقسامه وتنسيق نظامه عام 1972م تحت رعاية وزارة التعليم، فسمي بالمعهد المركزي للغة الإنجليزية واللغات الأجنبية، ثم تحول هذا المعهد إلى جامعة اللغة الإنجليزية واللغات الأجنبية عام 2005م.

وافتح قسم اللغة العربية في هذا المعهد عام 1972م، ويتم تدرس اللغة العربية الآن في مراحل الماجستير والدكتوراه والدبلوم المتقدم في اللغة العربية الحديثة والدبلوم في الترجمة.

• جامعة جواهر لال نهرو:

تأسست هذه الجامعة في 14 نوفمبر عام 1969م، في مدينة نيودلهي، عاصمة الهند، وهذه الجامعة تهتم بتدريس اللغة العربية بشكل خاص، وتأسس القسم العربي فيها عام 1974م، ثم استقل عام 1996م. ويعرف هذا القسم

كمركز الدراسات العربية والإفريقية. وتخرج منها عدد لا بأس به من أساتذة اللغة العربية، ولهم إسهامات قيمة في ترويج اللغة العربية.

وثمة جامعات أخرى لا يمكن ذكرها ضمن هذا الفصل، ومن أهم هذه الجامعات بعضها الجامعات المركزية التي تديرها الحكومة الهندية الفيدرالية، وبعضها على مستوى الولايات، التي تديرها حكومات الولايات، وتعتني كلها بتدريس اللغة العربية وآدابها بكل اهتمام وحماس. مثل جامعة كيرالا، وجامعة بنارس، وجامعة الله آباد، وجامعة غوهاتي، وجامعة مولانا آزاد الوطنية، وجامعة مومباي، وجامعة لكانا، وجامعة كشمير، وجامعة كالكوت، جامعة خواجه معين الدين جشتي بلكانا. إلى ذلك تتوافر عدد كبير من الكليات في كافة أرجاء البلاد، تهتم بتدريس اللغة العربية وآدابها.

ولعبت هذه الجامعات والمدارس الأهلية أو الإسلامية دوراً ملموساً في تأليف كتب قواعد النحو والصرف، بعدة لغات وطنية ومحلية وعالمية، وجعلت اللغة العربية لغة مفعمة بالحياة، تسير ركب الزمان وتواكب موكب الحضارة والثقافة المعاصرة، وجعل أساتذة هذه الجامعات المقررات الدراسية سهلة ميسرة، يمكن فهمها لكل شخص سواء كان مسلماً أو غير مسلم، واعتمدوا فيها على تعلم اللغة العربية أكثر منه على تعلم القواعد؛ لأن الطالب قد يُركِّز على تفهم القواعد تركيزاً قد ينسى تطبيقها على الحوار والتحدث، ولتحقيق هذا الهدف المنشود قام كل من الدكتور شفيق أحمد خان الندوي، والدكتورة السيدة فرحانة طيب الصديقة، والدكتور حبيب الله خان والدكتور نسيم اختر الندوي بتأليف "اللغة العربية الوظيفية"، فهذا المقرر الدراسي يركز على المحادثة باللغتين العربية والإنجليزية، وممارسة اللغة العربية الوظيفية، والتضلع من التعبيرات الخاصة بوسائل الاتصالات المعاصرة، والتدريب على الترجمة من العربية إلى الإنجليزية وعكس ذلك، وتنمية المهارات اللغوية الخاصة بتقنية المعلومات المعاصرة.

وكذلك لعبت هذه الجامعات دوراً ريادياً في الكتابة حول مختلف أجناس الأدب العربي من قصة قصيرة، ورواية، ومسرحية، وكتابة المقالات الرائعة حول المدارس الأدبية المختلفة من الكلاسيكية والرومانسية، ومدرسة الديوان، وأبولو، وجعل هذه المواد ضمن المقررات الدراسية.

وتوجد عدة مدارس رسمية في مختلف الولايات من أترابراديش، وبيهار، ومدهيابراديش، وبنغال، كمدرسة العالية في كولكتا، ومدرسة فيض عام، ودارالعلوم في مئو، وغيرها من المدارس. ولا يمكن أن يتم تجاهل عن الخدمات التي قدمتها هذه المدارس في ترويج اللغة العربية، ولكن المدارس الأهلية والجامعات الحكومية تفوقها بكثير بشأن نشر اللغة العربية وترويجها في شبه القارة الهندية.

وتجدر الإشارة إلى أن واقع اللغة العربية على أرض الهند، يبشر بالخير فيما يخص مستقبل هذه اللغة الراقية والجميلة.

الخاتمة: تحدثتُ في هذا المقال، عن الهند علماً وثقافة بالإشارة الخاصة إلى دور الحكومة المغولية وكذلك الاستعمار البريطاني في سياق نشر التعليم والتربية في شبه القارة الهندية. وبعد هذا العرض، تناولت تاريخ إنشاء المدارس الإسلامية العربية على أرض الهند منذ الحكومة المغولية بشكل خاص، مما تسبب في ترويج اللغة العربية ضمن نشر العلوم الدينية، ومن أهم المدارس الابتدائية التي احتضنتها الهند في الزمن الغابر، المدرسة الناصرية، ومدرسة الملا نظام الدين، ومدرسة الشيخ ولي الله، والمدرسة الرحيمية بنيودلهي، حتى نشرت شبكات من مثل هذه المدارس في كافة أرجاء البلاد. وبعد استقلال الهند اشتهرت على أرض الهند، عدد من المدارس التي كانت تأسست قبل

الاستقلال، بما فيها مدرسة دارالعلوم ديوبند، ودار العلوم التابعة لندوة العلماء، وغيرها من المدارس الأخرى، ثم جاء ذكر العلماء والباحثين الهنود الذين أنجبتهم هذه المدارس فإنهم نالوا قصب السبق في مجال تدريس العلوم الدينية ولاسيما اللغة العربية، من أمثال الشيخ محمد أنور شاه الكشميري والشيخ حبيب الرحمن، والشيخ مسعود عالم الندوي والشيخ أبو الحسن علي الندوي، ويشير هذا المقال إلى بعض أهم المؤلفات لهؤلاء العلماء الأفاضل بجانب المجالات العربية التي أصدرها وتصدرها المؤسسات التعليمية الهندية مثل مجلة البعث الإسلامي، كما تطرقت خلال هذا السرد، إلى الخدمات التي قدمتها ولا تزال تقدمها الكليات والجامعات الحكومية في ترويج اللغة العربية، إذ يوجد فيها أقسام خاصة لتدريس اللغة العربية، فتركز بعض هذه الأقسام على تدريس الأدب العربي بشكل عام، على كل، من أهم هذه الجامعات، جامعة علي غراه الإسلامية، والجامعة الملكية الإسلامية جامعة إيفلو، وجامعة جواهر لال نهرو. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الجامعات تركز بشكل خاص على تدريس مادة الترجمة من العربية إلى الإنجليزية وبالعكس بجانب اللغة والأدب.

علما بأن المدارس والجامعات الهندية سواء كانت حكومية أو أهلية دورا هاما في مجال التعليم والتربية ولاسيما في ترويج اللغة العربية على أرض الهند، كما أنها أنجبت عددا كبيرا من أبرز العلماء والباحثين للغة الضاد، الذين بذلوا مجهودات جبارة في نشر التعليم الديني والعلوم ذات الصلة، فقدموا إسهامات قيمة في مجال العلوم والفنون واللغات وعلى رأسها اللغة العربية، مما جعل اللغة العربية لغة مفعمة بالحياة على أرض الهند، لتساير ركب الزمان وتواكب موكب الحضارة والثقافة المعاصرة في هذا البلد غير العربي.

ويمكن القول إن واقع اللغة العربية على أرض الهند، يبشر بالخير فيما يخص مستقبل هذه اللغة الراقية.

المراجع

1. الأعظمي، مسعود أحمد: حياة أبي المآثر(بالأردية)، الناشر: مجمع العلمي، مركز الدراسات والخدمات العلمية، مؤ، أترا برادش، الهند. (تاريخ النشر لم يذكر)
2. البنوري، محمد يوسف بن السيد محمد زكريا: نفحة العنبر في حياة إمام العصر الشيخ أنور، المجلس العلمي، كراتشي، باكستان، ١٩٦٩م.
3. الحسني، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي: الثقافة الإسلامية في الهند، الناشر: مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، ١٩٨٣م.
4. العقيل، المستشار عبد الله: من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة، الكويت، ٢٠٠٥م.
5. الفاروقي، زبير أحمد: مساهمة دار العلوم ديوبند في الأدب العربي، دار الفاروقي، دلهي الجديدة، الهند، ١٩٩٠م.
6. الكنكوهي، محمد حنيف: ظفر المحصلين بأحوال المصنفين (بالأردية)، مكتبة دانش، ديوبند، الهند.
7. الندوي، أبو الحسن علي: المسلمون في الهند، ط:٤، ندوة العلماء، المجمع الإسلامي العلمي، لكاناؤ، الهند، ١٩٩٨م.
8. الندوي، أبو الحسنات: المدارس الإسلامية القديمة في الهند (بالأردية)، دار المصنفين، أعظم جراه، الهند، ٢٠٠٨م.
9. الندوي، أبو سبحان روح القدس: روائع الأعلام شرح تهذيب الأخلاق، Academy of Islamic Research and Publication: لكاناؤ، ١٩٩٨م
10. الندوي، محمد أكرم: بغية المتابع للأسانيد العلامة شريف محمد الرابع، الناشر: دار القلم، دمشق، سوريا، ٢٠٠١م.
11. الندوي، محمد إقبال حسين: مناهج الدراسات العربية في الهند، ط:١، الناشر: مركز الدراسات العربية، المعهد المركزي للغة الإنجليزية، حيدر آباد، الهند، ٢٠٠٥م.
12. الندوي، محمد فرمان: الدكتور سعيد الأعظمي، الشخصية، الخدمات العلمية والأدبية، الناشر: فنار باور باور برانيوت ليميتد، لكاناؤ، الهند.
13. الندوي، قمار الشعبان: عبقريّة عبد الله عباس الندوي، حياة وأعمال الدكتور عبد الله عباس الندوي، الناشر: مجمع البحث العلمي، الهند، ٢٠٠٩م.
14. مجلة " الرائد (صحيفة الرائد)"، نصف شهرية، الهند
15. <https://www.aqlama1hind.com/?p=1347>

Kaynakça / References

1. Al-Azami, Masoud Ahmad: Hayat Abi al-Maathir(al-Urdia), Majma'al-Ilmi, Markaz'al-Dirasah wa al-Khidamah al-Ilmia, Meu, Uttar Bradash, al-Hind.
2. Al-Banuri, Muhammad Yusuf bin Al-Sayyid Muhammad Zakaria: Nafhat'al-Anbar fi Hayat Imam al Aseer al Shakhly al-Anwar, al Majlis al-Ilmi, Karatshi, Pakistan.

3. Al-Hasani, Abd'al-Hay bin Fakhr'al-Din bin Abd'al-Ali: Al-Thaqafat al-Islamiah fi al-Hind, Majmaa'l-Lughah al-Arabia, Dimashq, Syria, 1983
4. Al-Aqeel, al-Mustashar Abd-Allah: A'alam'al-Daawah wa al-Harakat'ta'lim'al-Islam al-Muassarah, al-Kuwait, 2008.
5. Al-Farouqi, Zubair Ahmad: Musahamat Dar'al-Uloom Deoband fi al'Adab al-Arabia, Dar al-Farouqi, New Delhi, al-Hind, 1990
6. Al-Kankuhi, Muhammad Hanif: Zafar al-Muhassilin bi Ahwal'al-Musannifin(bi'al-Urdia), Maktabat Dansh, Deoband, al-Hind.
7. Al-Nadawi, Abu Al-Hasan Ali: al-Muslimun fi al-Hind, Nadwat Al-Ulama, al-Majma'al-Islamy, Lucknow, al-Hind, 1998.
8. Al-Nadawi, Abu Al-Hasanat: al-Madaris al-Islamia al Qadima fi al-Hind, Dar Al-Musannafin, Azam Jarah, al-Hind, 2008.
9. Al-Nadawi, Abu Subhan Ruh al-Quds: Rawayia'al-Alaq Sharh Tahdheeb Al-Akhlaq, Academy of Islamic Research and Publication: Lucknow, India, 1998.
10. Al-Nadawi, Muhammad Akram: Bughyat'al-Matabie lil'Asanid'al-Allama Sharif Muhammad Al-Rabbi, Dar Al-Qalam, Dimasgh, Syria, 2001.
11. Al-Nadwi, Muhammad Iqbal Hussain: Manahij al-Dirasah al-Arabia fi al-Hind, Markaz al-Dirasah al-Arabia, al-Ma'had al-Markazia lil'Lughat al-Injilizia, Haydar Abad, al-Hind, 2005
12. Al-Nadawi, Muhammad Farman: al-Duktur as'Saed al-Azami, Al shaksiatu, al-Khadamat'al-ilmia wa'al-Adabia, Fanar Power Prayut Limited, Lucknow, al-Hind.
13. Al-Nadawi, Qamar Al Shaban: Abqariat abd-Allah Abbas al-Nasawi, Majma'al-Baht'tal-ilm, Al-Hind, 2009
14. Majalla al-Raed(Sahifat al-Raed) nisf shahriat, al Hind
15. <https://www.aqlamalhind.com/?p=1347>

DEDE KORKUT'TAKİ GÜRCİSTAN*

Dursun Can EYÜBOĞLU**

Öz

Türk tarihi, coğrafyası, dili, edebiyatı, kültürü, sanatı, müziği, inanışları gibi birçok konu hakkında önemli bilgiler içeren Dede Korkut Destanları birçok araştırmacının ilgisini çekmektedir. Dede Korkut'ta birçok yer adı geçmektedir. Bunlardan biri Gürcistan'dır. Gürcistan'ın adı Dede Korkut Kitabı'nda üç boyda geçmektedir. Dede Korkut'taki Gürcistan, destanın alt coğrafyasında Türklerin anayurdu Orta Asya'dadır. Orta Asya'da Gur, Garcistan adlı önemli tarihi bölge/bölgeler vardır. Dede Korkut Kitabı'nda adı Gürcistan olarak geçen yer, Batı Göktürk ve Türgişlerin Farsî kavimlerle sınırını oluşturan, bazı tarihî kaynaklarda adı geçen tarihî Garcistan bölgesidir, Demirkapı da bu bölgeye çok yakında yer almaktadır. Dede Korkut Destanları'nın üst coğrafyasında görülen Hamid, Mardin, Bayburd, Trabuzan, Gürcistan gibi yer adları Karakoyunlu ve Akkoyunluların hem kendi aralarında hem de diğer Türk boyları ve başka kavimlerle mücadelelerinin tarihi hatıralarını taşımaktadır. Bu makalede, Dede Korkut'taki Gürcistan; destanın alt coğrafyası ve üst coğrafyasındaki yeri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Coğrafya, Gürcistan, Garcistan, Gur.

GURCİSTAN IN DEDE KORKUT

Abstract

Dede Korkut Epics, which contain important information about many subjects such as Turkic history, geography, language, literature, culture, art, music, beliefs, attract the attention of many researchers. Many place names are mentioned in Dede Korkut. One of them is Gurcistan. The name of Gurcistan is mentioned in three epics in The Book of Dede Korkut. Gurcistan in Dede Korkut is in Central Asia, the homeland of the Turks, in the sub-geography of the epic. In Central Asia, there are important historical regions/regions named Gur, Garcistan. The place mentioned as Gurcistan in The Book of Dede Korkut is the historical Garcistan region, which is mentioned in some historical sources, forming the border of the Western Gokturk and Turgish with the Persian tribes, it is also very close to Demirkapı in this region. Place names such as Hamid, Mardin, Bayburd, Trabuzan, Garcistan seen in the upper geography of the Dede Korkut Epics carry the historical memories of the struggles of the Karakoyunlu and Akkoyunlu, both among themselves and with other Turkic tribes and other tribes. In this article, Gurcistan in Dede Korkut; its place in the lower geography and upper geography of the epic has been examined.

Keywords: Dede Korkut, Geography, Gurcistan, Garcistan, Gur.

* Araştırma makalesi / Research article.

** Araştırmacı yazar, şair, İstanbul, e-posta: dursuncaneyuboglu@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4163-0976>.

Giriş

Pertev Naili Boratav'ın “*Dede Korkut Kitabı türkolojinin eskimeyen ve tükenmiyen konularından biridir*” (Boratav, 1958: 31) diyerek önemini vurguladığı Dede Korkut Destanları, dün olduğu gibi bugün de araştırmacıların ve halkın ilgisini çekmekte ve eski Türk yaşamına dair değerli bilgiler sunmaya devam etmektedir. Dede Korkut Destanları'nın bu önemi dün ve bugün olduğu gibi yarın da devam edecek ve nice kuşaklara, atalarının yaşamı konusunda önemli bilgiler, güzel işler yapmak için güzel ilhamlar verecektir.

Dede Korkut Destanları'nın destan, hikâye, efsane, masal, mit vb. farklı türlerde olmak üzere birçok varyantı, nüshası, el yazması vardır. Bunlardan en bilineni, buldukları yerler olan *Dresden* ve *Vatikan* adlarıyla bilinen iki ayrı nüshası olan *Dede Korkut Kitabı*'dır. Dede Korkut Destanları'nın bir varyantı *Türkmen Halk Nüshası* olup Türkmen/Türkmenistan varyantı olarak bilinmektedir. Dede Korkut Destanları'nın bir varyantı da 2019 yılında keşfedilen *Türkmen Sahra/Günbed* el yazmasıdır.

Orhan Şaik Gökyay, Dede Korkut Hikâyeleri'nin tarihi konusunda, Dede Korkut Kitabı'nda iki ayrı tabaka olduğunu belirtmiş, bu tabakalardan ilkinin Oğuzların eski yurtlarında Orta Asya'da olduğunu söyleyerek bu tabakayı *Birinci Tabaka (9.-11. Yüzyıl)* olarak incelemiş, ikincisini ise Oğuzların sonradan geldiği yeni yurtlarında olduğunu söyleyerek *İkinci Tarihi Tabaka (Akkoyunlular Devri)* olarak incelemiştir (Gökyay, 1973: 51, 58). Orhan Şaik Gökyay'a göre, Dede Korkut Hikâyeleri Türk ahlak ve törelerinin, inanışlarının, kahramanlıklarının otantik olarak anlatıldığı bir eser olup, kitapta geçen *Karacukdağ, Karşuyatan, Karadağ, Aladağ* gibi tarih ve coğrafya adlarının çoğu, bu hikâyelerin Oğuzların *Türkistan*'dan ayrılmalarından öncesine ait olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Oğuz Türkleri bunları batıya getirirken buraya göre mahallileştirmişler ve batıda geçen olaylarla karıştırmışlardır. Menkıbe, Dede Korkut'un Kayı İnal Han zamanında yaşadığını, onun Hz. Peygamber'le çağdaş olduğunu gösteriyorsa da bu hikâyeleri, başkahraman Salur Kazan'ın mensup olduğu kabile dolayısıyla çok eski devirlere kadar götürmek daha doğrudur. Çünkü Salur Kazan'ın Oğuz destanının başkahramanı olmasıyla ilgili anlatı Oğuzlar daha Orta Asya'daki yurtlarında iken oluşmuştur. Öte yandan Oğuzların en eski destanlarından biri olan Bamsı Beyrek Hikâyesi Orta Asya bozkırlarının her yerinde tespit edilmiştir ki, Alpamış adıyla bilinen bu hikâyenin tarihi 6.-8. yüzyıla çıkarılmaktadır. Dede Korkut Destanları yazıya geçirilmeden önce sözlü gelenekte yaşamıştır (Gökyay, 1994: 78).

Alkey Margulan'a göre, Korkut Destanları ile efsanelerinden, bir başka ifadeyle Oğuzlardan miras kalan, Ebülğazi'nin de belirttiği gibi, Oğuz, Kıpçak ve Kanlıların birlikte yaşadığı yerler şunlardır: *Korkut Gölü* (Turgay'da), *Ögiztav* (Atasu boyunda), *Ögiz Jılgası* (Ökiz çayı), *Tas Ögiz* (Dış Oğuz), *Barşın Gölü* (Turgay'da, Atbasar'da), *Arka* (Arku), *Ulitav*, *Kişitav*, *Ortav* (Ortağ), *Kertav*, *Kutti Kıya* (Ortav'ın bir zirvesi), *Borsaktın Kumu*, *Karakum*, *Sirdariya Suyu*, *Aral*, *Hazar Denizi*, *Kazığurt Dağı*, *Kutti Kıya*, *Talas*, *Şu Irmağı* (Çu), *Mangıstav*'da *Jayık Suyu* (Yayık Çayı). Dede Korkut Kitabı'ndaki destanlarda geçen yer adlarından Kazakistan topraklarında görülenleri şunlardır: *Arku Beli* (Arka), *Ala Dağ* (Alatav), *Altı Ağaç* (Altağaç), *Kazılık*, *Karaçuk* (Karaşık, Karatav) (Margulan, 2000: 143-145).

Üçler Bulduk'a göre, Dede Korkut'ta *il* sözü genellikle siyasi teşkilata sahip olan *Oğuz Eli* biçiminde geçmekte olup, bazen bir coğrafyayı da ifade etmektedir. *Oğuz* veya *Oğuz Eli* olarak açıklanan siyasi teşekküle haiz ülkenin iki coğrafi alanı vardır. Dede Korkut'ta adı geçen coğrafi bölgelerin bir kısmı, eserin yazıya geçirildiği bölgelerde bulunurken, bir kısmı bu bölgelerde bulunmamaktadır, veya bazı yer adları değişik mekanlarda ortak olarak kullanılmaktadır. Bu ikilik, destanın teşekkül ve yazılış tarihleri arasındaki uzun zaman ve mesafe farkından ileri gelmektedir. Destanın ilk mekanı genel anlamda Orta Asya olup, *Sir Derya*'dan *Mangışlak*'a kadar uzanan bölgelere ait tarihi izler taşımaktadır. Destanın ikinci coğrafyası ise *Doğu Anadolu*'nun kuzeyi, *Azerbaycan*, daha geniş bir ifadeyle *Kafkaslar* sahasıdır. Menşee olarak Orta Asya ile ilgili olan ancak farklı Türk coğrafyasında aynı adla hatıraları anılan yer adları bu konularda ipuçları vermektedir (Bulduk, 1997: 468).

Ata Rahmanov'un Korkut Ata'nın Türkmenistan varyantını kendisinden derlediği Gurbangılıç Çakanoğlu'na göre, eski Türkmenlerin (Oğuzların) 24 boyu, yerleştikleri bölgeye göre *İç Oğuz* ve *Daş Oğuz* olmak üzere iki büyük gruba bölünmüş, *Sirderya* ile *Amuderya* arasında yerleşen *İç Oğuz*lara Salır Gazan hanlık etmiş, *Amuderya*nın güneybatı tarafında ve *Sirderya*nın kuzeybatı tarafında yerleşen *Dış Oğuz*lara Salır Gazan'ın dayısı Oraz hanlık etmiş, *Daş Oğuz* ise ikiye bölünmüş ki, *Amuderya*nın ilerisinde, güneybatısındakilere *Altı Daş Oğuz*, *Sirderya*nın arkasında kuzeydoğudakilere *Arkakı Daş Oğuz* denmiştir (Rahmanov, 1988: 6'dan aktaran Erdem, 1998: 177).

Melek Erdem'e göre, Dede Korkut Destanları'nın Türkmenistan varyantında boyların geneline bakıldığında Oğuzların yaşadıkları sahanın çok geniş bir bölgeyi içine aldığı görülmekte olup, bu saha, *Sirderya* boylarından batıya doğru uzanmakta,

Maveraünnehiri de içine alarak *Hazar* denizine kadar gelmektedir. Kuzeyde, *Hazar* denizinin kuzeybatısında *Hazar*'a dökülen *Yayık* (Ural) nehrinin kaynağındaki *Ural* dağlarına kadar uzanmaktadır. Güneyde de *Amuderyanın* aşağı boylarından güneybatıya ve *Murgap* ve *Tecen* nehirlerini geçerek, *Hazarın* güneyine dökülen *Etrek* nehrine kadar geniş bir saha çizilmektedir (Erdem, 1998: 178).

Metin Ekici'ye göre, Türkistan/Türkmen Sahra/Günbed el yazmasında, soylamalarda bölge, kent ve illerden bahsedilmiş, adeta Dede Korkut coğrafyası çizilmiş, *Kazakistan*'ın *Mangışlak* bölgesinden, *Kafkasya*, *Rumeli* ve *Mısır*'a kadar uzanan coğrafya tanıtılmış ve bazı kentler kültürel hafızadaki unsurlarıyla açıklanmıştır ki, bu durum Oğuz boylarının tarih boyunca doğudan batıya yaşadıkları coğrafyanın genişliğini göstermektedir (Ekici, 2019: 23).

Kazakistan'da, *Korkut* hakkındaki efsanelerde, Korkut'un memleketi olarak "*Sirderya'nın kıyıları*" geçmektedir (Seydimbek, 2000: 65, 71, 77).

Eski Türkler içerisinde yaşadıkları coğrafyayı oldukça iyi tanıyan insanlardı. Eski Türkler, gerek konargöçer yaşamın bir sonucu olarak sık sık göç etmelerinden dolayı gerekse de bu yaşamın verdiği organizasyon bilgisinin, hareket yeteneğinin ve büyük devletler kurmalarının da bir sonucu olarak iyi bir coğrafya bilgisine sahiptiler. Tarihî kaynaklardaki bilgiler de bunu göstermektedir. Örneğin; 6. yüzyılda yaşamış bir Gök-Türk beyi olan Türk-Şad (Turksanthos), "*Ben, esirlerimiz olan Uar-Huni'lerin hangi yoldan Bizans'a gittiklerini biliyorum. Dinyeper'in, Meriç'in nerede olduğunu, Tuna'nın nereye aktığını da biliyorum. Gün doğusundan gün batısına kadar ülkeler bize diz çökmüştür. Bize karşı gelmek cesaretini gösteren Alanları, On-Ogurları görüyorsunuz. Roma'ya da geleceğiz*" (Kafesoğlu, 2012: 101) demektedir. 6. yüzyılda yaşamış bir Türk beyi bir Bizans elçisine, bulunduğu yer olan *Hazar Denizi*'nin kuzeyinden *İstanbul*'a kadar olan en büyük akarsuların adlarını tek tek sayabilmekte, üstelik günümüz İtalya'sında bulunan *Roma*'dan da bahsetmekteydi. Eski Türkler küçük bir köyde yaşamıyorlardı, aksine *Kuzey Çin*'den *Macaristan*'a kadar uzanan çok geniş bir alanda at sırtında dolaşıyorlardı. Eski Türklerin yaşamının destani bir yansıması olan Dede Korkut Destanlarını ve onun coğrafyasını değerlendirirken bu durumu göz önünde bulundurmak gerekir.

Dede Korkut Destanları'nda adı geçen yerler üçe ayrılabilir; birincisi, destanların Orta Asya'da ortaya çıktığı döneme ait yerler olup bunlar destanlarda kimi zaman aynen korunmuştur, kimi zaman ise üst coğrafyanın da etkisiyle, kısmen değişerek kullanılmaya

devam etmiş yerlerdir. *Aladağlar, Karadağlar, Karaçuk, Kazılık Dağı, Gökçe Deniz, Türkistan, Demirkapı* vb. buna örnektir; İkincisi, Orta Asya'da eski yurttaki yer adlarının sonradan göç edilerek gelinen yeni yurttaki kısmen değişikliğe uğramış yer adlarıdır. *Amit suyu, Bayburd, Gürcistan* gibi yer adları buna örnektir; Üçüncüsü, destanlara sonradan dahil olan yer adlarıdır ki bunlar destanların içerisinde sadece birkaç yerde, çoğunlukla da tek bir kez geçen yer adlarıdır. *Umman Denizi, Diyarbekir, Mardin, Berde, Gence, Mekke, Medine* vb. buna örnektir.

Dede Korkut'ta birçok yer adı geçmektedir. Bu yerlerden biri *Gürcistan*'dır. Bu çalışmamızda Dede Korkut'taki *Gürcistan*ı; destanın alt coğrafyası ve üst coğrafyasındaki yerini inceleyeceğiz.

Dede Korkut'taki Gürcistan

Bahrü'l-Ensab'da, Bayındur Han'ın askeri olan Oğuzların Peygamber dünyaya gelmeden önce kırk yıl *Gürcistan* keferesiyle savaşıp *dokuz tümen Gürcistan* beylerinden haraç aldıkları belirtilmiştir (Gökyay, 1973: CXIX).

Bayburtlu Osman'ın 3. Murad (1574-1595) devrinde yazdığı *Tevarih-i Cedid-i Mir'at-i Cihan* adlı eserinde Bayındur Han'ın başında bulunduğu Oğuzların, *Horasan*'dan *Anı*'ya *Kars*'a geldikleri, *Gürcistan* keferesiyle savaşıp *Tiflis*'i, ardından *Demürkapu*'yu aldıklarından bahsedilmiştir (Ergin, 1989: 9-41). Muharrem Ergin'e göre, Bayburtlu Osman'ın bu bilgileri *Bahrü'l-Ensab* adlı bir kitaptan aldığı ve eski bir Dede Korkut Oğuznamesine dayandığı anlaşılmaktadır (Ergin, 1989: 39-41).

Gürcistan, Dede Korkut Kitabı'nda *Gürcistan* olarak geçmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda adı 3 boyda geçer: *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Begil Oğlu Emren'in Boyu* (Gökyay, 1973: 335).

Dede Korkut Kitabı'ndaki boylarda *Gürcistan*'ın adı şu şekillerde geçmektedir: *Gürcistan* (Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy) (Gökyay, 1973: 16); *Gürcistan* (Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu) (Gökyay, 1973: 34); *Dokuz Tümen Gürcistan* (Begil Oğlu Emren'in Boyu) (Gökyay, 1973: 115, 117).

Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası'nda bir soylamada (Soylama-2), Kara Budak'ın nitelikleri sayılırken “*Ayagın üzengüye basanda dokuz tuman Gürcistana ürkü salan*” (*Ayağını üzengüye bastığında dokuz tümen Gürcistan'a korku salan*) (Ekici, 2019: 35, 158) ifadesi geçmektedir.

Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası'nda bir soylamada (Soylama-8), Kara Budak'ın nitelikleri sayılırken “*Ayagını üzengüye basanda dokuz tuman Gürcis(t)ana ürki şalan*” (*Ayağını üzengüye bastığında dokuz tümen Gürcistan'a korku salan*) (Ekici, 2019: 79, 177) ifadesi geçmektedir.

Fuzuli Bayat'a göre, Oğuz Kağan ve Dede Korkut destanlarından da anlaşıldığı gibi, *el* terimi *vassallı devlet* anlamında kullanılmış olup Dede Korkut'ta tasvir edilen *el* idari sistemi denizden denize sınırlanan devlet anlayışını içermektedir. *Oğuz Kağan Destanı*'ndaki merkezileştirilmiş harbi idari *el* sistemi, *Dede Korkut Kitabı*'nda zayıf şekilde görünmektedir ki, *Oğuz Eli*'nin merkezinde yerleşmiş Bayındır Han'la Kazan Han'ın ve her ikisinin yirmi dört sancak beyi ile sosyal hiyerarşik ilişkileri de bunu onaylamaktadır. Dede Korkut'taki *Kalın Oğuz Eli* anlayışı yalnız *İç Oğuz* ile *Taş Oğuz*'u içermektedir. Oysa ki *Oğuz Kağan Destanı*'nda *Oğuz Eli* anlayışına, *Urum*, *Masar*, *Urus*, *Tangut*, *Şağam* gibi epik mekanlar da dahildir. Dede Korkut'ta, *Oğuz Eli*'nin vassalı olan *Dokuz Tümen Gürcistan*, *Kan Abhaza*, Kalın Oğuz idari sistemine dahil olmayıp, hatta *Dokuz Tümen Gürcistan*, bu tabiliği her zaman bozmaya hazır görünmektedir. *Gürcistan*'dan gelen haracın her zamankinden az olması hakkındaki Bayındır Han'ın şikayetleri de bunu göstermektedir. Hatta, Bayındır Han, tabiliğinde olan bu vassal memleketi cezalandırmayı da düşünmemiştir. *Kalın Oğuz Eli* artık zayıflamıştır (Bayat, 2000: 66-67).

Veysel Şahin'e göre, Begil Oğlu Emren'in Boyu'nda, kapalı-dar mekanlardan biri *Tokuz Tümen Gürcistan*'dır. Hikâyede *Dokuz Tümen*, mekanı ruhsal olarak daraltan Oğuzların düşmanlarının yaşadığı bölge içerisinde ve sınır bölgesinde yer almaktadır. *Gürcistan*'dan haraç olarak gelen *at*, *kılıç* ve *çomak* simgesel anlamda savaşın ve kargaşanın temelini oluşturan malzemelerdir. Oğuzların bireyselleşmesi ve kendi iç dünyalarına yönelmelerini engelleyen bu mekanlar, dar, yutucu, karanlık mekanlara dönüşmektedir (Şahin, 2017: 27). Veysel Şahin'e göre, Dede Korkut'ta çevresel mekanlardan biri *Gürcistan ağzı*, biri *Gürcistan*'dır. Anlatı kişilerinin üzerinden duraksamadan geçtiği ve onların anılarında fazla bir yer kaplamayan çevresel mekanlar sadece fiziki olarak anımsanmıştır (Şahin, 2017: 42).

Aysuda Şahin'e göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, çevresel mekanlardan biri pis dinli *Gürcistan ağzı*'dır. Kahramanlar bu mekanlarda sürekli olarak bulunmazlar. *Gürcistan ağzı*, *Gürcistan*'a giden yol üzerinde olan bir yere verilen addır (Şahin, 2017: 72, 75). Aysuda Şahin'e göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda,

çevresel mekanlardan biri *Gürcistan*'dır. *Gürcistan*, Dede Korkut'taki Oğuzların sürekli kafirlerin yurdu olarak adlandırdıkları ve mücadele ettikleri bölgelerden biridir. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da “*sası dinlü Gürcistan ağzı*” olarak tarif edilen bölge ile Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda anlatılan mekan aynıdır (Şahin, 2017: 99).

Aysuda Şahin'e göre, kapalı-dar mekanlar kişilerin erginleşme/ben olma yolunda önlerine çıkan, ruhsal olarak yitikleşen ve kişileri engelleyen mekanlar olup, Begil Oğlu Emren'in Boyu'nda bu mekanlardan biri *Tokuz Tümen Gürcistan*'dır. *Tokuz Tümen Gürcistan*, Oğuzlar'ın yıllarca haraç aldıkları ve düşmanlarının yaşadığı mekandır. Mekanı ruhsal olarak daraltan, Oğuzların düşmanlarının yaşadığı bölge içerisinde olması ve sınır bölgesinde yer almasından kaynaklanmaktadır. *Gürcistan*'dan haraç olarak gelen *at*, *kılıç* ve *çomak*, simgesel anlamda savaşın ve kargaşanın temelini oluşturan malzemelerdir. Oğuzların bireyselleşmesi ve kendi iç dünyalarına yönelmelerini engelleyen bu mekanlar dar, yutucu ve karanlık mekanlara dönüşmektedir (Şahin, 2017: 233-234).

Sözlü kültür ürünleriyle, destanlarla ilgili yorumlarda bulunurken sık sık çeşitli unsurların olası olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü adı üzerinde; destan, hikâye, efsane, masal, mit vb. tüm sözlü kültür ürünleri; uzun yıllar, tarihi süreç içerisinde dilden dile, kuşaktan kuşağa aktarılan; birçok anlatıcılarca, ozanlarca, halk tarafından işlenen; az veya çok değişime maruz kalan; hafızada kaldığı kadarıyla aktarılan; yeni unsurlarla geliştirilen; tarihî olayların etkisiyle şekillenen; toplumdaki, toplumun değer yargılarındaki değişimlerden etkilenen anlatılar olup bunlar çok sonraları yazıya geçirilmişlerdir. Bu nedenle her sözlü kültür ürününde birçok unsurun ve etkinin bulunması olasıdır. Bir sözlü kültür ürünü olarak tüm destanlar ve Dede Korkut Boyları çok tabakalı bir yapıya sahiptir. Dede Korkut Boyları gibi büyük destan dairelerinden bahsedildiğinde ise, binlerce yıllık bir oluşum, gelişim ve etkileşim sürecinin göz önünde bulundurulması gerekir. İster Milattan Önceki dönemlerde ortaya çıkmış olsun, ister 7.-8. yüzyıllarda ortaya çıkmış olsun, Dede Korkut Kitabı'nın 15.-16. yüzyıllarda yazıya geçirildiği düşünüldüğünde, hatta bazı Dede Korkut rivayetlerinin henüz yakın zamanda, 20.-21. yüzyıllarda yazıya geçirildiği düşünüldüğünde, her Dede Korkut boyu en az bin yıl dilden dile, kuşaktan kuşağa; en az kırk-elli ozan tarafından usta-çırak ilişkisiyle ozandan ozana; en az kırk-elli kuşak tarafından dilden dile aktarılmış; bütün bunların sonucunda halk hafızasında çok işlenmiş ve değişime maruz kalmıştır. Biz eser ve çalışmalarımızda aynı zamanda farklı olasılıkları ve görüşleri de dile getirerek yeni araştırmaların önünün açılmasına fayda sağlamayı umuyoruz.

1) Alt Coğrafya

Dede Korkut'taki *Gürcistan*, destanın alt coğrafyasında Türklerin anayurdu Orta Asya'dadır:

Ahmet Bican Ercilasun, Salur Kazan'ın tarihi kişiliğini Türgiş hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) olarak tespit etmişti (Ercilasun, 2000: 158; Ercilasun, 2002: 33; Ercilasun, 2004: 126). Biz de Ahmet Bican Ercilasun'un bu tespitlerine katılmış ve bazı eklemelerde bulunmuştuk (Eyüboğlu, 2019: 426-445; Eyüboğlu, 2022: 105-108; Eyüboğlu, 2022b: 289-290). Dede Korkut'ta önemli bir yere sahip olan, destanın başkahramanı Salur Kazan/Kazan tipinde en eskisi tarihin derinliklerine uzanan birçok tarihi-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır. Dede Korkut'taki Salur Kazan/Kazan tipinin önemli bir tarihi tabakasının Kara Türgiş Devleti'nin kurucu hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) ile ilgili olduğunu tespit etmiştik (Eyüboğlu, 2019: 426-445; Eyüboğlu, 2022: 105-108; Eyüboğlu, 2022b: 289-290). Dede Korkut'ta önemli bir yere sahip olan, destandaki en üst yönetici olan Bayındır Han tipinde de birçok tarihi-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır. Dede Korkut'taki Bayındır Han tipinin önemli bir tarihi tabakasının 2. (Doğu) Gök-Türk Devleti hükümdarı Bilge Kağan (716-734) ile ilgili olduğunu tespit etmiştik (Eyüboğlu, 2019: 268-275; Eyüboğlu, 2022: 106-107; Eyüboğlu, 2022b: 289-300).

Dede Korkut'un önemli bir tarihi tabakasının Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Dede Korkut'un alt coğrafyasının önemli bir tabakası Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgilidir. Özellikle Dede Korkut'taki *Aladağ*, *Karadağ*, *Karaçuk*, *Kazılık Dağı*, *Türkistan*, *Amut Suyu/Amu Derya*, *Sir Suyu/Sir Derya*, *Demirkapı* vb. birçok yer adı destanın tarihi coğrafyasını yansıtmaktadır.

Dede Korkut'ta geçen *Bayburt*, *Gürcistan*, *Hamid*, *Mardin*, *Mekke*, *Medine*, *Umman Denizi*, *İstanbul* gibi yer adları, destanlarda Oğuzların yaşadığı yerler olmayıp Oğuzların sadece alışveriş veya savaşmak için gittikleri ya da sadece soylamalarda dile getirdikleri yerlerdir ve büyük bir kısmı destanlara sonradan dahil olmuştur.

Dede Korkut Kitabı'nda; Trabuzan adı geçerken, Rum adı geçmez; Gürcistan adı geçerken, Gürcü adı geçmez; hatta bu bölgede yaşayan Lazların adından hiç bahsedilmez. Türklerin Anadolu'da ilk geldiği yerlerden biri olan, Akkoyunlu Türkmenlerinin yurdu Bayburt bile kafir yurdu olarak gösterilir; Diyarbakır ve Mardin'den bile düşman yurdu olarak bahsedilir; Ermenilerden hiç bahsedilmediği gibi, Emren adında bir Oğuz

kahramanı da vardır; İstanbul'a diye gidilir, ancak ters tarafta bulunan Derbent'ten gelinir. Bütün bu tarihi-coğrafi tutarsızlıklar ve çelişkiler, Dede Korkut Destanları'nın, gerçekte alt coğrafyada Orta Asya'da ortaya çıkmış olmasının, sonradan, Türklerin göç ederek yurt tuttuğu Anadolu-Azerbaycan coğrafyasında eksik mahallileşmesinin bir sonucudur.

Dede Korkut Destanları'ndaki yer adlarından, adları Orta Asya'daki yer adlarına çok benzeyen *Garcistan-Gürcistan*, *Baybövirt-Bayburd*, *Demirkapı-Derbent (Demirkapı)* gibi yer adları kolaylıkla mahallileşmiş, ancak kimi yer adları henüz mahallileşmeden destanlar yazıya geçirilmiştir, bu nedenle de destanlarda; Doğu Anadolu-Azerbaycan coğrafyasındaki *Erzurum*, *Van*, *Tiflis*, *Erivan*, *Tebriz* gibi büyük yerleşim yerlerinin adları geçmemektedir; Kafkasya'nın adı geçmemektedir; bu bölgede yer alan Gürcü, Ermeni, Ermenistan, Laz, Lazistan gibi kavim ve yer adları geçmemektedir. Bütün bunlar destanların Orta Asya'da ortaya çıkmasının bir sonucudur, sadece birbirine benzer bazı yer adlarında mahallileşme olmuştur.

Dikkat çeken hususlardan biri de Anadolu-Azerbaycan coğrafyasında birbirine yakın bir konumda bulunan Trabuzan ve Gürcistan adlarının Dede Korkut Kitabı'nda hiç yanyana geçmeyişidir. Bu iki yer adı destanlarda hiç yanyana görülmezler. Bunun da nedeni destanların coğrafi alt tabakasının Orta Asya coğrafyasına ait olmasından kaynaklanmaktadır.

Dede Korkut Kitabı'nda adı *Gürcistan* olarak geçen yer, Batı Göktürk ve Türgişlerin Farsi kavimlerle sınırları oluşturan, bazı tarihi kaynaklarda adı geçen tarihî *Garcistan* bölgesidir, ayrıca *Demirkapı*'da bu bölgeye çok yakında yer almaktadır. Dede Korkut Kitabı'nda *Gürcistan* adının geçtiği üç boy; *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*, *Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*, *Begil Oğlu Emren'in Boyu*; birçok tarihi tabakaya sahip olmakla birlikte, aynı tarihi dönemin hatıralarını taşımaktadırlar. Bu yer adının sadece bu destanlarda geçmesi de tarihi gerçekliğine işarettir.

Orta Asya'da *Gur*, *Garcistan* adlı önemli tarihi bölge/bölgeler vardır:

Hudûdu'l-Âlem'e (y:982) göre, *Garcistan* sınırından doğan *Merv Nehri*, *Cüzcanan*'ı *Gur*'dan ayırıyordu. *Başin*'i geçip, vadinin ortasından geçip *Marudh*, *Diz-i Hinaf*, *Logar* ve *B.R.k.d.r (Barakdiz)* ve *Girang* üzerinden *Merv*'e ulaşıyordu. Burada arazi sulamasında kullanılıyordu (Orhan (Kurulay), 2007: 47). *Hudûdu'l-Âlem*'e (y:982) göre, *Horasan* ülkesinde yer alan *Garcistan*'ın en önemli kenti *Buşin*'di. Buranın liderine *şar* deniyordu. Birçok tahıl üretiliyordu, arazileri boldu ve zengindi. Dağlık bir bölgeydi. Sakinleri barışçıl

ve iyi kalpliydi. Halkı çoban ve çiftçiydi (Orhan (Kurulay), 2007: 87). Vladimir Fedorovich Minorsky'e göre, *Garcistan*, *Herat* bölgesi içindedir (Minorsky, 1982: 326'dan aktaran Orhan (Kurulay), 2007: 85).

Hudûdu'l-Âlem'e (y:982) göre, *Horasan* ülkesinde, *Cüzcanan*, doğusunda *Belh*'e ve *Toharistan*'a uzanıyordu, *Bamiyan*'a kadar iniyordu. Güneyinde *Gur* ve *Bust*'e uzanıyordu. Batısında *Garcistan* ve oranın merkezi *Bashin*'den aşağı *Merv*'e kadar uzanıyordu. Kuzeyinde *Ceyhun* bulunuyordu. Buranın hükümdarı Afridhün'ün soyundan geliyordu. Bu hükümdara *Horasan*'da *Cüzcanan Meliki* deniyordu. *Garcistan* ve *Gur* sınırları içindeki bütün liderler bu hükümdara bağlıydı. *Horasan* ülkesinde, *R.busharan* (*Rishvaran*), büyük ve çok hoş bir bölgeydi. Halkı savaşçıydı. Bu bölge *Gürgenç*'e bağlı *Garcistan*'a aitti. *Merv*'in bazı suları buradan doğuyordu (Orhan (Kurulay), 2007: 88).

Hudûdu'l-Âlem'e (y:982) göre, *Horasan* Hudut ülkesinin doğusunda *Hindistan*, güneyinde *Sind* ve *Kirman* çölleri yer alıyordu. Batısında *Herat* sınırları, kuzeyinde *Garcistan*, *Cüzcanan* ve *Toharistan* bulunuyordu. Bu bölgenin bir kısmı sıcak, bir kısmı ise soğuk bölgede yer alıyordu. Buranın dağlarından *Gur* köleleri *Horasan*'a getiriliyordu. Bolca ekili arazileri vardı. Buraya Hint malları da getiriliyordu (Orhan (Kurulay), 2007: 93).

10. yüzyılda yazılmış *Hudûdu'l-Âlem*'de (y:982) sık sık *Gur* ve *Garcistan* adlarının birlikte geçtiği görülmektedir. 14. yüzyılda yazılmış *Câmiu't-Tevârih*'in Oğuz Han'la ilgili bölümlerinde de *Gur* ve *Garcistan* adlarının birlikte geçtiği görülmektedir:

Câmiu't-Tevârih'de, Oğuz Han'ın Orta Asya'daki *Gur*, *Garcistan* ve o tarafları ele geçirmesi şöyle anlatılmıştır:

“Beyleri ile yolda kengeş etti. Burada Hind yörelerinin meselelerini halletme yolunda bazı kararlar alındı. Şöyle ki, ilk olarak *Amuy nehrinin Pencab*'ından geçmeye karar verildi. İl olup itaat etmeleri için *Gur*, *Garcistan* ve o taraflara elçi göndererek vergi vermeyi kabul etmelerini bildirdi. Eğer kabul ederlerse ne ala, yoksa savaş olacaktı. Ordu ilk olarak *Garcistan* taraflarına yürüdü ve elçiler gönderdi. *Gur* hükümdarı elçileri son derece saygı ile karşılayıp ağırladı. İtaat ve illik kemerini can beline bağladı. Kendisi hemen Oğuz'un yanına gidip her yıl vergi vermeyi üzerine aldı. “Vilayetimizin yakınlarında ve çevresinde düşman çoktur” dedi. Oğuz, önceden yüz seçme süvariye *Gur* hükümdarı ile beraber haberci olarak o vilayete gönderdi: “Eğer il olup itaat ederlerse iyi, yoksa onlarla savaşınız” dedi. Oğuz'un buyruğu gereğince bütün *Gur* vilayetini,

Garcistan'ı, ta Gazne, Zabil ve Kabil'e kadar il yapıp zaptettiler. Onlara her yıl hazineye gönderilmek üzere vergi tayin ettiler. Muzaffer ve galib olarak dönüp Oğuz'a katıldılar” (Togan, 1982: 22).

Câmiu't-Tevârih'de/Oğuz Kağan Destanı'nın bu varyantında ayrıntılı olarak geçen *Garcistan*'ın Oğuzların hatıralarında önemli bir yer tuttuğu, ayrıca adları *Garcistan* ile birlikte geçen, *Gur*, *Gazne*, *Zabil* ve *Kabil* yer adlarından, *Garcistan*'ın Orta Asya'da bir yer adı olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Câmiu't-Tevârih'e göre, dünyanın birçok yerini ele geçiren Oğuz Han, ülkesine dönerken *Gur* ve *Garcistan* yoluyla hareket etmişti: “*Oğuz oğlu yanına varınca, oradan kendi ülkesi ve yurduna, Kürtag ve Ortag'a gitmeye karar verip, çabuk gidilmesi için Gur ve Garcistan yoluyla hareket edilmesini emretti”* (Togan, 1982: 47). Oğuz Han'ın, kendi ülkesine çabuk gidilmesi için Orta Asya'daki *Gur* ve *Garcistan* yolunu seçmesi, *Gur* ve *Garcistan*'ın ulaşım bakımından önemli bir noktada bulunduğunu, eski Türklerin hatıralarında önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.

Şecere-i Terakime'ye göre, Oğuz Han, *Belh*'i aldıktan sonra, *Gur*'u da almıştı. *Gur*'da çok kar yağmıştı. Oğuz Han, burada *Karlık*'a ad koymuştu. *Şecere-i Terakime*'ye göre, *Gur* şehri *Belh*'e bağlıydı (Ebülğazi Bahadır Han, 1974: 34-36).

Orta Çağ'da *Gur* bölgesi, *Bamyan* ile *Herat* arasındaki yerlerdi (Ögel, 1993: 174). Harizmşah Devleti'nin kurucusu Harizmşah Atsız'ın büyük babası Anuş-tegin Garca (Garça), Selçuklu emirlerinden Bilge-tegin'in (Bilge Beg) kölesiydi. Bilge-tegin onu *Garcistan*'dan satın aldığı için kendisine bu lakap verilmişti (Barthold, 1990: 345). Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı Melikşah'ın'ın taştarı, yani İbrikçibaşısı Anuştekin, *Garcistan*lıydı (Sümer, 1959: 382). *Gur* adı *Herat*'ın doğu ve güneydoğusunda ve *Garcistan* ile *Guzgan*'ın güneyindeki dağlık bölgeye verilmiştir (Barthold, 1990: 360). *Gur*, *Herat* ile *Gazne* arasında geniş bir bölge ve dağlık bir vilayettir (Dadan, 2006: 72). İran kaynaklarında *Berberistan*, Arap coğrafyacılarında *dağlık ülke* anlamına gelen *Garcistan* ve yerli ahalinin Toharların adına zafeten *Toharistan* adını verdikleri bugünkü Afganistan'ın orta kesiminde yer alan *Hazaracat* (*Hazaristan*), Kuşanlar eliyle başlatılan ve Harezmsahlara yıkılmasına kadar devam eden süreçte, Türk tesirinin en yoğun şekliyle hissedildiği bir bölgedir (Yazıcı, 2011: 489).

Yani *Berberistan*, *Garcistan*, *Toharistan*, *Hazaracat* adları aynı bölgenin tarihin farklı dönemlerindeki farklı adlarıdır. Bu adlar içerisinde en eskileri *Toharistan* ve

Garcistan'dır. *Toharistan* ve *Garcistan* adları ise Milattan Önce Hsiungnu (Hunlar) dönemindeki Tuhar/Tokar ve Gurat (Yüeci) halklarıyla ilgilidir. Reşideddin Oğuznamesi *Câmiu't-Tevârih*'de Oğuz Han döneminde *Gur*, *Garcistan* adlarının geçmesi de bunun bir yansımasıdır.

Aşağı *Toharistan* bölgesinde, *Çağaniyan*, *Belh*, *Cüzcan*, *Badgis*, *Herat* gibi yerlerde Akhun (Eftalit) yöneticileri hüküm sürüyordu. *Garcistan*'ın dağ eteğini kapsayan *Demir Kapı* da bu bölgede yer almaktadır. (H.A.R. Gibb, 2005, 23'ten aktaran Dadan, 2006: 31-32). Orta Asya'daki ünlü *Demirkapı*, *Garcistan*'ın dağ eteğini kapsıyordu. Dede Korkut Destanları'nda adları sıkça geçen ve Oğuzların Anadolu-Azerbaycan coğrafyasına geldikten sonra mahallileşerek yeni coğrafyaya uyarlanmış yer adları olan *Gürcistan* ve *Demirkapı*'nın aslı, destanın alt coğrafyası Orta Asya'daki bu *Garcistan* ve *Demirkapı*'dır. Gök-Türkler'in kuruluş yıllarında Akhunların hakimiyetinde bulunan bu bölge, sonradan İstemi Kağan zamanında, Gök-Türk ve Sasani (İran) işbirliği sonucu Akhunların yıkılması ile, Amu Derya (Ceyhun) sınır oluşturacak şekilde, Gök-Türkler ve Sasaniler arasında paylaştırılmıştır. Göktürkler ve Sasaniler arasındaki, Akhunların yıkılması ile sonuçlanan mücadeleler, Dede Korkut'a yansımıştır.

Garcistan ile *Demirkapı*'nın yan yana bulunması tesadüf değildir; bu iki yerin yakın konumu Dede Korkut Destanları'na da yansımıştır. Dede Korkut Kitabı'nda adı *Gürcistan* olarak geçen yer, Batı-Göktürk ve Türgişlerin Farsi kavimlerle sınırını oluşturan tarihi *Garcistan* bölgesidir, ayrıca *Demirkapı* da bu bölgeye çok yakında yer almaktadır:

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, ava çıkma kararı alındıktan sonra, Aruz Koca, Salur Kazan'a "... *sası dinlü Gürcistan ağzında oturursun, ordun üstüne kimi korsun*" (Gökyay, 1973: 16) demiştir. *Gürcistan* ağzının Kalın Oğuz Eli'nin sınırını oluşturduğu anlaşılmaktadır (Asker, 2016: 201-202). Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, Oğuzların yurdu, hemen "*sası dinlü Gürcistan ağzında(dır)*". Diğer taraftan, "*Kazanun kapulu dervendde on bin koyunu vardır*" ki, Karaçuk Çoban ve iki kardeşi, burada ağılı beklemektedir (Kara, 2020: 43). Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, *Gürcistan* ve *Demirkapı*'nın birbirine yakın yerler olduğu anlaşılmaktadır.

Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, İstanbul'dan dönen bezirganlar, "*gelübeni Kara Dervend ağzına konmuşlarıdı.*" Evnük Kalası'nın casusları bunları casuslamış, beş yüz kafir saldıracak bezirganları yağmalamıştı. "*Bezirganlar ulusu tutuldu, kişisi kaçarak Oğuz'a geldi. Zira ki Oğuz yakın yerde idi.*" Oğuz'a gelen bezirganların

küçüğü, Bamsı Beyrek'e, "Dan dansuh kafir malın Oğuz beglerine getirürüdük. Pasinün Kara Dervend ağzına döşvermişidük. Evnüik Kalasınun beş yüz kafiri üstümüze koyuldu. Kardaşum tutsak oldu, malumuzu, rızkumuzu yağmaladılar, gerü döndüler" (Gökyay, 1973: 32) demiştir. Daha sonra bezirganlar, Bay Böri'nin yanına geldiklerinde, ona, "Sultanum bu senün oğlun olmasaydı bizim malumuz Gürcistanda gitmişidi, hepümüz tutsak olmuşidi" (Gökyay, 1973: 34) demişlerdir. Bu ifadelerden bezirganların *Pasin'ün Kara Dervend (Demirkapı)* girişinde yağmalandıkları, buranın da *Gürcistan* yakınlarında olduğu anlaşılmaktadır.

Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda (Gökyay, 1973: 31-58), destanın baş kısımlarında geçen coğrafyayı inceleyelim: Bay Böri Bey, oğlunun olması üzerine bezirganlarını Rum Eli'ne, İstanbul'a alışverişe göndermiştir. İstanbul'da uzun bir süre kalan bezirganlar dönüşte *Kara Dervent* ağzında durmuşlardır. *Avnik Kalesi*'nin casusu bezirganları casuslayınca, kafirler bezirganları uykudayken yağlamışlar, kaçan bezirganlar Oğuz'a gelmişler ve Bamsı Beyrek'ten yardım istemişlerdir. Bamsı Beyrek, bezirganları kurtarmış, sonra ülkesine dönmüş, bezirganlar da dönmüş ve Kam Böri'ye, oğlunun (Bamsı Beyrek) kendilerini kurtardığını, oğlunun yetişmemesi halinde mallarının *Gürcistan*'a gideceğini, kendilerinin de tutsak düşmüş olacağını söylemişlerdir. Destanın gidişatı ve Dede Korkut Destanları'nın Anadolu-Azerbaycan üst coğrafyası değerlendirildiğinde, olaylar ile coğrafi yer adlarının birbirine uymadığı, bir çelişki olduğu görülmektedir; Oğuzlar-Türkmenler, Selçuklular zamanında akımlarla geldikleri Doğu Anadolu-Azerbaycan coğrafyasında oturmaktaydılar ve sonrasında bu bölgede Akkoyunlu-Karakoyunlu devletlerini kurmuşlardı. Oğuzların, *İstanbul* batısında, *Gürcistan* kuzeyinde, *Derbent* doğusunda (*Hazar Denizi*'nin kıyısında) yer almaktadır. Yani üç yer de ayrı yönlerde, ayrı güzergahlardadır. Oğuz'dan yola çıkan bezirganların batıda *İstanbul*'a gidip döndüğü düşünüldüğünde gelecekleri yer yine Oğuzlar'dı, çünkü *Gürcistan*, Oğuzların kuzeyinde, *Derbent* ise Oğuzların doğusunda, birbirlerine zıt yönlerdeydi. Destandaki üst coğrafyanın bu çelişkisi, destanda geçen yer adlarının başka bir coğrafyada olduğunu göstermektedir. Destanın gerçek coğrafyası, alt coğrafyası olan Orta Asya'dır. Destan, Orta Asya coğrafyası göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde, destanın gidişatı ile alt coğrafyanın uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Çünkü Orta Asya'dan, Batı Göktürk-Türgiş/Oğuz topraklarından yola çıkan bezirganlar, *Amu Derya* yakınlarındaki tarihi *Garcistan* ve *Demirkapı* bölgesini geçerek İran'a ve İstanbul'a gitmiş, dönüşte ise İstanbul ve İran üzerinden *Garcistan*'a ve *Demirkapı*'ya, yani Batı Göktürk-Türgiş/Oğuzların

sınırına gelmiştir ki, bura da da düşmanın casusu casuslamış, bezirganları sınırda kurtaran kahraman sayesinde bezirganlar da Oğuz'a rahatlıkla dönmüşlerdir. Böylece destanda geçen tarihî yerlerin hepsinin birbirleriyle uyumlu bir şekilde, aynı yönlere, aynı yol, aynı güzergah üzerinde oldukları görülmektedir.

Begil Oğlu Emren'in Boyu'nda, *Dokuz Tümen Gürcistan*'dan gelen haraç (bir at, bir kılıç, bir çomak) az olmuştu: “*Dokuz tümen Gürcistanun haracı geldi: Bir at, bir kılıç, bir çomak getürdüler*” (Gökyay, 1973: 115). Bunun üzerine Bayındır Han üzülmüş, bunları kime vereceği konusunda kararsız kalmış, Dede Korkut, bunları Oğuz iline karakol olacak bir yiğide vermeyi tavsiye etmiş, bu göreve Begil razı olmuş, Dede Korkut, bunları Begil'e vermiştir. Ardından koç aygırı çektirip binen Begil, hısmını akrabasını ayırmış, evini çözmüş, Oğuz'dan göç edip *Berde*'ye *Gence*'ye varıp yurt tutmuş, *Dokuz Tümen Gürcistan* ağzına varıp konup karakolluk eylemiştir. Begil, yılda bir kez Bayındır Han'ın divanına geliyordu (Gökyay, 1973: 115). Begil Oğlu Emren'in Boyu'nda, Begil, hatununa, Bayındır Han'a isyan ettiğini söylemiştir: “*Dokuz Tümen Gürcistana gidelüm, / Oğuz'a asi oldum bellü bilün*” (Gökyay, 1973: 117).

Dede Korkut Kitabı'ndaki Begil Oğlu Emren'in Boyu'nda gelen haraç *Gürcistan*'dan iken, Türkmen varyantındaki Imra Boyu'nda ise bundan söz edilmez, güneybatı sınırının rahat olmadığı belirtilir (Erdem, 1998: 292). Burada aslında Dede Korkut'un tarihi ile ilgili dikkat çekici bir ayrıntı vardır; Orta Asya'da, Göktürk-Türgiş döneminde, güneybatı sınırında *Demirkapı* ve *Garcistan* bölgeleri bulunuyordu.

Türkmenistan varyantında (*Türkmen Halk Nüshası*), Imra Boyu (Begil Oğlu Emren'in Boyu)'nda, Bayındır Han, ülkesinin güneybatı sınırından rahatsız olmuş, danıştığı yurt ihtiyarlarının at ve silah hazırlatmasını ve bunları sınırı koruyacak bir yiğide armağan etmesini söylemesi üzerine bir toy düzenlemiş ve toya gelen yiğitlerden Bekel (Begil) bu görevi üstlenmiş, kırk yiğidiyle sınırı gitmişti. Düşman hanı Şaban Han, ordu hazırlayıp göndermiş, Bekel, casusu sayesinde bunu haber alıp savaşa hazırlanmış, düşman üç kere üst üste ordu gönderse de düşmandan geri dönen olmamıştı. Bunun üzerine Şaban Han, topladığı meclisin tavsiyesiyle Şerip Ayyar'ı fakir bir kişi görünümünde bir casus olarak Oğuz yurduna göndermişti. Şerip Ayyar, Oğuz yurduna gitmiş, asker başını fakir bir dilenci olduğu konusunda kandırmış, on iki gün gezip casusluk yapmış, olan biteni anlamış, bu sırada Bekel, Bayındır Han'ın meclisine gitmişti. Şerip Ayyar, üç ay sonra Şaban Han'ın yanına dönmüş, gördüklerini anlatmış. Bu sırada Bayındır Han'ın yiğitlerinin bazıları Bekel'in başarısını atının yeteneğine bağlamış, tartışma büyüyünce

Bayındır Han araya girerek Bekel'i överek onun gönünü almıştı. Bekel, evine döndükten üç gün sonra yiğitleriyle ava çıkmış, oğlu Imra (Emren) 18 yaşındaymış. Avda Bekel'in ayağı kırılmış. Bundan sonraki olaylar, Dede Korkut Kitabı'ndaki Begil Oğlu Emren'in Boyu'ndaki gibi gelişmekte ve bitmektedir (Tural ve Nurmemmet, 1999: 404-413; Yıldız, 2000: 365-366).

Feramerz b. Hudadad b. Abdullah Katib el-Ercani'nin 1189 (H.585) yılında yazdığı *Semek-i Ayyar* adlı eseri, İran edebiyatında bilinen en eski mensur hikâyedir (Kantar, 1998: 485). *Semek-i Ayyar*, Dede Korkut hakkında bilgiler içeren en eski tarihî kaynaklardan biridir. *Semek-i Ayyar* adlı eserde Korkut, Batı Afganistan'da hüküm süren Karahan'ın kardeşi ve müşaviri olarak anlatılmakta ve kahramanlar arasında elçi, akıl-verici, arabulucu bir hakim olarak adı geçmektedir. *Semek-i Ayyar*'a göre, Semek adlı bir ayyar, Ermen padişahının kardeşini öldürüp Gor Pehlivan'a sığınmıştır. Bu Gor, bir vakitler, Karahan adındaki bir kahramanı öldürmüştü. Ermen padişahı bu kahramanın kardeşi olan Korkut'u, bu Gor kiralına elçi (arabulucu) olarak gönderip Semek'i teslim etmesini istemiştir. Korkut'un getirdiği Ermen padişahının mektubunda Gor, Gor Pehlivan diye adlandırılmış. Korkut geldiğinde bu Gor Pehlivan, bir padişah sıfatıyla tahtında oturuyormuş ve elçiye “*babam gibi ben de hiç bir padişaha vergi vermeyen ve kimseye baş eğmeyen bir padişahım*” deyip kendisine sığınan Semek'i vermemiştir. Burada Gor'un kardeşinin oğlu Şahan, Ermen şahı tarafını tutmuş ve Ermen şahı lehine amcası Gor Pehlivan'la savaşmıştır. Korkut'un bu savaşı sırasında müşahit olarak Ermen padişahının emiri Gartuş'un yanında hazır bulunan Gork (Gorek-Küçük Gor)'un adı geçmektedir (Togan, 1966: 1-4'ten aktaran Gökyay, 1973: CXXVIII).

Semek-i Ayyar'da geçen bu hikâyeye, Dede Korkut'taki Begil Oğlu Emren'in Boyu'nun tespit edilmiş en eski varyantıdır. Buradaki Korkut, ünlü Korkut Ata olduğu gibi, buradaki Ermen padişahı, Dede Korkut'taki Emren, buradaki Gor padişahı ise Dede Korkut'taki Gürcistan haline gelmiştir. Buradaki *Semek-i Ayyar* ise Türkmen varyantında Imra Boyu (Begil Oğlu Emren'in Boyu)'ndaki Şerip Ayyar'dır. Bilindiği gibi *ayyar*, “*dolandırıcı*” demektir ki, buradaki Semek bir dolandırıcı olduğu gibi, Türkmen varyantındaki Şerip Ayyar da Oğuzlara fakir görünerek onları kandıran bir casus, yani dolandırıcıdır. *Semek-i Ayyar*'daki Gor'un kardeşinin oğlu Şahan ise Türkmen varyantındaki Şaban Han'ın adını hatırlatmaktadır. Sonuç olarak *Semek-i Ayyar*, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Begil Oğlu Emren'in Boyu ve onun Türkmen varyantındaki karşılığı olan Imra Boyu, aynı tarihi olayın hatırasını taşıyan destanın, farklı tarihlerde, farklı

coğrafyalarda tespit edilmiş olan varyantlarıdır. Bu destanın, Gök-Türk döneminde, takriben 6.-8. yüzyıllar arasında meydana gelen olayların bir yansıması olduğu söylenebilir (Eyüboğlu, 2019: 280-281).

Büyük Türk destanlarından biri de Türk Dünyası'nda ve başka milletlerde de görülen, geniş bir coğrafyada anlatılan *Köroğlu Destanı*'dir. Destan dairelerinden oluşan *Köroğlu Destanı*, Anadolu-Azerbaycan coğrafyasından Orta Asya'ya uzanan geniş bir coğrafyada anlatılmaktadır. Bu durum onun tarihi eskiliğinin bir yansımasıdır.

Dede Korkut'taki Begil Oğlu Emren'in Boyu, *Türk Dünyası'nın en büyük destanlarından biri olan Köroğlu Destanı'yla ilgilidir. Semek-i Ayyar Hikâyesi, Dede Korkut'taki Begil Oğlu Emren'in Boyu'nun ve aynı zamanda Türk destanları arasında önemli bir yeri olan Köroğlu Destanı'nın tespit edilmiş en eski varyantıdır. Semek-i Ayyar'daki "hiç bir padişaha vergi vermeyen ve kimseye baş eğmeyen bir padişah" olan Gor Pehlivan, ünlü Köroğlu'dur. Hikâyede Korkut, Gor kralına, yani Gor Pehlivan'a elçi olarak gitmiştir ki, Dede Korkut'un Türkmen varyantında da Korkut Ata, Köroğlu'nun daveti üzerine onu ziyarete gitmiştir. Gor Pehlivan'a sığınan Ayyar (Semek) ise, Köroğlu'ndaki Ayvaz olabilir. Ayyar, zamanla Ayvaz'a dönüşmüş olabilir. Begil Oğlu Emren'in Boyu'nda Gürcistan sınırına gönderilen Begil, Dokuz Tümen Gürcistan ağzında karakol olmuştur. *Semek-i Ayyar'daki Gor'un Begil Oğlu Emren'in Boyu'nda mahallileşerek Gürcistan haline geldiği görülmektedir. Bu yer adı Türkmen varyantında ise Oğuzların güneybatı sınırı olarak geçmektedir. Yani tarihi olarak buranın aslı Dede Korkut'ta Oğuzlar olarak geçen Göktürklerin-Türgişlerin güneybatı sınırını oluşturan tarihi Garcistan (Toharistan)-Gur-Demirkapı bölgesidir. Bu bölge gerek Dede Korkut'un alt tabakasında, gerekse de *Eski Türk Yazıtları'nda sıklıkla geçen Amu Derya yakınlardaki Türk-Fars sınır bölgesidir. Tarih boyunca Türklerle Farslılar arasındaki önemli bir sınır bölgesi olmuştur. Böylece Köroğlu Destanı'nın Türkler'den sonra Farsiler, özellikle Tacikler arasındaki yaygınlığı da daha iyi anlaşılmaktadır (Eyüboğlu, 2022c: 29).***

Begil Oğlu Emren'in Boyu'nda düşman olarak görülen taraf da aslında Türklerdir. Yani burada benzerleri birçok kez Dede Korkut'ta ve Türk tarihinde görülen Türk boyları arasındaki bir iç çekişme ve mücadele görülmektedir. Zaten *Köroğlu Destanı'nda da asıl mücadele Köroğlu ile adaletsiz bir yönetici olan Bolu Bey/Dolu Bey arasında geçmektedir. Yani Türkler arasındaki bir iç çekişme söz konusu olup Köroğlu'nun mücadele ettiği Bolu Bey de Köroğlu gibi bir Türk'tü.*

2) Üst Coğrafya

Muharrem Ergin'e göre, Dede Korkut Hikâyelerinin verdiği intibaya göre, insanın gözünün önüne Oğuz ülkesi olarak *Gürcistan-Pasinler-Ağrı Dağı* üçgeni içinde kalan ve *Aras Nehri* ile kollarının içinden geçtiği bölge canlanmaktadır. Bu bölge oldukça dardır. Oğuz ülkesinin kuzeyinde *Gürcistan* vardır, onun dışında kalan yönlerde, Oğuz ülkesine yakın veya uzak çeşitli düşman kale ve hisarları, çeşitli kafir melik ve tekürleri vardır. Oğuzlar, civardaki kalelere, *Bayburt hisarına*, *Trabzon'a* kadar uzanırlar, akınlar yaparlar. Hikâyeleri anlatılmayan fakat sıfatları sıralanan bazı beylerin de *Demirkapı'ya*, *Diyarbakır* ve *Mardin'e* kadar akınlar yaptığı anlaşılmaktadır. Dede Korkut Kitabı'nda gösterilen hareket alanı geniş anlamı ile *Kafkaslar'dan Mardin'e*, *Trabzon* ve *Bayburt'tan Aras* ve *Kür* nehirlerinin aşağısına kadar olan bölgeyi içine almakta, Oğuz ülkesi ise bu bölgenin ortasında *Hasankale*, *Kars*, *Gümri*, *Gökçe Göl*, *Ağrı Dağı*, *Karaköse* arasında bulunmaktadır. Ancak Dede Korkut Hikâyeleri bu bölgede oluşmamış, tespiti sıralarında veya daha önce buraya uydurulmuştur. Onun için eserdeki coğrafya iğreti, belirsiz, karışıktır. Oğuz ülkesi açıkça yerine oturtulamamış, destanlar aracılığıyla geçen, Oğuzların anayurduna ait bazı adlar yeri belirtilmeden anılmış, böylece özel adlar birer cins adı haline getirilmiş, “*arkuru yatan ala tağ*”, “*karşu yatan kara tağ*” gibi doğa parçaları kahramanlarla birlikte dolaştırılmış ve kişilerin ardını bırakmamıştır. Bu nedenle eserde geçen birçok yer adının özel ad veya cins adı olup olmadığını belirlemek olanaksız hale gelmiştir. Aslında burada bulunmamış olan Oğuz ülkesinin bu coğrafi alana bir türlü yerleştirilememesine karşılık Oğuz ülkesi dışındaki yer adları açıkça belirtilmiştir. Çünkü bunlar hikâyeleri tespit eden için bilinen yerler olup, hikâyelerin tespit edildiği zamandaki kimlikleri ile esere girmişlerdir ki, bunlar civardaki kent ve kalelerdir, hepsi kafirlerin elindedir (Ergin, 1989: 51-52).

Fahrettin Kırzioğlu, *Dokuz Tümen Gürcistan* ifadesi ile ilgili olarak, Ali'ye ve Şamlı Ebubekir'e dayanarak burasının *dokuz ocak yer* olduğunu veya Şamlı'ya göre *dokuz tümen* sayıldığı için bu adın verildiğini belirtmiştir. Fahrettin Kırzioğlu, Nişancı'nın (Celalzade Mustafa Çelebi) *Tabakatü'l-Memalik*'inden aktardığına göre, buralarda Oğuz bahadurlarının Gürcülerle savaşları “*meşhur ve ozanların dilinde hikâyet ve kıssalarının mezkur*” olduğunu belirtmiştir, yani Kanuni devrinde Oğuz-Dede Korkut Destanları hala canlı olarak anlatılmaktaydı. *Gürcistan Ağzı*, Gürcistan'a giden yol üzerinde bir geçit yeridir ve Gürcü Boğazı diye de anılmaktadır (Gökyay, 1973: LXXXVII).

Orhan Şaik Gökyay'a göre, *Gürcistan, Suram (Lük) Dağları*'nın doğusunda, Güney *Kafkasya*'nın orta bölgesinde *Kür Irmağı Havzası*'nda, batıda *Kolchida* (Eğér), kuzeyde *Kafkasya* sıradağlarının orta kısmı, güneyde *Ermenistan* ve doğuda *Albanya*, yani bugünkü Kuzey *Azerbaycan* ile sınırlanmış bir ülkedir. Milattan önceki 7. yüzyıllardan başlayarak çeşitli zamanlarda çeşitli Türk boylarının buraya akınları olmuştu. Halife Osman zamanında, halifeyi metbu tanımak ve cizye vermek şartıyla barış yapılan *Gürcistan*'a Türklerin akınları bu dönemde de sürmüştü. *Gürcistan*, 13. yüzyılın başlarında Moğolların idaresine geçmiş, ardından İlhanlı Devleti (1256-1344)'ne bağlı *Abaza ve Gürcistan* adıyla bir vilayet haline gelmişti. Timur, 1387-1403 yılları arasında altı kez *Gürcistan*'a girmişti (Gökyay, 1973: LXXXVII).

Orhan Şaik Gökyay'a göre, Dede Korkut Hikâyeleri'nden anlaşıldığı üzere, *Gürcistan*, Akkoyunlular zamanında (1403-1508) her yıl haraç gönderiyordu ki, hikâyelerde burasının adı *Dokuz Tümen Gürcistan* olarak geçmektedir (Gökyay, 1973: LXXXVII). Orhan Şaik Gökyay'a göre, Dede Korkut'ta, *Gürcistan* için kullanılan *dokuz tümen Gürcistan* deyiimi, bu ülkenin kalabalık olduğunun ifadesi olmalıdır (Gökyay, 1973: CCCVI).

Şamil Allahverdi Cemşidov'a göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'ndaki *Kara Derbend*, *Gürcistan* tarafında olup, *Parasarun Bayburd Hisarı*'na yakındır. Bayburt ve Gürcistan bezirganlar için merkezî yerdir. Onlar buradan kurtarıldıktan sonra Oğuz'a gelmişlerdir (Cemşidov, 1990: 25).

Ayten Ahmedova'ya göre, Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy'daki *Tumanın kalesini* E. Demircizade, bugün harabeleri bulunan eski *Dumanis* kenti olarak tespit etmiştir. V. İsrailov, bu adın Gürcistan'ın *Dumanisi* yerleşim yeri ile ilgili olduğunu belirterek, *Dumanist* (Duman, sis) toponiminin anlamının *dumanlı*, *dumanlı yer* anlamında olduğunu söylemiş ve eklemiştir: Dumanisi Orta Çağ Gürcistanının önemli stratejik, ticari ve sanatkarlık bölgesiydi. Kazı çalışmaları sonucunda kale kapıları, yeraltı yolu, hamamlar, ambarlar, dükkanlar, kilise, cami, emek aletleri, silahlar, bilezik gibi kalıntılar bulunmuştur (Nağıyeva, 2003: 29'dan aktaran Ahmedova, 2018: 23-24).

Aydoğan Kara'ya göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, kahramanların mekanla ilişkisi oldukça kritik olup Oğuzların yaşadıkları coğrafya, Anadolu'nun kuzey doğusuyla Azerbaycan sahası olarak dile getirilmiştir. Yaşanılan mekan, Oğuzlar için öncelikle *ev* ve *yurt*tur. *Ağ ban evler*, yeryüzüne dikilir. Yurt, evi kapsayan daha geniş bir

ev gibidir. Yurt, Oğuzların tamamını içine alan ve kutsallaşan bir değer olarak simgeleşmiştir. Hikâyeye göre Oğuzların yurdu, hemen *sası dinlü Gürcistan ağzında(dır)* ki, bu yakınlığın ifadesi *maceraya çağrının* mekansal zemine uygunluk gösterdiğine işaret etmekte olup, mekansal konum, hikâyenin gelişiminde kilit bir işlevselliğe sahiptir. Diğer taraftan, “*Kazanun kapulu dervendde on bin koyunu vardur*” ki, Karaçuk Çoban ve iki kardeşi, burada ağılı beklemektedir. Beylerin evlerinin anlatımından sonra ancak ikinci planda olabilecek bu mekan, *sası dinli düşmanların* karşısında Salur Kazan’ın çobanının dahi mertliğini ve sadakatini ispatlaması için ayrı bir öneme sahiptir (Kara, 2020: 43).

Aysuda Şahin’e göre, *Gürcistan*, Dede Korkut’taki Oğuzların sürekli olarak kafirlerin yurdu olarak adlandırdıkları ve mücadele ettikleri bölgelerden biri olup Salur Kazan’ın Evi Yağmalandığı Boy’da “*sası dinlü Gürcistan ağzı*” olarak tarif edilen bölge ile Kam Böri’nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu’nda anlatılan mekan aynıdır. Gürcistan bugün hala kendi sınırları içerisinde varlığını sürdüren bir ülkedir (Şahin, 2017: 99). Aysuda Şahin’e göre, Begil Oğlu Emren’in Boyu’nda, *Tokuz Tümen Gürcistan*, Oğuzlar’ın yıllarca haraç aldıkları ve düşmanlarının yaşadığı mekandır. Dokuz Tümen denilmesinin nedeni Akkoyunlular zamanında buranın dokuz idari bölge tarafından yönetilmesinden dolayıdır. Mekamı ruhsal olarak daraltan Oğuzların düşmanlarının yaşadığı bölge içerisinde olması ve sınır bölgesinde yer almasından kaynaklanmaktadır. Gürcistan’dan haraç olarak gelen *at, kılıç ve çomak*, simgesel anlamda savaşın ve kargaşanın temelini oluşturan malzemelerdir. Oğuzların bireyselleşmesi ve kendi iç dünyalarına yönelmelerini engelleyen bu mekanlar dar, yutucu ve karanlık mekanlara dönüşmektedir (Şahin, 2017: 233-234).

Muammer Kemaloğlu’na göre, Begil Oğlu Emren’in Boyu’nda geçen *Demür Kapu Dervendi, Berde, Gence* ve *Tokuz Tümen Gürcistan Ağzı* gibi dikkat çekici yer adları dikkate alındığında, Gürcistan önüne yakın olan ve Akıncıların yeni merkezi olarak tutulabilecek yerin, *Berde* ve *Gence*’den daha doğuda bir yerlerde olması gerekmektedir. Destanda, uç beyliğine bağlı bir Akıncı beyi olduğu anlaşılan Begil Bey’in başında bulunduğu keşif kolunun yeni görev yerinin, destandaki ifade ile *Gence* ve *Berde* yakınlarında bilinmeyen bir veya birkaç yer olduğu anlatılmakla birlikte, muhtemelen önce *Berde-Kazaklar/Qazaxlar*, daha sonrasında ise *Goranboy-Kazaklar/Qazaxlar* kentleri, Kazan Han ve diğer Oğuz beylerinin buldukları Oğuz sınırının ise *Eher* olduğu anlaşılmaktadır (Kemaloğlu, 2019: 76-77).

Selçuklulardan Çağrı Bey, 1018’de Doğu Anadolu’daki başarılarından sonra Nahcivan bölgesine yönelmiş, burada beş bin kişilik süvari kuvvetiyle karşısına çıkan

Gürcü kumandanı Liparit'in savaşa cesaret edemeyerek kaçması üzerine, bütün havzayı Selçuklu hakimiyeti altına almıştı (Kafesoğlu, 1953: 269 ve Gümüş, 2002: 713'ten aktaran Paydaş, 2006: 178). Selçuklu Sultanı Alp Arslan, 1064 yılında çıktığı Kafkasya seferinde *Gürcistan*'a girmiş, *Kangarni*, *Kartli* ve *Javakhet* bölgelerini, birçok kent ve kaleyi ele geçirmiş, Gürcüleri itaat altına almıştı (Turan, 1993: 155 ve Togan, 1981: 192'den aktaran Paydaş, 2006: 178).

Camiu't-Tevarih'e (Togan, 1982: 31-32) göre, Oğuz Han, *Gürcistan*'a elçi göndermiş, yapılan iki savaştan sonra *Gürcistan*'ı ele geçirmiş, bir süre burada kalmıştı. Eserde buranın halkı birkaç kez *Gürcüler* olarak adlandırılmıştır. Oğuz Han'ın *Gürcistan* seferi sırasında, sekiz kez *Gürcüler* adı geçmektedir. Oğuz Han'ın, *Türkistan*'daki *Gur* ve *Garcistan* seferi sırasında ise, halkın adı başka şekillerde geçmezken, Kafkasya'daki *Gürcistan* seferinde ise halkın adı özellikle *Gürcüler* olarak geçmektedir. Dede Korkut'ta ise *Gürcistan-Garcistan* adı geçmesine rağmen, destanların hiçbir yerinde *Gürcü-Gürcüler* adı geçmemektedir. Bu durum, Dede Korkut'ta adı geçen *Gürcistan-Garcistan*'ın, *Türkistan*'da, yani Orta Asya'da olmasının bir sonucudur. Çünkü, Dede Korkut Kitabı'nın yazıldığı 16. yüzyıldan çok daha önce, *Camiu't-Tevarih*'in yazıldığı 14. yüzyıl başında bile, *Gürcüler*'in adı ozanlar ve rivayetleri anlatanlar tarafından iyi bilinmekteydi ve bu şekilde *Camiu't-Tevarih*'e yansımıştı. Demek ki Dede Korkut Destanları'nı anlatan ozanlar, bu destanların atayurt *Türkistan*'da, yani Orta Asya'da yaşanmış olduğunu biliyor, bu nedenle *Gürcistan-Garcistan*'dan bahsedildiği sırada hiçbir zaman Gürcü adını kullanmıyorlardı.

Öncesinde Karakoyunlular Anadolu'nun doğusunda, Azerbaycan ve Irak gibi bölgelerde hüküm sürmüşlerdir, hangi boydan oldukları tam olarak bilinmese de üzerlerinde Salur boyu'nun etkisi olmalıdır. Akkoyunlular ise Oğuzlar'ın Bayındır boyu'nun kurduğu devlet olup, sonradan Karakoyunlular ile büyük mücadelelerde bulunmuş, onlar ile aynı coğrafyada, Anadolu'nun doğusunda, Azerbaycan ve Irak'ta hüküm sürmüşlerdir. Özellikle Anadolu'nun doğusunda birçok yer, Dede Korkut Destanları'nın üst tabakasında geçen *Hamid*, *Mardin*, *Bayburd*, *Trabuzan*, *Gürcistan* gibi yerler hep Karakoyunlu ve Akkoyunluların hem kendi aralarında, hem de diğer Türk boyları ve başka kavimlerle mücadelelerine sahne olmuş yerlerdir. Bu nedenle Dede Korkut Destanları'nın en üst tabakasında işte bu tarihi hatıralar yatmaktadır.

Karakoyunlu ve Akkoyunlular, birçok kez Gürcistan ile savaşmışlar ve Gürcistan'ı ele geçirmişlerdi. Karakoyunlu ve Akkoyunluların Gürcistan ile olan ilişkileri oldukça sık olup, biz burada sadece birkaç örnek vereceğiz:

Karakoyunlu Kara Yusuf'un gücünün artması sonucu, endişeye düşen Gürcü Kralı Köstendil, Şirvanşah Şeyh İbrahim ve Şeki hâkimi Ahmed, Kara Yusuf'a karşı bir ittifak meydana getirdilerse de, 1412 yılında yapılan savaşı Kara Yusuf kazanmıştı (Sümer, 2001: 436). Karakoyunlu Kara Yusuf Bey, 1412-1413'te, kazandığı bir zaferden sonra Gürcü kralı Konstantin'i askerlerinin birçoğu ile birlikte tutsak almış, Gürcü kralı, kardeşi ve yanlarında bulunan 300 Gürcü öldürülmüştü (Paydaş, 2006: 181). 1416'da, Kara Yusuf Bey, *Gürcistan*'a tekrar girmiş ve Ahıska kentini ele geçirmişti (Andreasyan, 1973: 101'den aktaran Paydaş, 2006: 181).

Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah, hükümdarlığının ilk dış seferini 1440 tarihinde *Gürcistan*'a yapmıştı. Bu seferinde başarılı olan Cihan Şah, 1445'te tekrar *Gürcistan* üzerine yürümüştü (Sümer, 2001: 436). 1440'da, Karakoyunlu Cihanşah, *Gürcistan*'a girmiş, bütün yakalattıklarını tutsak almış ve ileri gelenleri öldürtmüş, sonra da *Şamşulde* kentini ve *Tiflis*'i ele geçirmiş, burada vergiler koymuş, *Gürcistan*'dan aldığı üç bin tutsak ile dönmüştü. 1444 yılında, Karakoyunlu Cihanşah, *Gürcistan*'a ikinci bir sefer düzenlemişti (Paydaş, 2006: 182).

Akkoyunlu Tur Ali Bey'in ölümünden sonra oğlu Kutlu Bey, Bayındırlıların başına geçmişti. Kutlu Bey'in akınlarda bulunduğu bölgelerden biri de *Gürcistan*'dı. Kutlu Bey, *Gürcistan*'a yaptığı akınlar sonucunda Atabekler yurdundan *Ahıska Kalesi*'ni ele geçirmişti (Toksoy, 2008: 810-811). Akkoyunlu Kutlu Bey, *Gürcistan* krallarından birinin üzerine yürümüş, bu seferde Gürcüler'i yenmiş, *Ahıska*'yı ele geçirerek birçok ganimet almıştı (Tihrani, 1993, I: 12-14 ve Öztürk, 2001: 21-22'den aktaran Paydaş, 2006: 183). Akkoyunlu Uzun Hasan Bey, 1457-1458 ve 1461-1462 yıllarında *Gürcistan* üzerine seferler yapmıştı (Sümer, 1989: 272). 1466 yılında, Akkoyunlu Uzun Hasan Bey, *Gürcistan*'a üçüncü bir sefer düzenlemiş, Çamakar adlı kaleyi, ayrıca birçok ganimeti ele geçirmiş, Gürcüler'in tutsak almış olduğu Müslümanlar'ı kurtararak geri dönmüştü (Münecimbaşı, H.1285, III: 160 ve Hinz, 1992: 120'den aktaran Paydaş, 2006: 186). 1472 yılında Akkoyunlu Uzun Hasan Bey, *Gürcistan*'a girerek büyük fetihlerde bulunmuş, önce *Samçe*'ye girmiş, burada birçok papaz ve rahibi etkisiz hale getirmiş, daha sonra *Tiflis*'i ele geçirmiş, birçok kaleyi fethetmiş, *Gürcistan* hâkimi Bagrat'ın elinden memleketini alarak Konstantin ve Aleksandre adlarındaki Gürcü beylerine vermişti (Münecimbaşı, H.1285,

III: 164 ve Hinz, 1992: 120'den aktaran Paydaş, 2006: 186-187). 1477 yılında, Akkoyunlu Uzun Hasan Bey'in öncü ordusu *Tiflis*'i ele geçirerek buraya hakim olmuşlardı (Andreasyan, 1973: 144-145'ten aktaran Paydaş, 2006: 188). Uzun Hasan Bey, 1478'de ölmeden bir süre önce, Gürcistan üzerine sefere çıkmıştı (Sümer, 1989: 272).

Akkoyunlu Yakub Bey, 1482'de yaylaktan döndükten sonra *Gürcistan*'a bir sefer düzenlemişti (Paydaş, 2006: 189). 1487'de Akkoyunlu Yakub Bey, Kum kışlağında bulunduğu sıralarda birkaç kez Gürcüler'e saldırmıştı. (İsfahani, 1992: 341 ve Minorsky, 1957: 89'dan aktaran Paydaş, 2006: 191). Akkoyunlu hükümdarı Yakub Bey, 1486'da *Gürcistan*'a başarılı akınlarda bulunmuştu, *Ahıska* ve *Hatun Kalesi*'ni ele geçirmişti. 1489'da *Gürcistan*'a bir sefer daha yapmıştı (Sümer, 1989: 273).

Bilindiği gibi Dede Korkut'ta Alp Rüstem adlı bir kahraman da vardır. Ayrıca Akkoyunlular'ın hükümdarlarından biri de Rüstem adını taşımaktadır: Mayıs 1492'de Akkoyunlu tahtına Rüstem Bey geçmişti. Fakat iktidarı İbe Sultan lakabı ile tanınan İbrahim Bey elinde tutuyordu. Saltanat kavgası ve isyanların artması üzerine Rüstem Bey, müridlerinden faydalanmak için Safevi Şeyh Haydar'ın oğullarını İstahr Kalesi'nden çıkartmıştı. 1493'te başkaldıran Baysungur öldürülmüştü. Rüstem Bey 1497'de *Gürcistan*'a kaçmıştı, Ahmed de Tebriz'de hükümdarlık tahtına oturmuştu. Rüstem'in bir iki ay sonra Gence bölgesindeki Kaçar boyunun yardımı ile tahtını geri alma teşebbüsü sonucu ölmüştü (Sümer, 1989: 273).

Sonuç

Dede Korkut'ta birçok yer adı geçmektedir. Bu yerlerden biri *Gürcistan*'dır. Bu çalışmada Dede Korkut'taki *Gürcistan*; destanın alt coğrafyası ve üst coğrafyasındaki yeri incelenmiştir.

Dede Korkut'taki *Gürcistan*, destanın alt coğrafyasında Türklerin anayurdu Orta Asya'dadır.

Dede Korkut'un önemli bir tarihî tabakasının, dolayısıyla Dede Korkut'un alt coğrafyasının önemli bir tabakasının Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Orta Asya'da *Gur*, *Garcistan* adlı önemli tarihi bölge/bölgeler vardır.

Dede Korkut Kitabı'nda adı *Gürcistan* olarak geçen yer, Batı Göktürk ve Türgişlerin Farsi kavimlerle sınırını oluşturan, bazı tarihî kaynaklarda adı geçen tarihî *Garcistan* bölgesidir. Ayrıca *Demirkapı*'da bu bölgeye çok yakında yer almaktadır.

Dede Korkut Destanları'nın üst coğrafyasında görülen *Hamid*, *Mardin*, *Bayburd*, *Trabuzan*, *Gürcistan* gibi yer adları Karakoyunlu ve Akkoyunluların hem kendi aralarında hem de diğer Türk boyları ve başka kavimlerle mücadelelerinin tarihi hatıralarını taşımaktadır.

Kaynakça

Ahmedova, Ayten (2018). “Kitab-i Dede Korkut Destanı” Oğuz Türklerinin Ortak Yazılı Yapıtıdır. *Kafdağı*, 3 (1), 19-30.

Asker, Naile (2016). “Dede Korkut Kitabında Şehirler ve Kaleler”, *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi “Dede Korkut ve Türk Dünyası” (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı*, 1. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi. s. 197-205.

Barthold, Vasiliy Vladimiroviç (1990). *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. Haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bayat, Fuzuli (2000). “Dede Korkut Kitabı’nda Devletçilik”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 63-75.

Boratav, Pertev Naili (1958). “Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihi Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi”, *Türkiyat Mecmuası*, C. XIII, S. 48, s. 31-62.

Bulduk, Üçler (1997). Dede Korkut Destanları’nda Ortak Kültür Unsuru Olarak Yaşatılan Coğrafya. *Türkiye Günlüğü*, Türk Dünyası özel sayısı I, yıl 3, sayı 15, s. 466-470.

Cemşidov, Şamil Allahverdi (1990). *Kitab-ı Dede Korkud*. Akt. Üçler Bulduk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Dadan, Ali (2006). *Taberî Tarihindeki Türklerle İlgili Rivâyetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi (Hz. Peygamber Döneminden Emevîler’in Sonuna Kadar)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Selçuk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Ebülgazi Bahadır Han (1974). *Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terakime)*. Haz. Muharrem Ergin. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Serisi.

Ekici, Metin (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar Ve 13. Boy, Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ercilasun, Ahmet Bican (2000). “Dede Korkut’taki Olayların Zamanı”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 157-160.

Ercilasun, Ahmet Bican (2002). “Salur Kazan Kimdir?”, *Milli Folklor*, S. 56, s. 22-33.

Ercilasun, Ahmet Bican (2004). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Erdem, Melek (1998). *Dede Korkut Türkmenistan Varyantları*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ergin, Muharrem (1989). *Dede Korkut Kitabı I. / Giriş - Metin - Faksimile*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.

Eyüboğlu, Dursun Can (2019). *Korkut*. İstanbul: Cinius Yayınları.

Eyüboğlu, Dursun Can (2022). Dede Korkut’taki Salur Kazan Üzerine Bir Değerlendirme. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 87-145.

Eyüboğlu, Dursun Can (2022b). Dede Korkut’taki Bayındır Han Üzerine Bir Değerlendirme. *Anasay*, (22), 275-315.

Eyüboğlu, Dursun Can (2022c). Dede Korkut’taki Begil. *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*, 6 (1), 21-38.

Gökyay, Orhan Şaik (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.

Gökyay, Orhan Şaik (1994). “Dede Korkut”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 9, s. 77-80.

Kafesoğlu, İbrahim (2012). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kanar, Mehmet (1998). “Hikâye (Fars Edebiyatı)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 17, s. 485-487.

Kara, Aydoğan (2020). “Salur Kazan’ın Mitik Macerasından Modern İnsanın Bilincine Arketipsel Sembolik Bir Çözümleme”, *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili Ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, C. 9, S. 22, s. 39-51.

Kemaloğlu, Muammer (2019). *Dede Korkut (Destan İçre Tarih)*. Ankara: Raf Kitabevi.

Margulan, Alkey (2000). “Korkut: Efsane ve Hakikat”, akt. Banu Muhyayeva, *Kazakistan’da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nısanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 123-146.

Toksoy, Ahmet (2008). “Kitâb-ı Diyarbekriyye’de Bayındırılar (Kara Yülük Osman Bey’e Kadar)”, *Turkish Studies*, Volume 3/4, s. 806-817.

Orhan (Kurulay), Sezin (2007). *Hudûd el-Âlem’e Göre 10. Asırda Türk Boyları*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Ögel, Bahaeddin (1993). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Paydaş, Kâzım (2006). “Ak-Koyunlu ve Kara-Koyunlu Türkmenlerinin Gürcistan’a Yaptıkları Seferler”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXI, S. 2, 177-196.

Seydimbek, Akselev (2000). “Korkut Ata Efsaneleri”, akt. Dinara Düysebayeva, *Kazakistan’da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nısanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 49-95.

Sümer, Faruk (1959). “Oğuzlar’a Ait Destani Mahiyette Eserler”, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVII/3-4, s. 359-455.

Sümer, Faruk (1989). “Akkoyunlular”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 2, s. 270-274.

Sümer, Faruk (2001). “Karakoyunlular”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 24, s. 434-438.

Şahin, Aysuda (2017). *Dede Korkut Hikâyeleri’nde Yapı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

Şahin, Veysel (2017). *'Dede Korkut Hikâyeleri'nde Mekan Algısı ve Kurgusu*. Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. 5, S. 8, s. 1-49.

Togan, Zeki Velidi (1982). *Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Yayınları.

Tural, Sadık ve Nurmemmet, Annaguli (1999). *Gorkut Ata Türkmen Halk Nüshası*. Ankara: Türkmenistan Milli Kolyazmalar Enstitüsü Yayını.

Yazıcı, Orhan (2011). "Hazaraların Menşei ile İlgili Yeni Bir Görüş", *TÜBAR*, XXIX, s. 475-492.

Yıldız, Naciye (2000). "Gorkut Ata - Türkmen Nüshasının Değeri Ve Önemi", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 363-370.

الإعجاز البياني والغبي في سورة الكهف، دراسة جمالية إحصائية*

İlyas HAZNEVİ**

المُلخَص

إنَّ الإحاطة بأسرار هذا الكتاب العظيم وجوانب إعجازه، أمرٌ تقف دونه قدرات البشر جميعاً، ولكن ما لا يُدركُ جُلَّهُ لا يُدركُ كُلَّهُ، فهذا يدلُّ على روعة هذا الكتاب العظيم، وإعجازه الدائم والمستمر، الصالح لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، مع تقدُّم الأزمان والأجيال.

يتكوَّن هذا البحث من مقدِّمة ومبحثين، ثم خاتمة وقائمة للمصادر والمراجع. حيث تناول القسم النَّظريُّ مفهوم الإعجاز القرآني ووجوهه، وتناول أيضاً تعريفاً عاماً بسورة الكهف، مع أنواع الإعجاز البياني والغبي. أمَّا القسم التَّطبيقيُّ فكانت دراسة تحليلية إحصائية لأيات الإعجاز البياني والغبي في سورة الكهف.

تعتبر سورة الكهف من أهمِّ الدُّرُوع المتينة للمؤمنين من وقوعهم في الفتن، إن اعتبروا من قصصها الغيبية، وتأثروا بجمال آياتها البيانية، لهذا اخترنا هذا الموضوع، للاطلاع على آيات الإعجاز البياني والغبي في هذه السورة، وربطها بالواقع الذي نعيش فيه، وبيان مدى تأثير آيات الإعجاز باللغة العربية، إذ لا قيمة لدراسة فنون العربية بدون الرجوع إلى ميزان هذه العلوم ومعتمدها الأول، وهو القرآن. وكذلك فتح آفاق جديدة أمام الباحثين، لدراسة موضوعات مماثلة لهذا الموضوع.

وبالتالي سيطرح البحث ما يلي: ما الإعجاز القرآني ووجوهه؟ وما آيات الإعجاز البياني والغبي الموجودة في سورة الكهف؟ وكذلك الإحصاء العددي والصُّور الجمالية في هذه الآيات؟ وسيحاول البحث الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال تحليل الصُّور البيانية والغيبية من منظور جمالي، متبعاً المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج الكمي من خلال استخدام جداول أثناء التحليل الإحصائي.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز، الإعجاز البياني، الإعجاز الغبي، البلاغة.

KEHF SURESİ'NDEKİ İ'CAZİ AYETLER: ZAHİRİ VE GAYBİ AYETLERİN

İ'CAZ YÖNÜNDEN İSTATİSTİKSEL İNCELENMESİ

Öz

Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'in sırlarını ve i'cazi yönlerini tam manası ile anlamak mümkün değildir, zira beşerî melekeler bu i'cazın karşısında yetersiz kalmaktadır. Bu durum da Kur'an'ın i'cazi yönünün azametini, nesillerin ve zamanın değişimi karşısında kalıcı olduğuna işaret etmektedir. Ancak tam anlamı ile anlaşılmayan şey, tamamı ile de terk edilmez kaidesine Kur'an'ın icazi yönlerinin araştırılması gerekmektedir. Bu araştırma bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Birinci bölümde, Kuran'daki i'caz kavramı ve yönleri, zahiri ve gaybi ayetlerdeki i'caz türleri ve Kehf Suresi ana hatları ile ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, Kehf Suresi'nde yer alan zahiri ve gaybi ayetlerinin istatistiksel çalışması yapılmıştır.

Kehf Suresi, içinde bulunan gaybi kıssalardan ve belagat ayetlerinin beyani yönünden etkilenen müminler için en önemli güçlü kalkanlarından biri olarak kabul edilir. Bu sebeple Mecazi ve gaybi mucizeleriyle ilgili ayetlerin meani ve beyani cihetten gözden geçirilmesi ve bunları içinde yaşadığımız gerçeklerle ilişkilendirmek, i'cazların Arap dilindeki tesirinin boyutunu göstermek için bu konuyu çalışmayı tercih ettik. Zira bu ilimlerin terazisine ve bunların ilk muhtevası olan Kur'an-ı Kerim'e başvurmadan Arapça ilimlerini incelemenin bir değeri yoktur. Aynı zamanda bu yöntem araştırmacılara benzer konuları incelemeleri için yeni ufuklar açmaktadır.

* Araştırma makalesi / Research article.

** Doktora öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagatı, ilyas.haznevii@gmail.com. ORCID: 0000-0003-1420-1711.

O halde Kur'an-ı Kerim'in i'cazi yönleri nelerdir? Kehf Suresi'nde bulunan zahiri ve gaybi ayetlerin İ'cazi yönleri nelerdir? Ayrıca bu ayetlerin sayısal istatistikleri nedir? Bu ayetlerdeki estetik imgeler nelerdir? Ayetlerin beyani yönünü de göz önünde bulundurarak istatistiksel bakış açısıyla analiz ederek ve tabloların kullanımı yoluyla nicel yaklaşımı izleyerek cevaplamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *İ'caz, Beyani İ'caz, Gaybi İ'caz, Belâgat.*

İ'CAZ VERSES IN KEHF SURAH: A STATISTICAL ANALYSIS OF APPARENT AND UNSEEN VERSES BASED ON İ'CAZ

Abstract

It is not possible to thoroughly comprehend the secrets and I'caz aspect of our Holy Qur'an because human capability is left insufficient against this I'caz. This insufficiency, therefore points out the greatness of I'caz aspect of Holy Qur'an and the fact that it is stable against time and different generations. However, in the light of the norm that follows something that cannot be fully understood cannot be forsaken, I'caz aspects of Qur'an should be studied. This study is comprised of an introduction, two sections and conclusion.

In the first section, the study focuses on the I'caz term and aspects in Qur'an, I'caz types in apparent and unseen verses and Kehf Surah. In the second section, statistical analyses of apparent and unseen verses in Kehf Surah.

Comprised of unseen tales, Kehf Surah is accepted as a protective shield for Muslims affected by rhetoric verses. For this reason, we studied this subject to analyse the verses concerning metaphoric and unseen miracles in terms of structure and rhetoric and to correlate these with the realities in which we live as well as to show the effect of I'caz in Arabic language. In addition, it should be stated that Arabic language cannot be analysed without the reference to the Holy Qur'ân. Meanwhile, the method of analysis implemented in the study might pave the way for other researchers to study on similar subjects.

Then, what are the I'caz aspects of Holy Qur'an? What are the I'caz aspects of apparent and unseen verses in Kehf Surah. In addition to this, what are the quantitative statistics for these verses? What are the aesthetic images in these verses? We tried to answer these questions implementing statistical analysis and tables through quantitative methodology bearing the rhetorical aspect in mind.

Keywords: *I'caz, Rhetorical I'caz, Unseen I'caz, Rhetoric.*

المقدمة

الحمدُ لله الذي نورَ بكتابه الكريم القلوبَ، وأنزلَهُ في أوجز لفظٍ، وأعجز أسلوبٍ، فأعجزت فصاحتَهُ البُلغاءَ، وأذهلت روعتَهُ الخُطباءَ، فهو الحِجَّةُ الدَّامغةُ، والنِّعمةُ الباقيةُ، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الذي أنزلَ على عبده الكتابَ ولم يجعلْ له عِوجاً، القائل سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾¹ ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، الذي أدّى الأمانة، ونصح للأمة، وكشف الله به الغمّة.

فقد فيض الله لهذا الكتاب العظيم المخلصين من الأمة، الذين قاموا بدراسته، وتأليف الكتب التي تقوم بخدمته، فاستنبطوا من سوره وآياته إعجازاً تشغف له القلوب، ولما كانت كلُّ سورة من القرآن تحتوي على الكثير من آيات الإعجاز بأساليبه المتعددة، كانت دراستنا في إحدى سور هذا الكتاب، سورة الكهف التي هي روضة يانعة، وبستان ممتع. أريد أن يكون عنواناً لبحثنا؛ حتى يستطيع كلُّ إنسان أن يتذوق من حلو ثمارها ويشرب من عذب ماءها. حيث تشتمل على العديد من آيات الإعجاز البياني والغبيي، والتي لها دور في ترسيخ قواعد اللغة العربية.

كما يجب ألا نتناسى بأنه تتوافر في الساحة العلمية العديد من الدراسات والكتب والمقالات التي عالجت المسائل البيانية والغبيية في سورة الكهف، فبعد التفحص في الدراسات السابقة - الكتب العلمية والدراسات المختلفة؛ تبين أنه بشكل عام تناولت تلك الدراسات سورة الكهف من ناحية الإعجاز العلمي والتشريعي، وبشكل أكبر الإعجاز العددي متناسين الإعجاز الغبيي والبياني، ولو أنه يوجد بعض الأبحاث السريعة والبسيطة، لكنها بشكل مختصر وموجز. فكانت هذه الدراسة موسعة بشكل أكبر، فلقد تناولت الإعجاز البياني والغبيي شرحاً وإحصاءً. وحققةً هناك الكثير من عناصر المحسنات اللفظية والمعنوية، وكذلك البيان والمعاني في سورة الكهف، فهذا طبعاً يحتاج إلى بحوث أوسع وأعمق من هذه المقالة.

فبالنتيجة كله لا يُعلم ما الذي تحمله قوادم الأيام والعصور، ومستجدات العلوم والأفكار، من أضواء على مزيد من وجوه الإعجاز في كتاب الله، فكيف لا وهو القائل في محكم هذا التبيين: ﴿سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾² فالقرآن هو الكتاب الذي ضمَّه الله معجزته الساطعة الباقية على مرِّ العصور. وهو كلام ربِّ العالمين، والثور المبين، لا تزيغ به الأهواء، ولا يشبع منه العلماء، فما أجمل أن يعيش المرء تحت ظلاله الغامرة، حتى يرتشف من ينابيعه العذبة الصافية.

أولاً: القسم النظري

1. مفهوم الإعجاز

1.1. الإعجاز لغة: جاء في لسان العرب: "العجز: نقيض الحزم، عجز عن الأمر يعجز وعجز عجزاً فيهما؛ ورجل عجز وعجز: عاجز. ومرة عاجز: عاجزة عن الشيء؛ عن ابن الأعرابي. وعجز فلان رأي فلان إذا نسبته إلى خلاف الحزم، كأنه نسبته إلى العجز. ويقال: أعجزت فلاناً إذا ألفتته عاجزاً. والمعجزة: العجز. والعجز: الضعف، وفي

¹ الكهف، 109.

² فصّلت، 53.

حَدِيثِ عُمَرَ: وَلَا تُلْتُوا بِدَارِ مَعْجَزَةٍ أَي لَا تُقِيمُوا بِلِدَّةٍ تَعْجُرُونَ فِيهَا عَنِ الْإِكْتِسَابِ وَالتَّعْيِشِ، وَقِيلَ بِالنَّعْرِ مَعَ الْعِيَالِ، وَالْمَعْجَزَةُ، بِفَتْحِ الْجِيمِ وَكَسْرِهَا، مَفْعَلَةٌ مِنَ الْعَجَزِ: عَمَّ الْقُدْرَةَ".³

وجاء في القاموس المحيط: "الْفِعْلُ عَجَزَ وَعَجَزَ، فَهُوَ عَاجِزٌ مِنْ عَوَاجِزَ. أَعْجَزَهُ الشَّيْءُ: فَاتَهُ، أَعْجَزَ فَلَانًا. وَجَدَهُ عَاجِزًا، وَصَبَّرَهُ عَاجِزًا. وَالتَّعْجِيرُ: التَّنْبِيْطُ، وَالتَّنْبِيْطُ إِلَى الْعَجْزِ. وَمَعْجَزَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا أَعْجَزَ بِهِ الْخَصْمُ عِنْدَ التَّحَدِّيِّ، وَالْهَاءُ لِلْمُبَالَغَةِ".⁴ فالعجز يعود إلى معنى واحد وهو الضعف، فمن تقاعس عن شيء، فيكون ذلك بسبب قصوره وضعفه.

1.2. الإعجاز اصطلاحاً: الإعجاز هو عدم قدرة البشر على الإتيان بمثل هذا القرآن، وأنه ليس بمقدور أحد أن يجاري القرآن في هذا الأمر العجيب، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَائِكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.⁵ فليس الغرض من إعجاز القرآن هو تعريفهم بعجزهم عن الإتيان بهذا القرآن، وإنما الغرض هو إظهار بأن هذا القرآن حق، وأن الذي جاء به محمد صادق. ومع هذا مهما قلنا عن مفهوم الإعجاز، لن نستطيع تحديد مفهوم دقيق ومعنى شامل له. حيث قال الزرقاني: "إثبات القرآن عجز الخلق عن الإتيان بما تحداهم به".⁶ وقال صلاح الخالدي: "إعجاز القرآن هو عدم قدرة الكافرين على معارضة القرآن، وقصورهم عن الإتيان بمثله، رغم توفر ملكتهم البيانية، وهو استمرار تحديهم، وتقريرهم عجزهم عن ذلك".⁷

2. وجوه الإعجاز القرآني

2.1. الإخبار عن الغيوب

يُفْصَدُ بِهَا الْإِخْبَارَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِوَقَائِعٍ مُقْبِلَةٍ، وَالتِّي لَمْ يَبْيُنِّهَا بَعْدَ أَيِّ دَلِيلٍ مِنَ الْعَقْلِ أَوْ الْحِسِّ، سِوَا تَعَلَّقَتْ بِأَحْدَاثٍ عَامَّةٍ، أَوْ تَعَلَّقَتْ بِنَوَامِيسٍ كَوْنِيَّةٍ، وَذَلِكَ مِمَّا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ الْبَشَرُ. حَيْث وَعَدَ اللَّهُ نَبِيَّهُ مُحَمَّدًا، أَنَّهُ سَيُظْهِرُ دِينَهُ عَلَىٰ جَمِيعِ الْأَدْيَانِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنَ الْمَعَارِضَةِ الشَّدِيدَةِ مِنَ قِبَلِ الْمُشْرِكِينَ وَالْكَافِرِينَ، كَمَا جَاءَ فِي قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.⁸ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ يُذَكِّرُ الْجِيُوشَ وَعَدَ اللَّهُ لَهُمُ النَّصْرَ، وَكَذَلِكَ فِي أَيَّامِ عُمَرَ، حَيْث يَقُولُ الْبَاقِلَانِيُّ: "كَانَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَغَيْرُهُ مِنْ أَمْرَاءِ الْجِيُوشِ مِنْ جِهَتِهِ، يَذَكِّرُ ذَلِكَ لِأَصْحَابِهِ وَيَحْرِضُهُمْ بِهِ وَيُوَثِّقُ لَهُمْ، وَكَانُوا يَلْفُؤْنَ الظَّفَرَ فِي مُتَوَجِّهَاتِهِمْ، حَتَّىٰ فُتِحَ إِلَىٰ آخِرِ أَيَّامِ عُمَرَ إِلَى بَلْخَ وَبِلَادِ الْهِنْدِ، وَأَزَالَ مُلْكُ مُلُوكِ الْفَارِسِ، فَلَمْ يَعْذُ إِلَى الْيَوْمِ، وَلَا يَعُودُ أَبَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى".⁹ فَالقرآن هنا بَرَهَانٌ وَاضِحٌ عَلَىٰ صِدْقِ رِسَالَةِ مُحَمَّدٍ، حَيْث أَخْبَرَ بِالْغُيُوبِ الْمَاضِيَةِ، وَهُوَ أَمِيٌّ لَا يَقْرَأُ مِنَ الْكُتُبِ شَيْئًا. كَمَا يَقُولُ الْبَاقِلَانِيُّ: "إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَتَحَدَّثُ عَنِ الْإِخْبَارِ الْمَاضِيَةِ حَدِيثَ الْجَازِمِ الْمُتَّكِّدِ، وَيَأْتِي بِأَدَقِّ التَّفَاصِيلِ، وَكَأَنَّ النَّبِيَّ شَاهِدَهَا بَعِينَهُ أَوْ دَرَسَهَا، ثُمَّ نَقَلَهَا لَنَا، وَيَأْتِي بِالْوَقَائِعِ يَوْمًا بَعْدَ يَوْمٍ يَكْشِفُ عَنْ صِدْقِ كُلِّ ذَلِكَ".¹⁰

2.2. الإخبار عن قصص الأولين، وسير المتقدمين

أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، محمد حسب الله، هاشم الشاذلي، سيد أحمد، القاهرة: دار المعارف، المجلد 4، 1981م، 2817-2816/36

مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 8، 2005م، 516

البقرة، 43

محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت: دار الفكر، الطبعة 1، 1996م، 238/2

صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمارة، الطبعة 1، 2000م، 17

النوبة، 33

محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، مصر: دار المعارف، 2009م، 33

الباقلاني، إعجاز القرآن، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، 48-49

كان معلوماً من حال النبي، أنه كان أمياً لا يكتب، ولا يحسن أن يقرأ، وقد تحدّث عن أمور غيبية حدثت قبله، ورواها حكاية من شهّد وحضّر، وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَلْمِزُونَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ بِيَمِينِكُمْ إِذْآ لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾.¹¹ فلو أنك تعلم الكتابة يا محمّد لارتاب بعض الجهلة، فيقول إنّما تعلم محمّد هذا من كُتُب الأنبياء السّابقين. كما بيّن الإمام الباقلاني بقوله: "ثم أتى بجمل ما وقع وحدث من عظيماات الأمور، من حين خلق الله آدم إلى حين مبعثه، فنكّر في الكتاب الذي جاء به معجزة له: قصّة آدم عليه السّلام وابتداء خلقه. وما صار أمره إليه من الخروج من الجنّة. ثمّ جملاً من أمر ولده وأحواله وتوبته، ثمّ ذكر قصّة نوح وما كان بينه وبين قومه، وما انتهى إليه أمرهم. وكذلك أمر إبراهيم، إلى ذكر سائر الأنبياء المذكورين في القرآن، والملوك والفراعنة الذين كانوا في أيام الأنبياء صلوات الله عليهم".¹² فأمية الرسول دليل قاطع على المشكّكين في القرآن الكريم.

2.3 الإعجاز اللفظي أو البلاغي

جاء القرآن بلسان عربيّ فصيح متحدّياً العرب أن يأتيوا بكلام مثله، فليس للعرب كلام مشتمل على المعاني اللطيفة والتناسب في البلاغة على هذا القدر الموجود في القرآن. فالإنسان مهما أوتي من القدرة البيانية لا يستطيع أن يسمو إلى ذروة هذه الغاية، ومن الممكن أن تنسب إلى حكيمهم كلمات قليلة، وإلى شاعرهم قصائد معدودة، ولا بد أن يقع في كلامهم الاختلال. أمّا القرآن فمّع طوله كان متناسباً في الفصاحة، فلو كان من عند غير الله؛ لوقع فيه الاختلال، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَا يَنْدَبُرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾.¹³ فالقرآن لا يتباين في ذكره للوجوه الذي يتصرّف إليها من قصص ومواعظ ووعيد، على عكس الشّاعر المفلق الذي يوجد مثلاً في المدح دون الهجاء.

3. تعريف عامّ بسورة الكهف

3.1 تسمية السورة

تعتبر سورة الكهف من السور المكيّة، وعدد آياتها مئة وعشرة آية، كما أنّها تقع في الجزء الخامس عشر، وسمّيّت بالكهف لاحتوائها على المعجزة الربانية المتمثلة في قصّة أصحاب الكهف، وقد ورد للسورة أسماء أخرى كما تقول خديجة شعبان: "ومن هذه الأسماء: سورة أصحاب الكهف، سورة الحائلة".¹⁴

3.2 سبب نزول السورة

كان المشركون في مكّة يستبعدون وقوع الحقّ والجزاء بعناد وإصرار. وعندما ازداد عدد المسلمين، وكثّر عدد الوافدين يتسألون عن أمر دعوته، تسبّب هذا لهم بالهّم والفكر لأمر محمّد، وما عساهم أن يفعلوه، "فبعضوا النّصر بن الحارث، وعقبه بن أبي معيط إلى أحبار اليهود بالمدينة، يسألونهم عن محمّد، وسألوه عن أمور ثلاثة، فقال لهم: أخبركم بما سألتكم غداً، ولم يستثن فأنصروا عنه. فمكث بعدها النبيّ خمس عشرة ليلة لا يأتيه جبريل، فأحزن ذلك النبيّ وشقّ

¹¹ العنكبوت، 48.

¹² الباقلاني، إعجاز القرآن، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، 34.

¹³ النساء، 82.

¹⁴ خديجة حسن شعبان المطوق، الرّاسة التحليلية لمقاصد وأهداف الحزب الحادي والثلاثين من القرآن الكريم، سورة الكهف من الآية 75 إلى 21. آخر سورة مريم، أطروحة ماجستير، غرة: كليّة أصول الدّين، 2015م، 21.

عليه ما يتكلم به أهل مكة، ثم جاءه جبريل من الله بسورة الكهف معاتباً إياه فيها على كل حزنه عليهم، وخبر ما سأله من أمر الفتية، والرجل الطواف والروح".¹⁵

4. أنواع الإعجاز البياني

4.1 النظم القرآني الرائع

بدأ التعرف على هذه البلاغة الرائعة منذ مطلع القرن الرابع الهجري، حيث انتقلت دراسة إعجاز القرآن من نظرات مجملية إلى دراسة موسعة، حتى تحولت إلى غاية بحث ذاتها، ثم كثرت بعد ذلك دراسات العلماء حول هذا البيان القرآني. فالقرآن عجيب في تأليفه، بديع في نظمه، متناه في بلاغته، إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عن الإتيان بمثله، حيث يبين الباقلائي ذلك بقوله: "إن نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف عن ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد، وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم، تنقسم إلى أعاريض الشعر، ثم إلى أنواع الكلام، وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ويبقى علينا أن نبين أنه ليس من باب السجع، وكذلك ليس من قبيل الشعر، فهذا إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلامهم- أنه خارج عن العادة، وأنه معجز. وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن".¹⁶

4.2 دقة ألفاظ القرآن وروعة معانيه

إن السياق الدقيق هو الذي يحدد اللفظ المناسب بحروفه وإيقاعه، والمناسب بمعناه المتق مع معاني الألفاظ الأخرى مجتمعة، كما قال صلاح الخالدي: "البيان القرآني المعجز دقيق دقة ملحوظة في اختيار ألفاظه، سواء سهولة حروفها وتناسقها، أو روعة إيقاعها، أو بلاغة دلالاتها".¹⁷ فمعاني ألفاظ القرآن كانت في غاية الروعة وسمو البيان، فهي متناسقة مع السياق الذي وردت فيه، ومجمعة على تقرير المعنى العام للعبارة القرآنية، وبهذا يتكامل اللفظ مع المعنى، ويلتقيان على تحقيق بلاغة البيان القرآني المعجز.

5. أنواع الإعجاز الغيبي

5.1 غيب الماضي

عبر القرآن الكريم عن أحداث وقصص جرت في الأزمنة الغابرة مع أقوام لم نراهم، وقد حصلت وانتهت، من أمثال قصص الأنبياء مع أقوامهم، وكذلك قصص الصالحين. فالقرآن قد مرق حجاب الماضي، وذكر تلك الحوادث فباختبار أننا لم نعاصرها فهي تُعتبر غيباً لنا. ومن أمثلة ذلك ما ذكره محمد خبيزة: "إن القرآن الكريم يتحدث عن بعض تلك المغيبات تحدياً، وإجابة لسؤال أهل الكتاب: أبحاراً ورهباناً، كما سأله عن الروح وأهل الكهف وذي القرنين فأجابهم عما سألوا بما أوحى الله تعالى إليه القرآن، وهم يعلمون أنه غيب بالنسبة إليه، ليست لديه وسيلة عادية للعلم به، ومع ذلك فإنه لم يؤثر عنهم، أنهم كذبوه في شيء مما أخبرهم به، بل هو الذي كان يكذبهم فيما حرقوه ويرشدهم إلى حقيقة ما بدلوه".¹⁸

جعفر شرف الدين، الموسوعة القرآنية، خصائص السور، تحقيق: عبد العزيز بن عثمان التويجري، بيروت: دار التفرير بين المذاهب الإسلامية، الطبعة 1، 1420 هـ، 125/5.

الباقلائي، إعجاز القرآن، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، 35.

الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، 129.

محمد يعقوب خبيزة، إعجاز الكريم بإخباره عن الأمور الغيبية، مجلة دعوة الحق، العدد 2-337، 1998م.

5.2 غيب الحاضر

تضمن إخبار القرآن عن أمور غيبية استوطنت خفايا النفوس في حاضر المحيطين بالنبي، من غير أن يظهر ذلك من أصحابها بفعلٍ أو قول، فيأتي القرآن ليكشف عن مخططاتهم ويرد كيدهم في نحورهم، حيث فضح مخططهم الهادف إلى تمزيق وحدة المسلمين، وبنائهم لمسجد الصّرار لمحاربة الله ورسوله. ومحاولات تسويقهم بالخدعة بدعوتهم رسول الله، فيقمع القرآن دعواهم الباطلة والله يشهد إنهم لكاذبون، ويمنع رسوله من الصلاة فيه، كما جاء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ، لَا يُزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.¹⁹

5.3 غيب المستقبل

تضمن الحديث عن أشخاص بأعينهم، كشفت عن مصيرهم، وأنبأت عن حكم الله المبرم في حقهم، وكذلك الإخبار عن الكوائن في الزمن المستقبل، كما في قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾.²⁰ فهذه الأخبار قد صدقت أقوالها مواقع أكونها، فكان سبب نزول السورة عندما هزم الفرس الروم في أرض الشام؛ أصاب المسلمون خزنًا شديدًا؛ لأن الروم أهل كتاب، أما الفرس فكانوا عبداً للأوثان؛ لذلك كان المسلمون يريدون أن تظهر الروم على الفرس، فهذه الآيات اشتملت على ثلاثة وعود أخبر القرآن بها قبل وقوعها: "الإخبار بهزيمة الروم للفرس في بضع سنين، والإخبار بأن يوم هزيمة الفرس سيكون يوم فرح للمسلمين، وهذا اليوم وافق اليوم الذي انتصر فيه المسلمون في بدر، والإخبار بالمكان الذي سيهزمون فيه".²¹ فالله قد أخبر بأمر سيحصل بعد سنين، وقد وقع الخبر في المدّة التي قررها الله. فالإعجاز هنا شاهد بصحة النبوة، حيث أخبرت عن الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، ووقع كما أخبر، وقد قال البيضاوي: "والآية من دلائل النبوة لأنها إخبار عن الغيب".²² ومما يثبت إعجاز هذه الآيات، هو أنه أصاب الروم الضعف بعد هزيمتهم، فيأتي بعد ذلك القرآن، فيبشّر بهزيمة الفرس بعد فترةٍ محدودةٍ، فعندما تحقّق وعد الله بنصر الروم على الفرس؛ فرح المؤمنون، وكان ذلك تنبيهاً لإيمانهم، فهذا يقول محمد سعيد رمضان البوطي: "لما مرّت السنوات السّت ولم يظهر الروم، قال رسول الله لأبي بكر: ارجع فزدهم في الرّهان، واستردهم في الأجل، ففعل أبو بكر: فغلبت الروم في أثناء الأجل".²³ فإن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على صحّة نبوءة النبي صلى الله عليه وسلم.

ثانياً: القسم التطبيقي

دراسة تحليلية لآيات الإعجاز البياني في سورة الكهف

1. علم المعاني

1.1 الإتيان الطلبي

¹⁹ النبوة، 110، 107.

²⁰ الروم، 4-2.

²¹ عمر محمّد راجح عمر أبو ليل، الإعجاز الغيبي في القرآن الكريم، دراسة تحليلية نقدية، نابلس: جامعة النجاح الوطنية، 2014م، 31.

²² عبد الله بن عمر بيضاوي، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت: دار الفكر، 327/4.

²³ محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن، تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل، دمشق: دار الفارابي للمعارف، 176.

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾.²⁴ هذه الآية تحتوي على صيغة إنشائية، وهي صيغة الاستفهام في (أَمْ حَسِبْتُمْ) ".²⁵ وأداة الاستفهام هي الهمزة.

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾.²⁶ هذه الآية تحتوي على صيغة إنشائية، وهي "صيغة النهي في (لا تقولَنَّ). ونوعها الفعل المضارع مع (لا النَّاهية)".²⁷

﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ﴾.²⁸ هذه الآية تحتوي على صيغة إنشائية، وهي "صيغة الأمر في (قُلْ). ونوعها الفعل الأمر".²⁹

﴿فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَيُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا﴾.³⁰ هذه الآية تحتوي على صيغة إنشائية، وهي "صيغة التَّمْيِي في (عَسَى رَبِّي). وأداتها (عسى)".³¹

﴿وَوُضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾.³² هذه الآية تحتوي على صيغة إنشائية، وهي "صيغة النداء في (يَا وَيْلَتَنَا). وأداتها (يا)".³³

1.2 الذِّكْرُ وَالْحَذْفُ

﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا، فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾.³⁴ لقد صنع ذو القرنين السِّدَّ مِنْ قَطْعِ الْحَدِيدِ وَالنُّحَاسِ الْمَذَابِ. "استطاعوا)، الأصل (استطاعوا)، حُذِفَ النَّاءُ مِنْهُ، وَمَعْنَاهُ يَصْعَدُوا عَلَيْهِ. فَبَاعْتَبَارِ أَنَّ الْعَمَلَ كَانَ خَفِيْفًا، حُفِفَ الْفِعْلُ أَيْضًا. لِأَنَّ تَسَلُّقَ السِّدِّ شَيْءٌ لَطِيْفٌ يَحْتَاجُ إِلَى خَفَّةٍ. ثُمَّ قَالَ: (وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا)، بِإِبْقَاءِ النَّاءِ. لَمَّا كَانَ النَّقْبُ وَالْخَرَابُ شَيْءٌ صَعْبٌ يَحْتَاجُ إِلَى جَهْدٍ وَمَعْدَّاتٍ ثَقِيْلَةٍ؛ نُقِلَ الْفِعْلُ".³⁵ جاء ثقل الكلمة مناسباً لثقل الفعل.

﴿أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا﴾.³⁶ "الخطاب هنا موجّه إلى الكافر، بصيغة الاستفهام الإنكاري، حيثُ تضمّن معنى ضرورة الإيمان بالله تعالى، فحذفت الفعل (خَلَقَ) قَبْلَ (مِنْ نُطْفَةٍ)، مَوْحِيًا بِأَنَّ مَنشَأَ الْإِنْسَانِ مِنْ تُرَابٍ"،³⁷ كذلك يوحي بضرورة التواضع الذي يعدُّ مِنَ الصِّفَاتِ الْحَمِيدَةِ.

﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾.³⁸ ذكر هنا مفعول الفعل (اعْتَدَّ)، "الذي أسهم في الكشف عن عاقبة الكفر في الآخرة، مِنْ خِلَالِ التَّرْهِيبِ وَالتَّحْذِيرِ".³⁹

²⁴ الكهف، 9.

²⁵ أندي أساسي شام، الصِّيغَةُ الْإِنشَائِيَّةُ فِي سُورَةِ الْكَهْفِ، (دراسة تحليلية بلاغية)، رسالة للحصول على درجة سرجانا هومانيور، إندونيسيا. مكاسر، جامعة علاء الدين الإسلامية الحكومية، قسم اللغة العربية وآدابها، 2014م، 35.

²⁶ الكهف، 23.

²⁷ شام، الصِّيغَةُ الْإِنشَائِيَّةُ فِي سُورَةِ الْكَهْفِ، (دراسة تحليلية بلاغية)، 37.

²⁸ الكهف، 26.

²⁹ شام، الصِّيغَةُ الْإِنشَائِيَّةُ فِي سُورَةِ الْكَهْفِ، (دراسة تحليلية بلاغية)، 37.

³⁰ الكهف، 40.

³¹ شام، الصِّيغَةُ الْإِنشَائِيَّةُ فِي سُورَةِ الْكَهْفِ، (دراسة تحليلية بلاغية)، 39.

³² الكهف، 49.

³³ شام، الصِّيغَةُ الْإِنشَائِيَّةُ فِي سُورَةِ الْكَهْفِ، (دراسة تحليلية بلاغية)، 40.

³⁴ الكهف، 97-96.

³⁵ عودة الله القيسي، سرُّ الإعجاز في القرآن الكريم، الطبعة 1، عمان: دارُ البشير، 1996م، 100.

³⁶ الكهف، 37.

³⁷ فريد إمام عثمان، نحو قراءة جديدة في الإعجاز القرآني، سورة الكهف أمودجاً، الحدائة، 2019م، 508.

³⁸ الكهف، 29.

³⁹ سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة 32، الجزء 15، بيروت: دارُ الشُّرُوقِ، 1995م، 2269.

1.3 التّقديم والتّأخير

﴿قُلِ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ﴾.⁴⁰ وقع في هذه الآية "تقديم الخبر على المبتدأ في: (لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، حيثُ تمّ تقديم لفظ (لَهُ) خبر مقدّم، وهو مؤخّر على الأصل. ولفظ (غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) مبتدأ مؤخّر، وهو مقدّم على الأصل".⁴¹ ففائدة تقديم المبتدأ المؤخّر في القاعدة البلاغية تفيد الاختصاص.

1.4 الإيجاز

﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾.⁴² يوجد هنا "إيجازٌ بحذف كلمة، وأصلها (كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ). حيثُ تمّ حذف الصّفة والإبقاء على الموصوف".⁴³

1.5 الإطناب

﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾.⁴⁴ "أَلَمْ أَقُلْ لَكَ"، جاءت الآية مرّة مع (لَكَ)، ومرّة بدون (لَكَ)،⁴⁵ فمادام جاء بدون (لَكَ) واستقام المعنى، فهو إطناب.

2. علم البيان

2.1 التشبيه البليغ

﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا﴾.⁴⁶ حيث "شبه الله المال والأولاد (المشبه)، بالحياة الفانية (المشبه به)، فزينة الحياة الدنيا وجمالها إلى فناء، ولا يغنرُ بها إلا الغافل".⁴⁷ تمّ حذف وجه الشبه والأداة.

2.2 التشبيه المرسل

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يُوَسَّوْا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾.⁴⁸ هنا بيان حال المشبه، حيث "بيّن الله حال الظالمين الَّذِينَ استغاثوا مِنْ شِدَّةِ العطش حول النَّارِ لطلبِ الماء؛ فكان عقابهم ماءً كالمهل"،⁴⁹ وهو شديد الحرارة كعكر الرّيت المغلي يشوي الوجوه إذا اقتربت منه. وفي صفة التّفاسير، يُسمّى "مرسلاً مفصلاً لذكر الأداة ووجه الشبه".⁵⁰

2.3 التشبيه المؤكّد

⁴⁰ الكهف، 26.

⁴¹ أحمد إحسان فقيه، التّقديم والتّأخير في سورة الكهف وفوائدهما، (دراسة تحليلية بلاغية)، رسالة ماجستير، جمير: جامعة كياهي الحاج أحمد صديق الإسلامية الحكوميّة، 2022م، 28.

⁴² الكهف، 79.

⁴³ عبد العزيز الرّمزي، شرح منظومة التّفسير في علوم القرآن، الطّبعة 1، المجلد 8، برنامج أصول العلم، 2018م، 259.

⁴⁴ الكهف، 75.

⁴⁵ وهبة الزّحيلي، التّفسير المنير، المجلد 16، الطّبعة 2، بيروت، دمشق: دارُ الفكر المعاصر، 1418هـ، 6.

⁴⁶ الكهف، 46.

⁴⁷ محمّد علي الصّابوني، صفة التّفاسير، بيروت: دارُ القرآن الكريم، 1918م، 186، 187.

⁴⁸ الكهف، 19.

⁴⁹ عثمان، نحو قراءة جديدة في الإعجاز القرآني، سورة الكهف أنموذجاً، 510.

⁵⁰ الصّابوني، صفة التّفاسير، 195.

﴿وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقِلْتُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلَّنتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾.⁵¹ شَبَّهَ اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَهْلَ الْكَهْفِ فِي نَوْمِهِم بِالْأَيْقَاطِ، "بعد انقضاء مئات السنين عبي نومهم، وذلك لِنَفْتَحَ عَيْونَهُمْ وَتَقْلِبُهُمْ"،⁵² والحال أَنَّهُمْ نِيَام.

2.4 التَّشْبِيهِ التَّمثِيلِيُّ

﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا﴾.⁵³ "وَجْهَ الشَّبَّهِ هُنَا مَنزَعٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ، حَيْثُ يَوْجَدُ هُنَا الْإِحْتِرَاسَ وَالْكِنَايَةَ، وَهُوَ وَصَفٌ تَصْوِيرِيٌّ لِلجَنَّتَيْنِ بِأَشْجَارِهِمَا، وَكَذَلِكَ سِيَاجُهُمَا مِنَ النَّخِيلِ، وَأَيْضًا جَرِيانِ النَّهْرِ".⁵⁴ فَمِنْ الْمُمْكِنِ أَنْ تَكُونَ الْجَنَّتَانِ مَجْرَدَ اجْتِمَاعِ شَجَرٍ مُتَكَتِفٍ، يَسْتَرُ بِظِلِّ عَيْونِهِ الأَرْضَ، فَالْجَنَّتَانِ جَامِعَةٌ لِلْفَوَاكِهِ مُتَوَاصِلَةٌ الْعِمَارَ عَلَى الشَّكْلِ الْحَسَنِ وَالتَّرْتِيبِ، وَكَذَلِكَ الدَّلَالَةُ عَلَى دِيمومَةِ الْإِنْتِفَاعِ بِمَاءِ النَّهْرِ، فَهُوَ سِرُّ الْحَيَاةِ وَعَامِلُ النُّمُوِّ فِي النَّبَاتَاتِ.

2.5 الاستعارة التَّمثِيلِيَّة

﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا عَرَبَتْ تَقَرُّضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ﴾.⁵⁵ الأَصْلُ فِي تَقَلُّبِ أَصْحَابِ الْكَهْفِ وَهُمْ دَاخِلُ الْكَهْفِ حِينَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَحِينَ غُرُوبِهَا، "فَالْمَكَانُ وَاسِعٌ وَمَعْرَضٌ لِإِصَابَةِ الشَّمْسِ؛ لِذَلِكَ كَانَتْ الشَّمْسُ تَارَةً عَنِ الْيَمِينِ وَتَارَةً عَنِ الشِّمَالِ. فَمَعْنَى (الْقَرُضِ) هُنَا أَنَّ الشَّمْسَ تَصِيبُهُمْ فِتْرَةً قَلِيلَةً تَمُّ تَمِيلُ عَنْهُمْ، فَلَوْ أَنَّ الشَّمْسَ طَاوَلَتْهُمْ بَحْرَهَا لَصَهَرَتْهُمْ، وَأَيْضًا لَوْ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَقْعُ فِي مَكَانٍ أَصْلًا لَفَسَدَ؛"⁵⁶ لِذَلِكَ كَانَتْ تَمْسُهُمْ بِقَدْرِ مَا يَصْلِحُ الْهَوَاءَ الَّذِي هُمْ فِيهِ.

2.6 الاستعارة المَكْنِيَّة

﴿وَلَا تُطْع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنِ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾.⁵⁷ هُنَا لَا يَوْجَدُ تَصْرِيحٌ بِالْمُسْتَعَارِ، "فَالرَّجُلُ انشَغَلَ عَنْ عِبَادَةِ اللهِ. حَيْثُ شَغَلَ نَفْسَهُ بِأُمُورِ الدُّنْيَا، فَنَسِيَ نَفْسَهُ، وَنَسِيَ أَيْضًا حَقُوقَهُ مَعَ اللهِ، لَكِنَّهُ أَتَى بِأَحَدِ لَوَازِمِ غَفْلَةِ الرَّجُلِ، وَهُوَ (غَفْلَةُ قَلْبِهِ) الَّذِي كَانَ سَبَبًا فِي انشغاله".⁵⁸ فَالْقَلْبُ هُنَا كُنْيَةٌ عَنِ الرَّجُلِ.

2.7 الاستعارة التَّصْرِيحِيَّة

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا، قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ﴾.⁵⁹ حَيْثُ اسْتَعَارَ هُنَا "كَلِمَةَ (عِوَجًا)، بِمَعْنَى الْمِيلِ. مَصْرَحًا بِأَنَّ كُلَّ مَا فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَاضِحٌ. فَعِلَاقَةُ الْمَشَابَهَةِ هِيَ الْهَدَايَةُ الَّتِي جَاءَ بِهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمِ، وَالَّتِي بَدَّوْهَا تَهْدِي إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ. وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (قَيِّمًا)، أَيْ مُسْتَقِيمًا".⁶⁰ فَالْجَمَالُ الْفَنِيُّ الَّذِي رَسَمْتَهُ الْإِسْتِعَارَةُ (عِوَجًا)، لِكِتَابِ اللهِ، يَجْعَلُنَا نَرَى بِكُلِّ وَضُوحٍ أَنَّ كُلَّ مَا فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَاضِحٌ، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ إِطْلَاقًا.

⁵¹ الكهف، 18.

⁵² محمدٌ عفيف الدين دمياطي رملی، الشَّامِلُ فِي بِلَاغَةِ الْقُرْآنِ، إِنْوَنِيسِيَا: مِلَانْج، مَكْتَبَةُ لِسَانِ عَرَبِيٍّ لِلنُّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ، 2018م، 218، 219.

⁵³ الكهف، 32.

⁵⁴ رملی، الشَّامِلُ فِي بِلَاغَةِ الْقُرْآنِ، 224.

⁵⁵ الكهف، 17.

⁵⁶ قطب، فِي ظِلَالِ الْقُرْآنِ، 2263.

⁵⁷ الكهف، 28.

⁵⁸ شهاب الدين الخفاجي، حَاشِيَةُ الشَّهَابِ عَلَى تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ، الْجُزْءُ 6، بِيْرُوت: دَارُ صَادِرٍ، 2008م، 96، 97.

⁵⁹ الكهف، 2، 1.

⁶⁰ محمدٌ إِبْرَاهِيمُ، يَعْقُوبُ حَسَنٌ، يُوْسُلِينَا مُحَمَّدٌ، صُورُ الْإِسْتِعَارَةِ وَأَفْنَانِهَا فِي سُورَةِ الْكَهْفِ أُنْمُودَجًا، مَالِيْزِيَا: الْقَنَاطِرُ، مَجَلَّةُ النِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ 2021م، 127، <https://al-qanatir.com/aq/article/view/28>، 119-131، (1) الْعَالَمِيَّةِ،

2.8 الاستعارة التَّبَعِيَّة

﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا، وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا، الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾.⁶¹ هنا "استعيرت حركة الموج من البحر، وأبقي على جملة (يموج) التي هي من صفات ماء البحر".⁶² فالفعل "(يموج) المستعار من البحر، يصور لنا حالة الاضطراب التي يعيشها الناس في دنياهم".⁶³ فهم لا يهدأ بهم أي حال، وكانهم في بحرٍ لجي.

2.9 المجاز المرسل

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا، أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾.⁶⁴ فموضع المجاز هنا في كلمة (الأنهار). "حيث أُسند الجري إلى الأنهار، وهي أمكنة تجتمع المياه، فالجاري هو ماء الأنهار، وليست الأنهار".⁶⁵ "فعلقة المجاز هنا المحلية".⁶⁶ حيث وردت كلمة الأنهار، والمعنى الذي أريد بها الماء الذي في النهر.

2.10 المجاز العقلي

﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ﴾.⁶⁷ فالجدار من الجماد، وليس كائناً ذا إرادة. "أي أن الإرادة من صفات الإنسان وليست من صفات الأشياء الجامدة. فالبعد المجازي وهب الحياة للجماد، وزادته قوة في التعبير".⁶⁸ فهنا أُضيف صفة من يصدر عنه الفعل على من لا يصدر عنه الفعل، فقرينة المجاز كائنت إرادة هذا المجاز وهو لا يريد.

2.11 الكناية

﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾.⁶⁹ هنا إشارة قوية عن الندم في قصّة الرجل الذي اغترّ بثرائه، وكان جاحداً بنعم الله عليه، فعاقبه الله عقاباً شديداً، "فالموصوف مذكور صراحة في ضمير الفعل (يُقَلِّبُ). أمّا الصفة فلم يُذكر، وإنما دلّت عليه صفة مذكورة وهي تقلب الكفين. فرسم لنا صورة الرجل الذي اشتدّ به الحزن لماله الضائع"،⁷⁰ فالمعنى لم يرد مباشرة، بل من جهة المجاورة، والتي يشير بها إلى حال الرجل بعدما اندثر الجهد المبذول.

3. علم البديع

3.1 الطباق

⁶¹ الكهف، 99-101.

⁶² عثمان، نحو قراءة جديدة في الإعجاز القرآني، سورة الكهف أمودجاً، 511.

⁶³ إبراهيم، حسن، محمد، صور الاستعارة وأفانها في سورة الكهف أمودجاً، 129.

⁶⁴ الكهف، 30، 31.

⁶⁵ 66- (2) المجاز المرسل في صورة الكهف، (دراسة تحليلية بلاغية)، إندونيسيا: نادي الأدب، جامعة حسن الزين، 18.

⁶⁶ ، 2021، <https://doi.org/10.20956/jna.v18i2.17498>، 71.

⁶⁷ السعيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، بيروت: المكتبة العصرية، 254.

⁶⁸ الكهف، 77.

⁶⁹ عثمان، نحو قراءة جديدة في الإعجاز القرآني، سورة الكهف أمودجاً، 511، 512.

⁷⁰ الكهف، 42.

⁷¹ عثمان، نحو قراءة جديدة في الإعجاز القرآني، سورة الكهف أمودجاً، 512، 513.

﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرُبُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ﴾.⁷¹ "طبق إيجاب بينَ (ذَاتَ الْيَمِينِ) و(ذَاتَ الشِّمَالِ). وهما اسمان متضادان في المعنى، وفي كلام واحد".⁷² فالشَّمْسُ عندما تطلع على الكهف تميل عنهم عند باب كهفهم ذات اليمين، وكأنها متعمّدة، وانصرافها عنهم عند الباب ذات الشَّمَالِ. وبذلك حفظ الله أجسادهم من البلاء.

3.2 المقابلة

﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرُبُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ﴾.⁷³ يوجد هنا صور تقابلية بين صورة وصورة، "فالكلمة (طَلَعَتْ) تضاده الكلمة (غَرَبَتْ)، والكلمة (تَزَاوَرُ) تضاده الكلمة (تَقْرُبُهُمْ)، والكلمة (ذَاتَ الْيَمِينِ) تضاده الكلمة (ذَاتَ الشِّمَالِ) وَيُذَكِّرُ كُلَّهُ مع الترتيب".⁷⁴ حيث تبين رعاية الله لهؤلاء الفتية.

3.3 المبالغة

﴿فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُوتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَيُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا﴾.⁷⁵ "فالمبالغة هنا وقعت في لفظة (زَلَقًا). وهي مصدر وُصِفَتْ به الأرض، فالوصف بالمصدر فيه مبالغة؛ فكانت أوضح صورة لتلك الأرض الزلقة"،⁷⁶ حيث إنها أرض ملساء يزلق عليها لاستئصال ما عليها من الشجر والنبات.

3.4 الطِّي والنَّشْر

﴿أَمَّا السَّقِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ، وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ، وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ﴾.⁷⁷ فالغاية هنا إثارة الاهتمام لدى القارئ، ليرى الحلَّ العجيب لهذه الألغاز الغريبة، فبعد لحظة الفراق بين موسى والعبد الصَّالِح، يبدأ العبد الصَّالِح بشرح الأحداث لسيدنا موسى. "فلولا العيب الذي افتعله العبد الصَّالِح في السَّقِينَةُ؛ لكانت في يد ملكٍ ظالم"،⁷⁸ وكذلك أوحى الله إلى العبد الصَّالِح حال الغلام، بأنه "سيكون عاصياً عندما يكبر؛ وذلك خوفاً على الأيوين في دينهما من هذا الغلام".⁷⁹ وأيضاً قد ألهم الله إلى العبد الصَّالِح أن يقيم الجدار لهذين اليتيمين، وفي ذلك رحمة من الله بهما، "فلو سقط الجدار؛ لظهر الكنز"،⁸⁰ ولما استطاع الغلامان أن يحفظا كنزهما عن أيدي أهل القرية؛ لصغر سنهما.

3.5 الجمع

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾.⁸¹ "جمع الله بين الملائكة وإبليس، لكنّه سبحانه وتعالى بيّن أن إبليس من الجنّ،

⁷¹.17. الكهف،

أمي رافعة، المحسنات اللفظية والمعنوية في سورة الكهف، (دراسة وصفية بلاغية)، رسالة للحصول على درجة سرجانا، إندونيسيا: جامعة
بمالانج الإسلامية الحكومية، قسم اللغة العربية وآدابها، 2007، 66، 67.

⁷³.17. الكهف،

رافعة، المحسنات اللفظية والمعنوية في سورة الكهف، (دراسة وصفية بلاغية)، 70، 74.

⁷⁵.40. الكهف،

سلمان سالم سلامة الحسوني، ألوان البديع في سورة الكهف، (دراسة بلاغية تحليلية)، رسالة ماجستير، الأردن: جامعة الشرق الأوسط،
2016م، 37، 38.

⁷⁷.82، 80-79. الكهف،

الحسوني، ألوان البديع في سورة الكهف، (دراسة بلاغية تحليلية)، 51، 78.

الحسوني، ألوان البديع في سورة الكهف، (دراسة بلاغية تحليلية)، 51، 52، 79.

الحسوني، ألوان البديع في سورة الكهف، (دراسة بلاغية تحليلية)، 51، 52، 80.

⁸¹.50. الكهف،

وليس من الملائكة. وجاء بياناً من الله لرفض الشيطان أمر الله في السجود لآدم عليه السلام".⁸² فالشيطان وذريته أعداء لبني آدم، وعليهم الحذر منهم، وألا يتخذونهم أولياء من دون الله.

3.6 الاستطراد

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾.⁸³ "أنزل الله الكتاب على رسوله محمد ليخرج الناس من الظلمات إلى النور؛ لذلك كان افتتاح السورة بالحمد"،⁸⁴ فالحمد هنا لله وحده، وأيضاً نرى في ختام السورة: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.⁸⁵ فأيات البدء والختام "تنكر الشرك، وتعلن الوحديّة".⁸⁶

3.7 انتلاف اللفظ مع المعنى

﴿وَكذَلِكَ بَعَثْنَا لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾.⁸⁷ جاءت "اللفظة (لِيَتَلَطَّفْ)" مناسبة لموقعها تماماً. فهي لفظة رائعة وجميلة، وتصلح أن تكون دستوراً في التعامل بين الناس؛⁸⁸ لذلك طلب فتية الكهف من الشخص الذي يريد الشراء لهم، المبالغة في الحذر، وعدم الخشونة في التعامل؛ حتى لا ينكشف أمر الفتية.

3.8 الجناس

﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾.⁸⁹ "جناس غير تامٍ لاحق بين (يَحْسَبُونَ) و(يُحْسِنُونَ)"،⁹⁰ لتماثل ركنيه وضعا، واختلافهما حرفاً وحركة. حيث يُرادُ به هنا الإشعار بأهمية الكلام، واستهزاء بهؤلاء الذين عملوا وتعبوا في عبادتهم، ولكن بدون جدوى.

3.9 ردُّ أعجاز الكلام على ما تقدمه

﴿إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾.⁹¹ فالله سبحانه وتعالى قد "ردَّ عجز الكلام في هذه الآية (إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ)، على صدر الكلام في الآية التي قبلها، (أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ). فالإنسان بحاجة إلى الخلوة بالنفس بين الحين والآخر، لما لها من أثر في تزكية النفس، ومعرفة عيوبها؛⁹² فتصفو النفس، وعندها تستحق الرحمة والهداية من الله؛ لذلك عند فرار الفتية إلى الكهف، طلبوا من الله سبحانه وتعالى أن يؤتيهم الرحمة والرشاد.

3.10 الموازنة

⁸² الحسوني، ألوان البديع في سورة الكهف، (دراسة بلاغية تحليلية)، 56، 57.

⁸³ الكهف، 1.

⁸⁴ الحسوني، ألوان البديع في سورة الكهف، (دراسة بلاغية تحليلية)، 57.

⁸⁵ الكهف، 110.

⁸⁶ الحسوني، ألوان البديع في سورة الكهف، (دراسة بلاغية تحليلية)، 58.

⁸⁷ الكهف، 19.

⁸⁸ الحسوني، ألوان البديع في سورة الكهف، (دراسة بلاغية تحليلية)، 61.

⁸⁹ الكهف، 104.

⁹⁰ رافعة، المحسنات اللفظية والمعنوية في سورة الكهف، (دراسة وصفية بلاغية)، 50.

⁹¹ الكهف، 10.

⁹² الحسوني، ألوان البديع في سورة الكهف، (دراسة بلاغية تحليلية)، 71، 72.

(قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا، وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا).⁹³ جاءت الموازنة بين لفظتي (رُشْدًا) وهو العلم النَّافِع الذي يريد موسى أن يتعلمه، وبين (خُبْرًا)، وهو العلم الذي لم يحط به أحد إلا العبد الصَّالح. حيث "اتَّفَقَتْ فاصلتهما في الوزن، وهو على وزن (فَعْلًا)، مصدر مِنْ وزن (فَعَلَ يَفْعُلُ). فجاءت الموازنة في مقام ووظيفة العلم والتَّعلم".⁹⁴ لأنَّ مراد موسى مِنَ العلم أن يرشد به، وكان الرُّدُّ مِنَ العبد الصَّالح أَنَّ العلم الذي علَّمه إياه رَبُّه، علَّم لم يحط به أحد، وقد يفتن به موسى.

3.11 السَّجْع

(قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا، وَإِنَّ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا).⁹⁵ يوجد هنا "سجع مطرف بين لفظتي (أَحَدًا)، فالله لا يشرك أَحَدًا في ملكه، وبين (مُلْتَحَدًا)، أي أنك لن تجد مِنْ دُونِ الله ملجأ. فالفاصلتان اختلقتا في الوزن واتَّفَقَتْ في القافية (حرف الدَّال)".⁹⁶ فالغاية مِنَ السَّجْع هنا التَّأكيد على وحدانيَّة الله، وتهديد للَّذِينَ يُبَدِّلُونَ أو يشترُونَ بآياتِ الله شيئاً.

3.12 التَّكْرَار

(إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا).⁹⁷ "فهذه الجملة أُعِيدَتْ بحرفيَّتها أربع مرَّات تقريباً، وفيها يحثنا الله سبحانه وتعالى على التَّحلي بالصَّبْر"،⁹⁸ مهما كانتِ الشَّدائد، وكذلك تقويم سلوك الإنسان المؤمن.

أولاً: آيات الإعجاز الغيبي

(أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا).⁹⁹ بدأ قصَّة أصحاب الكهف "بأسلوب استفهاميّ تعجبيّ، فالله سبحانه وتعالى قد أخبر محمداً صلى الله عليه وسلم بأنَّ أصحاب الكهف ليسوا فقط الوحيدين مِنْ آياتِ الله العجيبة، بل هناك معجزات أعجب منها"،¹⁰⁰ مثل اختلاف اللَّيْلِ والنَّهَار.

(إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا، فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا، ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَرْبَيْنِ أَحْسَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا، نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى، وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا).¹⁰¹ "إنَّ الَّذِيْنَ فَرَّوْا مِنَ الطَّغَاةِ الظَّالِمِيْنَ لِلْحِفَاظِ عَلَى إِيمَانِهِمْ، لَمْ يَكُونُوا مِنَ النِّسَاءِ، أَوْ الشُّيُوخِ الضُّعْفَاءِ، بَلْ كَانُوا مِنَ الشَّبَابِ الْأَقْوِيَاءِ".¹⁰² فلما آمنوا بالله؛ زادهم الله إيماناً، وأعانهم على الطريق. فالله قد ثبت وربط على قلوب هؤلاء الفتية؛ ليواجهوا رياح الفتن وأعاصير المحن. فالربُّط إذاً هو التَّنْبِيْط، وهو مِنْ أكبر نعم الله على عبده، حينما يربط على قلبه في الشَّدائد والمَلِمَات.

⁹³ الكهف، 66، 68.

⁹⁴ رافعة، المحبِّتات اللَّفْظِيَّة والمعنويَّة في سورة الكهف، (دراسة وصفيَّة بلاغيَّة)، 64.

⁹⁵ الكهف، 26-27.

⁹⁶ رافعة، المحبِّتات اللَّفْظِيَّة والمعنويَّة في سورة الكهف، (دراسة وصفيَّة بلاغيَّة)، 53، 54.

⁹⁷ الكهف، 67، 72، 75.

⁹⁸ عثمان، نحو قراءة جديدة في الإعجاز القرآني، سورة الكهف نموذجاً، 504.

⁹⁹ الكهف، 9.

¹⁰⁰ محمَّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلد 10، الزِّيَاض: دارُ عالم الكتب، 2009م، 356.

¹⁰¹ الكهف، 10-14.

¹⁰² محمَّد متولي الشَّعراوي، سورة الكهف، القاهرة: دارُ أخبار اليوم، قَطَّاع النَّقَّافَة، مكتبة الشَّعراوي الإسلاميَّة، 2006م، 8.

﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّصُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا﴾.¹⁰³ فالله سبحانه وتعالى جعل الشمس لا تنالهم بأذى، فهم في مكان واسع معرض للشمس، فصرفها الله عنهم؛ حتى لا تؤذيهم بحرارتها، "فالشمس تكبر الأرض بمليون وثلاثمائة ألف مرة تقريباً"،¹⁰⁴ وتسير في نظامٍ دقيقٍ غاية الانضباط، "وبالرغم من هذا الانضباط أمر الله هذه الشمس أن تميل عنهم"،¹⁰⁵ ولا تؤذيهم ثلاثمائة سنة.

﴿وَتَحْسِبُهُمْ أَيَقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقِلْتُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلَّنتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾.¹⁰⁶ نام أهل الكهف، لكن أعينهم بقيت مفتوحة مع نومهم الطويل، فكان حكمة الله وإعجازه أن يحفظ أبصارهم من أن تتجمد وتلتصق الأجزاء، لطول هذه المدّة. كذلك أسند الله فعل التقلب إليه، وهذا يدل على تشريف الله لهم، وبيان عظيم لطفه بهم، حتى لا تتآكل أجسادهم. "حتى أن الأطباء في العصر الحديث يطلبون من أهل المريض غير القادر على الحركة أن يقلبوه يمينا ويسارا؛ حتى لا يصاب الجسد بقرحه الفراش"؛¹⁰⁷ لأن التصاق الجسد بالأرض مدّة طويلة يُلحقُ به أضرارا بليغة، كذلك ألقى الله الهيبة عليهم حتى لا يتجرأ أحد من الدنو منهم، وأيضا ألقى الرعب على قلب كل من أراد أن يقترب منهم، وهو سلاح رباني يُنزله الله متى أراد على عباده؛ ليحفظ به من يريد.

﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا، سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفِثْ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا، وَلَبِئْنَا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَارْدَاؤًا تِسْعًا﴾.¹⁰⁸ لقد أوقف الله سبحانه وتعالى تأثير الزمن على فتية الكهف،¹⁰⁹ فالنائم لا يشعر بالزمن، وبقدرة الله عز وجل لم تتأثر أجسادهم، فلا شعرهم الأسود قد ابيض، ولا التّجاعيد قد ملأت وجوههم وأيديهم؛ لهذا اعتقدوا بأنّه لم يمض على نومهم أكثر من ساعات. فالأشخاص الذين يفرون بدينهم من طغيان الكفر، سيعطيهم الله سعة في الرزق، وسعة في المكان.

﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا، كُنَّا الْجَنَّتَيْنِ أَنْتَ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَرْنَا جِلَالَهُمَا نَهْرًا، وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفْرًا، وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا، وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا، وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا، قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا، لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا، وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَى أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا، فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنَّ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا، أَوْ يُصْبِحُ مَاءً هَازِلًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا، وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ

¹⁰³. الكهف، 17.

¹⁰⁴ محمد متولي الشعراوي، تفسير القرآن الكريم، تفسير الشعراوي، مصر: مكتبة الأسرة، أخبار اليوم، قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، 1992م، 9522.

¹⁰⁵. الشعراوي، تفسير القرآن الكريم، تفسير الشعراوي، 8858.

¹⁰⁶. الكهف، 18.

¹⁰⁷. الشعراوي، سورة الكهف، 16.

¹⁰⁸. الكهف، 19، 22، 25.

¹⁰⁹. الشعراوي، سورة الكهف، 12.

فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا¹¹⁰. أبهم الله مكان وزمان قصّة صاحب الجنّين؛ لِيُبَيِّنَ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ شَائِعٌ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ، فَاللهُ يَنْعَمُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، فَعَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يَشْكُرَ اللهُ عَلَى جَلِيلِ نِعْمِهِ. وَلَا يَسْتَعْنِي عَنِ اللهِ، لَكِنَّهُ يَظُنُّ أَنَّه حَصَلَ عَلَى هَذِهِ النِّعَمِ بِعَقْلِهِ. فَهِنَا ضَرَبَ اللهُ لَنَا مَثَلًا بِرَجُلَيْنِ، كَانَ لِكُلِّ مِنْهُمَا جَنَّةٌ، فَالْأَوَّلُ نَسَبَ النِّعَمَ لِنَفْسِهِ، وَالثَّانِي نَسَبَهَا لِلَّهِ. فَصَاحِبُ الْجَنَّتَيْنِ يُخْبِرُ مُحَدِّثَهُ أَنَّه أَكْثَرَ مِنْهُ مَالًا، وَيَتَفَاخَرُ بِأَنَّهُ أَكْثَرَ أَوْلَادًا، "فَهَذَا هُوَ الْعُرُورُ الْبَشَرِيُّ، وَكَأَنَّهُ هُوَ الَّذِي رَزَقَ نَفْسَهُ بِهَذَا الْمَالِ وَجَاءَ بِهؤلاءِ الْأَوْلَادِ، فَهِنَا قَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ مِنْ خِلَالِ أَنْسَابِ قُدْرَاتِ اللهِ لِنَفْسِهِ"¹¹¹ حَتَّى تَجَاوَزَ ذَلِكَ، وَقَالَ بَأْسَ هَذِهِ النِّعَمِ بَاقِيَةٌ لِي، وَكَأَنَّهُ الْحَافِظُ لِهَذِهِ النِّعَمِ بِقُدْرَتِهِ، فَالَّذِي يُوَرِّقُ النَّاسَ عَلَى النِّعْمَةِ فِي الدُّنْيَا هُوَ الْخَوْفُ مِنْ زَوَالِهَا أَوْ الْخَوْفُ مِنْ زَوَالِ نَفْسِهِ، فَهَذَا أَنْكَرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. فَلَمَّا دُكِّرَ بِالْمَوْتِ، "وَأَنَّهُ كَانَ حَفَنَةً مِنْ تَرَابٍ"¹¹²، وَأَنَّ اللهُ هُوَ الَّذِي نَفَخَ فِيهِ الرُّوحَ، قَالَ: حَتَّى لَوْ كَانَ هُنَاكَ بَعَثَ فَإِنَّ اللهُ سَيُعْطِينِي نِعْمًا أَكْبَرَ. "فَهَكَذَا أَذْهَبَ اللهُ النِّعَمَ، وَضَاعَ الثَّمَرَ، لِيَعْلَمَ مَنْ عَلَى شَاكِلَةِ صَاحِبِ الْجَنَّتَيْنِ، أَنَّ كُلَّ مَا يَمْلِكُهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهِ، وَإِنَّمَا كَانَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَبِإِرَادَتِهِ"¹¹³.

(فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخْرَقْنَاهَا لِنُفْسِنَا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِمْرًا)¹¹⁴ ركب موسى عليه السلام مع العبد الصالح السفينة، فخرق العبد الصالح سفينة هؤلاء المساكين، بدلاً من مساعدتهم؛ "فذهل موسى من عمل العبد الصالح"¹¹⁵. فَعَدَّمَ عِلْمَ مُوسَى بِالْغَيْبِ كَانَ سَبَبًا فِي ذَهْوِهِ وَعَدَمِ صَبْرِهِ.

(فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا رَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا)¹¹⁶ تَمَّ تَابَعَا السَّيْرَ فَرَأَى مُوسَى الْعَبْدَ الصَّالِحَ وَهُوَ يَقْتُلُ غُلَامًا. "فَهِنَا ثَارَ مُوسَى، وَقَالَ: كَيْفَ تَقْتُلُ نَفْسًا ذَكِيَّةً لَمْ تَبْلُغْ سِنَّ التَّكْلِيفِ بَعْدَ؟ بَلَا ذَنْبَ وَبَلَا نَفْسٍ؟"¹¹⁷ فموسى لا يعلم الغيب، ولو كان عنده علم لقتله الغلام لاستراح.

(فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَتَعَمَّا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا هُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتُمْ لَأْتَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا)¹¹⁸ بعدها وصل موسى والعبد الصالح إلى قرية من القرى، وقد بلغ منهما الجوع مبلغاً شديداً، فطلبنا منهم الطعام، لكن أهل القرية كانوا لئاماً فرفضوا، حينئذ ذهب العبد الصالح إلى جدارٍ قديمٍ في القرية كان سيهدم فبناه وجملته، "فهنّا لم يسكت موسى، وقال له: طلبنا من أهل القرية لقمة نأكلها فرفضوا إعطاءنا، بعدها تبني لهم جداراً، فليكن عملك مقابل أجر"¹¹⁹.

(أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا)¹²⁰ هنا عرف موسى السير وراء خرق العبد الصالح للسفينة، وجعله عيباً فيها، "وهو أن ملكاً ظالماً كان يأخذ كل سفينة صالحة غصباً، فأراد الله أن يُبْقِيَ هَذِهِ السَّفِينَةَ لِهؤلاءِ الْمَسَاكِينِ"¹²¹.

¹¹⁰. الكهف، 32-42.

¹¹¹. الشعراوي، سورة الكهف، 26، 34، 35.

¹¹². الشعراوي، سورة الكهف، 39.

¹¹³. الشعراوي، سورة الكهف، 40.

¹¹⁴. الكهف، 71.

¹¹⁵. الشعراوي، سورة الكهف، 63.

¹¹⁶. الكهف، 74.

¹¹⁷. الشعراوي، سورة الكهف، 55.

¹¹⁸. الكهف، 77.

¹¹⁹. الشعراوي، سورة الكهف، 59.

¹²⁰. الكهف، 79.

¹²¹. الشعراوي، سورة الكهف، 54.

﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا، فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾.¹²² فإله سبحانه يعلم أنّ الغلام سيقود والديه إلى طريق الكفر وهما مؤمنان، لما سيكون لهذا الغلام من تأثير عليهما، "فأراد الله أن يجيب هذين الأبوين الصالحين متاعب الألم والضغطة النفسية، الذي كان سيسببه هذا الغلام لهما عندما يكبر"،¹²³ فموسى لم يكن يعرف الغيب. حينئذ مقتل الولد على يد العبد الصالح كان رحمةً للأبوين وللغلام أيضاً، فدخل الغلام الجنة بلا حساب، ورزق الله الأبوين غلاماً صالحاً، فلعدم معرفة موسى بهذه الأمور الغيبية؛ اعتبر هذا شراً ومعصيةً لا يمكن السكوت عليها.

﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾.¹²⁴ الله سبحانه وتعالى هو علام الغيوب، ويعلم بأن تحت هذا الجدار كنزٌ لليتيمين، وفي حال سقوطه سيأخذ أهل القرية الكنز؛ "لذلك طلب الله من العبد الصالح أن يقيم الجدار حفاظاً على كنزهما"،¹²⁵ فالآية كلها غاية في الرعاية والتعهد والتربية من الراعي والرّزاق سبحانه وتعالى.

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا، إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾.¹²⁶ سأل اليهود النبي صلى الله عليه وسلم عن ذي القرنين. وهذه أمور غيبية لا يعرفها، فبين الله للنبي أنه رجل أعطاه الله الأسباب والملك، "فاستخدم الأسباب في الوصول إلى الأهداف التي أُعطيَ له".¹²⁷

﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تُنذِرُ فِيهِمْ حُسْنًا، قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا، وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا﴾.¹²⁸ "أعطى الله سبحانه وتعالى ذي القرنين أسباب القوة والقدرة"؛¹²⁹ حتى يستطيع أن يحكم بين الناس بالعدل، وأن يفرق بين الحق والباطل، بين المحسن والمسيء؛ حتى يعطي للمذنب المسيء عقوبة تناسب جريمته، من خلال الضرب على يده. ويعطي للمحسن المصلح طاقة تزيده إحساناً. "من خلال تقديره وتشجيعه بالحوافز".¹³⁰

﴿قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا، أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾.¹³¹ وجد هؤلاء القوم في ذي القرنين العدل والقوة؛ لذلك طلبوا منه الحماية من قوم يأجوج ومأجوج، حيث كانوا يغيرون عليهم، ويأخذون من خيراتهم، فعرضوا على ذي القرنين دفع الجزية له أو مبلغاً من المال مقابل حمايتهم من شر يأجوج ومأجوج، لكن الله قد أنعم على ذي القرنين وأعطاه المال، وليس بحاجة إلى مالهم، فهو ينتظر الأجر والثواب من الله. بعدها قرر أن يبني لهم سدّاً لمنع شر هؤلاء المفسدين. "وكان لا بد أن يكون جدار السدّ سميكاً وعالياً حتى لا ينقذ منه

122. الكهف، 80-81.

123. الشعراوي، سورة الكهف، 56.

124. الكهف، 82.

125. الشعراوي، سورة الكهف، 60.

126. الكهف، 83، 84.

127. الشعراوي، سورة الكهف، 81.

128. الكهف، 86-88.

129. الشعراوي، سورة الكهف، 75.

130. الشعراوي، سورة الكهف، 75، 81.

131. الكهف، 94، 96.

أحد"،¹³² وَمِنْ حِكْمَةِ اللَّهِ لَطْفَهُ بِهِمْ، لَمْ يَقْرَرِ ذُو الْقَرْنَيْنِ أَنْ يَحْمِيَهُمْ بِهِجُومِهِ عَلَيْهِمْ، "ولكنه طلب منهم المعونة حتى يستطيعوا أن يحموا أنفسهم بأنفسهم".¹³³

ثانياً: دراسة إحصائية لآيات الإعجاز البياني في سورة الكهف

رقم الآية	الآية	نوعها	طريقتها
26	قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ	إنشاء طلبي	فعل الأمر
23	وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ	إنشاء طلبي	المضارع مع (لا) الناهية
9	أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ	إنشاء طلبي	الاستفهام (الهمزة)
40	فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي	إنشاء طلبي	التَّمَيُّنِي (عسى)
49	وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا	إنشاء طلبي	النِّدَاء (يا)
37	أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ	الحذف	حُذِفَ الْفِعْل (خَلَقَ)
29	إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ	الذِّكْر	ذكر هنا مفعول الفعل (اعتدَّ)
26	لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	التَّقْدِيم والتَّأخِير	تم تقديم لفظ (له) خبر مقدّم، وهو مؤخر على الأصل
79	يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا	الإيجاز	تم حذف الصِّفَةِ، والإبقاء على الموصوف
75	قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا	الإطناب	جاءت الآية مرّة مع (لك)، ومرّة بدون (لك)، واستقام المعنى

رقم الآية	الآية	نوع التشبيه
18	وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُفُودٌ	تشبيه مؤكّد
19	يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ	تشبيه مرسل
32	وَاصْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ	تشبيه تمثيلي
46	الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا	تشبيه بليغ

¹³²91. الشّعراوي، سورة الكهف،

¹³³92. الشّعراوي، سورة الكهف،

رقم الآية	الآية	طريقتها	نوع الاستعارة
17	تَرَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا عَزَبْتَ تَقَرَّضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ	-	الاستعارة التمثيلية
28	وَلَا تَطْعَمُ مَنْ أَغْلَقْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ الرَّجُلَ	أتى بأحد لوازم غفلة الرجل	الاستعارة المكنية
2-1	وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا، فَيَمَّا لِيُنْذِرَ	استعار (عوجًا)، بمعنى الميل	الاستعارة التصريحية
99	وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ مِّنَ الْبَحْرِ	استعيرت حركة الموج من البحر	الاستعارة التبعية

رقم الآية	الآية	طريقتها	المجاز
31	جَنَاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ	أُسْنِدَ الْجَرِي إِلَى الْأَنْهَارِ	مجاز مرسل
77	فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ	أُضِيْفَ صِفَةٌ مِّنْ يَصْدُرُ عَنْهُ الْفِعْلُ عَلَى مَنْ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ الْفِعْلُ	مجاز عقلي

42	فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا	صورة للرجل الذي اشتدَّ به الحزن لماله الضائع	المجاورة كناية
----	--	---	-------------------

رقم الآية	الآية	الصيغة	النوع
17	إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا عَزَبْتَ تَقَرَّضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ	(ذَاتَ الْيَمِينِ) و(ذَاتَ الشِّمَالِ)	طباق إيجاب
40	فَتَنْصَبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا	(زَلَقًا)	مبالغة
50	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ	(الملائكة) و (إبليس)	جمع
19	وَأَتَيْنَاكَ وَلا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا	(لِيَتَلَطَّفَ)	انتلاف اللفظ مع المعنى
10	وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِبُونَ صُنْعًا	(يُحْسِبُونَ) (وَيُحْسِبُونَ)	جناس غير تام لاحق

66-68	رُشْدًا، وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا	(رُشْدًا) و (خُبْرًا)	موازنة
26-27	أَحَدًا، وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا	(أَحَدًا) و (مُلْتَحَدًا)	سجع

ثالثًا: دراسة إحصائية لآيات الإعجاز الغيبي في سورة الكهف

1. أصحاب الكهف: من الآية (9)، إلى الآية (22). والآية (25).

(وَأَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيعِ، إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً، فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا، ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ، نَحْنُ نَفْصُ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ، وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، هُوَ لَاءَ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً، وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُغِيدُونَ إِلَّا اللَّهُ، وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوُرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ، وَتَحْسَبُهُمْ آيَاقًا وَهُمْ رُقُودٌ، وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ، إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ، وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ، سَيُفُولُونَ ثَلَاثَةَ رِيعِهِمْ كُلُّهُمْ إِنْ يَفُولُونَ خَمْسَةَ سَادِسَهُمْ كُلُّهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةَ وَثَمَانَهُمْ كُلُّهُمْ، وَلَبِئُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ).

2. صاحب الجنيتين: من الآية (32)، إلى الآية (43).

(وَاصْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ، كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ أَنْتَ أَكْلَاهَا، وَكَانَ لَهُ تَمْرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ، وَدَخَلَ جَنَّتَهُ، وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً، قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ، لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا، وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ، فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنَّ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ، أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا، وَأَجِيبْ بِتَمْرِهِ فَاصْبِحْ يُقَلِّبُ كَفَيْهِ، وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ).

3. موسى والعبد الصالح: من الآية (71)، إلى الآية (82).

(فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ، قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا، قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي، فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا، قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا، قَالَ إِنْ سَأَلْتَهُ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي، فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ، قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ، أَمَا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ، وَأَمَا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ، فَارَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَةً، وَأَمَا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ).

4. نو القرنين: من الآية (83)، إلى الآية (98).

(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَلْتُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا، إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ، فَأَتْبَعَ سَبَبًا، حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ، قَالَ أَمَا مِنْ ظِلِّمْ فَسُوفَ نُعَذِّبُهُ، وَأَمَا مِنْ أَمْنٍ وَعَمَلٍ صَالِحًا، ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا، حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلَعُ عَلَى قَوْمٍ، كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا، ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا، حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ، قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنْ يَأْجُوجَ وَمَاجُوجَ مُفْسِدُونَ، قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ، أَتُوْنِي زُبْرَ الْحَدِيدِ، فَمَا اسطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسطَاعُوا لَهُ نَقْبًا).

الخاتمة

بعد هذا التّطواف في آفاق الموضوع، توصلّ البحث إلى النّاتج التّالي:

- 1- يتضمّن الإعجاز الغيبيّ في سورة الكهف من خلال الإخبار عن غيب الماضي والحاضر والمستقبل.
- 2- يتضمّن الإعجاز البيانيّ في سورة الكهف من خلال النّظم القرآنيّ الرّائع، ودقّة ألفاظه وروعة معانيه.
- 3- تعدّدت صور إخبار القرآن الكريم في سورة الكهف عن غيب الماضي والحاضر والمستقبل، فمنها ما يتعلّق بأصحاب الكهف، ومنها ما يتعلّق بالعبد الصّالح مع موسى عليه السّلام، ومنها ما يتعلّق بذي القرنين.
- 4- تنوّعت الوجوه البلاغيّة في سورة الكهف، وكان لهذا التنوّع أثرٌ كبيرٌ في فهم مقاصد الآيات، كما إنّ الدقّة الّتي استُخدمت بها هذه الوجوه تشير إلى إنّها ليست من صنع آدمي، ولا من كلامه.
- 5- جماليّة استخدام الاستعارة التّبعية يظهر سرّاً خفياً في فهم النّصّ القرآنيّ، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجٌ﴾. هنا استعيرت حركة الموج من البحر، وأُبقِيَ على جملة (بموج) الّتي هي من صفات ماء البحر، فالفعل (يَمُوجُ) المستعار من البحر، يَصوّر لنا حالة الاضطراب الّتي يعيشها النّاس في دنياهم. فهم لا يهدأ بهم أيّ حالٍ، وكأنّهم في بحرٍ لُجِّي.
- 6- إنّ السّجع هو أكثر أنواع البديع وروداً في الآيات، يليه الطّباق.
- 7- استخدام الطّباق كثيراً في هذه السّورة؛ لأنّها تحتوي على متضاداتٍ كثيرة، فهؤلاء الفتية آمنوا بربهم، وهذا ملكهم وقومه قد كفروا بالله. أمّا بالنّسبة إلى صاحب الجنّين، فكان أحدهما كافراً، والآخر مؤمناً.
- 8- أغلبية الأبحاث والدراسات السّابقة تتناول سورة الكهف من ناحية البديع بشكلٍ عامٍّ، دون النّظر إلى علوم البلاغة الثّلاثة، وذلك لضيق الوقت وعدم القدرة على تمام التّحليل؛ فهذا سورة الكهف بحاجة إلى المزيد من الدّراسات للجوانب البلاغيّة؛ للكشف عن أسرارٍ مكنوزة فيها.
- 9- أنصح كلّ من يريد أن يتوسّع في دراسة بلاغة سورة الكهف، أن يتناول كلّ آية من آياتها على جدى، ويحلّلها بلاغيّاً من وجهة علوم البلاغة الثّلاثة _ البيان والبديع والمعاني_. ومن ثمّ تطبيق هذه الإستراتيجيّة على جميع سور القرآن؛ حتّى تتحقّق الغاية المرجّوة، ألا وهي دراسة القرآن الكريم تحليليّاً وبيانيّاً وغيبيّاً.

المصادر

- الباقلائي، محمّد بن الطّيب أبو بكر، إعجاز القرآن، الإعجاز العلميّ في القرآن والسّنة، مصر: دارُ المعارف، 2009م.
- البوطي، محمّد سعيد رمضان، من روائع القرآن، تأملاتٌ علميّة وأدبيّة في كتاب الله عزّ وجلّ، دمشق: دارُ الفارابيّ للمعارف.
- بيضاوي، عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوي المسمّى أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل، بيروت: دارُ الفكر.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح، إعجاز القرآن البيانيّ ودلائل مصدره الرّبانيّ، الطّبعة 1، دار عمّار، 2000م.
- الخفاجي، شهاب الدّين، حاشية الشّهاب على تفسير البيضاوي، الجزء 6، بيروت: دارُ صادر، 2008م.
- رملّي، محمّد عفيف الدّين دميّاطي، الشّامل في بلاغة القرآن، إندونيسيا: ملانج، مكتبة لسان عربيّ للنّشر والتّوزيع، 2018م.
- الرّحيلي، وهبة، التّفسير المنير، المجلّد 16، الطّبعة 2، بيروت، دمشق: دارُ الفكر المعاصر، 1418هـ.
- الرّزقاني، محمّد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، الطّبعة 1، بيروت: دارُ الفكر، 1996م.
- الرّمزمي، عبد العزيز، شرح منظومة التّفسير في علوم القرآن، الطّبعة 1، المجلّد 8، برنامج أصول العلم، 2018م.
- شرف الدّين، جعفر، الموسوعة القرآنيّة، خصائص السّور، تحقيق: عبد العزيز بن عثمان التّويجزي، الطّبعة 1، بيروت: دارُ التّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، 1420هـ.
- الشّعراوي، محمّد متولّي، تفسير القرآن الكريم، تفسير الشّعراوي، مصر: مكتبة الأسرة، أخبار اليوم، قطاع الثّقافة والكتب والمكتبات، 1992م.
- الشّعراوي، محمّد متولّي، سورة الكهف، القاهرة: دارُ أخبار اليوم، قطاع الثّقافة، مكتبة الشّعراوي الإسلاميّة، 2006م.
- الصّابوني، محمّد علي، صفة التّفاسير، بيروت: دارُ القرآن الكريم، 1918م.
- عثمان، فريد إمام، نحو قراءة جديدة في الإعجاز القرآنيّ، سورة الكهف أنموذجاً، الحداثة، 2019م.
- القرطبي، محمّد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، المجلّد 10، الرّياض: دارُ عالم الكتب، 2009م.
- قطب، سيّد، في ظلال القرآن، المجلّد 4، الطّبعة 32، بيروت: دارُ الشّروق، 1995م.
- القيسي، عودة الله، سرُّ الإعجاز في القرآن الكريم، الطّبعة 1، عمان: دارُ البشير، 1996م.
- أبو ليل، عمر محمّد راجح عمر، الإعجاز الغيبيّ في القرآن الكريم، دراسة تحليليّة نقديّة، نابلس: جامعة النّجاح الوطنيّة، 2014م.
- الهاشمي، السيّد أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق وتوثيق: يوسف الصّميلي، بيروت: المكتبة العصريّة، 2017م.

- آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة 8، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، محمد حسب الله، هاشم الشاذلي، سيد أحمد، القاهرة: دار المعارف، المجلد 4، 1981م.
- إبراهيم، حسن، محمد، صور الاستعارة وأفنانها في سورة الكهف أنموذجاً، ماليزيا: القناطر، مجلة الدراسات الإسلامية العالمية، 28، 2021. <https://al-qanatir.com/aq/article/view/28>, 119–131, (1), 21, 2021م.
- الحسوني، سلمان سالم سلامة، ألوان البديع في سورة الكهف، (دراسة بلاغية تحليلية)، رسالة ماجستير، الأردن: جامعة الشرق الأوسط، 2016م.
- خبيزة، محمد يعقوب، إعجاز الكريم بإخباره عن الأمور الغيبية، مجلة دعوة الحق، العدد 2، 1998م.
- رافعة، أمي، المحسنات اللفظية والمعنوية في سورة الكهف، (دراسة وصفية بلاغية)، رسالة للحصول على درجة سرجانا، إندونيسيا: جامعة بمالانج الإسلامية الحكومية، قسم اللغة العربية وآدابها، 2007م.
- شام، أندي أساسي، الصيغ الإنشائية في سورة الكهف، (دراسة تحليلية بلاغية)، رسالة للحصول على درجة سرجانا هومانورا، إندونيسيا: مكاسر، جامعة علاء الدين الإسلامية الحكومية، قسم اللغة العربية وآدابها، 2014م.
- فقيه، أحمد إحسان، التقديم والتأخير في سورة الكهف وفوائدهما، (دراسة تحليلية بلاغية)، رسالة ماجستير، جمبر: جامعة كياهي الحاج أحمد صديق الإسلامية الحكومية، 2022م.
- المطوق، خديجة حسن شعبان، الدراسة التحليلية لمقاصد وأهداف الحزب الحادي والثلاثين من القرآن الكريم، سورة الكهف من الآية 75 إلى آخر سورة مريم، أطروحة ماجستير، غزة: كلية أصول الدين، 2015م.

Kaynakça

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. İ'câzû'l-Kur'ân. nşr. Mısır Dârü'l-Maârif, 2000.

Bûfî, Muhammed Saîd Ramazân. Min Revâ'i'l-Kur'ân: Teemmülât 'ilmiyye ve edebîyye fî Kitâbillâhi 'azze ve celle. Dimâşk: Daru'l-Fârâbî, 2007.

Beydâvî Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil Daru'l-Fikr, Beyrut.

El-Halidî, Selahaddin Abdulfettah, İ'cazu'l-Kuran el-Beyani ve Delailu Masdarihi'r-Rabbani, Daru Ammar 2000.

Zuheyli, Vehbe, et-Tefsiru'l-Munir, c.16, 2. Baskı, Beyrut-Dimaşk, Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1418 h.

Zerkanî, Muhammed Abdulazim, Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'ân, Beyrut Dârü'l-Fikr 1996.

Ez-Zemzemi, Abdulaziz, Şerhu Menzumi't-Tefsir fî Ulumi'l-Kur'an, 1. Baskı, c.8, 2018.

Şerefuddin, Cafer, el-Mevsuatu'l-Kur'aniyye-Hasaisu's-Suver, thk. Abdulaziz b. Osman et-Tuveycezi, 1. Baskı, Daru't-Tarkib, Beyrut 1420 h.

Eş-Şaravi, Muhammed Mutevelli, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, Tefsiru's-Şaravi, Mısır, Mektebetu'l-Usre, Daru Ahbari'l-Yevm, 1992.

Eş-Şaravi, Muhammed Mutevelli, Suretu'l-Kehf, Kahire, Daru Ahbari'l-Yevm, Mektebetu's-Şaravi el-İslamiyye, 2006.

Es-Sabuni, Muhammed Ali, Safvetu't-Tefasir, Beyrut, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1918.

Osman, Ferid İmam, Nehve Kiraatin Cedidetin fi'l-İ'cazi'l-Kur'ani, Suretu'l-Kehf, 2019.

El-Kurtubi, Muhammed b. Ahmed el-Ensari, el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an, Riyad, Daru Alemi'l-Kutub, c.10, 2009.

Kutup, Seyyid, fi Zilali'l-Kur'an, c.4, 32. Baskı, Beyrut, Daru's-Şuruk, 1995.

Kaysi, Avdetullah, Sirru'l-İ'caz fi'l-Kur'ani'l-Kerim, 1. Baskı, Daru'l-Beşir, 1996.

Ebu Leyl, Ömer Muhammed Racih Ömer, el-İ'cazu'l-Gaybi fi'l-Kur'ani'l-Kerim - Dirasetun Tahliliyye, Nablus 2014.

Haşimi, es-Seyyid Ahmed, Cevahiru'l-Belaga fi'l-Meani ve'l-Beyan ve'l-Bedi, thk. Yusuf es-Sumeyli, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2017.

El-Fîrûzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (v. 817/1415), el-Kâmûsu'l-Muhît (thk. Mektebu't-tahkiki't-turâsi fi müessesetir-risâle), Beyrût: Müessesetü'r Risâle 2005.

İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, Lisanu'l-Arab, thk. Abdullah el-Kebir vd., Daru'l-Mearif, 1981, Kahire, c.4.

İbrahim Hasan vd, Suveru'l-İstiare ve Efnanuha fi Sureti'l-Kehf, Mecelletu'd-Dirasati'l-İslamiyyeti'l-Alemiyye, Malezya, 2021.

Hafaci, Şihabuddin, Haşiyetu's-Şihab ala Tefsiri'l-Beydavi, c.6, Beyrut, Daru Sadr, 2008.

Remli, Muhammed Affu'd-Din Dimyati, eş-Şamil fi Belagati'l-Kur'an, Endonezya, Mektebetu Lisani Arabi li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2018.

El-Hasuni, Selam Salim Selame, Elvanu'l-Bedi fi Sureti'l-Kehf, Yüksek lisans tezi, Ürdün, Camiatu's-Şarki'l-Evset, 2016.

Habize, Muhammed Yakub, İcazu'l-Kur'an an Umuri'l-Gaybiyye, Mecelletu Da'veti'l-Hak, 1998.

Rafia, Ümmi, el-Muhassinatu'l-Lafziyye ve'l-Maneviyye fi Sureti'l-Kehf, Endonezya, 2007.

Şam, Endi Esasi, es-Siyegu'l-İnşaiyye fi Sureti'l-Kehf, Endonezya, 2014.

Fakih, Ahmed İhsan, et-Takdim ve't-Tehir fi Sureti'l-Kehf ve Fevaiduha, Yüksek lisans tezi, Cember, 2022.

El-Mutevvak, Hatice Hasan Şaban, Dirase Tahliliyye li Mekasidi ve Ehdafi'l-Hizbi'l-Hadi ve Selasiyn min el-Kur'ani'l-Kerim- Suretu'l-Kehf min el-Ayeti'l 75 ila Ahiri sureti Meryem, Gazze, Kuliyetu Usuli'd-Din 2015.

SULTÂN-HÜSEYİN BAYKARA'NIN MEZHEPSEL AİDİYETİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME*

Alpaslan FENER**

Öz

Sultân-Hüseyn Baykara'nın Şiî yahut teşeyyu 'ya (Şiîleşmeye) temayülü olduğu yönündeki iddialar, muhtelif araştırmacıların eserlerinde birçok kere zikredildiğinden şüyu bulmuş ve doğruluğu neredeyse sorgulanmadan tekrar edilegelmiştir. Çok sayıda araştırma eserinde, bazı ana kaynaklara dayanılarak ileri sürülen bu savlara göre Sultân-Hüseyn Baykara tahta çıktığı ilk yıllarda, Şiîliğe meylettği için hutbe ve sikkelerde On İki İmam'ın adlarının anılması yönünde bir emir vermiştir. Fakat Sünnî yöneticiler ve âlimlerin müdahalesi neticesinde bu meylinden vazgeçmiştir. Bazı ana kaynaklarda geçtiği tespit edilen bu bilgiler, araştırmacılara göre Baykara'nın aslında Şiî olduğunun, dahası bu mezhebi devletin resmi inancı yapmak istediğinin kanıtıdır. Ancak konuya dair bütün birincil kaynaklar dikkatle incelendiğinde, bu iddiaların ve yorumların yanlış olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, araştırmacıların sıklıkla öne sürdüğü bu iddialar ve yorumlar, tarihe yardımcı disiplinlerden de faydalanılarak, birincil kaynaklar üzerinden yapılacak karşılaştırmalı bir analiz ile çürütülecektir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, İran, Timurlular, Sultân-Hüseyn Baykara, Ali Şîr Nevâyi, Abdurrahman Câmî.

A CRITICAL REVIEW ON SULTÂN-HUSAYN BAYQARA'S SECTARIAN BELONGING

Abstract

The allegations that Sultân-Husayn Bayqara was Shî'ite or had Shî'ite tendencies have been mentioned many times in the works of various scholars, and these allegations have been repeated almost without question. According to the claims which are put forward based on some primary sources in many research works, Sultân-Husayn Bayqara ordered the names of the Twelve Imams to be mentioned in the prayer sermons and on coins in his early years on the throne because he tended to Shî'ism. It is also claimed that he was dissuaded from doing so by a group of Sunnite bureaucrats and scholars around him. The researchers argue that the information found in some primary sources proves that Bayqara was Shî'ite or aimed to make Shî'ism the state religion. However, it is seen that all these claims and interpretations are false when the primary sources are carefully studied. Hence, in this work, these assertions and interpretations that researchers often put forward are reexamined and falsified through a comparative analysis of primary sources with the help of the auxiliary sciences of history.

Keywords: History, Iran, Timurids, Sultân-Husayn Bayqara, 'Alî Şîr Nawâ'î, 'Abd al-Rahmân Jâmî.

* Tezden üretilmiş makale / Article from thesis. Bu çalışma, yazarının İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Anabilim Dalında hazırladığı doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Anabilim Dalı, alpaslanfener@ogr.iu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0173-3738.

Giriş

İslâm dünyasının doğu topraklarında hüküm süren Timurluların en parlak dönemine damgasını vurduğu sıklıkla tekrarlanan Sultân-Hüseyin Baykara'nın (ö. 911/1506) mezhepsel aidiyeti, çeşitli araştırma eserlerinde muhtelif vesilelerle söz konusu edilmiştir. Bu çalışmalarda ortaya atılan iddialar en temelde Sultân-Hüseyin Baykara'nın özellikle tahta çıkışını müteakip, Şîî akideyi benimsemiş veya bu inanca meyilli olduğu yönündedir. Buna dayanak olarak da ana kaynakların bazılarında yer alan, kendisinin tahta çıktığı sırada hutbenin On İki İmam adına okunmasını ve sikkelere bu isimlerin yazılmasını emrettiği yönündeki bilgi gösterilmektedir. Bu çalışmada Baykara'nın siyasi hayatının hususen tahta çıkışından sonraki kısmında vuku bulan bazı hadiselerle ilgili olarak ikincil kaynaklarda öne sürülen bütün iddialar, ana kaynaklardaki anlatım üzerinden eleştirel bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Bu çerçevede evvela bu iddiaların dayandırıldığı hadiseler özetlenecek, ardından ana kaynaklara dair kısa bir literatür değerlendirmesi yapılacak ve araştırma eserlerinde ileri sürülen iddialara değinilecektir. Daha sonra bu konuya dair hadiselerin yer aldığı ana kaynaklardaki anlatımlar, metinlerin orijinaleri ve Türkçe tercümeleri üzerinden ayrıntılarıyla irdelenecektir. Çalışmada ele alınan eserler, özellikle ana kaynaklar metin, söylem ve içerik analizine tâbi tutulacak, buradan elde edilen bilgiler, nümizmatik biliminin sağladığı verilerle karşılaştırılacaktır. Bu irdelemeler neticesinde, araştırma eserlerinde yer alan, Sultân-Hüseyin Baykara'nın Şîî veya bu inanca meyilli olduğu yönündeki bütün iddialar yanlışlanacaktır.

Timurlular dönemi ana kaynaklarından bazılarının aktardığına göre Sultân-Hüseyin Baykara'nın tahta çıkışının hemen ardından, yönetim merkezi Herat'ta, yine bu kaynakların "müfsit Râfizler" olarak tanımladığı gruplar tarafından çıkarılan birtakım huzursuzluklar meydana gelmiştir.¹ Dahası bu ana kaynaklarda, yaşanan huzursuzluklara dair bazı isimler ve olaylar özellikle ön plana çıkarılmaktadır. Sözgelimi Seyyid Ebu'l-Hasan-ı Kerbelâ'î (ö. [?]) ve Kâinli Seyyid Ali Vâhidü'l-'Ayn (ö. [?]) gibi isimlerin, Sultân-Hüseyin Baykara'nın tahta çıkışının ardından, sarayda ve halkın bir araya geldiği

¹ Kemâleddîn Abdürezzâk Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn ve Mecma'-ı Bayhreyn* (Edirne: Selimiye Kütüphanesi, Selimiye, 4691), 331b; Kemâleddîn Abdürezzâk Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn ve Mecma'-ı Bahreyn*, nşr. Abdülhüseyn Nevâyi (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütalaât-ı Ferhengî, 1383), 2-2/1021-1022; Muînüddîn Muhammed Zencî İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Evsâf-ı Medîne-i Herât* (Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, Meclis, 2298), 736-739; Muînüddîn Muhammed Zencî İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Evsâf-ı Medîne-i Herât*, nşr. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1339), 2/328-330; Abdülvasî Nizâmî Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî: Güşehât ez Târih-i Ferhengî ve İctimâi-i Horâsân der Asr-i Timûriyân*, nşr. Necîb Mâyil-i Herevî (Tahran: Neşr-i Ney, 1371), 188-196; Kemâleddîn Abdülvasî Nizâmî-yi Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî: Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, çev. Veysel Başçı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 238-246.

bayram hutbelerinde, yine aynı kaynaklara göre “Râfizilik” propagandası yaptıkları ve Sünnilerce ulu kişilerden addedilen sahabeye, hakarete varan sözler sarf ettikleri belirtilmektedir.² Bilahare olaylardan haberdar olan Baykara’nın, anılan isimlerin çıkardığı huzursuzlukların kat’i surette giderilmesini emrettiği de ayrıca dile getirilmiştir.³ Fakat ana kaynaklardan bazıları ise bu meseleyi zikredilenden oldukça farklı bir şekilde nakletmektedir. Bu kaynaklara göre de Baykara tahta çıktığı sıralarda On İki İmâm’ın adlarının hutbe ve sikkelerde anılmasını bizzat kendisi emretmiştir.⁴

Yukarıda özet bir şekilde değinilen bu hadiselerle dair bilgiler, Timurlular dönemi tarihçiliğinin önde gelen isimlerinden Abdürrezzak es-Semerkindî’nin (ö. 887/1482) *Matla’-ı Sa’deyn ve Mecma’-ı Bahreyn*, ayrıca bir Timurlu münşisi ve tarihçisi Mu’înüddîn el-İsfizârî’nin (ö. 899/1494’ten sonra) *Ravzâtü’l-Cennât fi Evsâf-ı Medîne-i Herât* ve ünlü mutasavvıf - ve münşi - Abdülvâsi Nizâmî el-Bâharzî’nin (ö. 909/1503) *Makâmât-ı Câmî* adlı eserlerinde mevcuttur.⁵ Bu isimler ve eserleri dışında, son dönem Timurlu tarihçiliğinin en mühim numunelerinden birisi olan *Ravzatu’s-Safâ fi Sîreti’l-Enbiyâ ve’l-Mülûk ve’l-Hulefâ* adlı eserin müellifi Mîrhând’ın (ö. 903/1498) vefatı üzerine, kendisi de meşhur bir tarihçi olan torunu Hândmîr’in (ö. 942/1535-36) eseri tamamlamak adına kaleme aldığı yedinci ve son cildinde de bu hadiselerle değinildiği, lakin olayların başka türlü nakledildiği müşahede edilmektedir.⁶ Bunlardan başka, yine Hândmîr’in kaleminden çıkan *Habîbü’s-Siyer fi Ahbâri Efrâdi’l-Beşer*’de de benzer bir şekilde, olaylar diğer kaynaklara nazaran farklı olarak aktarılmıştır.⁷

Her ne kadar olaylara zaman açısından oldukça uzak olsalar da bazı araştırmacıların kaynak olarak kullandığı Safevîler dönemi tarihçileri de eserlerinde bu hususa, *Ravzatu’s-Safâ*’da ve *Habîbü’s-Siyer*’de geçtiği gibi farklı bir şekilde değinmişlerdir. Örneğin Mîrzâ Hasan Beg Cünâbedî’nin (ö. [?]) *Ravzatu’s-Safeviyye*, Kādî Ahmed Gaffârî’nin (ö.

² Semerkandî, *Matla’-ı Sa’deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla’-ı Sa’deyn*, 2-2/1021-1022; İsfizârî, *Ravzâtü’l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü’l-Cennât*, 2/328-330; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 188-196; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 238-246.

³ Semerkandî, *Matla’-ı Sa’deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla’-ı Sa’deyn*, 2-2/1021-1022; İsfizârî, *Ravzâtü’l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü’l-Cennât*, 2/328-330.

⁴ Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând b. Burhâneddîn Hâvendşâh, *Ravzatu’s-Safâ fi Sîreti’l-Enbiyâ ve’l-Mülûk ve’l-Hulefâ*, nşr. Abbâs Pervîz (Tahran: Müessesesi-i Hayyâm ve İntişârât-ı Pîrûz, 1339), 7/39; Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn Hândmîr, *Târih-i Ravzatu’s-Safâ fi Sîreti’l-Enbiyâ ve’l-Mülûk ve’l-Hulefâ*, nşr. Cemşid Keyânfer (Tahran: İntişârât-ı Esâtir, 1375), 7/5687-5688; Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn Hândmîr, *Habîbü’s-Siyer fi Ahbâri Efrâdi’l-Beşer* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 901), 900a-900b; Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn Hândmîr, *Târih-i Habîbü’s-Siyer fi Ahbâri Efrâdi’l-Beşer*, thk. Muhammed Debîr-i Siyâkî (Tahran: Kitabfuruş-i Hayyam, 1380 hş.), 4/136.

⁵ Semerkandî, *Matla’-ı Sa’deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla’-ı Sa’deyn*, 2-2/1021-1022; İsfizârî, *Ravzâtü’l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü’l-Cennât*, 2/328-330.

⁶ Mîrhând, *Ravzatu’s-Safâ*, 7/39; Hândmîr, *Târih-i Ravzatu’s-Safâ*, 7/5687-5688.

⁷ Hândmîr, *Habîbü’s-Siyer* (Damad İbrahim Paşa, 901), 900a-900b; Hândmîr, *Târih-i Habîbü’s-Siyer*, 4/136.

975/1567) *Târih-i Cihân-ârâ*, Abdî Beg Şîrâzî'nin (ö. 988/1580 [?]) *Tekmiletü'l-Ahbâr* ve Hasan Beg Rûmlû'nun (ö. 985/1577) *Ahsenü't-Tevârih* adlı eserlerinde konu, belirtildiği gibi farklı bir şekilde nakledilmiştir.⁸ Son olarak, Bâbürlü İmparatorluğu'nun kurucusu Zahîrüddîn Muhammed Bâbü'rün *Vekayi'* yahut yaygın olarak *Bâbürnâme* adıyla bilinen eserinde ise konuya diğer ana kaynaklara nazaran farklı ve fakat özet bir şekilde değinilmiştir.⁹ Neticede, yukarıda bahsedilen hadiselerin özellikle Semerkandî ve İsfizârî dışında kalan kaynaklardaki versiyonları, bazı tarih araştırmacıları tarafından Baykara'nın *teşeyyu'ya* (Şileşmeye) temayülü yahut aslında Şîi olduğuna ya da bu konuda mütereddit bir tavır içerisinde bulunduğuna delil olarak yorumlanmıştır. Bu noktada, bahsi geçen ana kaynaklardan özellikle üçü hakkında biraz daha ayrıntılı bilgi vermek gerekir. Zira bu üç kaynak, araştırma eserlerinde öne sürülen iddialara yönelik oldukça kilit bir rol oynamaktadır.

Bunlardan Semerkandî'nin eseri *Matla'-ı Sa'deyn*, ilkin İlhânlı hükümdarı Ebû Sa'îd Bahâdır Hân'ın (ö. 736/1335) doğumundan, Timurlu hükümdarı Sultân-Ebû Sa'îd (ö. 873/1469) dönemine kadar geçen süreçteki olayları ihtiva edecek şekilde planlanmış ve yazılmış; fakat bilahare yine müellifi tarafından yapılan eklemelerle Sultân-Ebû Sa'îd'in vefatının ardından tahta geçen Sultân-Hüseyn Baykara döneminin ilk yıllarına kadarki olayları da içerecek şekilde genişletilmiştir.¹⁰ Bu son durumda 875/1470 yılı olaylarını da kapsayan eser, daha sonra yine yazarı tarafından 881/1476 tarihinde yeniden gözden geçirilmiş ve esere nihai hali verilmiştir.¹¹ Semerkandî'nin eseri bu yönüyle araştırma eserlerinde ileri sürülen iddiaların çürütülmesi adına, eldeki çalışma açısından oldukça önemlidir. Çünkü Semerkandî, verilen bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere, araştırmacıların

⁸ Mîrzâ Hasan Beg Cünâbedî, *Ravzatu's-Safeviyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, 346), 5a; Mîrzâ Hasan Beg Cünâbedî, *Ravzatu's-Safeviyye*, nşr. Gulamrîzâ Tabâtabâ'î Mecid, (Tahran: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Doktor Mahmûd Afşâr, 1378 hş.), 65; Kâdî Ahmed Gaffârî Kazvînî, *Târih-i Cihân-ârâ* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, V2397), 175a-175b; Kâdî Ahmed Gaffârî Kazvînî, *Târih-i Cihân-ârâ*, nşr. Seyyid Ebu'l-Kâsım Mar'aşî (Tahran: Kitâbfurûş-i Hâfız, 1343 hş.), 267; Abdî Beg Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr* (Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, Meclis, 8401), 214b; Abdî Beg Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, nşr. Abdülhüseyn Nevâyî (Tahran: Neşr-i Ney, 1369 hş.), 41; Hasan Beg Rûmlû, *Ahsenü't-Tevârih* (Bibliothèque nationale de France, Supplément Persan, 1350), 183a; Hasan Beg Rûmlû, *Ahsenü't-Tevârih*, nşr. Abdülhüseyn Nevâyî (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1384 hş.), 2/492.

⁹ Zahiruddin Muhammad Babur Mîrza, *Baburnama: Part One Fergana and Transoxiana Chagatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation*, haz. W. M. Thackston (Harvard University, 1993), 341; *Baburnama: Babur'un Hatıratı*, çev. Reşit Rahmeti Arat (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 2/255; *The Baburnama: Memoirs of Babur, Prince and Emperor*, çev. Wheeler M. Thackston (New York: Oxford University Press, 1996), 206; Zahirü'd-dîn Muhammad Babur, *The Bâbur-nâma in English (Memoirs of Babur)*, çev. Annette Susannah Beveridge (London: Luzac, 1922), 1/258; *Memoirs of Zehir-ed-Din Muhammed Baber: Emperor of Hindustan*, çev. John Leyden - William Erskine (London: Longman, 1826), 177.

¹⁰ C. P. Haase, "Abd-Al-Razzaq Samarqandî," *Encyclopædia Iranica*, (22 Ekim 2023); Orhan Bilgin, "Matla'-ı Sa'deyn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (22 Ekim 2023).

¹¹ Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 338b.

iddialarını dayandırdığı hadiselerle bizzat şahitlik etmiş bir tarihtir. Dolayısıyla onun eseri, diğer ana kaynaklar arasında zaman ve mekân açısından daha fazla önemi haizdir.

Dünya genelinde muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan *Matla'ı Sa'deyn*, eksik bazı yayınlar dışında, son olarak Abdülhüseyn Nevâyi tarafından neşredilmiştir. Fakat bu çalışmada, Semerkandî'nin son halini 881/1476 yılında verdiği ve müellif hattı olması kuvvetle muhtemel yazma nüshası esas alınacaktır.¹² Çünkü, ayrıntılarına çalışmanın ileriki sayfalarında da değinileceği üzere, *Matla'ı Sa'deyn*'in bugün sıklıkla kullanılan ve Abdülhüseyn Nevâyi tarafından yapılan neşrinde, söz konusu yazma nüshasında bulunmayan ve Semerkandî'ye ait olmadığı tespit edilen, Baykara'ya dair mezkûr iddiaların bir yönüne ilişkin “eklemeler” mevcuttur.

Yine ana kaynaklardan biri olan *Habîbü's-Siyer*'e gelince, yazmaları üzerinde yapılan araştırmalar neticesinde bu eserin nüshalarının, temelde Sünnî ve Şîi okuyucuya göre şekillenmiş versiyonları olduğu tespit edilmiştir.¹³ *Habîbü's-Siyer*'in bu çalışmada kullanılan iki yazmasından Türkiye'de Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasının ilgili yerlerinin Şîi versiyondan kopyalandığı anlaşılmaktadır.¹⁴ Fakat İran'da Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî'de mevcut olan nüshasının ilgili yerlerinin ise Sünnî versiyona dayandığı görülmektedir.¹⁵

¹² Nüshanın müellif hattı olduğuna yönelik iddia A. Zeki Velidi Togan tarafından da ileri sürülmüştür. Lakin Togan, bu nüshanın müellif hattı olduğu yönündeki iddiasına yönelik delillerinden bahsetmemiştir. A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 200-201. Benim bu konudaki görüşüm ise doğrudan yazma nüsha üzerindeki tetkiklerimden kaynaklanmaktadır. Buna göre, iki bölümden (*defter*) oluşan eserin bu nüshasında her bölüm için ayrı ayrı yazılmış olan ferağ kayıtlarındaki ifadelerden yola çıkılarak bu nüshanın müellif hattı olduğu fikrine varılmıştır. Sözelimi ilk ferağ kaydında eserin müellifi olarak “*Abdürrezzak b. İshak es-Semerkandî*” adı zikredilmiştir. Burada eserin ikinci defa gözden geçirildiğine dair tarih kaydı da düşürülmüştür. Semerkandî, *Matla'ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 157a. İkinci ferağ kaydında ise müellifin yine eseri gözden geçirdiğine dair bilgi, tarihiyle birlikte kaydedilmiş ama bu kez müellifin Semerkandî olduğu “*Ene el-fakîr el-hakîr Abdürrezzak b. İshak... (ben fakîr ve hakîr Abdürrezzak b. İshak...)*” ifadeleriyle daha açık bir şekilde belirtilmiştir. Semerkandî, *Matla'ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 338b. Bu ibareler nüshanın müellif hattı olma ihtimalini güçlendirmektedir.

¹³ Philip Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna: Hvândamîrs Habîb as-siyar im Handschriftenzeitalter* (Leiden: Brill, 2021), 203-238. Bockholt bu çalışmada, ayrıca *Habîbü's-Siyer*'in birçok yazma nüshasının, yer yer Şîi yahut Sünnî versiyonlardan kopyalanmış karma nüshalar olduğunu da tespit etmiştir.

¹⁴ Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 156 vd.

¹⁵ Bu çalışmada kullanılan nüshaların mezkûr hadiselerle ilgili yerlerinin, Sünnî yahut Şîi, hangi versiyondan kopyalandığına dair tespit, Philip Bockholt'un da takip ettiği yöntem üzerinden yapılmıştır. Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 156 vd. Buna göre Şîi versiyonda, Sünnîlerce ululardan addedilen isimlere saygı sözcüklerinin kullanılmaması yanında, başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i Beyt mensubu isimler ile İmâmlar ve bu soydan gelen İmâm-zâdeler hakkında Sünnî geleneğe kullanılmayan istihlâhlar, dua, tarziye cümleleri ve bağlamından Şîi tefsirlere dayandığı anlaşılan âyet iktibasları bu hususta çıkış noktası olmuştur. Bu çalışmada kaynak olarak kullanılan iki yazma nüshanın ilgili yerlerinin, Şîi versiyondan mı yoksa Sünnî versiyondan mı istinsah edildiklerine dair tespitler de bu yöntem üzerinden yapılmıştır. Konunun ayrıntılarına dair deliller ilerleyen sayfalarda ortaya konacaktır.

Nihayet *Habîbü's-Siyer*'in eldeki mevcut neşrinin ilgili yerleri de yine Şîî versiyona göre şekillenen nüshalara dayanmaktadır. Ayrıntılarına daha ileride değinileceği üzere, ana kaynaklardan bir diğeri olan *Ravzatu's-Safâ*'nın ise özellikle yukarıda bahsedilen hadiselerle ilgili bölümlerinin, yazarı Hândmîr'in elinden çıkan diğerk kitabın, yani *Habîbü's-Siyer*'in Şîî versiyonuna dayandığı anlaşılmaktadır. İşte bu sebeplerden ötürü bahse konu meselelere dair adı geçen eserlerin birçoğunun neşirlerinde var olan sorunlar nedeniyle yazma nüshalarına müracaat edilmiştir. Lakin okuyucuya kolaylık sağlaması adına yazmalarla birlikte, yeri geldikçe bu kaynakların neşirlerine de atf yapılmıştır. Fakat *Ravzatu's-Safâ*'nın yedinci cildi bunun dışında tutulmuştur. Çünkü *Ravzatu's-Safâ*'nın yedinci cildinin en erken tarihli yazma nüshalarının XVII. yüzyıl gibi oldukça geç bir döneme ait olduğu tespit edilmiş ve mezkûr cildinin erken tarihli yazma nüshalarına ulaşılammıştır.¹⁶ Bu sebeple mevcut neşirlerle iktifa etmek zorunda kalınmıştır.

Teşeyyu' Şâyiası: Sultân-Hüseyn Baykara'nın Şîîliğine Dair İddialar

Sultân-Hüseyn Baykara'nın Şîî yahut Şîleşmeye temayülü olduğu yönündeki iddialar, muhtelif araştırmacıların eserlerinde birçok kere zikredildiğinden şüyu bulmuş ve doğruluğu neredeyse sorgulanmadan tekrar edilegelmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla Baykara'nın Şîî olduğu iddiası ilk defa William Erskine, Annette S. Beveridge ve Fuat Köprülü gibi araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. İlk iki araştırmacı, bu hususa *Bâbü'nâme*'nin tercümesine yaptıkları notlandırmalarda değinmişlerdir.¹⁷ Köprülü ise “Anadolu’da İslamiyet” başlıklı çalışmasında, Mîrhând'ın *Ravzatu's-Safâ* adlı eserinin Hândmîr tarafından kaleme alınan yedinci cildine ve yine Hândmîr'in *Habîbü's-Siyer* adlı eserine referansla bu konuya işaret etmiştir.¹⁸ Köprülü ayrıca dipnotta konuyu tartışmaya açarak Nûrullâh eş-Şüsterî'nin (ö. 1019/1610) *Mecâlisü'l-Mü'minîn* adlı eserinde yer alan ve sultan ile Nûrbahşiyye tarikatı kurucusu Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın (ö. 869/1464) oğlu ve halefi Kâsım Feyzbahş (ö. 919/1513) arasındaki ilişkiye dair bazı bilgilerin ışığında, Baykara'nın gerçekten de hutbeyi On İki İmam adına okutmak istemiş olabileceğini vurgulamıştır.¹⁹ İranistik alanında önde gelen isimlerden biri olan Hans Robert Roemer ise *The Cambridge History of Iran* serisi içerisinde yayınlanan “The Successors of Tîmür” adlı çalışmasında Timurluların dinî politikaları bağlamında,

¹⁶ Charles Ambrose Storey, “General History”, *Storey Online*, (22 Ekim 2023).

¹⁷ *Memoirs of Zehir-ed-Din Muhammed Baber*, 177; Babur, *The Bâbur-nâma in English*, 1/258.

¹⁸ Köprülüze Mehmed Fuad, “Anatolida İslâmiyyet: Türk İstilasından Sonra Anadolu Târîh-i Dîniyyesine Bir Nazar ve Bu Târîhin Menba'ları”, *Dârülfünûn Edebiyât Fakültesi Mecmû'ası* 2/6 (1923 1339), 482; Fuat Köprülü, “Anadolu’da İslâmiyyet: Türk İstilasından Sonra Anadolu Tarih-i Dînisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları”, haz. Mehmet Kanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 81-82.

¹⁹ Köprülüze, “Anatolida İslâmiyyet”, 482; Köprülü, “Anadolu’da İslâmiyyet”, 81-82.

Baykara'nın tahta çıktığı zaman Şîliği devletin resmi inancı yapmak istediğini fakat Nevâyi tarafından vazgeçirildiğini kaynak belirtmeksizin dile getirmiştir.²⁰ Baykara'nın hutbede On İki İmam'ın adlarının anılmasını emrettiğinin yahut böylesi bir niyeti olduğunun belirtildiği bir diğer çalışma da Thomas W. Lentz ve Glenn D. Lowry tarafından yazılan *Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century* adlı eserdir. Adı geçen iki yazar bu çalışmalarında, yine kaynak göstermeksizin, Baykara'nın Şîî tandansı olması hasebiyle hutbede On İki İmam'ın adlarının anılmasına dair bir adım attığını, fakat başta Câmî olmak üzere dönemin ileri gelenleri tarafından bu girişiminden vazgeçirildiğini belirtmektedirler.²¹

Bu isimler dışında örneğin Saiyid Athar Abbas Rizvi de *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India* adlı eserinde, Sultân-Hüseyin Baykara'nın Kâsım Feyzbahş ile münasebetinden bahsederken, *Bâbürnâme*'ye atıfla hükümdarın Şîliğe temayülü olduğuna işaret etmiştir.²² Bu vesileyle Baykara'nın tahta çıktığı sırada, hutbenin On İki İmâm adına okunmasını emrettiğini belirtmektedir.²³ Ardından, Baykara'yı bu niyetinden Nevâyi'nin vazgeçirdiğini eklemektedir.²⁴ Dahası hükümdarın Şîî inancını kabul etme yöneliminden vazgeçmesinde Câmî'nin de etkili olmuş olabileceğine değinmektedir.²⁵ Bir diğer araştırmacı Michel M. Mazzaoui ise *The Origin of the Safawids* adlı eserinin sonuç bölümünde, kaynak belirtmeksizin, Baykara'nın aslında Şîliği benimseyeceğini fakat Câmî ve Nevâyi eliyle bu düşüncesinden vazgeçirildiğini dile getirmiştir.²⁶ Moojan Momen de *An Introduction to Shi'i Islam* adlı eserinde, kaynak göstermeden Baykara'nın, Şîliği devletin resmî inancı haline getirmeye niyetli olduğunu ancak bundan vazgeçirildiğini ifade etmektedir.²⁷ Jean Calmard, "Les rituels Shī'ites et le Pouvoir: L'imposition du Shī'isme Safavide: Eulogie et Malédiction Canoniques" adlı çalışmasında, Semerkandî ve İsfizârî dışında Hândmîr ile Bâbür'ü de kaynak göstererek Sultân-Hüseyin Baykara'nın iktidara geldiğinde, kendisine yapılan telkinlerin sonucu,

²⁰ Hans Robert Roemer, "The Successors of Tīmūr", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson - Lawrence Lockhart (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1986), 136.

²¹ Thomas W. Lentz - Glenn D. Lowry, *Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century* (Washington, DC: Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 1989), 253.

²² Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A Socio-intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India: 7th to 16th century A.D. with An Analysis of Early Shī'ism* (Canberra: Marifat Publishing House, 1986), 1/165.

²³ Abbas Rizvi, *A Socio-intellectual History*, 1/165.

²⁴ Abbas Rizvi, *A Socio-intellectual History*, 1/165.

²⁵ Abbas Rizvi, *A Socio-intellectual History*, 1/165.

²⁶ Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Şafawids: Şī'ism, Şūfism, and the Ğulāt*, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972), 84.

²⁷ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), 98.

Şîliğini ilan etme niyetinden ve girişiminden, özellikle Ali Şîr Nevâyî ve çevresinin teşkil ettiği Hanefilerin şiddetli muhalefeti neticesinde vazgeçtiğini dile getirmektedir.²⁸ Bu isimler dışında Hamid Algar da bu hususta benzer bir iddiayı iki ayrı çalışmasında ileri sürmüştür. Algar, “Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors” adlı çalışmasında, iddiasını herhangi bir ana kaynağa dayandırmadan, sadece A. A. Semenov tarafından yayınlanan Rusça bir makaleye atıfla Sultân-Hüseyn Baykara’nın açıkça Şîliği benimsediği fakat Câmî ve Nevâyî eliyle bundan vazgeçirildiği savını ileri sürmüştür.²⁹ Algar daha sonra Câmî’nin biyografisine dair yayınladığı çalışmasında bu meseleye ufak bir değişikliklerle fakat bu defa referans göstermeksizin yine değinmiştir.³⁰ Hamid Algar, söz konusu ikinci çalışmasında On İki İmam’ın adlarının hutbede okunması hadisesini sultanın Şîliğe meyli şeklinde yorumlamayı terk etmiş ve tıpkı Calmard gibi, bunun aslında Baykara’ya yapılan bir telkin yahut daha doğru ifade etmek gerekirse sultana sunulan bir “öneri” olduğu tezini savunmuştur.³¹ İlave olarak Câmî ile Nevâyî’nin, Baykara’yı bu öneriye “meyletmekten” caydırdıklarını belirtmiştir.³² Tasavvuf tarihi araştırmacılarından Dina Le Gall ise *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World 1450-1700* isimli çalışmasında, evvela ikincil kaynaklara istinaden, ardından Bâharzî’nin *Makâmât* adlı eserine atıfla Baykara’nın hutbe ve sikkelerde On İki İmam’ın adlarının zikredilmesi hususunda bir niyeti olduğunu belirtmiş ve bu hadiseyi Şîlik bağlamında yorumlamıştır.³³ Dahası Baykara’nın bu düşüncesinden Nevâyî ve Câmî eliyle vazgeçirildiğini ileri sürmüştür.³⁴ Bir diğer araştırmacı Andrew J. Newman, *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722* adlı eserinde referans göstermeksizin, Sultân-Hüseyn Baykara’nın hutbeyi On İki İmam adına okutmak istediğini belirtmiş ve bunu da sultanın Şîliği

²⁸ Jean Calmard, “Les rituels Shîites et le Pouvoir: L’imposition du Shîisme Safavide: Eulogie et Malédiction Canoniques”, *Etudes Safavides*, ed. Jean Calmard (Paris-Téhéran: Institut Français de Recherche en Iran, 1993), 113.

²⁹ Hamid Algar, “Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors”, *Safavid Iran and Her Neighbors*, ed. Michel M. Mazzaoui (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 2003), 28. Algar’ın bu çalışması, daha sonra “Nakşibendiler ve Safevîler: İran ve Komşularının Dinî Tarihine Bir Katkı” adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiş ve yine kendisinin diğer birçok makalesinin tercümelerinin derlemesi olan *Nakşibendilik* isimli çalışma içerisinde yayımlanmıştır. İlgili yer için bk. Hamid Algar, *Nakşibendilik*, çev. Cüneyt Köksal vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 317.

³⁰ Hamid Algar, *Jami* (New Delhi: Oxford University Press, 2013), 41-42, 119. Bu eser bilahare Türkçe’ye tercüme edilmiştir. İlgili yer için bk. Hamid Algar, *Abdurrahman Câmî*, çev. Abdullah Taha Orhan - Zeyneb Hafsa Orhan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 65, 148.

³¹ Algar, *Jami*, 41-42, 119; Algar, *Abdurrahman Câmî*, 65, 148.

³² Algar, *Jami*, 41-42, 119; Algar, *Abdurrahman Câmî*, 65, 148.

³³ Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World 1450-1700* (Albany: State University of New York Press, 2005), 141; Dina Le Gall, *Bir Süfi Kültürü Olarak Osmanlı’da Nakşibendilik (1450-1700)*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 235.

³⁴ Le Gall, *A Culture of Sufism*, 141; Le Gall, *Bir Süfi Kültürü*, 235.

bağlamında değerlendirmiştir.³⁵ Edward G. Browne da *A Literary History of Persia* adlı hacimli çalışmasında, *Bâbürnâme*'deki bir rivayetten yola çıkarak Baykara'nın Şîliğine tercih ettiğini fakat Nevâî'nin etkisiyle bu tercihten vazgeçtiğini tekrar etmiştir.³⁶ Muzaffar Alam ise *The Languages of Political Islam: India 1200-1800* adlı kitabında ve "A Muslim State in a Non-Muslim Context" başlıklı çalışmasında, Abbas Rizvi'yi ve Jean Calmard'ı referans göstererek Baykara'nın Şîliğe meyilli olduğunu ve dahası bu mezhebi devletin resmi inancı yapmak istediğini kaydetmiştir.³⁷ Sajjad Rizvi de *Câmî*'ye dair neşrettiği "Before the Safavid-Ottoman Conflict: Jâmî and Sectarianism in Timurid Iran and Iraq" adlı çalışmasında Bâharzî'den, Algar'dan ve Resûl Ca'feriyân'dan naklen, Baykara'nın Şîliğe meyilli olduğunu, *Câmî*'nin onu bundan vazgeçirdiğini, zira mirzalığı döneminde Esterâbâd'da kısa bir dönem yönetici olarak bulunduğu yıllarda³⁸ buradaki Şî seyyidlerin etkisi altında kaldığını ileri sürmüştür.³⁹ Rizvi, ayrıca hutbe hadisesinde Baykara'nın *Câmî*'ye danıştığını ve onun da sultanı bu konuda uyardığını dile getirmiştir.⁴⁰ Nihayet Robert W. Dunbar da *Zeynüddîn Mahmûd-ı Vâsîfî'nin Bedâ'iyü'l-Vekâ'iyü* adlı eseri üzerinden XVI. asır Orta Asya tarihi hakkında hazırladığı doktora tezinde Momen'i kaynak vererek konuya diğerleriyle benzer şekilde değinmiştir.⁴¹

Bu isimler dışında Resûl Ca'feriyân da konuya birkaç eserinde temas etmiştir. Örneğin Farsça kaleme aldığı *Siyâset ve Ferheng-i Rûzigâr-ı Safevî* isimli çalışmasında, hadiselerin vuku bulduğu zamana göre oldukça geç sayılabilecek bir dönemde yaşamış olan, Safevî tarihçilerinden Mîrzâ Beg Cünâbedî'nin *Ravzatu's-Safeviyye* adlı eserine dayanarak Baykara'nın hutbede On İki İmam'ın adlarının anılmasını emrettiğini; fakat Ali

³⁵ Andrew J. Newman, *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 150.

³⁶ Edward G. Browne, *A Literary History of Persia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), 3/456; Edward G. Browne, *Ez Sa'dî tâ Câmî: Târih-i Edebî İrân ez Nîme-i Karn-ı Heftom ta Âhir-i Karn-ı Nohhom-ı Hicrî Asr-ı İstîlâ-yi Moğûl ve Tâtâr*, çev. Ali Asgar Hikmet (Tahran: Kitabhâne-i İbn Sînâ, 1339), 667.

³⁷ Muzaffar Alam, *The Languages of Political Islam: India 1200-1800* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2004), 51. Bu kitap Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. İlgili yer için bk. Muzaffar Alam, *Hindistan'da İslam: Siyasi Dil ve Siyaset Kültürünün İnşası (1200-1800)* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 77. Ayrıca bk. Muzaffar Alam, "A Muslim State in a Non-Muslim Context", *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*, ed. Mehrzad Boroujerdi (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2013), 171. Bu çalışma da Türkçe'ye tercüme edilmiştir. İlgili yer için bk. Muzaffar Alam, "İslami Olmayan Bir Çevrede İslam Devleti: Babür Örneği", *Siyasetname: İslami Bir Devlet İdaresi*, ed. Mehrzad Boroujerdi, çev. Salim Korkmaz (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 140.

³⁸ Baykara'nın Esterâbâd yılları hakkında bk. Hayrunnisa Alan, *Sultân Ebû Said Devri Timurlu Tarihi (1451-1469)* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 89-92; Maria Subtelny, *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran* (Leiden: Brill, 2007), 57-59.

³⁹ Sajjad H. Rizvi, "Before the Safavid-Ottoman Conflict: Jâmî and Sectarianism in Timurid Iran and Iraq", *Jâmî in Regional Contexts*, ed. Thibaut d'Hubert - Alexandre Papas (Leiden: Brill, 2018), 231, 237.

⁴⁰ Rizvi, "Before the Safavid-Ottoman Conflict", 237.

⁴¹ Robert William Dunbar, *Zayn al-Dîn Mahmûd Vâsîfî and the Transformation of Early Sixteenth Century Islamic Central Asia* (Bloomington, Indiana: Indiana University, Doktora Tezi, 2015), 30.

Şir Nevâyi ile Câmî'nin buna engel olduğunu dile getirmektedir.⁴² Yine Cünâbedî'den naklen Baykara'nın bu tasarıma ve niyetine, Esterâbâd'daki kısa yöneticilik döneminde Şîi seyyidlerden etkilenmesini gerekçe olarak göstermiştir.⁴³ Neticede bütün bu bilgilerden hareketle Ca'feriyân, Baykara'nın aslında Şîi olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁴ Adı geçen araştırmacı, yine Farsça bir diğer çalışması olan *Safeviyye der-Arsa-i Dîn, Ferheng ve Siyâset*'te de Baykara'nın aslında Şîi olduğunu, tahta çıktığı ilk yıllarda hutbenin On İki İmam'ın adlarıyla okunması yönünde bir emri bulunduğunu ve kendisini bundan Sünnîlerin vazgeçirdiğini bildirmektedir.⁴⁵ Kendisi her ne kadar eserin dipnotunda bu konuya dair kaynakların ihtilafli olduğunu belirtse de sonuçta bu fikrinin sabit olduğunu dile getirmiştir.⁴⁶ Ca'feriyân, bu son eserinde iddialarını bir taraftan Safevî tarihçisi Kâdî Ahmed Gaffârî Kazvî'nin *Târîh-i Cihânârâ*, diğer taraftan Abdî Beg Şîrâzî'nin *Tekmiletü'l-Ahbâr* adlı eserine ve bu son kitabın naşiri Abdülhüseyn Nevâyi tarafından esere yazılan "ta'likât" bölümündeki bilgilere ve kaynaklara dayandırmaktadır.⁴⁷ Buradan anlaşılacağı üzere bu iddiayı tekrarlayan bir diğer isim de Abdülhüseyn Nevâyi'dir. Nevâyî, belirtildiği gibi Abdî Beg Şîrâzî'nin *Tekmiletü'l-Ahbâr* adlı eserine yazdığı ta'likâtta, ana metinde geçen ve Baykara'nın hutbede On İki İmam'ın adlarının anılması yönünde bir emri olduğuna dair aktarımı *Matla'-ı Sa'deyn, Ahsenü't-Tevârih, Ravzâtü'l-Cennât* ve *Habîbü's-Siyer* gibi ana kaynaklardaki nakillerle kıyas etmek amacıyla bu eserlerden ilgili bölümleri kısaca iktibas etmiş ve bu hususu tartışmıştır.⁴⁸ Kendisi, bütün kaynakları karşılaştırmasına rağmen aradaki tenakuzları göz ardı ederek Baykara'nın aslında Şîi olduğunu iddia etmiştir.⁴⁹ Bir diğer araştırmacı Abdülmecîd Nâsîrî Davûdî ise *Teşeyyu' der-Horâsân-ı Ahd-i Tîmûriyân* adlı Farsça eserinde, Edward G. Browne'a isnatla sultanın Şîi olduğuna değinmiştir.⁵⁰

Sultân-Hüseyn Baykara'nın hutbede On İki İmam'ın adlarının zikredilmesini emrettiği ve bu nedenle Şîi olduğu iddiası, Timurlu tarihçiliğinin önde gelen isimlerinden İsmail Aka tarafından da ileri sürülmüştür. Aka üç farklı çalışmasında da kaynak göstermeden Baykara'nın Şîiliğe temayülü olduğu şeklinde, konuya tekrar tekrar

⁴² Resûl Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzigâr-ı Safevî* (Tahran: Neşr-i İlm, 1392), 1/202.

⁴³ Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng*, 1/202.

⁴⁴ Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng*, 1/202.

⁴⁵ Resûl Ca'feriyân, *Safeviyye der-Arsa-i Dîn, Ferheng ve Siyâset* (Kum: İntişârât-ı Pejûheşkede-i Havza ve Dânişgâh, 1379), 1/33, 46-47.

⁴⁶ Ca'feriyân, *Safeviyye der-Arsa-i Dîn*, 1/33, 46-47.

⁴⁷ Ca'feriyân, *Safeviyye der-Arsa-i Dîn*, 1/33, 46-47.

⁴⁸ Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, 175-177.

⁴⁹ Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, 175-177.

⁵⁰ Abdülmecîd Nâsîrî Dâvûdî, *Teşeyyu' der Horâsân-ı Ahd-i Tîmûriyân* (Meşhed: Âsitan-ı Kuds-i Rezevi Bünyâd-i Pejûheşhây-i İslâmî, 1378), 141.

değirmiştir.⁵¹ Bir diğer araştırmacı Ertuğrul Ökten, Câmî hakkındaki monografisinde *Matla'ı Sa'deyn, Ravzâtü'l-Cennât* ve *Makâmât-ı Câmî* ile *Habîbü's-Siyer* gibi, mezkûr iddiaların dayandığı hadiseleri aktaran temel kaynaklara atfen Baykara'nın hutbeyi On İki İmam adına okutmak istediği, Câmî ve Nevâyî'nin başını çektiği Sünnilerce bundan vazgeçirildiği iddialarını tartışmış ve bu bilgilerin doğruluğuna kanaat getirmiştir.⁵² Yine Timurlu tarihi araştırmacılarından Musa Şamil Yüksel de bu konuyu İsmail Aka'ya atıfla benzer bir şekilde gündeme getirmiştir.⁵³ Nihayet felsefe tarihi araştırmacılarından İhsan Fazlıoğlu da Timurlularda riyazî ilimlere dair yayımladığı makalesinde, kaynak göstermeden, İsmail Aka ile aynı şekilde bu mevzuya değirmiştir.⁵⁴

Bütün bu isimler dışında, Maria Subtelny de konuya, Baykara'nın tahta çıktığı ilk yıllarda hutbe ve sikkelerde On İki İmam'ın adlarının anılmasını emrettiği şeklinde temas etmiştir.⁵⁵ Subtelny, Baykara'nın Herat'taki dinî atmosferi yanlış yorumlamış olabileceğini, neticede bu girişiminden Hanefilerin muhalefeti ile vazgeçtiğini belirtmiştir.⁵⁶ Bu araştırmacıya göre Baykara'nın bu planındaki asıl saik, Şîî inancını benimsemekten ziyade On İki İmam'ın, bâtınî öğretilere ilgi duyan Türk-Moğol halklarının popüler inancındaki karizmatik rolü olabilir.⁵⁷ Dolayısıyla Subtelny'ye göre Baykara, imamların geniş halk kitleleri üzerindeki karizmasından faydalanmak istemiş olmalıdır. Kısacası Subtelny, Baykara'nın bu girişimini inançsal bir tercihten çok politik-faydacı bir eylem olarak yorumlamaktadır.⁵⁸

Son olarak, araştırmacı Özden Erdoğan da yakın zamanda yaptığı çalışmasında, Semerkandî, İsfizârî ve Hândmîr tarafından yazılan eserlere atıfla tıpkı yukarıda zikredilen araştırmacılar gibi Baykara'nın tahta çıktığı sıralarda hutbe ve sikkelerde On İki İmam'ın adlarının zikredilmesi yönünde bir emir verdiği iddiasını tekrarlamış ve çıkarımlarını da bu

⁵¹ İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiiilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, 13-15 Şubat 1993 (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 87; İsmail Aka, *Timur ve Devleti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 97; İsmail Aka, "Timurlular (1370-1506)", *Kuruluş ve Çöküş Süreçlerinde Türk Devletleri Sempozyumu Bildirileri*, 5-6 Kasım 2007 (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2008), 182; İsmail Aka, *Timurlular: Orta Asya'nın Parlak Devri* (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 116.

⁵² Ertuğrul Ökten, *Jâmî (817-898/1414-1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat* (Illinois: University of Chicago, Doktora Tezi, 2007), 136-137.

⁵³ Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 25-27, 37.

⁵⁴ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı: Semerkand matematik-astronomi okulu", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14 (2003), 4.

⁵⁵ Subtelny, *Timurids in Transition*, 61-62. Subtelny dışında bu iddiaya değinen bir diğer isim de Philip Bockholt olmuştur. Fakat Bockholt, Hândmîr'den kaynaklanan bu bilgiye şüpheyle yaklaşılması gerektiğini belirtmiştir. Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 270.

⁵⁶ Subtelny, *Timurids in Transition*, 61-62.

⁵⁷ Subtelny, *Timurids in Transition*, 61-62.

⁵⁸ Subtelny, *Timurids in Transition*, 61-62.

bilginin doğru olduğu ön kabulü üzerine inşa etmiştir.⁵⁹ Lakin kendisi tıpkı, kaynakları arasında yer alan Subtelny gibi Baykara'nın bu düşüncesinin ve eyleminin aslında politik-pragmatik bir tutumdan ileri geldiğini belirterek diğer araştırmacılardan ayrılmaktadır.⁶⁰

Neticede buraya kadar aktarılanlardan anlaşılacağı üzere, adı geçen araştırmacıların birçoğu temelde iki iddiayı öne sürmektedir: 1) Sultân-Hüseyin Baykara aslında Şîî'dir yahut Şîliğe meyletmiştir. Hatta bazı isimler, onun daha gençliğinde böyle bir temayülü olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple tahta çıktığı zaman hutbe ve sikkelerde On İki İmam'ın adlarının anılmasını emretmiştir. Ayrıca bazı araştırmacılar bu eylemin siyasî faydacılık gereği hayata geçirildiğini iddia etmişlerdir. 2) Baykara'yı bu meylinden yahut inancından, Câmî, Nevâyi veya her ikisinin birden önderlik ettiği Sünnî çevreler vazgeçirmiştir. Bu noktada hemen şu soruyu sormak gerekir: Gerçekten de hakikat, iddia sahibi araştırmacıların ileri sürdüğü gibi midir? Diğer bir ifadeyle Sultân-Hüseyin Baykara gerçekte Şîî miydi veya bu inanca bir meyli var mıydı?

Bu soruların cevabı elbette, girişte de kısaca değinildiği üzere ana kaynaklar üzerinde yapılacak araştırmalar, analizler ve karşılaştırmalar neticesinde belli olabilir. Bu nedenle tarihî vakıanın ne olduğunu öğrenmek için her şeyden önce hadiselerden bahseden ana kaynakların ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmesi gerekmektedir. Bu tahliller ise ana kaynakların özellikle yazma nüshaları merkeze alınarak yapılmalıdır. Çünkü bu kaynakların neşirlerinde bariz sorunlar tespit edilmiştir. Ayrıca metodolojik anlamda yine bu eserlerin içerik, metin ve söylem analizi gibi yöntemlerle analize tabi tutulması da elzemdir. Böylece ana kaynakların, yazarlarının belirli bir amaca yönelik ajandalara sahip olmasından ötürü yanıltıcı bilgi verebileceği ihtimalinden hareketle eleştirel okumaları yapılabilecektir. Tahlillerin sonucunda elde edilen bilgilerin bağımsız kaynaklardan, sözgelimi tarihe yardımcı disiplinlerden gelen malumat ile sağlaması da yapılmalıdır. Bu suretle iddiaların doğrulanması ya da yanlışlanması hususunda daha sağlıklı ve emin bir yol izlenmiş olacaktır.

Ben Hüseyinî Mezhebim: Sultân-Hüseyin Baykara Şîî miydi?

Bir önceki bölümde zikredilen araştırma eserlerindeki iddiaların kökeninde yer alan hadiselerin ana kaynaklara yansımaları oldukça farklı yönlerde olmuştur. Bu konuda kaynakların birbirine zıt yönde bilgiler içerdiği müşahede edilmektedir. Bundan ötürü, bu

⁵⁹ Özden Erdoğan, *Conception of Political Power and the Timurid Cultural Achievements during the Reign of Sultan Husayn Bayqara* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 139-142.

⁶⁰ Erdoğan, *Conception of Political Power*, 139-142.

kaynakların verdikleri bilgilerin sağlamlasının yapılması, hangisinin doğru hangisinin yanlış bilgi verdiğinin tespit edilmesi elzemdir. Fakat bundan önce meseleye dair kaynaklardaki nakillere bakmak icap eder. Konuya dair hadiseleri aktaran ilk kaynak, olaylara bizzat şahitlik etmiş olan Semerkandî'nin, *Matla'ı Sa'deyn* adlı eseridir. Semerkandî'nin Farsça metni şu şekildedir:

”پادشاه ابوالغازی چون برسریرسلطنت خراسان تمکن یافت و انوار دولت او بر اطراف آن مملکت تافت تمام اعیان و حکام خراسان سر برخط فرمان نهادند و ضمائر و سراپر بر محبت و مودت او قرار دادند و او نیز با رعیت غایت عنایت و مرحمت فرمود و دست تعرض بی باکان از دامن عرض و ناموس ایشان کوتاه بود و چون جناب سلطنت پناه چندگاه در اطراف مملکت طواف نمود و حسن عقیدت آن حضرت بر عالمیان واضح نبود جمعی کج نظران را در آیینہ اعتقاد چنان روی داد که آن حضرت میل و غلوی عظیم در مذهب رفض و تشیع خواهد داشت و طریقه پسندیده اهل سنت و جماعت را به یکبارگی خواهد گذاشت و در ابتدا سعی بلیغ نمودند که خطبه را بر منابر اسلام به نام دوازده امام موشح سازند و اسامی گرامی خلفای راشدین را بکلی براندازند حضرت سلطنت پناه چون ازین داعیه آگاه شد بر آن جماعت که سعی بودند قهر فرمود و خطبه را به دستور معهود تعیین نمود و سیدعلی واحد العین که از قاین قهستان به وعظ اشتغال می نمود و در جانب رفض به غایت غالی بود روز عید اضحی در نمازگاه بر منبر اسلام بر آمد و در تقویت مذهب شیعه و منقصت اهل سنت سخنان آغاز کرد و متعصبان اهل سنت و جماعت در جوش آمده خروش برآوردند و از نمازگاه برخاسته با فریاد و فغان به جانب پادشاه پاک اعتقاد روان شدند و موبک سعادت نشان ازطرف کوچه خیابان متوجه عیدگاه بود در اثنای راه حکایت غلو سید واعظ استماع نمود و غضب فرموده جمعی را فرستاد که واعظ را از بالای منبر به خواری هرچه تمامتر فرود آوردند

واعظا هر چه خواستی گفتی

از برای خدا همین باشد

وحسن اعتقاد آن پادشاه نیکوخواه بر تمام عالمیان بخصیص اعیان ممالک خراسان چون فروغ آفتاب تابان روشن و عیان شد و هم درین ماه ذی الحجه میرزا ابوالغازی حکم فرمود که بر تنگه سکه عدل بهبود باشد و به موجب فرموده عمل نمودند و اختتام وقایع این سال بر لفظ بهبود مناسب نمود.⁶¹

Semerkandî'de geçen bu pasajın Türkçe çevirisi ise aşağıdaki gibidir:

⁶¹ Semerkandî, *Matla'ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla'ı Sa'deyn*, 2-2/1021-1022.

“Pâdişâh Ebûl-Gâzî [Sultân-Hüseyin Baykara], Horasan saltanat tahtına oturduğunda ve devletinin ışığı o memleketin her tarafını aydınlattığında, Horasan’ın ayan, eşraf ve hakim zümresi onun fermanına boyun eğdiler. Ona karşı derunlarında yer alan muhabbeti ve dostluğu aşıkâr ettiler. O [Sultan] da reayaya çokça inayet ve merhamet buyurdu. Ve pervasızca kötülük eden kimselerin taarruz elini reayanın namus ve ırz eteğinden çekti, [halka tasallut edenlerin bu kötülüklerini engelledi]. O, devletin koruyucusu yüce şahsiyet, birkaç zaman etrafı gezinmişti, [bu nedenle] onun akidesinin güzelliği insanlara açık değildi. Bazı yanlış görüşlü, bozuk düşünceli insanların itikat/düşünce aynasında, o hazretin Râfızîliğe meyl ve teşeyyü’ edeceği ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat’in beğenilen yolunu yekten bırakacağı zehabı hasıl oldu. [Bu vesileyle] başlarda, İslâm minberlerinde On İki İmam’ın aydınlatici isimlerini zikretmek ve Hulefâ-i Râşidîn’in mübarek isimlerini kaldırmak için açıktan ve çokça çabaladılar. O, devletin koruyucusu yüce şahsiyet, bu davadan [veya dâilikten] haberdar olduğunda [bunun için] çabalayan o güruh hakkında gazaba geldi ve hutbeyi mutat olduğu üzere tayin etti. Kuhistân’ın Kâin şehrinden gelen ve vaazla iştilal eden Gulât Râfızî Seyyid ‘Ali Vâhidü’l-‘Ayn, Kurban Bayramı günü namazgâhta İslâm minberine çıkıp, Şîî mezhebini desteklemek, güçlendirmek ve Ehl-i Sünnet’i ayıplamak ve inanırlarını azaltmak için söze başladı. Bunun üzerine katı ve koyu Sünnî cemaat cûş u hurûşa gelip namazgâhtan kalkarak feryâd ü figânla o temiz itikatlı padişahın huzuruna koşuştular. Mutluluk nişanının süvarisi ise caddenin bir kenarında namazgâha doğru yönelmiş idi. Yol üzerindeyken vâizin ‘guluvv’ hikâyesini işitip gazaba geldi. Hemen bir grubu gönderip her ne olursa olsun çabucak vâizi minberden aşağı indirmelerini emretti.

Ey vâiz her ne istediysen dedin,

[Bundan gayrı artık] Allah için böyle olsun!

Ve [böylece] o iyilik isteyen padişahın güzel inancı bütün insanlara, özellikle Horasan eşrafına, tıpkı ışıldayan güneşin parlaklığı gibi açık ve seçik oldu. Bu Zilhicce ayında Mirzâ Ebûl-Gâzî [Sultân-

Hüseyin Baykara], *tengelerin*⁶² üstüne vurulan ölçü damgasına ‘*behbûd*⁶³ ([ağırlığı] iyi derecede)’ yazılmasını emretti ve bu emir yerine getirildi. Bu yılın [873/1469] olaylarının sonu da bu ‘*behbûd*’ lafzına uygundur.⁶⁴

Semerkindî tarafından verilen bu bilgiler, bazı farklılıklar olmakla birlikte, İsfizârî’nin *Ravzâtü’l-Cennât* adlı eserinde de bulunmaktadır:

”چون حضرت پادشاه خلافت پناه ابو الغازی سلطان حسین میرزا بر سریر سلطنت خراسان تمکن یافت و پرتو آفتاب دولت قاهره اش بر ساحت ممالک تافت و سرکشان اطراف فرمان همایون او را گردن نهادند و اعیان ملک طاعتش را کمر بسته زبان به مدایح و مناقب حضرتش بگشادند جمعی از جاهلان شیعه و باطلان رفضه به مظنه آن که چون اشعار بلاغت شعار آن حضرت حسینی تخلص دارد شاید میلی به جانب عقیده باطله ایشان باشد و مذهب سنی سنت و جماعت مطعون خواهند ماند غلوی عظیم کردند و سعایت بسیار نمودند که بر منابر اسلام خطبه به نام دوازده امام خوانند و اسامی خلفای راشدین را مطروح سازند از آن جمله سید حسن کربلایی نام بود که در محلی که بساط درگاه گردون بسطت حضرت اعلیٰ به زینت فحول علما و عدول فضلا مزین نگشته بود سر رشته اسباب مایحتاجی بشکیل مانی و شطاحی بدست آورده بیارگاه خلافت پناه شتافته بود و بتزویر و حيله راهی پیدا ساخته درین باب سعی تمام داشت و دیگر سید علی واحد العین از قاین که دیده باطنش چون چشم ظاهر از دیدن راه حق پوشیده بود و میان به تشیع مذهب شیعه بسته دهان به تشنیع اهل سنت گشاده در شیوه واعظی و سخنان مسجع و نثر و نظم ید طولی داشت و جمع کثیر از اوباش و جهال به سخنان رنگین و مقولات موافق هوای نفس ایشان شیفته و فریفته ساخته در جانب رفض بغایت متعصب بود و به خیال فاسد خود مستظهر به آن که حضرت اعلیٰ تقویت عقیده باطله او خواهد نمود در نقص اهل سنت و جماعت سخنان می گفت و از آن غافل که زبان حال همایون فال آن حضرت اعلیٰ بحکم لایجمع امتی علی الضلاله در روش پسندیده حنفیه بیضا راسخ دم و ثابت قدم این ندا بکوش ملاء اعلیٰ میرساند.

⁶² Doğu İslâm dünyasında câri olan bir para birimidir. R. E. Darley-Doran, “Tanga and Tanka”, *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 2000), 10/185; Oğuz Tekin, “Sikke”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (22 Ekim 2023).

⁶³ Semerkandî’nin Farsça metninde geçen عدل ve بهبود sözcükleri Vladimir Tiesenhausen tarafından *Notice sur une collection de monnaies orientales* başlıklı çalışmada tartışmaya açılmıştır. Tiesenhausen’a göre bu ibareler, konuya dair birlikte bir araştırma yayınladıkları Gustav Stickel’in belirttiğinin aksine, sikkelerin ağırlık ölçüsü ve alışım miktarıyla ilgili değildir. Fakat kendisi her ne kadar aksini düşünmüş olsa da sözcüğün i’rabı ve anlamı göz önüne alındığında, Stickel’in tespitinin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır. Vladimir Tiesenhausen, *Notice sur une collection de monnaies orientales de M. le comte S. Stroganoff* (St. Pétersbourg: Imprimerie de l’Académie Impériale des Sciences, 1880), 34-37. Tiesenhausen ve Stickel’in birlikte yayınladıkları çalışma için bk. Gustav Stickel - Vladimir Tiesenhausen, “Die Werthbezeichnungen auf muhammedanischen Münzen”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 33/3 (1879), 341-386.

⁶⁴ Semerkandî, *Matla ‘-ı Sa ‘deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla ‘-ı Sa ‘deyn*, 2-2/1021-1022. Bu çeviride ve çalışmada yer alan diğer çevirilerde metnin daha açık bir şekilde anlaşılması adına tarafımdan yapılan eklemeler köşeli parantezle belirtilmiştir.

لخواجه سلمان الساوجی

کوری چشم منافق من حسینی مذهبیم

راه حق اینست و نتوانم نهفتن راه راست

پس روز عید اضحی سید واحد العین در عرصه مصلی بر منبر برآمده اعلام اضلال و اظلام نصب کرد و زبان به طعن سنی مذهبیان و تقویت اباطیل شیعه که حضرت شاه اولیا علی مرتضی رضی الله عنه درباره ایشان فرموده که سیخرج فی آخر الزمان ینتحلون شیعتنا و لیسوا من شیعتنا اذا وجدتموهم فاقتلوهم فانهم مشرکون دراز بگشاد جمعی از یکجهتین مذهب سنت و جماعت از سر حمیت جوش بر آورده از عیدگاه برخاستند و با شور و شغب به جانب بارگاه پادشاه پاک مذهب روان گشت و رکاب نصرت انتساب که به عزم نماز عید حرکت فرموده بود در کوچه خیابان از عربده سید مفتن و قوف یافت فوجی را فرمان داد تا او را از منبر فروکشیدند بخواری تمام.

که شیطان را نمی زبید و رای آسمان منبر

و حسن عقیده و پاکی مذهب و صفای مشرب حضرت اعلی که مبهم بود بر همه عالمیان سیمای اهالی خراسان واضح گشت و زبانها بدعای مزید دولت و نصرت حضرتش جاری شد و هم در آن تاریخ که سنة ثلث و سبعین و ثمانمیه بود حضرت اعلی نقش سکه تنکه را باسم بهبود حکم فرمود و زرها بسکه بهبود رایج گشت.⁶⁵

İsfizârî'de geçen metnin Türkçe çevirisiyse şu şekildedir:

“Hilâfetin koruyucusu yüce pâdişâh Ebu'l-Gâzî Sultân-Hüseyn Mîrzâ, Horasan tahtına oturduğunda, onun kahredici devlet güneşinin şuaları memleketin her yerini aydınlattığında, başıbozuk asiler onun fermanına boyun eğdiğinde, memleketin ileri gelenleri itaat kemerini bellerine takıp methedici sözler ile onun hikayelerini anlattıklarında, cahil Şiilerden ve bâtil Râfizilerden bir grup kendi zu'munca ve zannınca, o hazretin belagat şi'ârı şiirlerinde “Hüseynî” mahlasını kullanmasını, bâtil itikatlarına bir meyil ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat'i de ta'n edeceği şeklinde yorumladılar. Minberlerde hutbeleri On İki İmam'ın adına okumaya ve Râşid Halifelerin isimlerini kaldırmaya uğraşarak çok ileri gittiler (*guluvv*) ve çokça kötü sözler dile getirdiler. Bunlardan Seyyid Hasan-ı Kerbelâ'î, o hazretin âlimler ve fazıllar tarafından süslenen haşmetli ve geniş dergahının yaygısında, [ilmen]

⁶⁵ İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 2/328-330.

ihtiyaç duyulanın [aslında] kendisi olduğu şeklinde şatahat dolu sözlerle hilekârlığa niyet etmiş ve bu hilekârlık yolunda türlü tezvirat ve desiselerle çokça çabalayarak koşuşturup durmuştu. Bir diğeri, kalp gözü de baş gözü gibi hakikat yolunu görmeye kapalı, gönü Şia mezhebi yoluna bağlı, ağzı ise Ehl-i Sünnet'i ayıplamaya ve kötülemeye açık olan Kâinli Seyyid 'Ali Vâhidü'l-'Ayn idi. Vâzlikte ve süslü sözler içeren nazım ve nesir düzmede yetenek sahibi olan bu şahıs, kendisinin alacalı sözleri, cahil ve başıboş (*evbâş*) takımından birçok kimsenin nefesine ve hevasına hoş geldiği için bu zümrenin aklını bulandırmıştı. Koyu ve katı bir Râfîzî idi. Ehl-i Sünnet ve Cemaat inancı ile inanırlarını azaltmaya ve ayıplamaya yönelik sözler sarf ederek fâsıd hayalinde sultanın onun bâtil akidesini destekleyeceği düşüncesini tasarlamaktaydı. Fakat bilmediği şu idi ki sultanın hal dili "Ümmetim dalalet üzere birleşmez" hükmünü zikretmekteydi. [Ve kendisi] övülmüş, beğenilen yol olan Hanefî mezhebinde sabit-kadem ve sabit-dem idi. Şu sesleniş 'mele-i a'lâ'ya kadar ulaştı:

Hâce Selmân-ı Sâvecî'den

Ey münafık gözü kör! Ben Hüseyinî mezhebim

Budur Hakk'ın yolu, doğru yolu gizleyemem

Bilahare Seyyid [Ali] Vâhidü'l-'Ayn, Kurban Bayramı'nda namazgâhta minbere çıkıp karanlık ve sapkın görüşlerini dillendirdi. Ağzını, Sünnileri ta'n etmek ve Hazret-i Şâh-ı Evliyâ Ali el-Murtaza'nın (r.a.) haklarında 'Ahir zamanda, bizim taraftarımız olduğu iddiasında bulunanlar çıkacaktır. Onlar bizden değildir. Onları bulduğunuzda, öldürünüz. Zira onlar müşriktirler.' dediği Şîî bâtiları desteklemek için açtı. Bunun üzerine Sünnilerden aynı amaca bağlı, hamiyet ehli bir grup cûşa gelip namazgâhtan kalktılar ve kargaşaya sebep olacak şekilde kavga-gürültü o temiz mezhepli padişahın katına varmak için yola çıktılar. Sultan da bayram namazı için hareket emri vermiş ve caddenin bir kenarında duruyor idi ki fitneci Seyyid'in çıkardığı arbededen haberdar oldu. Maiyetinden bir gruba onu, çabucak minberden aşağı indirmelerini emretti.

Şeytan'a gökyüzünün ötesinde minber süslenmemiştir.

Böylece o yüce sultanın [daha evvel] bilinmeyen meşrebinin saflığı, mezhebinin temizliği ve akidesinin güzelliği bütün insanlara, özellikle Horasan ahalisine ayan oldu. Diller onun bahtının açık olması ve ona Allah'tan gelecek yardımların artması için duaya koyuldu. Ayrıca bu olayın vuku bulduğu 873 senesinde yüce görünüşlü sultan, *tenge* üzerindeki damga şeklinin '*behbûd*' adıyla yazılmasını emretti ve [böylece] altınlar '*behbûd*' damgasıyla râyiç oldu...⁶⁶

Buraya kadar nakledilenlerden özetle ortaya çıkan şu ki Baykara'nın tahta çıkışını müteakip, ana kaynakların "müfsit" ve "Râfizi" olarak nitelediği isimlerden Seyyid Ebu'l-Hasan-ı Kerbelâ'î sarayda ve Kâinli Seyyid 'Ali Vâhidü'l-'Ayn ise halka açık vaazlarında Şîlik propagandası yapmak istemişlerdir. Özellikle Seyyid 'Ali Vâhidü'l-'Ayn, hutbede On İki İmam'ın adlarını zikretmek istemiş, dahası Ehl-i Sünnet büyüklerinin adlarını hutbeden kaldırmaya çabalamıştır. Ayrıca verdiği vaazlarda ve anlattığı kıssalarda Sünnileri ve Ehl-i Sünnet ulularını tahkir edici sözler söyleyerek Herat'ın Sünnî halkını kıskırtmıştır. Heratlı Sünniler de bütün bu yaşananlardan ötürü galeyana gelmiş ve konuyu Baykara'ya yansıtmış, sultan da bu türlü girişimleri derhal menetmiştir.

Şimdi bu noktadan sonra, olaylara dair haberleri nakleden diğer Timurlu kaynaklarına bakmak gerekir. Çünkü Semerkandî ve İsfizârî dışındaki kaynaklarda olayların, özellikle bazı ayrıntılarda farklı olarak aktarıldığı görülmektedir. Bu kaynaklardan ilki Bâharzî'nin *Makâmât-ı Câmî* adlı eseridir. Mezkûr konuya dair olaylar, Türkçe çevirisiyle birlikte, Bâharzî'de şu şekildedir:

"در مبادی جلوس همایون جمعی از کج نظران بی بصیرت را که در عتبه همایون مجال سخن داشتند چون سید ابوالحسن کربلائى وغیره درآینه گمان چنین روی داد که بر منابر اسلام خطبه معهود از اسامی گرامی خلفای راشدین رضوان الله علیهم أجمعین منصرف گشته، به نام شریف ائمه اثنا عشر رضی الله عنهم موشح گردد و چون این صورت از

⁶⁶ İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 2/328-330. İsfizârî'nin münşeât mecmuasında, ileride de bahsedileceği üzere Baykara'nın Kâsım Feyzbahş'a gönderdiği mektuptan hemen önce, Seyyid Radiyüddîn Ebu'l-Hasan-ı Kerbelâ'î isimli bir şahsın hac yolculuğu için aldığı izin bir kopyası bulunmaktadır. Belgede adı geçen şahsa yönelik yüceltici sözlerden, kendisinin Baykara'ya yakın ve itibarlı bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu şahsın *Ravzâtü'l-Cennât*'ta bahsedilen Kerbelâ'î olup olmadığı kesin olarak tespit edilememiştir. Zira mektupta herhangi bir tarih yahut tarihi tespit edecek bir ipucu bulunmamaktadır. Yine de İsfizârî'nin Kerbelâ'î'den bahsederken onu sultanın dergâhına yakın bir isimmiş gibi tanıması, bu iki ismin aynı kişi olabileceğini akla getirmektedir. Muñiddîn Muhammed Zencî İsfizârî, *Münşe'ât-ı İsfizârî*, nşr. Seyyid Emîr Cihâdî Hüseyinî (Tahran: Kitâbhâne-i Müze ve Merkez-i Esnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1398 hş.), 87-89.

جلال امور دین و دولت بود و حضرت سلطانی از کمل محققان و عارفان به هیچ کس آن ارادت و اعتقاد موثوق به نداشت که به نسبت آن حضرت پس جمعی از امرا و صدور حسب الحکم مطاع جهت استکشاف حقیقت و مصلحت آن متوجه مجلس حقایق پناه گشته آن حضرت مبالغه تمام از تغیر قاعده قدیم و مخالف طریق سلف بکلی منع و امتناع فرمود چه لامحاله ائمه اثنا عشر در خطبه معهود بر سبیل استمرار در ضمن اجمال «وعلی آله الأطهار» مندرج اند... و حضرت پادشاه دین پناه بر جماعه مفسدان غضب فرموده قرائت خطبه را به دستور معهود مقرر فرمودند...”

“Devletli [Sultân-Hüseyin Baykara'nın] tahta çıkışının ilk zamanları sultanın eşliğinde, Seyyid Ebu'l-Hasan-ı Kerbelâ'î gibi bazı basiretsiz ve bozuk düşünceli şahıslar söz söyleme fırsatı elde ettiler. Onların şüphe dolu düşünce aynalarına yansıyan şu idi ki İslâm minberlerinde Hulefâ-i Râşidîn'in (r.a) mübarek isimleriyle okunan mutad hutbeyi değiştirip On İki İmam'ın (r.a) şerefli adlarıyla süslemeyi tasarladılar ve buna kastettiler. Bu, mühim ve büyük bir dîn ü devlet işiydi. Bu nedenle sultan hazretleri bir grup ümera ve sadrı olayın hakikatini araştırmak adına, hüküm ehlerinden sayılan bütün bir muhakkikler ve ârifler zümresi içerisinde kimsenin sözlerine ve itikadına onunki kadar inanmadığı ve güvenmediği için, hakikat sığınağının [Nüreddîn Abdurrahmân-ı Câmî'nin] katına gönderdi. O hazret de kadim kaidelerin değiştirilmemesi hususunda yoğun bir çaba gösterdi. On İki İmam'ın adlarının hutbede okunan ‘ve alâ âlihi'l-athâr’ ibaresinde zımnen mevcut olduğunu ve adlarının ayrıca anılmasına mahal olmadığını belirtip olagelen kaidenin değiştirilmemesini ve bundan kaçınılmasını buyurdu... Dinin hâmisî sultan hazretleri de müfsit cemaat hakkında gazaba gelip hutbenin mutad kaidelere göre okunmasını emretti...”⁶⁷

Bâharzî, bilahare diğer iki kaynakta yer alan Seyyid ‘Ali Vâhidü'l-‘Ayn olayına da değinmekte ve özünde önceki iki kaynakla benzer bilgiler vermektedir.⁶⁸ Fakat hadiselerin merkezine, eserin yazılış amacına uygun bir şekilde Câmî’yi yerleştirmiştir. Bu amaç doğrultusunda aktarımlar yapan *Makâmât* yazarının sözlerine bakılacak olursa dinî ve irfânî bilgisinden ileri gelen “yetkinliği” nedeniyle sultanın, ortaya çıkan bu hadiselere dair

⁶⁷ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 148-149; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 238-246.

⁶⁸ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 149-150; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 238-246.

kendisine fikir danıştığı Câmî, feraseti ve basireti ile Ehl-i Sünnet inancını “Râfızîlerin” taarruzundan korumuş ve Baykara’nın bu hadiselerde doğruyu bulmasına yardım etmiştir.⁶⁹ İlk bakışta bunun doğru olduğu zannı ortaya çıkmaktadır. Çünkü *Matla’-ı Sa’deyn*’in, Abdülhüseyn Nevâyi tarafından yapılan “neşrinde” Bâharzî’nin, Baykara’nın talebi üzerine konunun araştırılması ve Câmî’nin bu mevzuda fikrinin alınmasına dair yazdıklarına benzer bir pasaj yer almaktadır. Bu pasaj, Türkçesiyle birlikte şu şekildedir:

“... این معنی از عظیم امور دینی بود جمعی امرا و صدور جهت استکشاف حقیقت آن به مجلس حقایق آثار عالی جناب معارف نثار سلطان ارباب الحق و التحقيق برهان اصحاب الأیقان و التدقیق مولانا نور الملة والدين عبدالرحمن الجامی ادام الله ظله العالی فرستاد چه حضرت میرزا سلطان حسین از خواص کمال و محققان زمان به هیچ کس آن ارادت و اعتقاد نداشت که بدان قدوه ارباب دانش و اصحاب بینش و فی الجملة آن جناب به مبالغه از تغییر قاعده قدیم و مخالفت طریقه سلف منع فرمود...”

“... Bu durum din işleri hususunda büyük bir mesele olduğu için bir grup ümera ve sadrı, olayın hakikatini araştırmak için yüksek şahsiyetli, marifet incisi, tahkik ve hakk erbabının sultanı, yakîn ve tedkik ehlinin delili Mevlânâ Nûrî’l-mille ve’l-dîn Abdurrahmân-ı Câmî’nin katına gönderdi. Zira Mirzâ Sultân-Hüseyn, basiret ehlinin ve bilgelik erbabının öncüsü olduğundan, zamanın muhakkikleri ve bütün bir havas içerisinde kimsenin sözlerine ve görüşlerine onunki kadar inanmaz, değer vermezdi. Neticede o yüce şahsiyet, bu hususta çokça bir çabayla selefın yoluna muhalefeti ve kadim kaideyi değiştirmeyi menetmek gerektiğini buyurdu...”⁷⁰

Fakat *Matla’-ı Sa’deyn*’in, bizzat yazarının gözden geçirip “son” halini verdiğini söylediği⁷¹ ve daha önce de belirtildiği üzere müellif hattı olması kuvvetle muhtemel yazma nüshasında bu pasaj bulunmamaktadır.⁷² Bu eksikliğin, daha doğru ifade etmek gerekirse neşre nazaran “fazlalığın” sebebi, görünen o ki Abdülhüseyn Nevâyi’nin neşirde kullandığı kaynaklara yapılan eklemelerdir. Bu eklemelerin kim ya da kimler tarafından yapıldığı sorusuna verilecek cevap, araştırma eserlerinde ileri sürülen bazı iddiaların aydınlanmasına yardımcı olacaktır. Zira, ayrıntılarına yukarıda da değinildiği gibi bazı araştırmacılara göre Baykara, hutbenin On İki İmam adına okunması hadisesinde,

⁶⁹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 148-149; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 238-246.

⁷⁰ Semerkandî, *Matla’-ı Sa’deyn*, 2-2/1021-1022.

⁷¹ Semerkandî, *Matla’-ı Sa’deyn* (Selimiye, 4691), 337b.

⁷² Semerkandî, *Matla’-ı Sa’deyn* (Selimiye, 4691), 331b.

muhtemelen *teşeyyu*'ya temayülü olması nedeniyle bir tereddüt içerisinde kalmış, fakat Câmî'nin müdahalesi ile bundan vazgeçmiştir.

Bu noktada, eklemelerin Bâharzî tarafından yapılmış olması, akla gelen ilk ihtimaldir. Çünkü *Makâmât*'ın nâşiri Necîb Mâyil-i Herevî, Bâharzî'nin *Matla'-ı Sa'deyn*'e bir hâtîme yazdığı bilgisini vermektedir.⁷³ Bu bilgi, *Matla'-ı Sa'deyn*'in nâşiri Abdülhüseyn Nevâyi tarafından esere yazılan önsözde de teyit edilmektedir.⁷⁴ Nevâyi'nin bildirdiğine göre daha evvel eserin bazı bölümlerini *Oriental College Magazine* adlı dergide tefrika olarak neşreden Muhammed Şefîî'nin, bu neşir için kullandığı nüshanın sonunda bir hâtîme bulunmaktadır.⁷⁵ Yine Nevâyi'den naklen Şefîî'ye göre bu hâtîme 'Abdülvâsi b. el-Mutahhar adlı birisi tarafından yazılmıştır.⁷⁶ Yapılan araştırmalar neticesinde *Matla'-ı Sa'deyn*'in Hindistan, Bankipur'da mahfuz bir yazma nüshasının sonunda da bir hâtîmenin bulunduğu ve bunun yazarı olarak da Mevlânâ Nizâmüddîn 'Abdülvâsi isminin yer aldığı tespit edilmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla *Matla'-ı Sa'deyn*'e, bahsi geçen hâtîmeyi yazan kişinin *Makâmât-ı Câmî*'nin müellifi Kemâleddîn 'Abdülvâsi Nizâmî b. Cemâleddîn Mutahhar el-Bâharzî olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸ Ayrıca Semerkandî'nin Farsça metnindeki ifadelerle Bâharzî'nin eserinde yer alan, yine Farsça ifadelerin birbirine çok benzediği hatta yer yer aynı olduğu hemen göze çarpmaktadır. Somut örnek vermek gerekirse aşağıda yer alan beyit *Matla'-ı Sa'deyn*'in neşrinde mevcut olup müellif hattı olduğu düşünülen nüshasında bulunmamaktadır:

واعظا هر چه خواستی گفتمی

از برای خدا همین باشد⁷⁹

İlginç bir şekilde aynı beyit Bâharzî'nin telif ettiği *Makâmât-ı Câmî*'de de mevcuttur.⁸⁰ Fakat daha ilginç ise beytin son mısraı, Câmî'nin yaşlılık dönemi manzumelerinden oluştuğunu belirttiği ve *Hâtîmetü'l-Hayât* adıyla "896 (1491)" yılında

⁷³ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 24; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 19.

⁷⁴ Kemâleddîn Abdürezzâk Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn ve Mecma'-ı Bahreyn*, nşr. Abdülhüseyn Nevâyi (Tahran: Müessesesi-i Mütalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1372), 1-1/12.

⁷⁵ Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn*, 1-1/12. Anlaşılan Abdülhüseyn Nevâyi *Matla'-ı Sa'deyn*'i neşrederken eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu'nda 2098 ve 2125 demirbaş numaralarıyla kayıtlı iki nüshası yanında, Şefîî'nin *Oriental College Magazine*'de neşrettiği tefrikasını da kaynak olarak kullanmıştır. Zira *Matla'-ı Sa'deyn*'in neşrinde de bahsi geçen hâtîme ve yazarı 'Abdülvâsi b. el-Mutahhar'ın adı yer almaktadır. Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn*, 2-2/1054-1057.

⁷⁶ Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn*, 1-1/12.

⁷⁷ Maulavi Abdul Muqtadir, *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore* (Patna: 1918) 6/170.

⁷⁸ Biyografisi için bk. Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Damad İbrahim Paşa, 901), 975a; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, 4/339.

⁷⁹ Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn*, 2-2/1022; Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 331b.

⁸⁰ Bâharzî, *Makâmât-i Câmî*, 149.

düzenlediği üçüncü divanında yer almaktadır.⁸¹ Bütün bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere *Matla‘-ı Sa‘deyn*’in muhtelif nüshalarına yapılan mezkûr eklemeler, Câmî’yi yüceltmek adına onu olayların merkezine yerleştirmek isteyen Bâharzî’nin elinden çıkmıştır. Neticede, hadiselerle bizzat şahitlik etmiş birisi olarak Semerkandî ile saraya çok yakın bir isim olan İsfizârî’deki bilgilerden de hareketle Câmî’nin, bahsi geçen meselelerde Ehl-i Sünnet akidesini koruyucu vasfıyla hükümdara tesir ederek hutbenin değiştirilmesini menetmesi yönünde bir etkisinin gerçekte söz konusu olmadığı açığa çıkmaktadır. Böylece iddialarını hassaten Bâharzî’ye ve bunun yanında Semerkandî’nin eserinin “neşrine” dayandıran araştırmacıların çok büyük bir hataya düştükleri açıkça görülmektedir.

Bu eserler dışında araştırmacıların referans verdiği, özellikle üç ana kaynağa daha bakmak gerekir. Çünkü *Makâmât*’ta gözlendiği gibi, bu kaynaklarda da İsfizârî ve Semerkandî’ye nispetle birtakım farklılıklar mevcuttur. Lakin bu üç kaynaktaki farklılıklar, Bâharzî’nin eserindeki aksine, konunun özünde kökten bir değişime sebep olmuştur. Diğer bir ifadeyle bu üç kaynaktaki bilgiler mezkûr iki ismin verdiği bilgilere taban tabana zıttır. Bahsedilen ana kaynakların ilki, Bâbürlü İmparatorluğu’nun kurucu babası Bâbü’ün *Vekâyi‘* adıyla da bilinen *Bâbürnâme* adlı eseridir. Bâbü, adı geçen eserde, diğer bütün kaynakların müştereken bağlantılı olarak bahsettikleri hutbe ve sikke konusuna iki ayrı yerde, birbirinden bağımsız ve çok farklı bağlamlarda gerçekleşen olaylar şeklinde değinmiştir. Bâbü’ün, hutbe meselesine dair bildirdikleri günümüz Türkçesiyle birlikte şu şekildedir:

“Avval taxt alganda xayâli bar egândür kim Davâzdah İmâmı xutbada oqutqay. ‘Alî-Şer Beg va ba‘zılar man‘ qılıpturlar.”⁸²

“Tahta ilk çıktığı sırada On İki İmam’ı[n adını] hutbede okutma hayali var imiş. Ali Şîr [Nevâyi] Beg ve diğer bazı kimseler kendisini bundan menetmişler.”

Bâbü, sikke meselesine ise Baykara’nın emirlerini tanıttığı başka bir yerde değinmekte ve Behbûd Beg adlı bir emirinin olduğundan bahsederken, kendisinin bu emirin yararlılıklarından ötürü adının sikkelere kazınmasını buyurduğunu dile getirmektedir:

⁸¹ Nüreddîn Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Divân-i Câmî*, nşr. Â‘lâ Hân Efsah-zâd (Tahran: Mîrâs Mektûb, 1378), 2/566; Ömer Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (17 Ekim 2023).

⁸² Babur, *Baburnama: Part One*, 341. Ayrıca bk. *Baburnama*, 2/255; *The Baburnama*, 206; Babur, *The Babur-nâma in English*, 1/258; *Memoirs of Zehir-ed-Din Muhammed Baber*, 177.

“Yana Bihbūd Beg edi. Burunlar *čuhra jergäsida*⁸³ xidmat qılır edi. Mirzāning qazaqlıqlarında xidmatı yaqıp Bihbūd Beggä bu ‘ināyatnı qılıp edi kim tamğada va sikkadä anıng atı edi.”

“Bir diğeri Behdūd Beg idi. Önceleri, *nöker zümresi* içerisinde hizmet verirdi. Mirzâ’nın [Sultân-Hüseyn Baykara’nın] *kazaklık* yıllarında hizmeti bulunduğundan, Behbūd Beg’in adının tamga ve sikkede olmasını inayet etti.⁸⁴

Bâbürnâme’den sonraki kaynak, Timurlular devrine ait oldukça önemli tarih eserlerinden birisi olan *Ravzatu’s-Safâ*’dır. Daha doğrusu bu eserin yedinci cildir. Eserin bu cildi, bilindiği gibi müellifi Mîrhând tarafından yazılmak üzere tasarlanmış fakat kendisinin ömrü vefâ etmediği için torunu Hândmîr tarafından kaleme alınmıştır. *Ravzatu’s-Safâ*’nın ilgili yerinde olaylara dair Farsça bölüm ile Türkçesi şu şekildedir:

“... در آن اوان که بر سریر سلطنت خراسان تمکن یافت [و] شعشعہ انوار دین پروری بر اطراف آن مملکت تافت و رأی شریعت نما چنان اقتضا فرمود که خطبه و سکه را با اسامی و القاب ائمه معصومین علیهم السلام مزین گردانید وصیت این نیکنامی را در اطراف آفاق انتشار داده آوازۀ تجدید قواعد شریعت بنی هاشمی از ایوان کیوان بگذرانیدند اما جمعی از متعصبان مذهب حنفی که در آن زمان در هرات به غایت معتبر و موقر بودند به پایه سریر سلطنت مسیر شتافته در باب ترجیح رسوم اهل سنت سخنان گفته از تغییر خطبه منع نمودند چون محل مقتضی عدم قبول ملتمس آن جماعت نبود در روز عید فطر خطیب به دستور پیشتر زبان به قرائت خطبه گشوده.”

“[Sultan Hüseyn Baykara], Horasan tahtına oturduğu [ve] din-perverliğinin nurlarının şaşaası bu memleketin her tarafını aydınlattığı vakit, şeriat bildiren görüşü ile hutbelerin ve sikkelerin, Masum İmamların [a.s.] isimleri ve lakapları ile süslenmesini buyurdu. Bu iyi nam sahibinin, Zühal yıldızındaki sarayından yükselen, Beni Hâşim’in şeriat kaidelerinin yenilenmesi yönündeki emrinin haberi [memlekette] her bir tarafâ yayıldı. Fakat, o zamanlar Herat’ta oldukça muteber ve

⁸³ Bu ibarenin ne anlama geldiği hususunda birtakım tartışmalar mevcuttur. Bk. Babur, *The Bâbur-nâma in English*, 2/25-29. Ben burada, eserin Farsça metninde geçen “çerge-i çöhre” ifadesinden de yola çıkarak yukarıdaki gibi tercüme ettim. Çerge (چرگه) sözcüğü Farsça’da: 1. Avcılar tarafından av alanında oluşturulan ve avın içerisine alınarak hapsedildiği iç bükey halka; 2. İnsanlar ve hayvanlardan oluşan zümre anlamına gelmektedir. *Lugat-nâme*, “چرگه” (22 Ekim 2023). Çöhre (چهره) kelimesi ise yine Farsça’da: 1. Sakalı çıkmamış, emred oğul; 2. Emred, sakalsız gulam, hizmetçi. 3. Nöker, mülazım, emred nöker gibi anlamlara gelmektedir. *Lugat-nâme*, “چهره” (22 Ekim 2023). Metinlerdeki vurgular tarafıma aittir.

⁸⁴ Babur, *Baburnama: Part One*, 361. Ayrıca bk. *Baburnama*, 2/271; *The Baburnama*, 217; Babur, *The Bâbur-nâma in English*, 1/277; *Memoirs of Zehir-ed-Din Muhammed Baber*, 187-188.

vakar sahibi olarak addedilen katı ve koyu Hanefiler, sultanın dergahına koştular. Kendisine, hutbenin değiştirilmesini menetmesi ve tercihlerinin de Ehl-i Sünnet merasimlerinin devam etmesi yönünde olduğunu söylediler. Bu cemaatin isteklerinin geri çevrilmesi halin nezaketine ve iktizasına aykırı olacağından, Ramazan Bayramı'nda hutbe, hatip tarafından daha evvel olduğu gibi okundu.”⁸⁵

Ravzatu's-Safâ'daki bu pasajın, ufak tefek farklılıklarla *Habîbü's-Siyer*'de de yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla bir diğer ana kaynak *Habîbü's-Siyer*'dir. Mezkûr eserde yer alan Farsça metin ve Türkçesi ise şöyledir:

”... در آن ایام که بر سریر سلطنت خراسان تمکن یافت و شعشعۀ انوار دین پروری آن حضرت بر اطراف آن مملکت تافت و رأی شریعت آرا چنان اقتضاء فرمود که خطبه و سکه را با اسامی [و] القاب ائمه معصومین مزین گردانید وصیت این نیکنامی در اطراف آفاق انتشار داده آوازه تجدید قواعد شریعت بنی هاشمی از ایوان کیوان بگذرانیدند اما جمعی از متعصبان مذهب حنفی که در آن زمان در دارالسلطنه هرات به غایت معتبر و موقر بودند به پایه سریر سلطنت مصیر شتافته در باب ترجیح رسوم اهل سنت سخنان گفته از تغییر خطبه منع نمودند چون محل مقتضی عدم قبول ملتس آن جماعت نبود در روز عید فطر خطیب به دستور پیشتر زبان به قرائت خطبه گشود.“

“[Sultan Hüseyin Baykara], Horasan tahtına oturduğu ve o hazretin din-perverliğinin nurlarının şaşaaşı bu memleketin her tarafını aydınlattığı günlerde, şeriatı süsleyen görüşü ile hutbelerin ve sikkelerin, Masum İmamların isimleri ve lakapları ile süslenmesini buyurdu. Bu iyi nam sahibinin, Zühal yıldızındaki sarayından yükselen, Beni Hâşim'in şeriat kaidelerinin yenilenmesi yönündeki emrinin haberi [memlekette] her bir tarafa yayıldı. Fakat, o zamanlar Dârüssaltanat Herat'ta oldukça muteber ve vakar sahibi olarak bilinen katı ve koyu Hanefiler, sultanın dergahına koştular. Kendisine, hutbenin değiştirilmesini menetmesi ve tercihlerinin de Ehl-i Sünnet merasimlerinin devam etmesi yönünde olduğunu söylediler. Bu cemaatin isteklerinin geri çevrilmesi halin nezaketine ve iktizasına aykırı olacağından, Ramazan Bayramı'nda hutbe, hatip tarafından daha evvel olduğu gibi okundu.”⁸⁶

⁸⁵ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, 7/39; Hândmîr, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 7/5687-5688.

⁸⁶ Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Damad İbrahim Paşa, 901), 900a-900b; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, 4/136.

Bu noktadan sonra bahsi geçen üç ana kaynağın nakilleri tenkide tâbi tutulacaktır. Zira, bu üç ana kaynağın verdiği ve *Matla'ı Sa'deyn ile Ravzâtü'l-Cennât*'a nazaran zıtlık barındıran bilgiler çeşitli yönlerden ele alındığında şüpheli görünmektedir. Bu çerçevede ele alınacak olan ilk metin *Bâbürnâme*'dir. Adı geçen eserin Çağatayca aslında yer alan ve Baykara'nın hutbede On İki İmam'ın adlarını okutmak istediğine dair pasajdaki ana cümlenin yüklemi olan "egändür", Çağatayca'nın semantiği açısından öğrenilen geçmiş zaman kipine delalet etmektedir.⁸⁷ Bunun dışında emin olunamayan yahut ihtimal bildiren bir anlama sahip olduğu da bilinmektedir.⁸⁸ Her iki durumda da söz konusu kaydı anlamsal açıdan kesinlik bildirmeyen ve duyuma dayalı bir rivayet olarak almak oldukça mümkündür. Bu görüş, Baykara'nın böyle bir emri olmadığını, aksine böylesi bir girişimi olanların behemehal engellenmesini emrettiğini belirten ve özellikle olaylara bizzat şahitlik eden Semerkandî ile İsfizârî gibi kaynakların aktarımına da uygundur. Bu bilgiler doğrultusunda Bâbür'ün, Baykara'nın hutbede On İki İmam'ın adını anmak istediğine dair yaptığı naklin, diğer kaynaklardaki bilgiler de göz önünde tutulursa zayıf bir rivayet olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

Benzer bir durum sikke meselesi için de geçerlidir. Hatırlanacağı üzere Bâbür, bu konuda Baykara'nın emirlerinden Behbûd Beg'in⁸⁹ gösterdiği yararlılıklardan ötürü adının sikkelere basılmasını buyurduğunu dile getirmekteydi.⁹⁰ Semerkandî ve İsfizârî gibi kaynaklar göz ardı edilirse ilk bakışta bu bilginin doğru olma ihtimali akla gelmektedir. Çünkü Sultân-Hüseyin Baykara dönemine ait sikkeler incelendiğinde bu paraların üzerinde gerçekten de *behbûd* ibaresinin yer aldığı görülmektedir.⁹¹ Dahası bu ibare, Sultân-Ebu Said (ö. 873/1469) döneminden Baykara devrine intikal eden ve bu dönemde tedavülde

⁸⁷ Janos Eckmann, *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*, ed. Osman Fikri Sertkaya (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996), 107; Janos Eckmann, "Çağatayca", *Târihi Türk Şiveleri*, haz. Mehmet Akalın (Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979), 261.

⁸⁸ Eckmann, *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi*, 107; Eckmann, "Çağatayca", 261. Metnin Farsça tercümesinde bu ibarenin, semantik açıdan benzer bir kullanıma sahip olan "Mazî-i Naklî" kipinde çekimlenmiş bir fiille karşılandığı görülmektedir. Babur, *Baburnama: Part One*, 338.

⁸⁹ Behbûd Beg hakkında daha fazla bilgi için bk. Muhammed Sâlih, *Die Scheibaniade. Ein özbekisches Heldengedicht in 76 Gesängen von Prinz Mohammed Salih aus Charezmi*, çev. ve not. Hermann Vambéry (Wien, 1885), 184-185, 186-187, 188-189, 412-413; Yakup Karasoy - Mustafa Toker, *Türklerde Şecere Geleneği ve Anonim Şibanî-nâme* (Konya: Tablet Kitabevi, 2005) 94-95.

⁹⁰ Babur, *Baburnama: Part One*, 361. Ayrıca bk. *Baburnama*, 2/271; *The Baburnama*, 217; Babur, *The Babur-nâme in English*, 1/277; *Memoirs of Zehir-ed-Din Muhammed Baber*, 187-188.

⁹¹ Stanley Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, ed. Reginald Stuart Poole (London: The Trustees of the British Museum; Longmans, 1882), 7/46-51; Charles James Rodgers, *Catalogue of the Coins in the Government Museum: Lahore* (Calcutta: Baptist Mission Press, 1891), 128; Charles James Rodgers, *Catalogue of the Coins: Part II Miscellaneous Muhammadan Coins* (Calcutta: Baptist Mission Press, 1894), 147; İrfan Tuhtiyef, *Siyaset-i Pülî-Mâlî-yi Timûr ve Hânedân-ı Ū ve Sikkahâ-yi Ânhâ*, haz. Behmen Ekberî (Kum: Kitâbhâne-i Bozorg-i Hazret-i Âyetullah el-Uzmâ Mar'âşi Necefi, 1377), 109-111; Subtelny, *Timurids in Transition*, 43-73.

olan bazı sikkeler ile muhtemelen Baykara'ya itaat bildiren mirzaların hakimiyet alanlarındaki paralara da basılmıştır.⁹² Bu konuda Stanley Lane-Poole, Charles James Rodgers ve İrfan Tuhtiyef gibi birçok araştırmacının katalog çalışmaları yanında, Baykara dönemi sikkeleri üzerine bir makaleye imza atan Âbid Takavî ve Ahmed Nîkgoftâr'ın daha yakın tarihli çalışmasında da paraların üzerinde *behbûd* ibaresinin yer aldığına dair açık veriler bulunmaktadır.⁹³ Hatta bu nedenle XIX. yüzyıldan XX. yüzyılın başlarına değin araştırmacılar arasında, Bâbü'r'ün bu kaydına dair bazı tartışmalar ortaya çıkmış ve bu bilginin doğruluğu veya yanlışlığı birçok açıdan ele alınmıştır.⁹⁴ Bu tartışmalar çerçevesinde konunun çözümüne dair birtakım öneriler ileri sürülmüşse de burada zikri geçen diğer ana kaynaklara başvurulmadığından, o dönem için tatmin edici bir sonuca ulaşılamamıştır.⁹⁵

Gelgelelim, bu hususta yine Semerkandî ile İsfizârî'nin anlatımlarına müracaat edildiğinde, meselenin aslının Bâbü'r'ün anlattığından çok farklı olduğu görülmektedir. Her şeyden önce şunu belirtmekte fayda var ki Semerkandî ve İsfizârî'de bu ibare *behbûd* şeklinde muttasıl olarak verilmiştir. *Bâbü'r-nâme*'de geçen emirin adı da bu şekildedir. Fakat paraların üzerindeki ibare *beh bûd* şeklinde, yani munfasıldır. Burada meseleye dair çıkış noktası, sonucu kesin olarak bildirmesinden ötürü tabiatıyla sikkeler olacağından, munfasıl yazılan ibarenin doğruluğu kabul edilmek zorundadır. Bu da Bâbü'r'ün

⁹² Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, 7/44; M. Longworth Dames, "Coinage of Husayn Baikara", *Journal of the Royal Asiatic Society* 45/4 (Ekim 1913), 1049; *The David Collection*, C 341 (2 Ekim 2022).

⁹³ Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, 7/46-51; Rodgers, *Catalogue of the Coins*, 128; James Rodgers, *Catalogue of the Coins: Part II*, 147; Tuhtiyef, *Siyaset-i Pülî-Mâlî-yi Tîmûr*, 109-111; Âbid Takavî - Ahmed Nîkgoftâr, "Sikke-şinâsî der Devrân-ı Şâh Sultân Hüseyin-i Baykara der Mahdüde-i Târîhî-i Horâsân-ı Bozorg (bâ Tekiye-i Rûykerd-i Mezhebî)", *Pejûheş-nâme-i Horâsân-ı Bozorg* 6/20 (1394), 97-109. Bu çalışmalardan başka, muhtelif elektronik veri tabanlarında da yeteri kadar örnek bulunmaktadır. Bk. *Kitabhâne-i Müze-i Millî-i Melik*, 5000.06.01094 (22 Ekim 2023); *The David Collection*, C 341 (2 Ekim 2022); *The David Collection*, C 97 (2 Ekim 2022); *İstanbul Arkeoloji Müzesi*, 2533 akt. Hamid Algar - Ali Alpaslan, "Hüseyin Baykara", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (22 Ekim 2023). Ayrıca Maria Subtelny de bu hususa bir şekilde dikkat çekmiştir. Subtelny, *Timurids in Transition*, 43-73. Gerçi Takavî ve Nîkgoftâr'ın tespit ettiği üzere, Şîî nüfusun yoğun olduğu Esterâbâd'da basılan bazı sikkelerde On İki İmam'ın adları gerçekten de tespit edilmiştir. Fakat bu, Baykara'nın saltanatının sonlarına doğru basılan, oldukça "geç tarihli" paralarda gözlenen bir durumdur. Dahası bu paralarda, o dönemde yükselen Safevîlerin etkisi gözlenmektedir. Ayrıca Esterâbâd'da basılan diğer paralarda, erken dönemden itibaren ekseriyetle Dört Halife'nin adları yer almaktadır. Takavî - Nîkgoftâr, "Sikke-şinâsî", 107. Bu nedenle sikkelerdeki bu ibarelerin, o dönem için Batı'da yükselen Safevî tehlikesi karşısında siyaset gereği lokal bir uygulama olduğu düşünülebilir. Kısacası bu sikkeler, Baykara'nın saltanatının başlarında Şîî akideyi benimseme ve devletin resmî inancı yapma gibi bir niyeti olduğu yönündeki iddialara herhangi bir örneklik yahut delil teşkil etmemektedir.

⁹⁴ Tiesenhäusen, *Notice sur une collection*, 34-35; Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, 7/xxxiii; O. Codrington, "Note on Coinage of Husayn Baikara", *Journal of the Royal Asiatic Society* 45/2 (Nisan 1913), 432-434; Dames, "Coinage of Husayn Baikara", 1048-1049; H. Beveridge, "The Coinage of Husayn Baikara", *Journal of the Royal Asiatic Society* 46/1 (Ocak 1914), 142-143; Babur, *The Bâbur-nâma in English*, 2/25-29.

⁹⁵ Codrington, "Note on Coinage of Husayn Baikara", 432-434; Dames, "Coinage of Husayn Baikara", 1048-1049; Beveridge, "The Coinage of Husayn Baikara", 142-143; Babur, *The Bâbur-nâma in English*, 2/25-29.

belirttiğinin aksine ibarenin özel bir isim olmadığına, daha ziyade Farsça'da yargı bildiren çekimli bir ifade olduğuna delalet etmektedir.⁹⁶ Ayrıca Bâbü'r'ün sikke meselesindeki rivayeti burada yalnızlaşmaktadır. Zira bu rivayet, naklettikleri bilgilerin doğrulaması sikkeler üzerinden yapılabilen Semerkandî ve İsfizârî'nin anlatısıyla çelişmektedir. Ayrıca bu rivayet, konudan bahseden diğer kaynakların aktardıklarıyla da uyumlu değildir. Bu giriş bilgisinden sonra sikkeler üzerindeki ibarenin semantik-terminolojik çözümlemesine geçilebilir.

Nümizmatik disiplini açısından *beh bûd* ibaresinin, daha önce Semerkandî'de de geçen ifadelerle birlikte düşünülmesi daha makuldür. Bu nedenle Semerkandî'nin ifadelerini tek tek ele almak yerinde olacaktır. Hatırlanacağı üzere Semerkandî bu konuda, tercümesi daha yukarıda verilen şu bilgiyi aktarmıştır: “*Mîrzâ Ebu'l-Gâzî hükm fermûd ki ber-tenge sikke-i 'idl beh bûd [sic.] bâşed.*”⁹⁷ Bu cümlede geçen ibarelerden *tenge*, ortaya ilk çıkışı Gaznelilere kadar dayandırılan ve Doğu İslam dünyasında, özellikle Hint alt-kıtasında Bâbürlüler öncesi Türk-İslam devletlerinde yaygın olarak kullanılan bir para birimidir.⁹⁸ Bir diğer sözcük olan *sikke*, buradaki bağlamda paranın kendisi değil, üzerine vurulan “tasdik damgası/mührü” anlamına gelmektedir.⁹⁹ *Sikke* kelimesiyle tamlamaya giren ‘*idl*’ sözcüğü ise “ölçü” mânâsındadır.¹⁰⁰ Bu son sözcük, yine Gaznelilerden beri Doğu İslam dünyasında muhtemelen paraların ağırlığına ve alışımına dair ölçüsünün tam olduğunu göstermek için, devlet tarafından üzerlerine vurulan damgadaki, deyim yerindeyse garantör bir terimdir.¹⁰¹ Böylece *beh bûd* ibaresinin paranın ölçüsü ve alışımı hakkında miyâr damgası olarak “[ağırlığı ve ölçüsü] iyi [derecede] oldu” anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Bunlar dışında, bahsi geçen kelimenin belirtilen anlama geldiğini gösteren bir diğer delil ise İsfizârî'nin, tercümesi daha evvel verilen şu cümlesidir: “... ve zer-hâ be-sikke-i

⁹⁶ Babur, *The Bâbur-nâma in English*, 2/29.

⁹⁷ Semerkandî, *Matla 'ı Sa 'deyn* (Selimiye, 4691), 331b.

⁹⁸ Darley-Doran, “Tanga and Tanka”, 185; Tekin, “Sikke” (22 Ekim 2023).

⁹⁹ *Lugat-nâme*, “سکه” (22 Ekim 2023).

¹⁰⁰ Bu sözcüğün ‘*adl*’ kelimesiyle aynı kökten türemesinden mütevellit, bazı sözlüklerde kesreli hali yerine, fethalı hali verilmiştir. Fakat sözcük kesreli, yani ‘*idl*’ olarak okunmalıdır. Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London: Williams and Norgate, 1874), “‘idl’”, 1-5/1974; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânüsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmüsu'l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), “‘adl’”, 5/4630; *Lugat-nâme*, “عدل” (22 Ekim 2023).

¹⁰¹ Tiesenhausen, *Notice sur une collection*, 37; Edward Thomas, “On the Coins of the Kings of Ghazni”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 9 (1847), 307-374; Edward Thomas, “Supplementary Contributions to the Series of the Coins of the Kings of Ghazni”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 17 (1860), 138-208.

'*beh bûd [sic.] râyic geşt.*'¹⁰² Baykara'nın sarayında münşî olarak hizmet vermiş olan, dolayısıyla inşâ sanatının ve belagatin inceliklerini çok iyi bilen İsfizârî'nin, buraya uygun diğer birçok fiil varken *râyic olmak* eylemini kullanması hiç de tesadüfi olmasa gerek. Çünkü *râyic* kelimesi de İslam dünyasında paranın ağırlığı ve ölçüsü anlamında, değerini bildiren bir terim olarak kullanılmıştır.¹⁰³ Dolayısıyla *beh bûd* sözcüğünün bu fiille bağlantılı olarak "ölçü" birimine işaret etmesinden ötürü İsfizârî'nin burada bilinçli bir şekilde bu eylemi seçtiği açıktır.

Bütün bunlardan sonra son bir veri daha, paraların üzerindeki ibarenin Bâbü'r'ün anlattığının aksine, Behbûd Beg ile ilintili olmadığını göstermektedir. Orta Asya'da hâkim olan devletlerden Şeybanîlerin, 1561-1583 tarihleri arasında hüküm süren sultanı İskender Han¹⁰⁴ dönemi sikkelerinde de *beh bûd* ibaresi bulunmaktadır.¹⁰⁵ Bu nedenle Mansel Longworth Dames'in de belirttiği gibi Bâbü'r'ün naklettiği bu "efsane"nin bu kadar uzun bir süre devam etmesi beklenemez bir durumdur.¹⁰⁶ Neticede bütün bu bilgilerden hareketle *beh bûd* ibaresinin, *tenge* üzerine ve daha önce aynı amaçla kullanılan *idl* yerine vurulması kararlaştırılan ağırlık ve ölçü damgası olduğu anlaşılmakta ve özel isimden ziyade bir terim olarak "[ağırlığı ve ölçüsü] iyi [derecede] oldu" manasına geldiği görülmektedir.¹⁰⁷ Bu durumda Bâbü'r'ün verdiği bu bilginin yanlışlığı ve sikkelerin üzerindeki ibarenin Behbûd Beg'e lutfen ve atfen nakşedilmediği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak araştırma eserlerinde yer alan, Baykara'nın Şîî olduğu yönündeki iddiaların kaynaklarından birisi olan, dahası hutbe ve sikke meselesini diğer bütün ana kaynaklara nazaran farklı bağlamlarda ve birbirinden bağımsız hadiseler olarak aktaran *Bâbü'r-nâme*'nin, bu konuda kuvvetli ve güvenilir bir referans olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla iddialarını Bâbü'r'ün nakline dayandıran araştırmacıların da önemli bir hata yaptıkları müşahede edilmektedir.

Burada *Bâbü'r-nâme* üzerinde yapılan tetkiklerin ve eleştirel bakışın, bu çalışmada alıntı yapılan ve Hândmîr'in elinden çıkan iki ana kaynak metin, yani *Ravzatu's-Safâ*'nın yedinci cildi ile *Habîbü's-Siyer* için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Hatırlanacağı

¹⁰² İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 2/328-330.

¹⁰³ Tiesenhausen, *Notice sur une collection*, 34-35.

¹⁰⁴ İsmail Türkoğlu, "Şeybânîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (22 Ekim 2023).

¹⁰⁵ Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, 7/60; Dames, "Coinage of Husayn Baikara", 1049; Babur, *The Bâbur-nâma in English*, 2/29.

¹⁰⁶ Dames, "Coinage of Husayn Baikara", 1049.

¹⁰⁷ Tiesenhausen, *Notice sur une collection*, 34-35. Burada şunu belirtmek gerekir ki Beveridge'in de ifade ettiği üzere bu ibarenin *beh boved* şeklinde okunması da mümkündür. Bu okunuş kabul edilse dahi anlam temelde bir değişime uğramamaktadır. Babur, *The Bâbur-nâma in English*, 2/29.

üzere Hândmîr bu iki metinde de Sultân-Hüseyin Baykara'nın tahta çıktığı ilk yıllarda, Şîliğe temayülü olduğunu hissettirmek istercesine, hutbe ve sikkelerde On İki İmam'ın adlarının anılması yönünde bir emri olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸ Yine Hândmîr'in bildirdiğine göre, Herat'ın ileri gelen Hanefileri bu duruma itiraz ederek sultana ulaşmış ve itirazlarını dile getirmişlerdir.¹⁰⁹ Sultan da nazik bir durum olmasından ötürü, kargaşa çıkması tehlikesine karşı bu emrinden vazgeçmiştir.¹¹⁰ Burada dikkat edilirse olaylar, Hândmîr'in elinden çıkan iki metinde de Semerkandî ve İsfizârî'ye göre farklı bir şekilde nakledilmiştir. Hândmîr'in anlatımı deyim yerindeyse diğer iki yazara nazaran taban tabana zıt bir anlam içermektedir. Örneğin, bu iki ismin metnindeki anlatımın aksine, hutbede On İki İmam'ın adlarının anılması, bizzat sultanın emri gibi yansıtılmıştır. Bunun yanında, ilk iki kaynaktan geçen, sikkelere sultanın emriyle *beh bûd* ibaresinin yazılması hususu ise sikkelere yine sultanın emriyle On İki İmam'ın adlarının nakşedilmesi şeklinde dönüştürülmüştür. Neticede metinler arasında meseleye dair çok ciddi farklılıklar olduğu görülmektedir. Eserleri üzerinde yapılan incelemeler, bu “farklılığın” kaynağının Hândmîr'in kendisi olduğunu göstermektedir. Bu da olayın aslına dair Semerkandî ve İsfizârî tarafından verilen bilgilerin gerçeğe daha yakın olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir. Çünkü Hândmîr'in yazdığı metinler dikkatle incelendiğinde, kendisinin yukarıda verilen pasajlara belirli bir amaç doğrultusunda “editoryal” bir müdahalede bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Hândmîr'in elinden çıkan iki metnin de *Bâbürnâme* gibi tenkide tâbi tutulması elzemdir. Buna dair izlenecek en temel yol ise sebepleriyle birlikte, Hândmîr'in yaptığı bu “editoryal” düzenlemelerin ortaya konulmasından geçmektedir.

Bilindiği üzere XVI. asrın başlarında, Şeybânîlerin Herat'a saldırıları sonucu, Timurluların Horasan bölgesindeki hakimiyetine son verilmiştir.¹¹¹ Kısa bir süre sonra da batıdan gelen Safevîler, Herat'ı ele geçirmiştir.¹¹² Safevîler, Herat'ı ele geçirdikten sonra, kendilerine direnen bölgede, akidelerini yerleştirmek adına muhtelif yollara başvurmuşlardır. Örneğin, özellikle Şah İsmail (ö. 930/1524) ve ardılları tarafından

¹⁰⁸ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, 7/39; Hândmîr, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 7/5687-5688; Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Damad İbrahim Paşa, 901), 900a-900b; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, 4/136.

¹⁰⁹ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, 7/39; Hândmîr, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 7/5687-5688; Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Damad İbrahim Paşa, 901), 900a-900b; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, 4/136.

¹¹⁰ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, 7/39; Hândmîr, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 7/5687-5688; Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Damad İbrahim Paşa, 901), 900a-900b; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, 4/136.

¹¹¹ İsmail Aka, “Timurlular”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (22 Ekim 2023); İsmail Türkoğlu, “Şeybânî Han”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (22 Ekim 2023).

¹¹² Aka, “Timurlular” (22 Ekim 2023); Tufan Gündüz, “Safevîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (22 Ekim 2023); Recep Uslu, “Herat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (22 Ekim 2023).

bölgede Şîlîğin yerleşmesi için Cebel-i Âmil'den getirilen ulema vasıtasıyla ilmî zeminde çaba gösterildiği düşünülmektedir.¹¹³ Lakin görünen o ki faaliyetler ilmî zeminle sınırlı kalmamıştır. İnançlarını değiştirmeye zorlamak adına Sünnîlere baskı ve şiddet politikaları uygulandığı, dahası insanların katledilerek ileri gelen Sünnî ulemanın ve halkın sindirilmek istendiği de döneme şahitlik eden bazı isimlerin eserlerine yansımıştır.¹¹⁴

Hândmîr eserini işte bu karmaşa ortamında Herat'ta yazmıştır. Fakat bilahare eser üzerinde birtakım değişiklikler yaptığı da anlaşılmaktadır.¹¹⁵ Bu metinlerden ilki olan *Habîbü's-Siyer*'in yazımına, Herat'ta *sadr* olarak görev yapan Gıyâseddin Muhammed b. Yûsuf-ı Hüseyinî'nin himayesinde, onun adına 927 (1521) yılında başlamıştır.¹¹⁶ Hândmîr, hâmisinin öldürülmesi üzerine, Safevîler adına bölgedeki Türkmen aşiretlerine emirlikle görevlendirilen Hâce Habîbullah-ı Sâvecî'nin himayesine girmiş ve eserini bu isim adına 930 (1524) senesine kadar yazmaya devam etmiştir.¹¹⁷ Bu arada eserini ikinci defa gözden geçiren Hândmîr, bundan sonra Hindistan'a geçmiş, burada eserini yeniden ve üçüncü kez gözden geçirme fırsatı yakalamıştır.¹¹⁸ Bu konu hakkında önemli bir çalışmaya imza atan Philip Bockholt'un da tespit ettiği üzere bu durum, *Habîbü's-Siyer*'in temelde Sünnî ve Şîî okuyucuya hitap eden farklı versiyonlarının, dahası yer yer bu farklı versiyonlardan kopyalanan karma nüshalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹¹⁹

¹¹³ Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (London; New York: I.B. Tauris, 2004), 7-30. Bu durum İslam dünyasında, özellikle XIV. asırdan XVI. asrın sonlarına değin devam eden bir fenomenin, muhtelif sebeplerden ötürü ortaya çıkan ulema hareketliliğinin bir parçası olarak da görülebilir. Bu konuda bk. Giv Nassiri, *Turco-Persian Civilization and The Role of Scholars' Travel and Migration in Its Elaboration Continuity* (Berkeley: University of California, Doktora Tezi, 2002); Tofigh Heidarzadeh, "Patronage, Networks and Migration: Turco-Persian Scholarly Exchanges in the 15th, 16th and 17th Centuries," *Archives Internationales d'Histoire Des Sciences* 55/155, (2005), 419-434; Ertuğrul Ökten, "Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqayiq al-Nu'maniyya", *Osmanlı Araştırmaları* 41 (2013), 55-70; Abdurrahman Atçıl, "Mobility of Scholars and the Formation of a Self-Sustaining Scholarly System in the Lands of Rum during the Fifteenth Century", *Literature and Intellectual Life in Medieval Anatolia*, ed. Andrew S. C. Peacock - Sara Nur Yıldız (Wurzburg: Ergon Verlag, 2016), 315-332; Sena Fidan Öztürk, *After the Timurid Renaissance: Scholarly Mobility Between the Lands of Rum and Acem from the Fourteenth Through the Sixteenth Century* (İstanbul: İstanbul Şehir University, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Ayrıca bu fenomenin Safevîler dönemindeki yansımalarının bir yönü için bk. Ahmed Gülçin-i Meânî, *Kârvân-ı Hind: Der Ahvâl u Âsâr-ı Şâ'irân-ı 'Asr-i Safevî ki be-Hind Refend*, 2 Cilt (Meşhed: İntişârât-ı Âstân-ı Kudsi Rezevî, 1369).

¹¹⁴ O sıralarda Herat'ta bulunan ve yaşananları bizzat idrak eden Zeynüddîn Mahmûd-ı Vâsîfi ile Hanefî ulemasından meşhur Ali el-Kârî, vuku bulan hadiseler ve özellikle katillere dair önemli ayrıntılar vermektedir. Zeynüddîn Mahmûd-ı Vâsîfi, *Bedâyi'ü'l-Vekâyi'*, nşr. Aleksander Boldyrev (İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350), 2/246-252; Nüreddin Ali b. Muhammed b. Sultân Molla Ali el-Kârî, *Şemmü'l-'Avâriz fi Zemmi'r-Revâfiz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 2824), 105b-107a; Nüreddin Ali b. Muhammed b. Sultân Molla Ali el-Kârî, *Şemmü'l-'Avâriz fi Zemmi'r-Revâfiz*, haz. Mecid el-Halife (Kahire: Merkezü'l-Furkan li'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1425), 41-45.

¹¹⁵ Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 37 vd.

¹¹⁶ Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 37 vd.

¹¹⁷ Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 37-38.

¹¹⁸ Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 37 vd.

¹¹⁹ Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 203-238.

Hutbe ve sikke meselesine dair eserin yazma nüshalarına ve neşrine müracaat edildiğinde ise yukarıdaki pasajın Şîî versiyon ile bu versiyona dayanan ve araştırmacıların sıklıkla referans verdiği neşrinde yer aldığı; fakat Sünnî versiyonda mevcut olmadığı görülmektedir.¹²⁰ Bu noktada araya girip bu versiyonlardaki farkları, orijinal metin üzerinden göstermek icap eder. Böylece meselenin arka planı daha iyi anlaşılacaktır. *Habîbü's-Siyer*'in yazma nüshasının Şîî versiyonu ile neşrindeki ilgili pasaj şu şekildedir:

”... بقبضه اقتدار آن خسرو کامکار داد تا در روز جمعه عاشر ماه رمضان سنه ثلث و سبعين و ثمانمائه¹²¹ از تخت حاجی بیک بباغ زاغان تشریف بوده قدم بر سریر جها نیانی نهاد تختگاه خاقان سعید مغفرت پناه از یمن مقدم آن پادشاه عالیجاه غیرت افزای اورنگ فیروزه رنگ مهر و ماه گشت و دارالملک اقلیم چهارم از رشحات سحاب معدلت آن سلطان سکندر دستگاه در نضارت¹²² از فلک هفتم در گذشت و آنحضرت پشت بر مسند حشمت و کامرانی نهاد بدلی قوی و املى فسیح¹²³ روی بتمشیت امور¹²⁴ جهانبانی آورد و پرتو عواطف و اشفاق برتنظیم امور جمهور نزدیک و دورافکنده جناح مرحمت و احسان بر [مفارق\مغارق] طوایف انسان بکسترد¹²⁵ در تقویت ارکان شریعت غرا و استحکام قواعد احکام ملت بیضا فرامین مطاعه بنفاذ انجامید و در باب رعایت سادات و قضاة و فضلا و ارباب درس و فتوی نهایت سعی و اهتمام بتقدیم رسید مثنوی¹²⁶ * شد از انوار عدلش ملک روشن * ز فیض همتش کیتی چو گلشن * رفته اهل عالم را امان داده * بعهدش عدل کسری رفت از یاد * اساس شرع او¹²⁷ سعیش متین شد * دعا گویش همه روی زمین شد * و چون خاقان منصور مظفر لوا پیوسته دست تولا بولاء اهل بیت سید الوری و برگزیدگان إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً استوار داشت و غیر نقش محبت و مودت عترت طاهره خاتم النبیین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین صورتی بر خاتم دل نمی نگاشت در آن ایام که برسریر سلطنت خراسان تمکن یافت و شعشعه انوار دین پروری آن حضرت بر اطراف آن مملکت تافت و رأی شریعت آرا چنان اقتضاء فرمود که خطبه و سکه را با اسامی [و] القاب انمه معصومین مزین گردانید وصیت این نیکنامی در اطراف آفاق انتشار داده آوازه تجدید قواعد شریعت بنی هاشمی از ایوان کیوان بگذرانیدند اما جمعی از متعصبان مذهب حنفی که در آن زمان در دارالسلطنه هرات به غایت معتبر و موقر بودند به پایه سریر سلطنت مصیر شتافته در باب ترجیح رسوم اهل سنت سخنان گفته از تغییر خطبه منع نمودند چون محل مقتضی

¹²⁰ Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Damad İbrahim Paşa, 901), 900a-900b; Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Meclis, 3159), 146a; Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, 4/136.

¹²¹ *Habîbü's-Siyer*'in naşiri Muhammed Debîr-i Siyâkî, neşirde bu tarihi sehven 773 (ثلث و سبعين و سبعمائه) şeklinde vermiştir. Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, 4/136.

¹²² Neşirde bu ibare (نظارت) şeklinde verilmiştir. Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, 4/135.

¹²³ Neşirde bu ibare (فصیح) şeklinde verilmiştir. Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, 4/135.

¹²⁴ Neşirde bu ibare (مهام) şeklinde verilmiştir. Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, 4/135.

¹²⁵ Neşirde bu ibareden sonra fazladan bir (و) vardır. Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, 4/135.

¹²⁶ Neşirde bu ibare (نظم) şeklinde verilmiştir. Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, 4/136.

¹²⁷ Neşirde bu ibare (از) şeklinde verilmiştir. Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, 4/136.

عدم قبول متمس آن جماعت نبود در روز عيد فطر خطيب به دستور پيشتر زبان به قرانت
خطبه گشود.¹²⁸

Hândmîr bundan sonra Sultân-Hüseyin Baykara'nın, Sultân-Ebû Sa'îd'in kızı Şehribânû Bigim ile evlenmesi hadisesini anlatmaktadır.¹²⁹ Bu pasajda Sünnî versiyondan farklı olan yerler, kalın olarak işaretlenen kısımlardır. Burada “*Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*”¹³⁰ mealindeki âyetin iktibas edildiği görülmektedir. “Tathîr Âyeti” olarak da bilinen bu âyet, Ahzâb Sûresi'nin otuz üçüncü âyeti olup Şiîlerce Ehl-i Beyt ile onların soyundan gelenlerin “masumiyetine” ve *ismetine* yorulmaktadır.¹³¹ Dolayısıyla bu âyetin Şiî itikadında oldukça önemli bir yeri vardır. Yine kalın olarak işaretlenen yerde, bu âyet mucibince Baykara'nın *tevellâ* ile Ehl-i Beyt'e iman ettiği dile getirilmiştir. Bilindiği üzere “*İmâmiyye Şiası'nın devlet başkanlığı, dolayısıyla siyasî hâkimiyet konusunda kendileri gibi düşünenlerle dostluk içinde bulunması*”¹³² şeklinde açıklanan *tevellâ*, bunun tam zıddı bir anlam barındıran *teberrâ* ile birlikte Şia'da çok önemli dinî-siyasî kavramlardandır. Bu iki önemli ayrıntının yer aldığı pasajın hemen ardından da Baykara'nın hutbe ve sikkelerde On İki İmam'ın adlarının yer almasını emrettiği belirtilmiştir. Dolayısıyla bu iki mühim ayrıntının yer aldığı pasaj hem Baykara'nın neden böylesine bir emir verdiğinin açıklaması hükmündedir hem de Baykara'nın aslında Şiîliğe meyletmiş olduğunu bildirme amacı taşımaktadır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi *Habîbü's-Siyer*'in Sünnî versiyonunda, kalın olarak işaretlenen ve Şia inancına uygun olan ve ayrıca Baykara'nın sikkelere ve hutbeye dair emir verdiği yönünde bilgi içeren kısım yoktur. Buradan da anlaşılacağı üzere Hândmîr'in ürettiği metnin özellikle Şiî versiyonunun hazırlanmasında, kitaba adının verilmesine de vesile olan hamisi Hâce Habîbullah-ı Sâvecî gibi Şiî-Safevî okuyucusunun etkili olması kuvvetle muhtemeldir.¹³³ Hatta belki de Hândmîr'in asıl hedefi Şâh İsmâil ile ardılı Şâh Tahmasb gibi daha üst mertebelerdeki Şiî-Safevî okuyucu kitlesine ulaşmaktır.¹³⁴

Muhtemelen ilk etapta Sünnî versiyonu tasarlanan *Habîbü's-Siyer*, İran'da Şiîlerin yönetimi ele almasıyla birlikte Şiî versiyon olarak yazıya geçirilmiş olmalıdır. İleri sürülen

¹²⁸ Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Damad İbrahim Paşa, 901), 900a-900b; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, 4/135-136. Metindeki vurgular tarafıma aittir.

¹²⁹ Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Damad İbrahim Paşa, 901), 900a-900b.

¹³⁰ el-Ahzâb, 33/33. İlgili âyetin meali Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an-ı Kerim sitesinden alınmıştır.

¹³¹ Hasan Hüseyin Güneş, “Ehl-i Sünnet Ekolünün Ehl-i Beyt Kavramına Getirdiği Yorumlar (Tathir Ayeti Işığında Esbâbu'n-Nuzûl Çalışmaları ve Tefsîrlerin Yaklaşımları)”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 10 (2015), 143-159.

¹³² Öz, “Teberrâ” (15 Şubat 2023).

¹³³ Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 63.

¹³⁴ Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 63.

bu iddiayı destekleyecek kanıt ise hutbe ve sikke meselesinin, yine Hândmîr'in elinden çıkan daha erken tarihli ve *Hulâsatü'l-Ahbâr fî Beyâni Ahvâli'l-Ahyâr* adını verdiği, isminden de anlaşılacağı üzere muhtasar bir dünya tarihi olan diğer eserindeki anlatımıdır.¹³⁵ Bu çalışmada *Hulâsatü'l-Ahbâr*'ın, her ikisi de Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'nda yer alan ve biri 908 yılında Herat'ta, Abdülcemîl isimli bir hattat tarafından; diğeri ise 1001 yılında çoğaltılan, müstensihî ve istinsah yeri meçhul, iki ayrı nüshası ile Mîr Hâşim Muhaddis tarafından yapılan neşri esas alınmıştır.¹³⁶ Eserde belirtildiğine göre, Hândmîr'in bu kitap için yaptığı hazırlık çalışmaları 904/1498-1499 yılında Ali Şîr Nevâyî'nin isteği doğrultusunda başlamış ve bu nedenle kendisi bilgi toplamak adına Nevâyî'nin kütüphanesinde yer alan tarih kitaplarını mütalaa etmiştir.¹³⁷ Eserin müellif hattı üzerine bir çalışmaya imza atan Angelo M. Piemontese'nin de belirttiği gibi *Hulâsatü'l-Ahbâr*, bu hazırlık sürecinden sonra 11 Zilhicce 905 (8 Temmuz 1500) tarihinde tamamlanmıştır.¹³⁸ *Hâbibü's-Siyer*'den önce yazılan ve bu kitap gibi, içerik ile plan açısından büyük oranda Mîrhând'ın *Ravzatu's-Safâ* adlı eserine dayanan *Hulâsatü'l-Ahbâr*'ın Sultân-Hüseyn Baykara döneminin anlatıldığı kısmında, tıpkı *Hâbibü's-Siyer*'in Sünnî versiyonunda olduğu gibi sikke ve hutbe konusu mevcut değildir.¹³⁹

Neticede Baykara'nın Şîliği hakkındaki iddiaların, bu konudaki kaynaklardan birisi olan Hândmîr'in *Hâbibü's-Siyer* adlı eserinin Şî versiyonunda bulunduğu, ama Sünnî versiyon ile onun öncüsü sayılan *Hulâsatü'l-Ahbâr*'da yer almadığı, dahası *Hâbibü's-Siyer*'in neşrinin ilgili yerlerinin de Şî versiyona dayandığı ve araştırmacıların mezkûr iddialarına mesnet teşkil eden cümlelerin aslında belirli bir ajanda doğrultusunda yazıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla araştırmacıların *Hâbibü's-Siyer*'den hareketle Baykara'nın Şîliği hakkında ileri sürdüğü iddialar doğru olarak kabul edilmemelidir.

¹³⁵ Storey, "General History" (22 Ekim 2023); Angelo M. Piemontese, "Notizia Di Due Manoscritti Autografi Persiani («Xulâsat al-Axbâr» Di Xwândamîr E «Hilyat al-Muttaqîn» Di Muḥammad Bâqir Majlisî)", *Rivista Degli Studi Orientali* 46/1/2 (1971), 39-49; İsmail Aka, "Hândmîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (22 Ekim 2023).

¹³⁶ Gyâsüddîn b. Hümâmeddîn Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr fî Beyâni Ahvâli'l-Ahyâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3191); Gyâsüddîn b. Hümâmeddîn Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr fî Beyâni Ahvâli'l-Ahyâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3190); Gyâsüddîn b. Hümâmeddîn Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr fî Beyâni Ahvâli'l-Ahyâr*, nşr. Mîr Hâşim Muhaddis (Tahran: İntişârât-ı Merkez-i Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî).

¹³⁷ Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr* (Ayasofya, 3191), 2b; Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr* (Ayasofya, 3190), 2b; Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr*, 3-4.

¹³⁸ Hândmîr, eserin sonunda *Hulâsatü'l-Ahbâr*'ı 6 ayda tamamladığı bilgisini vermektedir. Piemontese, "Notizia Di Due Manoscritti Autografi", 45.

¹³⁹ Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr* (Ayasofya, 3191), 293a-294a; Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr* (Ayasofya, 3190), 453b-455a; Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr*, 998-1001.

Bütün bu bilgilerden sonra Hândmîr'in elinden çıkan bir diğer metne, yani *Ravzatu's-Safâ*'nın yedinci cildine gelince, bu eserin Mîrhând tarafından yedi cilt ve bir hâtîme olacak şekilde tasarlandığı; fakat son cildin, Mîrhând'ın hastalığı ve ardından vefatı üzerine yine Hândmîr tarafından yazıldığı bilinmektedir.¹⁴⁰ Bu durum yedinci cildin neşrinde geçen kayıttan anlaşılacağı üzere, bizzat Hândmîr tarafından da dile getirilmiştir.¹⁴¹ Ayrıca bir diğer bariz örnek de *Ravzatu's-Safâ*'nın, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleskiyonu'nda yer alan yazma nüshasındaki kayıtlardır. Bu kayıtlara göre ilgili yazma nüsha 901 yılında, yani müellifin muhtemelen rahatsızlığı nedeniyle inzivaya çekilmesinden kısa bir süre önce veya sonra, bizzat Mîrhând ile Hândmîr tarafından mukabele edilen ana nüshadan istinsah edilmiştir.¹⁴² Bahsi geçen mukabele kayıtları, her cildin sonunda tekrar edilmiş, nihayet bizzat müellifin yazdığı toplam altı ciltten müteşekkil bütün bölümlerin mukabelesinin bittiği ve tashih edildiği, son mukabele kaydıyla da belirtilmiştir.¹⁴³ Neticede bugün elde bulunan ve *Ravzatu's-Safâ*'nın neşirlerine dâhil edilen yedinci cildin Hândmîr tarafından yazıldığı bilgisi, bütün bu verilerle doğrulanabilmektedir.

Hutbe ve sikke meselesinin *Ravzatu's-Safâ*'da, *Habîbü's-Siyer*'in Şîî versiyonu ile birebir aynı olduğu daha evvel gösterilmişti. Fakat ilginç olan *Habîbü's-Siyer*'in Şîî versiyonunda, bu meseleden önce anlatılan kısmın da *Ravzatu's-Safâ*'da aynıyle tekrar edilmiş olmasıdır.¹⁴⁴ Böylece araştırmacıların iddialarına kaynak olarak kullandığı *Ravzatu's-Safâ*'nın, Hândmîr tarafından yazıldığı bilinen yedinci cildindeki ilgili yerlerin, yine kendisinin bir diğer eseri olan *Habîbü's-Siyer*'in Şîî versiyonuna dayandığı anlaşılmaktadır. Metinler arası bu örtüşme ise iki metnin eş zamanlı yazılmış olma ihtimalinden ileri gelmektedir.

Bu noktada, yedinci cildin yazılış tarihi mühimdir. Çünkü bu husus eserin, tıpkı *Habîbü's-Siyer*'in Şîî versiyonu gibi ve onunla eş zamanlı olarak, bahsi geçen siyasî-dinî

¹⁴⁰ Gyâseddîn b. Hümâmeddîn Hândmîr, *Faslı ez Hulâsatü'l-Ahbâr*, nşr. Gûyâ-İtimâdî ([y.y.]: Müessese-i Hıdemât-ı Ferhengî-i Resâ, 1345), 35; Gyâseddîn b. Hümâmeddîn Hândmîr, *Meâsirü'l-Mülûk ve Hâtîme-i Hulâsatü'l-Ahbâr ve Kânûn-ı Hümâyûn*, nşr. Mîr Hâşim Muhaddis ([y.y.]: Müessese-i Hıdemât-ı Ferhengî-i Resâ, 1372), 210; Storey, "General History" (22 Ekim 2023); Beatrice Forbes Manz - A. Beveridge, "Mîrhând", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1993), 7/127; İsmail Aka, "Mîrhând", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (22 Ekim 2023).

¹⁴¹ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, 7/3; Hândmîr, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 7/5646.

¹⁴² Hamîdüddîn Muhammed b. Burhâniddîn Hâvendşâh Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ fi Sireti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 946), 235a, 520a, 696a; Hamîdüddîn Muhammed b. Burhâniddîn Hâvendşâh Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ fi Sireti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 947), 208a, 423a, 687b.

¹⁴³ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ* (Hamidiye, 947), 687b.

¹⁴⁴ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, 7/39; Hândmîr, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 7/5687-5688.

atmosferde yazılıp yazılmadığını ortaya koymada yardımcı olacaktır. *Ravzatu's-Safâ*'nın yedinci cildinin kesin telif tarihini bugün için tespit etmemiz mümkün gözükmemektedir.¹⁴⁵ Fakat yine de neşirdeki metin içerisinde yer alan bazı bilgilerden yola çıkarak yaklaşık bir tarih tespiti yapmak imkân dahilindedir. Sözgelimi *Ravzatu's-Safâ*'nın yine yedinci cildinde, 929 (1522-1523) yılı, birkaç yerde eserin yazıldığı dönemi çağrıştıracak şekilde zikredilmektedir.¹⁴⁶ Fakat bunlardan özellikle bir tanesi, bahsedilen bağlamda çok önemli bir ipucu vermektedir. Hândmîr burada, daha önce vefat eden Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin (ö. 910/1504-1505) eserlerinden bahsederken içinde bulunan 929 (1522-1523) senesinde, oğlu Fahreddîn Ali Safî'nin (ö. 939/1532-33), babasının eserlerini derlediği bilgisini vermektedir.¹⁴⁷ Dolayısıyla bu kayıt, adı geçen cildin yazımının, en azından bahsedilen tarihte devam ettiğini göstermektedir. *Habîbü's-Siyer*'in Şîî versiyonunun yazımının 930 (1524) yılına kadar uzandığı düşünülürse¹⁴⁸ *Ravzatu's-Safâ*'nın yedinci cildinin telifinin tahmini/yaklaşık tarihi ile *Habîbü's-Siyer*'in bu versiyonunun yazım tarihinin birbirine çok yakın olduğu anlaşılmaktadır.

O halde bu iki metnin eş zamanlı yazıldığı rahatlıkla ifade edilebilir.¹⁴⁹ Bütün bu bilgiler, çalışmanın ana temasını oluşturan Baykara'nın Şîîliği iddiasına dayanak teşkil eden hutbe ve sikke meselesinin *Ravzatu's-Safâ*'daki aktarım şeklinin, *Habîbü's-Siyer*'in de yazıldığı esnada geçerli olan siyasî-dinî atmosferden kaynaklandığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Daha açık söylemek gerekirse eşzamanlı yazıldığı anlaşılan *Habîbü's-Siyer*'in Şîî versiyonu ile *Ravzatu's-Safâ*'nın yedinci cildindeki kayıtların var olma sebebi, Hândmîr'in, bu eserler yazılırken bölgede iktidarı ele geçiren Safevîlerin akideleri doğrultusunda yaptığı “editorial” müdahalelerdir.

Hândmîr'in olayların hakikatine dair yaptığı bu müdahaleler, muhtemelen arka planda, yeni muktedirlerin akidesine nazaran edindiği siyasî-dinî ajandadan kaynaklanan

¹⁴⁵ Storey'in tespitlerine göre yedinci cildin nüshalarının hepsi de en erken XVII. yüzyıla aittir. Dolayısıyla yedinci cildin çok daha erken tarihli yahut müellif hattı nüshası bulunana kadar bu cilt için maalesef şimdilik mevcut neşirlere itibar etmek zorundayız. Storey, “General History” (22 Ekim 2023).

¹⁴⁶ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, 7/277, 292, 334; Hândmîr, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 7/5967, 5991, 6045.

¹⁴⁷ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, 7/277; Hândmîr, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 7/5967.

¹⁴⁸ Bockholt, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna*, 37-38.

¹⁴⁹ *Ravzatu's-Safâ*'nın yedinci cildinin, *Habîbü's-Siyer* ile eşzamanlı yazılması, iki metnin içeriğinin birçok yerde birbiriyle oldukça benzer olmasına neden olmuş olabilir. Hutbe ve sikkelerde On İki İmam'ın adlarının anılmasına dair bilgi içeren ve her iki metinden de yapılan alıntılar, bunun en bariz örneğini teşkil etmektedir. Muhtemelen bu durum, modern öncesi dönem de dahil, bu iki eserin nüshaları hakkında kafa karışıklığına neden olmuştur. Öyle ki zaman zaman *Habîbü's-Siyer*'in Sultân-Hüseyin Baykara döneminin anlatıldığı bölümü, derkenar notlarına yahut kütüphane defterlerine/fihristlerine *Ravzatu's-Safâ*'nın yedinci cildi olarak kaydedilmiştir. Bu hususta ilgi çekici bir örnek için bk. Philip Bockholt, *Ein Besteller der islamischen Vormoderne: Zur Verbreitung von Hwândamîrs Habîb as-siyar von Anatolien bis auf den indischen Subkontinent* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2022), 55-58.

ideolojik bir amaç taşımaktaydı. Zira bilindiği üzere sikke ve hutbe, İslam devletlerinde yönetimin meşruiyetinin ve çoğu zaman bu meşruiyetin dayandırıldığı dinî-siyasî ideolojinin kaynağı ve dahası iktidarın, bu anlamda halkla buluşma araçları olmuştur.¹⁵⁰ Bundan ötürü Hândmîr'in burada zımnen işaret ettiği şey, araştırmacıların da iddiasının temelinde yattığı üzere, Baykara'nın aslında Şîi olduğu; dahası, sultanın bu mezhebi devletinin resmî inancı yapmak, hutbe ve sikkeler üzerinden de bunu meşrulaştırarak halka ilam etmek veya kabul ettirmek istediği; fakat mutaassıp Hanefilerin bunu engellediği yönündedir. Bu noktada Hândmîr ayrıca, bir zamanlar Safevîlerle aynı akideye sahip olan bir yöneticiye hizmet etmiş olmasından ötürü, bu yeni gelen hâkimlerle de uyumlu bir şekilde çalışabileceği fikrini vermek istemiş olabilir.

Hândmîr'in elinden çıkan metinler dışında, son olarak Safevîler döneminde kaleme alınan ve daha önce girişte zikredilen eserlere dair de bazı kısa tespitlerde bulunmak gerekir. Her şeyden önce bu eserler, olaylara zaman açısından oldukça uzak kaynaklardır. Dahası eserler dikkatle incelendiğinde görülecektir ki söz konusu meselelere dair bilgileri birbirilerinden iktibas yaparak aktarmışlardır.¹⁵¹ Ayrıca bu eserlerin de içerisinde bulunduğu Safevîler dönemine ait bazı tarih kitaplarının, genel anlamda metodoloji ve hassaten içerik açısından kahr ekseriyetle *Ravzatu's-Safâ*'ya ve *Habîbü's-Siyer*'e dayandığı bilinmektedir.¹⁵² Bu konuda yapılan araştırmalar da buna dair oldukça önemli delilleri ve örnekleri gözler önüne sermektedir.¹⁵³ Dolayısıyla bu bilgilerden hareketle Safevîler dönemi tarihlerinin de bu konuda hakikate dair bilgiler içermediği anlaşılacaktır.

Buraya kadar aktarılanları toplamak gerekirse Semerkandî ve İsfizârî'ye göre hutbeyi On İki İmam adına okumak isteyenler Râfizîlerdir.¹⁵⁴ Fakat Baykara bunu

¹⁵⁰ Mustafa Bakır, "Hutbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (22 Ekim 2023).

¹⁵¹ Cünâbedî, *Ravzatu's-Safeviyye* (Lala İsmail Paşa, 346), 5a; Cünâbedî, *Ravzatu's-Safeviyye*, 65; Kazvîni, *Târih-i Cihân-ârâ* (Veliyyüddin Efendi, V2397), 175a-175b; Kazvîni, *Târih-i Cihân-ârâ*, 267; Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr* (Meclis, 8401), 214b; Şîrâzî, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, 41; Rûmlü, *Ahsenü't-Tevârih* (Supplément Persan, 1350), 183a; Rûmlü, *Ahsenü't-Tevârih*, 2/492.

¹⁵² Sholeh A. Quinn, "The Historiography of Safavid Prefaces", *Safavid Persia: The History and Politics of An Islamic Society*, ed. Charles Melville (London & New York: I.B.Tauris, 1996), 1-6; Sholeh A. Quinn, "The Timurid Historiographical Legacy: A Comparative Study of Persianate Historical Writing", *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. Andrew J. Newman (Leiden: Brill, 2003), 21; Sholeh A. Quinn, "The Safavid Chroniclers: A Brief Overview", *Persian Historiography: A History of Persian Literature*, ed. Charles Melville (London & New York: I.B.Tauris, 2012), 211-214, 244-248.

¹⁵³ Quinn, "The Historiography of Safavid Prefaces", 1-6; Quinn, "The Timurid Historiographical Legacy", 21; Quinn, "The Safavid Chroniclers", 211-214, 244-248.

¹⁵⁴ Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn*, 2-2/1021-1022; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 2/328-330.

tereddütsüz ve derhal menetmiştir.¹⁵⁵ Yine Semerkandî ve İsfizârî'ye göre Baykara, sikkelere *beh bûd* [sic.] yazılmasını buyurmuştur.¹⁵⁶ Bu ise Semerkandî'ye göre ortaya çıkan gailenin bertaraf edilmesine mutabık bir eylem olarak düşünülmelidir.¹⁵⁷ Zira bu ibare, gerçekte nümizmatik disiplinine ait bir terimse de onun bakış açısına göre, literal olarak olayların sonu "iyi oldu" anlamına gelmektedir. Kısacası doğruluğu nümizmatik delillerle de desteklenen ve bu nedenle kabul edilebilir olan ana kaynaklarda, yani Semerkandî ile İsfizârî'de, Sultân-Hüseyin Baykara'nın Şîi veya bu akideye bir meyli olduğu; ayrıca bu akideyi devletin resmî inancı yapma girişimi veya niyeti yahut bu konuda herhangi bir tereddüdü olduğu yönünde hiçbir bilgi, bulgu ya da delil bulunmamaktadır.

Konuya dair diğer ana kaynakların ise bu iki ismin eserlerine nazaran taban tabana zıt bilgiler içeren aktarımları olduğu ve bunların da yanlışlanabildiği görülmüştür. Mesela Hândmîr, *Habîbü's-Siyer*'in Şîi versiyonunda ve bu versiyonla aynı ajandaya uygun bir şekilde eş zamanlı olarak telif ettiği *Ravzatu's-Safâ*'nın yedinci cildinde, Baykara'nın hutbe ve sikkelerde On İki İmam'ın adlarının anılmasını emrettiğini yazmıştır.¹⁵⁸ Fakat aynı eserin Sünnî versiyonunda ve bu eserlerin öncüsü sayılan daha erken tarihli *Hulâsatü'l-Ahbâr* adlı eserinde böyle bir bilgi mevcut değildir.¹⁵⁹ Safevî dönemi tarihçileri de nakillerinde büyük oranda Hândmîr'in elinden çıkan Şîi tandanslı iki metni kullandıklarından onların kayıtları da doğru kabul edilmemelidir. Nihayet, hadiseyi bütün kaynaklardan oldukça farklı ve iki ayrı bağlamda anlatan Bâharzî'nin rivayetlerinin de semantik açıdan zayıf, doğruluğu ispatlanabilen kaynaklara nazaran hatalı ve geçersiz olduğu tespit edilmiştir. Bâharzî'ye gelince, kendisi bu olayları anlatırken Câmî'yi ön plana çıkarmaktadır.¹⁶⁰ Buna göre Bâharzî, bu meselelerde Baykara'nın bir tereddüt yaşamaması nedeniyle konuyu Câmî'ye danıştığını ve Câmî'nin de sultana telkinleri neticesinde bunun menedilmesi gerektiğini bildirdiğini, böylece Ehl-i Sünnet'e yönelik bir saldırıyı bertaraf ettiğini yazmıştır.¹⁶¹ Lakin daha önce de belirtildiği gibi, meselenin

¹⁵⁵ Semerkandî, *Matla'ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla'ı Sa'deyn*, 2-2/1021-1022; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 2/328-330.

¹⁵⁶ Semerkandî, *Matla'ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla'ı Sa'deyn*, 2-2/1021-1022; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 2/328-330.

¹⁵⁷ Semerkandî, *Matla'ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla'ı Sa'deyn*, 2-2/1021-1022; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 2/328-330.

¹⁵⁸ Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Damad İbrahim Paşa, 901), 900a-900b; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, 4/136; Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, 7/277; Hândmîr, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 7/5967.

¹⁵⁹ Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Meclis, 3159), 146a; Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr* (Ayasofya, 3191), 293a-294a; Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr* (Ayasofya, 3190), 453b-455a; Hândmîr, *Hulâsatü'l-Ahbâr*, 998-1001.

¹⁶⁰ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 188-196; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 238-246.

¹⁶¹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 188-196; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 238-246.

aktarımında Bâharzî ile aynı düzlemde yer alan, olaylara bizzat tanıklık eden ve ayrıntılarda verdiği bilgilerin bağımsız kaynaklarla sağlaması yapılabilen, böylece doğruluğu anlaşılan Semerkandî'nin ve İsfizârî'nin eserlerinde böyle bir bilgi yoktur.¹⁶² Hatta Bâharzî'nin kendi aktarımını doğrulamak amacıyla Semerkandî'nin eserinin yazma nüshalarına bazı eklemeler yaptığı da tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu meselelere dair Bâharzî'nin de güvenilir bir kaynak olmadığı anlaşılmıştır.

Sonuç Yerine *

Bu noktada, farklı bir yöne odaklanmalarından ötürü olacak ki araştırmacıların gözünden kaçan bir başka husus temayüz etmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse Seyyid Ebu'l-Hasan-ı Kerbelâ'î'nin ve Kâinli Seyyid Ali Vâhidü'l-'Ayn'ın hangi nedenlerle yahut beklentilerle böylesi bir girişim içerisine girdikleri, bu durumda cevaplanması gereken asıl meseledir.

Semerkandî, bu iki ismin neden böylesi bir girişimde bulduklarını açıkça belirtmese de daha evvel alıntılanan ve Türkçesi verilen pasajdaki “*hüsn-i i'tikâd-ı ân hazret ber-âlemiyan vâzih ne-bûd*”¹⁶³ cümlesi ile “...*cem'î-i kec-nazarân râ der-âyine-i i'tikâd çünân rûy dâd ki ân hazret meyl ü ğuluvv 'azîm der-mezheb-i rafz be-teşeyyu' hâhed dâşt*”¹⁶⁴ ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, sultanın hangi mezhepten olduğu o dönem herkesçe açık bir şekilde bilinmediğinden, bu iki ismin de sultanı kendi taraflarına çekebileceklerini düşünmelerinden ötürü böylesi bir eyleme giriştiklerini belirtmektedir. Bu durum Sultân-Hüseyin Baykara'nın hükümdarlığından önceki hayatı göz önüne alındığında daha da açıklık kazanmaktadır. Zira Baykara, ara sıra iktidar mücadelelerine girmiş olsa da hükümdarlığından önce uzun bir süre *kazaklık* yapmıştır.¹⁶⁵ Diğer bir

¹⁶² Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn*, 2-2/1021-1022; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 2/328-330.

* Bütün bu bilgilerden ve yargılardan sonra, nihai olarak şunu belirtmek gerekir ki bu çalışmada eleştiriye tâbi tutulan araştırma eserlerindeki iddiaların, tarihte yöntem sorunlarına dair örneklik teşkil etmesi açısından, tarih metodolojisi bağlamında değerlendirilmesi müstakil bir araştırmanın konusudur. Zira meselenin bu yönü, ayrı bir çalışmada ele alınacak kadar geniş çaplı ve mühimdir. Bu nedenle meselenin temas edilen yönü, tarafımdan hazırlanan müstakil bir çalışmanın konusu olacaktır. Bundan ötürü bu bölümün başlığı, araştırma konusunun devam edeceğini düşündürecek şekilde verilmiştir.

¹⁶³ Bu cümlenin yüklemi *Matla'-ı Sa'deyn*'in, Abdülhüseyin Nevâyi tarafından yapılan neşrinde sehven “*nümûd*” olarak verilmiştir. Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn*, 2-2/1021-1022. Dolayısıyla neşirdeki cümlede bir anlam düşüklüğü olduğu hemen göze çarpmaktadır. Fakat yazma nüshada cümlenin yüklemine açık bir şekilde “*ne-bûd*” olduğu görülmektedir. Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 331b. Bu, ayrıca ikinci cümlenin de anlam kazanmasında mühim bir role sahiptir.

¹⁶⁴ Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn*, 2-2/1021-1022.

¹⁶⁵ Timurular dönemindeki uygulama göz önüne alındığında, “*göçebe geleneklere sahip devletlerde, hanedan üyesi bir beyin iktidara gelmeden evvel, gagesiz bir şekilde bozkırda dolaşması*” şeklinde tarif edilmesi mümkün olan *kazaklık* hakkında bk. Joo-Yup Lee, *Qazaqlıq, or Ambitious Brigandage, and the Formation of the Qazaqs: State and Identity in Post-Mongol Central Eurasia* (Leiden: Brill, 2016);

ifadeyle bu süre zarfında, toplumu yakından ilgilendiren politik mücadelelerden ve Timurlu siyaset merkezlerinden uzak kalmıştır. Bu nedenle kendisi ve özellikle mezhebi hakkında geniş kitlelerin bilgisinin olmaması oldukça doğaldır. Semerkandî ayrıca “... ve *hüsn-i i'tikâd ân pâdişâh-ı nîk-hâh ber-tamâm-ı 'âlemiyân be-hasîs â'yân-ı memâlik-i Horâsân çün fîrûğ-ı âftâb-tâbân rûşen ve 'ayân şod*”¹⁶⁶ cümlelerinden de anlaşılacağı üzere Râfizîlerin düşüncesinin aksine hükümdarın, samimi bir Sünnî-mezhep olduğunu ve Râfizîleri, hutbede On İki İmam'ın adlarını anmaları hususunda engellemesinden ötürü yanılttığını ve böylece mezhepsel aidiyetinin bu olaydan sonra gün gibi ortaya çıktığını, bu durumun herkes, özellikle de Horasan ahali tarafından öğrenildiğini bildirmektedir.

İsfizârî ise “*hüsn-i 'akîde ve pâkî-yi mezheb ve safâ-yı meşreb-i hazret-i 'âlî ki mübhem bûd ber-heme 'âlemiyân sîmâ-yi ahâli-yi Horâsân vâzih geşt*”¹⁶⁷ cümleleri ile Semerkandî'nin gerekçesini tekrar ederek onu desteklemektedir. Bunun yanında İsfizârî, Râfizî olarak nitelediği isimlerin Sultân-Hüseyin Baykara'nın şiirlerinde “Hüseyin” mahlasını kullanmasından ötürü, onun kendi itikatlarına meyledeceğine hükmettiklerini, bunu emellerini gerçekleştirmeye müsait bir ortamın habercisi şeklinde yorumlamak suretiyle harekete geçtiklerini dile getirmiştir.¹⁶⁸ Fakat her iki yazarın da verdiği bu bilgiler, Râfizî olarak niteledikleri isimlerin neden böylesi bir eyleme giriştikleri sorusuna tatmin edici bir cevap vermemektedir. Bu sorunun cevabı, belki de Baykara'nın, bu çalışmada daha evvel de değinildiği üzere, Nûrbahşiye tarikatının kurucusu Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın oğlu ve halefi Kâsım Feyzbahş¹⁶⁹ ile olan münasebetinde aranabilir.¹⁷⁰

Annemarie von Gabain, “Kazaklık”, *Nemeth Armağanı*, haz. Janos Eckmann - Agâh Sırrı Levend - Mecdut Mansuroğlu (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1962), 167-170; Naile Hacızade, “Türklerde ve Ruslarda Kazaklık Kurumu”, *Bilge* 10/37 (2003), 41-47. Sultân-Hüseyin Baykara'nın *kazaklığı* hakkında ayrıntılar için bk. Kemâleddin Gâzurgâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine), 125b; Maria Subtelny, *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran* (Leiden: Brill, 2007), 43-73.

¹⁶⁶ Semerkandî, *Matla 'ı Sa 'deyn* (Selimiye, 4691), 331b; Semerkandî, *Matla 'ı Sa 'deyn*, 2-2/1021-1022.

¹⁶⁷ İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 2/328-330.

¹⁶⁸ İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât* (Meclis, 2298), 736-739; İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 2/328-330.

¹⁶⁹ Kâsım Feyzbahş'ın geniş biyografisi, Muhammed Ali Keşmîrî'nin *Tuhfetu'l-Ahbâb* adlı eserinde mevcuttur. Feyzbahş hakkındaki bilgiler müellifin mürşidi ve aynı zamanda Feyzbahş'ın halifelerinden birisi olan Şemseddîn İrâkî'den naklendirdir. Keşmîrî'nin eseri Gulâm Resûl Cân adlı bir araştırmacı tarafından neşredilmiştir. Bu konuda bk. Muhammed Ali Keşmîrî, *Tuhfetu'l-Ahbâb*, thk. Gulâm Resûl Cân, 2 Cilt (Keşmîr: Cân Publication, 2016). Feyzbahş hakkında ayrıca bk. Nûrullâh eş-Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1280), 289a; 'Allâme Kâdî Nûrullâh Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin* (Tahran: Kitâbfuruş-i İslâmiyye, 1377), 2/147; Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Meclis, 3159), 330b; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, 4/611-612.

¹⁷⁰ Hâfız Hüseyin-i Kerbelâî Tebrîzî, *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, thk. Ca'fer Sultân el-Kurrâî (Tahran: İntişârât-ı Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-ı Kitâb, 1349), 2/248-250; Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, *Tibyânü Vesâ'ili'l-Hak'ik fi Beyâni Selâsili'l-Tarâ'ik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 432), 205b-208b; Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1280),

Kaynaklardan bazılarının bildirdiğine göre Sultân-Hüseyin Baykara, o zamanlar, Akkoyunlu Yakub Beg'in hüküm sürdüğü Irak'ta ikamet eden Kâsım Feyzbahş'ı Herat'a davet etmiştir.¹⁷¹ Bu kaynaklardan *Tuhfetü'l-Ahbâb*'in müellifi Muhammed Ali Keşmîrî (ö. [?]), Baykara'nın Feyzbahş ile birçok defa mektuplaşmış olduğunu belirtir.¹⁷² İşte Seyyid Ebu'l-Hasan-ı Kerbelâ'î ve Seyyid Ali Vâhidü'l-'Ayn da Baykara'nın Kâsım Feyzbahş ile olan bu ilişkisini ve ona olan meylini, yukarıda zikredilen niyetleri doğrultusunda harekete geçmek için uygun bir zeminin habercisi olarak yorumlamış olmalıdır. Çünkü Seyyid Muhammed Nûrbahş, esasında Kübreviyye tarikatının Seyyid Ali Hemedânî'ye (ö. 786/1385) nispet edilen Hemedâniyye koluna mensup Hâce İshâk Huttâlânî'nin (ö. 826/1423) halifelerinden iken bilahare Şâhruh (ö. 850/1447) zamanında Mehdîlik davasıyla öne çıkmış bir isimdir.¹⁷³ Dahası söylemlerinde Ehl-i Beyt motiflerini yoğun olarak kullanmıştır.¹⁷⁴ Dolayısıyla Baykara'nın, Mehdîci karakterli, Ehl-i Beyt motiflerinin yoğun olduğu ve Safevîler döneminde *teşeyyu'* eden Nûrbahşîyye tarikatının lideri ile görüşmesi ve kendisini Herat'a davet etmesi, Kerbelâ'î ve Vâhidü'l-'Ayn tarafından, sultanın akidevî/mezhpsel bir tercih yaptığına dair işaret olarak algılanmış olmalıdır. Bu sebeple hutbede On İki İmam'ın adlarını anmak istemiş ve sultanın onayını alarak Ehl-i Sünnet merasimlerinin terk ettirilmesine azmetmiş gibi görünmektedirler. Fakat bu iki

289a; Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn* (Tahran: Kitâbfuruş-i İslâmiyye, 1377), 2/147. Araştırmacıardan Shahzad Bashir de bu meselelere değinmiştir. Shahzad Bashir, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muḥammad Nûrbakš (d. 1464)* (Doktora Tezi, Yale University, 1998), 122-126; Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nûrbakshīya Between Medieval and Modern Islam* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 178-186; Shahzad Bashir, "After the Messiah: The Nûrbakshīya in Late Timurid and Early Safavid Times", *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. Andrew J. Newman (Brill, 2003), 295-313.

¹⁷¹ Keşmîrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, 1/189; Hândmîr, *Habîbü's-Siyer* (Meclis, 3159), 330b; Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, 4/611-612; Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn* (Esad Efendi, 1280), 287a-289b; Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, 2/143-149; Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, 122-126; Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 178-186; Bashir, "After the Messiah", 295-313.

¹⁷² Keşmîrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, 1/189. Keşmîrî'nin verdiği bu bilginin sıhhati, bağımsız kaynaklardan da kontrol edilebilmektedir. Kendisinin bahsettiği ve Baykara'nın Feyzbahş'a gönderdiği mektuplar, İsfizârî'nin ve İvoğlu Haydar Beg'in münşeat mecmualarında mevcuttur. İsfizârî, *Münşe'ât-ı İsfizârî*, 89-91; İvoğlu Haydar, *Majmû'a-yi Murâsalât*, The British Library Add. 7688, 52a; Abdülhüseyn Nevâyî de özellikle Baykara'nın davet mektubunu yayınlamıştır. Abdülhüseyn Nevâyî, *Esnâd ve Mükâtebât-ı Siyasî-i İrân* (Tahran: Müessesesi-i Mütalaât-ı İslâmî-i Danişgah-ı McGill Şube-i Tahrân, 1984), 403-405. Ayrıca bk. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, 122-126; Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 178-186; Bashir, "After the Messiah", 295-313.

¹⁷³ Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, 78-117, 142-196; Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 31-156.

¹⁷⁴ Tebrîzî, *Ravzâtü'l-Cinân*, 2/248-250; Harîrîzâde, *Tibyânü Vesâ'ili'l-Hakâ'ik*, 205b-208b; Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, 78-117, 142-196; Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 31-156; Bashir, "After the Messiah", 295-313; Shahzad Bashir, "The Rîsalat al-Hudâ of Muḥammad Nurbaksh (d. 869/1464): Critical Edition with Introduction", *Rivista degli studi orientali* 75/1-4 (2001), 87-137; Seyyid Muhammed Nûrbahş, "Risâletü'l-Hudâ [Men Mehdî Hestem]-i Seyyid Muhammed Nûrbahş", *Mehdiyân-ı Durûğın be-zemime-i se Risale*, nşr. Resûl Ca'feriyan (Tahran: Neşr-i İlm, 1391), 351-372; Resul Caferiyan, "Men Mehdî Hestem: (Tercüme-i Risâletü'l-Hudâ) Te'lif-i Seyyid Muhammed Nûrbahş", *Peyâm-ı Bahâristân* 5/17 (1391), 698-712.

ismin bilmediği husus, Baykara'nın bu yöneliminin mezhepsel bir tercihten ileri gelmediğidir.

Keşmîrî *Tuhfetü'l-Ahbâb*'ta, her ne kadar Baykara'nın Kâsım Fezbahş'a olan yöneliminin asıl sebebinin, Ubeydullah Ahrâr'a (ö. 895/1490) ve temsil ettiği zümreye, yani Nakşibendiye tarikatına olan mesafesinden kaynaklandığını belirtmekteyse de bunun ardında yatan sebebin mezhepsel bir tercih olduğuna dair herhangi bir ima yahut açıktan işaretle bulunmamıştır.¹⁷⁵ Keşmîrî'ye göre Baykara'nın bu tavrı aslında şehzadeligi zamanından kalmadır.¹⁷⁶ Zira Ahrâr ve bağlıları, yani Nakşibendîler, Sultân-Hüseyin Baykara ile ataları olan mirzalardan ziyade, Timur-soyulu bir diğer kol olan Şahruhoğulları ile iyi münasebetler kurmuş ve onları desteklemişlerdir.¹⁷⁷ Ahrâr ile müritlerinin bilahare Mîrânşâhoğullarından Sultân-Ebu Sa'îd (ö. 873/1469) ile olan yakın ilişkisi de göz önüne alındığında,¹⁷⁸ Timur-soyulu şehzadeler arasındaki iktidar mücadelesinde Nakşibendîlerin kendilerini önce Şâhruhoğulları, ardından Mîrânşâhoğullarının yanında konumlandırarak iktidara her daim yakın olmak istedikleri anlaşılmaktadır. Dahası bunu Baykara döneminde de devam ettirmek istemiş olmalıydılar.¹⁷⁹ Yine Keşmîrî'ye göre bunu bilen Sultân-Hüseyin Baykara da tahta çıktığı sıralarda, kendisine tebrikte bulunmak ve nasihat etmek için Ahrâr tarafından gönderilen Nakşibendî heyetine bu nedenle iltifat etmemiş, bunun yerine Fezbahş'a ilgi ve alaka göstermiştir.¹⁸⁰ Fakat Baykara'nın özellikle Câmî ve Nevâyi gibi mezkûr tarikatın önde gelen isimleriyle yakın ilişki kurmasından ötürü bu durumun bilahare değiştiği gözlenmektedir.¹⁸¹

Baykara'nın saltanatının başlarında takındığı bu tavrında etkili olan amillerin başında, İslam dünyasında XIII. asırdan itibaren ortaya çıkan bir fenomen gelmektedir. Şöyle ki Moğol saldırıları sonucunda yıkılan Abbâsîlerden sonra ortaya çıkan dinî ve siyasî otorite boşluğunda, özellikle dinî otoriteyi temsil etme iddiasını üstlenen çevrelerden birisi olan tasavvuf ehli, bu asırdan itibaren siyasî elitler ve hususen hükümdarlar üzerindeki etki

¹⁷⁵ Keşmîrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, 1/189; Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 180.

¹⁷⁶ Keşmîrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, 1/189.

¹⁷⁷ Keşmîrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, 1/189.

¹⁷⁸ Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, 35-37, 124-143; Beatrice Forbes-Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 193; J. M. Rogers, "Ahrâr, K'āja 'Obaydallâh", *Encyclopædia Iranica*, (22 Ekim 2023).

¹⁷⁹ Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, 124-143; Manz, *Power, Politics and Religion*, 192-198.

¹⁸⁰ Keşmîrî bu noktada, *velâyet-penâh* ve *velâyet-âyet* gibi vasıflarla Fezbahş'ın keramet ehli bir *velî* olduğunun altını çizerek aslında Baykara'nın bu düşüncesini Fezbahş'ın harikulade yönüne olan inancına bağlamaktadır. Keşmîrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, 1/189.

¹⁸¹ Jo-Ann Gross - Asom Urunbaev, *The Letters of Khwāja 'Ubayd Allâh Ahrâr and his Associates* (Leiden: Brill, 2002), 23-56, 93 vd.

gruplarından birisi ve belki de en önemlisi olmuştur.¹⁸² Özellikle İlhânlılar döneminde mutasavvıflar, Moğol yöneticileri ile yakın ilişkiler kurmuş ve bu ilişkilerinin bir sonucu olarak yöneticilerin İslamlaşmasında etkili olmuşlardır.¹⁸³ Siyasî iktidarlar ise bu grupları, hususen liderlerini, onların sosyal tabandaki karizmatik etkilerinden faydalanmak ve geniş kitleleri yönlendirebilme potansiyellerine binaen kendilerini desteklemeleri adına yanlarında görmek istemişlerdir.¹⁸⁴ Bu durum, Türk-Moğol devletlerinin ve onların özellikle dinî-politik anlamda mirasçıları olan devletlerin hakimiyeti altında, ehl-i siyaset ve tasavvuf arasında simbiyotik bir ilişkinin doğmasına vesile olmuştur.¹⁸⁵ Fakat bu denli ilişkilerin kurulmasında, özellikle yöneticiler açısından mezhepsel bir tercihten ziyade politik-pragmatizmin tesirli olduğu barizdir.¹⁸⁶

Baykara'nın bu noktadaki düşüncesi de muhtemelen, kendisinden önceki yöneticilerin tarikatlarla olan ilişkisi gibi tasavvuf çevrelerinin manevî otoritesinden ve karizmatik etkisinden istifade etmektir.¹⁸⁷ Fakat Baykara'nın burada tercihi, önceki Timurlu hükümdarlarının aksine Nakşibendiyye şeyhi Ahrâr değil, Nûrbahşiyye şeyhi Kâsım Feyzbahş olmuştur. Nihayet, bu ilişkiyi besleyen ve Feyzbahş'ın Herat'a davet edilmesine

¹⁸² Orkhan Mir-Kasimov, "Introduction: Conflicting Synergy of Patterns of Religious Authority in Islam", *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. Orkhan Mir-Kasimov (Leiden: Brill, 2014), 1-13; Matthew Melvin-Koushki, "Early Modern Islamicate Empire: New Forms of Regiopolitical Legitimacy", *The Wiley Blackwell History of Islam*, ed. Armando Salvatore vd. (Hoboken: John Wiley & Sons, 2018), 353-354; Matthew Melvin-Koushki, "Erken Modern İslam İmparatorlukları: Dinî-Siyasi Meşruiyetin Yeni Biçimleri", *Wiley Blackwell İslam Tarihi: Yeni Bir Yorum*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 383-384.

¹⁸³ Charles Melville, "Pādshāh-i Islām: the conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khān", *Persian and Islamic Studies: In Honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville (Cambridge: University of Cambridge, Centre of Middle Eastern Studies, 1990), 159-177; Jamal J. Elias, "The Sufi Lords of Bahrabad: Sa'd al-din and Sadr al-din Hamuwayi", *Iranian Studies* 27/1-4 (1994): 53-75; Judith Pfeiffer, *Conversion to Islam Among the Ilkhans in Muslim Narrative Traditions: The Case of Aḥmad Tegüder Volume One* (Doktora Tezi, University of Chicago, 2003), 135-163; Eyüp Öztürk, *İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler Teşviku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 115-122; A.C.S. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia* (Cambridge University Press, 2019), 75-116. Ayrıca bk. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015). Bu ilişkinin Timurlular dönemindeki örnekleri ve ayrıntıları için bk. Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, 21-39, 77-143; Manz, *Power, Politics and Religion*, 178-244.

¹⁸⁴ Kasimov, "Introduction", 1-13; Melvin-Koushki, "Early Modern Islamicate Empire", 353-354; Melvin-Koushki, "Erken Modern İslam İmparatorlukları", 383-384.

¹⁸⁵ Kasimov, "Introduction", 1-13; Melvin-Koushki, "Early Modern Islamicate Empire", 353-354; Melvin-Koushki, "Erken Modern İslam İmparatorlukları", 383-384; Melville, "Pādshāh-i Islām", 159-177; Jamal J. Elias, "The Sufi Lords of Bahrabad", 53-75; Pfeiffer, *Conversion to Islam*, 135-163; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, 115-122; Peacock, *Islam, Literature and Society*, 75-116. Ayrıca bk. Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf*. Bu dönemde tasavvufî çevrelerin, bu noktada özellikle Nakşibendiyye'nin, bahsedilen alanlarda siyasi otoriteyi etki altına almak istediğinin en bariz kanıtları, Ali Şîr Nevâyi tarafından derlenen ve Baykara ile Câmî, Ahrâr ve sair isimler arasındaki mektuplaşmaları içeren münşeât mecmuasındaki numunelerde görülmektedir. Bk. Gross - Urumbaev, *The Letters of Khwāja*, 23-56. Ayrıca bk. Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, 21-39, 77-143; Manz, *Power, Politics and Religion*, 178-244.

¹⁸⁶ Subtelny, *Timurids in Transition*, 61-62.

¹⁸⁷ Subtelny, *Timurids in Transition*, 61-62.

vesile olan bir diğer husus ise Feyzbahş'ın tababet bilgisi olmalıdır. Çünkü Nûrullah eş-Şüşterî, Baykara'nın Feyzbahş'ı Herat'a davetini bir yönüyle de hükümdarın hastalığından ötürü Feyzbahş'ın tıp bilgisine başvurmak istemesine bağlamaktadır.¹⁸⁸ Şüşterî'nin verdiği bu bilgi, Keşmîrî tarafından da desteklenmektedir. Keşmîrî'ye göre de Feyzbahş, engin tıp bilgisiyle Baykara'nın mafsal (muhtemelen romatizmal) rahatsızlığını tedavi etmiştir.¹⁸⁹

Sonuç olarak her iki bilgi birlikte düşünüldüğünde, Baykara'nın Kâsım Feyzbahş'a olan alakası ve meyli, hastalığının tedavisi gibi somut bir gerekçeye; fakat daha da önemlisi Moğol sonrası dönemde Doğu İslam dünyasında oldukça önemli bir fenomen haline gelen karizmatik mutasavvıfların geniş halk kitleleri üzerindeki etkilerinden faydalanmak amacıyla matuf politik-pragmatizme dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Baykara zâhiren hastalığını iyileştirebilecek kadar bilgili "manevî şifacı" bir tabip, bâtmen geniş kitleleri yönlendirecek bir karizmaya sahip, toplumsal etkisi bariz, keramet ehli bir *velî* olduğuna inanılan Feyzbahş'ı bu iki gerekçeden ötürü Herat'a davet etmiş olmalıdır. Ancak Seyyid Ebu'l-Hasan-ı Kerbelâ'î ve Seyyid Ali Vâhidü'l-'Ayn, Baykara'nın aslında kendileri gibi bir inanca sahip olan Kâsım Feyzbahş'a yönelimini gözlemlemiş ve bu yönelimin mezhepsel bir temayül olduğuna kanaat getirerek yanlış yorumlamış olmalıdırlar. Bu saikle harekete geçtiklerinde ise herkesten önce Baykara'nın müdahalesi ile karşılaşmışlardır. Çünkü Baykara'nın bu tavrında herhangi bir mezhepsel tercih söz konusu değildir.

Neticede çalışmada daha evvel zikredilen araştırma eserlerindeki iddiaların gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Sultân-Hüseyn Baykara'nın bizzat kendi düşüncesi veya kendisine yapılan telkinlerin neticesinde Şîî yahut bu akideye meyilli olduğu; ayrıca bu akideyi devletin resmî inancı yapma girişiminde bulunduğu veya tahta çıktığı sırada yaşanan olaylarda mütereddit bir tavır sergilediği yönündeki iddialar geçersizdir. Bu yargı, verdikleri bilgiler objektif araçlar ve yöntemler ile doğrulanabilen ve bu nedenle hakikate en yakın olan iki ana kaynağın, yani Semerkandî ile İsfizârî'nin eserlerinin anlatımıyla da desteklenmektedir.

¹⁸⁸ Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn* (Esad Efendi, 1280), 289a; Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, 2/147.

¹⁸⁹ Keşmîrî, *Tuhfetu'l-Ahbâb*, 1/215-220. Ayrıca Feyzbahş'ın oğlu Bahâ'ü'd-devle Muhammed Hüseyin er-Râzî en-Nûrbahşî (ö. 915/1509-1510), bir taraftan alanındaki birçok klasik kitaba, diğer taraftan babasından edindiği bilgilere dayandığı anlaşılan *Hulâsatü't-Tecârib* adlı bir tıp eseri telif etmiştir. Bu da yukarıda zikredilen bilgiyi destekler niteliktedir. Bk. Bahâ'ü'd-devle Muhammed Hüseyin er-Râzî en-Nûrbahşî, *Hulâsatü't-Tecârib* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2026); Hasan Tâcbahş, "Bahâ'ü'd-devle Râzî" *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm* (22 Ekim 2023).

Kaynakça

- Abisaab, Rula Jurdi, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London; New York: I.B. Tauris, 2004.
- Aka, İsmail, *Timur ve Devleti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Aka, İsmail, “Timurlular (1370-1506)”, *Kuruluş ve Çöküş Süreçlerinde Türk Devletleri Sempozyumu Bildirileri, 5-6 Kasım 2007*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2008: 171-192.
- Aka, İsmail, *Timurlular: Orta Asya'nın Parlak Devri*, İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Aka, İsmail, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler), 13-15 Şubat 1993*, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993: 69-103.
- Alam, Muzaffar, “A Muslim State in a Non-Muslim Context”, *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*, ed. Mehrzad Boroujerdi, Syracuse; NY: Syracuse University Press, 2013: 160-189.
- Alam, Muzaffar, *The Languages of Political Islam: India 1200-1800*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Alam, Muzaffar, *Hindistan'ta İslam: Siyasi Dil ve Siyaset Kültürünün İnşası (1200-1800)*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Alan, Hayrunnisa, *Sultân Ebû Said Devri Timurlu Tarihi (1451-1469)*, Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, 1996.
- Algar, Hamid, *Abdurrahman Câmî*, çev. Abdullah Taha Orhan - Zeyneb Hafsa Orhan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Algar, Hamid, *Jami*, New Delhi: Oxford University Press, 2013.
- Algar, Hamid, “Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors”, *Safavid Iran and Her Neighbors*, ed. Michel M. Mazzaoui, Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 2003: 7-48.
- Algar, Hamid, *Nakşibendilik*, çev. Cüneyt Köksal vd., İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Alî el-Kârî, Nûreddin Ali b. Muhammed b. Sultân Molla, *Şemmü'l-'Avâriz fî Zemmi'r-Revâfız*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atf Efendi, 2824.

- Alî el-Kârî, Nûreddin Ali b. Muhammed b. Sultân Molla, *Şemmü'l-'Avâriz fî Zemmi'r-Revâfiz*, haz. Mecid el-Halife, Kahire: Merkezü'l-Furkan li'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1425.
- Atçıl, Abdurrahman, "Mobility of Scholars and the Formation of a Self-Sustaining Scholarly System in the Lands of Rum during the Fifteenth Century", *Literature and Intellectual Life in Medieval Anatolia*, ed. Andrew S. C. Peacock - Sara Nur Yıldız, Wurzburg: Ergon Verlag, 2016: 315-332.
- Baburname: Babur'un Hatırâtı*, 2 Cilt, çev. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Babur, Zahirü'd-dîn Muhammad, *The Bābur-nāma in English (Memoirs of Babur)*, çev. Annette Susannah Beveridge, 2 Cilt, London: Luzac, 1922.
- Babur Mirza, Zahiruddin Muhammad, *Baburnama: Part One Fergana and Transoxiana Chagatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation*, haz. W. M. Thackston. Harvard University, 1993.
- Bâharzî, Abdülvasî Nizâmî, *Makâmât-ı Câmî: Gūşehâi ez Târih-i Ferhengî ve İctimâi-i Horâsân der Asr-i Tîmûriyân*, nşr. Necîb Mâyil-i Herevî, Tahran: Neşr-i Ney, 1371.
- Bâharzî, Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî-yi, *Makâmât-ı Câmî: Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâi ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, çev. Veysel Başçı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Bashir, Shahzad, "After the Messiah: The Nûrbakhshiyya in Late Timurid and Early Safavid Times", *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. Andrew J. Newman, Leiden: Brill, 2003.
- Bashir, Shahzad, "The Risalat al-Hudâ of Muhammad Nurbakhsh (d. 869/1464): Critical Edition with Introduction", *Rivista degli Studi Orientali*, 75/1-4 (2001): 87-137.
- Bashir, Shahzad, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muḥammad Nûrbakṣ (d. 1464)*, Doktora Tezi, Yale University, 1998.
- Bashir, Shahzad, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nûrbakhshīya Between Medieval and Modern Islam*, Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- Beveridge, H, "The Coinage of Husayn Baikara", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 46/1 (Ocak 1914): 142-143.

- Bockholt, Philip, *Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna: Ḥvāndamīrs Ḥabīb as-siyar im Handschriftenzeitalter*, Leiden: Brill, 2021.
- Bockholt, Philip, *Ein Bestseller der islamischen Vormoderne: Zur Verbreitung von Ḥvāndamīrs Ḥabīb as-siyar von Anatolien bis auf den indischen Subkontinent*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2022.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Browne, Edward G., *Ez Sa'dî tâ Câmî: Târîh-i Edebî Îrân ez Nîme-i Karn-ı Heftom ta Âhir-i Karn-ı Nohhom-ı Hicrî Asr-ı İstilâ-yi Moğûl ve Tâtâr*, çev. Ali Asgar Hikmet, Tahran: Kitabhâne-i İbn Sînâ, 2. Basım, 1339.
- Ca'feriyân, Resûl, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzigâr-ı Safevî*, 2 Cilt, Tahran: Neşr-i İlm, 2. Basım, 1392.
- Ca'feriyân, Resûl, *Safeviyye der-Arsa-i Dîn, Ferheng ve Siyâset*, 3 Cilt, Kum: İntişârât-ı Pejûheşkede-i Havza ve Dânişgâh, 1379.
- Ca'feriyân, Resûl, "Men Mehdî Hestem: (Tercüme-i Risâletü'l-Hüdâ) Te'lif-i Seyyid Muhammed Nûrbahş", *Peyâm-ı Bahâristân* 5/17 (1391): 698-712.
- Calmard, Jean, "Les rituels Shî'ites et le Pouvoir: L'imposition du Shî'isme Safavide: Eulogie et Malédictiones Canoniques", *Etudes Safavides*, ed. Jean Calmard. Paris-Téhéran: Institut Français de Recherche en Iran, 1993: 109-150.
- Câmî, Nûreddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Dîvân-i Câmî*. nşr. Â'lâ Hân Efsah-zâd. 2 Cilt. Tahran: Mîrâs Mektûb, 1378.
- Codrington, O, "Note on Coinage of Husayn Baikara", *Journal of the Royal Asiatic Society* 45/2 (Nisan 1913): 432-434.
- Cünâbedî, Mîrza Hasan Beg, *Ravzatu's-Safeviyye*, nşr. Gulamrızâ Tabâtabâ'î Mecid, Tahran: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Doktor Mahmûd Afşâr, 1378.
- Dames, M. Longworth, "Coinage of Husayn Baikara", *Journal of the Royal Asiatic Society* 45/4 (Ekim 1913): 1048-1049.
- Dâvûdî, Abdülmecîd Nâsırî, *Teşeyyu' der-Horâsân-ı Ahd-i Tîmûriyân*, Meşhed: Âsitan-ı Kuds-i Rezevi Bünyâd-ı Pejûheşhây-i İslâmî, 1378.

- Dunbar, Robert William, *Zayn al-Dīn Maḥmūd Vāṣifī and the Transformation of Early Sixteenth Century Islamic Central Asia*, Bloomington, Indiana: Indiana University, Doktora Tezi, 2015.
- Eckmann, Janos, “Çağatayca”, *Târîhî Türk Şîveleri*, haz. Mehmet Akalın, Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979: 225-262.
- Eckmann, Janos, *Harezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*, ed. Osman Fikri Sertkaya, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- Elias, Jamal J., “The Sufi Lords of Bahrabad: Sa’d al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi”, *Iranian Studies* 27/1-4 (1994): 53-75.
- Erdoğan, Özden, *Conception of Political Power and the Timurid Cultural Achievements during the Reign of Sultan Husayn Bayqara*, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı: Semerkand matematik-astronomi okulu”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14 (2003); 1-66.
- Forbes-Manz, Beatrice - Beveridge, A. “Mīrkhwānd”. *Encyclopaedia of Islam Second Edition*, Leiden: Brill, 1993: 7/126-127.
- Forbes-Manz, Beatrice, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Gross, Jo-Ann - Urunbaev, Asom, *The Letters of Khwāja ‘Ubayd Allāh Aḥrār and His Associates*, Leiden: Brill, 2002.
- Gülçîn-i Meânî, Ahmed, *Kârvân-ı Hind: Der-Ahvâl u Âsâr-ı Şâ‘irân-ı Asr-i Safevî ki be-Hind Reftend*, 2 Cilt, Meşhed: İntişârât-ı Âstân-ı Kuds-i Rezevî, 1369.
- Güneş, Hasan Hüseyin, “Ehl-i Sünnet Ekolünün Ehl-i Beyt Kavramına Getirdiği Yorumlar (Tathir Ayeti Işığında Esbâbu’n-Nuzûl Çalışmaları ve Tefsîlerin Yaklaşımları)”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 10 (2015), 143-159.
- Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, *Tibyânü Vesâ‘ili’l-Hakâ‘ik fî Beyâni Selâsili’t-Tarâ‘ik*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 432.
- Heidarzadeh, Tofiq, “Patronage, Networks and Migration: Turco-Persian Scholarly Exchanges in the 15th, 16th and 17th Centuries”, *Archives Internationales d’Histoire Des Sciences*, 55/155 (2005): 419-434.

- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn, *Faslî ez Hulâsatü'l-Ahbâr*, nşr. Gûyâ-İtimâdî, [y.y.]: Müessesesi-i Hıdemât-ı Ferhengî-i Resâ, 1345.
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn, *Habîbü's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 901.
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn, *Habîbü's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*, Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, 3159.
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn, *Hulâsatü'l-Ahbâr fî Beyâni Ahvâli'l-Ahyâr*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3191.
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn, *Hulâsatü'l-Ahbâr fî Beyâni Ahvâli'l-Ahyâr*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3190.
- Hândmîr, Gıyâsüddîn b. Hümâmeddîn, *Hulâsatü'l-Ahbâr fî Beyâni Ahvâli'l-Ahyâr*, nşr. Mîr Hâşim Muhaddis, Tahran: İntişârât-ı Merkez-i Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1399.
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn, *Meâsirü'l-Mülûk ve Hâtîme-i Hulâstü'l-Ahbâr ve Kânûn-ı Hümâyûn*, nşr. Mîr Hâşim Muhaddis, Müessesesi-i Hıdemât-ı Ferhengî-i Resâ, 1372.
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn, *Târîh-i Habîbü's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*, thk. Muhammed Debîr-i Siyâkî, Tahran: Kitâbfurûş-i Hayyam, 4. Basım, 1380.
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Hümâmeddîn, *Târîh-i Ravzatu's-Safâ fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, thk. Cemşîd Keyânfer, Tahran: İntişârât-ı Esâtir, 1375.
- İsfizârî, Muînüddîn Muhammed Zencî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Evsâf-ı Medîne-i Herât*, Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, Meclis, 2298.
- İsfizârî, Muînüddîn Muhammed Zencî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Evsâf-ı Medîne-i Herât*, 2 Cilt, nşr. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1339.
- İsfizârî, Muînüddîn Muhammed Zencî, *Münşe'ât-ı İsfizârî*, nşr. Seyyid Emîr Cihâdî Hüseyinî, Tahran: Kitâbhâne-i Müze ve Merkez-i Esnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1398.
- İvoğhli Haydar, *Majmû'a-yi Murâsalât*, The British Library Add. 7688.
- Kafadar, Cemal, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

- Karasoy, Yakup – Toker, Mustafa, *Türklerde Şecere Geleneği ve Anonim Şibanî-nâme*
Konya: Tablet Kitabevi, 2005.
- Kargı-Ölmez, Zuhâl, *Mahbûbü'l-Kulûb: İnceleme-Metin-Sözlük*, Ankara: Hacettepe
Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Kazvîni, Kādî Ahmed Gaffârî, *Târîh-i Cihân-ârâ*, thk. Seyyid Ebu'l-Kâsım Mar'âşî,
Tahran: Kitâbfurûş-i Hâfiz, 1343.
- Köprülü, Fuat, “Anadolu’da İslâmiyet: Türk İstilâsından Sonra Anadolu Tarih-i Dînisine
Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları”, *Anadolu’da İslâmiyet*, haz. Mehmet Kanar,
İstanbul: İnsan Yayınları, 1996: 41-122.
- Köprülüzade Mehmed Fuad, “Anatolıda İslâmiyet: Türk İstilâsından Sonra Anatoli Târîh-
i Dîniyesine Bir Nazar ve Bu Târîhin Menba’ları”, *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi
Mecmuası* 2/6 (1339/1923): 457-486.
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, 5 Cilt, London: Williams and Norgate,
1874.
- Lane-Poole, Stanley, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, ed. Reginald
Stuart Poole, London: The Trustees of the British Museum; Longmans, 1882.
- Le Gall, Dina, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World 1450-1700*,
Albany: State University of New York Press, 2005.
- Le Gall, Dina, *Bir Sûfî Kültürü Olarak Osmanlı’da Nakşibendilik (1450-1700)*, çev. İrfan
Kelkitli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Lentz, Thomas W. - Lowry, Glenn D, *Timur and the Princely Vision: Persian Art and
Culture in the Fifteenth Century*, Washington, DC: Arthur M. Sackler Gallery,
Smithsonian Institution, 1989.
- Mazzaoui, Michel M., *The Origins of the Şafawids: Şī’ism, Şūfism, and the Ğulât*,
Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.
- Melville, Charles, “Pādshāh-i Islām: The Conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khān”,
Persian and Islamic Studies: In Honour of P. W. Avery, ed. Charles Melville,
Cambridge: University of Cambridge, Centre of Middle Eastern Studies, 1990.
- Memoirs of Zehir-ed-Din Muhammed Baber: Emperor of Hindustan*, çev. John Leyden -
William Erskine, London: Longman, 1826.

- Mîrhând, Hamîdüddîn Muhammed b. Burhâneddîn Hâvendşâh, *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, thk. Abbâs Pervîz [?], Tahran: Müessese-i Hayyam ve İntişarat-ı Piruz, 1339.
- Mîrhând, Hamîdüddîn Muhammed b. Burhâniddîn Hâvendşâh, *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 946.
- Mîrhând, Hamîdüddîn Muhammed b. Burhâniddîn Hâvendşâh, *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 947.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven: Yale University Press, 1985.
- Muhammed Sâlih, *Die Scheibaniade. Ein Özbekisches Heldengedicht in 76 Gesängen von Prinz Mohammed Salih aus Charezm*, çev. Hermann Vambery, Wien, 1885.
- Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît*, 6 Cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Nassiri, Giv, *Turco-Persian Civilization and The Role of Scholars' Travel and Migration in Its Elaboration Continuity*, Berkeley: University of California, Doktora Tezi, 2002.
- Newman, Andrew J., *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Nevâyî, Abdülhüseyn, *Esnâd ve Mükâtebât-ı Siyasî-i İrân*, Tahran: Müessese-i Mütalaât-ı İslâmî-i Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahrân, 1984.
- Ökten, Ertuğrul, "Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqayiq al-Nu'maniyya", *Osmanlı Araştırmaları*, 41 (2013): 55-70.
- Ökten, Ertuğrul, *Jāmī (817-898/1414-1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat*, Illinois: University of Chicago, Doktora Tezi, 2007.
- Öztürk, Eyüp, *İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2011.
- Öztürk, Özkan, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

- Öztürk, Sena Fidan, *After the Timurid Renaissance: Scholarly Mobility Between the Lands of Rum and Acem from the Fourteenth Through the Sixteenth Century*, İstanbul: İstanbul Şehir University, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Peacock, A.C.S., *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, Cambridge University Press, 2019.
- Pfeiffer, Judith, *Conversion to Islam Among the Ilkhans in Muslim Narrative Traditions: The Case of Aḥmad Tegüder Volume One*, Doktora Tezi, University of Chicago, 2003.
- Piemontese, Angelo M., “Notizia di Due Manoscritti Autografi Persiani («Xulāṣat al-Axbār» di Xwāndamīr e «Ḥilyat al-Muttaqīn» di Muḥammad Bāqir Majlisī)”, *Rivista degli Studi Orientali* 46/1/2 (1971): 39-49.
- Quinn, Sholeh A, “The Historiography of Safavid Prefaces”, *Safavid Persia: The History and Politics of An Islamic Society*, ed. Charles Melville, 1-25, London & New York: I.B.Tauris, 1996.
- Quinn, Sholeh A, “The Safavid Chroniclers: A Brief Overview”, *Persian Historiography: A History of Persian Literature*, ed. Charles Melville, London & New York: I.B.Tauris, 2012.
- Quinn, Sholeh A, “The Timurid Historiographical Legacy: A Comparative Study of Persianate Historical Writing”, *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. Andrew J. Newman, Leiden: Brill, 2003.
- Rizvi, Sajjad H., “Before the Safavid-Ottoman Conflict: Jāmī and Sectarianism in Timurid Iran and Iraq”, *Jāmī in Regional Contexts*, ed. Thibaut d’Hubert - Alexandre Papas, Leiden Brill, 2018: 227-255.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *A Socio-intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India: 7th to 16th century A.D. with An Analysis of Early Shī'ism*, 2 Cilt, Canberra: Marifat Publishing House, 1986.
- Rodgers, Charles James, *Catalogue of the Coins in the Government Museum: Lahore*, Calcutta: Baptist Mission Press, 1891.
- Rodgers, Charles James, *Catalogue of the Coins: Part II Miscellaneous Muhammadan Coins*, Calcutta: Baptist Mission Press, 1894.

- Roemer, Hans Robert, “The Successors of Tīmūr”, *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson - Lawrence Lockhart, 98-146, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1986.
- Rûmlû, Hasan Beg, *Ahsenü't-Tevârih*, nşr. Abdülhüseyn Nevâyî, Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1384.
- Semerkindî, Kemâleddîn Abdürezzâk, *Matla'ı Sa'deyn ve Mecma'ı Bahreyn*, 2 Cilt, nşr. Abdülhüseyn Nevâyî, Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütalaât-ı Ferhengî, 1383.
- Semerkindî, Kemâleddîn Abdürezzâk, *Matla'ı Sa'deyn ve Mecma'ı Bahreyn*, Edirne: Selimiye Kütüphanesi, 4691.
- Stickel, Gustav - Tiesenhausen, Vladimir, “Die Werthbezeichnungen auf muhammedanischen Münzen”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 33/3 (1879), 341-386.
- Subtelny, Maria Eva, *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leiden: Brill, 2007.
- Seyyid Muhammed Nûrbahş, “Risâletü'l-Hüdâ [Men Mehdî Hestem]-i Seyyid Muhammed Nûrbahş”, *Mehdiyân-ı Durûğîn be-zemime-i se Risâle*, nşr. Resûl Ca'feriyan, Tahran: Neşr-i İlm, 1391, 351-372.
- Şîrâzî, Abdî Beg, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, nşr. Abdülhüseyn Nevâyî, Tahran: Neşr-i Ney, 1369 hş.
- Şîrâzî, Abdî Beg, *Tekmiletü'l-Ahbâr*, Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, Meclis, 8401.
- Şüşterî, Seyyid Nûrullâh, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, 2 Cilt, Tahran: Kitâbfuruş-i İslâmiyye, 1377.
- Şüşterî, Nûrullâh, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1280.
- Takavî, Âbid - Nîkgoftâr, Ahmed, “Sikke-şinâsî der-Devrân-ı Şâh Sultân Hüseyin-i Baykara der-Mahdûde-i Târîhî-i Horâsân-ı Bozorg (bâ-Tekiye-i Rûykerd-i Mezhebî)”, *Pejuheş-nâme-i Horâsân-ı Bozorg* 6/20 (1394): 97-109.

Tebrîzî, Hâfiz Hüseyin-i Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, 2 Cilt, thk. Ca'fer Sultân el-Kurrâî, Tahran: İntişârât-ı Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-ı Kitâb, 1349.

The Baburnama: Memoirs of Babur, Prince and Emperor, çev. Wheeler M. Thackston. NewYork: Oxford University Press, 1996.

Thomas, Edward, "On the Coins of the Kings of Ghazni", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 9 (1847), 267-386.

Thomas, Edward, "Supplementary Contributions to the Series of the Coins of the Kings of Ghazni", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 17 (1860), 138-208.

Tiesenhausen, Vladimir, *Notice sur Une Collection de Monnaies Orientales de M. le comte S. Stroganoff*, St. Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1880.

Togan, A. Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.

Tuhtiyef, İrfân, *Siyaset-i Pûlî-Mâlî-yi Tîmûr ve Hânedân-ı Ū ve Sikkehâ-yi Ânhâ*, haz. Behmen Ekberî, Kum: Kitâbhâne-i Bozorg-i Hazret-i Âyetullah el-Uzmâ Mar'aşî Necefi, 1377.

Vâsîfî, Zeynüddin Mahmûd, *Bedâyi'ü'l-Vekâyi'*, 2 Cilt, nşr. Aleksander Boldyrev. İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 2. Basım, 1350.

Weismann, Itzhak, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, London: Routledge, 2007.

Yüksel, Musa Şamil, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 2021.

İnternet Kaynakları

Algar, Hamid - Alpaslan, Ali, "Hüseyin Baykara", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22 Ekim 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/huseyin-baykara>

Aka, İsmail, "Hândmîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22 Ekim 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/handmir>

Algar, Hamid, "Kobrawiyya II. The Order", *Encyclopædia Iranica*, 22 Ekim 2023, <https://www.iranicaonline.org/articles/kobrawiyya-ii-the-order>

- Aka, İsmail. “Mîrhând”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22 Ekim 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mirhand>
- Aka, İsmail, “Timurlular”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22 Ekim 2023,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/timurlular#1>
- Baktır, Mustafa. “Hutbe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22 Ekim 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hutbe>
- Gündüz, Tufan. “Safevîler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22 Ekim 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviler#1>
- Haase, C. P, “Abd-Al-Razzaq Samarqandi,” *Encyclopædia Iranica*, 22 Ekim 2023,
<https://iranicaonline.org/articles/abd-al-razzaq-samarqandi-historian-and-scholar-1413-82>
- Lugat-nâme*, 22 Ekim 2023, <https://dekhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary>
- Okumuş, Ömer. “Câmî, Abdurrahman”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22 Ekim 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/cami-abdurrahman>
- Öz, Mustafa, “Teberrî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22 Ekim 2023,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/teberri>
- Rogers, J. M., “Ahrâr, K̲v̲āja ‘Obaydallâh”, *Encyclopædia Iranica*, 22 Ekim 2023,
<https://iranicaonline.org/articles/ahrar-kaja-obaydallah-b>
- Storey, Charles Ambrose. “General History”. *Storey Online*. 22 Ekim 2023.
https://referenceworks.brillonline.com/entries/storey-online/1-general-history-COM_10201000
- Tâcbahş, Hasan. “Bahâ’ü’ d-devle Râzî”. *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*. 22 Ekim 2023.
<https://rch.ac.ir/article/Details/12029?%D8%A8%D9%87%D8%A7%D8%A1%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D9%87-%D8%B1%D8%A7%D8%B2%DB%8C>
- Tekin, Oğuz, “Sikke”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22 Ekim 2023,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sikke>
- Türkoğlu, İsmail, “Şeybânî Han”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22 Ekim 2023,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/seybani-han>

Türkoğlu, İsmail, “Şeybânîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22 Ekim 2023,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/seybaniler>

Uslu, Recep. “Herat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22 Ekim 2023,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/herat>

Online Sikke Katalogları

Kitabhâne-i Müze-i Millî-i Melik, 5000.06.01094. 22 Ekim 2023.
<http://malekmuseum.org/en/artifact/5000.06.01094/%D8%B3%DA%A9%D9%87+%D9%86%D9%82%D8%B1%D9%87+%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A7%D9%86+%D8%AD%D8%B3%DB%8C%D9%86+%D8%A8%D8%A7%DB%8C%D9%82%D8%B1%D8%A7+%D8%AA%DB%8C%D9%85%D9%88%D8%B1%DB%8C>

The David Collection, C 97. 2 Ekim 2022,
<https://www.davidmus.dk/en/collections/islamic/dynasties/timurids-and-turkmen/coins/c97?back=1&show=faq>

The David Collection, C 341. 2 Ekim 2022,
<https://www.davidmus.dk/en/collections/islamic/dynasties/timurids-and-turkmen/coins/c341?back=1&show=faq>

LUṬFULLAH HALĪMÎ'NİN MUŞARRİHATÜ'L-ESMÂ ADLI ARAPÇA-FARŞÇA SÖZLÜĞÜ*

Merve HASOĞLU**

Öz

Muşarrihatü'l-Esmâ, Luṭfullah Ḥalîmî tarafından yazılan, Anadolu sahasında 872 (1467-68) yılında Arapça madde başı kelimelerin Farsça karşılıklarını veren satır altı tercümeli isimler sözlüğüdür. Bazı maddelerde Türkçe karşılıklar da kayıtlıdır. Telif sebebi "nimet denizinde gark olmak için" sözüyle kısaca ifade edilen Muşarrihatü'l-Esmâ, 872 (1467-1468) yılında Sultan II. Bayezid'e sunulmuştur. 884 (1479) yılında istinsah edilmiş en eski istinsah tarihli nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Böl. Nu. 4773, diğer üç nüshası Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Böl. Nu 748, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Böl. Nu. 3608/1 ve İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Böl. Nu. 3275 numaralarda kayıtlıdır. Kahire ve Avusturya kütüphanelerinde de yazma nüshaları vardır. Bu çalışmada Muşarrihatü'l-Esmâ'nın İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Böl. Nu. 4773 kayıtlı nüshası esas alınarak sözlük tertip, usul ve muhteva yönüyle tanıtılacaktır.

Anahtar kelimeler: *Luṭfullah Ḥalîmî, Muşarrihatü'l-Esmâ, sözlük.*

LUṬFULLAH HALĪMÎ'S MUŞARRİHATU'L-ESMÂ FORENSIC ARABIC- PERSIAN DICTIONARY

Abstract

Muşarrihatu'l-Esmâ, written by Luṭfullah Ḥalîmî in 872 (1467-68) in the Anatolian field, is a dictionary of names with below-the-line translation that gives Persian equivalents of Arabic words. Turkish equivalents are also recorded in some articles. Muşarrihatu'l-Esmâ, the reason for which is briefly stated as "to be immersed in the sea of blessings", was presented to Sultan Bayezid II in 872 (1467-1468). Inscribed in 884 (1479), the earliest dated copy is in the Suleymaniye Library, Hagia Sophia Section. Nu. 4773, the other three copies are in Ankara National Library Manuscripts Section. No. 748, Istanbul Suleymaniye Library Laleli Section. Nu. 3608/1 and Istanbul Süleymaniye Library, Esad Efendi Section. Nu. 3275. There are also manuscript copies in Cairo and Austrian libraries. In this study, Muşarrihatu'l-Esmâ's manuscript copy is in Istanbul Suleymaniye Library, Hagia Sophia Section. Nu. 4773, the dictionary will be introduced in terms of organization, method and content.

Keywords: *Luṭfullah Ḥalîmî, Muşarrihat al-Asmâ, dictionary.*

* Tezden üretilmiş makale / Article from thesis. Bu çalışma, yazarının Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Yusuf Öz danışmanlığında yürütülen "Luṭfullah Ḥalîmî'nin Muşarrihatü'l-Esmâ Adlı Sözlüğü (ح-ا) Harfleri İnceleme ve Metin" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, e-posta: hasmerve96@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-1657-8574

Giriş

Arapça, cahiliye döneminde, şüire elverişli edebi bir dil düzeyine ulaşmıştır. Bu dönemin yazılı metinlerinde kullanılan Arapça, henüz yabancı ve yeni unsurlarla karışmadığından Araplar, cahiliye döneminin yazılı metinlerini ve edebi dilini anlamakta bir güçlükle karşılaşmamışlar, dolayısıyla dilbilimiyle ilgilenmemişlerdir.¹ İslâm'ın yayılışı ile Kur'ân-ı kerîm metninin eksiksiz olarak tespiti ve tahriflerden korunabilmesi için İslâm'ın ilk yıllarında Arap yazısını geliştirme çabalarının yanı sıra Kur'ân ile birlikte gramer ve yeni anlam kazanmış olan kelime ve kavramların bilinmesi için ilk sözlük çalışmaları başlamıştır.

Kur'ân, Arapların daha önce hiç duymadıkları, anlamını bilmedikleri pek çok kelime ve kavram getirmiş, bilinen anlamlarına yenilerini kazandırmıştır.² Bu da filoloji çalışmalarının başlangıcına sebep olmuştur. Arap dil âlimleri, Kur'ân'ı okumada meydana gelebilecek hataları (lahn) ortadan kaldırmak için Kur'ân dilini her yönüyle incelemeye yönelmişlerdir. Kimi dilciler kelimenin durumu, cümlenin terkibi ile ilgili konular üzerine, kimileri de kelimenin yapısı ve anlamı üzerine yoğunlaşmıştır.³ Dil âlimleri başta Kur'ân'ı, ikincil olarak da çölde yaşayan bedevi Arapların kelime dağarcığını ve şüirlerini kaynak almışlar; çöllere yolculuk yaparak dili fasih olan bedevi Araplardan derleme çalışmaları yapmışlardır.

Yûnus b. Hâbîb (ö.182/798), Mu'erric es- Sedûsî (ö. 174/ 790), Yahyâ b. el-Mubârek el-Yezîdî (ö. 202/817) gibi dilciler bir araya getirdikleri malzemeyi çöllerde görüp isimlerini işittikleri her şeyi, *kitābu's-şifāt*, *kitābu'l-ḥayl*, *kitābu'l-ibil* vb. gibi risâle ve kitapçıklarda toplamışlardır.⁴ Bu şekilde başlayan derlemeye dayalı dil çalışmaları "fikhu'l-luġa" olarak isimlendirilmiştir.

İslâmiyetin yayılmasıyla birlikte Kur'ân ve hadisin Müslümanlar tarafından öğrenilme ve anlaşılma çabaları ilk sözlük çalışmalarına zemin hazırlamıştır. Arap lügatçiliği alanında telif edilen ilk sözlük Halîl b. Aḥmed'in *Kitābu'l- 'Ayn* adlı eseridir.

Kitābu'l- 'Ayn harflerin mahreçlerini esas aldığı (kalb/anagram) harflerin yer değiştirmesiyle ortaya çıkan kelimelerin bir araya toplandığı bir sözlüktür.⁵ Kur'ân ve hadis üzerine yapılan çalışmalar da vardır. Kur'ân ve hadislerde anlaşılmayan veya farklı

¹ Öz, Yusuf (2016) . Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler, 2. Baskı, s. 20, Ankara, TDK Yayınları.

² Öz, Yusuf (2016), Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler, 2. Baskı, s. 20-21. Ankara, TDK Yayınları.

³ Demirayak, Kenan (2016), Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi, s.254, İstanbul, Cantaş Yayınları.

⁴ Demirayak, Kenan (2016), Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi, s. 255. İstanbul, Cantaş Yayınları.

⁵ Topuzoğlu, Tefvik Rüştü (1997), Halil b. Ahmed, TDV İslam Ansiklopedisi, c.15, s. 309-312, İstanbul.

manalar taşıyan kelimeler ve değişik yapıdaki cümleler “garîb tabir edilmiştir.⁶ Bu tür sözlükler Ġarîbu’l-Kur’ân, Me’âni’l-Kur’ân veya Mecâzu’l-Kur’ân adını taşırlar. İbn Abbâs’ın Ġarîbu’l-Kur’ân’ı, Ebü’ Ubeyde’nin Mecâzu’l-Kur’ân’ı, el-Ferrâ’nın Me’âni’l-Kur’ân’ı bu metodun önemli temsilcileridir.⁷

İslâm dünyasında Kur’ân metninin doğru okunmasının yanı sıra anlaşılması ve yorumlanması içinde zorunlu bir araç olarak değerlendirilmiştir.⁸ Arapların fetihler yoluyla çeşitli milletlerle bir araya gelmeleri, farklı milletlerin İslâm’a girişı ile Arapçayı öğrenmeleri sonrası *lahn* (gramer hatası, konuşmada hata yapmak) ortaya çıkmıştır. Arap dilinin yanlış kullanılması sadece günlük konuşmalar yahut yazışmalara mahsur kalmamış, aksine bu lahn Kur’ân’ın bazı ayetlerinin yanlış okunmasına kadar varmıştı.⁹ Arap edebiyatında ilk gramer çalışması Ebu’l-Esved ed-Du’eli (ö.67/686) tarafından başlamıştır. Ebu’l-Esved ed-Du’eli, Kur’ân’da yer alan bütün kelimelerin sonlarına nokta şeklinde hareketler koymuş, bu faaliyet için bizzat kendisi “Kur’ân’ın i’râb edilmesi” sözünü kullanmıştır.¹⁰ Ebu’l-Esved’den sonra nahiv çalışmaları Esved’in öğrencileri tarafından Basra’da devam ettirilmiştir. Bu sebeple Basra Arap gramerinin başlangıç yeri olmuştur. Arap dili gramerine dair ilk hacimli eserin ve Basra nahiv ekolünün en önemli temsilcisi olan Sibeveyhi adıyla meşhur olan Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kıanber (ö. 180/796) tarafından telif edilen el-Kitâb nahiv ve sarf alanında önemli bir esirdir. el-Mubberred’in el-Muktağab’ı, İbnu’s- Serrâc’ın el-‘Uşûl’ü, ez-Zemaşşeri’nin el-Mufaşşal’ı, el-‘Ukberî’nin el-Lubâb’ı, İbn Mâlik’in el-Elfiyye’si sarf konularını ele alan önemli eserlerden sayılır.¹¹ Hicrî ikinci yy.da ilk sözlük telifinden sonra dördüncü yy.la geldiğinde, Cemheretu’l-Luğa, Dîvânu’l-Edeb, el-Bâri’, Teħzîbu’l-Luğa, el-Muhî, Tâcu’l-Luğa, Şîhâhu’l-Arabiyye ve el-Mucmel gibi sekiz değerli sözlük yazılmış,¹² İbn Manzûr’un sekizinci yy.da hazırladığı Lisânu’l-Arab ve Fîrûzâbâdî’nin dokuzuncu yy. başlarında (817) tamamladığı Kâmûsu’l-Muhî adlı sözlükleri ile Arap lügatçiliği zirve noktasına ulaşmıştır.

Farklı dillerde konuşan milletlerin birbirinin dilini anlama, Arapça ve Farsça yazılmış eserleri okuyup, tercüme etme istekleri ile iki dilli sözlüklerin telifi zorunlu hâle gelmiştir. Bu bağlamda “On dördüncü yüzyıldan itibaren Anadolu’da yazılmış sözlükler,

⁶ Elmalı, Hüseyin / Arslan, Şükrü (1996), Garib, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 13, s. 374-375, İstanbul.

⁷ Demirayak, Kenan (2016), Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi , s.404. İstanbul, Cantaş Yayınları.

⁸ Goldziher, Ignac (2019), Klasik Arap Literatürü, 4.Baskı, s. 101, İstanbul, Vadi Yayınları.

⁹ Demirayak, Kenan (2016) , Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi , s.330, İstanbul, Cantaş Yayınları.

¹⁰ Durmuş, İsmail (2006), Nahiv , TDV İslam Ansiklopedisi, c.32, s.300-306, İstanbul.

¹¹ Demirayak, Kenan (2016), Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi, s. 346, İstanbul, Cantaş Yayınları.

¹² Kayyim (1385), “Tahavvul ve Tatavvur-i Ferheng-nivîsî-yi Arabî-Fârsî”, s. 52.

Türkler için iki önemli dil olan Arapça ve Farsçanın öğrenilmesi ve öğretilmesine yönelik bir ihtiyacın doğmasına bağlı olarak Arapça-Farsça, Farsça-Türkçe Arapça-Türkçe, ya da bu iki dilin yer aldığı Türkçe açıklamalı sözlükler şeklinde hazırlanmıştır.”¹³

Kaşgarlı Mahmûd’un Dîvânü Lügâti’t-Türk ve Muhammed b. Kays’ın Tıbyânü’l-Lügati’t-Türkî alâ Lisâni’l-Kanklı, ez-Zamahşerî’nin Mukaddimetü’l-Edeb, müellifi bilinmeyen Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mogolî, İbn Mühennâ’nın Kitâbu Hilyeti’l-İnsân ve Hilbeti’l-Lisân adlı sözlükleri Türkçe için yazılmış ilk sözlüklerdendir. Arapça madde başlarının Harezmi Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Çağatay Türkçesi, Farsça, Moğolca gibi karşılıklarını içeren bu sözlükler, Türk leksikografisi ve Türkoloji için büyük değer taşımaktadır.

Arapça ve Farsça sözlüklerin yazımında Türklerin katkıları çok büyüktür. Türklerin İslâm dinini kabulleri ile Arapçaya olan ilgileri artmış, Büyük Selçuklular döneminde kurulan medreselerde Arapça eserler okunmuş ve okutulmuştur. Arapça eğitim Anadolu Selçukluları döneminde de devam etmiş; Arapça öğretiminde Arapça-Farsça manzum sözlüklerden istifade edilmiştir. Bedruddîn Ebû Nasr Mes’ûd el-Ferâhî’nin Arapça-Farsça manzum Nişâbu’s-Şıbyân adlı sözlüğü, 13. yy.da telifinden sonra medreselerde okutulmuş ve ezberletilmiştir. Büyük ilgi gören bu sözlüğün şöhreti Anadolu’da da çok sayıda örneğinin yazılmasına vesile olmuştur. Arapça-Farsça olarak Anadolu’da hazırlanmış ilk sözlük, tespitlere göre Hubeyş b. İbrâhîm et-Teffîsî’nin 545 (1150) yılında tamamladığı Kânûnu’l-Edeb’idir.”¹⁴ Dil öğretiminde mensur sözlüklerden ziyade manzum sözlüklerden yararlanılmış, manzum sözlük telifine 13-15. yüzyıllarda daha çok önem verilmiştir. Şükrullâh’ın Zühretü’l-Edeb’i (tlf. 640/1242), Hüsâmuddîn Hasan b. Abdulmu’min el-Hoyî’nin Nasîbü’l-Fityân ve Nesîbü’t-Tıbyân’ı (tlf. 13. yy.), Abdulhamîd b. Abdurrahmân el-Engürî’nin Silku’l-Cevâhir’i (tlf. 757/1356), şair Germiyanlı Ahmedî’nin Mirkâtü’l-Edeb’i, yine Germiyanlı şair Ahmed-i Dâî’nin Ukûdu’l-Cevâhir’i (tlf. 816-824/1413-1421), Kâtib-i Ankaravî’nin Kâtibiyye’si (tlf. 851/1447)¹⁵ hem Arapça hem Farsça öğretimi için Anadolu’da yazılmış ilk manzum sözlüklerdir. 15. yy.la gelindiğinde Farsçanın da öğretilmesine ihtiyaç duyularak gerek mensur gerek manzum sözlükler Arapça-Türkçe ve Farsça-Türkçe şeklinde hazırlanmıştır. Abdullatif İbn Melek’in 13. yy.

¹³ Öz, Yusuf (2016), Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler, 2. Baskı, s. 41, Ankara, TDK Yayınları.

¹⁴ Öz, Yusuf (2016) . Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler, 2. Baskı, s. 49, Ankara, TDK Yayınları.

¹⁵ Öz, Yusuf (2016) . Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler, 2. Baskı, s. 48, 53, Ankara, TDK Yayınları.

sonlarında nazmettiği Lügat-i Ferišteoğlu¹⁶ Arapça-Türkçe manzum sözlüklerin ilk örneği kabul edilmektedir.

15. yy.dan sonra telif edilmiş manzum ve mensur sözlüklerde Arapça ve Farsçaya yer verilmiştir. Anadolu sahasında Arapça-Farsça-Türkçe şeklinde hazırlanmış manzum sözlükler telif sırasıyla şöyledir:

Manzum Sözlükler

1-U‘cubetu’l-Ğarāyib fi Nazmī’l-cevāhiri’l-‘Acāyib, Behā’üddin İbn ‘Abdurrahmān-ı Mağalkaravī, telif tarihi 827/ 1424

2- Lügat-i ‘Abdülkerim, telif tarihi 1002/ 1594

3- Fethü’l- Fettāh, Şun‘ī- i Malatyavī, telif tarihi 1008/ 1599

4- Genc-i Leāl, Gencī Pir Mehmed, telif tarihi 1041/ 1631

5- Menāzımu’l- Cevāhir, Hākī Muştafā- yi Üsküdārī, telif tarihi 1042/1632-33

6- Tevkiye, ‘Abdurrahmān Zāhidī-i Konevī, telif tarihi 1133/1721

7- Se Zebān, Şeyh Ahmed, telif tarihi 1135/ 1723

8- Hoş Edā, Eşref Feyzī, telif tarihi 1149/ 1736

9- Nazm-ı Girīdī, Ahmed Resmī b. İbrāhīm-i Girīdī, telif tarihi 1153/1740

10- Manzūme-i Keskin, Keskin b. ‘Oşmān, telif tarihi 1171/1758

11- Tuḥfetü’l-İhvān ve Hediyetü’s-Şıbyān, Muştafā’İlmī b. İbrāhīm, telif tarihi 1186/1772

12-Müşelleşnâme-i Şâkir, ‘Oşmān Şâkir b. Muştafā-yi Bozoğî, telif tarihi 1210/1795-96

13- Dürrü’n-Nizām, Hasan ‘Aynī, telif tarihi 1226/1811

14-Ḥayrū’l-Lügât, Süleymān Ḥayrī, telif tarihi 1309/1891’den önce

15-Tuḥfe-i Zibâ, Ḥayret Mehmed Efendi, telif tarihi 1234/1819 (Bulak, 1242/1826)

16. Nazmü’l- Cevāhir, Hasan ‘Aynī, telif tarihi 1236/ 1821 (İstanbul, 1241/1826)

17. Tuḥfe-i Nuşhī, Naşûh Efendi, telif tarihi 1839-1861 arası (İstanbul, 1297/ 1880)¹⁷

¹⁶ Sözlük hakkında bk. **Muhtar, Cemal** (1993), İki Kur’ân Sözlüğü, Lügat-i Ferišteoğlu ve Lügat-i Kânûn-i İlâhî, İstanbul.

Mensur Sözlükler

Mensur sözlükler ise daha çok Arapça-Türkçe ya da Farsça-Türkçe şeklinde hazırlanmıştır. Aşağıda sıralanan sözlüklerde Arapça, Farsça ve Türkçe olarak her üç dilde karşılıkların verildiği sözlükler kronolojik olarak sıralanmıştır:

1-Mecmû'u'l-Lügât (Lügat-i Şinâsî), Şinâsî-Ca'fer b. Hacı Dâvud, Arapça-Farsça-Türkçe (tlf. 934/1528)

2-Ma'denü'l-Ma'ârif, yazarı bilinmiyor, Türkçe-Arapça-Farsça (16. yy.)

3-Masâdır-ı Elsine-i Erba'a, Muhyî-i Gülşenî, Farsça-Türkçe-Arapça-Balibelen (1000/1591)

4-Tercümânü'l-Ma'ârif, Hâc Hasan, Farsça-Arapça-Türkçe (1085/1674)

5-Aksâ'l-Ereb fi Tercemeti Mukaddimeti'l-Edeb, İshak hocası Ahmed Efendi, Arapça-Farsça-Türkçe (1117/1705)

6-Terceme-i Emsâl-i Arab ve'l-Acem, Mehmed b. Ahmed el-Hâc Musallî, Arapça-Farsça-Türkçe (1122/1710)

7-Lehçetü'l-Lügât, Mehmed Es'ad, Türkçe-Arapça-Farsça (1145/1732)

8-Behçetü'l-Lügât, Mehmed Es'ad, Türkçe-Arapça-Farsça (1145/1732)

9-Elsine-i Selâse, Müstakimzâde Süleyman, Arapça-Farsça-Türkçe (1182/1768)

10-Mecma'u'l-Lügât, Vakârî, Arapça-Türkçe-Farsça (1264/1848)

11- Kitâb-ı Tercümân-ı Türkî ve Arabî ve Fârsî, yazarı bilinmiyor (1274/1858)

12-Tuhfetu'l-Mülâzimîn, Süleymaniyeli Abdurrahman Lâmi'î, Arapça-Farsça-Türkçe (1283/1866)

13- Lügat-i Azîziye, Âsafî, Farsça-Arapça-Türkçe (1287/1870)

14-Tercümânü'l-Lügât, Nâzım b. Mehmed, Arapça-Türkçe-Farsça, Farsça-Türkçe-Arapça, Türkçe-Arapça-Farsça (1288-89/1871-72)

15-Mir'atü'l-Lügât, Mehmet Rif'at, Türkçe-Arapça-Farsça (1293/1876)

16-Ünsü'l-Lügât, Hüseyin Remzi, Türkçe-Arapça-Farsça (1305/1888)

17-Lügat-i Erba'a, Hâfiz İbrahim Hanyavî, Arapça-Farsça-Türkçe-Yunanca (19. yy.)¹⁸

¹⁷ Öz, Yusuf (2016) . Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler, 2. Baskı, s. 56, Ankara, TDK Yayınları.

¹⁸ Adı geçen sözlükler hakkında bilgi için bk. Öz, Yusuf (2016) . Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler, 2. Baskı, Ankara, TDK Yayınları.

Yukarıda Arapça ve Farsçanın yer aldığı anılan sözlükler dışında Anadolu'da Arapça-Farsça mensur sözlükler de telif edilmiştir. Bu sözlüklerden biri de Luṭfullah Ḥalîmî'nin Muşarriḥatü'l-Esmâ adlı Arapça isimlerin satır altı Farsça, yer yer Türkçe karşılıkların da verildiği sözlüğüdür.

LUṬFULLAH ḤÂLÎMÎ VE MUŞARRİHATÜ'L-ESMÂ ADLI SÖZLÜĞÜ

Luṭfullah Ḥalîmî

Müellif daha çok Farsça-Türkçe sözlükleri ile bilinse de hakkında kaynaklarda detaylı bilgi verilmemektedir. Eserlerinde de ismi ve eserin telif yılı ve eserinin ithafı dışında müellif hakkında bilgi edinilememektedir. İlk kaynaklardan biri olan Bağdatlı İsmail Paşa'nın, Kâtib Çelebi'nin Keşfü'z-Zunûn adlı eserine yazdığı İzâhu'l-meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn adlı zeylinde Muşarriḥatü'l-Esmâ'nın Luṭfullah Çelebi'nin eseri olduğu belirtilmiştir. Burada eserin lügata dair olduğu, yazarının kısa adı Çelebi olan Luṭfullah b. Ebi Yusuf ve hicri 886 yılında hayatta olduğu yazılmıştır.¹⁹

Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid dönemlerinde çeşitli kadılıklarda bulunduğu bilinmektedir.²⁰

Eserleri:

1. Bahrû'l- Ğarâyib: 850/ 1446 yılında Ḥalîmî'nin XV. Yüzyılın sonlarında hazırladığı Farsçadan Türkçeye sözlüktür.²¹ İlk bölümü sözlük, ikinci bölümü değişik konularda yararlı bilgiler ve edebi sanatlar, üçüncü kısmı aruz ve gramer olmak üzere üç bölümden oluşur. Ḥalîmî adıyla meşhur Luṭfullâh Ḥalîmî b. Ebî Yûsuf tarafından nazmedilmiştir.²²

2. Gülşen-i Zibâ: Luṭfullâh Ḥalîmî'nin yazmış olduğu Gülşen-i Zibâ, tıp alanında manzum şekilde yazılmış bir eserdir.²³ Eser, tabîyyat, maraz, zârûriyet olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. 863/ 1459 yılında tamamlanmış ve Fatih Sultan Mehmed adına yazılmıştır.²⁴

¹⁹ **Uzun, Adem** (2021) Musarriḥatü'l-Esmâ Adlı Arapça-Farsça İsmeler Sözlüğü, Al Farabi Journal 9th International Conference on Social Sciences May 2-4 , 2021 Nakhchivan University, Azerbaijan, 95.

²⁰ **Erkan, Mustafa** (1997) "Halîmî, Luṭfullah", TDV İslam Ansiklopedisi, c.15, s.341-343, İstanbul.

²¹ **Faroe, Charles E**(1991) Luṭfullah Ḥalîmî'nin "Bahrû'l-Garâib", yayınlanmamış yüksek lisans tezi, AÜ, Ankara.

²² **Öz, Yusuf** (2016) . Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler, s.94, 2. Baskı, Ankara, TDK Yayınları.

²³ **Vural, Emine** (2018). Luṭfullâh Ḥalîmî'nin Gülşen-i Zibâ adlı manzum eseri, s. 14-15, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

²⁴ **Öz, Yusuf** (2016) . Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler, s.95, 2. Baskı, Ankara, TDK Yayınları

3. Lügat-i Halîmî: Halîmî, Bahrû'l- ğaraib adlı eserini şerh etmek için kaleme aldığı bu eserini 882/1477-78 yılında Fatih Sultan Mehmet'e takdim etmiştir. Defter adı verilen biri Farsça Türkçe sözlük ve diğeri de aruz, kafiye ve şîr sanatları gibi konulardan oluşan iki bölümden ibarettir.²⁵

4. Nişârü'l- Mülk: Halîmî'nin üçüncü Farsça Türkçe sözlüğü olan Nişârü'l- Mülk, Lügat-ı Halîmî'nin birinci cildinin özetidir. Nişârü'l-Mülk, 872/1467-68 yılında Amasya valisi olan II. Bayezid adına yazılmıştır.²⁶

5. Muhtaşaru'l-İşkâl ve Şerh-i Muhtaşaru'l-İşkâl: Fıkıh konusunda bir eserdir. Önce Arapça yazılmış, daha sonra da Türkçe şerhi yapılmıştır.

6. Hâşiyetü'l-Halîmî 'ale'l-Hayālî: Fıkıhla ilgili Türkçe bir eserdir.

7. Kaşidetü't-Tā'iyye ve Şerhu Kaşideti't-Tā'iyye: Tasavvufa ilişkin Arapça bir kasidedir. Yazar tarafından yine Arapça olarak şerh edilmiştir. Kaside 882/ 1477 yılında yazılmış ve Fatih Sultan Mehmed'e sunulmuştur.

Muşarrihatü'l- Esmâ ve Kaynakları:

Çalışmamızın ana konusu olan bu eser, Cevherî'nin eş-Şihâh'ı ile İbn Düreyd'in el-Cemhere'si, İbn Fâris'in Mucmelu'l-luğası ve diğeri bazı eserlerden seçtiği Arapça isimlere Türkçe, bazen Farsça karşılıklar vermek suretiyle satır arası tercüme şeklinde düzenlediği isimler sözlüğüdür.

Sözlük şekil bakımından tam alfabetik bir sözlüktür. İsim türünden olan Arapça kelimeler madde başı yapılmış, kelimeler ilk harflerine göre alfabe sırasıyla tasnif edilmiş ve dizinde ikinci harflerde de alfabe sırası gözetilmiştir. Madde başlıkları elif harfinden başlayarak yâ harfine kadar ilk asli harflere göre bölümlere ayrılmıştır. Bölümlerde yer alan maddeler de bir iç tertibe tabi tutulmuştur. Müellif kaynaklardan derleyip sözlüğüne aldığı Arapça maddelerin sıkça kullanılan kelimeler olmasına dikkat etmiştir. Muşarrihatü'l-Esmâ on dokuz bini aşkın Arapça madde içermektedir. Sözlükte sıklıkla olmasa da bitki adı gibi özellikli kelimelerin Türkçe karşılıkları da verilmiş; bazen Arapça kelimelerin Farsça ya da Türkçe karşılığı yazılmamış, boş bırakılmıştır.

Eserin Adı:

²⁵ **Uzun, Adem**(2005). "Lügat-ı Halîmî (inceleme-metin), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

²⁶ **Öz, Yusuf** (2016) . Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler, s.107, 2. Baskı, Ankara, TDK Yayınları

Müellif eserinin adını mukaddime kısmında “Muşarrihatü’l- Esmâ (İsimlerin açıklanması) şeklinde açıklamıştır.²⁷

*التزمت مجمع الأسماء المذكورة في المقدمة والسامي بأسرها مع زيادات من الصحاح والجمهرة والجمال
وغيرها فسميتها مصرحة الأسماء مع قصد التاريخ في الأسماء*

Mukaddimetü’l-edeb, es-Sâmî, es-Sıhah, Cemhere ve el- Cümel ve diğer eserlerden alıntılar yaparak bağlı kaldım. Bu eseri “Muşarrihatü’l- Esmâ” (İsimlerin açıklanması) olarak isimlendirdim. (yp^{2b-3a})

Telif Tarihi:

Muşarrihatü’l-Esmâ ismini oluşturan harflerin ebced değeri hesaplandığında H. 872 tarihini vermektedir. Bu tarih kaynaklarda verilen tarihle uyumaktadır. Müellif mukaddimedede belirttiği üzere eserin telif tarihini Muşarrihatü’l- Esmâ (مصرحة الأسماء) ismindeki harflerin ebced hesabına göre yazılış tarihine denk düşmüştür.²⁸

فسميتها مصرحة الأسماء مع قصد التاريخ في الأسماء.

“İsimlerdeki harflerin ebced hesabına göre yazılış tarihine denk düşürerek isimlendirdim.” Yp.^{3a}

Eserde Kullandığı Kaynaklar:

Müellif, eseri hazırlarken istifade ettiği kaynakların tamamını zikretmemiştir. Aşağıda isimleri belirtilen kaynakların dışında birçok kaynaktan da istifade ettiğini belirtmiştir. İstifade ettiğini belirttiği kaynaklar şunlardır:²⁹

المذكورة في المقدمة والسامي بأسرها مع زيادات من الصحاح والجمهرة والجمال وغيره

(Yp. 2b)

1. Cemhere: İbn Düreyd (ö. 321/933) tarafından yazılan Cemhere fi’l-luğa ve Cemheretu’l-luğa adlarıyla da anılan Arapça bir sözlüktür. Sözlük konusunda Kitābü’l- ‘Ayn ve Kitābü’l- Cīm’den sonra kaleme alınmış üçüncü eser olan el- Cemhere’nin Arap lügatçiliğinin gelişmesinde önemli bir yeri vardır.³⁰

²⁷ Mukaddime bilgisi için bk: Musarrihatu’l-Esmâ, Ayasofya nr. 4773 kayıtlı nüsha, yp.^{2b-3a}, Süleymaniye Kütüphanesi.

²⁸ Detaylı bilgi için bk: Musarrihatu’l-Esmâ, Ayasofya nr, 4773 kayıtlı nüsha, yp. 3^a, Süleymaniye Kütüphanesi.

²⁹ **Uzun, Adem** (2021) Musarrihatü’l-Esmâ Adlı Arapça-Farsça İsmeler Sözlüğü, Al Farabi Journal 9th International Conference on Social Sciences May 2-4 , 2021 Nakhchivan University, Azerbaijan, 99.

³⁰ **Karaarslan, Nasuhi Ünal** (1993) “el-Cemhere”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 7, s.323, İstanbul.

2. Muçmelü'l-luğa: İbn Fāris (ö. 395/1004) tarafından yazılan, sahih kelimeleri içeren Arapça bir sözlüktür. Bazı kaynaklarda Müçmel fi'l-luğa şeklinde de geçmiştir³¹. Köklerin ilk harflerine göre alfabetik dizime riayet edilen ilk sözlüktür.

3. Şihāh: İsmāil b. Hammād Cevherī (ö. 400/1009'dan önce) tarafından yazılan, tam adı Tācü'l-luğa ve şihāhu'l-Arabiyye olan Arapça bir sözlüktür. Daha çok Şihāhu'l-luğa ve kısaca Şihāh diye meşhur olmuştur. Cevheri eş-Şihāh'ı ile, özgün tertibi ve Buhāri'nin hadis ilminde yaptığı gibi yalnız sahih, fasih ve meşhur kelimelere yer vermesi bakımından Arap sözlük bilimi tarihinde yeni bir çığır açmış, aranan kelimeye ulaşmada daha kolay bir yöntem geliştirmiştir.³²

4. es-Sāmi fi'l-esāmī: Ahmed b. Muhammed Meydānī (ö. 518/1124) tarafından yazılan eser Arapça'dan Farsça'ya bir sözlük olup dini tabir ve kelimeler (şer'iyat), canlılar (hayvānāt), semavī varlıklar (el-āsārü'l- ulviyye) ve dünyevī varlıklar (el-āsārü's-süfliyye) olmak üzere dört bölüm halinde düzenlenmiştir.³³

5. Mukaddimetü'l-edeb: Zemaşşerī (ö. 538/1144) tarafından Arapça hazırlanan ve başlıkları isim, fiil, harf, isim çekimi ve fiil çekimi olmak üzere beş konudan oluşan sözlüktür. İsimler bölümünde kelimeler konularına göre sıralanmış ve her ismin çokluk şekli de kaydedilmiştir. Bu bölüm şu konulardaki kelimeleri içerir: Zaman kavramları, gökyüzü, yeryüzü, madenler, yollar ve yolculuklar, su ve sularda yaşayan varlıklar, bitkiler, çiçekler, tarım meyve ve sebzeler, yerleşim birimleri, canlı varlıklar ve çeşitli soyut kavramlar, dini terimler, zanaatlar, meslekler ve bunlarla ilgili aletler, eczahane ve bakkaliye nesnelere, yemekler, giyim kuşam, sayılar, at ve silahlar, evcil ve yabani hayvanlar, kuşlar, renk isimleri ve bazı gramer unsurları da bu bölümde incelenmiştir.³⁴

Madde yazımında izlenen yöntem ve kullanılan üslup:

Müellif mukaddime kısmında sözlükte kullandığı yöntemleri şu şekilde açıklamıştır:

Arapça sözlüklerde bilgilere yönelik iştikak/kök kuralını dikkate alarak genel faydalanma anlamına gelen عام النفع (âmu'n-nef'î) üslubunu kullanmıştır.³⁵

³¹ **Tüccar, Zülfikar** (2020) "Müçmelü'l-Luga", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 31, s.453 Ankara.

³² **Kılıç, Hulusi** (2010) "Tācü'l-Luga", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 39, s. 356-357, İstanbul.

³³ **Tüccar, Zülfikar** (2004) "Meydānī, Ahmed b. Muhammed", TDV İslam Ansiklopedisi, c.29, s. 501-502, Ankara.

³⁴ **Yüce, Nuri** (2020), "Mukaddimetü'l- Edeb", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 31, s. 120-121, Ankara.

³⁵ Mukaddime bilgisi için bk: Musarrihatu'l-Esmâ, Ayasofya nr. 4773 kayıtlı nüsha, yp. 2^a, Süleymaniye Kütüphanesi.

وتوضیح ما وضع له الالفاظ الكثيرة التداول من الاسامي باسلوب عام النفع للواقفين بقواعد الاشتقاق و غیر الواقفين باصول الصیغ لمزید الاشتقاق لاتمم الخزمة لمن نصبت لخدمته.

(Yp. 2^a)

Kelimeleri sıralarken baştan sona doğru alfabetik düzene bağlı kalmış, müenneslik (dişilik) tesi ve birlik tesi'ni kelimenin kendinde var olan te (ة) ve he (ه) den ayırmak için öne getirilmiştir.

واعتبرت بترتيب حروف التهجي من اول الكلمة الى آخرها الاتاء التانيث والوحدة قتمتها على الالف فرقا عن التاء والهاء الاصليين فى البنية.

(Yp. 2^b)

Sözlük yazarlarının نمر جمع ثمر örneğinde olduğu gibi tamlamalı getirme yöntemini kullanmamış, önce ismin teklik hâli ve hemen satır altına Farsça karşılığı yazılmış devamında çokluk hâli yazılarak kelimenin bir önceki kelimenin çoğulu olduğu yine satır altında (ج) rumuzuyla gösterilmiştir.

Örnek:

آلة: سازش آلات ج. (A3^b/6)

ابن: پسر ابناء ج. ، بنون ج. (A4^b/1)

ثبجاء: زن بزرگ شکم ثبوج ج. (A26^a/7)

Arapça asıllı olup Türkçede kullanılan ve anlamı bilindiği varsayılan maddelerde Farsça karşılık yazılmamıştır. Arapça ve Farsçada ortak kullanılan kelimeler ma'rûf anlamında (ف) harfi rumuzuyla gösterilmiştir.

Örnek:

آفت ف. (A3^b/5)

أستاذ ف. (A10^a/1)

بادیه ف. (A18^a/2)

حرّبه ف. (A36^b/5)

İlk harfi iki farklı hareke ile okunabilen Arapça kelimelerde her iki hareke ilk harf üzerinde hareke ile okunduğunda madde üzerine yazılmış (مع) kısaltmasıyla işaret edilmiştir. Örneklerde ikinci farklı okunuş parantez içerisinde ayrıca yazılarak gösterilmiştir.

Örnek:

بَشَارَةٌ (بُشَارَةٌ) مع. مَزْدَكَانَ (A20^b/8)

بَغَاثٌ (بُغَاثٌ) مع. مَرغان حرد (A21^b/5)

بَلْدَةٌ (بُلْدَةٌ) مع. گشادگیمیان دو ابرو (A24^b/9)

Farklı imlâ ile yazılabilen kelimelerde madde başı olarak yazılmış kelimenin ikinci imlâsı bir önceki imlâsına “misluhū” anlamında (.م) rumuzu ile gösterilmiştir.

Örnek:

أَبُو قَانِسٍ: گیاهیست در شام و مصر غاسول رومی گویند أَبُو قَاوُوسٍ: م. (A5^b/4)

إِبْنًا جَمِيرٍ: شب و روز إِبْنًا سَمِيرٍ: م. (A4^b/8)

أَبُو جُعَادَةَ: گرگ أَبُو جَعْدَةَ: م. (A5^a/4)

Sözlükte ikilemli madde başları Arapça tanımlanmış ve maddenin ikilem olduğu itbâ (اتباع) terimiyle gösterilmiştir. Örnek:

سَمَدًا سَرْمَدًا: وبعد يقال بطريق الاتباع (A4^a/4)

حَدَارِجٌ بَدَارِجٌ: يقال الولد عند الترقيص (A36^b/4)

حَرَانٌ يَرَّانٌ: وهذا يقال بطريق الاتباع (A37^b/4)

هُوَ حَسَنٌ، بَسَنٌ فَسَنٌ: كلاهما اتباع (A37^b/4)

Sözlükte az da olsa bazı maddelerin tanımları yine Arapça yazılmıştır. Örnek:

أَبُو حَسَنٍ: علي كرم الله وجهه (A5^a/5)

أَبُو يَحْيَى: مَلِكُ المَوْتِ (A6^a/1)

بُورَانِيٌّ: منسوب إلى بورا و هي امردة (A23^a/8)

خَرِيحٌ: نوع من اللعب (A43^b/5)

Sözlükte madde başı ile üretilmiş terkiplere de yer verilmiştir. Bu terkipler genel olarak Farsça karşılıklarıyla verilmiştir. Örnek:

إِبْنُ آوَى: شغال (A4^b/2)

أَبُو الْأَشْبِيَالِ: ارسلان (A5^a/1)

أَبُو جَابِرٍ: نان (A5^a/3)

أَبُو حَجَّاجٍ: فيل (A5^a/5)

Bazı kelimelerin Farsça karşılığı yazıldığı gibi Türkçe karşılıkları, bazen de yalnızca Türkçe karşılıkları yazılmıştır. Örnek:

(A20^b/9) Hanzal yaprağı: بُشْبُشْ

(A18^b/9) Endirek yemişi: بُجَّ

(A10^a/7) Sütun: أُسْطُوانَهْ

(A39^a/7) sarmaşık: جَلِيْلَابْ

(A20^b/1) böğürtlen، درخت تلى، بَرُودْ

(A26^a/6) siğil، آژخ، ثُولُولْ

(A29^a/1) dede، نيا، جَدَّ

Sözlükte maddelerin tanımlarında tekdüze bir yöntem kullanılmamıştır. Bazen iki ve ikiden fazla karşılık yazılmıştır.

Tek kelime ile yapılan açıklama örneği:

(A3^a/7) آينه: آئى

(A17^b/7) در: باب

(A39^a/7) ارسالان: خُلْبَسْ

(A42^a/9) نصيب: خُبْرَتْ

İki kelime ile yapılan açıklama örneği:

(A33^b/9) كلاغ سياه: خَاتِمْ

(A28^b/7) بزرگ چشم: جَحْظَمْ

(A22^b/6) حوادث زمان: بَنَاتُ الدَّهْرِ

(A41^a/2) شتران رمنده: خُوشْ

Birden fazla kelime ile yapılan açıklama örneği:

(A17^a/2) مرد کوتاه گردن: اَوْقَصْ

(A21^a/4) زن نازک پوست: بَضَّهْ

(A34^b/7) يك دانه و دو جو: حَبَّهْ

(A42^a/7) زمين هموار و نرم: خَبَّتْ

Metin neşrinde takip edilen usul:

Arapça kelimenin birden fazla anlamları atıf vavı ile sıralanmıştır. Atıf vavının yazılmadığı yerlerde farklı anlamlar arasına tarafımızdan virgül konmuştur.

Örnek:

أَبْرِيْق: كوزه با گوشه، تبغ آبدار و زن درخشنده تن. (A4^a/7)

Nüshada آنکه şeklinde yazılmış birleşik bağlaç metinde انک şeklinde yazıldı.

Örnek:

خَرْجَاء: آنکه پاهایش تهیگاه سپید باشد (A43^a/6)

Nüshada آنچه şeklinde yazılmış birleşik bağlaç آنچه şeklinde yazılmıştır.

Örnek:

بَطْنُ السَّمَاء: آنچه سوی ماهست اندر آسمان (A21^a/8)

Madde için satır altında verilmiş anlamı önce, satır üstünde verilmiş anlamı noktalı virgül sonrasında verdik.

Örnek:

آبی: نافرمان بردار؛ ممتنع (A3^a/7)

Tamlanan durumunda olup uzun seslisi elif (ا-) ile sonlanan kelimelerde tamlama işareti hemze (ء) ile gösterilmiştir. Nüshanın yazım özelliklerini korumak için tezde de aynı şekilde gösterilmiştir.

Örnek:

آخْذَه: علتیت از علتها دماغ که جمود و شخوص گویند (A3^a/8)

Maddelerin Farsça izahlarında sonu hâ-yı gayr-i melfûz ile bitip çoğul eki almış kelimelerde hâ (ها) çoğul eki ayrı yazıldı.

Örnek:

أَبْرَشْ: اسبی که نقطه‌های خرد دارد مخالف باقی رنگش (A4^a/6)

Madde başı yapılmış olup karşılığı ya da tanımı yapılmamış kelimelerin anlamının karşılığının verilmediği tarafımızdan metinde iki çizgi (--) ile gösterilmiştir.

Örnek:

أَبُو جَعْفَر: -- (A5^a/4)

Müellif bazen madde başının ve Farsça karşılığının anlaşılması için Türkçe karşılık da yazmıştır.

Örnek:

أَبُو هَاشِمٌ: خبز دو، اوجان طکوزلان قوردی (A5^b/9)

Bünyesindeki kâf-ı Fârisî (گ) olan kelimeler nüshada kâf-ı ‘Arabî (ك) ile yazılmıştır. Kâf-ı Fârisîler çalışmamızda asıl şekliyle yazılmıştır.

Örnek:

کوسفند ← گوسفند
 گرفته ← گرفته
 اَکْمَدُ: گرفته رنگ (A14^a/1)
 تَيْمَه: گوسفند در خانه دارند برای شیر (A26^a/3)

Farsça elif-i memdûdeler (ل) bazen gösterilmeyerek elif şeklinde (l) yazılmıştır. Elif-i memdûdeler çalışmada aslı gibi yazılmıştır.

Örnek:

انچه ← آنچه
 اَشْنَه: آنچه بر درخت پیدا آید تار تار (A11^a/6)

Nüshada tamlanan durumunda olup sonu ta’-i merbûta ة ile biten kelimeler nüshada ۴ harfi ile gösterilmiştir. He harfi Arapça terkiplerde ta’-i merbûta ة ile yazıldı.

Örnek:

أَبْهَر: فاتر از کلبه القوس (A6^a/2)

Bünyesinde ta’-i merbûta olan kelimeler nüshada ۴ harfi ile yazılmıştır. Bu kelimelerin imlası korunmuştur.

Örnek:

تَكَّة ← تَكَّة (A25^b/1)

Farsçada üstünlük bildiren “ter” (تر) sıfat eki nüshada bazen ayrı yazılmıştır. Bu imla metinde de korunmuştur.

Örnek:

أَخْوَص: تنگ گوشه چشم و گویند یک چشم نیک تر از دیگر (A7^b/1)

Eser ile ilgili müellif kaynaklarda Farsça cümle halinde yapılmış tanımları bazen filleri ya da ek filleri hafız ederek kısaltmıştır.

Örnek:

أَخِيْفُ: زاغ چشم و شتری است که غلاف نره او بزرگ باشد (A8^a/3)
 Olması gereken tanımı

أُخِيْفٌ: زاغ چشم و شتری غلاف نره بزرگ

şeklinde kaydedilmiştir.

Eserde bazı kelimeler elif-i medde ile yazılmıştır. Çalışmamızda kelimenin aslı korunarak yazılmıştır.

Örnek:

بُنُو قَنْطُورَاء ← بُنُو قَنْطُورَاء (A23^a/5)

Yazma Nüshaları:

Eserin Türkiye'deki kütüphanelerde dört adet yazma nüshası tespit edilip, istinsah tarihlerine göre sıralanarak tanıtılmıştır. Çalışmamızda en eski istinsah tarihi olan Ayasofya (A) ve Laleli (L) nüshasından yararlanılmıştır. Telif tarihi olarak eserin muteber nüshaları karşılaştırdığımızda en eski yazma nüshası H. 884 (1467-68) tarihli Ayasofya nüshasıdır. Bazı yazma nüshalarında maddelerin Türkçe karşılıklarının da eklenmiş olduğu görülmektedir.

1. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Böl. No. 4773 :

Yaprak ve sütun sayısı olarak 160 yp. ; 33st. Boyutu 260x170-180x120 mm. Arap harfli – Nesih hattır.

Bu nüsha Mevlânâ Mahmûd b. Şaltuk tarafından 884/1479 yılında istinsah edilmiştir. Toplamda 9 satırda oluşup, 160 yapraktır. Madde başları kırmızı renkte yazılmıştır. Tam alfabetik sırayla tertip edilmiştir. Bazen حرف harf, bazen باب bab şeklinde ana başlıklar düzenlenmiştir. İstinsah tarihine göre en eski nüshasıdır. İsimlerin açıklamasında Farsça karşılıklarının yanında ara yerlerde Türkçe açıklamaları da vardır.

2. Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Böl. No. 748 :

Ciltsiz, şirazesini dağılmış, 260x180 (190x110) mm. ebadında, saykallı abadi kağıda harekeli nesih hatla yazılmıştır. 157 yp.tan ibaret olup her yaprak 9 satırdır. Bazı yp.lar fare yeniklidir. Söz başları, duraklar ve bazı satır arasında verilmiş karşılıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüsha Fütûhi b. Halil tarafından 888/1483 yılında istinsah edilmiştir.

3. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Böl. NO. 3608/1 :

290x200 (200x130) mm. ebadında, 89 yp.tan ibarettir. Zahriyesinde muhtelif kayıtlar vardır. Sözlük metni 1^b-89^b yp.ları arasındadır. Her yaprak 13 satırdan ibarettir. 930/ 1523 yılı Muharrem ayı başlarında Saray şehrinde (Saraybosna) talik hatla istinsah edilmiştir, ancak müstensihî bilinmemektedir. Ana başlıklar kırmızı renkle yazılmış, madde araları kırmızı nokta ile belirlenmiştir. Bazı yaprakların derkenarında sahha kaydı düşülmüş tashih kayıtları mevcuttur. Arapça kelimelerin Farsça karşılıkları satır altlarına yazılmıştır.

4. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Böl. N0. 3275 :

Cilt özelliği olarak mukavva üzerine sırt ve sertabı vişneçürüğü renkli deri kaplı, miklebi ve yan kapakları ebru kaplı, şirazeli ciltten oluşur. Yaprak ve sütun sayısı 165 yp; 9st. Âharlı, suyolu yatay ve dikey, orta kalınlıkta, nohudî renkli kağıt, boyutu 250x175-180x100 mm'dir. Arap harfli- Nesih hattır.

Arapça- Farsça isimler sözlüğüdür. Müellif adı, İzâhu'l- Meknûn'da eser adının geçmesine istinaden yazılmıştır. Ancak müellif adından emin olunamamıştır. İzâhu'l- Meknûn'da eserin başı olarak verilen bölüm nüsha ile örtüşmemektedir. 162, 163. varaklar eksiktir. Kenarları ve satır araları meşrûhatlıdır.

Ömer b. Durali tarafından istinsah edilen bu nüsha ferağ kaydında hicri Muharrem ayında tamamlandığı kaydedilmiştir. Nüshada sene ifadesi yer almış fakat tam yılı yazılmamıştır. Nesih hatla 9 satıra yazılan bu nüshası 165 yapraktan oluşmaktadır. Diğer nüshalarında olduğu gibi ana başlıklar kırmızı renkle yazılmış, باب الالف şeklinde düzenlenmiştir.

Sonuç

Muşarrihatü'l-Esmâ, 15. yüzyılda Anadolu sahasında yazılmış, iki dilli bir sözlüktür. Daha çok manzum ve mensur Farsça-Türkçe sözlükleri ile tanınmış; özellikle Lügat-i Halimî adlı sözlüğü kendisinden sonraki sözlük yazarları tarafından kaynak olarak kullanılmış ve muteber sözlüklerden biri olarak kabul görmüştür.

Sözlükte Arapça- Farsça ve az da olsa Türkçe ibarelerin varlığından ötürü, içerik bakımından oldukça zengin bir kelime muhtevası içermektedir. Bu hem Andolu kültürünün sözlüğe yansıdığı hem de kültürel etkileşimin olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilir.

Sözlüğün hacimli olmasından ötürü, yapılan çalışmada elif harfinden hı harfine kadar olan maddeler sözlüğe alınmıştır. Çalışmamıza dâhil olan kısımda tespitlerimize göre, elif harfinde toplamda 1809 kelime, be harfinde 816, te harfinde 267, se harfinde 191, cim

harfinde 825, ھا harfinde 1078, ھı harfinde 712 madde olmak üzere toplam 5 bin 698 kelime bulunmaktadır. Sözlüğün genelinde tespit edilmiş söz varlığı ise 15 bin 127'dir.

Muşarrihatü'l-Esmā, yazarı ve içeriği itibarıyla 15. yy. Anadolu sözlükçülüğünün Arapça Farsça grubunun değerli bir örneğidir. İçerdiği Türkçe karşılıklar bakımından da Türkoloji çalışmalarına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Demirayak, K. (2016). *Arap- İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, İstanbul, Cantaş Yayınları.
- Durmuş, İ. (2006). “*Nahiv*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 32, s. 300-306, İstanbul.
- Erkan, M. (1997). “*Halîmî, Lutfullah*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.15, s. 341-343, İstanbul.
- Elmalı, H. / Arslan, Ş. (1996). “*Garib*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 13, s. 374-375, İstanbul.
- Faroe, Charles E. (1991). *Lütfullah Halimi'nin “Bahrü'l-Garaib'i”*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Goldziher, I. (2019). *Klasik Arap Literatürü*, 4. Baskı, s. 101, İstanbul, Vadi Yayınları.
- Karaarslan, Nasuhi Ü. (1993). “*el-Cemhere*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 7, s. 323, İstanbul.
- Kılıç, H. (2010). “*Tacü'l-Luga*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 31, s. 453, Ankara.
- Kayyim, A. (1385). “*Tahavvul ve Tatavvur-i Ferheng- nivîsî-yi Arabî- Farsî*”, s. 52.
- Muhtar, C. (1993). *İki Kur'an Sözlüğü, Lügat-i Ferišteoğlu ve Lügat-i Kânûn-i İlahi*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İstanbul.
- Öz, Y. (2016). *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, 2. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Topuzoğlu, Tevfik R.(1997). “*Halil b. Ahmed*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.15, s. 309-312, İstanbul.
- Tüccar, Z. (2004). “*Meydani, Ahmed b. Muhammed*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 29, s. 501-502, Ankara.
- Tüccar, Z. (2020). “*Mücmelü'l-Luga*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.31, s. 453, Ankara.
- Vural, E. (2018). *Lutfullah Halimi'nin Gülşen-i Zibâ adlı manzum eseri*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Yüce, N. (2020). “*Mukaddimetü'l-Edeb*” TDV İslam Ansiklopedisi, c.31, s.120-121, Ankara.

ŞEYH SAN'ÂN'IN BAŞKA BİR YORUMU: İTİBARIN ZORLU GEÇİDİNİ AŞMA HİKÂYESİ*

Takî PURNÂMDÂRYÂN**

Ece CEYLAN***

Öz

Mantiku't-Tayr'da Hüdhüd'ün kuşlara anlattığı hikâyelerden biri olan Şeyh San'ân; dindar, zahit bir şeyhin Hristiyan bir kıza âşık olup aşk yolunda imanını ve itibarını kaybettikten sonra kurtarılma hikâyesidir. Hikâye, Attar'dan evvel Gazâlî'nin Tuhfetü'l-Mülûk'unda da kısaca ele alınmıştır. Hikâyenin başkahramanı olan şeyhin aşk uğrunda elli yıllık ibadetini, imanını bırakıp günahın en aşağısına batarak melamet oklarının hedefi haline geleceği bir yazgıyla neden sinandığı, Attar'ın ve aynı konuyu işleyen diğer mutasavvıfların cevapsız bıraktığı bir sorudur.

Purnâmdâryân tarafından kaleme alınmış makalenin tercümesi olan bu yazıda, Şeyh San'ân hikâyesinin kaynağına kısaca değinilmiş, hikâyenin olay örgüsü özetlenmiş ve Attar'ın üstü kapalı olarak söylediği ancak cevapsız bıraktığı soru, Mevlânâ, Senâ'î gibi diğer mutasavvıfların şiirleriyle birlikte ele alınıp tartışılarak Şeyh San'ân hikâyesi farklı bir bakış açısıyla yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh San'ân, Mantiku't-Tayr, tasavvuf.

ANOTHER INTERPRETATION OF SHEIKH SAN'ÂN: A TALE OF NAVIGATING THE CHALLENGING PASSAGE OF REPUTATION

Takî PURNÂMDÂRYÂN

Abstract

The story of Sheikh San'ân, one of the tales told by the Hudhud to the birds in "Mantiku't-Tayr" follows a devout, ascetic sheikh who loses his faith and reputation after falling in love with a Christian girl, only to be redeemed later. This story has been briefly touched upon by Ghazali in "Tuhfetü'l Mülûk" before Attar. A question left unanswered by Attar and other Sufi scholars is why the Sheikh, the main character, was tested with a fate of forsaking his fifty years of worship and faith, sinking to the lowest sin and becoming the target of public scorn.

In this article, the source of the Sheikh San'ân story is briefly mentioned, the plot summarized, and the question subtly posed by Attar but left unanswered is discussed in conjunction with the poems of other Sufi scholars like Rûmî, Senâ'î providing a different perspective on the Sheikh San'ân story.

Keywords: Sheikh San'ân, Mantiku't-Tayr, sufism.

* Çeviri makale / Article in translation.

** Bu metin, Takî Purnamdaryân (Kültür Araştırmaları ve Beşeri İlimler Enstitüsü) tarafından *Nâme-i Ferhengistan* dergisinde "Tefsîr-i Diğer ez-Şeyh San'ân: Dâstân-i Guzer ez-'Akabe-i Hoşnâmî" adıyla yayınlanan makalenin çevirisidir. Bk. *Nâme-i Ferhengistan* (2/3, 1376), 39-61. Makalenin orijinalinde bulunmayan öz/abstract bölümü tarafımızca eklenmiştir. Metin içinde Arapça ibarelerin çevirileri köşeli parantezle verilmiş; eklenen dipnotlar [ç.n] şeklinde gösterilmiştir.

*** Doktora Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bilim Dalı, e-posta: e.ceylan.ece@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1405-788X.

Giriş¹

Şeyh San'ân, *Mantıku't-Tayr*'ın en uzun hikâyesidir ve kaynağını Gazali'nin *Tuhfetü'l-Mülûk*'unda geçen kısa bir hikâyeden alır (Firûzanfer [2], s. 332-334). *Mantıku't-Tayr*'da, Attar'ın bu kısa hikâyenin aslına ilâve ettiği, Hristiyan kızın güzelliğine dair tavsifler, şeyhin işret meclisi; şeyh ile müritleri, şeyh ile Hristiyan kız, müritler ile başka kimseler arasında geçen diyaloglar ve şeyhin zünnar² bağlayıp şarap içmesi gibi başka şairâne anlatımlar da eklenir. Ancak Attar'ın bu hikâyeyi anlatmadaki amacı, *Tuhfetü'l-Mülûk*'un müellifiyle aynı değildir (*Mantıku't-Tayr*, s.88).

Bu makalede, Attar'ın hikâyede gizlenmiş olan asıl maksadını ortaya koymak için, Şeyh San'ân hikâyesini başka bir yorumla ele almak amaçlanmıştır.

Şeyh San'ân hikâyesinin özeti şöyledir:

1. Şeyh San'ân, Kâbe'de inzivaya çekilmiş ve kâmil dört yüz müridi olan, keramet ve keşif sahibi, katı dindar, zahit bir pirdir. Arka arkaya birkaç gece rüyasında Rum'a yerleştiğini ve devamlı bir puta secde ettiğini görür.

2. Şeyh bu duruma çok üzülür. Sülukü yolunda zorlu bir geçit belirmediğini ve bunu aşmaktan başka bir çarenin bulunmadığını hisseder. Rum'a gitme arzusunu müritleriyle paylaşır ve Rum'a doğru sefere çıkar. Müritler de şeyhlerinin peşinden yola koyulurlar.

3. Şeyh ve müritleri, baştan başa dolaştıkları Rum'un en uç noktasına kadar giderler. Bir gün şeyhin gözü yüce bir manzaraya, bir Hristiyan kıza ilişir. Yüzünden örtüsünü kaldırıncı kızın benzersiz güzelliği, şeyhi bütün vücuduyla ateşe atar. Şeyh, dinini de gönlünü de tamamen kaybeder. Zühdü, imanı, ibadeti, Kâbe'yi unuttur ve gecesini gündüzünü sevgilinin kûyunda feryat edip ona yakarmakla geçirir. Müridlerin nasihatlerinin ve yalvarmalarının, ona Kâbe'de geçirdikleri günleri ve dindarlığını hatırlatmaya çalışmalarının hiçbir tesiri olmaz.

4. Şeyh, bir aya yakın bir zamanını Hristiyan kızın eşiğinde gözyaşı döküp ah ederek geçirir. Şeyhin durumundan ve aşkından haberdar olan Hristiyan kız, bu hali bilmezlikten

¹ Hikâye metninin okunmasında Dr. Sadık Gevherîn tarafından hazırlanan Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'ı esas alınmıştır. Bahsi geçen kitapta “Şeyh Sam'an” isimli başkarakter, bu yazıda bazı yazma nüshalarda da geçtiği şekliyle (Meclis ve Paris nüshaları. bk. *Mantıku't-Tayr*, dipnot s. 67) “Şeyh San'ân” olarak anılmıştır. (Detaylı bilgi için bk. Firûzanfer (2), s. 329 ve sonrası.; 345).

² “Zünnar: Gayrimüslimlerin dinî alâmetleri olarak takmakla yükümlü kıldıkları kuşak veya kemer.” (Yavuz, 2013, c. 44, s. 572). [ç.n.]

gelir ve şeyhe, onun gibi bir zahidin Hristiyan mahallesinde ne aradığını sorar. Şeyh, yana yakıla aşkını ve çaresizliğini anlatır.

5. Hristiyan kız, şeyhin aşkını ispatlaması ve ona kavuşabilmesi için şu dört işi şart koşar: puta secde etmek, Kur'an yakmak, şarap içmek ve imanı terk etmek.

6. Şeyh, şarap içmeyi seçer. Hristiyan kız, şeyhle bir olmak için, onun İslâm'la olan bağını koparması gerektiğini söyler. Şeyh, kabul eder ve onu meyhaneye götürürler. Müritler feryat figan ederek şeyhin yanına gelirler. Şeyh, meyhanede sevgilinin elinden kadeh alır ve sarhoşluğun coşkusuyla sevgilinin boynuna sarılmaya kalkar. Hristiyan kız ise şeyhe şöyle der: "Eğer aşkta kararlıysan saçım gibi kâfir olman gerekir; çünkü zühd aşkla bağdaşmaz. Âşıklığa küfür yaraşır." Takati kesilen şeyh, sevgilisi isterse putun önünde secde etmenin yanında Kur'an'ı da yakmaya hazır olduğunu söyler. Kız, şeyhin aşkta piştiğini kabul eder.

7. Şeyhin dinini bırakıp kendilerinin yolunu seçtiği haberi Hristiyanlara ulaşır. Onu kiliseye götürürler. Şeyh, züht hırkasını ateşe verir, zünnar bağlar ve Kâbe'yi de şeyhliği de unuttur. Aşkın kudret ve azametine boyun eğer ve maşukundan vuslat ve yakınlık talebinde bulunur; fakat kız mihr ister. Şeyh, altını, gümüşü olmadığından bir yıl kız için domuz çobanlığı yapmayı kabul eder.

8. Müritleri, şeyhin düştüğü talihsiz durumdan ötürü ümitsiz ve çaresiz bir şekilde geri dönmeye karar verirler. Müritlerden biri şeyhin yanına gidip yoldaşlarının kararını ona bildirir ve gitsinler mi yoksa kalsınlar mı diye emir buyurmasını ister. Şeyhin aşkta kararı kesindir. Müritlerine: "Geri dönün, sizin burada işiniz yok." diye haber yollar. Yoldaşları, sonunda ağlayıp inleyerek şeyhlerini bırakırlar ve Kâbe'nin yolunu tutarlar.

9. Şeyhin Rum'a seferi sırasında Kâbe'de bulunmayan müritlerinden biri, diğerlerinin geri geldiğini öğrenince onlara, şeyhi yalnız bırakıp döndükleri ve şeyhe yarenlik etmedikleri; şeyh zünnar bağladığında da ona tâbi olmadıkları için serzenişte bulunur ve diğer müritlerin gösterdiği bu vefasızlıktan duyduğu mahcubiyetin çaresini Rum'a dönmekte bulur. Müritlerin hepsi tekrar Rum'a dönerler ve şeyhten gizli inzivaya çekilirler. Hakk'ın dergâhında şefaath dileyip ağlarlar. Kırk gün kırk gece yemeden içmeden, uyumadan yalvarıp yakarır ve Allah'a şeyhlerini bu musibetten kurtarması için dua ederler.

10. Kırk gece sonra, müritlerin dua oku hedefine ulaşır. Bir sabah vakti, misk dolu bir rüzgâr çıkar. Şeyhin sadık müridinin kalbinde keşif alemi açılır ve Peygamber (s.a.s)'in

gülümseyerek ona doğru geldiğini görür. Mürit, yerinden sıçrar ve “Ey Nebiyullah, şeyhimiz yoldan çıktı, ona yol göster!” der. Peygamber (s.a.s) müride, Hakk’ın onun şefaatinin kabul ettiğini ve şeyhi tutsaklıktan kurtardığını müjdeler.

11. Mürit, sevinç çığlıkları atarak yoldaşlarına müjde verir. Hepsini şeyhin bulunduğu yere gider. Şeyhi, ateş gibi mutlu ve yerinde duramaz hâlde görürler: Boynundan mugan çanını çıkarmış, zünnarı çözmüş, kâfirlik külahını atmış ve Hristiyanlıktan gönlünü temizlemiştir. Şeyhi kucaklarlar ve sevinçle şükrederler. Şeyh boy abdesti alır, hırkasını giyer ve yoldaşlarıyla Kâbe'nin yolunu tutar.

12. Hristiyan kız, rüyasında Güneş’in yanına indiğini görür. Güneş dile gelir ve kıza, şeyhinin peşinden gidip onun dinine geçmesini söyler. Kız, uykudan uyanır ve feryat figan, üstünü başını parçalayarak şeyhin peşine düşer. Kızın Hristiyanlıktan çıktığı şeyhin kalbine doğar. Şeyh rüzgâr gibi geri döner. Müritleri yeniden kaygılanır. Şeyh, müritlerine kızın durumunu açıklar ve hepsi şeyhin peşinden Rum’a geri dönerler. Kızı yalın ayak, elbisesi yırtılmış, bir ölü gibi toprağa düşmüş hâlde bulurlar. Kız, şeyhi görünce baygınlık geçirir. Şeyh, kendine gelmesi için kızın üzerine gözyaşını döker. Ona İslâm’ı anlatır. Sevgililer arasında bir hengâme kopar. Kızın takati kesilir, şeyhten af diler ve o an veda edip dünyaya gözlerini kapar. Attar aşağıdaki beyitlerle hikâyeyi bitirir:

این کسی داند که هست آگاه عشق	زین چنین افتد بسی در راه عشق
رحمت و نومید و مکر و ایمن است	هر چه می گویند در ره ممکن است
بی نصیبه گوی نتواند ربود	نفس این اسرار نتواند شنود
نه به نفس آب و گل باید شنید	این یقین از جان و دل باید شنید
نوحه ای در ده که ماتم سخت شد	جنگ دل با نفس هر دم سخت شد

(Mantıku't-Tayr, s.88)

Aşkın yolunda nice benzeri hâdiseler tecelli eder; aşkı idrak eden kişi bunu bilir.

Bu yolda ne denirse densin; rahmet, ümitsizlik, hile, güven... hepsi mümkündür.

Nefis bu sırları işitemez; nasipsiz olan [bu oyunda] top (guy) çalamaz.

Bu şüphesiz gerçeği, can u gönül ile işitmeli; su ve çamurdan müteşekkil nefis ile değil.

Gönlün nefis ile savaşı giderek zorlaştı; ağıt yak zira matem şiddetlendi.

Roland Barthes'ın hikâye dilinin (kurmaca dilin) orijinal dil ile farkı hakkındaki kısa araştırmasına bakarak (Barthes, ss. 98-100) bu on iki bölümden her birini, tamamı Şeyh San'ân hikâyesinin bütününe oluşturan birer bölüm olarak saymak mümkündür. Hikâye dünyasındaki olay örgüsü, çoğunlukla Farsça eski hikâyelerde olduğu gibi, hikâyenin dışındaki dünyada cereyan eden olayların zaman akışına uygundur. Attar'ın şairane dili, bu on iki bölümün şiirsel dağılışı içinde, nesnelere tavsifi, karakterlerin analizi, tasavvufi manaların şerhi ve açıklanması yoluyla konunun hakkını tamamıyla verir.

Hikâyenin üçüncü ve dördüncü bölümleri, Attar'a maşukun suretinin güzelliği ile âşğın işretteki hâllerini şerh ederken, kendi coşkusu ve zevkini dilediğinde gösterme fırsatı verir. Beşinci, altıncı ve yedinci bölümler, karşılıksız aşkın azametli gücünü ve aşkın pençesindeki âşğın müritlerinin sabrını taşıracak ölçüdeki kahroluşunu anlatmak için zemin hazırlar. Dokuz ilâ on ikinci bölümler, mutasavvıf şâire müritliğin şartını; müritlerin kendi pirlere saf teslimiyetlerini ve şüphesiz itikatlarını açıklama ve tarikatte ihlasın, kalp teveccühünün ve Hakk'a tevessül etmenin değerini gösterme fırsatı verir. On ikinci bölüm hikâyeyi güzel bir sonla bitirir: Şeyh, mecazi aşkın tutsaklığından kurtulur, kâfir maşuk İslâm'ı seçip Müslüman olarak dünyadan gider ve müritler, şeyhin kurtuluşuyla birlikte kendi ihlas, itikat, Hakk'a yönelme, sabır ve inlemelerinin mükâfatını alırlar.

Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'da Şeyh San'ân hikâyesini ayrıntılı olarak anlatma ve nazmetmedeki gayesi belki de bu ve diğer tasavvufi manaların beyanı ve şerhidir. Şeyh San'ân hikâyesi, bu manaları zikredebilmesi için Attar'ın elindeki bir fırsattır. Merhum Firûzanfer şöyle der:

“Pirin şöhret ve itibardan, din ve imandan, şeyhlikten geçip şarap içmesi, zünnar bağlaması, hırka yakması, puta tapması ve domuz çobanlığı yapması, aşkın tesirinin göstergesi ve maşuk yolunda yapılan fedakarlığın birer örneğidir. Yoldaşların, bilgin ve üstün bir yoldaşın rehberliğiyle, şeyh ile dert ortaklığı yapmak için geri dönmesi; müritlerin her koşulda şeyhe tâbi olması gerektiğini öğretmektedir. Onun küfrüyle kâfir, diniyle dindar olmalıdırlar. Gerçekten de “irade”nin tam manası bu hikâyede bulunabilir. Hikâyenin sonunda da duanın ve şeyhin tövbesinin etkisi görülmektedir. Hristiyan kızın imanı ise sadakatin tesirini somutlaştırmaktadır. Aşkın etkisinin şerhine ilaveten, Şeyh Attar sülükün eziyetlerini, tehlikelerini de gösterir ve neticesi belli olmayan ta'at ve ibadetin gururuna kapılmamak gerektiğini öğretir. Öyle ki dört yüz müridi olan itibarlı ve meşhur bir şeyh, tek bir bakışla gönlünü ve dinini kaybedip elli yıllık ibadetini bu uğurda feda etmiştir. Bir diğer nokta şudur ki, itibarını kaybetmiş veya fitneye düşmüş kimseye

küçümseyerek bakılmamalıdır. Çünkü orada da işin akıbeti belirsizdir ve lütuf kapıları kapalı değildir. O hâlde salik yüce bir nazarla insanlara bakmalıdır. Ne züht gönlünü kaptırmaya ve aldanmaya sebep olmalı ne de günah onun inkarına yol açmalıdır. Şeyh, ayrıca yolun tehlikelerinden, tövbenin tesirinden ve herkesin iç aleminde bulunan domuz ve zünnardan da söz etmiştir.” (a.e., s.362-363).³

Şeyh San’ân hikâyesinin bu manevi tahlilinde bütün göndermelerin şerhi, tasavvuf konusunda en bilgili araştırmacılardan birinin, özellikle Attar’ın kalemiyle hikâye metninden açık ya da örtülü olarak anlaşılabilir, yerine göre doğru ve kabul edilebilir durumdadır. Ancak bu noktalar ve göndermeler bu hikâyenin kurgusundaki asıl amacı tam olarak cevaplayıp yansıtamaz.

Attar’ın zevki, düşüncesi ve tahlili ışığında beş yüz beyte varan bu hikâyenin özü birkaç cümleden fazla değildir: Son derece zahit, dindar, kemal sahibi, çok ibadet eden ve halk arasında itibarlı bir pir, Hristiyan bir kıza gönlünü bağlar ve onun aşkı yolunda halkın hatta kendisi için canlarını ortaya koyan müritlerinin kınamasından korkmadan küfrün ve delaletin en aşağısına batar. Ta ki sonunda onu bela kuyusuna müptela etmiş olan Hak, yine kendisi onu kurtarıp doğru yola getirene kadar...

Merhum Firuzânfer’in, Ayasofya Kütüphanesi’nde bir mecmuada, Gazalî’nin *Tuhfetü’l-Mülûk*’unda bulduğu ve onu Attar’ın Şeyh San’ân manzumesinin asıl kaynağı saydığı hikâyenin özü de aynen böyledir (a.e., s.329-334; hikâyenin aslı; s. 333-334’tedir). Çünkü Abdurrezzak San’ânî hakkındaki *Tuhfetü’l-Mulûk*’teki hikâyenin, Attar’ın tasavvufi bakışı, zevk ve üslubunun eklendiği manalar ve şairane detaylar dışında şahıs kadrosu, yapı ve olay örgüsü bakımından *Mantıku’t-Tayr*’daki Şeyh San’ân hikâyesinden farkı yoktur. Her ne kadar elimizde Şeyh San’ân hikâyesinin aksine aşk-ı meşâyih ile tanınmış (Ebu Abdullah Malikî, Şeyh Ruzbihan, Muhyiddin Arabî gibi), Hristiyan veya Müslüman kızların anlatıldığı ve az çok Şeyh San’ân’a benzer başka hikâyeler olsa da ne bunlar *Tuhfetü’l Mulûk*’taki hikâye gibi tamamen *Mantıku’t-Tayr*’ın hikâyesiyle benzerdir ne de bizim burada amacımız hikâyenin kaynağı veya Şeyh San’ân ya da Abdurrezzak

³ Zerrînkûb, Şeyh San’ân hikâyesinde geçen bu konuların yanı sıra, onu sembolik bir hikâye de sayar: “Bendenize göre, Şeyh San’ân hikâyesi -Attar’ın kaynağını nereden aldığı bir tarafa bırakarak- sembolik bir hikâyedir. Can dünyasından maddi aleme geçen temiz bir ruhun macerasıdır. Bu macerada tuzaklara düşer, her türlü günaha bulaşır kirlenir. Kendi ilahi cevherini ve aslını bile unuttur ve maddi dünyanın kötü alışkanlıklarıyla yaklaşır. Ama ilahi cezbe sonunda onun elinden tutar ve onu kirlilerden arındırır, ulvi dünyaya, safâ ve temizlik dünyasında götürüp kurtarır (Zerrînkûb, (2), s.175).

San'ânî'nin kimliği hakkında tartışmaktır.⁴ Bizim konumuz hikâyedeki -gördüğümüz kadarıyla- kimsenin dikkat etmediği gizli bir nokta hakkındadır. Attar'ın kendisi dahi -bu noktayı ele almışsa da- şerhi ve cevabı hakkında sessiz kalmıştır.

Attar'ın bu hikâyeye yerleştirip konunun gerektirdiğince ayrıntılı bir şekilde anlattığı ve -yukarıda aktardığımız üzere- Merhum Firuzânfer'in de işaret ettiği tasavvufi konuların yanı sıra şu belirsiz nokta da hikâyede cevapsız kalmaktadır: Allah niçin zahit, kâmil, muttaki ve keramet sahibi bir pir olan Şeyh San'ân'a böylesine dalalet ve küfürde ilerlediği ve sonunda yine kendisinin onu kurtardığı bir aşk tuzağı kurmuştur?

Şeyhin müptela oluşu, Rum'da bir puta secde edeceğine işaret eden, iradesi dışında gördüğü bir rüyanın tekrarıyla başlar. Maceranın sonu da bir rüyayla şekillenir: Peygamber (s.a.s.) muhlis bir müride, rüyasında onun şefaatiyle şeyhin bağışlandığı ve kurtulduğu müjdesini verir. Dolayısıyla, şeyhin bütün macerasının kaynağı gayb âleminden gelen bir taktirdir. Ancak şeyhin yazgısı olan bu macerada nasıl bir hikmet gizlenmiştir?

Akla gelen ilk neden, Allah'ın, nefislerini belâ ocağında eritmeleri ve hamlıktan kurtulmaları için enbiya, evliya ve kendine yakın olan diğer dostlarının üzerine reva gördüğü eziyetlerdir. Onlar böylelikle Hakk'a kavuşmaya layık olurlar. Bu nedenle, tasavvufi eserlerde şu hadise -ve onunla aynı mazmunda hadislere- tekrar tekrar işaret edildiğini görürüz: *البلاء موكل بالانبياء ثم بالاولياء ثم الامثال فالامثال* ["İnsanların en çetin sıkıntılarla imtihan edilecek olanları, peygamberler, sonra ermişler, sonra da onları takip edenler (âlimler, salihler...)’dir” (Yılmaz, 2013, s.141)].⁵ Tasavvufi eserlerin birçoğunda bela, maşukun kıskançlığından; maşukun kıskançlığı da âşığın aşkından ya da maşuka yönelik aşk iddiasından ve maşukun aşığa yönelmesinden kaynaklanır.⁶ Bu nedenle bu bela övülmeye layıktır ve her salikin de bu bela yükünü çekmeye liyakati yoktur. Tasavvufi aşkın bela ve bela karşısında rızayla gösterilen sabır ile ilişkisi, tasavvufi hikâyelerin kahramanlarına -Hallac ve Aynulkudat'ta olduğu gibi- kendiliğinden epik bir çehre vermiştir. Aslında tasavvufi bakış açısıyla enbiya, evliya ve diğer Allah dostlarına verilen bela, muhabbet; yani onların Hakk'a, Hakk'ın da onlara olan sevgisi sebebiyledir. Şeyh Ahmed Gazâlî, aşk ile belayı birbirine o kadar bağlı görür ki *Sevânihu'l-Uşşâk* adlı

⁴ Diğer benzer örnekler için bk: Zerrînkûb (2), s.267 ve sonrası (Bu bölümün konuları ae. (1), “Attar” başlıklı yazıda da geçmektedir); Karagözlü, s.62 ve sonrası.

⁵ Bu hadisin başka versiyonları da vardır. Örneğin; *أشدُّ الناس بلاءَ الأنبياء ثم الصَّديقون ثم الأمثل فالأمثل* versiyonu tasavvufi kitaplarda sıkça anılmaktadır. Hadisin çeşitli versiyonları için bk. Firûzanfer (1) s. 54, 107. Bu hadis şu kaynaklarda da geçer: El-Kelâbazî, s.127; Hucvîrî s.503-504; Aynulkudat s.243-244.

⁶ Aşk ve gayret hakkında bk. Aynulkudat, s.147, 238, 316 ve sonrası.; Rûzbihân s.144; Gazâlî s.162, 262, 265.

risalesinde onun tefsirini yapma gereği duymaz. “Çünkü aşk beladır ve bu âlemde gücünü maşukun gösterdiği cefadan alır” (Gazâlî, s.275). Aynülkudat, içinde aşk ve bela ile ilgili ayetler, hadisler ve mutasavvıf büyüklerin sözleri olan detaylı ve heyecan verici bir bölüm yazarak aşk ve belanın azameti ile bu ikisinin birbiriyle bağı yönünde dikkat çekici bir açıklamada bulunmuştur:

“Yazık, sen bela herkese verilir mi sanıyorsun? Sen belaya dair ne bilirsin? Öyle bir noktaya gel ki Allah’tan gelen belayı canına minnet bil. Şiblî de buradan hareketle şöyle demiştir: “Ey Allah’ım, herkes seni lütfun ve verdiğin rahatlık için arar bense seni bela için arıyorum. جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ [Hakkın cezbelerinden bir cezbe] ol ki Hak seni ilm-i kimya ile altına dönüştürsün.⁷ O zaman bela nedir, anlarsın! Allah Hz. Muhammed’e onun için şöyle dedi: إِنَّ اللَّهَ يُجَرِّبُ الْمُؤْمِنِينَ بِالْبَلَاءِ كَمَا يُجَرِّبُ أَحَدَكُمْ الذَّهَبَ بِالنَّارِ [Muhakkak ki Allah müminleri bela ile sınar, tıpkı altının ateşle imtihan edildiği gibi] Mümin o kadar bela çekmelidir ki belanın ta kendisi olmalı, bela da ona dönüşmelidir. İşte o zaman beladan habersiz kalır. إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا نَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا [Padişahlar bir yere girdiklerinde fesat yaratırlar] sözü bu manadadır. Azaba bela diyen veya bela sayan topluluklar şöyle derler: Ey zavallı, belada sevgi nişanı vardır ve yakınlık onunla sirayet eder. Azap ise uzaklıktır ve uzak ile yakın arasında bak, ne çok mesafe var!... Ne yazık ki levh-i mahfuzda beliren ilk söz “muhabbet” idi. Sonra b (ب) harfi nun (ن)'un noktası ile birleşti ve “mihnet (azap)” oldu...” (Aynülkudat, s.245).

Aynülkudat’ın bu konudaki sözleri burada bitmez; ancak aktardığımız bu parçada Senâ’î, Attar, Mevlânâ ve diğerlerinin de işaret ettikleri aşk ile bela arasındaki ilişki, tasavvufi bakış açısından yola çıkılarak anlaşılabilir.

Şeyh San’ân hikâyesinde de baştan sona, aşk ile bela arasında olan bağ açıkça görülebilmektedir. Şeyh San’ân’ın Hristiyan kıza duyduğu mecazi aşk ve bu yolda çektiği eziyet, tarikat yolunun muhlis saliki ve Hak arasındaki hakiki aşkın hissedilir ve anlaşılabilir bir tasviridir ve art arda gelen belaları anlatmaktadır. Bu belaların sonunda, kuru ve gösterişçi ibadete yaslanmış olan gururun kırılması yoluyla nefsin arınması ve ıslahı gerçekleşmelidir. Şeyh San’ân hikâyesini *Mantıku’t-Tayr’da* Hüdhüd, aşkla bağlantılı olarak ve zayıflığı bahane edip Simurg’a doğru uçmaktan kaçınan kuşların aşk ve coşkularını artırmak ve onları yola devam etmeye teşvik etmek için anlatmaktadır. Şeyh

⁷ Makalenin orijinalinde “...Hak seninle kimyagerlik etsin.” şeklinde geçen ibare, metnin bağlamına uygun olarak “...Hak seni ilm-i kimya ile altına dönüştürsün.” şeklinde tercüme edilmiştir. Kimya, eski çağlarda farklı maddeleri dönüştürerek altın ve gümüş elde etmeyi amaçlayan bir tür gizli ilimdir. Bk.Kılınç, 2018, s.564. [ç.n]

San'ân hikâyesinden önce Hühüd, kuşlara aşkla ilgili dört hikâye daha anlatır: İlkinde çok güzel bir padişahın hikâyesini nakleder. Bütün halk, padişahın güzelliğine gönlünü kaptırmıştır; ancak onun cemalini görmeye dayanamadıkları için, padişah yüzünü örterek köyden geçer. Padişahın örtüsüne doğru bakanın başını, onun adını ağzına alanın dilini keserler. Ona kavuşmayı düşünen kişi, bu imkânsız arzusundan dolayı aklını ve canını kaybeder. Şahın cemalini görmenin nasip olduğu kişi ise inleyerek can verir. Ne biri onun cemalinin aşkına dayanabilir ne de kimse onun güzelliğini görmeye takat getirebilir. Attar şu sonuca varır: Şahın yüzünü örtmesinin sebebi, halkın güçsüzlüğüdür; yoksa şah yüzünü onlara gösterecektir.

شاه روی خویش بنمودی عیان	گر کسی را تاب بودی يك زمان
لذتی جز در شنید او نداشت	لیک چون کسی تاب دید او نداشت
جمله می مردند و دل پُر درد او	چون نیامد هیچ خلقی مَرِد او
کاندرایینه توان کردن نگاه	آینه فرمود حالی پادشاه
هر کس از رویش نشانی یافتی	روی را از آینه می تافتی

(Mantiku't-Tayr, s.63.)

Birinde olsun takat olsaydı şah bir an kendi yüzünü gösterirdi.

Ama kimsenin onu görmeye takati olmadığından onun adını duymaktan başka bir lezzetleri yoktu.

Halktan hiçbiri onu görmeye lâayık olmadığından, hepsi gönlü onun derdiyle dolu olarak ölürdü.

Padişah, kendine bakılabilsin diye derhâl bir ayna yapılmasını buyurdu.

Yüzü aynadan yansır ve herkes suretinden bir nişan bulurdu.

Şah bir çare düşünür: İnsanlar onun cemalinin yansımaları, her biri kendi yerine göre, aynada görebilecektir. Attar da Hühüd'ün diliyle hikâyenin sonunu kuşlar için şöyle bitirir: Gönül de maşukun güzelliğinin aynasıdır. Simurg, kendi muhteşem sarayındadır ve kuşlar da o cemal sahibi padişahlarını gönüllerinde görebilir. Varlık sahrasında beliren her tecelli ve cemal, güzel Simurg'un gölgesidir. Simurg'un gölgesini Simurg'tan ayrı görmek, Simurg'un cemalini görmemektir. Gölgenin içinde kaybolmak, Simurg'un didarından mahrum olmaktır. Sonuç olarak, Simurg'un güzelliğinden nasibini almak için çabalamak gerekir. Bu şekilde, gölge de Simurg olarak görülebilmektedir; çünkü bu ikisi birbirinden ayrı değildir.

Bu sözlerde görülebilir ki Attar, Muhyiddin Arabî'den evvel, halk ile Hakk'ın birliğinden söz etmiştir (İbn Arabi, s. 16, 24, 26, 27.). Halk, Hakk'ın ta kendisidir. Bizler ikisini birbirinden ayrı görüyorsak bu, Hakk'ı görmemiş olmamızdan kaynaklanır. Bizi Hakk'ın didarına ve visaline ulaştırabilen şey; aşktır. Sevgiliye kavuşma yolunda gösterilen çabanın coşkusu bu aşkın ışığında mümkün olur. Bu olasılık gerçekleştiğinde de Hakk'ı halkın içinde ve halkı da Hak'ta kaybolmuş hâlde görürüz.

سایه را سیمرغ بینی بی خیال	گر ترا سیمرغ بنماید جمال
گر جدایی گویی آن نبود روا	...سایه را سیمرغ چون نبود جدا
کی ز سیمرغ رسد سرمایه ای	...چون تو گم گشتی چنین در سایه ای
تو درون سایه بینی آفتاب	گر ترا پیدا شود يك فتح باب
خود همه خورشید بینی والسلام	سایه در خورشید گم بینی مدام

(Mantıku't-Tayr, s.63-64)

Simurg sana cemalini gösterse; düşünmeden gölgeyi Simurg zannedersin.

...Çünkü, gölge Simurg'tan ayrı değildir; ayırdır demek uygun düşmez.

Sen böylesi bir gölgede kaybolduğunda, Simurg'tan sana nasıl bir lütf erişsin?

Eğer sana bir kapı açılması nasip olursa; gölgenin içinde Güneş'i görürsün.

Gölgeyi, daima Güneş'te kaybolmuş hâlde görür; her şeyi Güneş olarak görürsün vesselam.

İkinci hikâye İskender hakkındadır: İskender, elçilerinin elbisesini giyip onların kılığında, gidilmesi gereken yerlere giderdi ve kimse bu elçinin İskender olabileceğini beklemediğinden, kendisi İskender olduğunu söylese bile inanmıyorlardı.

Bu hikâyede de önceki hikâyede yer alan mazmun tekrarlanmıştır. Biri onun yüzünü görmekten nasibini alabilseydi; elçinin aslında İskender olduğunu bilirdi. Aynı şekilde o kuşlar da Simurg'u görmüş olsalardı, Si-murg'un gölgesinin Simurg'un kendisi olduğunu anlardı. "Her gönülden Şah'a giden bir yol vardır; yolunu kaybetmiş gönül hariç" (a.e., s. 64).

Sonraki hikâye Ayaz ve Sultan Mahmud hakkındadır. Ayaz kem gözlerin nazarından hastalanıp yatağa düşer ve bir müddet sultandan uzak kalır. Mahmud, Ayaz'ın durumundan haberdar olunca bir hizmetçi çağırıp Ayaz'ın yanına gitmesini, Sultan'ın onun derdinden

hastalandığını ve onu düşünmeden bir an bile geçirmedini; bedeni ondan uzakta olsa da canının onun hasretini çektiğini söylemesini buyurur. Aynı zamanda hizmetçiyi bir an bile duraklamadan aceleyle gitmesi için tembihler. Eğer oyalanırsa, iki cihanı ona dar edeceğini de ekler. Hizmetçi, rüzgâr gibi Ayaz'ın yanına gider. Vardığında Sultan Mahmud'u Ayaz'ın yanında oturmuş hâlde görür. Bedenini korkudan bir titreme alır. Bir an bile duraklamadığına yeminler eder ve şahın nasıl kendisinden önce oraya ulaştığına akıl erdiremez.

شاه گفتش نیستی محرم درین	کی بری تو راه ای خادم درین
من رهی دزدیده دارم سوی او	زانکه تشکیم دمی بی روی او
هر زمان زان ره بدو ایم نهان	تا خبر نبود کسی را در جهان
راه دزدیده میان ما بسی است	رازها در ضمن جان ما بسی است
از برون گرچه خیر خواهم ازو	در درون پرده آگاہم ازو
راز اگر می پوشم از بیرونیان	در درون با اوست جانم در میان

(a.e., s.64-65.)

Padişah hizmetçiye, şöyle dedi: “Sen bu işi bilenlerden değilsin; nasıl bunda yol tutacaksın, ey hâdim?”

Benim ona giden gizli bir yolum var; bir an onun yüzünü görmemeye tahammülüm yok.

Dünyada kimsenin haberi olmasın diye, hep o yoldan ona gelirim gizlice.

Bizim aramızda gizli yollar; canımızda gizli sırlar çoktur

Dışarıdan ondan haber almak istesem de zaten gönüm ondan haberdardır

Sırrı başkalarından gizlesem de canım onunladır.”

Görüldüğü gibi bu hikâyede de âşık ve maşuktan söz edilmiş ve onların her ne kadar görünüşte birbirlerinden ayrı olsalar da aslında bir oldukları anlatılmıştır. Onca çabadan sonra, sonunda yârin visaline nail olan bir âşık; artık asla ondan ayrı değildir. Zahirde ve başkalarının gözünde ayrı olsa da aslında her zaman onunladır. Halktan gizli bir yolla; can ve gönül yoluyla maşukla birleşmiştir. Simurg'un güzelliğini gören kuşlar, artık asla ondan ayrı olmayacaklardır. Hakk'ın visaline erişen bir salık, zahirde diğer insanlar gibi ve ondan uzak yaşıyor görünse de artık asla Hak'tan ayrı değildir. Sevgilinin vuslatına ermiş âşık,

Simurg'un güzelliğini görmüş kuş, bütün dünyayı sevgilisi olarak; dünyayı bütünüyle Simurg olarak görür. Si-murg'un gölgesini Simurg; halkı da Hak olarak görmek için basiret gözünü bulmuş kişiye yârdan ayrı kalmak bir şey ifade etmez. Çünkü o, Hak'ta ve Hak da onun içinde yaşamaktadır. Güneş gölgenin içinde, gölge de güneşin içindedir. İnsan-ı kâmilin gerçekleştiği, sevgilinin cemalinden nasiplenildiği; manevi vuslata nail olduğu bu ruhani kemalin zirvesine varmanın şartı, beşeri sıfatların tamamıyla fenaya ermesi ve insanı gölgeye esir eden bütün iplerin koparılmasıdır. Bu azametli iş, kâinatın en kudretli olgusu olan aşkın yardımından başka bir şeyle mümkün değildir. Beşeri sıfatları yok etmek, bilinçli ve iradi bir ölüme kavuşmaktır. Hakiki âşık, maşuk yolunda kendi canını terk etmeyi oyun sayandır. Bu nedenledir ki aşksız visal mümkün değildir.

Hüdhüd'ün kuşlara anlattığı hikâyeler, dediğimiz gibi, halkın Hak olması, âşıkla maşuk arasında gizli bir yolun varlığı ve onlar arasında ayrılığın bulunmaması mazmununu içerir. Bu hikâyeler kuşları, kendileriyle güzel Simurg arasındaki ilişkinin varlığından haberdar eder ve maşuka yani Şah Simurg'a doğru gitmeleri için onları teşvik eder. Kendilerini zayıf gören kuşlar, sevgiliye yapacakları seferin hakkını verebilmeleri için Hüdhüd'den onlara yol göstermesini isterler. Hüdhüd, fedakârlık etmeyi, her şeyden; canından ve imanından bile vazgeçmeyi bu seferin şartı saymaktadır:

گر ترا گویند از ایمان برآی	ور خطاب آید ترا کز جان برآی
تو که باشی این و آن را برفشان	تركِ ایمان گیر و جان را برفشان
منکری گر گوید این بس منگرس	عشق گو از کفر و ایمان برترست
عشق را با کفر و با ایمان چه کار	عاشقان را لحظه ای با جان چه کار
عاشق آتش بر همه خرمن زند	اره بر فرقش نهند او تن زند ؟
درد و خون دل ببايد عشق را	قصه مشکل ببايد عشق را
... هر که را در عشق محکم شد قدم	در گذشت از کفر و از اسلام هم
عشق سوي فقر در بگشایدت	فقر سوي کفر ره بنمایدت
چون ترا این کفر وین ایمان نماند	این تن تو گم شد و این جان نماند
بعد از آن مردی شوی این کار را	مرد باید این چنین اسرار را
پای در نه همچو مردان و مترس	در گذر از کفر و ایمان و مترس

(a.e., s.66.)

Sana imanını terk et canından vazgeç derlerse; onu da bunu da ortalığa saç; imanı terk et, canından da geç.

İnkâr edenin kendisi sana bunun büyük bir inkâr olduğunu söylerse “Aşk küfürden de imandan da üstündür” de.

Aşkın küfürle ve imanla ne işi olur? Âşıkların bir an bile kendi canlarıyla ne işi olur?

Âşık bütün harmanı yakar.; başını testereye de koysalar hiç kıpırdar mı?

Aşka gönül kanı ve derdi gerekir; müşkül bir hikâye gerekir.

Aşka sağlam bir adım atan, küfürden de İslâm'dan da geçmiş demektir.

Aşk fakirliğe yol açar; fakirlikse sana küfrün yolunu gösterir.

Bu küfür ve iman sende kalmadığında senin bu bedeninin de kaybolur, bu canın da kalmaz.

Ondan sonra bu işin ehli olursun; bu gibi sırlara da ehil gerekir.

İşte, bu mertler gibi (aşka) adım at; korkma. Küfürden ve imandan geç, korkma.

Bu beyitlerde, ‘aşk yolunda küfre düşme ve imandan geçme’ vurgulanmaktadır. Bu ve benzeri beyitlerde küfür, iman ve aşk yolunda bu ikisinden geçmek; aslında İslâm ve imandan geçmek anlamına gelir. Nitekim, küfürden geçmek, tehlikeye sebep olmaz. Öyle ki birbiri yerine kullanılan “neng u nam [ar ve namus]” sözüyle, çoğunlukla yalnızca “nam”; ar, itibar, onur, saygınlık kavramı kastedilirken “küfür ve iman” sözüyle de tasavvufi eserlerde yalnızca “iman” kavramı kastedilir.

Şeyh San’ân hikâyesi naklettiğimiz beyitlerin hemen arkasından gelmektedir. Hikâye, bu beyitlerin şerhi ve açıklaması için, aşk yolunda iman ve İslâm’dan geçme; art arda gelen eziyetlerden ve tehlikelerden korkmama konularında isabetli bir tanık olarak karşımıza çıkar. Şurası ilginçtir ki, Aynülkudat’tan aşk ve belanın ilişkisi hakkında aktardığımız sözler, onun kitabında “*Küfür ve İmanın Hakikatinin Beyanı*” başlıklı, dokuzuncu bölümde geçmektedir. Bu başlık altında, aşk ve belanın birbiriyle ilişkisinden bahsedildiği gibi aşk ile küfrün ilişkisi, iman ve İslâm’dan geçme konusundan da ayrıntılı olarak söz edilmiştir: “...Yazık ki aşktan yananlar sevdalılırlar ve sevdanın delilikle, deliliğin de küfürle ilişkisi vardır.” (Aynülkudat, s.204). Şeyh San’ân da âşık olur, aşkın belalarına tutulur, imandan geçer ve küfrün uçurumundan düşer. Sonunda da kurtulup yeniden imana gelir.

Ancak yenilenen imanı, önceki züht ile yoğrulmuş ve aşkın potasında eritilmemiş imandan çok farklıdır. Önceki iman, yeni imanıyla kıyaslandığında küfürdür; çünkü bu aşka müptela olmak onunla Hak arasındaki son perdenin de kaldırılmasına sebep olur. Bu, Şeyh San'ân hikâyesinin temelini oluşturan ve hikâyedeki gizli sırrı açığa çıkararak en önemli noktadır. Attar, bu noktaya hikâyenin sonunda işaret etmiş ve şeyh için gayb aleminden takdir olunmuş bu maceranın sırrını, örtülü olarak söyleyip keşfi okura bırakmıştır. Müritlerin şeyhin kurtuluşu için Hakk'ın dergâhında kırk gün kırk gece feryat figan yalvarıp yakarmasından sonra Peygamber (s.a.s)'in şeyhin muhlis bir müridinin rüyasına girip ne dediğine dikkat edin:

مصطفی گفت ای به همت بس بلند	رو که شیخت را برون کردم ز بند
همتِ عالیت کارِ خویش کرد	دم نزد تا شیخ را در پیش کرد
در میانِ شیخ و حق از دیرگاه	بود گردی و غباری بس سیاه
آن غبار از راه او برداشتم	در میانِ ظلمتش نگذاشتم
کردم از بهر شفاعت شبِ نیمی	منتشر بر روزگار او همی
آن غبار اکنون ز ره برخاستست	توبه بنشسته گنه برخاستست

(Mantiku't-Tayr, s.84)

Hz. Peygamber şöyle dedi: “Ey himmeti çok yüce olan mürit! Var git, şeyhini zincirden kurtardım.

Senin yüce himmetin yapacağını yaptı; şeyhini kurtarana dek durmadı

Şeyh ve Hak arasında uzun zamandır simsiyah, toz toprak vardı.

O tozu onun yolundan kaldırdık, onu karanlığın ortasında bırakmadık.

Şefaati için bir şebnem meydana getirdim; bu şebnem onun tüm ömrüne yayılmıştır.

O toz, şimdi yoldan kalktı; tövbe oturdu, günah kalktı.

Yukarıdaki beyitlerden üçüncüsü, önceki sayfalarda ele aldığımız soruya cevap verir. Bu cevap olmadan bütün hikâyeye ve Şeyh San'ân'ın macerası da cevapsız kalmaktadır. Bu beyit, Şeyh için gayb aleminde yazılmış olan, eziyet ve belayla dolu; imanı yok eden bu yazgıda nasıl bir hikmetin gizli olduğunu söylemektedir:

در میانِ شیخ و حق از دیرگاه	بود گردی و غباری بس سیاه
آن غبار از راه او برداشتم	در میانِ ظلمتش نگذاشتم

Şeyh ve Hak arasında uzun zamandır simsiyah toz toprak vardı

O tozu onun yolundan kaldırdık, onu karanlığın ortasında bırakmadık.

Yani, şeyhe yazılmış maceranın bütün hikmeti; şeyh ve Hak arasında duran, didar ve vuslata engel olan perdenin tozunun ortadan kalkmasıdır. Bu yazgının neden takdir edildiğinin beyanı hikâyeyi tamamlar; ancak okuru, hikâyedeki sırrı çözmek için sürekli çaba göstereceğini diye bir sırrın eşliğinde bekletir. Hak ve şeyh arasında onca keramet ve kemalata rağmen nasıl bir perde tozu vardı ki böylesine bir yazgıdan geçilerek ortadan kalkacaktı?

Bu, Attar'ın cevapsız bıraktığı bir sorudur. Ama, aslında Şeyh San'ân hikâyesinin tamamı bu perdenin nasıl ortadan kalktığını dolaylı bir şekilde anlatmaktadır. Attar'ın hikâyesinin başındaki Şeyh San'ân betimlemesinde ilmin, imanın, İslâm'ın, zühdün ve ibadetin tecellisi olan bir pirlle tanışırız. Gece gündüz riyazetten yorulmayan dört yüz kemal sahibi müridi vardır ve kendisi de bu dört yüz müridiyle elli yıldır haremde münzevidir. Elliye yakın hac ve bir ömür umre ziyaretinde bulunmuştur. İhmal ettiği hiçbir sünnet olmadığı gibi tuttuğu orucun, kıldığı namazın haddi hesabı yoktur. Manevi makam ve keramette kılı kırk yarmıştır. Nefesi hastalara şifa verirken mutlulukta ve kederde halkın öncüsüdür.

عمره عمری بود تا می کرده بود	قُربِ پنجه حج به جای آورده بود
هیچ سنّت را فرو نگذاشت او	خود صلوة و صوم بی حد داشت او
پیش او از خویش بی خویش آمدند	پیشوایانی که در پیش آمدند
در کرامات و مقامات قوی	موی می بشکافت مرد معنوی
از دم او تندرستی یافتی	هر که بیماری و سستی یافتی
مقتدایی بود در عالم علم	خلق را فی الجملة در شادی و غم

(a.e., s.67.)

Elliye yakın Hac yerine getirmişti. Ömrü boyunca (sayısız) umre yapmıştı.

Oruç ve namazının haddi hesabı yoktu; bırakmamıştı hiçbir sünneti.

Yanına gelen liderler onun yanında kendilerini kaybederlerdi.

Kılı kırk yarardı o mana ehli; kerametlerde ve makamlarda kavi.

⁸ Gevherîn'in hazırladığı metinde "aşk" olarak geçmektedir ve kesin olarak yanlıştır (Meclis ve Paris nüshaları ile doğrulanmıştır).

Hastalığa ve zayıflığa düşen onun nefesiyle şifa bulur,

Mutlulukta ve kederde bütün halkın rehberi, âlemde alem idi.

Attar'ın ifadesinden, şeyhin züht ve imanının vurgulandığı ve şeyhin bu konudaki betimlemelerinde hiçbir mübalağadan kaçınılmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Son beyit, halkın şeyhe yöneldiğinin ve şeyhin dürüstlüğü ile halk arasında beğenilen biri olduğunun altını çizmektedir ki bu durum da onun dindarlığı, imanının sağlamlığı ve son derece zahit oluşunun doğal bir sonucudur. Attar züht ve dindarlıkla ilgili olarak dile getirdiği bütün bu sıfatları şeyhle ilişkilendirirken tasavvufi aşktan hiç söz etmez. Çünkü okura, Şeyh San'ân'ın ilk ve aşka müptela olmadan önceki hâlini, bunca manevi kemalat ile birlikte aşktan nasibini almamış olan, zahidane tasavvufun en ileri örneği olarak sunmayı amaçlamaktadır. Bundan dolayı Attar şeyhi aşk belasına müptela eder. Ama aşk belasına tutulma -Attar'ın hikâyeye başlamadan işaret ettiği ve hikâyenin içeriğinde de vurgulandığı gibi- şeyhin imandan geçip küfür yoluna girmesi içindir. Şeriat ve imandan çıkıp kâfir olmanın neticesi de itibarsızlık, rüsvalık ve halkın ayıplama oklarının hedefi hâline gelmekten; ehl-i selamet zümresinin dışına çıkmaktan başka bir şey değildir. Ama itibar ve halkın teveccühünden kaynaklanan gururun kırılması, halis salikin Hakk'a dönmesi ve onunla Hak arasındaki son perdenin kalkması da bu ayıplama sayesinde. Bu karanlık toz perdesi, Peygamber (s.a.s)'in pirin halis müridine, artık ortadan kalktığını müjdelediği, şeyh ve Hakk'ın arasında çok uzun zamandır gerili olan perdedir. Halk arasındaki itibarın perdesi, en zor ve en son örtüdür ve aşk, küfür ve ondan hasil olan itibarsızlıktan- halkın ayıplamasıyla ortaya çıkan itibarsızlıktan- başka bir yolla ortadan kalkmaz. Bir yüzünü halka bir yüzünü Hakk'a çevirmek, riyaya işaret eder. Hakikat yolunun yolcusu, bu riya vesvesesinin çemberinden de kurtulmalıdır. Şeyh, itibarın ve onda gizli riyanın gamından Hristiyan kızına duyacağı aşkla ve halkın kendisini ayıplamasıyla kurtulur.

گوید این پیر این چنین گمراه شد

آن دگر گفتش که هرک آگاه شد

شیشهٔ سالوس بشکستم به سنگ

گفت من پس فارغم از نام و ننگ

(a.e., s.72.)

Bir diğeri ona: “Bu durumu öğrenen, “Bu pir nasıl böyle yoldan çıktı?” der”. dedi. Şeyh ise “Ben ar ve namustan kurtuldum; riya kadehini taşa çaldım ve kırdım.” dedi.

İtibar sahibi olmanın getirdiği gam, yüzünü sadece halka çevirmekten kaynaklanır ve bu da beşeri sıfatın “beka”sından ileri gelir. Hakikate ulaşmanın şartı olan “fena” ise beşeri sıfatların yok olmasıyla ortaya çıkar (Müstemli, s.1597, 1598). İsmi lekeleyip

melametini zeminini oluşturan da amelde aşırıktan kaynaklanan, ibadete dayanmanın verdiği zahidane gururu ortadan kaldıran da yalnızca aşktır. Bundan dolayı tasavvufi eserlerde Hakk'ın dergâhına en yakın melek olan İblis'in yazgısı, kaç bin yıllık ibadete rağmen, sonunda cennetten kovulup ebedi olarak lanetlenmesi, bu konuda bazen ibretlik bir örnek olarak hatırlanır (Müstemlî, s.498; Meybudî, c.1, s. 165). Senâ'î İblis'in ibretlik durumunu onun ağzından anlattığı bir gazelin sonunda, tam bu noktaya işaret eder⁹. Aşkla ayıplanma arasındaki ilişkinin de aşkın gururu yok ediciliğinden kaynaklandığına değinir. Bu ilişki, ibadete, amele ve bunlardan doğan itibara yaslanmaktan kurtulmuş olan bencillik örtüsünün yok olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı âşık, aşk ve aşktan doğan ayıplanma yoluyla hem bencilliğin hem de halkla meşgul olmanın gerdiği perdelerden kurtulur. Şeyh Ahmed Gazâlî melameti, âşğın kendisiyle ve halkla hatta maşuktan murat alma arzusuyla bile bağını koparan, maşukun gayretinin keskin kılıcı sayar:

Onun kemâli (aşkın kemali) melamettir. Melametince üç yüzü vardır: Bir yüzü halkta, bir yüzü âşıkta bir yüzü maşukta. Halkta olan yüzü, yabancılara bakmaması için duran, maşukun gayret kılıcıdır. Âşıkta olan yüzü kendine dönüp bakmaması için duran zamanın gayret kılıcıdır. Maşuka bakan yüzüyse hırstan değil, aşktan beslensin diye duran aşkın gayret kılıcıdır... Bunların üçü de ağıyardan nazarı kesmek için duran gayret kılıcıdır... Halkın ayıplaması ise kalbinde ya da zahirde, zerre kadar dünyevi bir bağı kalmışsa kesilmesi içindir (Gazâlî, s.262, 263).

Gazâlî'nin müridi ve öğrencisi olan Aynülkudat, Hüseyin bin Mansur Hallac'tan da etkilenecek İblis'in hikâyesine yeni bir bakış açısıyla bakar ve onu Hakk'ın divane, çılgın, serdengeçti bir âşığı sayar. Hakk'ın (ya da maşukun) onu müptela ettiği kahır ve belayı, onun sevgisinin sınanması olarak görür:

Eyvah, ne işitiyorsun? Bu divane (İblis) Allah'ı sevdi. Sevginin sınanmasının nasıl olduğunu bilir misin? Biri bela ve kahır; biri ayıplanma ve zillet. "Eğer bizim aşkımızla bir davan varsa, göstermelisin." dediler. Ona bela, kahır, ayıplanma ve zillet sınavını gösterdiler, o da kabul etti (Aynülkudat, s. 231).

⁹ Senâ'î divanında, İblis'in kara bahtının ve hâlinin şerhini onun kendi dilinden anlatıldığı bir şiirin sonunda (Senâ'î, s.871), kendi ibadetlerinden mağrur olunmaması gerektiği sonucuna ulaşılır. Öyle ki İblis'in yedi yüz bin yıllık ibadeti, Ademle olan macerasında bahtının kararmasına mâni olamamıştır:

هفتصد هزار سال به طاعت پیوده ام وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود
...جانا بیا و تکیه به طاعت خود مکن کاین بیت بهر بینش اهل زمانه بود

*Yedi yüz bin yıl ibadet ettim. İbadetimin mükafatı binlerce hazinedir
Ey can, gel ibadetine bel bağlama. Bu beyitte yazıldığı gibi, (ibadetine güvenmek) zamanında şeytanın görüşüydü.*

Tasavvufî eserlerde hiç de az olmayan bu tarz sözlerin yansımaları Şeyh San'ân hikâyesinde de yeterince açık bir şekilde görüldüğünden tekrar izaha lüzum görmüyoruz. Şeyh San'ân hikâyesinin temeli, zahit bir pirin ayıplanma ve küfürle sonuçlanan aşk belasına tutulmasıdır. Sonunda da itibar ve selamet örtüsü gözünün önünden kalkar ve âşık bir pire dönüşür. Attar'ın birçok gazelinde tekrarlanan mazmun da budur. Bu gazellerin hepsinde, mescitte oturup devamlı ibadet eden zahit bir pire bir güzel yüzlü görünerek onu kendine hayran eder. Şeyhin mescidi terk ederek meyhaneye gitmesine, sonunda da imandan ve İslâm'dan çıkıp küfür ve ayıplanma içine düşmesine sebep olur.¹⁰ Şeyh, ehl-i selamet zümresinden çıkar. Şüphesiz, Attar'ın bütün dikkatini Şeyh San'ân hikâyesindeki bu asıl mesajı yöneltmesi şunu göstermektedir: Bu hikâyede, söze ve duruma uygun olarak gelen diğer tasavvufî mazmunlar metinde ikinci planda kalmaktadır. Attar'ın odak noktası ve asıl amacı âşıkane tasavvuf ile zahidane tasavvuf arasındaki büyük farkı anlatmaktır. İlkinden çıkıp diğerine ulaşmak için aşk yolundan başka bir yol yoktur. Küfür ve ayıplanmayla sonuçlanan bu yolun güzergâhından, kendini beğenmişliğin devamı demek olan itibarın ve selametın zorlu geçitleri aşılarak geçilebilir. Bu zorlu geçitleri aşmak ise tasavvufî, mistik kahramanlığın gerçekleşmesine yol açar. Aşk kesbî ve ihtiyari olmadığı için de ona müptela olmak, ilahi ve doğaüstü bir olaydır. Ancak bu tutulmadan sonra, halkın ayıplamasına, adının kötüye çıkıp rüsva olmaya tahammül edebilen; eziyetin “heft-hânından”¹¹ ve onun güçlüklerinden galip çıkan; şeytani nefsi tamamıyla yok edebilmiş kişi destanın kahramanı ve aşk yolunun yolcusudur. İtibarın zorlu geçitlerinden geçmek, öylesine çetin engelleri aşmaktır ki -Eflâkî'den rivayet edildiği üzere- Evhadüddin-i Kirmânî gibi ünlü bir mutasavvıf bile bu işin ehli değildir. Ancak, Şems-i Tebrizî'nin emriyle itibarını kolayca yerle bir eden Mevlâna gibi bir âşık onurundan ve saygınlığından vazgeçebilir (Eflâkî, ss. 616-617, 621-622). Attar da Sam'ânî gibi şu düşüncededir: “Halkın gözüne girmek kolay bir iştir; mertlik kendini halkın gözünden düşürmektir” (Sam'ânî, s.231). Sam'ânî'nin sözünün ilk kısmı zahidane tasavvuf ve ehl-i selâmete; ikinci kısmı ise âşıkane tasavvufa ve ehl-i melamete işaret eder. Attar'ın belki de ilk ve en eski eserleri arasında yer alan “*İlâhî-nâme*”deki “*Şeyh ve Yaşlı Kadın*” hikâyesi, sade ve açık bir şekilde yine onun bakış açısıyla, zahit ve âşıkla ilgilidir. Şeyh San'ân hikâyesi ile Attar'ın gazellerinin birçoğunda aynı bakış açısı tekrarlanır:

¹⁰Şerhi ve yorumuyla birlikte bu gazellerden bir örnek için bk: Purnâmdârîân (1) s.159 ve sonrası.

¹¹ “Heft-hân: *Şehnâme* kahramanlarından Rüstem'in Mazerân bölgesinde tutsak düşen Keykâvus'u kurtarmak için geçtiği ve her birinde devlerle savaşmak zorunda kaldığı yedi durak” (Ünver, 1998, c.17, s.158-159). [ç.n.]

نشسته بود روزی پیر اصحاب	ز پنداری و کاری پیش محراب
در آمد از در مسجد یکی زال	دلی همچون آلف با قدّ چون زال
بدو گفتا که در عین هلاکی !	پلیدی می کنی دعوی پاکی
بدین شیخی شدی مغرور اصحاب	برون آی ای جُنُب از پیش محراب
بسوز از عشق خود را ای گرامی	و گرنه زاهدی باشی ز خامی
ز زاهد پختگی جُستن حرام است	که زاهد ناتمام و خشت خام است
ز سوز و اشک عاشق همچو شمع است	از آن در اشک و سوز خویش جمع است
از آن باشد همه شب اشک و سوزش	که خواهد بود کُشتن نیز روزش
چو اشک و سوز و کشتن شد تمام	برآید کشته معشوق نام
شود در پرده همدم هم نفس را	نماند کار با او هیچ کس را

(İlâhi-nâme, s.178.)

Bir gün ashabın piri kendinden emin bir şekilde mihrabın önüne oturdu.

İhtiyarın biri mescidin kapısından içeri girdi; elif gibi bir gönül; dal gibi eğilmişti boyu.

Pire dedi ki: Helâkin içindesin! Temizlik davasını kirletmedesin!

Bu şeyhlikle ashabına karşı gururlanmaktasın; mihrabın önünden dışarı gel ey cünub.

Kendini aşkın ateşiyle yak ey kıymetli, yoksa hamlıkla bir zahit olursun.

Zahitte olgunluk aramak haramdır; çünkü zahit ham bir tuğladır, natamamdır.

Âşık gözyaşından ve yanmasından dolayı mum gibidir; bundan dolayı kendi yanışı ve gözyaşı onda toplanır

O yüzdendir bütün gece gözyaşı ve yanışı; çünkü bir gün öldürülecektir.

Onun gözyaşı bitip ateşi söndüğünde ve öldürüldüğünde, adı maşukun öldürdüğüne çıkar.

Perdenin ardında sevgiliyle bir olur; hiç kimseyle işi olmaz.

Bu hikâyede, yaşlı kadın zahidi hamlikla suçlar. Çünkü zahit aşkı tecrübe etmemiştir. Aşk tecrübesinden yoksun olması ve aşk derdiyle yanmamış olması nedeniyle müritlerinin piridir ve müritleri olduğu için gururlanmaktadır. Zahidin henüz olgunlaşmamış olması, onun halka teveccühünün ortaya çıkardığı gurur perdesinden kaynaklanmaktadır. Şeyh San'ân da aynı şekilde halkın önderidir ve dört yüz kâmil müridi vardır. Yaşlı kadının zahide dediği gibi, sevgili ile bir olmanın şartı, aşk belasını ve derdini çekmek; herkesle bağını koparmaktır. Bu hikâyede yaşlı kadın zahitle yalnızca olgunlaşmamış, ham olması nedeniyle dalga geçer, eğlenir. Şeyh San'ân hikâyesinde, bir rüyanın ardından, Hakk'ın yardımıyla zahit şeyh, sevgilisiyle arasındaki gurur ve kendini beğenmişlik perdesini ortadan kaldıracak olan aşka ve aşktan doğan bela ve musibetlere tutulur. Attar'ın birçok gazelinde, işaret ettiğimiz gibi, Hak ya da Hakk'ın en büyük meleği Cebrail zahide, beşeri bir güzel suretinde, Hristiyan (Tersa), Hristiyan-zade (Tersa-beççe), Acem oğlanı (vaşâk-i a'cemî), Türk, nigâr olarak bir maşuk çehresiyle tecelli eder ve onu aşk şarabıyla sarhoş eder. Şeyhi huzurlu köşesinden, mescitten çıkarıp melametın tehlike dolu sokaklarında şaşkın şaşkın gezdirdikten sonra sevgilinin visaline ulaştırır. Şeyh San'ân hikâyesinin bu ana mesajı, Attar'ın düşüncesinin ve dikkatinin odak noktası olarak onun bütün eserlerinde baştan sona görülür. Bu tema herkesten çok Hâfız'ın gazellerinde yeni ve özgün bir tarz olarak yankı bulur. Şeyh San'ân hem kendi adıyla hem pir-i mugan, pir-i meyhane, pir-i meykede, pir-i harâbât sıfatlarıyla hem de sarhoşluk ve harabatla bağlantılı bir şekilde “rind” çehresiyle karşımıza çıkan; zahit, sofı, şeyh, kadı, müftü ve muhtesibin karşısında duran, Hâfız'ın gazellerinin en sevilen karakteridir. Zahit, sofı, şeyh, kadı müftü ve muhtesip karakterlerinin ortak yönü ise hepsinin dindarlık ve şeriat yoluyla halk arasında itibar kazanmanın peşinde olmalarıdır.

Mey, meyhane ve bunlarla ilgili kavramlarla birlikte karşımıza çıkan, pir-i mugan ve diğer tamlamalarla tasvir edilen Hâfız'ın “ideal piri”, tam olarak Attar'ın ideal pirinin yansımasıdır ki aşk macerası ile yaşadığı tecrübenin sonunda gurur, kendini beğenmişlik ve zahitliğiyle halk arasındaki itibarından kaynaklanan kibrin esaretinden kurtulmuş, riyadan azat olmuştur. Attar, hırkayı üzerinden atmayı ikiyüzlülükten kurtulmanın şartı sayar. Çünkü özel bir giysi giymiş olmak, başkalarının takdirini beklemenin işaretidir. Aynı şekilde mescitte ve tekkede oturmak, halkın gözünün önünde zahitlik ve ibadet sergilemek de halka teveccühten kaynaklanır ki bu da Hak ve kul arasındaki en büyük perdedir. Şeyh San'ân hikâyesinde ve ana mazmunu bir güzel yüzlünün mescitte meskûn zahit bir pire Türk, nigâr, Hristiyan-zade (Tersa-beççe) vs. olarak görünmesi ve zahit pirin

onun elinden şarap içip meyhaneye gitmesi, hırkasından soyunup zünnar bağlaması olan bütün o gazellerde, “halkın önünde cereyan eden zahiri züht ve imandan çıkma; melamet ehlinin halka kendini beğendirme düşüncesinden kurtulmuş; Hakk’a yönelmekten ve Hak’ta yok olmaktan ibaret olan gizli zühdüne dönme” sembolü yer alır.

دی در صفِ اوباش زمانی بنشستم قلاش و قلندر شدم و توبه شکستم
 جاروبِ خرابات شد این خرقة سالوس از دلق برون آمدم از زرق پرستم
 از صومعه با میکده افتاد مرا کار می دادم می خوردم و بی می ننشستم

(Divân-ı Attar, s.392.)

Dün gece, zamane külhanbeylerinin safında oturdum; ayyaş ve kalender oldum, tövbemi bozdum.

Bu riya hırkası meyhanenin süpürgesi oldu; derviş hırkasını çıkarıp riyadan kurtuldum.

Mescitten meyhaneye düştü işim; mey verdim, mey içtim, bir dem oturmam meysiz.

Hâfız’ın da bütün bu zahit, müftü, kadı, muhtesip, şeyh ve özellikle sofular zümresini eleştirmesi tam olarak bu sebeptedir: Onların hepsi, halka kendilerinin şeriat makamında olduğunu gösteren, özel bir görünüşe ve kılık kıyafete sahiplerdir ve hepsinin hâl ve tavırları, söylemleri halkın onları züht, İslâm ve imanın tecellisi olarak kabul etmelerini sağlayacak türdedir. Hafız, bu rahatına düşkünlükte, aslında halislik iddiasının menfaatlerinin peşinde olan ve dünyayla bağını koparmış gibi görünen gösterişte ikiyüzlülük ve sahtekarlık görüp pir-i mugan ile rindi pir-i mescitten, sofudan üstün ve halis sayar (Purnamdaryan [2], s. 187 ve sonrası).

Doğaldır ki bu halkla barışık olma ve halk arasında itibar kazanmaya aşırı meyletme perdesinden kurtulmak ancak aşkın azametli, zorlu yolundan geçmekle mümkündür. Aştan doğan sarhoşlukta ise rahat ve menfaat peşinde olan, halkla çatışmayan akıl iktidar tahtını kaybeder. Sadece aşk, âşığın rahatını düşünmemesini ve ayıplanmaya tahammülünü güçlendirebilir. Bu nedenledir ki aşk ve ona bağlı olarak ortaya çıkan sarhoşluk Attar ve Hâfız’ın ve bir başka bakış açısıyla da Mevlânâ’nın ve mutasavvıfların birçoğunun gazellerinin manevi ve esas konusudur. Ancak gurur, bencillik ve kendini beğenmişlikten kurtulmanın yegâne yolu olan aşk, sonradan kazanılan ve iradi bir iş değildir. Ona müptela olmak da Hakk’ın ve maşuğun yardımına bağlıdır. Bu nedenledir ki Şeyh San’ân hikâyesinde, şeyhin Hristiyan kızın aşkına tutulması, bir rüyanın peşi sıra ortaya çıkar. Bu

durum, gerçekte Hakk'ın şeyhe yardımı ve teveccühünden kaynaklanmaktadır. Attar'ın Şeyh San'ân hikâyesindeki bu ana temanın tekrarlandığı birçok gazelinde de aşkın bu doğaüstü dürtüsü bariz şekilde görülür. Mescitte pir-i zahide görünen güzel yüzün varlığı aslında, güzelliğin görülmesi yoluyla aşkın ortaya çıkması için, Hakk'ın güzelliğinin Hristiyan-zade (Tersa-beççe), nigâr, Türk vb. insani çehrelerde tecelli etmesidir.

Mevlânâ bir gazelinde, Attar'ın bu özel gazellerine işaret eder ve Attar'ın bu gazellerindeki Hristiyan-zadeyi, Cebrail'in peygamberlere ve evliyalara beşeri bir güzellikle görünmesini hatırlatacak şekilde yorumlar:

یوسفم از چاه به صحرا دوید	چون که کمند تو دلم را کشید
باز به فریادم هم او رسید	آن که چو یوسف به چَهَم در فکند
چنبره دل گل و نسرین دمید	چون رسن لطف درین چه فکند
چه چو بهشتی شد و قصرِ مشید	قیصر از آن قصر به چه میل کرد
گفت که خورشید به من بنگرید	گفتم ای چه چه شد آن ظلمت
جمره عشقت بگدازد جلید	هر که فسردست کنون گرم شد
اوست که ترسابعه خواندش فرید	قیصرِ روم است که بر زنگ زد

(Kulliyât-ı Şems (2), s.261)

Kemendin gönlümü çekince Yûsuf'um kuyudan sahra'ya koştı.

Beni Yûsuf gibi kuyuya atan, yine kendisi feryadıma yetişti.

O lütuf ipini kuyuya salınca; gönlümün çemberinde gül ve nesrin bitti

Kayser o köşkten kuyuya meyl etti; kuyu muhteşem bir kasra ve cennete döndü.

Dedim ki: "Ey kuyu, ne oldu o karanlık? Dedi: "Güneş bana yüzünü gösterdi."

Herkes donmuş hâldeydi, şimdi ısındı; aşkının kıvılcımları buzları eritmededir.

Zili çalan Kayser-i Rum'dur, onu Hristiyan-zade diye adlandıran Ferid(üddin-i Attar).

Görüldüğü gibi, Hakk'ın yardım ve lütfunun kemendi, gönlü kendine doğru çeker. Yûsuf'un kuyuya esir olduğu gibi dünya ve beden zindanında tutsak olan can, maddi ve cismi dünya kuyusundan aşk kemendiyle dışarı çıkar ve ruhani alem çölüne gider. Bu şekilde, ruhu kuyuya ve zindana kendisi esir etmiş olan Hak onu kurtarır. Mevlânâ'nın gazellerinde beyazlık ve aydınlıkla ilgili olarak anılan *Rum*, ruhani alemi; zulmet ve

karanlıkla ilgili anılan *Zeng*, maddi ve cismi alemleri temsil eder. Rum sultanı olan “kayser” ruhani alemin en büyük meleği, Cebrail’in sembolüdür ve Mevlânâ Ferid’in (Attar, Şeyh Feridüddin-i Attar) onu “Hristiyan-zade (tersabeççe)” olarak andığını söyler. Cebrail’in ruhani alemden ya da cennetin muhteşem köşkünden maddi ve cismani alem kuyusuna meyletmesi Hakk’ın güzelliğinin bu dünyada beşeri bir güzel yüzde tecellisi manasına gelmektedir. Bu tecelli aşka sebep olur ve esir canın bulunduğu karanlık kuyu mesabesindeki bedeni cennete ve cennet köşküne döndürür. O’nun Güneş misali cemalinin ışığıyla karanlık kuyu aydınlık ve gül dolu bir bostana döner. Hristiyan-zade -Mevlânâ ona Rum kayseri der- Attar’ın gazellerinde bazen kendisine bazen de “pirimize” görünür. Bu güzelliğin tecellisi, daima, aşka müptela olma ve pir-i zahidin ehl-i selamet zümresinden, mescitten ve tekkeden çıkması ve Şeyh San’ân gibi ehl-i melamet zümresine girmesiyle sonuçlanır. Aşkın neden olduğu ayıplanma ve saygınlığın kaybedilmesi yoluyla hem itibarın gösterişi hem de pir ile Hak arasında kalmış en son perde ortadan kalkar ve ruhani bir vuslat gerçekleşir:

زین خوش نمکی شوخی زین طرفه جگر خواری	ترسا بچه ای شنگی زین نادره دلداری
در چاه زنخدانش هر جا که نگونساری	از پسته خنداناش هر جاکه شکر ریزی
در هر شکن زلفش گمره شده دینداری	از هر سخن تلخش ره بافته بی دینی
دردی کش درد او هر جا که طلب کاری	دیوانه عشق او هر جا که خردمندی
پس در بر پیر ما بنشست چو هشیاری	آمد بر پیر ما می در سو و می در بر
گر نوش کنی يك می از خود برهی باری	گفتش که بگیر این می این روی و ریا تا کی
تا در تو زند آتش ترسابچه يك باری	ای همچو یخ افسرده يك لحظه برم بنشین
ای چون تو به هر منزل وامانده بسیاری	بی خویش شو از هستی تا باز نمایی تو
در حال پدید آمد در سینه او ناری	پیر از سر بی خویش می بستد و بی خود شد
برجست و میان حالی بریست به زناری	کاریش پدید آمد کان پیر نودساله
از صومعه بیرون شد بنشست چو خماری	در خواب شد از مستی بیدار شد از هستی
هر کس که چنین بیند حیرت بودش آری	عطار ز کار او درمانده به صد حیرت

(Dîvân-ı Attar, s.639.)¹²

¹² Diğer örnekleri için bk. Purnâmdârîyân (1); Hâfizla ilgili olarak bk. a.e. (2).

Bir Hristiyan-zade ki işveli, nadir bulunan bir sevgili; şuhluğundan, tatlılığından, gamzesinden ciğerler yanar.

Nerede bir şeker dökene varsa, onun fıstığa benzer gülüşünden, gamzesinden almıştır; nerede bir ters dönmüş varsa, onun çene çukuruna düşmüştür.

Onun her acı sözünden dinsizlik yol bulmuş; saçının her bir kıvrımında dindarlık kaybolmuş.

Nerede bir akıllı varsa onun aşkının divanesidir, nerde bir talepkâr varsa, onun derdinin tortusunu çekmektedir.

Geldi pirimize bir sarhoş, mey de elinde; pirimizin yanına oturdu bir akliselim gibi

Ona dedi: “Bu meyi al. Bu riyakarlık nereye kadar sürecek? Bir yudum içersen kendinden tamamen geçersin.

Ey buz gibi donmuş, bir anlık yanıma otur ki Hristiyan-zadenin ateşi bir kez yaksın seni.

Senden bir şey kalmayana dek kendinden geç; varlığını terk et;senin gibi menzilde kalmış niceleri var.”

Pir kendinden geçip mey istedi, kendini kaybetti; o an sinesinde bir ateş peyda oldu.

Doksan yıllık pirin başına öyle bir iş geldi ki, kalktı birden beline zünnar bağladı.

Sarhoşluktan kendinden geçti, varlığını unuttu; mescidden çıkıp bir sarhoş gibi oturdu.

Attar onun yaptığı karşısında hayrete düştü, yüz kere hayran oldu; kim onu öyle görse hayran olurdu.

Kaynakça

- Asîrân, Afîfi (1375). *Aynülkudat, Temhîdât* (Ç.2). Tahran: Kitâbhâne-i Menuçehrî.
- Barthes Roland, (M. 1988). *The Semiotic Challenge*. yy.
- Ebu'l-Alâ Afîfi (1365). *Muhyiddin İbn 'Arabî Fusûsu'l-Hikem Et-Ta'likât*. Kahire: yy.
- Firûzanfer, Bedi'ü'z-zaman (1347). *Ehadis-i Mesnevi*. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir.
- Firuzanfer, Bedi'ü'z-zaman (1355). *Mevlânâ Celaleddin-i Muhammed, Kulliyât-ı Şems* (C.2). Tahran: İntişârât-i Emir Kebir.
- Firuzanfer, Bedüzzaman (1339). *Şerh-i Ahvâl u Nakd ve Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Feridüddin-i Muhammed Attar-i Nişaburi* (Ç.1). Encümen-i Asar-ı Tahran.
- Firuzanfer, Bedi'ü'z-zaman (1353). *Şerh-i Ahvâl u Nakd ve Tahlil-i Âsâr-ı Şeyh Feridüddin-i Muhammed Attar-i Nişaburî* (Ç.2). Encümen-i Âsâr-ı Tahran.
- Gevherîn, Seyyid Sâdık (1356). *Mantiku't-Tayr, Şeyh Feridüddin-i Muhammed Attar-i Nişaburî* Ç.3. Tahran: yy.
- Hânî, Ali Asgar Muhammed (1374). *Gom Şode-i Leb-i Deryâ, Nâme-i Şehidî*, Tahran: yy. s.212-178.
- Hikmet, Ali Asgar (1371). *Ebu'l-fazl Reşîdüddin Meybudî*. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir.
- Hîrevî, Necîb Mâyil (1367). *Şehâbeddin Ebu'l-Kasım Ahmed bin Ebi'l Muzaffer Mansur Sem'ânî, Ruhü'l-Ervâh*. Tahran: İntişârât-i 'İlmî ve Fehrengî.
- Jukovski, V. (1336). *Ebu'l Hasan Ali b. Osman Hucvîrî, Keşfu'l-Mahcûb*. Tahran: Emir Kebir yay.
- Karagözlü, Muhammed (1372). *Merd-i Kâruffâde Bâyed Aşk-râ. Keyhân-i Ferhengî*, 12, Ferverdin ve Ürdibehiş, 65-62.
- Kılınç, Abdülhakim (2018). 'Simya' Kelimesinin Divan Şiirinde Kullanımları, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 21, s.563-588.
- Mahmûd, Abdulhalîm ve Surûr, Taha Abdulbâki (1380 h.k.). Ebubekr Muhammed El-Kelâbâzî, *El-Ta'rifü li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, Hakkahu ve Arefe bi-A'leme ve Kaddeme*. Kahire: yy.
- Mücâhid, Ahmed (1357). *Ahmed Gazâlî, "Mecmu'a-i Âsâr-i Fârsî (Riâale-i Sevânih)*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran.

- Müderri-i Razavî (1354). *Divan-ı Hekim-i Senâ'î-i Gaznevî*. Tahran: İntişârât-i Senâ'î.
- Nazif Muharrem Hoca (1937). *Ruzbihân-i Baklî, Meşrebu'l-Ervâh*. İstanbul: yy.
- Purnâmdârîân, Takî (1375). *Seyri Der Yek Gazel-i Attar: Didar bâ Simurg* (Ç.2). Pejuheşgah-ı Ulûm-i İnsanî ve Mutâla'at-ı Ferhengi, s.196-109.
- Rûhânî, Fevâid (1351). *Şeyh Feridüddin-i 'Attâr-i Nişaburi, İlâhî-nâme*. Tahran: Zevvar.
- Rûşen, Muhammed (1366). *Ebu İbrahim İsmail bin Muhammed Buhari Mustemli, Şerhü't-Ta'arruf li-Mezhebi't-Tasavvuf*, Tahran: İntişârât-i Esâtir.
- Tafazzulî, Takî (1362). *Divan-ı Attar-ı Nişâburî* (Ç.3). Tahran: Merkez-i İntişârât-i 'İlmî ve Ferhengî.
- Ünver, İsmail (M.1998). Heft-Hân TDV İslam Ansiklopedisi, C.17 s.158-159. <https://islamansiklopedisi.org.tr/heft-han> (Erişim tarihi: 10.09.2023).
- Yavuz, Yusuf Şevki (M.2013), "Zünnar" TDV İslam Ansiklopedisi, C.44, s.572-574. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zunnar> adresinden alındı (Erişim tarihi: 03.12.2023).
- Yazıcı, Tahsin (M.1961). *Şemsü'd-din Ahmed Eflâkî, Menakübü'l-'Arifîn* (C.2). Ankara: yy.
- Yılmaz, M. (2013). Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük). Kesit Yay.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyn (1362). *Bâ-Kârvân-i Hüлле*. Tahran: İntişârât-i Câvidan.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyn (1362). *Yaddaştha ve Endişeha* (Ç.2). Tahran: İntişârât-i Câvidan.