

SAYI ISSUE 44 YIL YEAR 2024

ŞARKİYAT MECMUASI

JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES



Dizinler / Indexing and Abstracting

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

ERIH PLUS

EBSCO Academic Search Ultimate

ProQuest Central

ProQuest Turkey Database

ProQuest Social Sciences Database

ProQuest Social Sciences Premium Collection

SOBIAD





Sahibi / Owner

Prof. Dr. Sevtap KADIOĞLU
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Letters, Istanbul, Turkey

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Letters, Istanbul, Turkey

Yazışma Adresi / Correspondence Address

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

Yayıncı / Publisher

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

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

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

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

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical



DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor-in-Chief

Doç. Dr. Arzu ÇİFTSÜREN - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – asuren@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DEĞİRMENCI - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – nihat.degirmenci@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

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

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DEĞİRMENCI - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – nihat.degirmenci@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – kizila@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Eyüp SARITAŞ - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – eyup.saritas@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Eun Kyung JEONG - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı, İstanbul, Türkiye – eunkyung.jeong@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Bilal ALPAYDIN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – bilal.alpaydin@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Muhsin Ramazan İŞSEVER - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – muhsin.issever@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Mahmut ŞAN - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – Mahmut.san@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin İNCİ - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye – Huseyin.inci@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

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



YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – kizila@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Ali BULUT** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – albulut55@gmail.com
- Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – guzelyuz@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Davoud SPARHAM** – Allame Tabatabai Üniversitesi, Tahran, İran – d_sparham@yahoo.com
- Prof. Dr. Eyüp SARITAŞ** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – eyup.saritas@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Halil TOKER** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – haliltoker@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR** – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – hikacar@marmara.edu.tr
- Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ** – Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, Türkiye
– kirlangic@ankara.edu.tr, hkirlangic@gmail.com
- Prof. Dr. Hüseyin YAZICI** – Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yabancı Dilleri Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye
– hyazici@fsm.edu.tr
- Prof. Dr. Muhammad KAMRAN** – University of Punjab, Oriental Collage, Institute of Urdu Language and Literature, Lahore, Pakistan – drmkamran@gmail.com, kamran.urdu@pu.edu.pk
- Prof. Dr. Nimet YILDIRIM** – Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye – nimety@atauni.edu.tr
- Prof. Dr. Nuriye BİLİK** – Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Konya, Türkiye – nbilik@selcuk.edu.tr
- Prof. Dr. Rahman Moshtagh MEHR** – Azerbaycan Şehid Medeni Üniversitesi, Tebriz, İran – r.moshtaghmehr@gmail.com
- Prof. Dr. Sırrı Göksel TÜRKÖZÜ** – Erciyes Üniversitesi, Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye
– sgturkozu@erciyes.edu.tr
- Prof. Dr. Sobhi BOUSTANI** – Inalco University, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, France
– sobhi.boustani@inalco.fr
- Prof. Dr. Sofia YOUSUF** – National University of Modern Languages, Department of Urdu Language and Literature, Pakistan
– drsoofiayousuf@gmail.com, sofia.lodhi@numl.edu.pk
- Prof. Dr. Yousuf KHUSHK** – Pakistan Academy of Letters, Department of Urdu Language and Literature, Islamabad, Pakistan
– chairman@pal.gov.pk
- Prof. Dr. Yu WANG** – Xiamen Üniversitesi, Fujian, Çin – ndwangyu@126.com
- Prof. Dr. Zekai KARDAŞ** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İstanbul, Türkiye – kardas@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Zia-ul-HASSAN** – University of Punjab, Oriental Collage, Department of Urdu, Lahore, Pakistan – zia.urdu@pu.edu.pk
- Doç. Dr. Fatemeh PARCHEGANI** – Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Tahran, İran
– fparchegani@gmail.com
- Doç. Dr. Tao ZAN** – Pekin Üniversitesi, Pekin, Çin – zantao79@gmail.com
- Doç. Dr. Kadir TURGUT** – İstanbul Üniversitesi- Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – turgutk@istanbul.edu.tr
- Dr. Öğr. Üyesi, Ahmed ELWANY** – Sohar University- Faculty of Education and Arts- Department of Arabic Language, Oman
– drahmed_olwany@yahoo.com
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmad OMAR** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – ahmad_ali_omar@hotmail.com



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Arap Dilinde Neolojizm: el-Cezire Haber Sitesi Örneği
Neologism in Arabic Language: The Example of Al-Jazeera News Site
Emine Bağmancı, Abdulhakim Önel..... 1
- Tanzimat Dönemi'nde Oksidentalist Söylemin Kuruluşu: Namık Kemal Ve Renan
Müdâfaanâmesi
The Foundation of Oxidental Discourse During the Tanzimat Period: Namik Kemal and Renan
Müdâfaanâmesi
Asiye Sezgin Tüylü, İlknur Tatar Kırılmış21
- Türkmen Revolts in the Türkiye Saldjûk State During the Reign of Rukn al-Din Kılıdj Arslan IV
IV. Kılıç Arslan Döneminde Türkiye Selçuklu Devleti'nde Ortaya Çıkan Türkmen İsyanları
Aybüke Özcan.....41
- Yenişehirizade Halid Eyüp'ün "Tarihçe-i Afganistan" Adlı Eserinde Afganistan'da Seyahat ve
Osmanlı Devleti İle Afganistan Arasındaki Benzerlikler
Travel in Afghanistan and Similarities Between the Ottoman Empire and Afghanistan in Yenişehirizade
Halid Eyüp's Work Called "Tarihçe-i Afghanistan"
Cengiz Keskin73
- Antonius'u Eleştirmek: Arap Milliyetçiliğinin Resmî Anlatısına Alternatif Bir Bakış Denemesi
Criticizing Antonius: A Different Perspective On The Official Arab Nationalist Narrative
Mehmet Fahri Danış.....101
- ہمیں و کشمیر کی جدید اردو نثر کا مطالعہ ماہنامہ "تاریخ" کے تناظر میں
Çevre Eleştirisi Bağlamında Modern Urduca Cammu ve Keşmir Gazeli Üzerine Bir İnceleme
A Study of Modern Urdu Ghazal of Jammu and Kashmir: An Ecocritical Perspective
Gulzar Ahmed Sohail125
- Kadınların Hakkını Savunan Yazar: Vidâd es-Sekâkîni
The Author Defending Women's Rights: Widad Sakakini
İlknur Emekli139
- Modern Konfüçyüsçü Mou Zongsan'ın "Bilişsel Farkındalık" Olumsuzlaması
Modern Confucian Mou Zongsan's Negation of "Cognitive Awareness"
İlknur Sertdemir.....161



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

تداخل الشفاهي والكتابي في الرواية التاريخية "رواية من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ لمحمد مستجاب نموذجاً <i>Tarihsel Romanda Yazılı ve Sözlü Dilin Etkileşimi:</i> <i>Muhammed Müstecâb'ın "Numan Abdül-Hâfız'ın Gizli Tarihi" Adlı Romanı Örneği</i> <i>Interference between the Oral and the Written in the Historical Novel "The Secret History of Numan Abd al-Hafiz"</i> Mamdouh Farrag179
صورة الخيل بين سورة العاديات ومعلقة امرئ القيس: دراسة سيميائية مقارنة <i>Adiyat Suresinde ve İmruu'l-Kays'ın Mullakasında At Tasviri: Karşılaştırmalı Göstergibilimsel Bir Çalışma</i> <i>The Depiction of Horses in Surah Al-'Adiyat and in Imru'l-Qais' "Mu'allaqa": A Comparative Semiotic Study</i> Muhammet Abazoğlu201
Bir Aşk Şairi Olan Emevi Halifesi II. Velid'in Aşk ve Evlilik Hayatına Genel Bir Bakış <i>An Overview of the Love and Marriage Life of the Umayyad Caliph al-Walid II: A Love Poet</i> Murat Serdar, Sami Okan Köse221
Mevlânâ'nın <i>Divân-ı Kebîr</i> 'inde Poetik Beyitler <i>Poetic couplets in Mevlana's Divan-ı Kebir</i> Musa Balcı237
John Lewis Burckhardt'ın Nil Yolculukları ve Nübye <i>John Lewis Burckhardt's Nile Journeys and Nubia</i> Selda Güner Özden261
Riddle in Ancient Iran: Riddle Debate in the <i>Matikan-e Yusht Faryan</i> <i>Eski İran'da Bilmece: Matikan-i Yuşt Feryan Metninde Geçen Bilmece Münazarası</i> Yaşar Yeşim Amaç283
Çeviri / Translation
Ayrılıktan Şikâyet: Sa'dî'nin Bir Gazelinin Şerhi <i>Suffering from Separation: Commentary of a Ghazal of Saadi</i> Sümeyye Güldenoğlu297
Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Megan Cassidy-Welch'in "Crusades and Violence" Adlı Eserinin Değerlendirmesi <i>Review of "Crusades and Violence" by Megan Cassidy-Welch</i> Elif Ünal309

Arap Dilinde Neolojizm: el-Cezire Haber Sitesi Örneği

Neologism in Arabic Language: The Example of Al-Jazeera News Site

Emine BAĞMANCI¹ , Abdhalkim ÖNEL² 



¹Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye
²Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye

ORCID: E.B. 0000-0002-4259-1975;
A.Ö. 0000-0003-3514-053

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Abdhalhakim Önel (Dr. Öğr. Üyesi),
Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça
Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı,
Şanlıurfa, Türkiye
E-posta: ahonel@harran.edu.tr

Başvuru/Submitted: 24.01.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
25.02.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
02.03.2024

Kabul/Accepted: 15.03.2024

Atıf/Citation: Bağmancı, Emine., Önel, Abdhalkim. "Neologism in Arabic Language: The Example of Al-Jazeera News Site." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 1-20. <https://doi.org/10.26650/jos.1424856>

ÖZ

Dil, geçmişten günümüze her dönemin kendine özgü gelişmeleri doğrultusunda değişikliğe uğramıştır. Günümüzün hızla değişen koşulları içerisinde, dilin bu kaçınılmaz etkilene durumu daha görünür bir hale gelmiştir. Yeni durumları adlandırma ihtiyacıyla başlayan dilsel hareketlilik, neolojizm kavramının ortaya çıkıp gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda neolojizm, ortak kullanıma girip de görece yeni kabul edilen türetilmiş sözcük veya sözcük grupları olarak tanımlanmaktadır. Dildeki canlılığın başlıca göstergelerinden biri olan neolojizm, dilin iç dinamiklerini işe koymaya olanak sağlaması açısından büyük önem taşımaktadır. Neolojizm yeni bir dil bilim konusu olmakla birlikte Arap dilinde yeni öge oluşturmaya ilişkin kuramsal temel, İslamiyet'in ilk yıllarına dayanmaktadır. Farklı milletlerle yaşanan etkileşim sonucu dilin özünü koruma gayretleriyle başlayan çalışmalar, bu alana dair önemli bir alt yapı oluşturmuştur. Bu çalışmada bahsi edilen kavramlar kullanılmak suretiyle el-Cezire haber sitesindeki neolojiler esas alınmıştır. Tespit edilen neolojiler farklı açılardan incelenerek Arapçanın mevcut neolojizm durumu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışmada neolojiler, tematik ve oluşma yöntemleri açısından incelenmiştir. Buna göre teknoloji, politika ve toplumsal gelişmeler alanındaki neolojilere yer verilmiştir. Neolojilerin oluşum biçimlerinde ise altı yöntem tespit edilmiştir. Bu yöntemler de örneklerle desteklenerek Arapçanın yeni sözcük türetmeye ilişkin eğilimi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada sözlüğe girmemiş ifadeleri yeni kabul eden sözlüklük yaklaşımı esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Neoloji, Neolojizm, Arapça Neoloji, Arapça Neolojizm

ABSTRACT

Language has changed from past to present in line with the unique developments of each period. In today's rapidly changing conditions, this inevitable influence of language has become more visible. Linguistic mobility that started with the need to name new situations paved the way for the emergence and development of the concept of neologism. Since languages can't stay away from this concept, they are expected to give importance to deriving words by their structures. Neologism, which is one of the main indicators of the vitality of the language, is of great importance as it allows us to put the internal dynamics of the language to work. Although neologism is a new linguistics subject, the theoretical basis for creating a new element in Arabic dates back to the early years of Islam. Studies that started with the effort to preserve the essence of the language as

a result of the interaction with different nations have created an important infrastructure in this field. Nowadays, there is an intense flow of words transferred from English to Arabic due to its dominance in the technological field. In this context, it is possible to say that modern studies carried out within the scope of Arabic neologisms have the opportunity to take advantage of the existing conceptual framework and move the subject to a better point. In this study, the neologisms in the Al-Jazeera news site were taken as basis by using the concepts mentioned. The identified neologisms were examined from different perspectives and the current neologism status of Arabic was tried to be revealed. In the study, neologies were examined in terms of thematics and formation methods. Accordingly, neologisms in the fields of technology, politics, and social development are included. Six methods have been identified in the formation of neologies. By supporting these methods with examples, the tendency of Arabic to derive new words has been tried to be revealed. This study is based on the lexicography approach, which accepts new expressions that have not entered the dictionary. Accordingly, the neologisms given as examples in the study are expressions that are not included in the dictionary.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Neology, Neologism, Arabic Neology, Arabic Neologism

EXTENDED ABSTRACT

Every language is constantly organizing and sorting its internal dynamics, to the extent required by social conditions. In parallel with social developments, the formation of new words has inevitably occurred in every period. However, the dynamic of language change is accelerating today due to fundamental reasons such as social media and computer use. For this reason, knowing the concept of neologism allows innovations in the language to be made in a controlled manner.

Neologies are an important concept that reveals both linguistic and social dimensions. As a matter of fact, on the one hand, it makes the language alive by allowing it to operate its internal dynamics, and on the other hand, it reflects scientific and social developments. In this context, neologisms are important in terms of revealing both the internal dynamics of the language and its social dimension. Although it is known that language has a close relationship with society, both the formation and dissemination of neologisms are largely dependent on social factors such as migration, economy, politics, tourism, and scientific developments.

Various definitions have been made regarding the concept of neology. These concepts are generally formed around a new way of saying or a new meaning in the language. Therefore, neologism is known as the field of deriving new words in linguistics. Although it is seen that the concepts of neology and neologism are used interchangeably in studies on the subject, in this study, the concepts of neologism for the field of new word derivation and neology for the new word are preferred. It has been observed that the innovation in Arabic neologisms is semantic rather than formal.

Adding a new element to a language; In general, this is achieved by attributing new meanings to existing words, creating words according to the derivation rules of the language, and quoting. It is seen that neologisms in Arabic are formed similarly. Although neologism is a new subject of linguistics, the foundations of this concept date back to the early periods

when Islam spread among non-Arabs for the Arabic language. The rapid and intense flow of “new words” entering the language in the mentioned period paved the way for research on this subject. The issue of transferring new words to the Arabic language is discussed around concepts such as “ta‘rīb, dakhīl, and tawlīd”. Therefore, it is possible to talk about a conceptual infrastructure regarding neologism in Arabic.

Conceptual confusion regarding neologism in Arabic continues today, as it did in the classical period. When we look at the studies on Arabic neologisms, it is noticeable that the subject is approached from a usage perspective rather than a theoretical one. In this context, the difficulties encountered in neologism translations from English to Arabic are addressed and some solutions are produced. However, the problems mentioned in the translation will continue as long as the issue is not grounded conceptually.

For this reason, the subject of neology in Arabic needs a theoretical framework. As the Arabic equivalent of the concept of neology, the expressions *tawlīd* (توليد), *al-kalimāt al-mostahdatha* (الكلمات المستحدثة), or *neyolocīzm* (نيولوجيزم), which is the direct translation of the word into Arabic, stand out. However, it is noteworthy that the concept of *tevlid* has widespread use in recent studies. There are organizations in various Arab countries that carry out studies on coining new words. However, the lack of coordination between these organizations poses a major obstacle to systematizing the concept.

Although there are various definitions regarding the concept of neology, the idea of innovation is at the core of the concept. However, various approaches have been put forward regarding the criterion of this innovation. This study is based on the lexicography approach, which accepts new expressions that have not entered the dictionary. Accordingly, the neologisms given as examples in the study are expressions that are not included in the dictionary. Dictionaries scanned to determine these neologisms; *Mo‘jam al-lughā al-arabiyya al-mu‘asira*, *Mo‘jam ad-dakhīl fī al-lughā al-arabiyya al-hadīṣah wa lahajātihā*, *Takmilat al-ma‘ājim al-‘Arabiyya*, *al-Maany* and *Tevakku*. Of these, *Mo‘jam al-lughā al-arabiyya al-mu‘asira*, *Mo‘jam ad-dakhīl fī al-lughā al-arabiyya al-hadīṣah wa lahajātihā* and *Takmilat al-ma‘ājim al-‘Arabiyya* are printed dictionaries, while *al-Maany* and *Tevakku* are digital dictionaries. The feature of the mentioned dictionaries is that they are modern and can be considered an important criterion in determining neologisms.

The area where new words are used most intensively is undoubtedly the media. Neologisms are frequently encountered in the press language, as media tools aim to convey current developments and are willing to use new elements to attract attention. In this context, press language is an important tool in the use and dissemination of neologisms. Therefore, with the idea that examining the neologisms mentioned on a news site would be more convenient in terms of the scope of the subject, the study was limited to the neologisms on the al-Jazeera news site. The reason why al-Jazeera was chosen as the news site is that this channel adopts a broadcast policy that aims to use the Arabic language correctly and to ensure its use.

In the study, neologies were examined in terms of thematics and formation methods. Accordingly, neologisms in the fields of technology, politics, and social development are included. Six methods have been identified in the formation of neologies. By supporting these methods with examples, the tendency of Arabic to derive new words has been tried to be revealed. It is thought that the fact that most of the source language of neologies is English has led to more use of quotation and translation methods in Arabic neologies. In addition, these methods have become the choice of news channels as they facilitate and accelerate the transfer of neologisms. On the other hand, the derivation of Arabic neologisms using grammatical methods requires a certain amount of time, so they remain few. In addition, since the institutions that work on new word creation think that taking words from another language will harm the essence of Arabic, there is a serious need for time to create neologisms appropriate to the language. However, since this attitude of language institutions lags behind the pace of the emergence of neologisms, speakers of the language prefer to quote the English neologisms that they hear first and find more attractive. Therefore, it is important not only to derive Arabic neologisms by the language structure but also to keep them in line with today's neology pace.

Giriş

Dil çalışmaları 20. yüzyılda müstakil bir alan kapsamında ele alınmaya başlanmıştır. Bu bağlamda dil bilimi içerisinde ortaya çıkan birçok akım, dilin en çok toplumsal yönüne vurguda bulunmuştur. Dil bir iletişim aracı olması yönüyle toplumsal yaşamla iç içe bir gelişim göstermektedir. Dildeki anlamlı birim veya göstergeler temel hususiyetlerinin birçoğunu toplumsal özelliklerinden alır ve işlevlerini toplum içinde gerçekleştirirler. Toplumun ihtiyaç ve etkinlikleriyle yakından alakalı olan dil, toplum yaşamına yön veren tüm etkilere açık bir alandır. Dilin meydana gelişi ve gelişimi insanın ihtiyaçlarına ve gereksinimlerini karşılama yöntemlerine göre şekillenir.¹

Dil-toplum ilişkisinin sıkı bağından hareketle toplum sürekli değişim gösterdiği gibi dil de kaçınılmaz bir değişim içerisindedir. Toplumsal gelişmelerin dili etkileme gücünü gösteren en iyi örneklerden biri Fransız İhtilali'dir. Nitekim bu ihtilal sürecinde Fransızcada çok ciddi değişiklikler gerçekleşmiştir.² Bunun yanı sıra küreselleşme kavramının sıkça dile getirildiği çağımızda, iletişimin ve ulaşımın geçmişte benzeri görülmemiş bir biçimde ve hayal edilemeyen boyutta gelişmesiyle toplumda meydana gelen değişiklikler aynı hızda dile de yansımıştır. Bahsi edilen değişikliklerin dile yansması büyük oranda sözcükler kapsamında gerçekleşmiştir. Bu bağlamda dil bilimiyle ilgili önemli çalışmaları bulunan Vardar, yaşadığımız çağı adeta bir “sözcük patlaması çağı”³ şeklinde ifade ederek dildeki yeniliklerin günümüzde hızla çoğalmasına işaret etmiştir. Bilim, teknoloji, politika, ekonomi ve sosyoloji alanında meydana gelen gelişmeler ile internetin yaygın kullanımı gibi etkenler yeni sözcüklerin oluşumunu gerektirmiştir. İletişim araçlarının gelişimiyle söz konusu yenilikler aynı hızda yayılma eğilimi göstermiştir. Böylece yeni sözcük ihtiyacı sadece kaynak dil için değil; aktarıldığı hedef dil için de geçerli olmuştur. Yeni bir kavram ortaya koymak gayesiyle dilin türetme imkânları kullanılarak ‘yeni sözlük-birimler’ oluşturma işlemi, dil biliminde “neolojizm” kavramı etrafında ele alınmaktadır. Örneğin Türkçede son zamanlarda kullanılmaya başlanan “spoiler vermek, r yapmak, boş yapmak, sigma kuralı, fawlamak, ment atmak, likelamak, dm atmak, ss almak, fake atmak, random” gibi ifadeler bu kavram altında değerlendirilir.

Neologizm terimi Eski Yunanca’da “yeni” anlamına gelen *néo* ve “söz” anlamına gelen *logos* sözcüklerinin birleşmesiyle oluşmuştur⁴. İngilizcede “neologism” şeklindeki kavram, Fransızca “néologisme” sözcüğünden ödünçlenmiştir. Bu kavram Batıda ilk kez 17. yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlanmıştır. Ancak kavramın dil biliminde bir araştırma konusu olması 1960’lı yılları bulmuştur.⁵ Neoloji genel anlamda biçimsel ya da anlamsal bir yenilik

1 Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (İstanbul: Multilingual, 2001), 15-16.

2 Recep Akay, “Dil Değişiminin Dilsel ve Toplumsal Nedenleri”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 4, 1 (2007): 6.

3 Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual, 2002), 133.

4 Şükrü Haluk Akalın, “Türkçede Eksiltili Yapıdan Sözlükselleşme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31, 2 (2014): 22.

5 Melis Oktuğ, “Neolojizm Bağlamında Dilsel Üretimler/Ekonomik Göstergeler: 2000 Yıllarında Yaşanan Ekonomik Krizin Dilbilimsel Çözümlemesi”, *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 1, 1 (2009): 124.

taşıyan dilsel birimler olarak tanımlanmaktadır.⁶ Neoloji için birçok tanım yapılmakla birlikte İngiliz dil bilimci Halliday'ın “dilini yeni bir olgu ile etkileşimi sonucunda sözlükbilimin konusunu oluşturan bir birime dönüşmesi”⁷ biçimindeki tanımı, kavramı kapsamlı bir şekilde ifade etmesi açısından önemlidir.

1723'den beri Batıda yaygın olan “neologism” kavramı Türkçe çalışmalarda “yeni söz, yeni öge, yeni sözcük, yenioluşumculuk, yenicilik, türenti” veya “neolojizm” ifadeleriyle kullanılmaktadır.⁸ Bu kavram için birçok karşılık önerilmekle beraber Türkçede bu sözcüğe ilişkin terim birliğinin oluşmadığını söylemek mümkündür.⁹ Nitekim kavrama ilişkin tanımların farklılık göstermesi ortak bir terim üzerinde anlaşmaya engel olmaktadır.¹⁰ Ancak önerilen veya kullanılan kavramlarda ortak nokta “yenilik” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Neolojizm kavramı etrafında en çok tartışılan konu, “yenilik” ifadesini belirleyen ölçütün ne olduğudur. Nitekim yeni bir buluşun dünya ülkelerine yayılma hızının farklı olacağını düşündüğümüzde bu buluşa ad olan neolojinin değişkenliği de söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla aynı zaman diliminde, bir ülke için neoloji sayılan ifade, başka bir ülke için yeniliğini kaybetmiş olabilmektedir. Bunun yanı sıra her toplumda kendine özgü gelişmeler meydana gelebildiğine göre neolojilerin toplumdan topluma değişebilen bir özelliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin كَلْبَة sözcüğü *felaket* anlamına geliyorken bu kelimenin Arap dünyası için İsrail'in bağımsızlık ilanını ve arkasından gelişen olayları nitelemek için kullanılan bir neoloji görevi görmektedir. Dolayısıyla bir dilin söz varlığının o dilin konuşulduğu topluma ilişkin birçok bilgiyi içinde taşıyan kültürel bir kod niteliğinde¹¹ olduğunu gösteren unsurlardan biri de neolojilerdir.

Neoloji kuramları, kavramın çok tartışılan yenilik ölçütüne ilişkin çeşitli yaklaşımlar öne sürmüştür. Bunlardan biri de sözlükbilimsel yaklaşımdır. Batılı dil bilimciler arasında en fazla kabul gören bu kurama göre bir ifadenin neoloji sayılabilmesi için sözlüğe girmemiş olması gerekmektedir. Neolojilerin tespitinde en objektif ve uygun kriter olarak bu kuram gösterilmektedir.¹² Bu çalışmada neolojizm, sözlükbilimsel yaklaşım temel alınarak incelenmiştir. Nitekim çalışma, dilin sözlü biçimlerine ilişkin olmayıp yazılı bir haber yayını üzerinden neolojizmi inceleyeceği için bu yöntem araştırmanın içeriğine daha uygun düşmektedir. Buna göre çalışmada ele alınan neolojiler, el-Cezire haber sitesinde yer alan yakın tarihli haber metinlerinde geçen kelimeler taranarak elde edilmiştir. Bunların neoloji olup olmadığı

6 Peter Newmark, *A Textbook of Translation* (Prentice Hall, 1988), 140.

7 M. A. K. Halliday vd., *Lexicology and corpus linguistics* (Continuum, 2004), 20.

8 Bkz. Ömer, Kocaman ve Özsoy, 2013; Vardar, 2001; Günay, 2007; Karaağaç, 2013; Tahiroğlu, Akalın ve Özkan, 2014; Türkçe Sözlük, 2009.

9 Metin Yurtbaşı, “Türkiye’de 2000-2017 Döneminde Oluşan veya Yaygınlaşan Yeni Sözcükler (Neolojizmler)”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 40 (2017): 494.

10 Arda Karadavut, “Türkçede Yeni Bir Neoloji Örneği: Fiilleşen Markalar”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 39 (2016): 246.

11 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), 65.

12 Zehra Şafak, “Fransızca ve Türkçede Akıllı Telefon Bağlamında Yeni Sözcük (Neolojizm) Kullanımına Yapısal Bir Yaklaşım” (Yüksek Lisans Tezi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 42.

konusunda Arapça sözlüklere başvurulmuştur. Neolojilerin belirlenmesi için taranan sözlükler; معجم الدخيل في اللغة العربية المعاصرة (Mu 'cemu 'l-luğati 'l- 'Arabiyyeti 'l-mu 'âsıra), معجم الحديثة ولهجاتها (Mu 'cemu 'd-dahîl fi 'l-luğati 'l- 'Arabiyyeti 'l-hadîse ve lehecâtihâ), تكلمة المعاجم العربية (Tekmiletu 'l-me 'âcimi 'l- 'Arabiyye), المعاني (el-Me 'ânî) ve Arapça-Türkçe sözlük uygulaması olan *Tevakku* adlı sözlüklerdir. Bunlardan *el-Me 'ânî* ve *Tevakku* adlı sözlükler dijital sözlükler olup diğerleri basılı sözlüklerdir. İsmi geçen sözlüklerin seçilme sebebi ise yeni/modern olmaları dolayısıyla dildeki yeni sözcükleri de içermesi yönüyle neolojilerin tespit edilmesi konusunda önemli bir ölçüt sayılabilmeleridir.

Neolojizm konusunun bir gazete yayını bağlamında incelenmesinin iki önemli sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki; güncel gelişmeleri haber yapan bir yayında yeni sözcüklerin yani neolojilerin kullanım oranının yüksek oluşudur. Diğer sebebi ise basın dilinin ilgi çekmek amacıyla neolojilere yer verme konusunda daha istekli olmasıdır. Arapça gazeteler içerisinde el-Cezire'nin tercih edilme sebebi ise Arap dilini doğru kullanmayı bir yayın politikası olarak benimsemesidir. el-Cezire'nin dili doğru kullanma ve kullandırtmaya ilişkin benimsediği yayın politikası gereğince¹³ neoloji konusunda iyi bir örnek olacağı düşünülmüştür.

1. Dilde Neolojizm

Neolojinin gerekliliği iki ana sebep etrafında şekillenmektedir. Bunlardan ilki, kavramın açıklaması olan yeni bir durumu isimlendirme ihtiyacıdır. Buna göre neolojilerin bir kısmı yeni gelişmelerden dolayı zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Dilin en karakteristik özelliklerinden biri adlandırma olduğuna göre neolojilerin değişen ve dönüşen dünyadaki yeniliklerin ifade biçimi olarak gerekliliği ortaya çıkmaktadır.¹⁴ Bu bağlamda insanoğlu kendisini çevreleyen fiziki âlemi anlamak ve anlamlandırmak için haiz olduğu dil yetisini harekete geçirmektedir. Bu durum neolojinin dilsel bir gereklilik olduğunu göstermektedir.

Yeni bir kelimenin ortaya çıkışı, her şeyden önce, yeni bir kavramı, yeni bir tecrübeyi, mevcut kavramlara dair yeni bir gözlemi gerekli kılar¹⁵. Buna göre neolojiler bir toplumun modernleşme sürecinde önemli bir rol oynamaktadır.

2. Arap Dilinde Neolojizm

Neoloji dil biliminde yeni bir araştırma konusu olmakla birlikte Arapçanın “yeni sözcük üretme” çabaları erken tarihte başlamıştır. İslamiyet'in Arap yarım adasının dışında yayılmasıyla birlikte Arapça başka dilleri etkilediği gibi kendisi de bu dillerden etkilenmiştir. Bu etkilenme çerçevesinde daha önce dilde yer almayan ifadelerin Arapçaya aktarılması söz konusu olmuştur. “Yeni” bir söyleyişi gerektiren bu durum Arap diltçilerin dikkatini çekmiş ve bununla ilgili

13 Mahmoud Abdelnabi Mohamed Shoush, “Medyanın Arap diline etkisi El-Cezire TV Örneğinde” (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi SBE, 2017), 65.

14 Maria Teresa Cabré Castellví, Rosa Estopà Bagot, ve Chelo Vargas Sierra, “Neology in Specialized Communication”, *Terminology* 18, 1 (2012): 1.

15 Neşe Emecan, *1960'ın Günümüze Türkçe. Bir Sözlük Denemesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 23.

eserler ortaya koymuşlardır. Arap dilinin temel yapısını koruma gayretiyle kaleme alınan bu eserlerin kavramsal çerçevesi ta'rib, dahil ve tevlid gibi kavramlar etrafında oluşturulmuştur.¹⁶ İslamiyetin ilk döneminde başlayan bu çalışmalar daha sonra Abbasi dönemindeki çeviri hareketleriyle devam etmiştir. Arap dünyasında modernleşme sürecinin başlangıcı kabul edilen Nahda döneminde de yine dilde yenilikçi çalışmalar söz konusu olmuştur.¹⁷

Bu çalışmalar dilin iç dinamiklerini kullanarak yeni sözcük türetme yöntemlerine odaklanmaktadır. Bu kavramların tanımlarına bakıldığında hepsinin modern neoloji tanımının kapsamına girdiği açıkça görülmektedir. Dilcilerin ortaya koyduğu Arapça sözcük türetme metotları da neolojizm bağlamında Arapçayı avantajlı bir duruma getirmektedir.¹⁸ Arapçada kelime oluşturma yöntemlerinin fazla oluşu dilin canlılığını göstermesi bakımından önemlidir.¹⁹ Dolayısıyla Arapçada yeni sözcük türetmeye ilişkin zengin bir literatürden söz etmek mümkündür.²⁰

Arapçada sözcük oluşturma serüveni çok öncelere dayanmakla birlikte sözü edilen çalışmalarda kavramın gelişimine engel olabilecek birtakım eksiklikler de bulunmaktadır. Sözcük türetme yöntemleri için yapılan tanımlarda terim birliğinin sağlanamaması önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹ Ayrıca hem klasik eserlerde hem de modern çalışmalarda bahsi geçen yöntemlerin tamamının bir arada ele alınmayıp her çalışmada bir kısmına değinilmiş olması da konuyu bütünlükten uzak tutmaktadır.²² Dolayısıyla Arapça neolojilerin modern dil bilimi çalışmalarında sistemli bir bütünlüğe ulaşması için önceki çalışmalarda yer alan bu özelliklerinin bilinmesi önem taşımaktadır.

Farklı dönemlerde sözcük üretimine ilişkin yapılan bu çalışmalardan sonra, Arapça şimdi de modern çağın yeni sözcük artışını diline entegre etme durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Arapların etkin bir konumda olduğu söz konusu dönemlerde dahi yeni sözcük üretimi kaçınılmaz bir gerçeklik taşıyorken çeşitli alanlardaki yeniliklerin çıkış noktası olan Avrupa ülkeleri ile Amerika'nın etkin olduğu günümüzde Arapçadaki neoloji kavramı üzerinde daha çok durulması gerektiği açıktır. Ancak klasik dönemde sözü edilen terim birliği sorununun modern dönemde de devam ettiği görülmektedir.²³ Nitekim neoloji için *tevlid* (توليد),²⁴ *kelimât mustahdese* (كلمات مستحدثة) veya *neologism* sözcüğünün direkt Arapçaya aktarılmış biçimi olan نيلوجيزم kavramları

16 Fairuz Subakir ve Tyas Pradhita Astari, "et-Ta'rib fi'l-Lugati'il-'Arabiyya", *At-Ta'dib* 8, 2 (2013): 320.

17 Cristina Solimando, "Arabic neologisms in IT terminology: the role of the Academies", *Bulletin d'études orientales* 1, 65 (2017): 125.

18 Yaşar Daşkiran, "Arap Dilinde Terim Sorunu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14, 1 (2014): 212.

19 Solimando, "Arabic neologisms in IT terminology: the role of the Academies", 129.

20 İbrahim Ahmed Sellâm eş-Şeyh 'Id, "Ârau'l-'ulemâ-el-kudemâ ve'l-muhaddisîn- fi 'ameliyyeti't-ta'rib", *Mecelletu'l-Kulliyeti'l-Terbiye*, 3 (2016): 50.

21 Mustafa Kırkız ve Sahip Aktaş, "Arap Dilinde Ta'rib Olgusu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, 2 (2016): 24.

22 Faruk Kazan, "Arapça Sözcük Türetme Yollarına Genel Bir Bakış", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, 2 (2021): 342.

23 Emine Bağmancı ve Abdülhakim Önel, "Eski Sözcüğe Yeni İsim: Arap Dilinde Retronimler", *Istanbul Journal of Arabic Studies* 5, 2 (2022): 141.

24 Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 20.

geçmekle beraber *tevlîd* kavramının yaygın bir kullanıma sahip olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim bu kavram 8. yüzyılın sonlarından itibaren (istişhad dönemi) Arapçaya geçen yeni ifadeler için tercih edilmektedir.²⁵ Bu bağlamda kavramın kendisi de bir neoloji durumundadır. Nitekim sözcük “yeni tabir ve kelimelerin Arapçada kullanılması, Arapçaya yabancı dilden kelimelerin sokulması” anlamında mevcut bir kullanıma sahipken neoloji kavramının karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır.²⁶ Dolayısıyla Arapçada bu alanla ilgili çalışmaların yeterli düzeye ulaşması için devam eden terim birliği sorununun çözüme ihtiyaç duyduğu görülmektedir.

Arap dilindeki neolojilerle ilgili İngilizce ve Arapça birçok çalışma yapılmış olup bu çalışmalar Arapça neoloji üretiminin sorunlarına değinip çözüm önermektedir. Bu sorunlar genel itibarıyla neolojilerin Arapçanın mevcut sözcük üretme yöntemlerine başvurulmadan genellikle hedef dilden çeviri yapmak yoluyla oluşturulduğudur.²⁷ Bu nedenle çevirmenlerin hedef dile çeviri yapmak yoluyla kolayca kaçmadan dilin üretim dinamiklerini çalıştırmaları önerilmektedir.

3. Neoloji Türleri

Batılı kaynaklarda neolojinin sınıflandırılmasına ilişkin çeşitli fikirler öne sürülmüştür. Bununla beraber kavramın tanımına en yakın olarak iki çeşitten söz edilmektedir. Bunlar biçimsel neoloji (التَّوْلِيدُ اللَّفْظِي) ve semantik/anlamsal neoloji (التَّوْلِيدُ الدَّلَالِي) olarak ifade edilmektedir.²⁸ Ancak Arapça neolojiler incelendiğinde biçimsel türüne daha az rastlandığı görülmektedir. Adı geçen neoloji türünün Arapçada yaygın bir şekilde yer almamasına ilişkin olarak iki temel sebep öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Arap dilinde önemli bir yer tutan lehçelerdeki sözcüklere başvurma yöntemidir. Nitekim sözcük türetmeyle ilgili faaliyet gösteren kurumlar yeni bir sözcüğe ihtiyaç duyulduğunda onun için neoloji üretmek yerine lehçelerde yer alan sözcükleri dile kazandırmaya çalışmaktadırlar. Özellikle yeni terimler söz konusu olduğunda başvuru bu yöntemle lehçedeki sözcüklerden yararlanmak suretiyle adlandırmalar yapılmaktadır.²⁹ Böylece biçimsel yenilik gerektiren bir sözcük üretmek yerine mevcut sözcükler işe koşulmaktadır. Diğer bir sebep ise İngilizceden Arapçaya yapılan çevirilerde çevirmenlerin hız ve kolaylık açısından yeni ifadeleri Arapçada yer alan sözcükler veya direkt alıntı yoluyla çevirmeye çalışmalarıdır. Bu durum, biçimsel neolojilerin oluşmasına engel teşkil eden önemli bir etkidir. Ayrıca yeni kelimeler dile genelde dil uzmanları tarafından değil de haber çevirmenleri tarafından kazandırılmaktadır. Dilci hassasiyetiyle davranmayan çevirmenler kelimeleri Arap dilinin

25 Mahmûd Süleymân Yâkût, *Me'âcimi'l-mevzû'ât fi dav'i 'ilmi'l-luğa el-hadis* (İskenderiye: Dâru'l-ma'rife el-câmi'iyye, 2002), 403.

26 Balkis Aminallah Nurul Miwtakh, “Arabic Language Neologism on the Field of Technology in Al-Akhhâr Newspaper”, *Journal of Arabic Language Teaching, Linguistics and Literature* 2, 1 (2019): 19.

27 Wan Azman Wan Mohammad vd., “Neologism in English-Arabic Translation of Information Technology Terms”, *International Journal of Advanced Research* 12, 9 (2021): 356.

28 Silvia Pavel ve Diane Nolet, *Handbook of Terminology*, çev. Christine Leonhardt (Public Works and Government Services Canada, 2001), 20-21.

29 Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, 137.

yapısına uygun bir şekilde kazandırma arayışına girmemektedir. Dolayısıyla bu çalışmada tespit edilen Arapça neolojiler semantik bağlamda oluşturulan örneklerdir.

Semantik neolojiler ise dilde var olan sözcüklerin yeni bir durum için tekrar kullanılmasını ifade etmektedir.³⁰ Arapçadaki neolojilerin semantik türde daha yaygın olduğu dikkat çekmektedir. Semantik neoloji oluşumu Arap filolojisinde *iktibâs mine't-turâs* ya da *istinbât* isimleriyle de bilinmektedir. Dolayısıyla mevcut kelimelere yeni anlamlar yüklemek yoluyla bu kelimelerin tekrar canlandırılması yöntemi modern Arapçada uzun zamandan beri tercih edilmektedir.³¹

Semantik neolojiler mevcut sözcüklerden oluştuğu için bu sözcükleri bağlam ekseninde düşünmek önem kazanmaktadır. Örneğin اِخْتِيَار sözcüğü “seçmek” anlamını taşıyorken عَلَامَةُ الإِخْتِيَار biçiminde kullanımı “tik işareti” anlamına gelmektedir. Aşağıdaki tabloda kelimenin sözlük anlamı ile birlikte kullanıldığı kelimeyle beraber kazandığı yeni anlam farklılıkları görülmektedir:

Yeni Anlam		Sözlük Anlamı	
Verdiği cevapla muhababı susturmak ³²	قَصَفَ الْجَبْهَةَ	Bombalamak	قَصَفَ
		Alın, cephe	جَبْهَةٌ
Viral görüntü, viral video	فِيذِيو مُتَدَاوِل	Tedavülde olan, geçerli, güncel	مُتَدَاوِل
Spam e posta	الْتَرِيذُ الْمُنْتَقِلُ	Asalak, davetsiz misafir	مُنْتَقِلُ
Yüz tanıma	بَصْمَةُ الْوَجْه	İz, damga, parmak izi	بَصْمَةٌ

Semantik neolojiler bazen de anlam daralması yoluyla da oluşmaktadır. Anlam daralması, bir sözcüğün taşıdığı genel anlamdan uzaklaşarak özel bir durumu ifade etmek için kullanılmaya başlanmasıdır. Buna göre sözcüğün sahip olduğu genel anlamına işaret eden kullanımlar zaman zaman bulunmakla birlikte yaygın ve ilk akla gelen kullanım, anlamın daralarak ortaya çıkardığı yeniliktir.³³ Dolayısıyla bazı sözcükler, kelime anlamının yanı sıra tek bir durumu işaret eden yeni anlamlar kazanabilmektedir. Anlamda meydana gelen bu daralma, yeni bir durumu ifade ettiği takdirde bu sözcük, neoloji kapsamına girmektedir. Bu tür örneklerin çoğunlukla politik haberlerde geçtiği görülmektedir. Örneğin نَكْبَةٌ sözcüğü “felaket” anlamında genel bir mana ifade ederken İsrail’in 1948 yılında Filistin toprakları üzerinde kurulmasıyla Filistinlilerin toplu göçe ve katliamlara maruz kaldıkları güne verilen isim haline gelmiştir. Dolayısıyla yeni özel bir anlam kazanmıştır. Aynı şekilde نَكْسَةٌ kelimesi “yenilgi” anlamında olup umumi bir mana ifade etmekte iken 1967 yılında meydana gelen ve İsrail’in Arap ülkelerini yendiği 6 gün savaşını ifade etmeye başlamıştır. Yine تَنْصِيْفَةٌ sözcüğü “arıtma” anlamında iken son zamanlarda “öldürme, katletme, cinayet” anlamlarında kullanılmaya başlanmıştır.

30 Fatima Ali Bin Ali Gaze'a ve Ruaa Ahmed Ali Yahya, “The Translation of English Neologisms Into Arabic” (Lisans Tezi, Aden University, 2017), 9.

31 Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, 137.

32 Argoda “kapak yapmak” tabiriyle ifade edilmektedir. Özellikle karşıdaki kişiyi bozmak ve yerine son derece uygun bir söz söylemek anlamında kullanılır. Ozan Yıldırım, “Dr. Younan Nowzaradan ile ilgili caps, tweet ve ekşi sözlük entrylerinin değerlendirilmesi”, *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi*, 1 (2020): 16.

33 John Paul Warambo, Erick Omondi Otero, ve Everlyn Suleh, “Neologism: A Narrowing or a Broadening Process, a Case of Sheng”, *Journal of Literature, Languages and Linguistics* 37 (2017): 30.

4. Tematik Açıdan Neolojiler

4.1. Teknoloji

Bu alanda ortaya çıkan neolojilere baktığımızda yeni bir gelişmeyi adlandırma görevini yerine getirdiğini görürüz. Genelde İngilizceden Arapçaya tercüme şeklinde karşılanan bu kavramlarda da önceden kullanılan kelimelerle yeni anlamlar ortaya konulduğu görülmektedir.

Çip	شريحة
Drone uçak	طائرة مسيرة
Ekran çözünürlüğü	دقة الشاشة
Big data, Büyük veri	البيانات الضخمة
Deepfake	التزييف العميق

Teknolojiyle bağlantılı olarak bilgisayar ve sosyal medya kullanımının yaygınlaşması da neolojilerin hızla üretilmesine olanak sağlamıştır.³⁴ Dolayısıyla sözlü ve yazılı kültüre ek olarak günümüzde elektronik kültür ortamı kitleler arası iletişimde kendi dilini oluşturmuştur.³⁵ Bu alandaki neolojilerin büyük bir kısmının alıntı yoluyla kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Takipçi	متابع
Trollemek/Trol	تصيد / مُصَيِّد
Trend topic (TT)	التrend الأول
Çevrim içi reklam	إعلانات موجهة
Bot hesap	حسابات البوت

4.2. Politika

Siyaset alanında farklı neolojilere rastlamak her dönem mümkündür. Politikacılar, kendi siyasi görüşlerini yansıtan ifadeleri yeni sloganlarla üretmeye yatkındırlar. Siyasi söylemin sahip olduğu değişken yapı birçok neolojinin ortaya çıkmasına olanak sağlamaktadır.³⁶ Nitekim politika; insanların ilgisini çekmek, mevcut durumu farklı göstermek ve kitleleri etkilemek için sözcükler ve ifadeler üzerinde oynama yaptıkları bir alan olarak bilinmektedir. Dolayısıyla politika neoloji kullanımı için elverişli bir alandır. Dünya siyasetini ilgilendiren konularla ilgili politik neolojilerin Arapçada gösterilme biçimine baktığımızda bunların büyük bir kısmının çeviri yoluyla aktarıldığı görülmektedir.³⁷ Örneğin *kazanma şansı düşük* aday anlamında İngilizcede kullanılan *dark horse* ifadesi Arapçaya çeviri yoluyla aktarılarak *الحصان الأسود* olarak kullanılmaya başlanmıştır.

34 Rahma Abd Al-Rahman Naji Kmail, "The Translatability of English Social Media Neologisms into Arabic" (Yüksek Lisans Tezi, Nablus, An-Najah National University, 2016), 2.

35 Esra Kaan Çelikten ve Hakan Çelikten, "Elektronik Kültür Ortamında Neolojizm", *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3, 2 (2020): 187.

36 Emrah Eriş ve Şahap Bulak, "Uluslararası Siyasal Alanda Sıkça Kullanılan Bazı Terimlere Türkçe Karşılıklar", *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 7, 53 (2020): 1303.

37 Mohammad Faleh Hanaqat, "Translation of Political Neologisms Coined by Politicians; Issues and Strategies", *Journal of Social Sciences* 8, 1 (2019): 158.

İlimli muhafazakâr	المُحَافِظُ الْمُعْتَدِلُ
Yumuşak güç	الْقُوَّةُ النَّاعِمَةُ
Cadı avı	مُطَارِدَةُ السَّاحِرَاتِ
İktidar borazanı	بُوقُ النَّظَامِ
Yüzyılın anlaşması (Trump Barış Planı)	صَفَقَةُ الْقَرْنِ

4.3. Toplumsal Gelişmeler

Sosyal hayatta çeşitli nedenlerle meydana gelen birtakım gelişmelerde durumu açıklayıcı neolojilere ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin göç etme oranının giderek arttığı son yıllarda yasa dışı yollarla hedef ülkelere giden insanlar için kullanılan “düzensiz göçmen” neolojisi مُهَاجِرٌ³⁸ غَيْرُ نِظَامِيّ toplumsal gelişmeyi yansıtan bir neoloji olarak karşımıza çıkmaktadır.

Z Kuşağı	أَلْجِيلُ زِدْ
Toksik ilişki	عِلَاقَةٌ سَامَةٌ
Dezavantajlı gruplar	فِئَاتٌ مَحْرُومَةٌ اجْتِمَاعِيًّا
Akran zorbalığı	تَتَمُرُّ الْأَقْرَانِ
Deşarj olmak	تَفْرِيعٌ نَفْسِيّ

5. el-Cezire Haber Sitesinde Geçen Neolojilerin Oluşturulma Yöntemleri

el-Cezire Haber Sitesinde tespit edilen neolojiler incelendiğinde bunların altı farklı biçimde oluşturulduğu görülmüştür:

5.1. Türetme (اشتقاق) :

Bu yöntem, kök biçimi Arapçada yer alan bir sözcüğün dilin farklı kalıplarına girerek yeni bir sözcüğe dönüşmesi olarak tanımlanmaktadır.³⁹ Arapların farklı milletlerle temasının başladığı İslamiyet’in ilk döneminde bu yöntem çokça başvurulmuştur. Arapçanın iç dinamiklerini işletmesi bakımından son derece etkin bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Ancak diğer metotlarla kıyaslandığında basın dilinde bu yolla oluşturulan sözcüklerin azlığı dikkat çekmektedir. Örneğin “optiği kodlama” anlamına gelen تَطْلِيلُ kelimesi bu tür bir neoloji olup “gölgelemek” anlamına gelen ظَلَّلَ fiilinin mastarıdır. Dolayısıyla “kodlama (تَطْلِيلُ)” ifadesi “gölge (ظَلَّ)” sözcüğünden türetilmiştir.

Yeni Anlam		Türediği Anlam	
Sensör	مُسْتَشْعِرٌ	Farkına vardı, hissetti	اسْتَشْعَرَ
Tweet	تَغْرِيدَةٌ	Öttü	غَرَّدَ

38 Mehmet Tayanç, “Türkiye’nin Mevcut Göçmen Yapısı ve Coğrafi Dağılımları”, *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11 (2023): 18.

39 Abdullah Emîn, *el-İştikâk* (Kahire: Mektebetu’l-Hânci, 2000), 1-2.

İslamizasyon	أَسْلَمَ	İslam	إِسْلَام
Birini eşeğe benzetmek ⁴⁰	اسْتَحْمَار	Eşek	حِمَار
Karakter/karakterler	مُحَرْف / مَحَارِف	Harf	حَرْف

5.2. Arapçalaştırma (تَغْرِيب)

Yeni bir söyleyiş biçimi ya da anlamın yabancı dilden Arapçaya aktarılırken dilin özelliklerine uyarlanması yöntemidir. Sözcükleri Arapçalaştırmanın çeşitli şekillerde yapılması mümkünken basın dilinde bu yöntemin daha çok çeviriyle yapıldığı görülmektedir.⁴¹ Bu çalışmanın kapsamına giren neolojilerin oluşturulmasında en sık kullanılan yöntem olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim teknolojik ve toplumsal yeniliklerin Batı kaynaklı olduğu göz önüne alındığında bu yöntemin kullanıma sıklığı anlaşılmaktadır.⁴² Dolayısıyla bu durum, teknolojik ve bilimsel alanda Arap dilinin kendi iç dinamiklerine başvurmadan alıcı bir pozisyona geçtiğini göstermektedir.⁴³

Hayalet yazar (ghost writer)	كاتب الظل
Bitcoin balinaları (bitcoin whales)	جيتان البتكوين
Temassız ödeme (contactless payment)	الدفع اللائقسي
Konfor Alanı (comfort zone)	منطقة الراحة
Paralel evren (parallel universe)	العالم الموازي

5.3. Benzetme (تَشْبِيه)

Dilde bulunan bir sözcüğün taşıdığı anlamsal benzerlikten dolayı yeni bir sözcük için kullanılmasıdır.⁴⁴ Örneğin devre kartı olarak kullanılan “çip”, küçük bir malzeme olması nedeniyle sahip olduğu anlamsal benzerlikten ötürü sözlükte “ince dilim, kesit, parça” gibi anlamları taşıyan شريحة sözcüğüyle ifade edilmiştir.

Yeni Anlam		Benzetilen Anlam	
Hesap, profil	صفحة	Kitap, defter sayfası	صفحة
Sekme	نافذة	Duvardaki açıklık anlamına gelen pencere	نافذة
Tıklama	ضغط	Basınç, baskı uygulamak	ضغط
İki aşılı (çift doz covid aşısı yapmış)	مُحصّن	Güçlü, korunaklı, sağlam	مُحصّن

40 Birini aptal veya yavaş olarak tanımlamak

41 Cûdî Mirdâsa, “Âliyyât tevliidi'l-mustalah el-iktirâd el-luğavî âliyyeten”, *Mecelletu'z-zâkire*, 5 (2015): 295.

42 Yâhî Emîne, “et-Tercemetu'l-harfîyye ve gazvu'd-dahîl fi'l-lugati'l-'arabîyyati'l-muâsîra”, *el-Lisâniyyat* 26, 2 (2020): 300.

43 Rokiah Awang ve Gahada Salman, “Translation and Arabicization Methods of English Scientific and Technical Terms into Arabic”, *Arab World English Journal* 1, 2 (2017): 102.

44 Nâdiye Ramadan en-Neccâr, *Turuk tevliid es-serve el-lafziyye* (Dâru'l-vefâ, 2009), 97.

Benzetme yönteminde öne çıkan kavramlardan biri de metafor (الاستعارة) neolojilerdir. Nitekim bir anlatım tekniği olarak bilinen metafor, en temel anlamıyla benzetme işlemidir. Yeni bir durumu eskiden beri bilinen bir duruma benzetmeye dayanmaktadır. Bu bağlamda neolojileri de yakından ilgilendirmektedir. Metaforun temel özelliklerinden biri, anlaşılması güç soyut ifadeleri benzetme yoluyla daha anlaşılır hale getirmektir. Böylece metaforda yeni bir durum önceden bilinen bir duruma benzetilerek somutlaştırılmaya çalışılır.⁴⁵ Metaforlar ilgi çekici olmaları yönüyle çoğunlukla basın dilinde tercih edilen ifadelerdir. Örneğin 2010 yılında Tunus'ta başlayıp daha sonra farklı Arap ülkelerine yayılan demokrasi ve özgürlük talepleri etrafında şekillenen hükümet karşıtı protestolar الرَّبِيعُ الْعَرَبِيُّ “Arap baharı” kavramı ile ifade edilir. Yine 2011 yılında Suriye’de başlayan ayaklanmadan önceki dönem مَمْلَكَةُ الصَّمْتِ “Sessizlik Krallığı” kavramıyla ifade edilir. Yirmi ülkenin katıldığı Suudi Arabistan’da yapılan ortak askeri tatbikat رَعْدُ السَّمَلِ “Kuzeyin Gök Gürültüsü” ifadesiyle karşılanır.

Bu örneklerin yanı sıra Arap basınında Amerika için “kartal (نَسْر)”⁴⁶, Rusya için “ay (دُب)”⁴⁷, Çin için ise “ejderha (تَيْيِن)”⁴⁸ metaforlarına rastlanmaktadır. Bu isimlerin söz konusu ülkeler için gücü ve zekâyı temsil ettiği bilinmektedir.

5.4. Alıntı (دخيل)

Yeni sözcüklerin herhangi bir değişikliğe uğramadan Arapçaya aktarılması yöntemidir.⁴⁹ Ortaya çıkan yeni ifadelerin dilde karşılığını bulma süreci belirli bir zamana ihtiyaç duymaktadır. Ancak gelişmeleri okuyucuya hızlıca aktarma amacı taşıyan basın dilinde ifadelerin kaynak dildeki biçimiyle gösterilmesi sık rastlanan bir durumdur. Bu nedenle basın dilinde alıntı yöntemiyle oluşturulan neolojilerin çok sayıda olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁰

Türkçede Kullanımı	İngilizce Aslı	Arapçada Kullanımı
Alfa erkeği	Alpha male	رَجُلُ أَلْفَا
Youtuber	Youtuber	يُوتِيُوبِر
Selfi, özçekim, görçek	Selfie	السِّيَافِي
Detoks	Detox	دِيْتُوكْس
Podcast	Podcast	بُودْكَاسْت

45 Bilge Merve Karadağ ve Seda Burnaz, “Türkçede İşlek Bir Metaforik Neoloji Öbeği: X+ Kafası”, *Dilbilim Dergisi*, 36 (2021): 87.

46 Wolfram Eberhard, *Çin Simgeler Sözlüğü Çin Hayatı ve Düşüncelerinde Gizli Simgeler*, çev. Aykut Kazancıgil ve Ayşe Bereket (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000), 2; Şehrazat Yastıman Aktaşloğlu, “Resim ve Sembollerle İnsanoğlunun Toplumsal Yolculuğu”, ed. Özcan Güngör (5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019), 157.

47 Filiz Karakale, “‘Rus Ayısı’ Kavramının Ortaya Çıkışı”, *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 3, 1 (2018): 35-45.

48 Tilla Deniz Baykuzu ve Tuğba Gökçe Balcı, “Eski Çin ve Bozkır Yazıtlarındaki Ejderha, Kaplumbağa ve Arslan Tasvirleri Üzerine”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 23, 1 (2023): 1-24.

49 Yâkût, *Me‘âcimi’l-mevzû‘ât fi dav’i ‘ilmi’l-luğa el-hadis*, 402.

50 Bûnesabiya Sâliha, “el-Mu‘arreb ve’ d-dahil”, *Dirâsât Mu‘asıra* 7, 1 (2023): 263.

5.5. Canlandırma (تفصیح العامية)

Yeni ifadeleri karşılamak için dildeki yerel kullanımlara başvurmak son yıllarda revaçta olan bir yöntem olarak bilinmektedir.⁵¹ Buna göre kökü sözlükte yer alıp da sözcüğün kullanılan kalıbı sadece lehçede bulunan sözcükler dil kurumları tarafından incelenerek yazı diline aktarılması söz konusu olmaktadır (Hasan, 2018,). Dolayısıyla Arap dilinin göz ardı edilmeyecek bir realitesi olan lehçelerin, yeni sözcük ihtiyacını karşılamada önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

Aydın geçinen, sözde aydın	مُدْرَقَف ⁵²
Bilmediği konularda uzman kesilen kişi	هَبَّاد
Drift yapmak, çöl safarisi	تَفْجِيط
Şekerleme uyku	تَعْسِيلَة
Mal birikimi	تُحْوِيشَة

5.6. Kısaltma (اِخْتِصَار/الْمُخْتَصِرِ النَّفْطِي)

Günümüzdeki modern Arapça dil çalışmalarında ihtisar olarak ifade edilen kısaltmanın temelde naht kavramına dayandığını söylemek mümkündür Nitekim naht yöntemi iki sözcüğün belirli kısımlarının kısaltılması yoluyla tek kelime biçiminde gösterilmesidir.⁵³ Örneğin “Latin harfleriyle Arapça yazmak” anlamına gelen عَرَبِيّ اِنْجِلِيزِي ve عَرَبِيّ اِنْجِلِيزِي kelimelerinin birleşiminden elde edilmiştir. Yine “bir kısmı Arapça bir kısmı Fransızca kelimelerle konuşmak” anlamında kullanılan عَرَبِيّ اِنْجِلِيزِي ifadesi de عَرَبِيّ اِنْجِلِيزِي ve عَرَبِيّ اِنْجِلِيزِي kelimelerinden elde edilmiş neolojilerdir.

Ancak naht yönteminde sözcüklerin birkaç harfi kullanılırken kısaltmada sadece ilk harflerin kullanılması söz konusudur. Arap dilindeki neolojilerin standarttan uzak olduğunu gösteren özelliklerden biri de kısaltmalardır. Nitekim İngilizcede çok tercih edilen kısaltmaların Arapçaya aktarılırken Latin harflerle yazılması tercih edilip bazen de parantez içinde Arapçası verilir. Kısaltma neolojilerin bir kısmı açılımla yazılırken bir kısmı da İngilizceye bağlı kalarak ifade edilir.⁵⁴

İngilizce Ash	Arapçada Kullanımı
QR Code	رَمَزُ الرِّسَالَةِ السَّرِيعَةِ
(NFC)	الرِّسَالَةُ القَرِيبَةُ المَدَى
(G-20)	مَجْمُوعَةُ العِشْرِينَ
Wifi	وَاي فَاي
URL	يُو آر إل
PDF	بي دي أف

51 Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, 137.

52 Bu ifade lehçede “buluğa ermemiş genç” anlamına gelen دُرُّ ve “kültürlü” anlamına gelen مُتَّقَفْ kelimelerinin birleşimiyle elde edilmiştir.

53 Abdulkadir b. Mustafa el-Mağribî, *el-İştikâk ve 'l-ta'rib* (Mısır: Matba'atu'l-Hilâl, 1908), 21.

54 Hady J. Hamdan ve Saleh Al-Salman, “The Use of Arabic Neologisms in Social Media Applications”, *International Journal of Arabic-English Studies* 21, 1 (2021): 56.

Sayı az olmakla birlikte kaynağı Arapça olduğu halde sözcüklerin açılımı yerine kısaltma oluşturulan kelimeler de bulunmaktadır. Dolayısıyla kısaltmaların Arapçada gösterilme biçimi çeşitlidir.⁵⁵

Türkçede Kullanımı	Arapça Aslı	Arapçada Kısaltma Kullanımı
Daiş/Daesh/İşid	دَوْلَةُ إِسْلَامِيَّةٍ فِي الْعِرَاقِ وَالسَّامِ	دَاعِش
Hamas	حَزْبُكَهُ الْمُقَاوِمَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ	حَمَّاس
Suriye Demokratik Güçleri (SDG)	قُوَاتُ سُورِيَا الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ	قَسْد
Ortaçağlı	الْقُرُونُ الْوُسْطَى	قُرُوسْطِي
Filistin Haber Ajansı WAFA	وَكَاةُ أَنْبَاءِ فِلَسْطِينِ	وَفَا

6. Arapça Neolojilerde Karşılaşılan Sorunlar

6.1. Neolojileri Olduğu Gibi Alıntılama

Bazı ifadeler için çeviri veya türetme yoluyla oluşturulan neolojiler bulunmakla birlikte alıntı neolojilerin tercih edildiği görülmektedir.⁵⁶ Örneğin sosyal medyada paylaşmak anlamı için شَارَكْ sözcüğü kullanılmakla birlikte İngilizce karşılığı olan شَيْئْر (share) sözcüğü daha çok tercih edilmektedir. Ayrıca eylem olarak kullanılan شَارَكْ sözcüğü, isim biçiminde kullanılınca مَشْتُورْ kelimesi öne çıkmaktadır. Üstelik Fransızcanın etkili olduğu Arap ülkelerinde aynı sözcüğün Fransızcası olan يُبَارِطَاجِي (partage) kelimesi fiil olarak yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Tüm bu farklılıklar ortak bir neoloji kullanımı sağlamanın önüne geçmektedir.

لَايِكْ	Beğenmek, likelamak
إِعْجَاب	
وَسْمْ	Etiket, hashtag
هَاشِئْتَاغْ	
الرُّمُوزُ التَّغْيِيرِيَّةُ	Emoji
الْإِيْمُوجِي	
مُؤَيَّرْ	İnfluencer
الْإِنْفُلُونْسِرْ	
التَّوَاصُلُ الْإِجْتِمَاعِي	Sosyal medya
السُّوسْيَال مِيْدِيَا	

6.2. Neolojileri Tek Kelimeyle İfade Edememe

Arapça neolojilere baktığımızda büyük bir kısmının en az iki sözcükten oluştuğu görülmektedir. Bu durum Arap dilinin iç dinamiklerinin yeterince işletilmediğini göstermesi

55 Solimando, "Arabic neologisms in IT terminology: the role of the Academies", 128.

56 Ramadan Ahmed Elmgrab, "Methods of Creating and Introducing New Terms In Arabic Contributions From English-Arabic Translation", c. 26 (International Conference on Languages, Literature and Linguistics, Singapore: IACSIT Press, 2011), 492.

açısından önemlidir. Nitekim genel olarak karşılaştırıldığında Türkçede yeni bir kavram dile kazandırılırken yeni bir sözcük olarak adlandırmak yerine sıfatlarla nitelendirmek tercih edilirken Arapçada bu kavramlar tek kelimeyle ifade edildiği bilinmektedir.⁵⁷ Ancak neolojilere baktığımızda Arap dilinin bu özellikten uzaklaştığı dikkat çekmektedir. Örneğin iş yerinde görülen baskı ve yıldırma anlamına gelen mobbing ifadesi Arapçada الْمُضَايَقَةُ فِي الْعَمَلِ biçiminde ifade edilirken açıklanmaya gidildiği görülmektedir.

Kariyer	مَسِيرَة مِهْنِيَّة
Gurme	مُتَذَوِّق الطَّعَام
Kırılmaz ekran	شاشة غير قابلة للكسر
Görüntü	مقطع الفيديو
Karantina	الخجر المنزلي

6.3. Neolojilerde İfade Farklılığı

Arapça neolojilerde karşılaşılan sorunlardan biri ise ifade birliğinin olmayışıdır. Dili yozlaştırmaktan koruyarak iç dinamiklerinden faydalanıp onu zenginleştirme çabalarıyla kurulan çeşitli kuruluşların bulunmasına rağmen ortaya çıkan ifade çeşitliliği Arap dilinde neolojilerin sistematik bir özellikten uzaklaşmasına yol açmaktadır.

تَطْيِيل	Kodlama
تَرْمِيز	
تَسْفِير	
بَصْمَة الْوَجْه	Yüz tanıma
التَّعْرِفُ عَلَى الْوَجْه	
هُويَّة الْوَجْه	
جِسَاب مَلْفَق	Sahte hesap
جِسَاب وَهْمِي	
جِسَاب مُرْوَر	
عَلَامَة الْإِحْتِيَار	Tik işareti
عَلَامَة الصَّح	
الَّلجان الإلكترونيَّة	Trol ordusu
الدُّبَاب الإلكتروني	

Sonuç

Dildeki yenileşmeler aynı zamanda toplumdaki ve dünyadaki yenileşmeleri açığa çıkarmaktadır. Neolojiler de bu yeniliğin ifade biçimi olması bakımından önemlidir. Bu

57 Derya Adalar Subaşı, "Sözlük Verilerine Dayalı Görünümleriyle Arapçada Kavram Oluşturma Yolları" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 281.

yönüyle neolojiler güncel tarihin bir göstergesi niteliğindedir. Bu nedenle yeni ögelerin incelenmesi ve tespit edilmesi, dönemin kaydını tutmak anlamına geldiği için bu konunun ilerleyen zamanlarda ihtiyaç duyulacak olan yeni sözcük üretimi sürecine olumlu katkıda bulunacağı açıktır. Bu çalışma, Arapçanın yeni sözcük oluşturmada hangi aşamada olduğunu belirlemeyi amaçlamıştır.

Çalışmadan elde edilen sonuçlar, bu alanda daha önce yapılmış sonuçlarla benzerlik göstermektedir. Buna göre el-Cezire sitesinde tespit edilen neolojilere tematik açıdan bakıldığında bunların çoğunlukla teknoloji ve sosyal medya alanlarında yoğunlaştığı belirlenmiştir. Neolojiler yeni durumları isimlendirme özelliği taşıdığından bu durum şaşırtıcı görünmemektedir. Neolojiler oluşma biçimi bakımından incelendiğinde ise alıntı ve çeviri yönteminin baskın olduğu göze çarpmaktadır. Kolaylık ve hız sağlama özelliği nedeniyle bu yöntemlerin tercih edilmesi Arapçanın iç dinamiklerini işe koşma konusunda engel oluşturmaktadır. Böylece Arapçanın türetme kurallarını esas alan yöntemlerden yeterince yararlanılmadığı sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla bu alandaki çalışmaların konuya dikkat çekmesine rağmen Arapça neoloji oluşturma konusunda fark edilir bir gelişme olmadığı görülmüştür.

Arapçada neolojilerin kuramsal açıdan temellendirilmeye ilişkin büyük eksiklikler taşıdığı açıktır. Ayrıca neolojilerin basın dilinde görünürlük taşıması nedeniyle el-Cezire haber sitesinde tespit edilen örnekler bakıldığında Arapçanın sözcük türetmeye ilişkin geçmişten gelen iç dinamiklerini kullanmaktan uzaklaştığı fark edilmiştir. Dolayısıyla alandaki kavram birliğini sağlamak yoluyla yeni sözcük türetmeyi sistematize etmek, Arap dilinin olanaklarını geliştirip zenginleşmesine katkı sağlayacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdullah Emîn. *el-İştikâk*. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 2000.
- Akalın, Şükrü Haluk. "Türkçede Eksilteli Yapıdan Sözlükselleşme". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31, 2 (2014): 13-30.
- Akay, Recep. "Dil Değişiminin Dilsel ve Toplumsal Nedenleri". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 4, 1 (2007): 1-9.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Aktaşlıoğlu, Şehrazat Yastıman. "Resim ve Sembollerle İnsanoğlunun Toplumsal Yolculuğu". editör Özcan Güngör, 149-68. Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019.
- Awang, Rokiah, ve Gahada Salman. "Translation and Arabicization Methods of English Scientific and Technical Terms into Arabic". *Arab World English Journal* 1, 2 (2017): 92-106.

- Bağmancı, Emine, ve Abdulkakim Önel. "Eski Sözcüğe Yeni İsim:Arap Dilinde Retronimler". *Istanbul Journal of Arabic Studies* 5, 2 (2022): 137-58.
- Baykuzu, Tilla Deniz, ve Tuğba Gökçe Balcı. "Eski Çin ve Bozkır Yazıtlarındaki Ejderha, Kaplumbağa ve Arslan Tasvirleri Üzerine". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 23, 1 (2023): 1-24.
- Castellví, Maria Teresa Cabré, Rosa Estopà Bagot, ve Chelo Vargas Sierra. "Neology in Specialized Communication". *Terminology* 18, 1 (2012): 1-8.
- Daşkiran, Yaşar. "Arap Dilinde Terim Sorunu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14, 1 (2014): 191-214.
- Eberhard, Wolfram. *Çin Simgeler Sözlüğü Çin Hayatı ve Düşüncelerinde Gizli Simgeler*. Çeviren Aykut Kazancıgil ve Ayşe Bereket. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2000.
- Elmgrab, Ramadan Ahmed. "Methods of Creating and Introducing New Terms In Arabic Contributions From English-Arabic Translation", 26:491-500. Singapore: IACSIT Press, 2011.
- Emecan, Neşe. *1960'ıan Günümüze Türkçe. Bir Sözlük Denemesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Emine, Yâhî. "et-Tercemetu'l-harfiyye ve gazvu'd-dahîl fi'l-lugati'l-'arabiyyati'l-muâsıra". *el-Lisâniyyat* 26, 2 (2020).
- Eriş, Emrah, ve Şahap Bulak. "Uluslararası Siyasal Alanda Sıkça Kullanılan Bazı Terimlere Türkçe Karşılıklar". *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 7, 53 (2020): 1302-13.
- Gaze'a, Fatima Ali Bin Ali, ve Ruaa Ahmed Ali Yahya. "The Translation of English Neologisms Into Arabic". Lisans Tezi, Aden University, 2017.
- Gündüzöz, Soner. *Arapçanın Söz Varlığı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Halliday, M. A. K., Wolfgang Teubert, Colin Yallop, ve Anna Cermakova. *Lexicology and corpus linguistics*. Continuum, 2004.
- Hamdan, Hady J., ve Saleh Al-Salman. "The Use of Arabic Neologisms in Social Media Applications". *International Journal of Arabic-English Studies* 21, 1 (2021): 45-60.
- Hanaqtah, Mohammad Faleh. "Translation of Political Neologisms Coined by Politicians; Issues and Strategies". *Journal of Social Sciences* 8, 1 (2019): 157-68.
- İd, İbrahim Ahmed Sellâm eş-Şeyh. "Ârâu'l-'ulemâ-el-kudemâ ve'l-muhaddisîn- fi 'ameliyyeti't-ta'rib". *Mecelletu'l-Kulliyeti'l-Terbiye*, 3 (2016).
- Kaan Çelikten, Esra, ve Hakan Çelikten. "Elektronik Kültür Ortamında Neolojizm". *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3, 2 (2020): 183-205.
- Karadağ, Bilge Merve, ve Seda Burnaz. "Türkçede İşlek Bir Metaforik Neoloji Öbeği: X+ Kafası". *Dilbilim Dergisi*, 36 (2021): 83-104.
- Karadavut, Arda. "Türkçede Yeni Bir Neoloji Örneği: Fiilleşen Markalar". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 39 (2016): 245-52.
- Karakale, Filiz. "'Rus Ayısı' Kavramının Ortaya Çıkışı". *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 3, 1 (2018): 35-45.
- Kazan, Faruk. "Arapça Sözcük Türetme Yollarına Genel Bir Bakış". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, 2 (2021): 339-68.
- Kırkız, Mustafa, ve Sahip Aktaş. "Arap Dilinde Ta'rib Olgusu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, 2 (2016): 17-38.
- Kmail, Rahma Abd Al-Rahman Naji. "The Translatability of English Social Media Neologisms into Arabic". Yüksek Lisans Tezi, An-Najah National University, 2016.

- Mağribî, Abdulkadir b. Mustafa el-. *el-İştikâk ve 'l-ta'rib*. Mısır: Matba'atu'l-Hilâl, 1908.
- Mirdâsa, Cüdi. "Âliyyât tevlîdi'l-mustalah el-iktirâd el-luğavî âliyyeten". *Mecelletu'z-zâkire*, 5 (2015): 285-300.
- Mivtakh, Balkis Aminallah Nurul. "Arabic Language Neologism on the Field of Technology in Al-Akhbâr Newspaper". *Journal of Arabic Language Teaching, Linguistics and Literature* 2, 1 (2019): 17-34.
- Mohammad, Wan Azman Wan, Kaseh Abu Bakar, Hakim Zainal, ve Ezad Azraai Jamsari. "Neologism in English-Arabic Translation of Information Technology Terms". *International Journal of Advanced Research* 12, 9 (2021): 354-62.
- Neccâr, Nâdiye Ramadan en-. *Turuk tevlîd es-serve el-lafziyye*. Dâru'l-vefâ, 2009.
- Newmark, Peter. *A Textbook of Translation*. Prentice Hall, 1988.
- Oktuğ, Melis. "Neolojizm Bağlamında Dilsel Üretimler/Ekonomik Göstergeler: 2000 Yıllarında Yaşanan Ekonomik Krizin Dilbilimsel Çözümlemesi". *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 1, 1 (2009): 123-33.
- Pavel, Silvia, ve Diane Nolet. *Handbook of Terminology*. Çeviren Christine Leonhardt. Public Works and Government Services Canada, 2001.
- Sâliha, Bûnesabiya. "el-Mu'arreb ve'd-dahîl". *Dirâsât Mu'asıra* 7, 1 (2023).
- Shoush, Mahmoud Abdelnabi Mohamed. "Medyanın Arap diline etkisi El-Cezire TV Örneğinde". Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi SBE, 2017.
- Solimando, Cristina. "Arabic neologisms in IT terminology: the role of the Academies". *Bulletin d'études orientales* 1, 65 (2017): 123-33.
- Subakir, Fairuz, ve Tyas Pradhita Astari. "et-Ta'rib fi'l-Lugati'il-'Arabiyya". *At-Ta'dib* 8, 2 (2013): 317-32.
- Subaşı, Derya Adalar. "Sözlük Verilerine Dayalı Görünümleriyle Arapçada Kavram Oluşturma Yolları". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Şafak, Zehra. "Fransızca ve Türkçede Akıllı Telefon Bağlamında Yeni Sözcük (Neolojizm) Kullanımına Yapısal Bir Yaklaşım". Yüksek Lisans Tezi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Tayanç, Mehmet. "Türkiye'nin Mevcut Göçmen Yapısı ve Coğrafi Dağılımları". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11 (2023): 12-23.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2002.
- Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. İstanbul: Multilingual, 2001.
- Warambo, John Paul, Erick Omondi Odero, ve Everlyn Suleh. "Neologism: A Narrowing or a Broadening Process, a Case of Sheng". *Journal of Literature, Languages and Linguistics* 37 (2017): 29-37.
- Yâkût, Mahmûd Süleymân. *Me'âcimi'l-mevzû'ât fi dav'i 'ilmi'l-luğa el-hadîs*. İskenderiye: Dâru'l-ma'rife el-câmi'iyye, 2002.
- Yıldırım, Ozan. "Dr. Younan Nowzaradan ile ilgili caps, tweet ve ekşi sözlük entrylerinin değerlendirilmesi". *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi*, 1 (2020).
- Yurtbaşı, Metin. "Türkiye'de 2000-2017 Döneminde Oluşan veya Yaygınlaşan Yeni Sözcükler (Neolojizmler)". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 40 (2017): 491-562.

Tanzimat Dönemi'nde Oksidentalist Söylemin Kuruluşu: Namık Kemal Ve Renan Müdâfaanâmesi

The Foundation of Oxidentalist Discourse During the Tanzimat Period: Namık Kemal and Renan Müdâfaanâmesi

Asiye SEZGİN TÜYLÜ¹ , İlknur TATAR KIRILMIŞ² 



*Bu makale hazırlanmakta olan Modern Türk Şiirinde Oksidentalist Söylemin Kuruluşu (1860-1960) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹Sinop Üniversitesi Boyabat Meslek Yüksekokulu Türk Dili Ortak Dersler, Sinop, Türkiye
²Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun, Türkiye.

ORCID: A.S.T. 0000-0001-7966-9919;
İ.T.K. 0000-0003-2155-7062

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Asiye Sezgin Tüylü (Öğr. Gör.),
Sinop Üniversitesi Boyabat Meslek Yüksekokulu
Türk Dili Bölümü, Sinop, Türkiye
E-posta: asegin@sinop.edu.tr

Başvuru/Submitted: 06.09.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:
09.02.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
29.02.2024

Kabul/Accepted: 18.03.2024

Atıf/Citation: Sezgin Tüylü, Asiye., Tatar Kirilmiş, İlknur. "The Foundation of Oxidentalist Discourse During the Tanzimat Period: Namık Kemal and Renan Müdâfaanâmesi". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 21-39. <https://doi.org/10.26650/jos.1356076>

Öz

Fransız filolog ve tarihçi Ernest Renan, 1852'de Fransa'da İslam ve Bilim başlıklı bir konuşma yapmıştır. Bu konferansta Renan, İslam ülkelerin geri kalmışlığının sebeplerini sorularla tartışmış ve oryantalist bir bakış açısıyla Doğu'nun geri kalmışlığını İslam ile birleştirmiştir. Doğu'ya Afrika ülkeleri dâhil bakıldığı zaman o bölgelerde yaşayanların bilim ve gelişmelere kapalı bir düşünce biçimleri olduğunu, ayrıca Batı'nın fikir ve maneviyatına karşı nefret içinde olduklarını belirtir. Renan'ın bu konferansta dile getirdiği düşünceleri, İslam dünyasında pek çok tepki ile karşılanmıştır. Bu doğrultuda Ernest Renan'ın görüşlerine pek çok itiraz yapılmıştır. Namık Kemal, 1883'te, Ernest Renan'a karşı reflektif bir şekilde karşı görüşlerini dile getirerek Midilli'de hapisanede *Renan Müdâfaanâmesi*'ni yazmıştır. Bu eser, Ernest Renan'a karşı yazılmış İslâm dünyasında görülen en ateşli reddiye olarak tarihe geçmiştir. Eserde, Ernest Renan'ın İslam'ı ve İslam düşünürlerini tanımaması ve yanlış yargılarda bulunması vurgulanarak İslam'ın bilim ve felsefe alanlarındaki önemli düşünürlerine yer verilmiş ve Ernest Renan'ın İslam hakkındaki olumsuz düşünceleri eleştirilmiştir. *Renan Müdâfaanâmesi*, Batı'nın oryantalist bakışına karşı Doğu'dan verilmiş bir cevaptır. Bu çalışmada oksidentalizmin kavramsal çerçevesi çizilerek oksidentalist bir söylem olarak Namık Kemal'in *Renan Müdâfaanâmesi* değerlendirilecektir. Türk edebiyatında oksidentalist söylemin kuruluşu bağlamında *Renan Müdâfaanâmesi*'nin önemi ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Oryantalizm, Oksidentalizm, Namık Kemal, Ernest Renan, Renan Müdâfaanâmesi

ABSTRACT

In 1852, French philologist and historian Ernest Renan delivered a lecture on Islam and Science in France. During this conference, he explored various factors contributing to the perceived "backwardness" of Islamic countries and, by adopting an orientalist perspective, linked the East's lag in development to Islam. After surveying the East (which encompassed African nations), he posited that the inhabitants of these regions generally exhibited a mindset that was resistant to scientific advancements, harboring animosity toward Western ideas and spirituality. In this discourse, Renan's assertions elicited numerous reactions in the Islamic world, prompting significant objections to his views/

opinions. In 1883, Ottoman writer and scholar Namık Kemal vehemently expressed his dissenting opinions against Renan, culminating in the writing of "Renan Müdâfaanâmesi," while imprisoned in Midilli (Greece) in 1908. This work has since been etched in history as one of the most impassioned refutations of Renan in the Islamic world. Specifically, it underscored Renan's lack of understanding of Islam and Islamic thinkers, criticizing his numerous misguided judgments. Since then, prominent Islamic thinkers in the fields of science and philosophy have emerged to counter Renan's negative perceptions of Islam, with "Renan Müdâfaanâmesi" serving as an Eastern response to the Western orientalist viewpoint. In this study, the conceptual framework of occidentalism will be drawn and Namık Kemal's Renan Müdâfaanâmesi will be evaluated as an occidentalist discourse. The importance of Renan Müdâfaanâmesi in the context of the establishment of occidentalist discourse in Turkish literature will be revealed.

Keywords: Modernization, Orientalism, Occidentalism, Namık Kemal, Ernest Renan, Renan Müdâfaanâmesi

EXTENDED ABSTRACT

Despite their geographical boundaries, the East and West fundamentally consist of two different realms, forming an intricately interconnected whole. These two concepts, emblematic of distinct civilizations, have historically embodied the epitome of progress. Specifically, while both the East and the West sought to monopolize the notion of civilization, they concurrently engaged in the process of acknowledging and defining the "other." In a profound sense, this definition has become integral to self-definition. Meanwhile, the West, in defining itself, has coined the concept of "non-Westernness." Conversely, the East's perception of Western civilization (although comparable) lacks the demarcation of those situated outside the Eastern boundaries. As a result, the existential contest between the East and the West has manifested as a struggle for knowledge and power. Over the centuries, since the interactions between these two blocs have frequently materialized as economic and religious strife, it has become inevitable for each bloc to delineate the conceptual frameworks for one another. In this regard, orientalism and occidentalism are two cognitive frameworks that encapsulate the "concept maps" constructed by the Eastern and Western blocs.

Orientalism, representing Western-based institutional endeavors that scrutinize the Eastern world across various domains, such as religion, language, science, thought, art, and history, has long facilitated the development of diverse perspectives, particularly in the fine arts such as painting and literature. From the 16th century on, within the annals of Western literature, the exploration, understanding, and portrayal of the East have emerged as the key challenges in fictional texts. Meanwhile, when examining Turkey's geographic context within the expansive Eastern bloc, the narratives often depict various subjects, such as the conquest of Istanbul, the assassination of ehzade Mustafa, Turkish triumphs, and the harem, painting a negative panorama. In contrast, occidentalism is a conceptual framework that encompasses the study of the West, including the generation of intellectual works resulting from reflections on the West. Distinct from the orientalist discourse that defines the West, occidentalism constructs a "roadmap" starting from itself, driven by a defensive instinct.

The exploration of how poets (especially those residing in the same region and sharing common sentiments/thoughts) convey these emotions and ideas across different historical periods is noteworthy of investigation. In particular, the Turkish literature has been shaped by the literary genres of

diverse nations rooted in its geographical context. Moreover, the East and West appear to persist in our intellectual world as two pivotal questions regarding the positioning of our literature within a historical framework.

From the 19th century to the present, attitudes toward the West have been generally described within a framework of either complementary or contrasting ideas. In this regard, an occidentalist discourse is discernible in various state policies or individual ideologies, originating before the Tanzimat period, but finding explicit expression with the Declaration of Tanzimat (Imperial Decree of Reformation). During the Tanzimat years, numerous poets and writers turned their attention to the West, translating several works and introducing Western genres and discourses into the Turkish literature. Consequently, this period not only included political, scientific, and technological changes, but it also witnessed the integration of Western influences into the literature.

During the post-Tanzimat era, poets and writers offered diverse interpretations of the West, often redefining it in a manner that defended their own cultural values within the realm of intellectual discourse. Hence, this study examines the foundation of orientalism and occidentalism, drawing inspiration from Edward Said's "Orientalism" and Alkım Saygın's "Garbiyatçılık." Meanwhile, Ottoman writer and poet Namik Kemal is recognized as a "trailblazer of modernization" who closely acquainted himself with the West. This proximity also allowed him to draw comparisons between Eastern and Western civilizations. Despite being an advocate for innovation, Kemal's idea of progress was selective. For example, while acknowledging the West for its "progress," he criticized the corruption he perceived as being brought about by Western influences, openly opposing the imitation of Europe.

In 1852, French philologist and historian Ernest Renan delivered a lecture titled "Islam and Science" at the Sorbonne, sparking considerable objections and refutations in the Islamic world. In 1883, Kemal composed "Renan Müdâfaanâmesi," offering a reflexive expression of his opposing views to those of Renan. This refutation also marked the inception of the occidentalist discourse during the Tanzimat period. In this context, the nature of Kemal's work serves as a foundation for the perception of the East and West, which has evolved into a crisis within our realm of thought over the last two centuries.

Contrary to the fact that occidentalism emerged as a concept in the 1990s with philosopher Hasan Hanafi, it was actually discussed among Turkish scholars more than a century earlier. Furthermore, the nature of this discourse is not only a source of the perception of the East and West, but it also allows us to question the contents of occidentalism. For instance, is occidentalism the perception of the West by the East or a reflexive form of defense against the perception of the East by the West? In this regard, Kemal rejected the negative definitions of Muslims by using a defensive discourse. He also attempted to equate Eastern and Western civilizations. Consequently, the main reason why occidentalism did not become an institutional endeavor is that it initially rejected the values assigned to the East. Overall, in line with previous research, this study shows that the source of the comparisons between Renan and Kemal is orientalist and occidentalist in thought. Apart from Kemal, the views of thinkers of the period should be examined within the framework of occidentalism, while the accumulation of this concept in Turkey should be added to the world literature.

Giriş

Doğu ve Batı coğrafi sınırları kapsamakla birlikte esas itibarıyla değerler dünyasını teşkil eder. Burada kümelenmiş bir bütünden söz edilebilir. Farklı medeniyetleri temsil eden bu iki kavram gelişmişliğin de temsili olma yolunda tarih boyunca çalışmalar yürütür. Her iki kavram, buldukları medeniyetlerin algılanması ve değerlendirilmesi yolunda yeni anlamların türetilmesine vasıta olmuştur. Doğu ve Batı bu bağlamda medeniyeti tekelinde buldurmaya çalışırken, öteki konumuna koyduğu tarafı tanıma ve tanımlama faaliyetlerini sürdürür. Ötekinin tanımı bir anlamda kendi tanımını da yapmayı doğuracaktır. Batı kendi tanımını yaparken batı dışılık kavramını üretir. Doğu'nun Batı medeniyetine bakışı benzer bir açıda olsa da Doğu dışında kalanlar şeklinde bir sınır çizme söz konusu değildir. Doğu ile Batı arasındaki varoluşsal mücadele daha çok bilgi- iktidar ve medeniyet mücadelesidir. Yüzyıllar boyunca Doğu ve Batı arasındaki etkileşim çoğu zaman ekonomik ve dini mücadelelerin bir tezahürüdür. Bu bağlamda bu iki blok için birbirleri adına kavram haritası çıkarmaları kaçınılmaz olmuştur. Oryantalizm ve oksidentalizm Doğu ve Batı blokları için birbirleri hakkında oluşturdukları “kavram haritalarını” anlatan düşünce biçimini karşılamaktadır.

Birçok disiplini ilgilendiren ve Doğu'yu inceleyip onun hakkında hükümlere varmak olarak tanımlanan oryantalizm güzel sanatlar (özellikle resim ve edebiyat) için yüzyıllar boyunca farklı perspektifler kurgulama yolunu açar. 16. yüzyıldan başlayarak Batılı yazın tarihinde Doğu'yu bir nesne olarak araştırma, tanıma ve tanımlama metinlerin önemli meselelerindedir. Geniş Doğu bloğunun içinde Türkiye coğrafyasını düşündüğümüzde özellikle İstanbul'un fethi, Şehzade Mustafa'nın öldürülmesi, Türk zaferleri, harem gibi konular bu metinlerde çoğu zaman olumsuz bir panorama çizilerek işlenir. Oryantalizme mukabil oksidentalizm, Batı'yı inceleyen, Batı üzerine düşünce geliştirerek neticesinde eserler üreten ve Batı'yı bir çalışma sahası olarak görmeyi kapsayan bir kavramdır. Batı'yı tanımlama noktasında oryantalist söyleme karşın oksidentalizm bir savunma içgüdüsüyle kendinden başlayarak bir yol haritası çizer. Aynı bölgede yaşayıp farklı tarih aralıklarında var olsalar da ortak duyuş ve düşünceleri olan şairlerin, bu duyuş ve düşünceleri aktarma yolları dikkate değer bir araştırma konusudur. Türk yazın tarihi bu açıdan içinde bulunduğu coğrafyadan müphem farklı milletlerin (daha geniş anlamda medeniyetlerin) yazın türlerinden etkilenmiştir. Doğu ve Batı, edebiyatımızın konumlandırılması açısından iki uç noktada soru olarak düşünce dünyamızda var olmuştur. Tarihsel çerçevede 19. yüzyıldan günümüze Batı'ya yönelik, birbirini tamamlayan ya da zıtlıklar içeren bir çerçevede düşünceler üretilmiştir, Tanzimat öncesinde başlayan ve Tanzimat'ın ilanı ile yazılı hale getirilen devlet politikalarında veya bireysel düşünceler içerisinde oksidentalist bir söylemin varlığına işaret etmek mümkündür. Tanzimat yıllarından itibaren pek çok şair ve yazar yüzünü Batı'ya çevirmiş, Batı'dan pek çok eser tercüme etmiştir. Nihayetinde Batı'ya ait türler ve söylemler Türk edebiyatına girmeye başlar. Bu bağlamda Tanzimat yılları siyaset, bilim ve teknoloji alanında Batı'yı anlama ve yorumlamanın dışında da edebiyata nüfuz eder. Tanzimat'tan sonra şair ve yazarlar Batı algısını çeşitli açılardan yorumlamışlar ve çoğu

zaman düşünce dünyası açısından öz kültür ve değerleri savunmacı bir üslupla Batı'yı yeniden tanımlama yoluna gitmişlerdir.

Fransız filolog ve tarihçi Ernest Renan, 1852'de Fransa'da İslam ve Bilim başlıklı bir konuşmasında İslam ülkelerin geri kalmışlığının sebeplerini sorularla tartışır ve oryantalist bir bakış açısıyla Doğu'nun geri kalmışlığını İslam'la açıklar. Bu doğrultuda Ernest Renan'ın görüşlerine pek çok itiraz yapılır. Namık Kemal, 1883'te, Ernest Renan'a karşı görüşlerini Midilli'de –hapishanede- *Renan Müdâfaanâmesi* başlığıyla kaleme alır. Eserde, Ernest Renan'ın İslam'ı ve İslam düşünürlerini tanınamaması ve yanlış yargılarda bulunması vurgulanarak İslam'ın bilim ve felsefe alanlarındaki önemli düşünürlerine yer verilir. Namık Kemal'in Ernest Renan'ın İslam'la ilgili önyargılı değerlendirmelerini İslami referanslarla değerlendirip çürütmesi “vatan şairi”nin üzerinde durulmayan bir yönüdür. Onun bu yönünün oksidentalit literatüre dâhil edilmemesi bu kavrama yönelik dünyada yapılan araştırmaların çok daha geç bir tarihle başlatılmasına da sebep olmuştur. Bu çalışma, Türk aydınlarının oksidentalizme yönelik düşüncelerinin çok daha erken bir dönemde başladığı görüşünü Namık Kemal örneği etrafında değerlendirecektir. Bu çalışmada yöntem olarak Edward Said'in *Oryantalizm*'i ve Alkim Saygın'ın *Garbiyatçılık* adlı çalışmaları çerçevesinde oluşturdukları başlıklara ilişkin oryantalist ve oksidentalizm ile ilgili perspektiflere başvurulacaktır.

Oksidentalizm Nedir?

Oksidentalizm ile kesişen taraflarından ötürü oryantalist kısıpca açıklamak yerinde olacaktır. Oryantalizm hakkında en kapsamlı çalışma Filistinli araştırmacı Edward Said'in 1978 tarihli çalışması *Oryantalizm*'dir. Eserin tamamı neredeyse bir oryantalist tanımını içerir. Said, oryantalist ile ilgili çalışmaları Antikçağ'dan başlatır ve 1960'lara kadar olan literatürü genel bir şekilde ele alır. Ancak bunu yaparken seçmeci davrandığını söyler. Doğu'yu Avrupa'nın bir icadı olarak görür. Batı'nın hegemonyası üzerinde durarak güç ve eşitsizlik üzerine kurulmuş bir diyalektikten söz eder. Said, eserinin her alt başlığında oryantalist yeniden tanımlama yoluna gitmiştir. Said'in oryantalist Doğu ile ilgili tespitlerde bulunularak bu tespitleri meşru hale getirmek, Doğu'yu betimlemek, öğrenmek, öğretmek ve yönetmek temeline kurulmuş bir kurum olarak yapmak olarak tanımlama yoluna gider.¹ Koçyiğit, günümüzde Türkçeye “Garb/ Batı” olarak çevrilen oksident kelimesini, Amerika uluslararası siyasette var olana kadar Avrupa için kullanılmakta olduğunu söylemektedir. Kelime anlam değiştirerek, Avrupa'nın bayraktarlığını yaptığı düşünülen insan hakları, demokrasi, hukukun üstünlüğü gibi evrensel değerleri ve Avrupa'nın kültürel, siyasi, bilimsel birikimini anlatmak için kullanılmaktadır.² Oksidentalizm de oksident kelimesinden türemiş ilmi bir disiplinin adıdır. Batı dillerindeki “occidentalism” ve “westernization” kelimelerine karşılık Osmanlıcada ise ‘garbiyat’ kelimesi kullanılır ve Batı'ya ait olanlar anlamını taşımaktadır. Nasıl ki Batı oryantalist bir bakış açısıyla

1 Edward W. Said, *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017).

2 Demet Koçyiğit, “Batı'yı Kurgulamak Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulamak - Batı'yı Sunmak: Oksidentalizm'de Ben ve Öteki”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 57/57 (2017): 136.

Doğu'yu araştırma konusu haline getirmişse, Doğu da Batı'yı bütün değerlerini maddi ve manevi araştırma konusu haline getirir. Ancak oryantalizmin akademik varoluşu karşısında oksidentalizmin o aşamada olduğunu söylemek mümkün değildir. Oksidentalizm Batı bilgisi üretme çabasıdır. Doğu'nun nesne konumundan çıkarak özne olma mücadelesi ve Batı'nın ötekisi olmaktan çıkmak istemesidir.³ Doğu bilimi yahut daha geniş anlamda Doğu bilgisi ile meşgul olan kişilere oryantalist; Batı bilgisi genelinde Batı'yı anlama, yorumlama ve Batı'ya ait olana değer atfetme bağlamıyla meşgul olan kişilere ise oksidentalist denmektedir.⁴

Mısırlı modern İslâm düşünürü Hasan Hanefi oksidentalizm üzerinde düşünmüş, eserler vermiş önemli isimlerdendir. Oksidentalizm kavramının geniş bir şekilde üstünde duran ve amaç ve yöntemlerini belirleyen, 1992 yılında yazdığı kitabında bizzat kelimenin Arapça karşılığını kullanan Hasan Hanefi, *Mukaddime fi İlmi 'il İstiğrâb* (1992) adlı eserinde oksidentalizmi Doğulu bir gözle Batı'yı tanımlayacak bir karşı çalışma alanı olarak tanımlar. Hanefi, oryantalizm ve oksidentalizm arasındaki döngüsel ilişkiyi; merkez çevre ilişkisi üzerinden açıklamaktadır.⁵ Hanefi, oryantalizmi merkeze alarak oksidentalizmin çevreye bağlı bir görüntüde olduğunu ifade eder. Hanefi'ye göre bu çalışma disiplini sürecinin basamakları Batı'nın düşünce kalıplarını inceleyerek gelişim evrelerini tespit etmek şeklindedir.⁶ Bu bağlamda Batı daha iyi anlaşılacak ve Batı hakkında bilgi üretilecektir.

Xiaomei Chen, özellikle geniş Doğu bloğunun Çin coğrafyasında konu ile ilgili en dikkat çekici ismidir. Oksidentalizm ile ilgili çeşitli çalışmaları bulunan Chen oksidentalizmi yeniden uyarılma düşüncesiyle sistematik hale getirmeye çalışır.⁷ Thomas Moran, Chen'in oksidentalizm anlayışını tartışır. Chen, birbiriyle ilişkili iki oksidentalist söylemden söz eder: “*Resmi Garbiyatçılık*”, milliyetçiliği desteklemek ve iktidarı sağlamlaştırmak için tehditkâr bir Batılı Öteki'nin inşasıdır; “*Resmi olmayan Garbiyatçılık*”, Batı'nın baskıcı politikalarına karşı duruştur.⁸ Bu iki bakış açısı Batı'ya dair farklı perspektifleri ortaya koymaktadır.

Oksidentalizmin refleks olarak doğduğuna işaret eden Şevket Yavuz, Batı'nın yıllarca Doğu'yu baskısı altına aldığını Doğu'nun da buna karşı olarak baskılandığı zamanları telafi etmek amacıyla Batı'ya tahakkümlerde bulunduğunu söylemektedir.⁹ Meltem Ahıska, oksidentalizmi batı-dışılık kavramı üzerinden tanımlamaktadır.¹⁰ Ahıska, oksidentalizmi

3 Koçyiğit, “Batı'yı Kurgulamak Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulak - Batı'yı Sunmak: Oksidentalizm'de Ben ve Öteki”, 136.

4 Hilmi Yavuz, “Oksidentalizm Üzerine Notlar”, *Marife*, 6/3 (2006): 374.

5 Hasan Hanefi, “Oryantalizmden Oksidentalizme”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu (9- 10 Aralık 2006)*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007): 81.

6 Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, 112.

7 Xiaomei Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-discourse in Post-Mao China*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), 4-5.

8 Moran, “Xiaomei Chen Occidentalism: A theory of counter-discourse in Post-Mao China”, 168.

9 Şevket Yavuz, “Taktirden Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidentalizmi Yeniden Düşünmek”. *Marife* 6/3 (2006): 107-122.

10 Meltem Ahıska, *Radyonun Sihirli Kapısı- Garbiyatçılık ve Politik Öznellik* (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 72.

bir fantezi olarak değerlendirir, bu fantezide Doğu'nun arzusu kendisindeki eksikliği telafi etme niyeti vardır.¹¹ Arlı, oksidentalist söylemin oryantalist söylem ile ilişkili olduğunu ve dayanağının modern bilgi ve kavramlar olduğunu belirtmektedir.¹² Saygın, oksidentalizmi Batı eleştirisi olarak görür.¹³

Oryantalizm ve oksidentalizmin ortaya çıkış amaçları bakımından farklılıklar arz etmektedir. Zira Avrupa sömürü bakış açısıyla Doğu'nun kodlarını çözmeye yönelik çalışmalarını sürdürürken Doğu, tersine bir bakış ile Batı'ya bir sömürü gözlüğü ile değil onu anlama, yorumlama ve çıkarımlarda bulunma bakış açısıyla yönelmiştir. Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi ve Aydınlanma Devrimleri ile yeniden bir dönüşüme giden ve kendini üretim ve pazarlama noktasında iktidar haline getiren Avrupa, elde ettikleri üretimin pazarını Doğu nesnesi üzerine kurmuştur. Bunun için Doğu'nun keşfi zorunlu hale gelmiştir. Bu noktada Doğu'nun sosyo-kültürel yapısına hâkim olmak şart olmuştur. Doğu Batı'nın bu politikasına karşı modernleşme düşüncesiyle, Rus modernleşmesi, İran modernleşmesi, Çin modernleşmesi ve Türk modernleşmesi birbirinden farklı tarih ve sebeplerle ortaya çıkmıştır, bir dönüşüme girmiştir. Doğu'nun dönüştüren değil dönüşen olması oryantalistin amacını gerçekleştirdiğini gösterir.

Bryan S. Turner'a göre oksidentalizm, Batı'nın olumsuz tarafları üzerine odaklanmadır ve Batı'dan gelebilecek her şeyin reddidir. Oksidentalizm, bilginin sahibi olma yolunda kendi bilgisi dışındaki bilgilerin de reddini kapsar. Bir anlamda modernliğin başka ellerde olması reddi buna dâhildir.¹⁴ Bu bağlamda özellikle oksidentalizmin Batılı eleştirmenler tarafından 'Batı düşmanlığı' olarak yansıtıldığı ortadadır. Ian Buruma ve Avishai Margalit, oksidentalizmi Batı nefreti olarak nitelendirir.¹⁵ Özellikle Ian Buruma ve Avishai Margalit'in üzerinde durdukları nokta modernleşme ile birlikte şehirleri her türlü ahlaki ilkelerden ayırdığı ve kötülük yuvaları haline geldiklerini İslam dünyası açısından kabul edilemez bir düşmanlıkla bakıldığıdır. Modernleşme ile şehir kavramlarını birbirleriyle örtüştüren bu iki yazarın 11 Eylül saldırıları olarak bilinen olayla ilgili yorumları kozmopolit bir mekân olarak görülen İkiz Kulelere saldırı aynı zamanda modern şehirlere saldırıydı şeklinde özetlenebilir. Oksidentalistlerin şehir karşıtı ön yargılarından bahseden yazarlar, onların büyük kenti insanlık dışı ve hayvani içgüdülerin kol gezdiği yer olarak gördüklerini söylerler. Doğu aklı ile bakıldığında şehir onlara göre ruhlarını yitirmiştir.¹⁶ Batı, Batı'nın düşmanları tarafından bir tehdit gibi algılanmaktadır; buradaki fark sadece farklı değerler sistemi sunmamakta aynı zamanda ütopyaya ulaşmak için farklı bir yol olduğunu göstermektedir. Oksidentalizmin ne olduğu konusunda Batı ile ilgili olarak "zararlı" nitelemesi bu bakış açısının özetidir.

11 Ahıska, *Radyonun Sihirli Kapısı- Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, 87.

12 Alim Arlı, *Oryantalizm- Oksidentalizm ve Şerif Mardin* (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 61.

13 Alkim Saygın, 20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 32- 34.

14 Bryan S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm* (İstanbul: Anka Yayınları, 2003), 22.

15 Ian Buruma & Avishai Margalit, *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 13.

16 Buruma & Margalit, *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı*, 24- 25.

Oksidentalizm nedir sorusunun tek cevabı yoktur. Bir söylem olarak değerlendirildiğinde farklı cevaplar karşımıza çıkmaktadır. Oksidentalizmin faydacılık söylemi Batı'dan faydalanma doğrultusunda kurulmuştur. Batı'ya ait değerler sistemin kabulü de modernleşme süreci ile hız kazanmıştır. Böylece oksidentalist perspektif bu yönüyle faydacılık zemininde modernleşme yahut Batıcılık anlayışı ile birlikte okunabilir. Oksidentalizmin basamaklarından biri de Batı'nın sahip olduklarına karşı Doğu'nun kendi varlığını ortaya koymak suretiyle bir kimlik tanımlaması yapmasıdır. Doğu kültürel ve ilmi birikiminin üstünlüğünü ortaya koyarken dinî bağlamda da İslâm'ın üstünlüğünden de söz açılmıştır. Ayrıca oksidentalizmi söylem olarak alt başlıklara ayırırken oksidentalizmin en güçlü söyleminin “Sömürgeci Batı” ile başlayan sömürgecilik söylemi olduğunu söylemek mümkündür. Tanzimat Döneminden başlayarak I. Ve II. Meşrutiyet Dönemlerinde güçlü bir yankı bulduğunu farklı görüşlerine sahip pek çok ismin Batı'yı tanımlayış biçimlerinde sıklıkla “sömürgeci” tanımlarına başvurduklarını görülmektedir. Bu söylem karşıtlık söylemi ile aynı güçtedir. Batı karşıtlığı oksidentalizm meselesine coğrafi bir açıdan bakıldığı zaman ideoloji ayırt edilmeksizin birçok ismi aynı kümede toplayan bir söylemdir. Oksidentalizmin temelinde Doğu'nun Batı ile ilgili tanımlamalar yaparken aynı zamanda Batı'nın kurguladığı Doğu imajına cevap vermesi yatmaktadır. Doğu bu bağlamda hakkında oluşturulan imaja karşı kendisini müdafaa etmektedir. Batı ile münasebetlerin başladığı andan itibaren Doğu kendisini anlatmak ihtiyacı duymuş ve araştırma konusu olacak Batı'dan önce kendisinden hareketle bir söylem kurmaya başlamıştır. Doğu'nun “Doğulaştırmasına” karşılık verilmiş bir söylemdir. Bu söylemin refleks olarak verildiği gibi bilinçli bir şekilde de verildiği görülmektedir.

Oksidentalizm Modernleşmenin Neresinde?

Modernleşme sürekli bir değişim ve ilerlemeyi karşılayan bir olgu olduğu için bugün sahip olunan ne varsa yarın yenisi modernleşmeyi ifade edecektir. Dolayısıyla ortaya konulan araştırmalar sürekli bir değişim arz edecektir. Sosyal bilimlerde başta olmak üzere çeşitli alanların çalışma konusu haline gelmesi ve her yıl yeni araştırma alanları oluşturması bu yüzdendir. Sosyal bilimlerin diğer araştırma alanlarından farkı ise; modernleşmeyi Batının tarihsel süreçleri ile bağlantı kurarak ortaya koymalarıdır. Modernleşme sanayileşme, kentleşme, dini otoritenin zayıflayarak yerine akılcılığın gelmesi, demokratikleşme, bireyin duygu ve düşüncelerinin esas alınması gibi siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel değişimleri içermektedir. Modernleşme üzerine görüşler ise bu değişim ve gelişmelere paralel olarak farklılıklar arz etmektedir.¹⁷

Modernleşme ile ilgili çalışmalar yapan Giddens, modernliği dört temel unsur ile açıklamaktadır. İlk olarak meta üretimi, özel sermaye ve kapitalizm üzerinde durur.¹⁸ Ona göre kapitalizmi benimsemiş toplumlar ve modern toplumlar birbirinden ayrıdır. Giddens modernliği bir benzetme ile açıklar. Titanik büyüklüğünde bir kamyonun sokağımızda son hızla

17 Ahmet Özkiraz, *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2003), 44-45.

18 Giddens Anthony, *Modernliğin Sonuçları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 17.

ilerlemesine benzetir modernliği. Devasa ve hızlı bir kamyonun kontrolü son derece güçtür ve kontrolü kaybetmemiz olasıdır. Fakat bu devasa araç içerisinde yaşam için gerekli pek çok ihtiyaç malzemesi taşımaktadır. Bu hizmete karşın kontrolden çıktığı zaman hayatımıza verebileceği tehlike çok büyük olacaktır.¹⁹

Modernleşme ile ilgili görüş ortaya koyan isimleri klasik sosyologlardan Marx, Weber, Durkheim ve Simmel olarak sıralamak mümkündür. Modernliğin ortaya çıkmasını ve çıkışıyla birlikte siyasi, ekonomik ve sosyal yaşamdaki değişiklikleri anlama ve yorumlama noktasında bu isimler farklı eleştirilerde bulunmuşlardır. Marx, modernliğin ekonomik boyutları ile ilgilenmiş ve modernliği kapitalist ekonomi ile tanımlama yoluna gitmiştir. Weber ise; modernliği ekonomiden hareketle yorumlamaz, üzerinde durduğu temel nokta rasyonelliktir. Weber'e göre biçimsel rasyonelliğin yerine rasyonelliğin "demir kafesi" geçmiştir. Durkheim, modernleşmeyi organik dayanışmayla ve kolektif bilincin zayıflamasıyla tanımlamıştır. Durkheim'e göre organik dayanışma sayesinde toplumsal yaşamda çok fazla yeni ürün üretilmiştir fakat bununla birlikte sayısız eşitlik ortaya çıkmıştır. Yukarıda isimleri geçen düşünürlerle birlikte modernlik üzerinde görüşler ortaya koyan isimlerden biri de Simmel'dir. Simmel, modernliği para ve kent üzerinden yorumlamıştır.²⁰ Tarihi seyir içinde oksidentalizm modernleşme ile kol kola yürümektedir. Oksidentalizm düşünüş, modernizm Doğu da mı yoksa Batı da mı ortaya çıktı ve nihayetinde modernizm kimin elinde bulunuyor bu soruların tartışmasıdır. Bu görüşe göre Batı modernliğin değil "çürümüşlüğü" sembolüdür.²¹ Çoruk, oksidentalizmin modernleşme ile ilişkisini Batı'nın modernleşmeyi temsil tekelinden kurtarma çabası olarak değerlendirmektedir.²² Ahıska, Batı'nın medeniyet bağlamında önde olduğunu Osmalıların kabul ettiğini fakat bu kabul edişin içinde manevi yozlaşmanın küçümsendiğini de belirtmiştir.²³ Böylece Batı'ya karşı yorum geliştirirken farklı milletlerden modernleşme basamakları noktasında ayrılır. İnalçık, Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma sürecini farklı aşamaları ve farklı amaçları kapsadığını belirtir. İlk aşamada; Osmanlı Devleti'nin, özellikle ordu teçhizatı konusunda Batı'dan faydalanmak amaçlanmıştır. Deniz ve kara harekâtlarında kullanılacak malzemelerin teknolojik seviyesine ulaşılmaya çalışılmıştır. Gemiler ile ilgili gelişmeler özellikle takip edilmiştir. İkinci aşamada ise; Batı'dan ordu ve askerlik alanları hakkında uzman olan eğitimciler çağrılmıştır. Osmanlı Batılılaşmasının son aşaması ise; siyasi yapılanma örnek alınarak bu doğrultuda adımlar atılmıştır.²⁴ Dolayısıyla Batılı bilgiye ulaşma ve o bilgiyi kullanma modernleşme ile aynı yolu kullanmaktadır.

19 George Ritzer & Jeffrey Stepnisky, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri* (Ankara: De Ki Yayınları 2019), 101.

20 George Ritzer & Jeffrey Stepnisky, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, 396.

21 Hilmi Yavuz, "Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?" *Modernleşme ve Batıcılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 217.

22 Ali Şükrü Çoruk, "Oryantalizm Üzerine Notlar", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/2(2007): 199.

23 Meltem Ahıska, "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern", *Relocating the Fault Lines: Turkey beyond the East-West Divide, special issue, South Atlantic Quarterly*, 102.2/3 (2003): 367.

24 Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 218-320.

Batı Dışı Modernlik

Rönesans ve Reform hareketleri ile başlamış ardından Fransız ve Sanayi Devrimi ile devam etmiş Avrupa'nın düşünce dünyasını köktenci bir anlayışla değiştirmiş ve yenilemiş bilim ve sanatta gerçekleşen ilerlemelerle modernleşme, Avrupa'nın daha geniş anlamda Batı'nın geçirdiği bu ilerlemeci süreçlerin adı olmuştur. Aydınlanma felsefesi ile ortaya çıktığı kabul edilen modernleşme, sanayileşme ve kapitalizm ile birlikte bir kurum formuna dönüşmüştür. Bütün bu özet gelişmelerden hareketle Batı dışı bir modernleşmenin söz konusu olup olmadığı bu bölümde tartışılacaktır. Zira modernleşmenin ilk özne olarak kabul ettiği düşünce dünyası ve coğrafya Batı'dır. Batı ve diğerleri düşüncesinden hareketle de modernliğin kaynağı Batı olarak önerilmiş diğer toplumlar ancak onun toplumsal refah seviyesine ulaşmaya çalışanlar olarak tahakküm altına alınmıştır. Batı dışı toplumların tarihsel süreçleri, devletleşme yapıları, sosyal ve kültürel varoluşları, düşünce dünyaları ve medeniyet algıları bakımlarından Batılı modernleşme ile örtüşmeyen taraflar içermektedir. Özellikle küreselleşen düzen içerisinde bu toplumların konumu oyunculuktan ziyade seyirci konumuna indirgenmektedir. Batı-dışı modernlik kavramı bilgi iktidar bağlamında oksidentalizm ile birlikte düşünölmeye kapı aralamaktadır.

Namık Kemal ve Oksidentalizm

Tanzimat edebiyatı gerek şekil gerek içerik olarak bir bütün hâlinde temelde Doğu Batı meselesi üzerinde durmaktadır. Enginün; "*Tanzimat'ın ilanından sonra o anlayışı benimseyerek yetişenlerin ortaya koydukları edebiyatta en çok işlenen tema Doğu ve Batı olarak ortaya çıkar. Artık ortada sadece Müslim gayri Müslim kavramlarında göröldüğü üzere dini farklılıklar değil, bir de medeniyet farklılığı söz konusudur...*"²⁵ yorumunu yaparak Tanzimat'la birlikte Doğu- Batı münasebetlerinin daha sık adından söz ettirdiğini dile getirmektedir. Modernleşmenin öncüsü kabul edilen Namık Kemal, Batı'yı yakından tanımış şairlerinden biridir. Batı'yı yakından tanıma imkânı Namık Kemal'e Doğu ve Batı medeniyetlerine dair karşılaştırma yapmasını sağlamıştır. *Namık Kemal* adlı çalışmasında Yurdakul, Namık Kemal'in hayatında birçok evre olduğunu başlangıçta reformist bir tavırda yaklaştığı meselelere daha sonra devrimci bir tavır gösterdiğini belirtmiştir. Ayrıca Yurdakul, Niyazi Berkes'e atf yaparak Namık Kemal'in Yeni Osmanlılar cemiyetinden ayrılarak İstanbul'a döndüğü zaman hayatını; Batı'da gördüklerini tatbik etmek, memlekette gelişmeye engel ne varsa tespit etmek, medeniyetler seviyesini işaret etmek ve bu doğrultuda neleri araç olarak kullanabilir bunun araştırmasını yapmak üzere düzenlediğini belirtir.²⁶ Yurdakul, Namık Kemal'in Batı'yı ayrıntılı bir şekilde tahlil ettiğini bunun getirisi olarak da onun kapitalist Batı'ya karşı bir duruş ortaya koyduğunu söyleyerek bu dönemde oksidentalist bakış geliştirdiğini işaret etmektedir.²⁷ Vatan şairinin

25 İnci Enginün, "Halide Edib Adıvar'da Doğu", *Batı ve Evrensel*", *Tarihte Doğu Batı Çatışması*, ed. Ertan Eğribel & Ufuk Özcan (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017), 548.

26 Şükran Yurdakul, *Namık Kemal*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1977), 15.

27 Yurdakul, *Namık Kemal*, 26.

hayatında Şinasi'nin önemli bir yeri vardır. Namık Kemal, Şinasi'nin “*şahsında; duygu ve düşünceleriyle Batı'ya açılmış, Avrupa'yi benimsemiş, kısacası Avrupalılaştırmış bir Türk'ü*”²⁸ tanımıştır. Şinasi, felsefesinin temelini oluşturan akılcılık ve gerçekçilik anlayışı ile Namık Kemal'i etkilemiştir.²⁹

Namık Kemal, Tanzimat yıllarının yenileşme taraftarı aydınlarından. Ancak onun ilerleme ve yenileşme fikri seçicidir. Bir taraftan “terakki” için Batıyı işaret ederken diğer taraftan Batı'nın getirdiği yozlaşmayı eleştirir. Tamamıyla Avrupa'nın taklit edilmesine karşı çıkar. Namık Kemal'in Batı'nın dansına, gelişme usullerine mecbur olmadığımızı, kendi ahlakımızın ortaya konmasını ve kendi medeniyetimi yaratmamızı yeterli görmektedir.³⁰ Batıyı taklit etmenin eleştirisini ortaya koyarken; diğer taraftan Londra'dan söz eden şair onu medeniyetin resmi olarak tanımlamaktadır.³¹ Batı'daki bir şehir onun için yücelterek ilerlemenin merkezi olarak göstermektedir. Dolayısıyla Namık Kemal'de iki söylemden söz edilebilir. İlki karşıtlık söylemi olarak geliştirdiği Batı'nın eleştirisi, ikincisi ise faydacılık söylemi olarak geliştirdiği Batı'nın ilim ve fen alanındaki ilerlemesinden faydalanılması gerektiğidir. İlk söyleme göre Batı dünyası Namık Kemal için hurafelerden ayrılmış ve bilim ışığında kanunlar oluşturarak terakkisini sağlamıştır. Batı, hayata dair pratik faydalar geliştirmiştir. Bu durum aynı zamanda iç güvenliği sağlayarak istikrarlı olmaları ile ilişkilidir.³² Batı'ya bu yönlerden hayranlık duysa da Batı'nın felsefesi ile barışık değildir.³³ Namık Kemal'in oksidentalist bakışında iki söylem kol kola yürür. Metodoloji bakımından Batı'yı idealize eder. Ancak Doğu'yu dini anlamda İslam'ı ilerlemeci anlayışın ortasına yerleştirir. İslam ona göre gelişme için bir engel değildir. İttihad-ı İslam düşüncesini benimseyen Namık Kemal bu bağlamda İslam'ı birleştirici olarak görmektedir. Namık Kemal, Batı medeniyetine dair fikirlerini ve Batı'nın düşünce dünyasına ilişkin değerlendirmelerini *İbret* gazetesinde “Şark Meselesi” başlığında dile getirmiştir.³⁴

Namık Kemal, Avrupa'dan birtakım kavramlarla dönmüştür. Terakki ve medeniyet kavramları bunların başında gelmektedir.³⁵ Meşveret, hürriyet, vatan, gibi kavramlar toplumun çeşitli alanlarında ilerlemek için kullanılacak kavramlardır. İktisat, ilim, hukuk, eğitim ve toplum düzeni gibi alanlarda uygulanacaktır. “Medeniyet” başlıklı makalesinde Namık Kemal, medeniyetin yokuşunda insanın eksik kalacağını söylemektedir.³⁶

Namık Kemal'in şiirlerini incelediğimiz zaman nesirlerinde olduğu gibi oksidentalist söylemi yoğunlukla kurduğunu dile getirmek güçtür. Ancak Batı'dan aldığı bir takım kavramları

28 Önder Göçgün, *Namık Kemal* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 20.

29 Göçgün, *Namık Kemal*, 20.

30 Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleler I* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 361.

31 Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleler I*, 212.

32 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 355-356.

33 Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 358.

34 Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleler I*, 142.

35 Christoph Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 146.

36 Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleler I*, 358- 359.

şirinin içine yerleştirir. Esarete karşı savaş açmış ve hürriyeti ulaşılabilecek en güzel yer olarak tasvir etmiştir. Şiirlerinden seçtiğimiz aşağıdaki örnekler hürriyet fikrini işlediği şiirlerinden sadece biridir.

*Ne efsunkâr imişsin âh ey didâr-ı hürriyet!
Esir-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esaretten.*³⁷

Namık Kemal'in makalelerinde sıklıkla dile getirdiği hürriyet fikri, şiirlerinde de önemli bir alanı kapsar. “*Hürriyet güzel, esaret çirkindir. Hürriyet ulvi, esaret süflüdür. Hürriyet insanın özü ile birdir. Hürriyet, varlıklar içinde yalnız insana has olan düşüncenin mahiyetinde mevcuttur.*”³⁸ Dönemin siyasi ve sosyal durumu Namık Kemal'in hürriyet fikrine bu kadar bağlı kalmasını doğurmuştur. Tanpınar, Namık Kemal'in şiirlerinin dağınık olduğunu söyler. Şiirlerini bir bütün olarak değerlendiremeyeceğini dile getiren yazar, Namık Kemal'in temel felsefesinin yeniliğe dilden başlamak olduğunu vurgular ve Doğu şiirinin dişil tonundan uzaklaşarak Doğu şiirini erkek bir sese büründürdüğünü söylemektedir.³⁹ Namık Kemal şiirlerinde bir Batı algısı yansıtmamış olsa da onun şiirlerinde kullandığı temalar şiirini geleneğe de bağlamaz. Oryantalistlere karşı güçlü bir duruş sergilerken nesirlerinde şiirlerini vatan ve hürriyet ile didaktik bir türe büründürür.

İbret gazetesindeki “Avrupa Şarkı Bilmez” makalesinde Namık Kemal, Batılı bilim adamlarının Doğu'ya karşı haksızlık ettiklerini söylemektedir. Avrupa'da Doğu'ya dair tarih yazımının da iyi olmadığından bahseder. D'Ohsson ve Hammer'in eserlerini eleştirir. Söz konusu isimlerin Doğu'ya, İslam'a ve Osmanlı Devletine ilişkin yanlış bilgileri eserlerinde vermelerini tepkisel bir refleksle dile getirir. Zeynep Çelik bu makale hakkında “*bir protesto çılgılığı*” ifadesini kullanır.⁴⁰ Namık Kemal'in üst perdeden bütün bu gerçeğe aykırı anlatımları, saptamaları ve hataları reddeden diğer bir metni ise *Renan Müdâfaanâmesi*'dir.

Renan Müdâfaanâmesi

Ernest Renan, Fransa'da 1852 yılında “İslam ve Bilim” başlığında bir konuşma yapmıştır. Renan'ın konferansta dile getirdiği düşünceleri İslam dünyasında pek çok tepki ile karşılanmıştır.⁴¹ Renan, oryantalist bir bakış açısıyla Doğu'nun geri kalmışlığını İslam'la birleştirmiştir.⁴² Konuşmasının başında, bahsetmek istediği meselelerin bilim ve felsefe İslam medeniyeti ve Arapların konumunu açıklayacağını belirtmiştir.⁴³ Doğu'yu ve Afrika'yı dar kafalı olmakla tanımlayan düşünür, on yaşında hayal dünyası geniş bir çocuğun dinî eğitime almaya

37 Rıza Nur, *Hayatı, Divanı, Eserleri, Namık Kemal* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2017), 310.

38 Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 43.

39 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997), 376.

40 Zeynep Çelik, *Avrupa Şark'ı Bilmez Eleştirel Bir Söylem (1872- 1932)* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2022), 13.

41 Ernest Renan'a yazılmış reddiyelerin geniş bilgisi için bkz. Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm- Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divan İlmî Araştırmalar* 2/1 (1996): 1-94.

42 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 152.

43 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 152.

başlamasından sonra kendini aşağı çektiğini iddia etmektedir.⁴⁴ Renan' a göre Müslüman olmak diğer ırklardan ayrı olmayı yok etmiş, Müslüman olan bütün ırklar dinin birleştirici gücü ile bir araya gelmişlerdir. Ancak bu ırklar dışında İran kendisini saf dışı bırakmıştır. Mezhep farklılığı bu ayrılığın temel nedenidir.⁴⁵ İslâm dinin geçmişte pek çok âlim yetiştirdiği söylemekte ve Müslümanların geçmişte yetiştirdikleri âlimlerle övünmelerini yersiz bulmaktadır.⁴⁶ Renan, İslam dini ve bilimi birbirinde keskin bir şekilde ayırmaktadır. Rasyonalizm ve bilimin İslâm ile yan yana gelmeyeceğini düşünmektedir. Arap ve İranlıların okumaya ve bilim ve sanat gibi uğraşlara ilgi düzeylerini anlatırken İranlıların “*O korkunç İslamlık fırtınası, İran'ın bütün bu güzel gelişmelerini birdenbire durdurarak 100 yıl kadar inkıtaa uğrattı.*”⁴⁷ yorumunu yapmıştır. Doğu'da meydana gelmiş bir takım gelişmelerin kaynağını özellikle Suriye ve Bağdat'ta görev yapmış olan Hıristiyan hekimler sayesinde olduğunu öne süren Renan, Doğu'da bu hekimler sayesinde felsefenin geliştiğini sonrasında Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd gibi önemli isimlerin yetiştiğini düşünmektedir.⁴⁸ Kaynağını Yunan Hıristiyan hekimlerinden alan Doğu, geçirdiği yükseliş sürecinden sonra Batı'ya ilimi aktarmış ve kendisini yok etmiştir. Bu durumu Renan, eğer dünyaya faydası yoksa yok olmaya mahkûmdur minvalinde açıklamaktadır. Arapların sahip olduğu bilimin Batı'ya taşınır taşınmaz yok olduğunu bu durumun neticesinde ise 1200 yılından beri tek bir Arap filozofu olmadığını söylemektedir.⁴⁹ İslâm'ı kabul eden devletlerin felsefeyi düşünce dünyalarından sildiğini ve ironik bir dil kullanarak astronomiyi ise sadece kibleyi bulmak için kullandıklarını anlatan Renan sözü Türklerle getirmiştir: “*Çok geçmeden Türk ırkı İslamlık üzerindeki hegemonyayı eline alacak ve kendinin felsefe ve bilim eksikliğini her tarafa yayacaktır. O andan itibaren İbni Haldun gibi bazı nadir istisnalar hariç, İslâm âleminde artık hiçbir büyük zeka bulunmayacaktır. İslâm âlemi bilimi ve felsefeyi kendi bağrında öldürmüş bulunuyordu.*”⁵⁰ İslâmiyet ve bilimi her satırda birbirinde ayırmaya çalışan Renan'ın bu bağlamda en açık ifadelerini “*İslamlık rasyonel araştırmalara koruyucu bir yardımda bulunmuş mudur? Hayır! Hiçbir suretle!*”⁵¹ ifadesinde görmek mümkündür. Müslümanların sert, bilim düşmanı, cehalet yanlısı oluşu, Renan'ın sıklıkla tekrar ettiği düşüncelerdir. Özetle Renan bu konuşmayı “bilimi” yüceltmek amacıyla gerçekleştirirken Batı'yı yüceltmış Doğu'yu aşağılamıştır.

Namık Kemal, 1883'te, Fransız filolog ve tarihçi Ernest Renan'a karşı reflektif bir şekilde karşıt görüşlerini dile getirerek elli altı sayfalık *Renan Müdâfaanâmesi*'ni yazmıştır. Namık Kemal, Midilli'de hapisanede bu eseri kaleme almıştır. Eser, ilk olarak İstanbul'da Mahmut Bey Matbaası'nda 1910 yılında basılmış, daha sonra M. Fuad Köprülü tarafından 1962 yılında

44 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 152- 153.

45 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 153.

46 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 153.

47 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 155.

48 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 157- 158.

49 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 160.

50 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 160.

51 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 161.

Osmanlıcadan yeni harflere aktarılmıştır. Son olarak Eserin hem Osmanlıca hem günümüz Türkçesine aktarılmış halini hem de özgün halini bir arada Nurullah Çetin yayınlamıştır. Çetin, eserin önsözünde Namık Kemal'in herhanbir kaynaktan yararlanmadan, kendi birikimiyle “bir ibadet ruhu” içinde *Renan Müdâfaanâmesi*'ni yazdığını söyler.⁵² Eser, Ernest Renan'a karşı yazılmış “*İslâm dünyasında gördüğü en ateşli reddiye*” olarak tarihe geçmiştir. Namık Kemal, esere “*İslamiyet'in bilime ve eğitime engel değil, bilakis eğitimci ve ilimci olduğunu ispat için, yanımda yeteri kadar kitap olmadığına üzülüyorum.*” sözleri ile başlar. Çetin'in de ifade ettiği gibi kendi bilgi ve birikiminden yararlanır. Batılıların Doğu'yu gerçek manada bilmediklerine şu sözlerle işaret eder:

*“Avrupa'da İslam dillerinden bir veya birkaçını gerçekten bilen hiç kimse yoktur denilemez. Fakat bu başarıyı elde etmiş olan ayrıcalıklı kişiler, Doğu'yu bilmek ve herkese bildirmek davasında bulunup da kitapçık yazarların, konferans verenlerin çoğu gibi İslam dininin bilimsel ilerleme bakımından etkilerini böyle kırk sayfalık kitapçıkta sorgulayıp irdeleyebilmek ve inceleyebilmek gösterisine kalkışmaz. İşte Doğu ile uğraşan çoğu Avrupalılar'ın İslam dinini ve belki İslam'ın çoğu durumlarını tamamiyle bilmemelerinin sebeplerinin ne olduğu, yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldı. Mösyö Renan'ın da İslami konularda, o sebeplere mağlup olan yalancı bilgiler ve eksik araştırmalar sebeplerinden olduğu gözden uzak tutulmasın.”*⁵³

Eserde, Ernest Renan'ın cahil olarak tasviri yapılmış ayrıca İslâm'ın bilim ve felsefe alanlarındaki önemli düşünürlerine yer verilerek onun İslam hakkındaki olumsuz düşünceleri eleştirilmiştir.⁵⁴ Namık Kemal bu durumu ironik bir dil kullanarak şu cümlelerle anlatır: “*Acayip şey! Meğer Müslüman olduğumuz için başımızın etrafına bir demir halka geçirilmiş, o halka iç duyularımızı, aklımızı, fikrimizi, kalbimizi her türlü bilime, her türlü eğitime, her türlü yeni fikre kapalı tutarmış da bizim hala haberimiz yok!*”⁵⁵ Batı'ya karşı İslâm'ın geri kalan bir yanı olmadığını yazan Namık Kemal, Renan'ın barbarlık ve kütüphaneleri yakma iddialarını çürütür. Ayrıca diğer dinlere karşı hiçbir Müslüman'ın hakaret gözüyle bakmadığını, diğer dinlerin semavi kitaplara dayalı olduğunu dolayısıyla İslâm'ın gözünde aşağılık sayılmayacağını söyler.⁵⁶ İslâm'ın birçok âlim yetiştirdiği ayrıca Kur'an'ı Kerim'den bahsederek İslâm için bilimin önemli olduğu yanıtını verir.⁵⁷ Renan, ilerleme ve eğitim konularında İslâm'ı engel olarak görmektedir. Namık Kemal ise Renan'ın bu bakış açısını Avrupalıları yüceltmek amacıyla ortaya konulduğunu belirtmiştir.⁵⁸ Namık Kemal, Osmanlı'nın yamalı obasını Batılıların kuyruklu kıyafetlerine değişmeyeceklerini net bir şekilde dile getirir.⁵⁹

Renan Müdâfaanâmesi'nde Namık Kemal, Ernest Renan'ın hayat hikâyesine atıf yaparak hezeyan içinde bu görüşlerini dile getirdiğini söylemektedir. Ernest Renan, *İsa'nın Hayatı*

52 Nurullah Çetin, “Namık Kemal'in Renan Müdafanamesi”, *Renan Müdâfanâmesi*, 6.

53 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 19.

54 Faruk Bilici, “Renan Ernest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 34: 569).

55 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 21.

56 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 22.

57 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 32-38.

58 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 62.

59 Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleler 1*, 5.

adlı kitabında onlarca yanlış bilgiyi aktarmış ve papazlıktan atılmış biri olarak belirtir. Bu bilgileri Namık Kemal Renan'ın görüşlerini çürütmeye başlamak için verir. Ayrıca onun Hıristiyan dünyasında kabul görmeyen biri olduğunu söylemektedir. Renan'ın bağlı olduğu Fransız Akademisi Derneği içindeki pek çok bilim adamının oryantalist düşüncelerinin yanlışlığını gerçek anlamda İslam dünyasına ait eserlerin okunmamasına ve bu eserlerin hakkı ile bilinmemesine bağlamaktadır. Batı'nın İslam dinini önemsiz görmesi neticesinde İslam ile ilgili araştırmaları da gereksiz görmesini küçümsemek olarak nitelendirmektedir. Namık Kemal'in Renan'ı eleştirdiği noktalardan biri de Doğu dilleri hakkında bilgi sahibi olmadan onlar hakkında çıkarım yapmasıdır. Ayrıca bu durum sadece Renan için geçerli değildir. Çoğu Batılı araştırmacıların bu konuda oldukça eksik olduğunu Paris'te katıldığı bir Türkçe dersinden örnek vererek anlatır. Gerçek anlamda Doğu dillerini bilenlerin sayısı Batı'da oldukça azdır. Renan'ın Doğu hakkında düşmanca söylemleri dilini bilmediği Doğu'nun eserlerini de anlayamamasından kaynaklanmaktadır.⁶⁰ Namık Kemal, Renan'ın verdiği konferanstan bir şey kazanmayacağını aksine “*araştırmacı ve incelemecilerin gözünde Doğu dünyasını tanıyor olma şöhretinin belki yüzde doksanını kaybediyor olacağından*”⁶¹ emin olduğunu söyler.

Renan'ın ifade ettiği gibi İslam ülkelerinin bilim ve sanat konusunda açık olmamaları ve yeni gelişmelere karşı demir bir daire içinde gibi kapalı olmaları görüşünü Namık Kemal gerçeği yansıtmadığını söyleyerek karşı çıkar. Aksine İslam âlimleri bilim, sanat, tabiat ve matematik gibi konularda İslam gibi sağlam bir inancın neticesinde Kur'an'ın ayetlerini örnek vererek açıklar.

Namık Kemal Doğu Batı arasındaki bilgi iktidar ilişkisini bilgi hikmet olarak yorumlamaktadır. Zira bilgi iktidar elde etmek için değil hikmet elde etmek için gereklidir. Renan'ın bu bağlamdaki görüşlerine de katılmaz. Ona göre Doğu ve Batı felsefesi bu noktada ayrılmaktadır. Ernest Renan'ın özellikle İran ile ilgili yaptığı açıklamalara karşılık mezhep ayrılıklarının manasız olduğunu söyleyerek ve Renan'ın İran'ı mezhep farklılığından dolayı ayrı tutarak ona özel bir yer açmasını manasız olarak değerlendirir. Zira Şiilik sadece İran'da değil birçok Müslüman ülkesinde görülmektedir.

Ernest Renan'ın İslam dünyasında geçmişte âlimlerin olduğunu fakat artık o âlimlerin yetişmediğini söylemektedir. Fakat bu düşüncüyü “*Doğru olarak İslam İlimleri veya hiç olmazsa, İslam tarafından kabul edilmiş ve benimsenmiş bir ilim var mıydı?*”⁶² sözleriyle sorgulamaktan çekinmez. Sorgulama sonucunda Arapların mezhep çatışmaları sebebiyle ilimle uğraşmadıklarına varır. Namık Kemal bu anlayışın karşısındadır, Araplar arasındaki mezhep çatışmalarına dair herhangi bir tarihi kaynak olmadığını öne sürer. Müslüman ülkelerde ilmin yaygın olmamasını Namık Kemal, İslam'ın gelmesinden evvel de Müslüman ülkelerde ilmin gelişmediğini, matematik ve fen ilimleri kastediliyorsa, ancak ilmin o dönemlerde gelişmemiş olması İslam'ın ilimlere karşı olduğu sonucunu doğurmadığını açıklar.⁶³

60 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 18.

61 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 44.

62 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 153.

63 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 27.

Ernest Renan'ın Müslüman ülkelerde felsefenin gelişmemesine dair iddialarına Namık Kemal, Yunanlıların Sokrat'ı idam ettiklerini, İtalyanların Galilee'ye büyük işkenceler yaptığını, Fransızların Jean Jacques Rousseau'nun Emile kitabını yakarak tutuklamaya kalkıştıklarını örnek verir. Bu olaylara karşı İslam dünyasında bu tarz örneklerin olmadığını belirtmiştir.⁶⁴ Doğu ve Batı bloklarında felsefenin gelişimi farklıdır. Renan'ın Doğu hakkında felsefe kitaplarının yakıldığı ve astronominin sadece kible bilgisine ulaşacak kadar olduğu alaycı yaklaşımına karşı ise Namık Kemal, Batı'nın özellikle Haçlıların kitapları yakıp yıktığına dair bilgileri aktarmıştır.⁶⁵ Ayrıca Doğu'da astronomiye oldukça ihtimam gösterildiğini aksine Batı'da bu bilime karşı düşman olduğunu şu örnekle açıklamıştır: Voltaire, İsveç Kralı On İkinci Charles döneminde, Rusya'da güneşin tutulacağını haber veren İran sefirinin yakılarak öldürülmesini kaleme almıştır.⁶⁶

Renan Müdâfaanâmesi'nde tartışılan konulardan biri de İslamiyet'in hukuk kuralları ile Batı'nın hukuk kuralları arasındaki benzerlik ve farklılıktır. Batı ile İslamiyet'in hukuk kurallarının neredeyse bütünüyle örtüşmekte olduğunu savunan Namık Kemal, aradaki farkın İslamiyet'te hukuk kurallarının dini temele dayandığını söylemektedir. Batı'da rahiplerin siyasette etkin rol oynamaları ve halka karşı zulmettikleri için devlet işleriyle dinin ayrılmasının zorunluluğundan bahsetmektedir. Namık Kemal'in bakış açısına göre ise dini hükümlerden kaynaklı hukuk kurallarının tamamını yok saymak mümkün değildir, mantığa uymamaktadır.⁶⁷ Namık Kemal, Renan'ın konuşmasının sonucuna ise ilginç bir benzetme ile değinir: "*Bahçeye vurdum kazmayı/ Güzeller bağlar yazmayı*" alıntısını yaparak "*koşmanın iki fıkrası arasında da konferansın konusu ile sonucu kadar irtibat ve münasebet bulunabilir!*"⁶⁸ der. Namık Kemal, Renan Müdâfaanâmesi'ni Renan hakkında kin ve öfke dolu olduğunu, sadece İslâmiyet'e değil bütün dinlere aynı öfkeyi gösterdiğini söyleyerek, onu "*zavallı akademi hocası*" olarak tanımlar. Renan, Namık Kemal'e göre bilgisiz ve anlayışsızdır. Dolayısıyla ona karşı sert ve kaba bir şekilde karşılık vermek kaçınılmazdır.⁶⁹ *Renan Müdâfaanâmesi*, Batı'nın oryantalist bakışına karşı yazılmış Doğu'dan verilmiş bir cevaptır. Oksidentalizmin savunmacı söylemini kullanarak verilen bu cevap, Batı tahakkümüne başkaldırıdır. Namık Kemal, Batı'ya bir "kasıt" ile değil Batı tarafından Doğu'ya karşı kasıtlı üretilmiş bilgiye aydınlatıcı bir yaklaşımla eserini kaleme alır. Oksidentalizmin oryantalizm ile kıyasla kurumsal bir hüviyet kazanmasının temeli bu noktada saklıdır. Çünkü oksidentalizm oryantalizme karşılık bilgi üretmekle başlamaz, kendisi hakkında üretilmiş bilgiyi düzeltmekle başlar. Bu bağlamda *Renan Müdâfaanâmesi* yazılış amacı bakımından oksidentalizmin savunmacı söylemini baştan sona kullanır.

64 Ahmet Uslu, "Namık Kemal Ve Anti-Tez Bağlamında Renan Müdâfaanâmesi", *International Journal of Language Academy*, 8/3 (2020): 443.

65 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 42.

66 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 43.

67 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 52.

68 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 60.

69 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi*, 60.

Sonuç

Medeniyet krizinin başlangıcı olarak kabul edilen Tanzimat döneminde devlet tarafından Batılılaşmanın resmiyet kazanması ile birlikte dönemin aydınları Batı ile yakın temasa geçmiş, çoğu aydın Batı'yı yakından görmüş ve Batı hakkında bir takım tahakkümlerde bulunmuşlardır. Resmi bir ideoloji olarak Batılılaşma hayatın birçok alanında yankısını bulmuştur. Özellikle yazın sanatında bir dönüşüm yaşanmış farklı türlerde eserler üretilmeye başlanmış ve Batılı yazını yakından takip edilmiştir. Nihayetinde tercümelemlerle birlikte usûldeki dönüşüm, şair ve yazarların kelime dünyasına oradan düşünce dünyalarına tesir etmiştir. Bu süreç içinde dönem aydınları tarafından Batılılaşma sadece edebi anlamda tartışılmamış Batı felsefesi, kültürü ve medeniyeti üzerine kabul ve ret arasında taraf belirlenmeye çalışılmıştır. Dönemin aydınları tarafından Batı tanımlanmaya çalışılırken, Batı'nın Doğu algısını da bir anlamda yıkmaya da bir uğraş vardır. Oryantalist kabullerin aksine bir Doğu resmi çizmek önemli bir mesele olarak görülmüştür. Savunmacı bir yaklaşımla Doğu'nun nesne durumundan çıkarılması ve onu özne konumuna ulaştırma gayreti vardır.

Dönem siyaseti ve edebiyatında etkin söylemleri olan şair ve yazar Namık Kemal'in oksidentalist bakış açısının net bir biçimde yansıttığı eseri *Renan Müdâafaanâmesi*'dir. Ernest Renan'ın Doğu'yu konumlandığı edilgen ve medeniyetin çok gerisinde kalmış tanımlamalarına karşı bir reddiyedir. Bu reddiye oksidentalist söylemin Tanzimat Dönemi'nde başlangıcını oluşturur. Oksidentalizmin kavram olarak 1990'lı yıllardan sonra Hasan Hanefi ile tartışılmaya başlamasının aksine bu kavramın taşıdığı içeriğe dair izleri Türk düşünce dünyasında yüzyıl evvelden tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Bu bağlamda eserin mahiyeti son iki yüzyılda kriz olarak düşünce dünyamızda yer alan Doğu ve Batı algısına kaynak oluşturur. Aynı zamanda oksidentalizm ile ilgili çalışmaların içeriğine sorular sormamızı sağlar. Oksidentalizm Doğu'nun Batı algısı mı yoksa Batı'nın Doğu algısına karşı refleksif bir savunma biçimi mi? Namık Kemal bu bağlamda savunmacı bir söylemle Müslümanlara yönelik olumsuz tanımlamaları reddeder. Reddin yanı sıra Doğu'nun özellikle Müslümanların üstünlüğüne yönelik saptamalarda bulunur. Böylelikle Doğu ve Batı medeniyetlerini eşitlemeye çalışmaktadır. Sonuç olarak oksidentalizmin oryantalizme oranla kurumsal bir faaliyet yürütmemesinin temel sebebi Doğu'ya biçilen değerler bütününe reddetmekle başlamasından kaynaklıdır. Bu çalışma gösteriyor ki daha önce çeşitli araştırmalar ile ortaya konulan Ernest Renan ve Namık Kemal karşılaştırmalarının kaynağı oryantalist ve oksidentalist düşüncedir. Namık Kemal'in dışında dönemin düşünürlerinin görüşleri oksidentalizm çerçevesinde gözden geçirilmeli kavramın Türkiye'deki birikimi dünya literatürüne eklenmelidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ahıska, Meltem. "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern". *Relocating the Fault Lines: Turkey beyond the East-West Divide* 102/3 (2003): 351- 379.
- Ahıska, Meltem. *Radyonun Sihirli Kapısı- Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Arlı, Alim. *Oryantalizm- Oksidentalizm ve Şerif Mardin*. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Bilici, Faruk. "Renan Ernest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 34: 568- 571.
- Boroujerdi, Mehrzad. *İran Entelektüelleri ve Batı: Yerliliğin İstirahı Zaferi*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 33: 428- 437.
- Buruma, Ian & Margalit, Avishai. *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Cündioğlu, Düccane. "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Dıvan İlmî Araştırmalar* 2/1 (1996): 1-94.
- Çelik, Zeynep. *Avrupa Şark'ı Bilmez Eleştirel Bir Söylem (1872- 1932)*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Çiğdem, Ahmet. "Türk Batılılaşması"nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkallığı Batılılaşma Modernite ve Modernizasyon". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 3: 68- 81.
- Çoruk, Ali Şükrü. "Oryantalizm Üzerine Notlar". *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2007): 193- 204.
- Edward, W. Said. *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Enginün, İnci. "Halide Edib Adıvar'da Doğu", Batı ve Evrensel". *Tarihte Doğu Batı Çatışması*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017, 1: 547- 557.
- Ertuğrul, Ali. "Tez ve Antitezler Bağlamında Ernest Renan'a Karşı Yazılan Reddiyeler". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/3 (2019): 56-93.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Göçgün, Önder. *Namık Kemal*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Göle, Nilüfer. "Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 3: 56- 67.
- Hanefi, Hasan. "Oryantalizmden Oksidentalizme", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007: 79- 90.
- İnalçık, Halil. *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

- Kaplan, Mehmet. *Şiir Tahlilleri 1, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Koçyiğit, Demet. "Batı'yı Kurgulamak Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulamak - Batı'yı Sunmak: Oksidentalizm'de Ben ve Öteki". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 57/57 (2017): 133- 160.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Metin, Abdullah. *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- Moran, Thomas, "Xiaomei Chen. Occidentalism: A theory of counter-discourse in Post-Mao China". *Journal of Modern Literature in Chinese* 1/2 (1998): 165-169.
- Namık Kemal. *Renan Müdâfaanâmesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2018.
- Namık Kemal. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleler I*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Özkiraz, Ahmet. *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2003.
- Renan, Ernest. *Nutuklar ve Konferanslar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Rıza Nur. *Hayatı, Divanı, Eserleri, Namık Kemal*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2017.
- Ritzer, George & Stepnisky, Jeffrey. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*. Ankara: De Ki Yayınları, 2019.
- Saygın, Alkım. *20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık*. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997.
- Turner, Bryan S.. *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*. İstanbul: Anka Yayınları, 2003.
- Uslu, Ahmet. "Namık Kemal Ve Anti-Tez Bağlamında Renan Müdâfaanâmesi". *International Journal of Language Academy* 8/3 (2020): 435- 449.
- Yurdakul, Şükran. *Namık Kemal*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1977.
- Yavuz, Hilmi. *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*. İstanbul: Boyut Kitapları, 1998.
- Yavuz, Hilmi. "Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 3: 212- 217.
- Yavuz, Hilmi. "Oksidentalizm Üzerine Notlar". *Marife* 6/3 (2006): 373-375.
- Yavuz, Şevket. "Takdirden Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidentalizmi Yeniden Düşünmek". *Marife* 6/3 (2006): 107-122.
- Xiaomei Chen. *Occidentalism: A Theory of Counter-discourse in Post-Mao China*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Türkmen Revolts in the Türkiye Saldjûk State During the Reign of Rukn al-Dîn Kılıdî Arslan IV*

IV. Kılıç Arslan Döneminde Türkiye Selçuklu Devleti'nde Ortaya Çıkan Türkmen İsyamları

Aybüke ÖZCAN¹ 



*This article was written based on the author's master's thesis titled Sultan IV. Rükneddin Kılıç Arslan Dönemi Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi (Istanbul University, Institute of Social Sciences, Istanbul 2022) and translated into English.

¹Istanbul University, Faculty of Letters,
Department of History, Istanbul, Türkiye

ORCID: A.Ö. 0000-0002-7786-3205

Corresponding author/Sorumlu yazar:
Aybüke Özcan (Res. Assist.),
Istanbul University, Faculty of Letters,
Department of History, Istanbul, Türkiye
E-posta: aybukeozcan@istanbul.edu.tr

Submitted/Başvuru: 24.07.2023

Revision Requested/Revizyon Talebi:
23.08.2023

Last Revision Received/Son Revizyon:
01.10.2023

Accepted/Kabul: 03.10.2023

Citation/Atf: Özcan, Aybüke. "Türkmen Revolts in the Türkiye Saldjûk State During the Reign of Rukn al-Dîn Kılıdî Arslan IV." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 41-72. <https://doi.org/10.26650/jos.1331849>

ABSTRACT

The defeat of the Türkiye Saldjûk State (The State of Rüm/Anatolian Saldjûks) by the Mongols at Köse Dağ mobilised some elements such as Türkmens and Armenians, who were under the Saldjûks, and led to independence activities. After the death of Ghiyâth al-Dîn Kaykhusraw II, three inexperienced maliks and statesmen who used them for their own political ambitions remained.

The period of Sultan Rukn al-Dîn Kılıdî Arslan IV's joint and independent rule, which is the subject of this article, covers the period when many political events took place and the Türkiye Saldjûk State entered the process of collapse. As a matter of fact, various Türkmen uprisings occurred during this period. One of the reasons for the political, military, economic and social uprisings of the Türkmens, who came to the Saldjûk lands in large masses and played an important role in the formation of the state, was the relations of the aforementioned sultan with the statesmen, Mongols and İlkhâns. Furthermore, the influence of Iranian statesmen in the administration, the struggle for dominance among the sultans and the polarisation forced Türkmens to take sides. The Türkmens, who mostly sided against Rukn al-Dîn Kılıdî Arslan IV in the fight for the throne, caused bloody clashes and large-scale casualties during the decline of the Türkiye Saldjûk State. It was not possible to suppress these uprisings without the support of various nationalities and Mongol troops. The administrative weakness of the state naturally spread to its army as well. This article will analyse and evaluate the Türkmen revolts during the independent and joint reign of the Sultan Rukn al-Dîn Kılıdî Arslan IV.

Keywords: Türkiye Saldjûk State, Rukn al-Dîn Kılıdî Arslan IV, Türkmen, Revolt

ÖZ

Türkiye Selçuklu Devleti'nin Moğollara karşı Köse Dağ'daki yenilgisi, Selçukluların tâbiyetinde bulunan Türkmenler, Ermeniler gibi bazı unsurları da harekete geçirmiş ve bağımsızlık faaliyetlerine neden olmuştur. II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in vefatından sonra ise geriye tecrübesiz üç melik ve onları kendi siyasi ihtirasları için kullanan devlet adamları kalmıştır.

Makalemizin de konusu olan Sultan IV. Rükneddin Kılıç Arslan'ın müşterek ve müstakil hâkimiyet dönemi, pek çok siyasi hadisenin vuku bulduğu ve Türkiye Selçuklu Devleti'nin yıkılış sürecine girdiği zaman dilimini kapsamaktadır. Nitekim

bu dönem içerisinde muhtelif Türkmen ayaklanmaları meydana gelmiştir. Kalabalık kitleler hâlinde Selçuklu topraklarına gelen ve devletin teşekkül aşamasında önemli rol oynayan Türkmenlerin siyasi, askerî, iktisadî ve sosyal nedenlerle ortaya çıkan ayaklanmalarının sebeplerinden birisini de mezkûr sultanın devlet adamları, Moğollar ve İlhanlılar ile olan ilişkileri teşkil etmektedir. Öte yandan İranlı devlet adamlarının yönetimde etkin olmaları, sultanlar arasındaki hâkimiyet mücadeleleri ve kutuplaşma da Türkmenleri bir taraf tutmaya zorlamıştır. Taht kavgalarında ekseriyetle IV. Rükneddin Kılıç Arslan'ın karşısında yer alan Türkmenler, Türkiye Selçuklu Devleti'nin inhitatındaki süreçte kanlı çarpışmalara ve geniş çapta zayıyata yol açmıştır. Bahsi geçen ayaklanmaların muhtelif milletlerden ve Moğol birliklerinden destek alınmadan bastırılması pek de mümkün olmamıştır. Zira devletin idarî husustaki zafiyeti, tabii olarak ordusuna da sirayet etmiştir. Bu makalede ise IV. Rükneddin Kılıç Arslan'ın müstakil ve müşterek hükümdarlığındaki Türkmen isyanları ele alınarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Selçuklu Devleti, IV. Rükneddin Kılıç Arslan, Türkmen, İsyan

Introduction

During the reign of Sultan Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw II, the Türkiye Saldjūk State became subject to the Mongols as a severe consequence of the defeat in the Battle of Köse Dağ in 1243. After the death of Sultan Kaykhusraw II, his sons Rukn al-Dīn Kılıdī Arslan IV, ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II and ‘Alā’ al-Dīn Keykubād II struggled for the throne. Although Kılıdī Arslan IV stayed away from his country and administration for a while due to his journey to visit the Mongol khan, he confronted ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II many times when he returned and fierce battles took place between the two sides. Kılıdī Arslan IV was sometimes imprisoned in the struggle for sovereignty between him and his brother, and sometimes he managed to sit on the throne with the support of the Mongols. During this period, many political, military and economic firsts were experienced and it is possible to say that the state started to collapse. During the reign of Kılıdī Arslan IV, the Türkiye Saldjūk State was plagued by uprisings, the majority of which were composed of Türkmens.

1. Turk Ahmed Rebellion

With the emergence of the Great Saldjūk State in the Iranian geography, the appointment of Iranian/Persian administrators to important positions in the state organization led to a confrontation between them and the Türkmens, who contributed greatly to the establishment process and came to the fore with their brave struggles in the military field. The same tradition was maintained and continued in the other Saldjūk states that succeeded the Great Saldjüks; Iranian statesmen, who were capable of administration and were scholars, were utilised. The fact that the Türkmens, who established the political unity of the state and wanted to have a say in the administration, were dismissed from the administration over time, in contrast to the Iranians who were appointed to high offices in the bureaucratic field, caused them to be discontented and to act in a rebellious manner in the following periods.¹ It would be wrong to classify the sole cause of Türkmen revolts as racial strife with the ruling class. It is necessary to consider these events in their economic and social dimensions.

The historian and geographer Ibn Sa‘īd al-Mağribī² (d. 685 AH/1286 AD) mentions that Türkmen mountains and cities lay to the east of Eskishehir, and that Türkmens organized raids on the so-called Harāyita³ and also sold captured children to Muslims.

Türkmen communities were also a threat to the Byzantine Empire of Nicaea in southwestern Anatolia and along its borders in the Menderes region.⁴

1 Kansu Ekici, “Anadolu Selçukluları’nda Türkmen İsyanlarının Nedenlerine İlişkin Tespitler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2005): 92.

2 Hasan Çetinel, “İbn Sa‘īd el-Mağribī’nin Kitāb el-Coğrafiya’sından Anadolu’ya Dair Anekdotlar”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48, (2019): 585.

3 It is a term used in the author’s book for Christians who do not shorten their beards. See. Çetinel, “İbn Sa‘īd el-Mağribī’nin Kitāb el-Coğrafiya’sından”, 585 fn. 11.

4 Michael Angold, *A Byzantine Government in Exile: Government and Society Under the Laskarids of Nicaea (1204-1261)*, (Oxford University, 1975), 98; Yusuf Ayönü, “Dördüncü Haçlı Seferi’nin Bat Anadolu’nun Türkleşme

Türkmen tribes fleeing from the destructive invasions and persecutions of the Mongols, who were considered to be the greatest danger of the XIIIth century, took refuge in Anatolia. The intense Türkmen refugees to Anatolia during the reign of Sultan ‘Alā’ al-Dīn Keykubād I were eliminated without leaving any threat to the Saldjūk country as a result of the sultan’s timely and appropriate migration policy. While some Türkmen communities were settled in order to Turkify the newly conquered areas, others were settled in the border areas in order to prevent them from causing turmoil in the event of possible social unrest in the Saldjūk State. Thus, while ensuring the protection of the newly annexed Saldjūk territories, some forces were also made ready on the border against enemies.

During the reign of Sultan Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw II, the Türkiye Saldjūk State was defeated by the Mongols in Köse Dağh and was subjected to heavy taxes. While this defeat plunged the state into an economic crisis that it would not be able to overcome for many years, it also led to rebellions against the government. Unlike those settled in the west, the Türkmens in the south were unable to finance themselves. They were incapable of obtaining the pastures they needed, and they were not satisfied both economically and politically by the sultan, who lacked administrative qualities, and they felt excluded. Considering all these factors, rebellions against the government became inevitable. New ones were added to the Türkmen uprising, which first emerged under the name of revolt of Bābā’r⁵ and could hardly be suppressed.

Another revolt that struck a blow to the calm administration of the Vizier Shams al-Dīn al-Isfahānī and his tyranny was carried out by Türkmens in 1249. A Türkmen known as Aḥmed rebelled in the *uc (end)*.⁶ This person, referred to in the sources as Turk Aḥmed, emerged claiming to be the son of the late Sultan ‘Alā’ al-Dīn Keykubād I and succeeded in gathering

Sürecine Etkisi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 24 (2009): No. 1, 11.

5 For detailed information see. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, (İstanbul: 2020).

6 Mustafa Akdağ states that the rebellion, which spread widely in a short time, took place in Eskişehir-Afyon Karahisar. (*Türkiye’nin İktisadî ve İçtimai Tarihi 1243-1453*, (İstanbul; Tekin Yayınevi, 1979), 1:72); Faruk Sümer noted that this rebellion probably took place in Denizli (“Anadolu’da Moğollar”, *SAD* 1, (1970), 28.

large masses around him.⁷ According to the author Ibn Bībī (d. after 684 AH/1285 AD),⁸ upon his return to Kayseri in the spring of 1238, Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw II ordered the killing of his imprisoned stepmother, Malike-i 'Adiliyye, in Anqara and her siblings in Borgulu. It was Mubārīz al-Dīn Armaghānshāh who executed this order on behalf of the maliks. However, according to a report, it is also stated that Armaghānshāh, overcome by mercy, did not kill them. As for the cause of the rebellion, it is thought that the Türkmen revolt was related to the rumor that spread by word of mouth.⁹

It is certain that the revolt spread to a large area with the participation of other Türkmens in the region. According to Ibn Bībī,¹⁰ Konya was informed that if necessary measures were not taken, no soldier in favor of the sultanate would be left in the land in two months. Alarmed by the news and seeking an immediate solution, Vizier Isfahānī dispatched all available troops to suppress the rebellion.¹¹ However, the Saldjūq army, faced with the troops of Turk Ahmed

7 *Anonim Selçuknâme*, trans. Halil İbrahim Gök-Fahrettin Coşguner, (Ankara: Atf Yayınları, 2014), 44; Ibn Bībī, *Al-Awāmīr al-'alā'iyya fi'l-umūr al-alā'iyya II*, trans. Mürsel Öztürk, (Ankara: TTK, 2014), 545-546; Yazıjioghlu 'Ali, *Tevārīh-i Âl-i Selçuk*, [Oğuznâme-Selçuklu Tarihî], ed. Abdullah Bakır, (İstanbul: Çamlıca Yayınları 2017), 590; Münedjdim Bashi, *Cami'ud-Düvel Selçuklular Tarihi Anadolu Selçukluları ve Beylikleri 2*, ed. Ali Öngül, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017), 85-86. Cf. Nejat Kaymaz, *Pervâne Mu'ini'd-din Süleyman*, (Ankara: TTK, 1970), 45; Mehmet Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, (Ankara: Altınordu Yayınları, 2010), 101; Mükrimin Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri 2*, ed. Refet Yinanç, (Ankara: TTK, 2014), 200; Ali Öngül, *Anadolu Selçukluları*, (İstanbul: 2017), 247; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2018), 483; Id. "Keykâvus II", İA, c. VI, 642; Sümer, "Anadolu'da Moğollar", 28; Id. "Keykâvus II", DİA, c. XXV, (Ankara: TDV, 2022), 355; Coşkun Alptekin, "Türkiye Selçukluları", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 8:312. Saint Simon states that after the Turks were destroyed by the Tatars after the Köse Dağh defeat in 1243, a person he calls Coterinus, who claimed that his brother was not worthy of ruling, expressed his desire to be sultan, invited those around him to be witnesses, and claimed to be the son of Sultan 'Alā' al-Dīn Kaykubād I, as he appeared in the "Turk Ahmed" revolt. The author states that Coterinus, who plundered the villages around Konya and was almost successful in declaring himself sultan, was captured and hanged together with his brother as a result of the pursuit of the beg of Lampron (Namrun) while travelling to Alanya and that this rebellion lasted for three months. (*Bir Keşiş'in Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*, trans. Erendiz Özbayoğlu, (Alanya: DAKTAV, 2006), 59-60). Claude Cahen, however, mentioned Coterinus, the main character of the rebellion that took place during the reign of Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw II, referred to him as Turk Ahmed, and noted that the sultan asked Constantine of Lampron for help in suppressing this rebellion. (*Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, trans. Yıldız Moran, (İstanbul: E Yayınları, 1979), 245). Vladimir Gordlevskiy mentions a rebel named "Koterin" who emerged immediately after the defeat of Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw II in Köse Dağh and states that after three months of chaos, the rebel was captured and hanged as he approached Adana. (*Küçük Asya'da Selçuklular*, (Trans. Abdülkadir İnan, Ankara: 2019), 51). Tamara Talbot Rice, based on Gordlevskiy's record, also mentioned the same rebellion and mentioned that the rebel was hanged in Alaiye. (*Anadolu Selçuklu Tarihi*, trans. Tuna Kaan Taştan, (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 75). Although some research studies consider the two rebellions to be the same due to the overlap of the events, the regions where they occurred (Coterinus targeted Konya, while the rebellion of Turk Ahmad took place on the fringes) and the years (probably in 1243/1244, since the rebellion of Coterinus took place after the Battle of Köse Dağh, The Turk Ahmed rebellion took place in 1249, when Shams al-Dīn al-Isfahānī's influence in the administration was at its peak), there is an approximate time span of five to six years, so they are thought to be two separate rebellions.

8 Vol: II, p. 455-456

9 *Ibn Bībī*, 2:545-546. Cf. Turan, *Türkiye*, 483.

10 Vol: II, p. 546.

11 *Anonim Selçuknâme*, 44; İbn Bībī, 2: 546; Yazıjioghlu 'Ali, *Tevārīh-i Âl-i Selçuk*, 590-591; Münedjdim Bashi,

and his followers, could not muster the courage to attempt an attack, thinking that they would not be able to resist, and began to act laxly and take their time in the face of the enemy. This attitude of the Saldjūk amīrs towards the rebels was probably due to their anger against the Vizier Shams al-Dīn Isfahānī, whose administration they were dissatisfied with. They then sent a messenger to Şāhib Shams al-Dīn al-Isfahānī and asked for support. In response, the vizier sent his troops from Syria, consisting of Khwarizmites,¹² Kurds and Kipczaks, under the command of Haṭīr al-Dīn Sujāsī to help them.¹³

Due to the inadequacy of information in the sources, it was not possible to determine whether Turk Aḥmed was the son of Sultan ‘Alā’ al-Dīn Kaykubād I or not. In addition, there is no information on how this rebellion was suppressed or how it was concluded.

This attitude of the Saldjūk administration, which remained silent despite the ever-increasing Mongol pressure and economic burden, led to rebellions by the Türkmens. Of course, Türkmen revolts would not end with Turk Aḥmed and would continue to occur under different names, as will be discussed later.

It is worth mentioning that during the reign of Sultan Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw II, the Türkiye Saldjūk State also attempted to punish¹⁴ the Armenians after the Köse Dağ defeat. Vizier Isfahānī, who heard the news of Sultan Ghiyāth al-Dīn’s death during the battle, declared that a treaty should be signed before the other side heard about it, and as a result of Isfahānī’s initiative, Prakana (Bragana) Castle and a few other castles were captured by the Saldjūk during the negotiations with the Armenians. However, two years later (1248), the Armenians, taking advantage of the turmoil in the Saldjūk administration during the Türkmen

Cāmi’ud-Düvel, 2: 85.

- 12 After the death of Djalāl al-Dīn Khwārazm-Şāh, the Khwarizmites, who were left without a leader, were settled in Anatolia during the reign of the Sultan of Türkiye Saldjūk State, ‘Alā’ al-Dīn Kaykubād I, who captured Ahlat. However, during the reign of Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw II, they left Anatolia due to the arrest of their chieftain Kayrhan and entered the service of al-Malik al-Sālih, the ruler of al-Djazira. In 1244, they defeated the Crusaders, captured Jerusalem and dominated Palestine with the call of al-Malik al-Sālih, the Ayyūbid ruler of Egypt. Al-Malik al-Sālih, who succeeded in capturing Dimashk with their support, confronted the Khwarizmits because he did not allow the city to be sacked. In the end, the Khwarizmites were defeated by the Ayyūbid ruler and the majority of them were exterminated; the remaining Khwarizmites took refuge in the Türkiye Saldjūk State. They were settled in the Saldjūk country by Shams al-Dīn Isfahānī in the extremities. It can be assumed that those who were among the troops sent to suppress the rebellion were from the aforementioned Khwarizmites. Yinanç, *Türkiye Tarihi*, 2:191-192; Aydın Taneri, “Hârizmşahlar”, *DİA*, (İstanbul: TDV, 1997), c. XVI, 230.
- 13 Anonim Selçuknâme, 44; Ibn Bībī, 2:546; Yazijoghlu ‘Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, 591. Cf. Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti’nin Dağılışı*, 101; Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 247; Turan, *Türkiye*, 483; İlhan Erdem, “Türkiye Selçukluları-İlhanlı İlişkileri (1256-1308)” (Phd Thesis, Ankara Üniversitesi, 1995), 109; Alptekin, “Türkiye Selçukluları”, 312.
- 14 The reason for this initiative of the Saldjūks against the Armenians was that the Armenians, who were supposed to take part in the army of the Saldjūks in the Saldjūk-Mongol struggle in accordance with the treaty, did not fulfil their promises with various excuses. After the defeat at Köse Dağ, Sultan Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw’s wife, mother, ghulāms and cariyes travelled from Konya to Aleppo with their possessions, and when they arrived in Cilicia, they were detained by the Armenian king of Cilicia. See. Abu’l-Faraj, *The Chronography of Gregory Abu’l-Faraj 2*, trans. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: TTK, 1999), 542-543. Cf. Mehmet Ersan, *Selçuklular Zamanında Anadolu’da Ermeniler*, (Ankara: TTK, 2019), 186-189; Gordlevskiy, *Küçük Asya’da Selçuklular*, 49.

revolts, recaptured Prakana Castle with a sudden raid.¹⁵ Another important event, which cost the arbitrary rule of the Vizier Shams al-Dīn al-Isfahānī and even his life, and which marked the beginning of a long-lasting struggle for the sultanate among the viziers, was the return of Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV with a *yarliq* from the Mongol khan.

Following the Battle of Köse Dagħ in 1243, the Türkiye Saldjūk State came under the rule of the Mongols and after the death of Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw (1246), the administration remained in the hands of child sultans. According to Claude Cahen,¹⁶ the fact that the central administration was run by elect of Iranian statesmen over time led to a shift away from Turkishness and the effects of Iranianization became more visible.

2.1.1. Revolt of Oyuz Malik

Another matter that needed to be resolved after the administrative issues were settled was the revolt of Oyuz¹⁷ Malik, the first Türkmen rebellion and political problem that the “*joint sultanate*” faced.¹⁸ Although there is not much information about it in the sources and the exact date is unknown, it is possible to say that the event, which is recorded as the revolt of Oyuz Malik, took place in 1249 in the *end (uc)* region. The Saldjüks, who had witnessed similar uprisings of Türkmens who wanted to express their dissatisfaction with the government in previous years, made great efforts to suppress the rebellions against the government. The Beglerbegi Shams al-Dīn Yavtaşh and Amīr Akhūr Fakhr al-Dīn Arslanogmush were assigned to eliminate these rebels, whom Ibn Bībī¹⁹ described as “*outsiders (harici/Kharidji)*”, “*rebels*” and “*obstinate*”.²⁰

Although we do not have detailed information about the rebellion, it can be considered as one of the indicators of the existence of Türkmen masses who were dissatisfied with the administration of the Türkiye Saldjūk State and the increasing Mongol oppression. In addition, this happened in parallel with the gradual decline in the central power of the Saldjüks as a reflection of disputes over the throne, conflicts among statesmen and the appointing of important amīrs in charge instead of small troops to suppress the uprisings.

15 A. G. Galstyan, “Simbat Sparapet’in Vakayinamesi’nden Bir Bölüm”, *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*, trans. İlyas Kemalöglü, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 92-93. Cf. Ersan, *Selçuklular Zamanında Anadolu’da Ermeniler*, 189-190. Cf. Yasemin Aktaş, “Türkiye Selçuklu Devleti’nin Diploması Tarihi”, (Phd Thesis, Atatürk Üniversitesi, 2015), 275.

16 Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler*, 158.

17 This name in Ibn Bībī is translated by Mürsel Öztürk as “Oyuz” (II, 556), M. Nuri Gençosman “Ayvaz” (*Anadolu Selçukî Devletleri Tarihi*, 244), Mükrimin Halil Yinanç (*Selçuknâme*, trans. M. Halil Yinanç, ed. Refet Yinanç, Ömer Özkan, (İstanbul: 2017), 200) recorded it as “Uyuz”. Claude Cahen refers to it as “Vayuz/Vâyüz” (*Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler*, 266; *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 244). Cf. Kaymaz, *Pervâne*, 49 fn. 95.

18 Züriye Çelik, “Moğol İstîlâsı ve Türkiye Selçuklu Devleti”, (Phd Thesis, Selçuk Üniversitesi, 2014), 129.

19 Vol: II, 556.

20 *Ibn Bībī*, 2:556; Yazijioghlu ‘Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, 597. Cf. Kaymaz, *Pervâne*, 49; Erdem, “Türkiye Selçukluları-İlhanlı İlişkileri”, 113; Yinanç, *Türkiye Tarihi*, 2:206; Turan, *Türkiye*, 489; Ergin Ayan, “Türkiye Selçuklularında Köle Emîrleri (II): Şemseddin Yavtaş”, *Omeljan Pritsak Armağanı*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2007), 478.

2.2. Invasion of the Aġaç Erī Türkmens

After Sultan ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II emerged victorious from the battle against his brother, according to Āqsarā’ī’s (d. 733 AH/1332-1333 AD) record,²¹ the state was administered by Vizier ‘Izz al-Dīn Muhammad Rāzī, Beglerbegi Shams al-Dīn Yavtaṣh, Atabeg Fakhr al-Dīn Arslandogmush, Amīr Dād Fakhr al-Dīn ‘Ali, Mustawfi Neḍjeb al-Dīn, Parwāna (Parwānācī) Nizām al-Dīn Khurshīd and Amīr Hādījib Mu‘īn al-Dīn Sulaymān. The territories of the Türkiye Saldjūk State were as follows; Akhlat (Wān, Vastan, Erciṣ), Erzurum (İspir, Bāybūrd, Koçmaz/Kaçmaz), Erzindjan (Aḳ Shehr, Dercan, Kemah, Kögonya²²), Diyarbekir (Harput, Malatya, Sumeysat, Mīnṣār), Sivas, which was called Dār al-ālā, and the land of Dāniṣmend (Nīksār, Amasya Toḳat, Komanat, Çankırı, Anḳara, Samsun, Sīnūb, Ḳaṣtamūniye, Turhal, Borlu/Bolu), Ḳayseriyya (Nīgde, Ereġli, Ermenek), Konya, Denizli, Ḳara Ḳiṣār (Afyūn), Demürlü (Ḳara Ḳiṣār), Aḳ Sarāy, Antalya and ‘Alaiye.²³

The Saldjūks, who made great efforts to prevent the Mongols from intervening in Anatolia and who gave their all, both materially and spiritually, were able to protect their borders, but they also suffered from the rebellions of the Türkmens who fled from the Mongols and took refuge in Anatolia. The economic, political and social reasons for the rebellions of the Türkmen masses, which jeopardized the peace and security of the state, have already been mentioned in the section on the *Türk Ahmed Rebellion*. The Türkmen tribes, who were generally acting for looting purposes, found the opportunity to settle in Western Anatolia and attacked Byzantine villages when they could not resist the Saldjūks.²⁴ This time, the Saldjūks would face a new test in the face of the rebellion of the Aġaç Erīs.

There are various opinions in the sources about the origins of this tribe called Aġaç Erīs. Contemporary authors of the period are mostly in agreement that the Aġaç Erīs were Türkmens.²⁵

The Aġaç Erīs lived on the plains and forests of Mar’ashīs in the Elbistan region; they settled in the mountains, hills and valleys around Malatya.²⁶ Considering the fact that Türkmens migrating to Anatolia since the Mongol invasion became a threat to the Türkiye Saldjūk State

21 *Musāmarat al-akhbār wa musāyarat al-akhyār*, trans. Mürsel Öztürk, (Ankara: TTK, 2000), 31.

22 This place, known today as Shebīn Ḳarā Ḳiṣār with its name in the XIXth century, was referred to as “Koloneia” in the IXth and Xth centuries. The Saldjūks, however, used “Kögonya/Kögonya”, the Armenian form of Koloneia. See. Fatma Acun, “Şebinkarahisar”, *DİA*, Vol: XXXVIII, (İstanbul: 2010), 393.

23 Baybars al-Manṣūrī, *Zubdat al-fikra fi ta’rīkh al-hijra*, ed. Donald S. Richards, (Beirut: 1998), 30-31; al-‘Aynī, *‘İkdū’l-cümān, el-Meketebetü’ş-Şāmīle (e-book)*, 35. Cf. Turan, *Türkiye*, 495; Özyaydın, “Anadolu Selçukluları”, 179.

24 Gordlevskiy, *Küçük Asya’da Selçuklular*, 50-51.

25 Faruk Sümer, “Aġaç-eriler”, *Belleten*, c. 26, (Ankara: 1962), No. 103, 521; Id. “Aġaçeriler”, *DİA*, c. I, 460.

26 Ibn Bībī, 2: 573; Abu’l-Faraj, 2: 564; Yazıjioghlu ‘Ali, *Tevārīh-i Āl-i Selçuk*, 614. Cf. Faruk Sümer, *Oġuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları*, (Ankara: 1972), 157; Id. “Aġaç-eriler”, *Belleten*, 523; Id. “Anadolu’da Moğollar”, *SAD*, 29; a.m.f., “Keykâvus II”, *DİA*, 356; Türkan Gökçe Tekin, “Selçuklu Tarihi Boyunca Ortaya Çıkan Türkmen İsyânları”, (Master Thesis, Süleyman Demirel University, 2019), 52; İlyas Gökhan, “Türkiye Selçukluları Zamanında Maraş Uç Beyliği”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1, (2016), No. 1, 159; Mustafa Akkuş, “Moğol İstilası ve İlhanlılar Döneminde Maraş Bölgesi”, *Uluslararası Selçuklu Döneminde Maraş Sempozyumu* 1, (2017), 210; Zeki Velidi Togan, “Azerbaycan”, *İA*, c.II, 98.

were settled on the fringes, i.e. in the provinces of Mar'ashīs and Malatya, it is possible to confirm the source information with modern researchs. Faruk Sümer²⁷ states that the Ağaç Erīs, so named because of the forested area they inhabited, settled here out of necessity due to the unfavorable living conditions of the region and that they may have been the remnants of the Türkmens of the Bābā'ī Rebellion of 1240, and considers them as the ancestors of the tribe that would later emerge as Takhtadjis²⁸.

During the Saldjūk period, two roads of great commercial importance were located in the region where the Ağaç Erīs resided. The first was the Caesarea-Elbistan-Mar'ashīs-Aleppo route, which provided trade with Syria. In fact, one of the factors that made it valuable was Yabanlu Bazaar²⁹ (Pazarören), which hosted an international fair that lasted for 40 days. The other was the Sivas-Malatya road. Merchants from Syria, al-Jazeera and 'Iraq came here.³⁰

The Ağaç Erīs, who were engaged in activities that put the state in a difficult situation, took advantage of the struggle for sovereignty of the Saldjūk sultans and started to plunder caravans in various parts of Rūm, Syria (Dimashk) and Armenian regions (Cilicia and Cukurova), massacring the people in the caravans and cutting the roads.³¹ Finally, in order to put an end to these plundering raids, Qādī 'Izz al-Dīn, Beglerbegi Shams al-Dīn Yavtaşh and some of the state elders took action and set out for Kayseriyya. At that very moment, it was heard that Baiju Noyan had arrived in Anatolia with a large number of soldiers, animals, women and children, and that his vanguard had even reached Erzindjan. Sultan 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs II returned to Konya from Kalanda³² as soon as he received the news. Those who had gone to Elbistan to resolve the issue of the Ağaç Erīs also came to Konya to join the sultan.³³ With the arrival of the Mongol commander and his troops, who were known to be more serious than the current issue for the Türkiye Saldjūk State, the Ağaç Erīs incident was shelved. Thus, left alone for a while longer, the Ağaç Erīs had the opportunity to spread to even wider regions. The events regarding their fate will be mentioned again in the following phases.

27 "Ağaçeriler", 460.

28 See. Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, ed. Turhan Yörükân, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998); Ali Selçuk, *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*, (İstanbul: I Q Kültür Sanat Yayıncılık, 2008).

29 For further information see. Faruk Sümer, *Yabanlu Pazarı Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1985).

30 Sümer, "Ağaçeriler", 460.

31 *Ibn Bībī*, 2: 573. Cf. Kaymaz, *Pervâne*, 60; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 250; Yinanç, *Türkiye Tarihi*, 2: 222; Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 252-253; Turan, *Türkiye*, 496; Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, 102; Id. *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler*, 196; Tekin, "Selçuklu Tarihi Boyunca Ortaya Çıkan Türkmen İsyânları", 54; Sümer, "Ağaç-eriler", 523; a.mlf., "Ağaçeriler", 461; Id. "Keykâvus II", *DİA*, 356; Alptekin, "Türkiye Selçukluları", 316.

32 The place, which has different names such as Kalamos, Gelembe, Gelenbe historically, is located between Akhisar and Bālīkesrī. See. W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, trans. Mihri Pektaş, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1960), 139; Bilge Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar Türkiye'nin tarihsel coğrafyası ve tarihsel adları üzerine alfabetik düzende bir inceleme*, (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1993), 364-365.

33 *Ibn Bībī*, 2: 573. Cf. Turan, *Türkiye*, 496.

3.1. The Struggle for Dominance over Malatya and the Re-emergence of the Aḡaç Erīs Issue

In order to consolidate his rule, ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II also stepped up his campaigns in the interior of the country. To this end, he ordered one of his slaves, Tuḡhr Hapa³⁴, who had always been hostile to the Mongols and were his greatest supporters, to go to Malatya to prepare an army composed of Kurds and Türkmens. After Malatya, he went to Zait Castle in Kharpert and ordered Sharaf al-Dīn Aḡmed (Ibn al-Balas), son of Belas, to take control of Malatya and Sharaf al-Dīn Meḡmed, son Sheyh ‘Adī (Adiy), to take control of Zait Castle.³⁵ When Sharaf al-Dīn Aḡmed arrived in Malatya, he encountered resistance from the city’s inhabitants, who had previously recognized and obeyed the reign of Sultan Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV, resulting in a clash between the two sides. These clashes cost the people dearly and famine broke out in the city. Unable to cope with prices that exceeded their purchasing power, the Malatyans revolted and killed approximately 300 of the men accompanying Sharaf al-Dīn Aḡmed. Forced to leave the province in the face of this massacre and the events that had transpired, Sharaf al-Dīn Aḡmed fled to the Klaudia region and destroyed several monasteries in the vicinity. On his way to Āmid, his life was ended by the amīr of Meyyāfārikīn.³⁶ Additionally, Sharaf al-Dīn Meḡmed, who was appointed to Zait Castle, was slaughtered by Engürek Noyan’s³⁷ soldiers as he was heading to Kemah to join Sultan ‘Izz al-Dīn after persecuting the people in the castle.³⁸

Sultan ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II, who could not achieve the desired results through the men he appointed, sent his amīr Ali Bahādir, who was described by Abu’l-Farādj³⁹ as a man with high fighting skills despite his short stature, to Malatya. Ali Bahādir arrived in the city, relieved the suffering of the people in distress and ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II’s rule was recognized.⁴⁰

Ali Bahādir’s main action was the campaign he organized against the Aḡaç Erī Türkmens. The Aḡaç Erīs, who lived in Mar’ashīs and its environs, were raiding the cities and Christian villages in a plane extending to the mountains of Malatya and persecuting the people. Therefore, they had to be brought under control immediately. The issue of the Aḡaç Erīs, which was not

34 The name mentioned by the historian Abu’l-Farādj was translated by Ö. Rıza Doğrul as *Tuḡr Hapa/Tuḡr Balaba* (Vol: II, p. 563); in another book by the author, this name is recorded as *Tagarbelaba* by Şerefeddin Yaltkaya. (Id. *Tārīhu Muhtasar ‘id-Düvel*, trans. Şerafeddin Yaltkaya, (Ankara: TTK, 2011), 30).

35 Abu’l-Farādj, 2:563; Id. *Tārīhu Muhtasar ‘id-Düvel*, 30. Cf. Tülay Metin, *Selçuklular Döneminde Malatya*, (Malatya: Malatya Kitaplığı 2013), 77; Turan, *Türkiye*, 505.

36 Abu’l-Farādj, 2: 563; Id. *Tārīhu Muhtasar ‘id-Düvel*, 30. Cf. Metin, *Selçuklular Döneminde Malatya*, 77.

37 Engürek Noyan, a Mongol commander, was one of those who came to Anatolia with Baiju Noyan together with Khodja Noyan. See. Aqsarā’ī, *Musāmarat al-akḡbār*, 29. Cf. Togan states that he was appointed to Anatolia by Batu Khan (*Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 326); Mustafa Akkuş-Büşra Bağcı, “Hülâgû Han Döneminde Anadolu’da Görev Yapan Moḡol Komutanları”, *USAD*, (Konya: 2018), No. 9, 160.

38 Abu’l-Farādj, 2:563; Id. *Tārīhu Muhtasar ‘id-Düvel*, 30. Cf. Metin, *Selçuklular Döneminde Malatya*, 77; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 254-255.

39 2: 563-564.

40 Abu’l-Farādj, 2:564; Id. *Tārīhu Muhtasar ‘id-Düvel*, 30. Cf. Kaymaz, *Pervâne*, 70; Metin, *Selçuklular Döneminde Malatya*, 77; Turan, *Türkiye*, 505-506; Sümer, “Aḡaç-eriler”, *Belleten*, 523.

fully resolved after Baiju's arrival in Anatolia, came to the agenda again after Kaykā'ūs II regained the throne. Amīr Ali Bahādir organized an expedition to the region, defeated them, captured their chief named Cuti (Juti) Beg and imprisoned him in Minşar (Minşar) Castle.⁴¹

While these events were going on, Baiju Noyan came to the Elbistan region, occupied the city and massacred many people.⁴² He took the young girls and young men he had taken as captives and left for Malatya. Ali Bahādir was forced to flee to the castle of Ƙahtā after Baiju's arrival. Baiju, who apparently went there on behalf of Rukn al-Dīn Ƙilidj Arslan IV and carried out occupation activities, asked the people of Malatya to recognize Ƙilidj Arslan's sovereignty and obey him. After making them swear allegiance to Ƙilidj Arslan, he took a large amount of dinars from the people. Baiju Noyan, who was supposed to join Hülāgū Ƙhan's Baghdad expedition, left Fakhr al-Dīn Ayāz, one of Rukn al-Dīn Ƙilidj Arslan's slaves, in Malatya and went to Zait Castle.⁴³

Ali Bahādir arrived in Malatya as soon as he heard that Baiju had left the region. The people of Malatya, whose biggest reservations were Baiju Noyan and who recognized Ƙilidj Arslan's sovereignty, did not open the city gates to Ali Bahādir. Then he tried to enter the city again with a troop formed from the Ağaç Erīs whom he had subjugated, but the siege lasted for days and resulting in people suffering the most, since famine broke out in the city. Unable to resist any longer and unable to cope with the famine, some of the people allowed Ali Bahādir and his army of Ağaç Erīs' to enter the city. Ali Bahādir then said that he would spare the people, that everyone could go about their business and that his problem was not with them but with their rulers. It seems possible to say that Ali Bahādir was not true to his word on this issue. For Fakhr al-Dīn Ayāz, Ƙilidj Arslan's governor, was imprisoned, Şhāhāb Ārid was killed after being taken around on a donkey, and İğdişbaşı (İgdishbashi) Mu'in was killed after being subjected to various humiliating treatments. In addition to them, Rūm and Kurdish amīrs were also killed.⁴⁴ The execution of the Rūm priest Mustawfi Kaloyan, his son Kiryori and his brothers Basil and Manoli after their property was confiscated reveals that they acted in cooperation with Ƙilidj Arslan's Muslim supporters and resisted together.⁴⁵ Furthermore,

41 Abu'l-Faradj, 2:564; Id. *Tārīhu Muhtasar'id-Düvel*, 30. Cf. Kaymaz, *Pervâne*, 70; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 230; Metin, *Selçuklular Döneminde Malatya*, 78; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 254-355; Sümer, "Ağaç-eriler", 523-524; Id. "Ağaçeriler", 461; İlyas Gökhan, "XIII. Yüzyılda Maraş", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, (2005), 206; Selim Kaya, "Malatya'da Tarihi Bir Kale: Masāra (Minşar) Kalesi", *Ortaçağ'da Malatya -Makaleler-*, Malatya: 2020, p. 214-215.

42 Abu'l-Faradj recorded different figures in two of his works. In one of them, he states that 7.000 people were killed (2:564); while in the other he says that this number was 6.000 (*Tārīhu Muhtasar'id-Düvel*, 30-31).

43 Abu'l-Faradj, 2:564; Id. *Tārīhu Muhtasar'id-Düvel*, 31. Cf. Erdem, "Türkiye Selçukluları-İlhanlı İlişkileri", 131; Metin, *Selçuklular Döneminde Malatya*, 78; Yınanç, *Türkiye Tarihi*, 2:234; Turan, *Türkiye*, 506; Alptekin, "Türkiye Selçukluları", 319.

44 Abu'l-Faradj, 2:565; Id. *Tārīhu Muhtasari'd-Düvel*, 31. Krş. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 255; Turan, *Türkiye*, 506.

45 Abu'l-Faradj, *Tārīhu Muhtasari'd-Düvel*, 31. Cf. Dimitri A. Korobeinikov, "Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth to Fourteenth Centuries Part 2: The Time of Troubles", *Al-Masaq: Islam and The*

the presence of Kaloyan in the position of the mustawfī, which today can be considered as the “*minister of finance*”, is an indication that non-Muslims as well as Iranian subjects were appointed to high civil service positions in the Türkiye Saldjūk State. This example proves that the Saldjūks, regardless of race, nationality, religion and sect, placed people who were popular and respected by the people in administrative positions.

The Syriac writer Abu'l-Faradj, a native of Malatya, records the events these in detail, stating that the famine in the city had reached great proportions, that Malatya had turned into a desert due to the raids and banditry of the Aḡaç Erī Türkmens, and that some people not only sold their children to the Aḡaç Erī, but also boiled and consumed the skin of their shoes and even roasted and ate their own children.⁴⁶

Hearing that the Mongols were approaching, Ali Bahādir knew that he could not resist them, so he left Malatya and went to Sultan ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II and killed Husayn Choban (Chupan) and Bar Sauma son of Andrios during the journey.⁴⁷

3.1.1. The Issue of Meḥmed Beg, Chief of the Uç (End) Türkmens

The person appointed by the Ilkhāns ruler to collect the taxes from the Saldjūk lands was Tādj al-Dīn Mu’tazz. However, Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV and the Mu’tin al-Dīn Sulaymān in order to discredit ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II, informed Tādj al-Dīn Mu’tazz that the reason for his departure from Konya to Antalya was to prepare for a rebellion by uniting with the *uc (end)* Türkmens. But, the leading role of the rebellion is attributed to Meḥmed Beg. Prof. Dr. Mikail Bayram has made some evaluations based on the *Meḏjū’a al-Resāil*, which contains information about the lineage of Meḥmed Beg, who is described as the leader of the *uc (end)* begs.⁴⁸

What is important for the subject under consideration is to reveal whether the statements of Sultan Kīlidj Arslan IV and Vizier Mu’tin al-Dīn about Kaykā’ūs II are authentic or not. Therefore, it is necessary to make an explanation in the light of the records that provide information on the mentioned subject.

Türkmens played an active role in the process from the first formation of the Saldjūk States to their disintegration, especially in the establishment phases, in the struggle against foreign nations and sometimes in the throne fights between the sultans, leaning towards one side and playing an active role in making that sultan the dominant power. As one of the examples of this situation, Sultan Ghīyāth al-Dīn Kaykhusraw I’s struggle for the throne can be shown. Sultan Ghīyāth al-Dīn Kaykhusraw I, who regained the throne in 1204 as a result of the support of the Türkmens, created an end principality by appointing his father-in-law

Medieval Mediterranean, 17/1, (March 2015), 5.

46 Abu'l-Faradj, 2:565; Id. *Tārīhu Muhtasari'd-Düvel*, 31-32.

47 Abu'l-Faradj, 2:565-566; Id. *Tārīhu Muhtasari'd-Düvel*, 32. Cf. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 255; Turan, *Türkiye*, 506.

48 Mikail Bayram, “Türkiye Selçukluların Uç Beyi Denizlili Mehmet Bey”, *Türkler*, 6:483 ff.

Manuel Mavrozomes to the Denizli-Honaz (Honas) region.⁴⁹ Mikail Bayram⁵⁰ writes that the aforementioned Meḥmed Bey, in addition to the title “*Malik*”, the treatise also includes the title “*Meḥmed al-Mavrezemī*”, he notes that he may have been the grandson of Amīr Mavrozomes, that is, the son of Ioannes, and that he later converted to Islam because he was mentioned with a prayer used for apostates. Therefore, based on the information that Mavrozomes was not a Muslim, it is possible to say that the Mavrozomes’ conversion to Islam started after Meḥmed Beg. This is also in part because he had a brother named Ilyās (İlyas) and a son-in-law named ‘Ali.⁵¹ However, Mehmet Ali Hacıgökmen⁵² states that Meḥmed Beg was the son of Mavrozomes. Meḥmed Beg is also known for laying the first foundations of Inançoghullari (Inanjids) Principality⁵³ (1261-1368), also known as Ladiq/Denizli Principality.⁵⁴ Moreover, when ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II was persecuted by Baiju’s grandson Yisutay, he took refuge in Denizli and the sultan’s treasures were kept by Meḥmed Beg, who seems to have been a *khaznadār* at the time.⁵⁵

After the Battle of Alashehir in 1211, Denizli, which formed the Turkish-Byzantine border for many years, was given to the Byzantine emperor in 1256/1257 by when ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II in return for Baiju’s sending reinforcements in order to return to Konya after Baiju left Anatolia.⁵⁶ With this act, Sultan Kaykā’ūs II must have experienced the first tension between himself and the Türkmens, whom he had received the greatest help from in his struggle for the throne. Sultan ‘Izz al-Dīn, who was also notable for his fondness for entertainment with the encouragement of his amīrs and uncles, was still a more acceptable ruler compared to Sultan Rukn al-Dīn Kılıç Arslan IV, who had established cordial relations with the Mongols. For this reason, the Türkmens were enraged when the sultan they trusted gave the province they had been inhabiting to a Byzantine. Nevertheless, the Türkmens, unwilling to give up their

49 Ibn Bībī, 2:120. Cf. Tuncer Baykara, *I. Gıyaseddin Keyhusrev 1164-1211 Gazi-Şehit*, (Ankara: TTK, 1997), 41; Selim Kaya, *Sultan I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211)*, (Ankara: TTK, 2006), 142-143; Turan, *Türkiye*, 296; Mehmet Ali Hacıgökmen, *Türkiye Selçuklu Devlet Adamları*, (Konya: Çizgi Yayınları, 2018), 57; Feridun Emecen, “Uç Beyi”, *DİA*, Vol: XLII, (İstanbul: TDV, 2012), 38.

50 “Türkiye Selçukluları Uç Beyi Denizlili Mehmet Bey”, 484.

51 Ibn Kḥaldūn describes ‘Ali Beg as the brother and helper of Meḥmed Beg (*Tārīhi İbn Haldūn ve Divānū ‘l-Mübtedā ve ‘l-Haber fī ‘eyyāmi ‘l-Arab ve ‘l-Acem ve ‘l-Berber ve men ‘Asarahūm min Zevī ‘l-Sultani ‘l-Ekber*, (ed. Halil Şehade, Süheyl Zekkār), (Beirut: 2000), 5:200); al-Kalkaşhandī, *Şubḥ ul-a şhā*, ed. Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Beirut: 1987), 5:345. Cf. Muharrem Kesik, *Anadolu Türk Beylikleri*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018), 203; Bayram recorded his brother under the name “*İshak*” (“Türkiye Selçukluları Uç Beyi Denizlili Mehmet Bey”, 484-485).

52 *Türkiye Selçuklu Devlet Adamları*, 65.

53 For detailed information on this principality see. İbrahim Balık, *Denizli (Lâdik) İnançoğulları Beyliği*, Konya: Çizgi Yayınları: 2022.

54 Muharrem Kesik states that it was founded by Türkmens fleeing the Mongol invasion (*Anadolu Türk Beylikleri*, 203); Tuncer Baykara, “İnançoğulları”, *DİA*, Vol: XXII, (İstanbul: TDV, 2000), 263.

55 Bayram, “Türkiye Selçukluları Uç Beyi Denizlili Mehmet Bey”, 485.

56 Georgios Akropolites, *Vekayinâme*, (trans. Bilge Umar), (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008), 138-139.

cause, recaptured the city in 1259 under Meḥmed Beg.⁵⁷ Osman Turan,⁵⁸ based on a document by the author Rashīd al-Dīn, states that the Türkmen masses under Meḥmed Beg first came to Eastern Anatolia and settled in Erzindjan and Bāybürd, but they caused great destruction and casualties in Anatolia with the raids they organised, and finally the Mongols took over and massacred those in Erzindjan, and Meḥmed Beg and the survivors came to Denizli.

Sultan ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II had to clash with Meḥmed Beg, the leader of the uç Türkmen, at the same time that he referred the envoys from the Ilkhāns to Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV to collect taxes and debts. Āqsarā’ī⁵⁹ states that the reason for this battle was Meḥmed Beg’s animosity towards Kondistabl (Connetable). In the battle, Meḥmed Beg’s troops defeated Sultan ‘Izz al-Dīn’s troops between Alanya and Antalya.⁶⁰ Nejat Kaymaz⁶¹ states that Sultan ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II went to Antalya to suppress the rebellion. As seen in the rebellions of Turk Ahmed, Oyuz Malik and Aḡaç Erīs, the Türkiye Saldjūq State’s sultans were not successful in suppressing these rebellions with their own troops alone; they were able to put down the rebellions by sending prominent amīrs in person, providing mercenaries from various nations in the surrounding regions, or by the intervention of the Mongols. Therefore, ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II, as a sultan who had experienced this before, was aware that he could not overcome the rebellion without preparation and reinforcements. His departure to Antalya can be interpreted as a way to dodge the envoys from the Ilkhāns and continue his life of debauchery.

The clash between the Türkmen and Sultan ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II should not be reduced to a minor matter of hatred. The Türkmen had been engaged in various rebellion attempts for quite some time in order to show their social and especially economic dissatisfaction. Nevertheless, they were still loyal to the center. However, at this point, it is seen that they started to act more independently and freely.

Although there is no clear basis for Vizier Mu‘īn al-Dīn Sulaymān’s statement that Sultan ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II was preparing for rebellion, it is seen that the sultan returned to Anatolia after obtaining the throne he wanted from Hülāgū Khan and continued his old life and took a contrary attitude towards the Mongols again by relaxing. As a matter of fact, it was not a coincidence that he chose the province⁶² with the highest concentration of Türkmen, where he could feel the strongest and get help when he was in a difficult situation. When the events are evaluated in this context, one might think that ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II might have attempted a rebellion, but he had no reason to do so. Sultan ‘Izz al-Dīn had lost his throne several times

57 Tuncer Baykara, *Denizli Tarihi (İkinci Kısım) 1070-1429*, (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1969), 31; Kesik, *Anadolu Türk Beylikleri*, 203.

58 *Türkiye*, 533-534.

59 *Musāmarat al-akhbār*, 50.

60 Nāib Shāms al-Dīn Yavtash was also killed in this battle. (al-Yūnīnī, *Dhayl Mir’at al-zamān*, Haydarabad 1954-1955, 2:114. Cf. Turan, *Türkiye*, 532).

61 Nejat Kaymaz, *Anadolu Selçuklularının İnhitâtında İdare Mekanizmasının Rolü*, (Ankara: TTK, 2011), 146.

62 There were 200.000 Türkmen tents in and around Denizli. See. Abu’l-Fidā, *Ebü’l-Fidā Coğrafyası (Takvimü’l-Büldan)*, trans. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi), 2017, 302.

and had gone to great lengths to regain it; in the last instance, out of desperation, he had even swallowed his pride and confronted Hülāgū. He no longer had the strength to resist the Mongol/Ilkhāns forces, nor did he have a respected amīr other than his Vizier Faḫr al-Dīn Ali. If he wanted serious success, in a word sultanate on his own, he could have achieved this by forming an alliance with a powerful state that could stand against the Mongols. As a matter of fact, this is what happened. Sultan ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II was going to ask for help from Baybars, the Mamluk Sultan, and Berke, the ruler of Golden Horde (Batuids), the arch rival of the Mongols.

4.1. Rebellions During The Independence Reign of Sultan Rukn al-Dīn ̇ilidj Arslan IV

Although the reign of Sultan Rukn al-Dīn ̇ilidj Arslan IV, who succeeded to the throne of the Tūrkiye Saldjūq State, was a period of numerous Tūrkmēn revolts, these rebellion movements intensified with the end of the joint sultanate, and as a result of the ongoing rivalry between the sultans, they caused dissolution in the society as well as the country, especially after ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II left Anatolia. While the supporters of ̇ilidj Arslan IV had already achieved their desired positions in the administration, the supporters of ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II were made away one by one by Sultan ̇ilidj Arslan IV and his most powerful statesman Mu‘īn al-Dīn Sulaymān Parwāna. Some of the rebels were annihilated by Sultan ̇ilidj Arslan’s entourage because they adopted the reign of Kaykā’ūs II and refused to recognize the sovereignty of ̇ilidj Arslan, while some of the obedient ones were eliminated by Sultan ̇ilidj Arslan’s entourage because they could not prove their loyalty and continued their outbursts. Those who revolted during this period were the uę beg Meḫmed Beg, Karāmān, Zayn al-Hāj and Bunsuz, Ali Bahādir and Amīr Āḫhur Muzaffar al-Dīn Ughurlu, Hurmaoghlu, Amīr Āḫhur Esed and Bayraqdār (Amīr al-‘alam) Shāh-Malik. As will be explained and evaluated separately below, these rebels were eventually brought under control.

4.1.1.1. The Persecution of Meḫmed Beg

After his brother’s desertion, Sultan Rukn al-Dīn ̇ilidj Arslan IV seized all but “*the frontiers, mountains and coastline*” from the lands of ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II in the western part of the Tūrkiye Saldjūq State.⁶³ The reason for this was that the Tūrkmēns consisting of 2.000 tents⁶⁴ led by Meḫmed Beg⁶⁵ and including his brother İlyās, his son-in-law ‘Ali, his relatives Sevinę (Sevinch) and Salur Beg had made Denizli, Honas and the Dalaman Stream their home and did not recognise or want to recognise the rule of ̇ilidj Arslan IV.

63 Baybars al-Manşūrī, *Zubdat al-fikra*, 73. Cf. A. C. S. Peacock, “The Seljuk Sultanate of Rūm and the Tūrkmēn of the Byzantine Frontier 1206-1279”, *Al-Masāq Journal of the Medieval Mediterranean*, (2014), 26:283.

64 Abu’l-Fidā, *Ebü’l-Fidā Coğrafiyası*, p. 302.

65 The writer Aflākī records that the “akbörk” (white cone) was invented by Meḫmed Bey and mentions that he was a disciple of Mawlānā (*Manāqib al-‘arifīn*, trans. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: MEB Yayınları: 1964), 1:470). Mikail Bayram, however, states that the production of akbörk was carried out by Bacılar in the Külāh-duzlar Bazaar in ̇ayseriyya (*Fatma Bacı ve Bacıyān-ı Rum*, (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008), 84-85).

The Türkmen held the Turkish-Byzantine frontier formed by the Menderes River in the north and the Dalaman Stream in the south.⁶⁶ However, in order for Kīlidj Arslan to establish full sovereignty in his country, he had to control these regions as well. Meḥmed Beg, who was aware of this and realised that it was their turn and that Kīlidj Arslan IV would march on them with his troops, found the solution by appealing to Hülāgū Khan. Meḥmed Beg sent an envoy to Hülāgū Khan and told him that he would be subject to the Ilkhāns khan, that they would pay their taxes directly to the Ilkhāns treasury, and that a shihna sent by the khan could reside with them, and accordingly asked for an edict and a standard from Hülāgū Khan. Accepting these demands of Meḥmed Beg's, Hülāgū gave them a yarlık (yarliq) granting them Denizli, Honaz, Dalaman and the surrounding areas. In addition, he appointed a man named Kulshar as shihna in charge of the Türkmen.⁶⁷

As a result of Hülāgū Khan's granting them the provinces mentioned above, the first Türkmen principality formed in Anatolia was recognised by the Ilkhāns independently of the Saldjūks. Meḥmed Beg's consent to pay taxes to the Ilkhāns suggests that he had previously made payments to the sultans as well, since they were connected to the Saldjūk centre. There are opinions that Meḥmed Beg established good relations with Sultan Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV and paid his taxes regularly when travelling to Konya.⁶⁸ However, this situation should be approached with caution. Meḥmed Beg, who had fallen out with Sultan 'Izz al-Dīn due to Kondistabl, did not go to the aid of 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs' troops in the battle between Kīlidj Arslan and Kaykā'ūs' soldiers in front of Altun-Aba Caravanserai, even though he was expected to support 'Izz al-Dīn due to his anti-Mongol stance. When Kīlidj Arslan declared his independent sultanate, one of his first acts was to try to take the Türkmen under his control, which worried the Türkmen, who were fond of their independence and used to act freely, and they did not recognise Kīlidj Arslan's rule. As a matter of fact, even if they were paying their taxes, the Türkmen residing in the western lands of the country, which had been divided in two before Sultan 'Izz al-Dīn's desertion, were expected to pay their share to 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs II, not to Kīlidj Arslan IV. Considering that Meḥmed Beg's application to Hülāgū coincided with the middle of 1262, when Kīlidj Arslan ascended the throne, it becomes clear that not enough time had passed for a process such as paying taxes or establishing good relations with the sultan. Prior to these events, there is no information about the relations and

66 Baykara, *Denizli Tarihi (İkinci Kısım) 1070-1429*, 27, 29; Flemming, *Geç Ortaçağ Dönemi'nde Pamfilya, Pisidy ve Likya'nın Tarihi Coğrafyası*, trans. Hüseyin Turan Bağçeci, (Ankara: TTK, 2018), 43.

67 Baybars al-Manşūrī, *Zubdat al-fikra*, 73; Ibn Khaldūn, *Tārīhi Ibn Haldūn*, 5:200; al-Ḳalkāshandī, *Ṣubḥ ul-a' shā*, 5:345. Cf. Baykara, *Denizli Tarihi (İkinci Kısım) 1070-1429*, 32; Id., "İnançoğulları", 263; Kaymaz, *Pervāne*, 93-94; Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, 103; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 261; Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 268-269; Turan, *Türkiye*, 533; Kesik, *Anadolu Beylikleri*, 203; Flemming, *Geç Ortaçağ Dönemi'nde Pamfilya, Pisidy ve Likya*, 43; Erdem, "Türkiye Selçukluları-İlhanlı İlişkileri", 175-176; Sümer, "Anadolu'da Moğollar", 48; Alptekin, "Türkiye Selçukluları", 324-325; Sait Kofçoğlu, "İnanç Oğulları Beyliği", *Anadolu Beylikleri El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 248-249. Hüseyin Kayhan, "Lâdik Beyliği", *Türkler*, 6:1332.

68 Salim Koca, "Anadolu Türk Beylikleri", *Türkler*, 6:1234; Sait Kofçoğlu, "İnanç Oğulları Beyliği", 248.

correspondence between Meḥmed Beg and Sultan Kılıdġ Arslan IV in the current resources. In the book of the author Aflākī,⁶⁹ the only account of Meḥmed Beg's being a disciple of Mawlānā Djalāl al-Dīn Rūmī states that Meḥmed Beg came to Konya upon the call of Parwāna Mu'tīn al-Dīn Sulaymān and met Mawlānā. Meḥmed Beg, a ḡhazī of the end, may have seen the position Parwāna Mu'tīn al-Dīn had been placed in by the Ilkhāns at this time, and he may have appealed to Hülāgū, thinking that his power would increase if he himself became a follower of the Ilkhāns. Of course, this assessment is hypothetical. As a matter of fact, Meḥmed Beg's allegiance remained symbolic and he lost his life because he did not fulfil its requirements duly. In addition to this information, as mentioned in the same work,⁷⁰ Meḥmed Beg's men also seized 50.000 dirhams worth of fabrics from the merchants of a person named Khōdja Majd al-Dīn. Although Khōdja Majd al-Dīn said that he would not forgive Meḥmed Beg, Mawlānā Djalāl al-Dīn Rūmī prevented this enmity and peace was made between the sides with his efforts. As can be understood from this, the Türkmen communities in the south were not as fortunate as those in the west. As a matter of fact, since they were not neighbours of a non-Muslim state, they did not have the opportunity to organise raids to generate income. Their material inadequacy probably pushed them into looting and extortion activities within the borders of the country.

After a while, Hülāgū Khan must have wanted to test the loyalty of Meḥmed Beg, whom he did not trust enough, and summoned the ḡhazī to his presence. The reason for this was that the Türkmens under Meḥmed Beg's command were still in favour of 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs II and could carry out activities in this direction. Meḥmed Beg rejected this invitation and refused to go to Hülāgū who was in Azerbaijan at that time. The Ilkhāns ruler was very angry at this disobedience of Meḥmed Beg and ordered Sultan Kılıdġ Arslan IV and the Mongol soldiers accompanying him to capture Meḥmed Beg. Furthermore, he attracted 'Ali Beg, who was known as the son-in-law of the uç ḡhazī, to his side with the promise of becoming the head of the principality, because the Türkmens had a large population and additional measures were necessary to break Meḥmed Beg's power just in case. Thus, Meḥmed Beg, who was also betrayed by his son-in-law, was expected to be easily captured by being left alone. As a matter of fact, 'Ali Beg made Kılıdġ Arslan IV's job easier by mentioning the weakness of his father-in-law Meḥmed Beg. Sultan Rukn al-Dīn Kılıdġ Arslan IV marched against the Türkmens with the Saldġük-Mongolian troops in line with the orders he received from Hülāgū Khan. Besieged in Dalaman, Ilyās and Salur Beg were taken prisoner while Meḥmed Beg fled to the mountains. Although the Türkmen leader Meḥmed Beg hid in the place where he fled for a while, he realised that he could not resist and decided to obey. Thus, with the capture of their leader, the Türkmens operating on the Saldġük-Byzantine line on the western side of the Saldġük country would also be taken under control. Sultan Rukn al-Dīn Kılıdġ Arslan IV

69 *Manāqib al-'arifīn*, 1:470.

70 Aflākī, *Manāqib al-'arifīn*, 1:470.

appealed to Mehmed Beg with the promise that his life would be spared in exchange for his surrender and gained his trust. Mehmed Beg believed the sultan's promise and went to his presence. However, Kīlidj Arslan broke his promise and had Mehmed Beg killed in Uluborlu (Borgulu) on their return to Konya. As agreed upon his death, his son-in-law Ali Beg⁷¹ was appointed as the leader of the Türkmens in the south-western region.⁷²

The aforementioned incident is narrated in a different way by Āqsarā'ī. The author⁷³ states that after Kīlidj Arslan IV ascended the throne, the entire region up to the border of Istanbul (Constantinople) was taken under control, the rebels were annihilated, Mehmed, Ilyās and Salur Begs were captured, the region was under the administration of Parwāna Mu'īn al-Dīn and castle guards were appointed to the provinces of Antalya and Alanya. Historian Āqsarā'ī does not mention the Türkmens' meeting with the Ilkhāns ruler Hülāgū Khan and their attempts for independence. This record of his shows that he attributed the greatest share in the elimination of the Türkmen forces, which were difficult to subdue, to Parwāna Mu'īn al-Dīn.

Considering the fate of 'Ali Beg, it is seen that he retained his position as an *uç* beg until the arrival of the Mamlūks Sultan Baybars in Anatolia. However, following the arrival of Baybars to the Saldjūk country, he, like other Türkmens who became emboldened following the arrival of Baybars, displayed a insurgent and rebellious attitude against the Türkiye Saldjūk State, which was subject to the Mongols. 'Ali Beg, who was wanted to be subjugated due to these behaviours, was captured and imprisoned in Karā Hīşār Dawla,⁷⁴ where he died of grief after a while.⁷⁵

4.1.2. Karāmān, Zayn al-Hāj and Bunsuz Rebellion

The Karāmān, Zayn al-Hāj and Bunsuz Rebellion was another one of the revolts that took place one after another.

The arrival of Karāmān Türkmens in Anatolia can be traced back to the reign of Sultan 'Alā' al-Dīn Kaykubād I in 1228. Sultan Kaykubād I had settled the Karāmān-oghullari fleeing from the Mongol invasion in and around Ermenek, also called Kamār al-Dīn, which he captured in

71 Although 'Ali Beg continued to be subject to the Saldjūks for a while, in 1276 he adopted the rule of the Germiyānoğhullari and declared his independence by taking advantage of the Siyavush Cimri incident in 1277. However, after a short period of time, he was captured by Saldjūk-Mongolian troops as a result of the repulse operation and died of grief in 1278 in Karahisar-ı Devle/Karahisarısahib (Afyūn Kara Hīşār) Castle where he was imprisoned. See. Kesik, *Anadolu Türk Beylikleri*, 204; Baykara, "İnançoğulları", 264.

72 Baybars al-Manşūrī, *Zubdat al-fikra*, p. 73, 76; Ibn Khaldūn, *Tārīhi Ibn Haldūn*, 5:200; al-Kalkaşhandī, *Şubh ul-a'shā*, 5:345-346. Cf. Kaymaz, *Pervāne*, 94; Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, 103-104; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, p. 261; Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 268-269; Turan, *Türkiye*, 532-533; Kesik, *Anadolu Türk Beylikleri*, 203; Flemming, *Geç Ortaçağ Dönemi'nde Pamfilya, Pisidiya ve Likya*, 48; Sümer, "Anadolu'da Moğollar", 49.

73 *Musāmarat al-akhbār*, 53.

74 See. Metin Tuncel, "Karahisar", DİA, (İstanbul: TDV, 2001), 24:416-417.

75 Ibn Bībī, 2:664-665; Āqsarā'ī, *Musāmarat al-akhbār*, 103. Cf. Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, 104.

1225 after his campaign⁷⁶ against the Armenian Kingdom of Cilicia.⁷⁷ According to Yazijioghlu ‘Ali,⁷⁸ they belonged to the Afshār tribe of the Oghuz. Ibn Bībī⁷⁹ first records that the ancestor of the ̤arāmān-oghullari, ̤arāmān (who was probably Nüre/Nür al-Dīn Süfī), was a coal miner who lived in the vicinity of Ermenek and earned his living by hauling coal from the mountains to Laranda. Historian Shīkārī⁸⁰ states that Nüre Süfī, after leaving his son ̤arāmān in his place as beg, travelled to Sivas and became an ascetic by joining Baba Ilyās. Although al-Djannābī (d. 999 AH/1590 AD) states that Nüre Süfī was of Armenian origin, there is no information in the works of contemporary authors that we can confirm this information.⁸¹ Nüre Süfī b. Sadr al-Dīn, the ancestor of the ̤arāmān-oghullari, had fought on their side against the Saldjūks after he joined the Bābā’ī sect.⁸² The relations between the ̤arāmān-oghullari and the Bābā’īs, which are thought to have started with this incident, were taken over by the successors of both sides and it is seen that they continued their struggle during the reign of Sultan ̤iliđj Arslan IV.

Historians mention different names about the begs who came after Nüre Süfī, who is considered to be the grandfather of the ̤arāmān-oghullari. While Ibn Bībī⁸³ mentions “̤arāmān” and “Bunsuz”, Āqsarā’ī⁸⁴ also records the name “Zayn al-Hāj”. al-‘Aynī states that he had three sons named “̤arāmān”, “Oguz Khan” and “Timur Khan” Karāmān settled in Konya and Laranda, Oguz Khan in Alaiye and Timur Khan in Damascus.⁸⁵

His son Karīm al-Dīn Karāmān Beg, who was seen to be active after Nüre Süfī, became very powerful in time and took advantage of the chaotic atmosphere created when Baiju Noyan came to Anatolia in 1256 and gained population and carried out plundering activities.⁸⁶

76 For more information on this expedition see. Ersan, *Selçuklular Zamanında Anadolu’da Ermeniler*, 179-181.

77 Neshīrī, *Kitāb-ı Cihan-Nümā Neşri Tarihi*, ed. F. Reşit Unat-M. Altay Köymen, Ankara: TTK, 1949), 1:43-45. Cf. Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1985), 302; Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, (Ankara: 1991), 35; Emine Uyumaz, *Sultan I. Alâeddin Keykubād Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi*, (Ankara: TTK, 2003), 102; Faruk Sümer, “̤arāmān Oghulları”, EP, Vol: IV, 619; Şehabeddin Tekindağ, “Karamanlılar”, İA, 4:316.

78 Yazijioghlu ‘Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, 676. Cf. Faruk Sümer, “Karamanoğulları”, DİA, Vol: XXIV, (Ankara: TDV, 2001), 454.

79 Vol: II, 629.

80 Shīkārī, *Karamannâme [Zamanın kahramanı Karamaniler’in tarihi]*, ed. Metin Sözen-Necdet Sakaoğlu, (Karaman: Karaman Valiliği, 2005), 107. Cf. Ocak, *Babailer İsyanı*, 166; Tekindağ, “Karamanlılar”, 317.

81 See. Stanley Lane-Poole, *Düvel-i İslamiye, İslam Devletleri Tarihi Başlangıçtan 1927 Yılına Kadar*, (trans. Halil Edhem Eldem), (ed. Samet Alıç), (İstanbul: Selenge Yayınları, 2020), 270 n. 140.

82 Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, 302; Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu*, (trans. Fatmagül Berktaş), (İstanbul: Cem Yayınevi, 1995), 52; Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti’nin Dağılışı*, 104; Kesik, *Anadolu Türk Beylikleri*, 348; Turan, *Türkiye*, 537; Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, 50.

83 2:629.

84 *Musāmarat al-akḥbār*, 53.

85 Tekindağ, “Karamanlılar”, 318.

86 Ibn Bībī, 2:630; Yazijioghlu ‘Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, 676. Cf. Kaymaz, *Pervâne*, 98-100; Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, 303; Kesik, *Anadolu Türk Beylikleri*, 348; Alptekin, “Türkiye Selçukluları”, 325; Murat Serdar-Murat Hanar, “Moğol Hâkimiyeti Sırasında Ermenek ve Çevresinde Yaşanan Siyasî ve Sosyal Gelişmeler (1277-1292)”, *Ermenek Araştırmaları*, (Konya: Palet Yayınları, 2018), 1:242.

Ḳarāmān Beg, who captured Ermenek and was granted the title of Beg of Ermenek, killed many Christians here and gained a power that became increasingly difficult to prevent. This situation caused Rukn al-Dîn Kılıdî Arslan IV to worry, and the sultan sought a solution for Ḳarāmān Beg, who was having difficulty to be obeyed in the face of his growing power.⁸⁷ As a matter of fact, Ḳarāmān Beg frequently organised raids as far as the Isauria (Izauria) and Silifke region and even managed to defeat the Armenian King Hetum's (1226-1269) troops twice.⁸⁸

*The Anonymous Saldjûknâme*⁸⁹ records that Parwāna Mu'īn al-Dîn Sulaymān was able to distract the Ḳarāmān-oghullari, who were causing trouble in the country, by granting them manşib⁹⁰ and to remove the obstacles to the reign of Kılıdî Arslan IV. Ibn Bībî⁹¹ and Yazijioghlu 'Ali's book⁹² contain similar statements in this regard, and it is mentioned that Ḳarāmān and his nōkers⁹³ who came to the presence of Sultan Kılıdî Arslan IV were given principalities (beyliks), rank (manşib) and timars. Bunsuz, who is referred to as the brother of Ḳarāmān Beg, was given the position of amīr-i jāndār;⁹⁴ thus Sultan Kılıdî Arslan IV succeeded in subjugating the Ḳarāmān-oghullari with his words and promises.⁹⁵ Sultan Kılıdî Arslan's assignment of Bunsuz to the palace can be explained by the fact that he wanted to keep him with him as a hostage. However, since the Mongol enmity of the Ḳarāmān-oghullari, who stood out with their successful struggle against the Armenians, was also known and it was thought that they would take part in the front against Kılıdî Arslan just like the uç ghazī Meḥmed Beg after 'Izz al-Dîn Kaykā'ūs II left the Saldjûk throne, Sultan Kılıdî Arslan and Parwāna Mu'īn al-Dîn Sulaymān must have aimed to politically attract them to their side with the given iktā. However, this subordination of the Ḳarāmān-oghullari did not last long.

The events at which the Sultan of the Türkiye Saldjûk State, Rukn al-Dîn Kılıdî Arslan IV, and the Ḳarāmān-oghullari diverged and how the Ḳarāmān-oghullari begs were disposed of are described differently in the records of contemporary authors. Among these sources, there are three works that should be taken as basis. These are the works of Ibn Bībî, Āqsarā'ī

87 Tekindağ, "Karamanlılar", p. 318.

88 Turan, *Türkiye*, 536; Ersan, *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler*, 196-197; Cahen, "Quelques Textes Négligés Concernant Les Turcomans De Rûm Au Moment de L'Invasion Mongole", *Byzantion*, (1939), 14/1:133. 46-47.

89 46-47.

90 Manşib is a term that is used in a close sense with the word "câh" and refers to the position, honour and fame that gives a person a reputation in the society. See. Mustafa Çağrıncı, "Câh", *DİA*, Vol: VII, (İstanbul: TDV, 1993), 14-15.

91 2:629.

92 *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, 676.

93 It is a term meaning the servant class in Mongolian and also Turkish states. It also means comrade and friend. See. Zerrin Günal, "Nöker", *DİA*, Vol: XXXIII, (İstanbul: TDV, 2007), 216-217.

94 In Nuri Gençosman's translation of Ibn Bībî's work, it is recorded that Bunsuz became Sultan Kılıdî Arslan's amīr-i jāndār after the death of Ḳarāmān Beg (*Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, 290); This information is not mentioned in Mürsel Öztürk's translation. Cf. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, (Ankara: TTK, 1937), 3; Kaymaz, *Pervâne*, 100; Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 270; Turan, *Türkiye*, 537; Köprülüzade Mehmed Fuad, "Anadolu Beylikleri Tarihine Aid Notlar", *Türkiyat Mecmuası*, 1928, II, (trans. Samet Aliç), *Gaziantep University Journal Social Sciences*, 15/3, (2016), 961.

95 Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, 104.

and an *Anonymous Armenian Veķāyināme*, which we had the opportunity to examine with Claude Cahen.

According to the *Anonymous Armenian Chronicle (Veķāyināme)*,⁹⁶ Karāmān, who belonged to the Ismā'īliyya, confronted the Armenian King Hetum after gaining power, defeated him, and was wounded in a battle with Hetum and his forces after besieging the Manyan (Maniaun, Manion) Castle for seven/nine months in 1262/1263. Although he managed to return to his country wounded, he lost his life. Bunsuz and his son-in-law died directly in this battle. This source also indicates that Sultan Rukn al-Dīn Kīlīdj Arslan IV was afraid of Karāmān, who was a powerful figure. As a matter of fact, it matches the records of two other authors who mention Sultan Kīlīdj Arslan's granting him a manşıb (rank) and a place as an iķtā. According to the anonymous source, the story of Karāmān, Bunsuz and Zayn al-Hāj ends here.

Simbat Sparapet⁹⁷ also confirms what is written in the *Anonymous Armenian Chronicle (Veķāyināme)* and provides more detailed records. In addition to the above records, he mentions that the emerging Karāmān wanted to be addressed as "sultan" because of his power and might, that Rukn al-Dīn Kīlīdj Arslan IV could not oppose him because he was afraid, that he oppressed the people of İcīl and Silifke, and that he defeated King Hetum three times. Simbat mentions that Karāmān threatened him because he captured Manyan Castle before the Muslims and maintained Armenian sovereignty for three years. In sum, Karāmān held the fortress for nine months and was wounded in the battles with the Armenians; Bunsuz and his son-in-law died on the battlefield, and he died some time later from the effects of the wound.

Āqsarā'ī, a very important historian for the 13th century Anatolian history, records the events between these three figures and the Saldjūks in a way that is not mentioned in other sources. Before moving on to his record, it is necessary to go back a few years and review the actions of Sultan Kīlīdj Arslan IV and the current situation in Anatolia. The last reign of Rukn al-Dīn Kīlīdj Arslan IV, who finally ascended to the throne alone after the triumvirate in the Türkiye Saldjūk State and the double-headed administration, which was disrupted again and again despite its establishment many times, began, as customary, with the control of a number of political organisations. The first of these to come to the fore was the Meĥmed Beg Rebellion. Led by Meĥmed Beg, whose sincerity in his loyalty to the Saldjūk-Mongol troops was not trusted and who was still considered to be a supporter of 'İzz al-Dīn Kaykā'ūs II, an army was sent against the Türkmens in the Denizli region, resulting in Meĥmed Beg's tragic death. The Karāmān-oghullari in the south were an organisation with at least as much power as the Türkmens in the west, and would undoubtedly reach an even larger mass in time. As a matter of fact, both sides were aware of this. According to Āqsarā'ī's statement,⁹⁸ the Karāmān-

96 Kaymaz, *Pervāne*, 101; Cahen, "Quelques Textes Négligés Concernant Les Turcomans De Rûm Au Moment de L'Invasion Mongole", 133-134.

97 Galstyan, "Simbat Sparapet'in Vakayinamesi'nden Bir Bölüm", *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*, 101-102.

98 Āqsarā'ī, *Musāmarat al-akĥbār*; 53-54. Cf. Kaymaz, *Pervāne*, p. ;Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 270; Turan, *Türkiye*, 537;

oghullari, who were in support of ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II, decided to take action immediately, probably because they thought that they would suffer the same fate after what happened to Mehmed Beg. Karāmān-oghullari marched towards Konya with an army of 20.000 soldiers. However, Parwāna Mu‘īn al-Dīn, who had met with the troops under the command of Sultan Kīlidj Arslan IV and waited in readiness, met the incoming Karāmān-oghullari troops in front of Gāvele Castle. A fierce battle took place between the two sides. Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV had fewer troops than the Karāmān-oghullari, but the sultan’s army was victorious in the battle. The Karāmān-oghullari suffered a great defeat against the Saldjūks. The consequences of their endeavours were also very heavy. Bunsuz and Zayn al-Hāj, who were taken prisoner after the battle, were taken around the bazaars of Konya and subjected to insulting treatment such as slaps on the back of their necks; shortly afterwards, all the rebels were hanged in front of the gate of the inner castle of Konya. The good news of this victory of the Türkiye Saldjūk State against the Karāmān-oghullari was announced with fathnāme sent to the provinces.

Ibn Bībī, who provides the most accurate information about the Türkiye Saldjūk State during the reign of Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV and can be considered the most important historian of the period, does not mention the battle that took place in front of the Gāvele Castle in Āqsarā’ī’s record. It is because of this that the authors, with the exception of Nejat Kaymaz, who is one of the researchers analysing the period, have generally taken Āqsarā’ī’s statements as a basis when describing the relevant phase of Saldjūk-Karāmān relations, and have pushed Ibn Bībī’s records into the background. However, the record of Ibn Bībī, who was raised by his father Majd al-Dīn Muḥammad,⁹⁹ who entered the service of Sultan ‘Alā’ al-Dīn Kaykubād I in 1231-1233 and served as the muḥshif of the firāshhāne-i khāḥ,¹⁰⁰ munshī, interpreter and ambassador, and who took over these duties after his father’s death and was a close witness to the events, is also important for our subject. Ibn Bībī¹⁰¹ states that Karāmān and his brother Bunsuz became emboldened after Sultan Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV gave them iktā and titles, and they came to the point of rebelling against the sultan. Sultan Kīlidj Arslan IV, who was not at all pleased with their behaviour, wanted to give the Karāmān-oghullari their comeuppance, but he could not punish Bunsuz because he refrained from the revolt of Karāmān, who was in Armenia at the time. Sultan Kīlidj Arslan IV took action after receiving the news of Karāmān Beg’s death and ordered his amīr-i jāndār to capture Bunsuz and had him arrested. Karāmān’s sons Mehmed, Maḥmud, Qāsim and Ḥalil were sent to Gāvele Castle.

The primary conclusion that can be drawn from the available data is that Bunsuz and Zayn al-Hāj did not die in the fight against the Armenians, as stated in the *Anonymous Armenian Chronicle (Veḳāyināme)*, and that they continued to live for a while. Karāmān in the Armenian province continued his raids after he received large iktās from Kīlidj Arslan IV, which led to his conflict with King Hetum. Saldjūk Sultan Kīlidj Arslan tried to stop Bunsuz, who continued his

99 Abdülkerim Özaydın, “İbn Bībī”, DİA, Vol: XIX, (İstanbul: TDV, 1999), 379.

100 Responsible for the preparation of the sultan’s bed.

101 2:629. Cf. Tekindağ, “Karamanlılar”, 318.

plundering and destruction activities, but this was only possible after the death of his brother Karāmān. When Āqsarā'ī's statement is analysed, it can be accepted that although it is partially true, it includes some exaggerated expressions. Making a single and definite judgement that the reason for the confrontation between Sultan Kīlīdj Arslan and the Karāmān-oghullari was their support for 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs II would be incomplete in explaining the relations between the parties. Because Karāmān had obtained the title of amīr and the provinces he wanted, and Bunsuz was appointed by the sultan as amīr-i jāndār, a very prestigious position in the palace. The fact that the Karāmān-oghullari, no matter how powerful their army was, were officially recognised by a Saldjūq sultan, even though they were under Mongol domination, undoubtedly increased their prestige. Therefore, the conflict between the two sides should not be attributed to the partisanship of 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs II, but rather to the fact that the Karāmān-oghullari, despite having achieved what they wanted, did not stop and behaved in a manner that was not pleasing to Sultan Kīlīdj Arslan IV. Of course, it is possible that after hearing what happened to Mehmed Beg, they too became anxious and adopted an attitude against the Saldjūq administration. However, it is also debatable whether they had the strength to resist a Saldjūq army supported by the Mongols. Bunsuz and Zayn al-Hāj are not mentioned in the events that follow these events. Then, either he was killed by hanging after being taken captive as mentioned by Āqsarā'ī or Bunsuz, who was imprisoned in the castle according to Ibn Bībī's record, must have died there after a while. Āqsarā'ī's information also makes the fate of Karāmān Beg uncertain. If it is accepted that Karāmān, Zayn al-Hāj and Bunsuz were the initiators of the rebellion and that all of them except Karāmān were hanged, the information on what Karāmān did after this battle is unclear. Although the sources whose records are analysed separately do not agree with each other, they are complementary at some points.

When Karāmān Beg fled wounded from the battle with King Hetum in 1262, Zayn al-Hāj and Bunsuz were either not with him or they had fled from the Armenians on the battlefield and settled in a safe area. Bunsuz, who escaped, continued his activities against the Saldjūqs, and Kīlīdj Arslan IV set out to punish Bunsuz as soon as he learnt of the death of Karāmān, whom he feared. Bunsuz and Zayn al-Hāj, who heard the news of the situation, marched to Konya with their armies, but they must have been defeated and captured. After the elimination of the Karāmān-oghullari rebels, a number of rumours emerged. They said that light descended on the graves, including Zayn al-Hāj, and that in their dreams they saw Zayn al-Hāj, dressed in precious clothes, entering a large tent set up in a beautiful garden. When Zayn al-Hāj was asked how he had earned such a place for himself despite all his rebellion, it is narrated that he said that God had pity on him because of the bad and humiliating treatment he had received.¹⁰²

102 Āqsarā'ī, *Musāmarat al-akhbār*, 55.

4.1.3. Ali Bahâdir and Amîr-i Ākhur Muzaffar al-Dîn Ughurlu's Last Attempt at Rebellion

Ali Bahâdir was always a supporter of 'Izz al-Dîn Kaykâ'ūs II and took part in the opposition to Kılıdî Arslan IV. As a matter of fact, he recognised the sovereignty of 'Izz al-Dîn Kaykâ'ūs II in Malatya during his campaign against the Ağaç Erīs. However, Ali Bahâdir and Muzaffar al-Dîn Ughurlu, who could not resist against the army of Kılıdî Arslan IV supported by Mongol troops, realised that they could not resist any longer and fled to the uç.¹⁰³

Ali Bahâdir, Amîr-i Ākhur Muzaffar al-Dîn Ughurlu and the amîrs who joined them had first fled to the uç after their unsuccessful rebellion attempts against the new and victorious Sultan Kılıdî Arslan IV and since they did not feel safe, they followed Kaykâ'ūs II to Istanbul. Ali Bahâdir, one of the Saldjûk amîrs who was welcomed by the Byzantine emperor during his stay in Constantinople (İstanbul), in addition to being assigned to Sultan 'Izz al-Dîn Kaykâ'ūs II, successfully fought against the enemies of Byzantium and received attention and gifts with his increasing prestige.¹⁰⁴ However, after a short time, these people, who were understood to have returned, started a new preparation. 'Ali Bahâdir and Amîr Ughurlu recruited soldiers and supporters from various places and once again rebelled against Sultan Kılıdî Arslan in Konya.¹⁰⁵ Āqsarâ'î states that¹⁰⁶ the rebellion started in Anğara and Çankiri provinces with the encouragement and organisation of the aforementioned amîrs. It is obvious that the amîrs, who had not lost hope and still kept alive the idea of placing 'Izz al-Dîn Kaykâ'ūs II on the throne, had undoubtedly set out on this journey by risking everything that might happen to them.

Parwāna Mu'in al-Dîn Sulaymān, who did not spare caution, met the rebels at Altunaba (Altınapa) Caravanserai with the support of Mongol troops. They suffered a heavy defeat against Parwāna's army and lost their lives. However, people in important positions of the state such as Mustawfî Sadr Nedjeb al-Dîn of Duleyjan,¹⁰⁷ Mushrif-i Mülk Qiwām al-Dîn Erzindjanî, Kāḍî 'Askar Sivrihisarlı Djalāl al-Dîn, Sayf al-Dîn Kayıaba, Karīm al-Dîn 'Alishir, Amîr-i Silāh Badr al-Dîn Gawhartash (Gühertaş)¹⁰⁸ and Ustādār Amîn al-Dîn Yākūt were still in favour of Sultan 'Izz al-Dîn Kaykâ'ūs II. On the grounds that they were still in favour of

103 İbn Bîbî, 2:588-589, 593; Yazıjoğlu 'Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, 630; Müneđđjim Bashi, *Câmi'ud-Düvel*, 2:93. Cf. Kaymaz, *Pervâne*, 89-90; Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, 89; Sümer, "Anadolu'da Moğollar", 35; Alptekin, "Türkiye Selçukluları", 321. Özeydin states that Yavtaş was also present with Ali Bahâdir in this battle ("Anadolu Selçukluları", 182). Historian al-Yünîni, records the date of the battle as 25 Ramadan 659/25 August 1261 (2:113-114). Cf. Turan, *Türkiye*, 513.

104 İbn Bîbî, 2:589.

105 İbn Bîbî, 2:593.

106 *Musâmarat al-akhbâr*, 56.

107 In the poem written by Mawlānā's son Sultan Veled to the Vizier Tādî al-Dîn Mu'tazz, it is written that the village of Karaarslan, which was endowed to Mawlānā's lineage by Badr al-Dîn Gawhartash (Gühertaş), was taken away from them by the wrath of Mustawfî Nedjeb, but that Nedjeb also got into trouble. Kaymaz, *Pervâne*, 103 fn. 18.

108 The author Ahmed Aflākî mentions that Badr al-Dîn Gawhartash (Gühertaş) was known as castle warden and was Sultan 'Alā' al-Dîn Keykubād's lala (atabak) and one of the chief masters of the palace (*Âriflerin Menkabeleri*, 1:43). Cf. Merçil, *Saray Teşkilâtı*, 202.

Sultan ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II, they were captured, brought to the sultan’s palace and sent to Alıncak Noyan, the Mongol governor in charge of Anatolia. Alıncak Noyan killed the rebels who were handed over to him.¹⁰⁹

4.1.4. Other Revolts During the reign of **Ḳılıdġ Arslan IV**

The last uprising, led by Ali Bahādir and Amīr-i **Akhūr** Muzaffār al-Dīn Ughurlu was finally suppressed with difficulty.¹¹⁰ However, after the departure of Sultan ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II, who was supported by the majority of the country, the amīrs, who were not willing to immediately adopt the rule of the sole owner of the throne, Rukn al-Dīn **Ḳılıdġ Arslan IV**, and especially the officials, started to revolt one by one, taking advantage of the existing confusion. One of the rebels of the period was a person named Hurmaoġhlu, whose personality and duties in the Salđjūk country are not mentioned in the sources.

Hurmaoġhlu’s rebellion movement started in Dānışmēnd province (Tokat) and spread as far as Ḳaştamūnī. Moreover, the aforementioned insurgent’s siege of the Dānışmēnd province and the capture of the city took place in a period of a few days.¹¹¹ The fact that this place, which was mentioned as Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān’s iktā, was captured in a short period of time as a result of an uprising reveals the weakness of law and order in the region and the inadequacy of Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān’s population. The fact that the rebellion spread to another province not far away shows the seriousness of the situation. Nevertheless, Āqsarā’ī’s record¹¹² shows that the uprising was suppressed by the Rūm army (the troops of **Ḳılıdġ Arslan IV**). When we look at the precedent rebellions, in which Mongol troops were often called upon to help, it is seen that they were not very large-scale but still caused chaos in the country.

Another one of those who revolted following Hurmaoġhlu’s rebellion was Amīr-i **Ākhur** Esed. Although his name was not mentioned in the previous events, it is possible to say that he was appointed during the reign of ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II and that he was one of the sultan’s men.¹¹³ Amīr-i **Ākhur** Esed entered the Salime (Salima, Selime) Castle¹¹⁴ and threw

109 Ibn Bībī, Vol: II, p. 593; Āqsarā’ī records only Mustawfi Neğjeb al-Dīn, Qiwām al-Dīn Erzindġanī, also known as Ḥamīd Oġhlu, and the kādī ‘askar, and mentions that they supported the rebellion of Ḳarāmān-oġhullari and lost their lives for the sake of position (*Musāmarat al-akhbār*, 54). Cf. Kaymaz, *Pervāne*, 103.

110 Āqsarā’ī, *Musāmarat al-akhbār*, 56.

111 Āqsarā’ī, *Musāmarat al-akhbār*, 56. Cf. Kaymaz, *Pervāne*, 109-110; Turan, *Türkiye*, 539; Id. “Kılıç Arslan IV”, 705.

112 *Musāmarat al-akhbār*, 56.

113 Merçil, *Saray Teşkilâtı*, 89.

114 Although it is not possible to determine the exact location of the castle, it is possible to make an inference from the books of the authors of the period. Mentioning the castle, which is likely to be located near Aġ Sarāy, and the aforementioned rebellion, the historian Āqsarā’ī records that the Sālime Castle, which he mentions several times in his account of the events of the following years, was located in his own property (*Musāmarat al-akhbār*, 247). However, there is no information on the date on which it was given to the administration of the author. On the other hand, an Iranian historian, ‘Aziz b. Erdeşhūr Esterābādī, points out that the castle mentioned in his work is located east of Aġ Sarāy (*Bezm u Rezm (Eğlence ve Savaş)*, trans. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür

Ak Sarāy and its neighbourhood into turmoil, disrupting the order in the places he visited. The disturbances caused by him continued for about six months and were suppressed by the Amīr of Kırşehir Cacaoghlu Nūr al-Dīn¹¹⁵ (d. after 676/1277). After a long period of siege by Cacaoghlu Nūr al-Dīn, the rebellion of the rebel Esed was put an end by throwing him out of the castle. The rebels accompanying him were slaughtered one by one.¹¹⁶ Considering the duration of this uprising, it is observed that it occupied the sultan's army for six months and was put an end to with the interventions made for six months and the efforts of Cacaoghlu Nūr al-Dīn. This is because between Sultan 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs II and Sultan Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV, just like the country, the people and amīrs were divided and the parties had established an administrative staff in line with their own wishes. As a manifestation of this situation, the political and social polarisation did not end with the departure of Kaykā'ūs II to Istanbul, and his remaining followers refused to join the service of Sultan Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV. The reaction of the amīrs, who were motivated by national sentiments against Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan's reign based on the Mongols and who, perhaps taking advantage of the situation, pursued the ideal of independence, by revolting against the sultan and his men, dragged the Saldjūk country into an even more chaotic environment.

One of the leaders of the rebellion against Sultan Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV was Amīr al-'alam¹¹⁷ Shāh-Malik. He was once one of the special amīrs of 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs II, but after his defection to Byzantium, fearing for his life, he went to the Mongols to offer his allegiance in order not to endanger himself and was subsequently appointed as the Şu Bashi of Simre¹¹⁸ after gaining the favour of Sultan Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV.¹¹⁹ In the struggle for the throne of Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV against his elder brother (1257-1258), Shāh-Malik, who commanded the army of 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs during the battles at Yildiz Mountain, rebelled after a few years of tranquillity. Two contemporary authors of the period give different accounts of his rebellion.

Bakanlığı, 1990), 428).

115 He is the son of Bahā'-al-Dīn Caca (Sadi S. Kucur, "Cacağlu Nüreddin", DİA, Vol: VI, (Ankara: TDV, 1992), 541). Ibn Bībī refers to him as "Cacaoglu, the camel-keeper, one of the scoundrels and degenerates of the mercenary Turks" (2:596). From this record of the author, it is understood that he was a disreputable person before he was appointed as amīr of Kırşehir.

116 Āqsarā'ī, *Musāmarat al-akhbār*, 56. Cf. Kaymaz, *Pervāne*, 110; Turan, *Türkiye*, 539; Alptekin, "Türkiye Selçukluları", 326; Kucur, "Cacaoglu Nüreddin", 541.

117 "Amīr al-'alam" or in another form "mīr-i 'alam" is a title used in Turkish and Islamic states for commanders in charge of carrying the flag of the sovereign. For detailed information see. H. Bowen, "Bayraqdār", EI², Vol: I, 1134-1135; Abdülkerim Özyayın, "Mīr-i alem", DİA, Vol: XXX, (Ankara: TDV, 2020), 123-124.

118 Sources suggest that it was located near Amasya and was founded by the Türkiye Saldjūk Sultan Mas'ūd I. For detailed information about the mentioned city see. Muharrem Kesik, *Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi Sultan I. Mesud Dönemi*, Ankara: TTK, 2003), 134-135; Id. "Selçuklu Türkiyesi'nde Bir Hayal Şehir: Simre (Simere)", *Türkiye Selçukluları -Makaleler-*, (İstanbul: Kriter Yayınları, 2014) 320-334.

119 Ibn Bībī, 2:593. Cf. Merçil, *Saray Teşkilâtı*, 92.

Ibn Bībī¹²⁰ does not provide any information about the cause of this rebellion but states that Shāh-Malik rebelled and took refuge in Gedaghze (Gideğaz,¹²¹ Gedağz, Kedagre,¹²² Kadagre,¹²³ Kedagra¹²⁴) Castle.¹²⁵ According to the author, Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān held Shāh-Malik under siege here for a while and waited for him to be convinced and leave the castle. Shāh-Malik, who was probably assured that his life would be spared, came down from the castle after a while. However, Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān, who was seen to have broken his promise, had Shāh-Malik killed by Mongol soldiers.

al-Yūnīnī, who records remarkable and important information about the rebellion in question, narrates this event separately from Ibn Bībī. According to al-Yūnīnī,¹²⁶ in 661 (1262-1263), when Hülāgū returned to the army in a defeated state,¹²⁷ he sent a message to Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān to come to his presence. Mu‘īn al-Dīn Sulaymān, however, perceived this call of Hülāgū as a threat and thought that he would attack him. Therefore, Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān and Shāh-Malik discussed the situation between them and prepared a plan. According to this plan, Shāh-Malik was to take refuge in the fortress and rebel, while Mu‘īn al-Dīn Sulaymān was to besiege him, thereby delaying his visit to Hülāgū and claiming that he was busy with Shāh-Malik's rebellion. As per the plan, Shāh-Malik went to the castle with his troop of 2.000 Turkish horsemen, closed the gates and gave the appearance of rebellion. Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān came to the front of the castle with his Rūm and Mongolian troops and surrounded Shāh-Malik. Here, fierce battles took place between the parties. As the struggle became increasingly heated, Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān, who was worried about the safety of his soldiers, secretly sent a message to Shāh-Malik and asked for a meeting. In their meeting, Parwāna condemned Shāh-Malik for these fierce battles. Shāh-Malik retorted that he was the cause of it and threatened Parwāna by saying that he would tell the whole thing to Hülāgū. Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān, who was frightened by Shāh-Malik's threat, tried to persuade Shāh-Malik to surrender the castle by making some promises. Mu‘īn al-Dīn Sulaymān's promises, which are unknown what they were, must have worked because

120 2:593; Yazijioghlu ‘Ali, *Tevārīh-i Âl-i Selçuk*, 634.

121 Ali Açık, in his study on place names in Artukabadı of the 15th and 16th centuries, identified the Rūm word Gideğaz and attributed this place to the village of Dereağzı in Çamlıbel district of Toğat (“Artukabad Kazısı Yer Adları (1455-1600)”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2 (Ankara: 2003), 185 fn. 8, 193, 198.

122 Osman Turan recorded the name of the castle as Kedagre (*Türkiye*, 539).

123 Coşkun Alptekin, on the other hand, refers to this castle as Kadagre and states that Shāh-Malik revolted with the courage of the rebellions (“Türkiye Selçukluları”, 326)

124 Abdī-zâde Hüseyin Hüsameddin Yasar transcribes the place as Kedagra and states that Sultan Mas‘ūd I named this city near Amasya Kedagra in 578/1143-1144 (*Amasya Tarihi*, ed. Mesut Aydın, (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2004), 1:225).

125 Nejat Kaymaz has determined that it is now recorded as Gedaghze and is a village in the Artova district of Toğat (*Pervâne*, 110).

126 *Dhayl Mir‘at al-zamān*, 1:536-537.

127 The defeat of the İlkhāns ruler mentioned here is probably the defeat of the Golden Horde Khan Berke. For more information on the dispute between the two sides, which began in 1261 see. Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 196.

Shāh-Malik came down from the castle. However, Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān had him killed as soon as he came down.

Based on the information recorded by al-Yūnīni, it is understood that Parwāna organised a fake rebellion with Shāh-Malik. Ibn Bībī, however, mentions Shāh-Malik’s rebellion without giving a reason. This incident, which is described in al-Yūnīni’s record within the events of the year 661 (1262-1263), fits the chronology of the period.¹²⁸ As a matter of fact, unlike the amīrs who continued to favour the sultan they were subject to after he left the country, there was no reason for Shāh-Malik, who was now in the umarās of Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV, to rebel. It does not seem reasonable for an amīr who had submitted his allegiance to the Mongols and obeyed Kīlidj Arslan to put himself in such danger. Therefore, considering Parwāna Mu‘īn al-Dīn Sulaymān’s personal characteristics and the things he did for his own benefit since he started to make a name for himself, it is possible that he designed a false uprising in order to avoid going to the court of Hūlāgū. However, things did not go as expected. Shāh-Malik attacked Parwāna with the same fury as in their previous encounter, and a fierce struggle took place between the two sides. Moreover, the threatening sentences he uttered to Parwāna prepared the end of Shāh-Malik.

Conclusion

During the joint and absolute reign of Sultan Rukn al-Dīn Kīlidj Arslan IV, many revolts took place in the Türkiye Saldjūk State. The various reasons for these revolts were the desire of those who were dissatisfied with poor economic situation of the state to gain political independence, difficulties due to the Mongol domination, disagreements between Iranian rulers and Türkmens and the struggle for sovereignty between the sultans.

Türkiye Saldjūk State, which entered a period of stagnation and then collapse after Köse Dagh, suffered great internal damage as well as external problems due to these rebellions. As a matter of fact, the Saldjūk army was insufficient to suppress the rebellions that spread over large regions from time to time, and the rulers had to ask for help from the Mongols to whom they were subject. There were casualties in the clashes between the rebels and the Saldjūks, and polarisations occurred between the people and the administrative staff.

The political rivalry between Sultan Kīlidj Arslan IV and his brother ‘Izz al-Dīn Kaykā’ūs II caused great damage to the territorial integrity, political unity, economy and military power of the state. The intervention of the Mongols in every unit of the country caused the conflicts to spread to wider areas and the people paid the price of the conflicts. As a matter of fact, the heavy taxes imposed by the Ilkhāns on the Saldjūks resulted in the impoverishment of the state and the complete loss of its independence.

128 Nejat Kaymaz states that al-Yūnīni recorded the year 659 (1260-1261) for the aforementioned rebellion, that is, when there was a dispute between Hūlāgū and Berke K̄han, which is also incorrect (*Pervāne*, 110-111). However, the year recorded in the chapter on Shāh-Malik’s uprising in al-Yūnīni’s work is 661 (1262-1263). Therefore, the year stated by the historian must be correct, contrary to Kaymaz’s statement.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

References/Kaynakça

- Abdi-zâde Hüseyn Hüsameddin Yasar, *Amasya Tarihi I*. Ed. Mesut Aydın. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.
- Abu'l-Faraj, *The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj II*. Trans. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: TTK, 1999.
- _____, *Târihu Muhtasar'id-Düvel*. Trans. Şerafeddin Yaltkaya. Ankara: TTK, 2011.
- Abu'l-Fidâ, *Ebü'l-Fidâ Coğrafyası (Takvimü'l-Bıldan)*. Trans. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017
- Acun, Fatma, “Şebinkarahisar”, *DİA*. XXXVIII: 393-395. İstanbul: TDV, 2010.
- Açikel, Ali, “Artukabad Kazısı Yer Adları (1455-1600)”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2003): 181-202.
- Aflâkî, *Manâqib al-'arîfîn I*. Trans. Tahsin Yazıcı. İstanbul: MEB Basımevi, 1964.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi 1243-1453*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1979, Vol: I.
- Akkuş, Mustafa, “Moğol İstilasî ve İlhanlılar Döneminde Maraş Bölgesi”, *Uluslararası Selçuklu Döneminde Maraş Sempozyumu I*, içinde 181-202. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017.
- Akkuş, Mustafa-Büşra Bağcı, “Hülâgü Han Döneminde Anadolu'da Görev Yapan Moğol Komutanları”, *USAD* 9 (2018): 150-171.
- Aktaş, Yasemin, “Türkiye Selçuklu Devleti'nin Diplomasi Tarihi”, Phd Thesis, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Alptekin, Coşkun, “Türkiye Selçukluları”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi VIII*, içinde 209-383. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Angold, Michael, *A Byzantine Government in Exile Government and Society Under the Laskarids of Nicea (1204-1261)*, Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Anonymous Salđıjüknâme*. Ttrans. Halil İbrahim Gök-Fahrettin Coşguner. Ankara: Atıf Yayınları, 2014.
- Âqsarâ'î, *Musâmarat al-akhbâr wa musâyarat al-akhyâr*. Trans. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK, 2000.
- Ayan, Ergin, “Türkiye Selçuklularında Köle Emîrler (II): Şemseddin Yavtaş”, *Omeljan Pritsak Armağanı*, içinde 471-482. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2007.
- al-'Aynî, *'İkdü'l-cümân*, el-Meketebetü's-Şâmîle (e-kitap).
- Ayönü, Yusuf, “Dördüncü Haçlı Seferi'nin Bat Anadolu'nun Türkleşme Sürecine Etkisi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXIV/1 (2009): 5-20.
- 'Aziz b. Erdeşhîr Esterâbâdî, *Bezm u Rezm (Eğlence ve Savaş)*. Trans. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK, 1990.
- Balık, İbrahim, *Denizli (Lâdik) İnançoğulları Beyliği*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2022.
- Baybars al-Manşürî, *Zubdat al-fıkra fî ta'rîh al-hijra*. Ed. Donald S. Richards. Beirut: 1998.
- Baykara, Tuncer, *Denizli Tarihi (İkinci Kısım) 1070-1429*. İstanbul: Fakülteler Matmaası, 1969.

- _____, *I. Gıyaseddin Keyhusrev 1164-1211 Gazi-Şehit*. Ankara: TTK, 1997.
- _____, “İnançoğulları”, *DİA*. XXII: 263-264. İstanbul: TDV, 2000.
- Bayram, Mikail, *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rum*. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008.
- _____, “Türkiye Selçukluları Uç Beyi Denizlili Mehmet Bey”, *Türkler*. VI: 294-298. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Bowen, H., “Bayrakdâr”, *EI²*. I: 1134-1135.
- Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler*. Trans. Yıldız Moran. İstanbul: E Yayınları, 1979.
- _____, “Quelques Textes Négligés Concernant Les Turcomans De Rûm Au Moment de L’Invasion Mongole”, *Byzantion* 14/1 (1939): 131-139.
- Çağrıncı, Mustafa, “Câh”, *DİA*. VII: 14-15. İstanbul: TDV, 1993.
- Çelik, Züriye, “Moğol İstilası ve Türkiye Selçuklu Devleti”, Phd Thesis, Selçuk Üniversitesi, 2014.
- Çetinel, Hasan, “İbn Saïd el-Mağribî’nin Kitâb el-Coğrafya’sından Anadolu’ya Dair Anekdotlar”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVIII/48 (2019): 581-588.
- Ekici, Kansu, “Anadolu Selçukluları’nda Türkmen İsyanlarının Nedenlerine İlişkin Tespitler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2005): 89-101.
- Emecen, Feridun, “Uç Beyi”, *DİA*. XLII: 38-39. İstanbul: TDV, 2012.
- Erdem, İlhan, “Türkiye Selçukluları-İlhanlı İlişkileri (1256-1308)”, Phd Thesis, Ankara Üniversitesi 1995.
- Ersan, Mehmet, *Türkiye Selçuklu Devleti’nin Dağılışı*. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2010.
- _____, *Selçuklular Zamanında Anadolu’da Ermeniler*. Ankara: TTK, 2019.
- Flemming, Barbara, *Geç Ortaçağ Dönemi’nde Pamfilya, Pisidya ve Likya’nın Tarihî Coğrafyası*. Trans. Hüseyin Turan Bağçeci. Ankara: TTK, 2018.
- Galstyan, A. G., *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*. Trans. İlyas Kemaloğlu. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.
- Georgios Akropolites, *Vekayinâme*. Trans. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve sanat Yayınları, 2008.
- Gordlevskiy, Vladimir, *Küçük Asya’da Selçuklular*. Trans. Abdülkadir İnan. Ankara: TTK, 2019.
- Gökhan, İlyas, XIII. Yüzyılda Maraş”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13, (2005), 191-222.
- _____, “Türkiye Selçukluları Zamanında Maraş Uç Beyliği”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* I/1 (2016): 115-171.
- Günel, Zerrin, “Nöker”, *DİA*. XXXIII: 216-217. İstanbul: TDV, 2007.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali, *Türkiye Selçuklu Devlet Adamları*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2018.
- Ibn Bîbî, *Al-Awâmir al-‘alâ’iyya fi’l-umûr al-‘alâ’iyya II*. Trans. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK, 2014.
- Ibn K̄haldûn, *Târihî İbn Haldûn ve Divânü’l-Mübtedâ ve’l-Haber fi eyyâmi’l-Arab ve’l-Acem ve’l-Berber ve men Âsarahüm min Zevî’l-Sultani’l-Ekber*, Vol: V. Ed. Halil Şehade, Süheyl Zekkâr. Beirut: 2000.
- al-Kalkaşhandî, *Şubh ul-a’shâ*. Ed. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Vol: V, Beirut: 1987.
- Kaya, Selim, *Sultan I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211)*. Ankara: TTK, 2006.
- _____, “Malatya’da Tarihi Bir Kale: Masâra (Minşar) Kalesi”, *Ortaçağ’da Malatya -Makaleler*, içinde 197-221. Malatya: Bilsam Yayınları, 2020.
- Kaymaz, Nejat, *Pervâne Mu’înüd-dîn Süleyman*. Ankara: TTK, 1970.

- _____, *Anadolu Selçuklularının İnhitâtında İdare Mekanizmasının Rolü*. Ankara: TTK, 2011.
- Kesik, Muharrem, *Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi Sultan I. Mesud Dönemi*. Ankara: TTK, 2003.
- _____, *Türkiye Selçukluları -Makaleler-*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2014.
- _____, *Anadolu Türk Beylikleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018.
- Koca, Salim, “Anadolu Türk Beylikleri”, *Türkler*, VI: 703-755. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kofoğlu, Sait, “İnanç Oğulları Beyliği”, *Anadolu Beylikleri El Kitabı*, Ed. Haşim Şahin içinde 247-256. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Korobeinikov, Dimitri A., “Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth to Fourteenth Centuries Part 2: The Time of Troubles”, *Al-Masaq: Islam and The Medieval Mediterranean* 17/1 (March 2015): 1-29.
- Köprülü, Fuad, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: TTK, 1991.
- Köprülü, Mehmed Fuad, “Anadolu Beylikleri Tarihine Aid Notlar”, *Türkiyat Mecmuası*, 1928, II, Trans. Samet Alıç, *Gaziantep University Journal Social Sciences* 15/3 (2016): 949-970.
- Kucur, Sadi S., “Cacağlu Nüreddin”, *DİA*. VI: 541-542. İstanbul: TDV, 1992.
- Merçil, Erdoğan, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Metin, Tülay, *Selçuklular Döneminde Malatya*. Malatya: Malatya Kitaplığı, 2013.
- Müneddjim Bashi, *Câmi'ud-Düvel Selçuklular Tarihi Anadolu Selçukluları ve Beylikleri*, Vol: II, Ed. Ali Öngül. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Neshri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşri Tarihi*. Ed. F. Reşit Unat-M. Altay Köymen. Ankara: TTK 1949. Vol: I.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyani*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Öngül, Ali, *Anadolu Selçukluları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Özaydın, Abdülkerim, “İbn Bîbî”, *DİA*. XIX: 379-382. İstanbul: TDV, 1999.
- _____, “Mîr-i alem”, *DİA*. XXX: 123-124. Ankara: TDV, 2020.
- Peacock, A. C. S., “The Seljuk Sultanate of Rûm and the Türkmen of the Byzantine Frontier 1206-1279”, *Al-Masâq Journal of the Medieval Mediterranean* 26, (2014), 267-287.
- Ramsay, W. M., *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*. Trans. Mihri Pektaş. İstanbul: MEB Basımevi, 1960.
- Rice, Tamara Talbot, *Anadolu Selçuklu Tarihi*. Trans. Tuna Kaan Taştan. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Saint Simon, *Bir Keşif'in Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*, Trans. Erendiz Özbayoğlu. Alanya: DAKTAV, 2006.
- Selçuk, Ali, *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Şhikârî, *Karamannâme [Zamanın kahramanı Karamanîler'in tarihi]*. Ed. Metin Sözen-Necdet Sakaoğlu. Karaman: Karaman Valiliği, 2005.
- Sümer, Faruk, “Anadolu'da Moğollar”, *SAD* 1 (1970): 1-147.
- _____, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972.
- _____, *Yabanlu Pazarı Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1985.
- _____, “Ağaç-eriler”, *Belleten* XXVI/103 (1962): 521-528.
- _____, “Ağaçeriler”, *DİA*. I: 460-461. İstanbul: TDV, 1988.

- _____, “Karamân Oğulları”, EP. IV: 619-625.
- _____, “Karamanoğulları”, DİA. XXIV: 454-460. İstanbul: TDV, 2001.
- _____, “Keykâvus II”, DİA. XXV: 354-356. Ankara: TDV, 2022.
- Taneri, Aydın, “Hârizmşahlr”, DİA. XVI: 228-231. İstanbul: TDV, 1997.
- Tekin, Türkan Gökçe, “Selçuklu Tarihi Boyunca Ortaya Çıkan Türkmen İsyanları”, Master Thesis, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019.
- Tekindağ, Şehabeddin, “Karamanlılar”, İA. VI: 316-330. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Togan, Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- _____, “Azerbaycan”, İA. II: 91-118. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Tuncel, Metin, “Karahisar”, DİA. XXIV: 416-417. İstanbul: TDV, 2001.
- Turan, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- _____, *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- _____, “Keykâvus II”, İA. VI: 642-645. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Umar, Bilge, *Türkiye’deki Tarihsel Adlar Türkiye’nin tarihsel coğrafyası ve tarihsel adları üzerine alfabetik düzende bir inceleme*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1993.
- Uyumaz, Emine, *Sultan I. Alâeddin Keykubâd Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi*. Ankara: TTK, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: TTK, 1937.
- Yazıjiğhlu ‘Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk, [Oğuznâme-Selçuklu Târîhi]*. Ed. Abdullah Bakır. İstanbul: Çamlıca Yayınları 2017.
- Yinanç, Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri II*. Ed. Refet Yinanç. Ankara: TTK, 2014.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar*. Ed. Turhan Yörükân. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- al-Yûnînî, *Dhayl Mir’ât al-zamân*, Haydarabad: 1954-1955, Vol: II.

Yenişehirizade Halid Eyüp'ün "Tarihçe-i Afganistan" Adlı Eserinde Afganistan'da Seyahat ve Osmanlı Devleti İle Afganistan Arasındaki Benzerlikler

Travel in Afghanistan and Similarities Between the Ottoman Empire and Afghanistan in Yenişehirizade Halid Eyüp's Work Called "Tarihce-i Afghanistan"

Cengiz KESKİN¹ 



¹Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kırklareli, Türkiye

ORCID: C.K. 0000-0002-1919-1981

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Cengiz Keskin (Dr. Öğr. Üyesi),
Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Kırklareli, Türkiye
E-posta: cengizkeskin@klu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 08.12.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:
09.01.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
15.01.2024

Kabul/Accepted: 30.01.2024

Atıf/Citation: Keskin, Cengiz. "Travel in Afghanistan and Similarities Between the Ottoman Empire and Afghanistan in Yenişehirizade Halid Eyüp's Work Called "Tarihce-i Afghanistan"". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 73-100. <https://doi.org/10.26650/jos.1402030>

ÖZ

Tarih boyunca Afganistan'da farklı medeniyetler hüküm sürmüştür, 1747'de Afganistan Devleti'nin kurulmasıyla yeni bir aşamaya geçilmiştir. Yenişehirizade Halid Eyüp tarafından kaleme alınan *Tarihçe-i Afganistan* isimli eser, bölge coğrafyasını anlamamız açısından değerli bilgiler sunmaktadır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetmiş önemli bir yazar olan Yenişehirizade Halid Eyüp, bahsedilen eserde İngiltere ve Rusya'nın bölge üzerindeki emellerinden etraflıca bahsetmiştir. Eserinde İngiltere ve Rusya'nın kıyasıya rekabete girdiği bir saha olan Afganistan'ın coğrafi özellikleri, demografik yapısı ve etnik farklılıklarına değinen yazar, Osmanlı Devleti ile Afganistan arasındaki benzerliklere de vurgu yapmıştır. Kendine has anlatımıyla Afganistan'ı Osmanlı toplumuna tanıtmaya çalışan Yenişehirizade Halid Eyüp, bu bölgenin layığıyla ve yeterince bilinmediğini düşünmektedir. Yenişehirizade Halid Eyüp, bu eser vesilesiyle Osmanlı toplumunda Afganistan hakkında bir merak uyanacağı ve bölgeye olan ilginin artacağı kanısındadır. Çalışmadaki temel amacımız Afganistan'ın farklı özelliklerini açıklamaya çalışan Yenişehirizade Halid Eyüp'ün bakış açısıyla bölgeyi anlamaktır. Afganistan'ı tanıtmayı bir misyon olarak gören yazarın kaleme aldığı *Tarihçe-i Afganistan* isimli eseri bu nedenle incelemeye değer görülmüştür. **Anahtar Kelimeler:** Afganistan, Yenişehirizade Halid Eyüp, Afgan Toplumunu, Tarihçe-i Afganistan, İngiltere-Rusya Rekabeti

ABSTRACT

Different civilizations have reigned in Afghanistan throughout history, and a new phase was entered with the establishment of the Afghanistan State in 1747. The work titled *Tarihce-i Afghanistan* [History of Afghanistan] written by Yenişehirizade Halid Eyüp provides valuable information in terms of understanding the geography of the region. Yenişehirizade Halid Eyüp, was an important writer who grew up in the last periods of the Ottoman Empire, and talked in detail about the ambitions Britain and Russia had in Afghanistan.

In his work, the author touched upon the geographical features, demographic structure and ethnic differences of Afghanistan, an area over which Britain and Russia competed fiercely, and also emphasized the similarities between the Ottoman Empire and Afghanistan. Yenişehirizade Halid Eyüp was of the opinion that his work would arouse curiosity about Afghanistan in Ottoman society and that interest in the region would increase. The main purpose in this study is to understand the region from the perspective of Yenişehirizade Halid Eyüp, who attempted to explain the different characteristics of Afghanistan. For this reason, his work titled *Tarihce-i Afghanistan*, which he considered his mission to introduce Afghanistan, is deemed worth examining.

Keywords: Afghanistan, Yenişehirizade Halid Eyüp, *Tarihce-i Afghanistan*, Afghan society, Britain-Russia rivalry

EXTENDED ABSTRACT

When looking at the world map, Afghanistan's geopolitical and geostrategic importance is clearly recognizable. Afghanistan is in the middle of the Asian continent and was on Britain's route to India. Afghanistan's location on Russia's route to warm seas made the region even more important. For this reason, Afghanistan became a region where Britain and Russia entered into a power struggle, especially in the 19th century. Undoubtedly, this struggle had significant effects on the emergence of Afghanistan's current borders.

Afghanistan is an important geography with a long history. 1747 indisputably marked a turning point in Afghanistan, where many civilizations have prevailed. This was when Afghanistan emerged as an independent state. The period that followed was full of ethnic issues, and the one that Yenişehirizade Halid Eyüp focused on most in his work was the ethnic diversity in Afghanistan. The author wrote in detail about the nations that were influential in Afghanistan and provided important information about many different peoples, especially the Afghans, Tajiks, Uzbeks, Arabs and Hindus. He made explanations about the population, structure, and physical and cultural characteristics of these peoples, and the cities in which they lived. Although they have some similarities, they also have their differences. He even stated that these people's were enemies to the point of hating each other, and that fights between them often ended in death. This ethnic and cultural diversity was clearly the biggest reason why no national identity could be formed in Afghanistan. Another important problem in the region was Russia and Britain's struggle for influence. Russia and Britain deepened the conflicts in the region for the sake of their own interests and provoked problems between the peoples in Afghanistan. These negative developments brought a mess of problems into Afghanistan.

The work *Tarihce-i Afghanistan*, written by Yenişehirizade Halid Eyüp in 1898, provides valuable information in terms of understanding the geography of the region. This work, mentions in detail the tension between Britain and Russia and discusses the developments in the region. The work not only provides information about the political developments in the region at the time but also serves as a handbook explaining the demographic, social, cultural and geographical characteristics of Afghanistan. Yenişehirizade Halid Eyüp's comprehensively

discusses the ethnic groups that make up Afghanistan and the relations among them. It introduces the important cities of Afghanistan such as Kabul, Ghazni, Kandahar and Herat, and present the mountains, rivers and passes in the region.

The work is seen to not introduce all the cities in Afghanistan, only those with historical importance and dense populations. In addition to cities, the work also provides about important passes, some of these being the Bamyān, Kerd and Kabul passes. The work mentions that strategic importance of these passes and emphasizes that these are the only alternative way to reach the interior of Afghanistan. The author also gives important information about the geography of the region, in particular by describing the mountain ranges, hills and rivers in Afghanistan.

Even though Afghanistan had become an independent state, peace had not been achieved due to internal and external factors. Afghanistan can be said to have begun starting to take a national stance once Abdurrahman Khan came to power. Yenişehirizade Halid Eyüp's main aim was to introduce Ottoman society to aspect of Afghanistan. The language and style the author used give the impression that he had personally visited the region. However, no clear document has been obtained indicating that Yenişehirizade Halid Eyüp had gone to Afghanistan himself. Yenişehirizade Halid Eyüp is thought to have written his work by interpreting other sources written about Afghanistan.

Afghanistan's similarities with the Ottoman Empire at that time were also striking. While Afghanistan, appeared to have been caught in the grip of Britain and Russia at the time, Afghanistan can also be said, however, to have been luckier than the Ottoman Empire. The most important reason for this was that Russia and Britain had partially abandoned their political ambitions over Afghanistan. This was a historical chance and turning point for Afghanistan. After years of wars, the two countries no longer wanted to waste their energy in this region. Britain and Russia began to think that having Afghanistan remain as an independent zone between them would be more advantageous.

Yenişehirizade Halid Eyüp, tried to fill the lack of information about Afghanistan with his work, and believed that those who read his work could at least have some information about the people of Afghanistan. Readers would also learn about the important passes, straits, castles and cities of the region and be able to understand the historical, cultural and geographical features of Afghanistan. Apart from this, they would also become informed about the latest political developments in the region. Apparently, Yenişehirizade Halid Eyüp aimed for his work to introduce Ottoman society to different aspects of Afghanistan, which had not yet become well known.

In fact, the first contact between the Ottoman Empire and Afghanistan started in 1877 during the reign of Sher Ali Khan. The visit of an Ottoman delegation to Afghanistan under the chairmanship of Ahmed Hulusi Bey can be considered a milestone in this sense. Even though these relations did not progress at the level the Ottoman Empire desired, have always

that a policy based on friendship and goodwill. When considering the modernization efforts of the Ottoman Empire and Afghanistan in the second half of the 19th century, the similarities between the two countries become clearer. In particular, Abdurrahman Khan's efforts toward modernization and the methods he implemented in this regard are remarkable. Abdurrahman Khan had taken the system implemented by the Ottoman Empire as an example for modernizing his country and did not hesitate to express this. In this context, by taking the balance policy implemented by Abdul Hamid II had implemented and adapting it to Afghanistan, Abdurrahman Khan pursued an effective policy against great powers such as Britain and Russia.

The main goal of this study is to imagine the region from the perspective of Yenişehirizade Halid Eyüp, who discussed Afghanistan through different perspectives. This is because based on Yenişehirizade Halid Eyüp's explanations, the information about Afghanistan and Afghan society in Ottoman society is understood to have been in sufficient. Yenişehirizade Halid Eyüp thought that his work could be used to eliminate the lack of information about Afghanistan in Ottoman society. In this regard, he often emphasized the similarities between the Ottoman Empire and Afghanistan. First of all, Islam is the most important value that connects the two countries. However, the fact that Afghanistan and the Ottoman Empire were stuck between powers such as Britain and Russia prevented any effective policy between the two countries.

Giriş

Genel anlamda “Afganların yaşadığı yer” anlamına gelen Afganistan, coğrafi bir bölge olarak 13. yüzyıldan beri bilinmektedir. Bununla beraber, müstakil bir ülkeyi ifade etmek için kullanılan Afganistan adı, resmi ve diplomatik belgelerde ilk kez 19. yüzyılda kullanılmaya başlamıştır. 19. yüzyılın ilk yarısında İngilizler tarafından kullanılan bu tabirin, Dürrani Afgan Devleti’nin siyasi sınırlarını ifade ettiği tartışmasızdır.¹ Ahmed Şah Dürrani, tarih boyunca birçok devletin hüküm sürdüğü Afganistan coğrafyasında milli bir devlet kurmayı başaran ilk liderdir. 1747’de Nadir Şah’ın öldürülmesinden sonra kendisine bağlı Afgan birlikleriyle Kandahar’a hareket eden ve bu bölgeyi ele geçiren Ahmed Şah, böylelikle Afganistan Devleti’nin temellerini atmıştır. 1748-1760 yılları arasında Hindistan ve İran üzerine de başarılı seferler düzenleyen Ahmed Şah, ülkesinin sınırlarını genişletmeye devam etmiştir.²

Ahmed Şah’tan sonraki süreç ise Afganistan için pek parlak olmamıştır.³ Afganistan her ne kadar müstakil bir devlet olarak yaşamaya devam etse de iç ve dış meseleler Afganistan’ın gelişimini sekteye uğratmıştır.⁴ Jeopolitik ve jeostratejik açıdan çok önemli bir konumda bulunan Afganistan, iç huzur ve birliğini bir türlü sağlayamadığı için bu avantajından uzunca bir süre yararlanamamıştır. 1880 yılında Abdurrahman Han’ın iktidara gelmesiyle sağlam bir duruş sergilemeye başlayan Afganistan, eskisine oranla iç huzuru tesis edebilmiş, İngiltere ve Rusya arasında dengeli bir pozisyon almıştır.⁵ 1898 yılında “Tarihçe-i Afganistan”⁶ isimli eserini yayımlayarak Türk halkının hizmetine sunan Yenişehirli zade Halid Eyüp⁷, kadim Afganistan

- 1 Şu gerçeği ifade etmek gerekir ki, 13. yüzyılda bahsedilen Afganistan ile 19. yüzyıldaki Afganistan arasında yüzölçümü açısından büyük farklar vardır. 19. yüzyıldaki Afganistan’ın eski Afganistan’a oranla çok daha büyük olduğu anlaşılmaktadır. Fazıl Ahmad Burget, “Yakınçağda Afganistan ve Osmanlı Devleti İle İlişkileri”, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2017), 12-14; Ahmed Şah Dürrani tarafından merkezi Kandahar olarak kurulan ilk Afgan Devleti, kuzeyde Ceyhun, güneyde Hint Okyanusu, batıda Nişabur, doğuda Sind ile çevrili büyük bir coğrafyadır. Orhan Yazıcı, *Modern Afganistan’ın Kuruluşu 1834-1922*, (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2011), 1-2.
- 2 Mehmet Saray, “Ahmed Şah Dürrani”, *DİA*, c. II, (İstanbul: TDV, 1989), 134.
- 3 Furkan Külünk, “19. Yüzyılın İkinci Yarısında İngiltere’nin Afganistan Politikası”, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2020), 32-152.
- 4 Hüseyin Şeyhanhoğlu, “18. Yüzyıldan Günümüze Kadar Afganistan’ın Jeostratejik Önemi”, *Avrasya Etüdleri*, 34/2 (2008), 65.
- 5 Resül Şahsi, “Afganistan”, *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/6 (2022), 138-141.
- 6 Yenişehirli zade Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, (İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1316/1898).
- 7 Çalişmanın anlam bütünlüğünü bozmamak adına bundan sonraki anlatımlarda Yenişehirli zade Halid Eyüp’ün ismi, Halid Eyüp olarak geçecektir. Halid Eyüp, 1877 yılında İzmir’de doğmuştur. Yüksek tahsil dönemine kadar eğitimine İzmir’de devam eden Halid Eyüp, daha sonra İstanbul’da Hukuk Mektebi’ne girmiş ve bu okuldan başarıyla mezun olmuştur. Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce bilen Halid Eyüp, 1901 yılında Ahmet Mithat Efendi’nin kızıyla evlenmiştir. Evlenmesinden bir sene sonra yakalandığı veremden kurtulamamış, 1902 yılında genç yaşta vefat etmiştir. Kısa ömrüne önemli başarılar sığdıran Halid Eyüp’ün üretken bir yazar olduğu tartışmasızdır. Yazı hayatı boyunca *Ahenk*, *Tercüman-ı Hakikat*, *Sabah* ve *Saadet* gibi önemli gazetelerde yazıları yayımlanmıştır. Bunun yanında yazarın ikisi Fransızcadan çeviri olmak üzere kitap halinde yayımladığı çalışmalar şunlardır: *Gutenberg. Fenn-i Tab’in Mucidi* (İzmir 1894), *Alp Dağlarında Temaşa ve Edvar-ı Arz* (çev., İstanbul 1897), *İslâm ve Fünûn* (İstanbul 1898), *Yadigâr-ı Zafer* (İstanbul 1897), *Goriller İçinde* (İstanbul 1898), *Nermin* (1898), *Sevda-yı Nihan* (İstanbul 1898), *Tarihçe-i Afganistan* (İstanbul 1898), *Kayıkla Bir Cevelan* (İstanbul 1899), *Odet* (İstanbul 1900), *Şadi* (İstanbul 1900), *Bir Sahne-i Cinayet* (Staleau’dan çeviri, İstanbul 1901) İnan

coğrafyasını Türk halkına tanıtmayı amaçlamıştır. Bahsi geçen eserde Afganistan'ın siyasi tarihi, coğrafi özellikleri ve etnik yapısı hakkında uzun uzadıya bilgi veren yazar, özellikle İngiltere ve Rusya'nın bölgeye ilgisi üzerinde durmuştur.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Afganistan ile ilgili birçok çalışma kaleme alınmış, özellikle Afganistan'ın müstakil bir devlet olarak tarih sahnesine çıkmasından sonraki süreciyle ilgili farklı türde yayınlar ortaya konulmuştur. Bu dönemde kaleme alınan eserlerden biri olan "*Tarih-i Afgan*"⁸ seyahatname türünde önemli bir eserdir. İbrahim Müteferrika tarafından 1860 tarihinde tercümesi yapılan bu eser, Afganistan tarihi ve coğrafyası hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Ancak eserin ağır bir dil ile Osmanlı Türkçesi'ne çevrildiği görülmektedir. 1882'de İstanbul'da basılan "*Hindistan ve Sıvat ve Afganistan Seyahatnamesi*"⁹ adlı çalışma da kayda değerdir. İsminden anlaşılacağı üzere seyahatname türünde bir çalışmadır ve Ahmed Hamdi Bey tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışma önemli bilgiler içermekle birlikte, Afganistan hakkında kapsamlı bir bilgi sunmaktan uzaktır.

Afganistan'daki gelişmelerin süreli yayınlarla da Osmanlı kamuoyuna yansıtıldığı görülmektedir. Osmanlı basını Afganistan'da yaşanan siyasi gelişmelere kayıtsız kalmamış, özellikle Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergileri Afganistan coğrafyasını yakından takip etmişlerdir. Bu dergiler vasıtasıyla bölgedeki siyasi iklim Osmanlı kamuoyuna yansıtılmaya çalışılmıştır. Bahsedilen dergilerde genellikle Afganistan ile Osmanlı Devleti arasındaki bağıklık ve benzerlik üzerine vurgular yapılmıştır. İngiltere ve Rusya'nın Afganistan üzerindeki emelleri, bölgede yaşanan diğer siyasi ve toplumsal gelişmeler, Afgan emirlerinin Osmanlı Devleti ve toplumu hakkındaki düşünceleri gibi konular da ele alınmıştır.¹⁰ Servet-i Fünun dergisinde de Afganistan ve Afgan Emiri Abdurrahman Han ile ilgili haberler yapılmıştır.¹¹ Bununla beraber Afganistan'daki gelişmelerin bazen Rus ve İngiliz haber kaynaklarından tercüme edilerek alınması, haberlerin taraflı bir şekilde Osmanlı basınına yansımaya neden olmuştur.

Osmanlı toplumunda Afganistan hakkında yapılan özgün çalışmalar ilgi görse de bu eserlerin yeterli düzeyde olmadığı açıktır. Afganistan'ı etraflıca değerlendiren Halid Eyüp'ün mezkûr eseri bu nedenle incelemeye değer bulunmuştur. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında yayımlanan bu eser, verdiği bilgiler bakımından kayda değerdir. Halid Eyüp'ün verdiği bilgiler, bu bölgenin

Kalaycıoğulları, "Yenişehirizade Halid Eyüp ve İslam ve Fünun Adlı Eseri", *Dört Öğe*, 1/1 (2012), 94.

8 J. T. Kurusinski, *Tarih-i Afgan*, çev. İbrahim Müteferrika, (Dersaadet: Ceridehane Matbaası, 1277/1860). Polonyalı bir çizvit olan Jan Tadeusz Kurusinski 1707-1728 yılları arasında İran'da görev yapmıştır. Safevi Devleti ile Papalık arasındaki ilişkilerde önemli bir rol oynamış, İran ve Afganistan tarihi üzerine araştırmalar yapmıştır. Anna Malecka, "How Turks and Persians Drank Coffee: A Little Known Document of Social History by Father J. T. Kurusinski", *Turkish Historical Review*, 6/2 (2015), 175-193.

9 Ahmed Hamdi, *Hindistan ve Sıvat ve Afganistan Seyahatnamesi*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300/1882).

10 "Afganistan", *Sırat-ı Müstakim*, 83, (25 Rebiülevvel 1328/6 Nisan 1910), 96; "Afganistan", *Sırat-ı Müstakim*, 85, (11 Rebiülahir 1328/21 Nisan 1910), 127-128; "Afganistan, Afganistan'da Bir Matbaa", *Sebilürreşad*, 11/275, (19 Muharrem 1332/18 Aralık 1913), 240; "Afganistan, Kandahar'da İğtişâş", *Sebilürreşad*, 11/276, (26 Muharrem 1332/25 Aralık 1913), 255-256; "Afganistan, Medrese-i Şahanede Darülmuallimin Tesisi", *Sebilürreşad*, 12/295, (11 Cemaziyelahir 1332/7 Mayıs 1914), 167.

11 "Afganistan Hakimi Abdurrahman Han", *Servet-i Fünun*, 257, (1 Şubat 1311/13 Şubat 1896), 365; "Afganistan Emiri Abdurrahman Hazretleri", *Servet-i Fünun*, 353, (4 Kanunievvel 1313/16 Aralık 1897), 237.

tarihi, coğrafi, siyasi, kültürel ve demografik unsurları hakkında bir fikir vermektedir. Bu durum Halid Eyüp'ün bölge coğrafyasına özel olarak ilgi duyduğunu, elde ettiği kaynaklar ışığında Türk halkına Afganistan'ı tanıtmayı gaye edindiğini göstermektedir. Çalışmamız her şeyden önce bu alandaki boşluğu doldurmak için kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Halid Eyüp'ün "Tarihçe-i Afganistan" isimli eseri temele alınmış, Afganistan ile ilgili yayımlanan mevcut literatür de bu eserle harmanlanmıştır. Böylece bahsedilen eserin özgün değeri daha net bir şekilde ortaya konulmuş, yapılan sonraki çalışmalara bir dayanak teşkil ettiği izah edilmiştir.¹²

Halid Eyüp'ün Afganistan'a bizzat gittiğine dair net bir belge elde edilememiştir. Bununla birlikte yazar salt tarihi bilgiler vermekten ziyade, seyahatnameyi andıran sürükleyici bir dil tercih etmiştir. Örneğin "bu müthiş geçidin öyle mevkileri vardır ki letafetleri, menâzır-ı dide-i pirâsı sabah yolcularının gözlerini kamaştırır",..... "esna-yı fecrde uzun bir müddet gül rengi afaki istila eder. Bu renk yavaş yavaş portakal rengine tahvil eder. Sonra parlak bir renk erguvani ortalığı tenvir eyer"¹³ gibi uzun uzadıya betimlemeler yapmıştır. Halid Eyüp, Afganistan'da yaşayan gruplardan Afridileri tarif ederken de "mai bezden mamül elbiseleri üzerine enli bir kuşak bağlarlar. İşte bu kuşağın üzerine de bıçakları ve silahları asarlar ki onları bu şekil, bu heybet ile görenlerin dehşetten ürpermemesi kabil olamaz"¹⁴ ifadelerini kullanmıştır. Bu durum okuyucu üzerinde yazarın bu olaylara bizzat şahit olduğuna veya gördüklerinden çıkarım yaptığını dair bir intiba uyandırmaktadır. Ancak Halid Eyüp'ün Afganistan'da bulunduğunu gösteren hiçbir belge veya bilgiye rastlanılmamıştır. Bu bilgiler ışığında söylenebilecek en makul ifade şudur ki, Halid Eyüp Afganistan üzerine yazılmış kaynakları edebi bir dille tasvir etmiş ve adeta bir roman tadında bizlere takdim etmiştir.

Son söz olarak şu söylenebilir ki; "Tarihçe-i Afganistan" isimli eser hakkında henüz özgün bir çalışma mevcut değildir. İnan Kalaycıoğulları tarafından kaleme alınan "Yenişehirizade Halit Eyüp ve İslam ve Fünun Adlı Eseri"¹⁵ kayda değerdir, ancak bu çalışma, isminden de anlaşılacağı gibi Halid Eyüp'ün farklı bir eserinin incelenmesidir. Bir yüksek lisans tezi olan "Osmanlı'nın Son Döneminde Kamuoyunun Afganistan Hakkındaki Bilgi Kaynaklarının Tahlihi"¹⁶ isimli çalışma da dikkat çekicidir. Bu çalışmada farklı eserlerle birlikte Halid Eyüp'ün "Tarihçe-i Afganistan" isimli eserine de değinilmiştir. Ancak bu bahisler çok kısa ve tercüme

12 Mehmed Fazlı, *Afganistan Seferi*, (İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1325/1909). Seyahatnamenin güzel örneklerinden birini teşkil eden bu çalışma dikkat çekicidir. Anlatılan bilgiler çok kıymetli olup, dili sade ve akıcıdır. Eserde geçilen güzergâh ile ilgili ayrıntılı betimlemeler yapılmıştır. Bu seyahatnamede Halid Eyüp'ün "Tarihçe-i Afganistan" isimli eserinden esinlendiği, benzer ifadelerin kullanılmasından anlaşılmaktadır. Eserde Afganistan'ın kalkınması ve ikili ilişkilerin gelişmesi için Afganistan'a gönderilen Osmanlı heyetinin seyahatleri boyunca başından geçenler, yine heyetin içinde bulunan Mehmed Fazlı tarafından kaleme alınmıştır. Mevcut eser, 2008 yılında günümüz Türkçesine de çevrilmiştir. Mehmed Fazlı, *Afganistan'a Seyahat*, haz. Ali Ahmetbeyoğlu, (İstanbul: Selis Yayınları, 2008).

13 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 32-33.

14 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 43.

15 Kalaycıoğulları, "Yenişehirizade Halit Eyüp ve İslam ve Fünun Adlı Eseri", 93-139.

16 Hasan Koç, "Osmanlı'nın Son Döneminde Kamuoyunun Afganistan Hakkındaki Bilgi Kaynaklarının Tahlihi", (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2007), 34-43.

mahiyetindedir. Zikredilen bu eserler değerli çalışmalar olsa da "Tarihçe-i Afganistan" temelinde yapılan özgün çalışmalar statüsünde değillerdir. Bu bağlamda çalışmamızın literatürdeki boşluğu doldurarak alanına katkı sunacağı düşünülmektedir.

1. 19. Yüzyılın Sonlarında Afganistan ve Halid Eyüp'ün Bölgeye Bakışı

Dünya haritasına kabaca göz atıldığında, Afganistan'ın jeopolitik ve jeostratejik önemi net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Afganistan, Asya kıtasının ortasında ve İngiltere'nin Hindistan'a giden yolu üzerindedir. Afganistan'ın ayrıca Rusya'nın sıcak denizlere giden yolu üzerinde konumlanması, bölgeyi daha da önemli bir hale getirmiştir. Bu nedenle Afganistan, özellikle 19. yüzyılda İngiltere ve Rusya'nın güç mücadelesine girdiği bir bölgedir. Bugünkü Afganistan sınırlarının ortaya çıkmasında kuşkusuz bu mücadelenin önemli etkileri olmuştur.¹⁷ Dönemin iki önemli devletinin bu coğrafyada nüfuzlarını yaymaya çalışmaları bu sahanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. İngilizler, en büyük sömürgelerinden biri olan Hindistan'ın¹⁸ güvenliği için Afganistan'a hâkim olmayı hayati bir zorunluluk olarak görmüştür. Büyük bir güç olarak ortaya çıkan ve geniş bir coğrafyaya hükmeden Rusya'ya karşı bir tampon bölge oluşturmak isteyen İngiltere, Rusya'nın kuzeyden güneye doğru inmemesi için Afganistan'a ayrı bir önem vermiştir.¹⁹ Bir başka ifadeyle Afganistan, 19. yüzyıl boyunca Rusya ve İngiltere'nin ihtirasları arasında sıkışıp kalan bir saha konumundadır.

Ahmed Şah Dürrani'den sonra iktidara gelen Timur Şah, Zaman Şah, Şah Şeca, Şah Mahmut ve Dost Muhammed dönemleri büyük karışıklıklar ve iktidar mücadeleleriyle geçmiştir. Ali Şir Han ve kısa süreli Yakup Han dönemleri de ülkede beklenen huzuru sağlayamamıştır. 1880-1901 yılları arasında iktidarda kalan Abdurrahman Han'ın Abdurrahman Han'ın temel siyaseti ise İngiltere ve Rusya'ya karşı dengeli bir pozisyon alma şeklinde tezahür etmiştir. Bu denge politikası sayesinde 21 yıl iktidarda kalmayı başaran Emir Abdurrahman Han, ülkesinin iki büyük güç arasında tampon bölge olarak kalmasında ekili bir siyaset izlemiştir.²⁰

Halid Eyüp'ün "Tarihçe-i Afganistan" makalesini yayımladığı 1898 yılı da Afganistan'da Abdurrahman Han'ın iktidarda olduğu döneme denk gelmektedir. Bu dönem Afganistan'da modernleşme çabalarının hız kazandığı süreci ifade etmektedir. Halid Eyüp de eserinde bu gelişmelere dolaylı olarak değinmiş, Afganistan'ın denge siyasetine ve farklı özelliklerine

17 Anıl Çeçen, "Afganistan'ın Öne Çıkışı", *Avrasya Dosyası*, 4/4 (1999), 113; Yavuz Selim, *Afganistan ve Dostum*, (Ankara: Hiler Yayınları, 2004), 38.

18 1858 yılına kadar Hindistan'da Doğu Hindistan Şirketi'nin yönetimi söz konusudur. Bu sembolik yönetim ilk etapta sadece ticari faaliyetler yürütmekte iken, 1757 Plassey Savaşı'ndan sonra politik ve askeri olarak da nüfuz sahibi olmuştur. Ancak 1857'de yılında Hindistan'da meydana gelen büyük ayaklanmalar bu oluşumun sonunu hazırlamış, 1858 yılında İngiltere Meclisi'nde alınan bir kararla Britanya Hindistan'ı kurulmuştur. Bu dönemden sonra İngiltere Hükümeti bölgedeki işleri tamamen kendi eline almış, bölgedeki siyasi baskılarını arttırmıştır. Azmi Özcan, "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", *DİA*, XXII, (İstanbul: TDV, 2000), 294-295; Abdülkadir Erçin, "İngiliz Doğu Hindistan Kumpanyası ve Kumpanyanın Ticari Faaliyetleri (1600-1858)", *Bartın Üniversitesi Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 4/2 (2017), 117-118, 123-124.

19 Külünk, "19. Yüzyılın İkinci Yarısında İngiltere'nin Afganistan Politikası", 192-204.

20 Burget, "Yakınçağda Afganistan ve Osmanlı Devleti İle İlişkileri", 93-274.

vurgu yapmıştır.²¹ Osmanlı basınında da Afganistan'daki bu gelişmeler hakkında bazı haberler yapıldığını ifade eden yazar, ancak bu haberlerin bölgeyi anlayabilmek için yeterli olmadığını ifade etmiştir.²²

“Tarihçe-i Afganistan” isimli eserini yayımlandığı tarihte henüz 21 yaşında olan Halid Eyüp’ün, neden Afganistan coğrafyasına ilgi duyduğu bilinmemektedir. Ancak Halid Eyüp bahsedilen makalesinde bütün dünyanın dikkatinin bir süredir Afganistan üzerinde yoğunlaştığını, bu nedenle Afganistan’daki siyasi gelişmelerin tüm dünya kamuoyu tarafından dikkatle takip edildiğini belirtmiştir. Halid Eyüp, Afganistan üzerindeki iktidar mücadelesinin sadece bahsi geçen ülkeleri değil, bütün dünyayı etkileyebilecek bir potansiyele sahip olduğu kanısındadır. Rus ve İngiliz sınırları arasında kalan bölgenin bu nedenle layıkıyla bilinmesi gereken önemli bir coğrafya olduğunu ifade etmiştir.²³ Bölge coğrafyası, kültürü ve siyasi kimliği hakkında çeşitli araştırmalar yaptığı anlaşılan Halid Eyüp, bu izlenimlerini “Tarihçe-i Afganistan” adıyla yayımlayarak Osmanlı toplumunun hizmetine sunmuştur. Bu tarihlerde başlayan Türk-Afgan dostluğunun bunun gibi eserler vesilesiyle iki halkın birbirini daha iyi tanımasına imkân sağladığı ve ilişkilerin geliştirilmesine katkı sunduğu açıktır.

Avrupa devletlerinden herhangi birinin Afganistan’a sahip olmasıyla bütün dünya siyasetinde güç sahibi olacağını ifade eden Halid Eyüp, uzun yıllardan beri bölgede var olan Rus ve İngiliz mücadelesini de bu duruma bağlamıştır. Bu çekişmeden bir sonuç alamayan Rusya ve İngiltere’nin Afganistan’ı kendi nüfuz bölgeleri arasında sınır kabul ettiğini belirtmiştir. Ancak bu mecburi barışın bir aldatmaca olduğunu düşünen Halid Eyüp, şimdilik Rusya ve İngiltere’nin bölgedeki ilişkilerinin diplomatik seviyede ilerlediğini, ancak ilerleyen süreçte bölgede büyük bir savaş olabileceğinden endişe edildiğini ifade etmiştir.²⁴

2. Halid Eyüp’ün Gözünden Afganistan Coğrafyası ve Önemli Geçitleri

Afganistan’dan “Turan” olarak bahseden Halid Eyüp, bu ismin Afganistan’ın eski ismi olduğunu ve bu bölgenin üç kıtanın²⁵ merkezi ve güzergâhı üzerinde olduğunu dile getirmiştir.

- 21 İngiltere ve Rusya’ya karşı bazı topraklar kaybedilse de Afganistan müstakil yapısını her daim korumayı başarmıştır. Afganistan’ın müstakil yapısını koruyabilmesinin en önemli nedeni ise bu iki büyük güç arasındaki rekabettir. Emir Abdurrahman Han’ın denge siyaseti ve Afgan halkının yabancı güçlere karşı saldırgan tutumu bağımsızlıklarını korumada çok etkili olmuştur. Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 8-10.
- 22 Halid Eyüp’ün ifadelerinden anlaşılan o ki, yazar Afganistan ile Osmanlı Devleti’nin daha yakın bir temas halinde olmasını istemektedir. Aslında Halid Eyüp’ün şikâyet ettiği konu, Afganistan hakkındaki haberlerin niceliği değil, niteliği hakkındadır. Çünkü Halid Eyüp, Afganistan coğrafyası hakkında epeyce haberler yapıldığını, orada ortaya çıkan birtakım hadiseler ve siyasi gelişmelerden uzun uzadıya bahsedildiğini dile getirmiştir. Ancak ona göre bu haberlerin içeriği boştur. Örneğin Hayber Geçidi, Ali Mescid Kalesi, Kabil, Herat, Peşaver beldeleri, Afridi ve Mahmud kabileleri hakkında basında bir hayli haber çıkmasına rağmen, bunların ehemmiyeti, tarihi hakkında yeterli malumat şimdiye dek verilmemiştir. Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 3-4.
- 23 İncelenen dönemde İngiltere ve Rusya dünya siyasi sahnesindeki iki önemli güçtür. Böyle büyük güçlerin çıkar çatışmasına girdiği bölgenin tüm dünyanın dikkatini çekmesi de doğaldır. Osmanlı basınında da bu siyasi gelişmelerden etkilendiği görülmektedir. Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 3, 11.
- 24 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 6-7.
- 25 Üç kıta ifadesinden ilk olarak Asya, Avrupa ve Afrika kıtası anlaşılmalıdır. Esasen Afganistan’ın coğrafi konumu ve karasal bağlantısı itibarıyla makul çıkarım da bu şekilde olmalıdır. Ancak Halid Eyüp’ün kıta sözünden

Hindukuş dağları Afganistan'ın en yüksek sıradağlarıdır. Devamlı kar tabakasıyla kaplı olan zirvelerin yüksekliği bazı noktalarda 6.000 metreyi bulmaktadır. Bu zirvelerden en yükseği Çitral tepesidir. Koh Baba dağları batıya doğru devam edip, Hari vadilerinde alçalmaya başlar. Bu dağlıktan da doğu ve batı istikametine doğru küçük silsilecikler ayrılır ki bunlar da Sefid Koh ve Siyah Koh denilen dağları teşkil ederler. Afganistan'ın bu Sefid Koh'u ile Siyah Koh'u layıkıyla keşfedilemeyen önemli dağlarındandır.

Süleyman dağları da Afganistan'ın en meşhur coğrafyalarından biridir. Koh Baba'dan devam edildiğinde Kabil ve Hayber geçitleri vasıtasıyla bu bölgeye ulaşılabilir. Süleyman dağları ortalama 3.000 ila 5.300 metre arasındaki yükseklikten oluşan sıra dağlardır ve bunların en yüksek zirvesine ise Taht-ı Süleyman denir. Bu zirvenin Nuh Tufanı'nda geminin oturduğu mevki olduğuna inanılır. Bu sebeple her sene dünyanın dört bir yanından gelen ziyaretçiler, bu bölgeyi mutlaka ziyaret etmek istemektedir.²⁶

Büyük ve yüksek kayalıkların içinde kalan Afganistan'ın merkezi bölgelerine ulaşabilmek için kuzeyde Bamyan, kuzeydoğuda Barocil, doğuda Hayber, Kurum, Gumul ve güneyde Bulan isimli geçitleri geçmekten başka seçenek yoktur.²⁷ Hayber geçidinden sonra varılan Peşaver'in 12 km. batısında İngilizlerin idaresi altında Nemrud isminde 50 haneden oluşan bir kasaba vardır. Bu bölge her ne kadar İngilizlerin elindeyse de dağlara pek yakın olduğundan dolayı devamlı tehlike altındadır. Nitekim Afridi kabilesinden zaman zaman İngiliz karakolları ve kuleleri üzerine hücum edilmekte ve bir kısım İngiliz askerleri öldürülmektedir.²⁸

Afganistan'daki önemli geçitlerden biri de Cadde-i Peşaver'dir. Ali Mescid Kalesi ise Cadde-i Peşaver ve Hayber geçidinin tam ortasında yer alan önemli bir mevkide konumlanmıştır. Bu kale, bu geçitleri muhafaza ve müdafaa maksadıyla yapılmıştır. Cadde-i Peşaver 16 km. uzunluğunda olup, Hayber Geçidi'ne göre çok kısadır. Ancak kısa olmasına rağmen bu güzergâh pek rağbet görmemektedir. Hayber ise 42 km. uzunluğunda olmasına rağmen çok daha işlektir ve genellikle bu yol tercih edilmektedir.²⁹

kastının, bugün anladığımız manadaki kıta olmadığı açıktır. Nitekim bahsi geçen yazar, Afganistan'ın İran ve Hindistan kıtalarının merkezinde olduğunu ifade etmiştir. Görüldüğü gibi yazar İran ve Hindistan'dan bir kıta olarak bahsetmiştir. Bu durumda Halid Eyüp'ün kıta ifadesini, ülke manasında kullandığı açıktır. Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 5-6.

26 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 10-12. Halid Eyüp'ün Afganistan'ın sıradağları ve yükseltileri hakkında verdiği bilgiler kayda değerdir. Bununla beraber geçen dağlar hakkında güncel verilere müracaat etmek de faydalı olacaktır. Bu bilgiler göre, Hindukuş 7.695 metre, Kuh-i Baba 5.158 metre, Herat civarındaki Kuf-i Sefid dağları 4.543 metre, Süleyman dağları ise 3.415 metre yüksekliğe sahiptir. Yazıcı, *Modern Afganistan'ın Kuruluşu 1834-1922*, 3.

27 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 15-16. Bu geçitler içinde en önemlisi Hayber'dir. Bu geçit Hindistan'a giden yola açıldığı için "Demir Kapı" namıyla anılmaktadır. Ayrıca bu geçit Herat yoluyla İran'a ve Kabil'e giden yol üzerindedir. Hayber, İngilizlerin elinde bulunan ve önemli bir şehir olan Peşaver şehrine de açılır. Yazıcı, *Modern Afganistan'ın Kuruluşu 1834-1922*, 3. Bu geçitler, ülkenin değişik kesimlerine geçebilmek için tek alternatiftir. Bunun yanında Hindistan, Türkistan ve İran'ı da birbirlerine bağladıkları için stratejik önemleri mevcuttur.

28 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 19.

29 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 20. İngiliz ordusunda görevli Robert Leech Hayber Geçidi'nin Afganistan'ın en önemli geçitlerinden biri olduğunu, bu bölgede birçok dağlı kabilelerin yaşadığını ifade etmiştir. Leech'e

Hayber Geçidi dağlık bir arazide uzayıp gitmektedir. 800 metre raddesinde olan geçidin genişliği 100-150 metreye kadar düşer. Yol bundan sonra girintili, çıkıntılı bir şekilde birtakım bükümler, kıvrımlar meydana getirerek dik bir kayalık üzerine oturtulmuş olan Ali Mescid Kalesi'ne ulaşır. Buranın rakımı ise 700 metre civarındadır. Bazı bölgelerde geçit o kadar darlaşır ki, iki deve yan yana zor geçecek seviyeye gelir. Yola devam edildiğinde Ali Mescid Kalesi yolun güneyinde kalır ve yol birkaç kilometre kadar daralarak devam ettikten sonra yeniden genişlemeye başlar. Bu noktadaki yükseklik 1.000 metreye ulaşır. Geçidin en zor olan noktası burasıdır. Fakat bu sarp yol aşıldıktan sonra artık yolun zorluğu bitmiştir. Ondan sonra yol nispeten kolaylaşır, eğim eski dikliğini kaybeder ve vadi sağa, sola doğru uzanır gider. Hayber Geçidi işte böylelikle devam ederek Daka şehri önünde son bulur.³⁰

Hayber Geçidi her ne kadar dehşetli ve geçilmesi zor bir güzergâh ise de İngilizler 1839 tarihinde 180 asker kaybetme pahasına Ali Mescid Kalesi'ni zaptederek Celalabad'a girmeyi başarmışlardır. Ancak 1840'ta General John Keane komutasındaki bir kısım İngiliz kuvvetleri Celalabad'dan Hindistan'a dönmüştür. Bu olaydan iki sene sonra General Pollock, Hayber'den geçerek Lord Keane'nin kuvvetlerin destek vermeye çalışmıştır. Karşısındaki kuvvetleri bertaraf ederek Kabil'e kadar ilerlemeyi başaran General Pollock büyük bir zafer kazandıysa da, bu çatışmada 128 askerini kaybetmiştir.³¹

Afganistan'ın diğer önemli geçitleri Kerd Kabil ve Bulan'dır. Kerd Kabil 8 km. uzunluğunda ve ancak hayvanların girebileceği kadar dar bir boğazdır. Bu geçidin başlangıcı Kabil'e 17 kilometre mesafede bulunan Botekak'ta başlar. Bu bölge bütün yolların birleştikleri önemli bir yol ağzıdır. Buraya gelindiğinde insan hayret etmekten kendini alamaz. Dağların o dehşetli, yalçın, sarp manzaraları birden bire yerini tepelikler üzerinde yetmişmiş bağlar, rengârenk çiçekler ile bezenmiş bahçelere bırakır. Bulan Geçidi ise Kerd Kabil'e göre daha uzundur. Dudar kasabası geçilince 25 km. kadar devam eden geçidin ilk bölümü bir çayın oluşturduğu bataklıklardan ibarettir. Öyle ki yolda giderken hayvanlar topukların kadar çamura gömülmektedir. Geçidin tepelerine doğru yaklaştıkça yolun bir kayalık oluşturarak dikleştiği görülür. Bu bölgede bitki örtüsünden eser yoktur. Her şey kuru ve ruhsuz bir halde bulunur. Geçidin en yüksek noktası olan Sırrıbulan'da irtifa 1.800 metre yüksekliğindedir. Sırrıbulan'dan sonra geçidin manzarası değişmeye, çeşitli su menbaları ve otlar görülmeye başlar.³²

göre en büyük kabile ise sayıları 40.000 haneye ulaşan Afridiler'dir. Leech, özellikle Hayber Geçidi üzerinde müstahkem bir mevkiye yer alan Ali Mescid Kalesi'nden etraflıca bahsetmiştir. Abdullah Sami Tekin, "XIX. Yüzyılın Başlarında Afganistan'a Giden İngiliz Oryantalistler ve Faaliyetleri", (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2019), 132-135.

30 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 21-25.

31 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 25-26. İngilizler bugün de Hayber Geçidi'ni geçmenin kolay olmayacağını, ancak asıl zor olan meselenin geçidi işgal ettikten sonra olduğunu ifade etmektedir. Çünkü merkez askeri ile bu geçit etrafındaki irtibatı tesis ve muhafaza etmenin çok zor olacağı tecrübeyle sabittir. John William Kaye, *History of The War in Afghanistan*, (London: Publishers to The India Office, 1874), 23.

32 Halid Eyüp, özellikle Bulan Geçidi hakkında romanı andıran önemli tasvirler ve betimlemeler yapmıştır. Yazar, özellikle sabah ışığının altında parlayan kayalar ve sarımtrak kil yığınlarına dikkat çekmiş, bunların insan ruhunda uyandırdığı hislerden bahsetmiştir. Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 27-33.

3. Afganistan'ın Etnik Yapısı

Tarih ve çevresel faktörler Afganistan'da geniş bir etnik farklılık oluşturmuştur. Bu durum, tarih boyunca iktidar mücadeleleri yaşanan, göç hareketlerine uğrayan, istila edilen coğrafyaların değişmez kaderidir. Bölgede yaşayan etnik grupların feodal yapıları ve birbirleriyle devamlı mücadele halinde olmaları, milli birliğin oluşmasına engel teşkil etmiştir. Emperyalist devletlerin dayatmalarıyla çizilen sınırlar dahi ülke içindeki kargaşa ve kutuplaşmayı bitirememiştir. 1880 yılında Abdurrahman Han'ın iktidara gelmesiyle ülkede milli bir duruş sergilenmeye başlanmıştır denilebilir. Bununla birlikte ülkedeki etnik sorunları tam anlamıyla çözmek hiçbir zaman mümkün olmamıştır.

Afganistan'daki etnik grupların oranları hususunda ne yazık ki elde kesin veriler yoktur ve bu konuda yapılan çalışmalar bazı tahminlere dayanmaktadır. Bunun en önemli nedeni nüfusun tamamını kapsayan genişlikte bir araştırmanın mevcut olmamasıdır. Aynı zamanda etnik gruplar arasında kesin bir sınırın olmaması ve dağınık bir şekilde yaşamaları bu çalışmayı zorlaştırmıştır. Bu durum, ülkedeki etnik grupların sayısı hakkında bir bilgi kirliliğine sebep olmuştur. Afganistan'daki etnik grupları 18, 20, 30 ve hatta 50'ye kadar gösteren çalışmalar bulunmaktadır. Bu nedenle bu toplulukların nüfus büyüklükleri veya oranları ile ilgili büyük görüş farklılıkları söz konusudur.³³

Halid Eyüp'ün bahsettiğine göre Afganistan'da başlıca dokuz sülale bulunmaktadır. Afganlar, Tacikler, Kızılbaşlar, Hazariler, Özbekler, Hindular, Catlar, Kâfiriler ve Araplar bu dokuz ögeyi oluşturmaktadır. Bu sülaleler içinde hâkim olan millet ise Afganlar'dır. Bu milletin Afganistan'ın genel nüfusunun yarısından fazlasını oluşturduğunu ifade eden Halid Eyüp, bunların 3 milyondan fazla nüfusa sahip olduklarını belirtmiştir.³⁴ Afganlar kendi içlerinde birçok alt kabileye bölünmüş durumda olduklarından, aralarında her daim bir çatışma hali bulunmaktadır. Ülkedeki en büyük nüfusu oluşturmalarına rağmen, bu durum politik bir güç olmalarını zorlaştırmaktadır.³⁵

Diğer Afgan unsurları ise Turaniler, Galzailer, Turiler, Şinvariler, Mahmudlar ve Afridiler'dir. Turaniler Kandahar ile Herat arasındaki bölgede yaşamaktadır ve bu grubun ortalama nüfusu bir milyon civarındadır. Halid Eyüp, bu grubun diğer Afgan kabilelerinin

33 Özgür Çınarlı, "Afganistan'ın Etnik Yapısı", *Aksaray Üniversitesi İİBF Dergisi*, 4/1 (2012), 80-81; Oğuz Hamşioğlu, "Afgan Modernleşmesi ve Türkiye (1880-1933)", (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2006), 66-70.

34 Afganlar kendi içinde birçok kabileye ayrılır ve bu kabileler çeşitli beylerin idaresinde bulunurlar. Bu kabileler içinde en önemlisi ise Pehtan kabilesidir. İşte esas Afganlar bunlardır. Bu Pehtanların tümü dağ halkından olup, ülkenin doğu ve güneydoğu bölgesinde ikamet ederler. Genellikle göçebe halinde yaşarlar ve senenin bir kısmını İngiliz toprağı üzerinde göçebe olarak geçirirler. Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 33-35; Hamşioğlu, "Afgan Modernleşmesi ve Türkiye (1880-1933)", 66-67, 73; Çınarlı, "Afganistan'ın Etnik Yapısı", 74. Esasen Afgan adıyla bir milletin mi, yoksa Kandahar-Kabil arasındaki dağlı kabilelerin mi kastedildiği açık değildir. Kabul edilen genel görüşe göre Afganlar ismiyle Pehtan (Patan, Paktun, Peştun) kabileleri kastedilmektedir. Töre Sivrioğlu ve Ahmed Jawid Türkoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Afganistan Tarihi*, (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2007), 21-23.

35 Esedullah Oğuz, *Hedef Ülke Afganistan*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2001), 40-41; Çınarlı, "Afganistan'ın Etnik Yapısı", 74.

hepsinden daha şerefli ve mümtaz olduğunu ifade etmektedir. Turanilere ait olan arazi kuzeyde Aymak dağları, batıda İran çölü, güneyde Hoca İmran dağları ve doğuda Galzailerin memleketleri ile çevrilidir. Afganistan'ın en elverişli arazisi bunların elinde olduğundan geçimlerini çiftçilik ve çobanlık ile sağlarlar.

Turanilerin en yakın komşuları Galzailerin nüfusu ise 250.000 kişiden ibarettir. Galzailerin sayıları az olmakla beraber, siyasi güçleri gözardı edilemeyecek seviyededir. Dolayısıyla bunlar nüfus olarak Turanilerin altında iseler de ehemmiyetçe onlara eşittir. Güz mevsiminde Galzailer Süleyman Dağları geçitlerini geçerler, orada kök boya ve birtakım meyveleri şıra ederler. Bunlardan aldıkları paralar ile tüfek, barut, eşya ve çeşitli mamulat satın alırlar. Bunlar gayet güçlü, kuvvetli ve zeki olmakla beraber, aldıkları ticaret zevki sebebiyle muharebeden hoşlanmazlar. Galzailerin arazisi güneydeki arazisi hududu belli olmayan susuz bir çöl içinde kaybolur gider. Kuzeyde Kuhistan dağlarıyla nihayetlenir, batıda Süleyman dağlarına kadar da devam eder. Gazne şehri de bu hudut dâhilinde bulunur.³⁶

Şinvariler her zaman harp meydanına 6.000-7.000 asker çıkarmaya hazırdır. Bütün dağlılar gibi bunlar da gayet cesur ve cengâver bir kavim olup Hayber Geçidi civarında yaşamaktadırlar. Şinvarilere senelik Kabil Hükümeti tarafından 15.000-20.000 rupiye³⁷ verilmektedir. Sebebi de kervanlarının Hayber Geçidi'nden serbestçe geçişine müsaade etmeleri içindir. Turiler de Kurum Vadisi'nde ikamet ederler. Bunlar da icap ederse 6.000 savaşçı çıkarabilirler.

Mahmundlar ise Yukarı Mahmudlar ve Aşağı Mahmudlar olarak iki kısma ayrılır. Birincileri Kabil Derya Nehri'ne kadar uzanır ve bu nehrin sahil boyunca Hayber dağlarına dek yayılırlar. Bunlar 25.000 bin aileden oluşur ve iki bey tarafından idare edilirler. İkincileri ise harp zamanında 2.000 asker çıkarabilecek potansiyelde olup Peşaver'in güneybatısında yaşarlar. Mahmudlar Afganların en bedevi kısmını oluşturmaktadır.

Afridiler, kahraman, cesur ve korkusuz bir grup olarak bilinmektedir. Hepsi aynı sülaleden, aynı menşeyden geldikleri halde beş aileye ayrılırlar. Bunlar Ademgel, Evka, Malik, Din, Doka ve Kokigel aileleridir. Bu ailelerden her biri de ikinci derecede birtakım cemaatlere ayrılır. Ancak dışarıdan bir düşmana karşı tek vücut olarak hareket ederler. Kervanları yağma ederek yaşarlar, ancak eğer soyulacak kervan bulamazlarsa birbirleriyle harp ederek birbirlerinin mallarını yağmalarlar. Avrupalılar bunlara eşkıya nazarıyla bakarlar. Gerçekten de bunlar ilim ve irfandan mahrum, sanat, ticaret ve ziraat ile geçimini sağlama fikrinden uzak bir kabiledir.

Afridiler sağlam bir bünyeye sahip olup, adeta cenk için yaratılmışlardır. Başlarına genellikle kulaklarının üzerinden geçmek şartıyla birer sarığı dolarlar. Mavi bezden elbiseleri üzerine enli bir kuşak bağlarlar. İşte bu kuşağın üzerine de bıçakları ve silahları asarlar ki onları bu şekil, bu heybet ile görenlerin dehşetten tüyleri ürperir. Bazen Hind İngilizleri ordularına da ücretle hizmet ederler. Fakat bu hizmette uzun müddet devam edemezler. Çünkü akıllarını kavrayan nostalji, bunları az bir zaman sonra yine dağlara sevk eder. Gariptir ki bunlar medeniyet namına

36 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 36-38.

37 Halid Eyüp, o dönemin piyasa şartlarına göre bir (1) rupiyenin, iki buçuk (2,5) franka muadil olduğunu ifade etmektedir. Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 38.

hiçbir şeyi taklit edip satın almazken, ateşli silahlar söz konusu olduğunda olaya bakışları değişir. Yeni çıkan en şiddetli ateşli silahlar bunların elinde bulunmaktadır.

Bu kabilenin çok basit sebeplerle bir adamı öldürdükleri defalarca görülmüştür. Bunların muharebe fikrini para ile değiştirmek de mümkün değildir. Parayı alırlar fakat yine de akıllarına koydukları işi yapabilirler. Bunun içindir ki "Hayber Geçidi"nden geçmek için bir Afridi'ye para verip onu refakatine almak, evvelce para vererek kendine katil hazırlamak demektir" sözü bunlar hakkında bir hakikat hükmünü almıştır.³⁸

Sonuç itibarıyla Afganların birçok kabileye bölündüğü, aralarında temel bir bağ olmadığı, hepsinin kendi kuralını uyguladığı açıktır. Halid Eyüp'ün anlatımlarından da anlaşılacağı gibi Turaniler, Galzailer, Turiler, Şinvariler, Mahmudlar ve Afridiler arasında bir paylaşımcılık ve birliktelik fikri bulunmamaktadır. Bununla beraber Afganların ülkedeki en büyük nüfusu oluşturdukları, dolayısıyla en etkin güç oldukları da tartışmasızdır.³⁹

Afgan sülalesinden sonra Afganistan'da en çok nüfusa Tacikler sahiptir ki, yaklaşık olarak nüfusları bir milyon civarındadır.⁴⁰ Bu millet ülkenin batı eyaletlerinde asli unsuru oluşturur ve yaşamlarını tarım ve zanaat ile sürdürürler. Bunlardan birçoğu Afganlar tarafından işgal edilmiş olan kasabalarda yaşamaktadırlar. Oralarda araziye sahip olmaksızın, toprakları kiralayarak ziraat yaparlar. Şehirlerde de yaşayan Tacikler, halkın en çalışkan kısmını teşkil etmektedir.⁴¹

Afganistan'daki üçüncü büyük sülale ise Kızılbaşlardır. Bunlar 1737 yılında Nadir Şah vasıtasıyla İran'dan gelmişlerdir. Bunlardan sonra da Hazariler gelir ki Herat ile Kabil arasındaki bölgede yaşamaktadırlar. Hazariler'in Afganistan'a Cengiz Han veya Timur tarafından getirildikleri düşünülür. Bu nedenle bunlara Moğollar da denilmektedir.⁴² Afganlar bunlara mağlup olmaları mümkün olmayan bir kabile gözüyle bakarlar. Bunlardan bazıları İngiliz ordularında görev almışlardır. Bazı Hazariler de döşemecilik ve kaldırımcılık ile uğraşırlar.⁴³

38 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 39-44.

39 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 38-39. Afganistan'ın bugünkü demografik yapısının fazla bir değişiklik göstermediği anlaşılmaktadır. Nitekim günümüzde ülke nüfusunun yaklaşık %42'sini Peştunlar (Afganlar) oluşturmaktadır. Bu istatistikî bilgiler, Halid Eyüp'ün verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Bu durum bir asrı geçen süreçte Afganların mevcut statükosunu aynı şekilde koruduklarını ve ülke içinde en etkin güç olmaya devam ettiklerini göstermektedir. Muhammed Asif Yoldaş, "Afganistan'ın Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Yapısı İle İlgili Olarak Türk Yatırımcı Firmaları İçin Bazı Tespitler", *Akademik Bakış*, 13 (2007), 4.

40 Tacikler, Afganilerden sonra ülkedeki en yoğun nüfusu oluşturmaktadır. Bu rakam günümüzde ülke nüfusunun %26'lık bölümüne eşittir. Hayri Aysultan, "Afganistan'da Dil Politikaları", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14/1 (2010), 49.

41 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 45-46. Peştunların kabile yapılarının aksine, Taciklerin sosyal grupları daha çok mahalli ve bölgeseldir. Taciklere hangi gruba mensup oldukları sorulduğunda, çoğu zaman yaşadıkları bölgenin veya şehrin adını vermektedirler. Çınarlı, "Afganistan'ın Etnik Yapısı", 76.

42 Hazarilerin Türk veya Türk-Moğol karışımı bir halk olduğu düşünülür. Saray, *Afganistan ve Türkler*; (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 20-21; Aysultan, "Afganistan'da Dil Politikaları", 49.

43 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 46-47. Afganistan'a gönderilen önemli İngiliz oryantalistlerden biri olan Mountstuart Elphinstone, seyahatinde Afganistan'da yaşayan etnik gruplar içerisinde Kızılbaşları da saymıştır. Bu grup toplum içinde Farsça, kendi aralarında ise Türkçe konuşurlar. Elphinstone'a göre bu durum onların esasen Türk olduğunu gösterir. Bu kabile yakın temas halinde tehlikeli olabilir. Yaşam dolu, zeki, yetenekli oldukları kadar, acımasız da olabilirler. Kızılbaşların bir kısmı ticaret, diğer kısmı da askerlik işiyle meşgul olurlar. Tekin, "XIX. Yüzyılın Başlarında Afganistan'a Giden İngiliz Oryantalistler ve Faaliyetleri", 47; Richard S. Newell,

Afganistan'da yaşayan diğer bir millet de Özbekler'dir.⁴⁴ Bunlar Türkmen sülalesine mensup olup, esasen Turanidirler. Özbekler, Hindukuş dağlarının kuzeyindeki hâkim ahalidir. Bunların gayet muntazam ve küçük bir orduları vardır. Bu ordunun genel mevcudu 10.000 kişiye ulaşır. Bahsi geçen bu ordu Belh şehrindeki Afgan valisinin idaresine tabi bulunmaktadır.⁴⁵

Catların menşeleri ve asılları ise meçhuldür. Bunlar Afganistan arazisinin her tarafına dağılmış olsalar da genellikle ülkenin batı kısmında yaşamaktadır. Catların en yoğun buldukları yer ise Süleyman Dağları zirveleridir. Afganistan'da bulunan Hinduların miktarı 300.000-400.000 arasındadır. Bunlar genellikle şehirlerde yaşarlar ve oralarda zanaat, ticaret ve sarraflıkla yaşamlarını sürdürürler. İndus'un bir kısmı ile Hindukuş'un kuzeybatı tarafları arasında ise Kâfiristan kıtası mevcuttur. Afganistan gibi dağlık bir arazisi olan bu ülkenin güneyinde Kabil, kuzeyinde Vahan arazisi bulunur. Bu kıtanın ahali Kâfiri namı ile anılmaktadır.⁴⁶

Halid Eyüp'un verdiği bilgilerden öyle anlaşılıyor ki, Afganistan halkının büyük bir kısmı merkezi yönetimden ziyade kendi etnik grubuna bağlıdır. Ancak bu toplulukların merkezi yönetime veya Afgan liderine karşı birleşip bir güç oluşturduğu da görülmemiştir. Böyle bir durum zaten şartlar dâhilinde mümkün değildir. Çünkü çoğu kabile kendi aralarında dahi bir birlik tesis edememiş, barışı sağlayamamıştır. Dolayısıyla merkezi yönetime karşı bir birlik oluşturmaları veya mevcut yapıyı değiştirmeleri olası değildir. Şurası bir gerçektir ki etnik gruplar arasındaki sorunlar siyasi meselelerden dolayı ortaya çıkmamıştır. Bu meseleler daha çok kan davası, ekonomik sorunlar, sınır ihlalleri, su, toprak ve mera kullanımı gibi problemlerden kaynaklanmıştır. Ülke içinde etnik gruplar arasında yaşanan çatışmalar yetmezmiş gibi, İngiltere ve Rusya gibi dış mihrakların kışkırtıcı faaliyetleri anlaşmazlıkları daha da körüklemiştir.

Halid Eyüp, Afganistan'daki etnik yapının nüfus oranları hakkında da ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bununla beraber bu bilgilerin tam anlamıyla gerçeği yansıttığını söyleyebilmek zordur. Nitekim benzer çalışmalar dikkate alındığında farklı istatistiki bilgilerle karşılaşılmaktadır.

The Politics of Afghanistan, (Ithaca N.Y: Cornell University Press, 1972), 18.

- 44 Günümüzde ülke nüfusunun yaklaşık %16'sını oluşturan Özbekler genellikle ülkenin kuzeyinde yaşarlar. Kuzey Afganistan'ın tamamına yakını Türk'tür. Bununla birlikte güney bölgelerinde de bazı Türk boyları bulunmaktadır. Ancak bunlar Peştun ve Taciklerle kaynaşarak milli kimliklerini kaybetmişlerdir. Özbek, Kazak, Kırgız, Kızılbaş, Uygur ve Tatar gibi Türk topluluklarının bugün 9-11 milyon arasında bir nüfusa sahip olduğu bilinmektedir. Firuz Fevzi ve Hasan Cankurt, "Afganistan'da Türkoloji ve Türkçe Çalışmaları Hakkında Bir Araştırma", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/2 (2013), 495.
- 45 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 47-48. Türkmenlerin esasen çok uzun yüzyıllardır Afganistan'da yaşadığı bilinmektedir. Gazneliler, Selçuklular ve Harzemşahlılar gibi Türk devletleri burada hâkimiyetlerini tesis edince bölgedeki Türk nüfusu da artmıştır. Ancak Moğol istilasında birçok Türkmen bu bölgeden Anadolu'ya göç etmiştir. Bu zorunlu göçler nedeniyle Afganistan'daki Türkmen nüfusu azalmıştır. Bilgehan Atsız Gökdağ, *Afganistan'da Türklük ve Hazaralar*, (Ankara: Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Vakfı Yayınları, 2008), 56.
- 46 Halid Eyüp'un verdiği bilgiler Kafiriler'in iki kısma ayrıldığına işaret etmektedir. Bu Kafirilerden biri siyah, diğeri sarı olarak anılır. Siyah olanlar, bu lakabı ayaklarına siyah renkli keçi derisinden yapılmış bir çizme giydiklerinden dolayı almışlardır. Sarı Kafirler ise şekil ve renkleriyle Kafkas halklarını andırmaktadırlar. Renkleri sarı, gözleri mavidir. Avcılıkta çok yeteneklidirler ve tehlikelere atılmaktan asla çekinmezler. Harp zamanında çok yürekli, cesur ve yiğittirler. Fakat bunların medeniyetçe geride oldukları, aşırı derecede içki içtikleri ve pişmemiş et yedikleri bilinmektedir. Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 47-50.

Ayrıca ülkedeki etnik gruplar sayılırken, bazı milletlerin farklı etnik gruplar arasına dâhil edildiği görülmektedir. Örneğin Afganların ülkedeki en büyük etnik grubu oluşturduklarını ifade eden Halid Eyüp, Turanileri de Afganların bir kolu olarak saymıştır. Afganistan'ın etnik yapısı ile ilgili yapılan diğer çalışmalar incelendiğinde Halid Eyüp'ün görüşüne katılanlar olduğu gibi, Turanileri Türkmen olarak kategorize eden çalışmaların da mevcut olduğu görülmektedir. Bu durum ülkedeki nüfus oranları hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ancak genel olarak Afganların ülke nüfusunun en büyük kısmını teşkil ettiği, Taciklerin ise nüfus açısından Afganları takip ettiği söylenebilir.

4. Afganistan Şehirleri

Halid Eyüp, Afganistan'ın önemli şehirleri hakkında bilgi vermiş, şehirlerin tarihi, iklimleri ve demografik unsurlarından etraflıca bahsetmiştir. Bununla beraber ülkedeki bütün şehirler hakkında bilgi vermediği, sadece önemli gördüğü birkaç şehri tanıttığı dikkat çekmektedir. Eserde zikredilen şehirler Kabil, Gazne, Kandahar ve Herat'tır.⁴⁷ Örneğin Lahor, Kalat, Çarikar, Multan, Şikarpur ve Peşaver gibi şehirlerden bahis yoktur. Bunun nedeni hakkında elimizde kesin bir bilgi olmamakla birlikte, yazarın bu şehirleri yeterince önemli görmediği düşünülmektedir.

Afganistan'ın başkenti olduğu için en kapsamlı bilgiler Kabil şehri hakkındadır. Halid Eyüp, "*Hinduların Kabil elde olmadıkça hiç bir devlet kendisini Hindistan'ın hâkimi saymamalıdır*" dediğini ifade etmiştir. Kabil'in Asya'nın en eski şehirlerinden olduğunu ifade eden yazar, şehrin tesis tarihini tam olarak bilmenin zor olduğunu ancak Kabil'in 6.000 sene evvel mevcut olduğuna dair rivayetler olduğunu söyler.⁴⁸ Gaznelilerin idaresinde olan Kabil, daha sonra Babür Şah tarafından ele geçirilmiş ve uzunca bir dönem Delhi Hükümeti'nin parçalarından biri olarak kalmıştır. Nadir Şah bu şehri İran'a ilhak etmiş, Ahmed Şah Dürrani ise 18. asırda şehri istila etmiştir. Ahmed Şah Dürrani'den sonra Afganistan tahtına geçen Timur Şah da 1776 senesinde Kabil'i payitaht yapmıştır. Timur Şah zamanından beri, yani takriben bir asırdan beri Afganistan'ın başkenti Kabil'dir. Timur Şah, Kandahar'da bulunan merkezi hükümeti Kabil'e nakletmiştir. Bu tercihi gerektiren birtakım sebepler vardır. Bunun en önemli sebebi, hem askeri ve hem de ticari olarak Kabil'in haiz olduğu ehemmiyettir. Ayrıca Kabil'in sahip olduğu güzel hava, etrafını çevreleyen yeşil meralar, vadiler, başkentin Kandahar'dan bu bölgeye taşınmasına neden olmuştur. Kabil'i başkent yapan Timur Şah'ın kabri de bu şehirdedir.⁴⁹

Kabil gerçekten Hindistan ve Asya arasındaki ticari ilişkiden fazlasıyla istifade etmektedir. Bölge en işlek yolların, geçitlerin ağzında bulunur ve bu yollardan çoğu doğrudan doğruya

47 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 51-80. Timur ve Babürşahlar uzun yıllar bu topraklarda hakim olduklarından bazı şehirlerde bu dönemlerde yapılan eserler göze çarpmaktadır. Özellikle Herat, Kabil, Belh, Meymana, Seripul, Kunduz ve Tahar vilayetlerinde bu etki daha fazladır. Fevzi ve Cankurt, "Afganistan'da Türkoloji ve Türkçe Çalışmaları Hakkında Bir Araştırma", 495.

48 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 55-58.

49 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 52, 58-59.

şehirleri birbirine bağlayan tek yoldur. Bu sebeple Kabil, ticari eşyalarının toplanıp getirildiği en son merkez olduğu kadar, bir transit bölgesi ve ticari güzergâhtır. Kalabalık sokaklarında, insanlarla dolan pazarlarında tüccarlarının toplandıkları görülür. Afganlar için gerekli silah ve askeri mühimmat dahi Kabil şehriden tedarik edilmektedir. Kabil'e diğer ticaret merkezlerinden ham veya mamül olarak birtakım ticari ürünler de gelmektedir. Hindistan'dan buraya pamuklu ürünler, çivid, baharat ve İngiliz malları getirilmektedir. Türkistan ve özellikle de Buhara'da imal edilmekte olan yünlü, ipekli kumaşlar, telli sırmalı kâğıtlar, topraktan yemek takımları ve çeşitli ürünler buraya getirilip satılmaktadır. Bundan dolayı Kabil, Rus ticaretinin de önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Şarka seyahat etmemiş olanlara Kabil şehri hakkında bir fikir vermek mümkün değildir. Ancak Kahire'yi görmüş olanlar orasını Kabil'e benzetebilirler. Bununla beraber Kabil'in yabancı halka, Kahire şehri kadar sıcak bakmadığı açıktır. Yalnız Kabil'de üç dört seneden beri ecnebi nüfusun artmakta olduğu göze çarpmaktadır. Yabancı nüfusun bu şekilde yavaşça yayılacağı tahmin edilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Kabil'in arazisi, mevkii bu vaziyette oldukça önemini her daim koruyacaktır.⁵⁰

Kabil şehri verimli bir vadinin batı yakasının sonunda kuruludur. Kabil şehrinin rakımı 1.918 metredir. Bununla beraber kendisini de daha yüksek dağlarla çevrilidir. Kabil içinde bulunan Bala Hisar isimli bir bölge vardır ki, etrafı bir duvar ile çevrilmiştir. Bu belde Emir'in sarayı, bahçeler, Melik Babür'ün mezarı, dâhili bir kale ile 1.000 kadar haneyi ve bir çarşığı içine almaktadır. Kabil'in etrafı ise eski bir sur ile çevrili olup, şehir nüfusu 5.000 hane civarındadır. Genel nüfusun ise 60.000 kadar olduğu tahmin edilmektedir. Haneleri, duvarları genellikle kerpiçten inşa edilmiştir. Sokakları dardır. Hanelerin çoğu bir katlı olsa da zenginlerin evleri ikişer kattır. En güzel binalar şehrin batısındaki Kandol mahallesinde bulunmaktadır. Bu mahalle Nadir Şah'ın vefatından sonra Kabil'de yerleşmiş olan bir İran halkından teşekkül etmiştir. Bu İranlıların tümü şii olup sünnilere karşı büyük düşmanlık beslerler. Bunlar genellikle kırmızı fes giydiklerinden Kızılbaş namıyla da anılmaktadırlar. Kızılbaşlar itikatlarından dolayı diğer kabileler tarafından hor görülmektedir. Ancak Kızılbaşların Afganistan'ın siyasi idaresi üzerinde büyük bir nüfuzları vardır. İlim ve fen konusunda oldukça bilgili olduklarından askerler arasında olduğu gibi memuriyette de nüfuz sahibidirler. Bununla beraber İngilizlerin siyasi tuzaklarına alet olan bu millet, İngilizlerin Hint ordularında dahi görev yapmaktadır.⁵¹

Kabil şehri birtakım mahallelere taksim edilmiştir. Bu mahalleler de 'Muça' namıyla

50 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 53-55.

51 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 60-62. Halid Eyüp'ün Kabil hakkında verdiği bilgiler, İngiliz istihbarat servisi adına 1832-1838 yılları arasında Afganistan'da bulunan Charles Masson'un verdiği bilgilerle bire bir örtüşmektedir. Ancak Masson'un bahsi geçen şehre 60 yıl kadar önce gittiği malumdur. Bununla birlikte Masson ve Halid Eyüp'ün verdiği nüfus bilgileri aynıdır. Bu kadar uzun bir zaman diliminde nüfusun hiç değişmemesi ise ihtimal dâhilinde değildir. Eserini 1898 yılında yayımlayan Halid Eyüp, şehir nüfusunu tıpkı Masson gibi 60.000 olarak göstermiştir. Hatta bölgedeki mesken sayılarında dahi bir faklılık söz konusu değildir. Bu durum Halid Eyüp'ün bizzat Afganistan'a gitmediğine, çeşitli seyahatnameler ışığında bölgeyi tanıttığına dair düşüncemizi destekler niteliktedir. Charles Masson, *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan and The Panjab Vol II*, (London: Richard Bentley Publishing, 1844), 257-260; Tekin, "XIX. Yüzyılın Başlarında Afganistan'a Giden İngiliz Oryantalistler ve Faaliyetleri", 87-92.

ikinci bir parçaya daha ayrılmışlardır. Muçaların etrafı da duvarlarla çevrili olup bunlardan mahallelere ve birbirine küçük kapılar açılmıştır. Bir muharebe veya karışıklık esnasında bu kapılar derhal duvarlarla örtülür ve bu vesileyle muçalar miktarınca savunma hattı meydana getirilmiş olur. Bu tarz müdafaaya "Koçabandı" denilir. Çarşılar bu kısımlardan ayrı bulunur ve genellikle düz bir hat üzerinde bulunurlar. Bunlardan en önemlileri Şar ve Lahor çarşılarıdır.⁵²

Halid Eyüp'ün bahsettiği şehirlerden biri de Gazne şehridir. Bahsi geçen şehir Kabil'in 145 km. güneyinde olup, Afganistan'ın en müstahkem kalelerinden biridir. Bu şehir Müslümanlar tarafından mukaddes sayılmakta, hatta "İkinci Medine" namıyla anılmakta ve ziyaret edilmektedir. İngilizler 1842 tarihinde bu şehri ancak üç ay kadar süren kuşatmadan sonra alabilmişlerdir. İngilizler bu kuşatmadan sonra Gazne'ye girdiklerinde orasını yakıp yıkmış, şehri enkaz yığınına çevirmişlerdir. Öyle ki şehrin her tarafından dumanlar yükselmiş, kadim şehirden geriye pek az eser kalmıştır. Dost Muhammed sonradan İngilizler tarafından yıkılan Gazne Kalesi'ni yaptırmış, onun oğlu Şir Ali ise bir Rus mühendisinin yardımıyla kaleyi daha güçlü, daha müstahkem bir hale getirmiştir. Yeni Gazne şehrinde umumi meydanlar, büyük ve muntazam haneler mevcuttur. İngiliz işgalinden sonra Gazne yeniden ihya edilmeye çalışılmışsa da eski ihtişamlı günlerine dönememiştir. İngilizlerin tahribatından kurtarılan tarihi eserler arasında sadece iki latif minare ayakta kalabilmiştir.⁵³

Afganistan'ın en önemli ve tarihi şehirlerinden biri de Kandahar'dır. Bu şehir eski önemini yitirmekle beraber, halen Asya'nın en şöhretli şehirlerindedir. Afganistan'ın ilk başkenti olan bu şehrin Büyük İskender tarafından inşa edildiği nakledilir. Nitekim günümüzde bazı Avrupalı ilim adamları da bu rivayeti doğrulamaktadır. Bu şehir depremler nedeniyle birkaç defa yıkılmış ve yeniden yapılmıştır. Şu an mevcut olan belde aynı mevkiye dördüncü kez inşa edilmiştir. Şehrin şimdiki inşası ise Afganistan'ın ilk hükümdarı Ahmed Şah Dürrani tarafından yapılmıştır. Ahmed Şah'ın kabri de bu şehirde olup, bahsi geçen mezar ahali tarafından büyük bir hürmet ve saygıyla ziyaret edilmektedir.

Kandahar şehri verimli bir sahranın ortasında olup, bir sıra küçük tepeler ile çevrilmiştir. Şehir etrafında kalın bir toprak duvar vardır ve duvarın merkezinde dört büyük çarşı vardır. Şehrin farklı yerlerinden gelen birkaç nehir Kandahar'ı ufak adacıklara ayırmıştır. Bu adalar birbirlerine birer taş köprü ile bağlıdır. Haneler kırmızı tuğlalar ile inşa edilmiş, üzerleri bir kubbe ile örtülmüştür. Bunun sebebi ise bölgede kereste ve ahşabın nadir bulunmasıdır. Kandahar'ın genel manzarasına bakıldığında başlı başına bir şehir olmaktan ziyade, büyük bir şehrin bir bölümü gibi görünmektedir. Mahalleleri Kabil sokaklarına benzerlik gösterir ve sokakları araba yürüyemeyecek bir haldedir. Genel nüfusu 70.000-80.000 civarındadır.⁵⁴

Herat beldesi ise Afganistan'ın en metin, en müstahkem kalelerinden biridir. Herat'ın ehemmiyeti yalnız müstahkem bir mevkide olmasından değil, Hindistan'a hâkim olabilmek için önemli bir konumda olmasından dolayıdır. Çünkü buradaki vadiler vasıtasıyla Hindistan'ın

52 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 63.

53 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 65-68.

54 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 68-74.

iç noktalarına kadar kolayca gidilebilir. Bu beldenin önemini artıran başka bir neden de arazisinin çok verimli olmasıdır. Bu sebeple gerektiğinde Afgan askerlerine buradan erzak temin edilebilmektedir. Herat adeta Asya'nın merkez ambarı gibidir. Şehir tarihinin çok kadim zamanlara kadar uzanması da kendisine bir şeref, bir itibar kazandırmaktadır. Yunanlıların "Arya" adını verdikleri bu şehrin beş defa tahrip edildiği halde yeniden tesis edildiği rivayet edilmektedir. Moğol istilasından önce Herat her sene Asya'nın her tarafından gelen kervanların buluşma noktası olarak ün yapmıştır. O dönemlerde Herat'da 12.000 dükkân, 6.000 umumi hamam, 350 mektep, 144.000 hane mevcuttur. 13. yüzyılda bütün geçtikleri yerleri harap eden Moğollar, Herat'ı da yakıp yıkmışlardır. Bizlere ulaşan bilgilere göre o zaman Herat'da bir buçuk milyonu aşkın insan helak olmuştur. Bu felaket neticesinde bile Herat asırlarca önemini muhafaza etmiş, oldukça yakın zamanlara kadar eski ihtişamını korumayı başarmıştır.⁵⁵

Herat beldesi Harport Nehri'nin sol tarafı üzerinde kurulmuştur. Nehrin suları çeşitli kanallar vasıtasıyla şehrin iç bölgelerine kadar gelmektedir. Herat'ın beş kilometrelik bir daire dâhilinde büyük bir kalesi vardır ki bu kale yirmiden fazla top ile tahkim edilmiştir. Herat'ın genel nüfusu 50.000-60.000 civarındadır. Şehirde Afganlar, Hindular, Tatarlar, Türkmenler, Yahudiler, Tacikler ve diğer milletler bulunmaktadır. Şehrin başlıca sokaklarının üzeri kapalıdır. Şehrin en meşhur tarihi eseri "Mescid-i Canka" ismindeki harap bir camidir. Çarşıları eski tarzda, kalabalık bir haldedir. Çünkü Hindistan'ın, Çin'in, Tataristan'ın, İran'ın merkez çıkış noktası burasıdır. Sanayi ürünleri meşhurdur. Dünyanın en önde gelen halıları Herat'ta imal edilir. Şam bıçakları diye meşhur olan kamalar, hançerler de Herat'ta üretilmektedir. Herat havalisi buğdaylarının, şaraplarının lezzetiyle de ün salmıştır. Herat'da gül o kadar çok miktarda yetişir ki, şehir bazen "gülizar" namıyla da anılmaktadır.⁵⁶

5. Afganistan İle Osmanlı Devleti Arasındaki İlişki ve Benzerlikler

Osmanlı Devleti ile Afganistan arasında bir kara bağlantısı olmamakla beraber, iki ülke arasında bir gönül bağıının olduğu söylenebilir. Hilafet makamını temsil eden Osmanlı Devleti'nin Afganistan için özel bir yerinin olduğu açıktır. Bu bağlamda İslamiyet, iki devleti birbirine bağlayan en önemli etkidir.⁵⁷ Osmanlı Devleti'nin Hindistan ve çevresindeki Müslümanların haklarını gözettiğinden, Afganistan'daki gelişmelerle de yakından ilgilenmiştir. İki devleti birbirine bağlayan bir diğer unsur da farklı etnik gruplardan teşekkül eden bir tebaaya sahip olmalarıdır. Çok uluslu bir devlet olan Osmanlı Devleti'nin Afganistan'a bu konuda da bir örnek teşkil etmiştir. Nitekim 1880 yılında Afganistan'da iktidarı ele geçiren Abdurrahman

55 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 75-78.

56 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 78-80.

57 Ahmed Hamdi Bey, yazmış olduğu eserde Afgan halkının Osmanlı halifesine gönülden bağlı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Osmanlı ve Afgan halkı arasındaki birliktelik bir çıkar amacı gütmemekte, İslam dini bu bağlılığı sağlamaktadır. Ahmed Hamdi Bey, Afganistan Emiri Ali Şir Han'ın hutbe ve vaazlarda halkını İslam halifesi II. Abdülhamid'e dua etmeye çağırdığını ifade etmiştir. Bu durum iki halk arasındaki bağa en güçlü delillerden biridir. Ahmed Hamdi, *Hindistan ve Sıvat ve Afganistan Seyahatnamesi*, 265, 273.

Han⁵⁸, Osmanlı Devleti'nin yönetim anlayışını takdir etmiştir. Abdurrahman Han Osmanlı Devleti'nin tıpkı Afganistan gibi çok uluslu bir yapıda olmasına rağmen, bu ulusları bir arada idare edebildiğini söylemiştir.⁵⁹

II. Abdülhamid döneminde Afganistan ile iyi ilişkiler kurulmaya çalışılmıştır. Abdülhamid'in Afganistan politikasında attığı ilk adım 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı sırasında olmuştur. Osmanlı Rus Savaşı'nın tüm şiddetiyle devam ettiği günlerde Ahmed Hulusi Bey riyasetinde bir Osmanlı heyeti Afganistan'a gönderilmiştir. Osmanlı Devleti'nin bu ziyaretten beklentisi Rusya'ya karşı Afganistan'ın desteğini alarak bir ittifak grubu oluşturmaktır. Bununla beraber Osmanlı Devleti Afganistan'dan beklediği desteği görememiştir.⁶⁰ Bu durumun farklı sebepleri mevcuttur. Ancak temel etken bölgedeki güç dengesidir. Osmanlı Devleti'nin ittifak teklifine sıcak bakılmamışsa da, Osmanlı Devleti ile Afganistan arasındaki ilişkiler karşılıklı iyi niyetle devam etmiştir.⁶¹ Abdurrahman Han'ın sancılı iktidar süreci ve sonrasında yaşananlar gelişmeler ise Osmanlı Devleti ile Afganistan arasındaki ilişkileri sekteye uğratmıştır.⁶² Müttefikliği güçleştiren unsurlardan biri de Osmanlı Devleti ile bu yıllarda çok yakın ilişkiler kuran İngiltere'dir. Geçmişte İngiltere ile yapılan savaşlarda bu ülkeye güvenilemeyeceğini acı bir şekilde tecrübe eden Afganistan, Osmanlı Devleti'nin ittifak teklifine bu gerekçeyle mesafeli yaklaşmıştır. Buna ek olarak Afganistan, Osmanlı Devleti ile yakınlaşarak Rusya'yı kızdırmaktan da çekinmiştir.⁶³

- 58 Rusya'nın Afganistan ile yaklaşması İngiltere'yi rahatsız etmiş, Osmanlı-Rus Savaşı'nı fırsat bilen İngiltere Afganistan'a müdahalede bulunmuştur. Bu durum iktidarda bulunan Şir Ali'nin ülkeyi terk etmek zorunda kalmasına ve Abdurrahman Han'ın yönetimi ele geçirmesine neden olmuştur. Yazıcı, "Afganistan'daki Otorite Boşluğunun Tarihi Temelleri ve Bölge Güvenliği Üzerindeki Etkileri", *History Studies*, 2/1 (2010), 224-225.
- 59 Burget, "Yakınçağda Afganistan ve Osmanlı Devleti İle İlişkileri", 276-277; Özcan, "II. Abdülhamid Döneminde Afganistan ile İlişkiler ve İngiltere", *Afganistan Üzerine Araştırmalar* içinde, haz. Ali Ahmetbeyoğlu, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2022), 88-93.
- 60 Afganistan'a gönderilen heyetin başkanı Ahmed Hulusi Bey'dir. Ahmed Hulusi Bey, esasen Osmanlı heyetinin Afganistan'da çok iyi karşılandığını, Afgan yetkililerin ve halkın kendilerine layıkıyla muamele ettiklerini ifade etmiştir. Ancak ilerleyen süreçte yaşanan siyasi gelişmeler, ikili ilişkilerin iyi bir düzeye gelmesini engellemiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye (İ.DH.) 762/62137, 21 Zilhicce 1294 (27 Aralık 1877).
- 61 Faiz Ahmed, *Afghanistan Rising: Islamic Law and Statecraft between the Ottoman and British Empire*, (Cambridge, Harvard University Press, 2017), 61. Osmanlı Devleti, Afganistan ile toplumsal alanda da iş birliği yapmayı istemiştir. Bu başarılılirse iki halk arasında kültür birliği olacak, toplumsal entegrasyon sağlanacaktır. Nitekim Osmanlı Medeni Hukuku (Mecelle) Afganistan'da Ahmed Hulusi Bey vasıtasıyla tanıtılmıştır. Ahmed Hulusi Bey'in bu konuda ne kadar başarılı olduğu açık değildir. Ancak onun geri dönmesinden sonra Emir Abdurrahman Han'ın hukuk konusunda çalışmalar yaptığı, yargıyı ülke genelinde düzenli ve sistematik bir hale getirdiği bilinmektedir.
- 62 Abdurrahman Han'a karşı iktidar mücadelesinde başarısız olan bazı eski Afgan hanedan mensupları Osmanlı Devleti'ne sığınmış, II. Abdülhamid'in izniyle bir süre Şam ve Bağdat'ta ikamet etmişlerdir. Muhammed Tarzi ve Muhammed Eyüp Han aileleriyle birlikte önce İran'a geçmişler, oradan da özel izinle Osmanlı topraklarına girmişlerdir. Bir süre Osmanlı topraklarında kaldıktan sonra da İngiltere'nin desteğini alarak Hindistan'a hareket etmişlerdir. Bu durumun Abdurrahman Han tarafından hoş karşılanmadığı açıktır. BOA, Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO) 459/34391, 17 Safer 1312 (20 Ağustos 1894); BOA, Yıldız Hususi Maruzat (Y.A.HUS.) 208/57, 16 Rebiüllevvel 1305 (2 Aralık 1887); Yazıcı, "Emir Abdurrahman Han'ın Afganistan'da Merkezi Otoriteyi Tesis Etme Çabaları", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (2010), 101-102.
- 63 Özcan, *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, (Ankara: İSAM Yayınları, 1997), 110-113.

Abdurrahman Han iktidara ilk geldiği dönemlerde Rusya veya İngiltere'ye kayıtsız şartsız ve tek taraflı bağlanmaktan kaçınmış, gelişmelere göre hareket etmek istemiştir. Abdurrahman Han'ın bu tutumu Batı ve Osmanlı kamuoyunu da meşgul etmiştir. Örneğin bir İngiliz gazetesi, Abdurrahman Han'ın tutum ve davranışlarına göre İngiliz politikasının geliştirilmesinin gerektiğini yazmıştır.⁶⁴ Osmanlı Devleti'nin de bölgedeki gelişmelere kayıtsız kalmadığı açıktır. Özellikle Rusya'nın bazı Afgan topraklarını ilhak etmesi, Osmanlı devlet adamlarının bölgedeki faaliyetlerini yakından takip etmesine yol açmıştır. Temel konu ise ortak düşman olarak görülen Rusya'nın bu bölgedeki faaliyetlerinin nasıl sonuçlanacağı meselesidir. Osmanlı Devleti'ne göre Rusya'nın amacı İngiltere'yi doğuda bir cephe açmaya zorlayarak zayıflatmak ve böylece dünya siyasetinde en etkin güç olmaktır. İngiltere'nin Afganistan politikasının temelinde ise Hindistan'daki varlığını koruma politikası yatmaktadır. Bu gelişmelerin iki büyük güç arasında bir savaşa yol açabileceğinden endişe edilmekte⁶⁵, Osmanlı Devleti'nin de bu savaştan olumsuz etkilenebileceğinden bahsedilmektedir.⁶⁶ Osmanlı Devleti bu nedenle Afganistan ile dirsek temaslarına devam etmiş, ikili ilişkilerini geliştirmeye çalışmıştır. Abdurrahman Han ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkilerin Şir Ali Han dönemine göre daha zayıf olduğu söylenebilir. Bununla beraber iki ülke arasındaki temaslar Osmanlı Hükümeti'nin yoğun çabalarıyla devam etmiştir. Osmanlı Devleti Abdurrahman Han'ı bir şekilde yanında tutmaya gayret etmiş, onun güvenini ve dostluğunu kazanmaya çalışmıştır.⁶⁷

Osmanlı Devleti ile Afganistan arasındaki benzerliklerden biri de iç isyanlardır. Nitekim Abdurrahman Han'ın uğraştığı en büyük problem Afganistan'daki iç isyanlar olmuştur. Özellikle Gılcayların ve Hazaraların isyanı ülkenin enerjisini tüketme noktasına getirmiş, Afganistan'ı zayıflatmıştır. Bu dönemde Osmanlı Devleti ise Ermeni isyanları ile uğraşmaktadır. Osmanlı vatandaşı olan Ermeniler, İngiltere başta olmak üzere, Rusya ve Fransa'dan destek görüyor, Osmanlı Devleti'ni siyasi arenada zor durumda bırakıyorlardı.⁶⁸ Tıpkı Osmanlı Devleti'ndeki gibi, Afganistan'daki isyanlarda da batının müdahalesi ve kışkırtması söz konusudur. Özellikle Hazaraların isyanının toplumsal bir meseleye dönüşmesinde batı kamuoyunun göz ardı edilemeyecek bir etkisi vardır. Öyle ki bu menfi yönlendirmeler Kızılbaş, Özbek ve Taciklerin de isyana destek vermesine sebep olmuştur. Yapılan haberlere göre Emir Abdurrahman Han halka baskı yapan baskıcı bir diktatör olup, Afgan halkı dışındaki milletlere yaşam hakkı tanımayan bir liderdir.⁶⁹ Benzer tanımlama ve iddialar bu yıllarda Osmanlı sultanı II. Abdülhamid için

64 "The Settlement of Afghanistan", *The Times*, 5 Temmuz 1880, 4.

65 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 7.

66 BOA, Yıldız Kamil Paşa Evrakı (Y.EE.KP.) 1/96, 29 Zilhicce 1303 (28 Eylül 1886); BOA, Yıldız Hariciye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.HR.) 8/16, 16 Cemaziyelahir 1302 (2 Nisan 1885); BOA, Y.PRK.HR. 8/29, 7 Şevval 1302 (20 Temmuz 1885).

67 Erçin, "Batı Basını ve Osmanlı Yönetiminin Afgan Emiri Abdurrahman Han'a Bakışı (1880-1901)", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2019), 42-44.

68 BOA, Y.A.HUS. 218/72, 18 Safer 1306 (24 Ekim 1888); BOA, Yıldız Posta Telgraf Nezareti Maruzatı (Y.PRK. PT.) 4/4, 7 Muharrem 1306 (13 Eylül 1888); Hamşioğlu, "Afgan Modernleşmesi ve Türkiye (1880-1933)", 81; Kamuran Gürün, *Ermeni Dosyası*, (Ankara: TTK Basımevi, 1983), 134-154.

69 "An Expert On The Uzbeks: Vambery Explains Rising Against The Afghan", *The New York Times*, 26 Eylül

de yapılmaktadır. II. Abdülhamid, Batıda çıkan yayınlarda çoğunlukla istibdatçı ve özgürlük düşmanı bir lider olarak tasvir edilmektedir.⁷⁰ Bu durum iki ülke içindeki etnik yapıların batılı ülkelerde manipüle edildiğini açık bir şekilde göstermektedir.

Afganistan, Gılcay ve Hazara isyanlarını bastırarak kısmi de olsa iç huzuru tesis edebilmiştir. Emir Abdurrahman Han, bundan sonra sınır meseleleriyle ilgilenmeye başlamıştır. Afganistan 1893'te İngiltere ile yapılan sınır anlaşması neticesinde bir kısım topraklarını kaybetse de halen önemli ve geniş bir coğrafyaya hakimdir.⁷¹ Çin Türkistan'ına kadar geniş alana hükmeden Afganistan, Rusya ile de 1885, 1887 ve 1895 yıllarında sınır anlaşmaları imzalamak zorunda kalmıştır. Bu anlaşmalar sonucunda da 40 km²lik bir arazi Rusya'ya terk edilmiştir. Böylelikle Afganistan'ın Rusya ve İngiltere arasındaki hududu resmen çizilmiştir.⁷²

İngiltere'nin en büyük korkusu hiç kuşkusuz Hindistan'ın elden çıkmasıdır. Bu nedenle Hindistan'ın anahtarı konumunda olan Afganistan'a ayrı önem verilmiştir. Öyle ki İngiltere, Hindistan ve Afganistan'ı ayrı bölgeler olarak değil, birbirini tamamlayan zincir halkaları gibi görmüştür. Nitekim 1897 yılında Hindistan'daki Müslümanlar arasında çıkan bir isyan, New York Times'e Müslümanların dış mihraklar tarafından kışkırtıldığı şeklinde yansımıştır. Bahsi geçen haberde kullanılan ifadeler, bölge coğrafyasına verilen önemi daha net açıklamaktadır. Amerikan basınına göre büyüyen bu isyan ve protestolardan Afganistan Emiri Abdurrahman Han sorumludur. Bu ağır ithamlar teyide muhtaç bilgilerle doludur. Haberde II. Abdülhamid tarafından Hindistan'da görevlendirilen Türk ajanlarından da bahsedilmektedir. İddiaya göre bu ajanlar vasıtasıyla Müslümanlar İngiltere'ye karşı provoke edilmektedir. Suçlamalar yalnızca bunlardan ibaret değildir. Amerika, Afganistan Emiri'nin bu davayı kutsal bir vazife olarak gördüğüne inanmaktadır. Halife sıfatıyla bağlı olduğu II. Abdülhamid ile birlikte hareket etmekte ve Osmanlı Devleti tarafından bölgeye gönderilen "zararlı" yayınları kopyalayarak Hindistan'da dağıtılmasına yardım etmektedir.⁷³

İngiltere basını da aynı şekilde bu isyanda Osmanlı Devleti'nin parmağının olduğunu düşünmektedir. Zaten Amerikan basınının da bu haberleri İngiltere'nin etkisi altında kalarak yaptığı açıktır. Ancak İngiltere'nin elinde herhangi bir belge mevcut değildir. Dolayısıyla İngiltere'nin Hindistan'daki Müslüman isyanında Osmanlı Devleti'nin müdahalesinin olduğu

1892, 3.

70 Edwin M. Bliss, *Turkey and The Armenian Atrocities*, (Philadelphia: Edgewood Publishing Company, 1896), 1-2, 302, 321.

71 Saray, *Dünden Bugüne Afganistan*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981), 132-133; İngilizlerle 12 Kasım 1893 tarihinde yapılan anlaşmayla Peşaver, Kuvetta, Bacur ve Çitral İngilizlere bırakılmıştır. Afganistan 57 derece 30 dakika ile 73 derece tul-i şarkta ve 30 derece ile 38 derece 30 dakika arz-i şimalde vakidir. Memleketin şarktan garbe mesahe-i sathiyesi 690 ve şimalden cenuba 740 kilometredir ki takriben Fransa veya Almanya'ya muadildir. Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 7.

72 Osmanlı Devleti Afganistan'daki gelişmeleri Rusya ve İngiltere'deki sefirleri vasıtasıyla yakından takip etmiştir. Nitekim İstanbul'a Rusya ve İngiltere'den gönderilen raporlar Afganistan'daki sınır anlaşmaları hakkında kapsamlı bilgiler vermektedir. BOA, Y.PRK.HR. 8/16; BOA, Y.A.HUS. 182/24, 22 Şaban 1302 (6 Haziran 1885); Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 8.

73 "Revenge of The Sultan: Rising in India Attributed to the Intrigue of The Turk", *The New York Times*, 15 Ağustos 1897, 5.

iddiası bir varsayımdan öteye gidememiştir. Osmanlı devlet aklı ise bu konuda sessiz kalmamıştır. Batı kamuoyunda oluşan yaygın kanaatin aksine, Osmanlı Devleti bu işle bir ilgisinin olmadığını dünya kamuoyuna deklare etmiştir. Sessiz kalmanın bir nevi suçu kabullenmek anlamına geleceğini çok iyi bilen Osmanlı Hükümeti, bölgedeki Müslüman halkın tamamen kendi tasarruflarıyla bu kalkışmaya giriştiklerini ifade etmiştir.⁷⁴

İngiltere esasen Afganistan ve Hindistan üzerindeki çekincelerinde haksız sayılmazdır. Çünkü Rusya'nın bölgedeki en büyük isteği İngiltere'nin Hindistan bağlantısını koparmaktır. Nitekim Abdurrahman Han döneminde Rusya'nın Afganistan üzerinde bazı kazanımları da olmuştur.⁷⁵ İngiltere bu yüzden Rusya ile iyi ilişkiler geliştirmeyi ve mümkün mertebe çatışmadan kaçınmayı kendi çıkarı açısından uygun görmeye başlamıştır.⁷⁶ Bununla beraber İngiltere ve Rusya birbirlerine karşı samimi değildir. Bu güvensizlik Rus ve İngiliz kamuoyunu fazlasıyla meşgul etmekte, bu konuyla ilgili haberler yapılmaktadır. Osmanlı Devleti de bölgedeki bu gelişmeleri yakından takip etmekte, İngiltere ve Rusya kamuoyunda çıkan haberleri izlemektedir.⁷⁷

Afganistan müstakil bir devlet olarak siyasi hayatına devam etse de, Rusya ve İngiltere arasında güç mücadelesine sahne olmuştur. Afganistan da tıpkı Osmanlı Devleti gibi bu dönemde devrin iki büyük gücü arasında denge siyaseti uygulamaya çalışmıştır. Bununla beraber Afganistan'ın Osmanlı Devleti'ne göre bir avantajı vardır ki, o da coğrafi şartlarının nispeten zor olmasıdır. Dağların şekil ve vaziyetli, aşılması güç yollar ve tepeler, ulaşımın çok dar geçitlerden zorlukla sağlanılabilmesi gibi etkenler işgal girişimlerini engellemiştir. Bu bölge ele geçirilse bile bu durumun kalıcı olamayacağı açıktır. İngiltere ve Rusya gibi güçlü devletler bile bu nedenle küçük toprak kazanımları dışında bölgeyi tamamen ele geçirme macerasına girmek istememişlerdir.

Afganistan, İngiltere ve Rusya gibi iki büyük gücün hedefinde olmasına rağmen hayatını sürdürebilmiştir. Bunun en önemli nedeni bu devletler arasındaki rekabettir. Bununla beraber Emir Abdurrahman Han'ın akıllı ve dengeli siyasetinin de önemli olduğu açıktır.⁷⁸ Nitekim Halid Eyüp eserinde bunu açıkça dile getirmiştir.⁷⁹ Emir Abdurrahman Han'ın Afganistan tarihindeki yerinin çok ayrı olduğu söylenebilir. Uzun süre iktidarda kalan Abdurrahman Han

74 BOA, Yıldız Tahrirat-ı Ecnebiyye ve Mabeyn Mütcerimliği (Y.PRK.TKM.) 39/75, 3 Rebiülevvel 1315 (2 Ağustos 1897); Özcan, "II. Abdülhamid Döneminde Afganistan ile İlişkiler ve İngiltere", 100.

75 Sibel Kavaklı Kundakçı ve Oğuz Hamşioğlu; "Demir Emir Abdurrahman Dönemi ve Modern Afgan Devleti'nin Doğuşu (1880-1901)", *Alinteri Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*, 2/3 (2018), 121.

76 Elçin, "Batı Basını ve Osmanlı Yönetiminin Afgan Emiri Abdurrahman Han'a Bakışı (1880-1901)", 41-42.

77 BOA, Y.A.HUS. 403/50, 15 Şevval 1317 (16 Şubat 1900); BOA, Y.A.HUS. 393/109, 18 Şevval 1316 (1 Mart 1899); BOA, Y.PRK.HR. 8/16; BOA, Y.PRK.HR. 8/29. İngiltere ve Rusya arasındaki çıkar çatışması konusunda Osmanlı Hükümeti'nin yaygın kanaati, olayların büyük bir savaşa doğru evrileceği şeklindedir. Osmanlı Hükümeti, iki ülke arasındaki ihtilafın giderek derinleştiğini ifade etmektedir. Osmanlı Devleti'ne göre batı kamuoyu da Afganistan'da büyük bir savaşın patlak üzere olduğuna inanmaktadır. Olası savaşa dair batı basınında çıkan haberler bu hakikati göstermektedir.

78 Hamşioğlu, "Afgan Modernleşmesi ve Türkiye (1880-1933)", 120-121.

79 Halid Eyüp, *Tarihçe-i Afganistan*, 9.

her şeyden önce ülkedeki siyasi birliği sağlamaya çalışmıştır. Abdurrahman Han, kabilecilik anlayışından kaynaklanan sorunların ancak milli bir bilinç oluşturularak yok edebileceğini düşünmektedir.⁸⁰ Ancak Afganistan coğrafyasının farklı etnik gruplardan oluşması, bölgede merkezi otoritenin oluşmasına izin vermemiştir. Bu grupların birbirleriyle sürekli mücadele halinde olması ise durumu daha karmaşık bir hale getirmiştir. İngiltere ve Rusya gibi sömürgeci devletler bu durumdan istifade etmeye çalışmışlar, bölgedeki nüfuzlarını arttırmışlardır. Abdurrahman Han, bu gerçeği gören ve Afganistan'da siyasi birliği sağlamaya çalışan önemli bir lider olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Afganistan, tarihi çok eski yıllara kadar dayanan kadim bir coğrafyada yer almaktadır. Bölge geçiş güzergâhı üzerinde konumlanması nedeniyle tarih boyunca birçok kez istilaya uğramıştır. Afganistan, Ahmed Şah Dürrani önderliğinde 1747 yılında müstakil bir devlet olsa da ülkedeki taht kavgaları ve iktidar mücadeleleri nedeniyle hiç bir zaman huzurlu bir ülke olamamıştır. 19. yüzyıl boyunca İngiltere ve Rusya'nın Afganistan üzerindeki emelleri, zaten problemlili olan bölgeyi tamamen sorun yumağı haline getirmiştir. Afganistan'ın İngiltere ve Rusya arasındaki rekabetten oldukça etkilendiği, ülke içinde birlik ve barış ortamının sağlanamadığı görülmektedir. Bununla beraber Afganistan kendine has yapısı, zorlu coğrafyası ve denge siyasetiyle varlığını her daim korumuştur. Bir başka ifadeyle Afganistan, müstakil devlet yapısını büyük güçlere kabul ettirmeyi başarmıştır.

Osmanlı Devleti ile Afganistan arasındaki yakınlaşmanın özellikle II. Abdülhamid döneminde öne çıktığı söylenebilir. Dönemin süper gücü olarak nitelenen İngiltere başta olmak üzere, Rusya, Fransa, Almanya, Avusturya-Macaristan gibi devletler arasında denge siyaseti izleyen Osmanlı Devleti, bu bağlamda Afganistan'a bir örnek teşkil etmiştir. Nitekim Emir Abdurahman Han da II. Abdülhamid'in izlediği siyaseti takip etmiş, özellikle İngiltere ve Rusya arasındaki rekabetten yararlanmaya çalışmıştır.

Afganistan'ın Osmanlı Devleti ile olan benzerlikleri de dikkat çekicidir. Bununla beraber İngiltere ve Rusya'nın kısırcasında kalmış görünen Afganistan'ın, Osmanlı Devleti'ne oranla daha şanslı olduğu söylenebilir. Bunun en önemli sebebi Afganistan coğrafyasının zorluğudur. Rusya ve İngiltere'nin Afganistan üzerindeki siyasi emellerinden kısmi olarak vazgeçmesi de Afganistan açısından tarihi bir şans ve bir dönüm noktası olmuştur. İki ülke yıllar süren savaşlardan sonra artık enerjilerini bu bölgede tüketmek istememişlerdir. İngiltere ve Rusya, Afganistan'ın aralarında müstakil bir tampon bölge olarak kalmasının daha avantajlı olacağını düşünmeye başlamıştır.

80 Mehmet Fazlı, *Afganistan'da Bir Jöntürk Mısır Sürgününden Afgan Reformuna*, çev. Kenan Karabulut, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 44; Sandy Gall, *Afghanistan, Travels with the Mujahideen*, (London: English Library Paperback Edition, 1989), 45; Kubilayhan Erman, "Afganistan'da Sovyet Nüfuzu ve İşgali (Etkiler ve Sonuçları)", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 16, Hamşioğlu, "Afgan Modernleşmesi ve Türkiye (1880-1933)", 122-123.

Yazmış olduğu eser ile Afganistan'a dair bilgi eksikliğini gidermeye çalışan Halid Eyüp, bu eseri okuyanların en azından Afganistan halkı hakkında bilgi sahibi olabileceği kanısındadır. Aynı zamanda bölgenin önemli geçitleri, boğazları, kaleleri, şehirleri hakkında da bilgi edinecekler, Afganistan'ın tarihi, kültürel ve coğrafi özelliklerini anlayabileceklerdir. Bunun dışında bölgedeki son siyasi gelişmeler hakkında da malumat sahibi olacaklardır. Anlaşılan o ki, Halid Eyüp bu eseriyle Osmanlı toplumunda henüz çok fazla bilinmeyen Afganistan'ı farklı yönleriyle tanıtmayı amaçlamıştır.

Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya karşı ittifak talebi Afganistan tarafından olumsuz karşılanırsa da Osmanlı Devleti bu bölgede her daim saygınlığını korumayı başarmıştır. Afganistan'daki iktidar mücadelesinde başarısız olan bazı iktidar mensuplarının Osmanlı Devleti'ne sığınmaları ise dikkat çekicidir. Afganistan'dan kaçan ve Osmanlı Devleti'ne iltica eden bu hanedan mensupları bir dönem Osmanlı topraklarında misafir edilmiştir. Büyük mücadeleler sonucu iktidarı ele geçiren Afganistan Emiri Abdurrahman Han bu durumu hoş karşılamamıştır. Buna rağmen Osmanlı Devleti ile ilişkilerini bozmak istemeyen Abdurrahman Han, Osmanlı Devleti ile asgari müşterekte iyi ilişkiler geliştirmiştir. Bunun temel nedeni Osmanlı Devleti'nin Afgan hanedan mensuplarının sığınma taleplerine siyasi çıkar amacı gütmeyen, iyi niyetle sahip çıkmasıdır. Abdurrahman Han da bunun bilincinde olduğu için Osmanlı Devleti'ne karşı herhangi bir olumsuz teşebbüste bulunmamıştır. İlişkilerin bozulmamasında II. Abdülhamid'e Halife sıfatıyla duyulan saygı da önemli bir etken olmuştur.

Sonuç olarak Afganistan sahip olduğu coğrafya sayesinde, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin dikkatini çekmiştir. Halid Eyüp yazmış olduğu eserde bu hakikati dile getirmiş, bu bölgeyle ilgili Osmanlı kamuoyunda önemli haberler ve yazılar çıktığını ifade etmiştir. Bu yazılar genellikle olumlu nitelikte olup, Afgan ve Osmanlı toplum yapısı ve iki ülke arasındaki siyasi ilişkilerle ilgilidir. Bahsedilen yazara göre bu haberler nicelik olarak yeterli olsa da, nitelik olarak yeterli değildir. Afganistan ile ilişkilerin daha çok geliştirilmesi ve bu bölgeye daha fazla önem verilmesi gerekmektedir. İngiltere ve Rusya gibi devrin iki süper gücünün Afganistan üzerindeki nüfuz mücadelesi bile, başlı başına bölgenin ne kadar önemli olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Halid Eyüp'ün kaleme aldığı "Tarihçe-i Afganistan" isimli çalışma da dahil olmak üzere, Osmanlı Devleti'nde Afganistan ile ilgili çalışmalar daha çok tercüme veya Afganistan üzerine yazılmış farklı eserlerin yorumlanması şeklindedir. Osmanlı basınına yansıyan haberlerin genellikle batı basınında çıkan gazetelerden alındığı anlaşılmaktadır. Bu durum olayların bazen İngiliz, bazen Rus, bazen Amerikan kamuoyunun bakış açısına göre ele alınmasına neden olmuştur. Bununla beraber Osmanlı toplumunda genel bir Afgan taraftarlığının olduğu, Afganistan ile ilgili çıkan yazıların olumlu içerikte olduğu söylenebilir. Şüphesiz bunun en önemli nedeni Afganistan'ın Sünni Müslüman yapısı ve barındırdığı yoğun Türk nüfustur. Nitekim Halid Eyüp, bahsi geçen eserinde Afganistan'daki Türklere de dikkat çekmiştir. Türk halkından Türkmen veya Turani olarak bahseden Halid Eyüp, Turani halkın ülkede önemli bir nüfusa sahip olduğunu ve bunların özellikle ülkenin kuzeyinde etkili olduklarını ifade etmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- "Afganistan". *Sırat-ı Müstakim*. 83 (25 Rebiülevvel 1328/6 Nisan 1910).
- "Afganistan". *Sırat-ı Müstakim*. 85 (11 Rebiülahir 1328/21 Nisan 1910).
- "Afganistan, Afganistan'da Bir Matbaa". *Sebilürreşad*. 11/275 (19 Muharrem 1332/18 Aralık 1913).
- "Afganistan, Kandahar'da İğtişaş". *Sebilürreşad*. 11/276 (26 Muharrem 1332/25 Aralık 1913).
- "Afganistan, Medrese-i Şahanede Darülmuallimin Tesisi". *Sebilürreşad*. 12/295 (11 Cemaziyelahir 1332/7 Mayıs 1914).
- "Afganistan Hakimi Abdurrahman Han". *Servet-i Fünun*. 257 (1 Şubat 1311/13 Şubat 1896).
- "Afganistan Emiri Abdurrahman Hazretleri". *Servet-i Fünun*. 353 (4 Kanunievvel 1313/16 Aralık 1897).
- Ahmed, Faiz. *Afghanistan Rising: Islamic Law and Statecraft between the Ottoman and British Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 2017.
- Ahmed Hamdi. *Hindistan ve Sıvat ve Afganistan Seyahatnamesi*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300/1882.
- "An Expert On The Uzbeks: Vambery Explains Rising Against The Afghan". *The New York Times*. 26 Eylül 1892.
- Aysultan, Hayri. "Afganistan'da Dil Politikaları". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2010): 47-58.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO) 459/34391, 17 Safer 1312 (20 Ağustos 1894).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). İrade Dahiliye (İ.DH.) 762/62137, 21 Zilhicce 1294 (27 Aralık 1877).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Yıldız Kamil Paşa Evrakı (Y.EE.KP.) 1/96, 29 Zilhicce 1303 (28 Eylül 1886).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Yıldız Hariciye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.HR.) 8/16, 16 Cemaziyelahir 1302 (2 Nisan 1885).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Y.PRK.HR. 8/29, 7 Şevval 1302 (20 Temmuz 1885).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Yıldız Hususi Maruzat (Y.A.HUS.) 208/57, 16 Rebiüllevvel 1305 (2 Aralık 1887).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Y.A.HUS. 218/72, 18 Safer 1306 (24 Ekim 1888).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Y.A.HUS. 182/24, 22 Şaban 1302 (6 Haziran 1885).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Y.A.HUS. 403/50, 15 Şevval 1317 (16 Şubat 1900).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Y.A.HUS. 393/109, 18 Şevval 1316 (1 Mart 1899).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Yıldız Posta Telgraf Nezareti Maruzatı (Y.PRK.PT.) 4/4, 7 Muharrem 1306 (13 Eylül 1888).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Yıldız Tahrirat-ı Ecnebiyye ve Mabeyn Mütercimliği (Y.PRK.TKM.) 39/75, 3 Rebiülevvel 1315 (2 Ağustos 1897).
- Bliss, Edwin M. *Turkey and The Armenian Atrocities*. Philadelphia: Edgewood Publishing Company, 1896.

- Burget, Fazıl Ahmad. “Yakınçağda Afganistan ve Osmanlı Devleti İle İlişkileri”. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi, 2017.
- Çeçen, Anıl. “Afganistan’ın Öne Çıkışı”. *Avrasya Dosyası* 4/4 (1999): 108-122.
- Çınarlı, Özgür. “Afganistan’ın Etnik Yapısı”. *Aksaray Üniversitesi İİBF Dergisi* 4/1 (2012): 73-84.
- Erçin, Abdülkadir. “Batı Basını ve Osmanlı Yönetiminin Afgan Emiri Abdurrahman Han’a Bakışı (1880-1901)”. *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2019): 33-50.
- Erçin, Abdülkadir. “İngiliz Doğu Hindistan Kumpanyası ve Kumpanyanın Ticari Faaliyetleri (1600-1858)”. *Bartın Üniversitesi Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 4/2 (2017): 111-133.
- Erman, Kubilayhan. “Afganistan’da Sovyet Nüfuzu ve İşgali (Etkiler ve Sonuçları)”. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2013.
- Fevzi, Firuz ve Cankurt, Hasan. “Afganistan’da Türkoloji ve Türkçe Çalışmaları Hakkında Bir Araştırma”. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2013): 493-503.
- Gall, Sandy. *Afghanistan, Travels with the Mujahideen*. London: English Library Paperback Edition, 1989.
- Gökdağ, Bilgehan Atsız. *Afganistan’da Türklük ve Hazaralar*. Ankara: Türk Devlet ve Topulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Vakfı Yayınları, 2008.
- Gürtin, Kamuran. *Ermeni Dosyası*. Ankara: TTK Basımevi, 1983.
- Hamşioğlu, Oğuz. “Afgan Modernleşmesi ve Türkiye (1880-1933)”. Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi, 2006.
- Kalaycıoğulları, İnan. “Yenişehirizade Halit Eyüp ve İslam ve Fünun Adlı Eseri”. *Dört Öğe* 1/1 (2012): 93-139.
- Kavaklı Kundakçı, Sibel ve Hamşioğlu Oğuz. “Demir Emir Abdurrahman Dönemi ve Modern Afgan Devleti’nin Doğuşu (1880-1901)”. *Alnteri Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)* 2/3 (2018): 119-143.
- Kaye, John William. *History of The War in Afghanistan*. London: Publishers to The India Office, 1874.
- Koç, Hasan. “Osmanlı’nın Son Döneminde Kamuoyunun Afganistan Hakkındaki Bilgi Kaynaklarının Tahlili”. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, 2007.
- Kurusinski, J. T. *Tarih-i Afgan*. Çev. İbrahim Müteferrika. Dersaadet: Ceridehane Matbaası, 1277/1860.
- Külünk, Furkan. “19. Yüzyılın İkinci Yarısında İngiltere’nin Afganistan Politikası”. Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi, 2020.
- Malecka, Anna. “How Turks and Persians Drank Coffee: A Little Known Document of Social History by Father J. T. Kurusinski”. *Turkish Historical Review* 6/2 (2015): 175-193.
- Masson, Charles. *Narrative of Varius Journeys in Balochistan, Afghanistan and The Panjab Vol II*. London: Richard Bentley Publishing, 1844.
- Mehmed Fazlı. *Afganistan Seferi*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1325/1909.
- Mehmed Fazlı. *Afganistan’a Seyahat*. Haz. Ali Ahmetbeyoğlu. İstanbul: Selis Yayınları, 2008.
- Mehmet Fazlı. *Afganistan’da Bir Jöntürk Mısır Sürgününden Afgan Reformuna*. Çev. Kenan Karabulut. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Newell, Richard S. *The Politics of Afghanistan*. Ithaca N.Y: Cornell University Press, 1972.
- Oğuz, Esedullah. *Hedef Ülke Afganistan*. İstanbul: Doğan Kitap, 2001.
- Özcan, Azmi. “II. Abdülhamid Döneminde Afganistan ile İlişkiler ve İngiltere”, *Afganistan Üzerine Araştırmalar*. Haz. Ali Ahmetbeyoğlu, içinde 83-102. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2022.
- Özcan, Azmi. *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*. Ankara:

İSAM Yayınları, 1997.

Özcan, Azmi. "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", *DİA*. XXII: 294-295. İstanbul: TDV, 2000.

"Revenge of The Sultan: Rising in India Attributed to the Intrigue of The Turk". *The New York Times*. 15 Ağustos 1897.

Saray, Mehmet. "Ahmed Şah Dürrani", *DİA*. II: 133-134. İstanbul: TDV, 1989.

Saray, Mehmet. *Afganistan ve Türkler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

Saray, Mehmet. *Dünden Bugüne Afganistan* İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981.

Selim, Yavuz. *Afganistan ve Dostum*. Ankara: Hiler Yayınları, 2004.

Sivrioğlu, Töre ve Türkoğlu, Ahmed Jawid. *Başlangıçtan Günümüze Afganistan Tarihi*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2007.

Şahsi, Resül. "Afganistan". *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/6 (2022): 131-148.

Şeyhanlıoğlu, Hüseyin. "18. Yüzyıldan Günümüze Kadar Afganistan'ın Jeostratejik Önemi". *Avrasya Etüdüleri* 34/2008: 61-82.

Tekin, Abdullah Sami. "XIX. Yüzyılın Başlarında Afganistan'a Giden İngiliz Oryantalistler ve Faaliyetleri". Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi, 2019.

"The Settlement of Afghanistan". *The Times*. 5 Temmuz 1880.

Yazıcı, Orhan. "Afganistan'daki Otorite Boşluğunun Tarihi Temelleri ve Bölge Güvenliği Üzerindeki Etkileri". *History Studies* 2/1 (2010): 219-237.

Yazıcı, Orhan. "Emir Abdurrahman Han'ın Afganistan'da Merkezi Otoriteyi Tesis Etme Çabaları". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2010): 95-118.

Yazıcı, Orhan. *Modern Afganistan'ın Kuruluşu 1834-1922*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2011.

Yenişehirizade, Halid Eyüp. *Tarihçe-i Afganistan*. İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1316/1898.

Yoldaş, Muhammed Asıf. "Afganistan'ın Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Yapısı İle İlgili Olarak Türk Yatırımcı Firmaları İçin Bazı Tespitler". *Akademik Bakış* 13 (2007): 1-11.

Antonius'u Eleştirmek: Arap Milliyetçiliğinin Resmî Anlatısına Alternatif Bir Bakış Denemesi

Criticizing Antonius: A Different Perspective On The Official Arab Nationalist Narrative

Mehmet Fahri DANIŞ¹ 



¹Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler
Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Erzurum,
Türkiye

ORCID: M.F.D. 0000-0001-5872-6873

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mehmet Fahri Daniş (Dr. Öğr. Üyesi),
Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler
Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Erzurum,
Türkiye
E-posta: fahri.danis@atauni.edu.tr

Başvuru/Submitted: 18.01.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
15.03.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
18.03.2024

Kabul/Accepted: 19.03.2024

Atıf/Citation: Daniş, Mehmet Fahri. "Criticizing
Antonius: A Different Perspective On The
Official Arab Nationalist Narrative." *Şarkiyat
Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024),
101-124. <https://doi.org/10.26650/jos.1422116>

öz

George Antonius'un 1938 yılında yayımlanan *Arap Uyanışı* başlıklı çalışması, Arap ulusal hareketinin tarihini sistemli bir şekilde tanımlayan, sınırlayan ve bu vesileyle de şekillendiren bir kurucu metindir. Antonius'un Arap milliyetçiliğine mukaddes bir "köken" kazandırma niteliğine hizmet eden çalışma; 19. yüzyıl ortalarında Beyrut'ta temelleri atılan edebî-kültürel bir çevrenin faaliyetlerini (Nahda) ve bu faaliyetlerin siyasî bir milliyetçi hareketi ivmelediği tezlerini ileri sürer. *Arap Uyanışı*, literatürde çokça eleştirilir, muhteviyatındaki tarihsel argümanların yanlışlığı ya da objektif olmayan bakış açısı sıklıkla vurgulanır. Fakat tüm kritiklere rağmen Antonius'un metni, Arap milliyetçiliğinin öykününün resmî vesikası, ulusal hareketin izlediği tarihsel güzergâhın yegâne kaynağı ve daha da ötesinde modern Arap kimliğinin "ne"liğini tespit eden çok önemli bir yapıt olmayı günümüze kadar sürdürür. Bu çalışmanın amacı; *Arap Uyanışı'nı*, Arap milliyetçiliğinin inşası aşamasında oynadığı tarihsel rolü başlıca iki husus etrafında analiz etmektir. Bu doğrultuda Antonius'un çizdiği tarihsel eskizin kısaca özetlenmesi ve *Arap Uyanışı* karşısında oluşan eleştirel kanonun değerlendirilmesinin ardından, "milli uyanış" fikrinin felsefi temelleri ortaya koyulacaktır. Ardından Antonius'un yapıtının genelde görmezden gelinen bir parçası olarak, etnik milliyetçiliğin karşısında konumlandığı teritoryal milliyetçilikle münasebeti meselesi incelenecek ve kavmiyye-vataniyye ayrımının, esasları *Arap Uyanışı'nın* ortaya koyduğu önemli bir kırılma noktası olduğu ileri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: George Antonius, *Arap Uyanışı*, Arap milliyetçiliği, Milli uyanış, Ortadoğu

ABSTRACT

George Antonius's 1938 book *Arab Awakening* serves as a foundational text, methodically defining, restricting, and shaping the history of the Arab national movement. Antonius' work established a sacred "origin" for Arab nationalism; he presented the activities of a literary-cultural circle (Nahda) and how they accelerated the political nationalist movement. The literature frequently criticizes the *Arab Awakening*, emphasizing its historical justifications or subjective perspective flaws. The goal of this research is to examine how the *Arab Awakening* has historically helped to develop Arab nationalism around two key concepts.

The intellectual foundations of the concept of “national awakening” will be revealed in this regard, following a brief summary of Antonius’ historical sketch and an evaluation of the critical canon compared to the *Arab Awakening*. The issue of Antonius’ relationship to territorial nationalism, which he opposes to ethnic nationalism, will then be examined as a frequently overlooked aspect of his writing. It will be argued that the distinction between *qawmiyya* and *wataniyya* represents an important breaking point revealed by the *Arab Awakening*.

Keywords: George Antonius, *Arab Awakening*, Arab nationalism, *National awakening*, Middle East

EXTENDED ABSTRACT

George Antonius’ *Arab Awakening* was one of the first works to narrate the development of modern Arab nationalism and identity systematically. Up until the last quarter of the twentieth century, this book was considered a privileged work of literature. It profoundly impacted the official historiography of the newly formed nation-states in the post-Ottoman Middle East and the new wave of Arab nationalism that arose in response to the Arab–Israeli conflict. Finding a study comparable to this endeavor is impossible, given that the book was published in 1938. The study demonstrates that European sovereignty still exists in Syria, Lebanon, Palestine, and Iraq—areas Antonius frequently refers to as “northern Arab lands”—that the international community takes the Palestine issue seriously, and that this particular occasion raises awareness of the fragmented nature of post-Ottoman Arab geography. The story of the Arab national movement, which began in the nineteenth century, is also a concrete expression of the ideal of unity or the collapse of Arab nationalism based on ethnicity and language, known as “*qawmiyya*.” One of the book’s most distinguishing features is Antonius’ personal connections, which allow him to speak directly with key leaders from Nahda and the 1915 Rebellion. In some ways, this transforms the *Arab Awakening* into a record of the testimony of the most influential figures of the time.

Antonius chose to highlight and leave out certain topics in his historical narrative based on his own worldview and the cultural context of his upbringing. Antonius does not wish to present an unbiased account of the Arab national story. The goal of writing the *Arab Awakening* was to establish an Arab identity and the ideal of Arab nationalism that would resurrect it broadly as a foundation, origin, and beginning.

There have always been critical works that challenge Antonius’ story, and prominent figures in contemporary Middle Eastern studies have not shied away from methodically dissecting the *Arab Awakening*, particularly in light of its overemphasis on external influences. Nowadays, it appears difficult to write anything about the subject without praising or denouncing Antonius and his masterpiece. Since the middle of the twentieth century, many who oppose the *Arab Awakening* have questioned the book’s fundamental ideas, focusing primarily on Antonius’ impartiality. Zeine Zeine, Albert Hourani, A.L. Tibawi, Elie Kedourie, and others have criticized

the role of Beirut's cultural revival. However, Ernest Dawn has a more limited literary effect. Dawn argued that Turkish nationalism played an important role in the rise of Arab nationalism. In addition to these important avenues, notable figures include Philip Khoury and Michael Provence, who emphasized notables' politics as the foundation of Arab nationalism; Bassam Tibi, who highlights the impact of European-centered ideas on Bilad al-Sham; and Martin Kramer, who emphasizes Islamic modernism's significance.

Finally, those criticizing Antonius, including the text's content, tend to focus on Nahda's historical significance and the relationship between Turkism and Arab nationalism. The purpose of this article, however, is to examine how the *Arab Awakening* shaped Arab nationalism throughout history, focusing on two main themes. This will initially expose the conceptual underpinnings of "national awakening." The "awakening" motif, which pervades nearly all nationalist rhetoric, gives the national community a sacred origin while emphasizing some "premodern" ideas about the nature of national identity today. The question of Antonius' relationship to territorial nationalism, which he opposes to ethnic nationalism, will then be examined as an often overlooked aspect of his work. It will be argued that the distinction between *qawmiyya* and *wataniyya* represents an important breaking point revealed by the *Arab Awakening*.

Because Antonius' work contains so many problematic issues, it is important to criticize him. His worldview and the cultural milieu in which he grew up were the only factors that impacted the concerns addressed and ignored in the historical narrative he wrote. Antonius is the result of his political and cultural surroundings, having grown up in a cosmopolitan setting in Lebanon and receiving a Western education as a Christian intellectual. Thus, criticizing Antonius is analogous to criticizing "Antonius-type" late nineteenth-century Arab thinker. This issue, which many critics have previously ignored, necessitates a thorough examination of the intellectual milieu of the time.

In actuality, Antonius does not want to provide an unbiased account of the Arab national struggle. The goal of writing the *Arab Awakening* book was to provide a foundation, origin, and beginning for the Arab identity and the ideal of Arab nationalism, which will resurrect it globally. Antonius examines the past through his own lens, attempting to interpret the pertinent events in accordance with a single ideal to construct a narrative that will lend historical legitimacy to the Arab national cause.

The goal of this study is to provide an introduction to an alternative interpretation of Antonius' *magnum opus*. The first section of the article provides a brief overview of the historical trajectory of the Arab national movement as described in the *Arab Awakening* and divides text criticism into several sections. A comprehensive assessment of the *Arab Awakening* criticisms reveals that they follow multiple broad trajectories, and a chronological analysis reveals a clear distinction between past criticisms and current complaints. The discourse that established the Arab identity as a contemporary form of belonging and the concept of "awakening," which was

deemed the most important component of the work, were then subjected to philosophical and sociological analysis. Finally, research has begun on the textual foundations of the distinction between territorial nationalism (*wataniyya*) and ethnic nationalism (*qawmiyya*), which should be viewed as one of the most important issues of the *Arab Awakening* and a pivotal paradigm for the entire twentieth-century Middle Eastern history. Comparing the nation-state nationalisms of Western-dominated mandate states is required to highlight the differences between these two types of nationalism, which also served to stifle this ideal in the face of unitary Pan-Arab nationalism.

Giriş

Arap milliyetçiliğinin ya da “Arap ulusal hareketinin” öyküsü, 19. yüzyıl sonunda Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı sınırları içerisinde dünyaya gelen bir Rum Ortodoks Arap’ın¹ 1938’de yayımlanan kitabıyla ilk kez sistemli bir anlatı haline gelir.² George Antonius’un *Arap Uyanışı* başlıklı çalışması, modern Arap kimliğinin ve Arap milliyetçiliğinin hangi faktörler etrafında nasıl geliştiğini derli toplu bir anlatı içerisinde sunan ilk kaynaklardan biridir. Osmanlı sonrası Ortadoğu’da yeni kurulan ulus-devletlerin resmî tarih yazımlarını ve Arap-İsrail çatışması karşısında yükselişe geçen yeni dalga Arap milliyetçiliğini derinden etkileyen bu kitap, 20. yüzyılın son çeyreğine dek literatürdeki ayrıcalıklı konumunu korumuştur. 19. yüzyıl Arap aydınlanması (Nahda) ve Beyrut’taki misyoner okullarının etkisiyle modern millet düşüncesiyle tanışan Hıristiyan Arap aydınlarının rolünü merkeze alan Antonius, bir anlamda “diğer söylemleri mümkün kılan” yeni bir söylemsel sahayı tedavüle sokmuş bir “söylemsellik kurucusudur.”³

Antonius’un anlatısı, en azından birkaç açıdan benzersizdir. Kitabı Türkçeye kazandıran Mehmet Akif Koç’un ifadesiyle; her şeyden önce *Arap Uyanışı*, “Arap kimliğini modern dönemde kurmaya kendini adanmış bir metindir.”⁴ Kitabın yayımlandığı 1938 tarihi itibariyle düşünüldüğünde, bu girişimin muadili bir çalışmaya rastlamak mümkün değildir.⁵ Söz konusu çalışma, Antonius’un sık sık “kuzey Arap toprakları” adıyla andığı Suriye, Lübnan, Filistin ve Irak’ta Avrupa egemenliğinin devam ettiği,⁶ özellikle Filistin meselesinin uluslararası

- 1 Rum Ortodoks Arap tabiri; özellikle Bilâdüşşam bölgesinde yoğunlukla bulunan, Arapça konuşan ya da Araplaşmış, Doğu Ortodoks Kiliselerine mensup Hıristiyan Arapları ifade eder. Terminolojik ayırım için bkz. Melikşah Arslan, “Arapçılık ve Helencilik Arasında Osmanlı Devleti: Kudüs Rum Ortodoks Patrikhanesi Krizi (1908-1914)”, *Osmanlı Araştırmaları* 60/1, (2022): 180.
- 2 1891 yılında Cebel-i Lübnan’daki Deyr’ül Kamer’de bir Rum Ortodoks ailede dünyaya gelen Antonius, üniversite eğitimini Cambridge Üniversitesi’nde alır ve 16 yıl boyunca Ortadoğu’daki manda rejimlerinde fiili olarak çalışır. 1930 yılında ABD’ye yerleşir ve 1941’de Kudüs’te vefat eder. Antonius’la ilgili biyografik bilgi için bkz. Ann M. Lesch, “Antonius, George”, *Encyclopedia of the Palestinians* içinde, haz. Philip Matar, (New York: Facts on File, 2005), 22; Susan Silsby Boyle, *Betrayal of Palestine: The Story of George Antonius*, (Colorado: Westview Press, 2001).
- 3 Diğer metinleri ve ifade biçimlerini mümkün kılan, kendisine karşı çıkan söylemleri dahi etkileyecek denli güçlü bir otoriteye sahip kapsayıcı metin ve yazar tipi, Foucault ve onu takiben Said tarafından “söylemsellik kurucusu” olarak adlandırılır. Bkz. Michel Foucault, “Yazar Nedir?”, *Sonsuza Giden Dil* içinde, haz. Ferda Keskin ve Ömer Albayrak, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 241; Edward Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 49.
- 4 Mehmet Akif Koç, George Antonius’un *Arap Uyanışı: Arap Ulusal Hareketinin Öyküsü* adlı kitabında takdim, çev. Mehmet Akif Koç, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 8.
- 5 20. yüzyılın ilk yarısında, Arap ve Büyük Suriye kimliklerinden bağımsız modern bir Lübnanlılık kimliğinin inşasını hedefleyen benzer nitelikli çalışmalarla karşılaşmak mümkündür. Mârûni entelektüellerden Charles Korm’un 1934’te yayımlanan ve Lübnan’ın Fenike karakterini yücelten şiir kitabı *La Montage Inspirée* bir yana, tarihçi Philip Hittî’nin 1937 tarihli *History of the Arabs*’ı ve 1951 tarihli *History of Syria*’sı, biçimsel olarak Antonius’un Arap kimliğini kurma misyonunu üstlenen metniyle oldukça benzerdir. Fakat Hittî’nin amacı, Arap kimliğinden azade bir bölgesel aidiyet biçimini temellendirmek ve Suriye-Lübnan aidiyetinin kendi orijinal mevcudiyetinin altını çizmektir.
- 6 Irak’ta, 1930 yılında imzalanan antlaşma uyarınca manda rejimi fiilen sona ermiş fakat İngiliz nüfuzu bölgedeki varlığını uzun yıllar devam ettirmiştir. Bkz. Cyrus Schayegh, “The Mandates and/as decolonization”, *The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates* içinde, haz. Cyrus Schayegh ve Andrew Arsan, (New York: Routledge, 2015), 415-416.

kamuoyunda ciddi biçimde tartışıldığı ve Osmanlı sonrası Arap coğrafyasının mevcut parçalı yapısının da bu vesileyle gündeme geldiği bir dönemdir. Arap ulusal hareketinin 19. yüzyılda başlatılan öyküsü, aynı zamanda birlik idealinin ya da “kavmiyye” olarak adlandırılan etnik ve dilsel temelli Arap milliyetçiliğinin akamete uğrayışının, Filistin davası nezdinde somut bir şekilde dile getirilmesidir. Antonius’un kendi kişisel bağlantıları üzerinden,⁷ Nahda’nın ve 1915 İsyanı’nın önemli figürleriyle doğrudan yaptığı görüşmeler, metnin en orijinal yanlarından birini oluşturur ve bir anlamda *Arap Uyanışı*’nı, çağın öncü isimlerinin tanıklıklarının bir vesikası haline getirir.

Arap Uyanışı’nın asıl önemi, metnin kanonik karakterinden kaynaklanır. Batı’da –özellikle Anglo-Amerikan çevrelerde– Şarkiyat çalışmaları için uzun yıllar temel eser mahiyetinde oluşu bir yana,⁸ *Arap Uyanışı*, kurumsallaşmakta olan genç Arap devletleri açısından bir nevi tarih tezlerini biçimlendiren ana kaynak hüviyetindedir. Özellikle Irak’taki Hâşimî monarşisi ve Suriye ile Mısır’daki Pan-Arap milliyetçisi çevreler, kendi siyasal mevcudiyetlerini ve meşruiyetlerini, Antonius’un çizdiği tarihsel güzergâhta temellendirmişlerdir. Bu nedenle 1950’li yıllarda Ortadoğu’daki birlikçi ideali simgeleyen Nasırcılık ve Baasçılık gibi hareketlerin fikrî art alanlarına *Arap Uyanışı*’nı yerleştirmek –Batılı güçlerle ilişkiler meselesini revize etmek kaydıyla– son derece makuldür.⁹

Pan-Arap milliyetçiliği idealinin mutlak bir mağlubiyete uğradığı 1970’li yıllar, aynı zamanda *Arap Uyanışı*’na yönelik eleştirilerin de yoğunlaştığı bir dönemi beraberinde getirmiştir. Esasında Antonius’un anlatısını hedef alan eleştirel çalışmalar hiçbir zaman eksik olmamış, özellikle dışsal faktörlere yüklediği aşırı önem sebebiyle modern Ortadoğu çalışmalarının önde gelen isimleri, *Arap Uyanışı*’nı sistematik bir şekilde eleştirmekten geri durmamıştır. Günümüzde ise Antonius’u ve onun *magnum opus*’unu eleştirmeden ya da en azından şerh düşmeden konuyla ilgili herhangi bir içerik üretmek mümkün değilmiş gibi gözükmektedir.

Antonius’u eleştirmek, yapıtının barındırdığı sorunlu pek çok nokta itibariyle bir anlamda zorunluluktur. Zira oluşturduğu tarihsel anlatı içerisinde öne çıkartılan ve değinilmeyen hususlar, tamamıyla kendi dünya görüşünün ve yetiştiği kültürel ortamın bir sonucu olarak, belirli bir perspektif etrafında şekillenmiştir. Cebel-i Lübnan’ın Batılı eğitim almış, kozmopolit ortamında yetişmiş Hıristiyan bir aydını olarak Antonius, tam olarak etrafındaki siyasî ve kültürel çevrenin bir ürünüdür. Dolayısıyla Antonius’u eleştirmek, bir anlamda Antonius tipi 19. yüzyıl sonu Arap entelektüelini eleştirmek demektir ki en azından yakın tarihli pek çok eleştirmenin gözden kaçırdığı bu husus, bir dönemin düşünce dünyasına ayrıntılı bakışı zorunlu kılmaktadır.

7 Antonius, Arap kültürel uyanışının ve Arap milliyetçiliğinin erken dönem öncülerinden, Kahire’deki meşhur *el-Mukattam* gazetesinin sahibi Fâris Nimr Paşa’nın damadıdır. Bkz. Boyle, *Betrayal of Palestine*, 38.

8 Martin Kramer, *Arab Awakening & Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*, (New Brunswick: Transaction Publishers, 1996), 112.

9 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. William Cleveland, “The Worlds of George Antonius: Identity, Culture and the Making of an Anglo-Arab in the Pre-World War II Middle East”, *Auto/Biography and the Construction of Identity and Community in the Middle East* içinde, haz. Mary Ann Fay, (New York: Palgrave, 2001), 125-139.

İşin aslı; Antonius'un amacı, Arap ulusal hareketinin tarafsız bir eskizini çıkarmak değildir. *Arap Uyanışı* metni, Arap kimliğine ve onu sınırlar üstü bir formda ihya edecek Arap milliyetçiliği idealine bir temel, köken, başlangıç kazandırma amacıyla yazılmıştır.¹⁰ Antonius, Arap ulusal hareketine tarihsel meşruiyetini katacak bir söylem kurmak niyetindedir ve bu amaçla bulunduğu pozisyondan geçmişe bakarak, ilgili olayları tek bir ideal doğrultusunda yorumlamaya çalışır. Bu, hemen her milliyetçi söylemin ve ondan doğan milliyetçi hareketin ihtiyaç duyduğu *sine qua non* bir girişimdir.¹¹ Dolayısıyla metnin içeriği, akademik olarak yanlışlanabilecek ya da tarafgirlikle suçlanabilecek pek çok varsayımı ihtiva eder. Katıksız Türk-Osmanlı ve Alman karşıtlığı, İngilizlere gösterilen müstesna tavır, Fransızlara duyulan güvensizlik ve İttihat-Terakki yönetimine yöneltilen ağır eleştiriler, literatürde ilk kez derli toplu bir anlatı içerisinde Antonius'un kitabında özetlenir. Döneminin Arap Hıristiyan entelektüellerinin bakış açılarını eksiksiz bir şekilde sunan *Arap Uyanışı*, bu bakımdan bir kuşağın siyasî görüşlerinin manifestosu hüviyetindedir.

Öte yandan *Arap Uyanışı*'nin çizdiği ve bir anlamda Arapların kurumsal milliyetçi anlatısının manifestosu niteliğindeki söylemi –artık onun etrafında oluşmuş devasa eleştiri kanonunu da dikkate alarak– revize etme zorunluluğu da oluşmuştur. Bu yönde bir girişim; başta Antonius'un yaşadığı çağ ve içerisinde bulunduğu toplumsal konjonktür olmak üzere, dönem koşullarını göz önünde bulundurmalı, *Arap Uyanışı*'ni kaynaklarıyla birlikte değerlendirmeli, çizilen tarihsel güzergâhtaki durakların Arap milliyetçiliğinin sonraki evreleri için taşıdığı önemi dikkate almalı ve en önemlisi *Arap Uyanışı*'na karşı oluşan eleştirel kanonu da sistematik bir şekilde incelemelidir.

Bu çalışma, tam olarak bu yönde bir girişim için mütevazı bir başlangıç hüviyetinde tasarlanmıştır. Makalenin ilk bölümünde *Arap Uyanışı*'nda çizilen Arap ulusal hareketinin tarihsel yolculuğu kısaca özetlenmiş ve metne yönelik eleştiriler birkaç başlık altında toparlanmıştır. *Arap Uyanışı*'nin eleştirileri bütüncül bir perspektifle gözden geçirildiğinde, bu kritiklerin belli başlı birkaç rotayı takip ettiği ve kronolojik olarak incelendiğinde de klasik eleştirilerle güncel eleştiriler arasında belirgin bir farkın mevcut olduğu görülmüştür. Ardından –metnin en önemli yanı olarak görülen– Arap kimliğini modern bir aidiyet biçimi olarak kuran söylemin ve “uyanış” fikrinin felsefi ve sosyolojik bir soruşturulması yapılmıştır. Bu bağlamda Edward

10 Kitabın önsözünde tarafsızlık meselesiyle ilgili muğlak ifadeler, Antonius'un bu “kurucu” niyetini daha en başta ortaya koyar: “Bu misyonumu adalet ve tarafsızlık ruhuyla yerine getirmeye ve konuya Arap bakış açısıyla yaklaşırken, önyargı ve tarafgirliğe sapmadan sonuçlarıma varmaya çalıştım. Başaramadıysam, bu, deneme isteğimin yokluğu veya okuyucularına karşı sorumluluklarımın ciddiyeti konusunda herhangi bir tereddüdüm olduğu anlamına gelmez.” George Antonius, *Arap Uyanışı: Arap Ulusal Hareketinin Öyküsü*, çev. Mehmet Akif Koç, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021, 13). Bundan sonra metne referanslar, Türkçe çevirisi üzerinden yapılacaktır.

11 Bu bakımdan *Arap Uyanışı*'ni, genelde yapılanın aksine, Antonius'un çağdaşı bölge tarihçileri Albert Hourani, Elie Kedourie ya da Kemal Salibi gibi isimlerin çalışmalarından farklı bir kategoride değerlendirmek gerekir. Örneğin Alman milliyetçiliği için Fichte'nin 1808 tarihli *Alman Ulusuna Sesleniş*'i, Fransız milliyetçiliği için Maurice Barrès'in *Fransa'nın Ölümsüz Ruhu* ya da Türk milliyetçiliği için Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın metinleri, kategorik olarak *Arap Uyanışı*'na daha yakındırlar.

Said'in *Başlangıçlar* (1975) metni temel alınarak, modern bir fenomen olarak millet fikrine bir "köken" oluşturma arzusunun (pre-modern) teolojik karakteri özellikle vurgulanmıştır. Son olarak *Arap Uyanışı*'nın ihtiva ettiği en önemli meselelerden biri olarak yorumlanması gereken ve bütün 20. yüzyıl Ortadoğu tarihi açısından belirleyici bir paradigma olan etnik milliyetçilik (kavmiyye)-teritoryal milliyetçilik (vataniyye) ayrımının metindeki temelleri soruşturmaya açılmıştır. Milliyetçiliğin bu iki biçimi arasındaki farkın gündeme gelmesi, aynı zamanda birlikçi Pan-Arap milliyetçiliği karşısında bu idealin bastırılması fonksiyonunu gören, Batı hâkimiyetindeki manda devletlerin kendi ulus-devlet milliyetçiliklerini karşılaştırmayı gerektirir. Daha da önemlisi bu husus, Antonius'un Batı (daha doğrusu Batı'yı temsil eden parçalı yapı) karşısındaki tutumunu gündeme getirir ve özellikle İngilizlere karşı takınılan tavırın değişken karakterini serimlemeyi mümkün kılar.

Son olarak altı çizilmesi gereken husus; *Arap Uyanışı*'nda yer alan ve Arap ulusal hareketinin temelini teşkil eden olayların tarihsel bir süzgeçten geçirilmesinin, bu çalışmanın amaçları arasında yer almamasıdır. Bu konudaki literatür, Antonius'un kitabının yayımlandığı 1930'ların sonundan itibaren oldukça gelişmiştir ve tamamıyla siyasî tarih alanına giren bir konuyu oluşturmaktadır.¹² Tekrardan belirtmek gerekirse, bu çalışmanın temel amacı; *Arap Uyanışı*'nı –onun karşısında gelişen eleştirel literatürü de dikkate alarak– Arap ulusal hareketi ile modern Arap kimliğinin tahayyülü noktasında bir revizyona tâbi tutmaktır. Bu yönde bir girişim, "Antonius'u eleştirmek" pratiğinin genellikle üzerinde durulmayan fakat fikrî olarak oldukça önemli nüansların altını çizmek anlamına gelir. Bir diğer deyişle bu çalışma, Antonius'un çizdiği tarihsel güzergâhın "hakikiliği"nden ziyade, Antonius'un literatürdeki etkisine odaklanmak ve özellikle iki hususta, "uyanış" fikrinin felsefi soruşturması ve kavmiyye-vataniyye ayrımı, *Arap Uyanışı*'nın oynadığı merkezi role dikkat çekmek amacındadır.

1. Arap Ulusal Hareketinin Öyküsü

Arap Uyanışı, biçimsel açıdan modern milliyetçilik literatürü içerisinde çok sonraları sistematik hale gelecek bir formülasyonu benimsemesi hasebiyle oldukça yenilikçi bir metin olarak değerlendirilebilir. Modernist milliyetçilik kuramcılarında Miroslav Hroch'un 1968 tarihli *National Revival in Europe*'da (Avrupa'da Milli Uyanış) geliştirdiği ve Eric Hobsbawm'ın 1991'de çeşitlendirdiği bu model, standart bir milliyetçi hareketin üç evresi olduğu varsayımını ortaya atar.¹³ Buna göre "A evresi" ya da "proto-milliyetçi" evrede, kendisini bilimsel ilgi şeklinde gösteren bir "milli uyanış" ya da "milli Rönesans" dönemi söz konusudur. Genellikle elitlerin ya da siyasî niyetleri bulunmayan araştırmacıların girişimleriyle somutlaşan bu evrede,

12 *Arap Uyanışı*'nın içeriğini revize etmek amacıyla karşılaştırmalı olarak okunabilecek, I. Dünya Savaşı ve sonrasında Ortadoğu'daki olayların detaylı bir anlatımı için bkz. David Fromkin, *Barışa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı? 1914-1922*, çev. Mehmet Harmancı, (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2008).

13 Miroslav Hroch, *Avrupa'da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi*, çev. Ayşe Özdemir, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 50-51; Eric Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 64.

mevzubahis millet fikrine temel oluşturacak kültürel çalışmalar yapılır ve çoğunlukla dilin standartlaştırılmasına yönelik faaliyetlerde bulunulur. “B evresi”nde, bu kültürel çalışmalar neticesinde somutlaşan milliyetçi fikriyatı benimsemiş ilk örgütlenmeler görülür ve onu, milliyetçiliğin resmî taleplerini dile getirdiği “C evresi” takip eder.¹⁴

Arap Uyanışı, Arap ulusal hareketini tam olarak bu üç evre etrafında izlenebilecek bir güzergâh üzerine oturtur. Ve hatta sonraki yıllarda kendisinin eleştirisi üzerinden Arap milliyetçiliğine odaklanan çalışmaların dahi biçimsel olarak benimseyecekleri bir örüntü kurmuş olur.¹⁵ Antonius’un çizdiği tarihsel eskiz, özetle şöyledir:

- Bilâdüşşam’daki Mısır egemenliği (1833-1841) ve Kavalalı ailesinin “kasıtsız” etkisi.
- Suriye Protestan Koleji’nin kurulması (1847) ve Amerikan misyonerlerin Arapça merkezli kültürel faaliyetleri.
- Bilâdüşşam’daki ilk kültürel-bilimsel cemiyetler, Nahda, 1875 Beyrut Gizli Cemiyeti’nin afiş ve poster faaliyetleri.
- Yüzyıl sonlarında yabancı misyon okullarının Arapçaya gösterdikleri ilginin kaybolması ve ulusal hareketin belirleyiciliğinin Hıristiyan Araplardan Müslümanlara aktarılması (bunda Abdurrahman Kevâkibî ve Reşîd Rızâ gibi isimlerin rolü).
- İTC döneminde (1909-1914) kurulan resmî (*el-Muntada el-Edebî ve Hizb el-lâ-merkeziye ed-İdariye el-Osmanî*) ve yeraltı (*el-Kahtâniyye ve el-Fetât*) Arap örgütleri, 1912-1913’de Beyrut’ta başlayan reform talepleri (Beyrut Reform Komitesi) ve Paris’teki Arap kongresi (1913).
- Aziz Ali el-Mısrî ile Selim el-Cezayirî ve *el-Ahd* (1914), Şerif Hüseyin’in oğlu Abdullah’ın faaliyetleri, Faysal’ın Şam’da *el-Fetât* ve *el-Ahd* üyesi olması. Hâşimîlerin hareketin öncülüğüne gelmesi.
- Şerif Hüseyin-MacMahon Yazışmaları (1915).
- Arap İsyanı (1915)
- Sykes-Picot Mutabakatı (1916) ve Balfour Deklarasyonu (1917).
- Savaş sonrası barış görüşmelerinde Müttefiklerin Araplara söz verdikleri vaatleri tutmamaları ve bunun bedeli olarak 1920 Irak, 1925 Suriye ve Filistin Ayaklanmalarının görülmesi.
- 1920 San Remo’da manda devletlerinin teşekkül ettirilmesiyle Arap halklarının Batılı güçlere karşı “inançlarını yitirmeleri.” Meyselun Geçidi Savaşı ve 1920 itibarıyla Suriye, Irak ve Filistin’deki Arapların (*el-Ahd* gibi gizli örgütlerin de dahilyle) ayaklanmaları.
- 1921’de Faysal’ın Irak’a geçerek kral olması.

14 Bu tipoloji üzerine başarılı bir değerlendirme için bkz. Alexander Maxwell, “Typologies and Phases in Nationalism Studies: Hroch’s A-B-C Schema as a Basis for Comperative Terminology”, *Nationalities Papers* 38/6, (2010), 865-880.

15 Milliyetçiliğin A, B ve C evreleri üzerinden Arap milliyetçiliğini inceleyen güncel çalışmalardan birkaçı için bkz. Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık, 1908-1918*, çev. Türkan Yöney, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017); James L. Gelvin, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, (Berkeley: University of California Press, 1998).

Arap Uyanışı, bu tarihsel güzergâhı takip ederek modern Arap kimliğini şekillendiren kültürel ve siyasî gelişmeleri belirli bir söylem içerisinde değerlendirir. Mehmet Ali Paşa ile oğlu İbrahim Paşa'nın 19. yüzyıl başlarında Mısır'daki egemenliklerini tesis etmesi ve kısa süreli Bilâdüşşam hâkimiyetleri, Arap milliyetçiliğini ivmeleyen fakat doğrudan onun tarihsel anlatısının bir parçası olmayan, kasıtsız bir etkidir. Antonius'un ifadesiyle bu, “yanlış bir başlangıç”tır zira Arap kökenli dahi olmayan Kavalalı ailesinin geniş bir Arap imparatorluğu kurma hülyaları, “Arap ulusal bilincinin oluşmasından önce” girişilmiş zamansız bir girişimin ürünüdür.¹⁶ Mevzubahis ulusal bilincin yeşermesi için, “1847’de Beyrut’ta Amerikan himayesinde mütevazı bir edebî çevrenin temellerinin atılması” gerekir.¹⁷ Amerikalı misyonerlerin, Arapçanın tıpkı Latince gibi ölü bir dil haline gelmesinin önüne geçen faaliyetleri, aynı zamanda Butrus el-Bustânî ve Nâsîf el-Yâzicî gibi Arap entelektüellerin kültürel çalışmalarını mümkün kılar. Arap Rönesansı ya da Nahda, Antonius’ta Arap kimliğinin harcını oluşturan kültürel sistemin temeli, bir anlamda Arap milliyetçiliğinin A evresidir. Ulusal hareketin sonraki hikâyesi; Şerif Hüseyin ile oğullarının, Osmanlı ordusundaki ayrılıkçı Arap subaylarla keşişen yolları ve Arap İsyanı’nın neticesinde Arapların, “düşmanın alt edilmesinde kendilerine düşen rolü –ve daha fazlasını– yerine getirmelerine”¹⁸ rağmen Batılı müttefiklerinin bir oldubittisi neticesinde kendilerine söz verilen bağımsızlıktan mahrum kalmalarının öyküsüdür.

2. *Arap Uyanışı*’nın Eleştirel Literatürü

20. yüzyıl ortalarında, Arap milliyetçiliğinin akademik tarzda incelemesine ilişkin ilk ciddi çalışmalardan bazılarını kaleme alan ve bu konuda Batı literatüründe de haklı bir otorite konumunda bulunan Lübnan asıllı Albert Hourani, 1977’de Oxford St. Antony’s College’da yıllık düzenlenen “Antonius Dersi”ne konuşmacı olarak katılır.¹⁹ “Kırk Yılın Ardından *Arap Uyanışı*” başlıklı konuşmasında Hourani, Antonius’un kitabının “tarihsel bir anlatı” meydana getiren kurucu karakterinin yanında, “siyasî bir savunu” metni olduğunun altını çizer.²⁰ Kitabın “birkaç dipnot”tan mülhem “kaynakça” barındırmayan “akademik tertibattan yoksun” biçemi, Antonius’un metnini “bilimsel” olarak değerlendirmeyi büyük ölçüde güçleştirir.²¹ Hourani’ye göre “sorulması gereken” ve birçok çağdaş eleştirmen tarafından da sıklıkla sorulan asıl soru; “[Antonius’un] kişisel inançlarının hikâyesinin ne kadarını tahrif ettiği”dir.²² Hourani’nin Antonius’a yönelik eleştirileri, çalışmasının barındırdığı tarihsel anlatının parçalarına da

16 Antonius, *Arap Uyanışı*, 33.

17 *Age*, 15.

18 *Age*, 217.

19 Bu derslerin metinleri, Derek Hopwood’un editörlüğünde iki çalışma halinde yayımlanmıştır. Bkz. Derek Hopwood (haz.), *Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-1987*, (New York: Palgrave Macmillan, 1990); Derek Hopwood (haz.), *Arab Nation, Arab Nationalism*, (New York: Palgrave Macmillan, 2000).

20 Albert Hourani, “The Arab Awakening Forty Years After”, *Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-87* içinde, haz. Derek Hopwood, (New York: Palgrave Macmillan, 1990), 26.

21 *Agy*.

22 *Agy*. Antonius’a yönelik eleştirilerinin yanında Hourani, *magnum opus*’u *A History of the Arab Peoples*’da (1991) bir yerde ve *Arabic Thought in the Liberal Age*’de (1962) de birkaç yerde, Antonius’a atıfta bulunur.

odaklanır fakat en temelde *Arap Uyanışı*'nın bilimsel değil siyasî bir metin olduğu üzerinden anlam kazanır.

Hourani'nin adını andığı “çağdaş eleştirmenler”; Elie ve Sylvia Kedourie, Abdüllatif et-Tibâvî, Zeine N. Zeine ve Ernest Dawn'dır. 20. yüzyılın ortalarında, Batı'daki Şarkiyat çalışmalarının zirvesini temsil eden bu isimlerin tamamı, *Arap Uyanışı*'ni eleştirel bir yeniden okumaya tâbi tutarlar. Elie Kedourie, Antonius'un Amerikan misyonerlerin Bilâdüşşam'daki çalışmalarının oldukça önemli içeriklerine odaklanmaktansa, bu etkiyi yüzeysel bir şekilde kendi “kurduğu” Arap ulusal hareketi söyleminin çekirdeğine yerleştirmesini sert bir biçimde eleştirenlerin başında gelir.²³ Üçüncü dünyadaki milliyetçi hareketler üzerine meşhur eserinde Kedourie, Antonius'un Arap milliyetçiliğine bakışıyla ilgili daha önemli bir gözlemde bulunur. Kedourie'ye göre *Arap Uyanışı*'nın yazarının, kolonyal makamlardaki yüksek kariyerli işlerin ardından Arap davasına ilgi duyması ve hatta “kendisini Arap olarak tanımlamaya başlaması”, İngilizlerin Filistin mandasındaki Siyonist yanlısı politikalarının ardından gerçekleşir. Kedourie'ye göre Antonius'un, “eşit bir şekilde muamele edilmesini umduğu” İngiliz üstlerinin Filistin'deki faaliyetleri ve kendisine karşı tutumları, metnin ortaya çıkışındaki temel sebeptir.²⁴

Elie Kedourie'nin eşi, Sylvia Kedourie (Haim), *Arap Uyanışı*'nın bilimselliğini tartışmaya açan Şarkiyatçılardan biridir. Haim'e göre metnin barındırdığı içerik yanlışları –“Arap ırkı, Arap halkı, Arap milleti” ifadelerinin bilinçsizce birbirlerinin yerine kullanılması gibi terminolojik hatalar ya da “kahramanlar ve kötülerin her zaman aşırı karakterde oluşları”– bir yana, kitapta asıl eleştirilmesi gereken husus, Batılı bir konsept olarak milliyetçiliğin, Arap Ortadoğusu'ndaki kurumlarla olan uyumsuzluğunun tamamen göz ardı edilmesidir.²⁵ Filistin'deki İngiliz manda yönetiminde Antonius'la beraber çalışan Araplardan biri, Abdüllatif et-Tibâvî ise, *Arap Uyanışı*'nda bazı kişilerin ve grupların gereğinden fazla önemsendiği hususunun altını çizer. 19. yüzyılın ikinci yarısında Beyrut merkezli kültürel ya da siyasî Arap cemiyetlerinin Arap ulusal uyanışındaki rolü, Antonius'un anlatısında çok önemli bir yer tutarken Tibâvî, bunların Arap siyasal hareketindeki etkilerinin oldukça sınırlı olduğunu belirtir.²⁶

Arap milliyetçiliğinin oluşumuyla ilgili literatürün en yetkin iki otoritesi, Zeine N. Zeine ve Ernest Dawn, aynı zamanda *Arap Uyanışı*'na yönelik eleştirilerin de en sistemli örneklerini verirler. Zeine, mühim eseri *The Emergence of Arab Nationalism*'de (1973), Antonius'un kurguladığı Arap ulusal hareketi söylemini kökünden eleştirir. *Arap Uyanışı*'nın da merkezini teşkil eden şu iki iddianın “hiçbir ciddi tarihsel kanıtla uyuşmadığını” belirtir: “Küçük bir ‘aydın elit’ grubunun, Beyrut'taki gizli cemiyetleri vasıtasıyla Arap ulusçuluğunun tohumlarını atması” ve “‘Arap ulusal hareketinin ilk örgütlü çabalarının’ bu cemiyetin faaliyetlerine dayandırılması.”²⁷ Zeine'ye göre Antonius'un öyküsü, Ortadoğu'da henüz “ulus” ya da

23 Elie Kedourie, “The American University of Beirut”, *Middle Eastern Studies* 3/1, (1966), 87.

24 Elie Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, (London: Franck Cass, 1970), 87.

25 Sylvia Haim, “‘The Arab Awakening’, A Source for Historian?”, *Die Welt des Islams* 2/4, (1953), 248-249.

26 A.L. Tibawi, *A Modern History of Syria: Including Lebanon and Palestine*, (London: Macmillan, 1969), 161.

27 Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism: With a Background Study of Arab-Turkish Relations in*

“ulusçuluk” gibi kavramların esamesinin okunmadığı, dinî ya da mezhepsel kimliklerin yegâne aidiyet biçimi olduğu bir dönemde geçer. Dolayısıyla Zeine, Antonius’un fazlaca yücelttiği (ve kitabının da doğrudan kaynağı olan) elit zümrenin, Araplıktan ziyade kendi dinî kimlik yorumlarıyla hareket ettiklerini söyler. Antonius, 19. yüzyıl sonunda Bilâdüşşam’daki misyoner okulların Arap dili ve kültürüne yönelik ilgilerinin kaybolduğu belirli bir tarihsel sürecin mevcudiyetini ve bu süreçte Abdurrahman Kevâkibi gibi isimlerin etkisiyle, ulusal hareketin öncülüğünün Hıristiyan Araplardan Müslümanlara geçtiğini ileri sürer.²⁸ Zeine’ye göre ise “dört yüzyıllık Osmanlı hâkimiyeti süresince Müslüman Arapların kendilerini Müslüman ve Arap olarak düşünmekten vazgeçtikleri bir dönem” hiçbir zaman görülmemiştir ve dolayısıyla “uyaniş iddiasının” hiçbir tarihsel temeli yoktur.²⁹

Zeine, Arap ulusçuluğunun mevcudiyetini İslamiyet’in doğuşuyla ilişkilendirirken,³⁰ Antonius’un “uyaniş” olarak açıkladığı fenomeni, Beyrut’taki dar bir zümrenin entelektüel faaliyetlerine indirger ve savaş sırasındaki ya da sonrasındaki hareketi de bu etkisi kısıtlı gruptan büyük oranda soyutlar. *Arap Uyanışı* karşısında gelişen revizyonist tarih ekolünün öncülerinden Zeine’nin, Antonius’un laik “uyaniş” fikrinin karşısına İttihat ve Terakki ile yükselişe geçen Türkçü politikaları koyması, literatürde büyük oranda kabul görmüştür. Bu bağlamda yereldeki “eşraf siyaseti”ni öne çıkarmakla beraber Hourani³¹ ve Tibâvî de bu revizyonist ekolün bir parçası sayılabilir.³² 20. yüzyıl ortalarında Ernest Dawn’ın çalışmalarıysa Arap ulusal hareketinin temellenmesinde Türk milliyetçiliğinin ya da İTC’nin rolünün geleneksel olarak “abartıldığı” yaklaşımına dayanır ve Antonius’un tezlerine ılımlı yaklaşmakla beraber, Arap milliyetçiliğinin yükselişe geçmesinde asıl faktörün Şam’daki yerel çevreler arasındaki güç ilişkileri olduğunu ileri sürer.³³

Dawn’ın, Türk ve Arap milliyetçilikleri arasındaki ilişkiyi sorgulayan eleştirel tezi ya da Şerif Hüseyin’in isyanının Arap milliyetçiliğiyle olan irtibatını yadsıyan görüşleri; en temelde Arap kaynaklarına olduğu kadar Türkçe-Osmanlıca kaynaklara da bakılması gibi “zahmetli”

the Near-East, (New York: Caravan Books, 1973), 51.

28 Antonius, *age*, 79-81.

29 Zeine, *age*, 129.

30 *Age*, 130.

31 Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, (Berkeley: University of California Press, 1981), 8-11.

32 Tibawi, *age*, 202. Mahmud Haddad da Arap ulusal hareketinin kurumsallaşmasında İTC faktörünün etkisini vurgularken aynı zamanda “Avrupa hâkimiyeti beklentisi”nin rolüne dikkat çeker. Bkz. Mahmoud Haddad, “The Rise of Arab Nationalism Reconsidered”, *IJMES* 26, (1994), 213. Martin Kramer ise Arap milliyetçiliğinin temellendirilmesinde 20. yüzyıl başındaki Türk milliyetçiliğinin yanında Siyonizm’in artan etkisinin de üzerinde durulması gerektiğini ileri sürer. Bkz. Martin Kramer, “Arab Nationalism: Mistaken Identity”, *Deadalus* 122/3, (1993), 175.

33 Dawn’ın bu konudaki görüşleri için, makalelerini derlediği şu kitabın 5. ve 6. bölümlerine bkz. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, (Chicago: University of Illinois Press, 1973). Hourani ve Dawn’ın büyük önem verdiği Bilâdüşşam’daki yerel eşraf paradigmasını yakın dönemde sahiplenilen isimlerin başında Philip Khoury gelir. Bkz. Philip Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920*, (New York: Cambridge University Press, 2003).

bir çabayı gerektirdiğinden, genellikle literatürde kabul görmez.³⁴ Hasan Kayalı'nın yakın tarihli çalışması, Arap milliyetçiliği yazınındaki revizyonist ekolün ön kabullerini eleştiriye açtığı gibi, I. Dünya Savaşı öncesinde Bilâdüşşam'daki asıl etkili milliyetçi tahayyülün Suriyecilik olduğu tezini dillendirmesiyle de oldukça önemlidir.³⁵ Adil Baktıaya'nın, modern Arap kimliğinin oluşumunda klasik Antoniusçu "misyoner okulları" tezinin yanında, 19. yüzyılın ikinci yarısında Bâbîâli'nin eğitim faaliyetlerini de dikkate almayı öneren, Bilâdüşşam'daki sosyo-ekonomik dönüşümün önemini vurgulayan, ayrıca 1860 Şam Olayları'nın ve İslamcı modernizmin bu husustaki rollerinin altını çizen çalışması da bu bağlamda değerlendirilebilir.³⁶

Nihayetinde Antonius sonrası literatür, "Arap uyanışı" konseptinin kendisini kabul etmeyen aşırı örnekler bir yana,³⁷ Arap ulusal hareketinin temellerindeki çekirdek-yönlendirici unsurun ne olduğu konusunda büyük oranda ayrılmıştır. Fakat burada önemli olan nokta; 19. yüzyılın başına dayandırılan Batı etkisi, Nahda ya da Hıristiyan Arap entelektüellerin katkısı, İTC'nin Türkçü politikalarına tepki gibi tüm tematik unsurların en temelde *Arap Uyanışı*'nda kaynak bulmasıdır. Zaten Antonius'un Arap milliyetçiliği literatüründeki merkezî pozisyonu ve bir "söylemsellik kurucusu" olarak önemi de kendisine karşı çıkan tezlerin dahi bir şekilde kendisinden beslenmek zorunda olmasından kaynaklanır.

Antonius'un Arap milliyetçiliği literatüründeki konumunu sabitlemek gerekirse, Arap ulusal hareketini temellendirmek amacıyla öne sürdüğü başlıca iki fikirle karşılaşılır; a) Beyrut'taki misyonerlerin ve Arap Hıristiyanların, Arap kültürünün ihyasında oynadıkları ayrıcalıklı rol ile bu tarihsel momentin ayrılıkçı Arap örgütlerini etkilemesi b) İTC yönetiminde öne çıkan Türkçü politikaların Arap milliyetçiliğini ivmelendirmesi. *Arap Uyanışı*, özünde bu iki faktörün harekete geçirdiği toplumsal etkinin, Şerif Hüseyin ve çocukları öncülüğünde geniş kapsamlı bir milliyetçi tahayyüle kanalize edildiği varsayımını öne sürer. 20. yüzyıl ortalarından itibaren *Arap Uyanışı*'nın kritikleri, Antonius'un tarafsızlığı meselesini merkeze almak kaydıyla, bu iki husustan genellikle ilkini eleştiriye açarlar. Zeine, Hourani, Tibâvî, Kedourie ve Haim gibi isimlerin tamamı, Beyrut merkezli kültürel canlanmanın rolü üzerine eleştirel bir tavır takınır.

34 Dawn, *age*, 54-69.

35 Kayalı, *age*, 247. Benzer bir yaklaşımla, 20. yüzyıl başında Arap Ortadoğusu'ndaki teritoryal milliyetçiliklerin önemine odaklanan bir çalışma için bkz. Muhammad Muslih, "The Rise of Local Nationalism in the Arab East", *The Origins of Arab Nationalism* içinde, haz. Rashid Khalidi vd., (New York: Columbia University Press, 1991), 167-189.

36 Adil Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017). Michael Provence'in, Osmanlı'nın son dönem giriştiği eğitim atılımının, bölgedeki yerel eşrafın aidiyet dinamiklerini güçlü yönde belirlediği tezi de benzer iddiaları gündeme getirir. Bkz. Michael Provence, *The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East*, (New York: Cambridge University Press, 2017).

37 Bu görüşün temelinde, büyük oranda Zeine'nin çalışmalarına dayanan, Arap ulusal kimliğinin ve bilincinin neredeyse İslam'la çağdaş olduğu yönündeki özcü önerme bulunur. Bu, Adid Davişa'nın daha çok 20. yüzyıl ortalarındaki Nasır ve Baas milliyetçiliklerini incelediği meşhur eserinin girişinde titizlikle çözümlenmeye çalıştığı, Arapçılık ile Arap milliyetçiliği arasındaki farkın ihmal edilmesiyle alakalı bir tanım problemi gibi gözükmektedir. Bkz. Adeed Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, (Princeton: Princeton University Press, 2003), 1-14.

Buna karşın Türk milliyetçiliğinin Arap milliyetçiliğinin gelişmesinde oynadığı rolü eleştiriye açan Dawn'ın –esasnda Arap ulus-devletlerin tarihyazımlarında merkezî rol oynayan bir temayı gündeme getirmesi hasebiyle– literatürdeki etki alanı daha kısıtlıdır. Bu iki ana güzergâhın dışında, Arap milliyetçiliğini temellendiren husus olarak eşraf siyasetini öne çıkartan Khoury ve Provence, Avrupa merkezli fikirlerin Bilâdüşşam'a tesirini gündeme getiren Tibi ya da İslamcı modernizmin önemine odaklanan Kramer gibi isimler de vardır.

3. Milli Uyanış Fikri

Arap Uyanışı'nın en önemli tezi, modern Arap kimliğinin 19. yüzyılın ikinci yarısında Hıristiyan entelektüellerin kültürel katkılarıyla geliştiği önermesi, en temelde var olan bir aidiyet kalıbının yeniden ihya edilmesi, hatırlanması eylemine gönderme yapar. Her milliyetçi söylem, “uyanış” fikri etrafında gelişen bir paradigmaya sahiptir. Zira modern bir söylem biçimi olarak milliyetçilik ve onun tesis etmeye çalıştığı kimlik tahayyülü, topluluğun modern öncesindeki mevcudiyetini (ya da “nâmevcudiyet”ini) meşru bir anlatının içerisine oturtmak mecburiyetindedir. Bu sebeple milliyetçi tarihyazımlarının en önemli işlevlerinden biri, geçmişteki “yüksek” bir medeniyet formuyla ilişki kurmak, etnik ya da teritoryal olarak geçmiş atalardan bugüne kadar uzanan bir “devamlılık zinciri” çekmektir. Bu devamlılık, genellikle milli kimliği temellendiren kurucu bir “köken miti” vasıtasıyla sağlanır³⁸ ve ulus-devletin sembolleri, göstergeleri, gelenekleri aracılığıyla kamusal hayat içerisine “yedirilir.”

Milliyetçi söylemin içinden konuşan metinler, “uyanış” metaforunu, *a priori* bir aidiyet biçiminin modern dönemde yeniden ihyası ve hatırlanması pratiğini ifade etmek için kullanırlar.³⁹ Bunun bir anlamı da (milli) topluluğun geçmişinde bir “başlangıç” noktası tespit etmek ve dolayısıyla mevzubahis milleti tanımlamak, tarihsel süreçte ona “kadim” bir köken atamaktır. Bir başka deyişle milli “uyanış” fikri, içeriğinde, uyanan grup kimliğinin “uyumadan önceki” mevcudiyetini ön kabul alır ve bu “uyku hali”nin neden gerçekleştiğini de genellikle dışsal faktörlerle (düşman işgali, sürgün vb.) açıklar. Fakat en önemlisi, topluluğun “uyanışı”ndan evvel çekirdeğinde var olan bir “öz”ün –genellikle etnik grup bilincinin⁴⁰– bozulmadan kaldığını ve bu öz temelinde modern kimliği düşünümelliğini mümkün kılar.

Uyanış fikri bu açıdan, Edward Said'in başarıyla dikkat çektiği üzere, “başlangıç”tan çok “köken” konseptiyle ilişkilidir.⁴¹

38 Topluluğun mevcudiyetini geçmişle irtibatlandıran köken mitleri, kategorik olarak John Armstrong'un, “belirli bir etnik gruba belirli bir amaç bahşeden” “kurucu-mit”leri (*mythomoteur*) ile aynı pozisyonda durur. Bkz. John Armstrong, *Milliyetçilikten Önce Milletler*, çev. Erdem Türközü, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 99.

39 Bu haliyle “ulusal uyanış” ya da “ulusal diriliş” temaları, “teleolojik özcülük” olarak adlandırılabilir ve yapıdadır ve tabiatıyla akademik değil, ideolojik milliyetçilik açısından anlamlıdır. Bu kavramların modernist milliyetçilik kuramlarıyla uyumlu bir şekilde kullanılabileceğini savunan yakın tarihli bir çalışma için bkz. Alexander Maxwell, “Contingency and ‘National Awakening’”, *Nationalism and Ethnic Politics* 26/2, (2020), 183-201.

40 Bu varsayımı kabul eden bir çalışma için bkz. Azar Gat, *Uluslar: Siyasi Etnisite ve Milliyetçiliğin Uzun Tarihi ve Derin Kökleri*, çev. Şeyma Özcan, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019), 17.

41 Bu konuda bkz. Gurminder K. Bhambra, “Beginnings: Edward W. Said and Question of Nationalism”, *Interventions*

“... başlangıç sözcüğü ile köken sözcüğü arasında sürekli değişen bir anlamlar sistemi yatar ve elbette bunların pek çoğu önce birinin sonra diğèrinin daha büyük bir üstünlük, önem ve açıklayıcı güç aktarmasını sağlar. Başlangıç sözcüğünü olabildiğince tutarlı bir şekilde daha aktif, kökeniyse daha pasif anlamda kullanıyorum: Mesela ‘X, Y’nin kökenidir’ oysa ‘A başlangıcı, B’ye götürür’. İleriki sayfalarda kökenler hakkındaki fikirlerin, pasifliklerinden ötürü, uzak durulması gereken şekilde kullanıldığını göstermeyi umuyorum.”⁴²

Bir nesnenin, grubun ya da herhangi bir şeyin temelini yerleştirilmiş bir köken, “kutsal”dır ve Said’in deyişiyile “pasif” bir öncelik barındırmasının sebebi, eleştiriyeye ve müdahaleye kapalı oluşudur. Dolayısıyla “başlangıca izin veren bir koşul ya da durum” olarak köken,⁴³ milli topluluğun geçmişindeki mutlak otoriteyi, o topluluğa mensup olabilmek adına tâbi bulunulması gereken bir ideali ifade eder. “Kasıtlı olarak başka bir anlam üretimini” doğuran “başlangıç” ise “seküler” ya da “dindışı”dır.⁴⁴ Tabiatında “farklılık yaratmak ya da üretmek” bulunur.⁴⁵ Kutsal bir kaynak ya da çekirdek olarak “köken” fikri ile bir üretim edimine niyetlenen an olarak “başlangıç” fikri, esasında farklı iki durumun tezahürleridir.

Milli uyanış fikri –tıpkı Antonius’un Arap milli kimliğinin yüzlerce yıllık uykusundan dirildiği anı tespiti gibi tarihsel anlar– topluluğun geçmişine “ilahi, mitik ve ayrıcalıklı”⁴⁶ bir “köken” yerleştirir. Milletlerin başlangıçlarından (*beginnings*) ziyade kökenlerinden (*origins*) bahsedilmesi, ilkinin insan ürünü bir nitelikte oluşunun belirgin imasına karşılık ikincisinin barındırdığı uhrevi karakterle alakalıdır. Millet gibi “kutsal” bir aidiyet biçiminin temelinde insan ürünü bir başlangıcın olmasıysa, kavramın tarih-ötesi kapsayıcılığı nedeniyle mümkün değildir. Aidiyetin temelini Tanrı’dan alıp siyasal iktidara (ulus-devlete) devreden ve bu vesileyle de modern ya da seküler bir karakter arz eden millet düşüncesinin temelinde “köken” gibi teolojik bir mefhumun bulunmasıysa ironiktir. Öte yandan milli uyanış düşüncesi, aynı zamanda bir “başlangıç” momentine de sahiptir. Tarihin çok eski evrelerine dek götürülebilecek belirli bir kökenden gelen bir topluluğun dışsal birtakım saiklerin etkisiyle mevcudiyetinin tehlikeye girmesi fakat modern dönemde tekrar uyanışı,⁴⁷ aynı zamanda “yeniden” bir başlangıcın yani uyanışın ifadesidir.

“Başlangıç” ve “köken” arasına çekilen kalın çizgi, *Arap Uyanışı*’nın, Arap kimliğinin 20. yüzyılda tahayyül edilebilir bir toplumsal aidiyet biçimi olarak düşünülebilir bir niteliğe gelmesinde oynadığı spesifik rolün incelenmesinde çok önemli bir işlev görür. *Arap Uyanışı*’nın üçüncü bölümü “Başlangıç (1847-1868)” başlığını taşır fakat metnin orijinalindeki ifade

8/1, (2006), 6.

42 Said, *Başlangıçlar*, 23-24.

43 *Age*, 311.

44 *Age*, 31.

45 *Age*, 17.

46 *Age*, 12.

47 Bu, Smith’in ifadesiyle “milletlerin uyuyan prenses, milliyetçilerince öpücüğüyle prensesi uyandıracak prens” olduklarını savunan perennialist (eskileil) milliyetçilik kuramcılarının görüşlerinde sıklıkla rastlanan bir temadır. Bkz. Anthony Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, (Cambridge: Polity Press, 1995), 52.

“beginning” değil “start”tır.⁴⁸ İki sözcük arasındaki nüans, “start”ın “kalkmak” ya da “sıçramak” gibi yan anlamlara sahip oluşundan ve Arap ulusunun “uyanışı”na referans verilmesi sebebiyle “start”ın daha doğru bir tercih olmasından kaynaklanır. Fakat “Arka Plan” başlıklı birinci bölümde Antonius, Arapların “kökenleri” (*origins*) meselesiyle ilgilenir.⁴⁹

Hatırlanacağı üzere Antonius için Arap ulusal hareketinin hikâyesi, 1847 yılında Beyrut’ta temelleri atılan “mütevazı bir edebî çevrenin” teşekkülüyle başlar. Kastedilen edebî çevre ve bu tarihte kurulan Suriye Protestan Koleji’nin önemi, bizzat Antonius tarafından gayet başarılı bir şekilde tespit edilir: “Okul ya da kitap olmadan, modern dönemde bir ulus yaratma ameliyesinden bahsedilemez”.⁵⁰ *Arap Uyanışı*, modern Arap ulusunun “yaratılması ameliyesi”nin miladına Amerikalı misyonerlerin ve onlardan etkilenen yerel Hıristiyan aydınların faaliyetlerini yerleştirirken, dışarıdaki bir –hatta iki– aktörün inisiyatifini fazlaca öncelemiş olur. Misyonerlerin Suriye Protestan Koleji’ni kurmalarından evvel Kavalalı Mehmet Ali ve oğlu İbrahim Paşalar, bölgedeki eğitim faaliyetlerini düzenleyen bir dizi reformda bulunurlar. Ardından başta Protestanlar olmak üzere yabancı misyonerler, özellikle Arapça üzerine çalışmalarıyla kültürel bir canlanmanın fitilini ateşlemiş olurlar. Dolayısıyla Arapların kendi kökenlerini yeniden keşfedecekleri milli uyanışlarının başlangıcı, açık bir şekilde kendi toplulukları dışından gelen faktörlere dayandırılır.

Antonius ilerleyen bölümlerde Bustânî ve Yâzicî gibi Arap entelektüellerin çalışmaları üzerinde detaylıca durur fakat “bu işin öncüleri olmaları nedeniyle, Arap uyanışının kıpırtılarının ilk çıkış noktasını teşkil eden entelektüel coşkunun” büyük oranda Amerikalı misyonerlerin çabalarına dayandırılmasında ısrarcıdır.⁵¹ Bu konunun önemi, büyük oranda eleştirel Şarkiyatçılık çalışmalarının görünür olduğu yüzyılın ikinci yarısında Doğu’daki kimlik biçimlerinin Batı etkisiyle yaratılması meselesinin gündeme gelmesiyle farklı bir hal alacaktır. Fakat Antonius’un yazdığı 1930’lu yıllar, Ortadoğu’daki Amerikan mevcudiyetinin, Batı emperyalizminin geleneksel temsilcileri olarak Fransızlar ve kısmen İngilizlerden ayrıldığı bir dönemdir. *Arap Uyanışı* boyunca Antonius, Amerikalılara ilişkin olumlu bakışını asla değiştirmez. King-Crane Komisyonundan Paris Konferansı’nda Wilson’ın oynadığı role kadar Amerikalılar, her daim aklın ve sağduyunun temsilcisi sayılır.⁵² Bu anlamda metin boyunca pek çok olumlu özelliğin sahibi görülen fakat “verdikleri sözleri tutmayan” İngilizlerden de ayrılırlar.

Neticede Antonius’un Arap ulusal anlatısı, Arap kimliğine modern öncesinde bir “köken” ve bu kökenin yeniden hatırlanması eylemini içeren bir “uyanış” ya da (yeniden) “başlangıç” fikri yükler. Fakat “uyanık” kimliğin ne olduğu problemi, savaş sonrasında Ortadoğu’daki siyasal kimliklerin çeşitliliği ve üst üste binmiş karmaşık yapısı, başka bir meseleyi gündeme getirir.

48 Orijinal metinle krş: George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, (New York: J.B. Lippincott Company, 1939), 35.

49 Antonius, *Arap Uyanışı*, 15-22.

50 *Age*, 39.

51 *Age*, 42.

52 Belki de kitap içerisinde Amerikalılarla ilgili tek olumsuz satır, savaş sonrası Versailles’daki tutumlarının “sempati duymalarına rağmen platonik kalmak”la eleştirilmesidir. Bkz. *Age*, 243.

4. Kavmiyye ve Vataniyye

Milliyetçilik literatüründeki tasniflendirme girişimlerinin başlangıcı oldukça eskiye dayanır.⁵³ “Batılı-Doğulu” ya da “ayrılıkçı-reformcu-birleşmeci” gibi kategorilerin varlığı bir yana, Smith’in dikkat çektiği “etnik-teritoryal” ayrımı, açıklama gücü oldukça yüksek bir model sunar.⁵⁴ Milli kimliğin temelini etnik ve dilsel bir karakterde bulunduğu ilk grup milliyetçiliklerin aksine teritoryal⁵⁵ milliyetçilikler, topluluğun kutsallık atfettiği toprak parçasıyla kurulan ilişkiyi milli kimliğin merkezine yerleştirirler. Alman modeli de denen etnik milliyetçiliklerde kuşaklararası devamlılığın özü etnik veya dilselken Fransız modeli olarak bilinen teritoryal milliyetçilikler, bir anlamda ulus-devlet milliyetçilikleridir ve geçmiş atalarla kurulan ilişki, toprağa atfedilen kutsallık üzerinden anlam kazanır.

Ortadoğu’da etnik ve teritoryal milliyetçilik tipleri, “kavmiyye” ile “vataniyye” arasındaki ayrıma denk düşer. Literatürde kabul edilen genel eğilim; Osmanlı sonrası manda devletleri dönemine dek Bilâdüşşam’daki ana akım milliyetçi düşüncenin kavmiyye olduğu ve 1920’lerden itibaren vataniyyenin giderek önem kazandığıdır.⁵⁶ Nahda ile birlikte Arap dili ve kültürü merkezli faaliyetlerin modern bir kimlik tahayyülü olarak Araplığı ön plana çıkartması, dahası dağınık bir coğrafyada “Arap” olarak adlandırılan toplulukları birleştirecek yegâne unsurun Arapça olarak görülmesi, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın başlarındaki kavmi milliyetçilik yorumunu güçlendirmiştir. Öte yandan Suriye, Lübnan, Mısır, Irak gibi kolonyal birimlerin antik çağa dek götürülebilecek –Arap ve İslam karakterlerinden münezzeh– teritoryal bir devamlılık içerisinde var oldukları savı, sömürgeci yönetimlerin de teşvikleriyle, resmî vataniyye anlayışlarının yaygınlaşmasına yol açmıştır.⁵⁷

20. yüzyıl Ortadoğu siyasî tarihinin önemli bir kısmı, kavmiyye ile vataniyye arasındaki mücadele etrafında oluşmuştur. Esasında Bilâdüşşam coğrafyasının kaderi, 1920’deki San Remo Konferansı’na kadar tam olarak belirlenmediğinden, bu tarihe kadar Arap milliyetçileriyle Suriyeciler ve Lübnancılar arasında kesin sınırlarla çizilmiş bir ayrılık olduğunu söylemek oldukça güçtür. Nitekim Antonius tarafından da etnik Arap milliyetçiliğinin kökenine yerleştirilen “kültürel uyanış” fikri ve Nahda düşüncesi, kavmiyyeyi olduğu kadar Suriyecilik ve Lübnancılık gibi vataniyyeleri de beslemiştir. Örneğin Bustânî’nin asıl uğraşı Arapçanın modernleştirilmesi ve Arap kültürünün ihyası olsa da onun, “vatan” konseptini büyük oranda Suriye’yi –ya da

53 Bu konudaki literatürün başarılı bir özeti için bkz. Umud Özkırmırlı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013), 76-77.

54 Anthony Smith, “Ethnic and Territorial Nationalism”, *Encyclopedia of Nationalism* içinde, haz. Athena Leoussi, (London: Transaction Publishers, 2001), 62-64; Anthony Smith, *National Identity*, (London: Penguin Books, 1991), 79-84.

55 Teritoryal (*territorial*) sözcüğünü “toprağa bağlı”, “karasal”, “bölgesel” ya da “mahalli” olarak Türkçeye çevirmek mümkündür fakat söz konusu terimlerin hiçbiri, kavramın milliyetçilik literatüründeki tam karşılığını vermez. Dolayısıyla metinde sözcüğü İngilizcedeki orijinal haliyle bırakmayı tercih ettim. Teritoryal milliyetçilik ve onun kurmayı amaçladığı teritoryal kimlik, öznenin siyasî mevcudiyetinin coğrafya tarafından belirlendiğini ve bu doğrultuda kültürün de coğrafi göstergeler üzerinden kurgulandığını ifade eder.

56 Muslih, “The Rise of Local Nationalism”, 168-169.

57 Amatzia Baram, “Territorial Nationalism in the Middle East”, *Middle Eastern Studies* 26/4, (1990), 445.

Bilâdüşşam'ı– düşünerek yorumladığına şüphe yoktur.⁵⁸ Nahda çevrelerinden iki Rum Ortodoks, Corci Yannî ve İlyas Matar'ın Suriye kronikleri, 19. yüzyılın ikinci yarısında bölgedeki teritoryal bilincin mevcudiyetini gözler önüne serer.⁵⁹ Lübnan'da Mârûnîlerin tarihyazım gelenekleri, kendi topluluklarının etno-mezhebî kimliklerini önce Merdaitlerle ardından Fenikelilerle eşleştirerek, Cebel-i Lübnan bölgesinin çevresindeki diğer birimlerden ayrı, kendi özgün tarzınca düşünülmesini mümkün kılar.⁶⁰ Mısır'da ise Rifâa et-Tahtâvî'den itibaren vataniyye duygusu kavmiyyeden daha güçlüdür ve Mısır'ın bütün Arap Ortadoğusu'nda liderlik payesini taktığı Nasır döneminde dahi etnik Arap milliyetçiliğinin Mısırcılık karşısındaki etkinliği, tartışmalı bir konuyu oluşturur.⁶¹

Arap Uyanışı, Arap kimliğini kavmiyye perspektifinden yorumlar ve Antonius'un muhalefet ettiği unsurların başında da Batılı güçlerin kolonyal faaliyetleri sonucunda “birlik” içerisindeki Arap dünyasının bölünmesi yer alır. Cebel-i Lübnan'daki Mutasarrıflık idaresini başlatan ve bölgenin Bilâdüşşam'dan ayrılmasına temel oluşturan 1861 tarihli Nizamname, Antonius'a göre “Arap uyanışının ruhuna... tamamen düşmanca”dır.⁶² Lübnanlı Mârûnîlerin Batı'yla ve özellikle Fransa'yla devam eden uzun süreli ilişkileri, Cizvitlerin Beyrut'taki faaliyetleriyle doruk noktasına çıkarken bu durum, Antonius'un ve bütün Arap milliyetçilerinin sert bir şekilde karşı çıktıkları “bölünme”yi temellendirir. “... Bazı misyonlar siyasî emellerin araçları haline geldi ve eğitimin faydalarının yanı sıra uluslararası rekabetin kötülüklerini de heybelerinde ülkeye getirdi” derken Antonius, Fransa'nın Cizvitler üzerindeki etkisini ve bu Katolik misyonların Araplık bilincini zedeleyecek şekilde bir Suriyecilik-Lübnancılık propagandasına dönüşmesinden dem vurur.⁶³ Mısır'ın 1870'lerden itibaren “Arap hareketinden kopması” ve “Mısır milliyetçiliğinin doğuşu” ise Lübnan'daki vataniyye etkisi kadar olumsuz yorumlanmaz: “İngiltere'nin koruyucu vesayeti altında müreffeh ve güvenli bir şekilde büyüyen Nil Vadisi”nin, Arap dünyasıyla irtibatının korunduğu vurgulanır.⁶⁴

Bu noktada Antonius'un Batılı ülkelere yaklaşımının, onun siyasî yorumlarını şekillendirdiği gayet aşikârdır. Cebel-i Lübnan'da “... Marunî ve Melkit din adamlarıyla bir ittifak içine giren” ve “yükselen neslin... zihinsel bağılıklarını Fransa'ya çevirmeyi amaçlayan” Cizvit

58 Bustânî'nin Suriyecilik içerisindeki yeriyle ilgili bkz. Stephen Sheehi, “Butrus al-Bustani: Syria's Ideologue of the Age”, *The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity* içinde, haz. Adel Beshara, (New York: Routledge, 2011), 57-79. Ayrıca bkz. Abdulrazzak Patel, *The Arab Nahdah: The Making of Intellectual and Humanism Movement*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 127.

59 Bu iki kronikle ilgili bkz. Youssef Choueiri, *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*, (New York: Routledge, 2003), 48-68.

60 Bu konuyla ilgili bkz. Fahri Daniş, “Suriyecilik ve Arapçılık Karşısında Teritoryal Lübnan Milliyetçiliği”, *Lübnan: Kimlik, Toplum ve Siyaset* içinde, haz. Fahri Daniş ve Yasin Athloğlu, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 97-139.

61 Dawisha, *Arab Nationalism*, 135-160.

62 Antonius kitap boyunca *Réglement Organique* olarak da bilinen Mutasarrıflık idaresinin kuruluşunu 1864 Vilayet Nizamnamesi ile başlatır. Fakat Cebel-i Lübnan'daki rejim, 1861 tarihli Cebel-i Lübnan Nizamnamesi ile kurulmuştur. Bkz. Antonius, *age*, 74.

63 *Age*, 78.

64 *Age*, 84.

ve Lazarist misyonerlerin bölgeye katkıları, Amerikalı Presbiteryenler ya da İngiliz Anglikan misyonerler kadar değerli görülmez.⁶⁵ Öte yandan İngilizler, Fransızlar ve Amerikalılar söz konusu olduğunda ortaya çıkan bu farklı bakış açıları, Antonius'a özgü de değildir. Lübnancılığın Frankofon karakteri bir yana, 1920'ye dek Arap milliyetçisi fikir adamlarının ya da aktivistlerinin Amerikalılara ve kısmen İngilizlere bakışı oldukça pozitifdir.⁶⁶ Kaldı ki Antonius'la çağdaş Arap yazarların anılarına bakıldığında, Suriye Protestan Koleji ile Cizvitlerin St. Joseph Koleji arasındaki fark ortaya çıkar. Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin (1920'den sonra Suriye Protestan Koleji'nin yeni adı) 1930'lu yıllardaki bir öğrencisinin hatıralarının da gösterdiği gibi,⁶⁷ Bilâdüşşam'daki Protestan misyonerlerin pek çoğunun siyasî bir ajandası yoktur ve gerçekten kavmî Araplık fikrinin gelişiminde oynadıkları kültürel rol oldukça belirgindir. Fakat St. Joseph'teki Cizvit hocalar, Henri Lammens gibi meşhur örneklerde görüldüğü gibi, Fransız bir Suriye ve Lübnan idealinin geliştirilip, Arap olmayan teritoryal milliyetçiliklerin oluşumunda çok önemli birer faktör olmuşlardır.⁶⁸

Antonius'un vataniye karşıtı pozisyonu, yalnızca Fransız –ya da daha genel bir perspektifle Katolik– düşmanlığıyla ilgili değildir. *Arap Uyanışı*'ndan dört sene kadar önce yayımlanan çok bilinmedik bir yazısında Suriye'deki Fransız manda idaresini topa tutarken, “kuzey Arap toprakları” olarak adlandırmayı hiçbir zaman bırakmadığı Bilâdüşşam ve Irak coğrafyasındaki ayrılıkçı-hizipçi politikalara sert bir şekilde karşı çıkar.⁶⁹ Fakat *Arap Uyanışı*'nda dahi, Arap ulusal hareketinin oluşumunda katkılarını her zaman övdüğü İngilizlerin Irak ve Filistin'de yürüttükleri siyasete ateşli bir şekilde muhalefet eder. “Irak'ın inşasına olan katkılarını” övmekle beraber “İngiliz Hükümetinin Savaş'tan sonra Irak'ı korsan gibi ele geçirme girişiminde” bulunduğunu söylemekten geri durmaz.⁷⁰ Filistin konusundaysa İngilizlere karşı tavrı çok daha nettir. Bizzat kendi tecrübelerine dayanan gözlemleri doğrultusunda Filistin'deki manda yönetimini, “tüm manda yönetimi girişimleri arasında en kötü şöhretli ve en az başarılı

65 Age, 78-79.

66 Bu konuda Antonius'la karşılaştırılabilecek bir isim, Arap milliyetçiliğinin oldukça benzer bir yorumunu benimsemiş Sâtî' el-Husrî olabilir. Cleveland'ın Husrî monografisine bakıldığında, kendisinin, özellikle dil meselesi üzerinden Amerika'nın İngiltere'den ayrılması sürecini Osmanlı-Arap ilişkileri için bir model kabul edilebileceğini düşündüğü görülür. Bkz. William Cleveland, *Bir Arap Milliyetçisi Yaratmak: Osmanlılıktan Arap Milliyetçiliğine Satı el-Husri*, çev. Burak Demiryakan, (İstanbul: Edebi Şeyler, 2018), 149. Ussama Makdisi ise Arap dünyasındaki Amerikan karşıtlığının “uygarlık temelli” bir bakış olmadığının, bunun en temelde ABD'nin bölgedeki politikalarının ve özellikle İsrail yanlısı tutumunun rolü olduğunu söylerken, modern Arap kimliğinin tahayyülündeki Amerikan etkisinden söz eder. Bkz. Ussama Makdisi, “‘Anti-Americanism’ in the Arab World: An Interpretation of a Brief History”, *The Journal of American History* 89/2, (2002), 538-557.

67 Wadad Makdisi Cortas, *O Sevdiğim Dünya*, çev. Gamze Varım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 75.

68 Fahri Daniş, “Lübnan Düşüncesinin Oluşumunda Beyrut'taki Misyoner Okullarının Katkısı”, *İnsan ve Toplum* 13/2, (2023), 29-54.

69 George Antonius, “Syria and the French Mandate”, *International Affairs* 13/4, (1934), 523-539.

70 Antonius, *age*, 282. Öte yandan burada altı çizilmesi gereken başlıca husus; Antonius'un, Lübnan'ın Suriye'den ayrılmasına karşı çıkarken ortaya koyduğu “tarihsellik” argümanının Irak söz konusu olduğunda ortadan kaybolmasıdır. Antonius'a göre Lübnan'ın Arap Suriye'den ayrıştırılması “yapay bir bölünme”dir fakat Musul, Bağdat ve Basra merkezli Hâşimî bir Irak –ya da o zamanlar bilinen adıyla “Mezopotamya” – konsepti “o kadar da” yapay değildir.

örnek” olarak görür.⁷¹ İngilizlerin, Filistin’de “adil bir karara varmak için gösterilen çabaları engelleme eğilimleri”, “Büyük Britanya politikasının kesinlikle savunulmaz” bir nitelikte oluşunun kanıtıdır.⁷²

İsrail-Filistin meselesi, büyük ihtimalle *Arap Uyanışı*’nın, bir metin olarak en çok kırılma gösterdiği, yani kendi içerisindeki çatışmaların görünür olduğu kısımdır ve hayatı boyunca Siyonizm karşıtı faaliyetleri destekleyen Antonius için olduğu kadar, dönemin İngiltere’ye bel bağlayan tüm Arap milliyetçileri için büyük bir hayal kırıklığıdır.⁷³ Öte yandan dönemin Hâşimî destekçisi Arap milliyetçilerinin ciddi tepkilerine rağmen, Şerif Hüseyin’in oğlu Faysal’ın Siyonistlerin taleplerini olumlu karşılaması, hatta zamanla “Filistin’de Arap-Yahudi işbirliği olasılığına yönelik olumlu bir inanca” sahip olması, Antonius’un eleştirel söylemi içerisinde değerlendirilmez.⁷⁴ İşin aslı, Hâşimîlerin, İngilizlerin yönlendirmeleriyle, kendilerine verilmiş birleşik Arap krallığı vaadi karşısında Filistin’deki Yahudi mevcudiyetini çok da zorlanmadan kabul etmeleri, günümüze dek devam eden sorunların temellerinden biridir. Fakat bu “pişmanlık”, Antonius’un metninin ancak satır aralarında seçilebilen ve İngilizlere yönelik öfkenin ufak bir parçası görünümündedir.

Nihayetinde Antonius’un eskizini çizdiği, tanımladığı ve aynı zamanda “kurguladığı” Arap ulusal anlatısı, Arapça konuşan herkesi kapsama iddiasıyla bir kavmiye hareketidir. *Arap Uyanışı*’nda arka planı sunulan Arap kimliği, dil temelli bir aidiyet biçimi öngörür. Antonius’a göre “*Arap* ifadesi... geniş çaplı Arap dünyasının –safkan Arap soyundan gelmiyor olsa bile– o coğrafyada yaşamasa da ırksal kökeni” Araplaşmış ve “hepsinden daha belirleyici bir biçimde, ana dili Arapça olanların oluşturduğu kimseleri ifade eder”.⁷⁵ Bununla beraber “Arap karakterinin... klan ve hizip tehlikelerine kolaylıkla kurban olan” niteliği, çok erken tarihlerden itibaren bu birleşik Arap dünyası fikri karşısında mahalli bağlılıkların görünür olmasına yol açmıştır.⁷⁶ Faysal’ın Paris’teki 29 Ocak 1919 tarihli konuşmasında, kendisini “İskenderun-Diyarbakir hattının güneyinden Hint Okyanusu’na kadar uzanan bölgede Arapça konuşan Asya halklarının temsilcisi” olarak tanıtmayı, esasında çatışan ve karşı karşıya gelen bu iki milliyetçi söylem biçiminin, kimlik tahayyülünün ve yorum farkının ifadesidir.⁷⁷ Bir diğer deyişle; I. Dünya Savaşı sonrasında Hâşimîlerin resmi söylemini ifade eden, Antonius’un sözcüsü olduğu, dil üzerinden görünür olan ve etnik karakteri vurgulayan kavmiye, kendisini doğrudan Suriyecilik, Lübnancılık ya da Mısırcılık gibi vataniyeler karşısında konumlandırmıştır.

71 *Age*, 299.

72 *Age*, 305, 307.

73 Konuyla ilgili yakın tarihteki bir çalışma için bkz. Eliezer Tauber, “When Two Anti-Zionist Corresponded: A Short Note on George Antonius and Elizabeth P. MacCollum”, *Israel Affairs* 28, (2022), 145-152.

74 Antonius, *age*, 223.

75 *Age*, 20.

76 *Age*, 74.

77 *Age*, 225.

Sonuç

Antonius'un *Arap Uyanışı* metni göz önünde bulundurulurken gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus, bu kitabın tam da çağının ürünü ve milliyetçi bir hareketi temellendirecek nitelikte, karakteristik bir çalışma olmasıdır. Arap kimliğini modern dönemde kurma ameliyesiyle kaleme alınan metin, bu aidiyet biçiminin modern öncesindeki "köken"ini ve 19. yüzyıldaki "uyanışı"nı belirli bir tarihsel güzergâh içerisinde oturtmayı amaçlar. Bu bakımdan olayların objektif bir süzgeçten geçirildiği tarafsız bir tarihsel kaynaktan ziyade, milliyetçi söyleme karakterini kazandıran kurucu bir ideolojik yapıttır. Antonius'un eleştirilenleri tarafından da sıklıkla dile getirilen bu husus, metnin "ne"liği meselesinin önemi itibarıyla akılda tutulması gereken başlıca faktörlerden biridir.

Antonius'un görüşlerini, onun kimliğinden ve bu kimlik tipinin tarihsel-sosyolojik konjonktürdeki pozisyonundan azade düşünmek son derece yanlıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında doğmuş Antonius tipi Arap-Hıristiyan entelektüeller, Bilâdüşşam'daki misyoner okullarının (birbirlerinden farklı) söylem biçimlerinden fazlaca etkilenmiş, dünyaya Batılı bir perspektifle bakan ve Osmanlı sonrası siyasal yapı üzerine düşüncelere sahip isimlerdir. Rum Ortodoks Arapların çoğu ve Suriye Protestan Koleji çıkışlı diğer Hıristiyanlar açısından etnik Araplık bilinci ön plandadır. Antonius'un öyküsü de daha çok bu grubun içerisine girer. Antonius'la çağdaş Arap Hıristiyanların yazdıklarına bakıldığında, *Arap Uyanışı*'nın bir anlamda bu devrin tarihî bir vesikasını yansıttığı, bir kuşağın siyasî görüşlerini sistemli bir hale getirmekten ötesi olmadığı ortaya çıkar.

Arap Uyanışı'nın eleştirel literatürü, revizyonist metinler ve onun içerisinden çıkan diğer alt güzergâhlar da göz önünde bulundurulduğunda, Antonius'un "bilimsel" olmayan metodunu sorunsallaştırdıktan sonra genellikle iki mesele üzerine yoğunlaşırlar: Beyrut merkezli kültürel uyanışın sonraki dönemleri etkileyecek denli önemli bir kırılma olup olmadığı ve bu entelektüel faaliyetlerin ilk örgütlü mücadeleye tesiri. Hâvranî'den itibaren Antonius'un hemen tüm ciddi eleştirilenleri, Nahda'nın kapsamı konusunda *Arap Uyanışı*'nın müellifine karşı çıkmışlardır. Ek olarak Antonius'un öne çıkarttığı bir diğer husus, İTC yönetiminin Türkçü politikalarının Arap milliyetçiliğinin kurumsallaşmasında önemli bir faktör olduğu savı, literatürde –Dawn'ın çizgisi istisna olmak üzere– büyük kabul görmüştür. Antonius'un eleştirilerine bütüncül bir bakış, onun metnine karşı çıkışların dahi içerik ve biçim açısından *Arap Uyanışı*'ndan büyük ölçüde etkilendiklerini ortaya koyar.

Arap Uyanışı; örneklerine genellikle 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyıl başlarında rastlanan ve ana amacı mensup buldukları toplulukları "millî" bir tarzda düşünmeyi mümkün kılacak milliyetçi hareketleri sistemleştiren bir "kurucu" türe mensuptur. Modern millî kimliklere modern öncesi "kutsal" bir köken atfeden bu tarz metinler, milliyetçi söylemin doğrudan içerisinden konuşurlar ve tanımlayıcı, sınırlandırıcı dolayısıyla "otoriter" bir biçime sahiptirler. Antonius, Arap ulusal hareketine 19. yüzyıl ortalarında meşru bir köken kazandırmakla, kimliğin ve milliyetçiliğin etnik yorumunu, kavmiyeyi ön plana alır ve hakiki, birleşik bir Arap siyasal

idealinin baş düşmanı olarak da Batılı güçlerce teşvik edilen vataniye hareketlerini koyar.

Antonius'un yapıtını içerik açısından merkeze alan oldukça zengin eleştirel literatürün yanında, *Arap Uyanışı*'nın takip ettiği metinsel stratejiyi analiz eden "neo-revizyonist" bir literatürün oluşması elzemdir. Yapıtın çekirdeğindeki "uyanış" fikri ve kavmiye-vataniye ayrımının analizleri, bu yönde bir yeniden okuma için merkez kabul edilebilir. *Arap Uyanışı*'nın muhteviyatındaki diğer pek çok mesele, bu bağlamda değerlendirilebilir. Batılı kolonyal iktidara bakışın çeşitliliği, özellikle İngilizlere karşı takınılan tavrın adeta "patolojik" karakteri ya da İsrail-Filistin meselesinin, Arap milliyetçiliğinin Anglo-Amerikan niteliğinde yarattığı travma, *Arap Uyanışı* merkezli bir okuma çerçevesinde revize edilebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Antonius, George. "Syria and the French Mandate." *International Affairs* 13/4 (1934): 523-539.
- Antonius, George. *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. New York: J.B. Lippincott Company, 1938.
- Antonius, George. *Arap Uyanışı: Arap Ulusal Hareketinin Öyküsü*. Çev. Mehmet Akif Koç. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Arslan, Melikşah. "Arapçılık ve Helencilik Arasında Osmanlı Devleti: Kudüs Rum Ortodoks Patrikhanesi Krizi (1908-1914)". *Osmanlı Araştırmaları* 60/1, (2022): 179-215.
- Baktıaya, Adil. *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Baram, Amatzia. "Territorial Nationalism in the Middle East." *Middle Eastern Studies* 26/4 (1990): 425-448.
- Bhambra, Gurminder K. "Beginnings: Edward W. Said and Question of Nationalism." *Interventions* 8/1 (2006): 1-8.
- Boyle, Susan Silsby. *Betrayal of Palestine: The Story of George Antonius*. Colorado: Westview Press, 2001.
- Choueiri, Youssef. *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*. New York: Routledge, 2003.
- Cleveland, William. "The Worlds of George Antonius: Identity, Culture and the Making of an Anglo-Arab in the Pre-World War II Middle East." *Auto/Biography and the Construction of Identity and Community in the Middle East*. Haz. Mary Ann Fay içinde 125-139. New York: Palgrave, 2001.
- Cleveland, William. *Bir Arap Milliyetçisi Yaratmak: Osmanlıcılıktan Arap Milliyetçiliğine Satı el-Husri*. Çev. Burak Demiryakan. İstanbul: Edebi Şeyler, 2018.
- Corm, Charles. *La Montagne Inspiree*. Beyrouth: Editions de la Revue Phénicienne, 1934.

- Cortas, Wadad Makdisi. *O Sevdiğim Dünya*. Çev. Gamze Varım. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Daniş, Fahri. “Suriyecilik ve Arapçılık Karşısında Teritoryal Lübnan Milliyetçiliği.” *Lübnan: Kimlik, Toplum ve Siyaset*. Haz. Fahri Daniş ve Yasin Atlıoğlu içinde 97-139. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.
- Daniş, Fahri. “Lübnan Düşüncesinin Oluşumunda Beyrut’taki Misyoner Okullarının Katkısı.” *İnsan ve Toplum* 13/2 (2023): 29-54.
- Dawisha, Adeed. *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Dawn, Ernest. *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*. Chicago: University of Illinois Press, 1973.
- Foucault, Michel. “Yazar Nedir?.” *Sonsuza Giden Dil*. Haz. Ferda Keskin ve Ömer Albayrak. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Fromkin, David. *Barışa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı? 1914-1922*. Çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Epsilon Yayınları, 2008.
- Gat, Azar. *Uluslar: Siyasi Etnisite ve Milliyetçiliğin Uzun Tarihi ve Derin Kökleri*. Çev. Şeyma Özcan. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019.
- Gelvin, James L. *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Haddad, Mahmoud. “The Rise of Arab Nationalism Reconsidered.” *IJMES* 26 (1994): 201-222.
- Haim, Sylvia. “‘The Arab Awakening’, A Source for Historian?” *Die Welt des Islams* 2/4 (1953): 237-250.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. New York: Macmillan, 1937.
- Hitti, Philip K. *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*. New York: Macmillan, 1951.
- Hobsbawm, Eric. *Millîyetler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*. Çev. Osman Akinhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Hopwood, Derek (haz.). *Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-1987*. New York: Palgrave Macmillan, 1990.
- Hopwood, Derek (haz.). *Arab Nation, Arab Nationalism*. New York: Palgrave Macmillan, 2000.
- Hourani, Albert. *The Emergence of the Modern Middle East*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- Hourani, Albert. “The Arab Awakening Forty Years After.” *Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-87*. Haz. Derek Hopwood içinde 21-41. New York: Palgrave Macmillan, 1990.
- Hroch, Miroslav. *Avrupa’da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi*. Çev. Ayşe Özdemir. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Kayalı, Hasan. *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık, 1908-1918*. Çev. Türkan Yöney. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Kedourie, Elie. “The American University of Beirut.” *Middle Eastern Studies* 3 (1966): 74-90.
- Kedourie, Elie. *Nationalism in Asia and Africa*. London: Franck Cass, 1970.
- Khoury, Philip. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Koç, Mehmet Akif. George Antonius’un *Arap Uyanışı* adlı kitabına takdim, 7-11. Çev. Mehmet Akif Koç. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.

- Kramer, Martin. "Arab Nationalism: Mistaken Identity." *Deadalus* 122/3 (1993): 171-206.
- Kramer, Martin. *Arab Awakening & Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1996.
- Lesch, Ann M. "Antonius, George." *Encyclopedia of the Palestinians*. Haz. Philip Matar içinde 22. New York: Facts on File, 2005.
- Makdisi, Ussama. "'Anti-Americanism' in the Arab World: An Interpretation of a Brief History." *The Journal of American History* 89/2 (2002): 538-557.
- Maxwell, Alexander. "Typologies and Phases in Nationalism Studies: Hroch's A-B-C Schema as a Basis for Comperative Terminology." *Nationalities Papers* 38/6 (2010): 865-880.
- Maxwell, Alexander. "Contingency and 'National Awakening'." *Nationalism and Ethnic Politics* 26/2 (2020): 183-201.
- Muslih, Muhammad. "The Rise of Local Nationalism in the Arab East." *The Origins of Arab Nationalism*. Haz. Rashid Khalidi vd. içinde 167-189. New York: Columbia University Press, 1991.
- Özkırımlı, Umut. *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Patel, Abdulrazzak. *The Arab Nahdah: The Making of Intellectual and Humanism Movement*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Provence, Michael. *The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East*. New York: Cambridge University Press, 2017.
- Said, Edward. *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Schayegh, Cyrus. "The Mandates and/as decolonization." *The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates*. Haz. Cyrus Schayegh ve Andrew Arsan içinde 412-420. New York: Routledge, 2015.
- Sheehi, Stephen. "Butrus al-Bustani: Syria's Ideologue of the Age." *The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity*. Haz. Adel Beshara içinde 57-79. New York: Routledge, 2011.
- Smith, Anthony. *National Identity*. London: Penguin Books, 1991.
- Smith, Anthony. *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Smith, Anthony. "Ethnic and Territorial Nationalism." *Encyclopedia of Nationalism*. Haz. Athena Leoussi içinde 62-64. London: Transaction Publishers, 2001.
- Tauber, Eliezer. "When Two Anti-Zionist Corresponded: A Short Note on George Antonius and Elizabeth P. MacCollum." *Israel Affairs* 28 (2022): 145-152.
- Tibawi, A.L. *A Modern History of Syria: Including Lebanon and Palestine*. London: Macmillan, 1969.
- Zeine, Zeine N. *The Emergence of Arab Nationalism: With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near-East*. New York: Caravan Books, 1973.

جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل کا مطالعہ ماحولیاتی تنقید کے تناظر میں

Çevre Eleştirisi Bağlamında Modern Urduca Cammu ve Keşmir Gazeli Üzerine Bir İnceleme

A Study of Modern Urdu Ghazal of Jammu and Kashmir: An Ecocritical Perspective

Gulzar AHMED SOHIL¹ 



تلخیص

جموں و کشمیر پوری دنیا میں اپنی تہذیب، جغرافیائی وسعت اور دلکش فطرتی مناظر کی وجہ سے اپنی ایک منفرد شناخت رکھتا ہے۔ یہ سر زمین ابتداء سے ہی علم و ادب کے حوالے سے بہت زرخیز رہی ہے۔ جس سر زمین نے پنڈت کلن، شاہ علی ہمدانی، شیخ العالم، لال دید، فتحی، کشمیری، علامہ اقبال اور نذیر جیسے لال و گوہر پیدا کیے جنہوں نے اپنی تحریروں میں اس سر زمین کی فطرت کے متنوع پہلوؤں کو خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ جدید دور میں یوں ماحولیات کی صدائے دل کی ہر شے میں سنائی دیتی ہے لیکن کوئی بھی چیز جب ادب کا پیر بن زینت کرتی ہے تو وہ سماج پر سب سے زیادہ اثرات مرتب کرتی ہے۔ جب ہم جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل کا مطالعہ ماحولیاتی تنقید کے تناظر میں کرتے ہیں تو اس غزل کی جڑیں فنی اور فکری دونوں سطحوں پر اپنی سر زمین میں بیست نظر آتی ہیں۔ اس غزل میں جہاں ایک طرف جدید دور میں ماحولیات کے حساس مسائل جن جن میں، موسمی تبدیلی، گلوبل وارمنگ، ماحولیاتی توازن و بحیرہ کی طرف توجہ مبذول کروائی ہیں تو دوسری طرف ماحولیاتی تبدیلیوں سے قدرتی سرمائے پر بڑھتے ہوئے والے منفی اثرات کا عکس بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں ان غزلوں میں جہاں ایک طرف شاعر ماحولیات اور تہذیب کو ایک ہی لڑی میں پرو کر اس کے تحفظ کی ترغیب دیتے ہوئے نظر آتے ہیں تو دوسری طرف غزل گو فطرت کی وحشت اور آزادانہ وجود کی حمایت بھی کرتے ہیں تاکہ لوگوں میں ماحولیاتی حساسیت کے تصور کو ابھارا جائے۔ ماحولیاتی ادب کے اختصاصی نقش ہیں۔

کلیدی الفاظ: ماحولیاتی تنقید، جموں و کشمیر، ماحولیاتی توازن، گلوبل وارمنگ، موسمی تبدیلی۔

öz

Cammu ve Keşmir coğrafi yapısı ve müthiş doğal güzellikleriyle tüm dünyada ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu topraklar ilk dönemlerden itibaren ilmi ve edebî açıdan oldukça verimli olmuştur. Pandit Kalhana, Şah Ali Hamedani, Şeyh'ul-Âlem, Lal Did, Gani Keşmirî ve Allame İkbâl gibi büyük şairler bu coğrafyanın doğal güzelliklerini çeşitli yönleriyle şiirlerinde ele almışlardır. Modern dönemde "Çevre dostu yaşam" her alanda duyulan bir tabir olmuştur. Ancak bu tabirin edebiyatta kullanılması toplum üzerinde daha geniş bir etki bırakmaktadır. Cammu ve Keşmir'de yazılan Urduca gazelleri çevre eleştirisi bağlamında ele aldığımızda bu gazellerin hem sanatsal hem de entelektüel düzeyde yazıldığı coğrafyadan izler taşıdığını görmekteyiz. Çağdaş bir gazelle bakıldığında bir yandan iklim değişikliği, küresel ısınma, ekolojik denge gibi çevre sorunlarına dikkat çekilirken diğer yandan çevresel değişimlerin olumsuz etkileri üzerinde durulmuştur; bir yandan şairlerin çevrenin ve medeniyetin korunması için mücadele ettiği görülürken, diğer yandan gazeller, insanlar arasında çevre duyarlılığı kavramını yükseltmek için doğanın özgür varlığını da dile getirmektedir. Bu çalışmada Cammu ve Keşmir'de yazılan Urduca gazeller çevre eleştirisi bağlamında ele alınacaktır.

¹University of Jammu, Faculty of Arts /Oriental Languages, Department of Urdu, Jammu, India

ORCID: G.A.S. 0009-0002-8043-189X

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Gulzar Ahmed Sohil (Res. Assist.),
University of Jammu, Faculty of Arts /Oriental Languages, Department of Urdu, Jammu, India
E-posta: gulzarsohil0419@gmail.com

Başvuru/Submitted: 06.01.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
05.02.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
10.02.2024

Kabul/Accepted: 18.02.2024

Atıf/Citation: Ahmed Sohil, Gulzar, "A Study of Modern Urdu Ghazal of Jammu and Kashmir: An Ecocritical Perspective." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 125-138. <https://doi.org/10.26650/jos.1415793>



Anahtar Kelimeler: Çevre eleştirisi, Cammu ve Keşmir, ekolojik denge, küresel ısınma, iklim değişikliği

ABSTRACT

Jammu and Kashmir has a unique identity in the world because of its civilization, geographical structure and attractive natural scenery. This land has been very fertile in terms of knowledge and literature, having produced literary personalities like Kalhan, Sheikh Ul Alam, Lal Ded, Ghani Kashmiri, Allama Iqbal and countless others who have beautifully portrayed the various aspects of the nature of this land in their writings. In modern times, the voice of the environment is heard in every sphere of life but when anything makes presence in literature it has the greatest impact on society. When we study the modern Urdu ghazal of Jammu and Kashmir in the context of environmental criticism, we find that it is deep rooted in this land both on artistic and intellectual levels. In this ghazal, where on the one hand, attention has been paid to the sensitive environmental problems of modern times, including climate change, global warming, ecological balance, etc. On the other hand, the negative impact of environmental changes on natural capital can also be seen. Moreover, in these ghazals, where on the one hand the poets are seen fighting for the protection of the environment and civilization, on the other hand the ghazals also support the wilderness of nature and its free existence in order to raise the concept of environmental sensitivity among the people. These are the specific aspects of environmental literature.

Keywords: Ecocriticism, Jammu and Kashmir, Ecological balance, global warming, climate change

EXTENDED ABSTRACT

Jammu and Kashmir with its natural beauty, distinct culture and geographic structure holds a unique place in the different regions of World, the native landscape always makes huge impact on the art and literature of any region. Literature is always considered the savior and preserver of art and culture. Modern age is an age of Science and Technology which has changed the fundamental values of modern society where eco-friendly culture has been replaced by new anthropocentric culture and every human is trying to earn more and more profit at the cost of nature. The industries are growing at an alarming rate which leads industrial mentality to develop and strengthen its footsteps in the contemporary world which somehow denies the value of nature. In present scenario the voices of environmental issues can be heard everywhere because it has become a serious concern of modern society. Literature cannot aloof from society and surroundings but when these issues make presence in literary genres, they make more impact than any other communicative tools, therefore literature played an important role in any revolution because when things are presented in a systematic and literary manner, they seem to be more genuine and reliable.

When we critically evaluate the literary genre of modern urdu ghazal of jammu and Kashmir we find literary figures like Hakeem Manzoor, Hamidi Kashmiri, Rafiq Raaz, Farooq Nazi, Hamdam Kashmiri, Pritpal singh Betaab and Taranum Reyaz who have depicted the native landscape with an intention to address the environmental issues of the contemporary world. They not only gave general description of regional nature but the voice of serious environmental issues can be heard in the poetic verses of modern urdu ghazal of Jammu and Kashmir. Since this ghazal flourished in the lap of nature therefore this genre extracted and polished it's words from its surroundings. The poets have sensitized the general masses so that environment should be taken care off.

Some writers portrayed the native landscape in the cultural context and some have celebrated the wilderness in their writings because the real picture of nature cannot be understood without wilderness. The modern poets of Jammu and Kashmir urdu ghazal are aware of their surroundings and have not given much attention to other literary movements like progressive writers movement and trends like modernism, postmodernism and other vision they were surrounded by. They have only portrayed what they have experienced in the real World, among the above mentioned poets every poet has depicted the landscape in their own style.

Hakeem Manzoor has presented the native landscape in a cultural context even Hamidi Kashmiri appeared with the same intention or vision on the literary horizon of Jammu and Kashmir urdu ghazal. Hakeem Manzoor presented the exploited picture of natural resources in order to acquaint the world with the real picture of Jammu and Kashmir which is usually neglected in the history books of Jammu and Kashmir. Hakim Manzoor's depiction of native landscape in the cultural context by using symbols and metaphors provides a wider picture of rich Indian composite culture and this is something that differentiates him from other poets. He uses symbols and metaphors like Chinar, saffron, apple, Deodar and rivers and lakes like Jhelum, Dal, aharbal and other cultural elements of environmental origin Kangri, Akhroot, Badaam etc. to inculcate eco consciousness among the people or readers so that the 'culture and identity' watered by sufis and rishis of Jammu and Kashmir can be saved. Hakim Manzoor appears to be the fellow of nature and native landscape. Hamidi Kashmiri also presented the nature in cultural context through his poetry but he adopted a distinct style where he seems to feel the pain of native landscape like birds, trees etc. He strived to save nature in a soft and subdued language.

Nature without wilderness has no identity, this characteristic gives it a different identity and among above mentioned poets Rafiq Raaz seems to have adopted this theme of ghazal. He has made gap with native landscape in terms of culture and he tried to solve the environmental issues at a larger level. He has not confined his pen to native landscape but it can be seen in the subconscious of the writer. He celebrates the wilderness in his poetry. Since centuries old prevention of natural environment is part and parcel of Jammu and Kashmir culture therefore Hamidi Kashmiri's ghazal is committed to preserve the nature at any cost and which demonstrates nature cannot be saved without the sacrifices. Along with Hakeem Manzoor and Hamidi Kashmiri Farooq Nazki also knitted a web between nature and culture in his poetry in which he deciphered that the destruction of nature is unbearable for the fascinating gardens because they are interlinked with each other. Here his poetry and vision seems to be deep rooted in culture and History of Jammu and Kashmir especially sufis.

Pritpal Singh Betaab is a renowned modern poet of Jammu and Kashmir literary horizon, he presented the environmental issues in more effective way in his poetry where he diverts the attention of common masses towards judicious and sustainable use of natural resources.

Above all, the poetess and fiction writer of modern age Taranum Reyaz has presented the

nature with a distinct outlook because there is a vital connection between the woman and nature both have the quality to reproduce, on the one hand she presented the nature in a vulnerable and weak manner and on the other hand she intended and endeavored to make ecofriendly future where nature should be given the utmost care. She has comparatively presented the picture of past and present natural world to sensitize the common masses with an intention to preserve and protect nature.

All the literary figures mentioned above have depicted nature with an intention to solve the regional and international environmental issues. They might have adopted different approaches but their crux lies in presenting and solving the environmental issues of the region. This paper will give new dimension to the modern Urdu literature and also yield new space and identity for Urdu literature of Jammu and Kashmir on the World literary horizon.

تعارف:

ہر دور کا ادب اپنی تہذیب و ثقافت کے بیٹے خود وضع کرتا ہے کیونکہ تنقید کوئی سادگی و جامد شے نہیں بلکہ زمانے کے تغیرات کے دوش بہ دوش سفر کرنا ہی اس کی بقا کے لئے ناگزیر ہیں۔ جدید دور صنعتی اور سائنسی ترقی کا دور ہے جس میں ماحولیات کا وجود حاشیے پر آ گیا ہے جہاں ماحولیات اور فطرت کی اصلگی ہیئت اور شناخت کو محروم کیا جا رہا ہے۔ اسی دور میں دنیا کی ترقی یافتہ زبانوں میں ماحولیات کی ادب توجہ کا مرکز بنانے کی تہذیب کے لئے کوئی ایسا مخصوص تنقیدی زاویہ درکار تھا جس سے ماحولیات کی ادب کے تمام اسرار اور موزا کادراک حاصل ہو۔ جس کے لئے ماحولیات کی تنقید جیسے نئے تنقیدی ڈسکورس کی اصطلاح معرض وجود میں آئی۔ ماحولیات کی تنقید نے ادب کی افہام و تفہیم کے نئے دروا کیں۔ عالمی سطح کی ترقی یافتہ زبانوں کے پہلو بہ پہلو اردو زبان و ادب میں بھی ماحولیات کی ادب کی عمدہ مثالیں دیکھنے کو ملتی ہیں جس کے پورے ہندو اسی تنقیدی ڈسکورس میں بھلتے نظر آتے ہیں۔ تنقید صرف کسی بھی دور کے ادب کی تشریح ہی نہیں کرتی بلکہ اُس دور کے ماحول اور معاشرے کے غالب رجحانات کے تناظر میں اس کی صحیح تفہیم و تنقید بھی کرتی ہیں۔ جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل کی جڑیں چونکہ موضوعاتی اور اسلوبیاتی سطح پر اپنی سر زمین کی بنیادوں میں پیوست ہیں اسی لئے اس کی صحیح تفہیم اور تعبیر اسی تنقیدی فکر کے تناظر میں ممکن ہے۔

جموں و کشمیر پوری دنیا میں اپنے خوبصورت فلک بوس ریفلیے پہاڑوں، طلسماتی جنگلوں، سبب اور بادام کے خوبصورت باغوں، رقص کرتے دریاؤں، زعفران کے خوبصورت کھیتوں، پائیک کی طرح گونجے آبشاروں، خوشالجان مقامی اور مہاجر طنزوں کے مدھر اور سریلے نغموں، زم زم کی طرح چھوٹے چشموں، سنج بستہ ہواؤں، طائروں کے زم زموں سے گونجنے چاروں، مہمان نوازی اور رنگارنگ تہذیب و ثقافت کے لئے کافی مشہور ہیں۔ یہ اسی سر زمین کی ایسی چیزیں ہیں جو یہاں کے قلمکاروں کی ذہنی پرورش و پرداخت میں اہم رول ادا کرتی ہے۔ اس خطہ ارضی کی وہ چیزیں ہیں جو اس غزل کے اظہار کے سانچوں میں اپنے وجود کا احساس دلاتی ہیں۔ جہاں تک جموں و کشمیر میں اردو غزل کی بات ہے اس صنف ادب نے اس خطہ ارضی میں سب سے زیادہ ترقی کی اور جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل نے اپنی سر زمین کے ساتھ ایسا رشتہ استوار کیا جو اسلوب اور افکار دونوں سطحوں پر اپنی ایک ارضی شناخت رکھتی ہے۔ انہوں نے فطرت کے عظیم سرمائے کو اس انداز میں پیش کیا جس میں ماحولیات کے مختلف گوشوں کے ساتھ ہی ساتھ عہد حاضر کے حساس اور پیچیدہ ماحولیات کی مسائل کا ادراک بھی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ ان شعرا نے اپنی غزلوں کا خمیر ماحولیات اور فطرت کے رنگارنگ پہلوؤں سے تیار کیا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ فطرتی سرمائے سے لگاؤ جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل کے جمالیاتی خور کا خاصہ ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ اسی لئے اس کی صحیح تفہیم و تنقید ماحولیات کی تنقید کے ذریعے ہی ممکن ہے تاکہ اس کے تمام اسرار اور موزوں سے دنیا کے دانشوروں کو واقف کیا جائے اور ادب کے دائرے میں وسعت کے ساتھ ہی سماج کے اس حساس مسئلے کے سدباب کے لئے کوئی ٹھوس اقدامات کیں جائیں۔ جموں و کشمیر کے جن غزل گو شعرا کی غزلوں کا مطالعہ ماحولیات کی تنقید کے تناظر میں کیا جائے گا ان میں حکیم منظور، رفیق راز، پروفیسر حامد کا کشمیری، ہمد کا کشمیری، فاروق نازکی، پرتال سنگھ پتیا اور ترم ریاض وغیرہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ یہ جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل کے وہ معتبر نام ہیں جنہوں نے اپنی غزلوں کی تحقیق کا خمیر اپنی سر زمین کے رنگارنگ پہلوؤں سے تیار کیا ہے۔ علاوہ ازیں ان کی شاعری بالخصوص غزلوں میں علاقائی ماحولیات کی مسائل کے ساتھ ہی ساتھ بین الاقوامی ماحولیات کی مسائل کے سدباب کا راز بھی پنہاں ہے۔ یہ ادا، صرف جدید دور میں قدرتی سرمائے کے استحصال کا رونا نہیں روتے بلکہ ان کی تحریروں میں اس عظیم سرمائے کے تحفظ کے ساتھ ہی ساتھ اس کی خود مختاری اور آزادانہ وجود کے بھی عمدہ نمونے دیکھنے کو ملتے ہیں اور اس کے پہلو بہ پہلو فطرت کی وحشت سے بھی لطف اندوز ہوتے ہیں۔ یہ یہاں کے وہ شعرا ہیں جنہوں نے پوری دنیا کو اس سر زمین کی زندگی کے پہلو سے اپنی نگارشات کے ذریعے متعارف کروایا ہے۔ مزید برآں انہوں نے لوگوں کے اندر ماحولیات کی آگاہی کے تصور کو پیدا کرنے کی کوشش کی تاکہ دنیا کے لوگ آج کے صنعتی دور میں سماج کے اس حساس مسئلے کی طرف متوجہ ہو۔ علاوہ ازیں ان قلمکاروں نے فطرت اور تہذیب کو بھی ایک ساتھ دیکھنے کی کوشش کی ہیں تاکہ تہذیبی سیاق میں پیش کر کے اس کے سدباب کے لئے کوئی ٹھوس اقدامات کیں جاسکے۔

جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل میں اس سر زمین کی فطرت اور تہذیب کو تخلیقی سطح پر محسوس کیا جاسکتا ہے غرض جن قلمکاروں نے پوری دنیا کو اپنی سر زمین کے تنوعات سے روشناس کروایا ان میں حکیم منظور کا نام سر فہرست ہیں جو جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل کی کہکشا کا وہ روشن ستارہ ہے جنہوں نے اپنی غزلوں میں فکری و فنی دونوں سطحوں پر اپنی سر زمین کو فراموش نہیں کیا ہے جس کے حوالے سے وہ کچھ یوں رقمطراز ہیں۔ ”مجھے ذاتی طور پر احساس ہے اور بطور پر میرے فکر کے تانے بانے بھی اسی سر زمین سے پیوست ہیں اس لیے اچھا برا جیسا بھی ہے میرا لہجہ میرا فکر صرف میرا ہے کسی کا نہیں“¹

یہ الفاظ اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ حکیم منظور کی شاعری اپنی سر زمین کے تنوعات کی ادبی اور جمالیاتی اظہار معلوم ہوتی ہے لیکن یہاں ان کا یہ امتیاز ہے کہ انہوں نے ماحولیات کے متنوع مسائل کی عکاسی جدید دور کے حالات کو مد نظر رکھ کر کی ہے۔ انہیں کبھی تخلیق کی معصومیت اور سر پر ہنگی پریشان کرتی ہیں تو کبھی پھولوں کی نگارشات پر حالت مضطر رکھتی ہیں۔ وہ کہیں جمیل ڈل کی خاموشیوں سے مایوس ہوتے ہیں اور کہیں ”میرا ہلہ“ کی موجوں کو اپنا ہنسنے بنا کر لوگوں کو یہ احساس دلانا چاہتے ہیں کہ اگر یہ بھی خاموش ہو گیا تو اس کا ثانی ملانا ناممکن ہے۔ غرض ان کی غزلیہ شاعری میں جدید دور میں فطرت کے استحصال کی عکاسی کچھ اس انداز میں کی ہے۔

1 Manzoor Hakeem, *Sukhan Barf Zar*, (Srinager: Khabar o Nazar Publications, 2002) 01-02.

اہر بل کی موج کا اپنی ادا اپنا خرام
سواگریہ بھی گیا تو ہمسرا کہاں سے لائے
آب کے شاید موسمی طائر نہیں آپائے گے
اب کے جہلم کا ہے انداز سخن بدلا ہوا
میرے امبری سیبوں کے باغ سب لٹ گئے
میں وہ شہزادہ ہوں جو بے سلطنت ہو کر رہ گیا
سر برہنہ تتلیاں ہیں، پھول ہیں دامن دریدہ ڈل ہیں سکت
اس پر بھی اس شہر کے لوگوں کی آنکھوں میں ذرا بھی غم نہیں ہے
اور بھی گہری ہوتی جاتی ہیں ڈل کی خاموشیاں
جہلم پہ جو رواں تھی وہ گفتار سو گئی۔

شاعران غزلیہ اشعار میں جموں و کشمیر کے قدرتی سرمائے کا ہمزاین کر اس کے تحفظ کے لئے کوشاں نظر آتے ہیں جو ماحولیاتی ادب کا طربی امتیاز ہے۔ انہوں نے جدید دور میں فطرت کے عظیم سرمائے پر ماحولیاتی آلودگی سے ثبت ہونے والے منفی اثرات کی طرف جدید انسان کے ذہن کو متوجہ کرنے کی کوشش کی کیونکہ اس کا ذمہ دار جدید دور کا مادیت پرست انسان ہی ہے جس نے اپنی آسائش اور ترقی کے لئے قدرتی سرمائے کی اہمیت کو پس پشت ڈال دیا ہے۔ جموں و کشمیر اپنے دلچسپ آبشاروں کے لئے کافی مشہور ہیں۔ کشمیر کی قدیم جھیل "اہر بل" جس کی تہذیبی، ثقافتی اور معاشی اہمیت سے انکار ممکن نہیں لیکن جدید دور کے انسان نے اس کے وجود کو خطرے میں ڈال دیا ہے اسی لئے شاعر دلبرداشتہ ہو کر لطیف انداز میں لوگوں کو متنبہ کرتے ہیں کہ اگر یہ بھی خاموش ہو گیا تو اس کا ثانی ملنا بہت ہی مشکل ہے اور ساتھ ہی وہ اہر بل کی موجودگی کی روائی، ان کی وحشت اور آزادی سے بھی لطف اندوز ہوتے ہیں تاکہ لوگوں کو اس کا صحیح فہم حاصل ہو۔ دریائے جہلم اور جھیل ڈل کی ماحولیاتی، تہذیبی اور معاشی اہمیت سے کون واقف نہیں وہ یہاں کی سیاحتی صنعت میں رڑ کی ہڈی کا کام کرتے ہیں بلکہ ان کے بغیر جموں و کشمیر کی زندگی کا تصور ہی ممکن نہیں اور جن کی روائی میں اس خطے کی زندگی اور تہذیب موجزن نظر آتی ہیں لیکن معاصر دور میں ان کے وجود اور شناخت کو بھی مجروح کیا جا رہا ہے۔ اسی لئے اپنی غزلوں کے ذریعے شاعر ان کی حالت زار کو منفرد انداز میں بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے کارنیں کو دریائے جہلم کی آلودگی کی طرف بھی متوجہ کیا ہے اور ان آبشاروں کے تحفظ کو یہاں کی تہذیب کے تحفظ سے تشبیہ دی تاکہ ان کے تحفظ اور منصفانہ استعمال کے لئے اعلیٰ سطح پر کوئی نادر عمل تیار کیا جائے۔ جموں و کشمیر وہ خطہ ارضی ہے جہاں دنیا کے مختلف خطوں جن میں یورپ اور وسطی ایشیا سے مہاجر پرندے ہر سال لاکھوں کی تعداد میں وارد ہوتے ہیں جو صرف یہاں کی فضاؤں کو ہی اپنے سریلے اور مدھر نعموں سے معطر نہیں کرتے بلکہ اس خطے کی تہذیب کا حصہ ہونے کے ساتھ ہی اس خطے کے ماحولیاتی توازن کو بھی برقرار رکھنے میں معاون ثابت ہوتے ہیں کیونکہ سائنسی نقطہ نظر سے یہ مہاجر پرندوں ماحولیاتی صاف و صفائی کے حوالے سے کافی اہمیت رکھتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ جن کی تہذیبی اہمیت بھی مسلم ہے لیکن عہد جدید میں انسانی افعال اور ماحول کش ذہنیت نے ان کی ہجرت کو بہت متاثر کیا ہے جو ایک لمحہ فکریہ ہے جس کی طرف منفرد انداز میں شاعر نے توجہ مبذول کروائی ہے کہ اب شاید موسمی پرندیں نہیں آئیں گے کیونکہ اب ان کی قدرتی پناہ گاہیں آلودہ ہو چکی ہیں۔ یہاں جدید انسان پر ایک خفیف سا طنز بھی ہے کہ ہجرت جن پرندوں کی شناخت تھی اب ان کی یہ شناخت بھی ختم ہو رہی ہے۔ غزل کا منظم یہاں اس حساس مسئلے کی طرف کاری کو سوچنے پر مجبور کرتا ہے۔ غیر متوقع موسمی تبدیلیوں کی وجہ سے فطرت کے انمول سرمائے پر جو منفی اثرات ثبت ہوئے ہیں ان کی عبرت ناک کہانی بھی بیان کی کہ کس طرح تتلیاں سر برہنہ ہو کر ماتم تباہ ہو گئیں کیونکہ انہیں موسم نے وقت سے پہلے ہی جگایا ہے تو دوسری طرف اس سرزمین کے گل بھی دامن چاک کئے ہوئے ہیں اور جھیل ڈل بھی پریشانی اور خاموشی کے عالم میں ہیں لیکن اس کے باوجود اس سرزمین کے باشندے اس قدر بے حس ہیں کہ کسی بھی شخص کو اس بربادی کی فکر دامن گیر نہیں۔ جس انداز سے شاعر نے یہاں جدید دور میں فطرت کے عظیم سرمائے کے استحصال کی کہانی بیان کی وہ انسانی ذہن کو سوچنے پر مجبور کرتی ہیں اور ساتھ ہی اس بات سے بھی آگاہ کرتی ہیں کہ ماحول کش ذہنیت اور مادی سوچ کے حامل جدید دور کے انسان نے اس معصوم فطرتی سرمائے کو خود برباد کیا ہے۔ وہ اپنی غزلوں کے ذریعے لوگوں میں ماحولیاتی حساسیت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ غرض وہ کبھی امبری سیب جن کی تہذیبی اہمیت سے انکار ممکن نہیں کے چھن جانے کو وہ بے سلطنت شہزاد سے تشبیہ دیتے ہیں۔ امبری سیب کو یہاں غزل کے پیرائے میں بیان کیا ہے۔

تہذیب اور فطرت کا ابتداء سے ہی ایک گہرا رشتہ رہا ہے جن کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ حکیم منظور جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل کا وہ معتبر نام ہے جنہوں نے اپنی تخلیقات کے اظہار کے سانچوں میں اپنی سرزمین کی تہذیب و ثقافت سے ہی رنگ بھرا جس کا بنیادی مقصد اس تہذیب و ثقافت کا تحفظ ہے جس تہذیب میں ماحولیاتی توازن کی وافر مثالیں دیکھنے کو ملتی ہے۔ اسی لئے ان کے ہر شعر کے پس پردہ اس سرزمین کی زندگی اور ماحول کی تھکنی کو دوسرے محسوس کیا جاسکتا ہے۔ حکیم منظور ایک ایسے شاعر ہیں جنہوں نے کشمیریت کو آفاقی بنا کر پیش کیا ہے جس کے حوالے سے راج نرائن راز کچھ یوں لکھتے ہیں۔ "ان کے فکر و

احساس کا سرچشمہ اُن کی دھرتی کی اعلیٰ تمدنی، تہذیبی، اور علمی روایات ہیں۔ انہوں نے کشمیر اور کشمیریت کے نقوش کو کمال سادگی سے علامتوں کے طور پر استعمال کیا اور انہیں مقامی سے آفاقی بنا دیا، یہی عمل ان کی منفرد شاعری کی پہچان ہے۔³

مذکورہ بالا یہ الفاظ اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ حکیم منظور نے اپنی غزلوں کے جمالیاتی عناصر کو اپنی سرزمین کی تہذیب و ثقافت کے مختلف رنگوں سے مزین کر کے دنیا کو اپنی سرزمین کی تہذیب سے واقف کروایا جس میں صوفی سنتوں کی تعلیمات کا اثر دور سے دیکھنے کو ملتا ہے۔ جموں و کشمیر کے ادبی منظر نامے پر اگر ابتدائے سے ہی نظر ڈالی جائے تو اس میں ماحولیات کو کسی بھی سطح پر فراموش نہیں کیا گیا ہے، چاہے وہ شیخ العالم ہو یا لیل دید، غنی کا کشمیری ہو یا پھر علامہ اقبال، اسی لئے اپنے اسلاف کی طرح حکیم منظور نے ماحولیات کی باریکیوں کو تخلیقی سطح پر محسوس کیا ہے اور انہوں نے اپنی سرزمین کو تخلیقی سطح پر کچھ اس انداز سے متعارف کروایا ہے۔

اس زعفران جبین کو تشبیہ کس سے دو

سب کی نظر میں وہ مہتاب صاف ہیں

کاغذی بادام کا تختہ اُسے بھیجو گا میں

وہ بھی دیکھے آنکھ میں کن رنگوں کی پالی میں نے

جب گر گیا چنار تو یہ راز واہوا

تھا موسمِ فساد کا تنہا وہی حریف۔⁴

کاگلڑی بستر میں رکھ کر کھڑکیوں کو وا کروں

برف گرے گا کبھی یوں ہی نظارہ کروں۔⁵

یہ اشعار اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ منظور اپنی سرزمین کی تہذیب و ثقافت کی گہرائیوں سے کس قدر آشنا تھے۔ اسی لئے یہاں انہوں نے کبھی اپنے محبوب کے رُخ کو زعفران سے تشبیہ دیں تو کبھی مہتاب سے۔ زعفران ایسی شے ہے جس کا نام آتے ہی جموں و کشمیر کی ثقافت و تمدن کی تصویر ذہن میں ابھرنے لگتا ہے کیونکہ زعفران صرف ایک ”لذتِ شے“ نہیں بلکہ ایک تصور ہے۔ اس کے کشمیر الاصل ہونے کے شواہد مہاجرات، نیلوت پران اور راج ترنگنی جیسی تاریخی اور مذہبی کتب میں پائے جاتے ہیں جس کی وجہ سے جموں و کشمیر کو کبھی چھوٹا ایران کہا جاتا ہے تو کبھی کیسر کی دھرتی کیونکہ جب زعفران کی کھیتی شباب پر ہوتی ہے تو اس کے گرد و پیش کے علاقے اس کی خوشبو سے معطر ہوتے ہیں۔

غرض زعفران کی جڑیں یہاں کی تہذیب میں اس قدر پیوست ہیں جس کو اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں شاعر نے جس انداز سے بادام کو تخلیقی سطح پر برتا ہے وہ معنی کے مختلف جہات کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے۔

وہ یہاں کاغذی بادام کا تختہ بھیج کر اس تہذیب کو دنیا سے متعارف کروانا چاہتے ہیں ماحولیات کا تحفظ جس کا اختصاص رہا ہے اور جس کے پس پر وہ اس سرزمین کی زندگی کے کئی راز جلوہ کو نظر آتے ہیں۔ جموں و کشمیر کی تہذیب کے استعارے کا شرف اگر صحت معنوں میں کسی چیز کو حاصل ہے تو وہ چنار ہے یہاں منظور نے چنار کو تہذیبی تناظر میں جس طرح پیش کیا ہے وہ ایک نئی جہت کا اضافہ ہے کہ چنار کو یہاں کی اُس مشترکہ تہذیب کا استعارہ بنایا ہے جس تہذیب کی پرورش و پرداخت شیخ العالم، لیل دید اور شاہ ہمدانی نے کی جس کے ہم جڑا لپی میل جول، فطرت سے لگاؤ، انسانیت، اعلیٰ انسانی اقدار کا تحفظ، ماحولیاتی توازن ہیں لیکن جب جدید صنعتی دور میں اس تہذیب کو نفرت کے خنجر سے مجروح کیا گیا تو یہ معلوم ہوا کہ یہی چنار جو محبت اور آپسی رواداری کا استعارہ ہے ہی ان فسادِ عناصر کا تنہا حریف تھا۔ غرض حکیم منظور کے یہاں ہمیں ماحولیاتی ادب کی مختلف جہات کا پرتو دیکھنے کو ملتا ہے۔ برف کشمیر کی تہذیب کا ایک اہم حصہ ہیں جس کی سفید چادر کے اندر اس تہذیب کے کئی راز پنہاں ہیں۔ کاگلڑی جو یہاں کی مشترکہ تہذیب، فطرتی سرمائے کے تحفظ اور آپسی میل جول کی علامت ہے کو منفرد انداز میں پیش کیا ہے۔ یہاں فطرت کی وحشت سے محظوظ ہونے کے ساتھ ہی ساتھ شاعر نے بہت کچھ کہا ہے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کشمیر کی پوری تہذیب و ثقافت اس میں سمٹ آئی ہیں۔ ان اشعار کے یہ اظہار کے پیرائے یہاں کی اُس تہذیب و ثقافت کو بھی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محفوظ کرتے ہیں ماحولیات کا تحفظ جن کا طرہی امتیاز ہے۔ غرض حکیم منظور نے اپنی غزلوں میں اظہار کی سطح پر اپنی تہذیب کو محفوظ کرنے کے ساتھ ہی معنی پہننا کرو وسیع امکانات سے ہمکنار کیا۔ بقول پروفیسر قدوس جاوید ”حکیم منظور کی اُردو غزل میں اپنی زبان، زمین معاشرہ اور ثقافت کے تحفظ، تعبیر، توسیع کا جذبہ حکیم منظور کی غزل کا بنیادی تخلیقی جوہر

Creative essence قرار پاتا ہے یہی حکیم منظور کے انفرادی کا نقش اول ہے۔“⁶

یہ الفاظ اس بات کا ثبوت ہیں کہ منظور کی شاعری اپنی سرزمین کی تہذیب و ثقافت کے متنوع پہلوؤں سے مستعار ہے۔ اس میں تہذیبی جھلکیاں بھی پائی جاتی ہیں اور ماحولیات کا ادراک بھی۔ یہاں شاعر صرف فطرت کی وحشت سے لطف اندوز نہیں ہوتے بلکہ فطرت اور تہذیب کو ایک ہی لڑی میں پرو کر اس کے تحفظ کی

3 Raj Narayan, “Raaz, Pash Guft Subah Shafaq Tilawat”, *Sheeraza Hakeem Manzoor* (November 2008), 156-57

4 Manzoor, *Sukhan Barf Zar*, 01-200.

5 Hakeem Manzoor, *Na Tamaam*, (New Delhi, Simat Nama Publications, 1977), 50.

6 Qudus Javid, “Hakeem Manzoor Bahesay Ghazal Goo” *Sheeraza Hakeem Manzoor* (November 2008), 35.

طرف توجہ مبذول کرواتے ہیں جس سے یہاں کے سیاحتی امکانات کے نئے در بھی کھلتے نظر آتے ہیں۔ علاوہ ازیں حکیم منظور نے جموں و کشمیر کی جن انمول چیزوں سے دنیائے ادب کو اپنی غزلوں کے ذریعے متعارف کروایا ان میں، آخروٹ، سفیدہ، امبری سیب، پھرن، ساوار، نون چائے، قہوہ وغیرہ اہم ہیں جن کی جڑیں اس سر زمین کی خاک میں پیوست ہیں اور جو اس سر زمین کا اختصاص بھی ہیں۔

فطرت کا حسن اُس کی اصل ہئیت میں ہی پوشیدہ ہے اور اس کی وحشت اور خود مختاری سے ہی انسان کو دائمی حظ ملتا ہے، حکیم منظور کے بعد جموں و کشمیر کے جس جدید فنکار نے فطرت کے مختلف جہات کو تخلیقی قالب میں ڈھال کر غزل کا حصہ بنایا اور جن کی غزل علاقائی لے کر بین القوامی ماحولیاتی مسائل تک کا احاطہ کرتی ہے ان میں رفیق راز کا نام کافی اہمیت کا حامل ہے۔ انہوں نے جس منفرد انداز سے ماحولیات کی عکاسی کی ہیں وہ نہایت متاثر کن ہے۔ وہ اکثر اپنی شاعری میں ماحولیات کے استحصال اور اس کے تحفظ کے ساتھ ہی ساتھ فطرت کی وحشت اور آزادی سے بھی لطف اندوز ہوتے ہیں اور ساتھ ہی اس کے آزادانہ وجود کی حمایت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں لیکن ان کی غزلوں کی یہ انہم خصوصیت ہے کہ انہوں نے کچھ حد تک فطرت کے سرے کو تہذیب سے دور رکھا ہے۔ ان کی غزلیہ شاعری میں جدید دور میں فطرت کی اذیت ناک کہانی کو مؤثر پیرائے میں بیان کیا گیا ہے۔ انہوں نے جدید مادی دور میں فطرت کے استحصال کی مؤثر عکاسی کچھ اس طرح کی ہے۔

طاقت پر واز طائروں میں نہیں تھی

سب سے ہوئے تھے کہ آشیان بھی نہیں

شاخوں پر پرندوں کو تہذب ہے بلا کا

اک قتل سرمایہ اشجار نہ ہو جائے

لت بہت ہے خاک و خون میں اشجار یا حتی

بے سائگی کا گرم ہیں بازار یا حتی⁷

ہے وقت رنگ جیتنے بھی چاہو سمیٹ لو

حملہ خزاں کرے گی اچانک بہار پر۔⁸

مندرجہ بالا ان اشعار میں ماحولیات کے مختلف مسائل جلوہ گر نظر آتے ہیں۔ یہ اشعار بظاہر آسان معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر معاصر دور کے ماحولیاتی تناظر میں دیکھا جائے تو اپنے اندر معنی کا ایک جہان رکھتے ہیں۔ رفیق راز نے انداز میں فطرت کے عظیم سرمائے کا تحفظ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان کی غزلوں کا ایک سر ایک طرف علاقائیت سے ملا ہوا ہے تو دوسرے کی حدیں بین القوامیت سے جا ملتی ہیں۔ ان اشعار میں صرف انسان اور فطرت کے باہمی ربط اور اختلاط کی ہی طرف توجہ مبذول نہیں کروائی بلکہ جدید صنعتی دور میں انسان کے ہاتھوں قدرتی سرمائے کے استحصال کو بھی اپنی غزلوں کا موضوع بنایا ہے۔

شاعر کبھی پرندوں کے تہذب اور اضطراری کیفیت میں مبتلا ہونے سے مایوس نظر آتے ہیں تو کبھی آڑے آشیانوں کی وجہ سے مغموم رہتے ہیں کہ کس طرح طائر آشیانوں کے خاتمے سے سب سے ہوئے ہیں۔ جدید دور میں پناہ گاہوں کا اڑنا ہی ان طائروں کے تہذب اور انتشار کا موجب ہے۔ درحقیقت شاعر یہاں ان پرندوں کی رہائش کی وجہ سے پریشان ہیں کہ ان کے بغیر اس سر زمین کا تصور ہی ممکن نہیں۔ جدید صنعتی دور نے صرف حیوانات کو ہی نہیں بلکہ نباتات کے انمول سرمائے کو بھی نقصان پہنچایا ہے جس کا آنکھوں کو نم کرنے والا منظر غزل گونے مؤثر انداز میں پیش کیا ہے کہ سارے اشجار خون میں نہاے ہوئے ہیں بلکہ انسان کی ماحول کش سوچ نے ان پیڑ پودوں کو بھی اپنی حوس کا شکار بنایا جن سے انسان ہی نہیں بلکہ فطرت کی ہر شے مستفید ہوتی ہیں لیکن وہ اشجار بہت ہی عبرت ناک زندگی جی رہے ہیں۔ جموں و کشمیر بھی پوری دنیا کی طرح گلوبل وارمنگ اور غیر متوقع موسمی تبدیلیوں کی وجہ سے متاثر نظر آتا ہے اب یہاں اپنی مقررہ مدت سے پہلے ہی لالہ ذاروں کو بند کیا جاتا ہے جس کی مثال حالیہ ۲۰۲۲ میں کشمیر کی مشہور گل لالہ کو مقررہ مدت سے پہلے ہی بند کرنا پڑا کیونکہ گلوبل وارمنگ کی وجہ سے پھول مرجھانے لگ گئے اسی لئے یہاں غزل گو لوگوں کو اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ چین کی حالت ایسی ہے کہ اس پر خزاں کبھی بھی دستک دے سکتی ہیں اس لئے موسم بہار کی رنگینیوں سے لطف اندوز ہونے میں غفلت نہ برتی جائے۔ غرض یہاں جس انداز سے غیر متوقع موسمی تبدیلی کو بیان کیا ہے وہ انسان کو سوچنے پر مجبور کرتا ہے۔

رفیق راز جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل کا وہ نام ہے جنہوں نے صرف ماحولیاتی استحصال کا رد نہیں روایا بلکہ اس کے حوالے سے لوگوں میں ماحولیاتی حساسیت بھی پیدا کی ہے تاکہ لوگ اس حساس مسئلے کے تدارک کے لئے کوئی ٹھوس اقدام کریں کیونکہ ماحولیات کا مسئلہ جدید دور کا سب سے اہم مسئلہ ہے۔ لیکن وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ صرف ابداء کی ہی کاوشوں سے فطرت کے سرمائے کا تحفظ ممکن نہیں بلکہ زندگی کے تمام شعبوں سے منسلک لوگوں کو اس ضمن میں سانسے آنا چاہیے۔ کہیں کہیں انہوں نے فطرت اور تہذیب کو ایک ساتھ دیکھنے کی کوشش کی ہیں۔ رفیق راز نے فطرت کی تباہی کا رد نہیں روایا بلکہ اس کے سبب کی طرف توجہ مبذول کروانے کی کوشش کچھ اس طرح کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

ہر ایک میں شاخ و پھل سناج کی طرح تھی

7 Rafiq Raaz, *Anhaar* (New Delhi: Isteara Publications 2004), 01-200.

8 Rafiq Raaz, *Mishraq* (Varanasi: Tehreek e Adab 2009), 01-216.

۹۔ کسی بھی ہاتھ میں اس باغ میں گلاب نہیں تھا
 شہد کی مکھی کا گیت سن نہ سکو گے
 آپ کے گلدان میں گلاب ہیں باسی۔¹⁰
 میرے ہی اشک سے یہ معجزہ نہیں ہوگا
 میں کیسے خشک ز میں پر اکیلے گھاس لکھوں۔¹¹
 ایک فلک اور ہی سر پر تو بنا سکتے ہیں
 کرہ ارض کو بہتر تو بنا سکتے ہیں۔
 مت سوچ موسموں نے لگائی یہ کس طرح
 کس آگ میں نہانے ہوئے ہیں چنار دیکھ۔¹²

یہاں شاعر اپنی غزلوں کے ذریعے لوگوں میں ماحولیاتی حساسیت پیدا کرنا چاہتے ہیں کہ آج کے اس مادیت زدہ معاشرے میں کوئی بھی ہاتھ فطرت کے عظیم سرمائے کے تحفظ کے لئے کوشاں نہیں بلکہ ہر کوئی اس کے استحصال کو اپنا حق سمجھتا ہے۔ یہاں انہوں نے انسان کی انٹروفونٹریک سوچ کو مؤثر انداز میں منکشف کیا ہے۔ ان اشعار میں صنعتی تہذیب کے پروردہ انسان پر ایک دانشورانہ اور مفکرانہ طنز کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی جدید دور کے انسان کو اس امر سے بھی آگاہ کیا کہ انسان اسی وقت فطرت سے مکمل استفادہ کر سکتا ہے جب وہ اپنی اصل شکل میں جلوہ گر ہو بلکہ انسان پوری طرح سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا جب فطرت اپنی اصل شکل میں موجود نہیں لیکن طنز کے ساتھ ہی وہ جدید انسان کو اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ صرف ابا، اور فنکاروں کی کاوشیں ہی ثمر آور ثابت نہیں ہو سکتی بلکہ سماج کے ہر فرد کو اس عظیم سرمائے کے تحفظ کے لئے سامنے آنا چاہیے۔ علاوہ ازیں شاعر کہتے ہیں کہ ہم سب مل کر ایک بہتر خوش آئند مستقبل یعنی سسٹین ابل فیوچر ماحول کے تصور کو تقویت دے سکتے ہیں۔ رفیق راز ایک خوش آئند مستقبل کے خواہاں تھے وہ ماحولیاتی سطح پر ہونے والی منفی تبدیلیوں سے مایوس نہیں ہوتے بلکہ لوگوں کو اس بات سے باور کراتے ہیں کہ اس بات کی فکر میں زیادہ وقت برباد نہ کیا جائے کہ کس طرح فطرت کا استحصال ہو بلکہ اس کے سدباب کے لئے ٹھو س اقدامات کیسے جائیں لیکن وہ صرف فطرت کے استحصال پر ماتم کننا نہیں ہے بلکہ ایک رجائی فکر کے ساتھ کسی بھی قیمت پر اس عظیم سرمائے کا تحفظ چاہتے ہیں۔ وحشت ماحولیاتی ادب کا ایک اہم حصہ ہے جس کے ابتدائی نقوش ہمیں امریکی نیچر رائٹنگ میں ملتے ہیں۔ جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل بالخصوص رفیق راز کی غزلوں میں اس کی بہترین مثالیں دیکھنے کو ملتی ہیں وہ فطرت کی وحشت کو کچھ اس انداز میں پیش کرتے ہیں۔

ان جنگلوں میں جا کے ہوا لٹتی نہیں
 ان جنگلوں میں ہو گئی ہراساں بستیاں۔¹³
 گر گر بلند یوں سے سنبھلتا ہے آپ ہی
 مجھ کو پسند ہے یہ ادا ایشاری۔¹⁴
 اے کاش مثل شعلہ لپک جائے آج پھر
 کوئل کی چہینچھو لٹی شاخوں کے درمیاں۔¹⁵

ان اشعار کے یہاں ایک قسم کی آزادی بھی ہے وحشت اور رد عمل بھی۔ درحقیقت جب ہم ماحولیاتی تنقید کے تناظر میں ان اشعار کا مطالعہ کرتے ہیں تو ان میں ماحولیات کے تحفظ کی طرف بھی ذہن کو منتقل کیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ موجودہ صارفانہ ماحول میں اس عظیم سرمائے کے استحصال کی طرف بھی توجہ دلائی گئی ہے۔ یہاں شاعر نے ڈیپ ایالوجی کی عمدہ مثالیں پیش کی ہیں۔ یہاں وہ فطرت کے آزادانہ وجود کی حمایت کرتے ہیں کہ اگر نیچر کو اس کی اصل شکل میں رہنے دیا جائے تو اسی میں اس کی خوبصورتی اور دلکشی کاراز پنہاں ہے۔ ان جنگلوں سے ہوا واپس ہی نہیں آئی کیونکہ ان جنگلوں میں طلسماتی اور پراسرار بستیاں ہیں جو ان ہواؤں کو راس آتی ہیں۔ آبخاراؤں کا بلند یوں سے گرنے میں جو دلکش منظر خلق ہوتا ہے وہ انسان کو دائمی عطا کرتا ہے۔ اسی لئے یہ منظر غزل گو کو متاثر کرتا ہے۔ آخری شعر میں فطرت کی وحشت کو جس انداز سے پیش کیا ہے وہ انتہائی دلکش انداز ہے کہ یہاں خواہش ظاہر کی ہے کہ ماضی میں جس طرح طائر اشجار کی آغوش میں سریلے گیت گاتے تھے آج بھی اگر ویسا ہوتا تو یہ اس سماج کے لئے بہتر تھا کیونکہ قدرت کا حسن اُس کی اصل شکل میں ہی پوشیدہ نظر آتا ہے۔ الغرض یہ کہ ان اشعار

9 Rafiq Raaz, *Nakhl-e-Aab* (Srinagar: Takhbeer Publications 2015) 01-242.

10 Raaz, *Mishraq*, 01-216.

11 Raaz, *Nakhl-e-Aab*, 01-242.

12 Raaz, *Mishraq*, 01-216.

13 Rafiq Raaz, *Anhaar*, 01-200.

14 Raaz, *Mishraq*, 01-216.

15 Raaz, *Anhaar*, 01-200.

کے پس پردہ ایک تعمیری سوچ اور فکر جلوہ گر نظر آتی ہیں جن میں ماحولیات کے تحفظ کا احساس دلا گیا ہے۔ جموں و کشمیر کی اردو غزل میں نئی حیثیت کے ساتھ جن شعراء نے ماحولیات کے مختلف مسائل کو پیش کیا ان میں پروفیسر حامدی کا کشمیری کا نام کافی اہمیت کا حامل ہے جن کی غزلوں میں تہذیب اور فطرت کا رابہ استعاراتی انداز میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ جس کے حوالے سے پروفیسر جمید مضمرا اپنے خیالات یوں سپرد قلم کرتے ہیں۔ ”حامدی کا کشمیری کی شاعری میں جمالیاتی شعور کی سطح پر جس رچاؤ اور بالیدگی کا احساس ہوتا ہے وہ ان کے توارث، ترتیب، سماجی اور تہذیبی اقدار کے علاوہ فطرت سے ان کی وابستگی کی راہ سے آئی ہے۔ مظاہر فطرت خصوصاً کشمیر کا حسن فطرت ان کے جمالیاتی وجود کے لئے لازوال سرچشمے کا حکم رکھتا ہے۔“¹⁶ ان کی غزلیں کشمیر کے فطرتی مناظر، ہزاروں سال کی تہذیب و تمدن اور اسلاف کی فکر کی کرچیں سمیٹتے ہوئے کچھ اس طرح نظر آتی ہیں۔

ہم تھے اور دوپٹے کی تہمت تھی
راستے میں چنار بھی آئے
کوئی طائر ہی چپکے کھڑکی پر
کچھ تو سینے کا بوجھ کم کرتے
پیامی بن کے آتے تھے پرندے
کوئی واں کی خبر لاتا نہیں ہے
پوچھتے کہا ہو واہیوں کا حال
نوجہ گرے چنار راہوں میں۔¹⁷

یہ اشعار اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ ان کا شاعر باطنی سطح پر بہت ہی غمگین نظر آتا ہے۔ ان اشعار میں فنکار نے تہذیب اور فطرت کو ایک ہی تسبیح میں پرو کر کئی رازوں سے پردہ اٹھا یا ہے کہ جدید صنعتی تہذیب کی تیز دھوپ میں سفر کرنے کے دوران چنار، جموں و کشمیر کی تہذیب اور ثقافت کا استعارہ ہے نے تمام مصائب اور پریشانیوں سے محفوظ رکھا۔ انہوں نے چنار کو تہذیبی تناظر میں جس طرح پیش کیا ہے وہ غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ کھڑکی پر کسی پرندے کے چپکنے سے سینے کا بوجھ کم ہونے میں ہلاکی معنویت پوشیدہ ہے کیونکہ اس تہذیب میں پرندوں کے چپکنے کو کسی اپنے عزیز کی آمد کی طرف اشارہ گردانا جاتا ہے لیکن اب یہ طائر ہی غائب ہو چکے ہیں جو ایک المیہ ہے کیونکہ صنعتی دور میں ایک طرف پرانی تہذیب دم توڑ رہی ہے اور دوسری طرف یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ جو پرندیں پیامی بن کے آتے تھے لیکن اب وہ بھی ختم ہو گئے ہیں۔ آگے چل کر وہ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ پرندہ کوئی بھی باقی نہیں بس اُڑے ہوئے آشیانے باقی ہیں۔ انہوں نے پیڑ پودوں کی بربادی کی آنکھوں کو نم کرنے والی تصویر پیش کی ہے۔ یہاں غزل گو نے باطنی سطح پر ان تبدیلیوں کو محسوس کر کے نہایت ہی نرم اور استعاراتی انداز میں بیان کیا ہے۔ پروفیسر حامدی کا کشمیری ایک مفکر اور دانشور تھے انہوں نے فطرت کے عظیم سرمائے کو تہذیب سے جوڑ کر مفکرانہ انداز میں بیان کیا ہے۔ فطرت کا استحصال جدید صنعتی دور کی زندگی کا عطیہ ہے جس میں لوگ اپنی ترقی کے لئے فطرت کو صرف مادی حصول کا ذریعہ ہی تصور کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ فنکار نے یہاں ان اشعار میں مفکرانہ انداز میں لوگوں کی توجہ فطرت کے تحفظ کی طرف کچھ اس انداز میں مبذول کروائی ہے۔

اجنبی طائروں کی ڈار نہ واپس جانی
ایک پل کے لئے ہی پھول تبسم کرتے
پرندہ کوئی بھی باقی نہیں ہیں
بس اُڑے آشیانے رہ گئے ہیں
چپ ہو گئے پیڑ باتیں کرتے ہوئے
کوئی پرچھائیں آدمی کی ہیں۔¹⁸

جموں و کشمیر دنیا کے کچھ مخصوص خطوں میں سے ہیں جو نہ صرف پوری دنیا سے آنے والے سیاحوں کو اپنے دلکش اور دیدہ زیب مناظر سے اپنی طرف کھینچتا ہے بلکہ ایک کثیر تعداد میں روس، سینیگال، اور وسطی ایشیا کے مختلف ممالک سے مہاجر پرندے سال میں کچھ عرصہ اس سرزمین میں سکونت اختیار کرتے ہیں اور یہاں کی گلپوش وادوں کی فضاؤں میں اپنے زمزموں سے موسیقیت کا رس گولتے ہوئے اس کے حسن کو دو بالا کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ یہاں کے ماحولیاتی توازن کو برقرار رکھنے میں اہم رول ادا کرتے ہیں لیکن اب اس سرزمین میں ان کی رہائش گاہیں زوال پذیر ہو رہی ہیں۔ یہاں انسان کی ماحول کش ذہنیت کو جس انداز سے طنز کا نشانہ بنایا وہ قابل غور ہے۔ وہ مہاجر پرندوں کے حوالے سے کہتے ہیں کہ ان کا قافلہ اس سرزمین سے مایوس ہو کر واپس نہ جاتا اگر یہاں کے پھول تھوڑا بھی مکرراتے غرض یہ کہ اس ماحول میں اب وہ کشش نہیں کہ مہاجر پرندوں کو اپنی طرف متوجہ کریں۔ پھول اس لئے تبسم نہیں کرتے کیونکہ وہ استحصال کا شکار ہے، وہ

16 Majeed Mazmar, "Samna Zulmat ki Tabani ka" Sheeraza Hamadi Kashmiri Number, (ty), 177.

17 Hamadi Kashmiri, Shahr e Guman, (Srinagar: Computer city, 2005), 01-155.

18 Kashmiri, Shahr e Guman, 01-155.

مرجمائے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان اشعار میں فنکار باطنی سطح پر کچھ مغموم نظر آتے ہیں اور دوسری طرف قدرتی سرمائے کی اذیت ناک کہانی بیان کی ہے کہ جن پرندوں کی بدولت ان آشیانوں کی ذہنت تھی وہ اب یہاں نہیں بلکہ صرف برباد آشیانے رہ گئے ہیں۔ آخر میں انسان کی ماحول کش ذہنیت پر ایک دانشورانہ نظر کیا ہے جس کے پس پردہ ایک تعمیری سوچ کار فرما ہے۔

قدرت کے عظیم سرمائے کا تحفظ جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل کا اختصاص رہا ہے۔ کیونکہ اس غزل کی پرورش و پرداخت ہی دلکش فطرتی سرمائے کی آغوش میں ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جدید اردو غزل میں تخلیقی سطح پر ماحولیات کا عکس دیکھا جاسکتا ہے۔ ہمد کشمیری جموں و کشمیر کی جدید اردو شاعری کا وہ معتبر نام ہے جن کی شاعری ہر حال میں اپنی سر زمین کے قدرتی سرمائے کو تحفظ دینے کے لئے کوشاں نظر آتی ہے۔ اسی لئے ان کی شاعری کے اظہار کے سانچوں میں بھی فطرت کے تحفظ کی ترغیب ملتی ہیں جس کا اظہار وہ کچھ اس طرح کرتے ہیں۔

موسم گل میں بھی ہم اداں رہے

ہم کہ شاکستہ بہار نہ تھے

کرنا پڑا ہے کس لئے اپنا سفر تمام

تھے کون وہ جو دشت سے گلزار لے گئے۔¹⁹

میرے اطراف میں کتنے ہی پرندے خاموش

ہیں کوئی کامل فن کار سلیمانی میں

میرا بدن تمام زخم میں مگر یہ سوچے زرا

مراہورواں ہوا ہے کس گلاب کے لئے

ان اشعار کے پس پردہ اس سر زمین کے عصری ماحولاتی مسائل کا عکس نظر آتا ہے کہ کس طرح سے جدید دور کا انسان اپنی تباہی کا سامان خود تیار کر رہا ہے۔ یہاں غزل گو نے خود کلامی کے انداز میں اس دنیا کی حالت زار کو نہایت فنی انداز میں بیان کیا۔ وہ استعاراتی انداز میں جدید دور کے انسان پر نظر کرتے ہیں کہ جدید دور کے انسان کو موسم بہار میں بھی خوشیاں میسر نہیں بلکہ اس دلکش لمحہ میں بھی وہ مغموم اور پریشان ہے جو جدید دور کا سب سے بڑا المیہ ہے۔ لیکن وہ خود ہی استغہامیہ انداز میں اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ وہ کون سے محرکات ہیں جن کی وجہ سے انسان کو زوال کی طرف جانا پڑا۔ غرض ان الفاظ میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ درحقیقت انسان ہی اس بربادی کا ذمہ دار ہے۔ وہ تبلیغ کے ذریعے اس بات کی طرف توجہ مبذول کرواتے ہیں کہ ہمارے گرد و پیش میں جو پرندیں جمع ہیں وہ خاموش ہیں اب تو حضرت سلیمان علیہ السلام جیسا ہیامر ہی ان کی روداد سن کر ان کی پریشانیوں کا مداوا کر سکتا ہے۔ جس انداز سے فنکار نے اسلامی تاریخ کا سہارا لے کر جدید دور کے حساس ماحولاتی مسئلے کی طرف سوچنے پر مجبور کیا ہے وہ انسانی اذہان کو عمل کی دعوت دیتا ہے۔ آخر میں فنکار اپنے ایک مثبت سوچ کے ساتھ سامنے آتے ہیں کہ گرچہ میرا سارا جسم زخمی ہیں لیکن اس کے باوجود بھی میرا ابو کسی گلاب کی آبیاری کے لئے رواں ہیں درحقیقت شاعر کسی بھی قیمت پر فطرت کو استحصال سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں جس کے لئے وہ خون کی قربانی تک دینے کے لئے تیار ہے۔ ان کے اس استعاراتی نظام کے حوالے سے عرفان صدیقی ”دھوپ لہو کی“ کے تعارف میں کچھ یوں فرماتے ہیں۔ ”گلابوں کے لئے ان کا ابو رواں ہونا ان کی شاعری کا بہت معنی خیز استعارہ ہے۔“²⁰

یہ الفاظ اس بات کا ثبوت ہیں کہ یہ استعارہ فطرت کے تحفظ کے لئے سب سے موزوں اور معنی خیز ہیں۔ کیونکہ اگر اس کا ماحولاتی تناظر میں دیکھا جائے تو یہ انسانی اذہان کو قدرت کے نازک سرمائے کے تحفظ کی ترغیب دیتا ہے۔

جموں و کشمیر کی غزلیہ آفتن پر پر پتال سنگھ پتیاں ایک نئی حدیث اور فکر کے ساتھ نمودار ہوئے اور انہوں نے فطرت کے مختلف مسائل کا اظہار منفرد انداز میں کیا ہے۔ ان کا تعلق گرچہ جدیدیت کے رجحان سے ہے اجتماعیت سے زیادہ انفرادیت جس کا طرہ امتیاز ہے لیکن انہوں نے ماحولیات کے مسائل کا اظہار گرچہ انفرادی سطح پر کیا ہے لیکن اپنی غزلوں میں اپنے گرد و پیش کے ماحول کو فراموش نہیں کیا بلکہ ان کی شاعری میں ایک منکرانہ اور دانشورانہ انداز پنہاں ہے۔ انہوں نے فطرت اور ماحولیات کا ذکر منفرد انداز میں کچھ اس طرح کیا ہے۔

سب سے پہلے ہم نے اس کشتی کو جلا یا

جس کشتی پر بیٹھ کر ہم ساحل تک آئے

لگی ہیں آگ ہر ایک سمت پتیاں

نہیں بچی کسی جنبی یہ آشیاں کی جگہ

19 Hamdam Kashmiri, *Dhoop Lahu ke*, (Srinagar:Roshan Khayal, 2003) 01-124.

20 Irfan Sadiqui, "Mara Lahu Rawa Howa kis Gulab ka Leya", *Peshlafz Dhoop Lahu ke*, Srinagar, Roshan Khayal, (2003), 79.

درختوں کی ہری شاخیں گھنے سائے ضروری ہیں
پرندوں کا درختوں پر پھید کتنا بھی ضروری ہے۔
یہ لازم ہیں سحر دم آئے کرے میں کرن پہلی
مگر کھڑکی میں چڑیوں کا چہکنا بھی ضروری ہیں
میرے گلزار سے کوئی تنہا
رنگ موسم کا چرا لے جاتے۔²¹

مندرجہ بالا اشعار میں جدید انسان کی صنعتی دور میں فطرت کے متنیں کم انقباضی، کم علمی اور اس کے ساتھ ہی ساتھ جدید انسان کے ہاتھوں اس انمول سرمائے کے استحصال اور انسان کی خود غرضی کو بہترین انداز میں پیش کیا ہے۔ کہ انسان فطرت کی ہر شے کو اپنی میراث سمجھتا ہے اور اسے صرف اپنے فائدہ کے ذریعے سے ہی دیکھتا ہے۔ کہ گلستاں کی حالت اتنی خستہ ہے کہ کہیں بھی ایک چھوٹے سے آشیاں کی جگہ نہیں۔ شاعر ایک تعمیر سوچ کے ساتھ جدید مفاد پرست انسان کو یہ تلقین کرتے ہیں کہ درختوں کی ہری اور سبز شاخوں سے مستفید ہونا ضروری ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں پرندوں کا لبیرا بھی لازمی ہیں تاکہ اس کا اصل حسن برقرار رہے۔ وہ صبح کے سورج کی پہلی کرن کو لازمی گردانتے ہیں لیکن وہ صبح کو چڑیوں کے چپکنے کے خواہاں بھی ہے جو صبح کے حسن میں اضافہ کرتا ہے اور آخر میں وہ کچھ اداں ہو کر یہ آرزو کرتے ہیں کہ کوئی تنہا ہی موسم کے رنگ چراتی، غرض ان اشعار میں جدید دور کے انسان کی ماحول کے تئیں ذہنیت سے بھی آگاہ کیا ہے اور ساتھ ہی ایک ماحول دوست اور سسٹن لبل فیوچر کی بھی کرن نظر آتی ہے۔ ان اشعار میں غزل گو باطنی سطح پر کرب میں مبتلا نظر آتے ہیں۔

فاروق نازکی کی شاعری میں ماحولیات کے اعلیٰ مظاہر کا پر تو دیکھنے کو ملتا ہے کیونکہ وہ اپنی سر زمین کی مشترکہ تہذیب کے ہم ایاتی عناصر سے اپنی غزلوں میں رنگ بھرتے ہیں۔ انہوں نے اپنی شاعری میں جموں و کشمیر کی تہذیب اور قدرتی سرمائے کو بہترین انداز میں کچھ اس طرح پیش کیا ہیں۔

چمن افسردہ، گل خراگئے ہیں
خزاں کی زد پہ سارا گلستاں ہے۔
اب کیوتر بام پر آتے نہیں
شوخی بچھی بام پر گاتے نہیں
دل دھڑکتے ہیں لالہ زاروں کے
آگ لگتی ہے جب چناروں میں
سر سرابٹ ہے شاخساروں میں
گھونسلہ ہے کوئی چناروں میں۔²²

یہ اشعار بظاہر آسان معلوم ہوتے ہیں لیکن جب ہم انہیں ایک خاص سر زمین کے ماحولیاتی تناظر میں دیکھتے ہیں تو ان میں کئی رازوں سے پردہ اٹھایا گیا ہے جو انسان کو سوچنے پر مجبور کرتے ہیں۔ وہ اپنی سر زمین کے فطرتی مناظر کی طرف کاری کی توجہ مبذول کرواتے ہیں کہ پورے باغ میں مایوسی چھائی ہوئی ہیں اور پھولوں کی حالت بھی بیڑ مردہ ہے غرض یہ کہ پورے چمن میں خزاں کا ساما ماحول نظر آتا ہے۔ کیوتروں کا بام پر آنا اپنے اندر کہیں رازوں سے پردہ اٹھاتا ہے کہ جن کی تہذیبی شناخت سے انکار ممکن نہیں۔ جو جموں و کشمیر کی طرز زندگی کا حصہ ہونے کے ساتھ ہی یہاں کی ماحولیاتی صاف و صفائی میں اہم رول ادا کرتے ہیں لیکن ان کا وجود ہی عصر حاضر میں حاشیے پر ہے۔ فاروق نازکی چونکہ اپنی تہذیب کی گہرائیوں سے بہرہ مند تھے انہوں نے تہذیب اور فطرت کے ربط کو کچھ اس انداز سے پیش کیا ہے کہ جس میں ایک طرف وحشت بھی ہیں اور فطرت کے تحفظ کی ترغیب بھی کہ جب چناروں کو کسی سطح پر مجروح کیا جاتا ہے تو ان لالہ زاروں کے دل دھڑکتے ہیں کیونکہ چنار صرف پرندوں کی آموگاہ ہی نہیں بلکہ یہ اس تہذیب کا استعارہ ہیں جس کی پرورش یہاں کے صوتی سنتوں نے اپنے خون جگر سے کی ہیں۔ اسی لئے ان کی پریشانی لاسراروں سے دیکھی نہیں جاتی۔ درحقیقت وہ یہاں کے لوگوں کے اذہان میں ماحولیاتی حساسیت کی مشعل فروزاں کرنا چاہتے ہیں۔

زمین اور عورت کا ابتداء سے ہی ایک اہم رشتہ رہا ہے یہی وجہ ہیں کہ ماحولیاتی تائینٹت جیسی تنقیدی اصطلاحوں کا بھی استعمال کیا گیا ہے۔ جموں و کشمیر میں جن شاعرات نے اپنی غزلوں میں اپنی سر زمین کے فطرتی سرمائے کی درد بھری کہانی بیان کی ہیں ان میں ترنم ریاض کا نام بھی کافی اہمیت کا حامل ہیں۔ انہوں نے جدید دور کے ماحولیاتی مسائل کو کچھ اس انداز میں پیش کیا ہے۔

مری کھڑکی پہ آئے ایک بلبل
کوئی غمگین نغمہ گارہی ہے

21 Pritpal Singh Betaab, *Ek Jazeera Bich Samunder*, (New Delhi: Educational Publishing House, 2019) 01-200.

22 Farooq Nazki, *Lafz Lafz Noha*, (Srinagar: Tabish Publications, 1984) 01-177.

ایک جگہ بیڑوں کے جھرمٹ، آشیاں چڑیوں کے تھے
کچھ دکائیں، گاڑیاں، کچھ گھر کھڑے ہیں آجکل
ریگزاروں میں گلشنانی کریں
سارے صحرا کو سبزہ زار کریں۔²³

ترنم ریاض ایک شاعرہ ہے جس کے یہاں ماحولیاتی احساس منفرد انداز میں جلوہ گر نظر آتا ہے۔ وہ ایک بلبل کے مایوس نغمے کے ذریعے فطرت کے استحصال سے لوگوں کو آگاہ کرنا چاہتی ہیں کیونکہ ان اشعار کے اندر وجود درد اور اضطراب ہیں اُس کو دور سے محسوس کیا جاسکتا ہے۔ قلم کار نے یہاں ماضی اور حال کی ماحولیاتی صورت حال کا تقابل کرتے ہوئے اس بات سے باور کرایا ہے کہ جہاں ماضی میں اشجار کے جھنڈ اور ان پر طائروں کے آشیانے ہوتے تھے اب وہاں صنعتی ترقی کی وجہ عمارتیں تعمیر کی گئی ہیں اور ان پرندوں کی قدرتی پناگاہوں کو ختم کر دیا ہے۔ آخر میں شاعرہ ایک رجائی فکر کے ساتھ اس بات کی طرف توجہ مبذول کرواتی ہوئی نظر آتی ہیں کہ کسی بھی حالت میں صحرا میں گل بوٹے اگائے جائے تاکہ دنیا کا ماحولیاتی نظام معتدل رہے۔

مجموعی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ماحولیاتی تنقید جدید دور میں ادب کی تقسیم و تنقید کا ایک اہم پیمانہ ہے کیونکہ قدرتی سرمائے کا غیر منصفانہ استعمال اس دور کا اختصاص ہے جہاں ایک ایسے تنقیدی پیمانے کی ضرورت ہیں جس سے لوگوں میں ماحولیاتی حساسیت کے تصور کو پیدا کر کے ان پیچیدہ ماحولیاتی مسائل کا سدباب کیا جاسکے۔ یہاں جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل کا جائزہ جب ہم ماحولیاتی تنقید کے تناظر میں لیتے ہیں تو ان غزل گو شعراء کے ہاں ہمیں ماحولیاتی ادب کے مختلف پہلو نظر آتے ہیں۔ ان غزلوں میں انسان اور قدرت کے عظیم سرمائے کے باہمی میل جول، ربط اور اس کے ساتھ ہی ساتھ جدید صنعتی دور میں اس عظیم سرمائے کے استحصال کی عبرت ناک کہانی بیان کی ہے۔ ان شعراء کے یہاں ڈیپ اکیالوجی کی بھی بہترین مثالیں منفرد انداز میں دیکھنے کو ملتی ہیں اور اس کے ساتھ تہذیب اور فطرت کو بھی ایک ساتھ دیکھنے کی کوشش کی ہیں۔ علاوہ ازیں یہ غزلیں فطرت کی ویرانگی کو بھی محفوظ کرتے نظر آتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اس غزل کی تمام پر تیس اسی تنقیدی تناظر میں نہ در نہ تھکتی ہیں کیونکہ ایک مخصوص پس منظر میں جب کسی چیز کو دیکھا جاتا ہے تو اس کے اسرار و رموز کے سارے در و واہوتے ہیں۔ اس ادب میں ہمیں برطانوی اور امریکی ماحولیاتی ادب کے بھی واضح نقوش دیکھنے کو ملتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جموں و کشمیر کی جدید اردو غزل اپنی سر زمین کے ماحولیاتی مسائل کے تدارک کے لئے تخلیقی سطح پر کوشاں نظر آتی ہیں یہی اس غزل کا اختصاص اور امتیاز بھی ہیں۔

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

Betaab, Pritpal Singh. *Ek Jazeera Bich Samunder*. New Delhi: Educational Publishing House, 2019.

Javid, Qudus. "Hakeem Manzoor Bahesyat Ghazal Goo" *Sheeraza*. 4-7 (2008) 35-55.

Kashmiri, Hamadi. *Shahr e Guman*. Srinagar: Computer City, 2005.

Kashmiri, Hamdam. *Dhoop Lahu ke*. Srinagar: Roshan Khayal, 2003.

Manzoor, Hakeem. *Sukhan Barf Zar*. Srinagar: Khabar o Nazar Publications, 2002.

Muzmar, Majeed. "Samna Zulmat ki Tabani ka". *Sheeraza*. 4-7 (2008) 166-181.

Nazki, Farooq. *Lafz Lafz Noha*. Srinagar: Tabish Publications, 1984.

Raaz, Raj Narayan. "Pash Guft Subah Shafaq Tilawat". *Sheeraza*. 4-7 (2008) 156-157.

Raaz, Rafiq. *Nakhl-e-Aab*. Srinagar: Takhbeer Publications, 2015.

23 Taranum Reyaz, *Purani Kitaboon ki Khoshboo*, (New Delhi: Educational Publishing House-2006) 01-187.

Reyaz, Taranum, *Purani Kitabo ki Khushboo*. New Delhi: Educational Publishing House, 2006.

Sadiqui, Irfan. *Mara Lahu Rawa Howa kis Gulab ka Leya, Peshlafz Dhoop Lahu ke*. Srinagar: Roshan Khayal, 2003.

Kadınların Haklarını Savunan Yazar: Vidâd es-Sekâkinî

The Author Defending Women's Rights: Widad Sakakini

İlknur EMEKLİ¹ 



¹Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

ORCID: I.E. 0000-0003-4586-8092

Sorumlu yazar/Corresponding author:

İlknur Emekli (Doç. Dr.),

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili

ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

E-posta: ilknur.emekli@atauni.edu.tr

Başvuru/Submitted: 21.12.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:

17.01.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:

14.02.2024

Kabul/Accepted: 14.02.2024

Atıf/Citation: Emekli, İlknur. "The Author

Defending Women's Rights: Widad Sakakini."

Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 44

(2024), 139-159.

<https://doi.org/10.26650/jos.1407900>

Öz

Çağdaş Lübnan edebiyatının önemli yazarlarından biri olan Vidâd es-Sekâkinî, sadece hikâyeleriyle değil romanları ve eleştiri yazılarıyla da Lübnan edebiyatına önemli katkılar sağlamıştır. Yazarlık ve yayıncılık alanında ilk olarak gazeteler aracılığıyla faaliyet gösteren es-Sekâkinî, Lübnan feminist roman alanındaki öncülerden biri olarak kabul edilmektedir. 1934'de şair ve doktor Zeki el-Mahâsinî ile evlenmiş ve eşinin görevinden dolayı on bir yıl süreyle Kahire'de kalmıştır. Kahire'de kaldığı bu süre zarfında orada yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamlamış ve Mısır'ın tanınmış yazarlarıyla bir araya gelme fırsatı bulmuştur. es-Sekâkinî, Mısır'da edindiği bilgi birikimi ve deneyimlerini, Lübnan'a döndüğü zaman iki ülke arasında birbiriyle harmanlayabilme fırsatı bulmuştur.

Vidâd es-Sekâkinî'nin çalışmaları öykü, roman ve makale ile edebî, eleştirel ve tarihi araştırmalar arasında çeşitlilik göstermiştir. Fakat dikkat çeken en önemli husus, es-Sekâkinî'nin kadın edebiyatı ve tarihiyle ilgilenmiş olmasıdır.

Bu çalışmada çağdaş Lübnan edebiyatının öncü kadın yazarlarından ve eleştirmenlerinden biri olan Vidâd es-Sekâkinî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

Vidâd es-Sekâkinî'nin yaratıcı bir yazar olarak sahip olduğu edebî yeteneğinin etkileri sadece hikâye ve romanlarında değil; gazetelerde yayınladığı çok sayıda güçlü eleştirel makalesinde de açıkça görülmektedir.

Son olarak çalışmada Vidâd es-Sekâkinî için büyük bir önem arz eden yazarların, onun edebî kişiliği ve kadın sorunlarını ele almadaki yeteneğiyle ilgili vurguladıkları hususlar sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Vidâd es-Sekâkinî, Lübnan, edebiyat, hikâye, roman

ABSTRACT

Widad Sakakini was an important writer in contemporary Lebanese literature and made significant contributions to Lebanese literature not only with her stories but also with her novels and critical articles. Sakakini was first active in the field of writing and publishing through newspapers and is considered one of the pioneers in the field of Lebanese feminist novels. In 1934, she married the poet and doctor Zaki Mahasin and stayed in Cairo for 11 years due to her husband's duty. During her stay in Cairo, she completed her master's and doctoral studies and had the opportunity to meet with well-known writers of

Egypt. Upon her return to Lebanon, Sakakini was then able to blend the knowledge and experiences she had gained in Egypt with her experiences in Lebanon. Widad Sakakini's works range from stories, novels, and articles to literary, critical, and historical research. However, the most important point that draws attention is Sakakini's interest in women's literature and history. This study provides information about the life, literary personality, and works of Widad Sakakini as one of the pioneering female writers and critics in contemporary Lebanese literature. The impact of Widad Sakakini's literary talent as a creative writer is evident not only in her stories and novels but also in the numerous strong critical articles she published in newspapers. Lastly, this study emphasizes its points through authors who greatly admire Widad Sakakini by regarding her literary personality and her ability to address women's issues.

Keywords: Widad Sakakini, Lebanon, literature, story, novel

EXTENDED ABSTRACT

Lebanese literature has had significant interactions with Western literature for many years. Undoubtedly, these interactions have reached their highest level in the modern period in particular, during which many Lebanese writers were influenced by Western writers and their works and reflected these interactions in their works. The first literary genre to have emerged in Lebanese literature can be said to have been the story. The biggest reason why Lebanese writers took up this genre (i.e. the story), about which they did not know much at that time, was that they were able to handle story writing in a shorter time and with less difficulty than the novel genre. After World War II, the story genre showed more serious developments in Lebanon. Undoubtedly, the fact that Lebanese writers who'd immigrated to Egypt translated and quoted from Western literary genres had affected this. These writers became influential in this field by publishing articles in Egypt's important magazines and newspapers in the following periods. The story genre was first discussed by writers such as Salim Al Bustani, Maroun Abboud, and Tawfiq Yusuf 'Awwad and formed a basis for the novel genre in the periods that followed, during which many writers made significant progress in Lebanese novel writing with their works and reached the peak of the period. The most important of these writers are Halil Taqiuddin and Karam Mulhem Karam, who tried to revive the spirit of the novel in Lebanon by saving it from a classical style and subject matter. In the 1930s, a new novelistic movement emerged thanks to the magazine *Al-Makshuf*. The most important representative of this movement is Tawfiq Yusuf Awwad, who set the example for the social realist novel, and he was followed by Maroun Abboud. Another important development in Lebanese novel writing involved the works of writers such as Gibran Khalil Gibran and Mikhail Naimy, who'd immigrated to other countries. Gibran Khalil Gibran took the first step in this regard with his novel *al-Ajniha al-Mutakassira* [*The Broken Wings*], followed by Mikhail Naimy with *Liqâ* [*Till We Meet*], published in New York. Next came Suhayl Idris, followed immediately after by two female writers, Layla Balabakki and Layla Ussayran. Later on during the wars that broke out in Lebanon, female writers such as Hoda Barakat and Emily Nasrallah, who despite discussing women's rights as a subject in their works, also dealt with the subject of war and

made valuable contributions to the field of novels.

Another female writer who has an important place in contemporary Lebanese literature is Widad Sakakini, who appeared on the literary scene as a novelist, critic, and short story writer in the 1950s. When she married poet and doctor Zaki Mahasin (1909-1972) in 1934, she went to Damascus with him. Later, when Zaki al-Mahasini was appointed as cultural attaché at the Syrian Embassy in 1946, Widad Sakakini accompanied him to Cairo where she lived for 11 years. As time progressed, Widad Sakakini realized that her husband's tendencies were aligned with her own and that this would contribute to her being able to continue her intellectual efforts with patience and courage. She witnessed the writers and cultural forms of Cairo closely. She also completed her master's degree at Cairo University and received her doctorate degree at the Faculty of Letters with her thesis titled "War Poetry in Arabic Literature".

This period of her stay in Egypt contributed to Widad Sakakini's intellectual development and opened a wide range of opportunities for her to meet contemporary Egyptian literary life. She witnessed seminars, conferences and festivals that were held for great intellectual and literary figures, both Egyptians and foreigners. Thanks to all this knowledge and experience she gained, she did her best as a writer to help Lebanese literature gain a place among world literature, and she succeeded. Thus, she became the director of her own literature and positioned herself between the literatures of the two countries, blending the two as best she could.

Widad Sakakini started her creativity in the literary field with short stories but soon switched to different genres, in which she became successful. She differed from others with her deep-rooted culture, deep emotion, self-truth, and life of rich experiences. The effects from her ability for literary criticism as a creative writer are clearly seen in the many strong critical articles she had published in newspapers, in which she paid great attention to weaving her sentences with an understandable, clear, eloquent, and sharp language. The eloquent use of her prose and the psychology with which she described the events in her stories also further perfected the understandability of her works.

Widad Sakakini always had a thoughtful and caring attitude toward women and argued that women's rightful place in society could only be achieved by actively working to improve society. For this reason, she took care to include most of the heroes in her novels as women and did not hesitate to psychologically analyze them.

Widad Sakakini went to Egypt and published her book *Al-Hatarat* to continue her literary career there. To say that she undoubtedly started her literary career as a short story writer would be fair, as well as being considered a pioneer in the field of women's short stories.

Sakakini wrote five story selections between 1945-1978 and crowned her writing career with the story collection *Bayn ai-Nil wa-l-nakhil* [*Between the Nile and the Palm Tree*] (Cairo 1947), in addition to her other story collections *Maraya al-nas* [*People's Mirrors*] (Cairo 1945), *al-Sitar al-marfu* [*The Raised Curtain*] (Cairo 1955), *Nufus tatakallmn* [*Souls Speak*] (Cairo 1962), and *Aqwa min al-sinin* [*Stronger Than the Years*] (Damascus 1978). The author had

also written the historical novel named *Arwa bint al-khutub* [*Arwa, Daughter of Woe*] (Cairo 1949), in which she started to present all the events in a realistic style without going overboard with coincidences, exaggerations, or adventures that spoil the aesthetics of the novel. Instead, she managed it in a traditional language, making the work a subject close to optimism.

Sakakini published her second novel *al-Hubb al-muharrem* [*Forbidden Love*] in 1947, in which she deals with the issue of foster siblings and how two lovers who are foster siblings are prevented from getting married. Although the author mostly used a language that bears the characteristics of the decadent period, this novel has a fixed level of meaning. However, this novel is also noticed to have the signs of a vital language that embodies a depth of worlds with all their contradictions between the soul's desires and moral tendencies. *Maraya al-nas* [*People's Mirrors*] is a collection of Damascus stories Widad Sakakini published in Cairo in 1945. The author became the first Lebanese storyteller in this field to reveal this type of color and texture in her works.

Giriş

Lübnan, Batı ile uzun yıllar boyunca sürekli bir etkileşim içerisinde olmuştur. Bu etkileşimin özellikle modern dönemde en üst seviyeye çıktığını söylemek mümkündür. Bu dönem içerisinde Lübnanlı yazarlar, Batılı yazarlardan ve onların kaleme aldığı edebî eserlerden etkilenmiş ve onları kendi eserlerine de yansıtmaktan geri durmamışlardır. Batı edebiyatıyla yaşanan bu etkileşim neticesinde Lübnan’da ortaya çıkan ilk edebî türün hikâye olduğunu söyleyebiliriz. Lübnanlı yazarların hikâye türü üzerinde yoğunlaşmalarının en önemli nedeni olarak hikâyenin diğer edebî türlere göre daha kısa sürede kaleme alınması ve konu seçimi olarak daha az meşakkatli olması gösterilebilir. Neticede hikâye, Lübnanlı yazarların, o dönemde hakkında çok da fazla bilgi sahibi olmadıkları yeni bir alandı. Hikâye türü ilk olarak Selim el-Bustânî, Mârûn ‘Abbûd ve Tevfik Yûsuf ‘Avvâd gibi yazarlar tarafından ele alınmış ve ilerleyen dönemlerde roman türü için bir temel oluşturmuştur. Ancak Lübnan’da hikâye türünün II. Dünya Savaşı’ndan sonra asıl gelişmeyi gösterdiğini söylemek daha doğru olur. Lübnan’ın, romanı Suriye ve Filistin’den daha önce tanıdığı ve bu alanda çalışmalar yapıldığı edebiyat çevreleri tarafından bilinmektedir. Mısır’a göç eden Lübnanlı yazarlar, Batı’nın edebî türlerini çeviri ve alıntı yapmak suretiyle örnek almışlar ve o dönemin el-Hilâl, el-Câmî’a ve el-Ahram gibi dergi ve gazetelerinde söz sahibi olmuşlardır.

Kahkahatu'l-Cezzâr (1951), *Dem'atu Yezid* (1946) ve *Sakru Kureyş* gibi romanların yazarı olan Kerem Mulhem Kerem (1903-1959), İslâm tarihini konu alan macera, tehlike ve komplolara dolu eserlerini tarihî kaynaklara bağlı kalmadan yazmıştır. Halil Takîyuddîn (1906-1987) ve Kerem Mulhem Kerem, romanlarıyla Lübnan’da roman ruhunu konu ve üslup olarak klasik bir şekilden kurtararak bu türü yeniden canlandırmışlardır. 1930’larda ise yeni bir romancılık akımı, el-Mekşûf dergisi sayesinde ortaya çıkmıştır. Tevfik Yûsuf ‘Avvâd (1911-1988), Arapların bağımsızlıklarını elde etmek için verdikleri mücadeleyi konu edinen *er-Rağîf* (1939) romanıyla, bu dönemde Lübnanlı romancıların zirvesi kabul edilmiştir. Bu romanda Arapların Osmanlı karşısında direnişleri tasvir edilerek, siyasî, millî, sosyo-ekonomik boyutlu toplumcu gerçekçi roman örneği ortaya koyulmuştur. Bu yazarlara *Limâzâ* (1930) ve *‘Alâ ‘Ahdi’l-Emîr* (1927) adlı romanların yazarı Fû’âd Efrâm Bustânî (1927-1982) ve *el-Emîru’l-Ahmar* (1954) romanının yazarı Mârûn ‘Abbûd’u eklemek gerekir. Mârûn ‘Abbûd’un *el-Emîru’l-Ahmar* romanı, roman sanatı öğelerinin kullanımını açısından diğerlerinden farklılık göstermektedir.¹

Lübnan romancılığında diğer bir önemli adım da başka ülkelere göç etmiş kişilerin roman konusundaki çalışmalarıdır. Cibrân Halil Cibrân (1883-1931), 1912 yılında romantik romanı *el-Ecnihatu’l-Mutekekssire*’yi New York’ta yayımlayarak bu konudaki ilk adımı atmıştır. Cibrân Halil Cibrân, tek roman denemesi olan bu eserini, Amerika’ya göç ettikten sonra Muhammed Hüseyin Heykel’in *Zeyneb* romanıyla aynı dönemde kendi hayatında gerçekleşen bir olaydan esinlenerek kaleme almıştır. Muhammed Hüseyin Heykel, bu romanında fakir bir aileye mensup

1 Jacob M. Landou, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi 20. Yüzyıl*. (1. Baskı). (Çev. B. Aytaç), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, 62.

olan Zeyneb adındaki bir genç kızın yaşadıklarını gözler önüne sermekle birlikte toplumun sosyal ve iktisadi problemlerini yansıtır kadınların ekonomik zorluklar nedeniyle içerisine düştükleri sıkıntıları da dile getirmeye çalışmaktadır. Zorla evlendirilme, evlilik kurumu içerisinde söz sahibi olamama, Mısır köylerinin âdetleri ve toplum içerisindeki düzensiz yapılaşma bu sıkıntılardan sadece birkaçıdır.²

Bu romandan yıllar sonra, Mihâil Nu'ayme, ilk ve son roman denemesi *Likâ* (1946) ile karşımıza çıkmaktadır. Öykü yazmakta daha başarılı olan Mihâil Nu'ayme, romanını II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünya romanına gerçekçiliğin hâkim olduğu dönemde yazmıştır. Ancak bu romanda gerçekçi olmayan konuları işlemiştir. Mihâil Nu'ayme bu romanında efsanevi fanteziyle, toplumsal gerçekçi tarzı birleştirirse de efsanevi fantezinin romanın her yerine hâkim olduğu görülmektedir.

Halil Takıyuddîn (1906–1987) ise kısa hikâyelerinin yanı sıra *el-Â'id* romanında, Lübnan'ın âdet ve geleneklerini canlı bir dille ifade etmiş ve psikolojik temellerini analiz ederek bu dönem Lübnan edebiyatında önem kazanmıştır.

Bir diğer Lübnanlı yazar Süheyl İdrîs, “el-Âdâb” adlı dergisinde, yazarların roman ve hikâyelerini yayımlayıp, sunduğu konferanslar yoluyla da roman ve hikâye türünü tanıtarak edebiyata katkıda bulunmuştur. Ayrıca varoluşçu düşüncesini, *el-Hayyu'l-Lâtîni* (1953), *el-Handeku'l-Çamîk* (1958) ve *Esâbi'unâ elletî Tahteriku* (1963) adlı romanlarıyla ortaya koymuştur.

Süheyl İdrîs'in bir diğer belirgin özelliği de *Kisâs Süheyl İdrîs: Ekâsis Ūlâ* (1974) adlı öykü seçkisinde ortaya çıkmaktadır. Yazar bu eserinde özellikle kadın kahramanlarını yalnızlık, yabancılaşma ve güvensizlik gibi duygularla karşı karşıya getirir. Çünkü topluma göre kadının sevgi, aşk ve cinsellik gibi duyguları yaşaması suçtur ve namus anlayışı sadece kadına mâl edilmektedir. Ailenin ve özellikle de toplumun kadına karşı olan bu tavrı, kadının bu tür duyguları gizlice yaşamasına onu sevk etmektedir. Süheyl İdrîs'in bu seçkisi içerisinde yer alan *Sâmiyye* adlı hikâyesinde annesinin baskıları nedeniyle intihar eden bir genç kızın hikâyesi anlatılmaktadır.³

Süheyl İdrîs'in hemen akabinde, iki kadın yazar Leylâ Ba'albekkî ve Leylâ 'Useyrân gelmektedir. Leylâ Ba'albekkî *Ene Ahyâ* ve *el-Âlihету'l-Memsûha* romanlarıyla, gelenekler dâhil her şeye karşı çıktığını ortaya koyar. O da Süheyl İdrîs gibi kadın ve cinsellikle ilgili olayları, çok net bir şekilde tartışmaktadır. Bu yaklaşım onun kendine duyduğu hayranlık ve bencilliğinden kaynaklanmaktadır. *Ene Ahyâ* romanında kendisini baskılayan ve özgürlüğünü kısıtlayan baba otoritesi, çalıştığı kurumun sahibi, üniversitedeki hocaları ve sevgilisi tarafından temsil edilen partinin otoritesi olmak üzere bütün otoritelere dilsel ve fiili devrimini denemiştir.

Lübnan savaşı/savaşları esnasında, kadın yazarlar romanlarına kadın haklarını konu olarak alsalar da savaş konusunu da işlemişlerdir. Bu yazarlardan biri olan Hudâ Berekât (1952) *Haceru'd-Dahk* (1990) adlı romanında Lübnan iç savaşına, kadınsı duyguları olan bir erkek

2 Betül Can, Muhammed Huseyn Heykel'in Zeyneb Adlı Romanında Kadın İmajı, Doğu Edebiyatında Kadın. Ali Güzelyüz (Ed.) İstanbul, Demavend Yayınları, s. 145.

3 Özlem Züleyha Kuran, Modern Lübnan Hikâyesinde Tema (1943-1975), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2020, 145.

kahraman bakış açısıyla kültürel ve eleştirel olarak yaklaşmıştır. Bu romanıyla, 1999 yılında Roman Eleştirmeni Ödülünü kazanmıştır. Hudâ Berekât daha sonra *Ehlu'l-Hevâ* (1993), *Hârisu'l-Miyâh* (2004) ve *Seyyidi ve Habîbî* (2004) adlı romanlarını yayımlamıştır.

İmîlî Nasrullah, ilk romanları *Tuyûr Eylûl*, *Şeceretu'd-Dıflâ* (1968) ve *er-Rehîne* (1974)'de, köy ve şehir yaşamını karşılaştırarak geleneksel ve sosyal sistemde kadının konumunu ve geleneklerden dolayı göç edişini ele alsada da *Tilke'z-Zikreyât* (1980), *el-İklâ*' ve *Akse'z-Zemen* (1981)'da göç, geleneklerden kaynaklanan bir olgu olarak gözükmez. Kahramanlar savaştan dolayı vatanlarında kalmak ya da ayrılmak ikilemiyle karşılaşınca, vatanlarında kalmayı tercih etmişlerdir.⁴

Çağdaş Lübnan edebiyatına değerli katkılar sunan yukarıda değindiğimiz yazarlar ve eserleri üzerinde durduktan sonra, çalışmamızın ana konusunu oluşturan ve 1950'li yıllarda Lübnanlı bir romancı, eleştirmen ve kısa hikâye yazarı olarak edebiyat sahnesine çıkan Vidâd es-Sekâkîni'yi (1913-1991) ele almaya çalışacağız.

Hayatı

Muhammed Vidâd es-Sekâkîni'nin kızı,⁵ bir yazar ve eleştirmen olan Vidâd es-Sekâkîni, 1913 yılında Lübnan'ın Sayda şehrinde doğmuş ve ilk öğrenimini orada tamamlamıştır. Ardından annesinin memleketi olan Beyrut'ta eğitimini sürdürerek Beyrut İslâmî Makâsid Fakültesi'nden mezun olup en önemli hedefi olan eğitim alanına yönelmiştir. Hayatının başlarında refah ve bolluk içerisinde yaşadıkandan sonra babasının yaşadığı birtakım sıkıntılardan dolayı zorlu bir süreçten geçerek maddi sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır. Vidâd es-Sekâkîni'nin Arapça hocası âlim Şeyh Mustafa Galâyîni (1885-1944) ondaki yeteneğin farkına vardıkandan sonra onu cesaretlendirmiş ve ona dil, beyan ve tarih seviyesini yükseltecek olan Kur'an'ı Kerim'i ezberlemesini önermiştir. Vidâd es-Sekâkîni fakülteden mezun olduktan sonra on yıla yakın bir süre eğitim-öğretim alanında çalışmaya devam etmiştir.⁶

Vidâd es-Sekâkîni, eğitim alanındaki faaliyetlerini, Lübnan, Suriye ve Mısır'da bulunan eğitim enstitülerinde görev alarak yürütmeye çalışmıştır. Bu şehirlerin her birinde iyilik ve takdirle anılan eserler bırakmıştır. Ayrıca Yüksek Kız Enstitüsü'nde bazı idari işlerde görev alarak hayatının ilerleyen yıllarında kaleme alacağı eserlerine konu olacak gözlemlerde bulunma fırsatı bulmuştur. Bu süre zarfında boş vakitlerinde çeşitli bilim sanat dallarında, edebî hayatının ve kaleminin güçlenmesine katkı sağlayacak eserler okumakla meşgul olmuştur. Öğretmenlik mesleğini bıraktıktan sonraki yıllarda, düşünce ve edebiyat dünyasındaki kişiliğini yavaş yavaş oluşturmaya başlamıştır.⁷

Gazeteler aracılığıyla yazarlık ve yayıncılık alanında faaliyet gösteren Vidâd es-Sekâkîni, Lübnan feminist roman alanındaki öncülerden biri olarak kabul edilmektedir. Şiirleriyle insani ve

4 Esmail Mohammadzadeh, Toplumcu Gerçekçi Temalar Açısından İmîlî Nasrullah'ın Romanları (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum: 2014, 13-19.

5 <https://damapedia.com> (Erişim Tarihi: 07.11.2023)

6 <https://www.katebnaktub.org> (Erişim Tarihi: 09.09.2023)

7 <https://almoqtabas.com/ar/biographies/view/25965344409519630> (Erişim Tarihi: 18.10.2023)

sosyal ilişkileri dile getirmiş, şiirlerini duygusal bir yönelimle, doğa sevgisi ile harmanlamıştır. Yazar, 1991 yılında Dımaşk'ta hayatını kaybetmiştir.⁸

1934 yılında şair ve doktor Zeki el-Mahâsinî (1909-1972) ile evlendiğinde, onunla beraber Şam'a gitmiştir. Daha sonra Zeki el-Mahâsinî Kahire Suriye Büyükelçiliği'nde kültür ataşesi olarak görevlendirildiği zaman (1946), Vidâd es-Sekâkînî de onunla birlikte Kahire'ye gitmiş ve orada on bir yıl yaşamıştır. Vidâd es-Sekâkînî zaman ilerledikçe, eşinin eğilimlerinin kendi eğilimleriyle aynı yönde olduğunu ve bu durumun onun entelektüel çabalarını sabır ve cesaretle sürdürmesine katkıda bulunacağını fark etmiştir. Kahire'deki yazarlara ve oranın kültürel formlarına yakından şahitlik etmiştir. Yüksek lisans eğitimini Kahire Üniversitesi'nde tamamlamış ve Edebiyat Fakültesinde "Arap Edebiyatında Savaş Şiiri" başlıklı teziyle doktora derecesini almıştır.

Vidâd es-Sekâkînî, başladığı her işi başarılı bir şekilde tamamlamaya ve bunu yaparken de mükemmeliyetçilik ilkesinden uzaklaşmamaya Beyrut'ta eğitim gördüğü sırada başlamıştır. *Vazâ 'ifuha 'l-Medresiyye bi 'l-İnşâ*'da ve *Sâbikati 'l-Asr* adlı kitabında söylediği gibi edebî yeteneği orada ortaya çıkmıştır. Edebiyatçı Zeki el-Mahâsinî ile olan evliliği, Vidâd es-Sekâkînî'nin de belirttiği üzere kendi edebî hayatını olumlu yönde etkilemiştir. Vidâd es-Sekâkînî, makalelerini ve hikâyelerini Mısır, Lübnan ve Suriye gazetelerinde yayınlamıştır. Ancak eşile ve çocuklarıyla birlikte on bir yıl yaşadığı Mısır'da edebiyat alanında teşvik gördüğü kadar Dımaşk'ta teşvik görmemiştir. Orada kaldığı süre zarfında o kuşağın en önemli şahsiyetleriyle bir araya gelmiştir.⁹

Mısır'da kaldığı bu dönem onun entelektüel gelişimine katkı sağlamış ve çağdaş Mısır edebî hayatıyla tanışması için ona geniş bir yelpaze açmıştır. Hem Mısırlılar hem de yabancılar olmak üzere büyük düşünce ve edebiyat figürleri için seminerlere, konferanslara ve festivallere tanık olmuştur. Sahip olduğu bütün bu bilgi birikimi ve deneyimleri sayesinde Lübnan edebiyatının, dünya edebiyatları arasında kendisine bir yer edinmesi hususunda bir yazar olarak elinden geleni yapmış ve bunu da başarmıştır. Böylece kendi edebiyatının aktörü olmuş, iki ülke edebiyatı arasında yer almış ve bu ülkelerin edebiyatlarını harmanlayabildiği kadar birbiriyale harmanlamıştır. Yazarın, kültürel ve edebî anlamda gerçekleştirmeye çalıştığı bu etkileşim içerisinde her ülkeye ait birtakım kısmi farklılıklar ortaya çıkmış olsa bile, yazarın zihninde her ülkeye ait kaybolmayan bazı yöresel unsurlar kendisine sağlam bir yer edinmiştir. Mısır'ın doğası ve içerisinde mevcut olan yaşam biçimleri, halkın farklı giyim tarzları, örf ve adetleri, zevkleri, düşünceleri ve eğilimleri, sevinçleri, cenazeleri ve bayramları bu yöresel unsurlardan sadece birkaçıdır. Bütün bu görüntüler yazarın zihnini ve hayal gücünü zenginleştirmiş ve bunları *Bejne 'n-Nil* ve *'n-Nahil* adıyla yayınladığı öykülerinin içerisine kaydetmeye başlamıştır.

es-Sekâkînî, içerisinde bulunduğu ve edebî kişiliğinin oluşmasında oldukça etkili olan Mısır serüveni hakkındaki düşüncelerini şu sözleriyle açıklamaktadır: "Hikâyenin endişeleri

8 <https://www.kataranovels.com/novelist> (Erişim Tarihi: 10.10.2023)

9 <https://aleph-lam.com/2022/09/06/> (Erişim Tarihi: 25.11.2023)

zihnimde dolanıp duruyor. Büyülü Kahire hakkında yazmayı özledim, onun kahramanlarını, cinlerin ve adeta bir illüzyonun içerisinde fırlayıp gelen karakterlerini hayal edemiyorum. Aksine ben bu hikâyeyi geçmiştten ve o geçmişe bağlı bugünü ile Mısır'dan aldım. Öyle ki Mısırlı kahramanları kaftanlı ve cüppeli, başlarında beyaz sarıklar bulunan şeyhlerden seçtim. Bu şeyhler, kendi omuzlarını üzerindeki muşa şallarıyla sallıyorlardı. Oranın saygın kadınlarını da zarif bacıklarını örten siyah çarşafarla resmediyorum. Kendine has özelliği olan burkalarla yüzlerini örttüler, burunlarına altın hizmalar taktılar, Seyyide Zeyneb Meydanı'nda ve Bulak Kavşakları'nda görünmeye başladılar. Ayaklarına gümüş halhallar dolandı. Bu kadınlar gece saatlerinde mehtap altında kulaklarından hilal gibi sarkan altın küpeleri takmaktan hoşlanırlardı. Bu figürler arasındaki diyalogu, altınlarla ve Nil üzerinde sallanan veya hurma ağaçlarının gölgesine demirlemiş şamandıralarla yönetiyorum.”¹⁰

Edebî Kişiliği

Vidâd es-Sekâkîni'nin Kahire'deki yaşamı onun, Mısır'ın önde gelen yazar ve aydınlarıyla iletişim kurmasına, seminerlere ve konferanslara katılmasına, edebî hareketlere etkili bir şekilde katkıda bulunmasına, kitaplarının çoğunu tanınmış yayınevlerinde ayrıca Akademik Basım Komisyonu'nda yayımlatmasına, birçok gazete ve dergiyi eleştirel makalelerinin yanı sıra yeni kitaplarla ilgili yorumlarıyla beslemesi hususunda kendisine fırsat tanımıştır.

Fuâd Habîş (1904-1973) tarafından yayınlanan Mekşûf gazetesi, Beyrut'ta Vidâd es-Sekâkîni'yi tanıtmak amacıyla, 1938 yılında bir kısa öykü yarışması düzenlediği zaman bu yarışmaya Lübnan ve Suriye'den elli dokuz yazar katılmış ve bu yarışmada es-Sekâkîni ilk ödülünü almıştır. Ona birinciliği kazandıran hikâyesi eş-Şeyh Hamdi idi. Edebiyat dünyasına bu iddialı girişinden hemen sonra yazarın bazı hikâyeleri Fransızca, İngilizce, Rusça ve diğer yabancı dillere çevrilmiştir.

Çalışmaları yaratıcı yazarlık (kısa öykü, roman, makale) ile edebî, eleştirel ve tarihi araştırmalar arasında çeşitlilik göstermektedir. Fakat dikkat çeken en önemli husus, Vidâd es-Sekâkîni'nin kadın edebiyatı ve tarihiyle ilgilenmiş olmasıdır. Hem Doğu'da hem de Batı'da çığır açan kadınlar ile tarihi kadın karakterlerin en önde gelenlerine ışık tutmuştur.

es-Sekâkîni'nin göze çarpan bir diğer özelliği de hikâyelerindeki kahramanların ruhsal dünyalarını ustaca bir analizle ele almış olmasıdır. Özellikle de eserlerinde öne çıkan kahramanları kadınlardan oluşuyorsa, kendisinin de bir kadın olması ve kadın sorunlarını daha objektif bir gözle değerlendirebilmesi hususunda onların psikolojilerini bir erkekten çok daha iyi anlayıp tanıttığını söyleyebiliriz. Bunun en önemli kanıtı yazarın, kahramanlarının birçoğunu anne, kız kardeş, hanım, komşu, öğretmen ve dadı gibi yakın ilişki içerisinde olduğu kişilerden seçmiş olmasıdır. Böylece yazarın, hikâyelerinin kahramanlarını neden daha çok kadın karakterlerden seçmeye çalıştığını daha iyi anlayabiliriz.¹¹

10 <https://www.4readlib.com/read/88884> (Erişim Tarihi: 05.10.2023)

11 <https://cswdsy.org> (Erişim Tarihi: 26.10.2023)

Yazar, kadınlar hakkında her zaman endişeli görünmüştür. İşte bu yüzden bir erkek, hikâyelerinde nadiren ana kahraman olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda yazar, hikâyecilik dilinde de muhafazakâr bir ruhu yaygın hale getirmiştir. Öyle ki, bu dil çoğu zaman hem kendisiyle hem de toplumla uyumlu olan bir dış dünyanın dilidir. Vidâd es-Sekâkîni'nin temel anlama gücü, roman sanatıyla gerçekleşip kaydedilirdi. Yazarın elinde, içerisinde hayatından ve ruhunun derinliklerinden resimler gördüğü, ruhunu ve duygularını okuyucunun ellerine bıraktığı küçük bir dünya vardı. İşte bu yüzden kaleme aldığı eserleriyle her zaman roman teorisine katkıda bulunmayı amaçlamıştır.¹²

es-Sekâkîni'nin kadınlara karşı olan tutumu, özellikle ataerkil toplumlarda, toplum içerisinde kadınlara olan genel bakış açısını bir nebze yumuşatmaya ve onlara yüklenen roller aracılığıyla toplumu düzeltmek için bir şeyler yapmanın gerekliliğine dayanmaktadır. Bu reformist tutum Arap kadını meselesini, sakın ve dengeli bir konu olarak analize dayanıp iftiradan kaçınarak ele almaya onu sevk eden şeydir. Yazar ve doktor Nehâ Hicâzî, Vidâd es-Sekâkîni onuruna düzenlenen bir kültür sempozyumunda yaptığı konuşmasında da aynı şeyleri dile getirmiştir.

Belki de bizler okuyucu olarak, es-Sekâkîni'nin reform ve kadının rolü hakkındaki görüşlerini, onun Kız İslam Koleji'nde yaptığı konuşma üzerinde biraz durarak anlayabiliriz. Vidâd es-Sekâkîni, o konuşmasında düşüncelerini şu şekilde aktarmaktadır: “Arzuladığımız kadınsı ihtişama giden yolumuz, annelerin ve eşlerin en iyisi, evlerin ve çocukların en sadık yöneticileri ve dadıları, Arapçılık ve vatan için savaşanların en iyisi olmaktır. Aynı zamanda her kadın, bir çalışan ya da bir öğretmen ya da bir doktor veya memur olmak zorunda değildir. Çünkü bütün kadınlar kendilerine sunulan annelik, çalışma, ev işleri ya da sanatlarla, sosyal ve insânî meselelerle ilgilenmek zorundadır.”

Vidâd es-Sekâkîni edebiyat alanına hem bir yazar hem de bir eleştirmen olarak değerli katkılar sağlarken, bu süreçte karşılaştığı bütün zorlukların üstesinden gelebilmek için her türlü yolu denemiş ve bundan asla vazgeçmemiştir. Bütün mücadelesini bizzat kendi seçtiği bu zorlu süreçte vermeyi tercih etmiştir. Tıpkı Emine es-Saîd'in *Heva* ' adlı eserinde söylediği gibi: “Ne zaman Vidâd ismi geçse; her Arap ülkesi onu kendilerinden biriymiş gibi görür. Öyle ki, Lübnanlılar onun varlığıyla gurur duyar, Suriyeliler onun milliyetçiliğine ve vatanına sıkıca tutunur ve Mısırlılar da onda Mısır edebî zihniyetinin en gerçek suretini görür. Aslında onların hepsi de şu konuda hem fikirdiler: Vidâd es-Sekâkîni'de Lübnan'dan bir koku, Suriye'den bir derinlik ve Mısır'dan bir hassasiyet vardır. Öyle ki, yazarken sizleri edebiyatın kanatlarında farklı farklı ufuklara taşır. es-Sekâkîni'nin somut bir sanatsal ilerleme kazandığı bütün bu değerli özellikler topluluğu, onun entelektüel üretimini Arap edebiyatının çeşitli unsurlarıyla beslemiştir.”¹³

es-Sekâkîni, meslektaş Rağdâ Mârdîni'yle yaptığı ve Tışrîn dergisinde yayımlanan bir söyleşide kadın yazarlığının öneminden ve kadının özgürleşme mefhumundan şu şekilde

12 <https://www.raedat.com/news-357.htm> (Erişim Tarihi: 11.11.2023)

13 <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/3764> (Erişim Tarihi: 08.11.2023)

bahsetmiştir: “Kadınlarla ilgili yazmayı memnuniyetle karşılıyorum. Her kitabı, içerisinde tüm gücümle kadının özgürleşmesine davet ettiğim bir teşviki bulundurduğu için de gayet hoş karşılıyorum. Kâsım Emîn kadın özgürlüğünün ilk savunucusu değildi, çünkü ondan önce Lübnanlı Butrus el-Bustânî vardı. Bana göre kadının özgürleşmesi onun düşüncelerinin özgürleşmesi, cahil kalmamak ve kadınlığını etkilemeyen bir işin parçası olmak için hak ettiği doğal ve edebî haklarını elde etmesidir. Hatta kadın bilinçli ve düşünceli bir şekilde siyasete bile girebilir.”¹⁴

Diğer taraftan Vidâd es-Sekâkînî, Arap edebiyatının değerlerini yansıtan yazarların önde gelenleri, onun kadınlar hakkındaki düşüncelerini benimseyinceye kadar klasik Arap kadını figürünü eserlerinde ele almayı sürdürmüştür. Daha sonraları Mısır edebiyatının önemli şahsiyetlerinden Abbas Mahmûd el-Akkâd, Taha Hüseyin, Mahmûd Teymûr, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Muhammed Kürd Ali ve Mustafa eş-Şihâbî gibi Mısır halkının ve Arap ülkelerinin öne çıkan isimlerinin hepsi de onda var olan saf bir üsluba, düşüncelerinin ve kültürünün derinliğine tanık olmuşlardır.

Genel olarak es-Sekâkînî'nin üslubu, edebiyat üzerinden parlak ve güzel bir şekilde sıyrılıp çıktığı için nazik bir kalem ve sağlam bir dokuyla diğerlerinden ayırt edilmektedir.

Vidâd es-Sekâkînî, yaratıcılığına kısa hikâyeye başlamış, ancak çok geçmeden farklı türlere geçmiş ve o türlerde başarılı olmuştur. Sahip olduğu köklü kültürüyle, derin duygusuyla, kendi gerçeğiyle ve zengin deneyimler içeren hayatıyla diğerlerinden farklılık göstermiştir. Herkesin de söylediği gibi o, çeşitli ve çok sayıda kaleme aldığı eserleriyle gerçekten seçkin bir yazardır.

Vidâd es-Sekâkînî 1932 yılında ilk kitabı olan *el-Hatarât*'ı yayınlıyarak makale edebiyatı alanına dâhil olmuştur. Daha sonrasında kaleme aldığı makaleleri gazetelerde ve dergilerde yayımlamak yerine bazı kitaplarında bir araya getirmiştir. Bu denemeler cesaret ve açıklıkla, ibarenin ağırbaşlılığıyla, ifadeyi kurma kuvvetiyle, üslubun sağlamlığıyla, yeni ve doğru söylemlerin ortaya çıkışıyla ve izlediği yolun doğruluğuyla göze çarpmaktadır. Onun denemelerinde genel bir söyleme veya zayıf bir ifadeye ya da tuhaf bir konuşmaya rastlamak mümkün değildir. Çünkü es-Sekâkînî manalı ifadelerini usta edebî bir anlayışla açıklamaya her zaman özen göstermiştir.

es-Sekâkînî'nin eserlerinde en çarpıcı ve en şaşırtıcı olan bir diğer husus da; eserlerine hâkim olan dilin inceliği ve zarafetidir. Eserlerinde günlük konuşma dilinde kullanılan bir kelimeye, düşük ya da zayıf bir ifadeye yer vermemeye gayret etmiştir. Kaleme aldığı eserlerinde, yetenekli bir yazarın kullandığı orijinal ve sanatsal ifadelere rastlamak her zaman mümkündür. Sanki Vidâd es-Sekâkînî tek başına sadece bu mesleği yani yazarlık mesleğini icra etmek için hazırlanmış gibidir. Yazar, güzel ve yerinde yaptığı tasvirinde, doğru söz uyumunda, açık ve anlaşılır ifade seçiminde her zaman titiz davranmış ve bundan taviz vermemeye önem vermiştir. Tüm engellemelere rağmen inandığı doğrularını her fırsatta dile getirmekten de asla geri durmamıştır. Eserlerini okuyan bir kişi, onun el-Câhiz'in ya da Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin

14 http://afkar.jo/View_ArticleAr.aspx?Issue=2025&type=2&ID=3298 (Erişim Tarihi: 23.10.2022)

sahip olduğu üslubu yansıttığını hissedebilmektedir. Vidâd es-Sekâkîni'nin edebî yönü zaman zaman öykü ve makalelerinin sayfalarında yer verdiği Kur'ân-ı Kerim ayetleriyle daha da zenginleşmektedir. Genel olarak Vidâd es-Sekâkîni'nin üslubu, bu edebiyata yeni bir parlaklık kazandıran yükseklerdeki kalemi ve güçlü üslubuyla ayırt edilmektedir.

Yaratıcı bir yazar olarak sahip olduğu edebî eleştiri yeteneğinin etkileri, gazetelerde yayınladığı çok sayıda güçlü eleştirel makalesinde de açıkça görülmektedir. Bu makalelerde cümlelerini anlaşılır, açık, belâgatlı ve keskin bir dille dokumaya çok dikkat eder, nesrindeki belâgatlı kullanım ve hikâyelerindeki olayları tasvir ettiği psikoloji, eserlerinin anlaşılmasını daha da mükemmelleştirmektedir.¹⁵

Vidâd es-Sekâkîni bazı basın kuruluşlarına verdiği demeçlerde, herhangi bir partiye, derneğe veya hükümete ait ya da sivil bir komiteye üye olmadığına, Arapça ve yabancı radyolarda çok sayıda konuşma yaptığına dikkat çekmiştir. es-Sekâkîni, 1957 yılında Moskova hükümeti tarafından gençler ve öğrenciler için düzenlenen Dünya Zirvesi'nde kültür heyeti üyelerinden biri olarak önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Her konuda kendisine fırsat verilen Vidâd es-Sekâkîni, Suriye Eğitim Bakanlığınca 1957 yılı Aralık ayında düzenlenen Yazarlar Konferansı'nda ülkesini temsil etmesi için görevlendirmiştir. Onlara göre Vidâd es-Sekâkîni, eşsiz edebî yetenekleriyle Doğulu kadının başını kaldıran en iyi kadın oyuncu ve verdiği çeşitli güçlü dersleriyle tanınan bir edebiyatçıdır. Ayrıca o, sadece kendi ülkesinde değil tüm Arap coğrafyasında önemli bir yere sahiptir.¹⁶

Eşi doktor el-Mahâsini'ye göre, çevresinde bulunan birçok kişi Vidâd es-Sekâkîni'nin, kadını uğraşlarda, kıyafet seçiminde ve giyim tarzında abartıdan uzak olduğunu fark edememektedir. es-Sekâkîni için önemli olan tek şey, yazma becerisi bulunan ve bu alanda ilerlemek isteyen kişilere rehberlik ederek onlara yazma sanatıyla ilgili tavsiyelerde bulunup onları teşvik etmektir. es-Sekâkîni'nin öncelikleri arasında eserlerini yayınlamak için aceleci davranmamak ve dikkatli olmak gelmektedir. Ayrıca el-Mahâsini'ye göre Vidâd es-Sekâkîni, Dımaşk'ta önemli yazarların uğradığı edebî bir salon gibidir. es-Sekâkîni 1942 yılında Dımaşk'ta kurulan Kadın Kültürü Sempozyumu Cemiyeti'ne üye olarak Arap edebiyatı alanında düzenlenen birçok konferansa katılmış ve önemli katkılar sağlamıştır.

Vidâd es-Sekâkîni, orijinal Arapça ifadenin gücüyle birçok kadın yazardan ayrılan güçlü ve sağlam üslubuyla tanınmaktadır, ayrıca eserlerini oluştururken ifadelerini seçmede ve söz sanatlarını kullanmada her zaman ustaca davranmaya özen göstermektedir.

1930'lu yıllardan itibaren yazmaya başlayan Vidâd es-Sekâkîni, eserlerinde düzyazı yazımıyla alakalı sanatlara farklı bir ilgi duymuştur. Ellili yıllarda kadın sorunlarıyla yakından ilgilenerek Arap edebiyatında feminist yaratıcılığın öncüsü olmayı başarabilmiştir. Deneyimleri çok yönlü ve oldukça zengindir. Edebiyatın çeşitli alanlarında yaklaşık yirmi kitap kaleme almıştır. es-Sekâkîni, 1991 yılında hayata veda etmiştir.¹⁷

15 <https://journal.uod.ac/index.php/uodjournal/article/view/2720/1469> (Erişim Tarihi: 06.11.2023)

16 <https://almoqtabas.com/ar/biographies/view/25965344409519630> (Erişim Tarihi: 18.10.2023)

17 <https://aleph-lam.com/2022/09/06/> (Erişim Tarihi: 25.11.2023)

es-Sekâkînî, eserlerinde sıklıkla başvurduğu tasvir yöntemini kullanırken yapmacık ifadelere başvurmadan uzak durmaya çalışmış ancak buna rağmen yine de bazı eleştirmenler tarafından eserlerinde doğru ifadelerin eksik olduğu hususundaki eleştirilere maruz kalmıştır. İşte tam da bundan dolayı edebiyat sahnesine hem bir yazar hem de önemli bir edebiyat eleştirmeni olarak çıkmayı başarmıştır. Yazarın içinde eleştirmenin kaygılarından ve temel bileşenlerinden bahsettiği *Sutûrun Tetecâvebu* adında önemli bir kitabı bulunmaktadır. Yazar kitabında bütün bu konuları edebiyat biyografisi, dil bilgisi, belâgat, belâgat sınırları bilgisi, diğer edebiyatları öğrenebilmek için Arapça veya diğer dillere hâkimiyet, eleştiri tarihi ve birtakım psikoloji bilgilerine hâkim olma ve nesnellik başlıkları altında özetlemektedir.¹⁸

Eserleri

Vidâd es-Sekâkînî, çağdaş Arap edebiyatı alanında eserler kaleme alırken kendine has üslubunu ve anlatım tekniklerini kullanmada o klasik tarzına bağlı kalmaktan ve adeta kendiyle bütünleşmiş olan bu özelliklerinden vazgeçmemeye her zaman özen göstermektedir. Bu özelliklerin ilki ve belki de en önemlisi, kahramanlarının ruh hallerini özellikle de kahramanları kadınlardan olduğunda, onları usta bir şekilde analiz etmek ve hayatlarına detaylı bir şekilde dâhil olmaktır. es-Sekâkînî bunu yaparken kendi kadın kimliğini de öne çıkararak olayları kimi zaman bir anne, eş, kız kardeş, kadın komşu ve kimi zaman da bir kadın öğretmen bakış açısıyla ele almış ve bu şekilde bir kadının psikolojini bir erkekte daha iyi anlayabildiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Yazarın bu şekilde davranmasının belki de en önemli nedeni, Doğu toplumunda hâlâ var olan cinsiyet olgusunun, insanların davranışlarını kontrol etmesine ve onu alışlageldik şekilde standart bir çizgi üzerinde ilerletmesine bir son verme arzusudur. İşte bu noktadan hareketle es-Sekâkînî'nin, hikâyesinin kahramanlarını neden kadınlardan seçmeyi tercih ettiği ve *Marâyâ'n-Nâs* hikâyeleri içerisinde yayınlanan *Hâcer el-Ânis*'in hikâyesi dışında neden karşı cinsten kahramanlara yönelmediği hususunda bir çıkarım elde edebiliriz. Yazara göre bir erkek, yaşamadığı bir hayatın ve tanımadığı bir kahramanın ruh halini tahlil etmekte ne kadar dikkatli olursa olsun bunu yapmak onun için hemen hemen imkânsızdır. Bir erkeğin, seven ya da emziren ya da doğum yapan bir kadının duygularını hissedebilmesi ve ona böyle bir hediyenin verilmesi mümkün müdür? Bütün bunlardan dolayı Vidâd es-Sekâkînî bir yazar olarak-kendisinin de söylediği gibi- içerisinde yaşadığı toplumun ve çevresindeki insanların adeta resmini çekmiş, o insanların hayatlarını ve hissettiklerini eserlerinde ele almıştır.

Vidâd es-Sekâkînî, edebî kariyerine devam etmek için Mısır'a gitmiş ve burada *el-Hatarât* adlı kitabını yayınlamıştır. Hiç şüphesiz onun edebî kariyerine öykü yazarlığıyla başladığını ve kısa öykü yazan kadın yazarlar arasında öncü kabul edildiğini söylemek doğru olur. 1945-1978 yılları arasında beş öykü seçkisi kaleme alan es-Sekâkînî, yazarlık kariyerini *Beyne'n-Nil ve'n-Nahîl* (Kahire 1947) adlı hikâye seçkisiyle taçlandırmıştır. Ayrıca *Marâyâ'n-Nâs* (Kahire 1945), *es-Sitâru'l-Merfû'* (Kahire 1955), *Nufûsun Tetekellemu* (Kahire 1962) ve *Akvâ mine's-*

18 <https://alwatan.com/details/16393> (Erişim Tarihi: 13.09.2023)

Sinîn (Dımaşk 1978), yazarın diğer hikâye seçkileridir.¹⁹ Yazarın, bu eserlerin tümünü Mısır'da bulunduğu süre zarfında kaleme almasından ötürü konu ve kahraman seçiminde Mısır'dan ilham alması gayet doğaldır.²⁰

Vidâd es-Sekâkîni'nin bir yazar olarak sahip olduğu asıl kaygının, kadın sorunları hakkında konuşmak olduğunu, yazarın eserlerinde öne çıkan olaylar ve kahramanlar doğrulamaktadır ve bu onun tüm yazılarında (makale-öykü-roman) belirgindir. Öyle ki, yazar romanlarında Şam çevresindeki kadınları ve onların sorunlarını dile getirmiştir. Tarihi ve toplumcu gerçekçi bir roman olan *Arvâ Bintu'l-Hattûb*, yasak bir aşkı konu edinmektedir. Aynı şekilde kadın meselelerine olan bu ilgisini büyük ölçüde kendi meselelerini savunmaya adanmış önemli kitabı *İnsâfu'l-Mer'eti* aracılığıyla da ele almaya çalışmıştır. Yazarın kitaplara karşı olan ilgisi, çocukluk yıllarından üniversitede kütüphanecilik bölümünde okuyana kadar güçlü kalmış, ardından sanal kütüphanede ve Arapça Dil Akademisi'nde çalışmış, ayrıca İngilizceden Arapçaya çeviriler de yapmıştır.

Yazar, bu seçkilerinde karakterlerin derinliklerindeki gerçekçiliği ve bu gerçekçiliğin kahramanların ruh hallerine işleyişini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Yazarın uzun yıllar boyunca yaptığı öğretmenlik mesleği, kahramanların ruhlarında var olan büyük acıları ve onları kimi zaman sessiz çılgınlıklar şeklinde yavaş yavaş gün yüzüne çıkarabilmesinde ona yardımcı olmuştur.

Yazarın piramitler diyarından ilham aldığı diğer kısa öykü derlemesi ise, kendisinin de üyesi olduğu Öykü Kulübü ve ardından Ulusal Meclis tarafından yayınlanan *es-Sitâru'l-Merfu'* 'dur. *es-Sitâru'l-Merfu'* gibi bazı öykü seçkileri, otobiyografi tarzında kaleme alınmış olan eserlere daha yakındır. Daha sonra yazar bu kitabı *el-Kitâbu'l-Masıyyu* serisinde yeniden yayınlama fırsatı bulmuştur.

Lübnan'da doğup büyüyen ancak hayatının bir dönemini Suriye'de geçiren Vidâd es-Sekâkîni, aynı zamanda Suriye kadın roman alanındaki öncülerden biri olarak da kabul edilmektedir. 50'li yılların başlarında *Arvâ bintu'l-Hattûb* adlı tarihi romanını kaleme alan yazar, bu romanında romanın estetiğini bozan tesadüflerde, abartılarda ve maceralarda aşırıya kaçmadan, bütün olayları gerçekçi bir üslupla vermeye çalışmış ve onu geleneksel bir dille yöneterek iyimserliğe yakın bir mesele haline getirmiştir.

es-Sekâkîni, 1947 yılında *el-Hubbu'l-Muharrem* adlı ikinci romanını yayınlamıştır. Yazar, bu romanında sütkardeşliği meselesini ve sütkardeşi olan iki sevgilinin evlenmelerine nasıl engel olduğunu işlemiştir.²¹ Yazar çoğunlukla inhitat döneminin özelliklerini taşıyan bir dil kullanmış olmasına rağmen, bu roman sabit bir anlam düzeyine sahiptir. Ancak bu romanda ruhun arzuları ile ahlaki eğilimler arasındaki tüm çelişkileriyle, derinliklerin dünyalarını bünyesinde barındıran hayati bir dilin işaretleri fark edilmektedir.²²

19 Hüseyin Yazıcı, Lübnan'da Kısa Öykü. Şarkiyat Mecmuası, 15, 2009, 150.

20 <https://www.katebmaktub.org> (Erişim Tarihi: 09.09.2023)

21 İlknur Emekli, Çağdaş Suriye Romancılığında Halim Berekat ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Çözümlemesi (Yayımlanmış Doktora Tezi), Erzurum, 2013, 32.

22 <https://cswdsy.org> (Erişim Tarihi: 26.10.2023)

Marâyâ 'n-Nâs, Vidâd es-Sekâkînî'nin 1945 yılında Kahire'de yayınladığı Şâmiyye hikâyeleridir. Yazar bu rengi ve dokuyu eserlerinde ortaya koyabilmek için bu alanda Lübnanlı öykücülerin ilki olmuştur. XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında kadınlar tarafından yayımlanan hikâyelere oranla didaktik tonu en aza indirgemesi ve kadın karakterlerin iç dünyalarına eğilerek psikolojik durumlarını tasvirdeki yetkinliği onu bu alanda bir hayli başarılı kılmıştır. Hikâyelerinde ana kahramanlar çoğunlukla kadınlardır. Kadın sorunlarını merkeze alan öykülerinde, bir kadın duyarlılığıyla kadın özgürlüğü, evlilik, kısırlık, kumalık ve kadın eğitimi gibi konular üzerinde durmuştur.²³

es-Sekâkînî'nin hikâyelerindeki bir diğer önemli husus da öykülerindeki gözlemlerinin doğruluğudur. Doğru bir gözlem yeteneğine sahip olmak, bir hikâye anlatıcısının sahip olması gereken en önemli özelliklerden biridir. Aksi takdirde yazarın analizi eksik kalır, eseri boşluklarla dolu olur ve sanki yürüme zıplama ile zıplama da yürümeyle yer değiştirmiş gibi bir hal alır.

Vidâd es-Sekâkînî vefat ettikten sonra geride *Vucûhun Arabiyye alâ Dıfâfi 'n-Nil* adlı kitabının el yazması şeklini bırakmış ve ablası o kitabın yayımlanması için büyük gayret sarf etmiştir. Vidâd es-Sekâkînî, bu kitabında Mısır'a kaçan ve önde gelen Suriyeli ve Lübnanlı şahsiyetlerden bahsetmektedir. Son öykü seçkisine gelince; bu seçki Arap Yazarlar Birliği tarafından 1978'de yayınlanan *Akvâ mine 's-Sinîn* adını taşımaktadır.

Bu seçkide yer alan hikâyelerin olayları Şam çevresinde geçmektedir. Yazar, bu eserinde ele almış olduğu kadın karakterleri, adeta içerisinde yaşadığı gerçek dünyadaki kadınların hayatlarından esinlenerek yansıtıyor gibidir. Bu nedenle eser, gerçekçilik yönüyle diğerlerinden ayırt edilmektedir.

es-Sekâkînî'nin *Akvâ mine 's-Sinîn* adlı eserine gelince; bu eser Mey Ziyâde hakkında yapılmış en kapsamlı çalışmalardan biri olarak kabul edilmektedir. Yazar, bu eserinde Mey Ziyâde'nin hayat hikâyesiyle ilgili araştırıp elde ettiği bütün gerçekleri olduğu gibi anlatmasıyla dikkat çekmektedir. es-Sekâkînî'nin bunu yapmaktaki tek amacı, Mey Ziyâde ile ilgili insanların zihnindeki bütün belirsizlikleri yok etmeye çalışmaktır.

es-Sekâkînî'nin *Ummehâtu 'l-Mu 'minîne ve Benâtu 'r-Rasûl* adlı kitabı, İslâm tarihi konuları ile sosyal ve edebî alanda kaleme alınan tarihî tercüme kitaplarının en önemlilerinden biridir. Doktor el-Mahâsinî, Vidâd es-Sekâkînî'nin "Münteda Sekîne" gibi birçok kadın seminerine katılarak sosyal, edebî ve kültürel hayata büyük oranda katkı sağladığını dile getirmektedir.

Vidâd es-Sekâkînî Hakkında Söylenenler

Lübnanlı yazar es-Sekâkînî hem sahip olduğu farklı üslubuyla hem de kaleme aldığı eserleriyle Arap edebiyatının önemli şahsiyetleri tarafından şu sözlerle anlatılmaktadır:

Eşra' Dergisinde Taha Hüseyin, Vidâd es-Sekâkînî için şöyle der: "Bu kadın yazarı dikkatlice okuyun, çünkü o, hem araştırma alanında hem de biyografi edebiyatında usta bir isim."²⁴

23 Özlem Züleyha Kuran, *Modern Lübnan Hikâyesinde Tema (1943-1975)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara, 2020, 56.

24 <https://alwatan.com/details/16393> (Erişim Tarihi: 13.09.2023)

Mısırlı eleştirmen doktor Muhammed Mendûr ise es-Sekâkîni hakkındaki düşüncelerini şu sözlerle açıklar: “Vidâd es-Sekâkîni, hikâye ve romanı, Arap dünyasında edebiyatın gerekliliği düşüncesi popüler olmadan önce kaleme aldı. Hikâyecilik edebiyatını, kendisinden ilham aldığı bu fikri Arap toplumunun ihtiyaçları doğrultusunda samimi duygularla yönlendirdi. Şayet Arap okuyucular onu yüce insanî değerlere bağlı bir hikâye yazarı olarak tanıyorlarsa; aynı zamanda onu kararlı bir eleştirmen olarak da tanıyorlardır. Edebiyata cesur ve samimi mizacıyla gelip tabi olmuştur.”

Beşşâr el-Hürî’ye gelince; o, Vidâd es-Sekâkîni’nin ilk kitabı *el-Hatarât*’ı okuduğu zaman şunları söyler: “el-Hatarât kitabına göz attığım zaman bu kitabın gençler için düşünce, belâgat ve anlaşılır bir edebiyat için besleyici bir kaynak olduğunu gördüm.”²⁵

Suriyeli Edîb Kamer Kîlânî, yazar Vidâd es-Sekâkîni’nin yaratıcı yazarlık yönünü şu sözleriyle niteler: “Edebî gençliğimin başlarında onu sadece kâğıtlar üzerinden tanıyordum. Onu özellikle Mısır’dan kendi kuşağının kadın yazarlarını okuduğum gibi okudum. Birçok kitabının üzerinde durdum ve onları asla unutmadım. *Arvâ Bintu ’l-Hattûb, Beyne ’n-Nil ve ’n-Nahîl* ve *Ummahâtu ’l-Mu’minîn* adlı eserlerinde onun belâgatından, ifadesinin netliğinden ve yorumlama gücünden adeta büyüledim. Ayrıca onun Arap dünyasındaki en seçkin eleştirmen ve yazarlar hakkındaki eleştirel makalelerini ve edebî düşüncelerini de çokça takip ettim.

Yaratıcılığı hususunda Vidâd es-Sekâkîni’nin eleştirel kişiliğinden bahsedecek olursak; Vidâd es-Sekâkîni’nin eleştirel katkısı üzerinde onu anlatarak duran eleştirmen Jean Kmeid’in söyledikleri bizleri şaşırtacak şekildedir: “Vidâd es-Sekâkîni sadece bir eleştirmen değil, aksine çağımızın eleştiri hareketinin bir tarihçisidir. Aynı zamanda o, hem eleştirmenlerin eleştirmeni hem de edebiyatçıların eleştirmenidir. Eleştirmenlerin ve edebiyatçıların zayıf noktalarına dokunur, eleştirmenlerin kalemlerindeki hataları düzeltmek için öncü bir isim önerir ve o eleştirmenleri kültür ve yeteneklerini ortaya koymaları için gerekli malzemeyi temin etmeye davet ederdi. Eleştiri doğru temeller üzerine yerleştirmekle ve eleştirmenlerin de eleştirilerinde bu temellere bağlı kalmalarıyla uğraştı. Öyle ki, yerinde yapılan eleştiri bir süre sonra onda bir eleştiri takıntısı haline geldi. Doğru eleştirinin sınırlarını belirledi ve onu üçe ayırdı: Kesin ve net kriterler, derin ve kapsamlı bir kültür, insani ve yüksek hedefler.”²⁶

Kızı doktor Sema el-Mahâsinî, Şam Arap Kültür Merkezi “Ebû Rummâne” tarafından düzenlenen “A’lâm Hâlidüne” serisindeki kadın yazarlar sempozyumunda bir yazar ve bir anne olarak Vidâd es-Sekâkîni’nin hayatını şu sözlerle özetler: “Vidâd es-Sekâkîni çekirdek ailesiyle birlikte Mısır’a yerleştiği zaman, 1930’lu yıllardan itibaren düşünsel hayatı en önemli dergi ve gazetelere en hızlı şekilde ulaştı. 1928’li yıllardan 80’li yılların sonlarına kadar Suriye’de, Mısır’da ya da Lübnan’da içerisinde onun yazılarının bulunmadığı bir dergi ya da gazete bulmakta güçlük çekiliyordu. Vidâd es-Sekâkîni’nin adı, kadın yazarların az olduğu bir dönemde ortaya çıktı. es-Sekâkîni’nin Mısır’daki edebiyatının parıltısı, oradaki geniş bir

25 <http://newspaper.albaathmedia.sy> (Erişim Tarihi: 16.10.2023)

26 <https://aleph-lam.com/2022/09/06/> (Erişim Tarihi: 25.11.2023)

yazar ailesinin varlığından kaynaklıydı. es-Sekâkîni bu yazarlardan birçoğuyla tanıştı. Taha Hüseyin, Tevfik el-Hakîm ve Mustafa el-Akkâd gibi yazarlar bunlardan bazılarıdır.”²⁷

Aylık bir kültür ve düşünce dergisi olan Da‘vetü’l-Hakk dergisinde Faysal Hartaş, Vidâd es-Sekâkîni hakkında şu düşüncelere yer vermektedir: “Vidâd es-Sekâkîni Hanımefendi, bu konuşmaya başlarken onun yazdıklarından ödünç almam hususunda bana izin versin, çünkü Suriye’deki kadın edebiyat dünyasına, kendisi için yaratılan iki kanadıyla yakın bir şekilde duran geniş ve kapsamlı bir düşünsel derinliğe gerçekten çok ihtiyacım var. Ancak bu düşüncel derinliğimin, onun yüksek ufuklarında iyi bir şekilde gezinebileceğini ve onun kısa öykü, roman, otobiyografi, edebî eleştiri ve makaleleri gibi çeşitli eserleri düzeyine yükselebileceğini tam olarak bilmiyorum.

Avrupa ve Amerika; George Sand, Colette, Simone de Beauvoir, Salma Lagerlof, George Alabout ve Barol Bak gibi kadın yazarlarıyla gurur duyuyorsa; çağdaş Arap dünyası da Süheyr el-Kalemâvî, Nâzik el-Melâike, Fedvâ Tûkân, Dafik Şeybûb ve Vidâd es-Sekâkîni gibi yetenek ve yazarlık konularında mükemmel olan ve Dimaşk’ta Mari Acemi’nin bayrağını taşıyan kadın edebiyatçılarıyla gurur duymalıdır. Ülkemiz, Mari’den önce Vidâd es-Sekâkîni’nin eserlerinden biri olan *el-Hatarât* adlı ilk eseriyle ortaya çıktığında, onun var ettiği muhteşem bir edebiyatı, seçkin bir kişiliği ve dürüst bir kalemi kesinlikle bilmiyordu. es-Sekâkîni o dönemlerde okuyucuların kendisinden parlak bir gelecek bekledikleri bir lise öğrencisiydi.

Şayet bizden bazıları, geçmişi 1932 yılına dayanan Vidâd es-Sekâkîni’nin ilk eseri *el-Hatarât* hakkında bir şeyler biliyor olsaydı; onun ilk eserleriyle şu anki eserleri arasında bir karşılaştırma yapabilir ve onun konu seçiminde, lehçe samimiyeti hususundaki tercihinde, tonlamasının gücünde, kelimelerin coşkusunda, harflerin duygusunda, lafızların parlıtısında ve onun değerler, ahlak, şeref, erdem, dürüstlük ve nezaket konularındaki büyük başarıları ile kısa öykü sanatı, şiir, şairler, edebiyat ve gazetecilik sahasındaki diğer makalelerine ek olarak bunlar arasında muazzam farklılıklar olduğunu fark ederdi.”²⁸

Edebiyat eleştirmenlerinin birçoğuna göre, şartlar ne olursa olsun, doğruluk hem eski hem de yeni yazarın edebiyatını belirler. Çünkü yazarın ilk ve son olarak yenilik yapmaktaki amacı hem toplumda, hem insanlarda, hem davranışlarda ve hem de vicdan üzerinde reform yapmaktır. Vidâd es-Sekâkîni, her şeyde doluluğu seven, toplum içerisinde kadınları yükseltmeyi arzu eden, onların yücelmesini ve her konuda üstün olmalarını isteyen oldukça dolu bir kadın yazardır. Genellikle ilk kaleme alınan eserleri çevreleyen rahatlığa rağmen, yazarın *el-Hatarât* adlı eseri onun, şöhret zirvesine lüks bir yaşantısı olmadan, ayaklarını sabit ve kendinden emin bir şekilde basabildiği en başarılı eşik olarak kabul edilmektedir.

Tüm biçimleriyle eleştirel makale, Vidâd es-Sekâkîni’nin edebiyatının ayrılmaz bir parçasıdır. es-Sekâkîni, birçok gazete ve dergiye gönderdiği makalelerinde, seçmiş olduğu konuyu derinlemesine inceler, konuyla ilgili çeşitli değerlendirme ve karşılaştırmalarda bulunur.

27 <http://newspaper.albaathmedia.sy> (Erişim Tarihi: 16.10.2023)

28 <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/3764> (Erişim Tarihi: 08.11.2023)

Eleştirilerini çok açık bir şekilde, eşitlik ve ayrıcalık olmadan profesyonellik ilkesine bağlı kalarak yapar. Yazarın buradaki tek amacı, edebiyat ilkelerine bağlı kalarak tüm çıkarımlarını gerçekçi bir üslup içerisinde ele almayı başarabilmektir.

Taha Vâdî, Vidâd es-Sekâkîni hakkındaki düşüncelerini şu şekilde dile getirir: Vidâd es-Sekâkîni'nin eleştirisi, karşıtları kendisini kusur ve kurnazlıkla suçlayıp onu yalan ve iftiralara taşımaya, bütün kötülüklerin, hıyanetlerin ve ihanetlerin kaynağı yapmaya başlayan kadın meselesine gelince, şevk ve heyecanla karışabilir. Ayrıca onu günah işlemiş olmakla suçlarlar ve her günahı ona bağlarlar. Şayet onlar Hz. İsa'nın "Aranızda günahsız olan, ona ilk taşı atсын!" sözünü bilselerdi; onu sever ve ona karşı yaptıkları zulümlerden utanırlardı.

Suriyeli bayan edebiyatçıları arasında, Vidâd es-Sekâkîni kadar duygu ve düşüncelerini yalın, anlaşılır ve dürüst bir şekilde ifade eden başka bir yazar olmamıştır. Bu yüzden es-Sekâkîni yaptıklarını ispat gücüyle, gerçeğin parlaklığıyla, argüman ve mantığın desteğiyle savunup onlara cevap vermiştir. Kadının sahip olduğu ilk saygınlığını ve onu tanımayanların vicdanlarında kaybettiği değeri, lütfu, önceliği ve kayıtsızlığı geri getirmeye çalışmıştır. Başını Tefkîk el-Hakîm ve Mustafa el-Akkâd'ın çektiği bu insanların gözünde kadın, "Oyunculuk hikâyeleri ortaya koymakta iyi değildir ve melodiler yaratan bir müzik aleti olamaz." şeklindedir. Akkâd ise kadını şöyle görmektedir: "Hiç şüphesiz ki kadın, roman sanatı dışında başka hiçbir sanat dalında iyi olamaz. Ayrıca yenilikçi bir şair de olamaz, aksine kadın sınırlı davranan ve sürekli aynı şeyleri tekrar edendir. Çünkü şiir yenilik ve güçtür. Kendisine daha yakın olanı bile arzulamamıştır. Kadın sadece bir konuda erkeklerden daha üstündür, o da ağıttır. Eğer erkekler atasözlerini Hansâ' ile söylerlerse; onların divanlarında sadece ağlamayla şiir koleksiyonu statüsüne yükselmeyen çeşitli beyitler olur. Çünkü hepsi de tek bir mananın tekrarıdır ve bunların Kur'an ve tasavvurun anlamlarından bir anlam olduğunu söylemek doğru değildir: Kadınları bu şekilde yeteneklerinden mahrum bırakıp soymaya devam ederler, ta ki onları tasvir yeteneğinden mahrum bırakıp temizlik, süslemek ve terzilik gibi geri kalan uğraşlarla yeteneklerini devam ettirinceye kadar..."²⁹

Tefkîk el-Hakîm ve Mustafa el-Akkâd'ın bu sözleri, özellikle de iki tanınmış edip tarafından dile getirildiği için Vidâd es-Sekâkîni'nin dünyasını inşa etmiş ve onu bu dünyanın içerisinde oturtmuştur. Vidâd es-Sekâkîni bu iki yazarın tartışmalarını geçersiz saymış ve onların düşüncelerinin doğruluğunu birden çok makalesinde kabul etmemiştir. Aynı zamanda tiyatro alanında başarılı olmuş olan Sara Bernar ve diğerleri gibi kadın yazarların başarılarını o iki edibe izah etmiştir. Ayrıca onların her birinde eksik bir bileşimin ve sadece bir kadının çözebileceği psikolojik bir düğümün olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Bu yazarların her ikisi de bekârdır ve es-Sekâkîni'ye göre kendilerini kadınlara adamıştır. Onların bu görüşte olmaları ve bu şekilde hüküm vermeleri şaşırtıcı değildir, aksine belki de bu oldukça normal bir şeydir.

İnsâfu'l-Mer'eti adlı kitap genelde Arap kadınlarının, özelden Suriyeli kadınların milli mücadele, kahramanlık ve eğitim alanlarında ilerlemesi için yapılan hareketi anlatmaktadır.

29 Taha Vâdî, *Sûratu'l-Mer'ati fi'r-Rivâyeti'l-Mu'âsra*. (2. Baskı), Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1980, 67.

es-Sekâkîni'ye göre bu eser, buzdağının sadece görünen kısmıdır. Edebiyat ve kültür, ev ve toplumdaki cinsiyet, kültür ve erdemler, içe dönüklük ve özgürleşme kitapta ele alınan başlıca konulardır. Yazar ayrıntıda ise kadınların ve genç kızların, mevcut yaşamlarında nasıl bir rol üstlendiklerinin tasvirini detaylı bir şekilde okurlara sunmaktadır.

Faysal Hartaş, *Da 'vetu'l-Hakk* dergisinde yayınladığı köşe yazısında Vidâd es-Sekâkîni ve onun *İnsâfu'l-Mer'eti* adlı eseriyle ilgili düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir: “*İnsâfu'l-Mer'eti* adlı kitabı okuyan ve kendini hayatın gerçekleri karşısında bulan kişi, o kitapta kullanılan dilin doğallığını, ifadelerin samimiyetini ve duyguların sıcaklığını fark eder, ayrıca Vidâd es-Sekâkîni'nin, kadınlara karşı duyduğu yakınlığı ve endişeyi de hissederek onların ölümsüz varlıklar olarak kalmalarını istediğini mutlaka anlar. Bu eserin yayınlanmasından sonra ona “Kadının Kurtarıcısı” lakabı verildi. Hüda Şa'râvî, Kâsım Emîn, Mey Ziyâde, Corci Nicola Baz, Mari Acemi, Muhammed Cemil ve Sami el-Kiyâlî gibi isimlerin, kadına Vidâd es-Sekâkîni Hanımefendi'den daha fazla zaman ayırdıklarını ve onun gibi kadının onurunu ve kutsal doğal haklarını savunma bayrağını taşıdıklarını düşünmüyorum. Bütün bunlara rağmen devletin ona bir madalya verdiğini veya onu bir törenle onurlandırıldığını ya da yeteneği, kültürü, derin düşüncesi ve yaratıcılığı olmayan yazarların alacağı ödüllerden birini ona verdiğini duymadık. Şimdiden sonra o ödülün, Vidâd es-Sekâkîni'ye verilmesi de artık bir şey ifade etmiyor.

Mademki bizler bir biyografi yazma sürecindeyiz, o zaman onun değerli kitabı *Nisâun Şehîrâtun mine'ş-Şark ve'l-Garb* adlı eserinden de bahsetmeliyiz. Vidâd es-Sekâkîni'nin Tamadâr Tevfik Hanımefendi'yle birlikte kaleme aldığı ve Kahire'deki Franklin Vakfı tarafından yayınlanan bu kitap, dünyaya fayda sağlayan ve hayatlarının büyük bir kısmını edebî ve sosyal faaliyetlere adayan ve XIX. veya XX. yy da yaşamış kadınları konu edinen yirmi çeviri metin içermektedir. Bu çeviriler, edebiyat, sanat, sosyal ve toplumsal konularda kaleme alınmış eserlerden oluşmaktadır.

Vidâd es-Sekâkîni, aralarında Hudâ Şa'râvî, Mey Ziyâde, Nâzik el-Âbid, Süheyr el-Kalemâvî, Leyla Doss, Marakeş Prensisi Âişe, Fedvâ Tükân, Ummu Gulsûm ve Mari Acemi'nin olduğu Doğulu on örnek kadın seçti ve bu örnek kadınların edebî ve sosyal alanda sergilemiş oldukları gayretleriyle okuyucunun zihninde oluşan kadın düşüncesini resmetmeye çalıştı. Zaman içerisinde bütün bu kadınların yıldızı parladı ve kendi başarılarını elde ettiler. Bu kadınlardan bazıları edebiyat ve şiir alanında, bir kısmı millî mücadelede, diğer bir kısmı da kadın davasını savunmada, kendi çocuklarını korumada veya öksüz ve ihtiyaç sahibi çocukların bakım ve korunması gibi konularda ellerinden gelenin en iyisini yapmaya çalıştılar. Aynı zamanda gerçekleştirdikleri her faaliyetin, evlilik hayatı üzerindeki etkisini ele almaktan da geri durmadılar.”³⁰

30 <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/3764> (Erişim Tarihi: 08.11.2023)

Sonuç

Çağdaş Lübnan edebiyatı, uzun yıllar boyunca Batı edebiyatının ve Batılı yazarların etkisi altında kaldıktan sonra edebiyat alanında bazı yenilik hareketlerinin merkezi haline gelmeye başlamıştır. Hiç şüphesiz bu yeniliklerin ortaya çıkmasında II. Dünya Savaşı'ndan sonra Lübnan'da görülen sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik şartlar etkili olmuştur. Daha öncesinde Batılı yazarlardan ve onların kaleme aldıkları eserlerden etkilenip bunları kendi eserlerine yansıtmaya çalışan yazarlar, artık kendi özgün eserlerini oluşturmaya başlamışlardır. Bu anlamda ilk kapsamlı çalışmaların hikâye türü üzerinde yapıldığını söyleyebiliriz. İlk olarak gazetelerde ve dergilerde yayımlanan bu hikâyelerin geniş kitlelere ulaşabildiği, ikinci aşamada Arap toplumu gözlemlenerek bazı çalışmaların yapıldığı ve son olarak Arap tarihinden esinlenerek birtakım eserlerin ortaya çıktığı dikkat çekmiştir. Bu dönemde “Sanat toplum içindir.” anlayışının etkisi altında pek çok hikâye yazarı, hikâyeyi etkin bir konuma taşımış, onun yarattığı özgür alanda söylemlerini rahatça dile getirmişlerdir. Lübnan'da hikâye türü ilk olarak Selim el-Bustânî, Mârûn ‘Abbûd ve Tefvîk Yûsuf ‘Avvâd gibi yazarlar tarafından ele alınmıştır. Hiç şüphesiz hikâye alanında yapılan bu çalışmalar, roman türünün gelişme sürecini de olumlu etkilemiş ve roman türü için uygun zemini hazırlamıştır. Halîl Takîyuddîn, Kerem Mulhem Kerem ve Mârûn ‘Abbûd romanlarıyla Lübnan'da roman türünün temellerini atmış ve bu alanda söz sahibi olmuşlardır.

Çalışmanın ana konusunu oluşturan Lübnanlı kadın yazar Vidâd es-Sekâkinî, Lübnan'da Leylâ Ba‘albekki, Leylâ ‘Useyrân, Hudâ Berekât ve İmîlî Nasrullah gibi önemli yazarların temelini attığı kadın edebiyatının öncü isimleri arasında yer almaktadır. es-Sekâkinî, edebî kariyerine başlamadan önce eğitim alanında yaklaşık on yıl boyunca çeşitli hizmetlerde bulunmuştur. Bu süre zarfında, ilerleyen dönemlerde kaleme almak istediği eserlerine konu olabilecek gözlemler yapmış, kaynak tespitinde bulunmuş ve faydalı okumalar yapmıştır. Öğretmenlik mesleğini bıraktıktan sonra Lübnan gazete ve dergilerinde yayıncılık alanında faaliyet göstermiştir.

Vidâd es-Sekâkinî, Kahire'de kaldığı süre zarfında yüksek lisans ve doktora eğitimini alarak Lübnan'a entelektüel gelişimini tamamlamış bir şekilde geri dönmüştür. Mekşûf gazetesinin Beyrut'ta düzenlediği kısa öykü yarışmasında ona birinciliği kazandıran *eş-Şeyh Hamdi* adlı hikâyesiyle edebiyat dünyasına iddialı bir giriş yapmıştır. Vidâd es-Sekâkinî, yazarlığa kısa hikâyeye başlamış, ancak çok geçmeden roman ve edebî eleştiri gibi farklı türlere geçmiş ve o türlerde de başarılı olmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Can, Betül. *Muhammed Huseyn Heykel'in Zeyneb Adlı Romanında Kadın İmajı*, Doğu Edebiyatında Kadın. Ali Güzelyüz (Ed.) İstanbul: Demavend Yayınları, 140-157.
- Emekli, İlknur. *Çağdaş Suriye Romancılığında Halim Berekat ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Çözümlemesi*. (Yayınlanmış Doktora Tezi), Erzurum: 2013.
- Kuran, Özlem Züleyha. *Modern Lübnan Hikâyesinde Tema (1943-1975)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara: 2020.
- Mohammadzadeh, Esmacil. *Toplumcu Gerçekçi Temalar Açısından İmili Nasrallah'ın Romanları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Erzurum: 2014.
- Landou, Jacob M. *Modern Arap Edebiyatı Tarihi 20. Yüzyıl*. (1. Baskı), (Çev. B. Aytaç), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Vâdi, Taha. *Sûratu'l-Mer'ati fi'r-Rivâyeti'l-Mu'âsıra*, (2. Baskı), Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1980.
- Yazıcı, Hüseyin. "Lübnan'da Kısa Öykü". *Şarkiyat Mecmuası*. 15 (2009): 131-160.
- İnternet Kaynakları**
- Url-1: http://afkarjo/View_ArticleAr.aspx?Issue=2025&type=2&ID=3298 (Erişim Tarihi: 23.10.2022)
- Url-2: <https://aleph-lam.com/2022/09/06/> (Erişim Tarihi: 25.11.2023)
- Url-3: <https://almoqtabas.com/ar/biographies/view/25965344409519630> (Erişim Tarihi: 18.10.2023)
- Url-4: <https://alwatan.com/details/16393> (Erişim Tarihi: 13.09.2023)
- Url-5: <https://cswdsy.org> (Erişim Tarihi: 26.10.2023)
- Url-6: <https://damapedia.com> (Erişim Tarihi: 07.11.2023)
- Url-7: <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/3764> (Erişim Tarihi: 08.11.2023)
- Url-8: <https://www.kataranovels.com/novelist> (Erişim Tarihi: 10.10.2023)
- Url-9: <https://www.katebmaktub.org> (Erişim Tarihi: 09.09.2023)
- Url-10: <http://newspaper.albaathmedia.sy> (Erişim Tarihi: 16.10.2023)
- Url-11: <https://www.raedat.com/news-357.htm> (Erişim Tarihi: 11.11.2023)
- Url-12: <https://www.4readlib.com/read/88884> (Erişim Tarihi: 05.10.2023)
- Url-13: <https://journal.uod.ac/index.php/uodjournal/article/view/2720/1469> (Erişim Tarihi: 06.11.2023)

Modern Konfüçyüsçü Mou Zongsan'ın "Bilişsel Farkındalık" Olumsuzlaması

Modern Confucian Mou Zongsan's Negation of "Cognitive Awareness"

İlknur SERTDEMİR¹ 



¹Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Sinoloji
Anabilim Dalı, Doktora Mezunu, Eskişehir, Türkiye

ORCID: İ.S. 0000-0002-4325-3097

Sorumlu yazar/Corresponding author:

İlknur Sertdemir (Doç. Dr.),
Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Sinoloji
Anabilim Dalı, Doktora Mezunu, Eskişehir, Türkiye
E-posta: ilknursertdemir@windowslive.com

Başvuru/Submitted: 25.10.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:
03.03.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
05.03.2024

Kabul/Accepted: 12.03.2024

Atıf/Citation: Sertdemir, İlknur. "Modern Confucian Mou Zongsan's Negation of "Cognitive Awareness", *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 161-177. <https://doi.org/10.26650/jos.1380979>

öz

Çin anakarasında yirminci yüzyılın başları; dilden edebiyata, geleneksel düşünceden eğitim sistemine ve hatta siyasi rejime dek pek çok alanda modernleşmeye gidilen süreci kapsar. Kültürel çaptaki bu yenilikçi hareketler arasında; antik çağa tarihlenen, Konfüçyüs (MÖ 479-551) tarafından ilkeleştirilen ve Mengzi'nin (MÖ 372-289) insan doğası görüşü sayesinde geniş kitlelerce benimsenen düşünce akımının "Yeni Konfüçyanizm" adı altında kurulması oldukça önemlidir. Konfüçyüs'ün normatif ahlak anlayışının aksine bu yeni akım, Mengzi'nin doğuştancı kuramına daha yakın durmaktadır. Yeni Konfüçyanizm'in temellerini atan Xiong Shili (1885-1968), Mengzi öğretisinde okunabilen ve akıl-kalp ilgisini karşılığını verebilen "benlik" kavramını merkeze alır. Akımın sonraki temsilcilerinden Mou Zongsan (1909-1995) ise, gerek akıl-kalp ilgisine gerekse benliğin beslenmesine getirdiği çarpıcı yorumlarıyla dönemin etkili fikir adamı olarak dikkatleri üzerine çekmektedir. Mou felsefesi; Mengzi'nin bütünlük kabul ettiği bilişsel ve duyuşsal süreçleri tamamen farklı aşamalarda açıklayan, bu aşamaları benliğin iki katmanlı yapısıyla eşleştiren ve varoluşsal özü insan doğasının özüne özdeş sayan bazı varsayımsal yargılar içermektedir. Bu çalışmada, Mou felsefesinin onto-kozmolojik yaklaşımından hareketle benlik algısının nasıllığı incelenecek; doğuştan var olduğu farzındaki bilginin ve erdem in özümsemesinde bilişsel farkındalığa karşı çıkan önermenin ayrıntıları analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mou Zongsan, Bilgi, Erdem, İlgörüşel Farkındalık, Zihinsel Sezgi

ABSTRACT

The early twentieth century in mainland China exemplifies the modernization process in many areas, including language, literature, traditional thought, education, and even the political system. Among these reformist movements, it is important to note that this movement of thought was established under the name of New Confucianism, which dates back to the ancient ages, was based on Confucius (479–551 BC), and was widely adopted by the human nature view of Mencius (372–289 BC). Unlike Confucius' normative moral sentiment, this new movement is more akin to Mencius' innatist theory. Xiong Shili (1885–1968), who established the foundations of New Confucianism, emphasized the concept

of "self," which can be found in Mencius' doctrine and may correspond to the heart–mind correlation. Mou Zongsan (1909–1995), one of the movement's later representatives, is regarded as the most effective intellectual of the time for his remarkable comments on heart–mind correlation and self-cultivation. Mou philosophy includes some hypothetical arguments that explain the cognitive and affective processes in completely different stages, contrary to Mencius's view of integration; coordinate those stages with the two-tiered nature of the self; and equate existential essence with the essence of human nature. In this study, the how of the sense of self will be examined in relation to the Mou philosophy's ontocosmological approach, and the details of the thesis that negates cognitive awareness in internalizing knowledge and virtue, which are assumed to be innate, will be analyzed.

Keywords: Mou Zongsan, Knowledge, Virtue, Perceptive Awareness, Intellectual Intuition

EXTENDED ABSTRACT

Mou Zongsan (1909–1995), the most effective intellectual of the 20th century, is known for his sophisticated philosophy that renounces traditionalism. Mou's teaching distinguishes him from other New Confucianism representatives in that it integrates cosmology and ontology into an epistemological approach. Greatly influenced by Xiong Shili (1885–1968), Mou has also developed his theory based on the metaphysics of morality, which was at the heart of New Confucianism. He believes that the primary goal of New Confucianism is to preserve the moral values articulated by Confucius (479–551 BC) in ancient times. However, because traditional Confucian rules do not correspond to modern perspectives, he focuses on the moral psychology ideas suggested by Mencius (372–289 BC) to argue his own point of view. Mou believes that the moral entity (*daode shiti* 道德实体) of human nature has the ability to be aware of cosmological and ontological facts, making the origin of knowledge and virtue discernible. Although the traditional rules of Confucian thought have resulted in social inequality, which has negatively affected educational life, the metaphysical principles of Confucian thought have extremely regulated social life. Mou Zongsan claims that Mencian philosophy places equal emphasis on people, assuming that humans are innately good, in contrast to Mencius' opponent Xunzi (313–238 BC), who assumed that human beings are innately bad. As a result, Mou has sought to revitalize Confucian teachings that conform with Mencian philosophy. Confucian ethics, as demonstrated in his works, is the practice of achieving harmony between metaphysical establishment and personal development. Mou believes that the spiritual values of Confucian ethics, as detailed by Mencius, can serve as a permanent way of teaching moral metaphysics in the new era. For centuries, Chinese culture has emphasized the spiritual values of benevolence (*ren* 仁), righteousness (*yi* 义), propriety (*li* 礼) and wisdom (*zhi* 智). Based on the necessity and possibility of reinvigorating Confucian thought, Mou Zongsan has proposed a distinct philosophy that incorporates the fundamental concepts of Mencius' innatist theory but excludes the specific phases of this ancient theory. In other words, the arguments of Mou philosophy distinguish psychological stages in the learning process, prioritizing the origin of knowledge and virtue.

Mou takes a new approach to reinvigorating Confucian thought, criticizing ancient concepts such as Confucius' social inequality and Xunzi's moral understanding, which are still limited to explaining psychological components. According to Mou, Mencius' innatist theory is similar to key models of developmental psychology, particularly the concept of self (*xin* 心), which is known

as the heart–mind correlation and is centered in New Confucianism by Xiong Shili. Maintaining Mencius’ innatist theory, Mou first addressed the fact that knowledge and wisdom are innate, but unlike Mencius, he discussed the stages based on cognitive and affective processes. The idea of “expounding the inner morality of human nature (*neizai daode xing* 内在道德性)” clearly opposes both logical and rational learning, which are based on external factors. Mou’s works demonstrate a systematic increase in the abilities of perception, emotion, and intuition in moral awareness. This assumption generates two references: the ontocosmological reference, which refers to human beings’ immanent transcendence (*neizai chaoyue* 内在超越), and the existential reference, which refers to their original self (*benxin* 本心). These arguments suggest that human nature has the ability to become conscious of innate knowledge and virtue. Mou considers that our original self is an essence that evolves without nonempirical or nonexperiential phases. Therefore, this type of essence includes more than just cognitive activities. Accordingly, when emotions and thoughts bestowed upon human nature transcend cognitive activities, sageliness and virtuousness are achieved.

Mou Zongsan holds that our original self has a two-tiered existence (*liang ceng cunyou* 两层存有), which consists of finite (*youxian* 有限) and infinite (*wuxian* 无限) functions. According to his two-tiered understanding, there are two ways for humans to perceive and recognize before engaging in thoughts and feelings. As Mou mentioned, learning through the phenomenological way has a substantial finite function, whereas learning through the nonphenomenological way has an infinite function. This means that in their two-tiered existence, humans can acquire two types of knowledge: permanent and temporary. Permanent knowledge in this context corresponds to intuitive, perceptive, and sensitive activities, whereas temporary knowledge corresponds to cognitive activities. Mou’s distinction between phenomenological and nonphenomenological knowledge acquisition suggests that he may deny cognitive awareness to achieve sageliness and virtuousness. According to his work, acquiring phenomenological knowledge of the self can be external (*waizai de* 外在的) and objective (*keguan de* 客观的). However, he claims that the acquisition of nonphenomenological knowledge of self is both internal (*neizai de* 内在的) and subjective (*zhuguan de* 主观的). Although Mou’s ontocosmological thought includes a postulate similar to Kant’s phenomenal-noumenal knowledge theory, his assumptions are fundamentally different from Kant’s philosophy. According to Kant’s analysis, human beings can gain knowledge of the phenomenal realm through sensitive faculties because it is impossible to know what exists in the noumenal realm without transcendental absoluteness. More importantly, Kant claims that sensitive faculties correspond to active phenomenal knowledge, whereas intuitive faculties correspond to passive noumenal knowledge. Nevertheless, Mou asserts that human nature has the ultimate potential to comprehend the noumenal realm through the intuitive, perceptive, and sensitive abilities of the existential essence bestowed by transcendence power. In other words, sensitive faculties cannot be distinguished from intuitive faculties because humans are born with immanent transcendence and naturally understand heavenly principles. Indeed, Mou Zongsan seeks to demonstrate that humans possess inner sageliness and virtuousness, as long as perceptive awareness prevails over all finite functions of cognitive activities capable of restraining the highest goodness of the original self, bestowed by heaven.

Giriş

20. yüzyılın ilk çeyreği, Çin topraklarında köklü bir değişim ve dönüşümün ayak seslerine ev sahipliği yapmıştır. Gelenekselci yapıdan uzaklaşma çabaları, toplum genelinde edebiyattan felsefeye, eğitimden¹ siyasete çeşitli alanları etkileyebilen bir düzeye ulaşarak ideolojik bir özgürleşmeyi savunan “Yeni Kültür Hareketi” (*Xin Wenhua Yundong* 新文化运动)² adı altındaki yenilikçi girişimin başlamasına olanak sağlamıştır. Bilimde ve demokraside ilerleme sloganıyla yola çıkan aydınlar, Çin kültürüne asırlardır hâkim olan ve Konfüçyüs 孔子 (MÖ 479-551) tarafından temsil edilen statükocu bilgeliği sonlandırarak ülkeye sosyal eşitliği getirme amacıyla Yeni Kültür Hareketi’ne öncülük etmişlerdir.³ Antik çağlardan beri benimsenen Konfüçyüsçü öğretinin gericiliğe ve zayıflığa neden olduğu gerekçesiyle sosyopolitik yapılanmanın durumundan sorumlu tutulması neticesinde, yalnızca edebiyatçılar değil; aynı zamanda düşünürler de Yeni Kültür Hareketi’yle anlam kazanan ve 4 Mayıs Hareketi’yle⁴ devam eden Çin’deki modernleşme sürecine katkı sağlamışlardır. Böylece zamanın önde gelen düşünürlerinden Xiong Shili 熊十力 (1885-1968), Konfüçyüsçü öğretiyi yeniden inşa eden “Yeni Konfüçyanizm” (*Xin Rujia* 新儒家)⁵ akımının kuruculuğunu üstlenebilmiştir.

1921-1949 yılları arası, modern dönem Konfüçyanizm akımının ilk neslidir. Bu neslin Xiong Shili’nin izinden giden diğer temsilcileri; Feng Youlan 冯友兰 (1895-1990), Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) ve Zhang Junmai 张君勱 (1886-1969) olarak bilinmektedir. Akımın ikinci nesli ise, Fang Dongmei 方东美 (1899-1977), Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995)⁵, Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978) ve Xu Fuguan 徐复观 (1904-1982) ile sınıflandırılır.

- 1 Çin’deki eğitim sisteminin antik çağlardan günümüze dek süren değişimi ve dönüşümü hakkındaki detaylar için bkz. Gökenç Gülez, Sema, “Modern Çin Eğitim Sisteminde Geleneksel İzler: Konfüçyüsçü Eğitimin Yeniden Canlanması”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32(2023), 313-327.
- 2 1915 yılında başlayan ve 1919’daki 4 Mayıs Hareketi’nin de atası sayılan Yeni Kültür Hareketi’ne ön ayak olan olayların başında, Chen Duxiu 陈独秀 (1879-1942) editörlüğünde “Yeni Gençlik” (*Xin Qingnian* 新青年) dergisinin kurulması gelmektedir. Dergideki ilk yazısında Çin’in feodal sistemine karşı çıkan Chen Duxiu; akademi, düşünce ve siyasette iyileştirmelerin yapılmasından, gelecek nesillerin kendini yetiştirmesi gerekliliğinden bahsetmiştir. Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) ile Li Dazhao 李大钊 (1889-1927) gibi demokratik devrimcilerin yanı sıra Hu Shi 胡适 (1891-1962), Liu Bannong 刘半农 (1891-1934), Lu Xun 鲁迅 (1881-1936) ve Qian Xuantong 钱玄同 (1887-1939)’un başı çektiği dilbilimci ve edebiyatçıların da aralarında bulunduğu aydın kesim, Yeni Kültür Hareketi’nin liderleri olarak tarihe geçmiştir. Ayrıntılar için bkz. Ayşe Öztürk, “Yeni Kültür Hareketi ve Lu Xun”, *Eski Çin’de Yazın ve Düşünce* içinde, haz. Gürhan Kırılan (Ankara: Gece Kitaplığı, 2019), 97-98.
- 3 Zhu, Zhimin, *Xin Wenhua Yundong*, (Beijing: Zhongguo Guoji Guangbo Chubanshe, 1996).
- 4 4 Mayıs Hareketi (*Wusi Yundong* 五四运动), 4 Mayıs 1919 tarihinde Pekin’deki öğrenci protestolarından doğan anti-emperyalist bir siyasi harekettir. Üniversite öğrencilerinin başlattığı bu hareket, halktan ve iş dünyasından vatandaşların da katılımıyla ülke genelinde hükümete karşı şiddetli bir direnişe dönüşmüş ve Çin’deki radikal değişimin dönüm noktası haline gelmiştir. Ayrıntılar için bkz. Chow, Tse-Tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, (Cambridge: Harvard University Press, 2013).
- 5 1909 yılında Çin’in Shandong eyaleti, Qixia bölgesinde dünyaya geldi. Varlıklı bir aileye mensup olan Mou Zongsan, lisans eğitimini Pekin Üniversitesi Felsefe bölümünde tamamladı. “Değişimler Klasığı Açısından Çin Metafizigi ve Ahlak Felsefesi Üzerine Bir İnceleme” başlıklı ilk akademik çalışması, 1935 yılında yayımlandı. Ülke sınırları içinde farklı üniversitelerde öğretim üyesi olarak görev alan Mou, 1949 yılı baharında Tayvan’a; 1960 yılında sonbaharında Hong Kong’a taşındı. Buradaki üniversitelerde Çin felsefesi dersleri verdi. Kariyeri boyunca sayısız makale ve otuzu aşkın kitap kaleme alan Mou, 1968 yılında basılan “Benliğin ve İnsan Doğasının Özü” adlı eseriyle dünya çapında tanındı. Düzinelerce öğrenci yetiştiren Mou, 1995 yılında Taipei’de vefat etti.

Yeni Konfüçyanizm'in sekiz büyük üstadı (*Xin Rujia ba da jia* 新儒学八大家) vasfıyla anılan bu düşünürler, klasik dönem Konfüçyüs öğretisinin geleneksel ilkelerini yeniden yorumlayarak Batı felsefesinin kavramsal çerçevesine uyumlama gayesi göstermişlerdir. Dolayısıyla asıl hedef, Konfüçyüsçü geleneği Batı'ya uygun şekilde canlandırmaktan ziyade; bu geleneğe yön veren ahlak, metafizik, politika ve toplum merkezli görüşleri modern çağa uyarlayabilmektir.

Bu doğrultudaki ilk adımları atan Xiong Shili, Yeni Kültür Hareketi'ne katılan Hu Shi ve diğerlerinin “topyekûn batılılaşma (*quanpan xihua* 全盘西化)” savunuculuğunu eleştirerek ulusal tarihinin kadim metinlerine sahip çıkar; Konfüçyüs'ün kuralcı ve yargılayıcı yaklaşımını reddederek insan doğasının bilgisine ve erdemine odaklanır. Bu bağlamda Xiong Shili, Konfüçyüsçü düşünce sisteminin yayılmasına gerçek katkıyı veren Mengzi 孟子 (MÖ 372-289) tarafından ortaya atılan ve daha önce Konfüçyüs'ün söylemlerinde okunmayan psikolojik gelişim modeline daha yakındır. Mengzi, insanın doğuştan iyiliği kuramıyla geliştirdiği ve bilişsel-duyuşsal sürecin bütünlüğünü iddia ettiği önermesiyle modern psikolojide yer alan unsurlara asırlar önce değinen, “benliği besleme (*yang xin* 养心)” ile benliği koruma (*cun xin* 存心)” tahayyülleriyle Konfüçyüs öğretisinde çığır açan düşünürdür. Mengzi'deki benlik algısı, doğuştan iyi olan insan doğasının duyguyu düşünceden, düşüncüyü de duygudan ayırmayan akıl-kalp ilişişimini doğrudan karşılar.⁶ Xiong Shili, “benliği arama (*qiu xin* 求心)”, “benliği besleme (*yang xin* 养心)” ve “benliğin ahlakiliğini yayma (*kuochong xin de* 扩充心德)” argümanları aracılığıyla hem Mengzi'nin doğuştancı kuramını benimseyerek toplumsal istikrar açısından bireylerde öz disiplini oluşturmaya gayret eder hem de Çin'deki modernleşme hareketine içsel değerlerin özümsemesi yoluyla destek vermeye çalışır.⁷

Xiong Shili'nin öğrencilerinden olan ve modern dönem Konfüçyüsçü akımın ikinci nesil temsilcileri arasında gösterilen Mou Zongsan'a bakıldığında, Mengzi'deki psikolojik gelişim modelini yeni kavramlarla ileriye taşıyan; ama aynı zamanda Mengzi'nin akıl-kalp ilişişimine eleştirel yaklaşan bir teoriyle karşılaşıyoruz. Çin'de 20. yüzyılın en etkili düşünürü kabulüne erişebilmesindeki ana faktörlerden biri, epistemolojiden metafiziğe uzanan felsefesidir. Mou Zongsan, temsil ettiği düşünce hareketine yepyeni bir rota çizirken bilgiyi, bilinci, mantığı ve tecrübeyi “yaradılışın içsel ahlakı (*neizai daode xing* 内在道德性)” fikri etrafında değerlendirerek çok yönlülüğe ulaşır.⁸ Bu çalışmada, Mou Zongsan'ın “asli benlik (*ben xin* 本心)” argümanı ile

Bkz. Renhou Cai, *Mou Zongsan Xiansheng Xuesi Nianpu* (Taipei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1996).

- 6 İlknur, Sertdemir, “Çinli Düşünür Mengzi'nin Psikolojik Gelişim Modeli: Özdüşünüm Kavramı Üzerinden Bir İnceleme”, *Dil ve Edebiyatta Psikolojik Unsurlar* içinde, haz. Gökçen Sevim ve Sümeyra Alan, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2023), 483.
- 7 Wang, Chen Guang, “Zuwei Shijia de Xin Rujia - Lun Xu Fuguan yu Xiong Shili de Qiyi ji Sixiang She Celüe”, *Kongzi Yanjiu* 3 (2017), 145.
- 8 Mou Zongsan'ın ahlak felsefesini konu alan bilimsel çalışmalar, her geçen yıl artmakta ve eserleri Batı dillerine çevrilmektedir. Düşünürün eserlerinin derlemesinden oluşan en güncel tercüme, California State Üniversitesi öğretim üyesi Jason Clower'a aittir. Bununla birlikte, Konfüçyanizm tarihiyle ilgili sayısız araştırma yapmış olan Tu Weiming 杜维明 (1940-) başta olmak üzere; Chen Shichen 陈士诚, Li Minggui 李明辉, Lin Weijie 林维杰 ve Tang Zhonggang 汤忠钢 gibi alanında tanınmış akademisyenler, düşünürün bilgi, erdem ve politika hakkındaki görüşlerini konu alan bilimsel çalışmalarına devam etmektedirler.

“zihinsel sezgi (*zhi de zhijue* 智的直觉)” prensibi üzerinden klasik dönem Konfüçyüs öğretisinin temel kavramlarına ve geleneksel yapısına getirdiği eleştiriler incelenecek; Mengzi'nin psikolojik gelişim modelinde bir bütün halinde sunulan bilişsel-duyuşsal sürece dair yorumlamalarına değinilecek; böylece bilgiye ve erdeme farkındalıkta bilişsel unsuru olumsuzlamasındaki asıl neden çözümlenmeye çalışılacaktır.

Onto-Kozmolojik Yaklaşımında “Asli Benlik” Argümanı

Konfüçyüs; ahlak, bilgi, eğitim, siyaset ve toplum temelli görüşleriyle Doğu Asya topraklarının kültürel dokusunu geçmiştten günümüze şekillendiren düşünürlerin başında gelir. Bununla birlikte, Konfüçyüs'ün antik çağa hâkim olan hiyerarşik sistemi sıradüzen (*xiao* 孝) kuralıyla savunan, isimlerin ıslahı (*zheng ming* 正名) ilkesiyle bireylerin statüsüne göre görevler belirleyen ve asil kana iltimas geçerek sosyal eşitsizliği açığa vuran öğretisi, insancılık (*ren* 仁), doğruluk (*yi* 义), teşrifat (*li* 礼) ile bilgelik (*zhi* 智) olarak sıralanabilen ahlaki değerler hakkındaki söylemlerini öter.⁹ Bu düşünce sistemi, Konfüçyüs'ten yaklaşık iki asır sonra yaşayan Mengzi tarafından ortaya atılan insan doğasının iyiliği (*xing shan* 性善) iddiasıyla ahlaki değerlerin varlığının psikolojik unsurlarla açıklandığı kuram sayesinde farklı bir yöntemsel yaklaşıma dönüşür. Konfüçyüs'ten miras aldığı insancılığı, doğruluğu, teşrifati ve bilgeliği yaradılışsal özde doğuştan mevcut olan dört duyguyla eşleştiren Mengzi; merhamet (*ceyin* 惻隱), utanç (*xiuwu* 羞惡), hürmet (*cirang* 辭让) ile doğru-yanlış ayırımı (*shifei* 是非) yaşam boyu korunması gereken iyiliğin kökenine yorar.¹⁰

Mengzi'nin doğuştancı kuramında iyiliğin korunması, akıl-kalp ilgileşimi karşılığını verebilen “benlik (*xin* 心)” kavramıyla doğrudan ilgilidir. Bu kavramla duyguyu düşünceden, düşüncüyü de duygudan ayırmayan Mengzi, kendi adını taşıyan eseri boyunca benliğin beslenmesi, iyileştirilmesi ve korunması hususunda bir dizi öneri sunar. Bu öneriler, bireyin yaradılışsal özüne bilinçlenerek gerek zihinsel gerekse spiritüel çabayla benliğini özdeşünüm ile terbiye edebilmesi üzerinden ilerler.¹¹ Düşünürün özdeşünüm (*xiushen* 修身)¹² prensibi ise, doğuştan gelen bilginin ve erdemin farkındalığında bilişsel, bedensel, duyuşsal, duyuşsal, spiritüel ve zihinsel süreçleri birbirinden ayrı değerlendirmeyen niteliktedir. Bu doğrultuda

9 Konfüçyüs'ten okuduğumuz sıradüzen ile isimlerin ıslahı, bireylerin mensup olduğu kana ve soya, ifa ettiği göreve, aldığı unvana, sosyal yaşamdaki statüsüne göre sınıflandırıldığı; bu yüzden bilfiil toplumsal tabakalaşmaya mahal verdiği gözlenebilen ilkelerdir. Üstelik bu ilkeler eşliğinde tasarlanan sosyo-politik ideoloji, baskıcı ve dayatmacı standartlar belirlediğinden ötürü hümanist bir tablodan ıraktır. Daha fazlası için bkz. İlkur Sertdemir, “Konfüçyüs Öğretisinde Nepotizm Sorunu”, *Felsefe Dünyası* 75 (2022), 364-383.

10 Sertdemir, “Çinli Düşünür Mengzi'nin Psikolojik Gelişim Modeli: Özdeşünüm Kavramı Üzerinden Bir İnceleme”, 479.

11 *Mengzi* (Beijing: Zhonghua Shuju, 2017), Bölüm 7a/1.

12 Kavramsal zeminde özdeşünüm; beden-ruh-zihin ilişkisine temas eden ve insanın bu ilişkisel döngüde ahlaki karakterini geliştirmesine vurgu yapan bir özellik taşır. Kuramsal zeminde ise özdeşünüm; kişinin “kendini yetiştirmesi” eylemiyle aslında beden-ruh-zihin dengesinin sürdürülmesini ima eder. Konfüçyüs Klasikleri arasında yer alan Büyük Bilgi (*Da Xue* 大学) metni, bu kavramı bireyden aileye, toplumdaki yönetime uzanan tüm beşeri münasebetlerin çatısı sayar ve “benliği iyileştirme (*zheng xin* 正心)” olarak açıklar. Ayrıntılar için bkz. *Daxue*, (Nanchang: Ershiyi Shiji Chubanshe, 2015), Bölüm 2 ve 9.

Mengzi, yaradılışsal özün iyiye eğilimi bağlamından bilginin ve erdemin kazanımında herkesin eşit potansiyele sahip olduğuna inanır. Konfüçyüs'ün bireyleri ayırıştırıcı düşünce tarzının aksine “*bilge ve ben aynıyız*”¹³ diyebilmesi, hakkaniyet ve muadelet yanlısı olduğuna emsaldir. Ayrıca, düşünürün bilgiye ve erdeme farkındalıkta benliği doğuştan gelen dört duyguyla doldurma noktasında vicdan (*liang xin 良心*) kavramını ön planda tutması, iç gözleme dayalı bir psikososyal gelişim modeli savladığına işaret eder.¹⁴

Mengzi'deki benlik algısından yola çıkarak modern dönem Konfüçyüsçü akıma yeni bir soluk kazandıran Mou Zongsan, bilginin ve erdemin içsel olduğu kuramsallığı devam ettirir. Bu bağlamda öncelikle Konfüçyüs tarafından yinelenen ve herhangi bir psikolojik unsur barındırmayan normatif ölçütleri eleştirir. Mou, yaradılışın içsel ahlakı (*neizai daode xing 内在道德性*) fikriyle aslında bilginin ve erdemin için alandan filizlendiği konusuna temas etmekte; böylece mantıksal ve rasyonel öğrenme karşıtı bir tavır sergilemektedir. Konuya ilişkin ilk eleştirisi, bilgiye ve erdeme farkındalıkta yalnızca dış faktörlerin etkisinden bahseden ve duyguyu dışlayarak düşünceye yoğunlaşan söylemleridir. Konfüçyüs'ün “*düşünmeden öğrenmek kayıp; öğrenmeden düşünmek ise tehlike getirir*”¹⁵ sözünü öncelediğimizde şu açıklamaya rastlarız:

“*Bilginin edinimi ve yayılımı, çevresel faktörlerden kaynaklı bir eğilim gösteriyorsa bu durum, benliğin ontolojisine aykırı olup sadece zihnin bilişsel yeteneği sayesinde gözlem yapmakla ilgilidir. Ayrıca bu durum, ne Konfüçyüs'ün insancılık söylemiyle ne de Mengzi'nun yaradılışsal öz söylemiyle uyusur. Konfüçyüs'ün fark yaratmayan tavrından sonra insan doğasının onto-kozmolojik yönü, hem ahlaki farkındalığın açılımına hem de insancıl davranışın yöntemine dikkat kesilen Mengzi öğretisi üzerinden şekillenir. Çünkü Orta Yol Doktrini*¹⁶ metninde yer alan “*göğün bahşettiği insan doğasıdır*” ifadesi, ahlaki pratiğin içsel olduğuna ve için aşkınlığı yansıttığına bariz bir vurgudur”¹⁷

Mou Zongsan burada iki ayrı mütalaayı tartışmaktadır. Bunlardan ilki, Konfüçyüs'ün bilgi edinimini düşünceyle sınırlaması ve bilgi yayılımını gözlemden ibaret sayması neticesinde duygulanım sürecini dışlaması hakkındadır. İkincisiyse, duygulanım sürecinin dışlanmasından dolayı öğrenme aşamasında idrak etmek, hissetmek ve sezinlemek gibi içsel eylemlerin kapsama alınmamasıdır. Mengzi'nin doğuştancı kuramıyla beraber ahlaki farkındalıkta algı, duygu ve sezgi yetilerinin öncelendiğini dile getiren Mou, onto-kozmoloji (*benti yuzhou lun 本体宇宙论*) ile için aşkınlık (*neizai chaoyue 内在超越*) olmak üzere iki varsayım öne sürer. Mou'nun onto-kozmolojiye bakışı, Batı'nın olgusal şeylerin varlığını ve yapısını araştıran metodolojiden farklı olup kozmostaki tüm varlıkların mevcudiyetine yoğunlaşan formdadır:

“*Çin düşüncesindeki ontoloji, pasif değildir ve varoluşsal özelliklerle bağdaşmaz; aksine*

13 Mengzi'nin “aynıyız” söyleminde geçen “*tong lei zhe 同类者*” ifadesi; aynı kökene dayanan, aynı niteliğe sahip olan, aynı soydan gelen vb. tanımları karşılar. Dolayısıyla Mengzi felsefesinde bireylerin hiyerarşik basamaklara, kan bağı farklılıklarına ya da mesleki durumuna göre ayırıştırılmadığı açıktır. Bkz. *Mengzi*, Bölüm 6a/7.

14 *Mengzi*, Bölüm 6a/8.

15 *Lunyü*, (Nanjing: Jiangsu Fenghuang Kexue Jishu Chubanshe, 2018), Bölüm 2/15. Konfüçyüs'ün bu söylemine dair bir diğer çeviri ise şöyledir: “*Sadece öğrenmek ve öğrendikleri üzerine düşünmemek boş bir iştir, öğrenmeden düşünmek ise tehlikelidir*” Bkz. Fidan, Giray, Konfüçyüs Konuşmalar, (İstanbul: Dedalus Kitap, 2017), 20.

16 Orta Yol Doktrini (*Zhong Yong 中庸*), Konfüçyüs Klasikleri arasında yer alan bir diğer kadim metindir.

17 Mou, Zongsan, Xinti yu Xingtı, (Changchun: Jilin Chuban Jituan Youxian Zeren Gongsı, 2013), 48; 148.

aktiftir yaratılışsal özelliklerle bağdaşır; çünkü aşkın sayılabilecek yaratıcı bir ilkeyle bütünleşiktir. Böylesi bir ontoloji, yaratılışın orijinal kaynağına ulaşabilmeli ve kozmostaki sayısız varlığın mevcudiyetini açıklamayı amaçlamalıdır. Ayrıca böylesi bir ontoloji, kozmosun süreklilikle üreten gücüne dayanır. Bu nedenle ben, onto-kozmoji terimini kullanmayı tercih etmekteyim.”¹⁸

Mou'ya göre ontolojinin aşkın alandan yaratıcı bir ilkeyle bütünleşik olması; gerçekliğin özü (*shiti* 实体) kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Bu kavramın aynı zamanda kozmosun süregelen işleyişi ile yaratıcı ve yönetici gücünü de içermesi, azami aşkınlığın gerçekliği manası yüklenmesine vesile olur. Aslında Mou Zongsan'ın anlatmak istediği, klasik dönem Konfüçyanizm'in temel öğelerinden göğe (*tian* 天) atfedilen yaratıcılık ve yöneticilik vasıflarıdır. Göğün aşkın alandan sosyo-politik yapılanmayı düzenlemesi, beşeri münasebetlere müdahale etmesi ve Orta Yol Doktrini metninden alınıladığı gibi insan doğasına bilgiyi ve erdemi bahşetmesi, gerçekliğin aşkın alana uzanan boyutunu aşkâr kılmaya yeterlidir. Bu minvalde Mou'nun onto-kozmoji varsayımının ardından tanıttığı içkin aşkınlık varsayımının dayanağı, insanın gerek doğayla gerekse doğaüstü alanla kurgulanan ilişkinin öznesi olmasıdır. Mou'ya göre gerçekliğin özü hem içkin hem de aşkın olduğundan insandaki varoluşsal öz (*benti* 本体), içkin aşkınlığın etkisiyle bilgiye ve erdeme farkındalık kazanabilir. Mou'daki varoluşsal öz tanımı, Mengzi'nin doğuştancı kuramından miras aldığı dört duyguya bilinçlenmenin akabinde öğrenilen ahlaki değerlerin tümünü insan doğasının özü (*xingti* 性体) şeklinde yorumlamasında okunabilir:

“Varoluşsal öz; insan doğasının onto-kozmojik kökeninde ahlaki iç gözleme vardırabilen, mutlak bir evrensellik gerekliliğinde kozmostaki on binlerce varlığı eksiksizce bünyesinde barındırabilen ve bu varlıkları eşi benzeri olmayan biçimde dönüştürebilen bir enginliktedir. Bu şekilde, yalnızca ahlaki pratiğimizin asli durumu değil; aynı zamanda zorunlu olarak kozmostaki tüm varlıkların asli durumudur.”¹⁹

Mou Zongsan'ın varoluşsal öz açıklaması, onto-kozmojik yaklaşımını açığa vurmakla birlikte gerçekliğin özü kavramındaki “gerçeklik” algısını deneyüstü bir betimlemeyle sunmaktadır. Mou'ya göre gökte, yerde ve ikisi arasında mevcudiyet kazanan bütün varlıkların asli durumu gerçekliğin özü iken; bireylerin asli durumu insan doğasının özüdür; çünkü ahlaki öz (*daode shiti* 道德实体) insan doğasındadır.²⁰ Öte yandan insanı ahlaki iç gözleme ulaştırın varoluşsal öz, göğün bahşettiği olduğundan ve göğün emrini (*tianming* 天命) temsil ettiğinden bilgiye ve erdeme farkındalıkta içkin aşkınlık, göğün yolunu (*tiandao* 天道) bilme yetisine koyutlanır. Mou, bu yetiyi “insanın bilinci aracılığıyla göğün yolunu dışa vurma” olarak tanımlar.²¹ Bunun anlamı; göğün bahşettiği özü, göğün emrine uyarak göğün yoluna uygunlukla bilgiye ve erdeme ulaştırmaktır. Dışa vurma ise, içkin aşkınlığı edim ve eylemlere aktarmaktır.

Mou Zongsan, iç gözlem (*fan xing* 反省) yöntemiyle “ahlak içseldir” iddiasında

18 Mou, Zongsan, Yuan Shan Lun, (Changchun: Jilin Chuban Jituan Youxian Zeren Gongsı, 2015b), 338.

19 Mou, Xinti yu Xingti, 8-9.

20 Mou, Xinti yu Xingti, 30.

21 Mou, Zongsan, Zhongguo Zhaxue de Tezhi, (Changchun: Jilin Chuban Jituan Youxian Zeren Gongsı, 2010), 105.

bulunabildiğinden “ahlak dışsaldır” diyebilen Konfüçyüsçü düşünürleri de eleştirir. Bu düşünürlerin başında, Mengzi’nin insan doğasının iyiliği görüşüne muhalif olan dönemdaşı Xunzi 荀子 (MÖ 313-238) gelir. Xunzi, insan doğasının kötülüğü (*xing e 性恶*) kuramıyla yaradılışın iyi eğilimleri olmadığını, bilginin ve erdemin bilinçli çaba (*wei 伪*) sonucu edinildiğini savunur. Xunzi’daki bilinçli çaba, zihnin bilişsel yeteneğiyle karar verdiği eylemlerdir ve Mengzi’ya göre doğuştan gelen dört duyguya farkındalıkla ortaya çıkan insancılık, doğruluk, teşrifat ve bilgelik vari ahlaki değerler, Xunzi’ya göre varoluşsal öze bahşedilmeyen dışsal (*waizai de 外在的*) ve nesnel (*keguan de 客观的*) normlardır.²² Mou Zongsan, Xunzi’daki bilinçli çaba kuralının benliğin bilişselliği (*renshi zhi xin 认识之心*) ile ilişkilendirildiğine; bu sebeple varoluşsal özün uygulanım aşamalarının göz ardı edildiğine değinerek bu kuralın nesnellliğini vurgular. Üstelik Mou, Xunzi’nin ahlak anlayışını “kökeni anlaşılamayan (*benyuan bu tou de 本源不透的*)” olarak tanımlar.²³ Yaradılışın kötüye eğilimini destekleyen bu kuramda iyinin öğrenilmesi, ne öze farkındalıkla ne de içkin aşkınlığın davranışa dönüşmesiyle örtüşür; çünkü bilinçli çaba, bütünüyle dışsaldır.

Mou Zongsan’a göre insan doğasının özü, bilginin ve erdemin tohumlarını büyütüp yetiştirebilir. O’nun “asli benlik (*ben xin 本心*)”²⁴ argümanı, bu bağlamda hem varoluşsal öze hem de insan doğasının özüyle özdeşdir. Özellikle; Mengzi tarafından açıklanan, doğuştan gelen iyiye dört duygunun etkisiyle eğilimi varsayan ve bu yönüyle deneysel yahut rasyonel bir metodu onaylamayan önerme, Mou felsefesinin merkezindedir. Haliyle, öncelikle Mengzi’nin “*öğrenmenin yolu yitip giden benliği arayıp bulmaktır*” sözünden hareketle Mou’nun asli benlik argümanını ele almakta yarar vardır. Bu alıntının geçtiği metinde Mengzi, doğuştan gelen dört duygudan merhametle büyüüp yetişen insancılığın benliğimiz olduğunu ve özündeki insancılığa bilinçlenemeyen bireyin benliğini kaybettiğini anlatır.²⁵ Mou Zongsan’ın bu anlatıma dair yorumu ise şöyledir:

*“Mengzi’deki insan doğası anlayışı, ahlaki öze farkındalığım pratiğine dayanır. Bu pratiğin kaynağı ise, doğamızın göğün bizlere doğuştan bahşettiği olmasıdır; tıpkı asli benliğimiz gibi. Kozmostaki on binlerce varlığın bizden olması, benliğin doğası; benliğin doğasıyla evrenselliğe ulaşması aşkınlığın doğasıdır. İnsan, kendi doğasını göğün emri gereği içgörü yoluyla özümseyebildiği zaman gerçekliğin özüyle varoluşsal özün bir bütün olarak iç içe geçtiği o doğüstü iradeyi kavrayabilir.”*²⁶

22 Ayrıntılar için bkz. Bedel, Burçin, “A Mou Zongsan’s Criticism of Xunzi: ‘Morality is External’”, *Asian Philosophy* 33 (2023); Lin, Guizhen, “Xunzi Xing Pulun de Lilun Jiegou ji Sixiang Jiazhi”, *Handan Xueyuan Xuebao* 4 (2012).

23 Mou, Zongsan, *Mingjia yu Xunzi* (Taipei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1994), 210.

24 Bu kavram; “gerçek benlik”, “orijinal benlik” ve “öz benlik” tercümeleleriyle de dilimize aktarılabılır.

25 Bu metinde Mengzi, kişiyi ahlaki davranışa yönlendirebilen insancılığı ve doğruluğu dünyevi ihtiyaçlarla mukayese ederek anlatmayı tercih eder. Özellikle; açlık-tokluk, sevgi-nefret, yaşam-ölüm, zenginlik-fakirlik ve benzeri diğer zıtlıklar üzerinden ilerleyen mukayesesinde düşünürün altını çizdiği ana unsur, bilgiye ve erdeme farkındalığın bedensel doyuma ulaşma güdüsünün önüne geçebilmesindeki gerekliliktir. Şayet içgüdüsel arzular, doğuştan gelen iyinin keşfedilmesini engelliyorsa o zaman kişi, asli benliğini kaybediyor demektir. Bu mukayesesinden hareketle düşünür, insancılığın bireyin benliği; doğruluğun ise o bireyin yaşam boyu izlemesi gereken yolu olduğu tezini savunur. Bkz. *Mengzi*, Bölüm 6a/10,11.

26 Mou, Xinti yu Xingti, 31.

Burada Mou Zongsan, Mengzi'daki yaradılışsal iyiyi asli benliğimizin tezahürümüşçesine izah eder. Bireyin göğün bahşettiği yaradılışsal iyiyi özümsemesi, hem bilgiye hem de erdeme farkındalığın motivesi olduğundan herkesin ahlaki davranışı edinebilme potansiyeli olduğu ölçüde bilge vasfına erişebilme potansiyeli de vardır. Bir kimsenin gerçekliğin özünü varoluşsal özün bütünlüğünü kavrama yetisi, bilgiye ve erdeme bilinçlenebildiğinin göstergesidir. Mou'ya göre asli benliğimiz, deneysel ve deneyimsel olmayan, göğün bahşettiğini kapsadığından yaradılıştan olan (*xiantian de 先天的*) ve bu tanımlamadan ötürü önsel diyebileceğimiz bir tözdedir.²⁷ Asli benliğimizin önsel tözü, bilişsel aktivitelerden ibaret olmadığından farkına varmak, hayal kurmak, karar almak, tercih yapmak, yargıda bulunmak gibi insanın doğasına ait duygu, düşünce, edim ve eylemlerle ahlaki pratiğin en üst seviyesi sayılan yaradılışın bilgeliği (*sheng xing 圣性*) mümkün hale gelir. Bir başka deyişle yaradılışın bilgeliği, yalnızca âlimlere ve asillere ait olmayıp her insanın ulaşabileceği bir mertebeyi ifade eder.²⁸ Bu açıdan Konfüçyüs'ün statükocu bilgeliği²⁹ fikrinin aksini ispatlamaya çalışan Mou Zongsan'ın onto-kozmolojik yaklaşımı, asli benliğimizin iki katmanlı varlığını (*liang ceng cunyou 两层存有*) örnekleyen bir paradigmayı da beraberinde getirir. Bu paradigma, Mengzi'nin akıl-kalp ilgileşimiyle benzeşmeyen; dahası bilişsel farkındalığı yadsıyan yepyeni bir kişilik kuramıdır.

İşsel Bilgelik Düşüncesinde “Zihinsel Sezgi” Prensibi

Mou Zongsan, asli benlik argümanı ile varoluşsal özün bilgeliğini ve erdemliliğini içkin aşkınlık varsayımına bağlarken anlama ile kavrama yetilerini hem zihinsel hem de sezgisel süreçleri içine alan bir perspektifte açıklar. Bu ikili süreç, Mengzi'nin akıl-kalp ilgileşimi dediği benlik algısından üç açıdan farklıdır. Birincisi, Mengzi'nin doğuştan gelen öze bilinçlenmede sıraladığı bilişsel, bedensel, duyusal, duyuşsal, spiritüel ve zihinsel süreçler birbirine bütünleşirken Mou Zongsan'ın önermesinde bütünleşik değildir. İkincisi, akıl-kalp ilgileşiminde bireyin bilgiye ve erdeme farkındalığı kendiliğindenken asli benliğin iki katmanlı yapısı bu kendiliğindenliğe müsaade etmez. Üçüncüsü ise, akıl-kalp ilgileşimi büsbütün sezgisel öğrenmeye güdülediğinden özne ile nesne arasındaki ayrımı başaramaz. Söz konusu farklılığa ilişkin Mou Zongsan şunları dile getirir:

“Benliğin spiritüel olması, hiç şüphesiz varoluşsal özündendir. O; düşünebilir, tanıyabilir, hissedebilir ve kavrayabilir. Yine de algılamının, bilmenin ve sezinlemenin iki yolu vardır; bunlardan ilki görüngüsel, diğeri ise görüngüsel olmayandır.”³⁰Görüngüsel yolla düşünme,

27 Tang, Zhonggang, Dexing yu Zhengzhi: Mou Zongsan Xin Rujia Zhengzhi Zhexue Yanjiu, (Beijing: Zhongguo Yanshi Chubanshe, 2008), 56-62.

28 Mou, Zongsan, Zhongguo Zhexue Shijiu Jiang, (Guizhou: Guizhou Renmin Chubanshe, 2020), 288-290.

29 Konfüçyüs'ün statükocu bilgeliğini soylu-tebaa ayrımına göre kanıtlayan en net ifadeleri şöyle sıralayabiliriz: “Doğuştan bilenler en üst kademede, öğrenerek bilenler ikinci kademededir”; “âlimler en üst sınıfa, cahiller en alt sınıfa aittir ve her ne olursa olsun bu sınıfsal bölünme asla değişmez.” Bkz. Lunyu, Bölüm 16/9. Konfüçyüs'ün bu söylemine dair diğer bir çeviri ise şöyledir: “Doğuştan bilenler en üstündür, öğrenip bilenler ondan sonra gelir; bir şey yaparken zorlukla karşılaşmış öğrenenler de onların bir altındadır; zorlukla karşılaşmış öğrenmeyenler ise en aşağıdakilerdir.” Bkz. Fidan, Konfüçyüs Konuşmalar, 130.

30 Mou Zongsan'ın görüngüsel (*xiang guan 象观*) ve görüngüsel olmayan (*ti guan 体观*) tanımları, Alman filozof

tanıyabilme, hissedebilme ve kavrayabilme eylemlerini gerçekleştirebiliriz. Ancak, düşüncelerimiz bu eylemlere odaklandığımız esnada yükselir ve bu eylemlere odaklanmadığımız anda durur. Görüngüsel olmayan yolla ise; düşünebilme, tanıyabilme, hissedebilme ve kavrayabilme eylemleri benliğin içine çekilerek için bir özgünlük halini alır. Eylemlerin mutlak olduğu bu içkinlikte yükselme ve durulma aşamaları yoktur.”³¹

Mou Zongsan’a göre asli benliğimizin iki katmanlı yapısı, sonlu (*youxian* 有限) ve sonsuz (*wuxian* 无限) olmak üzere çift yönlü bir işlevselliktedir. Görüngüsel yolla algılama, bilme ve sezinleme sınırlıdır; çünkü sadece duyu organlarımız ile dış dünyayı anlama çabası gösteririz. Diğer taraftan görüngüsel olmayan yolla algılama, bilme ve sezinleme sınırsızdır; çünkü duyular üstü bir anlama çabası gösteririz. Dolayısıyla, görüngüsel olmayan yolla öğrenmenin kapsamı içseldir. Bu çerçevede görüngüsel düşüncenin sonluluğu, zihnin bilişsel aktiviteyle sınırlanmasını ima ederken görüngüsel olmayan düşüncenin sonsuzluğu, zihnin diğer aktivelere içsel motivesini ima etmektedir. Benliğin iki katmanlı yapısı, bu yönüyle kalıcı (*zhi de* 执的) ile geçici (*wu zhi de* 无执的) bilgi ayırımına denktir. Anlaşılan o ki, görüngüsel olan ve geçici bilgiyle eşleştiği gözlenen benliğin bilişsel aktivitesi, benliğin ahlaki aktivitesine görüngüsel olmayan kalıcı bilgiyle dönüşür. Dönüşümün kapsamı; düşünme, tanıma, hissetme ve kavrama eylemlerinin benliğin içine çekilerek kendilik bilinci oluşturmasıdır.³²Kendilik bilincini; görüngüsel olmayan, çevreden bağımsız ilerleyen ve deneyin ötesine geçen bir kalıba sokan Mou Zongsan, “nesnenin kendisi” çağrışımı yaptıran “gerçek kendilik (*wu zi shen* 物自身)” kavramıyla asli benliğimizin kalıcı kimliğinden söz eder:

“Görüngüsel olmayanın özü hakkında metaforik olarak konuşsak bile, onun bir biliş nesnesinin olgusal özü olmadığını söyleyebiliriz. Tam tersine bu öz, çok daha güçlü bir değer içeriğine sahiptir. Fiili olayları aşan bu anlamıyla olgusal bir kavramdan ziyade üstün bir ahlaki ilkeyi karşılaması, görüngüsel ile görüngüsel olmayan arasındaki aşkın ayrımı kesin olarak yaptırabilir ve böylece, gerçek kendiliği bilmedeki yetersizliğimizi nesnellik derecesini aşarak tam manasıyla aşkın bir meseleye dönüştürebilir.”³³

Düşünürün burada temas ettiği görüngüsel olmayan, nesnenin kendisi denilene yakındır ve gerçek kendilik kavramıyla ifade edilir. Görüngüsel olmayanın üstün bir ahlaki ilkeyi imlemesi, için aşkınlık varsayımına paralel bir izah olarak düşünülebilir.³⁴ Bireyin gerçek kendiliği,

Immanuel Kant’ın “Saf Akılın Eleştirisi” kitabında varsaydığı fenomenal-numenal bilgi teorisiyle örtüşür. Kant’a göre dış dünyanın deneyimsel bilgisi fenomenal, iç dünyamızın sezgisel bilgisi de numenaldir. Görünen alanın fenomenal, görünmeyen alanın da numenal olduğu bu teoride bilgi edinimi “duyu dünyası” ve “zihin dünyası” olmak üzere ikiye ayrılır. Kant epistemolojisinde, anlama yetisi tek başına sezinlemeye yeterli gelmediği gibi duyu organlarıyla algılama yetisi de tek başına düşünmeye yeterli gelmez. Bilginin doğuşu, bu ikisinin birliği ile mümkündür. Bu değerlendirmesindeki temel dayanak ise; “görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür” deyişidir. Bkz. Immanuel, Kant, Critique of Pure Reason (London: Palgrave Macmillan, 2007), 93. Bu açıdan, Mou Zongsan’ın Kant felsefesinden etkilenip etkilenmediği, çalışmamız kapsamına alınan ve yanıtı aranan sorular arasındadır.

31 Mou, Zongsan, Zhi de Zhijue yu Zhongguo Zhexue, (Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 2008), 136-137.

32 Detaylar için bkz. Mou, Zhongguo Zhexue Shijiu Jiang, 354-355.

33 Mou, Zongsan, Xianxiang yu Wu Zishen, (Taipei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1990), 7.

34 Mou Zongsan’ın metindeki “üstün değer (*gaodu jiazhi* 高度价值)” vurgusu, bizlere “değer” mefhumunun ahlak ile doğrudan ilişkisini ima etmektedir. Bunun nedeni, ahlakın göğün bahşettiği olmasıdır.

dış dünyayı bilişsel bilgiyle değil; içsel bilgelikle anlama, bilme ve tanıma eylemlerine uyar. Dolayısıyla asli benliğin iki katmanlı yapısında biliş nesnesi görüngüsel olduğundan farkındalığa ulaştırmaz. Farkındalığa ulaştıran, görüngüsel olmayan zihin nesnesidir; yani gerçek kendiliktir. Bununla birlikte görüngüsel ile görüngüsel olmayan arasındaki aşkın ayrım söylemi, Kant'taki benliğin fenomenal-numenal bilgisi teorisiyle müşabih yönler yakalamasına rağmen tamamen aynı hipotezde değildir; hatta Mou Zongsan, "*Görüngü ve Nesnesin Kendisi*" başlıklı eserinde Kant felsefesine birtakım eleştiriler getirir:

*"Kant'ın fenomen-numen ayrımına numen açısından bakıldığında, numenal tarafın karşı kıyıda olduğu görülür. Beşerin bilgisi bakımından bu diğer kıyı, yalnızca sınırlayıcı bir kavram gibidir. Kant'ın öngördüğü şekliyle numenal taraf olumsuz anlamdadır; zira duyuşsal sezginin bir nesnesi olarak kabul edilmemektedir. Bu yolla, numenal tarafın içeriği belirsiz kalmakta; fenomenal tarafın da tam olarak ne anlama geldiği kanıtlanamamaktadır."*³⁵

Kant'a göre duyu organlarımızla edinilen bilgi fenomenal taraf; sezgilerimiz aracılığıyla edinilen bilgi de numenal taraftır. Önsel bilgiler, anlama yetisiyle bilinebilen dış dünyanın deneysel nesnelere; bu nesnelere algılama yetisiyle sezinlenebilen duruma geçtiği zaman anlamsızlaşırlar. Diğer bir deyişle, anlama yetisi etkinken; algılama yetisi edilgendir ve bundan dolayı numenal taraf aslında bilinemeyendir.³⁶ Metinden okunduğu kadarıyla Mou Zongsan'ın eleştirisi, Kant'ın duyuşsal sezgiye yönelik tarafı göz ardı etmesiyle ilgilidir. Mou'ya göre asli benliğimizin iki katmanlı yapısında kalıcı bilgi, görüngüsel olmayan yolla edinildiği; algı, duyu ve sezginin eş zamanlılığı bu bilgiyi kalıcılaştırdığı için duyuşsal yeti, sezgisel yetiden ayrılmaz ve sezgisel yeti edilgen olamaz.³⁷ Benzer şekilde asli benliğimizin önsel tözü, zihnin bilişsel aktiviteleriyle sınırlanmadığı; bilgiyi ve erdemi içselleştirdiği ve bu sayede ahlaki pratiğimiz için aşkınlıkla bağlantı kurabildiği için Kant'taki numenal taraf, Mou'da gerçek kendiliği yansıtmaktadır:

*"Şayet gerçek kendiliği, üstün ahlaki ilkeye eş değer bir kapsama almak istiyorsak asli benliğimizin kalıcı kimliğindeki esası ortaya çıkarmak zorundayız. Bu esas, tek başına "zihinsel sezgi" yetisine sahiptir ve gerek somut gerekse açık biçimde o üstün ahlaki ilkenin numenlerini gözler önüne serebilir. Bu suretle, gerçek kendiliğin herhangi bir muğlaklığa yol açmadığı ve önsel tözdeki ahlaki temsil ettiği anlaşılabilir."*³⁸

Bu metinde Mou Zongsan, "zihinsel sezgi (*zhi de zhihui* 智的直觉)"³⁹ prensibini asli benliğimizin kalıcı kimliğindeki esasa yorarak öğretisine yön veren içgörüselle farkındalığa açığa vurur. Buna göre, Kant tarafından fenomenal-numenal olarak ayrılan duyuşsal ve sezgisel

35 Mou, Xianxiang yu Wu Zishen, 5; 9.

36 Kant, Critique of Pure Reason, 24.

37 Mou, Xianxiang yu Wu Zishen, 105-106.

38 Mou, Xianxiang yu Wu Zishen, 16.

39 Bu kavram, Kant felsefesinde okunan "entelektüel sezgi" tercümesine gebe olmasına rağmen anlamsal zeminde benzer içeriğe sahip değildir. Kant'a göre entelektüel sezgi, bireyin numenal alandaki bilgiyi sezmesi ve elde etmesi durumunda gereklidir; bu yönüyle de ne duyuşsal ne görgül de mantıksaldır. Bkz. Kant, Critique of Pure Reason, 23-24. Öte taraftan Mou Zongsan, asli benliği ahlaki pratiğe ulaştıran bilgiyi için aşkınlık varsayımından hareketle numenal olduğunu savunduğundan zihinsel sezgi, hem duyuşsal hem görgül hem de mantıksaldır. Bkz. Li, Minghui, "Mou Zongsan Zhaxue Zhong de 'Wu Zi Shen' Gainian", *Zhongguo Ruxue* 15 (2020).

yetiler, Mou'nun söyleminde bir aradadır. Bir bakıma zihinsel sezgi prensibi; düşünme, tanıma, hissetme ve kavrama eylemlerimizdeki sınırsızlığı motive edebildiğinden bilişsel aktivitelerinin epey üstündedir. Mou Zongsan, bu prensibi içsel (*neizai de 内在的*) ve öznel (*zhuguan de 主观的*) olarak adlandırarak aslında bilgiye ve erdeme farkındalığın neticesinde ortaya çıkacak olan ahlaki pratiğin en derin deneyimini tasarlar:

“Ahlaki eylem, tecrübelerle çeşitlenirken bireysel aktivite, yaradılışsal özün içgörüsül farkındalığıyla hareketlenir. Buradaki içgörüsül farkındalık, kişinin içgözlemsel farkındalığını motive ederek ahlaki eylemi gerçekleştirmesini dürtüler. Kişi, her durumda insancıl davranışa meylettiren o yaradılışsal özün kendiliğindenliğini kavrayabildiği zaman içgörüsül farkındalığı başarabilir. İçgörüsül farkındalık, dışsal olmayan önsel tözün mecburiyetten bağımsız olarak özgürce ortaya çıkarışdır.”⁴⁰

Mou Zongsan'ın altını çizdiği içgörüsül farkındalık (*mingjue 明觉*) ile içgözlemsel farkındalık (*nijue 逆觉*) kavramlarının pratiği; dışa dönük olmayan, kişinin kendi iç dünyasında deneyimlediği duygu ve düşüncelerini yansıtan, algı ve duyumları yine kişinin öznel çıkarımlarından oluşan niteliktedir. Başka bir ifadeyle, bu pratikte gözleyen ve gözlenen kişinin kendisidir. Eserlerinde bu kavramlara yer verirken sıklıkla sezgisel yetinin içselliğini işaret eden Mou Zongsan, Mengzi'nin iç gözleme dayalı kişisel gelişim modelini tekrarlamakta; lakin kendiliğindenliği farklı bir işlevsel sürece dâhil etmektedir:

“Bu kolektif yapı; asli benliğin insancıl özü, içtenliği, içgörüsül farkındalığı, sezgisel bilgisi yahut fiili aydınlanmasıdır. Asli benliğin insancıl özü; izole edilmiş, farazi bir kesinlik ve sonsuz bir nesnellik değildir. Öyleyse sorulması gereken soru, bu özü zihinsel olarak nasıl sezebileceğimizdir. Asli benliğimiz hakkında konuştuğumuz zaman, her daim var olan merhametinden ve doğru-yanlış ayırımı yapabilme yetisinden bahsediyoruz. Mengzi'nin da dediği gibi, merhameti bilince insancıl; doğru-yanlış ayırımı yapınca bilgece davranırız. Bunlar, biyolojik içgüdüden gelmeyen ve asli benliğin zihinsel sezgisine dayanan dinamik eylemlerimizdir. Her dinamik eylemimiz de birer aktivitedir ve bu aktivitelerin hepsi içgörüsül farkındalığımızın tezahürüdür.”⁴¹

Görüldüğü üzere, Mou Zongsan'ın bilgiye ve erdeme bilinçlenme şemasındaki kendiliğindenlik, içgüdüsel olarak motive olunan değildir. İnsancıl davranışın nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir örneklendirme sunan düşünür, zihinsel sezgi prensibini içgörüsül farkındalığa dayatır. Buna göre, merhameti içsel erdemliliğiyle bilen kişinin insancılığı davranışa dönüşür ve doğru-yanlış ayırımı içsel bilgeliğiyle yapan kişinin insancıl davranışı her alana yayılır. Asli benliğin zihinsel yetisi, bu dinamik eylemleri motive eden doğal süreci yaratır; yani merhamet duygusuyla karar veren ve tercih yapan kişi, başkalarına diğerkâmlık ve duygudaşlık ile yaklaşmayı kavrayabilir. Mou'ya göre son derece doğal olan bu sürecin kendiliğindenliği ise, yağmurun toprağı beslemesiyle aynı paralelliktedir; durdurulamaz ve karşı konulamaz. Durdurulamayan ve karşı konulamayan aktivitelerin içgörüsül farkındalığımızın bir tezahürü olması ise, zihinsel sezgi yoluyla kozmostaki yaratıcılığın sonu gelmez üstünlüğüne

40 Mou, Zhi de Zhijue yu Zhongguo Zhexue, 197-198.

41 Mou, Zhi de Zhijue yu Zhongguo Zhexue, 193-194.

bilinçlenebilmeyi anlamlı kılar. Başlangıçta nesnel nitelikte anlaşıldığı düşünülen bu bilinçlenme, gerek insancıl gerek içten gerekse diğer davranışlar ile aydınlanan asli benliğin ahlaki pratiğini öznelştirir.⁴² Buradan yola çıkarak, asli benliğin doğrudan sezilebilen bir varoluş suretinde açıklandığı ve zihinsel sezginin asli benliğin spiritüel fonksiyonu olduğu anlaşılmaktadır. Düşünürün ileri sürdüğü görüş, bu çerçevede bilişsel farkındalığı dışlar:

“Sezgi, kavramsal düşünme söz konusu olduğunda somutlaştırma ilkesi; varoluşsal gerçekleşme söz konusu olduğunda ve bu gerçekleşme, dokunma duyusunu karşıladığında, bilişi belirginleştirme ilkesidir. Zihinsel sezinleme söz konusu olduğunda ise, varlığın doğasına dayalı yaratıcılığı gerçekleştirme ilkesidir. Duyu organlarının birbiriyle bağlantısı duygusal sezgimiz iken benliğin engin bilgisi, zihinsel sezgimizdir. Beş duyuya algılanan her şey bilişsel olanla belirginleşir; ama içsel bilgeliği doğuştan taşıyan benliğin sezgisi, yalnızca bilişsel olanın değil aynı zamanda zihinsel olanın da alanını oluşturduğundan yaratıcı gerçekliği idrak ettirebilir.”⁴³

Mou Zongsan'ın bu görüşünde iki ayrı izah göze çarpmaktadır. Birincisi, kavramlar ve nesnelere hakkındaki bilgide sezginin somutlaşması; ikincisi ise varlıklar hakkındaki bilgide sezginin bilişsel ve zihinsel açıdan ayrışmasıdır. Düşünür, bilişsel süreçle edinilen bilgiyi duyu organlarına dayandırarak sezginin deneyimsel yönünü vurgular. Bu türden bir sezgi, yaratıcı olmaktan ziyade alıcı niteliktedir. Diğer yandan zihinsel süreçle edinilen bilgi, benliğin sezgisel var olduğundan zaten yaratıcı gücün varoluşsal öze bahsettiğidir; haliyle hem içkin alana hem de aşkın alana farkındalık kazandırabilir. Bu bakımdan benliğin bilgisi (*xin zhi* 心知), zihinsel sezgi prensibinin ölçütü olarak düşünülebilir. Öyle ki asli benliğin iki katmanlı yapısında açıklanan sonlu bilgi, sezginin alıcı (*jieshou de* 接受的) niteliğine; sonsuz bilgi de sezginin yaratıcı (*chuangzao de* 创造的) niteliğine denktir. Mou'ya göre zihinsel sezgimiz, bilişsel durumun ötesine geçerek aşkın alanı, yani gerçekliğin özünü anlamaya ve kavramaya rehberlik ettiğinden mütevellit, sonsuz bilginin anahtarıdır.⁴⁴ Dahası, insan doğasındaki içkin aşkınlık, göğün doğasıyla aynı yaratıcı etkiyi barındırdığı için göğün yaratıcılığı, insanın ahlaki pratiği yaratıcılığıyla doğrulanmaktadır. O halde düşünürün farzı, yaradılışsal özümüzü bildiğimizde ve asli benliğimize bilinçlendiğimizde içkin aşkınlığı var eden göğü içsel bilgeliğimizle idrak edebildiğimizdir.⁴⁵

Gelinen noktada, bilişsel sürecin göğün yaratıcılığına muadil bir “gerçekleştirme (*shixian* 实现)” fonksiyonuna sahip olmadığı görülür. Dış dünyayı duyu organlarımızla algılama durumunda, içkin aşkınlığımızın kendini etkisiz kılarak bilişsel sürece geçtiğini ve bu süreç boyunca edinilen bilginin geçici ve sınırlı kaldığını söyleyen Mou Zongsan'ın iddiası, bilgiye ve erdeme farkındalıkta bilişsel aktivitelerin yetersizliğidir. Bireyin bilişle algıladığı ve aslında kısıtlayıcı ya da koşullu sayılan bu sürecin etkisi altında anlam yüklediği kavramlar ve nesnelere, zihnin sezdiği o sınırsız düzeye ulaştığı zaman birey, koşulsuz bilginin hakiki kaynağına ulaşır.

42 Mou, Zhi de Zhijue yu Zhongguo Zhexue, 186.

43 Mou, Zhi de Zhijue yu Zhongguo Zhexue, 184.

44 Mou, Renshi Xin Zhi Pipan, (Changchun: Jilin Chuban Jituan Youxian Zeren Gongsı, 2015a), 244-245.

45 Mou, Yuan Shan Lun, 133.

Mou'nun öne sürdüğü, bilişsel sürecin duyuşsal deneyimle sınırlandığı anda anlam yüklenen şeylerin gerçekliğin özüyü örtüşemediğidir. Zihnimiz, ne zaman bilişsel durumun ötesine geçip doğaüstü varoluşu duyuşsal ve duyuşsal bir bütünlük içinde algılasa; işte o zaman göğün yaratıcılığına muadil bir gerçekteşirme fonksiyonuyla düşünebilir, tanıyabilir, hissedebilir ve kavrayabilir. Asli benliğimizin içkin aşkınlığı, duyuşsal yetiyi sezgisel yetiden ayırmayan ve gerçekte kendiliği görüngüsel olmayanla özdeş kılan bir işlevsellikle sunulduğu için Mou Zongsan'ın onto-kozmolojik yaklaşımda yaratan ile yaratılan arasında biliş aşan içsel bir bağ vardır. Dolayısıyla Kant'ın entelektüel sezgi görüşünde duyumsanabilir olanın dışlanması ve aklın bilgisiyle metafiziksel alanın kavranamaması, Mou'nun zihinsel sezgi prensibiyle bağdaşmamaktadır. Nitekim ahlaki pratiğe bilinçlenmede sınırlı ve sonlu kabuldeki bilişsel sürecin yadsınması altında yatan nedenin, zihinsel sezginin sınırsızlığı ve sonsuzluğuyla doğrudan bağlantılı olduğu çözümlenebilmektedir.

Sonuç

Modern dönem Konfüçyüsçü Mou Zongsan'ın bilişsel farkındalık olumsuzlaması hakkındaki görüşlerini ele alan bu çalışmada ilk bulgular, ahlaki pratiğin ontolojik halini ve bu pratiğin metafiziksel uzantısını göstermektedir. Düşünürün asli benlik argümanı, bilgi ile erdem kazanımını içsel motiveyle tanıtırken yaratıcı ve yönetici güç kabulündeki göğün insan doğasının özüne bilgiyi ve erdemi bahşedişi, içkin aşkınlık varsayımını tamamlar. İnsan, hem doğa hem de doğaüstü alanla kurgulanan ilişkinin öznesi konumunda olup içsel bilgeliği ile içsel erdemliliği sayesinde aşkın iradeye atfedilen 'gerçekliğin özünü' kavrayabilecek yaratılıştadır. Mou'nun savı, göğün bahşettiği bilginin ve erdemın içgörü yoluyla özümşenmesi durumunda davranışa dönüşebileceğidir. Bu savını desteklerken Mengzi tarafından aktarılan algı, duygu ve sezgi yetilerinin altını çizen düşünür, hem öğrenmede duygulanım sürecini önemsemeyen Konfüçyüs'ün bilgelik kuramını hem de ahlaki pratiğin dışsal ve nesnel olduğunu açıklayan Xunzi'nın bilinçli çaba kuralını eleştirir. Mou'ya göre asli benliğin zihinsel yeteneği; dış dünyayı deneyimleme, gözleme ve sorgulama eylemlerinden müteşekkil değildir. Anlayan, duyumsayan ve usavuran bireyin bilgiyi ve erdemi aktifleştiren edimleri zihnin çok yönlü algılarını dinamikleştirir. Böylelikle, varoluşsal özün bilgiye ve erdeme farkındalığının içsel olduğu kadar öznel bir irdelemeyle de yorumlandığı anlaşılır. Bunun yanı sıra bireyin düşünebilme, tanıyabilme, hissedebilme ve kavrayabilme yatkınlığı, asli benliğin iki katmanlı yapısında okunan ve görüngüsel ile görüngüsel olmayana tekabül eden iki ayrı aşamaya koyutlanır.

Mou Zongsan, asli benliğin iki katmanlı yapısını açıklarken görüngüsel aşamayı bağımlı, koşullu ve sınırlı bilgiye; görüngüsel olmayanı da bağımsız, koşulsuz ve sınırsız bilgiye yorar. Bu ikili yapı, Kant'ın fenomenal-numenal bilgi teorisini çağırıştırmakla birlikte hiçbir surette aynı izlenimi vermez. Kant felsefesinde etken fenomenal bilgi, insanın duyularıyla anladığı doğa; edilgen numenal bilgi de insanın sezgileriyle algılamasının mümkün olmadığı doğaüstüdür.

Diğer yandan Mou felsefesinde numenal olan, içkin aşkınlığa bağlı olarak varoluşsal özün sınırsız bilgisiyle anlaşılabilen ve kavranabilendir. Bu iddiasını görüngüsel olmayan bilginin kalıcılığına dayandıran düşünür, Kant'ın bilinemeyen dediği numenal tarafı nesnenin kendisi denilebilen gerçek kendiliğe addederek insanın doğaüstü alanı nasıl anlamlandırabildiğini anlatma gayretindedir. Mou'ya göre duyusal ve sezgisel yetilerimiz birbirinden ayrı izan edilemez; çünkü asli benliğimizin iki katmanlı yapısı içkinlik ve aşkınlık arasındaki devingen etkileşimi sürdürendir. Bu etkileşim, deneysel veya deneyimsel olmadığından ve önsel tözdeki ahlaki yansıttığından kalıcı kimliğimiz, bilişsel aktivitelerle kısıtlanamayandır. Mou, bu etkileşimin devamlılığında görüngüsel bilgidен görüngüsel olmayan bilgiye geçiş sürecini öncülleyerek aslında akıl yürütme, duyumsama, farkına varma vari üst düzey işlemlerin bilişsel etkinliği aşarak zihinsel etkinliği var edişini kanıtlamaya çalışır. Mou'ya göre asli benliğin esası zihinsel sezgidir ve bireyin kendini gerçekleştirme bilincini temsil eden zihinsel sezgi; bu yönüyle göğün yaratıcı üstünlüğüne özdeştir. Başka bir deyişle, bilişsel aktivitelerle edinilen sonlu bilgidен zihinsel aktivitelerle edinilen sonsuz bilgiye ulaştıran sezgi, Kant'ın 'bilinmeyen' dediği o doğaüstü âlemin bilinebilmesini sağlayandır. Sonuç itibarıyla, içkin aşkınlık varsayımıyla insandaki varoluşsal özü onto-kozmolojik yaklaşımla tasarlayan ve içgörüsел farkındalığı zihinsel sezgiye bağlayan Mou felsefesinde ahlaki metafiziğin denendiğini söylemek hiç de yanlış olmayacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Bedel, Burçin. "A Mou Zongsan's Criticism of Xunzi: 'Morality is External'", *Asian Philosophy* 33 (2023): 1-14.
- Cai, Renhou. *Mou Zongsan Xiansheng Xuesi Nianpu* 牟宗三先生学思年谱 (*Mou Zongsan'ın Akademik Kariyer Kronolojisi*). Taipei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1996.
- Chow, Tse-Tsung. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Daxue 大学 (*Büyük Bilgi*). Nanchang: Ershiyi Shiji Chubanshe, 2015.
- Fidan, Giray. *Konfüçyüs Konuşmaları*. İstanbul: Dedalus Kitap, 2017.
- Gökenç Gülez, Sema. "Modern Çin Eğitim Sisteminde Geleneksel İzler: Konfüçyüsçü Eğitimin Yeniden Canlanması", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2023): 313-327.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. London: Palgrave Macmillan, 2007.
- Li, Minghui. "Mou Zongsan Zhexue Zhong de 'Wu Zi Shen' Gainian 牟宗三哲学中的「物自身」概念 (*Mou Zongsan Felsefesinde 'Nesnenin Kendisi' Kavramı*)", *Zhongguo Ruxue* 15 (2020): 1-20.

- Lin, Guizhen. “Xunzi Xing Pulun de Lilun Jiegou ji Sixiang Jiazhi 荀子性朴论的理论结构及思想价值 (Xunzi'nun İnsan Doğasının Basitliği Teorisinin Kuramsal Yapısı ve İdeolojik Değeri)”, *Handan Xueyuan Xuebao* 4 (2012): 32-41.
- Lunyü论语 (*Konuşmalar Kitabı*). Nanjing: Jiangsu Fenghuang Kexue Jishu Chubanshe, 2018.
- Mengzi 孟子 (*Mengzi Klasığı*). Beijing: Zhonghua Shuju, 2017.
- Mou, Zongsan. Zhongguo Zhexue Shijiu Jiang 中国哲学十九讲 (*Çin Felsefesinin On Dokuz Öğütü*). Guizhou: Guizhou Renmin Chubanshe, 2020.
- Mou, Zongsan. Renshi Xin Zhi Pipan 认识心之批判 (*Bilişsel Benliğe Eleştiri*). Changchun: Jilin Chuban Jituan Youxian Zeren Gongsı, 2015a.
- Mou, Zongsan. Yuan Shan Lun 圆善论 (*Kusursuz İyi Teorisi*). Changchun: Jilin Chuban Jituan Youxian Zeren Gongsı, 2015b.
- Mou, Zongsan. Xinti yu Xingti 心体与性体 (*Benliğin ve İnsan Doğasının Özü*). Changchun: Jilin Chuban Jituan Youxian Zeren Gongsı, 2013.
- Mou, Zongsan. Zhongguo Zhexue de Tezhi 中国哲学的特质 (*Çin Felsefesinin Özellikleri*). Changchun: Jilin Chuban Jituan Youxian Zeren Gongsı, 2010.
- Mou, Zongsan. Zhi de Zhijue yu Zhongguo Zhexue 智的直觉与中国哲学 (*Zihinsel Sezgi ve Çin Felsefesi*). Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 2008.
- Mou, Zongsan. Mingjia yu Xunzi 名家与荀子 (*Ming Ekolü ve Xunzi*). Taipei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1994.
- Mou, Zongsan. Xianxiang yu Wu Zishen 现象与物自身 (*Görüngü ve Nesnenin Kendisi*). Taipei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1990.
- Öztürk, Ayşe. “Yeni Kültür Hareketi ve Lu Xun”, *Eski Çin'de Yazın ve Düşünce*. Haz. Gürhan Kırilen, içinde 97-112. Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.
- Sertdemir, İlknur. “Çinli Düşünür Mengzi'nin Psikolojik Gelişim Modeli: Özdüşünüm Kavramı Üzerinden Bir İnceleme”, *Dil ve Edebiyatta Psikolojik Unsurlar*. Haz. Gökçen Sevim ve Sümeyra Alan, içinde 477-500. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2023.
- Sertdemir, İlknur. “Konfüçyüs Öğretisinde Nepotizm Sorunu”, *Felsefe Dünyası* 75 (2022): 364-383.
- Tang, Zhonggang. Dexing yu Zhengzhi: Mou Zongsan Xin Rujia Zhengzhi Zhexue Yanjiu 德性与政治: 牟宗三新儒家政治哲学研究 (*Erdem ve Politika: Mou Zongsan'ın Yeni Konfüçyüsçü Siyaset Felsefesi Üzerine Bir Çalışma*). Beijing: Zhongguo Yanshi Chubanshe, 2008.
- Wang, Chen Guang. “Zuwei Shijia de Xin Rujia — Lun Xu Fuguan yu Xiong Shili de Qiyi ji Sixiang She Celüe 作为史家的新儒家—论徐复观与熊十力的歧异及其思想史策略 (*Yeni Konfüçyanizm'in Tarihsel Olmak: Xu Fuguan ile Xiong Shili Arasındaki Farklılıklar ve Düşünsel Tarih Stratejileri Üzerine*)”, *Kongzi Yanjiu* 3 (2017): 143-152.
- Zhu, Zhimin. Xin Wenhua Yundong 新文化运动 (*Yeni Kültür Hareketi*). Beijing: Zhongguo Guoji Guangbo Chubanshe, 1996.

تداخل الشفاهي والكتابي في الرواية التاريخية، رواية من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ لمحمد مستجاب نموذجاً

Tarihsel Romanda Yazılı ve Sözlü Dilin Etkileşimi: Muhammed Müstecâb'ın "Numan Abdü'l-Hâfız"ın Gizli Tarihi" Adlı Romanı Örneği

Interference between the Oral and the Written in the Historical Novel "The Secret History of Numan Abd al-Hafiz"

Mamdouh FARRAG¹ 



¹Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, Rize Türkiye

ORCID: M.F. 0000-0002-7521-0171

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mamdouh Farrag (Dr. Öğr. Üyesi),
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, Rize Türkiye
E-posta: mamdouh.farrag@erdogan.edu.tr

Başvuru/Submitted: 13.01.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
30.01.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
12.02.2024

Kabul/Accepted: 25.02.2024

Atıf/Citation: Farrag, Mamdouh. "Interference between the Oral and the Written in the Historical Novel "The Secret History of Numan Abd al-Hafiz". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 179-199.
<https://doi.org/10.26650/jos.1419380>

المخلص

العلاقة بين الرواية والتاريخ علاقة وثيقة للغاية، فكلهما يركز على مشتركات ثابتة مثل عنصر الذاكرة، والالتكاء على السرد كعنصر أساسي في حكي الأحداث والروى عن الشخصيات. وإذا كان التاريخ حكاية الماضي فإن الرواية حكاية الحاضر كما يقولون، وقد مال كثير من الكتاب إلى الرواية التاريخية (شكلاً وموضوعاً) بأن استعاروا من التاريخ أحداثه وشخصياته، وجعلوها موضوعات لرواياتهم، وذلك لأسباب عديدة منها؛ التنقيف والتعليم، وإبراز الأمجاد العربية والإسلامية، والدعوة إلى الاقتداء بالرموز... الخ. ومع الأخذ بأهمية هذه الأهداف، إلا أن حضور التاريخ في المدونة الروائية في الفترة الأخيرة لم يكن مجرد استعادة للماضي فقط، بل جاء كتنافح للواقع وحوادث الحاضر.

استطاع محمد مستجاب أن يزاوج في كتاباته الروائية بين التاريخ والتخييل، ونظر لهذا التداخل بين الرواية والتاريخ تسعى هذه الدراسة لاكتشاف التداخلات بين النوعين تطبيقاً على نص أدبي بعنوان *من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ* لمحمد مستجاب، وإبراز تقنيات الكاتب التي مارسها على النص بالمرح بين الشفاهي والكتابي، والاعتماد على تقنيات المؤرخ في نص أدبي متخيّل، دون أن يفقد النص أدبيته وطابعه التخييلي، وهو ما أعطى له فريدة خاصة مقارنة بماجاليه، إضافة إلى اعتماده على لغة تتواشج مع لغة الحكى الشعبي / الشفاهي، وما تتسم به من خصائص لغوية وتركيبية نحوية، مقارنة باللغة العلمية وضوابطها، ومدى قدرة الروائي على توظيف هذا التعدد اللغوي في سرده، بما يعكس أيديولوجية قائلها ومدى قدرتهم على نقل المحكى. **الكلمات المفتاحية:** الرواية، الوثيقة التاريخية، محمد مستجاب، الروائي، المؤرخ، السرد، الراوي.

öz

Roman ve tarih arasındaki ilişki çok yakındır. Her ikisi de hafıza unsuru gibi sabit ortak noktalara dayanıyor. Olayları ve karakterleri anlatırken temel bir unsur olarak anlatıma dayanıyor. Birçok yazar, tarihi romanın (hem biçimsel hem konu olarak) içine geçmişin olaylarını ve karakterlerini katarak, bunları kendi romanlarına konu yapmışlardır. Ali Ahmed Bâkesir, Corci Zeydan, Ali el-Cârim ve diğer birçok yazar, diğer roman türlerine nazaran tarihî romana yönelmişlerdir. Bu tercihlerini; eğitim ve aydınlatma, Arap ve İslam medeniyetinin büyüklüğünü vurgulama, tarihî sembollerini örnek alma çağrısı gibi birçok sebepten dolayı yapmışlardır. Bu hedeflerin önemini vurgularken, son dönemde romanda tarihin varlığı sadece geçmişî hatırlamak değil, aynı zamanda gerçeği ve günümüz

olaylarını maske olarak kullanmak olarak ortaya çıktı. Bu durum, Cemal el-Gitani'nin eserlerinde (Zeyni Bereket) ve Muhammed Cibril'in (min evrâkı Ebû et-Tayyib el-Mütenebbî) eserlerinde görüldü. Muhammed Müstecâb, yazılarında tarih ile hayal gücü arasında denge kurmaya çalıştı. Roman ve tarih arasındaki bu etkileşim üzerine, bu çalışma, Muhammed Müstecâb'ın "Numan Abdülhâfız'ın Gizli Tarihi" adlı edebi bir metni üzerinden uygulanan etkileşimleri keşfetmeye çalışmakta ve yazarın eserinde, sözlü ve yazılı anlatımı birleştirme, hayal gücü ve tarih tekniklerini nasıl kullandığını vurgulamaktadır. Ayrıca, yazar, halk dilinin özelliklerine ve dilbilgisine dayanan bir dil kullanımını tercih etmiş ve bunu bilimsel dil ve kurallarla karşılaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Roman, Tarihi Belge, Muhammed Müstecâb, Tarihçi, Anlatım

ABSTRACT

Novels and history have an intertwined relationship, as both rely on shared elements such as memory and narration to convey events and characters. Many writers such as Ali Ahmed Bakathir, Jurji Zaydan, and Aly Al-Garem have preferred the historical novel as a medium for exploring historical events and characters, focusing on both the form and content in their works. This relates to many reasons such as culture, education, having the glory of Arabia and Islam emerge, and the call to imitate role models. In spite of the importance of these objectives, the representation of history in the narrative blog in recent history has not merely been to retain the past but has also been used to mask the reality and incidents of the present, as has been represented in Gamal al-Ghitani's novel *Al-Zini Barakat* and Mohamed Jibril's *From the Papers of Abu Al-Tayyib Al-Mutannabi*. This study analyzes Mohamed Mustagab, who blended imagination and history in his narrative writing, and his work *The Secret History of Numan Abd al-Hafiz*. The study aims to identify the interferences between the novel and history by focusing on the techniques the author employed to blend oral and written traditions while maintaining the literary and imaginary aspects of the text. Additionally, the study explores the author's use of a language resembling folk narration characterized by distinct linguistic and grammatical features in comparison to formal scientific writing.

Keywords: novel , historical document, Mohamed Mustagab, historians, narrations

EXTENDED ABSTRACT

Novels are considered one of the temporal arts that intersect with various genres, and the possibility of this intersection is a result of novels' flexible and open nature that closely connects them with venerable literary genres such as epics, short stories, letters, speeches, and essays, as well as with non-literary forms such as cinema, television, visual arts, journalistic arts, various auditory and visual arts, and branching texts.

This flexible (and open) nature was also reflected in its form, which was not stable until the novel was described as "formless", or "infinite form", thus strengthening its connection to all literary and non-literary genres. Therefore, the elements of the novel (e.g., narrative, time, narrator) have generally remained present in various prose genres, coloring novels' structure with flexibility and openness. Meanwhile, this open structure has also allowed writers to venture and experiment with new and diverse forms in an attempt to define a specific type that would limit the novel within certain boundaries. However, the winds of experimentation and renewal also guided the wave of changes to novels' structure. Thus, the novel has not settled into a specific form but can be adapted and blended with all the intertwined forms around it. In contrast to the wave of experimentation and renewal, some have sought refuge in heritage, aiming to draw inspiration from it in all its forms, whether religious, historical, or folk.

Mohamed Mustagab belongs to what is known as the generation of the 1960s in Egypt.

This generation took upon itself the task of modernizing literature in an attempt to explore the achievements of the Western “other”. This led to a revolutionary movement to modernize all arts, not only in terms of form but also in terms of content. Their desire for modernization included introducing new techniques into the texts they produced. The theorization of these updates distinguished the entire generation’s experience, giving it legitimacy and continuity and making the impact of the experiment and its effectiveness still present in current times.

Among the experimentation, the introduction of Western novel techniques, and inspiration being drawn from heritage, novelists were divided into two camps, and Mohammed Mustagab managed to reconcile the two sides. He wrote a novel with modern elements while still being able to incorporate the traditional form into his text. Within the context of a new vision that benefited from the intertwining structure allowed by the novel’s form, however, he turned to heritage and drew inspiration from the traditional forms seen in historical blogs, annuals, and popular forms of expression. He presented a distinctive text, allowing his novel to carry a unique characteristic due to its flexibility and openness to all forms and arts. For the historian seeking history, he unveiled historical writing techniques, including the nature of the historian embodied by the narrator. Similarly, those searching for modern techniques in the novel could find various means to identify these techniques through narrative tricks and literary devices that brought the text closer to written texts as presented by Roland Barthes.

The presence of history in novels dates back to the close relationship between the two genres (i.e., novels and history). Novels have been linked to history since their inception, and the relationship between novels and history can be said to be both ancient and problematic. This problematic relationship can be attributed to the challenges of the contemporary reality that had emerged from the colonial expansions that covered most of the Arab world and extended over a significant period of time. Additionally, a state of fractures had occurred, generated by the military failures in the disasters of 1948 and 1967 and causing internal ruptures. These attempts to understand were accompanied by efforts related to the nature of searching for the missing or absent identity due to the malicious hands of colonization, an attempt to sever ties with heritage. Many writers sought to interact with cultural heritage through various techniques and forms as a type of continuity and resistance against the imperial policies that had sought to impose a specific culture, or even the waves of incoming missions carrying Western culture, and as a rejection of a return to heritage and promotion of embracing the West.

Nevertheless, novels have been a fertile field for communication and interaction with cultural heritage in general and history in particular. Novels have established a dialogical relationship with these according to Bakhtin, intertextuality according to Julia Kristeva, or textual interaction or metanarrative according to Gerard Genette. Recalling historical events or drawing inspiration from influential historical figures is not just for studying the presence of history in a novel. It is a broader investigation into the specificity of heritage and its forms of invocation involving both poetic and prosaic creativity. Given novels’ flexibility and

imagination, they attempt to capture the essential and dialectical aspects of the human relationship with history and actively contribute to presenting their images within the framework of their artistic perspective. This occurs to the extent that a novel, according to Bakhtin, becomes “an imaginative history within objective history”.

The presence of history in novels is natural, given their shared main elements of humanity, time, and place. Both rely on constants such as the element of memory and the use of narration as a fundamental element in recounting events and storytelling about characters. Many writers have turned to historical novels, borrowing events and characters from history and making them the subjects of their narratives. Writers like Taha Hussein, Jurji Zaydan, and Aly Al-Garem have leaned toward historical novels for various reasons, including for education, highlighting Arab and Islamic glories, and calling for the emulation of role models. Despite the importance of these objectives, the presence of history in recent novels is not just a retrieval of the past; it also serves as a mask for reality and for the events of the present. This is evident in Gamal al-Ghitani’s novel *Al-Zini Barakat* and Mohamed Jibril’s *From the Papers of Abu Al-Tayyib Al-Mutannabi*.

Moreover, both history and novels belong to a single field of knowledge: the narrative field. Some argue history to be one of the sciences that have been closely associated with novels since their inception and to have had a profound impact on rise of novel. Fundamentally, novels are built on historical chronological structures that unfold within a historical space stretching from the past to the present or future. They illuminate this space with events brought to life by human and artistic characters that make a novel vivid and complete. History is also considered one of the three concepts generally associated with the discussion of modern Arabic novels and narrative forms in Arabic storytelling heritage.

Mohamed Mustagab managed to blend history and imagination in his literary works. Given this intertwining of novels with history, this study aims to explore the intersections between the two genres, focusing on his literary text titled *From the Secret History of Numan Abd al-Hafiz*. The study highlights the author’s techniques in blending oral and written traditions while leveraging historical methods in an imaginary literary text, all without losing the literary and imaginative essence of the narrative. The narrative utilizes historical dates and significant events in the protagonist’s life, crafting him into a model embodying the characteristics of heroes in epics and folk tales. Simultaneously, the protagonist is presented as a construct, using Roland Barthes’ expression, with the absence of an original reference, relying on the craftsmanship Mustagab adopts while shaping the character. The narrative is supported by drawing from historical and oral traditions and by incorporating linguistic and syntactic features of colloquial speech rather than by using scientific language and its conventions. The study also evaluates the novelist’s capacity to employ linguistic multiplicity in the narrative, reflecting the ideologies of the narrators and their ability to convey the narrative.

تمهيد

صدرت رواية الكاتب الراحل محمد مستجاب (1938 - 2005) «من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ»¹ عام 1982، لكن قبل صدورها في كتاب نُشرت سلسلة في مجلة الكاتب (من 1976 إلى 1977)، ثم أعادت مكتبة الأسرة نشرها ضمن سلاسل «مكتبة الأسرة» التي تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 2011.

والحقيقة أن رواية «من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ» لمحمد مستجاب، استثمرت أشكالاً متعددة من فنون الكتابة الرسمية وغير الرسمية؛ كالتاريخ والأدب الشعبي (الفلكلور) والحكاية الأسطورية، والرواية الفنية، وهو ما جعل بنيتها التي تداخلت فيها أشكال عديدة تجمع بين حقول متعددة؛ مختبراً لدراسات نقدية لا حصر لها، تتوّعت بين مناهج تاريخية ونصية حديثة، وكان من أبرز من تناولوا الرواية نقدياً محمد بدوي في دراسته «الرواية الحديثة في مصر»، وهو يبحث عن كيفية استثمار إنجازات الآخر (الغربي) ولكن بشكل مغاير، أي دون التخلي عن مواضع القص التقليدي، ووجد في الرواية أنها ليست محاكمة «لأشكال القص التقليدي، في إطار استنطاقها الرواية، بل تتجاوز ذلك إلى محاكاة نمط آخر من الكتابة، هو الكتابة التاريخية الحديثة عن الأبطال ... وتمتد المحاكمة لتشمل السخرية - ضمناً - الحديث الفولكلوري عن الأبطال الملحميين»².

وعبر تناول مغاير سعت الدكتورة فدوى مالطي دوجلاس في دراستها «من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ، وتدمير طقوس الحياة واللغة»، إلى استجلاء العلاقة بين المكوّن التاريخي والأدبي في النص الأدبي تارة، وتارة أخرى استجلاء عناصر البحث العلمي كما استثمرتها رواية محمد مستجاب، وقد تقاطعت هذه الدراسة مع ما جاء من أفكار طرحتها مالطي دوجلاس، وتحديداً الراوي المؤرخ، وإن تجاوزت هذا إلى محاولة ربط الصبغ الشفاهية بالكتابية على مستوى النص الكتابي، وما استلزمته من إستراتيجيات المغايرة التي يعمدها المؤلف، ليُبعد نصه عن طبيعة المؤرخ، باتكائه على عناصر من الأدب الشعبي، ومتطلبات الأداء القولي التي يميل إليها الراوي الشعبي في المرويات والحكايات الشعبية.

ومن الدراسات التي وقفت على الرواية دراسة رفاعي يوسف المعنونة بـ«تشكيل صورة اللابل في الرواية المصرية رواية «من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ نموذجاً»³، والدراسة من عنوانها تستجلي تشكيل صورة اللابل عبر نموذج شخصية نعمان عبد الحافظ، وتقاطعت هذه الدراسة مع بعض خطوط هذه الدراسة خاصة في ملامح الراوي المؤرخ، وهو الحاضر عند فدوى مالطي دوجلاس بسخاء. والدراسة في مجملها ومن عنوانها تنحو إلى دراسة الشخصية الروائية وتحديداً نموذج (الابل)، وانعكاسات هذه الشخصية على عناصر الرواية، كالمكان واللغة والحوار، في محاولة لبلورة رؤية عن نموذج اللابل في الرواية، وهو ما حدا الدكتور بدوي (في دراسته السابقة الذكر) لأن يصف محاولة مستجاب بأنها إستراتيجية كتابية مغايرة عن «شخص وضيع بأسلوب نبيل من خلال معارضة بعض النصوص ومحاكاتها محاكاة ساخرة»⁴. ولئن تقاطعت الدراسة مع الدراسات السابقة (بشكل مباشر أو غير مباشر) وهي تبحث عن البنيات الشكلية المميزة لرواية مستجاب، واستجلاء العناصر الشفاهية والتاريخية التي انتهجها المؤلف، فإنها في الوقت ذاته توسدت نظرة جديدة للعمل سعى من خلالها (الباحث) إلى إبراز أوجه التداخل بين الشفاهي والكتابي في الرواية التاريخية على وجه التحديد، من حيث الاستفادة من خصائص الراوي الشعبي في المرويات والحكايات الشعبية، وكذلك طبيعة حضور الجمهور / المتلقي الذي يتلقى الحكاية، ومراعاة وجوده من قبل الراوي، ومن ثم إظهار ملامح هذا الحضور، وتأثيره على الإستراتيجية الكتابية نفسها، وما تستدعيه من آليات، على نحو استعارة الراوي الشعبي، وبالمثل عبر استخدام لغة أشبه باللغة القولية، وهي أشبه باللغة المنطوقة في كثير منها. وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف التزمت الدراسة في مقاربتها التحليلية (والنقدية) بما أقرته نظرية الرواية من مقولات متعلّقة بطبيعة النوع، إلى جانب استفادتها من المنهج البنوي عند رولان بارت خاص ما هو متعلّق بالراوي (وطبيعته) والسرود (وأنماطه)، وعلاقة الراوي بالمروري له. كما لا تغفل الدراسة الاستفادة من مناهج التحليل في استقراءها للعلاقة بين الرواية والتاريخ من جانب، والرواية والموروث الشفاهي من جانب آخر.

1 محمد مستجاب، من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011).

2 محمد بدوي، الرواية الحديثة في مصر، دراسة في التشكيل والأيدولوجيا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، 1996) ص 270.

3 رفاعي يوسف عبد الحافظ تشكيل صورة اللابل في الرواية المصرية رواية من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ نموذجاً. مجلة كلية الآداب بقاء، العدد 35، سنة 2011، صفحات من: 56: 93.

4 بدوي، الرواية الحديثة في مصر، 272.

1. بنية الرواية

تتميز الرواية على مستوى الشكل بأنها قصيرة، فلا تتجاوز صفحاتها المائة من القطع المتوسط، وتحديدًا 95 صفحة. وهو ما يُكسبها صفة المروحة بين القصة الطويلة والرواية، كما تقدّم الرواية صورة مغايرة للريف الرومانسي الذي رأيناه في «*ثريب*» (1913/1914) محمد حسين هيكل، أو الريف المتصارع مع السُلطة كما في «*الأرض*» (1954) لعبد الرحمن الشرفاوي، بل يختلف عن صورته التي قدمها مجايله عبد الحكيم قاسم في «*أيام الإنسان السبعة*» (1969)، وإن كانت تقترب بدرجة أو أكثر من عالم الصعيد، ذلك العالم المغلق والمناخ المزري المقبض بتصلب بنية وعيه التي تلوذ بثقافة تحتية، كما قدمه يحيى الطاهر عبد الله في «*الطوق والأسورة*» (1975)، فعالم الروائيين هو الهامش؛ حيث ثمة امرأة يوكل إليها مسؤولية الأسرة في الروائيين، على اختلاف تعامل المرأتين في مهمتهما.

وإن كان التعامل جاء محكومًا بأنساق البنى التحتية التي أفرزها المكان، ومن ثم تبتغي المرأتان كافة الوسائل لتأكيد إيمانها بهذه الأنساق، فتقود حزينة في رواية «*الطوق والأسورة*» ابنتها فهيمة إلى «المعبد الفرعوني» في درب من التحايل تشوبه الخطيئة المقتعة من أجل الحصول على حمل لفهيمة، لكي تمنع شر الطلاق الذي لاح، فسارت متحدية القدر إلى «رب النسل»، وهناك فُضض بكاره فهيمة في مناخ خرافي يهيمن عليه التماثيل والظلمة والصمت والرجل المكشوف العورة.⁵ ومع كل هذا الاحتيال على القدر، عجزت عن منع الطلاق، وبالمثل انقادت أم نعمان «ملهوفة خاطر، مكسورة الظهر» في درب من الغيبيات «حيث الشيخ عبد الودود سر الفرية وحافظها وملجم شياطينها، ومخفف آلامها»،⁶ وقد سارت إليه عبر طرق مهلكة حيث «تخترق الأحراش والمستنقعات»؛ لكي تخلص ابنها من حالة الصمت المطبق الذي رُزي بها

2. إشكالية التجنيس

تثير الرواية على قصرها أسئلة عديدة، تتصل أول ما تتصل بما يمكن وصفه بـ«حيرة الشكل وتردده» كما هو عند ألدن ولسون في كتابه «*نظرية الكيمياء*»⁷، أي أن النص يتردد بين نوعين مختلفين من الكتابة، هما التاريخ والرواية. هذه الحيرة مرتبطة أساسًا بإشكالية التجنيس، فتجنيس النص هو أول إشكال يواجه القارئ، ومن ثم يتبادر السؤال: هل هي رواية أم تاريخ؟ خاصة إذا وضعنا في الاعتبار كما يقول سعيد يقطين في تفرقة بين الرواية والتاريخ: «إن ما يُحدّد نوعية الرواية ليس مادتها، ولكن خطابها أيًا كانت المادة المشتغل بها». وإن كان ثمة دراسات تلغي الحدود الفاصلة بين التخييل (Fiction) والتاريخ كما فعل هايدن وايت، الذي يرى أن الأحداث التاريخية والتخييلية تُنقل من خلال إستراتيجيات تمثيلية متشابهة، وبالتالي لا فرق على المستوى الشكلي، بين هذين النوعين من الخطاب».⁸

حضور التاريخ طاغ وباذخ، بدايةً من عنوان النص، وتضمينه بمفردة التاريخ السري، علاوة على تركيب العنوان كله «من التاريخ السري لعنمان عبد الحافظ»، فالعنوان يوحي بأننا أمام شخصية مهمة، وسوف يضطلع السرد بالكشف عن أسرارها، وإزالة المبهم عنها. فهذه الصيغة التركيبية للعنوان، تتوازى مع كتب الحوليات، وكتب التاريخ. فالمؤلف يضعنا مع التاريخ منذ العتبة النصية «من التاريخ» وإن كان سرّياً لبطله «نعمان عبد الحافظ»، الذي يصنع له الراوي تاريخًا أسطوريًا يتوازى مع الأبطال الشعبيين، كما هو راسخ في العقلية العربية، وفقًا لتصوراتها عن الأبطال الفولكلوريين كأبي زيد الهلالي وعنترة بن شداد إلخ هذه القائمة من الأبطال الشعبيين.

لكن المفارقة الساخرة التي يلعب عليها النص منذ عتبة عنوانه، قائمة على المعارضة والسخرية، فالرواية منذ عنوانها الأساسي تضع المتلقي مع شخصية تحمل اسم علم، إلا أن حضورها الفعلي لا يتأتى عبر وعي الراوي، أو الشخصيات المحيطة به كالألم، وإنما بتقديمه في الحكاية، على صورة بطل وضيع، بصورة أشبه بالشخصية الهزلية، وإن كان حملّه

5 يحيى الطاهر عبد الله، الأعمال الكاملة (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994)، 364 وما بعدها (بتصرف).

6 مستجاب، من التاريخ السري، 22.

7 راجع ديفيد شيلدس، «جوع الواقع»، ترجمة أحمد الشافعي، عالم الكتاب الإصدار الثالث/فبراير (2015)، 78. والكاتب يعد واحدًا ممن يُطلق عليهم عرافو موت الرواية حتى بات «ينفر من الرواية بأعرافها، ومن الحكمة باصطناعها»، ويرى أن ثمة نزعة جديدة تتشكل، وإن كانت غير مستقرة، يراها في قصيدة النثر مثلما يراها في الأفلام شبه الوثائقية شبه الروائية، وفي الجرافيتي وفي الموسيقى التجريبية غير المخلصة لمزاج موسيقي بعينه. ويرى المستقبل الوحيد المتاح للأدب متممًا في ما يسميه بالمقالة الغنائية.

8 سعيد يقطين، قضايا الرواية الجديدة: الوجود والحدود (بيروت: الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، 2012)، 196.

أبعادًا أسطورية، يتوسل فيها طرائق كتابية غير مألوفة، تصيب قارئ العمل بالدهشة، أول سمة لها أنها تدمر الحكاية النصية الروائية، فيفاجأ القارئ بأن عناوين الفصول الأحد عشر، تأخذ نهج كتابة الحوليات وكتب التاريخ. فتأتي عناوين الفصول مضافة إلى كلمة فصل على غير عادة الروائيين؛ هكذا حسب ترتيبها: فصل في المولد والنسب، فصل في الطفولة والصبا، فصل في الهلاك، فصل من أجل السيدة الجليلة والجميلة أيضًا، فصل وسيط، فصل في المقبرة الخالية، فصل في الختان، فصل في إتمام الختان، فصل عن الأيام العظيمة، فصل في التمهيد لعقد القران، فصل في العرس، ومع ترتيب تصاعد الفصول زمنيًا، يتصاعد نمو البطل، جسمانيًا دون أن ينمو وعيه.

1.2 إستراتيجية الهدم والبناء

لا خلاف على أن النص يقدم مادة قصصية تنماس مع واقع يتماهي فيه روايه إلى حد الالتصاق، كما أنه واقع مزرق متصلبة بنية وعيه إلى حد أنها كانت هي الأيديولوجيا المهيمنة في تشكيل الشخصيات، وأيضًا في تدخلات الراوي التي تأتي للتوضيح تارة، فأثناء رؤيه عمًا حلّ للأب عبد الحافظ خميس، وهروب أم نعمان بعد «أن ترامت أبناء أن بعض الفتية يتربصون به» الراوي يشير إليها بأمر نعمان، فيدرك ما سيحدث من التباس وعلى الفور يتدخل للتوضيح قائلاً: «والتي فيما يعتقد أنها لم تكن قد أنجبت نعمان بعد»⁹ وأحيانًا يأتي الراوي (المحمل بأيديولوجيا نقيضة لأبطاله) منتصرًا لبعض القيم أو نافيًا بعضها، ففي ذات المشهد، وهو يصف هلع أم نعمان، وخروجها لليل لتتزوج بزوجها المصاب وبنفسها، يتدخل الراوي ويمرر جملة بين قوسين (رغم تأكيد الأهل لها بالاطمئنان) وهذه الجملة تأتي كدفاع مُبطن من الراوي عن جماعته التي ينتمي إليها، ومن ثم يخشى أن تُفهم على أنها متحاملة على المرأة.

ومن جانب ثانٍ يعكس نص «من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ» في إطار استطقيا الرواية، إشكالية خاصة بمنهج النص الذي يعمل في صياغة نصه، عكس مقولة إن «الفنان يعيد خلق العالم»¹⁰، فمنهج النص لا يسعى بأية حال لأن يشوه الواقع (في الأصل هو واقع مشوه) أو حتى يُزيّنه، بل يسعى إلى اكتشاف الأشياء وعلاقتها وهي متجلية في هذا الواقع الاجتماعي وتشابكاته. وهو ما يكشف عن تحوّل نوعي لمفهوم الإدراك، فلم يعد كما يقول محمد بدوي «المُدرّك ذاتًا»¹¹ «خالقة» أو «عاكسة» ولم يعد المُدرّك مُعطى منجزًا عاجزًا في ذاته، وإنما أضحت علاقتهما محكومة بالتجادل بين الذات والموضوع»¹¹.

وبناءً على هذا الوعي فالكاتب أو (صانع رؤية للكون) كما هو عند لوسيان جولدمان¹²، يعيد إنتاج الواقع والتعبير عنه وفق أيديولوجيته الخاصة، والتي ربما تتعارض مع جماعته؛ فيصوغ حكاية بطلها «نعمان عبد الحافظ» كما تصوّره - أو اختلقه بتعبير أدق - أسطوريًا، فصنع له تاريخًا، كما أشار العنوان «من التاريخ السري»، لكن المفاجأة التي ينتظرها القارئ أن بطل الحكاية (أو اللابطل) بتعبير محمد بدوي¹³، غير تاريخي؛ أي من الهامش، وهو ما يُحدّد إستراتيجية كتابية اعتمدها النص، تتمثل في المحاكاة الساخرة عن الأعلام. فاسم البطل الهامشي «نعمان خميس عبد الحافظ»، فلنأمل أولاً، دلالة الاسم الثلاثي، وهي ما تتطابق مع أسماء الأعلام. وثانيًا: أنّ الراوي صنع تاريخًا للأب، فلم ينشأ من عدم، مع أن ثمة فرية كما يذكر الراوي في أكثر من موضع مفادها بأنه ترك الحديث عن الأب لحساب الابن، وفق هذا فقد صنع له المؤلف (منتج النص) عبر روايه الضمني الملتصق به تاريخًا لا يقل عن الأعلام كما في كتب التاريخ والحوليات، فربط بين ميلاده والأحداث الكبرى تارة، وتارة أخرى جعل من كل حدث في حياته؛ كمولده، وختانه، وعرسه يمثل أهمية لجماعته، في محاكاة وإن كانت ساخرة لما يصنعه المؤرخون لإبراز أهمية بطلهم.

9 مستجاب، من التاريخ السري، 14.

10 بدوي، الرواية الحديثة في مصر، 269.

11 بدوي، الرواية الحديثة في مصر، 270.

12 لوسيان جولدمان، مقدمات في سوسولوجيا الرواية»، ترجمة: بدر الدين عروكي (سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 2، 1993)، ص 25.

13 بدوي، الرواية الحديثة في مصر، ص 271.

3. إستراتيجيات الكتابة

من الحري بنا أن نقول إن النص ينهض عبر استعارة أشكال ومواضعات قصصية مغايرة، حتى وهي تلوذ بالتراث أو تعارض التاريخ، فلم يعد الشكل الروائي التقليدي، الذي يحكي قصة تتألف من أفعال وأحداث تحدث في الزمن القصصي، والذي يهدف إلى «إعادة التوازن للحياة»،¹⁴ بل صارت الرواية وهي تصوغ واقعها سواء بالتماهي فيه، أو بالتضاد معه، تستعير شكلاً يلائمها عبر إستراتيجيات كتابية في المقام الأول، ليس بغية امتطاء الصعب أو حتى ادعاء الفريدة وتميزها عن الآخرين، بل استجابة لواقع مُعقد متداخل¹⁵، وهذا الواقع بكل تعقيداته يحتاج إلى جمالية تتناسب معه، ومن ثم حرص الكثيرون على استحداث تقنيات تتلاءم مع جدلية واقعهم، وفي نفس الوقت تُعبّر عن رؤية جمالية يبتغيها المؤلف من وراء طرحه. فكما يقول سعيد يقطين: «إن تطوّر الخطاب الروائي العربي رهين تحولات عدة على مستوى المجتمع والفكر والفن، وإن تطورات الشكل الروائي تخضع بدورها إلى مجمل هذه التطورات والتحويلات».¹⁶ وفي نص مستجاب كانت هذه الإستراتيجية الكتابية تسعى إلى معارضة بعض النصوص ومحاكاتها محاكاة ساخرة، كما أن مسألة البحث عن أشكال جديدة، عبّر عنها الغيطاني قديماً في معرض حديثه عن كُتب العجائب والأخرويات وكتب الأدب الجغرافي العربي قال إن فيها «رصد موح لخلق أشكال فنية جديدة»، وهو ما يشير إلى «تأسيس كتابة جديدة»¹⁷، والحقيقة هذا المسعى تمثله أدباء جيل الستينات؛ فبعضهم لاذ بالتراث وإن كان بالمعارضة النصية أو السخرية، والبعض الآخر ببنى إنجازات الأخر، وإن كان بشكل مغاير.

محمد مستجاب وهو واحد من هذا الجيل، يتبنّى - كما يقول محمد بدوي - «إستراتيجية الكتابة عن شخص وضيق بأسلوب نبيل».¹⁸ وإزاء تحقق هذه الإستراتيجية النصية نجد استعارته لطرائق أسلوبية متعدّدة بعضها يتداخل مع التاريخ كعلم حيث تعدّد الرواة والروايات ونقضها، ومع علم الحديث حيث تصحيح الروايات والتدقيق فيه، وعدم قبول الروايات الضعيفة، ومع القص الشعبي، حيث الراوي العليم المستحوذ على الحكى، والمتدخل فيه بطرائق متعدّدة، بالشرح والوقف والانتصاف لقيم الجماعة، وغيرها من صفات خاصة بمنشد السيرة الشعبية التي لا يجد مندوحة في أن يسأل بلسان المروري عليهم، ويجب بلسانه؛ أو بلغته الشعبية التي تجعل من محمد مكسور الحاء كما نبّه الراوي نفسه. وهي ما تمثّل إحدى الإشكاليات الخاصة بكيفية تشكّل نص يسهى لرفض مواضعات الرواية التقليدية، باستحداث تقنيات جديدة، أو على الأقل العمل على تحديث هذه المواضعات القديمة، وإعادة استخدامها في صياغات جديدة، بشكل مغاير عمّا عرفت عليه. فالقص التقليدي كما يقول صبري حافظ كان «يعتبر نفسه معادلاً للحياة أو محاولة لإعادة إنتاجها على الورق»¹⁹. وهو ما قام محمد مستجاب بمضادته تماماً.

1.3. تقنيات الشكل التاريخي

يستفيد نص «من التاريخ السري لعنمان عبد الحافظ» من توظيف الشكل التاريخي بصورة واضحة، لتأمل أولاً الفارق بين طبيعة المؤرخ والسارد العادي؛ فالأول علاقته بالقارئ قائمة على أساس إستراتيجية الإقناع والتدليل بالحجة، في حين علاقة الأديب بالقارئ لا تقوم على هذه الإستراتيجية؛ فالسرد الخيالي الحكائي هو استحضار خيالي لحدث ماضٍ، وخطابه هو محض زعم أو افتراء، ومن ثم فلا تقوم علاقة الأديب بالقارئ على أساس الججاج والإقناع، بل على أساس المواءمة بين عالم النص المتخيّل وعالم القارئ الواقعي²⁰. وهذه التفرقة ضرورية لأسباب عدة، منها ما هو متعلّق بحضور التاريخ في النص هنا، وكذلك كيفية حضوره!

فمع حضور التاريخ الذي استحضره الراوي للتأكيد على أهمية المروري عنه، فإن التاريخ الذي سجله للشخصية يبتعد

14 نبيلة إبراهيم، «قص الحادثة»، مجلة فصول 3/6 (1996)، 95.

15 بدوي، الرواية الحديثة في مصر، 17.

16 يقطين، قضايا الرواية الجديدة، 94.

17 جمال الغيطاني، «تجربتي في كتابة القصة»، مجلة الهلال 3 (1977)، 61.

18 بدوي، الرواية الحديثة في مصر، 285.

19 صبري حافظ، «الرواية والواقع: متغيرات الواقع العربي واستجابات الرواية الجمالية»، مجلة إبداع 1/10 (1992)، 39.

20 محمد الشحات، «سرديات بديلة قراءة في النظرية والتطبيق»، مجلة نزوى 65 (2011)، 90.

كل البعد حتى عن التاريخ الداخلي الذي يشي بالزمن الفعلي للحكاية. فلا توجد أحداث مهمة في حياة الشخصية. فالتاريخ لا يتجاوز مجرد مجموعة من الحوادث الشخصية للمروي عنه؛ ولادته، وختانه، وعرسه إضافة إلى الأطوار الغربية التي مرّ بها. وهي أحداث ليست فارقة، ولكن تكتسب خصوصيتها من العادات والطقوس التي صنعت في حضورها التّر، حدثاً أسطورياً للشخصية، وأكسبت الحادثة طقساً غرائبية، علاوة على ما مرره الراوي من احتفاء شعبي بموروث الجماعة في أفرانها (طقوس ختان وزواج نعمان) وأترانها (الطقوس الخاصة بموت عبد الحافظ خميس).

الغريب أننا نلاحظ حضور تاريخ الأحداث الكبرى المتوازي مع تطورات الشخصية وفق النمو العمري للشخصية، وإن كان لا يوجد دليل واحد يؤكد تطوّر وعي الشخصية من خلال حواراتها أو أفعالها التي قامت بها باستثناء غضبته على أمه. ففي المشهد الأخير في الرواية، بينما يحتفل الجميع بنجاح نعمان في فصّ بكارة عروسه، حيث «يتحرك القوم بعدها (أي اللقاء المنديل الدموي على رؤوس الحشد) بنعمان إلى ترعة بحر يوسف ليتسنى للعريس أن يلقى بالطوبقات السبع إلى النهر، والسعادة تغمر شاطئ بحر يوسف» على الجانب الآخر كان الحدث الأكبر والتاريخ المفصلي للدولة يتحدد حيث: «أحد السفراء يتحرك في الوقت نفسه مقترّباً من مجلس قيادة الثورة، ليسلم إنذاراً شديد اللهجة طالباً من جمال عبد الناصر أن يسحب جيشه من حول القناة أو يسمح لبريطانيا وفرنسا بضرب المطارات والمنازل بالقنابل»²¹

المفارقة بين الحدثين كبيرة ومقصودة أيضاً، فبينما تمّة ابتهاج (هنا) في هذه البقعة الصغيرة التي لم يحدّد اسمها، بل لم يقدّم أي ملامح خاص بها من الناحية الجغرافية، وإن كانت ملامحها على إنسانها حاضرة؛ ثمّة تربع وتحقّر لقتال على الجبهة الأخرى، وكان المؤلف الضمني المتوخّد مع الراوي يستنكر الانغلاق الذي تعيشه هذه الجماعة الشعبية المنفصلة وعياً ومكاناً عن الوطن الأم، وانشغالها بحدث هامشي يتمثّل في ختان وعرس لا يمثّل أهمية للوطن الكبير الذي يتعرض للمؤامرات في ذات الوقت. وهو ما حرص الراوي على إبراز هذه المفارقة على مستوى الوعي، من خلال إلحاحه على تتبّع حدثين منفصلين، فيقدمهما الراوي لمتلقيه في مشهد واحد، عبر صورة سينمائية مرسومة بمهارة تجمع كل مقومات المشهدية، وهذه المرة دون تدخل، بل بحيادية تامة؛ فالشخصية الرئيسية التي احتلّ اسمها عتبة النص الأولى، وصنع لها الراوي تاريخاً عبر توالي الأيام والليالي وفقاً لتعريف الطبري للتاريخ، فالأحداث هنا ليست تلك «التي تزرخ بها كتب التاريخ، وهي تتناول إحدى لحظاته مثل الحرب العالمية الأولى مثلاً»²² وإنما يتوسّد المؤلف فكرة أن الإنسان كما يقول الغيطاني «بمفرده تاريخ في جوهره له بداية ونهاية»²³.

2.3 الراوي المؤرخ

النص يميل راويه إلى اقتباس صفة المؤرخ (الشكلية؛ تعدّد الروايات، والوظيفية؛ التعليق ونقد المرويات والتوضيح... إلخ)، فالمؤرخ التقليدي كما يقول سعيد يقطين لينجز خطابه التاريخي، وهو سردي من حيث طبيعته «يعتمد نواة السرد في عمله وهي الخبر: إنها مادته الأساسية التي يشتغل بها» كما يستقصي المؤرخ «المواد الخبرية المتصلة بموضوعه فيقوم بصياغتها وفق صيرورة وقرعها محاولاً تحري «صحة» الحدث، و«صدق» الواقعة منتقداً المادة التي حصل عليها ومحصّلاً ما يتجمع لديه من أخبار»²⁴، خاصة ما هو متعلّق بالاقتباس والتوثيق، أو من خلال سرد الحوادث التاريخية التي تطرّد في السرد. فمنذ استهلال النص، يربط الراوي بين ميلاد بطله نعمان عبد الحافظ الذي تسرد الرواية تفاصيل حياته في لحظات مفصليّة من ميلاده إلى زواجه، مروراً بالحدث الأهم في حياته وهو ختانه؛ وبين أحداث تاريخية كبرى صاغت معالم القرن العشرين، وأيضاً على مستوى القرية في مراوحة تأخذ موضع السؤال عن مدى استجابة هذا الواقع الموعول في بدايته لهذه المتغيرات التي بدأت تحلّ، فبينما العالم يخضع ويستجيب لقوة الآلة التي بدأت في الهيمنة مع الاختراعات، كانت القرية غارقة في ظلامها حتى إن وفقاً للراوي فما إن وجد الجد مستجاب «القطعة المستديرة من المعدن البراق» أثناء عودته من الحقل، في ظهر يوم جمعة صائف، حتى «وجف قلب الرجل المؤمن، وازداد القلب وجلاً حينما قرّبها من أذنه»

21 مستجاب، من التاريخ السري، 94.

22 سعيد يقطين، الرواية والتراث السري من أجل وعي جديد بالتراث (المغرب: المركز الثقافي العربي، 1992)، 93.

23 الغيطاني، «تجربتي في كتابة القصة»، مجلة الهلال 3 (1977)، 60.

24 يقطين، قضايا الرواية الجديدة، 154.

فلقد تراءى له وكأنه شيطان يدق، فألقى الشيطان الحديدي أرضاً، واستعاد بالله، ثم دكه بعكازته حتى اطمأن إلى تحطيمه تماماً»²⁵ وكان مولده يستدعي ماضي الأخر، وبالمثل حاضره العربي. فيستدعي مولده موت لينين وصعود ستالين وصعود هتلر، وهو ما سجله الراوي المتباهي بهذا الميلاد «يقيناً كان الرايخستاغ الألماني قد أحرق تمهيداً لأن يتخلص من أدولف من المعارضين للرايخ الثالث، كما أن لينين كان حتماً قد مات وسلم روسيا الاشتراكية إلى خلفه العنيد. ومن المتعذر أن نعتقد أن تشمبرلين قد تولى أمور العظمى بريطانيا حينذاك». أما الأحداث على مستوى القرية فتتمثل في أن عم الراوي محمد يخرج من السجن «في قضية الخشخاش وسط القطن»²⁶.

3.3. كما يستعير الراوي صفات المؤرخ بما يتسم به القصص التاريخي من امتياز رؤية الظاهرة أو «الواقعة» من خلال عدة عيون بحثاً عن الحقيقة الموضوعية؛ فالراوي يقدم مرويات عديدة لحادثة واحدة (لاحظ ميلاد نعمان) إلا أنه يُفند هذه المرويات جميعها، حتى يقتنع برواية واحدة (لاحظ التداخل بين المتن والهوامش)؛ حيث للحكاية مرويات عديدة، يكفي ورود هذه الصيغ التأكيدية والجازمة: يمكننا أن نقفل الأقواس على موعد تقريبي لميلاد نعمان؛ كي نضرب على أيدي بعض الآراء التي حاولت أن تتنازل من رجلنا (لاحظ مفردة رجلنا ومرة أخرى بطلنا) / إذ أصبح راسخاً / وهذا يتفق مع ما أثير من أن نعمان ولد بعد الهوجة بزمن غير معروف / في رواية نميل إلى الوثوق بها / وأصبح قريباً من المؤكد أن نعمان...). لينتهي بعد فحص جميع المرويات إلى القول «مؤكد بعد ذلك - ويقصد الروايات المتناقضة - أن نعمان ولد فور كارثة دفن والده الشيخ الكريم»²⁷.

يتكرر الأمر في مقتل والد نعمان، حيث تتكرر هذه الصيغ الدالة على تعدد الروايات للحادثة الواحدة، مثل: (وترددت أقوال / ثم رد بعض الموتورين دعوى أخرى/ كما أن رجعيًا روى أن / والذي يحض كل هذه الافتراءات / ثم تناقل الرواة بعد ذلك - أو أثناء ذلك - رواية ضعيفة / ونقطة الضعف في الرواية). هذه الصيغ التي تتردد بكثرة طيلة السرد، هي صيغة تتشابه مع صيغ المؤرخ الذي يعتمد على توثيق روايته، فهو يخاطب القارئ / ومن ثم يعتمد على البرهنة والحجج والأدلة. لكن مستجاب نقلها إلى نصه، وصبغها بصبغة محلية حيث أعطى روايه خصائص الراوي الشعبي، الذي يحل له التدخل والتعليق.. إلخ، من صفات اكتسبها من حضور المتلقي، وفي الوقت نفسه يحيل استخدام هذه الصيغ إلى انتفاء مسؤولية الراوية عما يرد من حكايات مغلوطة، كما أنها تحيل إلى تعدد مصادره وهو ما يتوازي مع المؤرخ الذي لا يقف عند مصدر واحد لنقل خبره.

4. النص والبحث العلمي

ومن العناصر النصية البارزة التي تدفع القارئ إلى التفكير في مسألة التجنيس، تدبيج النص بالهوامش، إضافة إلى لعبة التضمين التي يلجأ إليها الراوي، وهو ما يدفع القارئ إلى التساؤل عن جدوى إطراد الهوامش والتضمين داخل نص أدبي / قصصي. الهوامش والتضمين كلاهما قرين البحث العلمي، يتكرر التضمين في أكثر من موضع في النص، فما إن يبلغ الأم استدراج نعمان الغرباء للأوكار، وهو الحدث الذي كان له صدى على حالة الصمت التي صار عليها نعمان فيما بعد، فبينما الأم كانت تسعى إلى استجابته، حتى «على غير عاداته تجرأ على أمه، بل وتهجم بألفاظ شائنة» وإزاء هذا «اضطرت الأم لضربه على غير قواعد التربية الحديثة» (التشديد من عندنا). ومع محاولات الأم استرضائه إلا أن نعمان «بدأ يأخذ جانباً من العشة ويتكور صامتاً» كما أخذ «يميل إلى النوم» ثم «أخذ يكمن كموناً طويلاً دونما إصغاء إلى محاورات أمه أو انتبه إلى حزنها»²⁸.

ومع محاولات الأم لاستعادة نعمان وقد أرجعت ما أصابه إلى «أن عيون القرية - المقذاة - لا بد صوبت الحسد ضد

25 مستجاب، من التاريخ السري، 7 هامش: رقم 1.

26 مستجاب، من التاريخ السري، 7-8.

27 مستجاب، من التاريخ السري، 16.

28 مستجاب، من التاريخ السري، 20.

نعمان بنشاطه وقدراته على إحضار (الخير) الكثير من المزارع إلى العشة»،²⁹ على الفور تحليلاً لهذا الموقف يستدعي الراوي مقولة ألبير كامو - أو أحد هؤلاء الناس - «عندما تموت هذا العام فإن الموت سوف يتجنّبك في العالم القادم». يتكرّر التضمين في «فصل في التمهيد لعقد القران» وبينما الراوي يتحدث عن الموعد الذي طرأت فيه فكرة زواجه، فيزعم أنها «فكرة قديمة قدم الندوب التي تغطي ركبتيه»، ثم يفتح قوسين ويضمن كلاماً مأخوذاً من كتاب «لعبة الأمم» فيورد في الهامش اسم المؤلف ورقم الصفحة.

ما حاجة منتج النص لهذا التضمين من ألبير كامو، ومايلز كويلاند؟ قد يبدو سؤالاً منطقيّاً، خاصة أن المروي عنه **بطل هامشي**، لولا هذا النص ما كان أحد سمع حكايته. وهنا يبدو المقصد! فالمؤلف يريد أن يقول إن الشخصيات المهمة ليست فقط هي التي تحتاج إلى التوثيق والكتابة الجدية، فعبير المحاكاة الساخرة، أراد أن يبرز أهمية بطله، ويكسبه أهمية كما هو البطل في كتب المؤرخين حيث يعطون شخصياتهم أهمية³⁰.

1.4. إستراتيجية التوثيق

تعدُّ فكرة توثيق النص بهوامش واحدة من التقنيات التي يستعملها المؤلف من التدوين التاريخي، حيث يبلغ عدد الهوامش الواردة في النص تقريباً 40 هامشاً، إضافة إلى 6 هوامش مرتبطة بتبيين مواضع الآيات في سور القرآن الكريم، كما في صفحة 23. ولم أضمها إلى جملة الهوامش، لأنه سبق أن وردت مواضع كلمة تسع في آيات القرآن، واكتفى السارد بالإشارة إلى اسم السورة ورقمها بين قوسين. وهو واضح في صفحات: 28، 29.

تنوّعت الهوامش بين التعريف بالأعلام كما في حالة عباس محمود العقاد، وجيد عبد النور الذي عرّفه في هامش صفحة 35 بأنه «أحد أبطال مهاجمة القطار الإنجليزي عام 1919، في ديروط». أو حتى مع الشخصيات التي وردت كأعلام في أعمال أخرى كما فعل مع شخصية دياب (أخو عبد الهادي بطل رواية الأرض لعبد الرحمن الشرفاوي) في هامش صفحة 47. أو حتى علم في جماعته كحالة عبد الحميد عبد العزيز خليل، ويعرفه بأنه «واحد من عامة قبلي البلد، يميل إلى الزعامة وقيادة الناس...»³¹. إلى شرح كلمة كما فعل في كلمة «حردة» التي وردت ضمن قائمة نيشان زوجة نعمان، ووصفها بأنها «الحردة واحدة الحرد أو الحرديات: مندبل للرأس». وأيضاً في كلمة «الزردخان» وهو يصف نعمان وهو يلقب بملاء زردخان»³² فيقول في الهامش: «الملاء الزردخان نوع من التيل أو الكتان ينسج على أنوال». أو عبر تحديد موقع مكان كما فعل مع «أمشول» في هامش ص 67. وبين تصحيح تواريخ وروايات متعلّقة بميلاد نعمان، أو وفاة أبيه. وقد أثار اطراد هذه الهوامش على هذا النحو، الدكتور فدى مالطي دوجلاس، فتساءلت عن إمكانية إدراج الرواية تحت البحث العلمي، وتبرّر هذا لأن «الهوامش توجد عادة في كتاب علمي أو بحث علمي، وليس في رواية»، وتكمل «لقد تعودنا نحن القراء على أن الكتابة العلمية تُقترن بالهوامش»³³. وفي النهاية بعد تساؤلاتها تقرُّ بأنه «من الواضح أننا لسنا إزاء نص علمي حقيقي، ذلك لأن موضوع الكتاب قصصي. وما يفعله مستجاب هو أن يقتبس في نصه الخيالي بعض الخصائص القصصية للنص العلمي أو التاريخ ويستبدل بأصوات الراوي التقليدية صوت المؤرخ»³⁴.

لا أميل إلى هذا التوصيف الذي انتهت إليه فدى مالطي دوجلاس على أهميته. ففكرة إدراج نص قصصي عماده الخيال إلى النصوص العلمية، لمجرد وجود الهوامش أسفله، لهو من المبالغة لأسباب عدة؛ أولاً، لأن التضمين والاقتباسات من مصادر مختلفة، هو ما يقرب النص من البحث العلمي، وليس الهوامش فقط، وهو ما لم تنشر إليه دوجلاس. وثانياً، لأن الرواية الجديدة نهجت إلى تدمير مواصفات الرواية التقليدية، حيث «المباراة الروائية» بتعبير صبري حافظ كانت «هي مباراة في دقة المحاكاة، وسباق من أجل اقتناص القارئ في شبكة الوهم القصصي والدخول به إلى خرائطه الأليفة لأن القانون

29 مستجاب، من التاريخ السري، 21.

30 عثر عن هذه الفكرة أندريه موروا، فن التراجم والسير الذاتية، ترجمة أحمد درويش (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، 45.

31 مستجاب، من التاريخ السري، 69.

32 مستجاب، من التاريخ السري، 80.

33 فدى مالطي دوجلاس، من التاريخ السري لنعمان عبد الحافظ وتدمير طقوس الحياة اليومية، ضمن كتاب: فدى مالطي دوجلاس، من التراث

إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فدى مالطي دوجلاس (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2009)، 317.

34 دوجلاس، من التراث إلى ما بعد الحداثة، 317.

المسيطر عليها هو قانون الواقع نفسه»³⁵ وهو الدأب الذي سعى إليه كُتّاب جيل الستينات - على كثرتهم - وهو الجيل الذي ينتمي إليه محمد مستجاب، فوَلع هذا الجيل بالتجريب يتبدى من معرفته بتعقّد الواقع الاجتماعي وتشابك علاقاته. وهو ما ظهر واضحاً منذ النص المناقيسو «تلك الرائحة»³⁶ لصنع الله إبراهيم.

وقد امتثل فيه لأليات الكتابة الجديدة كما أقرتها الرواية الجديدة عند «الآن روب جرييه»،³⁷ كما لجأ جمال الغيطاني في الريني بركات إلى فكرة الهوامش والتضمين أيضاً، نفس الشيء يفعله محمد المخزنجي الذي يُضمّن المعارف العلمية في حكاياته وقصصه، وهو ما أضفى بُعداً معرفياً للسرد، تجاوز به فكرة التسلية والترفيه التي كان يلصقها من قبل عبد المحسن طه بدر بالرواية. فكرة الهوامش لا تتأتى أهميتها من كونها شارحة أو مُفسرة لبعض ما ورد في المتن السري. أو حتى إن منتج النص يريد أن يقرن نفسه بالمؤرخ. فالحقيقة كما هو واضح أن ثمة علاقة تبادلية بين الهامش والمنتج. وأن منتج النص المتماهي مع روايه يريد أن يقول إن الهامش له تاريخه أيضاً وله حوادثه التي تكون عارضة وليست مهمة في حركية التاريخ، إلا أنها تحدث وأن ثمة أشخاص ينفصلون عن المتن لكن لهم حضورهم وثقافتهم وأيديولوجيتهم الخاصة التي تتعارض مع الأيديولوجية السائدة، حيث الالتصاق بالثقافة التحتية.

5. تشكيل البطل

يخلق الراوي بطلاً أسطورياً ليس بأفعاله، وإنما بصفات تشكيلية وتكوينية لا دخل له فيها. فيتسم بسمات البطل الشعبي، حيث لحظة ميلاد البطل، تتوازي مع ميلاد البطل الشعبي في الحكايات الشعبية أو الخرافية أو حتى في الأساطير، فالبطل دوماً في هذه المرويات كما تقول نبيلة إبراهيم: «يولد غريباً وكان الحياة كلها ترفضه، ولكنه سرعان ما يشق طريقه ويتغلب على الصعاب، ويحقق في النهاية نصراً يُسهم في صنع الصورة المكتملة للحياة».³⁸ لكن بطل مستجاب ليس مثل أبطال الأساطير، الذين ينتمون عادة إلى أبوين مرموقين، وإنما هو وضع، فأبوه (عبد الحافظ خميس) أحلت «القرية دمه» بعد أن عقر كلُّها وظل يبيع وأصبح خطراً على الناس، فاضطرت الأم لأن تهرب به، وهي المعارضة الساخرة من استعارة التاريخ. فالبطل - هنا - شخصيته نمطية مسطحة لا تتطور ولا تتغير، بل هي ثابتة على الرغم من أن الراوي استعار في ميلاده فكرة ميلاد البطل في الأساطير، وكما هو شائع في الحكايات الشعبية أن مولد البطل يتأتى بعد وفاة أبيه وهروب الأم خوفاً على ابنها كما في سيرة الأميرة ذات الهمة، وهو ما يتحقق هنا فما إن ترددت أخبار بتريص الشباب لزوجها، حتى «هلعت أم نعمان» وكما يقول الراوي «خافت وحملت زوجها المصاب بليل لتنجو به وبفلسها (رغم تأكيد الأهل لها بالاطمئنان) وظلت تشرخ به المزارع والطرق حتى أرهقت ولم تجد بداً من أن تجلس لتستريح إلى كمية من البوص الناشف، هذا البوص الذي صنعت منه عشنتها فيما بعد. وفي هذه البقعة وربما في الليلة نفسها مات عبد الحافظ خميس».³⁹

ومع كل هذا إلا أنه لا يحمل سمات البطولة كما رسمتها أدبيات الحكاية الشعبية والأساطير أو حتى الحكايات الخرافية. فالبطل عبر مسيرة حياته التي تبدأ بالميلاد وتنتهي بالزواج، لم يكن هو البطل المنتظر، الذي تفخر به القبيلة، بل على العكس هو بطل عاجز لا صوت له أبداً. فعلى مدار النص كله لا نسمع له صوتاً، وبالأحرى هو مسلوب لإرادة الراوي العليم الذي يروي عنه كل شيء، حتى في أحص خصوصياته، ليلة العرس؛ أي لا صوت ولا إرادة.

فهو ليس أكثر من مجرد خبر، وهو ما يتجسد فعلياً هنا، فعندما يتذكر الراوي كونه كائناً (حيّاً)، وليس مجرد حكاية يرويها للمروي عليهم أو حتى «كائن من ورق»⁴⁰ كما عند رولان بارت، بصيح: «أين نعمان؟»،⁴¹ ثم نكتشف معاً أنه لا صدى لهذا النداء، فيعود لسابق عهده لوصف ما فعله في يومه استعداداً لحفل عرسه، بوصفه غائباً، فيخبرنا بالأفعال

35 حافظ، «الرواية والواقع واستجابات الرواية الجمالية»، 39.

36 صنع الله إبراهيم، تلك الرائحة وقصص أخرى (المنيا - مصر: دار الهدى للنشر والتوزيع، 2003) المقدمة، ومواقع مختلفة.

37 يمكن الرجوع إلى كتاب: الآن روب جرييه، الرواية الجديدة والواقع، ترجمة رشيد بنحو (الوحد: وزارة الثقافة والرياضة، 2018) المقدمة وما بعدها.

38 نبيلة إبراهيم، «ميلاد البطل»، مجلة المجلد 113 (1966)، 23.

39 مستجاب، من التاريخ السري، 14.

40 رولان بارت - حسن وآخرون بحراوي، طرائق تحليل السرد الأدبي (المغرب: منشورات اتحاد المغرب، 1992)، 27.

41 مستجاب، من التاريخ السري، 90.

التي قام بها نعمان على التوالي: «اغتسل نعمان مبكراً / قام عيد المزين بثذويب آخر ودقيق / ثم مر نعمان بصحبة أحد كبار العائلة على بيوت القوم ليدعوهم) بل إنه يتماهى صوت الراوي الضمني المنتصر لقيم وأنساق الجماعة فيقول: ولا بد لنعمان أن يمرَّ على الناس كي لا يعتب عليه أحد».⁴²

بل تظهر حيرة الراوي، وكأنه أمام جمهور يوجه له خطابه: «لا أعرف إن كان من الصواب أن نتابع العروسة أم نلاحق العريس، وخير لنا أن نجتمع مع قوم عبد الحافظ خميس في حركتهم البطيئة من أمام بيوتهم...» يصلو الراوي ويجول هنا وهناك، بعدسته يصوّر كل شيء. لكن أين نعمان؟ الذي سأل عنه من قبل وحدد وظائفه، لا وجود له. فهو بطل من ورق، حاضر بصوت الراوي، وإن نسيه الراوي لا وجود له، وعند اللحظة المناسبة يستدعيه: «وظهر نعمان في الوقت المناسب» حتى في هذه اللحظة لا صوت له، فقط مجرد مُتَلَقٍ للأوامر: «امتدت ذراع نعمان ذات الإصبع المهيأة واخترقت الإصبع موضع العفة في بنت أخت أبي العيون»، لكن لم يؤد المهمة على أكمل وجه «الداية تنتبه إلى وجل العريس» فتسبه، وتمسك بإصبعه وتعيد من جديد الاختراق، وما إن ينتهي نعمان من مهمته حتى يعلن الراوي: «انتهاء الجزء الأول من حياة نعمان». وكأنه وفق محمد بدوي يخلق أسطورة فردية لبطله، يود من خلالها أن يكشف الكاتب عن أيديولوجيا صناعة الأسطورة الفردية»⁴³ فيبعد أن يُهيئ قارئه لميلاد بطله، الذي يتوافق تاريخ ميلاده مع أحداث عالمية. ثم ما لبث أن يضعه في سياق محلي فيحدد هذا التاريخ بالقطع قائلاً: «بمكنا أن نقفل الأقواس على موعد تقريبي لميلاد نعمان، كي نضرب على أيدي بعض الآراء التي حاولت أن تتال من رجلنا؛ إذ أصبح راسخاً أن نعمان وُلد في أحد أيام الهجير الشديدة الحرارة، والتي يبدأ فيها محصول الأذرة النيلية النضج، فقد كانت السيدة أم نعمان تحتكر بيع الملوحة على الشواطئ المتعرجة لبحر يوسف الممتدة من شمال قناطر ديروط حتى التواءات عزب أبي جبل. وقد ولدته في عشتها المتحركة والتي تخضع تحركاتها لكل فجانيات الفيضان، بعيداً عن بقع الكثافة السكانية» (ص 8). لا يكتفي الراوي بربط تاريخ ميلاده بأشياء محلية، وإنما يحدد أيضاً موضع الولادة «في عشتها المتحركة» وهو ما يعني أن هذا المولود ينتمي إلى هذا المكان، وهو ما يكون له أهميته في حادثة الختان فيما بعد. حيث انتمؤه لهذا المكان سيفعل أنساق المكان أثناء الاحتكام لأحقية من يتولى أمر الختان

6. الراوي والمروي له

من الأشياء اللافتة أن القارئ يُفاجأ بأن الكاتب يقطع سرده ليتوجه إلى القارئ الذي يستحضره، وكأنه موجود أمامه وهو ما يتوازى مع الراوي الشعبي الذي يتفاعل مع جمهوره. ووسائل تماهي الراوي مع المروي لهم عديدة في النص منها، تضمنينه نصه بشرح لغوي على نحو ما هو ظاهر في بداية الفصل الأول؛ حيث نرى الراوي يمارس هذا القطع والاسترسال في الحكاية، فيوقف السرد ليشرح كلمة، فبينما الراوي يهيئنا لميلاد بطله، عبر سرد الأحداث الكبرى التي وقعت مترامنة مع هذا الميلاد العظيم، ثم ينتقل إلى الأحداث الداخلية، هكذا «ليس من المؤكد أن يكون عمي محمد (بكسر الميم الأولى والحاء) قد خرج من السجن» (ص 4). الإفادة اللغوية الخاصة بتلفظ كلمة محمد، هو تأكيد آخر لأن الخصائص اللغوية للمكان انعكست على النص، وإن كان الراوي يكسر ما يتمرر ألفاظ لا تنتمي إلى أيديولوجيا المكان بقدر ما تنتمي إلى سياق عصر جديد يتشكّل، يعود إلى زمن الكتابة، وليس زمن الحكاية، فتظهر مفردات مثل: صفقات/ توريد / مباحثات / احتكار / الكثافة السكانية وغيرها من ألفاظ تدل على سخرية الراوي الضمني المتوحد مع المؤلف، فيستخدمها في سياق غير الذي وردت فيه، فيشير إلى احتكار أم نعمان للملوحة. فأيديولوجيا المكان مهيمنة ليس فقط في استعارة الشريط اللغوي، وإنما أيضاً في الأنساق الحاكمة.

كما يعتمد الراوي على تقنيات وقف الرؤي والاستطراد الخارجي، وهي من صفات الراوي الشعبي، الذي يتفاعل مع جمهوره. ومن أجل إثارة خيالهم يترك السرد، وينطلق إلى خارج نصه. فلنتأمل مثلاً كيف عمل الراوي على نقل أخبار خاصة بعبد الحافظ خميس، فالراوي يكاد يختزل حياته من مولده إلى موته الغامض، في هذه المقاطع السردية التي جاءت جميعها منقولة هكذا:

42 مستجاب، من التاريخ السري، 92.

43 بدوي، الرواية الحديثة في مصر، 289.

- «وترددت أقوال – سندحضها فيما بعد – من أن أبا نعمان مات مقتولاً في الدير المحرق أثناء احتفالات مسيحية⁴⁴
 - كما قيل أيضًا إن الرجل قتل في عام 1919 خلال مهاجمة أهل القرية للقطار الإنجليزي الشهير أثناء الثورة»
 - «ثم ردّ بعض الموتورين دعاوى أخرى تتضمن أنه تزوّج بالغازية وأصبح واحدًا من جوقتها.»
 - «كما أن رجعيًا زوى أن عبد الحافظ خميس قد تاب وانضم إلى مريدي أحد ذوي الكرامات في بقعة جبلية.»
 - «والذي يدحض كل هذه الافتراءات أن أبا نعمان عاد ذات عيد، عاد إلى القرية وإلى الدرب وإلى زوجته، صامًا كعادته مقلًا بالتجارب والوعي – دون جمل – وظل منطويًا على نفسه فترة ثم بدأ يُمارس هواياته الأثيرة، غير مستمع إلى نصح أو مستجيب لإرشاد، أو مهتم بوعيد، حتى ضاق أهل الدرب فيه، ليس فقط بسبب سلوكه.»
- المقطع يشير إلى سمات الراوي الذي ينقل كل مرويّه عن آخرين، دون أن يحدّدهم. فيأتون مُدمجين في صيغ مُبهمة على نحو: قيل / تردد / وردد، وغيرها من أساليب، توحى بأنه يقوم بدور الراوي الوسيط (Mediator) وإن كان يخالف الراوي الوسيط⁴⁵ في السرد العادي الذي هو يُسمى أيضًا الراوي العاكس (Reflector) الذي هو شخصية روائية تفكر وتشعر وتدرك لكنها لا تتكلم إلى القارئ مثلما يفعل الراوي. العكس تمامًا يمارسه هذا الراوي الوسيط بين المروي عنه والمروي عليهم، فهنا نجد تدخلات وتعليقات لاحظ تأكيده أن عبد الحافظ عاد، ولكن (بلا جمل) فاضطرّ لوضعها بين علامتي اعتراض، للتأكيد عليها ولفت الانتباه.

7. جماليات التشكيل الفولكلوري

في تأكيد على استثمار النص ولوذه بجماليات التشكيل الفولكلوري، يعتمد المؤلف إلى تقليص دور الحوار. فيعمد إلى صياغة نصية لحواره بصيغة إيلاعية، وكأن السارد يريد أن يقدّم المعلومة، دون الوقوع في فائض لفظي، أو التثرثرة أو حتى الوقوع في أحبولة الإسهاب في الحوار كما يقول محمد بدوي. فمع ندرة الحوار إلا أنه متحقّق، ولكن باقتضاب شديد على نحو هذا المشهد:

بعد أن طُردت أم نعمان من المستشفى وخرجت غاضبة نافرة، اتجهت وهي حاملة «بطلنا على كتفها» كما يصف الراوي، إلى الشيخ عبد الودود «سزّ القرية وحافظها وملجم شياطينها ومخفف الآمها»، هناك دار هذا الحوار:

«وما كادت تدخل حتى وافاها الرجل مبسلاً محوقلاً:

خير ...

- افتح لنا الكتاب يا سيدنا»⁴⁶.

لم يزد الحوار عن هاتين الجملتين، ثم يعود الراوي إلى سرده، ويصف ما فعله الشيخ بعد أن أمسك بيده الساحرة» رأس نعمان الغارق في السكوت والصمت»، وبينما على هذا الحالة كانت «الآيات المقدسة تنساب وتهوم وتملأ الغرفة»⁴⁷ وبالمثل يأتي الحوار الذي ينقله الراوي أثناء ختان نعمان للمرة الثانية، بين عيد المزين والرجل الغريب، الذي رفض أن يجري حلاق من مكان آخر عملية الختان.

فيدمج الراوي الحوار في السرد هكذا:

«وشرع موسى (أي موس عيد المزين) الحادة، لتقطع الجزء الأول من القلفة، ولتلقاها أم نعمان في قطعة قماش كي ترقعها وترقص بها، وينبثق الدم قانيًا، وتعود التالية، غير أن صوتًا أمرًا يوقف أصابع المزين عن تلمس القلفة: أصابع عيد المزين مرة أخرى إلى القلفة فتسحبها خارجًا كي تقطع المساحة.

- الأسطى من أين.

فيرفع عيد المزين رأسه وذراعه ممتدتان متشبّتان بعضو نعمان...

- من ديروط الشريف... عقبال عندك!! لكن الرجل الغريب أعلن في وضوح احتجاجه على قيام حلاق من قرية أخرى بإجراء ختان في قريتهم، وأمر القوم أن يتوقفوا عن إتمام الطهارة، غير أن عيد المزين تجاهله ضاربًا باحتجاجه

44 مستجاب، من التاريخ السري، 11.

45 عن الراوي الوسيط، وأدواره يمكن الرجوع إلى: محمد الشحات، بلاغة الراوي طرائق السرد في روايات محمد البساطي (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000)، 48.

46 مستجاب، من التاريخ السري، 22.

47 مستجاب، من التاريخ السري، 22.

عرض أفخاذ نعمان. فانفعل الرجل محتجاً مرتين: مرة لخرقهم العهد المبرم منذ سنوات بالأى يعتدي حلاق قرية أخرى على اختصاصات حلاقي قريتهم. ومرة لإحساسه بازدراء عيد المزين له. وعاد الرجل الغريب إلى الصراخ فيهم، فتوقف نعمان عن التختين وأم نعمان عن الرقص وإسماعيل الحفار عن تشديد تكثيف نعمان من الخلف»⁴⁸.

يكشف الحوار عن آليات خطابية نصية يعتمد عليها منتج النص، لتحويل نص مكتوب إلى نص شفاهي يُلقى على جماهير، منها: أن الراوي قلص درجة الحوار إلى حد الفقر، فلا توجد إلا جملتان في صيغة سؤال. ولكن السؤال يكتنز كل دلالات أيديولوجيا المكان، بدءاً من الصيغة التركيبية: **الأسطى من أين**. دون الاحتفاء بوضع علامة الاستفهام، فيما يمثل قلباً للنظام التركيبي اللغوي حيث أداة الاستفهام في أول السؤال، وعلامة الاستفهام في النهاية. هنا لا اهتمام إلا بما يقدم الإفادة للمتلقى، وبالمثل فإن الجواب لا يتوسل بفائض لغوي، بل هو ينهج نهج السؤال، فيأتي مباشراً هكذا: «**من ديروط الشريف... عقبال عندك!**»

1.7 إستراتيجية التشكيل اللغوي

السمة الأهم ليست في الاختزال اللغوي في الحوار، أو حتى في قلب التركيب البنائي للجملية النحوية، وإنما في الراوي الذي هو مضطلع بالسرد ومتماه مع الشخصيات وبيروى من منظور راو كلي عليم، هذا الراوي - هنا - يفشل في تحديد هذا الشخص، وهو ما يؤكد حديثه، فيصف الرجل بالغريب، ثم يسرد الحوار (إن جاز التعبير) فيصف تفاصيل ما دار بين الغريب وعيد المزين، لكن ما هو أهم أنه كان بمثابة الوسيط في عملية نقل المشهد الذي اكتسب كل مقومات الصورة الحية، حيث الحركة (احتج / توقف عن الرقص، والتختين، وتشديد التكتيف) والصوت (صرخ / انفعل)، اللون (الدم). كما يعمد النص إلى استحداث آليات جديدة، خاصة به، فيقدم قواعد سردية جديدة غير مألوفة على السردية العربية، حيث يضع قائمة مرقمة داخل السرد يستعرض فيها ما دار الحديث عنها، تتركز هذه الصيغة اللغوية التي تكسر قواعد الكتابة الروائية القائمة على السرد والحوار. فنجد ثمة قائمة بالأفعال الشائنة التي حدثت له بعد أن أدين بمجلس العرب الذي عقد بسبب سلوكه في المزارع، وتوارد الإشاعة مع اختفاء الدواجن وصغار الماعز من الدرب (راجع ص 12) أخرى تتعلق بالموضوعات التي دارت بين القوم، فالراوي لم يسرد ما حدث، أو يرو عما استمع له نعمان، وإنما يُحصي أحد عشر موضوعاً دار نقاش القوم حولها كالتالي:

- «أسباب قتل موسى أفلاديس وإلقاء جثته في ترعة الدير.
- وأسباب تأخر إسلام عمر بن الخطاب.
- وما انتهت إليه التحقيقات في قضية مقتل فخري.
- صلح الحديبية
- الناقة التي أنجبت ديگاً في قرية مجاورة».

وصولاً إلى

- «حكاية إخفاء أحد الحكام القدماء بيد عبيده»⁴⁹.

ورود الموضوعات بهذه الصيغة المخالفة لقواعد السرد، تأكيد على مقولة أرنستو ساباتو في سياق لاحق «بأن الرواية صنف غير نقي في جميع الأحوال، فهي لا تخضع للقوالب، ولا ترضخ للتقييد»، وبذلك يحلُّ السرد صيغ جديدة، فترد صيغ سردية بعضها يتبع الترتيب الهجائي (من أ إلى ك) وهو ما يتكرر مرة ثانية فيما يتعلق بالتوجهات الخاصة بالدفن العلاجي. وقد جاءت هذه المرة مرقمة (من 1 إلى 7) وإن كانت المادة 4 تحتوي على تقسيمين؛ الأول خاص بحفر المريض الحفرة بنفسه، ولكن ثمة قواعد حاكمة في الليالي القمرية حيث يكون الوضع (جنوباً للرجال وكبيرات السن من النسوة، جنوباً مع الميل شرقاً للشباب والأرامل) أما في الليالي المظلمة لا يهتم الاتجاه حيث يقوم الأسياد بتعديل الوضع بالشكل الذي يفيد العلاج⁵⁰ وبالمثل ما هو خاص بالنيشان بعد أن اجتمع أطراف من العائلتين، وكما قال الراوي «شُرك أمر النيشان تقديراً لآل نعمان، على أن يكون المهر كالتالي» (...). وفي ليلة النصف من شعبان اصطحبت أم نعمان وسط الزغاريد صبيبتين

48 مستجاب، من التاريخ السري، 63 – 64.

49 مستجاب، من التاريخ السري، 30.

50 مستجاب، من التاريخ السري، 54.

تحملان نيشان عروس نعمان والمكّون من:

- 1 - «شال أحمر بورقته تم الحصول عليه من ملوي.
- 2 - جورب لحمي وجورب أسود لزوم العزاء.
- 3 - أربع قطع صابون نابلسي.
- 4 - أربع حردات على أربعة ألوان اثنتان منها بالقصب والترتر.
- 5 - شبشب بوردة عمولة الداخل.
- 6 - قطعتان من القماش الستان فرح قلبه من أعلى نوع.
- 7 - نصف رطل حنة سويسبي.
- 8 - ثلاثة أقماع سكر.
- 9 - ثلاثة منادين أصباغ اشتهرت بتوريد الخدود عند حكها بالبشرة.
- 10 - زجاجتا شربات العنتلي»⁵¹.

الملاحظة المترتبة للقارئ أن هذه القواعد الجديدة لم تأخذ صيغة ثابتة فمرة جاءت مرقمة وفقاً للترتيب الهجائي (الألفبائي)، ومرتين جاءت وفقاً للترتيب الرقمي. والقائمة الأخيرة تعكس الثقافة المحلية، حيث العادات التي أراد أن يمرّر جزءاً منها المؤلف عن البيئة المحكي عنها، والتي ينتمي إليها البطل، وهي بيئة الصعيد. فهو يقدّم معالم البيئة في كافة جوانبها؛ مسراتها (فرح النعمان، وختانه) وأحزانها (ليلة موت والد نعمان). تستلقت هذه الظاهرة فدوى مالطي دوجلاس، إضافة إلى تشكيل كلمة محمد، الذي وضعه الرّأوي بين قوسين، بوصفها من الخصائص النصّية، لكن كما تقول: «تبعّد القارئ عن القصة لتثير وعيه بالكتابة نفسها»⁵². في الحقيقة أن هذه التقنية يمكن وصفها بالشارحة تمثّل سمة جمالية يمتاز بها محمد مستجاب على المستوى التشكيلي الجمالي لنصوص مستجاب على تنوعها ما بين القصة والرواية.

2.7. تدخلات الراوي

تتكزّر هذه التقنيّة على مستوى النص، فالراوي دائماً يفتح أقواساً، ويعلّق بالشرح أو بالإضافة لما ذكر قبله. فأتناء استمرار الحديث عمّا أُثير عن ميلاد نعمان، يذكر الراوي رواية تقول إنه ولد بعد الهوجة بتاريخ غير معلوم، وكأن الراوي تذكر شيئاً، فلم يكنفّ بالهامش الذي حدّد فيه كلمة الهوجة ومدلولاتها. فيفتح قوساً أثناء الروي نفسه، ويقول «في رواية نميل إلى الوثوق بها للشيخ عبد العزيز خليل»⁵³، ومرة أخرى يفتح قوساً عند الحديث عن والد نعمان عبد الحافظ خميس، ويعد أن يعرفه ويذكر نسله بأنه «واحد من بطون عائلات الحدايدة»، وما تناقله الناس عنه حول صمته، وإثاره للعزلة، وممارسته رياضة الجري، وسعيهم لضبطه مثلبساً، إلى أن غاب فترة «وعد إلى القرية يقود- في كبرياء هادنة - جملاً، وظل أبو نعمان يعمل على جملة دون توقف أو تكاسل إلا في حالات قليلة»⁵⁴. وعند ذكر هذه الحالات يُقدّم الراوي تفسيراً وتوضيحاً فيفتح قوسين ليقول: «مثل حلول ليلة الشيخ أبي هارون». لكن هذا المثال يقتضي منه أن يتوقف ليشرح ماذا كان يحدث في هذه الليلة هكذا: «إذ كان ينتظر يوماً كهذا بفارغ الصبر، يترك جملة باركاً أمام منزله، ويهرع إلى نصبة الغوازي فاغر الفم منبسّط الأسارير يحتسي القرفة، وعندما تمر الغازية أمامه للمرة العشرين أو الخمسين تتفعل أعضاء أبي نعمان، فليقي بلبدته على الأرض ويهتز حولها راقصاً على إيقاع التصفيق الصاخب الخلاب، ثم يرهق فيسقط إعياء على أول دكة. ويخرج القطعة المعدنية من جيب جلبابه الكتاني، فليقبها إلى الغازية في فخر - حيث بعدها - يظل صامتاً حتى تباشير الصباح»⁵⁵. فلو لا هذه الجملة العارضة التي ذكرها، ما كنا نحن القراء على علم بما يفعله.

51 مستجاب، من التاريخ السري، 54.

52 دوجلاس، من التراث إلى ما بعد الحداثة، 341.

53 مستجاب، من التاريخ السري، 54.

54 مستجاب، من التاريخ السري، 38.

55 مستجاب، من التاريخ السري، 93.

3.7. تأثير الجمهور

تدخل الراوي يأتي استجابة لتأثير الجمهور (المتخيل) عليه أو المروي عليهم (المسرود له éNarrate) كما هو عند جيرالد برنس⁵⁶، فهو عندما يسرد عن المقام الذي يليق بصاحب الكرامة بعد حادثة مقاومة النعش للذفن، فيقول الراوي «وخلال أيام لم تزد على الأربعة» ثم يفتح قوساً ليعدل الرواية فيقول: «سته أيام في مقولة للحاج محمد حسين»، ثم يستكمل سرده «أتموا المقام وبيضوه ورفعوا شاهده إلى خمسة أمتار».⁵⁷ لا يكتفي الراوي بالقيام بدور الوسيط في نقل الحكاية إلى متلقيه / جمهوره، وإنما يتدخل كما ذكرنا سابقاً، وإن كان يلعب دوراً آخر يتمثل في نفي أو إثبات أو دحض الحكاية نفسها. فالحكاية التي تواردت وتناقلها الراوي مفادها: «أن أحد الأعداء أو عز إلى كلب مسعور أن يهاجم ساق أبي نعمان، فتخلى الرجل عن صبره وتصارع مع الكلب جسداً لجسد. والشعب حولهما مجتمع ليضحك ويسخر مسروراً ومشجعاً هائصاً حتى سقط الاثنان فاقدى الوعي».⁵⁸

ينقل الراوي الحكاية بحذافيرها، وإن كان يُعَلِّق على صحتها، فيصفا بأنها «رواية ضعيفة» قبل أن يبدأ سرده، حتى لا يأخذ القارئ الرواية على محمل الجد والتصديق، وخشية أن تذهب الحياة بعقول مستمعيه، يقول بعد نهاية رويته مبرراً حكمه السابق هكذا: «ونقطة الضعف في الرواية ترجع إلى...»، وكأنه يميل إلى ضعفها بل ويبرهن على أسباب الضعف قائلاً: «من أن هذه المقولة لم تظهر إلا في السنوات الأخيرة»، بل يخرج من هذا العرض والتبرير باستدلال، فيقول «إذ من الثابت أن عبد الحافظ خميس عقده كلب كما عقده من قبل أكثر من كلب دون إيعاز من أحد» ويستمر في استدلالاته التي جاءت من قراءة وفحص لمرويات عديدة وصلت إليه. ومن ثم يحرص على نقل أصلها لجمهوره / القارئ، فيقول: والثابت أيضاً أن أبا نعمان ظل طويلاً بعد إصابته بهذي ثم سرع وكتب. وأصبح خطراً على الناس تعميماً وعلى أهل الدرب تخصيصاً، فتخوف منه المواطنون واحتاطوا».⁵⁹

فكرة أن يبقى الراوي على الحياد لم تعد تُجدي مع الراوي الذي أخذ يتدخل مع رويته وهو ينقل عن المروي عنه إلى المروي عليهم،⁶⁰ فمع الفصل الثاني «فصل في الطفولة والصبا» يبدأ صوت الراوي الوسيط بختفي تماماً، إذ يُعلن عن راي يحمل صفات التدخل المباشر، فيبدأ الفصل هكذا بإعلان عن وجوده «أرجح الرأي الذي يميل إلى التعامل مع حياة نعمان من خلال كونها مساحة محاصرة – أو متصلة – بمساحات أخرى على امتداد أحقاب طويلة لأناس آخرين، أم وأب وجدان وجدتان وأعمال وأحوال» ويستمر في توجيه المروي عليهم في كيفية استقبال شخصيته الأسطورية التي مهد لها في الفصل الأول، ومن ثم يقرر بيقين العالم بالحوادث والمصائر «أن فصل مساحة نعمان عن حيوات الذين مضوا عنه أو معه يعد تعسفاً» الغريب أنه يجيب بأن هذا التعسف «استخدمه بعض المناوئين له، قاصدين عزل حياته تمهيداً للتقليل من شأنه ... ثم تدميره».⁶¹

توقيف السرد، وتدخل الراوي بالاستطراد والشرح، ليس أول علامة من علامات الراوي الشعبي، ثمة سمات أخرى حاضرة في النص على المستوى اللغوي أو الكلامي، تتمثل في نقل الخطاب المروي بصيغته الشفاهية، فتتردد صيغ لغوية هي من صفات الخطاب الشفاهي. فالراوي أثناء نقله لبعض الأحداث، يستخدم صيغة (قيل)، وهي صيغة تؤكد على أن الراوي مجرد ناقل للأحداث، والحكاية ينقله بلسان أشخاصها. فنلاحظ ميل الخصائص النصية للخطاب إلى السرد الشفاهي لاحظ هذه الجملة: «وأصبح قريباً من المؤكد أن نعلن رأى الدنيا على شاطئ بحر يوسف في الفترة التي تتسع لثماني سنوات بعد عام 1930 على أدق الفروض»⁶² وترددت «أقوال سندحضاها فيما بعد من أن أبا نعمان مات مقتولاً في الدير المحرق أثناء

56 جيرالد برنس، المصطلح السردى، ترجمة: عابد خزندار، مراجعة وتقديم: محمد بريري (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ع 368، ط 1، 2003)، 142.

57 مستجاب، من التاريخ السري، 15.

58 مستجاب، من التاريخ السري، 13.

59 مستجاب، من التاريخ السري، 14.

60 للوقوف على مصطلح المروي عليه، ووطنافه التي يلعبها في السرد، يمكن مراجعة كتاب: علي عفيفي، نظرية القراءة، روايات عبد الحكيم قاسم نمونجا (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2017)، 35 وما بعدها.

61 مستجاب، من التاريخ السري، 17.

62 مستجاب، من التاريخ السري، 9.

احتفالات مسيحية، وأن بعض رجال القرية شاهدوا جثته بأعينهم، كما قيل إن الرجل قُتل في عام 1919 خلال مهاجمة أهل القرية للقطار الإنجليزي أثناء الثورة...»⁶³. فالراوي هنا مُؤنِّس براوٍ شعبي يحكي لجماعة ماثله أمامه، يوقف سرده من أجل إيضاح ما يستحق، بل ويعلمها بما سيفعله فيما بعد، «سندُحضها فيما بعد»⁶⁴. نفس الشيء يتكرَّر في الفصل الخاص «فصل من أجل السيدة الجليلة والجميلة أيضاً» خاصة عندما تطلب السيدة الجميلة من نعمان «أن يروي لها شيئاً»⁶⁵، فلا نجد صوت نعمان، بل الراوي الذي يحكي عن مرويه في تأكيد لانفصال الراوي الأنا للراوي شاهد العيان القريب من الحدث، والملتصق بالشخصيات. بهذه الصورة لا ينفصل الراوي عن واقعه الذي يحكي عنه، وهو المنشغل بخلق أساطيره الخاصة، وإن كان ينهل من ميراثه الذي يعرفه جيداً، بل مندمج فيه حدّ الالتصاق. فيسهب الراوي وهو ينسج أسطورة بطله الغرائبي، في وصف الجهل والفقر وانتشار الخرافات في قرى الصعيد. وكأن الرواية تندد بمخاطر هذه الآفات التي تفاقمت وتكلسنت وهو ما كان أثره فادحاً على قطار التنمية الذي اصطدم بالاحتكار والكثافة السكانية وفق ما مرر الراوي في سياق نقيض

خاتمة:

انتهت الدراسة بعد محاولة قراءة رواية «من التاريخ السري لعنمان عبد الحافظ»، في ضوء علاقة الرواية بالتاريخ، تارة والنصوص القولية (الشفاهية) تارة ثانية، إلى التأكيد على مرونة الرواية التي جعل بنيتها مفتوحة على كافة الأجناس بما فيها غير المتصلة بجنسها كالبث العلمي، فالرواية على قدر انغماسها في واقعها الأرضي / التحتي، وتعبيرها عن المهمشين من أبنائه، وما يعانونه من قهر ومسخية، أيضاً لم تنفصل عن العالم المحيط بها، وما يعج به من أحداث كبرى ومصيرية؛ فجعلت القرية المجهولة الاسم انعكاساً للأحداث (الكبرى) التي تدور في العالم الرحب الواسع، بصراعاته وحرابه وتعقيداته، ومن ثم لجأ الكاتب وهو يجسد هذا العالم إلى تقنيات يتصل بعضها بطبيعة المؤرخ، ووظيفته في الربط بين الأحداث والمرويات المختلفة، والبعض الآخر بهوية الباحث العلمي، وكذلك ما يتصل بطبيعة الراوي الشعبي، ومع هذه المراوحة بين عالمي المؤرخ والباحث من جانب والروائي والراوي الشعبي (المنشد أو القوال) من جانب ثانٍ، إلا أن سمة الروائي (الفني) هي الغالبة، لما يمنحه التخيل من رحابة في إمكانية التغيير والتبديل، والإضافة والحذف، ونسج حكايات تستند إلى مرجعية واقعية، لكنها تُحلَّق في الخيال، إضافة إلى هذا استفاد من بلاغة الخطاب وفنون الحجاج بالمعارضة والسخرية وكسر الإيهام بمرجعية الحكاية تارة، والجدال تارة أخرى في محاولة لاستقصاء الحقيقة.

كما كشفت الدراسة عن أهمية موقع الراوي منتج النص في إعادة خلق نصه وتشكيله دون محاولة لتجميل واقعه المشوّه أصلاً، وفي سبيل ذلك تبنى الروائي إستراتيجيات كتابية تعكس هذا الواقع المعقد، فيتردد داخل المروية الاعتماد على الراوي العليم والمستحوذ على الحكيم. ومنها توظيف الشكل التاريخي بصورة توائم بين طبيعة المؤرخ الذي يتخذ من واقعة صغيرة مهمشة، بؤرة ليُسجَل وقائع كبرى تحدث في العالم، في إشارة إلى أن أحداث العالم الكبير تنعكس على العالم الصغير حتى ولو كان في نظره مهمشاً غير مدرك. والمؤرخ الذي يوازن بين عدة روايات من مناظير مختلفة، علاوة على الاستعانة بتوثيق النص بهوامش كما في النصوص التاريخية والبحوث العلمية وهو ما وضع النص في إشكالية التجنيس وإلى أي جنس ينتمي، هل ينتمي إلى التاريخ أم إلى الدراسات العلمية أم الرواية، وقد انتهى الباحث إلى أن هذه ما هي إلا إستراتيجيات كتابية اعتمدها المؤلف استجابة إلى تقنيات الرواية الجديدة التي نهجت إلى تدمير مواصفات الرواية الكلاسيكية.

كما توقفت الدراسة عند تشكيل صورة البطل، وانتهت إلى أن الروائي عمد إلى خلق بطل أسطوري، بعيداً عن صورة البطل الأسطوري في الملاحم والسير، باختلاق أفعال كبرى، وإنما عبر سمات شكلية تجلت في تكوينه، ومرآحله ميلاده التي توازت مع ميلاد البطل الشعبي في الحكايات الشعبية. كما كشفت الرواية عن حضور باذخ للمروي عليه، وهو ما فرض على الراوي أدواراً جديدة غير السرد، فالراوي مال إلى طبيعة الراوي الشعبي؛ حيث يتوسط جمهور يُلقي عليهم نصه، وما يستدعيه هذا الحضور من تلبية لطلبات الجمهور من شرح أو تفسير لحدث، أو ربط سياق آني بحدث قديم،

63 مستجاب، من التاريخ السري، 11.

64 مستجاب، من التاريخ السري، 11.

65 مستجاب، من التاريخ السري، 47.

وهي كلها تقنيات مالت بالراوي في كثير من أجزاء النص إلى الراوي الشعبي. وفي النهاية توقفت الدراسة عند جماليات التشكيل الفلكلوري بتقليص دور الحوار واتكائه على خطاب لغوي يدمج بين الحوار والسرد، وقلب التركيب اللغوي للجملة النحوية، وتكرار صيغ لغوية بعينها داخل السرد، وهو ما منح النص فريدة وخصوصية لغوية.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

مستجاب، محمد. *من التاريخ السري لعثمان عبد الحافظ*. (2011) القاهرة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب

المراجع:

- إبراهيم، نبيلة. (1996) "قص الحداثة"، فصول، 3 / 7 ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- إبراهيم، نبيلة. "ميلاد النطل"، مجلة المجلة، ع 113، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- بارت، رولان بارت (وآخرون). *طرائق تحليل السرد الأدبي*. مترجم: حسن بحراوي وبشير القمري وعبد الحميد عقار (المغرب: منشورات اتحاد المغرب، سلسلة ملفات، الطبعة، 1، 1992.
- بدوي، محمد. *الرواية الحديثة في مصر دراسة في التشكيل والإيديولوجيا*. القاهرة: مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة 1، 2006.
- برنس، جيرالد. *المصطلح السردية*، ترجمة: عابد خزندار، مراجعة وتقديم: محمد بريري (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ع 368، ط 1، 2003).
- حافظ، صبري. "الرواية والواقع: متغيرات الواقع العربي واستجابات الرواية الجمالية"، إبداع، 1/10 (1992).
- دوجلاس، فدوى مالطي. *من التراث إلى ما بعد الحداثة*. مترجمة: فدوى مالطي دوجلاس. القاهرة: المجلس القومي للترجمة. الطبعة 2، 2009.
- الشحات، محمد. "سرديات بديلة: قراءة في النظرية والتطبيق". نزوى العمانية، 65 (2011).
- الشحات، محمد. *بلاغة الراوي، طرائق السرد في روايات محمد البساطي*. القاهرة: كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة 1، عدد 111، 2000.
- شيلدي، ديفيد. *جوع الواقع*، مترجم: أحمد الشافعي. القاهرة: مجلة عالم الكتاب، عدد فبراير 2015.
- عفيفي، على. *نظرية القراءة روايات عبد الحكيم قاسم نموذجًا*. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة 1، 2017.
- الغيطاني، جمال. "تجربتي في كتابة القصة"، الهلال، 3 (1977).
- غرييه، ألان روب (وآخرون). *الرواية الجديدة والواقع*، مترجم: رشيد بنحدو. قطر: كتاب الدوحة، ع (91) وزارة الثقافة والرياضة، 2018.
- موروا، أندريه. *فن التراجم والسير الذاتية*، مترجم: أحمد درويش (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة 1، 1999.
- وايت، هايند محتوى الشكل الخطاب السردية والتمثيل التاريخي، مترجم: نايف الياسين، ومراجعة: فتحي المسكيني. البحرين: هيئة البحرين للثقافة والآثار، الطبعة 1، 2017.
- يقطين، سعيد. *قضايا الرواية الجديدة الوجود والحدود*. بيروت: الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة 1، 2012.
- يقطين، سعيد. *الرواية والتراث السردية من أجل وعي جديد بالتراث*. المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة 1، 1992.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

Afîfî, Alâ. *Nazarîyyetü'l-Kirâa Rivâyât Abdi'l-Hakîm Kâsım Nümûzen*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-sekâfe, 1. Basım, 2017.

Bart, Roland Bart vd. *Tarâiku tahlîli's-serdi'l-edebî*. çev. Hasen Behrâvî, Beşîr el-Kamerî, Abdülhamîd Akkâr (Fas: Menşûrât İttihâdî'l-Mağrib, Silsilet Mileffât, 1. Basım, 1992.

Bedevî, Muhammed. *er-Rivâyetü'l-hadîse fi Mısr Dirâse fi't-teşkil ve'l-îdyûlûciyâ*. Kahire: Mektebetü'l-Üsra, el-Hey'etü'l-Mısrıyye el-âmmе li'l-küttâb, 1. Basım, 2006.

David, Shields. *Cu'û'l-Vakı'*, çev. Ahmed eş-Şafi'i. Kahire: Mecelletü Âlemü'l-Kitâb, Şubat 2015.

Douglas, Fedwa Malti. *Mine't-Turâs ilâ mâ ba'de'l-hadâse*. çev. Fedwa Malti Douglas. Kahire: el-Meclisü'l-kavmî li't-terceme. 2. Basım, 2009.

el-Gaytânî, Cemâl el-Gaytânî. *"Tecribetü fi kitâbeti'l-Kıssa"*, el-Hilâl, 3 (1977).

eş-Şahât, Muhammed. *"Serdiyyât Bedîle: Kirâat fi'n-nazarîyye ve't-tatbîk"*. Nezvâ el-Ummâniyye, 65 (2011).

eş-Şahât, Muhammed. *Belâğatu'r-Râvî*, Tarâiku's-Serd fi rivâyât Muhammed el-Besâtî. Kahire: Kitâbât Nakdiyye, el-Hey'etü'l-Âmmе li Kusûri's-Sekâfe, 1. Basım, sayı 111, 2000.

Grillet, Alin Robbe vd. *er-Rivâyetü'l-cedîde ve'l-vakı'*, çev. Reşîd Binhiddu. Katar: Kitâb Doha, (91) Vizârâtü's-sekâfe ve'r-riyâda, 2018.

Hâfiz, Sabrî. *"er-Rivâye ve'l-Vakı': Müteğayyirâtü'l-Vakı'ı'l-Arabî vesticâbâtü'r-rivâyet'il-cemâliyye"*. İbdâ', 1/10 (1992).

İbrahim, Nebîle. (1996) *"Fassu'l-Hadâse"*. Fusûl, 7/3, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısrıyye el-âmmе li'l-küttâb.

İbrahim, Nebîle. *"Milâdü'l-Beta"*. Mecelletü'l-Mecelle, 113. sayı, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısrıyye el-âmmе li'l-küttâb.

Kur'ân-ı Kerîm

Maurois, Andre. *Fennü't-terceme ve's-siyer ez-zâtiyye*, çev. Ahmed Dervîş (Kahire: el-Meşrû' el-Kavmî li't-terceme, el-Meclisü'l-A'lâ li's-sekâfe, 1. Basım, 1999.

Müstecâb, Muhammed. *Mine't-Tarîhi's-sirri li-Nu'man Abdi'l-Hâfiz*. (2011) Kahire, Mektebetü'l-Üsra, el-Hey'etü'l-Mısrıyye el-âmmе li'l-küttâb.

White, Hayden. *Muhteve's-Şekli'l-hutâbi's-serdi ve't-temsîlü't-tarîhi*, çev. Nâyıf el-Yâsîn, murâcâa: Fethî el-Miskînî. Bahreyn: Hey'etü'l-Bahreyn li's-sekâfe ve'l-âsâr, 1. Basım, 2017.

Yaktîn, Saîd. *Kazâyâ'r-rivâye el-cedîde el-vcîd ve'l-hudûd*. Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-ulûm,

Nâşirûn, Menşûrâtü'l-İhtilâf, 1. Basım. 2012.

Yaktîn, Saïd Yaktîn. *er-Rivâye ve t-Türâsü's-serdî min ecli va'y cedîd bi't-turâs*. Fas: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1. Basım, 1992.

صورة الخيل بين سورة العاديات ومعلقة امرئ القيس: دراسة سيميائية مقارنة

Adiyat Suresinde ve İmruu'l-Kays'ın Mullakasında At Tasviri: Karşılaştırmalı Göstergibilimsel Bir Çalışma

The Depiction of Horses in Surah Al-'Adiyat and in Imru' al-Qais' "Mu'allāqa": A Comparative Semiotic Study

Muhammet ABAZOĞLU¹ 



المخلص

تتشابه صورة الخيل بين سورة العاديات ومعلقة امرئ القيس من حيث بعض الصفات والمشاهد. رغم ذلك إننا نجد فرقا كبيرا بين النص القرآني المعجز والنص الأدبي الاجتهادي. فالفرق الجوهرى بينهما يتجلى في السياقات المتغايرة، ثم المفردات والصور تبدو متباينة أحيانا. وهذا التشابه والاختلاف يدفعنا إلى الدراسة بين الشعر الجاهلي والقرآن الكريم. التشابه التصويري بينهما يعكس النقطة المركزية في تمثيل الواقع الاجتماعى آنذاك. لأن القرآن عندما أوجي إلى النبي فإنه نزل بلغة قريش التي كانت تُعتبر اللغة الأدبية والنموذجية بين الشعراء والفصحاء في تلك الفترة، والمؤخدة للقبائل العربية المتفرقة في أنحاء الجزيرة العربية ضمن البيئة الحجازية. فمن الطبيعي أن يكون هذا التقارب التعبيري للألفاظ في بيئة مجتمعية متقاربة زمنياً شكلت لغتها لغة القراءة والكتابة. وبذلك تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على صورة الخيل في سورة العاديات ومعلقة امرئ القيس، من خلال رصد العلاقات بينهما في التشابه والاختلاف، وربط هذه النقاط بالحياة الاجتماعية والثقافية والنمط المعيشي، والقيم الدينية والحضارية. ثم عرض الدور الوظيفي لصورة الخيل وما تحمله من إichاءات ودلالات رمزية في كل منهما. وتسير الدراسة في منهجها وفق طرق التحليل السيميائي المقارن، الذي بدوره يحاول الوصول إلى المعنى ويركز على العلامات الدلالية المختلفة في التأويل والمقارنة بين النصوص.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، سورة العاديات، امرؤ القيس، صورة الخيل، دراسة سيميائية.

¹Kilis Yedi Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kilis, Türkiye

ORCID: M.A. 0000-0003-2153-3909

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Muhammet Abazoğlu (Dr. Öğr. Üyesi),
Kilis Yedi Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kilis, Türkiye
E-posta: muhammet.abazoglu@kilis.edu.tr

Başvuru/Submitted: 18.12.2023
Revizyon Talebi/Revision Requested: 15.01.2024
Son Revizyon/Last Revision Received: 05.02.2024
Kabul/Accepted: 09.02.2024

Atıf/Citation: Abazoğlu, Muhammet. "The Depiction of Horses in Surah Al-'Adiyat and in Imru' al-Qais' "Mu'allāqa": A Comparative Semiotic Study." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 201-220.
<https://doi.org/10.26650/jos.1406370>

Öz

Âdiyât Suresi'nde geçen at tasvirleri, Câhiliye şairlerinden İmruu'l-Kays'ın muallakasındaki at tasvirleriyle bazı sahnelerde benzeşmektedir. Bu benzerliğe rağmen mu'ciz Kur'ân metni ile içtihatî edebî metin arasında büyük fark vardır. Başta bağlamları birbirinden farklı olan bu metinler, bazen de terim ve tasvir açısından farklılık göstermektedir. Bu da bizi Kur'ân-ı Kerîm ile Câhiliye şiiirleri arasında oluşan benzerlik ve farklılık noktalarını incelemeye sevk etmektedir. Aslında, aralarındaki bu tasvir benzerliği, dönemin toplumsal gerçekliğini tasvir etmede merkezi noktayı oluşturmaktadır. Nitekim, Kur'ân-ı Kerîm, Peygamberimize vahiy edildiğinde, büyük bir kısmında Câhiliye dönemi şairleri ve fâsihleri arasında edebî ve örnek dil olarak kabul edilen Kureysî diliyle inmiştir. Bu dil ayrıca Arap Yarımadasına yayılmış Arap kabilelerini Hicaz çevresinde birleştiren bir unsur olarak kabul edilmiştir. Böylece anlatımda görülen bu benzerlikler, birbirine zamansal yakınlık içinde olan çevrelerin dilinde görülmesi yadrganacak bir konu olmamıştır. Bu çalışma, Âdiyât Suresi ile İmruu'l-Kays'ın muallakasında bulunan at imgesi üzerinde durup, aralarındaki benzerlik ve farklılık noktalarını

gözetmektedir. Bu konuları sosyal, kültürel, yaşam tarzı, dinî ve medeni değerlerle ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Bunun yanında metinlerde yer alan at suretinin işlevsel rolünü ve taşıdığı sembolik anlam ve çağrışımları sunmaktadır. Çalışmada, karşılaştırmalı göstergebilimsel çözümleme metotlarına başvurulmuştur. Bu yöntem metin içindeki anlamlara ulaşmaya çalışır ve metinler arası yorum ve yaklaşımda farklı anlamsal göstergelere odaklanır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Göstergebilimsel Çalışma, Âdiyât Suresi, İmru'u'l-Kays, At Tasviri

ABSTRACT

The imagery of horses in Surah Al-'Adiyat shares similarities with the depiction found in the "Mu'allaqa" [Suspended Poem] of the pre-Islamic poet Imru'al-Qais regarding certain characteristics and scenes. However, a notable distinction exists between the Qur'anic text, which is considered miraculous, and al-Qais' literary text, which is considered a poetic endeavor. The fundamental difference lies in the varied contexts and occasionally in the different vocabulary and imagery that appear. These similarities and differences have prompted this study's comparison of pre-Islamic poetry with the Qur'an. The visual similarities between the Qur'anic imagery and pre-Islamic poetry reflect the societal realities of their respective times. The Qur'an was revealed in the eloquent language of the Quraysh and served to unify the diverse Arab tribes in the Hijazi region of the Arabian Peninsula. Therefore, for this expressive convergence of words in a socially similar environment to shape its language as the language of reading and writing was a natural consequence. This study aims to analyze the portrayal of horses in Surah Al-'Adiyat and Imru' al-Qais's "Mu'allaqa" by exploring their similarities and differences while connecting them to social, cultural, religious, and civilizational values. The study employs a comparative semiotic analysis method with the aim of deriving meaning by examining various semantic signs when interpreting and approaching the texts.

Keywords: Arabic literature, semiotic study, Surah Al-'Adiyat, Imru' al-Qais, horse depictions

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to explore the similarities and differences in the portrayal of horses in Surah Al-'Adiyat and Imru' al-Qais's poem "Mu'allaqa" [Hanging Poem] by examining both the realistic and mythical aspects of their horse imageries. The study also considers the language and expressive style used in each text. That the language in the Qur'anic text is closely related to the language used in "Mu'allaqa" became apparent in this context. However, the thought process and understanding of matters differ between the pre-Islamic era and the Islamic era in terms of intellectual perspectives due to the developments that had occurred with the advent of Islam and the spread of a sound doctrine based on reality and logical truths. This is in contrast to the thinking of the pre-Islamic ignorant mind, which had at times adhered to myths in its poetry. While exploring these differences and similarities, the study adopts a semiotic approach to uncover the imagery of horses and the associated connotations that are linked to the environmental differences between the pre-Islamic and Islamic eras.

The study is divided into three sections. The first section discusses the portrayal of horses in Arabic literature, including their various names and their significance in pre-Islamic Arabian society. Horses were highly valued as a symbol of pride, bravery, and nobility among the Arabs. The section explores their central role in Arabic life, which favored horses over one's own children. The section examines the position of horses in Islam, emphasizing their immense importance within the religion. Horses are mentioned in the Quran in terms of Allah swearing by them and the Qur'an referencing them in several surahs and ayahs. Horses are also

mentioned in the hadiths of Prophet Muhammad, who encouraged their ownership, breeding, and utilization in various aspects of life. This section also delves into the significance of horses in pre-Islamic poetry by highlighting poets renowned for their equestrian-themed verses such as Imru' al-Qais, Tufail al-Ganawi, and al-Nabigha al-Ja'di. The section also explores the relationship between the Qur'an and Arabic poetry in general by focusing on their linguistic and stylistic aspects. The study examines the specific dialectical features associated with the different tribes and their connection to the Quraysh dialect, which served as the standard literary language that unified the Arabs, as well as being the language through which the Qur'an was revealed. Finally, the first section addresses the relationship between pre-Islamic poetry and the Quran by noting the linguistic similarities between some pre-Islamic poems and later revealed Qur'anic verses and how scholars and critics have emphasized the importance of poetry and its relationship with the Quran.

The second section focuses on the depiction of horses in Surah Al-'Adiyat and the symbolic meanings that reflect the stereotypical image of real horses in the minds of Muslim individuals. This section uses semiotics to explore the powerful connotations associated with horses on the battlefield. The horses embody both their physical and spiritual strength, symbolizing the concept of jihad in the way of Allah. The mental strength derived from the idea of striving on the path of God is reflected in their physical strength. Thus, the horses are portrayed as swift, fierce, and vigorous, with their intense galloping causing sparks to fly as their hooves strike the ground. This imagery signifies their power to intimidate enemies. They raise dust, penetrate enemy ranks, and disperse their formations, thus symbolizing the strength of Islam that never retreats from jihad.

The third section delves into the depiction of horses in the poet Imru' al-Qais' "Mu'allaqa". The imagery and symbolism of the horse in this context differ from the portrayal of horses in Surah Al-'Adiyat in terms of their appearance and primary purpose. In Surah Al-'Adiyat, horses are depicted as warhorses on the battlefield, while in Imru' al-Qais' poem, they are portrayed as horses used for hunting and leisure. In terms of language, expressive style, and connotations, however, similarities are found between the two. Both portray an image of horses through their swift running, their galloping at dawn, their speed in maneuvering and movement, the striking of their hooves on the ground, and the stirring up of dust from the intensity of their strikes, whether in the battlefield or in the pursuit of prey during hunting.

Similarly, the horses in Surah Al-'Adiyat are seen to symbolize the war horses engaged in jihad for the sake of Allah. This interpretation is fitting for the expressive connotations associated with these horses through imagery inspired by reality. As for Imru' al-Qais' poem, he is observed to construct a model of a horse in his imagination and to use this model in an attempt to attain something lacking in reality. He is the unsettled poet who races against the element of time, seeking revenge and proving himself in the hunting grounds. Failing in reality, he turns to imagination, which leads him to attribute legendary qualities to his horse,

defying convention to express its strength and resilience. Consequently, two models of horses are encountered that differ in purpose and form yet are united in language and expression.

The importance of the study lies in its unique approach, thus representing the first study of its kind to address the theme of horses in both the Qur'anic text and Arabic poetry. This is where the significance of the semiotic method becomes evident in studying Quranic texts and comparing them to literary texts. The study also highlights the importance of the comparative analysis between the Qur'anic and literary texts. Previous research in this field shows no single study to have specifically explored the depiction of horses in both Surah Al-'Adiyat and the poetic verses of Imru' al-Qais. Rather, these topics have been examined separately. In addition to the semiotic analysis of and comparison between the two texts, the study gains additional significance in how it has employed a multidimensional approach by delving into the connotations of images and symbols and exploring everything surrounding the external and internal worlds of these texts.

Finally, while the two texts can be said to have points of similarity regarding certain images and scenes, such as the strength and speed of horses, as well as in the language and verbal expression showing many commonalities, the differences between the two texts are also clear and prominent. Surah Al-'Adiyat portrays horses as real horses that reflect a clear concept in Arab society, particularly in the broader Islamic community. These horses are depicted as combatants that are strong in their faith, believe in the virtue of jihad, and anticipate ultimate victory. On the other hand, the poem "Mu'allaqa" confines its horses to the context of pre-Islamic society, which only believed in tribal loyalty, pursuit, and leisure in the wilderness. Consequently, the latter horse depiction lacks spiritual values and possesses qualities that are unrealistic and extraordinary and that contradict logic. In summary, while having some similarities, the portrayals of horses in Surah Al-'Adiyat and in Imru' al-Qaisi poem "Mu'allaqa" differ significantly in their underlying concepts, values, and roles assigned to the horses within their respective cultural and religious contexts.

المقدمة

للخيل مكانة كبيرة في حياة الإنسان، ترتبط أهميتها بالعلاقة المتينة القائمة بينهما منذ زمن بعيد. وبعد أن روضها الإنسان صارت جزءاً لا يتجزأ من حياته، فهي الصديقة والنديمة التي يستعين بها في السلم والحرب، في الصيد والإعاشة، في الحظ والترحال. إلى جانب كونها رفيقة لبني البشر؛ فهي أداة هيأها الله تعالى لخدمة الإنسان يستخدمها لاستدامة حياته. ومع كل هذا فهي ليست محصورةً بمجتمع دون آخر، بل جُعِلت في خدمة جميع المجتمعات البشرية بصفات وأطوار مختلفة. كان الغالب في المجتمع العربي أن يكون للرجل الواحد ربما مئات أو آلاف من الإبل ولم يكن لديه إلا فرس واحدة أو اثنتان. صحيح أن العرب قديماً كانوا أصحاب إبل ولم يكونوا أصحاب خيول، إلا أنهم من أكثر الشعوب تعلقاً ولعاً بالخيول، حتى ارتبط اسمهم مع هذا الحيوان الأنيس، ووصفت بالأصالة والنسب، ولذا أُطلق عليها «الخيول العربية الأصيلة». فالخيل عندهم وسيلة من وسائل الحرب بالدرجة الأولى، فهي مع قلتها تشكل عنصراً أساسياً من عناصر الحرب الحاسمة. إلى جانب هذا فهي تُستخدم لأغراض اللهو المختلفة كالصيد والسباق أيضاً، وهذا اللون نلاحظه بكثرة في الشعر العربي. والعرب كانت تبتهج وتولم (تعمل اللولم) عما تنتج خيل (تنجب فرس مهراً). وكانوا لا يهنون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينجب فيهم، أو فرس تنتج!¹

وتأتي أهمية الدراسة في كونها تمثل الدراسة الأولى من نوعها، في معالجتها لموضوع لصورة الخيل بين النص القرآني والشعر العربي. وهنا تظهر أهمية المنهج السيميائي في دراسة النصوص القرآنية وأهمية مقارنتها بالنصوص الأدبية. أما البحوث السابقة في هذا المجال فلم تتناول صورة الخيل في كل من سورة العاديات وملعة امرئ القيس في بحث واحد، بل تناولت الموضوعين كل واحد على حدة. بالإضافة إلى دراسة الموضوع سيميائياً والمقارنة بين النصين عن طريقه يمنح الدراسة أهمية إضافية، لأنه منهج متعدد الدلالات ويُلج في ما بعد النص لبيحث في دلالات الصور والرموز وكل ما يحيط بالعالم الخارجي والداخلي لهذا النص.

من البحوث السابقة في هذا الموضوع: (النغم الصوتي والإيقاع الموسيقي في سورة العاديات) لحازم إسماعيل ذنون، و (التناسق الموضوعي في سورة العاديات) لعلي أحمد الحريرات، و (تأملات في سورة العاديات، دراسة تحليلية موضوعية) لمحمد عبد الفراج إسماعيل، و (صورة الحصان بين امرئ القيس وعنترة بن شداد) لمحمد ساري الديك، و (الخيل في الشعر الجاهلي، رسالة دكتوراة) لحمود الدغيشي.

وتهدف الدراسة إلى تناول أوجه الاختلاف والتشابه لصورة الخيل في كل من سورة العاديات وملعة امرئ القيس. مقارنة بينهما من حيث الصورة النمطية الواقعية والصورة الخيالية الأسطورية. وكذلك في اللغة المستخدمة والأسلوب التعبيري في كل منهما. لأنه يتضح لدينا أن اللغة في النص القرآني قريبة من لغة النص الشعري في هذا الموضع. لكن مع هذا التقارب الشكلي فإن البحث يهدف ببيان أوجه تفوق النص القرآني على النص الشعري في تصوير الخيل. وهو أمر واقع في نطاق المقارنة، حيث الأول من صنع الخالق، بديع من غير نقص في كل نواحيه. أما النص الشعري فهو من صنع بني البشر ومن الطبيعي أن تكون فيه قصور.

وفي البحث بين هذه الأوجه المختلفة والمتشابهة فإن الدراسة اعتمدت المنهج السيميائي في الكشف عن صورة الخيل وما تحمل من مدلولات مشابهة أو مخالفة، ترتبط إشارات باختلاف البيئة بين الجاهلية والإسلام. «وتقوم السيميائية على مبدأ التحليل الدلالي، من خلال البحث عن علاقة الدوال بالمدلولات. وتمثل اللغة فيها نقطة الارتكاز في الدخول إلى عالم النص، يتم فيها استخدام مجموعة من العلامات الرمزية والإشارية والأيقونات التصويرية»². أما التفكير في ماهية الأمور فإنه مختلف بين الجاهلي والإسلامي من ناحية النظر العقلي بحكم التطور الحاصل مع مجيء الإسلام وانتشار العقيدة السليمة، التي تنطلق من الواقع والحقائق المنطقية. بعكس تفكير العقل الجاهلي الذي يبتهج الأساطير في بعض أشعاره.

1. الخيل في الأدب العربي

على الرغم من الحياة البدوية والمشقة والعناء التي عاشها الإنسان الجاهلي إلا أن هناك أوجهاً مشرقةً وصوراً بديعة

1 نوري القيسي، *الطبيعة في الشعر الجاهلي* (بيروت: دار الإرشاد، 1970)، 106.

2 ليلي رضوان و سهام عباس، «المنهج السيميائي في تحليل النص الأدبي»، *مجلة الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالاسكندرية* 33، عدد 1 (2017): 791.

تعكس المثل والقيم التي تربي عليها، ومن أجمل تلك القيم والمثل هي صورة الخيل وما يتعلق به من مآثر الفروسية والشجاعة والكرم. إذ كان الإنسان في المجتمع الجاهلي متعلقاً بفرسه تعلقاً شديداً، يعيش معها ويوليها اهتماماً بالغاً. بها يُظهر قُوته وشخصية الفارس الذي في داخله، ثم إنها أفضل وسيلة تجوب معه الصحاري وتشهد أيامه في الحروب. ومن هنا فإن الخيول كانت من أهم ما يمكن الاستعانة بها لتمجيد البطولات والشجاعات بما تثير في النفوس من اعتزاز وما تصور في الأذهان من فخر.

ولم تكن تربية الخيول عند العرب بغرض المتاجرة والربح، بل كما سبق الذكر، كان بغرض الاعتزاز والفخر، ومظهراً من مظاهر الشجاعة والقوة والفروسية ويُسر الحال. ويُذكر أنه أراد مَلِكُ من الملوك أن يشتري فرساً اسمها سَكاب، فأعرض صاحبها عن البيع وقال منشداً:³

أَبَيْتَ اللَّغْنَ إِنَّ سَكَابَ عَلِقُ
نَفِيسٌ لَا يُعَارُ وَلَا يُبَاغُ
سَلِيلَةٌ سَابِقِينَ تَنَاجِلَاهَا
إِذَا نُسِبَا يَضُمُّهُمَا الْكُرَاغُ

وفي هذا أيضاً قال شداد بن معاوية، أبو عنتره العبسي، في فرس له اسمها جزوة بأنها لا تهمل ولا تترك ولا تعار ولا تبدل:⁴

ومن يَكُ سائلاً عني فإني
وجزوة لا تروذ ولا تُعار

1.1.1 مكانة الخيل في الجاهلية

هناك أسماء عدة للإشارة إلى حيوان الخيل في العربية، منها الحصان والفرس والحواد والخيل؛ كلها كلمات مترادفة تدل على الحيوان نفسه. ولقد أترنا في هذا البحث استخدام لفظ الخيل للدلالة عليها، لأنه أعم وأشمل، وجامع لخصائصها. والخيل؛ جماعة من الأفراس يطلق على الذكر والمؤنث والمفرد والجمع، لا واحد له من لفظه.⁵ ويُقال: خيول، وخيول. وتقول العرب: «يا خيلَ الله اركبي»، على معنى يا أصحاب الله اركبوا، فيقيمون «الخيل» مقام الأصحاب.⁶ والخيل من أخص المراكب، وصاحبها غالباً يُبتلى بالخيلاء. والخيلُ ليست كغيرها في مشيتها، فهي تختالُ اختيلاً، وقال بعضهم: «لأنه يُخيل إليها أنه لا شيء يُساميها».⁷ وفي مقابيس اللغة ذُكر عن الأصمعي (216 هـ) أنه قال: كنت عند أبي عمرو بن العلاء (154 هـ) وعنده غلام أعرابي، فسئل أبو عمرو: لم سُميت الخيل خيلاً؟ فقال: لا أدري. فقال الأعرابي: لا اختيالها.⁸ تعدد التسميات هذه دليل على عناية العرب بالخيل في الجاهلية، وتظهر الأهمية الكبرى لها في حياتهم.

للخيل مكانة مرموقة في الحضارات الإنسانية عامة، وفي المجتمع العربي خاصة. فالعرب منذ القدم أبدوا اهتماماً بالغاً بالخيل، ولم يتوانوا عن وصفها بأجل الصفات وأعزها التي قلما تجتمع في حيوان. فكانت الخيلُ في جاهليتهم تُعتبر جزءاً أساسياً في حياتهم ومظهراً من مظاهر الفروسية والشجاعة، ومضرب مثل في الكرم والسودد والعز والجمال. والمعروف عن العرب أنهم كانوا أصحاب إبل ولم يكونوا أصحاب خيول، فكان للرجل الواحد ربما مئات أو آلاف من الإبل ولم يكن لديه إلا فرس واحدة أو اثنتان أو بضع من الأفراس. مع ذلك لم يبد اهتماماً بالإبل الذي هو خالص ماله ورزقه كما اهتم بالخيل ومجدها. فالخيل نديمته في اللهو والصيد كما هي رفيقته في الحرب والشدائد. لاسيما في الغزو والغارات على الأعداء؛ فهي تمتلك القوة والسرعة مقارنة بالإبل - الذي لا يستخدم في الحروب - لأن الخيل أسرع من الإبل في الحركة والجري، ورشيقة في حركتها ومناوراتها، وبذلك تمكن الفارس من مقارعة خصمه وبالتالي رجحان التغلب عليه.⁹

ولشدة اهتمام العربي وتعلقه بفرسه كان يقدمها على نفسه وعياله، فيقطعها قبلهم ويسقيها صفو الماء ويشرب هو كبراً وعكراً. فمن المعروف أن الحياة لم تكن بسيطة في الجاهلية، فالظروف الحياتية الصعبة آنذاك لم تكن تعين الرجل في تأمين

3 الأسود الغندجاني، أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها (دمشق: مؤسسة الرسالة، 1981)، 124.

4 محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام (القاهرة: دار نهضة مصر، 1981)، 13.

5 محمد مرتضى بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 1 ط (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 265/14.

6 إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في الذكر والمؤنث، 2 ط (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 202.

7 محمد بن صالح العثيمين، تفسير القرآن الكريم، 2 ط (الرياض: دار ابن الجوزي، 2014)، 87/1.

8 أحمد ابن فارس، معجم مقابيس اللغة (دمشق: دار الفكر، 1979)، 235/2.

9 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 2 ط (بغداد: منشورات جامعة بغداد، 1993)، 336-337/5.

المؤونة إلى حد كبير ليطعم أولاده حتى يطعم فرسه. فكانت العرب تؤمن قوتها بصعوبة شديدة في تلك الأراضي القفار والصحاري اليابسة الجداء. ومع ذلك كان الرجل يصبر على المقاساة ويتحمل الشدائد من الجوع والعطش لكي لا يصيب فرسه مكروهاً، أو ينالها ضعفاً أو هزلاً. فلا يتردد أن يبيت جائعاً ويشبع فرسه التي تمثل القوة والمنعة ضد أعدائه.¹⁰ ومن ذلك ما ذكر عن رجل من بني تميم في فرسه:

مُفَدَّةٌ مُكْرَمَةٌ عَلَيْنَا
يُجَاعُ لَهَا الْعِيَالُ وَلَا تُجَاعُ¹¹

ليس هذا فحسب؛ بل كان بعض الأقوام من العرب يعبدون الخيل، ممن ينسبون لبعض القبائل من عبد القيس، وبكر بن وائل، وتميم مقيمين في منطقة البحرين التي كانت تحت حكم الفرس آنذاك.¹² وجاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَنْزُرُ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾¹³ في هذه الآية الكريمة ذكر لأسماء الأصنام التي كان يتعبدوها العرب في الجاهلية، وكانت هذه الأصنام على هينات وأشكال صنعوها بأيديهم آنذاك ثم تعبدوها. فاتخذت قبيلة كلب وداً، واتخذت مذججاً يعوثاً، واتخذت همدان يعوقاً، واتخذت جميراً نسرأ.¹⁴ ومن الروايات في تفسير هذه الآية: «قال الواقدي: كان وداً على صورة رجل، وسواع على صورة امرأة، ويغوث على صورة أسد، ويعوق على صورة فرس، ونسر على صورة نسر من الطين».¹⁵

وانطلاقاً من صورة الخيل؛ فإن الشعر العربي عموماً والجاهلي خصوصاً قوى للعقل العربي فكره الأسلوبية وتركيبته البنيوية والبيانية وجمالية الإيقاع والموسيقى من جهة، وحافظ على هويته القومية ولغته وتاريخه من جهة أخرى. ومن هنا يمكن القول: إن الشعر الجاهلي يُعدُّ الأساس الذي بُني عليه العقل العربي. حتى بات الشعراء يمثلون أرقى طبقات المجتمع عقلاً، وأوسع خيالاً، وأكثر بياناً في القول.¹⁶ ومن هذه الناحية الأدبية؛ فإن صورة الخيل ملأت دواوين الشعر لدى أغلب الشعراء على توالي العصور، بدءاً من العصر الجاهلي إلى الإسلامي فالعباسي، حتى يومنا هذا. ومن أهم العوامل المؤثرة في ذلك، الأحوال الطبيعية والاجتماعية التي كانت تحيط بالشاعر. إذ كان الشاعر الجاهلي يميل إلى ذكر ما يحيط به في أشعاره، لذا شكّل الوصف أشهر الأغراض الشعرية في الجاهلية؛ وهذا الوصف يشمل كل ما يحيط الشاعر من عوامل طبيعية، مثل الأطلال والبادية والصحراء والرياح والأمطار. ومن الحيوان والنبات والجماد، والحروب ومجالس اللهو، والحل والترحال.¹⁷

لقد أبدع الشعراء في الجاهلية في فن الوصف والتصوير، فكان وصفهم في غاية الدقة. فالوصف جزء لا يتجزأ من قصائدهم، فوصفوا الديار الخالية والطبيعة والصحراء والخمر والمحبة بخصائصها الجسدية، ولم يكن ما فعلوه مجرد فن فحسب، بل كان ما فعلوه نابعاً من السرور والمحبة. ففي حياتهم البدائية كانوا يقضون أيامهم مع بعض أنواع الحيوانات منها ما هو للصيد والركوب وما هو للمرعى، كالظباء والإبل والبقر الوحشي والخيل.¹⁸ وليس بغريب أن يفخر العربي بناقته التي تصاحبه في الصحاري وتعيّنه في أسفاره. ومن الطبيعي أن تكون هذه الحيوانات مصدر إلهامه في شعره، كما يُعتبر البقر مصدر إلهام للشعراء الهنود في عصر «القيدا».¹⁹

أما الخيل، فلم ينل حيوان آخر ما نالته الخيل من حظوة في الشعر العربي، فالوصف الدقيق الذي وُصِفَتْ به الخيل لم نره في حيوان آخر، سواء كان هذا الوصف جسدياً أو معنوياً. فوصفوا لونها وشعرها وعيونها وصدورها وظهرها وأرذافها وذئبها وحوافرها. فانكبَّ بعض الشعراء على وصف الخيل، فأبدعوا في ذلك وصوروا الخيل بأبهى صورها، حتى ذاع

- 10 معمر بن المثنى التيمي، كتاب الخيل (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1358)، 2.
- 11 عبد القادر بن عمر البغدادي، خزائن الأدب ولبّ أبواب لسان العرب، 2 ط (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1984)، 299/5.
- 12 أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (بيروت: مؤسسة المعارف، 1987)، 106.
- 13 (نوح: 23).
- 14 هشام بن محمد السائب الكلبي، كتاب الأصنام (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ)، 9-10؛ ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، 2 ط (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 505/5.
- 15 الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، 1 ط (بيروت: دار المرتضى، 2006)، 106/10.
- 16 أحمد أمين، فجر الإسلام (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، 64.
- 17 حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي (بيروت: دار اليوسف، بدون تاريخ)، 60.
- 18 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, 1 ط (Erzurum: Fenomen, 2009), 145.
- 19 كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، 5 ط (القاهرة: دار المعارف، 1959)، 56/1.

صيتهم في هذا المجال. فقيل فيهم: «أما نَعَات الخيل من الشعراء؛ فامرؤ القيس (540 م)، وأبو ذؤاد (545 م)، وطُفيل الغنوي (609 م)، والنابغة الجعدي (65 هـ)»²⁰ وعلى اعتبار أن كل شاعر ينطلق من بيئته فمن الطبيعي أن تصطبغ قصائدهم بمثل هذه الألوان الشعرية، فطبيعة الحياة التي عاشوها فرضت عليهم هذه الأنماط. ومن الشعراء الفرسان من ارتبطت أسماؤهم مع الخيل وعُرِفَت عنهم الشجاعة ومآثر الفروسية، وصَوَّروا الخيل على اعتبارها مظهرًا من مظاهر الكرم والعزة والشهامة. وكَثُر في أشعارهم ذكر الخيل بكافة أشكالها وتفصيلها، سواء كانت هذه الخيل للصيد أو للحرب أو للجمال أو للمفخرة. ومن هؤلاء الشعراء الفرسان عنتره بن شداد (608 م)، والمُرْقَش الأصغر (570 م)، وبشر بن أبي حازم، ودريد بن الصِّمَّة (630 م)، وحاتم الطائي (605 م)، وسلامة بن جندل (600 م).²¹

ولكنَّ امرأ القيس في وصفه وتصويره للأشياء من حوله لم يكن كغيره من الشعراء، بل أبدع في فن الوصف والتصوير أيما إبداع، وليس بغريب عنه وهو الذي سبق الكثير من الشعراء في مواضيع عدة ابتدعها لم تكن تُعرف قبله، ثم اتبعه الشعراء في إبداعاته هذه وصارت نهجاً يسير عليه أغلب الشعراء من بعده. مثل استيقاف الأصحاب، البكاء على الديار، تشبيه النساء بالظباء والبيض، وتشبيه الخيل بحيوانات أخرى وبالوحوش أيضاً، وهو وإن كان يباليغ في تشبيهاته أحياناً إلا أنه يُعَدُّ أحسن أهل طبقتة في التشبيه.²² لذلك صَنَّف كثير من النقاد امرأ القيس في الطبقة الأولى من الشعراء.²³ فهو أول من قيَّد الأوبد، في قوله (قيد الأوبد هيكل)، يريد أن فرسه بسر عته وخفته يلحق الوحوش فيقيدها. وهو أول من شبه شبيئين بشيئين في بيت واحد وأحسن التشبيه، كما في البيت الذي يقول فيه: (له أيطلا ظبي وساقا نعامه ..)، وتبعه الناس في هذا الوصف ولكنهم لم يفلحوا كما أفلح.²⁴ وكان ممن حاول معارضة امرئ القيس في وصفه وتشبيهه للخيل عقبة بن سابق الهزائي الذي قال:

وقد أَعْدُو بطرف هَيْدٍ كَلَّ ذِي خُصَلِّ سَكْبِ
مَسَحَ لَا يُوَارِي الْعَدَّ يَزِرُ مِنْهُ عَصْرُ اللَّهْبِ
لَهُ سَاقًا ظَلِيمَ حَا ضَبُّ فُوجِيٍّ بِالرُّعْبِ²⁵

وعلقمة بن عبدة (603 م) المعروف بـ(علقمة الفحل) من الشعراء الذين تحدوا امرأ القيس وناقضوه في وصف الخيل، وهو الشاعر الذي احتدم الجدل بينه وبين امرئ القيس في الحادثة المعروفة في أيهما أشعر واحتكما إلى أم جندب زوجة امرئ القيس التي قضت بأن علقمة أشعر فطلقها امرؤ القيس بعد ذلك.²⁶ فيقول امرؤ القيس:

خَلِيلِي مَرَا بِي عَلَى أَمِّ جُنْدَبِ نُقِضَ لُبَاتَاتِ الْفُؤَادِ الْمُعْدَبِ
حتى وصل إلى وصف فرسه قال:

فَلِلسَّاقِ الْهُوبُ وَلِلسُّوْطِ دِرَّةٌ وَلِلرَّجْرِ مِنْهُ وَقَعٌ أَهْوَجَ مُعْجَبِ²⁷
فردَّ عليه علقمة في الأبيات التي بدأها بقوله:

ذَهَبَتْ مِنَ الْهَجْرَانِ فِي كُلِّ مَذْهَبِ وَلَمْ يَكْ حَقًّا كُلُّ هَذَا النَّجْنَبِ
ثم قال في وصف الفرس:

فَأَدْرَكُهُنَّ ثَانِيًا مِنْ عَنَابِهِ يَمُرُّ كَمَرِّ الرَّائِحِ الْمُتَحَلِّبِ²⁸

1.2. مكانة الخيل في الإسلام

مع ظهور الإسلام الذي بدوره شكّل نقطة تحول رئيسية في حياة العرب من كل النواحي، الدينية والاجتماعية والاقتصادية

20 الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، 5 ط (بيروت: دار الجيل، 1981)، 296/2.

21 Nurettin Ceviz, "Cahiliye Döneminde Süvari Şairler", *AKEV Akademi Dergisi* 4, 96-186: (2002).

22 ابن سالم الجمحي، طبقات فحول الشعراء (جدة: دار المدني، بدون تاريخ)، 55/1.

23 عبد الله بن مسلم الدينوري ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 2 ط (القاهرة: دار المعارف، 1958)، 105/1.

24 ابن قتيبة، 133-134/1.

25 عبد الملك بن قريب الأصمعي، الأسمعيات، 2 ط (القاهرة: دار المعارف، 1963)، 39.

26 Nurettin Ceviz, "Muallaka Şairlerinin Şiirinde At Tasviri", *AKEV Akademi Dergisi* 3, 272: (2001).

27 امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 5 ط (القاهرة: دار المعارف، 2009)، 51.

28 ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 219/1.

والأخلاقية والسياسية، تغيرت نظرة العرب لكثير من الجوانب المحيطة بهم. فصارت نظرهم للخيل تمثل اتجاهها جيداً إلى جانب حبهم واعتزازهم بهذا الحيوان. نجد أن المسلمين ارتبطوا بالخيل وعنوا بها عناية فائقة، لأنه قد اجتمع لهم فيها خَبَان: حب ديني وحب طبيعي. ومن أجل ذلك ازداد تعلقهم بالخيل ومنحوها إجلالاً مضاعفاً عن ذي قبل. ولعل الدافع الأكبر في هذا؛ ما ذكر في القرآن الكريم والحديث النبوي عن مناقب الخيل وخصالها الحميدة. مما جاء في التنزيل من الآيات التي ذكر فيها الخيل قوله تعالى: ﴿رُئِنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالبَيْنِ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالفِصَّةِ وَالخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالحَرْثِ﴾²⁹ وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الخَيْلِ تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾³⁰ وقوله تعالى: ﴿وَالخَيْلِ وَالبِغَالِ وَالحَمِيرِ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾³¹ وقوله تعالى: ﴿وَالعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾³²

أما ما ذكر في الحديث النبوي عن الخيل وخصائصه، قول النبي ﷺ: (الْخَيْلُ مَعْفُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ)³³. وفي حديث آخر عن النبي ﷺ: (من احتبس فرساً في سبيل الله، إيماناً بالله، وتصديقاً بوعده، فإن شبعه ورية وروثه وبؤله في ميزانه يوم القيامة)³⁴.

كان النبي ﷺ يعرف مكانة الخيل وأهميتها جيداً لذا كان يحدث على اقتنائها وتربيتها، مما زاد من اهتمام المجتمع العربي بالخيل أكثر فأكثر. لذلك برزت أهمية الخيل في الشعر العربي أضعافاً عما كانت عليه من قبل، لأنها باتت مرتبطة بقيم سامية وأغراض جليلة كالجهاد في سبيل الله والفتوح الإسلامية. فاستغل الشعراء الفرسان هذه القيم وربطوها مع صنعتهن الشعرية، فبرزت صورة الخيل في شعر الفتوح بشكل واضح. ومما يدل على أمثلة الخيل في الشعر الإسلامي قول قيس بن مكشوح (860 هـ) يوم القادسية:³⁵

جلبت الخيل من صنعاء تردي
إلى وادي القرى فديار كلب
وجئن القادسية بعد شهر
فلما أن رأيت الخيل جالت قصدت لموقف الملك الهمام

ومن الشعراء الفرسان الذين شهدوا معركة القادسية وأبلوا بلاءً عظيماً عمرو بن معد يكرب الزبيدي (21 هـ)، وأبو محجن الثقفي (637 م) صاحب الأبيات المشهورة في هذه المعركة:³⁶

كفى حزنًا أن تطعن الخيل بالقتا
وأصبح مسدوداً عليّ وثأقيا

2. القرآن الكريم والشعر العربي

كانت الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام منقسمة بين بيئتين منغلقتين اجتماعياً وسياسياً وثقافياً. وهي البيئة البدوية متمثلة بالقبائل المتنقلة غير المستقرة في مكان معين، والبيئة الحضرية المتمثلة بالمدن الكبرى آنذاك، مثل مكة ويثرب ومدن الجنوب كاليمن ومدن الشمال كالبحيرة وجنوب بلاد الشام. أدى هذا الانعزال الجغرافي والاجتماعي والسياسي بين العرب إلى نشوء لهجات بصفات خاصة مستقلة عن بعضها كما روي لنا في كتب اللغة والتاريخ والأدب.³⁷ ومن جهة أخرى، على اختلاف لهجات العرب في شبه الجزيرة العربية بصفات خاصة إلا أنه كانت هناك لغة أدبية مشتركة بين هذه القبائل تجمعها في مناسبات معينة، كالحج والأسواق التجارية والمؤتمرات الثقافية، كسوق «عكاظ» وسوق «ذو المجاز». وهكذا

29 (آل عمران، 14)

30 (الأنفال، 60)

31 (النحل، 8)

32 (العاديات، 1)

33 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 1 ط (دمشق: دار ابن كثير، 2002)، البخاري، باب: (الخيل معفود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة) 2850..

34 البخاري، باب: (من احتبس فرساً في سبيل الله) 2853..

35 البلاذري، فتوح البلدان، 270.

36 شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، 7 ط (القاهرة: دار المعارف، 1963)، 62.

37 إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، 2 ط (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2010)، 36.

توحدت القبائل في لغة أدبية واحدة وفريدة، ألا وهي لهجة قريش التي عني أغلب الشعراء أن ينظم أشعاره بلهجتها حتى أصبحت اللغة النموذجية التي يعمد إليها الشعراء والخطباء تاركين لهجاتهم وما تحتويه من صفات العججة أو العنعة أو الكشكشة، لكي يحصل على إعجاب الناس ويصبح موضع فخر بين الشعراء والفصحاء والبلغاء.³⁸ أما لهجاتهم الخاصة بهم استمروا على استخدامها في مناطقهم وأحيائهم. فنلاحظ أنه مع وجود هذه اللغة الأدبية المشتركة التي وحدت القبائل إلا أن اللهجات المختلفة احتفظت ببعض خصائصها، وأكثر ما يتضح هذا في القراءات القرآنية، إذ مع نزول القرآن في أكثره بلهجة قريش إلا أننا نلاحظ فيه بعض الخصائص اللهجية لتميم أو لطيء أو هذيل أو لغيرها من لهجات القبائل. كالهمز والإدغام والفتح والإمالة.³⁹ ولو بحثنا في أفصح لهجة من لهجات العرب نجد أن قريشاً أفصحهم وأصفاهم لغة. وذلك أن الله تعالى اختار النبي محمداً ﷺ منهم، فكانت العرب تَفِدُ إلى مكة للحج في الجاهلية، وكانت قريش تسمع لغات هؤلاء فتأخذ ما تستحسنه منهم وتترك الغريب المنفر، وهكذا صاروا أفصح العرب وخلت لغتهم من مستبشع اللهجات ومستبشع الألفاظ.⁴⁰ ولكن قبل هذا وفي العصر الجاهلي تحديداً قد يجد المرء أبياتاً تشبه في ألفاظها آيات من القرآن الكريم، مما يوحي بتقارب الألفاظ واللغة المستخدمة بين العرب آنذاك. وسبق الذكر أن أشرنا بأن الشعراء كانوا إذا أرادوا نظم الشعر جعلوه بلهجة قريش التي كانت تمثل اللغة الأدبية بين الأوساط الفكرية. ولما نزل القرآن بمكة التي كانت مركز المهرجانات الشعرية ومعقل الشعراء والبلغاء والنفاد الذين كانوا يقدون إليها من قبائل العرب ويقومون فيها، صار في ذلك تحدياً كبيراً للعرب الذين يفاخرون بفصاحتهم ولغتهم وقولهم الشعر أن يأتوا بسورة من مثله. فالقرآن الكريم بنزوله جمع العرب على لهجة قريش أكثر من ذي قبل، حتى انتشرت انتشاراً واسعاً ليس في الأوساط الأدبية فحسب بل في جميع أرجاء العالم الإسلامي.⁴¹ فاللفظ المتقارب بين القرآن والشعر العربي جعل العلاقة متقاربة بينهما، ولهذا كان المفسرون يحرصون على تعلم الشعر وقرآته لما فيه من إعانة لهم في تفسير آيات القرآن، ولا سيما في كشف غريب ألفاظه وفهم معانيه. ويُذكر عن عبد الله بن عباس أنه كثيراً ما كان يستعين بالشواهد الشعرية في تفسير آيات القرآن الكريم، يقول عكرمة: «ما سمعت ابن عباس يفسر آية من كتاب الله عز وجل إلا نزع فيها بيتاً من الشعر، وكان يقول: إذا أعياكم تفسير آية من كتاب الله فاطلبوه في الشعر، فإنه ديوان العرب».⁴² وهذا من أدوات فهم القرآن الكريم الذي نزل مطابقاً لقاموس العرب في ذلك الوقت. ومن المعروف أيضاً أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان على علم واسع من الشعر العربي ومن أكثر الصحابة الذين يحضون على تعلمه، لما فيه من أخبار العرب ولغتهم وتاريخهم ما ينفع في فهم وتفسير الذكر الحكيم والحديث النبوي. قال عمر: «يا أيها الناس! تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكُمْ؛ فإن فيه تفسير كتابكم».⁴³ فكان الشعر الجاهلي بالنسبة للعرب الديوان الذي جُمِع فيه علمهم ومنتهى حكمهم، يستعينون به في كل جوانب حياتهم الفكرية والثقافية والتاريخية والعلمية، لذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه مدركاً لهذا، حتى وصف الشعر بأنه علم العرب الخالص والمنقطع النظير المنسوب إليهم، فقال: «كان الشعرُ علم قومٍ لم يكن لهم علمٌ أصحُّ منه».⁴⁴

2.1. التشابه بين لغة الشعر والقرآن الكريم

عندما أوحى الله تعالى القرآن الكريم للنبي ﷺ جعله إجازاً بحد ذاته، ومعجزة نبويه التي لا يستطيع أحد أن يأتي بسورة من مثله على الإطلاق. فهو الكتاب الأفصح والنهج الأبلغ الذي نزل بلسان عربي مبين. وخاطب العرب بلغتهم التي كانوا يستخدمونها في تلك الفترة الزمنية. ثم إنه لا شك أن النبي ﷺ كان أفصح وأبلغ من تكلم العربية على الإطلاق، فهو أكثر من أحاط بجوامع الكلم.⁴⁵ فكان ﷺ أكثر من اجتمعت مظاهر الفصاحة في كلامه وفي سلامة نطقه وجمال موضوعه، فكان

38 أنيس، 34-35.

39 عبده الراجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، 1 ط (طنطا: دار الصحابة للتراث، 2009)، 54.

40 جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها (بيروت: المكتبة العصرية، 1986)، 210/1.

41 ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، 31.

42 الخطيب التبريزي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 10/1.

43 إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات (الخبز: دار ابن عفان، 1997)، 58/1.

44 الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 24/1.

45 ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة (القاهرة: مكتبة صبيح، 1952)، 60.

كلامه خالياً من عيوب الحروف والمخارج.⁴⁶ مع نزول القرآن بلغة قريش كان التحدي للنخبة من أبناء طبقة الأشراف من خاصة العرب أصحاب اللغة الأدبية النموذجية الذين يتبحرون بفصاحة لسانهم. فهذه اللغة النموذجية شاعت في بيئة مكة والحجاز قبل الإسلام وكانت لغة أصحاب النفوذ السياسي والثقافي الذين أجادوا الشعر والخطابة.⁴⁷ ولما كان الأمر على هذه الحال كان من الملحوظ التشابه اللفظي بين القرآن والشعر الجاهلي، فإننا نجد في أشعار بعض الجاهليين تشابهاً شكلياً مع ألفاظ القرآن الكريم، ناهيك عن تأكيد المفسرين والنقاد أهمية الشعر وعلاقته بالقرآن. ومن ذلك ما دُكر من فضل الشعر في فهم ألفاظ القرآن: «ومن ذلك أيضاً أنّ الشواهد تنزع من الشعر، ولولاه لم يكن على ما يلتبس من ألفاظ القرآن وأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم شاهد».⁴⁸ وعُرف عن بعض الشعراء الجاهليين استخدامهم لألفاظ تشابه ألفاظ القرآن في أشعارهم، من هؤلاء أمية بن أبي الصلت (626 م)،⁴⁹ الذي يُكثر في ديوانه من أشعار الحكمة والمسائل الدينية، مثل ذكر الإيمان والربوبية ووصف الملائكة وقصص الانبياء. ما جعل النبي ﷺ يُعجب بشعره، حتى قال فيه: «كاد أمية بن أبي الصلت أن يُسلم» وقال: «أمن شعره وكفر قلبه».⁵⁰ ومن نماذج شعره قوله:

وَيَوْمٌ مَّوَعْدُهُمْ أَنْ يُحْشَرُوا زُمْرًا يَوْمُ التَّعَابِينِ إِذْ لَا يَنْفَعُ الْخَذْرُ
فَمِنْهُمْ فَرَحٌ رَاضٍ بِمَبْعَثِهِ وَأَخْرُونَ عَصَا مَأْوَاهُمْ السَّقْرُ
يَقُولُ خُرَّائِهِمْ مَا كَانَ عِنْدَكُمْ أَلَمْ يَكُنْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ نُذْرٌ⁵¹

في هذه الأبيات إشارة لقضايا تتعلق بالآخرة والجزاء، وهي تحمل شبيهاً بالقرآن الكريم لفظاً ومعنى. لكن هذا التشابه لا يتعدى مستوى تشابه الألفاظ بين القرآن والشعر، وهذه الأبيات إن قيلت في الحقيقة قبل الإسلام فيه مجرد كلمات مشتركة كانت تستخدم في تلك الفترة الزمنية من التاريخ العربي. ولا يمكن القول إن القرآن قد أخذ من الشعر، إنما الموضوع هو مجيء القرآن على مناهج العرب في الوصف والتوصيف. كي يفهموه من جهة، ويتحداهم من جهة أخرى.

3. صورة الخيل في سورة العاديات

رُوي من أسباب نزول هذه السورة الكريمة، عن ابن عباس قال: «بعث رسول الله ﷺ خيلاً ولبث شهراً لا يأتيه عنها خبر فنزلت: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾.⁵² تتجلى صورة الخيل في سورة العاديات في الآيات الخمس الأولى، فيقول سبحانه وتعالى: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾ ﴿فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا﴾ ﴿فَالْمُعِيرَاتِ ضُبْحًا﴾ ﴿فَأَنْتَرْنَ بِهِ نَفْعًا﴾ ﴿فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾⁵³ حيث افتتح الله تبارك وتعالى هذه السورة بالقسم بالعاديات التي هي الخيل على اتفاق جمهور أهل التفسير. ويظهر التناسق بين اسم السورة وبين موضوعها، فقد سُميت بسورة العاديات، وسبب تسميتها هكذا: «لأن الله تعالى افتتحها بالقسم بالعاديات التي هي خيل المجاهدين المسرعة في لقاء العدو».⁵⁴

فأسلوب القسم اعتباراً من بداية السورة ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾ يحمل دلالات سيميائية إلى جانب استعمالته اللفظية. فالعاديات جمع (عادية) وهي الخيل المغيرة، أي الجارية بسرعة.⁵⁵ أما الضبْحُ فهو الصوت الجهوري لأنفاس الخيل، وهذا الصوت الذي يخرج من صدرها نتيجة الركض أو من شدة العدو والإغارة على العدو. وهذا الصوت ليس بصهيل (الذي

46 عباس محمود العقاد، عنقريّة محمد (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2017)، 22.

47 أنيس، في اللهجات العربية، 40.

48 أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، 1 ط (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952)، 138.

49 أمية بن أبي الصلت: شاعر جاهلي بلغ الإسلام ولكنه لم يسلم بل مات على جاهليته في السنة الثانية للهجرة وقيل في السنة الخامسة. وهو شاعر حكيم من أهل الطائف، حرم على نفسه الخمر ونبذ عبادة الأوثان في الجاهلية. انظر: التبريزي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، 498/1.

50 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 1 ط (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013)، باب أيام الجاهلية/كتاب مناقب الأنصار، 289/11.

51 أمية ابن أبي الصلت، ديوان أمية بن أبي الصلت، 1 ط (بيروت: دار صادر، 1998)، 78.

52 جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول (بيروت: دار الكتاب العربي، 2006)، 263.

53 (العاديات، 1-5).

54 وهبه الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، 2 ط (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1997)، 366/30.

55 جمال الدين بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1300)، 31/15.

هو تَرْدُدُ عالٍ لصوت الخيل) ولا بَحْمَخَمَة (وهي الصهيل الخافت المُقْتَصِر على النَّفْس).⁵⁶ ثم إن تناول «العاديات» بلفظ الجمع يحمل رمزية أخرى، ألا وهي علامة الحشود والكثرة، على أن هناك أكثر من عادية، وبالتالي فإن للكثرة الغلبة المعنوية في ساحات الوعى.⁵⁷ ومن الاستعمالات اللغوية للفظ (الصَّبْح): الإحراق بالنار، إشعال النار في شيء، ويقال: صبحت النار صبْحاً أي غَيَّرته ولَوَّحته.⁵⁸ فالدلالة هنا توحى بالتناسق في أسلوب القسم بين الصورة الكامنة للخيل الجارية المسرعة وبين صبجها. المشهد في هذه الصورة يعبر عن حال الخيل في الغزو والجهاد، وهذا يتطلب من الخيل أن تُظهِر قوتها وبأسها لترهب العدو وتُحطِّط من معنوياته. بالتالي فالشدة والقوة ظاهرة فيها وكأن صدورها تشتعل ناراً وتغلي غضباً يكاد يصب من خلال صبجها على الأعداء.

{ فَأَمُورِيَاتٍ قَدْخًا } الموريات هي موقدات النار، من أورى إبراءً، وهو لفتح النار وإيقادها.⁵⁹ قال تعالى: { أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ }،⁶⁰ أي تُشعلون. أما القَدْخُ: من قَدْخَ أي الضربُ بالرَّزْدِ أو بالقَدْخِ لِتُورِي. ⁶¹ في هذه الآية تعقيب لصورة الخيل العنيفة المرهبة، فضبح الصدر النائر وانبعث ما يدل على الغضب يُكْمَلُهُ مشهد الشرر المرمي من أقدامها. دلالة الحركة في هذه الآية تعكس السياق العام لصورة الخيل العادية، من سرعة في الركض وعنف وإثارة ووثب، إلى حركة الأقدام واستخراج الشرر. فعلمية اصطدام شيء بشيء لفتح الشرر يقترن بإظهار الصوت، «اصطكاك الحوافر بالصخور» هذا يتناسب مع ضجيج المعركة وشدتها ويَجَسَّدُ في الذهن تلك المشاهد المرتبطة بساحات الحرب.⁶² إذأ هذه الخيل تقدح حوافرها بالحجر فيخرج منها النار عندما تعدو. وهذا المشهد في دللته الرمزية يقودنا إلى الدهشة والحيرة عندما نفكر في الشرار الذي يخرج من حوافر هذه الخيل، فإن القارئ يشعر للوهلة الأولى بأن هناك تيمة ينبغي أن تكون حتى تكتمل الصورة ألا وهو العامل الزمني. لأن الشرار الموري من حوافرها لا يظهر جلياً في ظلمة الليل أو في وقت لم تسطع فيه الشمس بعد. ولكن ماثلث إلا يأتينا الجواب في الآية التالية.

{ فَأَلْمُغِيرَاتِ صَبْحًا } وهي الخيل التي تُغَيِّر على العدو في الصباح، وهذه كانت سنة النبي ﷺ إذا حاصر قرية انتظر حتى الفجر، فإذا سمع أذان الفجر لا يُغَيِّر، لأن الأصل أنهم مسلمون، وإذا لم يسمع أذان الفجر فالأصل أنهم غير مسلمين فعندها يُغَيِّر عليهم.⁶³ وهكذا يتضح التساؤل الوارد في الآية السابقة، فالشرر والقذح إنما يظهر تحت حوافر الخيل وقت الفجر الذي لم ينقش ظلام الليل عنه بعد ولم تطلع فيه الشمس. الدلالة الإشارية في هذه الآية تظهر في الصورة الحركية للخيل وما يتناسب مع زمن إغارتها وقت الفجر الذي يتضمن عنصر المفاجأة. وهنا يظهر التناسق بين الألفاظ ومعانيها. فالمغيرات اسم فاعل من أَعَارَ، وترتبط مع الغزو وهجوم الجيش، لأن الذي يُغَيِّرُ هو الجندي أو الفارس، أما الخيل فهي وسيلة في الإغارة. توظيف صفة الإغارة مع الخيل هنا ضرب من المجاز، فالصفات (العاديات، الموريات، المغيرات) بدلالاتها الرمزية ترسم التناسق الإيقاعي في النسق القرآني.

فالأيات الثلاث الأول { وَالْعَادِيَاتِ صَبْحًا } فَأَمُورِيَاتٍ قَدْخًا } فَأَلْمُغِيرَاتِ صَبْحًا } نجدتها متقاربة إلى حد كبير في النسق الإيقاعي، بحيث تمثل انسجاماً كبيراً في دلالاتها الصوتية مع ما ترمز إليه من عَدُو الخيول وسرعتها، وتطير الشرر من وقع حوافرها، ثم الإغارة في الصباح الباكر. كل هذه الصور المترابطة في اللفظ والمعنى توصلنا إلى الصورة الرمزية المتطابقة لصورة الخيل القوية في سبيل الجهاد.

نتنقل إلى الآية التالية التي هي: { فَأَتَرْنَ بِهِ نَفْعًا }، أي هذه الخيل بجريها وعدوها تثير الغبار. ثار الغبار أو السحاب يثور ثوراً، أي هاج وانتشر ساطعاً. نلاحظ في هذه الآية العطف بالفاء الذي يفيد الترتيب والتعقيب، ولكنه ليس عطفاً للقسم

56 ابن منظور، 523/2.
57 محمد إبراهيم الحبشي، «التصوير القرآني للحركة وأثره في الوحدة البنائية دراسة تطبيقية في سورة العاديات»، مجلة مجمع اللغة العربية بآبوظبي، العدد 3 (2022): 30.
58 ابن منظور، لسان العرب، 2/523.
59 ابن منظور، 4/35.
60 (الواقعة، 71).
61 ابن منظور، لسان العرب، 554/2.
62 الحبشي، «التصوير القرآني للحركة وأثره في الوحدة البنائية دراسة تطبيقية في سورة العاديات»، 59.
63 البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: (دعاء النبي الناس إلى الإسلام) 2943.

كما في الآيات السابقة، وإنما العطف هنا على وصف (المغيرات)، لذلك نجد هنا انتقالاً إلى أسلوب مغاير، وذلك باستخدام جمل فعلية بدل الجمل الاسمية، بالعودة إلى فعلين ماضيين.⁶⁴ وهذا الاختلاف الأسلوبي أدى إلى اختلاف في النسق الإيقاعي عن الآيات السابقة. أما الترتيب فهو حاصل بالأحداث المرتبطة بمشهد الحرب، فالخيل في هذه الصورة تثير النَّقَع الذي هو الغبار الساطع.⁶⁵ الخيل هنا إلى جانب عثوها وإظهارها الشرر من حوافرها ثم الإغارة على الأعداء، فإنها تثير الغبار من الأرض لسرعة حركتها وشدة مناوراتها في أرض المعركة. مما يزيد من فضاة المشهد تخويفاً وتهويلاً. بالتالي فالصورة الكائنة في هذه الآية ترمز إلى شدة المعركة من جَلْبَة وضوضاء بحيث تتناسب الصورة السمعية مع الصورة البصرية، لأن النَّقَع من معانيه أيضاً ارتفاع الصوت بما يشبه الصراخ. فإثارتهم للغبار مع إصدار الضجيج يُشكّل صورة حقيقية لهول المعركة إذا حمي الوطيس.

(فَوْسَطُنْ بِهِ جَمْعًا) أي فجأة وإذ بالخيل في وسط المعركة تُغير على الأعداء. وهذه الآية تمثل نهاية المشهد المعني بالخيل، الذي يمثل المبتغى والغاية المنشودة. لأن الخيل إذا توسطت جموع العدو فهذا يرمز إلى الخلل الحاصل في جيش العدو، وهذا المشهد يمثل تشتت شملهم وتفرق صفوفهم، وانقراض الخيول المجاهدة عليهم من كل الجهات، وبالتالي فإن الإغارة أعطت أكلها في سبيل الظفر والنصر على الأعداء.

في هذه الآيات التي تصور الخيل نجد أنفسنا كأننا أمام مشهد واقعي حي، نجد فيه انسجاماً كبيراً في حركات الخيل والإشارات والرموز التي يحتويها. يتجسد أمامنا مجموعة من الفرسان وهم يُغيرون على الأعداء بالخيول الكِرارة فنسمع ضبيحها من خلال تلك الحممة وكأنه بركان ثائر يكاد ينفجر، ونبصر تطاير الشرر، ثم الغبار المرتفع من تحت حوافرها، ثم اقتحامها لصفوف العدو في الصباح الباكر الذي بحد ذاته يوحي بعنصر المفاجأة ومباغطة الأعداء.

هذه الآيات تعتمد في سردها لمشهد الحرب الموجز على الوصف. وصف الحركة أولاً في: (العدو، والإغارة، وإثارة الغبار)، وصف الألوان ثانياً كما في: (قدح الشرر، والنقع)، وصف الأصوات ثالثاً كما في: (صوت الضجج)، ثم وصف الفترة الزمنية للكر كما في: (صباحاً). أما في النظر في الجمل والتركيب، فكلها مناسبة للمشهد العام لخيول الحرب. الآيات الثلاث الأولى المبدوءة باسم الفاعل (العاديات، الموريات، المغيرات)، وتليها الأيتان المبدوءتان بالأفعال (فأثرن، فوسطن) كلها تدل على حركات وأعمال محسوسة تناسب الجو العام للنص.⁶⁶ وبعد الحديث عن صورة الخيل في سورة العاديات ننقل إلى الحديث عن صورة الخيل في معلقة امرئ القيس.

4. صورة الخيل في معلقة امرئ القيس

تختلف صورة الخيل عند امرئ القيس عن صورة الخيل التي في سورة العاديات. صورة الخيل التي درسناها في الآيات الكريمة هي للخيل التي للحرب، تمثل الصورة النمطية الأولى للخيول سواء في المجتمع الجاهلي أو في الإسلام. أما عند امرئ القيس فهي الخيل التي للصيد. وهذه هي النقطة الجوهرية التي تمثل جانب الاختلاف في هذه الدراسة، فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار من التفريق بين صورة الخيل في كل من السورة الكريمة والمعلقة. فالصيد من الهوايات التي برزت في العصر الجاهلي ثم أصبحت من الموضوعات الشعرية التي ألهمت الكثيرين من الشعراء، حتى ظهر فيما بعد باسم «الطرديات»، وأفرد كثير من الشعراء في العصور التالية - كأبي نواس- أبواباً لهذا الغرض في دواوينهم.⁶⁷

كما تم الذكر سابقاً أن الخيل لم تكن بأعداد كثيرة في متناول العرب، ومع ذلك لعبت دوراً حاسماً في حياتهم. فأكثر من كان يتمتع بالخيل هم خاصة القوم، وخير مثال على ذلك هو الشاعر امرؤ القيس، فهو ابن ملك ومن عليّة القوم عاش حياته لاهياً عابثاً متمتعاً بالنساء والصيد والخمر، فكان يعيش حياة تليق بنموذج الأمير المنعم والمرهف. لكنه من جهة أخرى يُعدُّ فاعلاً للملك بعد مقتل أبيه الملك، فنراه في قصته المشهورة التي بدأها في رحلة البحث عن ثاره يخوض الحروب الفاشلة

64 محمد عبد الفراج إسماعيل، «تأملات في سورة العاديات (دراسة تحليلية موضوعية)»، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية 8، عدد 29 (2013): 181.

65 ابن منظور، لسان العرب، 8/363.

66 محمد المبارك، دراسات أدبية لنصوص من القرآن، 5 ط (بيروت: دار الفكر، 1997)، 20.

67 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, 146.

دون جدوى. وفي معلقته يظهر أمامنا بأحداث تصور حياته بمشاهد مختلفة عن طريق المسامرات واللهو بالنساء والصيد مع فرسه تارة وبالليل والهموم والأحزان تارة أخرى. ومعرض حديثنا الخيل وصوره في معلقته تتجلى في الأبيات التالية:

وَقَدْ أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وُكُنَاتِهَا
مَكْرٍ مَفْرٍ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعَا
كَمْ مَيِّتٌ يَزُلُّ اللَّبْدُ عَنْ حَالٍ مَثَبِهِ
مَسَحَ إِذَا مَا السَّابِحَاتُ عَلَى الْوَنَى
عَلَى الْعَقَبِ جَبَّاشٌ كَأَنَّ اهْتِرَامَهُ
يُطِيرُ الْعُلَامَ الْجَفَّ عَنْ صَهْوَاتِهِ
دَرِيرٌ كَحُدْرُوفِ الْوَلِيدِ أَمْرُهُ
لَهُ أَطْلَامٌ طَبِيٍّ، وَ سَاقَا نَعَامَةٍ
كَأَنَّ دِمَاءَ الْهَادِيَاتِ بَنَحْرِهِ
ضَلِيعٌ إِذَا اسْتَدْبَرْتَهُ سَدَّ فَرْجُهُ
وَبَاتَ عَلَيْهِ سَرْجُهُ وَ لَجَامُهُ

بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلٍ
كَجُلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلٍ
كَمَا زَلَّتِ الصَّفْوَاءُ بِالْمُنْتَزَلِ
أَثْرُنَ غُبَاراً بِالْكَدِيدِ الْمَرْكَلِ
إِذَا جَاشَ فِيهِ حَمِيهُ عَلِيٍّ مِرْجَلِ
وَيُلُوي بِأَثْوَابِ الْعَنِيْفِ الْمُثَقَّلِ
تَقَلَّبَ كَقَفِيهِ بِخَيْطِ مُوَصَّلِ
وَإِرْحَاءِ سَرْحَانٍ، وَتَقْرِيْبِ ثَقَلِ
عُصَاةٍ جَنَاءٍ بِشَيْبِ مُرْجَلِ
بِضَافِ فَوْيَقِ الْأَرْضِ لَيْسَ بِأَعَزَلِ
وَبَاتَ بِعَيْنِي قَائِماً غَيْرَ مُؤَسَّلِ⁶⁸

هذه الأبيات التي تصور الخيل تختلف عن صورتها في سورة العاديات، صورة الخيل في السورة القرآنية تمثل الصورة النمطية المعهودة للخيل ودورها في ساحة المعركة. لكن صورة الخيل عند شاعرنا تختلف عن تلك الصورة النمطية وتمثل شكلاً أسطورياً متخيلاً في مواطن عديدة. يحملها الشاعر صفات خيالية تضع القارئ في حيرة عند محاولة تجسيد الأشكال المتعددة لهذه الخيل في مخيلته. في هذه الأبيات وصف امرؤ القيس الخيل بأشكال مختلفة وعديدة، لكن لن نعرض لها جميعها ضمن البحث، بل سنكتفي بالصور المتقاربة في كلا الموضوعين، ثم ذكر السيميائيات الإشارية والدلالية والرمزية. وصف امرئ القيس فرسه على هذه الشاكلة الخيالية ناتج عن اضطراب نفسي يعاني منه الشاعر، هو الذي أضاع ملكه بعد مقتل أبيه وأخفق في استعادة هذا ملكه على الرغم من محاولاته العديدة، فآثر هذا الإخفاق في نفسيته حتى بات يسبح في عالم الخيال. يحاول رسم صورة القوة عن طريق فرسه وهذا ما جعل من نفسيته ومشاعره الداخلية تنعكس على صفات الخيل الخارجية.⁶⁹

امرؤ القيس في أبياته يرسم صورة الفروسية مستعيناً بحصانه الذي يمثل القوة الخارقة بعكس المؤلف. نراه يبدأ برسم هذه الصورة منذ البيت الأول، فيقول:

وَقَدْ أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وُكُنَاتِهَا
بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلٍ
هنا ينطلق بفرسه قبل طلوع الفجر، في وقت ما تزال فيه الطيور نائمة في أعشاشها، وهذه كناية عن البكور في الصيد. وفي قوله «قيد الأوابد» جعله لسرعة إدراكه الصيد وكان الفرائس التي يطاردها مقيدة لا تستطيع الحركة ولا الهروب فيتمكن منها.⁷⁰

بالعودة إلى مقارنة هذا البيت مع الآيات نجد التشابه في بعض الصور المهمة، لا سيما في عنصر الزمن. نرى أن سيميائية الزمان في كلا النصين متقاربة ألا وهي وقت الفجر، أي الصباح الباكر. ففي قوله تعالى: ﴿ فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا ﴾ مطابقة زمنية مع وصف الانطلاق في البيت الشعري، أي في الغدو قبل نهوض الطير. بالتالي فإن في كلا الموضوعين دلالة إلى التبكير الذي يحمل رمزية القوة والعزيمة في الانقضاض على الطرف الآخر. أما الاختلاف فموجود في تحديد الهدف، لأن الغاية في الآية هي الإغارة على العدو، وفي البيت الشعري الهجوم نحو الطريدة وصيدها. مَكْرٍ مَفْرٍ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعَا كَجُلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلٍ في هذا البيت نجد التشابه مع أكثر من آية، فإن الكَرَّ هو الهجوم، يُقال: كَرَّ فرسه على عدوه أي هاجمه. فالصفات (مكرٍ ومقبِلٍ) تشابه في المعنى ألفاظ: (العاديات والمغيرات)، إذ العدو في الآيات بمعنى الكُرِّ على الأعداء، وهو نفسه المُغِيرُ الذي

68 امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 19-21.

69 عبد الرزاق الخشروم، دراسات في نصوص من الشعر الجاهلي (حلب: منشورات جامعة حلب، 2019)، 66.

70 عبد الله بن أحمد الزوزني، شرح المعلقات السبع (بيروت: المكتبة العصرية، 2017)، 43.

يُغير ويهاجم، وهي كلها تجتمع في دلالاتها الرمزية في الإقبال. لأن المقبل هو نفسه الذي يَكُرُّ ويدعو ويُغير. والتطابق الآخر بينهما يندرج في الدلالة اللغوية التي تحمل معنى الفاعلية، حيث جاءت كل من (مُقْبِل، العاديات، المُغِيرَات) في صيغة اسم الفاعل، و (مِكْرٌ) في صيغة مبالغة اسم الفاعل على وزن مِفْعَل.⁷¹ أما في قوله: (معاً)، فدلالة زمنية تدل على الأنية، أي كل هذه الحركات يقوم بها في آن واحد من غير تكلف. ثم (كجلمود صخر حطه السيل من عل) كناية عن السرعة والقوة الجارفة والمهارة العالية في المناورة. (الكر والفر والإقبال والإدبار) توحى بدلالة الاتجاهات المتعاكسة، وكأنه في ساحة المعركة يتحرك يميناً ويساراً. وهذه الصورة توحى بمشهد آية (فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا)، مع اختلاف بسيط بينهما، وهو أن الحركات في البيت الشعري لا تدل على التوسط بوضوح تام، لأن توسط الجمع تدل على الاتجاهات الأربعة، فالدلالة الحركية في المشهد الأول كائن في مطاردة الفريسة وغايته الإشارة إلى السرعة دون التصريح بالغاية، وفي المشهد الثاني كائن في الحرب.

مَسَحَ إِذَا مَا السَّابِحَاتُ عَلَى الْوَنَى أَثْرُنَ غِبَاراً بِالْكَدِيدِ الْمَرْكَلِ
في الشطر الأول (مسح) بمعنى الماء الذي ينصب صباً، ثم في قوله: (السباحات) يصور الخيل وكأنه ينصب في جريه فوق العدو صباً. فإذا ما فكرنا في الصورة البصرية في مشهد السباحات يخيل إلينا شكل الخيول التي تسبح في الماء عندما تمُد يديها، وهنا تشبيه الخيول العادية بالخيول السابحة في حركتها الانسيابية، وهذا كناية عن السرعة الفائقة، وهو مشهد خيالي آخر يُعطي لحصان امرئ القيس بعداً رمزياً مغايراً، وكأنك ترى أقدامها تخطو في الهواء من غير أن تلامس الأرض لسلاستها وانسيابها فلا تسمع لها صوتاً.

ف (السباحات) في هذا البيت لا شك أنه يدل على الخيول العادية، وقد ورد في القرآن بهذا اللفظ في سورة النازعات، في قوله تعالى: (وَالنَّازِعَاتُ غَرْقًا وَالتَّائِبَاتُ نَشْطًا وَالسَّابِحَاتُ سَبْحًا).⁷² فمن الوجوه التي ذُكرت في تفسير الآية «أنها الخيل الغزا التي تسبح في عذوها».⁷³

أما الشطر الثاني من البيت (أثرن غباراً بالكديد المركل) ففيه تقارب دلالي مع قوله تعالى: (فَأَثَرُنْ بِهِ نَقْعًا). ورد في سياق الحديث حول هذه الآية بأن النقع هو الغبار المرتفع من تحت أقدام الخيل. ولو قلنا «أثرن الغبار» أو «أثرن النقع» لما اختلف شيء سوى المترادفات في كلا النصين، أما العلامات الدلالية ففيها اختلاف بسيط لأن الغبار أعظم من النقع الذي يدل على الخاص، وهو الغبار المرتفع بسبب حوافر الخيل.

وتستمر المقاربة النصية في مشهد (بالكديد المركل). هذه الخيل عندما تركل بحوافرها الأرض الصلبة التي هي «الكديد» تثير الغبار.⁷⁴ الصورة الحركية هنا تشابه صورة ضرب الحوافر في (فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا)، لأن الشر لا يظهر إلا بضرب الحوافر بالأرض الصلبة. مشهد حركة الأقدام من ثني وضرب في الأرض متشابه لكنه مختلف في إظهار الشر بين الآية والبيت الشعري.

عَلَى الْعَقَبِ جَبَّاشٍ كَأَنَّ أَهْتِرَامَهُ إِذَا جَاشَ فِيهِ حَمِيهِ غُلِي مَرْجَلِ
نتقل مع هذا البيت إلى صورة أخرى، تحمل في طبيعتها التشابه الأسلوبية والمطابقة اللفظية. فبعدما ركض هذا الحصان وسبح مسرعاً وصرق طاقته في جري يعقبه جري، ظهرت فيه علامات هذا الجهد المتعالي، وبرزت الصورة التي تشابه آية (وَالْعَادِيَاتُ ضَبْحًا). الضبح أي الحممة التي صدرت من الخيل في الآية الكريمة كانت نتيجة الركض والعدو الشديدين. وكذلك في البيت الشعري، إذ تشابه المشهد في كلا النصين وظهر صوت الخيل من غير الصهيل، الذي هو الضبح أي الحممة، ثم الاهتزاز الذي هو صوت جوفه عند الجري.⁷⁵ إذا فالصورة السمعية مقاربة في المشهدين، هي تضبح من شدة العدو والانفعال في مقارعة الأعداء وتصدر صوتاً مهيباً نتيجة هذا الأمر، والمشهد هنا يوحي بغضب هذه الخيل وكان في صدره ناراً مشتعلة يريد أن يصبه على الأعداء. وهنا تطابق في الصورة البصرية مع قوله: (إذا جاش فيه حميه غلي مرجل)، فهي من شدة الجري هاج صدرها وكأنه قدير يغلي ويفور ما فيه. يتبادر إلى الذهن في هذا المشهد أن الصدر هو

71 الزوزني، 43.

72 النازعات، 1-3.

73 الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، 195.

74 الزوزني، شرح المعلقات السبع، 45.

75 امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 20.

القدر، والضبح هو الغليان، سواء كان هذا الغليان من الغضب أم من شدة الجري.

كَأَنَّ دِمَاءَ الْهَادِيَاتِ بَنَحْرِهِ غَصَّارَةٌ جَاءَ بِشْتِيْبٍ مُرَجَّلٍ

هذا بيت آخر ممكن أن نستخرج منه صوراً تحاكي الخيل التي في النص القرآني. الهاديات التي جاءت على وزن «العاديات»، يُقصد بها الأوائل والمتدمات من الحيوانات، ومنه قيل لعنق الفرس هاد لأنه يتقدم على سائر جسده.⁷⁶ بغض النظر هنا إن كان المراد هو الصائد أم الطريد. فالدلالة العامة تهيدي إلى التشابه في المشهد، فالخيل الهادية مثلها العادية، كلتاهما في حالة اندفاع وهجوم في المقدمة. بعد ذلك نشاهد الدماء المسفوكة في صدر حصان امرئ القيس، فهو باندفاعه وسرعه يلحق بأوائل الفرائس ليتمكن الفارس من اصطيادها وإراقة دماها، ثم تندفق هذه الدماء لتصبغ نحر الحصان باللون الجَنَائِي الأحمر. وهذا المشهد يوحي بمشهد توسط الجمع في النص القرآني (فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا). لأن عند توسط الجمع في ساحة القتال يكون قد حمي الوطيس واشتد الضرب بين الأطراف، فلا ترى العين سوى سفك الدماء وضرب الأعناق، ولا يدرك العقل سوى التمكن من الطرف الآخر والنصر عليه. يمكن القول في هذه الصورة إن التناسب الدلالي موجود مع اختلاف سيميائية المكان، فالمكان في المشهد الأول هو ساحة الحرب وفي الثاني هو مكان الصيد.

من خلال النظر في نقاط التشابه والتناسب لصورة الخيل في كل من النص القرآني والأبيات الشعرية، نرى بعض سمات الاختلاف أيضاً. أولها أن الخيل في سورة العاديات تمثل الخيول في ساحات الحرب والجهاد، أما خيل امرئ القيس تمثل خيول الصيد واللهو.

ثم الخيل العاديات هي صورة للخيول الحقيقية التي يعرفها واعتاد عليها كل مسلم في ساحات الحرب، وبالتالي تُعطي مثلاً للصورة النمطية الواقعية لهذه الخيول بعيداً عن الخيال. أما الخيل التي أوردتها امرؤ القيس فأقرب للخيال من الحقيقة، هي مثال عن الحيوانات الأسطورية التي لا وجود لها. نرى في الأبيات أن امرؤ القيس قد حَمَلَ حصانه أبعداً أسطورية تخالف الصورة النمطية للحصان العربي الكائن في ذهن الإنسان المسلم عامة والعربي خاصة. نراها وكأنها مستوحاة من المثلوجيات القديمة، كالتي يكون جزؤها العلوي جسم إنسان وجزؤها السفلي جسم حصان، أو كالخيول المجنحة لدى بعض الشعوب والحضارات القديمة في أساطيرها ومعتقداتها.⁷⁷ وهذه الصورة وردت في أبياته التالية:

دَرِيرٌ كَخْدُرُوفِ الْوَلِيدِ أَمْرُهُ تَقَلَّبَ كَقَيْهِ بِخَيْطِ مُوصَلٍ

لَهُ أَيُّطَلَا طَبِي، وَ سَاقَا نَعَامَةٍ وَإِرْحَاءُ سَرْحَانٍ، وَتَقْرِيْبُ تَثْفَلٍ

أي حصان هذا الذي يملك خاصرتي طبي، وساقني نعامة، وذنب في سرعته وتعلب في قفزه. ثم يدور دوراً سريعاً خيالياً كخدروف في يد وليد.

من الاختلافات الأخرى نجد في النص الشعري كثرة الحديث عن صفات الحصان، فالشاعر يصف حصانه بتشبيهات مختلفة ويعبر عنه بدلالات رمزية دقيقة. فيصوره تصويراً خيالياً كما يريد أن يراه وليس على حقيقة هذا الحصان.⁷⁸ فمن صفاته الجسدية أنه: قصير الشعر (منجرد)، ولونه (كميث)، وهو قويّ وضخم (كجلمود صخر)، وقوي ضليع (إذا استدبرته)، وجياش (إذا غضب كأنه يفور من شدة الغليان)، ومسح (لا تكاد تسمع صوته إذا مر من جانبك لسرعته الفائقة). كل هذه الصفات والميزات الجسدية والتشبيهات لا نراها في الخيل العادية التي في النص القرآني، بل تعرض لنمط الخيل المعتادة والمعروفة في الأذهان.

الخاتمة

على الرغم من اختلاف الغرض والأفكار العامة لنموذج الخيل في كل من الآيات والأبيات إلا أن الصورة الفنية بين النص القرآني والنص الشعري ظهرت متقاربة. فالإشارات الرمزية وما تحمل من مدلولات تدور في فلك قوة الخيل، وهذا ما رأيناه في وصف المشاهد التي احتوت جمالية التعبير في كلا النصين. فهما مشتركان في مستويات متعددة، انطلاقاً من سيميائية الحركة وسيميائية الزمان والمكان ثم سيميائية اللغة. وفي سياق التحليل السيميائي هذا وجدنا العلاقة بين اللفظ والمعنى

76 الزوزني، شرح المعلقات السبع، 50.

77 حمود بن خلفان الدغيشي، «الخيال في الشعر الجاهلي» (دكتوراه، الأردن، جامعة مؤتة عمادة الدراسات العليا، 2005)، 23.

78 Nevzat H. Yanik, *Arap Şiirinde Tasvir*, 1 ط (Erzurum: Fenomen, 2010), 51.

في أسمى أشكالها في تصوير الواقع المنشود من خلال الإيقاعات التعبيرية، كما في الآيات: (ضجاً، قدحاً، صباحاً). ثم قد تلقى دوال متعددة في مدلول مشترك صريح أو رمزي، فالعاديات: هي نفسها المغيرات والمُكْرَآت والهاديات والسباحات. ومن الأمور التي وصلت إليها الدراسة أيضاً، هي أن الأسلوب اللغوي في التعبير عن الصور متقاربة في اللفظ والمعنى. وهذه المقاربة اللفظية مردها التناسب اللغوي نتيجة التقاء البنى الزمانية والمكانية بين القرآن الكريم والشعر الجاهلي، في فترة نزول القرآن الكريم. لأن لغة الشعر الجاهلي كانت تلك اللغة الأدبية المستخدمة في البيئة الحجازية في وقت عاصر نزول القرآن الكريم. هذا من ناحية الفكرة العامة أما في الفكرة الخاصة للغرض الرئيس في كلا النصين، رأينا أن الخيل في سورة العاديات هي الخيل الحقيقية الغازية والمجاهدة في سبيل الله وجاء هذا مناسباً للدلالات المعبرة عن هذه الخيل من خلال الصور المستوحاة من الواقع. أما في معلقة امرئ القيس رأينا أنه يصطنع نموذج حسان في مخيلته يحاول من خلال هذا النموذج الحصول على شيء افتقده في الواقع. إذ هو الشاعر المضطرب الذي يسابق عامل الزمن ويحاول أخذ ثاره وإثبات نفسه في ميادين الصيد. هو يخفق في الحقيقة فيلجأ إلى الخيال، وهذا ما جعله يعطي لخصانه صفات أسطورية خارقة للعادة، للتعبير عن قوته وصلابته. فالصورة الزمنية الأنيبة في قول الشاعر: (معاً) عند الحديث عن الكر والفر، هي صورة خرافية خارجة عن المؤلف من صنع خيال الشاعر. وكذلك في تشبيه الخيل بعدة حيوانات مختلفة في بيت: له أبطا ظبي ... أيضاً الابتعاد عن الواقع. في حين ترفع القرآن الكريم عن استخدام مثل هذه التخيلات البعيدة عن الواقع، وهذا يدل على قوة اللفظ والمعنى القرآني في عرض الصورة الفنية والأدبية. بالتالي فقد كنا أمام نموذجين للخيل، مختلفين في الغرض والشكل، متقاربين في اللغة والتعبير.

أخيراً يمكن لهذا البحث أن يفتح آفاقاً جديدة للباحثين في هذا المجال، لما لهذه الدراسة من أهمية في صلته بالواقع المعاصر من خلال دراسة النصوص الأدبية وصلته بالقرآن الكريم.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ابن أبي الصلت، أمية. *ديوان أمية بن أبي الصلت*. 1 ط. بيروت: دار صادر، 1998.
- ابن فارس، أحمد. *معجم مقاييس اللغة*. 5 م. دمشق: دار الفكر، 1979.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري. *الشعر والشعراء*. 2 ط. القاهرة: دار المعارف، 1958.
- ابن منظور، جمال الدين بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1300.
- إسماعيل، محمد عبد الفراج. «تأملات في سورة العاديات (دراسة تحليلية موضوعية)». *مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية* 8، عدد 29 (2013): 149-212.
- الأصمعي، عبد الملك بن قريب. *الأصمعيات*. 2 ط. القاهرة: دار المعارف، 1963.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. 1 ط. دمشق: دار ابن كثير، 2002.
- البيغدادي، عبد القادر بن عمر. *خزانة الأدب ولبّ أبواب لسان العرب*. 2 ط. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1984.
- البلاذري، أحمد بن يحيى. *فتوح البلدان*. بيروت: مؤسسة المعارف، 1987.
- التبريزي، الخطيب. *شرح ديوان الحماسة لأبي تمام*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- التيامي، معمر بن المثنى. *كتاب الخيل*. حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، 1358.
- الجمحي، ابن سلام. *طبقات فحول الشعراء*. جدة: دار المدني، بدون تاريخ.
- الحبشي، محمد إبراهيم. «التصوير القرآني للحركة وأثره في الوحدة البنائية دراسة تطبيقية في سورة العاديات». *مجلة مجمع اللغة العربية بآيبي البارود* 35، عدد 3 (2022): 1-61.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله. *معجم البلدان*. 2 ط. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
- الخشروم، عبد الرزاق. *دراسات في نصوص من الشعر الجاهلي*. حلب: منشورات جامعة حلب، 2019.
- الخفاجي، ابن سنان. *سر الفصاحة*. القاهرة: مكتبة صبيح، 1952.

- الدغيثي، حمود بن خلفان. «الخيال في الشعر الجاهلي». دكتوراه، جامعة مؤتة عمادة الدراسات العليا، 2005.
- الراجحي، عبده. *اللهجات العربية في القراءات القرآنية*. 1 ط. طنطا: دار الصحابة للتراث، 2009.
- الزبيدي، محمد مرتضى بن محمد. *تاج العروس من جواهر القاموس*. 1 ط. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- الزحيلي، وهبه. *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*. 2 ط. دمشق: دار الفكر المعاصر، 1997.
- الزوزني، عبد الله بن أحمد. *شرح المعلقات السبع*. بيروت: المكتبة العصرية، 2017.
- السيوطي، جلال الدين. *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*. بيروت: المكتبة العصرية، 1986.
- . *لباب النقول في أسباب النزول*. بيروت: دار الكتاب العربي، 2006.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الموافقات*. الخبر: دار ابن عفان، 1997.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن. *مجمع البيان في تفسير القرآن*. 1 ط. بيروت: دار المرتضى، 2006.
- العثيمين، محمد بن صالح. *تفسير القرآن الكريم*. 2 ط. الرياض: دار ابن الجوزي، 2014.
- العسقلاني، ابن حجر. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*. 1 ط. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013.
- العسكري، أبو هلال. *كتاب الصنائع والكتابة والشعر*. 1 ط. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952.
- العقاد، عباس محمود. *عبقريّة محمد*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2017.
- الغندجاني، الأسود. *أسماء خيل العرب وأنسائها وذكر فرسانها*. دمشق: مؤسسة الرسالة، 1981.
- الفاخوري، حتّاء. *تاريخ الأدب العربي*. بيروت: دار اليوسف، بدون تاريخ.
- القرشي، محمد بن أبي الخطاب. *جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام*. القاهرة: دار نهضة مصر، 1981.
- القيرواني، الحسن بن رثيق. *العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده*. 5 ط. بيروت: دار الجليل، 1981.
- القيسي، نوري. *الطبيعة في الشعر الجاهلي*. بيروت: دار الإرشاد، 1970.
- الكلبي، هشام بن محمد السائب. *كتاب الأصنام*. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- المبارك، محمد. *دراسات أدبية لنصوص من القرآن*. 5 ط. بيروت: دار الفكر، 1997.
- امرؤ القيس. *ديوان امرئ القيس*. 5 ط. القاهرة: دار المعارف، 2009.
- أمين، أحمد. *فجر الإسلام*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- أنيس، إبراهيم. *في اللهجات العربية*. 2 ط. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2010.
- بروكلمان، كارل. *تاريخ الأدب العربي*. ترجمة عبد الحليم النجار. 5 ط. القاهرة: دار المعارف، 1959.
- رضوان، ليلي، و سهام عباس. «المنهج السيميائي في تحليل النص الأدبي». *مجلة الدراسات الإسلامية والعربية للنبات بالإسكندرية* 33، عدد 1 (2017): 777-822.
- ضيف، شوقي. *تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي*. 7 ط. القاهرة: دار المعارف، 1963.
- علي، جواد. *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*. 2 ط. بغداد: منشورات جامعة بغداد، 1993.
- يعقوب، إميل بدیع. *المعجم المفصل في المذكر والمؤنث*. 2 ط. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- Ceviz, Nurettin. "Cahiliye Döneminde Süvari Şairler". *AKEV Akademi Dergisi* 4, 203-175: (2002) 6 عدد.
- . "Muallaka Şairlerinin Şiirinde At Tasviri". *AKEV Akademi Dergisi* 3, 78-265: (2001) 1 عدد.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*. 1 ط. Erzurum: Fenomen, 2009.
- Yanık, Nevzat H. *Arap Şiirinde Tasvir*. 1 ط. Erzurum: Fenomen, 2010.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Kur'ân-ı Kerîm.
- el-'Akkâd, Abbâs Mahmûd. *'Abkariyyetu Muhammed*. Kahire: Muessesetu Hindâvi, 2017.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*. Bağdat: Menşûrât Câmi'ati Bağdâd, 1993.
- el-'Askalâni, İbn Hacer. *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahihi'l-Buhâri*. Dimeşk: Dâru'r-Risâle., 2013.
- el-'Askerî, Ebu Hilâl. *Kitâbu's-Sinâ'eteyn: el-kitâbetu ve's-Şi'ir*. Kahire: Dâr İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952.
- el-Bağdâdi, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetu'l-Edeb veLlubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1982.
- Bedî' Ya'kûb, Emîl. *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi'l-Müzekker ve'l-Müennes*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- el-Belâzuri, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Buldân*. Beyrut: Muessesetu'l-Ma'ârif, 1987.
- Brockelmann, Carl. *Târihu'l-edebi'l-'Arabi*. Çeviren Abdulhalîm en-Neccar. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1959.
- el-Buhâri, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhari*. Dimeşk: Dâr İbnu Kesir, 2002.
- Ceviz, Nurettin. "Cahiliye Döneminde Süvari Şairler". *AKEV Akademi Dergisi* 4, sy 6 (2002): 175-203.
- . "Muallaka Şairlerinin Şiirinde At Tasviri". *AKEV Akademi Dergisi* 3, sy 1 (2001): 265-78.
- el-Cumahi, İbn Sellâm. *Tabakât Fuhûli's-Şu'arâ*. Cidde: Dâru'l-Medeni, ts.
- Dayf, Şevki. *Târihu'l-Ddebi'l-'Arabi, el-'Asru'l-islâmi*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*. 1. bs. Erzurum: Fenomen, 2009.
- el-Dugeyşî, Humûd b. Halfân. "el-Hayl fi's-Şiiri'l-Câhili". Doktora Tezi, Mu'te Üniversitesi, Yüksek Araştırmalar Enstitüsü, 2005.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Kahire: Muessesetu Hindâvi li't-Ta'lim ve's-Sakâfe, 2012.
- Enîs, İbrahim. *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Encel el-Mısıriyye, 2010.
- el-Esma'i, Abdulmelik b. Karîb. *el-Esma'ıyyât*. Beyrut, 1963.
- el-Fâhûri, Hanna. *Târihu'l-Edebi'l-'Arabi*. Beyrut: Dâru'l-Yusuf, ts.
- el-Gundicâni, el-Esved. *Esmâu Hayli'l-'Arab ve Ensâbihe ve Zikri Fursânihe*. Dimeşk: Mussesetu'r-Risâle, 1981.
- el-Habeşî, Muhammed İbrahim. "et-Tasvîru'l-Kurâni li'l-Hareke ve Esâruhu fi'l-Vahdeti'l-Binâiyye, Dirâse Tatbikiyye fi Sureti'l-Adiyât". *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-'Arabiyye bi Itâi el-Bârûd* 35, sy 1

(t.y): 3-61.

- el-Hafâci, Sinân. *Sirru 'l-Fesahâ*. Kahire: Mektebetu Subeyh, 1952.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu 'cemu 'l-Buldân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011.
- el-Haşrûm, Abdurrezzâk. *Dirâsâtî fi Nusûs Mine 'ş-Şi 'iri 'l-Câhili*. Halep: Menşurât Câmi'ati Halab, 2019.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu 'cem Mekâyysu 'l-Luga*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim. *eş-Şi 'ru ve 'ş-Şu 'arâ*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1958.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu 'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1979.
- İbnu Ebi's-Salt, Umeyye. *Divân Umeyye b. Ebi's-Salt*. Beyrut: Dâr Sâdir, 2017.
- İmr'ul-Kays. *Divân İmr'ul-Kays*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009.
- İsmâil, Muhammed. "Te'emmûlât fi Sureti'l-'Adiyât (Dirâse Tahliliyye Mevdu'iyye)". *Mecelletu 'd-Dirâsâti 'l-İslâmiyye ve 'l-'Arabiyye li 'l-Benât bil İskenderiyye* 8, sy 29 (2013): 149-212.
- el-Kayravâni, İbn Reşik. *el-'Umde fi Mahâsini 'ş-Şiiri ve Âdâbihi ve Nakdihi*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- el-Kaysî, Nûri. *et-Tabî'a fi 'ş-Şi 'ri 'l-Câhili*. Beyrut: Dâru'l-İrşâd, 1970.
- el-Kelbî, Muhammed b. Hişâm. *Kitâbu 'l-Asnâm*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye lit'-Tibâ'a ve'n-Neşr, ts.
- el-Kuraşi, Muhammed. *Cemharatu Eş'âri 'l-'Arab fi 'l-Câhiliyyeti ve 'l-İslâm*. Dâr Nahdati Mısır, 1981.
- el-Mubârek, Muhammed. *Dirâsât Edebiyye li Nusûs mine 'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- er-Râcihi, Abdeh. *el-Lehecâtu 'l-'Arabiyye fi 'l-Kirâati 'l-Kurâniyye*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 2009.
- Rıdvân, Leyla, ve Sihâm Abbâs. "el-Menhecû'l-Simy'ai fi Tahlili'n-Nassi'l-Edebi". *Mecelletu 'd-Dirâsâti 'l-İslâmiyye ve 'l-'Arabiyye li 'l-Benât bil İskenderiyye* 33, sy 1 (t.y): 777-822.
- es-Suyûti, Celâluddîn. *el-Muzhir fi 'l-Luga ve Envâihe*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1986.
- . *Lubâbu 'n-Nukûl fi Esbâbi 'n-Nüzûl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 2006.
- eş-Şâtibî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. el-Hubar: Dâr İbn Affân, 1997.
- et-Tabrasi, el-Fadl b. Hasan. *Mecma 'u 'l-Beyân fi Tefsîru 'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Murtada, 2006.
- et-Tebrizî, el-Hatîb. *Şerh Divânû 'l-Hamâse li Ebi Temmâm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- et-Teymî, Muammer b. el-Musenna. *Kitâbu 'l-Hayl*. Haydarabad: Dâiretu 'l-Ma'ârif el-Osmâniyye, 1937.
- el-Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru 'l-Kurâni 'l-Kerîm*. Riyad: Dâr İbnu'l-Cevzi, 2014.
- Yanık, Nevzat H. *Arap Şiirinde Tasvir*. 1. bs. Erzurum: Fenomen, 2010.
- ez-Zevzenî, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu 'l-Mu 'allakâti 'ş-Seb'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2017.
- ez-Zubeydi, Murtada. *Tâcu 'l-'Arus min Cevâhiri 'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2007.
- ez-Zuheyli, Vehbe. *et-Tefsîru 'l-Munîr fi 'l-'Akîde ve 'ş-Şerî'a ve 'l-Menhec*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997.

Bir Aşk Şairi Olan Emevî Halifesi II. Velîd'in Aşk ve Evlilik Hayatına Genel Bir Bakış*

An Overview of the Love and Marriage Life of the Umayyad Caliph al-Walîd II: A Love Poet

Murat SERDAR¹ , Sami Okan KÖSE² 



*Bu çalışma Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Dr. Murat Serdar danışmanlığında yürütülen Emevî Halifesi II. Velîd ve Dönemi adlı doktora tezi çalışmasından üretilmiştir.

¹Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarihi Bölümü, Tokat, Türkiye
²Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye

ORCID: M.S. 0000-0003-2922-1096;
S.O.K. 0009-0002-1669-9007

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Murat Serdar (Doç. Dr.),

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarihi Bölümü, Tokat, Türkiye
E-posta: mserdar61@live.com

Başvuru/Submitted: 04.02.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
17.02.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
25.02.2024

Kabul/Accepted: 12.03.2024

Atf/Citation: Serdar, Murat., Köse, Sami Okan. "An Overview of the Love and Marriage Life of the Umayyad Caliph al-Walîd II: A Love Poet." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 221-235.
<https://doi.org/10.26650/jos.1431281>

öz

Aşk duygusu ve evlilik müessesesi; bir hayli eski bir tarihe sahip olmakla beraber bireyin özel hayatını oluşturan en temel unsurlar arasında yer almaktadır. Tarihte herhangi bir iz bırakmamış olan kişilerin aşk ve evlilik gibi özel hayatları pek merak konusu olmaz iken, tarihe bir şekilde yön vermiş veya tarihte adından herhangi bir biçimde söz ettirmiş olan tarihi şahsiyetlerin özel hayatları her daim ilgi çekmiştir. Bu şahsiyetlerden birisi Emevîlerin on birinci halifesi olan II. Velîd'dir (H.125-126/M. 743-744). II. Velîd özellikle aşk duygusunu yoğun olarak yaşamış bir şahsiyettir. II. Velîd'in ilk eşi olan Sa'de ile yaptığı evliliği babasının isteği ve bu isteğin arkasında yatan siyasi ve sosyal nedenlerden dolayı gerçekleşmiştir. Fakat Sa'de'nin kız kardeşi olan Selmâ ile olan evliliği, bir halifenin bir kadına duyduğu eşi benzerine az rastlanan türden bir aşkın ürünüdür. Öte yandan Süfrâ ismindeki cariyyeye olan aşkı, Süfrâ'yı elde etme çabası ve bu uğurda söylediği şiirler de bir hayli dikkat çekicidir. Bu çalışmada, birliktelik yaşadığı her kadın için etkileyici ve güzel şiirler okumakla ünlünen II. Velîd'in, aşk hayatı ve yaptığı evlilikler ele alınacaktır. Bu suretle II. Velîd'in hem aşk ve evlilik hayatının aydınlatılması hem de aşk ve evlilik hayatının dolaylı yünden siyasi ve sosyal hayatını ne şekilde etkilediğinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Evlilik, Aşk, Emevîler, II. Velîd

ABSTRACT

The feeling of love and the institution of marriage have a long history and are among the most fundamental elements of an individual's private life. While the love and marriage lives of ordinary people are not necessarily a matter of curiosity, the private lives of historical figures have always attracted attention. One such figure was al-Walîd II, the eleventh caliph of the Umayyads (A.H. 125-126/M. 743-744). al-Walîd II was an individual who intensely experienced the feeling of love, as shown in his expressive and beautiful poems for every woman with whom he had a relationship. For example, al-Walîd II's marriage to Sa'de (his first wife) was based on his father's political and social gain. However, his marriage to Salmâ (Sa'de's sister) was the product of a rare type of love between a caliph and a woman. Meanwhile, his love for a concubine named Süfrâ, his efforts to win her, and the poems he recited for this purpose are quite remarkable. Therefore, this study examines the love and marriage life of al-Walîd II in order to determine how these aspects indirectly affected his political and social life.

Keywords: Poetry, Marriage, Love, Umayyads, Al-Walîd II

EXTENDED ABSTRACT

al-Walîd II was one of the most marginal heads of state or caliphs in the history of the Umayyads. In terms of his character, he attached great importance to women, drinking, music, singers, poetry, and entertainment for the majority of his life. In other words, he made them the focal points of his life. However, since more serious matters (e.g., religion and state affairs) were obstacles to his enjoyment, he simply did not bother with such issues. This attitude was closely related to his upbringing. For example, al-Walîd II was raised in a prosperous and luxurious environment, in which his mother, (Zaynab) Umm al-Hajjāj bint Muhammad, advised her husband, Yazîd b. 'Abd al-Malik II, to basically spoil the child, creating the foundation for his reckless character devoid of seriousness. Although he eventually became the head of state, the pages of history mainly include narratives about his personal/private life, instead of his political/administrative actions.

Overall, there are two issues about al-Walîd II's private life that are strikingly important: his love and marriage life. In this regard, al-Walîd II was not only in love with several women, but he also formally married them. In fact, al-Walîd II married three women who were not concubines, but free women. Their names, in order of their marriages, are: 1) Sa'de bnt. Sa'd b. Khalid b. Amr b. Sa'd 'Uthman b. Affan; 2) tika bnt. 'Uthman b. Muhammad b. 'Uthman b. Muhammad b. Abū Sufyān b. Harb; and 3) Salmā bnt. Sa'id b. Khalid b. Amr b. Sa'id 'Uthman b. Affan. Apart from these, there is mention of a Christian woman named Sufṛā who entered the life of al-Walîd II and became passionately involved with him. However, there is no information regarding whether she married him.

The first notable aspect about al-Walîd II's marriage to Sa'de is that he was relatively young at the time. This marriage was also based on his father's need for social and political gain, and to preserve the unity of the Umayyad family. As for Sa'de's lineage, it dated back to the saint (caliph) 'Uthman, who was a member of the Umayyad clan. In this regard, many caliphs arranged such marriages based on similar reasons/purposes. However, al-Walîd II's marriage to Sa'de ended because of his infidelity. Namely, after seeing Salmā (Sa'de's sister) and immediately falling in love with her, he divorced Sa'de. Interestingly, although al-Walîd II asked Salmā's father for her hand in marriage, he did not receive a favorable response. Then, in his attempt to remarry Sa'de, he expressed his sorrow and regret through poems, after which she informed him that she had already married someone else.

The woman whom Walîd II married after Sa'de was tika bnt. 'Uthman b. Muhammad b. 'Uthman b. Muhammad b. Abū Sufyān b. Harb. This marriage was neither a love-based nor a political marriage, but one to simply fill the emotional void caused by Sa'de and Salmā. Eventually, al-Walîd II's first and most important wish after becoming a caliph was to marry Salmā. Having failed to do so while he was the heir apparent, al-Walîd II asked for Salmā's hand again upon taking the caliphate throne, after which his request was granted. At this

point, al-Walīd II's love for Salmā was one that was unmatched. In a sense, he became blind to anything but Selmā, and recited beautiful poems to show that she was the most precious thing in his life. He even mentioned that he could have Salmā become a head of state, that she had a status similar to pilgrimage and kumrah for him, and that he saw her as a "moon." Meanwhile, the poems he recited to her had increased his reputation as a poet. In sum, Salmā turned al-Walīd II into a man of love and a poet of love. Subsequently, Sufṛā, whom al-Walīd II did not marry, but fell in love with at first sight, did not initially return al-Walīd II's love. However, Sufṛā fell in love with al-Walīd II after he recited beautiful poems for her. Moreover, he was willing to burn in hell for Sufṛā and abandon prayer, which was unheard of at the time. Such actions indicate that al-Walīd II was simply created for feeling love and reciting poetry.

As a natural consequence of his personal characteristics, al-Walīd II preferred to live life according to extremes, especially in regard to love and marriage. Therefore, this study examines al-Walīd II's love and marriage life, with specific focus on his poetic language in situations that were important to him. It also sheds light on the private life of al-Walīd II, indirectly enabling us to gain insights into the characteristics of the caliphs who sat on the throne toward the fall of the Umayyads. It also reveals how important it is in research on any historical figure to examine the basic elements of the individual's private life.

Giriş

Emevî Devleti'nin on birinci halifesi olan II. Velîd'in¹ tam ismi; El-Velîd b. Yezîd b. Abdülmelik b. Mervân b. Hakem b. Ebü'l-Âs b. Ümeyye b. Abdüşşems b. Abdülmenâf el-Kureşî el-Ümevî'dir.² II. Velîd olarak anılmasının veya isimlendirilmesinin nedeni kendisinden önce Velîd b. Abdülmelik (H. 86-96/M. 705-715) adında bir Emevî halifesi bulunmasıdır. Babası Velîd'in isminden de anlaşılacağı üzere (II.) Yezîd b. Abdülemelik'dir (H. 101-105/M.720-724).³ Annesinin adı ise (Zeynep) Ümmü'l-Haccâc bnt. Muhammed b. Yûsuf'tur.⁴ II. Velîd'in doğum tarihine ilişkin genellikle H.90/M. 709 senesinde Dımaşk'ta doğduğu rivayet edilmekle birlikte doğum tarihinin; H.87/M.706, H. 88/M. 707 veya H. 92/M. 711 yılları olduğu şeklinde rivayetlerde mevcuttur.⁵ Babası Yezîd b. Abdülmelik kendisini o esnada henüz yaşı küçük olduğu için amcası Hişâm b. Abdülmelik'in ardından veliaht olarak atamıştır.⁶ II. Velîd'in amcası Hişâm ile ilişkileri başlarda çok kötü olmasa da daha sonra II. Velîd'in bir takım kötü davranış ve alışkanlıklarının ortaya çıkmasıyla beraber ikilinin arası bozulmuştur. Bu sebeple Hişâm, II. Velîd'i veliahtlıktan azletmeye çalışsa da⁷ başarılı olamamış ve II. Velîd H.125/M. 743 yılında (Hişâm'dan sonra) halifelik tahtına oturmuş⁸, bu görevi de H.126/M. 744 senesinde öldürülünceye kadar sürdürmüştür.⁹ II. Velîd'in kişiliği hakkında her ne kadar cömertliğine dair tek tük birkaç rivayet olsa da¹⁰, anlatıların büyük çoğunluğu onun; şiire, müziğe, eğlenceye, kadınlara, içkiye çok düşkün olduğunu dini değerleri hafife alan kötü ahlak sahibi bir kimse olduğundan bahsetmektedir.¹¹ Şiire olan düşkünlüğü onu özellikle de âşık olduğu veya evlendiği kadınlar ile münasebetlerinde, duygularını birçok kez şiirsel bir dille ifade etmeğe sevk etmiş ve "şair bir halife" şeklinde nitelendirilmesini sağlamıştır. Nitekim Arap bir yazar olan Ekrem Hasan el-Ülebi, *El-Velîd b. Yezîd el-Halîfetü's-Şâ'ir* (*Velîd b. Yezîd: Şair Halife*), isminde bir eser kaleme almıştır.¹² Bunun yanı sıra İngiliz tarihçi Gerald R. Hawting de II. Velîd'in

1 İsmail Yiğit, "Emevîler", *DİA*, C. 11, (İstanbul: TDV, 1995), 95.

2 Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Medînetü Dımaşk*, thk. Muhibbiddin Ebî Saîd Ömer b. Gurâmet'ül-Amrevî, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 63: 319.

3 Ünal Kılıç, "Yezîd II", *DİA*, C. 43, TDV Yay., İstanbul 2013, s. 515-516.

4 Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud el-Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâd Zirkelî, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 9:127; Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*; haz./edt. Adnan Demircan, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2022), 4: 913; Ebü Ca'fer Muhammed Cerîr et-Taberî, *Târîhü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, [t.y.]), 7: 321; Ebü Ca'fer Muhammed Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Taberî (Taberî Tarihi)*, çev. Cemalettin Saylık, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 7: 343; Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşrâf*, 9: 148; El-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4: 934.

5 İsmail Hakkı Atçeken, "Velîd II", *DİA*, C. 43, (İstanbul: TDV Yay., 2013), 31-33.

6 Ebü Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî b. Abdürabbih, *El-İkdu'l-ferîd*, thk. Abdülmecîd et-Terhîna, (Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1983), 5: 189.

7 Taberî, *Târîhü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, 7: 209; Taberî, *Târîhu'l-Taberî (Taberî Tarihi)*, 7: 221.

8 Atçeken, "Velîd II", 31-33.

9 Mevlüt Koyuncu, "Yezîd III", *DİA*, C. 43, (İstanbul: TDV Yay., 2013), 516.

10 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşrâf*, 9: 148; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4: 934.

11 Atçeken, "Velîd II", C. 43, 31-33; Mücahit Yüksel, "Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd ve Halifeliği Üzerine Bazı Tespitler", *(TİMAD)* 27 (2019), 209,211,221.

12 Ekrem Hasan el-Ülebi, *El-Velîd b. Yezîd el-Halîfetü's-Şâ'ir*, (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1987).

akıcı bir şair olduğundan söz etmektedir.¹³ İbn Nedîm ise *Fihrist* eserinde II. Velîd'den söz ederken onun, Arapların şiirlerini, hikâyelerini (havadislerini), soy bilgilerini topladığını ifade etmektedir.¹⁴ Buna ilaveten İbnü'l-Esîr'de, Abbasîler dönemindeki en ünlü şairlerden biri olan Ebû Nüvâs'ın büyük ölçüde II. Velîd'den etkilendiğini söyleyerek,¹⁵ II. Velîd'in şair kimliğinin ve edebî kişiliğinin önemine bir anlamda atıf yapmaktadır.

1. II. Velîd'in İlk Evliliği

II. Velîd hür olan üç kadınla evlenmiştir. Buna karşın birçok Ümmüveled hanımı olduğundan da söz edilmektedir.¹⁶ Hür olan eşlerinin birincisi Sa'de bnt. Saîd b. Halid b. Amr b. Saîd Osman b. Affan'dır.¹⁷ II. Velîd'in Sa'de bnt. Saîd ile evliliği sıradan bir evlilikten çok gerek siyasi gerek tarihi olarak ehemmiyet arz eden bir hadisedir. Bunun sebebi, Arap toplumlarının çok eski dönemlerden itibaren gelenek veya adet edindikleri bazı davranış kalıplarıdır. Araplar arasında evlilikler aracılığıyla siyasi ve sosyal birliklikler kurma ve aile içi dargınlıkların giderilmesi çabası çok sık müşahade edilen bir durumdur. Bu âdet, Emevî halifeleri tarafından da devam ettirilmiştir. Emevî halifelerinin bu geleneğe istinaden hem kendi yaptıkları evliliklerde hem de evlatlarının evlendirilmesi hususunda oldukça seçici olup ince bir denge gözettileri ifade edilebilir. Bu bağlamda Ebû Süfyân'ın soyundan olanlarla evlilikler yapılmasının yanı sıra Hz. Osman'ın soyundan gelenlerle de evlilikler yapıldığı görülmektedir.¹⁸ Hüseyin Atvân, II. Velîd'in erken yaşta evlenmesinin babasının arzusunun bir neticesi olduğunu belirtmektedir. Babasının bu arzusunun arkasında da siyasi ve kan yolu ile Hz. Osman'ın soyu ile bağlantı kurmak olduğunu öne sürmektedir. Bunun yanı sıra Atvân, Emevî devletinin Mervânî soyundan gelen halifelerinin; Emevî ailesini bir arada tutmayı ve de ailenin köken olarak intisap ettiği Süfyânîler, Mervânîler ve Osmânîler'i (Hz Osman'ın soyu) birleştirip kaynaştırmayı bir hayli arzulamak da olduklarını da söylemektedir.¹⁹

II. Velîd'in sosyo-siyasal gerekçeler nedeniyle Sa'de bnt. Saîd ile yaptığı evliliğin bir benzerine dedesi Abdülmelik b. Mervân'da da tanık olmaktadır. Abdülmelik b. Mervân

13 Gerald. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, (Carbondale: Southern Illinois Univ. Press, 1987), 91.

14 Muhammed b. İshak en-Nedîm, *El-Fihrist*, edt. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2019), 288.

15 Ebû'l Hasan İzzeddîn Ali İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil Fi'l-Târih*, tsh. Muhammed Yusuf er-Rakkâk, (Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye,1987), 4: 485.

16 Hüseyin Atvân, *Sîretü'l-Velîd b. Yezîd*, (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1980), 53; II. Velîd'in eşlerinin liste/tablo şeklinde detaylıca gösterimi için bkz.; Adnan, Demircan, "Emevî Halifelerinin Evlilikleri", *İSTEM 18* (2011), 259.

Ümmüveled: Efendisi olan kişiden hamile kalan cariyyeye verilen isimdir. "Ümmüveled" hakkında detaylı bilgi için bkz.: Hamza Aktan, "İstîlâd", *DİA*, C. 33, (İstanbul: TDV Yay., 2001),361-362; Cuma Karan, "Abbasi Sarayında Ümmüveledlerin Yönetime Etkisi: Hayzürân, Şağab ve el-Kahramâniye Örneği" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020): 383.

17 İbn Abdürabbih, *El-İkdü'l-ferîd*, 5: 198; Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşrâf*, 9: 127; El- Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4: 913.

18 Demircan, "Emevî Halifelerinin Evlilikleri", 247.

19 Atvân, *Sîretü'l-Velîd b. Yezîd*, 53.

hanımlarından biri Hz. Osman'ın torunu Ümmü Eyyub bt. Amr b. Osman b. Affan iken diğer bir eşi de daha önce ismi zikredilen I. Yezîd'in kızı olan Atike bnt. Yezîd b. Muâviye b. Ebû Süfyân' dır.²⁰

II. Velîd'in eşi Sa'de bnt. Saîd ile yaptığı evliliği baldızına yani Sa'de'nin kız kardeşi Selmâ'ya tutkulu bir sevgiyle âşık olmasının ardından sonlanmıştır. Bu olay II. Velîd'in halife oluşundan evvel cereyan etmiştir. Olay; bir rivayete göre II. Velîd'in, çok güzel bir kadın olan Selmâ adındaki baldızının, kız kardeşini yani II. Velîd'in eşi Sa'de'yi ziyarete gelip de eniştesi II. Velîd'in kendisini görüp ona âşık olması şeklinde gelişir.²¹ Bir başka rivayete göre ise II. Velîd kayınbabası Saîd b. Hâlid'in rahatsızlanması vesilesiyle kendisine geçmiş olsun ziyaretine gider ve orada karısı Sa'de'nin kız kardeşi Selmâ'yı görüp kendisinden çok hoşlanır ve ona âşık olur.²² Bunun üzerine II. Velîd baldızı Selmâ ile evlenebilmek için eşinden boşanır. Eşini boşayan II. Velîd kayınbabasına Selmâ ile evlenme talebini iletmiştir. Ancak II. Velîd'in amcası olan Hişâm, II. Velîd'in kayınbabası Saîd b. Hâlid'i bu evliliğin gerçekleşmemesi için II. Velîd aleyhinde kışkırtmıştır. Hişâm'ın Saîd b. Hâlid'i, II. Velîd aleyhinde kışkırtması işe yaramış ve Saîd, II. Velîd'in isteğine karşılık: "Benden kızlarım için seni damızlık edinmemi talep ediyorsun!" cevabını vermiştir. Aldığı bu menfî cevap nedeniyle II. Velîd'in halifelik makamına oturmadan evvelki dönemde Selmâ ile evlenmesi mümkün olmamıştır. Kayınbabası Saîd'in Selmâ ile evlenmesine onay vermemesinden dolayı II. Velîd kayınbabası Saîd'i yeren bir şiir okumuştur:²³

*Kim anahtar olursa yapmak istediği bir iyilik için
Ey Saîd b. Hâlid! Sen kilit olursun onun için*

Bu gelişmenin ardından II. Velîd hem Selmâ'ya o zaman sahip olamadığı için hüznülenip aşk acısı çekmiş hem de ne ilginçtir ki Sa'de'yi boşadığı için de pişmanlık duyup tekrar ona dönmesini istemiştir. Ne var ki Sa'de bu arada başka bir kişi ile evlenmişti. II. Velîd eski karısı Sa'de'nin kendisine dönmesi için ona yolladığı bir mektubunda şöyle bir şiir kaleme almıştır:²⁴

*Ey Sa'de! Bize gelecek bir yolun var mı?
Ve kıyamete kadar da kavuşma olacak mı?
Evet, galiba bu gerçekleşecektir*

20 Demircan, "Emevî Halifelerinin Evlilikleri", 247.

21 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Esrâf*, 9: 127-128; El- Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 4: 913-914.

22 Ebû'l-Ferec Ali b. El-Hüseyn b. Muhammed el-İsfahânî, *El-Egânî*, thk. İhsân Abbâs, İbrahim es-Se'âfin ve Bekr Abbâs, (Beyrut: Dâr-ü Sâder, [t.y.]), 7: 22.

23 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Esrâf*, 9: 128; El- Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 4: 914.

24 Ebû'l Ferec el-İsfahânî, *El-Egânî*, 7: 23; Bu şiirin kaynaklarda büyük oranda II. Velîd tarafından söylendiği veya kaleme alındığı aktarılmaktadır. Ancak Belâzürî *Ensâbü'l-Esrâf* adlı eserinde bu şiirin (muhtemelen) II. Velîd'den daha önceleri yaşamış olan Abdullah b. Amr b. Velîd b. Ukbe tarafından okunduğunu nakletmektedir. II. Velîd'in bu şiiri söyleyen ilk kişi olmayıp, bulunduğu vaziyeti izah eder nitelikte olması hasebiyle veya duygu durumunu tam olarak yansıttığını düşünmesi nedeniyle münasip görüp okuduğu da düşünülebilir. Abdullah b. Amr b. Velîd b. Ukbe tarafından şiirin hangi sebep ile okunduğu ve ne tür basit farklılıklar ihtiva ettiği hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.; Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 3: 730.

*Kocanın ölümüyle veya boşamastıyla
İşte o zaman ben (bu durumda alay edip) zevkleneceğim ve gönülüm ferahlayacak
Ve ayrılığımızdan sonra biz (tekrar) birleşeceğiz*

Sa'de'nin bu şiir karşısında II. Velîd'in elçisi aracılığı ile II. Velîd'e şöyle cevap yolladığı nakledilmektedir:²⁵

*Lübna'yı terk edip de ona mı ağlıyorsun?
Lübna gidi verdi şimdi, sen ne yaptın öyle (sen ne yapacaksın şimdi)?*

Sa'de ve II. Velîd'in arasında geçen bu diyaloglarından veya yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla II. Velîd'in son pişmanlığının bir fayda getirmediği ve de Sa'de ile tekrar bir araya gelme çabalarının bir temenni ya da dilekten öteye geçemediği görülmektedir.

2. II. Velîd'in Âtike Bnt. Osman İle Olan Evliliği

II. Velîd'in hür kadınlarla yaptığı evliliklerden bir diğeri, veliahtlığa atadığı iki oğlundan biri olan Osman'ın annesi Âtike bnt. Osman b. Muhammed b. Osman b. Muhammed b. Ebû Süfyân b. Harb'dir.²⁶ II. Velîd'in bu hanımı hakkında kaynaklarda ismi haricinde başka bir malumat bulunmamaktadır. II. Velîd'in bu evliliği, hem Selmâ'ya karşı hissettiği aşka rağmen onunla birlikte olamamanın yaşattığı kederin hem de Sa'de'yi boşadıktan bir süre sonra buna pişman olmasının meydana çıkardığı acıyı ve hüznü hafifletici bir nitelikte bir evlilik olmasını akla getirmektedir.²⁷

3. II. Velîd'in Baldızı Selmâ Bnt. Saîd'e Duyduğu Aşk ve Selmâ ile Olan Evliliği

II. Velîd'in evlendiği hür kadınlardan bir başkası da Selmâ'dır. Selmâ, II. Velîd'in evlendiği kadınlar içerisinde II. Velîd'in yaşamında en fazla yer tutan kadın olmuştur. Daha önce II. Velîd'in baldızı Selmâ'ya ilk nerede, nasıl âşık olduğu, buna müteakip karısı Sa'de'yi boşayıp Selmâ ile evlenebilme adına gösterdiği çabalar ve hilafet sürecinden evvel Selmâ ile evlenmeye kayınbabası olan Saîd b. Hâlid nedeniyle muvaffak olamama durumu hakkında bilgi verilmişti.

25 Ebû'l Ferec el-İsfahânî, *El-Egânî*, 7: 23; Ebî 'Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk. Yusuf Ali Tavil ve Meryem Kâsım Tavil, (Beirut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, [t.y.]), 2: 393; Sa'de'nin şiir şeklinde verdiği bir cevapta geçen *Lübna* ismi bir Arap şairi olan Kays b. Zerih'in kendisine büyük bir aşkla vurulduğu sevgilisinin adıdır. Kays b. Zerih ve *Lübna* arasında yaşanan şiddetli aşk duygusu ve sonrasında Kays b. Zerih'in *Lübna'yı* boşayıp terk etmesi, Sa'de ve II. Velîd arasındaki ilişkiye oldukça fazla benzemektedir. Sa'de bundan dolayı olsa gerek Kays b. Zerih'in divanında yer alan bir beyti dile getirmek yoluyla kendi duygularını ifade etmeye çalışmıştır. "Kays b. Zerih ve *Lübna*" hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.; Hüseyin Tural, "Kays b. Zerih", *DİA*, C. 25, (Ankara: TDV Yay., 2022); Diğer bir ifade ile Sa'de'nin "*Lübna'yı terk edip de ona mı ağlıyorsun?*" şeklinde dillendirdiği ifade Kays b. Zerih'in divanında birebir olarak mevcut olup; Sa'de, bu söylemle *Lübna* üzerinden kendi vaziyetini anlatmaya çalışmıştır. "Kays b. Zerih'in divanı" için bkz.; Kays Ebû Zeyd b. Zerih, *Divân (Kays b. Zerih)*, ttk. ve şrh. Abdurrahman el-Mustavi, (Beirut: Dârü'l-Mağrifeh, 2004), 88.

26 Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureys*, 3. Baskı, C. 1, Évariste Lévi-Provençal (thk.), Dârü'l-Ma'ârif, Mısır 1951, s. 167.

27 Atvân, *Siretü'l-Velîd b. Yezîd*, 53.

II. Velîd veliahtlık süresince Selmâ'ya karşı beslediği aşk dolayısıyla adeta deli divaneyeye dönmüştür. Öyle ki Selmâ'yı bir kerecik bile olsa görebilmek için her yola müracaat ettiği kaynakların anlatımından anlaşılmaktadır. Buna en iyi örnek teşkil edecek hadise şöyle cereyan etmiştir: II. Velîd, bir gün kayınbabası Saîd b. Hâld'in evi civarında dolandığı esnada o çevrede yağ satan bir kişiyi görmüştür. II. Velîd, yağ satıcısının elbiselerini alıp üstüne geçirerek, “Yağ alan var mı?” diye bağırmaya başlamış ve de yağ yüklü olan merkebi Saîd b. Hâlid'in evine girene kadar sürmüştür. Bu durum cariyelerin dikkatini çekmiş olacak ki dışarı çıkıp bakınmaya başlamışlardır. Cariyelerin arasından birinin Selmâ'ya, “Efendim! Pislğin çocuğu bu yağcıdan Velîd'e daha çok benzeyen birini görmedim. Ona şöyle bir baksanıza?” demesiyle birlikte Selmâ yağcı kıyafeti giymiş olan Velîd'e bakmış ve cariyeye, “Yazıklar olsun sana! Vallahi bu Velîd'in ta kendisidir. O da beni gördü,” demiştir. Ardından Selmâ; cariyesinden, ona (yani Velîd'e), “Ey yağ satıcısı! Yağına ihtiyacımız yok!” demesini istemiştir. Cariyeden bu cümleleri işiten II. Velîd evden dışarı çıkmış fakat çıkarken gözü biraz Selmâ'ya kaymış ve şöyle mısralar dilinden dökülvermişti:²⁸

*Ben bir kişi gördüm
Güzel yüzlü ve yakışıklı
Kötü giysiler giymiş
Abâ ve kıldan
Ben yağ satarım da satarım
Kârına değil de zararına satarım*

II. Velîd'in halifelik makamına oturduğu zaman duygusal manadaki en öncelikli arzularından biri, halife olmadan evvel içinde bir ukde olarak saklı kalan Selmâ ile evlenme isteği olmuştur. II. Velîd bu arzusunu bir an önce gerçekleştirebilmek için Selmâ'yı istemek için ona görücüler gönderip onu istetir ve ardından muradına ererek de onunla evlenir. Fakat II. Velîd bu defada başka bir sorunla karşı karşıya kalır. II. Velîd'in Selmâ ile evlenmeden daha evvel, “Ben onunla evlenirsem onu üç kere boşayacağım” şeklinde ettiği yemin²⁹ kendisine anımsatılmış ve II. Velîd müşkül bir hal ile öylece kala kalmıştır. Bunun üzerine II. Velîd ettiği yeminin İslâm fikhınca hükmünün ne olduğunu, dönemin âlimlerine sorarak öğrenmeye yoluna gitmiştir. Fakat bu hususta dönemin din ulaması farklı görüşler ileri sürmüştür. Ulemadan bazıları II. Velîd'in ettiği hüküm uyarınca Selmâ'nın boşanmış sayılacağını ileri sürerken, diğerleri boşamanın geçerli olabilmesi için bunun evliliğin ardından söylenmiş olması gerektiğini savunmuştur. Durum böyleyken II. Velîd, Selmâ ile gerdeğe girmek istemiş ama devletin ileri gelenlerinin kendisine: “Sen halkın önderisin, eğer sen böyle davranırsan senin bu davranışın insanlar için kötü bir örnek olur,” demesi üzerine isteğinden vazgeçmiştir. Ortadaki problemin üstesinden gelebilmek için bir rivayete göre Selmâ'nın kardeşi diğer bir rivayete göre de Selmâ'nın

28 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşrâf*, 9: 139; El- Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4: 925; Francesco Gabrieli, *Divânü'l-Velîd b. Yezîd*, nşr. Halil Mürdem Bek, (Dımaşk: El-Mecmau'l- 'İlmiyyü'l Arabî-Matba'atü İbni Zeydün, 1937), 11.

29 Ebü'l Ferec el-İsfahânî, *El-Egânî*, 7: 23.

babası tarafından hüлле yoluna müracaat edilmiştir. Hüllenin ardından Selmâ'nın boşanmasıyla beraber II. Velîd, Selmâ'nın iddet süresini beklemeye koyulmuş ve iddet süresinin bitiminin hemen sonrasında da kendisiyle (tekrar) evlenmiştir.³⁰ II. Velîd bu konuyla ilgili iki ayrı şiir dillendirmiştir.³¹ İlk şiir şöyledir:

*Çık komşularımın evinden
Ey dostum, uysalca!
Çıkmaz mı gelin?
Gerçekten uzadı onun mahpusluğu
Sabah oldu olacak
Ancak uzun sürdü onun giyinmesi
Çıktı gecede ışıldayan bir yıldız misali
Şanssızlığı yok olan yıldız misali
Beş tane gencecik (ergen) kız arasında
Soyu en yüce olandır onların arasında*

İkinci şiir ise şöyledir:

*Ey şu kervanın içindeki Selmâ!
İster dur, istersen yürü Selmâ!
Sabah yaklaşıp da
Serçeler şakımaya başlayınca
Çıktık güneşten korunarak
Kavmin tek gözlü gibi bineklerine atlayarak
Her ne vakit yükler arkaya kaysa (bineğin sırtında)
Düzeltiltik o yükleri bineğin göğsüne bağlanan urganla*

II. Velîd'in Selmâ'ya duyduğu aşk duygusu, II. Velîd'e devlet başkanı veya halife statüsü yanında bir aşk şairi hüviyeti de kazandırmıştır. II. Velîd büyük aşkı Selmâ'ya olan duygularını birçok defa şiirsel bir dille ifade etmiş, bu yönelimi de onu kimin zaman siyasi bir figürden ziyade edebî bir figür olarak ön plana çıkarmıştır. Selmâ'nın uğruna ölmekten geri durmayacağını vurguladığı bir şiiri şu dizelerden oluşmaktadır:³²

*Ey Selmâ! Allah bana hayatımı gösterdi
Hesap gününde seni göreceğim gibi
Karşılığını vermez misin, hayatını köle ettiğin kişiye*

30 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü 'l-Eşrâf*, 9: 150; El- Belâzürî, *Ensâbü 'l-Eşrâf*, 4: 935-936.****Hülle: Kocası tarafından üç defa boşanmış (üç talâk) bir hanımın eski kocasıyla tekrar evlenebilmesi için öncelikle başka bir erkekle evlenmesi ve bu erkekten boşandıktan sonra eski kocasıyla evlenebilmesine imkân tanıyan durum. "Hülle" hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.; Saffet Köse , "Hülle", *DİA*, C. 18, (İstanbul: TDV Yay., 1998); İddet: Evliliği sona eren bir kadının tekrardan evlenebilmesi için beklemesi gereken müddeti ifade eden fıkıh kavramıdır. "İddet" hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.;H. İbrahim Acar, "İddet", *DİA*, C. 21, (İstanbul: TDV Yay., 2000), 466-471.

31 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü 'l-Eşrâf*, 9: 150-151; El- Belâzürî, *Ensâbü 'l-Eşrâf*, 4: 935-936.

32 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü 'l-Eşrâf*, 9: 141; El- Belâzürî, *Ensâbü 'l-Eşrâf*, 4: 927; Gabrieli, *Dîvânü 'l-Velîd b. Yezîd*, 27.

*Sen arzu ettiğin takdirde mutlaka sana gelecek kişiye
Sen ölme ama şayet ölürsen kendisinin de öleceği kişiye!
Şayet ecel kendisine süre verirse senin için gözyaşı dökülecek kişiye!
Öl desen ölmeye muktedir olacak kişiye
Hemencecik ölümü tadacak ve sana karşı gelmeyecek kişiye
Gerçekten sana istediğini verecek kişiye
Senin dışında geniş arzı verecek kişiye
Tutkulu, benekli ve hasta olan şu adamı mükâfatlandır!
O ki ayağı tutulunca geçmesi için seni anan kişidir*

Selmâ'nın bayram namazı için camiye gitmesi gibi alelade bir olayda dahi II. Velîd, bu olayın kendisine hissettirdiklerini şiirsel bir şekilde ifade etmekten üşenmeden şu beyitleri söylemiştir:³³

*Bana haber verdiler ki Selmâ
Bugün çıktı namazgâha
Bir de ne göreyim, orada bir karga!
Ayıklyor tüylerini, bir dalın üzerinde
Dedim ki ona: Allah aşkına, yaklaş yanuma!
"Ne var?" dedi, ardından indi aşağıya
"Selmâ'yı gördün mü?" dedim ona
"Hayır!" dedi ve çekip gitti sonra*

II. Velîd bir başka şiirinde Selmâ'nın aşkından dolayı yüreğinin nasıl pare pare, olduğunu şöyle anlatmıştır:³⁴

*Ey sevdadan dolayı kalbi parçalanmış olan!
Veya ey kalbi iplerle bağlı olan!
Selmâ onun aşkıdır, başkasının ismini anmaz
Ne ilgi çekici güzeli ne de yaşlı çirkini
Akrabalık ve de sevgi, yakınlık (muhabbet) oluşturdu
Velîd ile Saîd'n kızı arasında*

Selmâ'nın ne zaman öldüğü hakkında kaynaklarda birbirinden farklı olan rivayetler mevcuttur. Bu mevzudaki birinci rivayete göre Selmâ II. Velîd ile evlendikten kısa süre sonra ölmüştür. Bir diğer rivayete göre de Selmâ II. Velîd'e getirilmek üzere Medine'den yola koyulmuş fakat yolda rahatsızlanarak II. Velîd'in yanına varıp gerdeğe girdiği gece vefat etmiştir. Bu iki rivayet dışında kaynaklar Selmâ'nın evlendiği tarihten kırk gün sonra, II. Velîd ile girdiği gerdekten üç gün sonra, gerdekten yedi gün sonra ve son olarak da gerdekten bir

33 Ebü'l Ferec el-İsfahânî, *El-Egânî*, 7: 30; Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşrâf*, 9: 140; El- Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4: 925.

34 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşrâf*, 9: 140; El- Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4: 926; Gabrieli, *Dîvânü'l-Velîd b. Yezîd*, 40.

yıl sonra öldüğü şeklinde birbirinden ayrı olan rivayetlere de yer vermektedir.³⁵ Hüseyin Atvân, Selmâ'nın ne zaman öldüğüne dair rivayetler bağlamında yaptığı değerlendirmesinde; Selmâ'nın ölümün II. Velîd ile evlendikten veya gerdekten kısa süre sonra olduğu yönünde kanaat belirtmektedir. Atvân vardığı bu kanaati; II. Velîd'in Selmâ'nın ölümünden duyduğu acı üzerine muhtelif zaman ve yerlerde sarf ettiği bir takım sözlerine dayandırmaktadır. Ne var ki bu konu özelinde ifade etmek gerekir ki Selmâ'nın ne zaman vefat ettiğine ilişkin ortaya konan rivayetlerden herhangi birini kesin olarak doğru addetmek kaynakların bu konudaki verdiği yetersiz, kısıtlı ve birbirinden farklı bilgiler nedeniyle, imkânsızdır. Selmâ'nın ölümü üzerine Velîd'in şu mısraları okuduğu nakledilmektedir:³⁶

*Bilmez misiniz, Selmâ yerini (evini) ıssız bir diyara taşıdı
İçinde lahitli bir mezarın bulunduğu yere taşıdı*

4. II. Velîd'in Süfrâ İsmindeki Hristiyan Kadına Olan Aşkı

Hristiyan bir kadın olan Süfrâ, II. Velîd'in evlendiği eşleri arasında zikredilmemekle birlikte tutkulu bir şekilde ilk görüşte âşık olduğu bir kimseydi. II. Velîd, Süfrâ'yı ilk gördüğünde onu çok beğenmiş, ona âşık olmuş fakat Süfrâ kendisine olumlu manada karşılık vermemiştir. Aşkıdan ne yapacağını bilemez hale gelen II. Velîd bir keresinde Süfrâ'ya bir lahza bakabilmek için Hristiyanlara ait bir bayram kutlaması esnasında kılık değiştirerek kutlamanın yapıldığı kilisenin bahçesine girerek hasta rolü yapmıştır. Kilisedeki kadınlar bahçeye çıkarak onun hasta olduğunu görünce etrafını sarmışlardır. Bu sırada diğer kadınlar gibi Süfrâ'da onu tanımadan onunla sohbet edip gülüşmüştür. Böylelikle II. Velîd Süfrâ'ya doyusıya bakma imkânı bulmuştur. II. Velîd oradan ayrılıp gittiğinde ise Süfrâ'ya konuştuğu bu kişinin II. Velîd olduğu söylenmiş ve bunu duyan Süfrâ'da ona âşık oluvermiştir. Bu durum üzerine ise II. Velîd'in şu mısraları söylemiştir:³⁷

*Ey Velîd, gönlün ferahlayıp gülsün ve şenlensin.
Eskiden beri gönlün güzel kadınların avcısı olmuştur.
Alameleri açık, yumuşak ve nahîf bir aşkın sahibisin.
Bayram günü kilise tarafında karşımıza çıktı o hoş kadın.
Dikkatli gözlerle gözlemledim onu ve sonra doya doya baktım.
Onun haçı öptüğünü de gördüm.
Vah benim nefsim ki, haçı tanrı kabul eden (haça tapan) sizleri seyrettim.
Rabbimden niyaz ederim ki onun yerinde ben olayım.*

35 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *El-Egânî*, 7: 25, 27; Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşraf*, 9: 129; El-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 4: 915,937; Atvân, *Siretü'l-Velîd b. Yezîd*, 57; Ali Aksu, *Sıra dışı Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), 97.

36 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşraf*, 9: 151; El-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 4: 937; Gabrieli, *Dîvânü'l-Velîd b. Yezîd*, 40.

37 Ebü'l-Fidâ ed-Dimeşkî b. Kesîr, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1990), 10: 7; Ebü'l-Fidâ ed-Dimeşkî b. Kesîr, *El-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, çev. Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı Yayınları, [t.y.]), 10: 21-22; Yüksel, "Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd ve Halifeliği Üzerine Bazı Tespitler", 210-211.

*O haç gibi beni öpsün.
Ardından da cehennem ateşine yakıt olayım.”*

Süfrâ'ya olan aşkı insanlar tarafından işitilince, II. Velîd bu defa da şöyle bir şiir okumuştur:³⁸

*Süfra ne güzel bir kadındır. Her ne kadar deseler ki
Ben içki içen Hristiyan bir kadına âşık oldum.
Gündüzümüzü gölgeleyip geceye çevirmek bizim için kolay olur.
O vakit biz ne öğle ne de ikindi namazını kılmayız.*

5. II. Velîd'in Şiire ve Aşka Olan Tutkusunun Siyasi Hayatına Tesiri

II. Velîd'in şiire ve aşka olan tutkusu, devleti ilgilendiren siyasi işler karşısında oldukça lakayt yani umursamaz bir tavır içerisinde olmasına etki etmiştir. Bu durum Emevî devleti çatısı altında yaşayan halkı gitgide rahatsız etmeye başlamış ve II. Velîd'in halkın nezdindeki itibarının bir hayli azalmasına neden olmuştur. Nitekim Belâzürî bu konuya ilişkin: “(Velîd) Selmâ ile ilgili şiirler okurdu. Şarkıcılar bu şiirleri şarkı olarak dillendirir, çevresinde oturan kişilerde onunla beraber mırıldanır ve Velîd, Selmâ'nın aşkı ile ilgili yaşadığı ıstırap hakkında sızlanıp dururdu. Sonunda rezil kepaze oldu, insanların gözünde kıymeti düştü.” şeklinde bir rivayet nakletmekle birlikte aktardığı bir başka rivayette de Velîd'in hilafete geldiğinde en önemli ve tek arzusunun Selmâ ile evlenmek olduğunu, lakaytlığının devam ettiğini ve (nihayetinde de bu sebeplerden ötürü) Yemenîler tarafından öldürüldüğünü bildirmektedir.³⁹ Burada bir parantez açıp, II. Velîd'in lakaytlığına sebep olan birçok faktör olduğunu ancak şiir ve aşk tutkusunun lakayt davranmasında son derece önemli iki faktör olarak telakki edilebileceğini belirtmekte fayda vardır. Öyle ki Velîd siyasi yaşamında, devlet işlerini veya ciddi meseleleri ne ölçüde ikinci plana ittiğini ya da görece olarak daha az önemseydiğini özellikle Selmâ hakkında söylediği bazı şiirler⁴⁰ ile bariz bir şekilde gözler önüne sermektedir: Mevzu bahis şiirlerinden birinde II. Velîd şunları söylemektedir:

*Selmâ hakkındaki şiirim ortaya çıktı ve yayıldı
Her şehirli ve çöl sakini onu rivayet etti
Bâkireler bunu birbirlerine hediye etti
Bunu mırıldandılar da nihayetinde her yere yayıldı
Selmâ'nun beğeneceği bir söz söyledim
Cemîl ve Ömer'in söylediği söz gibi
Şayet biz Selmâ'dan bir iz buluverseydik
Bir milyon kere o ize secde ederdik
Biz Selmâ'yı rıza gösterilmiş bir devlet başkanı edinirdik
O bizim haccımız ve umremiz olurdu*

38 İbn Kesîr, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10:7; İbn Kesîr, *El-Bidaye ve'n-Nihaye (Büyük İslâm Tarihi)*, 10:22.

39 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşraf*, 9: 128-129,150; El- Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 4: 914-915,935.

40 Belâzürî, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşraf*, 9: 926,914; El- Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 4: 140-141,128.

*Şüphesiz ki Saîd'in kızı bir aydır!
(O halde) Aya secde etsek günah işlemiş olur muyuz?*

II. Velîd'in bu husus çerçevesindeki bir başka şiiri ise şöyledir:

*Alın mülkünüzü, Allah mülkünüzü daim ve sabit kılmasın!
Sizin tüm mülkünüz benim bir anlık yaşamıma eşdeğerdir
Bırakın bana (yalnızca) Selmâ'yi, şarabı, şarkıcı cariyeyi ve de
Kadehi, mal olarak kâfidir bunlar bana*

Şiirlerinde de görüldüğü üzere II. Velîd, Selmâ'ya duyduğu aşk karşısında devletin veya şiirdeki ifade şekliyle “mülkün” kendi gözünde değersiz olduğunu hatta Selmâ'nın bir “ay” olduğunu ve bu nedenle de ona secde etmenin bir mahsuru olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Her ne kadar bu söylemlerinin şiirlere özgü mecazi anlamlarla yüklü olduğunu ifade etmek mümkün olsa da daha evvelde belirtildiği üzere bu söylemler dönemin Emevî toplumunu oldukça rahatsız etmiş ve II. Velîd'in siyasi bir kişilik olarak halkın gözündeki itibarını yerle bir etmiştir.

Sonuç

II. Velîd, Emevî halifeleri içerisinde kadınlara düşkün olan birkaç halifeden biridir. Onun aşk hayatını diğer halifelerden ayıran temel unsur ise kadınlara ilgisinin yanında şiire de merakının olmasıdır. Bu iki temayüle sahip olması, aşk ile evlendiği, siyasi bir evlilik yaşadığı ya da sadece âşık olmakla yetinip evlenmediği kadınlara karşı, kısacası bir nebze bile ilgi duyduğu her kadına karşı II. Velîd'e, oldukça duygulu şiirler okuyan bir aşk şairi kimliği kazandırmıştır.

Özellikle hayatında önemli bir yer kaplayan, Selmâ için söylediği şiirleri, onun şiire ve aşka olan tarifsiz tutkusunu net bir biçimde gözler önüne sermektedir. II. Velîd, severek evlenmediği Sa' de'yi boşadıktan sonra bile duyduğu pişmanlığı ve tekrar Sa' de ile birlikte olma arzusunu son derece anlamlı ve duygu yüklü şiirler söyleyerek anlatmıştır. Diğer yandan Süfrâ'ya olan aşkı ve okuduğu şiirlerle bu aşk için yapacaklarının sınırının olmadığını ifade etmesi de, II. Velîd'in aşka âşık bir şair olduğu algısını yaratmaktadır. Öyle ki II. Velîd'in bu vaziyeti bir devlet adamı veya bir halife olarak anılmasından ziyade bir şiir ve de aşk adamı olarak anılmasının önünü açmıştır. Ne var ki şiire, aşka ve kadınlara olan bu denli yoğun tutkusu bir süre sonra Emevî devleti çatısı altında yaşayan halkı rahatsız etmiş ve bu rahatsızlık aşama aşama artarak II. Velîd'in ölümüne neden olan etkenlerden bir kaçından birini teşkil etmiştir. Bu çerçevede II. Velîd'in aşk, şiir ve kadın tutkusunun, zamanla devlet adamı kimliğine zarar verdiği ancak II. Velîd'in buna rağmen kendini istemli veya istemsiz bir şekilde bu tutkularından alıkoyamadığı çıkarımına varmak mümkündür. Bu çıkarıma binaen, tarihi bir şahsiyet ele alınırken, o şahsiyetin karakter yapısının veya özel yaşamının etraflı bir şekilde analiz edilmesinin zorunluluk arz ettiği söylenebilir. Zira tarihi bir şahsiyetin gerek karakter yapısı gerekse de özel yaşamı, sosyal statüsünü ve siyasi saygınlığını tayin etmede

hayli güçlü bir etkiye sahiptir. II. Velîd örneğinde de görüldüğü üzere uçlarda bir yaşam sürmek yerine itidalli bir hayat yaşamak, bir devlet adamının sosyal ve siyasi yaşamını oldukça derinden etkilemektedir. Ezcümle, sosyal ve hatta siyasi hayata tesiri nedeniyle şiir merakı ile aşk duygusu gibi özel hayat unsurlarının, bireyin yaşamının niteliğini, gidişatını etkileme ve belirlemede önemli bir yeri vardır denilebilir. Nitekim bu tespitin doğruluğu II. Velîd'de oldukça açık ve somut olarak müşahade edilmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- 'Ulebi, Ekrem Hasan. *El-Velîd b. Yezîd el-Halîfetü 'ş-Şâ'ir*. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1987.
- Acar, H. İbrahim, "İddet", *DİA*, C. 21: 466-471. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Aksu, Ali. *Sıra dışı Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- Aktan, Hamza, "İstîlâd", *DİA*, C. 23: 361-362. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Atçeken, İsmail Hakkı, "Velîd II", *DİA*, C. 43: 31-33. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Atvân, Hüseyin. *Sîretü'l-Velîd b. Yezîd*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1980.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Hazırlayan/Editör Adnan Demircan. 3. cilt./4. cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud, *Kitâb Cümel min Ensâbü'l-Eşrâf*, Tahkik edenler Süheyl Zekkâr ve Riyâd Zirkeli. 9. cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Demircan, Adnan, "Emevî Halifelerinin Evlilikleri", *İSTEM 18* (2011), 243-261.
- Gabrieli, Francesco, *Dîvânü'l-Velîd b. Yezîd*, Neşreden Halil Mürdem Bek. Dımaşk: El-Mecmau'l- 'İlmiyyü'l Arabî-Matba'atü İbni Zeydün, 1937.
- Hawting, Gerald. R. *The First Dynasty of Islam*. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press, 1987.
- İbn Abdürabbîh, Ebü Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, *El- 'İkdü'l-ferîd*, Tahkik eden Abdülmecîd et-Terhîna. 5. cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-'İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Târîhu Medînetü Dımaşk*, Tahkik eden Muhibbiddîn Ebî Saîd Ömer b. Gurâmet'ül-Amrevî. 63. cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.
- İbn Hallikân, Ebî 'Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Tahkik edenler Yusuf Ali Tavîl ve Meryem Kâsım Tavîl. 2. cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-'İlmiyye, [t.y.].
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ ed-Dimeşkî, *El-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, Çev. Mehmet Keskin. 10. cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, [t.y.].
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ ed-Dimeşkî, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10. cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1990.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *El-Fihrist*, Editör. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu

Başkanlığı Yayınları 2019.

- İbn Zerih, Kays Ebü Zeyd, *Dîvân (Kays b. Zerih)*, Tetkik ve Şerh eden Abdurrahman el-Mustavi, Beyrut: Dârü'l- Mağrifeh, 2004.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l Hasan İzzeddîn Ali, *El-Kâmil Fi'l-Târîh*, Tashih eden Muhammed Yusûf er-Rakkâk, 4. cilt Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1987.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. El-Hüseyn b. Muhammed, *El-Egânî*, Tahkik edenler İhsân Abbâs, İbrahim es-Se'âfin ve Bekr Abbâs. 7. cilt. Beyrut: Dâr-ü Sâder, [t.y.].
- Karan, Cuma. "Abbasi Sarayında Ümmüveledlerin Yönetime Etkisi: Hayzürân, Şağab ve el-Kahramâniye Örneği" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020): 379-402.
- Kılıç, Ünal, "Yezîd II", *DİA*, C. 43: 515-516. İstanbul TDV Yay., 2013.
- Koyuncu, Mevlüt, "Yezîd III", *DİA*, C. 43: 516-517. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Köse, Saffet, "Hülle", *DİA*, C. 18: 313-316. İstanbul: TDV Yay., 1998.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed Cerîr, *Târîhü 'r-Rüsül ve 'l-Mülük*, Tahkik eden Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 7. cilt. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, [t.y.].
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed Cerîr. *Târîhu 'l-Taberî (Taberî Tarihi)*, Çev. Cemalettin Saylık. 7. cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Tural, Hüseyin, "Kays b. Zerih", *DİA*, C. 25: 93-94. Ankara: TDV Yay., 2022.
- Yiğit, İsmail, "Emevîler", *DİA*, C. 11: 87-104. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Yüksel, Mücahit. "Emevî Halifesi Velid b. Yezid ve Halifelîği Üzerine Bazı Tespitler", (*TİMAD*) 27 (2019), 207-226.

Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde Poetik Beyitler

Poetic couplets in Mevlana's *Divan-ı Kebir*

Musa BALCI¹ 



¹Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ORCID: M.B. 0000-0001-9695-6506

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Musa Balcı (Doç. Dr.),
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
E-posta: musa.balcı@hbv.edu.tr

Başvuru/Submitted: 04.02.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
16.03.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
21.03.2024

Kabul/Accepted: 27.03.2024

Atıf/Citation: Balcı, Musa. "Poetic couplets in Mevlana's *Divan-ı Kebir*." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 237-260. <https://doi.org/10.26650/jos.1431565>

ÖZ

Şark İslam edebiyatı sanatçıların çalışmaları, eserlerinde dağınık olarak yer alan poetik verilere rağmen eser vücuda getirme anlayışları ve yöntemleri bakımından pek fazla incelenmemiş hatta ihmal edilmişlerdir. Bu manada ihmal edilen sanatçılardan biri de Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'dir. Onun gerek *Mesnevî* ve gerekse *Dîvân-ı Kebîr*'inde çok sayıda poetik beyit bulunmaktadır. Daha önce bu konuda *Mesnevî* kitabı üzerine bazı çalışmalar yapılmış ama *Dîvân-ı Kebîr*'inde de çok sayıda poetik beyit bulunmasına rağmen bu eser üzerinde durulmamıştır. Hâlbuki klasik dönem eserlerinin bu gözle değerlendirilmeleri, sadece bugünün okuyucuları değil yazarları için de önemlidir. Dünyada sanat eserlerine dönük yeni yaklaşım biçimlerinin geliştiği günümüzde, edebiyatımıza tekrar ederek bugünün insanına ve özellikle çocuklarına klasik çalışmalarımızı taşıyamayacağımız ortadadır. Konu üzerinde kafa yormak ve bunun için yeni yollar aramak, edebiyat geleneğimizle bütünleşmemiz açısından büyük önem taşımaktadır. Mevlânâ, söze büyük değer vermekle birlikte hissiyatını ve düşüncelerini anlatabilmek için ses ve kelimeleri aşmaya, kabuğu kırmaya ve sınırları ortadan kaldırmaya yönelir. Üzerinde durulması gereken önemli ve heyecan verici başlıklardan biri de *Mesnevî* ile *Dîvân-ı Kebîr*'in kitaplaştırılma süreçleri, dönemin siyasî ve sosyokültürel yapısının eser üretmeye etkisi, bu iki eserin şiir sanatı bakımından benzerlikleri ve farklılıklarıdır. Mevlânâ'nın gazellerinin özellikle makta beyitlerinde karşımıza çıkan poetik beyitleri de biz okuyuculara özel bir mesaj taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, Poetika, Gazel, Şiir

ABSTRACT

Despite the scattered poetic data in their works, the works of Eastern Islamic literature artists have received little analysis, if any, in terms of their understanding and creation methods. Mevlana Celaleddin-i Rumi is one of the artists who have received little attention in this regard. There are numerous poetic couplets in both his *Masnavi* and *Divan-e Kabir*. Some studies have explored the book of *Masnavi* on this subject before; however, this book has not been emphasized, despite many poetic couplets in *Divan-e Kabir*. However, evaluating classical period works from this perspective is important not only for contemporary readers, but also for their authors. Today, as new ways of approaching works of art emerge around the world, we cannot convey our classical works to today's people, particularly children, by repeating the perspective of our literature and

artists from the classical period. Thinking about the subject and exploring new approaches is critical to our integration with our literary tradition. Despite his high regard for the word, Mevlana tends to transcend sound and words, breaking the shell and removing boundaries to express his feelings and thoughts. One of the most important and exciting topics to discuss is the collect into a book (bookization) processes of the *Masnavi* and *Dîwân-e Kabîr*, the impact of the period's political and sociocultural structure on work production, and the similarities and differences between these two works regarding poetic art. The poetic couplets of Mevlana's ghazals, particularly the *maqta* couplets, convey a special message to us readers.

Keywords: Mevlana, *Dîwân-e Kabîr*, Poetika, Ghazal, Poetry

EXTENDED ABSTRACT

The question of whether *Dîwân-e Kabîr* contains poetic couplets, as in Mevlana's *Masnavi*, is intriguing. It is important to consider whether there are data on the subject and the similarities and differences exist between these texts and those in the *Masnavi*. Although both of his works are considered to be among the peaks of Sufi literature, they have so far received little attention in terms of the art of poetry. Some literary scholars have even argued that Mevlana's works need not be analysed from the perspective of poetics and that such an approach would be incompatible with his exalted position in the hearts of the people. Such research is required better to understand his personality and art as an artist and to pave the way for contemporary literary scholars to study Mevlana's narration.

The fact that Mevlana wrote the *Masnavi*, which has 6 books and 25,672 couplets, and the *Dîwân-e Kabîr*, which has 36,360 couplets (around 40,236 couplets when rubais are included), in verse, does not require us to evaluate his poetry and poet identity in this manner.

Mevlana wrote his two voluminous works, the *Masnavi* and *Dîwân-e Kabîr*; in the form of poetry. The debate over whether he should be referred to as a poet with a historical perspective and whether his texts should be considered poetry is pointless at this time. At this point in literary studies, new perspectives are presented on a wide range of topics, including intertextual relations, author–text, fiction–reality, work–artist life, and the oral–written work relationship.

Mevlana's texts, which are among the most impressive works in Eastern and Western literature, are mostly studies that caress the emotions, and prioritize a miracle-centered approach or personal gains by expressing admiration. However, studies that will contribute to our understanding of these extraordinary works are required, such as the methods by which the texts are created, the explanatory clues within them, and the relationship between the artist and the work. In this sense, our classical works will become more accessible to us if we approach them as books written by ordinary people rather than miraculous texts.

Mevlana's use of the pseudonym Shams-i Tabrîzî and the emphasis he places on it can be interpreted as him concealing himself under his name. This situation is similar to that of Socrates, who, despite having no works, was forced to speak by his student Plato as if he had written one. Perhaps the primary motivation for this pseudonym and naming is a sense of loyalty to the fact that the work arose due to encounters and conversations with Shams-i Tabrîzî.

Dīwān-e Kabīr differs from *Masnāvī* in terms of poetic form, word selection, internal and external sound harmony, imagery, and connotation. At this point, *Masnāvī* is a work that focuses on meaning and considers the addressee's feelings and thoughts. The ghazals describe the artist Mevlana's normal state of ecstasy. The work also reflects his tendency toward *sema*.

In the *Masnāvī*, Mevlana is himself; he appears as a jurist, muhaddith, and exegete, but in *Dīwān-e Shams-e Tabrīzī* he is ecstatic and talking to himself as if he has ascended to heaven. In the *Masnāvī*, he wanders on earth and is guided by Hüsameddin Çelebi, whereas in the ghazals, he is in the heavens and is the murshid.

In the *Masnāvī*, he speaks in common idioms and must adhere to the *remel bahr*, whereas in the ghazals, he uses his own idioms and can employ a wide range of meters. In his ghazals, particularly in the first and fifth books, he is calmer and elaborates on the *mazmun*, whereas in his later poems, he expresses his intention in fewer couplets and all at once.

When viewed holistically, the state of mind in which Mevlana expresses his feelings and thoughts in *Dīwān-e Kabīr* reflects a consciousness that is dissatisfied with life in this world and thus wishes to reclaim the soul that was at peace and attained manifestation prior to his arrival. His poetry is an attempt to return to his eternal perfection.

Although Mevlana, who admired the penmen's mastery of words, preferred to speak without letters, words, rhyme, or verse, his suffering forced him to do so. Because he did not want to follow in the footsteps of those who had used the language of wisdom before him, he built a wall of silence to prevent overflow.

Mevlana's poetry was not written only to benefit or to showcase his talent as a poet. His poetry is a song that interprets the world, people, and life by looking beyond the visible. Mevlana, who feels the truth in his soul, wants to convey it to his interlocutors and sings his ghazals with this intention.

Many of Mevlana's ghazals contain poetic couplets, and others are almost entirely poetic. These poetic couplets are typically found in the "makta/last couplet of the ghazal" or close to it. This situation alone indicates that Mevlana was in a poetic mood simultaneously.

There has also been much discussion about language in Mevlana's ghazals. Despite being an artist who uses language skillfully, he complains about it. His analogies about the tongue and the heart are unique in the following couplets. He attributes the beauty of the word to the speaker's purity and expresses the theft of using someone else's words as one's own by bringing to our attention the issue of plagiarism centuries ago.

According to Mevlana, it is necessary not to speak and remain silent in the presence of those unfamiliar with the location where the word is spoken and may understand something other than what the speaker wishes to express. There is also the possibility of encountering people with negative attitudes in the community.

Giriş

Doğu ve Batı edebiyatlarının en etkileyici eserleri arasında yer alan Mevlânâ metinleri üzerine şimdiye kadar kaleme alınanlar; çoğunlukla duyguları okşayan, keramet merkezli bir yaklaşımı önceleyen ya da hayranlık ifade ederek kişisel kazanımları önceleyen çalışmalardan oluşmaktadır. Hâlbuki bu sıra dışı eserleri anlamaya katkı sağlayacak, metinlerin oluşturulma biçimleri, kendi içerisinde açıklayıcı ipuçları, sanatkâr ve eser ilişkisi gibi konulara dair çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu manada klasik eserlerimiz, mucizevi metinler olarak değil de bizler gibi insanlar tarafından kaleme alınmış kitaplar şeklinde görülürse, bu çalışmalar bizlere kendini daha çok açacaktır.

Mevlânâ Celaleddin örneğinde olduğu üzere, klasik edebiyat eserlerimize dair ilk çalışmalar daha ziyade sahil nüshaların ortaya çıkarılması boyutunda kalmıştır. Örneğin Bediüzzemân Furûzânfer'in yayına hazırladığı *Külliyât-ı Şems ya Dîvân-ı Kebîr* (İntişârât-ı Emir Kebîr, Tahran 1378 hş.) kitabına yazdığı yirmi sayfaya yakın önsözünde, eserin muhtevası ve sanat özelliklerine neredeyse hiç değinmemiş olması dikkat çekicidir.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde geçen poetik beyitler üzerine daha önce tarafımızca kaleme alınmış çalışmalardan sonra, onun çok kapsamlı olan *Dîvân-ı Kebîr* eserinde de konuya ilişkin verilerin bulunup bulunmadığı ve bu metinlerin *Mesnevî*'dekilerle benzerlik ve farklılıkları ilgi çekici bir konu hâline gelmiştir. Onun her iki eseri, tasavvufi edebiyatın zirve çalışmalarından kabul edildiklerinden dolayı, daha çok bu gözle değerlendirilmiş ve manzum olmalarına rağmen şiir sanatı açısından ele alınmaları ihmal edilmiştir. Kimi edebiyat araştırmacıları bile "Mevlânâ'ya şair demek insana utanç veriyor"¹ demişlerdir. Bu pencereden bakanların nazarında, onun eserlerinin şiir sanatı (poetika) yönüyle ele alınmaları gerekli görülmez ve bu yaklaşım tarzı onun gönüllerdeki yüce makamıyla uyuşmayacaktır. Hâlbuki Mevlânâ, "şiiri ve şairliği ikinci planda görse de onun şairliği bütün düşüncelerine damgasını vurmuştur."² Bu bakış açısıyla birlikte kabına sığmayan bir şahsiyetin büyük çoğunluğunu vecd hâlinde söylediği gazelleri üzerine yazmanın zorluğu da ortadadır. Fakat sanatkârın ve sanatının daha iyi anlaşılabilmesi ve bugünün edebiyatçılarına Mevlânâ'nın anlatım biçimine doğru yeni bir yol açılabilmesi için buna ihtiyaç bulunmaktadır.

Altı defterden müteşekkil 25.672 beyitlik *Mesnevî* ile 36.360 beyit hacmindeki *Dîvân-ı Kebîr*'ini (rubailer dâhil edildiğinde 40.236 beyit civarında)³ manzum olarak ortaya koyan Mevlânâ'nın kendi şairliğini ikinci planda görmesi, bizlerin de onun şiirini ve şair kimliğini bu şekilde değerlendirmemizi gerekli kılmaz. Tevazu da ifade eden bu tarz sözler, Şark İslam edebiyatının birçok sanatkârında karşımıza çıkabilmektedir.

Mevlânâ'nın çok hacimli iki eseri olan *Mesnevî* ile *Dîvân-ı Kebîr*'inin şiir formunda kaleme alındığı ortadadır. Bir dönemin anlayışıyla ona şair denip denmeyeceği ve metinlerine şiir

1 Ali Nihad Tarlan, *Mevlânâ*, Ketebe Yayınları, İstanbul: 2020, 62.

2 Hicabi Kırılgaç, "Dîvân-ı Kebîr'de Yusuf İmgesi", *Tarihî Süreçte Mevlânâ ve Eserleri Sempozyumu Bildirileri* 2011, Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Konya: 2014, 104. *Dîvân-ı Kebîr*'in içeriğine dair bilgi için bk. Adnan Karaismailoğlu, *Dîvân-ı Kebîr Gazel Dizini*, Akçağ Yay., Ankara: 2015.

3 Tevfik Subhânî, "Mevlânâ der Mesnevî ve Gazeliyât-ı Şems", *Tahkikât-i Fârsî*, 1996, Sayı: 1, 81.

gözüyle bakılıp bakılamayacağını tartışmak, bugünün edebiyat perspektifine göre anlamlı değildir. Zira günümüzde edebiyat araştırmalarının geldiği noktada metinler arası ilişkiler, yazar-metin, kurgu-gerçeklik, eser-sanatkârın hayatı, sözlü-yazılı eser münasebeti gibi daha birçok başlıkta yeni yaklaşımlar ortaya konulmaktadır. Klasik dönem ediplerimize ait metinlerin ve onların bakış açılarının bugüne taşınması, günümüz yazar ve şairleri tarafından örnek alınabilmesi gibi ihtiyaçlar da ortadadır.

Mevlânâ elbette bugünkü manada salt bir şair ve sanatkâr değildir ve eserleri de sırf yazılmak için kaleme alınmamıştır. Fakat bir insan ve kul olarak daha iyi anlaşılmasına ve tekrarı pek de mümkün görünmeyen tecrübesinin tahayyül edilebilmesine katkı sağlamak niyetiyle şahsiyetinin ve eserlerinin bu yönüyle ele alınması yadırganmamalıdır.

Şark İslam edebiyatı sanatkârları üzerine kaleme alınan eserlerde, daha ziyade onların hayat hikâyeleri merkeze alınarak bazı çıkarımlarda bulunulmuştur. Bu hikâyeler, Ahmed-i Eflâkî'nin Mevlânâ'ya dair anlattıkları örneğinde olduğu üzere daha ziyade “keramet yüklü ve doğruluktan uzaktır.”⁴ Bu sebeple sanatkârların hayatına ve sanat anlayışına dair bazı ipuçlarının bulunabilmesi amacıyla eserlerin bizzat kendi içinde açıklanması yöntemi daha anlamlıdır.

Klasik edebiyatımızda eksikliğini günümüzde daha çok hissettiğimiz yöntem merkezli değerlendirmenin ihmal edilmesinin elbette makul gerekçeleri vardır. Bugünden geriye doğru bir okuma yapmak ve o dönemlerde kaleme alınan eserleri yadırgamak insafıca bir davranış değildir. Fakat Batı edebiyatındakilere benzer poetik çalışmaların klasik edebiyatımız hakkında yapılmamasının bir eksiklik olduğu da ortadadır.

Eserlerinde hayatının ve hâlet-i ruhiyesinin izlerini açık olarak görebildiğimiz Mevlânâ'nın yukarıda bilgi verilen *Dîvân-ı Kebîr* ve *Mesnevî* dışında üç kitabı daha vardır: *Mecâlis-i Seb'â* (106 sayfa), *Mektûbât* (150 mektup) ve *Fîhi Mâ Fih* (235 sayfa).⁵

I. Dîvân-ı Kebîr'in Özellikleri ve Konuları

Mevlânâ'nın kendisi *Dîvân-ı Kebîr*'ini “Âşıklar Dîvânı” şeklinde nitelendirir. Mevlânâ hanedanı ve Mevlevî silsilesi ise bu eseri “Dîvân-ı Kebîr” diye adlandırmıştır.⁶ Eserde yer alan gazelerde en fazla işlenen tema aşk, âşıklık ve maşuktur. İçerisinde aşk kavramının geçmediği gazeli yok gibidir ve bu yönüyle onun gazelleri için “Aşk Dîvânı” denilse yeridir.

Sanatkârın rubaileri eklendiğinde elli bin beyit civarındaki *Dîvân-ı Kebîr*'ini⁷ nasıl inşa ettiği, bugünün insanı için şairin değil midir? Bir başka soru ise bu eserdeki 3230 gazel, 138 terci ve 1995 rubaiyi hangi tarihlerde yazdığıdır. Kafiye harfine göre, alfabetik biçimde sonradan sıralanan şiirler üzerinden bu metinlerin yazılış sürecini takip etmek ve hangi şiirlerinin erken, hangilerinin geç döneme ait olduklarını belirlemek çok güçtür. Mevlânâ'nın gazellerinin onun vefatından yaklaşık yüzyıl sonra kitap formuna getirildiği düşünüldüğünde, bu konularda yapılacak araştırmalar daha fazla önem kazanmaktadır.

4 Bediüzzemân Furûzânfer, “Şerh-i Hâl-i Mevlânâ”, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, Neşr-i Râd, Tahran: 1374 hş., 8.

5 Subhânî, “Movlânâ der Mesnevî ve Gazeliyât-i Şems”, 81-82.

6 Tefik Subhânî, “Dîvân-ı Şems-i Tebriz”, *Dânişnâme-yi Cihân-i İslâm*, <https://rch.ac.ir/article/Details/13424>

7 Şefik Can, “Önsöz”, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler I*, Terc. ve Açıklama: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul: 2000, 7.

Sultan Veled'in *İbtidânâme*'sinde Mevlânâ'nın hayatına dair aktardığı bilgilerde, şiire yönelmesinin 1263 yılında yani 38 yaşındayken Şems'le tanışmasından sonra olduğu⁸ söylenmektedir. Kendisinden geriye yaklaşık 70.000 beyit şiir kalmış birisi için bu görüş pek makul görünmemektedir. Onun gazelleri ile *Mesnevi*'ye başlamasının arasında ise 16 yıllık bir zaman dilimi vardır.⁹ Abdülhuseyn Zerrînküb'un ifadesiyle, Mevlânâ'nın gençlik döneminde ve medrese tahsili sırasında zamanının bir kısmında eski şairlerin eserleriyle hemhal olma ve bazı temrinler yapmış bulunma ihtimali güçlüdür.¹⁰

İslâmî edebiyatta şairlerin adının yahut mahlasının eser ismine eklenmesi suretiyle divanlarının adlandırılmasından farklı biçimde, Mevlânâ'nın gazel ve rubailerinden oluşan çok geniş hacimdeki eserine *Dîvân-ı Kebîr* denilmiştir.¹¹ Bu eser, çok az bir kısmı hariç, gazellerin sonlarında “Şems-i Tebrîzî” adının kullanılması sebebiyle *Dîvân-ı Şems* olarak da bilinmektedir. Kimi şiirlerde “Selahaddîn-i Zerkûbî” ya da “Hamûş” mahlası tercih edilmiştir. Onun şiirinde “Hamûş” kelimesinin mahlas değil, bakış açısını ifade eden ferdi ve özgün¹² kavramsallaştırma olduğu yönünde değerlendirmeler de yapılmaktadır.

Dîvân-ı Kebîr'de “Bedüzzemân Furûzânfer neşrine göre 3228 gazel/kaside, 44 terciibent ve 1995 rubai” yer almaktadır. Eserde yer alan gazellerin büyük kısmı, Mevlânâ'nın bakış açısı üzerinde ciddi etki oluşturan Şems-i Tebrîzî'yle tanışması sonrasına aittir.¹³ Özellikle XX. yüzyılda Almanca, İngilizce, Rusça ve Japonca gibi çok sayıda dile çevrilen *Dîvân-ı Kebîr*'in Türkçedeki izlerine bakıldığında, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın elli civarında gazelini manzum biçimde çevirdiği ve bunlara *Marifetnâme* ile divanında yer verdiği¹⁴ bilgisi ilgi çekicidir. Bu oldukça hacimli kitaptan seçmeler şeklinde farklı Türkçe çeviriler bulunmaktadır. Bunlar arasında ilk ve tam çeviri ise Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılmıştır. Açıklayıcı notlarla yapılan başarılı çeviri çalışmalarından bir diğeri Şefik Can'a aittir.

Mevlânâ'nın Şems ismini mahlas olarak kullanması ve bu denli öne çıkarması, bir bakıma onun adı altında kendini gizlemesi şeklinde de anlaşılabilir. Bu durum bizlere, hiç eseri olmadığı halde talebesi Eflâtun tarafından, âdeta eser kaleme almış gibi konuşturulan Sokrates'i hatırlatır.¹⁵ Belki de bu mahlas ve isimlendirmenin arka planındaki asıl etken, eserin Tebrizli Şems'le karşılaşma ve konuşmaların etkisiyle ortaya çıkmasına gösterilen vefa duygusudur. Aşağıdaki beyitte de bu yaklaşım ifade edilmiştir:

8 Minû Fetureçi, “Bâztâb-i Bâverhâ-yi Merdom der Gazeliyât-i Şems”, *Ferheng ve Merdom*, Sayı: 23, 1386 hş., 23.

9 Fetureçi, “Bâztâb-i Bâverhâ-yi Merdom der Gazeliyât-i Şems”, 24.

10 Abdülhuseyn Zerrînküb, *Pille Pille tâ Mulâkât-i Hodâ: Derbâre-yi Zindeğî, Endîşe ve Sulûk-i Movlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, İntişârât-i İlmî, Tahran: 1377 hş., 249.

11 Can, “Önsöz”, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler I*, 7-8.

12 Seadet Şihyeva, “Ârif Mevlânâ'nın Ruhî Durumu: “Ene'l-Hakk” ve “Hâmûş” Arasında”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2007, Sayı: 22, 187.

13 Hicabi Kırılgaç, “Divân-ı Kebîr'den Bir Gazeli Okuma Denemesi”, *Mevlânâ Araştırmaları -6, Akçağ Yay.*, Ankara: 2019, 23.

14 Şefik Can, “Önsöz”, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler I*, 9.

15 Can, “Önsöz”, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler I*, 8.

چون سکندر ملک دارم شمس تبریزی ز لطف
سوی لشکرهای معنی لا جرم سر لشکر¹⁶

*Tebrizli Şems sayesinde İskender gibi bir tahtım ve tacım oldu
Mana ordularının tartışmasız başkumandanı oldum.
(Dîvân-ı Kebîr; Gazel No: 1590)¹⁷*

Mevlânâ ve Şems arasındaki bağıllık ve muhabbetin nasıl anlaşılması gerektiği konusuna birçok insan kafa yormuş ve farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu mevzuda en kabul gören yaklaşım, Mevlânâ'nın Şems ile karşılaştıktan sonra hayata bakışında büyük bir değişim meydana geldiği, ruhî bakımdan derinlik kazandığı ve bu etkiyle yeni eserler verdiği yönünde olamıdır. Çünkü iki şahsiyet arasındaki münasebette “zihinsel bir açılım ve ruhsal bir etkileşim söz konusudur.”¹⁸

Beyit esaslı bir anlatım olarak karşımıza çıkan gazel türünde verilen eserlere bakıldığında, baştan sona tek bir konunun işlendiği *yek âhenk* gazeller makbul kabul edilmekle birlikte bunların sayılarının çok olmadığı, daha ziyade birden fazla konunun aynı vezin ve kafiyeye işlendiği beyitlerden müteşekkil gazellerin yaygınlığı görülecektir. Mevlânâ'nın gazellerinde her iki örnek de mevcuttur.

Dîvân-ı Kebîr'in “Mukaddime” kısmında, eser ve eserde yer alan şiirler için çok sayıda niteleme kullanılmıştır. Bu nitelemeler özetle rûhânî sırlar, Hakk'a gönül verenler için Nuh'un gemisi, kutsal nefesler, rabbanî ilhamlar, seher vaktindeki feyzlerin gönül gözünü açan keşfler, şaşılacak ibareler, bahr-ı ehâdiyetin nurları, gayb denizinin iri incileri, Âşıklar Dîvânı, gönül bahçelerinin çiçeği, feyizler ve manevî zevkler getiren akarsular, münafıklara Hakk'ın Zülfikârı, Hakk yolunda sefere çıkanlara bir yolculuk armağanı, meleklerin teşbihi¹⁹ şeklinde sıralanabilir.

Mevlânâ'nın gazellerini; eksilmek bilmeyen bir tedirginlik, huzursuzluk, kendinden geçmişlik ve bazen de coşkulu hâldeyken söylediği; bu beyitlerin o anda yakınında olan kişilerce yazıldığı yönündeki Devletşâh'tan aktarılan bilgi²⁰ eserin inşası konusunda bir yanlışlığı oluşturmaktadır. Zira bu kadar kapsamlı eserlerin yazım sürecini o dönemin imkânları da dikkate alındığında bu şekilde açıklamak makul görünmemektedir. Kaldı ki Mevlânâ'nın kendi eserinde de metinler üzerinde çalışıldığına dair beyitler bulunmaktadır.

Klasik şiirde çokça kullanılan fabl anlatım tarzı, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin yanı sıra *Dîvân-ı Kebîr*'de de karşımıza çıkmaktadır. Mevlânâ'nın gazellerinde mesajın iletilmesi için sadece anlatıcı konuşmaz; bazen bitkilerin ya da hayvanların birbirleriyle konuşturulmasıyla

16 Mevlânâ Celâleddîn, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I-II*, Haz.: Bediüzzemân Furûzânfer, Neşr-i Râd, Tahran: 1374 hş., 604.

17 Gazellerin numaraları bundan sonraki yerlerde GN şeklinde gösterilmiştir. Kaynak olarak da gazellerin Farsça basımı olan Mevlânâ Celâleddîn, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I-II*, Haz.: Bediüzzemân Furûzânfer, Neşr-i Râd, Tahran: 1374 hş. adlı kaynak referans alınmıştır.

18 Adnan Karaismailoğlu, “Mevlâna Celâleddin Muhammed”, *Mevlâna Ocağı*, Kombassan Vakfı Yay., Konya: 2007, 11.

19 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 48; Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler I*, 15.

20 Pervâne Seyyid Elmasî, “Nigâh-i Movlânâ be Şi'r ve Şâiri-yi Hod”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54: 2, 2013. 180.

(sünbül, yasemin, gonca, reyhan, gül, yasemin, servi, nergis, menekşe, çam; doğan kuşu, kaz) mesajlar verilir. O, 1940 numaralı en uzun sayılabilecek gazelinde “nergis, servi, söğüt, kavak, nar, ayva” gibi tabiat unsurlarını konuşurmaya yönelmiştir. Bu yönüyle modern İran şiirinin önemli kadın şairlerinden Pervîn-i İtisâmî'nin, metinlerinde geniş yer tutan fabl anlatım ilhamını Mevlânâ'dan da aldığı düşünülebilir.

Mevlânâ bazı gazellerinde, maksadını daha kestirmeden dile getirmek için aşağıdaki örnekte görüleceği üzere darb-ı mesel tarzı söyleyişlere başvurmuştur:

دو خواجه به یک خانه شد چو ویرانه²¹
İki efendî olunca bir evde virane oldu hane
 (*Dîvân-ı Kebîr*, GN 1883)

Mevlânâ'nın gazellerinde dikkat çeken bir başka husus ise çok sayıda hikâye ve şahsiyete telmihte bulunmasıdır. Bunlar arasında en öne çıkanlar şöyle sıralanabilir: Leyla ile Mecnun, Hüsrev ile Şirin, Zümrüdü Anka, Hz. Musa, Hz. Süleyman, Hz. Nuh, Hz. Yusuf, Hz. İbrahim, Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. İsa, Hz. İdris, Hz. Muhammed, Hz. Yakup, Hz. Âdem, Hz. Salih, Galen (Calinos), Hallac-ı Mansur, İbrahim Edhem, Senâî, Ebu'l-alâ Maarî, Eflatun. Zerrînküb'un ifadesiyle hikâye etme zevki Mevlânâ'da o kadar etkilidir ki gazellerinde de bundan uzak duramaz.²²

Örnek olması bakımından aşağıdaki beyitte Sokrates'in baldıran zehrini içmesi hadisesine telmih yapılmıştır:

شربت مرگ چو اندر قدح من ریزی
 بر قدح بوسه دهم مست و خرامان میرم²³
Ölüm şerbetini kadehime sen dökersen
Kadehi öperim mest ve salına salına giderim
 (*Dîvân-ı Kebîr*, GN 1639)

Telmihlere ek olarak, 1974 numaralı gazel örneğindeki gibi Mevlânâ, çok sayıda Kur'an-ı Kerim ayetine (Tevbe 9/22; Nisa, 4/57; Fetih 48/1; İnşirah 94/1; Enbiya 21/107) veya Hz. Ali'nin sözü örneğine benzer bazı iktibaslara da yer vermiştir.

نیم آن شاه که از تخت به تابوت روم
 خالدين ايدا شد رقم منشورم²⁴
Ben tahttan tabuta gidecek padişah değilim
“Ölümsüz yaşarlar” fermanım oldu benim
 (*Dîvân-ı Kebîr*, GN 1629)

*

21 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 709.

22 Zerrînküb, *Pille Pille tâ Mulâkât-i Hodâ: Derbâre-yi Zindegî, Endîşe ve Sulûk-i Movlânâ*, 250.

23 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 620.

24 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 617.

عقل تاجست چنین گفت به تمثیل علی
 تاج را گوهر نو بخش تو از گوهر خویش²⁵
 “Akıl taçtır” Ali böyle demiştir temsil yoluyla
 Taca yeni bir cevher kendi özünden sen bağışla
 (Dîvân-ı Kebîr; GN 1254)

*

Dîvân-ı Kebîr'deki şiirlerde farklı temalar işlenmiştir. Bunlar arasında ilahî aşk, âşıklık, akıl ve aşk, vecd, coşkunculuk ve istiğrak hâli, Tebrizli Şems'e duyulan sevgi, hac, oruç, Hz. Peygambere naat, baharın gelişi, ölüm, söz söyleme, bayram, yaratıcının kudreti, mestlik, kader, vefa, gayretli olma, ahiret yolculuğu, gece ve uykuya sesleniş gibi başlıklar sayılabilir.

Gündelik hayata ilişkin tasvir ve bilgilerle *Dîvân-ı Kebîr*'de karşılaşmak da ilgi çekicidir. Mevlânâ, aşağıda yer alan beytinden anlaşılacağı üzere bu gazelini yağmurlu bir günde yazmıştır.

روز باران است و ما جو می کنیم
 بر امید وصل دستی می رنیم²⁶
 Bugün yağmurlu bir gündür, ark açıyoruz
 Kavuşmak ümidiyle el çırpıyoruz/seviniyoruz
 (Dîvân-ı Kebîr; GN 1672)

Mevlânâ'nın gazellerinde “aşk ve istiğrak hâli” çok baskın olmakla birlikte, bu durum “onu çevresinden ve gündelik hayattan uzaklaştırmamıştır.”²⁷ Gazellerinde öne çıkan sürekli bir aşk ve vecd hâlinde yaşama görüntüsüyle beraber, aşağıda yer alan beyitlerinde de görüleceği üzere oğlu Sultan Veled'in düğünü ve Selahaddin'in vefatı gibi gündelik hayata ilişkin bazı konular da Mevlânâ'nın şiirlerinde karşımıza çıkabilmektedir. Haset konusunu işlediği 2659 numaralı yedi beyitlik gazelinde olduğu üzere, belli bir bütünlük içerisinde sadece tek konuyu ele aldığı örnekler de az değildir. Onun, Selahaddin Zerkübî'nin vefatına ilişkin mersiye muhtevalı 2364 numaralı müstakil bir gazeli de vardır.

بادا مبارک در جهان سور و عروسی های ما
 سور و عروسی را خدا بپرید بر بالای ما²⁸
 Mübarek olsun dünyada düğün ve derneğimiz
 Bu düğünü ve evlenmeyi Allah bizim için münasip kıldı.
 (Dîvân-ı Kebîr; GN 31)

*

مرا بُرید و خون آمد غزل پر خون برون آمد
 بُرید از من صلاح الدین به سوی آن دیار آمد²⁹
 Beni yıktı ve kanattı, acı dolu böyle bir gazel çıktı ortaya
 Koparıp aldı benden Selahaddin'i öbür âleme götürdü.
 (Dîvân-ı Kebîr; GN 588)

25 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 491.

26 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 632.

27 Karaismailoğlu, “Mevlâna Celâleddin Muhammed”, 17.

28 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 62.

29 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 256.

Toplumsal konuların klasik şiirde işlenmediği yönündeki geriye dönük genelleşici okuma biçiminin haksızlığını göstermesi bakımından, Mevlânâ'nın 2729 numaralı gazeli ilgi çekicidir. Bu gazelde Konya'da yaşanan depremlerden de söz edilmektedir.

2. *Dîvân-ı Kebîr* ile *Mesnevî*'nin Benzer ve Farklı Yönleri

Mevlânâ'nın gazelleri; ahlâkî öğretileri merkeze alan *Mesnevî*'den farklı biçimde coşkunluğun zirvelere çıktığı ve söz söyleyenin âdeta kendinden geçtiği metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şiirler çoğunlukla sanatkârın iç dünyasını ifade etmektedir. Nitekim Mevlânâ, içerisinde bulunduğu coşkulu hâli ifade etmek amacıyla bir gazelinde sözü aşkla söylediğini ve dersini de aşktan aldığını³⁰ dile getirir.

Dîvân-ı Kebîr'de ortaya konulan şiir; tasavvufî gelenekten farklı olarak dinamik, okuyucunun kavrayışına göre farklı anlamlar çıkarılmaya elverişli biçimde katmanlı ve zengin bir çağrışıma sahiptir. Mevlânâ'nın bu eserdeki en önemli başarısı, ele aldığı mevzulara farklı bir yerden bakması ve şiirlerinde “kendine has hâle getirdiği imge ve semboller”³¹ ortaya koymasındadır. Onun Belh'ten Konya'ya nasıl geldiğine ve Tebrizli Şems'le karşılaşma hikâyesine odaklananların, Mevlânâ'nın şiire kazandırdığı bu yepyeni pencereyi fark etmeleri ve tersinden perspektifi kavramaları mümkün değildir.

Farklı dillerde ve coğrafyalarda yazılan şiirlere bakıldığında, imge ve sembollerin her şairde aynı şekilde tezahür etmediğinden söz etmek yararlı olacaktır. Sanatkârları ve eserlerini daha iyi anlayabilmek için kullandıkları imge ve mazmunlar dikkate alınmalıdır. Tasavvufî şiirin zirve eserlerinden olan Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'ini bu manada daha iyi anlayabilmek için istifade ettiği Gazneli Senâî ile Nişaburlu Attâr'ın şiir özelliklerini bilmek de gerekir. Kaldı ki Mevlânâ'nın *Divan-ı Kebîr/Divan- Gazaliyyat-i Şems* ya da *Kulliyat-i Şems* gibi isimlerle şöhret bulan eserinin “adında bile sembolik ve istiarî bir durum söz konusudur.”³²

Vezin bakımından kendisinden önce Horasan üslubuyla (*Sebk-i Horasânî*) eser veren Attâr ve Senâî gibi şairlerin kullandığı kalıpları tercih eden Mevlânâ, *Mesnevî*'den farklı olarak gazellerinde karşımıza kabına sığmayan hâliyle ve ruhunda kopan fırtınaların tesiriyle kendini kelimelerle ifade edememekten mustarip bir kişi şeklinde çıkar. Aşağıda yer alan 38 numaralı gazelinde görüleceği üzere kendisini sınırlamasından dolayı harfi, kelimeyi, kafiyeyi, vezni kırıp atmak ister. Yine bu manada 924 numaralı gazelinde söylediği beyit de Mevlânâ'nın şiir işçiliğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

30 Can, “Önsöz”, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler I*, 12.

31 Kırlangıç, “Divan-i Kebir'de İmge ve Sembol”, 625.

32 Hicabi Kırlangıç, “Divan-i Kebir'de İmge ve Sembol”, *Uluslararası Mevlana Sempozyumu Bildirileri 2*, Motto Project Yay., İstanbul: 2010, 624.

ز لوح عشق نبشتم این غزلها را
 به شمس مفخر تبریز از این غلام برید³³
Aşk levhasından yazdım bu gazelleri ben
Tebriz'in kendisiyle iftihar ettiği Şemse götürün bu bendeden
(Dîvân-ı Kebîr; GN 924)

*

رستم از این نفس و هوا زنده بلا مرده بلا
 زنده و مرده وطنم نیست به جز فضل خدا
Geçtim bu nefis ve hevadan; yaşamak bela, ölmek bela
Yaşamak ve ölmek vatan değil, Allah'ın fazlından gayrı bana
 رستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل
 مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
Geçtim bu beyit ve gazelden ey ezelin şah ve sultanı
Müfteilün müfteilün müfteilün öldürdü, aldı canımı
 قافیه و مغلظه را گو همه سیلاب ببر
 پوست بود پوست بود درخور مغز شعر³⁴
Kafiye ve safsatayı bırak götürsün sel hepsini
Kabuktu, kabuktu şairlerin beynine göre hepsi
(Dîvân-ı Kebîr; GN 38)

*

Mesnevi'de anlam ön plandayken, *Dîvân-ı Kebîr*'deki gazelerde ise ses ve musiki ön plandadır. Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Şems* olarak da adlandırılan bu eserindeki musiki özelliği neredeyse hiçbir divanda yoktur.³⁵ 1656, 1934, 2006 ve 2108 numaralı gazellerinden verilen aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere, Mevlânâ adeta kelimelerle oynar gibi şiir söylemiştir. O, musiki aletin çıkardığı "ten tenen ten" seslerini şiire taşıyor ki bu sanatkârın "iç coşkusunu dışa vurma"³⁶ durumudur. Ve yine verilen beyitte "meyâv" kelimesini (*meyâv*: gelme; *miyav*: kedinin seslenmesi şeklinde) tevriyeli anlaşılabilir özellikte kullanır. Bu yönüyle onun gazelleri *Mesnevi*'deki anlatımlarına göre oldukça farklı şiirlerdir.

نفس اگر چون گربه گوید که میا
 گربه وارش من در این انبان کنم³⁷
Nefis, eğer kedi gibi derse gelme (meyâv-miyav)
Kedi gibi onu ben çuvala atayım
(Dîvân-ı Kebîr; GN 1656)

*

گفتی که: خموش! من خموشم
 گر زانک نیاریم به گفتن
Dedin ki: Sus! Sustum

33 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 373.

34 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 64-65.

35 Ali Deşti, *Seyri der Dîvân-ı Şems*, Bonyâd-i Ferheng-i İrân, 4. Basım, Tahran: 2535 şş., 20.

36 Deşti, *Seyri der Dîvân-ı Şems*, 26.

37 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 627.

Çünkü beni konuşurmak istemiyorsun

ور گوش ربار دل بیچی

در گفت آیم که تن تن تن³⁸

Eğer gönül rebabının kulağını bükersen
Söylemeye başlarım ben de “ten tenen ten”

(*Dîvân-ı Kebîr*, GN 1934)

*

دامنت بر چنگل خاری زند

چنگلش چنگی شود با تن تن تن³⁹

Eteğin takulsa bir dikenin çengeline

Çengeli çeng çalar “ten tenen” diye

(*Dîvân-ı Kebîr*, GN 2006)

*

سر نهم آن جا که سرم مست شد

گوش نهم سوی تن تن تن تن⁴⁰

Baş koyarım başımın mest olduğu yere
Kulağımı da koyarım “tenen tentenen” diyen yere

(*Dîvân-ı Kebîr*, GN 2108)

Hem *Dîvân-ı Kebîr*'de hem de *Mesnevî*'de Mevlânâ, kullandığı dil bakımından halkın içinde biri olarak karşımıza çıkar.⁴¹ Manzum metinler olmasına rağmen benzetmelerine, gazellerindekiler de dâhil anlattığı hikâyelere ve yer verdiği inançlara bakıldığında aynı tablo görülür. Onun eserlerinin insanlar arasında çok sevilmesinin sırrı burada gizlidir.

Dîvân-ı Kebîr'de sanatkar, daha çok ferdi hissiyatı ve dünyasıyla karşımızdayken, *Mesnevî*'de ise onu topluma dönük verdiği mesajlarla görmekteyiz. Bununla beraber, aynı bakış açısıyla yazılmalarından dolayı her iki eserde yer yer “mazmun benzerliği”⁴² de karşımıza çıkmaktadır. *Dîvân-ı Kebîr* kelime seçimi, iç ve dış ses uyumu, imge ve çağrışım gibi özellikler bakımından da *Mesnevî*'den farklı bir yerde durur. *Mesnevî* bu noktada anlama odaklanan, muhatabın duygu ve düşüncelerini dikkate alan bir eserdir. Gazeller, bir yönüyle sanatkar Mevlânâ'nın kabına sığmayan cezbeli ve kendi normal olan vecdli hâlini anlatır. Gazellerde sanatkarın şahsi beni ön planda olmakla birlikte, sırf duygu ve düşüncelerini muhatabına daha iyi aktarabilmek için yer yer hayatın içinden benzetmeler, “kuşlar ve tabiat unsurları”⁴³ da bulunmaktadır. Eserde Mevlânâ'nın semâ etmeye yönelmesinin etkisi de belirgindir.

Mevlânâ üzerine yetkin isimlerden olan Tefvîk Subhânî, *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr* arasındaki farklılıkları örnekleriyle sayarken özetle şu hususlara işaret etmektedir:

Mevlânâ *Mesnevî*'de kendindedir; fakih, muhaddis ve müfessir olarak karşımızdadır ama *Dîvân-ı Şems*'te kendinden geçmiş ve adeta miraca çıkmış gibi kendi kendiyile konuşur bir

38 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 727.

39 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 755.

40 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 789.

41 Fetureçi, “Bâztâb-i Bâverhâ-yi Merdom der Gazeliyât-i Şems”, 24.

42 Subhânî, “Mevlânâ der Mesnevî ve Gazeliyât-i Şems”, 82.

43 İshak Tuğyânî, “Berresi-yi İstiâre der Gazeliyât-i Şems”, *Faslnâme-yi Dânişkede-yi Edebiyât ve Ulüm-i İnsânî*, Sayı: 3, 1386 hş., 62.

hâldedir. *Mesnevî*'de, yeryüzünde dolaşmaktadır ve onu yönlendiren Hüsameddin Çelebi'yi izlemektedir ama gazellerde göklerde ve bizzat kendisi mürşit konumundadır.

Mesnevî'de halkın tabirleriyle konuşmaktadır; zorunlu olarak remel bahrinin sınırlayıcılığı içerisinde kalmaktadır ama gazellerde kendine mahsus tabirleri kullanmaktadır ve çok çeşitli vezinlerden yararlanma imkânı bulunmaktadır. Gazellerde özellikle birinci ve beşinci defterleri dâhil daha sakın ve mazmunları uzun açıklamaya yönelirken, sonraki şiirlerinde daha az beyitle ve tek seferde maksadını açıklama çabasıdır.

Mesnevî daha aşına ve uzanılabilir bir yakınlıktadır ve eser okunurken anlatıcının karşısında bir muhatap hissedilmektedir ama gazeller aşına değildir; dağların görkemi ve akarsuların heybet ve gücünü taşımaktadır; anlatıcının karşısında doğrudan bir muhatap yoktur. *Mesnevî*'de yer yer de olsa *Kelile ve Dimne* ve Senai'den aktarmalara başvurulurken gazellerde Mevlânâ hissetmediği hiçbir şeyi neredeyse söylememektedir.⁴⁴

Furûzânfer'in tespitlerine göre Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*'deki gazellerinde 75.000 isim ve sıfat tamlamasına yer vermiştir ve bunun 10.000 kadarı bizzat kendisinin orijinal kullanımınıdır. *Mesnevî*'de söylenen sözlere deliller getirilirken gazellerinde anlatıcının karşılaştırma yapacak sabrının olmadığı hissedilir.

Mesnevî her şeyin belirli bir düzende olduğu bahçe gibidir ama gazeller, kocaman gövdeli ağaçların gelişigüzel sıralandığı eski ve içinde bir rehberin bulunmadığı esrarengiz bir ormana benzemektedir. Hem *Mesnevî* ve hem de gazellerde mizahi kimi unsurlar bulunmakla beraber örneğin bir gazelinde Mevlânâ, ilk bakışta ölmüş eşeğine mersiye söylemiş gibi görünse de aslında hayvanî nefsi sembolize etmektedir. *Mesnevî*'de anlatıcı Mevlânâ'nın şahsi his ve duygu dünyasının izleri daha az ama *Dîvân-ı Kebîr*'deki gazellerinde daha çok görülür.⁴⁵

3. *Dîvân-ı Kebîr*'de Şiir, Dil ve Söze Bakış

Mevlânâ şiiri seven bir kişidir. Kaderin herkesi bir meslekle uğraşmaya ittiğini ve kendisinin de şiirle uğraşmasının bunun sonucu olduğunu, aşağıda verilen 1133 numaralı gazelinin maktâ beytinde dile getirmektedir.⁴⁶ Onun şiire dair tenkitleri, derdini dile getirmede bu anlatım tarzını yetersiz bulmasıyla ilgilidir.

خموش باش که این هم کشاکش قدرست
تو را به شعر و به اطلس مرا سوی اشعار⁴⁷
Sus, konuşma çünkü bu da kaderin çekmesidir
Seni şiire ve ipeğe, beni de şiirlere
(*Dîvân-ı Kebîr*; GN 1133)

Mevlânâ'nın şairliğe ve şiire bakışı konusunda aktarılan aşağıdaki rubaisi ve *Fîhi Mâ Fîh*'teki sözleri, şiiri küçümsemesi ve şairliği ayıp görmesi⁴⁸ biçiminde anlaşılmalıdır.

44 Subhânî, "Mevlânâ der *Mesnevî* ve *Gazeliyât-i Şems*", 85-89.

45 Subhânî, "Mevlânâ der *Mesnevî* ve *Gazeliyât-i Şems*", 89-93.

46 Subhânî, "Mevlânâ der *Mesnevî* ve *Gazeliyât-i Şems*", 83.

47 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 447.

48 Seyyid Elmasî, "Nigâh-i Mevlânâ be Şi'r ve Şâirî-yi Hod", 174-175.

Kur'an-ı Kerim'in Şuara Suresi 26/224'te yer alan şairlerle ilgili ayeti de eğer şiiri ve şairliği tümüyle dışlamış olsaydı, yüzyıllar içinde başta Mevlânâ olmak üzere Müslüman toplumlarda bu kadar sayıda şair yetişmez ve şiir divanları ortaya çıkmazdı. Yazılan şiirlerin kapalı ve tartışmaya açık tarafları elbette yok değildir. Fakat nihayetinde bu sözlerin birer fetva metni olmadıkları, ifade edilmesinde güçlük çekilen düşünceleri dile getirmeye yönelik mısralardan oluştuğu açıktır. Özellikle mutasavvıf şairlerin şekil bakımından şiir formunda söylenen sözleri, hikmet ve tevhide anlamaya ve anlatmaya yöneliktir.

شاعرنیم و ز شاعری نان نخور
وز فضل نلاقم و غم آن نخورم
(Rubai: 1/1256)

*Şair değilim ve şairlikten de ekmek yemiyorum
Faziletten dem vurmuyor ve onun gamını da çekmiyorum*

*

تا این حد دلدار که یاران که به نزد من می آیند، از بیم آنکه ملول نشوند، شعری می گویم تا به آن مشغول شوند و اگر نه من از کجا، شعر از کجا، والله که من از شعر بیزار و پیش من ازین بتر چیزی نیست... «جلال الدین مولوی، فیه ما فیه. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر) تهران: امیرکبیر 1370، ص. 74

“Yanıma gelen dost ve arkadaşlar sıkılmasınlar ve onunla meşgul olsunlar diye bir şiir okuyor olmaktan o kadar mutluym ki. Yoksa ben kim şiir kim; vallahi şiirden nefret ediyorum ve bundan daha kötü bir şey yok.” (Fîhi Mâ Fîh, 74)

Mevlânâ'nın burada tenkit ettiği şey, telif imkânlarının bulunmadığı klasik dönemde şiirle geçimini sağlayan ve bunun için şiiri heva ve hevesine göre söyleyen saray çevresindeki şairler olmalıdır. İnsana, onu yaratan yüce varlığa ve hayata dair sorgulamaları içeren şiirin Müslüman medeniyetinde yerilmesi söz konusu değildir; aksine cami sohbetlerine varıncaya kadar bu metinlerden istifade edilmesi esas kabul edilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Şuara suresi 227'de, *“Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan(şairler), Allah'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır”* şeklinde buyrulur.

3.1. Aşk İçin Tespihi Verip Şiiri Almak

Mevlânâ'nın şiirleri, bir menfaat elde etmek ya da şairlik gösterisinde bulunmak arzusuyla söylenmiş metinler değildir. Onun şiiri; dünyayı, insanı ve hayatı görünenin ötesine geçerek yorumlamaya yönelmenin terennümüdür. Hakiki olanı ruhunda hisseden Mevlânâ, bunu muhataplarına da aktarmak ister ve gazellerini bu düşünceyle söyler:

ربود عشق تو تسبیح و داد بیت و سرود
بسی بکردم لاحول و توبه دل نشنود

*Senin aşkın aldı benden tespihi de bana şiirler ve beyitler verdi
Çok kere tövbe ettim “Lâhavle” diyerek, lakin gönlüm dinlemedi*

غزل سرا شدم از دست عشق و دست زنان
بسوخت عشق تو ناموس و شرم و هر چم بود

*Aşkın yüzünden gazel şairi oldum, coşkudan el çıkararak
Senin aşkın yaktı namusumu ve utanmayı aldı elimden bütün varlığımı bir de*

عفیف و زاهد و ثابت قدم بدم چون کوه
 کدام کوه که باد توش چو گه نرُبود⁴⁹
Takvalı, zahit ve sabitkademdim bir dağ gibi
Hangi dağı savurmadı toz gibi senin aşkın sanki
(Dîvân-ı Kebîr, GN 940)

Mevlânâ'nın çok sayıda gazeline poetik beyitler yer almaktadır ve bazı gazelleri ise neredeyse bütünüyle poetik içeriktedir. Poetik nitelikteki beyitler de genellikle “makta/ gazelin son beyti” ya da makta beytine yakın bir yere konulmuştur. Bu durum bile tek başına Mevlânâ'nın aynı zamanda poetik bir tavır içerisinde bulunduğunun işaretidir.

Mevlânâ, eserinde kendi şiir söylemesine ve şiirlerinin kayda geçilmesi konusuna da yer yer göndermeler yapar.

با ماه که همخویم تا روز سخن گویم
 کای مونس مشتاقان صاحب نظری امشب⁵⁰
Ay ile aynı huydayım; gece sabaha kadar söz söylüyorum
Ey isteklilerin dert ortağı, bu gece gönül gözün açık senin
(Dîvân-ı Kebîr, GN 291)

Mesnevî'de yer yer karşımıza çıkan susma ve söz söylemeye tövbe etme anlayışı *Dîvân-ı Kebîr*'de de çok sayıda gazelde bulunmaktadır. Mevlânâ'nın yukarıda kaderin sevgiyle şiire yönelmesi vurgusunu tamamlayan aşağıdaki beyti bu manada anlamlıdır.

از پی هر غزل دلم توبه کند ز گفت و گو
 راه زند دل مرا داعیه اله من⁵¹
Her gazelden sonra gönlüm tövbe ediyor söz söylemeye
Yolunu kesiyor gönlümün Allah'ın dilemesi
(Dîvân-ı Kebîr, GN 1823)

*

خمش ای عاشق مجنون بمگو شعر و بخور خون
 که جهان ذره به ذره غم غوغای تو دارد⁵²
Sus, ey deli âşık, söyleme şiir de kan yut
Dünya zerre zerre senin kavganın dardını tutuyor
(Dîvân-ı Kebîr, GN 759)

*

Şiir hakkında *Dîvân-ı Kebîr*'de en açık ve uzun sözlerin bulunduğu metinlerden biri 1949 numaralı gazeldir. İçerisinde Türkçe ibarenin de geçtiği bu sözler, üzerinde düşünülmeğe değer bir niteliktedir.

49 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 379.

50 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 154.

51 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 686.

52 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 314.

من کجا شعر از کجا لیکن به من در می دمد
 آن یکی ترکی که آید گویدم هی کیمن
Ben nere şîir nere lâkin bana üfürürse/ telkinde bulunursa
Türkün biri çıkıp derim ona "Hey kimsin?"
 ترک کی تاجیک کی زنگی کی رومی کی
 مالک الملکی که داند مو به مو سر و علن
Türk kim, Tacik kim, Zenci kim, Rum kim?
Mülk sahibi sensin inceden inceye her şeyi kim ne bilir
 جامه شعر است شعر و تا درون شعر کیست
 یا که حوری جامه زیب و یا که دیوی جامه کن
Elbise şüirdir şîir fakat şüirin içindeki peki kim?
Ya elbise süsleyen huri yahut elbise soyan şeytan
 شعرش از سر برکشیم و حور را در بر کشیم
 فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن⁵³
Şiiri başımızdan atalım huriyi bağrımıza basalım
Fâilatün fâilatün fâilatün fâilün
(Dîvân-ı Kebîr; GN 1949)

3.2. Söz İçin Harf Kabuğunu Kırmak

Söz, Şark İslam edebiyatı anlayışıyla eser veren sanatkarlar tarafından değerli kabul edilir ve bu konu üzerine sayısız beyitler bulmak mümkündür. Mevlânâ da *Dîvân-ı Kebîr*'de yer alan gazellerinde söz üzerine okuyuculara farklı pencereler açmaktadır.

سخن به نزد سخندان بزرگوار بود
 ز آسمان سخن آمد سخن نه خوار بود
Söz, sözün değerini bilenin yanında büyüktür
Gökten inmiştir söz, değersiz olamaz
 سخن چو نیک نگویی هزار نیست یکی
 سخن چو نیکو گویی یکی هزار بود
Sözü güzel söylemezsen, bin tanesi bir tane bile etmez
Sözü güzel söylersen bir tanesi bin tane söze değer
 سخن ز پرده برون آید آن گهش بینی
 که او صفات خداوند کردگار بود
Söz perdenin arkasından çıkınca onu görürsün
Çünkü o yaratıcının sıfatıdır
 سخن چو روی نماید خدای رشک برد
 خنک کسی که به گفتار رازدار بود
Söz yüzünü gösterirse yaratıcı kıskanır
Ne mutlu sözün sırrına sahip olana
 ز عرش تا به ثری ذره ذره گویااند
 که داند آنک به ادراک عرش وار بود⁵⁴

53 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 734.

54 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 378.

*Arştan yere kadar zerre zerre her şey konuşmaktadır
Arş gibi davrananlar ancak bunu anlarlar
(Dîvân-ı Kebîr, GN 938)*

*

برای مغز سخن قشر حرف را بشکاف
که زلف ها ز جمال بتان حجاب کنند⁵⁵

*Sözün özünü kavramak için harf kabuğunu kırmalı
Zülûfler güzellerin yüzünü örterler
(Dîvân-ı Kebîr, GN 921)*

3.3. Dilsiz Konuşmak

Söz söylemekten maksat, mesaj vermek ve bir gerçeği dillendirmektir ama söz aynı zamanda mahremi, yani saklı olan hakikatin ifadesidir. Bu sebeple Mevlânâ'ya göre değerli olan söz her ortamda ve herkese söylenmemeli; özellikle sırlar sadece ehline faş edilmelidir.

بیا با هم سخن از جان بگویم
ز گوش و چشم ها پنهان بگویم

*Gel, biz bize candan cana konuşalım
Kulak ve gözlerden gizli konuşalım*

چو گلشن بی لب و دندان بخندیم
چو فکرت بی لب و دندان بگویم⁵⁶

*Gül bahçesi gibi dudaksız ve dişsiz gülelim
Düşünce gibi dudaksız ve dilsiz konuşalım
(Dîvân-ı Kebîr, GN 1540)*

*

Mevlânâ'nın gazellerinde dil üzerine de çok söz söylenmiştir. O, dili ustalıklı kullanan bir sanatkar olmasına rağmen dilden şikâyet eder. Aşağıdaki beyitlerinde yer alan dil ve gönül hakkındaki benzetmeleri orijinaldir. O, sözün güzel olmasını söyleyenin temiz olmasına bağlıdır. Başkasına ait sözleri kendininmiş gibi aktarmanın hırsızlık olduğunu yüzyıllar öncesinden intihal mevzuuna dikkatlerimizi çekerek dile getirir.

دل مثال آسمان آمد زبان همچون زمین
از زمین تا آسمانها منزل بس مشکلت

*Gönül gökyüzüne benzer; dil de yeryüzüne
Yerden göklere çok sayıda menzilleri aşmak gerekir*

دل مثال ابر آمد سینهها چون بامها
وین زبان چون ناودان باران از اینجا نازلت

*Gönül buluta benzer; sineler/gönüller de damlara benzer
Bu dil, yağmurun içinden aktığı oluğa benzer*

55 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 371.

56 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 588.

آب از دل پاک آمد تا به بام سینه‌ها
 سینه چون آلوده باشد این سخن‌ها باطلست
Su, temiz gönülden gönüllerin çatisına akar
Gönül kirliyse sözler de kirlî olur
 آنکه بُرد از ناودان دیگران او سارقست
 آنکه دزدد آب بام دیگران او ناقلست⁵⁷
Başkasının oluşundan alan kişi hırsızdır
Başkasının sözünü kendininmiş gibi aktaran hırsızdır
 *

Dil ve dudakla yani konuşarak söz söylemek Mevlânâ'nın tercih etmediği bir yöntemdir. O, gönül diliyle konuşmaktan yanadır ve tabuların yıkılması gerektiğinde bundan sakınmamayı telkin eder.

دائم که زبان و گوش غمازند
 با دل گویم که دل امین باشد⁵⁸
Biliyorum dil ve kulak dedikoducudur
Gönülden konuşurum ben, güvenilirdir o
(Dîvân-ı Kebîr; GN 685)
 *
 هست زبان برون در حلقه در چه می شوی
 در بشکن به جان تو سوی روان روانه کن⁵⁹
Dil, kapının dışıdır; neden kapının halkası oluyorsun?
Kapıyı kır canına varmak için; harekete geç ruha varmak için
(Dîvân-ı Kebîr; GN 1821)
 *

Mevlânâ'ya göre hâlden anlayanların birbirleriyle iletişim kurabilmeleri için uzun uzun sözlere gerek yoktur. Onlar bir bakışla da duygu ve düşüncelerini dile getirebilirler.

من با تو حدیث بی‌زبان گویم
 وز جمله حاضران نهران گویم
Seninle dilsiz konuşacağım
Meclistekilerden gizli konuşacağım
 جز گوش تو نشنود حدیث من
 هر چند میان مردمان گویم
Senin kulağından başkası duymaz sözlerimi
İnsanların huzurunda konuşsam bile
 در خواب سخن نه بی‌زبان گویند
 در بیداری من آن چنان گویم
Uykuda dilsiz konuşurlar ya
Ben uyanıkken öyle konuşurum

57 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 190.

58 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 286.

59 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 686.

جز در بن چاه می نالم من
 اسرار غم تو بی مکان گویم
Kuyunun dibinden başka yerde inlemem
Senin gamının esrarını mekânsız konuşurum
 بر روی زمین نشستہ باشم خوش
 احوال زمین بر آسمان گویم
Yeryüzüne oturmuşum da hoşça
Yerin ahvalini göğe anlatır konuşurum
 معشوق همی شود نھان از من
 هر چند علامت نشان گویم
Maşukum gizlenir benden yine de
Alametini her ne kadar göstersem de
 جان های لطیف در فغان آیند
 آن دم که من از غمت فغان گویم⁶⁰
Tertemiz ruhlar figana başlar
Ben senin gamından figan edince
 (Dîvân-ı Kebîr; GN 1547)

*

Mevlânâ'nın dünyasında sözü aşk ile yani kendinden geçerek ve coşkuyla söylemek büyük değer ifade eder. Nitekim bu şekilde söz söyleyenler kendinden geçer ve perişan bir hâlde bulunur.

هر غزل کان بی من آید خوش بود
 کاین نوا بی فر ز چنگ و تار ماست⁶¹
Kendimden geçerek söyledığım her gazel ne hoştur
Çünkü bu nağme gönül telimden ve sazımdan gelir
 (Dîvân-ı Kebîr; GN 424)

*

پراکنده بخوام گفت امروز
 چه گوید مرد در هم جز که درهم⁶²
Perişan sözler söylemek istiyorum bugün
Perişan kişi ne söyler ki perişan sözden başka
 (Dîvân-ı Kebîr; GN 1505)

*

از اول امروز چو آشفته و مستیم
 آشفته بگویم که آشفته شدستیم⁶³
Bugün seherden beri perişan ve mestiz
Perişan sözler diyelim çünkü perişanız madem
 (Dîvân-ı Kebîr; GN 1477)

*

60 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 590.

61 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 197.

62 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 577.

63 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 567.

Türk edebiyatının büyük şairlerinden Abdülhak Hamid, *Makber* mukaddimesinde şiir üzerine yaptığı değerlendirmede “En güzel, en büyük, en doğru şiir, bir hakikat-ı müdhişenin tazyiki altında hiçbir şey söyleyememektir”⁶⁴ der. Onun bu sözleri sadece şahsi sanat anlayışının değil, mensubu bulunduğu kültür ve edebiyat geleneğinin şiire bakışının da ifadesidir. Bir söz ustası olan Mevlânâ Celaleddin de gerek *Mesnevi*’de ve gerekse *Dîvân-ı Kebîr*’de sözsüz konuşmanın imkânlarını aramış, sözü uzatmamak gerektiğini çok defa dile getirmiştir. Onun kendisine seçtiği mahlasın “sessiz, susmuş” anlamındaki “Hâmûş/خاموش” olduğu da hatırlandığında, aşağıda verilen beyitleri daha iyi kavranacaktır.

خمش که بس شکسته شد عبارت ها و عبرت ها⁶⁵

Sus, söz söyleme de ibret diye anlatma da faydasız kaldı

(*Dîvân-ı Kebîr*; GN 55)

سخن بادست ای بنده، کند دل را پر اکنده

ولیکن اوش فرماید که گرد آور پریشان را⁶⁶

Söz rüzgâra benzer ey kul! Gönlü darmadağın eder

Fakat odur (Şems) dağınıklığı toparla diyen.

(*Dîvân-ı Kebîr*; GN 58)

*

خامش کن و فن خامشی گیر

بگذار تو لاف پرفنی را⁶⁷

Sus, susma sanatını rehber edin

Bırak sen sanat ve edebiyat yapmayı

(*Dîvân-ı Kebîr*; GN 122)

*

خامش که تا بگوید بی حرف و بی زبان او

خود چیست این زبان ها گر آن زبان زیانست?⁶⁸

Sus, sus da harfsiz ve dilsiz o konuşsun

O dil konuşunca bu diller de neyin nesidir?

(*Dîvân-ı Kebîr*; GN 440)

*

تو سخن گفتن بی لب هله خو کن چو ترازو

که نماند لب و دندان چو ز دنیا گذر آید⁶⁹

Dudaksız konuşmayı huy edin terazi gibi

Ne dudak, ne diş kalır dünyadan geçip gidince

(*Dîvân-ı Kebîr*; GN 762)

*

64 Abdullah Uçman, “Tanzimat’tan Sonra Türk Şiirinde Değişme ve Yenileşmeler Üzerine Bir Deneme”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 2006, 19/485.

65 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 71.

66 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 72.

67 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 95.

68 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 203.

69 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 315.

Sözün söylendiği makamı bilmeyen ve söz sahibinin anlatmak istediğinin dışında bir şey anlayabilecek olanın yanında da Mevlânâ'ya göre konuşmamak, susmak gerekir. Ayrıca topluluk içinde kötü tabiata sahip kişilerin bulanabilme ihtimali de vardır.

خاموش و نام باده مگو پیش مرد خام
چون خاطرش به باده بدنام می‌رود⁷⁰

*Sus, ham adamın yanında bâde(şarap) kelimesini alma ağzına
Çünkü onun aklı hemen gider sarhoş eden şaraba
(Dîvân-ı Kebîr; GN 865)*

*

از پی نامحرمان قفل زدم بر دهان
خیز بگو مطربا عشرت سرمد رسید⁷¹

*Mahrem olmayanlar bilmesin diye kilit vurdum dilime
Kalk söyle mütrib sonsuz işret vakti geldi diye
(Dîvân-ı Kebîr; GN 882)*

*

خاموش کن و هر جا اسرار مکن پیدا
در جمع سبک روحان هم بولهبی باشد⁷²

*Sus da her yerde sırları dökme ortaya
Zayıf karakterli kişiler arasında bir Ebu Leheb de olabilir
(Dîvân-ı Kebîr; GN 595)*

*

Mevlânâ'da susmak kavramı, mutlak anlamda hiç konuşmamak değildir. O, harfe ve kelimeye ihtiyaç duymaksızın hâl diliyle konuşmayı ister. Çünkü hâl diliyle konuşmak, kelimelerle söylenemeyeni de anlatır.

خاموش کن ز حرف و سخن بی‌حروف گوی
چون ناطقه ملائکه بر سقف لاجورد⁷³

*Sus konuşma harf ve kelimeyle, harfsiz konuş
Masmavi gökteki melekler gibi tıpkı
(Dîvân-ı Kebîr; GN 869)*

*

دل بیخود از باده ازل می‌گفت خوش خوش این غزل
گر می‌فروگیرد دمش این دم از این خوشتر زند⁷⁴

*Gönül, kendin geçmiş ezel badesiyle tatlı tatlı söylüyordu bu gazeli
Eğer kendini tutar da susarsa, o ânı bu ânından daha da hoş olur
(Dîvân-ı Kebîr; GN 538)*

*

70 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 350.

71 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 357.

72 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 258.

73 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 351.

74 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 239.

تا چند غزلها را در صورت و حرف آری
بی صورت و حرف از جان بشنو غزلی دیگر⁷⁵

*Daha ne zamana kadar şekil ve harf merkezli gazeller söyleyip duracaksın
Şekil ve harfsiz bir başka gazel dinle gönülden
(Dîvân-ı Kebîr, GN 1028)*

Yukarıdaki beyitte de görüleceği üzere Mevlânâ gazel söylerken ses, uyum, şekil, kafiye gibi hususları gözettiğini dile getirir. Fakat bir şiir metninde sanat ehlinin aradığı bu unsurlar aynı zamanda Mevlânâ'nın kurtulmak istediği birer bağıdır.

خمش کن خمش کن که در خامشی است
هزاران زبان و هزاران بیان⁷⁶
*Sus, sus konuşma, susmaktadır
Binlerce dil, binlerce anlatış
(Dîvân-ı Kebîr, GN 2089)*

*

Mevlânâ'nın bazı gazelleri olması gerekenden neredeyse beş altı kat daha uzundur. Örneğin 1940 numaralı gazeli 82 beyitten oluşmaktadır ve Şefik Can tarafından hazırlanan Türkçe çeviride sadece Farsça orijinalinin 65 beyti verilmiştir. Yine 43 beyit olan 1847 numaralı gazeli ise, Şefik Can tarafından 16 beyit olarak alınmıştır. Gazel türü genellikle 5-12 beyit arası uzunlukta, Mevlânâ burada 43 beyit söylemiş ama sözü bitmemiş ve söylemekle sözün bitmeyeceğini, asıl şiirin susmak olduğunu ise şu beyitle dile getirmiştir:

اگر خواهی که هر جزوت شود گویا و شاعر رو
خمش کن سوی این منطق به نظم و نثر لاتر کن⁷⁷
(Dîvân-ı Kebîr, GN 1847)

*Her zerren konuşsun ve şair kesilsin istiyorsan kalk
Sus, konuşma şiiri de nesri de bırak*

Sonuç

Söz ustalığı konusunda kalem sahiplerini kendine hayran bırakan Mevlânâ harfsiz, kelimesiz, kafiyesiz, vezinsiz konuşmak istese de dayanılmaz var olma ıstırapı ve coşkusu onu söze mecbur etmiştir. Mevlânâ, kendisinden önce irfânî dili kullananların akıbetini yaşamak istemediğinden taşmaya engel olmak için kendine hamûs/susma seddini çekmiş ve bazen de Şems üzerinden konuşmuştur. Gazelleri de eklendiğinde söylediği 70.000 beyit civarındaki şiiri, onun kendini susturabilmek için harcadığı çabanın meyvesine dönüşmüştür.

Klasik edebiyat araştırmaları daha çok sahih nüshaların bulunması ve tenkitli metin neşri biçiminde olmuştur. Günümüzde ise edebî eserleri metinler arası ilişkiler bağlamında çoklu

75 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 409.

76 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 783.

77 Mevlânâ, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, 698.

bakış açısına göre okumak ve poetik açıdan ele almak önem kazanmıştır. Mevlânâ'nın tıpkı *Mesnevi*'sindeki gibi *Divân-ı Kebîr*'inde de poetik içerikli çok sayıda beyit vardır ve bu beyitler gazellerin özellikle makta/son bölümlerinde yer almaktadır. Bununla beraber onun eserleri günümüzde edebî olmaktan ziyade tasavvufi metinler gibi ele alınmaktadır. Hatta bazı edebiyat araştırmacıları bile daha da yüceltmek amacıyla ona şair denemeyeceğini söylemiştir. Bu anlayışta olanlara göre böyle bir okuma biçimi Mevlânâ'nın gönüllerdeki yüksek makamıyla uyuşmayacaktır. Fakat şairlik ve şiir derdinde olmadığını kendisi de söylemesine rağmen onun poetik içerikli bu kadar çok beyit söylemesi üzerinde düşünmek durumundayız. Ayrıca bazı beyitlerinde, gazelleri üzerinde çalışıldığına dair ifadeler de vardır.

Divân-ı Kebîr'de farklı konulara ait gazeller bulunmakla birlikte en fazla işlenen tema aşk, âşıklık ve maşuktur. Bu eserde namaz, oruç ve hac ibadetlerinin yanı sıra Sultan Veled'in düğünü, Selahaddin Zerkübî'nin vefatı, Konya'da yaşanan deprem, baharın gelişi ve yağmurun yağışı gibi gündelik hayata ilişkin az sayıda şiir de bulunmaktadır.

Mevlânâ, tıpkı *Mesnevi*'de olduğu üzere mesajlarını verebilmek için *Divân-ı Kebîr*'de bitkileri de konuşturmuştur. Bunun yanı sıra yine *Divân-ı Kebîr*'de Kur'an-ı Kerim ayetlerine, hadislere, peygamberlere ve tasavvufi şahsiyetlere ek olarak Sokrates ve Galen (Calinos) gibi şöhret bulmuş bilgelere telmihler yapmıştır. Anlamı ön planda tutan *Mesnevi*'de ahlakî derslere yönelen anlatıcı, *Divân-ı Kebîr*'de ise kendi iç dünyasını saf şiir havasında terennüm etmiştir.

Bütüncül bakıldığında *Divân-ı Kebîr*'de Mevlânâ'nın his ve düşüncelerini terennüm ettiği ruh; bu dünyada yaşamaktan dolayı mesut olmayan, bu sebeple dünyaya gelmeden önceki huzur bulmuş ve tecellîye nail olmuş hâlini arzulayan bir bilince sahiptir. Onun özellikle gazelleri, ezeldeki kemâline dönmenin yollarını aramasının eseridir.

Mevlânâ'nın sanatı ve sanatkârlığının özellikleri konusu bugün, onun hangi mezhepten olduğu sorusu kadar ilgi çekici olmadıkça Müslüman toplumlarda edebiyat ve sanatın klasik dönemdeki gibi güçlenmesi mümkün olamayacaktır. Onu sadece doğduğu yer, yazdığı dil, yaşadığı ve kabrinin bulunduğu yer üzerinden ele almak yerine, ne söylediği ve nasıl söylediğine dikkat kesilmeliyiz. Böyle bir yaklaşım ancak bizleri Mevlânâ'nın, lügatte "Allah'ın gizli sırlarına ve eşyanın hakikatine tefekkür, keşif ve ilham yoluyla vâkıf olma, tevhit ilmini zevk edinme" şeklinde tarif edilen irfani bakış açısına götürecektir.

Çalışmanın sonunda yeni bir konu başlığına dikkat çekmek anlamlı olacaktır. Şiir, şair, dil ve söz sanatları üzerine kendine mahsus çok sayıda beyti bulunan Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr*'inde şiir işçiliğinin bulunup bulunmadığı mevzuu ilgi çekicidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Can, Şefik. "Önsöz", *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler I*, Terc. ve Açıklama: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul: 2000.
- Deşti, Ali. *Seyrî der Dîvân-ı Şems*, Bonyâd-i Ferheng-i Îrân, 4. Basım, Tahran: 2535 şş.
- Feturecî, Mînu. "Bâztâb-i Bâverhâ-yi Merdom der Gazeliyât-i Şems", *Ferheng ve Merdom*, Sayı: 23, 1386 hş.
- Furûzânfer, Bediüzzemân. "Şerh-i Hâl-i Mevlânâ", *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I*, Neşr-i Râd, Tahran: 1374 hş.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Mevlâna Celâleddin Muhammed", *Mevlâna Ocağı*, Kombassan Vakfı Yay., Konya: 2007.
- Karaismailoğlu, Adnan. *Dîvân-ı Kebîr Gazel Dizini*, Akçağ Yayınları, Ankara: 2015.
- Kırlangıç, Hicabi. "Dîvân-ı Kebîr'de Yusuf İmgesi", *Tarihî Süreçte Mevlânâ ve Eserleri Sempozyumu Bildirileri* 2011, Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Konya: 2014.
- Kırlangıç, Hicabi. "Dîvân-ı Kebîr'den Bir Gazeli Okuma Denemesi", *Mevlânâ Araştırmaları -6*, Akçağ Yay., Ankara: 2019.
- Kırlangıç, Hicabi. "Divan-ı Kebir'de İmge ve Sembol", *Uluslararası Mevlana Sempozyumu Bildirileri 2*, Motto Project Yay., İstanbul: 2010.
- Mevlânâ Celâleddîn, *Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems I-II*, Haz.: Bediüzzemân Furûzânfer, Neşr-i Râd, Tahran: 1374 hş.
- Seyyid Elmasî, Pervâne. "Nigâh-i Movlânâ be Şi'r ve Şâiri-yi Hod", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54: 2, 2013.
- Subhânî, Tevfik. "Dîvân-ı Şems-i Tebriz", *Dânişnâme-yi Cihân-i İslâm*, <https://rch.ac.ir/article/Details/13424>
- Subhânî, Tevfik. "Movlânâ der Mesnevî ve Gazeliyât-i Şems", *Tahkikât-i Fârsî*, 1996, Sayı: 1.
- Şihyeva, Seadet. "Ârif Mevlâna'nın Ruhî Durumu: "Ene'l-Hakk" ve "Hâmûs" Arasında", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2007, Sayı: 22.
- Tarlan, Ali Nihad. *Mevlânâ*, Ketebe Yayınları, İstanbul: 2020.
- Tuğyânî, İshak. "Berresi-yi İstiâre der Gazeliyât-i Şems", *Faslnâme-yi Dânişkede-yi Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî*, Sayı: 3, 1386 hş.
- Uçman, Abdullah. "Tanzimat'tan Sonra Türk Şiirinde Değişme ve Yenileşmeler Üzerine Bir Deneme", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 2006, 19/477-488.
- Zerrinküb, Abdulhuseyn. *Pille Pille tâ Mulâkât-i Hodâ: Derbâre-yi Zindegi, Endişe ve Sulûk-i Movlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, İntişârât-i İlmî, Tahran: 1377 hş.

John Lewis Burckhardt'ın Nil Yolculukları ve Nübye

John Lewis Burckhardt's Nile Journeys and Nubia

Selda GÜNER ÖZDEN¹ 



Öz

18. yüzyıla dek Avrupalıların gözünde efsane ve gerçeklik arasında bir yerde konumlanan Afrika, kolonyalizmin etkisi altına girdikten sonra modern araştırmaların konusu haline gelmiştir. Diğer yandan 1841'de Mehmet Ali Paşa tarafından ele geçirildikten sonra Mısır ve Sudan arasında paylaşılamayan ve hatta çatışma konusu olan Nübye de bu kolonyal merakın ilgi alanına girmiştir. Bu çalışma, Türk tarih yazımında yeterince ele alınmamış olan Nübye'nin sosyo-ekonomik ve kültürel tarihini, İsviçreli seyyah John Lewis Burckhardt'ın gözlemlerini odağa alarak incelemeyi amaçlamaktadır. Burckhardt'ın 1809-1816 yılları arasında, African Association adına gerçekleştirdiği Biladü's-Şam, Mısır, Nübye ve Arabistan seyahatleri ve bu seyahatler esnasında tuttuğu notlar, bu incelemenin ana malzemesini oluşturmaktadır. Makalede ayrıca, Burckhardt'ın seyahat günlükleri ve mektuplarından oluşan *Travels in Nubia* (1819) adlı eseri ele alınacak ve 19. yüzyıl Nübyesi hakkındaki antropolojik gözlemleri incelenecektir. Yine bu çalışmada bir Avrupalı gezgini Afrika'da zorlu bir keşif yolculuğuna çıkmaya motive eden merak ve keşfetme arzusu mercek altına alınacak ve African Association'ın bu keşif faaliyetindeki rolüne de değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Nübye, Afrika, Seyahat, John Lewis Burckhardt

ABSTRACT

Africa, which until the eighteenth century oscillated between myth and reality in the eyes of Europeans, became the subject of modern research after it came under the influence of colonialism. Nubia, which was the subject of conflict between Egypt and Sudan after its conquest by Mehmet Ali Pasha in 1841, also became a subject of colonial curiosity. By focusing on the observations of Swiss traveler John Lewis Burckhardt (1784-1817), this study examines the socioeconomic and cultural history of Nubia, which has not been addressed adequately in Turkish historiography. Burckhardt's travels to Bilad al-Sham, Egypt, Nubia, and Arabia between 1809 and 1816 on behalf of the African Association and the notes he kept during those travels constitute the main material of this study. Furthermore, this paper analyzes Burckhardt's *Travels in Nubia* (1819), a compilation of his journals and letters, to evaluate his anthropological observations of nineteenth-century Nubia. This article also examines the curiosity and desire for exploration that motivated a European traveler to embark on a challenging journey of discovery in Africa and the role of the African Association in his voyage to the region.

Keywords: Nubia, Africa, travel, John Lewis Burckhardt

¹Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara, Türkiye

ORCID: S.G.Ö. 0000-0002-0669-8900

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Selda Güner Özden (Doç. Dr.),
Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara, Türkiye
E-posta: sguner@hacettepe.edu.tr

Başvuru/Submitted: 18.02.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested:
25.02.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:
29.02.2024

Kabul/Accepted: 13.03.2024

Atıf/Citation: Güner Özden, Selda. "John Lewis Burckhardt's Nile Journeys and Nubia." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 261-282. <https://doi.org/10.26650/jos.1439341>



EXTENDED ABSTRACT

Nubia is in Upper Egypt, right next to Aswan, starting from the first waterfall on the Nile River and extending to the sixth waterfall or, according to some people, to the point where the White and Blue Nile branches meet. The people living there are called Nubian. During the reign of Yavuz Sultan Selim (1512–1520), administrative organizations were established in Aswan and Ibrim in Lower Nubia, which came under Ottoman rule. In addition, the Ottomans called the people of the region Berber and Berberistan. This study explores the socioeconomic and cultural history of the Nubian region, drawing on John Lewis Burckhardt's observations of Nubia. This region has been understudied in Turkish historiography, with limited historical information available.

Upper Egypt and Nubia remained relatively unnoticed until the nineteenth century, when the "Egyptian question" emerged. What we mean by the Egyptian question is the transformation of Egypt, which started with Napoleon's expedition to the Orient, into an area of international strategic competition in the Eastern Mediterranean. After Napoleon's invasion, Egypt's relations with the Ottoman Empire were never the same again, and Egypt and its surroundings became a colonial object throughout the 19th century. However, traditionally, for the Ottomans and imperial Europe, Africa was considered to consist only of Egypt, Morocco, Tunisia, and Algeria. In accordance with that view, an examination of the Ottoman Archives indicates a scarcity of correspondence regarding Upper Egypt and Nubia. In modern Turkish historiography, Cengiz Orhonlu's book *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti* (Istanbul, 1974) stands out as one of the pioneering studies on the southern provinces of the Ottoman Empire.

The historical significance of Nubia has been a point of contention between Sudan and Egypt, complicated by regional and global developments in the nineteenth century. After Mehmet Ali Pasha's annexation of Nubia in 1841, the region became a central point of conflict between Egypt and Sudan and attracted European colonial interest because of its unique characteristics.

In the nineteenth century, diverse people, including travelers, scientists, explorers, and missionaries, were drawn to Africa, one of the last largely unexplored geographic areas at the time. Although slavery and related issues dominated Western perceptions of Africa, motives for exploration included trade and the spread of Christianity. In particular, motivations for travel diverged from the search in earlier periods for new and shorter routes to the East. The later motivations focused instead on the acquisition of new knowledge and the establishment of new settlements. In line with that, this article's introduction contextualizes the rise of European interest in Africa during the nineteenth century, highlighting the dual influence of colonial policies and an awareness of the freedom of black peoples on British political and intellectual elites. The African Association, founded in London in June 1788, epitomized the era's curiosity, discovery, and sense of adventure. Moreover, travelers' diaries and notes have emerged as crucial sources for the history of Upper Egypt and Nubia.

John Lewis Burckhardt (1784–1817), a Swiss traveler and explorer, is famous for his trips to the Middle East in the early nineteenth century, including observations of Nubia. His travels between 1809 and 1816, undertaken on behalf of the African Association, aimed to

discover Africa's interior. His book *Travels in Nubia* (1819) is central to this study, providing invaluable insights into the ethnography, religion, trade, economics, and political geography of this crucial region in the Nile Valley. Western and Ottoman knowledge of Nubia in the nineteenth century was limited. In that context, Burckhardt's reports provide a detailed and vivid account of the "unknown Nubia."

Burckhardt, who has not been studied in detail in Turkey, was the first European to rediscover the ruins of the ancient Nabataean city of Petra in 1812. He fulfilled his duties like a Muslim during his 1815 visit to Mecca, and he collected valuable antiques during his residence in Egypt at various times between 1812 and 1817. The collection was later exhibited at the British Museum. It is important to note that Burckhardt used a Muslim identity during his travels and that he went to holy cities on pilgrimage, which is obligatory for Muslims. However, his most important goal was to carry out a Saharan expedition. He learned about the existence of the caravan route extending to Southern Sahara via Kordofan-Dârfur-Western Sudan via the Nile Valley.

Even though Burckhardt could not complete that goal, what remained of his effort were his letters, travel notes, and recorded experiences for the benefit of future travelers in that region. Moreover, the texts he wrote about his travels are valuable in terms of orientalist and colonialist literature because they contain firsthand material on the physical map and ethnological capital of that region.

Burckhardt's African adventure can be read as a summary of colonial Europe's interest in the dark continent. However, he was not a colonial official but a member of an association of romantic enthusiasts in London. His writings represent a map of the traveler, the orientalist, and the modern anthropologist. The corpus he left behind shows his obvious difference from that of his contemporary Europeans. Burckhardt has the qualifications of a professional anthropologist. He was trained for the job. The two-and-a-half years he spent in Bilad al-Sham and the one year he lived in Egypt gave him as much experience for using during his travels in Nubia and Arabia.

In addition, in modern historiography, the increasing recent interest in travelogues or travel notes raises the question of what and how those texts can provide for readers. The first motivation is the appeal of the personal adventure that travelers or writers present when describing the geographies they have experienced and traveled through. However, travelogue is not just a literary genre, and its literary approach alone is insufficient. The traveler acts as a reflector between today's readers and the society he witnessed through his personality, functions, and affiliations and the period in which he lived. Regardless of personal inclinations or acquired interests, social status also played a decisive role in choosing the geography to visit. The descriptions or concepts in travelogues which form the image of the East in Western thought at every level present another perspective about that place and society to the historian in official documents.

Giriş

Johann Ludwig (İngilizce konuşulan çevrelerde John Lewis olarak bilinir) Burckhardt bir burjuva ailesinin üyesiydi, babası İsviçre'nin Basel kentinde ticaret yaparak zenginleşmişti. Burckhardt 1784'te ailenin yazlarını geçirdiği Lozan'da doğdu ama çocukluğunun büyük bölümünde Basel'de yaşadı. Burckhardt ailesi şehrin saygın ailelerinden biriydi, fakat kâşifin babası Johann Rudolf Burckhardt'ın talihi Napolyon'un kıta egemenliği için askerlerini İsviçre'ye de yöneltmesiyle değişti. Aslında Alman asıllı bir burjuva olan Johann Rudolf Burckhardt'ın, Napoleon'un devrimin değer ve kurumlarını İsviçre'ye taşımaya karşı çıkmaması beklenirdi. Aksine o, devrimi, aristokratik dünyaya meydan okuyan liberal fikirleri açısından değil Fransa'nın İsviçre'yi işgal girişimi olarak değerlendirdi¹ ve Napolyon'un birliklerine karşı direnişe katıldı, savaştı, ihanetle suçlandı ve kısa bir süre hapse atıldı. Karısı ve çocuklarını Basel'de bırakarak maaşları İngiltere tarafından ödenen bir İsviçre birliğine yazıldı.² 1800 yılında, o zamanlar on altı yaşında olan oğul Burckhardt ise Almanya'ya geçerek Leipzig Üniversitesi'ne kabul edildi ve burada yaklaşık dört yıllık bir tahsilden sonra Göttingen'e yerleşti.³ 1805'te, önce Basel'e baba evine dönmüş ve ardından İngiltere'ye gitmişti. Zira o yıllar Napolyon'un zafer yıllarıydı, Napolyon 2 Aralık 1805 Austerlitz -Üç İmparatorlar Muharebesi'nde Koalisyon'un iki önemli unsuru Avusturya-Rusya birleşik ordusunu mağlup etmiş yaklaşık bir yıl sonra Jena'da (14 Ekim 1806) Prusya'yı neredeyse haritadan silecek denli cezalandırmıştı.⁴ Napolyon'un yarattığı yeni siyasî sistem, tescilli bir Fransız aleyhtarı ailenin oğlu olarak Burckhardt'ın İngiltere'ye gitmesinin sebebi olmuştur.

John Lewis Burckhardt Temmuz 1806'da Londra'da, o zamanlar Afrika'nın kuzeyinde yeni keşifler yapmak isteyen Afrika Derneği (African Association)'nin önde gelen üyelerinden Sir Joseph Banks (1743-1820)'le tanışmış ve dernek üyesi olmuştu. Bu minvalde, 18. yüzyılın sonunda James Bruce (1730-1794)'un Sennar ve Nübye krallığındaki gezileri ve William George Browne (1768-1813)'ın Darfur'daki seyahatlerini okuyanlar dışında İngiliz kamuoyu, Afrika'nın önemli bir bölümü hakkında bilgi sahibi değildi.⁵ İngiltere siyasî ve entelektüel elitlerinin Afrika'ya ilgisini, kolonyal politikalar kadar siyahi halkların özgürlüğüne yönelik

- 1 İsviçre Napolyon'un generallerinden Michel Ney tarafından Ekim 1802 tarihinde Fransız imparatorluğuna dahil edilmişti. Bu tarihten önce üç yüz boyunca kimilerinde Almanca, diğerlerinde ise Fransızca ve İtalyancanın konuşulduğu 13 kantondan oluşuyordu. Andrew Roberts, *Napolyon: Hayatı*, çev. B. Uzunköprü (İstanbul: Kronik Yay., 2023), 367.
- 2 Catherine Ansoerge, "Study And Travel; John Lewis Burckhardt's Remarkable Journey Traced Through Archives and Manuscripts in Cambridge University Library," *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 16, 3, (2018): 457, Katherine Sim, *Desert Traveller; the Life of Jean Louis Burckhardt* (London: Victor Gollancz, 1969), 1, Anthony Sattin, *The Gates of Africa: Death, Discovery and the Quest for Timbuktu* (London: Harper Collins, 2003), 258-308. Cengiz Kallek, "Burckhardt, Johann Ludwig," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/ 420-421.
- 3 Alan Moorehead, *The Blue Nile* (New York: Harper and Row, 1962), 141.
- 4 Fahir H. Armaoğlu, *Siyasi Tarih 1789-1960* (Ankara: AÜSBF yayınları, 1975), 23.
- 5 James Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772, and 1773*, C. VI (Edinburgh: Longman and Rees 1805), William George Browne, *Travels in Africa, Egypt, and Syria: From the Year 1792 to 1798* (London: T. Cadell and W. Davies, 1799). P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898: a Study of its Origins, Development and Overthrow* (Oxford: Clarendon Press, 1958), I.

bir bilinçlenme de etkilemişti. Merak ve keşif arzusu, 19. yüzyıl Avrupası'nın serüvenci karakteri de bu yeni eğilimin güçlenmesinde etkili olmuştu. Afrika Derneği'nin Haziran 1788'de Londra'da kurulmasının arka planındaki saikler de bunlardı.

İngiliz elitlerinin bir özetini andıran Afrika Derneği üyeleri ise lordlar, kilise ileri gelenleri, kaşifler, politikacılar ve akademisyenlerden oluşuyordu. Dernek, kıtanın iç kısmı hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak, geziler organize etmek, uzman kâşifler bulmak, yönlendirmek ve finanse etmek amacıyla kurulmuştur.⁶ Afrika Derneği'nin teşekkülü sırasında⁷, Kaptan Cook'un kiler gibi uzak diyarların keşfedilmesinde önemli ilerlemeler kaydedilmişti. Ancak bu yıllarda özellikle Afrika içleri büyük ölçüde bilinmiyordu. Dernek üyelerinden bazıları bilimsel amaçlarla, diğerleri yerel doğal kaynakları araştırmak, kârlı ticari fırsat ve koloniler oluşturmak için yola çıkmışlardır. Ne var ki bölgeye giden kâşiflerin çoğu seyahatlerini sağ olarak tamamlayamamış olsalar da bazılarının seyahat günlükleri, daha sonra Burckhardt'inde olduğu gibi, dernek tarafından yayınlanmıştır. Bu seyahatler, başlangıçta Batı Afrika'nın içlerine yolculuk yapmak isteyen bir dizi İngiliz gezgin ve maceracıya derneğin sağladığı mütevazı desteklerle mümkün olmuştur.⁸

Afrika Derneği, etkili üyelerine rağmen aslında kıta hakkında daha fazla bilgi edinmekle ilgilenen amatörlerden oluşan küçük bir topluluktur. İlk günlerinde henüz emperyal hırslar için bir araç değildi ve bu sebeple ne hükümet desteği ne de popüler ilgi görmüştü. Ancak zamanla derneğin ve seyyahların Afrika içlerini keşif merakı coğrafi ve ticari bir hedefe yoğunlaştı. Bu hedef uzun süredir Afrika'nın iç bölgeleri ile Yakın Doğu'dan gelen tüccarlar arasında ana ticaret yolunu oluşturan Nijer Nehri'nin güzergahını bulmaktır. Bu bölgenin karadan keşfedilmesinde önceki teşebbüsler sınırlı kalmıştır. 1769'da Etiyopya'dan batıya seyahat eden James Bruce (1730-94), Mavi Nil'in kaynağına ulaşmıştı, ancak Nijer Nehri'nin yeri ve rotası hâlâ bilinmiyor ve yolu gösteren çoğu harita esasında "hayal gücü"ne dayanıyordu.⁹ Özellikle o yıllarda Timbuktu şehri¹⁰, altın ve köle ihracından elde ettiği servetle efsanevi bir üne sahipti, adeta Afrika'nın "Eldorado"sunu andırıyordu. Ne var ki, neredeyse hiçbir Avrupalı gezgin tarafından ziyaret edilmemişti. Bu dönemde African Association'ın seçkin üyeleri arasında diplomat ve oryantalist George Staunton (1737-1801), daha sonra başbakan olacak Lord Palmerston (1784-1865) ve üyeliği derneğin köle ticaretinin kaldırılmasıyla sahip olduğu güçlü bağlantıyı yansıtan William Wilberforce (1759-1833) yer alıyordu.¹¹

6 William Sinclair, "The African Association of 1788," *Journal of the Royal African Society* 1, 1 (1901): 145-149.

7 Afrika Derneği, başlangıçta Londra'da St. James's'deki St. Albans veya Thatched House Taverns'de toplanan ve daha sonra kendilerini Afrika Kulübü (African Club)'ne dönüştüren bir grup ortaktan müteşekkil bir yemek kulübü (The Saturday's Club) olarak işe başlamıştı. Komite, adayların ilgili beceriler konusunda eğitilmelerini, uygun ekipmanla donatılmalarını ve yeterince finanse edilmelerini sağlamakla ilgileniyordu. Ancak, bütün bu çabalara rağmen, kaşiflerinin çoğu öldü ya da yalnızca sınırlı bir başarı elde edilebildi. Sinclair, "The African Association," 145-146, Anson, "Study And Travel," 459.

8 Anson, "Study And Travel," 458.

9 Sinclair, "The African Association," 144, Anson, "Study And Travel," 458.

10 Frank T. Kryza, *The Race for Timbuktu In Search of Africa's City of Gold* (New York: Harper Collins, 2006) 10-11.

11 Kryza, *Timbuktu*, 11.

Londra'dan Afrika'ya Seyahat

The African Association'da Burckhardt'ın adı ilk olarak 21 Mart 1808 tarihli komite tutanaklarında geçmektedir. Bu kayıtlara göre dernek daha önce desteklediği ve başarısızlıkla sonuçlanan diğer seyahatler nedeniyle onu Afrika yolculuğuna hazırlayacak eğitimler verdi.¹² Burckhardt 24 yaşında gönüllü kâşif olarak yetkililere başvurduğunda dernek kendisini seferin tehlikeleri konusunda uarmış ve neticede stajdan sonra Mayıs 1808'de seyahatine onay vermişti. Yola çıkmadan önce Burckhardt, Ocak 1809'a kadar Londra ve Cambridge'de Arapça ve Afrika'da işine yarayacak kimya, astronomi, mineraloji, tıp ve cerrahi gibi akademik branşlarda da eğitim görmüştü.¹³ Burckhardt bir taraftan dahili akademik donanımını ikmal ederken diğer yandan da sakalını uzatmaktan ve yerli Arapların kıyafetlerine bürünmekten çekinmemişti. Keza yaya olarak uzun yürüyüşler yapma, güneş altında başı açık gezme, yerde uyuma, sadece sebze ve suyla yaşama temrinleri yaparak Afrika yaşantısının rutinlerine kendisini hazırlamıştı. Nihayet 2 Mart 1809'da önce Suriye'ye gitmek üzere İngiltere'den ayrılmıştı. Kendisine İngiltere'den Malta'ya gidiş parası için 55 sterlin, Malta'dan Halep'e varış ve oradaki ikamet masrafı olarak da 70 sterlin tahsis edilmişti. Ayrıca, sonraki kervan yolculuklarının zahmetsiz geçmesi için bir yük hayvanı ve erzak satın alması gerekmiş, bu sebeple dernek Halep'te kendisine verilmek üzere 150 sterlin vermişti.¹⁴ Bütün bu para tahsisleri gidenlerin nadiren geri döndüğü Afrika yolculuğunu Burckhardt için en azından mali açıdan külfetsiz kılmaktı. Yerlilerin Avrupalı gezginlere yönelik tehlikeli tavırlarına karşı bir ön tedbir olarak, gezi boyunca kimlik ve kılık değiştirmesi tavsiye edilmişti. Ayrıca Burckhardt'tan seyahatleri sırasında gözlemlerini kâğıda dökmesi ve bu notlara güzergâh boyunca yenilerini ilave ederek Afrika Derneği'ne göndermesi bekleniyordu.¹⁵ Bu keşif gezisinden önce 1802'de yayınlanan Fransız seyyah Sylvain Meinrad Xavier de Golbéry'nin (1742-1822) yazdığı *Fragments d'un Voyage en Afrique* (Afrika'da Bir Yolculuğun Fragmanları), o dönem için Afrika üzerine en güncel notları ihtiva ediyordu ve Burckhardt yolculuğa hazırlanırken bu kaynaktan istifade etmişti.¹⁶ 1812 sonlarına kadar bugünkü isimleriyle Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'de seyahatlerini gerçekleştirmişti.¹⁷

Öncelikle bu bahiste söylenmesi gereken, 1813 yılı itibarıyla onun modern zamanlarda Nübye'de ilk başarılı yolculuğu gerçekleştiren Avrupalı kâşif olduğudur. Seyahat notları 1819'da *Travels in Nubia* isimli bir kitapta toplanarak yayınlandı. Bu eser 19. yüzyılda bir Avrupalı tarafından bölgeye dair üretilmiş detaylı etnografik veya antropolojik belgelerden biri olduğu için önemlidir ve bu çalışmanın da temel kaynağını oluşturmaktadır.

12 Ansoerge, "Study And Travel", 462, Sim, *Desert Traveller*, 29.

13 William Otter, *The Life and Remains of Edward Daniel Clarke, LL.D., Professor of Mineralogy in the University of Cambridge* (London: George Cowie and Co., 1824), 583-584.

14 Ansoerge, "Study And Travel," 471.

15 Malcolm Wagstaff, "Burckhardt, Johann Ludwig," *Literature of Travel and Exploration: An Encyclopedia*, Ed. J. Speake (London: Routledge, 2014), 143-144.

16 Ansoerge, "Study And Travel," 467, Sylvain Meinrad Xavier de Golbéry, *Fragments D'un Voyage En Afrique Occidentale (1785-1787): Entre Le Cap Blanc De Barbarie Et Le Cap De Palmes* (Paris: Treuttel et Würtz, 1802). De Golbéry, 1802)

17 John Lewis Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (London: John Murray, 1822).

Burckhardt'ın Nübyesi, Nil Vadisi'nin Asvan yakınlarındaki Birinci Katarakt ile Sudan'daki Vadi Hayfa yakınlarındaki İkinci Katarakt arasında kalan kısımdır.¹⁸ Nübye, kuzeye göre seyrek nüfuslu yapısı, sahip olduğu ekolojik ve etnik farklılıklar sebebiyle her zaman Mısır'dan farklı olarak değerlendirilmiştir. Ancak daha güneydeki Dongola veya Şendi bölgelerinin aksine, Mısır'dan doğal coğrafi engellerle ayrılmıyordu. Bu yüzden genellikle Mısır'ın gözetimi ve kontrolüne tabi olmuştu.¹⁹ Nübye'nin tarihi, büyük ölçüde kuzey ve güney komşularının bölgeye yönelik politikaları tarafından belirlenmişti. Nübye coğrafi olarak Mısır ve Sudan arasında önemli bir buluşma yeri olmuş, insanlar ve fikirler onun aracılığıyla Akdeniz ile Sahra altı Afrika arasında gidip gelmiştir.²⁰

Burckhardt, Afrika'da silahsız, resmî bir görevi olmadan ve kiraladığı bir rehberle 1813'te, yaklaşık üç yüzyıldır yabancıların keşif girişimlerini geri çeviren bir coğrafyada dolaşmayı başarmıştı.²¹ Bu minvalde, onun seyahat anlatıları, 19. yüzyıl Afrikası'nın ilk etnografik dökümlerini içerdiği için oldukça önemliydi.

Burckhardt'ın yolculuk güzergahına geri dönecek olursak onun Londra'dan Malta'ya, Malta'dan Halep'e ulaştığını görürüz. Daha Malta'dan Halep'e gemiyle yolculuk ederken Alman asıllı İsviçre'li seyyah yeni kıyafeti içinde bir Müslüman olmuştur. Burckhardt Halep'e geldikten sonra kendisini İbrahim ibn Abdullah eş-Şâmî ismiyle, önceleri Londra'da mukim bir tüccar olarak tanıtmıştır.²² Afrika Derneği sekreterine 7 Eylül 1811'de yazdığı bir mektuba göre, Malta'dan Halep'e yaptığı yolculukta bundan bahseder: "Kendimi ... genç yaşlarından beri İngiltere'de bulunan ve şimdi eve dönüş yolunda bir Müslüman tüccar olarak tanıttım ve hikayemi hem yolcular hem de gemi şirketi için yeterince inandırıcı kılma şansına sahip oldum".²³

Burckhardt Suriye'de iki buçuk yıl geçirdi ve kısmen Afrika Derneği'nden ara sıra gelen küçük havalelerle ve kısmen de hem Müslüman ev sahiplerinin hem de Halep ve Şam'da ikamet eden çeşitli Avrupalıların misafirperverliğiyle yaşadı. Halep yıllarında Suriye'nin çeşitli bölgelerini birkaç defa dolaştı. Bugünkü isimleriyle Lübnan ve Ürdün'e bir dizi yolculuk yaptı. Haçlı seferlerinden sonra Ürdün topraklarında bulunan antik Petra Kenti'ni ziyaret eden muhtemelen ilk Avrupalı oldu.²⁴

Suriye'de geçen ve ona coğrafya ve kültür hakkında deneyim kazandıran 2.5 yıldan sonra Kahire'ye ilerlemesi, Fizan kervanına Murzuk'a kadar eşlik etmesi ve oradan da iç bölgelere doğru yola çıkması tavsiye edildi. Neticede Kahire'ye geldi. Başından beri Burckhardt için

18 Bruce G. Trigger, "New Light on the History of Lower Nubia," *Anthropologica* 10, 1 (1968): 81.

19 Nebi Bozkurt, "Nübe," *DİA* 33 (2007): 222-223.

20 Trigger, "Lower Nubia," 82.

21 John Lewis Burckhard, William Y. Adams, "Ethnographer," *Ethnohistory* 20/3, 1 (1973): 213.

22 John Lewis Burckhard, *Travels in Nubia* (London: John Murray, 1819), 168, John Lewis Burckhard, William Y. Adams, "Ethnographer," *Ethnohistory* 20/3, 1 (1973): 213.

23 Burckhardt, *Travels in Nubia*, Xi.

24 James Silk Buckingham, *Travels among the Arab Tribes Inhabiting the Countries East of Syria and Palestine* (London: Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green, 1825), vii-viii, 22-23, 115, 159; A. Sattin, "Jean Louis Burckhardt," *Tarihteki Yetmiş Büyük Yolculuk*, ed. R. Hanbury-Tenison, çev. N. Elhüseyni (İstanbul: Oğlak Yay., 2007), 170, Burckhardt ve Adams, "Ethnographer," 215.

Kahire'nin önemi, her yıl Kahire'den batı vahaları yoluyla Fizan'a (güney Libya) ve oradan da güneybatıya, Nijer'e giden köle kervanlarından birine katılmasını sağlayacak merkez olmasıydı.²⁵ Kervanın hareketi için beklemesi gerekmekteydi, Burckhardt, Kahire'de bu bekleme süresini doldururken hayatının geri kalanında da önemli bir figür haline gelecek İngiliz sanatçı, kâşif, eski eser koleksiyoncusu ve Mısır bilimci Henry Salt'la (1780-1827) tanışmıştı. Henry Salt, bu tanışıklık ve ahbaplıktan sonra Burckhardt'ın seyahat masraflarını üstlenecekti.²⁶ Bir yıl kadar hiçbir kervanın o yöne gitmeyeceğini öğrenen Burckhardt Kahire'de beklemek yerine, o zamanlar hiçbir Avrupalının ziyaret etmediği bir bölge olan Nübye'ye kısa bir keşif gezisi yapmaya karar verdi. Bu karar, Burckhardt'ın kısa süren kariyerinin geri kalanının rotasını belirlemesi bakımından önemlidir. Nübye (Nil Vadisi'nin Mısır'ın hemen güneyinde uzanan kısmı) Orta Çağ'da "barışçıl" ve çoğu rivayete göre "müreffeh" bir ülkeydi ve iki Hıristiyan monarşi arasında bölünmüştü. Kilise ve manastırlar, küçük ölçekli tarlalar ve düzenli kasabalar bu ülkeyi oluşturuyordu.²⁷ 14 ve 15. yüzyıllara gelindiğinde Hristiyan krallıklar, iki monarşi arasındaki iç rekabet ve ayrıca Müslüman fetihleriyle zayıflamıştı.²⁸ Burckhardt'ın zamanında ise, Nil boyunca, Asvan üzerinde, sürekli olarak birbirlerini yağmalamakla meşgul yaklaşık otuz kadar bağımsız yerel beylik vardı. Nübye'nin kuzeyi, 16. yüzyılın başlarında Osmanlı egemenliğine girmiş, ancak daha güneyde savaşmaya devam eden bu yerel hanedanlar arasındaki rekabet ve mücadeleler devam etmişti. Buradaki Osmanlı idaresi merkezi bir otorite kurmaya yetmeyen sınırlı sayıda garnizon güçlerinden oluşuyordu.²⁹ Diğer taraftan burada tarım için verimli alanlar sınırlıydı ve çöl şeritleriyle birbirinden ayrılmaktaydı. Bu yüzden Nübye köyleri etrafı çölle çevrilmiş dar verimli alanların çevresinde kümelenmişti. 16. yüzyılda Habeşistan'da Portekizli bir keşif bölgeyi oldukça "tekinsiz" bir yer olarak tasvir etmişti: "...Nil'in ötesinde Nubî eyaletine giden yolda kötü insanlar, hırsızlar, katiller ve en çok da Nube eyaletinde yaşıyorlar."³⁰ İki yüz elli yıl sonra James Bruce, Nübye'ye gidecek gezginlere burada "cennetin korumasından başka koruma yok"³¹ diyerek onları uyarıyordu. Bu koşullar, bir zamanlar zengin Nil ticaretinin neredeyse bitme noktasına gelmesine ve tüccar ve diplomatların bölgeyi terk ederek Sennar Krallığı veya Habeşistan'a gitmesine yol açmıştı. Kısaca çöl, kervan yollarının tehlikeleri ve Nübye'nin savaşçı şeflerinin saldırıları en önemli caydırıcı sebeplerdi.³² Osmanlı idaresinin kuruluşundan (16. Yüzyılın ilk yarısı) Burckhardt'ın 1813'teki ziyareti arasındaki dönemde, Nübye boyunca yalnızca bir seyahatin gerçekleştiğine dair kanıtlar mevcuttur: Evliya

25 Burckhardt, *Travels in Nubia*, Xlviii.

26 Salt, 1815'te başkonsolos olarak atandı. Kahire'de ve Mısır'da bulunduğu süre boyunca, bazıları British Museum tarafından da satın alınan eski Mısır eserlerini toplamıştı. Deborah Manley- Peta Rée, *Henry Salt, Artist, Traveller, Diplomat, Egyptologist* (London: Libri Publications Ltd., 2001), 96.

27 Hillelson, S., Christides, V. ve Bosworth, C. E. vd., "Nüba," *EF* 8, 2010: 88-93, Bozkurt, "Nübe," 223.

28 Burckhardt ve Adams, "Ethnographer," 216.

29 Burckhardt, *Travels in Nubia*, liii-liiii-liv.

30 Burckhardt, *Travels in Nubia*, liii- liiii-liv.

31 Bruce, *the Source of the Nile*, 418.

32 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 37.

Çelebi'nin 1672-73'teki seyahati.³³ Daha sonraları Habeşistan'a giden Portekizli misyonerler, onları takip eden Fransız ve Alman Fransiskenler ve İskoç kâşif James Bruce, Nil'in orta kesimlerini tercih ederek ya doğu ya da batı çöl kervan yolunu izlemişlerdi. Danimarkalı bir deniz kaptanı Frederick Norden ise, 1737'de Asvan'dan güneye doğru yolculuğa çıkmış ancak güvenlik endişesi yüzünden Nübye'ye varamadan tekrar Asvan'a geri dönmek zorunda kalmıştı.³⁴

Norden'den 76 sene sonra, 1813'te Burckhardt bu kez bahsi geçen "anarşi diyarı"na, cüzdanında sekiz İspanyol lirası, yanında kiralık bir rehber ve eşek üstünde ulaşmayı başarmıştı. Yanında çok az kişisel yük taşıdığını ve yolculuk için erzak ve sabun, hindistancevizi, biber ve baharat gibi birkaç ticari eşyaya sahip olduğunu belirtmiştir.³⁵ Kendi raporunda yazdığına göre,

"Uşağımı Asvan'da, sahip olduğum küçük valizle, bıraktım ve 24 Şubat'ta rehberimle yola çıktım, yanımda tüfeğim, kılıcım ve tabancam, bir erzak çantam ve bir halı ya da gece boyunca bir örtü için işe yarayan yün bir pelerin dışında hiçbir şey yoktu... Yukarı Mısır tüccarlarının Thabaut'unu, yani mavi elbisesini giymiş, her zamanki Türk seyahat elbise mi çıkarmıştım... Nübye'de gerekli muhtemel masrafları hesapladıktan sonra, seyahatlerimde sürekli olarak uyguladığım ilkeye uydum. Yani gezgin, yürüyüş sırasında ne kadar az harcarsa ve yanında ne kadar az para taşırırsa, seyahat projelerinin başarısız olma olasılığı o kadar az olur. Asvan'dan Nil'in yukarısında 450 millik bir yolculuktan ve aynı mesafeyi tekrar aşağı doğru kat ettikten sonra yanımda üç dolarla döndüm ... Bu cimriliğe atfedilmemeli; bu bahsi açmamın sebebi, seyahat planımın bir parçası olarak ve Doğu'daki bilinmeyen ve tehlikeli ülkeleri ziyaret eden tüm gezginlere tavsiye olarak burada söz ediyorum."³⁶

Burckhardt henüz Kahire'de iken "huzur ve asayişin baş düşmanı" olarak görülen Memlûk unsurların Vali Mehmet Ali Paşa tarafından 1811 yılında sert bir şekilde tasfiye edildiğinden haberdardı. 1813 yılında artık Memlûklerin Mısır'da nüfuzları sona ermişti, dolayısıyla Yukarı Mısır ve Nübye'de asayiş sağlanmış olmalıydı. Bu kanaatle Nübye'ye giden Burckhardt, hayal kırıklığına uğramıştı. Zira Mehmed Ali Paşa otoritesini henüz bu bölge halkı üzerinde kuramamıştı. Aksine Nübyeli yerel güçler, Mısır'dan Yukarı Nübye'ye kaçan ve Dongola'da müstahkem bir kampa yerleştirilmiş Memlûk beylerine bağlılıklarını sürdürmeye devam ediyorlardı. Her halükârda, Nübye halkının vergi tahsil ettikleri için "Memlûk kâşif" adını taktıkları önde gelen Nübye yetkilileri, özerk mahalli güçler olarak Kahire Paşası'ndan bağımsız kendi kurallarını uyguluyorlardı.³⁷

Burckhardt, bu tür gelişmelere ve önceki yüzyılda Norden'in yaşadığı zorlukların birçoğuyla karşılaşmış olmasına rağmen, menzil-i maksuda ulaşmayı başarmıştır. Norden ve diğer pek

33 Chater Bosavlevy, "Evliya Çelebi Travels in the Sudan in 1672/73 A.D.," *Cahiers d'Histoire Egyptienne* 10, (1967): 177-183. Ayrıca bkz. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti* (Ankara: TTK Yayınları, 1996), Yunus Ballı, "Nilotik Sudan'da Kurulan Bir İslam Devleti: Fünç Sultanlığı (1505-1821)" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019).

34 E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Sudan, its History and Monuments* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.,)1907), 1: 18.

35 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 168.

36 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 3-4.

37 Burckhardt, *Travels in Nubia*, Liv.

çok seyyahattan farklı olarak onun başarısı, üç faktöre bağlanabilir: Birincisi, Afrika seyahatleri sırasında üzerinde yapay durmayan kıyafeti, sorgulanmayan Arapçası ile Müslüman kimliğine bürünmesiydi. Burckhardt, Kahire'deki Paşa'dan aldığı bir fermanla Avrupalı bir gezgin olarak seyahat etmeyi (neredeyse tüm seleflerinin yaptığı gibi) tercih etmemişti. İkinci olarak, bir derviş gibi neredeyse bir lokma ve bir hırka ile seyahat etmesi, kısaca maddi değere sahip eşyası olmayışı yerel soyguncuların saldırılarından onu korumuştur. Son olarak hazır cevaplığı ve nüktedanlığı birçok vakada yardımına koşmuştu. Moorehead'in de anlattığı gibi,

“Yollarda soygun, Nübyeliler arasında hırsızlık olarak görülüyordu. Korunmasız bir yolcuya rastlarsa fidye talep ederlerdi ve reddetmek akıllıca olmazdı. Nübyeliler hemen mezarınızı kazmaya başladılar. Tek bir hizmetçisi olan, eşeğe binen ve hurma ve mısır ekmeğiyle geçinecek kadar fakir olan Burckhardt, verecek hiçbir şeyi olmadığını söylüyordu...”³⁸

Seyahate dönecek olursak, Burckhardt ve yerli rehberi, bir şekilde güçlüklerden kurtularak, Dongola'dan yaklaşık bir günlük yolculukla Tinara adlı mevkiye ulaşana kadar güneye doğru yollarına devam ettiler. Dongola'daki Memlüklerin Mısır'dan gelen herhangi bir yolcuyu Mehmed Ali Paşa'nın casusu olarak göreceklere ve onu hemen idam edeceklerini bildiklerinden, bu noktadan öteye gitmemeye karar verdiler. Bu gezinin önemli durak noktalarından biri Burckhardt'ın 22 Mart 1813'te ziyaret ettiği Ebu Simbel'di. II. Ramses'in Ebu Simbel'deki tapınağını modern çağda gören ilk Avrupalı kaşiflerden biriydi.³⁹ Bu sebeple, adını kuzeye doğru atmayı planladı, ancak yerel yetkililerden biri tarafından tutuklandı.⁴⁰ Burckhardt, mart ayının sonunda Asvan'a geri döndü. Bu ilk yolculuğu yaklaşık 1.448 km gidiş-dönüş beş haftadan biraz daha kısa sürmüş ve ona beş İspanyol lirasına mal olmuştu. Daha sonra Afrika Derneği'nde bu seferin titiz bir muhasebesini yaptı.⁴¹

Burckhardt'ın bu seyahati onu, Yukarı Nil'i daha fazla gezmeye teşvik etmişti. Yukarı Nil'den döndükten sonra doğu çöl yolunu izleyerek Asvan'dan Orta Sudan'a düzenli olarak giden kara kervanlarından birine katılma planları yaptı. 2 Mayıs 1813 tarihli mektubundan anlaşıldığı kadarıyla, önce Mavi Nil'deki güçlü bir kabile krallığının başkenti olan Sennar'a, oradan da Eritre kıyısındaki Massava'ya gitmek, Kızıldeniz'i geçerek Arap yarımadasına, Hicaz ve Haremeyn'e geçmek ve oradan da Kahire'ye dönmek niyetindeydi.⁴² Bu yolculuğun ikinci bölümünü yapma tutkusunu, Mekke'ye hac ziyaretinde bulunursa ve adına prestijli hacı unvanını eklerse, Batı Afrika'daki bir gezgin olarak statüsünün büyük ölçüde artacağına olan inancından kaynaklanıyordu.⁴³ Yolculuk toplam on ay sürecek, 1814'ün ikinci yarısında bir

38 Moorehead, *The Blue Nile*, 148.

39 Sattin *The Gates of Africa*, 171.

40 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 62-63.

41 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 3-4.

42 Burckhardt, *Travels in Nubia*, I-i.

43 Trigger, “Lower Nubia,” 83. Burckhardt'ın ikinci Yukarı Mısır seyahati sırasında İngiliz seyyah ve yazar James Silk Buckingham (1786-1855) ile tanıştığı anlaşılmaktadır. Zira Buckingham kendi seyahat notlarında bu karşılaşma ve Burckhardt'ın görünüşünden bahsetmekteydi. Onu “bir Arap fellah gibi giyinmiş, uzun sakallı

Fizan kervanına katılmak için zamanında Kahire'ye dönecekti. Nitekim 2 Mart 1814'te güneye doğru yola çıktı, önemli bir pazar kasabası Şendi'ye doğru ilerledi ve burada bir ay kaldı. Şendi ile Massava arasında hiçbir iletişim olmadığını fark eden Burckhardt, daha güneye seyahat etme planından vazgeçerek daha kuzeydeki Kızıldeniz limanı Sevakin yoluyla Mekke'ye giden bir hacı grubuna katıldı. Buradan doğrudan Arap yarımadasına yelken açtı ve 20 Temmuz'da Cidde'ye ulaştı. Sonraki dört ayı Cidde ve Taif'te geçirdi. Kasım ayının sonunda Burckhardt Mekke'de hacını gerçekleştirdi ve ardından Medine'ye gitti.⁴⁴ Burada kendisini Nisan ayına kadar yatağa mahkûm eden bir ateşli hastalığa yakalandı ve hemen Mısır'a dönmeye karar verdi. Yenbu Limanı'ndan Süveys'e ulaştı ve buradan kara yoluyla 19 Haziran 1815'te Kahire'ye geldi. Böylelikle bir kez daha, belirtilen hedeflerinin neredeyse tamamını gerçekleştirmiş oldu. Burckhardt bu ikinci yolculuğu, mesafe çok daha uzun olmasına rağmen, birincisinden görece daha iyi şartlarda tamamladı. Zira iyi bilinen rotalarda ve kalabalık bir hacı kafesi ile seyahat etmiş, kuzey Nübye'deki seyahatlerindeki gibi hayati tehlikelere maruz kalmamıştı. Bir ara Asvan'dan çantasında altmış lirayla ayrıldığı ve bunun çoğunu Şendi'den yola çıkmadan önce bir deve ve bir köle çocuk satın almak için harcadığından malî sıkıntıya düştü. Ancak Burckhardt'a, Cidde'de tanıştığı bir Mısırlı yardım etmişti.⁴⁵ Netice olarak bugün Burckhardt'ın esas olarak hatırlandığı Haremeyn'i ziyareti, belki de keşif kariyerinin en rahat başarısıydı. Ne de olsa hac, her yıl binlerce kişi tarafından yapılıyor ve yolcuların rahat ve güvenliği sağlanıyordu. Burckhardt, bu coğrafyaya gelişinden itibaren Şeyh İbrahim ibn Abdullah rolünü başarıyla oynamış ve bu ona can emniyeti sağlamıştı. Öyle ki hem klasik hem de günlük Arapça bilgisi -Şeriat ve edebiyat malumatıyla birlikte- çoğu Sudanlı kabile üyesi hacı arkadaşlarından daha üstündü.⁴⁶

Burckhardt Medine'de ateşli bir hastalığa yakalanmış ve Kahire'ye dönmek zorunda kalmıştı. Sağlık durumu, asıl hedefi olan Nijer havzasına doğru yola çıkmadan önce birkaç ay iyileşme dönemine girdi. Bu arada Saint Catherine Manastırı'nı ziyaret ettiği Sina Dağı'na bir gezi yaptığı anlaşılmaktadır.⁴⁷ Ancak yıl sonunda geri dönen bir hacı grubuyla birlikte Fizan'a gitmek için plan ve hazırlıklar yaptı. Nijer'e ulaşmaya yönelik bu yenilenen çabada, Afrika Derneği'nin beklentisi başarısızlığa uğramıştı, çünkü Ekim ayında Burckhardt şiddetli bir dizanteri krizi geçirmiş ve iki hafta içinde otuz bir yaşında ölmüştü.⁴⁸ Ölümüne Medine'de yakalandığı dizanterinin devam eden etkisinin mi, yoksa 19. yüzyılın başlarında Kahire'nin kronik kolera salgınının mı sebep olduğu anlaşılamadı.⁴⁹ Burckhardt'ın tüm birikimi, el yazmaları, vasiyetine uygun olarak Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ne 1819'da ulaştı ve İslam el yazması koleksiyonlarına dahil edildi.⁵⁰

ve mavi gömleli, Şeyh İbrahim adını almış" olarak tarif etmekteydi. Buckingham, *Travels among the Arab Tribes*, 23.

44 Burckhardt, *Travels in Nubia*, Ivi, Burckhardt ve Adams, "Ethnographer," 219.

45 Buckingham, *Travels among the Arab Tribes*, 306.

46 (Burckhardt, *Travels in Nubia*, viii, Burckhardt ve Adams, "Ethnographer," 220.

47 Wagstaff, "Burckhardt," 141.

48 Burckhardt, *Travels in Nubia*, Ivi.

49 Burckhardt ve Adams, "Ethnographer," 221.

50 Ansorge, "Study And Travel," 477.

Öte yandan ikinci Nübye gezisinde bilhassa Mekke'de hac farızasını yerine getirirken sergilediği 'mümin rolü' onun gizli Müslüman mı yoksa İslâm'ı seçen bir mühtedi olarak mı ömrünün son yıllarını geçirdiği sorusunu akla getirmektedir. Geride bıraktığı günlükleri ve mektuplarının hiçbir yerinde bu sorunun cevabını vermez. Ancak ölmek üzereyken, İslami bir usule göre defne hazırlanmayı ve Kahire'de bir Müslüman mezarlığına gömülmeyi vasiyet etmesi yazılarında bulamadığımız cevabı bizlere sağlamıştır.⁵¹



Harita 1. John Lewis Burckhardt'ın Seyahatleri.⁵²

Eserler ve Halefler

Burckhardt'ın hastalığından kaynaklanan zorunlu istirahat dönemi, bir açıdan gelecek nesiller için zengin bir kaynak olarak sayılabilir, zira bu, seyahatlerinin notlarını ve günlüklerini titiz bir şekilde detaylandırmasını sağlamıştı. Londra'daki Afrika Derneği'ne gönderdiği gezi notları, ölümünden sonra *Travels in Nubia* (1819) ve *Travels in Arabia* (1829) adlarıyla yayınlandı. Derneğe sunulan ek materyaller, daha küçük iki cilt için temel oluşturdu: *Arabian Proverbs* (1830) ve *Notes on the Bedouins and Wahabys* (1831). Bu eserler Burckhardt'ın kalıcı mirasını oluşturmaktadır.

Burckhardt'ın ölümünü takip eden nesilde, Nubia'yı geçme başarısı diğer birçok Avrupalı tarafından tekrarlandı: 1816 ve 1817'de Giovanni Battista Belzoni, 1820-21'de George Waddington, 1820-22'de Frédéric Cailliaud, 1821-22'de Linant de Bellefonds, 1832-1833'te George A. Hoskins

51 Burckhardt ve Adams, "Ethnographer," 221.

52 Sattin, "Jean Louis Burckhardt," 170.

ve 1842-44'te Carl L. Lepsius zahmetli Afrika gezilerinin önde gelen seyyahları oldular. Ancak bu seyyahların çoğu için Mehmed Ali'nin askerleri yolu kolaylaştırmıştı. Artık Mısır'ın kontrolü altında yer alan Nübye ve Yukarı Mısır yağma, yol kesme gibi asayiş ihlallerinden masundu.⁵³

Nübye'ye Burckhardt'tan sonra giden Avrupalı gezginlerin buraya dair yayınlanmış eserleri, çeşitli dergilerde basılan renkli, ilgi çekici materyalleri, etnografik malzemelerden ziyade gezi notları tarifine uygundur. Örneğin Cailliaud (1826-27) ve Linant de Bellefonds (1818-1819) çoğunlukla manzara hakkında, Hoskins (1835) ve Lepsius (1849-53, 1853) antik eserler hakkında yazmışlardı. Hoskins (1835), Lepsius (1853) ve George Waddington ve Bernard Hanbury (1822)'nin hatıralarında ise kadim Mısır'ın abidelerine dair bilgilere rastlanmaktadır.⁵⁴ Burckhardt'ın da bu konuların her biri hakkında gözlemlerini aktardığı bilinmektedir, ancak onun birincil odağı her zaman çevresinde olup biten hayat, insanlar ve beşerî faaliyetlerdir. Aslına bakılırsa ardılları gibi o da bölgenin mimarî ve arkeolojik kalıntılarına kayıtsız değildi. Nitekim arkeolojik alanları ziyaret etmek için ana seyahat rotasının dışına çıktığı anlaşılmaktadır. Hem Petra'nın hem de büyük Ebu Simbel kaya tapınağının modern kaşifiydi. Yine de Şendi'deki büyük yerel pazarla ilgili anlatımının yaklaşık yüz sayfa sürmesine karşın Ebu Simbel tasvirinin dört sayfayı geçmemesi Burckhardt'ın özelliğidir.⁵⁵ Burckhardt bu zaviyeden modern bir antropoloğun ilk örneği olarak görülebilir.

Nubye'de Seyahatler (Travels in Nubia) metin olarak 'günlük' formunda kaleme alınmıştır, Burckhardt'ın iki gezisinde gördüklerini, başından geçenleri kapsar. Burckhardt her bir gezi için bir günlük (toplam iki günlük) tutmuştur. Bu bakımdan eser, Belzoni, Waddington⁵⁶, Cailliaud⁵⁷ ve 18 ve 19. yüzyıl başlarındaki diğer tüm seyyahlarınkinden hiçbir şekilde farklı değildir. Fakat Burckhardt'ın kitabını çağdaşlarından ve haleflerinden ayıran şey, günlüğüne yazmak için seçtiği malzemenin türüdür. Etnografik ayrıntılar açısından zengin olan günlük kayıtlar, *Travels in Nubia*'nın tüm içeriğinin yalnızca bir kısmını oluşturur, çünkü gerçek etnografik malzeme iki uzun gezi sırasında African Association'a yazdığı mektuplarda yer alır. Kitapta, Nübye ile ilgili genel açıklamalar ise "General remarks on Nubia" başlığı altında ilk günlüğün sonuna eklenmiştir. Burckhardt raporlarının sınırları hakkında okuyucuyu uyarır: "Burada Nübyeliler ve onların tarihi üzerine birkaç genel görüş ekleyeceğim; aralarında kalışım konuya uzun uzadıya girmeme izin vermeyecek kadar kısaydı ve gözlemlerim, insanlar arasındaki tüm konuşmaların benim önümde yürütüldüğü Nübye dili konusundaki bilgisizliğimle sınırlanmıştı."⁵⁸

Bir etnografin beş haftalık bir geziden, tamamen yabancı bir bölge hakkında kapsamlı bir raporla döndüğünü düşünmek şaşırtıcı olabilir. Zira seyyah yukarıdaki ikazına rağmen

53 Burckhardt ve Adams, "Ethnographer," 221, Arthur E. Robinson, "The Conquest of the Sudan by the Wali of Egypt, Muhammad Ali Pasha, 1820-1824," *Journal of the Royal African Society* 25, 97 (1925): 47-58.

54 Giovanni Battista Belzoni, *Narrative of the Operations and Recent Discoveries within the Pyramids, Temples, Tombs, and Excavations, in Egypt and Nubia* (London: John Murray, 1820).

55 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 88-92, 277-361.

56 George Waddington- Barnard Hanbury, *Journal of a Visit to Some Parts of Aethiopia* (London: John Murray).

57 Frédéric Cailliaud, *Voyage à Meroe, et au Fleuve Blanc* (Paris: Imprimerie, 1826-1827).

58 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 132.

metinlerinde barınma, giyim ve beslenme, imalat, tarım uygulamaları, arazi kullanım hakkı, ekonomi, toplum ve politik organizasyon, din, sanat ve eğlence gibi geleneksel bir etnografyanın tüm kategorilerine değinmişti. Hatta iki temel Nübye lehçesinin karşılaştırmalı sözlüklerini bile oluşturmuştu. Bu detaylı anlatım gezi süresi kısıtlı olsa da onun insana, mekâna, yerel adetlere yönelik dikkatiyle telafi edilmiştir. Onun gözlemlerinin sahilliği verdiği detaylarla teyit edilmektedir. Nübyelilerin yaşadıkları yerlere, evlerine dair gözlemleri buna örnek olarak verilebilir:

“Nübyelilerin yerleşim yerleri ya çamurdan ya da gevşek taşlardan yapılmıştır. Taştan olanlar genellikle tepenin eteğinde durur ve biri erkeklerin, diğeri kadınların oturduğu iki ayrı yuvarlak binadan oluşur. Çamurdan evler genellikle o kadar alçaktır ki, içinde insan dik durmakta güçlük çeker: Çatı, hurma yaprakları serildiğinde sığırlar tarafından yenilene kadar dayanan zara (darı) saplarıyla kaplıdır. Derr ve daha büyük köylerin varlıklı sakinlerinin iyi inşa edilmiş, geniş, dört bir yanında odaları olan evleri var... Bir Nübye evinin kap kakakları, içinde ailenin tüm erkeklerinin saklandığı, bir ila iki fit çapında ve yaklaşık beş fit yüksekliğinde yaklaşık yarım düzine kaba toprak kavanozdan oluşur hepi topu; birkaç toprak tabak, bir el değirmeni, bir balta ve üzerine tezgâhın yerleştirildiği birkaç yuvarlak çubuk.”⁵⁹

Burckhardt, Asvan'dan Derr'e kadar yerleşimin Vadiyü'l Keneus (Asvan'dan Sebu'a'ya kadar olan alan) ve Vadiyü'l Nübe (Dangola'nın kuzeyinden, Güney sebu'a'nın tamamı) ikiye ayrıldığını yazmaktadır. Dangola gibi Nübe, Vadiyü'l Keneus halkı Mısır'da Berberi (ç. Berabera) olarak bilinmektedir. Keneus kendi içinde alt kabilelere ayrılmış olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca tarım işleriyle uğraşanlara dair Mısır'dan farklı olarak fellah değil ababde kelimesini kullanmaktaydılar.⁶⁰ Burada kız alıp verme, evlilik ve boşanma gibi adetlere dikkat çeken Burckhardt detaylı bilgiler vermekte, bu gelenek ve uygulamaların Avrupa'dakinden tamamen farklı olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre, Nübyeliler eşlerini, babasından satın alırdı. Kenous'un ödediği bedel genellikle on iki mahbub veya otuz altı kuruştur. Kızlarını kendileri gibi toprak ekip biçen Arap *ababde* ile sık sık evlendirir, ayrıca bir ababde kızı altı deve eder, bunlardan, üçünü kızı ve diğer üçünü de babasına öderdi. Boşanma durumunda ise üç devenin değerinin yarısı gelinin babasına verilir. Yukarı Mısır'da, bir kadın boşanmakta ısrar ettiğinde, kocanın, eşinin tüm giysilerini geri alma ve saçını kazıttırma hakkı vardı. Saçları tekrar uzayana kadar kimse onunla evlenemezdi. Burckhardt burada detaylı bilgi vermektedir: “Nübyeliler, evlendikleri kadını aşırı derecede kıskanır, en ufak bir sadakat şüphesi üzerine, onu gece nehir kenarına taşır, bıçağıyla bir kesik açarak, onların tabiriyle göğsünü yararak, timsahlara yem olması için suya atardı. Son zamanlarda Asvan'da buna benzer bir olay yaşandı.”⁶¹

Burckhardt, vergi sistemi gibi gezginlerin değinmediği kategorilerde de bilgi toplamıştı. Zira gezi günlüğünde Nübye'de firavunların zamanından Türklerin fethine kadar devamlılık

59 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 140-141.

60 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 24-27.

61 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 26, 145-146.

arz eden -tarlalar, hayvancılık, hurma ağaçları, su çarkları, tekne ve yüklerden alınan- aynı vergilendirme sisteminin detaylı bir izahını yapmaktadır (Burckhardt, 1819, s. 137-138).

Burckhardt ziyaret ettiği Nübye, Mısır Paşası'nın hazinesine yıllık 120 sterlin haraç ödeyen üç kardeşin idaresi altındadır, onlar bu bedeli halkı istismar ederek toplarlar. Onun aşağıdaki cümleleri yöredeki iktidar hiyerarşisi, suç ve cezanın yerel mahiyeti hakkında aydınlatıcıdır:

“Bu Mısırlı vali veya kâşiflerin hizmetinde yaklaşık yüz yirmi atlı vardı. Kardeşler geliri eşit olarak paylaşırsalar da birbirlerinin rakibiydiler. Her biri elinden geldiğince gizlice halkı soydular. Gelir, sulama amacıyla kullanılan sakiler veya su çarkları üzerindeki vergiden elde edilir. Çarklar inekler tarafından döndürülürler. Verimli yıllarda, bir su çarkıyla sulanan kışık buğday ve arpa, on iki ile bin beş yüz kile arasında ürün verir. Tüm vergilendirme sistemi son derece keyfi ve düzensizdir. Zenginler daha az vergi ödüyor, çünkü idareciler halkı direnişe sevk etmelerinden korkuyor. Kâşifler, kadılık makamından da hatırı sayılır bir gelir elde ederler, adaletin idaresi tamamen rüşvete dayanır. Bir Nübyeli diğerini öldürürse, ölenin ailesine kan borcunu ve altı deve, bir inek ve yedi koyun para cezasını ödemekle yükümlüdür. Kendisi tarafından ödenmezse, akrabalarından alınır. Sebep olunan her yaralamanın, koyun ve zordan (darı) oluşan, ancak yaralı vücudun bölümlerine göre miktarı değişen, belirli bir cezası vardır. Bu eski bir bedevi geleneğidir. Nübye idarecileri tebaalarından büyük meblağlarda vergi alır, meydana gelen isyan durumları dışında, onları döverek veya öldürerek kötü muamelede bulunmazlar... Nubia valilerinin tebaalarından zorla para almak için tasarladıkları ilginç bir yöntemler vardır. Mesela herhangi bir zengin evlilik yaşında bir kızı varsa, valiler onu evlendirmek ister. Baba bunu reddetmeye cesaret edemez ve kısa süre sonra, kendi kızına çeyiz adı altında verdiği mülkünün her parçasının damadı tarafından zorla alınmasıyla mahvolur. Bu nedenle, valiler hemen hemen her önemli köyden kadınlarla evlilik yapmışlardır... Mesela Hüseyin Kâif'in yirmisi aynı şekilde evlendirilmiş kırktan fazla oğlu vardır.”⁶²

Nübye erkek-egemen bir kültüre sahipti, Burckhardt'ın gözlemlerine göre, erkek olmak bıçak ve mızrak taşımayı gerektiriyordu, onlar hem bir aksesuar ve hem de korunma aygıtıdır. Avrupa ateşli silahlarının bölgede yavaş yavaş satılmaya başlaması Burckhardt'ın dikkatinden kaçmaz. Zira geleneksel olarak Nübyeliler nadiren silahsız dolaşırlar; bir erkek çocuk büyük büyümeye ilk çabası, erkeklerin sol dirseğinden bağlı olarak gömleklerinin altına taktıkları ve en ufak bir tartışmada birbirlerine doğru çektikleri kısa, eğri büğrü bir bıçak almaktır. Nübyeliler bir köyden diğerine giderken yanlarında ya bir ucu demirle kaplı uzun, ağır bir sopa ya da mızrak taşırdı:

“Mızrak, demir uç dahil, yaklaşık beş fit uzunluğundadır; kalkanlar çeşitli boyutlardadır. Bazıları yuvarlak ve ortasında bir çıkıntı vardır; diğerleri, dikdörtgen biçimli, dört fit uzunluğunda ve neredeyse tüm vücudu kaplayan kavisli kenarları olan eski Makedon kalkanına benzemektedir. Şeygya Arapları tarafından satılan bu kalkanlar su aygırı derisinden yapılmıştır ve mızrak darbelerine veya kılıç darbelerine karşı dayanıklıdır. İmkânı olanlar, aynı zamanda,

62 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 137-139.

şekil olarak Orta çağ şövalyelerinin giydiği kılıçlara benzeyen bir kılıca, düz bir bıçağa, yaklaşık iki inç genişliğinde, haç şeklinde bir kabzaya sahiptir; kın, tepe noktasına göre daha geniştir. Bu kılıçlar Alman üretimidir ve Mısırlı tüccarlar tarafından Nübyelilere tanesi dört ila sekiz dolardan satılmaktadır. Ateşli silahlar yaygın değildir; daha zengin sınıflar fitilli silahlara (matchlock) sahiptir. Hassan Kaşif'in tabancası yoktu. Mühimmat çok kıt ve çok değerlidir; bu nedenle gezginler yanlarında çok kabul edilebilir hediyeler olan birkaç düzine fişek taşısalar iyi ederler. Tinareh'deki Muhammed Kaşif'in kampından ayrıldığımda, yeğeni benden tek bir fişek almak için en az iki mil peşimden koştu.”⁶³

Onun literatüre yaptığı etnografik katkıları, ikinci yolculuğunu tasvir ederken devam eder. Birinde, Orta Sudan'daki dikkate değer şehir devleti Berberi'nin⁶⁴ tasviri, diğeri de Şendi'nin ve onun zengin pazarının renkli anlatımı yer almaktadır. Şendi'de hayat iklim ve coğrafyanın sert şartlarına tâbidir, ancak bütün bu menfi duruma rağmen Sudan'ın bu bölgesinde altı bin kişilik oldukça kalabalık bir nüfusun barınmasının sebebi iktisadidir. Burada bölgenin en önemli pazarı bulunmaktadır. Küçük bir yerleşim yeri olmasına rağmen zengin bir pazarı bulunan Şendi'nin merkezindeki meydana üç sıra halinde kulübeler kurularak ve her cuma ve cumartesi, burada baharat ve benzeri şeyler satın alınabilirdi. Burckhardt pazarın çeşitliliğine dikkati çekmek için detaylara girmekten çekinmemiştir:

“Hindistan'dan sandal ağacı, göz kapaklarını boyamak için antimon, ilaçlar, Alman kılıçları ve usturaları, Kordofan'dan eyerler ve deri eşyalar, Cenova ve Venedik'ten kâğıt ve boncuklar, kumaş, çömlek ve her türden sepet takımı, Mısır'dan sabun, pamuk, tuz ve Etiyopya altını. Numara yapmak için eğitilmiş maymunlarda canlı bir satış vardı ve Şendi'nin ateşin üzerinde tutularak kararmış ve yıpratılmış tahta tabakları meşhurdur. Pazar ayrıca, Dongola atlarının satışını yapmak ve bu malları çöl boyunca taşımak için develer ve diğer hayvanlarıyla ünlüydü. ... Yine de canlı bir yerdi ve en güzel Araplardan en kara zencilere, sarıklı ve cüppeli Müslümanlardan çıplak putperestlere kadar uzanan tüccarlar, kuzeydoğu Afrika'nın kabileleri ve ırklarının harika bir karışımıydı. Sıcakta ve tozda tezgâhlarının önüne çömelmiş, sabahın erken saatlerinden gece geç saatlere kadar pazarlık yapıyorlardı ve her zaman yeni bir kervan geliyor, bir başkası da çöle doğru yola çıkıyordu.”⁶⁵

Burckhardt'ın notlarında Nübye coğrafyasında Mısır ile Habeşistan arasındaki geniş bölgenin güney kesiminde yer alan, Nil kıyısında bir kasaba olarak tanımlanan Şendi ayrıca, Mısır ve Arabistan arasındaki köle ticareti için başlıca merkez olarak zikredilir. Burckhardt, Şendi pazarında her yıl satılan köle sayısını yaklaşık beş bin olarak hesaplamıştır. Bunların çoğu on beş yaşın altındadır. On bir ile on beş yaşları arasındakiler en çok tercih edilenlerdir. Burckhardt Şendi'deyken bu gruptan bir erkek, çiçek hastalığı belirtileri yoksa on beş veya on altı liraya satılır, aksi halde bu fiyatın üçte ikisinden fazlasını getirmezdi; bir kadın köle yirmi ila yirmi beş lira değerindeydi. Bahsedilen yaşın üzerindeki erkekler nadiren sekiz veya on dolardan fazlaya satılırdı, çünkü hem Mısır'da hem de Arabistan'da, erken yaşlardan itibaren sahibinin

63 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 142.

64 Bugün Sudan'ın Nil Eyaleti'nde bir şehirdir.

65 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 295-296.

ailesinde yetiştirilmemiş hiçbir kölenin büyük bir bağıllık sergilemeyeceğine inanılırdı. Yetişkin kadın köleler, “güzellik çağı geçmiş olmasına rağmen”, çalışmakta, dikiş dikmekte veya yemek pişirmekte usta oldukları biliniyorsa, aynı fiyata satılabilirdi. Çok az köle bir ailenin yanına tamamen yerleşmeden önce birkaç kez efendi değiştirmeden Mısır’a ithal edilirdi. Aslında, köleler diğer tüm ticari mallarla aynı düzeyde kabul edilir ve bu nedenle sürekli olarak bir tüccardan diğerine el değiştirirdi. Alıcının, köleyi alıp götürmek istediğinde, genellikle sığırlar için kovmak, çıkarmak veya sürmek manasında kullanılan bir tabir olan “suka” (سوق الغنم قدامك) demesi âdettendi.⁶⁶

Burckhardt, Şendi’nin Nil’in önemli bir kavşak noktası olduğunu iddia etmişti. Zira burası nehrin, Kızıldeniz’in güney ucuna en yakın olduğu yerdi ve böylece Arabistan, Hindistan ve Uzak Doğu’ya giden yola da açılıyordu. Batıda, kervan yolları, mümkün olduğunca yağmur kuşağının içinde ve Sahra’nın güneyinde kalarak, vahadan vahaya, Çad Gölü ve Timbuktu’ya gidiyordu. Nil Vadisi’nin kendisi kuzeyde Mısır’a giden bir yol sağlıyordu ve Etiyopya’ya Metemma’dan Gondar’a giden yoldan ulaşılabilirdi. İstilalar, köle yağmacıları, tüccar kervanları ve Mekke hac yolculuğu Şendi’nin hiç yabancıysa değildi ve pazaryeri hala bu bölgede canlılığını koruyordu. Nil’in bu kısmında yukarı ve aşağı başka pazarlar da vardı ama hiçbiri Şendi kadar önemli değildi. Şendi pazarı bir bakıma nehrin küçük bir evreniydi.⁶⁷

Nübye’ye Dair Burckhardt Metinleri

Burckhardt’ın Nübye’ye seyahatinin detayları kitabın girişinde yer alan biyografi kısmında ve bunun ardından metin içinde müstakil olarak Nübye bölümünden takip edilebilir. Nübye’de Seyahatler’de üç uzun ek kısmı yer almaktadır. Mekke’deki bir hacıdan elde edilen I. Ek, “Bahru’l Gazal ve Darfur’dan Bornu Sınırlarından Şend’ye Gezi Notları” (Itinerary from the Frontiers of Bornou, by Bahr el Ghazal, and Darfour to Shendy)’dir. Bu kısımda Bornu (kuzey Çad Havzası’nda)’dan aslında bir terra incognita (bilinmeyen yer) olan Batı Sudan üzerinden, Şendi’ye yolculuğun güzergahları anlatılmaktadır.⁶⁸

II. Ek, “1816-17 kışında Kahire’de Siyah Hacılardan toplanan Borgo ve Bornu Dillerinin Kelimeleri ile Darfur’un Batısındaki Sudan Ülkeleri Üzerine Bazı Raporlar (Some Notices on the Countries of Soudan west of Darfour, with Vocabularies of the Borgo and Bornou Languages; Collected at Cairo from Negroe Pilgrims, in the Winter of 1816-17)” başlığını taşımaktadır.⁶⁹

Nübyelileri en çok ilgilendiren III. Ek kısmıdır, “Makrizi’nin El-Hitat adlı Mısır Tarihi ve Açıklaması’nda yer alan Nübye Anlatılarının Tercümesi, Notlar ile Kahire’de Aralık 1816 ve Ocak 1817 de yazılmıştır (Translation of the Notices on Nubia Contained in Makrizi’s History and Description of Egypt, Called El Khetat, &c. with Notes, Written at Cairo, Dec. 1816, and Jan. 1817).”⁷⁰

66 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 326-327.

67 Moorehead, *The Blue Nile*, 157-160.

68 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 477-483.

69 Burckhardt *Travels in Nubia*, 484-492.

70 Burckhardt ve Adams, “Ethnographer,” 224, Mehmet Şeker, “Makrizi’nin El-Hitat Adlı Eserinde Mısır ve İfrikiyye’de Mezheplerin Ortaya Çıkışı,” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 89 (2019): 43-54.

Travels in Nubia'nın son bir özelliği, kâşifin Afrika gezisine çıkmadan önceki hayatına dair kitabın ilk doksan sayfasında yer alan ve muhtemelen Afrika Derneği sekreteri tarafından eklenmiş bir bölümü içermesidir (*John Lewis Burckhardt'ın Hayatı ve Seyahatleri Üzerine Hatırat-Memoir on the Life and Travels of John Lewis Burckhardt*). Bu, Burckhardt'ın hayatının önceki kısmına dair bilinen tek dokümandır. Ayrıca eseri kıymetli kılan bir diğer husus, bir düzineden fazla (toplam metnin yaklaşık dörtte üçünü oluşturan) Burckhardt'ın kendi mektuplarından uzun alıntılara yer vermesidir.⁷¹ Para, sağlık vb. pratik konulara dair rutin mektuplarında, günlüklerinde bulunmayan kişisel verileri bulmak mümkündür.

Burckhardt'ın Kızıldeniz'i geçtikten sonraki seyahatlerinin hikayesi ise *Travels in Arabia'da* (Burckhardt 1829 ve ikinci baskı 1968) devam ediyor. *Arabistan Seyahatleri*, Burckhardt'ın Taif ve Medine'de uzun süreli ikameti sırasında, Hicaz'ın diğer şehirleri hakkındaki gözlemlerine dair notları kapsamı sebebiyle *Travels in Nubia* kadar değerlidir. Burckhardt'ın editörünün de belirttiği gibi, kendi zamanında "...Hicaz'ın Avrupa'da şimdiye kadar yazılan en doğru ve eksiksiz anlatımı" idi.⁷² Yine "Mekke ve Cidde ahali üzerine açıklamalar (Remarks on the inhabitants of Mekka and Djidda)" ve "Medine ahali hakkında (On the inhabitants of Medina)" başlıklı genişletilmiş pasajlar da yer almaktadır. Eğer *Travels in Arabia, Travels in Nubia*'nın etnografik değerine sahip olmadığı iddia edilecek olursa, bunun tek sebebi Hicaz hakkında Avrupa bilgisinin daha bilindik ve fazla olmasıdır. Daha önce Avrupalılar tarafından ziyaret edilmemiş olsa da Kutsal Şehirler hakkında (Burckhardt'ın da baş vurduğu) birçok metin Arapça ve Türkçe olarak zaten mevcuttu. Fakat Nübye ve Nübyeliler bilinmeyen ve hakkında sınırlı verinin olduğu bir yerdi.

Burckhardt'ın Afrika macerası, kolonyal Avrupa'nın kara kıtaya ilgisinin bir özeti olarak okunabilir. Ancak o bir sömürge memuru değil, Londra'da romantik heveskarların oluşturduğu bir derneğin üyesiydi. Onun gezgin, şarkiyatçı ve modern antropoloğun bir haritasını temsil ettiği söylenebilir. Braktığı külliyat onun muasırı Avrupalılardan bariz farkını gösterir. Çünkü vasıfları göz önüne alındığında, Burckhardt'ın profesyonel bir antropolog niteliklerine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Her şeyden önce Burckhardt bu iş için eğitim almıştı. Biladü'sş-Şam'da iki buçuk ve Mısır'da geçirdiği bir yıl, ona bir yabancıların Nübye ve Arabistan'da seyahat edebileceği kadar tecrübe kazandırmıştı. Bu şekilde, kendi saha dili olan Arapçayı akıcı bir şekilde kullanıp, bu dile hâkimiyet sağlayabilmiştir. Böylelikle yeni Müslüman kimliği Şeyh İbrahim ibn Abdullah yerli ahali tarafından yadırganmadı. Nübye ve Arabistan ahalisinin içinde, onlardan biri gibi daha geniş İslami sosyal sistemin içinde yaşamaya muvaffak oldu.⁷³ Onun hakkında Moorehead'ın tespitleri ilgi çekici ayrıntılara sahiptir:

"Takıntılı bir adamdı, ama çok metodik olarak takıntılı. Bu vahşi ve tehlikeli ortamda, tıpkı bir okul sınıfındaki kadar özenli ve mantıklıydı. O, adeta bir araştırmacı, dilbilgisi uzmanı,

71 Burckhardt ve Adams, "Ethnographer," 225.

72 Burckhardt, *Travels in Nubia*, lvii-lviii.

73 Kenneth Sandbank, "Literary Representation and Social Legitimation: J. L. Burckhardt's Approach to 'The Orient'," *International Journal of Middle East Studies* 13, 4 (1981): 497-511.

alimliğe dönüşmüş bir kâşif, vahşi doğada bir klasikçi ve hoş bir mizah anlayışıyla sıkıcılıktan kurtulan biriydi. Merakını gidermek için her türlü zorluğa katlanacak türden bir adamdır...”⁷⁴

Burckhardt’ın ilgi alanları veya merakı, günlüklerinde olduğu kadar mektuplarına da yansımıştır. Derneğe gönderdiği para istemek, sağlığı hakkında haber vermek ya da seyahat planlarını duyurmak gibi rutin resmi yazıların kısa bir anlatımından sonra onun metinleri okuyucunun önüne, yerel sahne ve etkinlikler hakkında zengin bir bilgi sunmaktaydı. Afrika Derneği (African Association)’ne Malta’ya sağ salim vardığını bildirmek için yazdığı ilk raporu bile ada ve ada sakinleri hakkında farklı ve detaylı bilgiler vermektedir, keza mektupları Halep, Şam, Kahire ve Esna’nın gündelik yaşantısından izler taşımaktadır.⁷⁵

Burckhardt, Afrika Derneği’nin maaşlı memuru gibi yazmaz, resmîyetin dışına çıkar, bir amatörün heyecanıyla gördüğü her şeyi raporlarına alır. Nitekim Londra’daki dernek merkezi, onun tüm yazı, rapor ve günlüklerinin değerini kabul ederek yalnızca günlüklerinin tamamını değil, “Afrika’nın iç kısımlarının keşfi”yle doğrudan ilgili olmasa da mektuplarının büyük bir bölümünü yayımlamıştır. Burckhardt’ın, tipik Avrupalı misyoner, “ibtidailer”e uygarlık götüren zihniyetin uzağında olduğu görülüyor. Başka birçok kâşifin sayfalarında Afrikalılar “aşağı” veya gülünç özellikleri olan halklar olarak, “Beyaz Adamın Yüğü” gibi değerlendiriliyordu. Ancak onun sayfalarında, Afrika insanı renkleri ve adetlerinden ötürü baştan mahkûm edilmez, onun gözünde iyi ve kötü insanlar vardır sadece. Kahire’ye çalışmaya giden Nübyelilere saygısı aşıkârdır. “Nübye üzerine genel açıklamalar”ının sonundaki gözlemleri bunu doğrulamaktadır. Nübyelilerin Mısırlılardan çok daha cesur ve daha bağımsız bir ruha sahip olduğunu belirtmektedir:

“Her yıl çok sayıda kişi Kahire’ye gidiyor, burada genellikle hamallık yapıyorlar ve dürüstlüklerinden dolayı Mısırlılara tercih ediliyorlar. Orada altı veya sekiz yıl kaldıktan sonra, Kahire’dekilere karşılık orada bekleyebilecekleri tek lüksün zora ekmeği ve keten bir gömlek olduğunu iyi bilmelerine rağmen, elde ettikleri küçük mülkle memleketleri Vadi’ye dönerler...”⁷⁶

Sonuç

Gezgin, kâşif ve antropolog olarak Burckhardt’ın serüvenini ilginç ve değerli kılan, onun yolculuğunun 19. yüzyıl başında gerçekleşmiş olmasıdır, bu vakitler Avrupa kolonyalizminin henüz Afrika kıtasının iç bölgelerini işgal ve paylaşma açmadığı bir döneme işaret eder. Bu dönemde Batılı gözler nazarında Afrika’nın bu kesimleri, keşfedilmesi gereken bir merak ve gizem coğrafyasıydı. Afrika’yla ilk ilişki kuranlar gezgin ve kaşifler olmuştur. Ancak kısa süre sonra onları da istilacılar izlemiştir. 16. yüzyıldan itibaren okyanus şartlarına uyumlu gemilere sahip Avrupa denizci devletleri için Afrika sahil şeridi büyük ölçüde köle iş gücünün temin edildiği bir yerdi. Avrupa’nın Afrika kıtasıyla ilişkisi 18. yüzyıl sonlarına kadar kölelikle ilgiliydi.

74 Moorehead, *The Blue Nile*, 145.

75 Burckhardt, *Travels in Nubia*, vi-vii, x-lxxxvi.

76 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 147.

Diğer taraftan Afrika içleri Batılılar tarafından keşfedilmeyi bekliyordu. 19. yüzyıla gelindiğinde Timbuktu gibi altının “kayıp şehri”ni bulma hevesi, macera düşkünlerine yeni bir motivasyon kazandırmıştı. Bu merak ve keşif arzusu-daha önce de belirtildiği gibi- Londra’da Afrika’nın İç Kısımlarının Keşfini Teşvik Derneği yaygın ismiyle The African Association’u ortaya çıkarmıştı. The African Association adına 1809’da Nijer Nehri’nin rotasını keşfetmek ve Timbuktu’ya ulaşmak amacıyla yola çıkan Burckhardt asıl projesini hiçbir zaman tamamlayamamasına rağmen, Orta Doğu’nun farklı yerlerine sekiz yıl boyunca keşif yolcuğu yapmıştır. Seyahatleri esnasında, birlikte yolcuğa çıktığı ve bazen aralarında yaşadığı yerel halkı inceleyerek, bilgi toplamış ve Londra’daki Afrika Derneği’ne rapor etmişti. Arap toplumunu içeriden tecrübe etmeyi ve daha önceki hiçbir Batılı gezginin yapamayacağı ölçüde yabancı olduğu bu topluma Müslüman kimliğinin bir delili olan Şeyh İbrâhim b. Abdullah eş-Şâmî ismiyle katılmayı başarmıştı. Yukarı Mısır’ın bedevî ve yerleşik halkları hakkında bir Avrupalı tarafından o tarihe kadar üretilmiş en ayrıntılı raporları yazarak bilinmeyen Yukarı Nil Vadisi’ni tanıtmıştı. Çağdaş literatür onun en değerli mirasının, yayınları, el yazması koleksiyonu, Petra’yı yeniden keşfetmesi ve Mısır’da oluşturduğu antik koleksiyonun İngiltere’ye gönderilmesine yaptığı katkılar olduğunda ittifak etmektedir. Ayrıca John Lewis Burckhardt’ın ölümünden sonra basılan *Travels in Nubia* (Londra 1819) adlı kitabını merkeze alan bu çalışma Nil Vadisi’ne dair uluslararası araştırmaların ilkleri arasında yer almaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ansonge, Catherine. “Study And Travel; John Lewis Burckhardt’s Remarkable Journey Traced Through Archives And Manuscripts in Cambridge University Library.” *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*. 16, 3 (2018): 455-486.
- Armaoğlu, Fahir H. *Siyasi Tarih 1789-1960*. Ankara: AÜSBF Yayınları, 1975.
- Ballı, Yunus. “Nilotik Sudan’da Kurulan Bir İslam Devleti: Fûnc Sultanlığı (1505-1821).” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Belzoni, Giovanni Battista. *Narrative of the Operations and Recent Discoveries within the Pyramids, Temples, Tombs, and Excavations, in Egypt and Nubia*. London: John Murray, 1820.
- Bosavlevy, Chater. “Evliya Çelebi Travels in the Sudan in 1672/73 A.D..” *Cahiers d’Histoire Egyptienne*. 10 (1967): 177-183.
- Bosworth, C. E. ve Taylor, F. Ed. “Some Correspondence in the John Rylands University Library of Manchester Concerning John Lewis Burckhardt and Lady Hester Stanhope’s Physician.” *Bulletin of the John Rylands*

- Library*. 55/ 1 (1972): 33-59.
- Bozkurt, Nebi. "Nübe." *DİA* 33: 222-223, İstanbul: TDV, 2007.
- Browne, William George. *Travels in Africa, Egypt, and Syria: From the Year 1792 to 1798*. London: T. Cadell and W. Davies, 1799.
- Bruce, James. *Travels to Discover the Source of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772, and 1773*. VI, Edinburgh: Longman and Rees, 1805.
- Budge, E. A. Wallis. *The Egyptian Sudan, its History and Monuments*. 1, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London.
- Burckhardt, John Lewis. *Travels in Nubia*. London: John Murray, 1819.
- Burckhardt, John Lewis. *Travels in Syria and the Holy Land*. London: John Murray, 1822.
- Burckhardt, John Lewis. *Travels in Arabia*. London: Henry Colburn, 1829.
- Burckhardt, John Lewis. *Arabian Proverbs*, London: Henry Colburn, 1830.
- Burckhardt, John Lewis. *Notes on the Bedouins and Wahabys*, London: Henry Colburn and Richard Bentley, 1831.
- Burckhardt, John Lewis William Y. Adams. "Ethnographer." *Ethnohistory*. 20/3, 1 (1973): 213-228.
- Cailliaud, F. *Voyage à Meroe, et au Fleuve Blanc*. Paris: Imprimerie, 1826-1827.
- De Golbéry, Sylvain Meinrad Xavier. *Fragmens d'un Voyage en Afrique*. Paris: Treuttel et Würtz, 1802.
- Hillelson, S., Christides, V. ve Bosworth, C. E. vd., "Nüba." *EP* 8: 88-93, Leiden: Brill, 2010.
- Holt, P. M.. *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898: a Study of its Origins, Development and Overthrow*. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- Hoskins, George A.. *Travels in Ethiopia, Above the Second Cataract of the Nile: Exhibiting the State of that Country, and Its Various Inhabitants, Under the Dominion of Mohammed Ali; and Illustrating the Antiquities, Arts, and History of the Ancient Kingdom of Meroe*. London: Longman, Rees, Orme, Brown, Green & Longman, 1835.
- Kallek, Cengiz. "Burckhardt, Johann Ludwig." *DİA*. 6: 420-421, İstanbul TDV, 1992.
- Kryza, Frank T.. *The Race for Timbuktu In Search of Africa's City of Gold*. New York: Harper Collins, 2006.
- Lepsius, Carl R. *Discoveries in Egypt, Ethiopia, and the Peninsula of Sinai, in the Years 1842- 1845*. Edit. K. R. H. MacKenzie, London: Richard Bentley, 1853.
- Linant de Bellefonds, L.M.A. "Journal d'un Voyage a Meroé dans les Années 1821 et 1822." Ed. M. Shinnie. Khartoum: Sudan Antiquities Service Occasional Paper, 1958.
- Manley, Deborah- Rée, Peta. *Henry Salt, Artist, Traveller, Diplomat, Egyptologist*. London: Libri Publications Ltd., 2001.
- Moorehead, Alan. *The Blue Nile*, New York: Harper and Row, 1962.
- Orhonlu, Cengiz. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti*. Ankara: TTK Yayınları, 1996.
- Otter, William. *The Life and Remains of Edward Daniel Clarke, LL.D., Professor of Mineralogy in the University of Cambridge*. London: George Cowie and Co., 1824.
- Roberts, Andrew. *Napolyon: Hayatı*, çev. Barbaros Uzunköprü, İstanbul: Kronik Yay., 2013.
- Robinson, Arthur. E. "The Conquest of the Sudan by the Wali of Egypt, Muhammad Ali Pasha, 1820-1824." *Journal of the Royal African Society*. 25, 97 (1925): 47-58.
- Sandbank, Kenneth. "Literary Representation and Social Legitimation: J. L.Burckhardt's Approach to 'The

- Orient'." *International Journal of Middle East Studies*. 13, 4 (1981): 497-511.
- Sattin, Anthony. *The Gates of Africa: Death, Discovery and the Quest for Timbuktu*. London: Harper Collins, 2003.
- Sattin, Anthony. "Jean Louis Burckhardt." *Tarihteki Yetmiş Büyük Yolculuk* içinde, ed. R. Hanbury-Tenison, 169-172. çev. N. Elhüseyni. İstanbul: Oğlak Yay., 2007.
- Sim, Katherine. *Desert Traveller; the Life of Jean Louis Burckhardt*. London: Victor Gollancz, 1969.
- Sinclair, William. "The African Association of 1788." *Journal of the Royal African Society*. 1, 1, (1901): 145-149.
- Şeker, Mehmet. "Makrîzî'nin El-Hıtat Adlı Eserinde Mısır ve İfrıkıyye'de Mezheplerin Ortaya Çıkışı." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 89, (2019): 43-54.
- Trigger, Bruce G. "New Light on the History of Lower Nubia." *Anthropologica*. 10, 1 (1968): 81-106.
- Waddington, George- Hanbury, Barnard. *Journal of a Visit to Some Parts of Aethiopia*. London: John Murray, 1822.
- Wagstaff, M. "Burckhardt, Johann Ludwig." *Literature of Travel and Exploration: An Encyclopedia* içinde, Ed. J. Speake, 143-144. London: Routledge, 2014.

Riddle in Ancient Iran: Riddle Debate in the *Matikan-e Yusht Faryan*

Eski İran'da Bilmecce: Matikan-i Yuşt Feryan Metninde Geçen Bilmecce Münazarası

Yaşar Yeşim AMAÇ¹ 



¹Istanbul University, Faculty of Letters,
Department of Eastern Languages and
Literatures, Department of Persian Language
and Literature, İstanbul, Türkiye

ORCID: Y.Y.A. 0000-0002-9687-0056

Corresponding author/Sorumlu yazar:

Yaşar Yeşim Amaç (Araş. Gör. Dr.),
Istanbul University, Faculty of Letters,
Department of Eastern Languages and
Literatures, Department of Persian Language
and Literature, İstanbul, Türkiye
E-mail: yyesim.ongur@istanbul.edu.tr

Submitted/Başvuru: 02.02.2024

Accepted/Kabul: 16.03.2024

Citation/Atf: Amaç, Yaşar Yeşim. "Riddle in Ancient Iran: Riddle Debate in the *Matikan-e Yusht Faryan*." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 283-296.
<https://doi.org/10.26650/jos.1454084>

ABSTRACT

The riddle, a literary genre with ancient roots, persists in both oral and written tradition to this day. Its presence in Iranian literature can also be traced to ancient times. *Matikan-e Yusht Faryan*, among the earliest surviving examples of the riddle genre from ancient Iran, is believed to have been written in Middle Persian during the Sassanid period. This text narrates the intellectual clash between Yusht Faryan, a devout follower of the Zoroastrian faith, and Aht, a sorcerer, as they engage in a battle of wits through a series of riddles to test their knowledge.

According to the narrative, Yusht Faryan resides in a city named "Frasn Wizaran" (The Riddle Solvers), safeguarded by Urmuzd, the Zoroastrian god, and aided by the Amesha Spentas. Aht, aspiring to take control of the city, declares his intent to pose 33 questions to the city's young people aged under 15 years, threatening death to those unable to answer. He executes 900 mubeds (religious men) and 9 girls from the Espitman clan when they fail to answer his first question. However, a 15-year-old boy named Yusht Faryan successfully answers all his questions, receiving assistance from Urmuzd and the Amesha Spentas when needed. Subsequently, Yusht Faryan poses three questions to Aht, who is unable to answer them and receives no help from Ahriman and the giants. Thus, Yusht Faryan emerges victorious in the riddle debate and kills Aht.

This study examines the riddles in *Matikan-e Yusht Faryan* through Persian translation, categorizing them based on their thematic subjects.

Keywords: Matikan-e Yusht Faryan, Aht, Ancient Iran, riddle, debate

ÖZ

Bilmecce, kökleri çok eski çağlara dayanan, sözlü ve yazılı edebiyat aracılığıyla günümüze kadar ulaşan bir edebiyat türüdür. İran edebiyatında da bilmecce türünün kökleri çok eskiye dayanır. Eski İran'dan günümüze ulaşan bilmecce türünde yazılı ilk örnek metinlerden *Matikan-i Yuşt Feryan*'in Sasaniler döneminde Orta Farsça dilinde yazıya geçirildiği düşünülmektedir. Bu metinde Zerdüştî dininin takipçilerinden Yuşt Feryan ile ruhanilerden büyücü Aht'ın bilgilerini test etmek için bilmeceler üzerinden yaptıkları zeka savaşı anlatılır.

Metindeki anlatıma göre, Yuşt Feryan, "Frasn Wizaran" (Bilmecce Çözenler) adlı şehirde yaşar. Bu şehir Zerdüştî dininin tanrısı Urmuzd ve onun yardımcıları

Emşaspendler tarafından korunmaktadır. Bu şehri ele geçirmek isteyen büyücü Aht, şehirdeki on beş yaşını geçmeyen gençlere otuz üç soru soracağını, soruların cevabını bilemeyenleri öldüreceğini bildirir. Sorduğu ilk soruyu bilemeyen dokuz yüz mubed (din adamı) ile Espitman soyundan dokuz kızı öldürür. Yuşt Feryan adındaki on beş yaşındaki genç onun bütün sorularına cevap verir. Yuşt Feryan bilemediği sorular için Urmuzd ve Emşaspendlerden yardım alır. Yuşt Feryan bütün soruları cevapladıktan sonra kendisi de Aht'e üç soru sorar; ancak Aht soruları bilemez. Ehrimen ve devler Aht'e yardım etmez. Bunun üzerine Yuşt Feryan bilmece münazarasında galibiyet kazanır ve Aht'i öldürür. Bu çalışmada *Matikan-i Yuşt Feryan* metninin Farsça tercümesi üzerinden bilmeceler ele alınmış ve bu bilmecelerin konularına göre türleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Matikan Yuşt Feryan, Aht, Eski İran, bilmece, münazara

Introduction

In ancient Iran, riddles played a prominent role, as evident in the Middle Persian debate between Yusht Faryan and Aht. This riddle debate, an ancient epic, is also mentioned in the *Avesta*, the holy book of the Zoroastrian faith. The *Avesta* mentions that Yusht Faryan hailed from the esteemed Faryan dynasty. To enlist the aid of Anahita, the goddess of water, Yusht Faryan performed a grand sacrifice, offering 100 male horses, 1,000 cows, and 10,000 sheep to the river Ereng. Empowered by Anahita's support, Yusht Faryan faced Aht, armed with the knowledge to answer Aht's 99 challenging questions. However, some parts of this epic are not described in the *Avesta*; this text has been preserved in memory through oral transmission and subsequent transcription.¹

It is surmised that the composition known as *Matikan-e Yusht Faryan* emerged approximately 80 years after Zarathustra's death. Preserved through oral tradition for an extended period, it was later transcribed in Middle Persian during the Sassanid era. Interestingly, while *Avesta's* section on the Yasht mentions Aht posing 99 riddles to Yusht, *Matikan-e Yusht Faryan* records only 33 riddles. This discrepancy implies the loss of many ancient riddles, with the authors of *Matikan-e Yusht Faryan* relying solely on surviving riddles without introducing new ones.²

Among the scholarly works on the *Matikan-e Yusht Faryan* is the analysis conducted by Muhammad Muin: *Matikan-e Yusht Faryan and Marzbannameh*. Initially published in 1324/1945 at the Majlis printing house under the title *Yusht Faryan u Marzban nameh*, this work was later reissued by Mohammad Qazvini in 1327/1948 in Leiden, Netherlands, by the Brill publishing house without correction, before being reprinted and published in Tehran.³ An important scholarly contribution to this text was made by Mahyar Nawabi and Mahmoud Tavusi, professors from the Department of Language at the University of Shiraz, in a 57-page publication in 1357/1978 at the University of Shiraz printing house.⁴

This epic, which is one of the oldest narratives of Iran, finds its roots in the *Avesta*, specifically in the chapter of the *Yashts*, in the 80th–84th verses. Discrepancies exist in the number of pages in the surviving copies of *Matikan-e Yusht Faryan*. This text, which lacks the continuation of the 23rd verse in the fourth chapter, comprises approximately 3,000 words.⁵

1. Characters in the Riddle Debate

Yusht Faryan is a 15-year-old follower of the Zoroastrian faith. “The term *Yusht* means *yost* in Middle Persian and *yoista* (“youngest”) in *Avesta*. *Faryan* is used in *Avesta* as Yusht's surname, signifying *Fryan* (“many”) and thus associating Yusht with the Faryan dynasty.”⁶

1 Ahmad Tafazzoli, *Tarikh-e Adabiyat-e Iran-e pish az Eslam*, (Tehran: Intisharat-e Sohan, 1378/1999), 251; Abdolhossein Zarrinkoob, *Az Gozashteh-e Adabi-e Iran*, (Tehran: Intisharat-e Sohan, 1358/1979), 64.

2 Bahman Ansari, *Asater-e Irani*, (Tehran: Intisharat-e Arven, 1397/2018), 148-149.

3 Mahmood Jafari, *Matikan i Yost i Fryan*, (Tehran: Publication of Sazman-e Faravar, 1987), 16.

4 Jafari, *Matikan i Yost i Fryan*, 11.

5 Jafari, *Matikan i Yost i Fryan*, 14.

6 Jafari, *Matikan i Yost i Fryan*, 6-7.

Aht is a spiritualist antagonist of the Zoroastrian belief system. “Aht, also known as *axt* in Middle Persian and *axtay* in *Avesta*, is portrayed as a deceitful figure, labeled *dujday* (“liar”).”⁷ Descriptions within the *Matikan-e Yusht Faryan* portray Aht as a sorcerer characterized by his ruthlessness, sinfulness, deceitfulness, and evil-mindedness. Aht is so evil that he kills his brother because he is curious about Yusht’s answer to a question. Furthermore, Aht brutally murders his wife, Hofarya, Yusht’s sister, when her answers do not meet his expectations.

Throughout the debate, Yusht Faryan astonishes and surprises the audience with his intellect and knowledge, effortlessly responding to each of Aht’s questions, whereas Aht becomes increasingly unsettled by Yusht’s answers. Yusht predominantly frames his answers within the context of the Zoroastrian religion. Notably, only Yusht Faryan begins with insulting words during the riddle debate. While other Middle Persian texts feature mutual insults, the *Matikan-e Yusht Faryan* presents only Yusht Faryan’s derogatory remarks toward Aht. For example, in the Middle Persian text *Deraht-e Asurik*,⁸ a debate unfolds between a date palm tree and a goat, with both parties exchanging various insults while extolling their contributions to humanity. Aht’s provocations toward Yusht primarily revolve around Yusht’s sister. Some sentences may have been removed over time owing to Aht’s negative remarks about the Zoroastrian religion. The discrepancy in the number of riddles, with 99 in the *Avesta* and 33 in other texts, indicates textual alterations over time.

2. Subjects of Riddles in the *Matikan-e Yusht Faryan*

The riddles posed by the sorcerer Aht to Yusht Faryan include a wide range of subjects, from religious and philosophical questions to moral, social, and natural laws. Within these diverse areas, some questions mirror those posed to children today as brain teasers, whereas others possess an enigmatic and symbolic quality. Additionally, certain questions utilize figurative analogies to challenge Yusht Faryan’s intellect and knowledge.

2.1. Questions About Religion and the Afterlife

The sorcerer Aht initiates the riddle debate with a question of profound religious significance: “whether heaven is in this earth or in the realm above?” This question is directed to 900 mubeds and 9 girls from the Aspetman clan. When they answer that heaven is in the celestial realm, Aht summarily executes them. In contrast, Yusht Faryan offers a different perspective, asserting that heaven is within this earthly realm.

Religious questions within the debate also extend to questions concerning the afterlife. One such question probes: “Who are the people who wish to be resurrected after death and die in peace after completing their unfinished works?” Yusht Faryan responds to this question by explaining three categories of individuals. The first category comprises those who abstain

7 Jafari, *Matikan i Yost i Fryan*, 9.

8 Ahmad Tafazzoli, *Tarikh-e Adabiyat-e Iran-e pish az Eslam*, 256.

from worship and refrain from imbibing haoma, an intoxicating beverage integral to religious rituals. The second category includes individuals who are unable to marry upon reaching maturity. Lastly, Yusht identifies those who neglect worship and charitable acts during their lifetime as constituting the third category.

2.2. Philosophical Questions

Yusht Faryan answers the following philosophical question: “What is it that people want to hide but cannot?” by relating it to Zurvan, the god of time in Zoroastrian belief.⁹

“What thing that falls down is good? Which thing is good to be cooled? Which thing is good to die?” The answer to these questions is left to Yusht Faryan’s interpretation, which is as follows:

“What is good to fall is water; what is good to be cooled is fire; it is good for a heathen sinner like Aht to die! If the water does not flow down, if the fire is not cooled down, and if a heathen sinner like Aht does not die, then the whole world will be filled with water, fire, and heathen sinners like him, and the world will be unsustainable.”

2.3. Social and Moral Questions

The question “Which food is better and tastier?” extends beyond personal preference, containing abstract meanings. Yusht Faryan provides moral inferences with his answer to this question: “The food you eat is more beautiful and delicious in return for what you earn as a good and honest person without deviating from the right path.”

Furthermore, the text mentions the subject of lying, which is considered one of the greatest sins in the Zoroastrian faith. The twenty-third and twenty-fourth questions ask what the coldest and hottest things are, respectively. In responding to these questions, Yusht Faryan asserts that the character of a liar is the coldest thing on earth, and the fist of one who avoids sins and does not lie is the hottest thing.

In addition, some questions in the text reflect societal sentiments through metaphorical analogies. Questions such as “What is heavier than a mountain? What is sharper than a steel pocket knife? What is sweeter than honey?” employ figurative language to convey a deeper meaning. In Yusht’s answers, what is heavier than a mountain is likened to the character of a liar, what is sharper than a steel penknife is likened to a human tongue, and what is sweeter than honey is likened to a good child.

Moreover, the tenth question, “Which people live more pleasant and comfortable lives?” may yield answers that reflect the thoughts and opinions of the society. However, Yusht gives the following answer: “People who are happy, wealthy, and have a fearless life live more comfortable and enjoyable lives.”

9 Mohammad Sharifi, *Farhang-e Adabiyat-e Farsi*, (Tehran: Intisharat-e Moin, 1391/2012), 744.

2.4. Intelligence Questions

Questions such as “What has ten legs, three heads, six eyes, six ears, ten tails, three ovaries, two hands, three noses, four horns, three necks?” and “What is it from which the food and life of the world is provided?” represent examples of intellectual questions. The answers to these questions are two male cows and a farmer, respectively.

Similarly, “What remains dry yet does not burn?” and “What is wet but burns?” are intelligence question similar to riddles. The respective answers are soil, which does not burn even though it is dry, and animal fat, which burns even though it is wet.

2.5. Mysterious and Representational Questions

The following is an example of mysterious and representational questions: “What are one, two, three, four, five, six, seven, eight, nine, and ten?” Some of these numbers represent people or events in the Zoroastrian religion.

Yusht Faryan associates “one” with the sun, a symbol deeply rooted in ancient Iranian beliefs before Zoroastrianism, signifying the god Mehr.¹⁰ For “two,” he suggests the rhythmic act of breathing in and out, symbolizing the cycle of *giti* (“life”), referring to the earthly realm, and *minu* (“death”),¹¹ pertaining to the celestial realm. The number two refers to these two worlds.¹² “Three” embodies the core tenets of Zoroastrianism: “good speech, good behavior, and good thought.” “Four” is interpreted as including water, earth, plants, and riding animals, with water symbolizing both the essence of life and reason, asserting that the belief and survival of everything depends on water. Water is also the symbol of reason.¹³ From this perspective, the most important beings in the ancient world are presented in the answer. “Five” signifies the great Kayanian kings: Kay Kawad, Kay Kavus, Kay Khosrow, Kay Lohrasp, and Kay Gustasp. “Six” corresponds to the six days of Ahura Mazda’s creation of the world. “Seven” embodies the esteemed “immortal saints” and “pure immortals,” the Amesta Spentas. These seven divine beings, also known as gods or angels in Zoroastrian belief, comprise Sepand Mino, Khordad, Mordad, Bahman, Ordibehesht, Shahrivar, and Spandarmad.¹⁴ The significance of “eight” lies in the notion of eight good names, although their precise meaning remains unclear. Yusht Faryan associates “nine” with the nine orifices of the human body, while “ten” symbolizes the ten fingers.

2.6. Questions about Natural Laws

Some questions are related to the laws of nature, such as the following question: “In how

10 Sharifi, *Farhang-e Adabiyat-e Farsi*, 1372.

11 Mohamad Djafar Yahaghi. *Farhang-e Asater va Dastanvareha dar Adabiyat-e Farsi*, (Tehran: Farhang Moaser, 1391/2012), 808.

12 Sharifi, *Farhang-e Adabiyat-e Farsi*, 649.

13 Sharifi, *Farhang-e Adabiyat-e Farsi*, 1.

14 Sharifi, *Farhang-e Adabiyat-e Farsi*, 199; Yahaghi, *Farhang-e Asater va Dastanvareha dar Adabiyat-e Farsi*, 159-164.

many months do elephants, horses, camels, donkeys, cows, sheep, women, dogs, pigs, and cats give birth?"

2.7. Opinion Questions

Emotionally charged questions such as "Which feet are more beautiful and better?" incite a reaction from Yusht Faryan regarding his sister. Aht further stirs the conversation by asserting, "Actually, I have seen many feet in my life, but among them, the feet of your sister, my wife Hoferya, are more beautiful and better." This prompts Yusht Faryan to draw an analogy between feet and water, declaring the feet of water to be superior and more beautiful.

Aht asks, "What are women's greatest desires?" Aht does not agree with Yusht Faryan's answer that "Women's greatest desire is to be with their husbands." Hoferya is asked to confirm this answer. When Hoferya's answer matches that of Yusht Faryan, Aht kills her.

2.8. General Riddle Questions

Questions two, three, and four are general riddles commonly posed to children today. "Which of Hurmuzd's creations is taller when sitting than when standing?" The answer is a dog. "Which of Hurmuzd's creatures walks but cannot take a step?" The answer is a sparrow. "Which of Hurmuzd's creatures has teeth made of horn and horns made of flesh?" The answer is a rooster. The rooster's role in this riddle is intertwined with the god Surush (also known as Sraosha). Roosters that crow at dawn are under the command of Surush. Surush orders the roosters to wake people up in the morning and prompts them to express gratitude to Ahura Mazda. Surush is one of the seven great gods or angels of the Zoroastrian and ancient Iranian religion, known as the Amesha Spentas.¹⁵ Furthermore, the voice of Surush and the rooster transcends the physical realm; this voice is believed to emanate from the metaphysical realm. The crowing of the rooster heralds the return of the earth from darkness to light.¹⁶

3. Matikan-e Yusht Faryan

First Part; 1–29 Verses¹⁷

May this Matikan¹⁸ Yusht Faryan be blessed with the help of Ahura Mazda.

Legend speaks of the sorcerer Aht, leading an army of 7,000, who once laid siege to the city known as "The Riddle Solvers," declaring, "I will crush the City of The Riddle Solvers under the massive feet of my elephants!" Upon breaching the city walls, he gathered all those under the age of 15 and subjected them to a rigorous interrogation, executing any who failed to answer.

15 Sharifi, *Farhang-e Adabiyat-e Farsi*, 797-798.

16 Abdollahi Manizheh, *A dictionary of Animals in Persian Literature*, (Tehran: Pajoohande, 1381/2002), 340.

17 Mahmood Jafari, *Matikan i Yost i Fryan*, (Tehran: Publication of Sazman-e Faravar 1365/1987), 20- 32.

18 Matikan means book, treatise and epic.

Among the inhabitants of The Riddle Solvers dwelled a man named Marispand. He approached the sorcerer Aht, beseeching, “Do not destroy the city of Riddle Solvers, do not slaughter these innocent people! In this city, there lives a fifteen-year-old youth named Yusht Faryan. He can answer any question you ask him.” Aht, the sorcerer, sent a message to Yusht Faryan, demanding, “Come to me to ask you thirty-three questions. If you cannot answer them correctly or if you say you do not know, I will kill you immediately.” Thus summoned, Yusht Faryan ventured to the dwelling of Aht. Yet, sensing the presence of a human skeleton concealed beneath Aht’s bed, placed there for sorcerous purposes, Yusht Faryan refrained from entering. In response to Aht’s demand, he declared, “There is a human skeleton under your bed. Amesha Spentas will not enter because human bones are there. I will not enter until the skeleton is removed. I need Amesha Spentas’s help and support.” He then refused to enter until the skeletal talisman was removed. Yielding to Yusht Faryan’s condition, Aht ordered his servants to replace the bed with a new one. Summoned once more, Yusht Faryan confronted Aht, refusing to perch upon a cushion stained with death. “O cruel lying sinful man, I will not sit on this cushion, there’s the carcass of the dead on it. Ahura Mazda and Amesha Spentas are my refuge and my helpers. If I sit on this cushion, they cannot help me and I cannot answer your questions there.” Then, Aht ordered his servants to take the cushion away and bring a new one. This time, Yusht faced Aht and sat on a new cushion.

Second Part; 1–76 Verses ¹⁹

The sorcerer Aht’s first question to Yusht Faryan was, “Is heaven better on earth or in the upper realm?”

Yusht Faryan responded: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! Heaven is better on earth. He who has no work and effort on earth will have no reward in the upper world. If you have done no good deed on earth, you cannot bring goodness to that realm.”

The sorcerer Aht was surprised and confused by this answer while a man muttered a religious prayer. When he came round, he said “It is my misfortune that you prevail over me, as a brave man prevails over the bravest man, a brave horse over the bravest horse, a brave cow over the bravest cow, like the sky that commands the earth. I killed nine hundred mubed who could not answer this question, who drank haoma and turned yellow and worshiped. I also killed nine girls of the Espitman clan who remained faithful to their religion even though the kings gave them gold and pearls. When I asked them whether heaven was better on earth or in the upper realm, they said that heaven was better in the upper realm. So I said, ‘If heaven is better for you in the upper realm, then enter the heaven of the upper realm’. Then I killed them.”

Second question: “Which of Hormazd’s creations is taller when sitting than when standing?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! The answer to your question is a dog.”

19 Jafari, *Matikan i Yost i Fryan*, 33-60.

Third question: “Which of Hormazd’s creations walks but cannot take a step?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! It is the sparrow that can walk but cannot take a step.”

Fourth question: “Which of Hormazd’s creations has teeth made of horn and horns made of flesh?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! It’s called rooster, the bird of Surush. When a rooster crows, darkness is lifted from Hormazd’s creatures.”

Fifth question: “Is a small pocket knife better or less food?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! A pocket knife is better than little food. The pocket knife is useful for cutting and picking barsam. ²⁰ But little food cannot reach the stomach. If it reaches, it will cause bloating.”

Sixth question: “What are things that are full, half full, and never full?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! At the time of death, the wealthy man is full whose soul avoids sins, a poor man avoiding sins with nothing who has lived badly is half full, the man whose soul goes to hell is empty and never full...!”

Seventh question: “What is it that people want to hide but cannot hide?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! The god of time that no one can hide is Zurvan.”

Eighth question: “Who are the people who want to be resurrected after death and die in peace after completing their unfinished work?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! Some of them are those who do not worship and do not drink haoma. Another group includes those who cannot marry when the time comes. The third category comprises those who neglect worship and charity during their lifetime. They pledge to give alms but fail to fulfill their promise. When they die, they desire resurrection, only to face death again. Estvihat Angra Mainyu, the angel of death, observes that death is a relief for them.”

Ninth question: “In how many months do elephants, horses, camels, donkeys, cows, sheep, women, dogs, pigs, and cats give birth?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! The elephant gives birth in three years; the horse, camel, and donkey in twelve months; the cow and woman in nine months; the sheep in five months; the dog and pig in four months; and the cat in forty days.”

Tenth question: “Which people live more pleasant and comfortable lives?”

20 Barsam are the thin branches of the gaz or pomegranate tree. Mubeds use these branches in religious ceremonies. (Yahaghi, *Farhang-e Asater va Dastanvareha dar Adabiyat-e Farsi*, 206-207)

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! People who live happy, wealthy, and fearless lives are more comfortable and enjoyable.”

Eleventh question: “Who are the people in the world who resemble Hormazd and Amesha Spentas?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! The Shah is Hormazd, and those who are like the Shah’s aides on earth are the Amesha Spentas, who are as bright as heaven. In the palace of the Shah they are like a star. Other people are small like other stars in the sky, as they are always busy in their own affairs.”

Twelfth question: “Which food is more beautiful and tastier?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! The food you eat is better and tastier for what you have earned by being a good and upright person who has not deviated from the right path.”

Thirteenth-twenty-second question: “What are one, two, three, four, five, six, seven, eight, nine, and ten?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! ‘One’ is the sun that shines the whole world; ‘two’ is breathing; ‘three’ is good speech, good behavior, and good thought; ‘four’ is water, earth, plants, and animals; ‘five’ is the five great Kayanians shahs; ‘six’ are the six days during which Ahura Mazda created the world; ‘seven’ are the seven Amesha Spentas; ‘eight’ are the eight good names; ‘nine’ are the nine holes in the human body; ‘ten’ are the ten fingers on the human hand.”

Part Three; 1–97 Verses ²¹

Twenty-third question: “What is the coldest thing?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! It is not what you think it is. You probably think that I know like this. You think that the snow that accumulates on the top of the mountain is so cold that the sun will never melt it. But it is not what you think. Because the character of lying people is colder. You have a brother who is a liar. He has so much poison in his heart. You cannot melt it with sun and fire. That poison can melt in the palm of my hand.”

Upon hearing this, the sorcerer Aht ordered his servants to bring his brother, kill him, and remove the poison from his heart. However, neither the sun nor fire could melt this poison. Then, Yusht Faryan held this poison in his fist and immediately melted it.

Twenty-fourth question: “What is the hottest thing?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! It is the fist of one who shuns sins. Neither sun nor fire could melt your brother’s poison. But my fist has melted it.”

21 Jafari, *Matikan i Yost i Fryan*, 61-93.

Twenty-fifth question: “Which thing falling down is good? Which thing is good to be cooled? Which thing is good to die?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! It is good for water to fall down, it is good for fire to be cooled, it is good for a heathen sinner like you to die! If the water does not flow down, if the fire is not cooled, and if a heathen sinner like you does not die, then the whole world will be filled with water, fire, and heathen sinners like you, and the world will be unsustainable.”

Twenty-sixth question: “What is heavier than a mountain? What is sharper than a steel pocket knife? What is sweeter than honey? What is fatter than sheep’s tail fat? Who is more generous than the generous? Who is the fairest of the just?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! Heavier than a mountain is the liar; sharper than a steel pocket knife is the tongue of men; sweeter than honey are the good children of parents; fatter than the fat of a sheep’s tail is the angel of rain and earth, Spandarmad; more generous than the generous is the angel of rain, Tishtar; fairest of the just is the angel of the wind. For he is not ashamed or hurt by anyone, does not take bribes, and does not distinguish between god and his servant.”

Twenty-seventh question: “Which feet are more beautiful and better? Indeed, I have seen many feet in my life, but among them, the feet of your sister, my wife Hofarya, are more beautiful and better.”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! The feet of the water are better and more beautiful, for when the water is stirred, greenery grows there, but wherever the feet of Hofarya tread, it dries up.”

Twenty-eighth question: “What is the greatest desire of women?”

Yusht Faryan: “May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! It is not what you think. I know that you think that a woman’s greatest desire is to have a variety of clothes and well-behaved servants, but a woman’s greatest desire is to be with her husband.”

The sorcerer Aht said, “You are lying. I will kill you for giving this answer. Now come and let us go to Hofarya. She is your sister and my wife. She has never lied and never will. Let us listen to her.”

Yusht Faryan agreed. Aht went with Yusht Faryan to Hofarya. “Sit down and answer this question honestly,” they said. “Is a woman’s greatest desire to have a variety of clothes and well-behaved servants, or is it to be with her husband?” asked Yusht Faryan.

Hofarya: “How unfortunate I am, this liar, this sinner, if I lie, he will kill my brother and I will be a sinner, but it is better if I tell the truth. If I tell a lie, I will be a sinner and a heathen, and if he kills me with the truth, I will be the one who avoids sin.”

She put a veil over her head and said, “The greatest desire of women is to be with their husbands.” When Aht heard this, he became furious and immediately killed Hofarya. Hofarya’s

soul went to heaven. There, her soul said, "I was religious with good behavior, now I am even more religious. But you, Aht the sorcerer, were a sinner and now you will die even more sinful."

Twenty-ninth question: "What has ten legs, three heads, six eyes, six ears, ten tails, three ovaries, two hands, three noses, four horns, three necks? What is it from which the food and life of the world is provided?"

Yusht Faryan did not know the answer to these riddles. He said he wanted to use the restroom. The sorcerer Aht said, "Go and use the restroom somewhere nearby and come back and answer the question correctly! If you don't answer correctly, or if you say you don't know, I will kill you immediately." Yusht Faryan went and sat down and thought: "I am in a difficult situation, this lying sinful man is going to kill me. Neither the living nor the dead and risen can answer this question." Then, the god Hormazd told the god Neryosang about Yusht Faryan's situation. "Tell him that the answer to this question is a pair of cows and a farming man." When Yusht Faryan heard his voice, he saw no one and became suspicious. He thought to himself: "Or is it Ahrimen and the giants, do they want to kill me? If I answer this question in the same way, that lying and cruel man will kill me." Then, the god of Neryosang came to Yusht Faryan. He said to him, "Do not be afraid, I am the god Neryosang, I have come for you. The god Hormazd said that the answer to this question is a pair of cows and a farming man." Yusht Faryan was very happy to hear that. He immediately went to the sorcerer Aht, saying, "O cruel, lying sinner! The answer to this question is a pair of cows and a farming man who plows the land."

The sorcerer Aht was astonished upon hearing these words. For three days and three nights, he could not come to his senses. When he came to his senses after three nights, he said to Yusht Faryan: "Yusht Faryan, you are hoping for answers to your questions from god Hormazd. May he always come to your support and help."

Thirtieth question: "Which is the best horse?"

Yusht Faryan: "May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! It is the clean, noble and well-trained male horse that stays with the Shah's horses."

Thirty-first question: "What is dry but does not burn, and what is wet but burns?"

Yusht Faryan: "May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! That which is dry and does not burn is soil; that which is wet and burns is animal fat."

Thirty-second question: "Which Shah is better?"

Yusht Faryan: "May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! Better is the Shah who is forgiving, wise, and knowledgeable."

Thirty-third question: "You, Yusht Faryan! What are the three things you have?"

Yusht Faryan: "May your life be troubled, O cruel, lying, sinful man, and may you fall into hell after death! The first is what I eat, the second is what I wear, and the last is what I give to the poor."

Part Four; 1–27 ²²

Yusht Faryan said, “I have answered all the thirty-three questions you asked me correctly, now I have three questions for you. If you cannot answer them, I will kill you immediately.”

The sorcerer Aht said, “Ask and I will answer.”

Yusht Faryan: “First, how much is a handful of seeds worth? Second, what is the value of a cow plowing the land? And third, how much is the reward for marrying close relatives?”

Aht did not know the answers. He asked for time, using the excuse of going to the restroom. Yusht Faryan said, “Go and use the restroom somewhere nearby and come back immediately and answer these three questions correctly! If you don’t answer correctly or if you say you don’t know, I will kill you immediately.” Aht the sorcerer went to hell with the power of magic and asked Ahrimen for help: “O Ahrimen, how much is a handful of seeds worth? What is the value of a cow that plows the land? How much is the reward for marrying close relatives?”

Ahrimen said, “I know the answer to these three questions, but I will not tell you. If I tell you the answer, it will increase your power and strength, and you will become my rival.” Aht was very sad and turned back. So Aht said to Yusht Faryan, “Hormazd and Amesha Spentas told you what you do not know. I had hoped for Ahrimen and the giants, but they did not tell me the answer.”

Then, Yusht Faryan killed the sorcerer Aht and neutralized the evil in his body by chanting religious prayers with his sacred pocket knife made of barsam branches.

Conclusion

In conclusion, the riddle debate between Yusht Faryan and Aht, as depicted in *Matikan-e Yusht Faryan*, offers a glimpse into the riddle genre prevalent in ancient Iran. This text encompasses riddles spanning religious, philosophical, social, and cultural topics as well as those commonly posed to children today. Yusht Faryan adeptly responds to almost all 33 riddles posed by the sorcerer Aht, drawing upon his knowledge of Zoroastrian religious beliefs. The fact that each question and its answer are explained in terms of gods or sacred objects in the Zoroastrian religion shows their metaphorical nature. Some answers are given through the gods representing these forces of nature, e.g., Surush and the rooster. Some answers are explained with a tree or drink that is considered sacred in the Zoroastrian religion.

After answering the 33 questions asked by Aht, Yusht Faryan asks Aht three questions. Two of his questions are about measuring the value of agriculture and animal husbandry. The third question concerns the importance of consanguineous marriage.

Indeed, *Matikan-e Yusht Faryan*, which was passed down over generations through oral literature and reached the Sassanid period, must have been a text preserved by the adherents of the Zoroastrian religion. In the riddle debate between Yusht Faryan and Aht, the victory of Yusht Faryan is also the victory of the Zoroastrian religion. With the help of Hormazd and the Amesha Spentas, Yusht Faryan triumphed over Aht, Ahrimen, and the giants.

22 Jafari, *Matikan i Yost i Fryan*, 95-106.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

References/Kaynakça

Ansari, Bahman. *Asater-e Irani*. Tehran: Intisharat-e Arven, 1397/2018.

Jafari, Mahmood. *Matikan i Yost i Fryan*. Tehran: Publication of Sazman-e Faravar: 1365/1987.

Sharifi, Mohammad. *Farhang-e Adabiyat-e Farsi*. Tehran: Intisharat-e Moin, 1391/2012.

Manizheh, Abdollahi. *A dictionary of Animals in Persian Literature*, Tehran: Pajoohande, 1381/2002.

Tafazzoli, Ahmad. *Tarikh-e Adabiyat-e Iran-e pish az Eslam*. Tehran: Intisharat-e Sohan, 1378/1999.

Yahaghi, Mohamad Djafar. *Farhang-e Asater va Dastanvareha dar Adabiyat-e Farsi*. Tehran: Farhang Moaser, 1391/2012.

Zarrinkoob, Abdolhossein. *Az Gozashteh-e Adabi-e Iran*. Tehran: Intisharat-e Sohan, 1358/1979.

Ayrılıktan Şikâyet Sa'dî'nin Bir Gazelinin Şerhi*

Suffering from Separation Commentary of a Ghazal of Saadi

Sümeyye GÜLDENOĞLU¹ 



*Çevirisi yapılan bu makalenin künyesi şu şekildedir: Nasrullah Pürcevâdi, "Gile ez Firâk: Şerh-i Gazeli ez-Sâdi", *Câvidân-Hired*, Dore-i Cedid, Şomâre-i Evvel, Zîmistan 1388. Bu makale yazarın 21 Nisan 2010 yılında Sa'dî Günü vesilesiyle Tahran Şehr-i Kitap'da yaptığı konuşmanın metnidir. Bu çalışmanın yayımlanabilmesi için makalenin yazarı, Nasrullah Pürcevâdi ve makalenin yayımlandığı *Câvidân-Hired* dergisinin editörü, Shahram Pazouki'den gerekli izinler alınmıştır.

¹Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

ORCID: S.G. 0000-0003-0763-0008

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Sümeyye Güldenoğlu (Doktora Öğrencisi),
Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
E-posta: s.guldenoglu@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 13.09.2023
Revizyon Talebi/Revision Requested:
17.01.2024
Son Revizyon/Last Revision Received:
26.02.2024
Kabul/Accepted: 01.03.2024

Atıf/Citation: Güldenoğlu, Sümeyye. "Suffering from Separation Commentary of a Ghazal of Saadi." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 297-307.
<https://doi.org/10.26650/jos.1359895>

ÖZ

Sa'dî-i Şîrâzî'nin gazelleri aşk mezhebi üzerine kuruludur. Bu çalışmada şerh edilen gazelinde Sa'dî, ezelde âdemin canı ile birleşen ve bu dünyaya geldiği zaman onu ayrılık dardına müptela eden bir aşktan söz eder. Sa'dî bu ezeli aşkı, sarhoşluğu âdemi bu dünyada ki ayrılık zamanlarında, ondan bir kadeh daha içme talibi yapan bir bâde (mey) olarak tabir eder. Ancak ne var ki sâki, bu kadehi çalışıp çabalama karşılığında vermez. Bu durumda âşiğin yapması gereken şey, sevgili ile olan ayrılığından dolayı şikâyet etmeyi terk edip âşıklığı öğrenmektir.

Anahtar kelimeler: Sa'dî, Gazel, Bâde (Mey), Aşk, Âşık

ABSTRACT

Saadi Shirazi's ghazals are based on the sect of love. This study analyzes one of Saadi ghazals in which he refers to a love that unites with the soul of Âdam in eternity and causes him to suffer the pain of separation upon his arrival in this world. Saadi defines this eternal love as a *bâde* [wine] that intoxicates Âdam, and to drink another glass of it in this land of separation makes him a suitor. However, the wine giver does not provide this glass in exchange for hard work and effort. The lover's role here is to stop complaining and learn to be a lover.

Keywords: Saadi, Ghazal, Bâde (Wine), Love, Lover

Giriş

Sa'dî'nin gazelleri medarî aşk olan felsefî, irfânî ve fikrî bir nizam üzerine kuruludur. Bundan dolayı ona "aşk mezhebi" denebilir. Bu irfânî ve felsefî mezhepte hem aşkın metafizik boyutundan hem âşık ve maşukun münasebetinden bahsedilir hem de âşığının halleri ya da aşk psikolojisi şairane bir dille anlatılır. Aşağıdaki gazel bu tür şiire en güzel örneklerden biridir. Sa'dî şiirine aşkın metafizik boyutu ile başlar ve ona bağlı olan diğer beyitlerinde, âşığının hallerini ve ayrılık zamanında maşuk ile olan münasebetini açıklar:

همه عمر بر ندارم سر از این خمار مستی
که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی

*Ömür boyu kaldıramam başımı bu mestlikten
Daha ben yokken gönlümde vardın sen*

تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد
دگران روند و آیند و تو همچنان که هستی

*Sen doğup batan güneş gibi değilsin
Diğerleri gelir gider, sen her zaman varsın*

چه شکایت از فراق که نداشتم ولیکن
تو چو روی باز کردی در ماجرا بیستی

*Ayrıılığınan nasıl şikâyet edeyim ki zira
Sen yüzünü açınca macera kapısını kapattın*

نظری به دوستان کن که هزار بار از آن به
که تحیتی نویسی و هدیتی فرستی

*Dostlara bir bakış at ki bu bin kat daha değerli
Bir selam ya da hediye göndermenden*

دل دردمند ما را که اسیر توست یارا
به وصال مرهمی نه چو به انتظار خستی

*Senin esirin olan bizim dertli gönlümüze ey sevgili
Vuslat merhemi sür ki intizarınla yaraladın*

نه عجب که قلب دشمن شکنی به روزی هیجا
تو که قلب دوستان را به مفارقت شکستی

*Savaş günü düşmanın kalbini kırmana şaşılmaz
Sen ki dostlarının kalbini ayrılığınla kırdın*

برو ای فقیه دانا به خدای بخش ما را
تو و زهد و پارسایی من و عاشقی و مستی

*Ey bilge zahit, Allah rızası için rahat bırak bizi
Sen git zahitlik ve takvana, beni bırak aşkına ve sarhoşluğuma*

دل هوشمند باید که به دلبری سپارد
که چو قبله‌ایت باشد به از آنکه خود پرستی

*Akıllı, gönül bir sevgiliye teslim edilmeli
Bir kâblenin olması kendine tapmaktan daha iyidir*

چو زمام بخت و دولت نه به دست جهد باشد
چه کنند اگر زبونی نکنند و زیردستی

*Şans ve ikbal dizgini çaba elinde olmadığında
Boyun eğip teslim olmayıp da ne yapsınlar*

گلّه از فراق یاران و جفای روزگاران
نه طریق توست سعدی کم خویش گیر و رستی

*Sevgilinin ayrılığından ve zamanın cefasından şikâyet
Sana göre değil ey Sa'dî! Kendini yok say ve kurtul!*

Bu gazelin on beyti de güzeldir. Her biri bir ya da birden çok ince ve derin nükteler içerir, ancak yazara göre bu gazelin şah beyti birinci beyittir. Bu şah beyitte kullanılan lafızların hepsi açıktır, karışık bir lafız görülmez. Bu yüzden zahiri olarak beytin manası da açıktır. Ancak şairin bu beyitte beyan ettiği bir mana vardır ki bu, aşkla ilgili metafizik mevzuların en derinini ve âdemin canı ile olan irtibatı açıkladığı manadır. Aşk lafzı bu gazelde hiç kullanılmaz. Şair sadece bir defa yedinci beyitte, kendi sarhoşluğuyla birlikte, âşıklığından bahsederken kullanmıştır. Ancak birinci beyitte kullanılan ve ıstılahta “metafor” manasında şiirsel bir ifade olan “bâde” sarhoşluk ve mahmurluğun kendisinden kaynaklandığı “aşk” anlamındadır. Bu manaya göre birinci beyit şöyle açıklanabilir: Ben daha bu dünyaya gelmeden önce, sen benim gönlüme yerleştin ve sevgilim oldun. Bu dünyaya gelip ayrılık acısına müptela olduğumda, senin şevkin gönlümdeydi ve bu şevkle muhabbet, ömrümün sonuna kadar benimle birlikte olacak olan sarhoşluktu. Şairin düşünce sistemine ve divanında bu manada bulunan diğer beyitlerine dayanarak “mey” ya da “bâde” lafzını, aşk olarak tefsir ettik. Örneğin aşağıdaki beyitte, açıklamakta olduğumuz birinci beyitteki mazmun, aşk lafzından istifade edilerek kullanılmıştır:

1 Sa'dî, *Gazelîyyât*, 169.

زان می که ریخت عشقت در کام جان سعدی
تا بامداد محشر در سر خمار داری

*Sa'dî'nin can damağına aşkının döktüğü o meyden
Mahşer sabahına kadar kafası bir hoş ve sarhoş olacak*

Sa'dî'nin gazellerinin esası olan âşıkane tasavvufta, insanın daha bu dünyaya gelmeden öncesine dayanan âşıklık meselesi, uzun bir geçmişe sahiptir. Sa'dî'den yaklaşık bir buçuk asır önce Ahmed Gazzâlî, *Sevânih* kitabının ilk faslına bu konuyu çok ince bir şekilde açıklayan şu rubai ile başlar:

با عشق روان شد از عدم مرکب ما
روشن ز چراغ وصل دائم شب ما
زان می که حرام نیست در مذهب ما
تا باز عدم خشق نیایی لب ما

*Aşkla revan oldu bizim merkebizden ezelden
Vuslat kandiliyle bizim gecemiz daima aydınlıktır
Bizim mezhebimizde haram olmayan o meyden
Yokluğa dönene kadar kuru görmezsin dudağımızı²*

Ahmed Gazzâlî'ye göre buradaki “bizim merkebizden” murat “ruh” ya da “can”dır. Sa'dî'nin “Sa'dî'nin can damağına aşkının döktüğü o meyden” dediği gibi Ahmed Gazzâlî de bizim canımız bu dünyaya gelmeden önce aşkla tanışmış, kaynaşmış ve onunla birlikte olmuştur, demektedir.

“Daha ben yokken gönlümde vardın sen” Gazzâlî sevgilinin gönle yerleşmesini “vuslat kandiliyle gecenin aydınlık olması” şeklinde tabir etmiştir. Gece, âdemin ruh ya da canının ruhlar âleminde yaşadığı ve henüz şehâdet ya da mülk âlemine gelerek, beden halinde tezahür bir mertebedir. Buna göre Sa'dî'nin diğer bir gazelinde ezeli aşktan “dünkü şarap” olarak bahsetmesi,³ ruhlar âlemi anlamına gelir:

باز از شراب دوشین در سر خمار دارم
وز باغ وصل جانان گل در کنار دارم

*Hala dünkü şarabın mahmurluğu üzerimde benim
Sevgilinin vuslat bağından kucagımda gül var benim⁴*

2 Gazzâlî, *Sevânih*, 3.

3 Ezeli aşkın şairane ifadesi olan “akşamki” ya da “dünkü şarap” deyimini şiirsel mazmun ve tabirlerin ekserisi gibi kesinlik ifade etmemektedir. Sa'dî'nin aşağıdaki beytinde olduğu gibi “elest bâdesi” olarak da bilinen ezeli aşkın, bazen “sabah” olarak, “ebed”in ise akşam ya da gece şeklinde isimlendirildiği de görülmektedir: “Elest sabahında aşk şarabından yudumlayan kişinin-Kıyamet gecesinin akşam namazında aklı başına gelir.” Sa'dî, *Gazeliyyât*, 51.

4 Sa'dî, *Gazeliyyât*, 216.

Dikkat edilecek olursa, burada Ahmed Gazzâlî'nin "vuslat kandili" olarak belirttiğini Sa'dî, beytin ikinci mısraında "vuslat bağı" olarak adlandırmıştır. Gazzâlî rubaisinin üçüncü mısraında bize, ezelden beri bizimle olan bir aşktan bahseder ki bu, şairane dilde "mey" olarak tabir edilen şeydir. Dördüncü mısra da, bu bâdenin tesirinin can âlemine tekrar dönene kadar bâki kalacağını söyler. Tıpkı Sa'dî'nin "Ömür boyu kaldıramam başımı bu mestlikten" dediği gibi.

Ezeli ve kadim aşk ve insanın bu dünyaya gelmeden önce âşık olması, tasavvufta geçmişî Hallac'a kadar uzanan ve Farsça konuşan diğer şairlerin şiirlerinde de görülen bir mazmundur. Sa'dî'nin çağdaşı olan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Hüseyin bin Mansûr'u da yâd ederek, bu mazmunu bir gazelinin başında şöyle nazmeder:

پیش از آن کاندنر جهان باغ و می و انگور بود
از شراب لایزالی جان ما مخمور بود

*Bu dünyada henüz bağ, mey ve üzüm yokken
Sonsuzluk şarabından bizim canımız sarhoştur*

ما به بغداد جهان جان انا الحق می زدیم
پیش از آن کاین دار و گیر و نکته منصور بود

*Biz can dünyasının Bağdat'ında, enel hakk sözünü zikrederdik
O hengâme ve Mansûr'un nüktesinden önce*

پیش از آن کاین نفس کل در آب و گل معمار شد
در خرابات حقایق عیش ما معمور بود

*Henüz bu nefsi-i kül su ve çamurda mimar olmadan önce
Bizim hakikatler meyhanesinde işret âlemimiz mamurdur⁵*

Sa'dî'den sonra ondan etkilenen şairler de bu mazmunu kendi gazallerinde kullanmışlardır. Bu şairlerden biri olan Hâcû-yi Kirmânî şöyle söyler:

می پرستی که مستی اش ازلی است
تا ابد کس نبیندش هشیار

*Meyperest ki onun mestliği ezeldir
Ebede kadar kimse onu ayık görmez⁶*

Hâfız da birkaç beytinde bu mazmunu kullanmıştır. Örneğin aşağıdaki beyti Ahmed Gazzâlî'nin rubaisini anımsatır ve Sa'dî'nin söz konumuz olan gazelinin ilk beytine çok benzer:

5 Celâleddîn-i Belhî, *Külliyât-ı Şems*, 762. gazel.

6 Hâcû-yi Kirmânî, *Divân*, 32.

سر ز مستی بر نگیرد تا به صبح روز حشر
هر که چون من در ازل یک جرعه خورد از جام دوست

*Benim gibi ezelde dostun kadehinden bir yudum içenin
Maşher günününün sabahına kadar başındaki sarhoşluğu gitmez⁷*

Sa'dî'nin gazelinin ilk beyti açıkladığımız gibi aşk hakkındaydı ve aşk sultanı ezelde can tahtına oturmuştu. Burada güzelliğin tecellisi olan maşukun sureti, can aynasında görünür olur ve âşıklık ile maşukluk ilişkisi ortaya çıkar. Bunun neticesi olarak şair, âşık makamında maşuka hitaben; “Daha ben yokken gönlümde vardın sen” der.

Bu mısradaki “sen” den murat hem aşk hem de maşuk olabilir. Ancak ikinci beyitte “sen güneş gibi değilsin” şairin muhatabı gelip gitmenin olmadığı bir mekanda bulunan sevgilidir. Bu cihanın bütün varlıkları, gündüz huzur akşam yokluk halinde olan güneş gibidir. Ancak zaman-mekan ve gidiş-gelişin ötesindeki can âleminde bulunan ezeli sevgili, Şeyh Mahmud Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'da söylediği gibi gidiş-gelişe mahkum değildir:

ولی این جایگه آمد شدن نیست
شدن چون بنگری جز آمدن نیست

*Ancak bu yer geliş gidiş yeri değildir
Gelme, baktığında gitmekten gayrısı değildir*

Sa'dî'nin gazelinin ikinci beyti tamamen sevgilinin vasfıyla ilgiliyken sonraki beyitlerde âşık ya da şair kendi halini vafeder. Üçüncü beyit şairin kendisi, bu dünyadaki varlığı ve sevgiliyle olan ilişkisi hakkındadır. Can ruhlar âleminin gecesinde bulunduğu zaman sevgiliyle vuslat halindeydi. Ancak onun sabahleyin bu dünyaya gelmesiyle birlikte ayrılık zamanları başladı. Gazelin diğer beyitlerinin tamamı âşığın bu ayrılık zamanlarındaki haliyle ilgilidir. Üçüncü beyitte âşık ayrılıktan şikâyet ya da sızlanmasını dile getirir: “Ayrılığından nasıl şikâyet edeyim ki” bu şikâyetler âşığın gönlündedir, ancak sevgiliyi görünce ağır şikâyete kapanır. “Sen yüzünü açınca macera kapısını kapattın” Yukarıdaki beytin mazmunu iki şekilde açıklanabilir: İlki cismaniyet âleminde, ilâhî sevgilinin ayrılık ve figanına müptela olan şair müşâhedeye ulaşmış, sevgilinin yüzünü gönül aynasında görerek kendini sevgilinin huzurunda bulmuş ve böylece ayrılık bitmiştir. O durumda anın hükmünde bulunan âşık, geçmişte olan ayrılık ve figandan şikâyet edemez. Bana göre daha uygun olan ikinci açıklamada ise, şair aslında bir isteği şartlı olarak dile getirir: “Ben her ne kadar senin ayrılığından şikâyet etsem de eğer sen yüzünü bana gösterirsen, ben geçmişi ya da ayrılık zamanımı unutacağım ve şikâyet etmeyi, yanıp yakılmayı bırakacağım.”⁸ Bu görüşün aynısı Sa'dî'nin diğer bir beytinden de çıkarılabilir:

7 Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Nasrullah Pürcevâdî, *Bâde-i Aşk*, 222-238.

8 Ayrılıktan ya da sevgilinin cefasında şikâyet etmek tasavvufta bir gelenektir. İki kişi arasındaki sitem veya

گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم
چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیایی

*Gelirsen gönüldeki gamı anlatırım sana demiştim
Ne anlatıyım ki sen gelince gönülden gam gidiyor⁹*

Dördüncü beyit âşığın sevgilinin ona nazar etmesi için temenna ve isteği hakkındadır. Önceki beyitte sevgilinin yüzünü açması ve onunla görüşmesi, doğal olarak akla bakmak ve görmek mevzusunu getirmektedir. Aşk mezhebinde “nazar etmek/bakmak” bazen âşığa bazen de sevgiliye nispet edilir. Âşığın sevgilinin yüzüne bakması, sevgilinin güzelliğinden haz almak içindir. Sevgilinin âşığa bakması ise onun âşığa iltifat, lütuf ve inayet etmesi manasına gelir. Mesela Sa’dî’nin bu beytinde nazardan murat âşığın sevgiliye bakmasıdır:

بر من از دست تو چندان که جفا می آید
خوشتتر و خوبتر اندر نظرم می آیی

*Senden bana sitemler ve cefalar geldikçe
Daha güzel daha hoş görüyorum seni¹⁰*

Şeriatın âşığın bakışı hakkında verdiği hükme göre ilk bakışın dışında, âşığın sevgili ya da güneze her bakışı haramdır. Hanbelî yazarlar, aşk ya da muhabbet hakkında yazdıkları kitaplarda, bu konuya özel bir bölüm ayırmışlardır.¹¹ Sa’dî aşağıdaki beyitte bu şer’î hükme işaret eder:

من اگر نظر حرام است بسی گناه دارم
چه کنم؟ نمی توانم که نظر نگاه دارم

*Eğer bakmak haramsa benim çok günahım var
Ne yapayım ki bakmadan duramıyorum¹²*

Sevgilinin iltifat, lütuf ve inayet manasında olan âşığa bakışı, hakikatte aşkı güçlendirmek ve geliştirmek içindir. Ahmed Gazzâlî’nin: “Aşk, müşahede elinin cemal tohumunu, gönülün halvet zeminine atmasıyla başlar ve nazarın ışığı ile gelişir.”¹³ demesi tam olarak bu manaya işaret eder. Âşık, sevgilinin cemal ve güzelliğine bakar ve cemal tohumu gözden âşığın

şikâyet hakkında daha fazla bilgi için bkz: Emin Riyâhî, *Gulgeşt der-Şiir u Endişe-i Hâfiz*, Tahran: 1368, 6-332.

9 Sa’dî, *Gazeliyyât*, 74.

10 Sa’dî, *Gazeliyyât*, 259.

11 Örneğin bkz: Cevzî, *Zemmü’l-Hevâ*, Hazırlayan Mustafa Abdülvâhid, Kahire: 1962, 9-86.

12 Sa’dî, *Gazeliyyât*, 85.

13 Gazzâlî, *Sevânih*, 25.

gönlüne girer. Sonra bu tohumun büyüyüp gelişmesi için sevgilinin nazar güneşine ihtiyacı vardır. Başka bir yerde Ahmed Gazzâlî: “Sevgilinin âşığa bakışı, aşkın vasıf ve derecelerini, kemalini, fazlalık ve noksanını ayırmada terazidir.”¹⁴ demiştir. Sa'dî aşağıdaki beyitte olduğu gibi birçok defa sevgilinin âşığa bakışından ve âşığın bu bakışa olan ihtiyacından bahsetmiştir:

نظر دریغ مدار از من ای مه منظور
که مه دریغ نمی دارد از خلاق نور

*Ey ay yüzlü bakışını esirgeme benden
Ay esirgemez ışığını yaratılmışlardan¹⁵*

Aşağıdaki beyitte de bakış aynı manada kullanılmıştır:

او را خود التفات نبودى به صید من
من خویشتن اسیر کمند نظر شدم

*Beni tuzağına düşürmeye o teveccüh etmedi
Ben kendim bakış kemendinin esiri oldum¹⁶*

Diğer şairler arasında da bakış bu manada defalarca kullanılmıştır. Örneğin bir yerde Hâfız şöyle der: “Kim âşık oldu da yar onun haline bakmadı.” Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin bakışını kimya olarak isimlendirir ve şöyle der:

تو که کیمیا فروشى نظرى به قلب ما کن
که بضاعتى نداریم و فکنده ایم دامی

*Sen kimya satıcısın bizim kalbimize bir nazar et
Bir mülkümüz yok ve bir tuzak kurduk*

İnceleme konumuz olan gazelin dördüncü beytinde Sa'dî, sevgilinin nazar ışığını istemektedir. Sevgilinin doğrudan inayetini istemek haber, hediye, selam ya da mektup göndermesinden daha önemlidir. Ayrılık zamanlarında âşık ve maşukun arasında bir merhale olan haber ve mektup göndermek, İbn Hazm'ın *Güvercin Gerdanlığı* gibi Arapça aşk hakkında yazılan kitaplarda, özel bir bölüm ayrılan konudur. Fahreddin-i Gurgânî'nin *Veys u Ramîn*'i gibi bazı aşk manzumelerinde de âşık ve maşuk, haber alışverişi ve mektup gönderme merhalesinde bulunurlar. Hatta İbn Ummâd'ın *Ravzatü'l-Muhibbîn* olarak da bilinen *Dehnâme*'si gibi manzumelerde,

14 Gazzâlî, *Sevânih*, 35.

15 Sa'dî, *Gazeliyyât*, 315. İlk mısra kendisinden iyilik, lütuf ve cömertlik beklenen biri veya bir şey anlamındadır. Bkz: Ali Muhammed Âsyâbâdî, “Der- Nazarbâzi Hâfız”, *Fars Dili ve Edebiyatı Dergisi Gevher Güyâ*, 2/3 Yaz 1388, 2-111.

16 Sa'dî, *Gazeliyyât*, 125.

bu yazışmaların “dehnâme” adıyla özel bir bölümde ele alındığı görülür.¹⁷ Haber ve mektup gönderme, her iki taraf için de geçerlidir. Aşk hikâyeleri ve gazellerde rüzgar, sabah rüzgarı, seher rüzgarı haber taşıma görevini üstlenmiştir. Bazen âşıktan sevgiliye bir selam ulaştırır:

من ای صبا ره رفتن به کوی یار ندانم
تو می روی به سلامت سلام من برسانی

*Ben ey saba; sevgilinin mahallesinin yolunu bilmiyorum
Sen gidiyorsun, benim selamımı selamette ulaştır¹⁸*

Bazen de âşık için maşuktan selam ve haber getirir. O haber ya kulağın hissedip anladığı bir ilim ve agahlıktır ya da koku alma duyusunun nasiplendiği, saba rüzgarının âşık için getirdiği bir hediye olan kokudur.

صباى روضه رضوان ندانمت که چه بادی
نسیم و عده جاتان ندانمت که چه بویی

*Cennetler cennetinin sabası, bilmem ki sen nasıl bir rüzgarsın
Sevgilinin müjdecisi olan meltem, bilmem ki sen nasıl bir kokusun¹⁹*

Hâfız bir beytinde:

صبا تو نکهت آن زلف مشک بو داری
به یادگار بمانی که بوی او داری

*Saba sende o hoş kokulu zülfün kokusu var
Yadigâr olarak kal, sende onun kokusu var*

Ancak maşukun âşığa bakışı ve âşığın o bakıştan aldığı his vasıtasızdır. Onu anlayan, idrak eden tek uzuv, aşk ağacının yeşerdiği âşığın gönlüdür.

Beşinci beyit ayrılık aşamasındaki âşığın halini ve onun vuslat isteğini açıklar. Bu beyit doğal olarak dördüncü beyitten sonradır, çünkü vuslat maşukun inayeti neticesinde ve onun ihtiyarındadır. Âşığın gönlünün dertli ve yaralı olması bizi, şairin maşuka hitaben: “Kolaylıkla kendisine âşık olanların gönüllerini ayrılık derdine müptela ederek kıran kişinin, savaş günü düşman askerinin gönlünü kırmasına şaşılmaz.” dediği altıncı beyte götürür.

17 Bkz: Hasan Zülfikârî, *Manzûmehâ-yi Âşikâne*, 2-51.

18 Sa’dî, *Gazeliyyât*, 89.

19 Sa’dî, *Gazeliyyât*, 71.

Yedinci beyitte şair dindarlığın ve Allah'a ibadet etmenin iki tarzının karşıtlığına işaret eder. Bu tarzın biri dinin zahirine, şeriatına ve fihına bağlı olmak, diğeri zahirin ve kuru taklidin ötesine geçerek dinin batınına, manevi sülûk ve aşk tarikatına adım atmaya dayanır. Birinin usulü züht ve zahitlik, diğerininki ise aşk ve sarhoşluktur. Birinin üstat ve rehberi akl-ı maaş, bilinçlilik ve fakihlik, diğerininki nefsi arzuların karışmadığı saf ve temiz aşk, âşıklık ve sarhoşluktur. Biri takva ve selamet ehli, diğeri rind ve melamet ehlidir. Sa'dî başka bir gazelinde bu manayı zikrederek şöyle söyler:

من از آن گذشتم ای یار که بشنوم نصیحت
برو ای فقیه و با ما مفروش پارسایی

*Ey yar geçti artık nasihat dinlemenin vakti
Ey fakih git ve bize zahitlik satma²⁰*

Bir yerde de fakih yerine zahit, âşık yerine de ârifi koyar:

نشاط زاهد از انواع طاعت است و ورع
صفای عارف از ابروی نیکوان دیدن

*Zahitin sevinci çeşitli taat ve takvadır
Ârîfin safası sevgilinin güzel kaşlarını görmektir²¹*

Bu karşılaştırmayı Sa'dî'yi takip eden şairlerin gazellerinde, özellikle Hâfız'da görebiliriz. Sekizinci beyitte aşkın faydası ve yararı açıklanır. Aşkın âşığa en büyük faydası onu, bencillik ve kendine tapmaktan kurtarmış olmasıdır. Sa'dî zahidi eleştirdiği beytin hemen akabinde onu, kendine tapmak ve bencillikle itham eder. Zahit her ne kadar Allah'a ibadet ettiği iddiasında olsa da o, aslında nefsin arzu ve isteğiyle mücadele halindedir. Bundan dolayı henüz kendi nefsiyle meşguldür. Ancak Hâfız'ın Sa'dî'nin beytine çok benzeyen aşağıdaki beytinde dediği gibi âşık, kendisinden başka bir kıbleye yöneldiğinden dolayı bencillik ve kendine tapmaktan kurtulmuştur:

هر قبله ای که بینی بهتر ز خودپرستی
یک نکته ات بگویم خود را مبین که رستی

*Gördüğün her kible kendine tapmaktan daha iyidir
Sana bir söz söyleyeyim: kendini görmezsen kurtulursun*

20 Sa'dî, *Gazeliyyât*, 86.

21 Sa'dî, *Gazeliyyât*, 224.

Şair dokuzuncu beyitte şairane bir dille, vuslat devletinin çalışıp çabalama ve gayretle elde edilmediğini, âşğın maksadına ulaşmak için hakirlik ve zillete boyun eğmesi gerektiğini söyler. Bu mazmunun dini açıdan beyanını Mevlânâ Celâleddin helva satıcı çocuk hikayesinde açıklar ve onun ağlayıp feryat etmesini şerh ederek: “Helva satan çocuk ağlamadıkça- rahmet denizi coşmaz” der.²² Bu mazmunun şiirsel açıklamasının ise zillet, yalvarış, yakarış, maşuka niyazını izhar etme ve onun nazına katlanmaktan ibaret olduğunu Hâfız aşığıdaki beytinde belirtir:

نازها زان نرگس مستانه می باید کشید
این دل شوریده تا آن جعد و کاکل بایش

*O baygın bakışlı nergisin nazlarını çekmek gerekir
Bu perişan gönle o dalgalı saçla kakül gerektilçe*

Onuncu beyitte Sa’dî, kendini bencilliğin bir türü olan şikâyet etmekten açıkça men ederek, insanın bencilik ve kendini önemsemeyi bırakması durumunda, zamanın cefası olan ayrılıktan kurtulacağını söyler. Ancak her iki durumda da Sa’dî, bu gazelinde âşıklığın edebini bozmadan bir şekilde ayrılık ve zamanın cefasından şikâyet etmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

Gazzâlî, Ahmed. *Sevânih*. Haz: Nasrullah Pürcevâdî. Tahran: Çâphâne-i Zer, 1359.

Hâcû-yî Kirmânî. *Divân*. Haz: Süheylî Hânsârî. Tahran: 1336.

Hâfız. *Divân-ı Hâce Şemseddîn Muhammed Şîrâzî*, Haz: Muhammed Kazvîni, Kasım Ganî. Tahran: Emîr-i Kebîr, 1369.

Hasan Zülfikârî. *Manzûmehâ-yî Âşîkâne*. Tahran: 1374.

Mevlânâ Celâleddîn, Muhammed. *Küllîyyât-ı Şems-i Tebrîzî*. Haz: Bedüzzaman Firûzanfer. Tahran: 1362.

Mevlânâ Celâleddîn, Muhammed. *Mesnevî*. Hazırlayan Reynold A. Nicholson. Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1363.

Sa’dî, Müslîhüddîn b. Abdullah. *Gazelîyyât*. Haz: Gulam Hüseyin Yûsufî. Tahran: Sühan, 1385.

Şebüsterî, Mahmud b. Abdülkerim. *Gülşen-i Râz*. Haz: Samed Muvahhid, Tahran: Tahûrî, 1386.

22 Celâleddîn-i Belhî, *Mesnevî*, c.2, 442. beyit.

Megan Cassidy-Welch'in "Crusades and Violence" Adlı Eserinin Değerlendirmesi

Review of "Crusades and Violence" by Megan Cassidy-Welch

Megan Cassidy-Welch, *Crusades and Violence*, Arc Humanities Press, Leeds 2023, 104 sayfa, ISBN 978-1641894753, 164189475X

Elif ÜNAL¹ 



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

ORCID: E.Ü. 0000-0003-0631-7044

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Elif Ünal (Doktora Öğrencisi),

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

E-posta/E-mail: elif.iu09@gmail.com

Başvuru/Submitted: 16.01.2024 • **Revizyon Talebi/Revision Requested:** 05.02.2024 • **Son Revizyon/Last Revision Received:** 07.02.2024 •

Kabul/Accepted: 18.02.2024

Atıf/Citation: Ünal, Elif. Review of "Crusades and Violence" by Megan Cassidy-Welch. *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 44 (2024), 309-314. <https://doi.org/10.26650/jos.1420665>

Anahtar Kelimeler: Haçlı Seferleri, Franklar, Şiddet, Kutsal Savaş, Kültürel Dönüş

Keywords: Crusades, Franks, Violence, Holy War, Cultural Turn

XI. yüzyılın sonlarında Avrupa dünyası, içinde bulunduğu siyasî ve iktisadî çöküntüden kurtulmak ve nüfuz elde edebilmek gayesiyle, yönünü o sırada Müslümanların hâkimiyetinde bulunan Doğu Akdeniz'e çevirdi. Bu yönelim, Hristiyanları ve Kudüs'ü Müslümanların elinden kurtarmak söylemiyle kamufle edilen ve tarihe "*Haçlı Seferleri*" olarak damgasını vuran askerî harekâtı başlattı. Haçlı Seferlerinin geniş çapta yankı uyandıran hususiyetlerinden biri, başta

Kudüs olmak üzere işgal edilen bölgelerde Haçlılar tarafından uygulanan, tahdidi bulunmayan kanlı ve şiddetli eylemlerdi. Ortaçağ'ın ana kaynaklarında tafsilatlı bir şekilde anlatılan Frankların bu şiddet eylemlerini konu edinen muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri Megan Cassidy-Welch tarafından kaleme alınan ve Haçlı şiddetini farklı bir perspektiften değerlendiren *Haçlılar ve Şiddet (Crusades and Violence)* isimli eserdir. Bu yazıda ilgili kitabın tanıtımı yapılacaktır.

Crusades and Violence isimli kitabın yazarı Haçlı Seferleri döneminde şiddet olgusunu Ortaçağ'da mekân, beden, duygu ve hafıza kavramları üzerinden analiz etmeye ve bunun günümüze kadar devam eden tesirlerinin izini sürmeye odaklanmaktadır. Nitekim Frank şiddetinin başlangıcı ve süreçlerini anlamının, hâlihazırdaki durumunun nasıl ve hangi dönüşümler neticesinde ortaya çıktığının anlaşılmasına katkı sunacağını bilhassa vurgulayan yazar, kitabın yazım gayesini "*Şiddetin geçmiş toplumlar için ne anlama geldiğini ve onu sınırlamak için hangi kontrollerin yaratıldığını nasıl anlamaya çalışabileceğimize dair uzun süredir devam eden bir ilgiden ortaya çıkmıştır*" tümceleriyle ifade etmiştir. Aynı zamanda telifi kaleme almasındaki maksatlarından birinin Ortaçağ'daki şiddetin günümüzde bir model olarak alınıp üzerine yeni şeylerin inşa edilmesi fikrine ve son zamanlarda yükselişe geçen Haçlı şiddetinin yüceltilmesine karşı çıkmak olduğunu da belirtmiştir.

Kitapta savunulan ana görüş, Haçlı şiddetinin tarih ve kültür bağlamında değerlendirilmesi gereken bir husus olduğudur. Nitekim eserde vurgulandığı üzere, popüler kültürde "*Deus vult*" (Tanrı böyle istiyor) söylemi hem tüm Haçlı eylemlerini meşrulaştırmak için yeterli görülmüş hem de Frankların şiddet faaliyetleri üzerine herhangi bir bireysel veya kolektif düşünme ihtiyacını ortadan kaldırmıştır. Ancak, Haçlı Seferi fikrinin temelini oluşturduğu ifade edilen "*Adil ve Kutsal Savaş*" teorileri Frankların şiddet eylemlerini açıklamak için yeterli değildir. Zira, bu eylemleri destekleyen düşünceler sadece mezkûr teoriler üzerine inşa edilmeyip, aynı zamanda birçok kültürel bağlamdan temayüz etmiş ve bunlara farklı gruplar tarafından çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Bu sebeple ilgili çalışma, Haçlı şiddetini tamamen teoloji veya entelektüel tarih meselesi olarak görmekten çıkarıp, konunun sosyal ve kültürel boyutuna odaklanmakta ve "*kültürel dönüş*" olarak adlandırılan kavramsal çerçeve altında ele almaktadır.

Bilhassa devrin Batılı ana kaynaklarının verdiği bilgilere atıfta bulunularak hazırlanan eser ayrıca Haçlı Seferleri ve şiddet üzerine yapılan bir dizi akademik çalışmaya da yer vererek farklı perspektifleri bir araya getirmeyi amaçlamıştır. Eser gerek mahiyeti gerekse açık ve akıcı üslubu bakımından Haçlı Seferleri üzerine çalışan akademisyenler ve öğrencilerin yanı sıra bu sahaya ilgi duyan her kesimden araştırmacıya da hitap eder niteliktedir. Kitabın kapsamı XI. ve XIII. yüzyıllar arasındaki Frankların şiddet eylemleriyle sınırlı tutulsa da -daha önce de vurgulandığı gibi- geçmişte yaşanan şiddet hadiseleri üzerinden Ortaçağ sonrası dönemlere ve modern zamana da atıfta bulunmaktadır.

Eser, içindekiler (s. IV) teşekkür (s. VII) giriş (s. 1-18) ve birbiriyle uyumlu bir işleniş planına haiz olan üç ana bölüm hâlinde tertip edilmiş; sonuna konu hakkında kaleme alınan genel-güncel

muhtelif araştırma eserleri, koleksiyonlar ve web sitelerinin yer aldığı ek okumalar (s. 91-96) kısmı ilave edilmiştir. Giriş kısmının “*Âdil ve Kutsal Savaş ve Onun Yorumsal Sınırlamaları*” (s. 5-9) başlığı altında öncelikle savaşın bir dizi kriter aracılığıyla ahlâkî açıdan âdil ve haklı olmasını amaçlayan askerî etik doktrin olarak tanımlanan “*Âdil Savaş*” teorisine (bellum iustum) kısaca değinilmiştir. Bu askerî etik doktrinde kriterler iki gruba ayrılmaktadır: “*Savaşta girme hakkı*” (jus ad bellum) ve “*Savaşta doğru davranış*” (jus in bello). Yazar, Augustinus (m. s. 430), Platon (m. ö. 348/347), Thomas Aquinas (ö. 1274) gibi muhtelif filozof, teolog ve kanonistlerin âdil savaş üzerine yaptıkları çalışma ve görüşlere muhtasar bir şekilde yer vermiştir. Daha sonra kefare, hac, ebedî mükâfat gibi fikirlerin “*Âdil Savaş*” teorisiyle bir araya getirilmesiyle teşekkül eden ve Haçlı Seferi fikrinin temelini attığı ifade edilen “*Kutsal Savaş*” söylemine dikkat çekilmiştir. Bu başlık altında XI. yüzyılda şövalye şiddetini dizginlemek için geliştirilen “*Tanrı Barışı*” kavramına da temas edilmiştir. Giriş kısmının “*Ortaçağ Şiddeti, Haçlı Şiddeti*” (s. 9-16) adlı başlığı altında ise, şiddet ve Ortaçağ’da bu mevzuyu tetkik eden literatüre atıfta bulunularak: Ortaçağ’da şiddet neydi, Haçlı şiddeti Ortaçağ kültüründen ayrı mıydı yoksa onun bir parçası mıydı soruları üzerinden, savaşın doğası, şiddet ve kilise arasındaki ilişki, askerin harpte şiddet algısı, Ortaçağ savaşlarında kabul edilebilir-kabul edilemez şiddete dair hususlar hülasaten incelenmiştir. Bu minvalde yazar, “*Âdil Savaş*” teorisinin daha ziyade “*savaşa girme hakkına*” (jus ad bellum) odaklandığını ancak ve “*savaşta doğru davranışlar*” (jus in bello) hususunda yani Frankların şiddet eylemlerinin doğası ve anlamının ne olduğu, şiddetin harpte nasıl ve ne sebeple meşru hâle getirildiği ve şiddetin onlar için ne ifade edip yansıttığı hakkında geniş bir görüş sunmadığını izah etmiştir; dolayısıyla tüm bu zikredilen hususların açığa kavuşması için mutad olunan yorumların ötesini okumak, daha geniş kültürel ve sosyal bağlamlara odaklanmak, sözcüklerin derinine inmek gerekmektedir. Bu da yazara göre; “*şiddeti çerçeveleyen yer, beden, duygu, hafıza ve diğer pek çok fikir üzerinde düşünmek*” anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, şiddet eylemlerini ortaya çıktıkları kültürel, dinî, sosyal ve siyasî ortamlardan ayırmak mümkün olmadığından, Frank şiddetini anlamak için Batı Avrupa’nın şövalye, vaaz, dinî vb. kültürü dahil olmak üzere belirli kültürel ve sosyal çevrelerdeki durumlarının göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

“*Şiddet Mekânları*” adlı birinci bölümde (s. 19-42) Haçlı Seferlerinin mekânsal hermenötğine dikkat çekilerek, belli yerlerin nasıl şiddet mekânları hâline geldiği ve şiddetin bir mekânı kutsallaştırmak için nasıl yönlendirildiği anlatılmaya çalışılmıştır. Bunun için 1099’da Kudüs’ün zaptı, 1204’te Konstantinopolis’in yağmalanması, 1209’daki Albi Haçlı Seferi ve XII. ve XIII. yüzyıllarda Kuzey’deki Frank Seferleri incelenmiş, mekân ile Haçlı retoriği arasındaki bağlantıya dikkat çekilip Frankların “*kirillik, arındırma, cinsiyet*” söylemlerinin şiddeti rasyonalize etmek için nasıl kullandığı gözler önüne serilmiştir. Örneğin Kudüs’ün Hristiyanlarca kutsal atfedilen kitaplarda, Haçlı Seferi vaazlarında ve kroniklerde “*kadın*” olarak kişileştirildiğine dikkat çekilip bu şehirden eş, anne, kederli bir dul bazen şımarık bir gelin, menstrüasyon sebebiyle kirli sayılan kadın, fuhuş ve sadakatsizlik nedeniyle cezalandırılacak düşmüş bir kadın

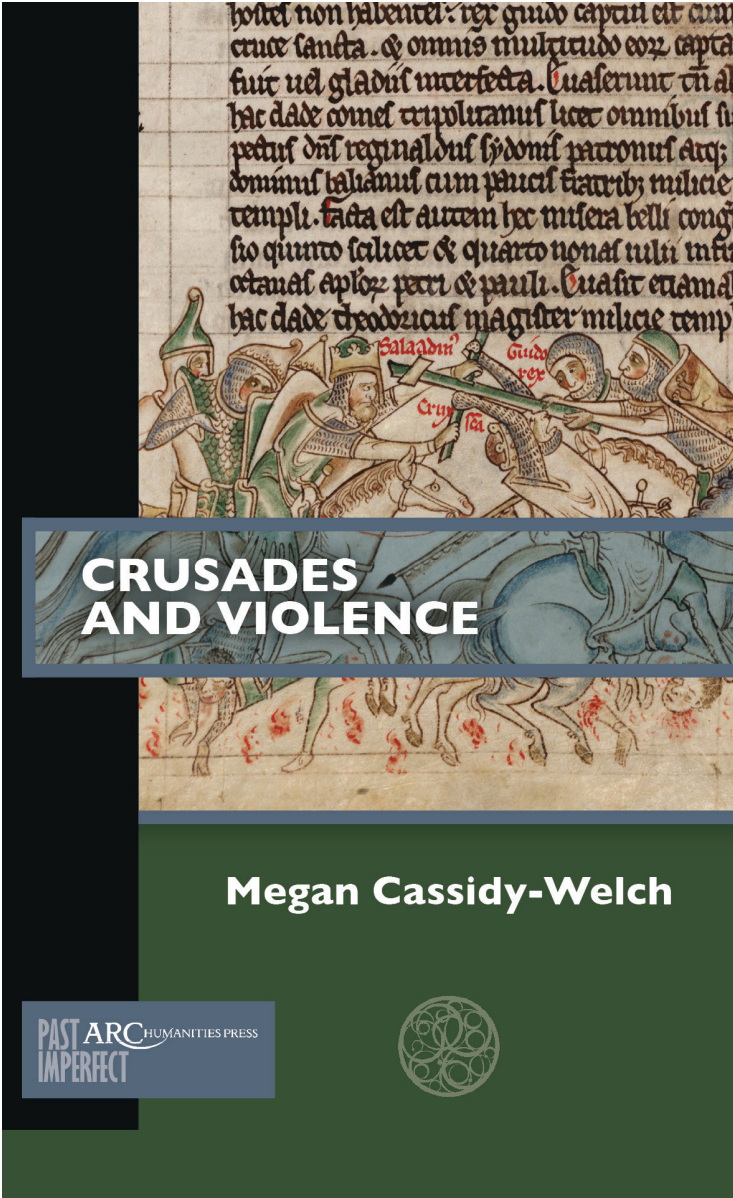
olarak temsil edildiği pasajlara atıfta bulunulmuştur. Buradaki temel görüş Haçlı vaazlarına ve kroniklerine dâhil edilen İncil imgeleri ile cinsiyetçi dilin bir süslemeden ibaret olmayıp şiddete anlam kazandırmak için bilinçli bir şekilde uygulandığıdır.

Kitabın "*Bedenler ve Şiddet*" başlıklı ikinci bölümünde (s. 43-67), fiziksel bedenlere karşı uygulanan şiddetin amacı ve vermek istediği mesaj neydi sorusu üzerinden, bedensel şiddet konusu ele alınmakta; organ parçalama, kalıcı dövme yapma, deri yüzme, kutsal nesnelere yönelik tahribat vb. gibi eylemlerin temsilleri ve taşıdığı mesajlar araştırılmaktadır. İlgili bölümde yalnızca Müslümanlara karşı uygulanan şiddete değil Yahudilere yönelik şiddet eylemlerine de değinilip Frankların Müslüman ve Yahudi algısı, onlar hakkında gerek Haçlı kroniklerinde gerekse vaizlerin söylemlerinde geçen betimlemelere yer verilmiştir. Diğer yandan Frankların kendi bedenlerine uyguladıkları şiddet faaliyetlerinin amacının izi de sürülmüştür. Bu bağlamda beden bir şiddet mekânı olarak vasıflandırıldığı gibi, "*ötekinin*" bedeni şiddetin meşru hedefi, Haçlının bedeni ise Haçlı Seferi'nin uygulanması ve somutlaştırılması için uygun bir araçtı. Bedensel şiddetin ana merkezi ise İsa'nın bedeni idi. Bu vesileyle bir yandan İsa'yı çarmıha gerip öldürenlerden intikam alma amacı güdülürken diğer yandan İsa adına acı çekmek, Mesih'in kendi fedakârlığını yansıtmak anlamına gelmekteydi. Anlatılarda incelenen bedensel şiddet tasvirleri, acı, intikam ve çatışmanın meşrulaştırılmasını bir araya getiren bir davranış kültürünün parçası olarak yorumlanmakta ve Haçlıların şiddeti meşrulaştırma aracı olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca söz konusu dönemde bedensel şiddetin önemli bir iletişimsel araç olduğu görüşü savunulmaktadır. Mezkûr bölümde dikkat çekilen bir diğer husus da Haçlıların şiddet eylemleriyle zaman arasındaki ilişkidir. Burada bilhassa apokaliptisizm yani, kıyametin yakın olduğu fikrinin ve eskatolojinin hem Haçlı vaazlarına hem de eylemlerine etkileri araştırılmıştır. Frankların Haçlı Seferine katılarak "*Son Savaş*" ve Mesih'in ikinci gelişine yol açacak hadiseleri harekete geçirmeye çalıştıklarına işaret edilmiştir. Dolayısıyla Franklar tarafından uygulanan şiddet sadece dünyevî bir askerî çatışmanın parçası değil, aynı zamanda önceden belirlenmiş eskatolojik tarihin harekete geçirildiği araçların bir fragmanı olarak ifade edilmiştir.

Kitabın üçüncü bölümü (69-90) şiddet ve sonrası duygular ile hafıza arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Şiddetin nasıl hatırlandığını idrak etmenin, bizzat şiddetin kendisini anlamının çok önemli bir yönü olduğu hususu üzerinde durularak gerek Haçlı Seferleri sırasında gerekse sonrasında şiddetin hafızalara nasıl kazındığı bu durumun duygusal boyutları, Haçlı Seferlerinin çağdaş kültürel belleğinde şiddetin yeri anlatılmıştır. Bu noktada, öncelikle "*travma*" kavramına dikkat çekilerek, şiddet içeren bir deneyimin sürekli olarak tekrarlanmasının psikolojik olarak ilgili olayın geçmişe atılmasını engellendiğini ve bu surette mütemediyen zihinlerde yer tuttuğu belirtilmiştir. Hatırlama eyleminin işaretleri de Haçlı Seferlerinin "*anma kültüründe*" açığa çıkarılmıştır. Frank litürjisi, ayinler, dinî mekânlarda yapılan ritüeller, dualar, seferler esnasında toplanan kutsal nesnelere birer bellek nesnesi olarak tanımlanıp bunların Haçlıların tecrübelerini anımsatmak için nasıl kullanıldığı hususu üzerinde durulmuştur. Öte yandan sanat

algısı incelenerek Haçlı Seferlerinin betimlemesini yapan tezhip, resim vb. ögelerin kutsal savaşın sürdürülmesi ve tüm Hristiyan âleminin birleşmesi gerektiği fikrini desteklenmesine tesiri ifade edilmiştir. Bununla beraber “*duygu retorik*” tetkik edilip kişide hissiyata sebebiyet veren sözcüklerin Haçlı Seferleri kaynaklarına kasıtlı olarak nasıl dâhil edildiği ve bunların öfke, intikam, savaşıma isteği gibi duyguların oluşmasında ne surette etki yaptığı anlatılmıştır. Bu veçhile içsel ihtisasın dışsal eylemlere doğru bir hareket fikri oluşturulduğuna işaret edilerek performatif belleğe dikkat çekilmiştir. Kitabın bu son bölümünde ayrıca hatırlama kültürünün geçmişten günümüze olan etkileri de tespitte çalışmıştır. Cassidy-Welch’in tabiriyle modern zamanlarda da kendine yer bulan “*Haçlı Seferleri Ortaçağcılığı*” altında Ortaçağ’a duyulan iştiaak, IX. yüzyılın siyasî projeleri ve bunların XX. yüzyıldaki neticeleriyle yakından bağlantılıdır. Haçlı Seferi dili, mülteci ve Müslüman karşıtı duyguları iletmek için günümüzde de hâlâ kullanılmaktadır. Bu bağlamda Haçlı Seferi fikri son yüzyıllarda da şiddeti meşrulaştırma gayesiyle bir takım siyasî ve sosyal projelere nasıl dâhil edildi? Ulus devletlerin, özellikle de emperyal ya da sömürgeci hırsların inşasında Haçlı Seferleri imgelerinin etkisi ne oldu? Frank haçları da dâhil olmak üzere Ortaçağ motiflerinin günümüzde şiddetin meşrulaştırılmasına nasıl katkı sağlamaktadır? gibi hususiyetlere de yer verilmiştir.

Sonuç olarak, ilgili kitap Ortaçağ’da Haçlı şiddetine dair anlayışları mekân, beden, duygu ve hafıza kavramları üzerinden anlamaya, analiz etmeye odaklanması, şiddet ve kutsal savaş hakkındaki düşüncenin çok çeşitli boyutlarını ortaya koyması, bunu yaparken Frankların ve bu fikri savunan Ortaçağ insanlarının kullandıkları kelimelerle imgelerin derinliklerine inerek Haçlı Seferi şiddetini sosyal ve kültürel bağlamda ele alması bakımından ilgili literatüre farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Yazarın ifadesiyle, “*tarih hem sürekliliği hem de değişimi tanımak ve yönlendirmek*” anlamına geldiğinden şiddetin yeri ve toplumlardaki anlamını Haçlı şiddetinin dünü ve bugününün nasıl ortaya çıktığını kavramak için imgelerle metaforlara yoğunlaşmak “*Ortaçağ’dan yankılanan seslere dikkat etmek*” gerekmektedir. Bu minvalde son yıllarda dünya çapında yükselişe geçen hoşgörüsüzlük eylemleri ile Haçlı Seferleri şiddetini taltif eden imajlara atıfta bulunup, geçmişin günümüze nasıl şekillendirdiğini ve kültürlerin şiddeti nasıl inşa ettiğini gözler önüne sermeyi amaçlaması da eserin kıymetini artırmaktadır.



TANIM

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi'nin yayını olan Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies, açık erişimli, hakemli, yılda iki kere (Nisan ve Ekim) yayınlanan, çok dilli, uluslararası bilimsel bir dergidir. 1956 yılında kurulmuştur.

AMAÇ

Şarkiyat Mecmuası'nın amacı Doğu dilleri ve edebiyatları alanında özgün makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri, kitap eleştirisi ve çeviri makale makaleler yayınlamak, alana ilişkin bilimsel bilgiye katkıda bulunmaktır.

KAPSAM

Şarkiyat Mecmuası'nın kapsamı Doğu dilleri ve edebiyatlarına odaklı olarak dil ve edebiyat, tarih, edebiyat tarihi, sanat ve kültür alanlarıdır. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur. Derginin yayın dilleri Türkçe, İngilizce, Çince, Hintçe, Farsça, Arapça, Korece ve Urduca'dır.

POLİTİKALAR

Yayın Politikası

Dergi yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranın %15 veya %20'den az olması beklenir.

Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir

şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Açık Erişim İlkesi

Dergi açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

TELİF HAKKINDA

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşaatme dâhil adapte edilmesine izin verir.

YAYIN ETİĞİ VE İLKELER

Şarkiyat Mecmuası, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Şarkiyat Mecmuası araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.

- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör ve Hakem Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmının finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

HAKEM POLİTİKALARI

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Ön değerlendirmeyi geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmının finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Ön değerlendirmeyi geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayımlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

YAZILARIN HAZIRLANMASI

Şarkiyat Dergisi Makale Yazım Kuralları

1. Makale imla ve noktalama açısından (Türkçe makaleler için) Türk Dil Kurumunun imlâ kılavuzu esas alınarak hazırlanmalıdır.
2. Makale başlığı Türkçe 11 punto / İngilizce 10 punto olarak bold ve Times New Roman (Tüm metin için bu yazı karakteri kullanılacak) yazı karakteri ile yazılmalı, diğer dillerde olan makalelerin başlıkları ise 11 punto yazılmalıdır (Arapça font olarak Traditional Arabic kullanılmalıdır.)
3. Makale başlığının iki satır altında ve sağ tarafa yaslı olarak Yazar adı bulunmalı ve asteriks (*) işareti ile dipnot eklenerek yazarın unvanı, kurumu ve e-mail adresi ve ORCID no'su 9 punto ve iki yana yaslı olacak şekilde yazılmalıdır.
4. Öz, tek paragraf olacak şekilde 10 punto, sağ ile soldan 10 mm boşluklu ve iki yana yaslı yazılmalıdır. Aynı zamanda "abstract" olarak İngilizcesi de yer almalıdır. Buna ek olarak makale başka dilde yazıldı ise makalenin yazıldığı dilde de öz verilmelidir.
5. Anahtar kelimeler/keywords 5 adedi geçmeyecek şekilde kesinlikle eklenmelidir.

6. Makale Metni Times New Roman yazı karakteri ile (Arapça, Urduca, Farsça ise Traditional Arabic-11 punto) 11 punto ve 1 satır aralığı ile yazılmalıdır. Sayfa boyutu 16,5cmX24cm, alt boşluk 3 cm, üst boşluk 3,5cm, sağ-sol boşluklar 2 cm ve paragraflar 0.5cm olmalıdır.
7. Makale içi başlıklar sadece ilk harf büyük olacak şekilde 11 punto ile yazılmalıdır ve konunun işlenişine göre harf/rakam sistemi esas alınmalıdır.
8. Extended Abstract /Genişletilmiş Özet kısmı toplam yayın sayfa sayısının %10'u-%15'i olacak şekilde yazılmalı ve öz/abstract ile farklılık göstererek daha ayrıntılı bilgi verilmelidir. Extended Abstract / Genişletilmiş Özet makalede öz/abstract'ın ardından gelecek şekilde (giriş bölümünden önce) makale başlığıyla beraber İngilizce olarak yazılmalıdır. Öz/ Abstract ise 180-200 kelime aralığında olmalıdır.
9. Makalelerde ilk sayfa üst bilgisi İ.Ü. ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(2020-1) 1-15 (sayfa aralığı) şeklinde yazılmalıdır.
10. Makalelerde sol sayfanın üst bilgisi "makalenin adı" olmalıdır.
11. Makalelerde sağ sayfanın üst bilgisi "Yazarın Adı / ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(2016-1) 1-15 (sayfa aralığı)" olacak şekilde yazılmalıdır.
12. Dipnotlar sayfa altında verilmeli ve 9 punto (iki yana yaslı) olacak şekilde ayarlanmalıdır. Dipnot kurallarına uyulmalıdır. Dipnot eğer web sitesi ise erişim tarihi de parantez içinde verilmelidir. Dipnot ve kaynakça yazımında Chicago Manual of Style kullanılmaktadır.

Makale içeriği aşağıdaki sırada olacak şekilde hazırlanmalıdır.

- Öz/Abstract
- Genişletilmiş Özet/Extended Abstract
- Giriş
- Makale Metni
- Sonuç
- Kaynakça

Kaynaklar

Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies dergisi, tarih, dil bilim ve güzel sanatların da dahil olduğu insan bilimleri konularında araştırma yapanların çoğu tarafından kullanılan "dipnot ve kaynakça" belgeleme sistemini benimsemiştir. Bu sistem, bibliyografik bilgilerin dipnotlarda ve bir kaynakçada gösterilmesine dayanır.

Dergiye katkıda bulunacak yazarların, aşağıdaki örneklere dayanarak dipnotları düzenlemeleri ve kaynakça oluşturmaları rica olunur. Bu örnekler, yazarlara kolaylık sağlamak amacıyla, Chicago Manual of Style kılavuzundan (http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html) ilavelerle derlenmiştir. Dipnot-kaynakça yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi ve çok sayıda örnek Chicago Manual of Style'nin 16. baskısının 14. ve 15. bölümlerinde yer almaktadır.

Her özgün araştırma makalesinin, derleme makalenin ve çeviri yazının sonuna bir kaynakça eklenir. Kaynakça dipnotlarda ve resim altı yazılarında verilen tüm kaynakları kapsamalıdır. Kaynakça, Arşiv Kaynakları, Yazma Kaynaklar, Basılı Kaynaklar ve/veya Elektronik Kaynaklar olarak dört ana başlık altında oluşturulur. Kaynakçada, basılı kaynaklar yazar soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Arşiv malzemesi ve yazma eserler kaynak gösterilirken, arşiv ve kütüphanenin bulunduğu şehir, resmi adı ve tasnifi açık olarak belirtilmeli belge/yazma numarası, varsa tarihi verilmelidir.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Salih Zeki) bibliyografyada ilk isminin baş harfi altında ve 'Salih Zeki' şeklinde yazılır. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Adıvar, A. Adnan).

Örnekler:

İD ilk dipnot, **SD** sonraki/kısa dipnotlar, **K** kaynakça

Kitap, tek, iki ve üç yazarlı

Dört ve daha fazla yazar için Kaynakça'da bütün yazarlar belirtilir, dipnotlarda yalnızca birinci yazar belirtilip ardına "ve diğerleri" anlamında "vd." yazılır.

İD Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975), 85.

SD Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 102.

K Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975.

İD Kenan Demirayak ve Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1993), 38.

SD Demirayak ve Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*, 41.

K Demirayak, Kenan ve Ahmet Savran. *Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 2017.

İD Hüseyin Yazıcı, A. Yaşar Koçak ve Abdullah Kızılıçık, *Arapça Modern Metinler*, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2000), 35.

SD Yazıcı, Koçak ve Kızılıçık, *Arapça Modern Metinler*, 43.

K Yazıcı, Hüseyin, A. Yaşar Koçak ve Abdullah Kızılıçık. *Arapça Modern Metinler*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2000.

KİTAP, yazara ek olarak çevirmen veya hazırlayan varsa

Hazırlayan varsa, dipnotta "çev." yerine "haz."; kaynakçada "Çeviren" yerine "Hazırlayan" kullanılır.

İD Muallim Naci, *Kültürler Kavşağında Edebiyat ve Hikmet*, haz. Mehmet Atalay ve Mehmet Yavuz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014), 120.

SD Muallim Naci, *Kültürler Kavşağında*, 99.

K Muallim Naci. *Kültürler Kavşağında Edebiyat ve Hikmet*. Hazırlayanlar Mehmet Atalay ve Mehmet Yavuz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.

İD Sâti el-Husrî, *Milliyetçilik Aynasında Dil ve Edebiyat*, çev. Leyla Yakupoğlu Boran ve Uğur Boran (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020), 76.

SD el-Husrî, *Milliyetçilik Aynasında*, 89.

K el-Husri, Sâti. *Milliyetçilik Aynasında Dil ve Edebiyat*. Çeviren Leyla Yakupoğlu Boran ve Uğur Boran. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.

KİTAP, çok ciltli

İD Ahmad Saffar Mogaddam, *Farsça Temel Dersler*, çev. Javad Amini Manesh (İstanbul: Demavend Yayınları, 2014), 1:74.

SD Mogaddam, *Farsça Temel Dersler*, 2:35.

K Mogaddam, Ahmad Saffar. *Farsça Temel Dersler*. Çeviren Javad Amini Manesh. 2 cilt. İstanbul: Demavend Yayınları, 2014.

Kitap içinde bölüm veya kitabın bir kısmı

İD Lale Aydın Tunç, "Çin Edebiyatında Modernleşme", *Doğu Edebiyatında Edebî Akımlar ve*

Üsluplar içinde, haz. Leyla Yakupoğlu Boran (İstanbul: Demavend Yayınları, 2019), 29.

SD Aydın Tunç, “Çin Edebiyatında”, 30.

K Aydın Tunç, Lale. “Çin Edebiyatında Modernleşme”. *Doğu Edebiyatında Edebî Akımlar ve Üsluplar*, hazırlayan Leyla Yakupoğlu Boran içinde 29-42. İstanbul: Demavend Yayınları, 2002.

Kitap içinde önsöz, sunuş, giriş ve benzeri kısımlar

İD Gürol Irzık, Kostas Gavroglu'nun *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek* adlı kitabına önsöz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 8.

SD Irzık, önsöz, 9.

K Irzık, Gürol. Kostas Gavroglu'nun *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek* adlı kitabına önsöz, 7-11. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Kitap, elektronik olarak yayımlanmış

Eğer kitap birden fazla formatta yayımlanmış ise, kullanılan formatı referans verilir. Online başvurulmuş kitaplar için URL verilir. İstenirse erişim tarihi eklenir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm başlığını veya başka bir sayı eklenebilir.

İD Halil Toker, Emre Aktuna ve Shiekh Waleed Rasool, *Kashmir: Regional and International Dimensions* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2020) Erişim 1 Ocak 2021, <http://www.demavend.com.tr/e-kitap/kashmir.pdf>.

SD Toker, Aktuna ve Rasool, *Kashmir*, 57.

K Toker, Halil, Emre Aktuna ve Shiekh Waleed Rasool. *Kashmir: Regional and International Dimensions*. İstanbul: Demavend Yayınları, 2020. Erişim 1 Ocak 2021. <http://www.demavend.com.tr/e-kitap/kashmir.pdf>.

Dergi makalesi, telif

İD Jun Liu, “Türk Öğrencilerin Çin Yazısı Öğrenirken Karşılaştıkları Zorluklar ile İlgili Bir Analiz ve Bu Zorluklarla Başa Çıkmanın Yolları Hakkında Bir Araştırma,” *Doğu Araştırmaları* 2 (2012), 193.

SD Liu, “Çin Yazısı” 3-5.

K Liu, Jun. “Türk Öğrencilerin Çin Yazısı Öğrenirken Karşılaştıkları Zorluklar ile İlgili Bir Analiz ve Bu Zorluklarla Başa Çıkmanın Yolları Hakkında Bir Araştırma.” *Doğu Araştırmaları* 2 (2012): 193-200.

Dergi makalesi, çeviri

İD Yang Jianxin, Ma Manli, “Çin-Hun İlişkileri,” çev. Eyüp Sarıtaş, *Doğu Araştırmaları* 2 (2012), 201.

SD Jianxin, Manli, “Çin-Hun İlişkileri,” 201.

K Yang Jianxin, Ma Manli. “Çin-Hun İlişkileri,” çeviren Eyüp Sarıtaş, *Doğu Araştırmaları* 2 (2012): 201-210.

Dergi makalesi, elektronik

İD Fırat Açıkgöz, Olcay Sert, “Interlingual Machine Translation: Prospects and Setbacks,” *Translation Journal* 10 (2006): 3, erişim 3 Nisan 2007.

SD Açıkgöz, Sert, “Interlingual,” 5-6.

K Açıkgöz, Fırat, Sert, Olcay. “Interlingual Machine Translation: Prospects and Setbacks.” *Translation Journal* 10 (2006): 1-12. Erişim 3 Nisan 2007.

Gazete makalesi, baskı

İD Seriya Sezen, “Mo Yan’ın Kaleminden Yakın Çin Tarihi,” *Cumhuriyet*, 8 Ocak 2015, 12.

SD Sezen, “Mo Yan,” 12.

K Sezen, Seriya. “Mo Yan’ın Kaleminden Yakın Çin Tarihi.” *Cumhuriyet*, 8 Ocak 2015.

Gazete haberi, elektronik

Gazete makale ve haberleri genellikle kaynakçaya alınmaz. Alındığı takdirde yukarıdaki gösterimler kullanılır. Makalenin veya haberin yazarı belli değilse referansa haber veya makalenin başlığı ile başlanır.

İD “On Bin Yıllık İnan Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras”, *Cumhuriyet*, 01 Aralık 2009, Erişim 24.02.2021.

<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/on-bin-yillik-iran-medeniyeti-iki-bin-yillik-ortak-miras-102756>

SD “On Bin Yıllık İnan Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras”.

K “On Bin Yıllık İnan Medeniyeti, İki Bin Yıllık Ortak Miras”, *Cumhuriyet*, 01 Aralık 2009, Erişim 24.02.2021.

<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/on-bin-yillik-iran-medeniyeti-iki-bin-yillik-ortak-miras-102756>.

Kitap tanıtımı

İD Yeşim Amaç, “Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan’ından Seçme Gazeller), Ali Güzelyüz’ün *Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan’ından Seçme Gazeller)* adlı kitabının tanıtımı, Doğu Esintileri, 10 (2019), 375-376.

SD Amaç, “Şaraba Bulanan”, 375-376.

K Yeşim Amaç, “Şaraba Bulanan Seccade (Hâfız Divan’ından Seçme Gazeller), Ali Güzelyüz’ün *Şaraba Bulanan Seccade Hâfız Divan’ından (Seçme Gazeller)* adlı eserinin tanıtımı, Doğu Esintileri, 10 (2019): 375-376.<https://dergipark.org.tr/tr/pub/dogu/issue/43282/526232>.

Tez

İD Mehmet Atalay, “Şâir Nef’î Farsça Divanının Edisyon Kritiği ve Üslûbu” (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998), 32.

SD Atalay, “Şâir Nef’î Farsça”, 32.

K Atalay, Mehmet, “Şâir Nef’î Farsça Divanının Edisyon Kritiği ve Üslûbu” Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.

Ansiklopedi maddesi

İD Derya Örs, “Abdullah b. Ali Kâşânî”, DİA, c. XXIV, (Ankara: TDV, 2002), 4-5.

SD Örs, “Abdullah b. Ali Kâşânî”, 4-5.

K Örs, Derya. “Abdullah b. Ali Kâşânî.” DİA. XXIV: 4-5. Ankara: TDV, 2002.

Yayımlanmamış bildiri

İD Güller Nuhoglu, “Mirza Yahya Devletabadi’nin Hatıralarında İstanbul” (10. Türkiye-İnan Tarihi ve Kültürel İlişkileri Sempozyumu’nda sunulan bildiri, Konya, 12-14 Aralık 2018).

SD Nuhoglu, “Mirza Yahya.”

K Nuhoglu, Güller. “Mirza Yahya Devletabadi’nin Hatıralarında İstanbul.” 10. Türkiye-İnan Tarihi ve Kültürel İlişkileri Sempozyumu’nda sunulan bildiri, Konya, 12-14 Aralık 2018

İD Esra Altay, “Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye’nin Edebiyata Katkıları” (4.Uluslararası Avrasya Çalışmaları “İslam’ın Altın Çağında İlimlerin Gelişmesine Katkı Yapan Bilim Öncüleri”

Sempozyumu'nda sunulan bildiri, İstanbul, 21 - 23 Ekim 2020).

SD Altay, "Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye'nin."

K Altay, Esra. "Takiyye binti el-Gays es-Sûriyye'nin Edebiyata Katkıları." 4.Uluslararası Avrasya Çalışmaları "İslam'ın Altın Çağında İlimlerin Gelişmesine Katkı Yapan Bilim Öncüleri" Sempozyumu'nda sunulan bildiri, İstanbul, 21 - 23 Ekim 2020

Yazma eser

İD Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T6833, 48a.

SD Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, T6833, 51b.

K Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T6833, 1a-70b.

İD Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3682, 26a.

SD Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan*, Ayasofya 3682, 23b.

K Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3682, 1a-311a, Kopyalanma tarihi 10 Rebiülevvel 1135 (19 Aralık 1722).

Arşiv belgesi

İD Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Askeriye (C.AS.) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1797).

SD BOA, C.AS. 71/3352.

K Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Cevdet Askeriye (C. AS) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1920).

İD Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), E. 3202-2=597-2-7.

SD TSMA, E. 3202-2=597-2-7.

K Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA). E. 3202-2=597-2-7.

Web sitesi

İD "Ülke Profili:Mısır," erişim 26 Ocak 2014, <http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profil/ulke-profil-misir>

SD "Ülke Profili:Mısır."

K Ülke Profili. "Ülke Profili:Mısır." Erişim 26 Ocak 2014. <http://www.aljazeera.com.tr/ulke-profil/ulke-profil-misir>.

E-posta veya metin iletisi

Genellikle yalnızca dipnotlarda verilir. Kaynakçada yer alma zorunluluğu yoktur.

Ömer İshakoğlu, yazara e-posta iletisi, 17.05.2020.

SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- ✓ Makalenin türünün belirtilmiş olduğu
- ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu

YAZARLARA BİLGİ

- ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi varsa, bunun belirtildiği
- ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- ✓ Referansların derginin benimsediği APA 6 edisyonuna uygun olarak düzenlendiği
- ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi
 - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
- Makale ana metni
 - ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.
 - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
 - ✓ Öz: 180-200 kelime
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet makale dilinde ve 5 adet İngilizce
 - ✓ İngilizce geniş özet: 1000-1500 kelime (İngilizce olmayan makaleler için)
 - ✓ Makale ana metin bölümleri
 - ✓ Kaynaklar
 - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

DESCRIPTION

Journal of Oriental Studies – Şarkiyat Mecmuası, which is the official publication of Istanbul University, Faculty of Letters, the Oriental Research Center is an open access, peer-reviewed, multilingual, scholarly and international journal published two times a year. It was founded in 1956.

AIM

Journal of Oriental Studies aims to contribute to the scientific knowledge in the field of Eastern languages and literatures by publishing original research articles, reviews, scientific criticism, book review and translation articles.

SCOPE

The journal considers manuscripts on all aspects of Eastern languages and literatures. Subject areas of interest include language and literature, history, history of literature, language education-training and teaching, art and culture concerning Eastern languages and literatures. The target audience of the journal is academics, researchers, professionals, students and related professional, academic institutions and organizations. The publication languages of the journal are Turkish, English, Chinese, Hindi, Persian, Arabic, Korean and Urdu.

POLICIES**Publication Policy**

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor

provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims..

Open Access Statement

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Article Processing Charge

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

COPYRIGHT NOTICE

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

PUBLICATION ETHICS AND PUBLICATION MALPRACTICE STATEMENT

Journal of Oriental Studies is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publisher) are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Journal of Oriental Studies adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.

- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal guardian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

Author's Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/ conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

INFORMATION FOR AUTHORS

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication, and must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers, and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

PEER REVIEW POLICIES

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication, and must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers, and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

Peer Review Process

INFORMATION FOR AUTHORS

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Editor evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

MANUSCRIPT ORGANIZATION

Manuscript Rules

1. The articles written in Turkish of Turkey, except special uses, ought to be befitted to Spelling Dictionary by Turkish Language Association in terms of spelling rules. The writings must be expressed clearly in terms of scientific dimensions.
2. Title: It should describe the article and reflect the basic concepts, discussions and the main argument of the article. Turkish title should be written in bold, 11 point size, Times New Roman; English title should be 10 point size, bold, Times New Roman. Arabic, Persian and Urdu title should be in bold, 11 point size, Traditional Arabic, in the middle under the English title. It should not exceed 12 words.
3. Author's name and address: The name and surname of author under two lines of title, in the right side, right justified. An Asteriks symbol should be added at the end of the author's surname

- as a footpoint, and include the author's academic title, and e-mail address (9 points, justified) . [Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Letters, Arabic Language and Literature Chair, ORCID:, (.....@.....)].
4. Abstract: It must contain a short summary of the main parts (entry, evidence, method, argument, result and proposal) of the article. It should provide the reader to modify the content of the article in a short time and to decide if he needs to read the whole article or not. The given information should not exceed one sentence. The evidences and the resolution part may consist of more than one sentence. The sentences must be clear and understandable and must be written in the past tense. In the abstract, there should not be any tables, illustrations, quotations and references. Turkish abstract should be at the beginning of the article text following the title, between 180-200 words, 10 point size, right and left 10 mm spaced and justified. English abstract should follow Turkish abstract. If the article is written in a different language from these two languages, the third abstract should be prepared in the relevant language by the same rules.
 5. Keywords: should be given following the abstract written in Turkish, English and in the relevant language if any. Keywords should be up to 5 words and should provide access to the article.
 6. Article Text: Articles should be submitted as Microsoft Word, Word 98 or higher versions documents. The text should be written in Times New Roman, 11 point size, at 1 line spacing. The articles in Arabic, Persian and Urdu should be written in Traditional Arabic, 11 point size, at 1 line spacing . The page size should be 165X240, 20 mm space from the right and left page sides, 30 mm from the bottom, 35 mm from the top of the page. The paragraph indentation should be 5 mm.
 7. Titles in the article: Subtitles should be 11 point size and letter/number system should be based on. The first letter of the each Word in the title should be capital.
 8. Extended Abstract: It has the same characteristics with abstract basically, but it is different from the abstract in terms of the length and details. It gives more detailed information than the abstract. The length of the summary should be %10-15 of the article. Tables and diagrams can take place in the summary. It should be at the end of the article and should contain the aim, argument, method, evidence and result of the article as it is in the abstract. The given information should be more detailed in comparison with the abstract. Any evidence and result that does not take place in the article also should not take place in the summary. In the summary, there should not be any references to the article text.
 9. First page header in the article: İ.Ü. ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(201..-1/2) The pages of the artical in the journal should be written.
 10. Left header in the article: The name of the article should be written.
 11. Right Header in the article: Author's name/ ŞARKİYAT MECMUASI SAYI...(201..-1/2) the pages of the artical in the journal should be written.
 12. Footnotes/ Quotations and References: Footnotes should be given automatically in the MS Word program at the foot of each relevant page as 9 point size and justified. If the footnote is a website, the access date should also be given in parentheses. Chicago Manual of Style is used in writing footnotes and bibliography.

Ensure that the following items are present:

- Abstract
- Extended Abstract
- Introduction
- Article Text
- Conclusion
- References

References

Journal of Oriental Studies - Şarkiyat Mecmuası has adopted the “notes and bibliography” documentation system preferred by many in the humanities, including those in literature, history, and the arts. This style presents bibliographic information in notes and, a bibliography.

Authors who would send proposals to the journal are kindly invited to follow the examples given below when writing the footnotes and compiling the bibliography. These examples are borrowed from the Chicago Manual of Style (http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html). A few more examples have also been added. Further information and numerous examples about the “notes and bibliography” system are available at the 14th and 15th chapters of the Chicago Manual of Style (16th edition).

A bibliography is needed at the end of research (original) articles, review articles and articles in translation. It should include all sources given in footnotes, captions and appendixes. The bibliography can include separate sections such as archival, manuscript, secondary, and/or electronic sources. Secondary sources are listed after the author’s name. When referring to archival material and manuscripts please note the name of the library and the collection, number and date of the document used if available.

Authors who do not have surnames (i.e. Salih Zeki), should be listed according to their first names: Salih Zeki should enter the bibliography under the letter S. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Adivar, A. Adnan).

Examples:

fn (first note), **sn** (subsequent/short notes), **bib** (bibliography).

Book, one author

fn Zadie Smith, *Swing Time* (New York: Penguin Press, 2016), 315–16.

sn Smith, *Swing Time*, 320.

bib Smith, Zadie. *Swing Time*. New York: Penguin Press, 2016.

Book, two authors

fn Brian Grazer and Charles Fishman, *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life* (New York: Simon & Schuster, 2015), 12.

sn Grazer and Fishman, *Curious Mind*, 37.

bib Grazer, Brian, and Charles Fishman. *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life*. New York: Simon & Schuster, 2015.

Chapter or other part of an edited book

In a note, cite specific pages. In the bibliography, include the page range for the chapter or part.

fn Henry David Thoreau, “Walking,” in *The Making of the American Essay*, ed. John D’Agata (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177–78.

sn Thoreau, “Walking,” 182.

bib Thoreau, Henry David. “Walking.” In *The Making of the American Essay*, edited by John D’Agata, 167–95. Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

In some cases, you may want to cite the collection as a whole instead.

INFORMATION FOR AUTHORS

fn John D'Agata, ed., *The Making of the American Essay* (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177–78.
sn D'Agata, *American Essay*, 182.
bib D'Agata, John, ed. *The Making of the American Essay*. Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

Translated book

fn Jhumpa Lahiri, *In Other Words*, trans. Ann Goldstein (New York: Alfred A. Knopf, 2016), 146.
sn Lahiri, *In Other Words*, 184.
bib Lahiri, Jhumpa. *In Other Words*. Translated by Ann Goldstein. New York: Alfred A. Knopf, 2016.

E-book

For books consulted online, include a URL or the name of the database. For other types of e-books, name the format. If no fixed page numbers are available, cite a section title or a chapter or other number in the notes, if any (or simply omit).

fn Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), chap. 3, Kindle.
sn Austen, *Pride and Prejudice*, chap. 14.
bib Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.

fn Brooke Borel, *The Chicago Guide to Fact-Checking* (Chicago: University of Chicago Press, 2016), 92, ProQuest Ebrary.
sn Borel, *Fact-Checking*, 104–5.
bib Borel, Brooke. *The Chicago Guide to Fact-Checking*. Chicago: University of Chicago Press, 2016. ProQuest Ebrary.
fn Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), chap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
sn Kurland and Lerner, *Founders' Constitution*, chap. 4, doc. 29.
bib Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

fn Herman Melville, *Moby-Dick; or, The Whale* (New York: Harper & Brothers, 1851), 627, <http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html>.
sn Melville, *Moby-Dick*, 722–23.
bib Melville, Herman. *Moby-Dick; or, The Whale*. New York: Harper & Brothers, 1851. <http://mel.hofstra.edu/moby-dick-the-whale-proofs.html>.

Journal article

In a note, cite specific page numbers. In the bibliography, include the page range for the whole article. For articles consulted online, include a URL or the name of the database. Many journal articles list a DOI (Digital Object Identifier). A DOI forms a permanent URL that begins

<https://doi.org/>. This URL is preferable to the URL that appears in your browser's address bar.

fn Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality,” *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.
sn Keng, Lin, and Orazem, “Expanding College Access,” 23.
bib Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem. “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality.” *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.

fn Peter LaSalle, “Conundrum: A Story about Reading,” *New England Review* 38, no. 1 (2017): 95,

Project MUSE.

sn LaSalle, “Conundrum,” 101.

bib LaSalle, Peter. “Conundrum: A Story about Reading.” *New England Review* 38, no. 1 (2017): 95–109. Project MUSE.

fn Susan Satterfield, “Livy and the Pax Deum,” *Classical Philology* 111, no. 2 (April 2016): 170.

sn Satterfield, “Livy,” 172–73.

bib Satterfield, Susan. “Livy and the Pax Deum.” *Classical Philology* 111, no. 2 (April 2016): 165–76.

fn Rachel A. Bay et al., “Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures.” *American Naturalist* 189, no. 5 (May 2017): 465, <https://doi.org/10.1086/691233>.

sn Bay et al., “Predicting Responses,” 466.

bib Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghalambor, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi, and Peter Ralph. “Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures,” *American Naturalist* 189, no. 5 (May 2017): 463–73. <https://doi.org/10.1086/691233>.

News or magazine article

Articles from newspapers or news sites, magazines, blogs, and the like are cited similarly. Page numbers, if any, can be cited in a note but are omitted from a bibliography entry. If you consulted the article online, include a URL or the name of the database.

fn Farhad Manjoo, “Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera,” *New York Times*, March 8, 2017, <https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html>.

sn Manjoo, “Snap.”

bib Manjoo, Farhad. “Snap Makes a Bet on the Cultural Supremacy of the Camera.” *New York Times*, March 8, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/03/08/technology/snap-makes-a-bet-on-the-cultural-supremacy-of-the-camera.html>.

fn Rebecca Mead, “The Prophet of Dystopia,” *New Yorker*, April 17, 2017, 43.

sn Mead, “Dystopia,” 47

bib Mead, Rebecca. “The Prophet of Dystopia.” *New Yorker*, April 17, 2017.

fn Tanya Pai, “The Squishy, Sugary History of Peeps,” *Vox*, April 11, 2017, <http://www.vox.com/culture/2017/4/11/15209084/peeps-easter>.

sn Pai, “History of Peeps.”

bib Pai, Tanya. “The Squishy, Sugary History of Peeps.” *Vox*, April 11, 2017. <http://www.vox.com/culture/2017/4/11/15209084/peeps-easter>.

fn Rob Pegoraro, “Apple’s iPhone Is Sleek, Smart and Simple,” *Washington Post*, July 5, 2007, LexisNexis Academic

sn Pegoraro, “Apple’s iPhone.”

bib Pegoraro, Rob. “Apple’s iPhone Is Sleek, Smart and Simple.” *Washington Post*, July 5, 2007. LexisNexis Academic.

Readers’ comments are cited in the text or in a note but omitted from a bibliography.

Eduardo B (Los Angeles), March 9, 2017, comment on Manjoo, “Snap.”

Book review

fn Michiko Kakutani, “Friendship Takes a Path That Diverges,” review of *Swing Time*, by Zadie Smith, New York Times, November 7, 2016.

sn Kakutani, “Friendship.”

bib Kakutani, Michiko. “Friendship Takes a Path That Diverges.” Review of *Swing Time*, by Zadie Smith. New York Times, November 7, 2016.

Encyclopaedia entry

fn Mogens Herman Hansen, “Athenian Democracy,” *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed. (Oxford, UK: Oxford University Press, 1996).

sn Hansen, “Athenian Democracy.”

bib Hansen, Mogens Herman. “Athenian Democracy.” *The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed. Oxford, UK: Oxford University Press, 1996.

Interview

fn Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ How the Dictionary Keeps Up with English,” interview by Terry Gross, Fresh Air, NPR, April 19, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

sn Stamper, interview.

bib Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ How the Dictionary Keeps Up with English.” Interview by Terry Gross. Fresh Air, NPR, April 19, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Thesis or dissertation

fn Cynthia Lillian Rutz, “*King Lear* and Its Folktale Analogues” (PhD diss., University of Chicago, 2013), 99–100.

sn Rutz, “*King Lear*,” 158.

bib Rutz, Cynthia Lillian. “*King Lear* and Its Folktale Analogues.” PhD diss., University of Chicago, 2013.

Paper presented at a meeting of a conference

fn Rachel Adelman, “‘Such Stuff as Dreams Are Made On’: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition” (paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009).

sn Adelman, “Such Stuff as Dreams.”

bib Adelman, Rachel. “‘Such Stuff as Dreams Are Made On’: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition.” Paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009.

Manuscripts

fn Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, Istanbul, Istanbul University Rare Books and Manuscripts Library, MS T6833, 48a.

sn Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, MS T6833, 51b.

bib Feyzi, *Muhadarat-ı Feyzi*, Istanbul, Istanbul University Rare Books and Manuscripts Library, MS T6833, 1a-70b.

fn Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, Istanbul, Süleymaniye Library, MS Ayasofya 3682, 26a.

sn Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan*, MS Ayasofya 3682, 23b.

bib Salih b. Nasrullah, *Ghayat al-itqan fi tabdir badan al-insan*, Istanbul, Süleymaniye Library, MS Ayasofya 3682, 1a-311a. Copied on 10 Rabi I 1135 (19 December 1722).

Archival documents

fn Ottoman Archives of the Turkish Prime Ministry (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA), Cevdet Askeriye (C.AS.) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1797).

sn BOA, C.AS. 71/3352.

bib Ottoman Archives of the Turkish Prime Ministry (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA). Cevdet Askeriye (C. AS) 71/3352, 9 Şevval 1211 (7 Nisan 1920).

fn Topkapı Palace Museum Archives (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, TSMA), E. 3202-2=597-2-7.

sn TSMA, E. 3202-2=597-2-7.

bib Topkapı Palace Museum Archives (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, TSMA). E. 3202-2=597-2-7.

Website content

fn Katie Bouman, “How to Take a Picture of a Black Hole,” filmed November 2016 at TEDxBeaconStreet, Brookline, MA, video, 12:51, https://www.ted.com/talks/katie_bouman_what_does_a_black_hole_look_like.

sn Bouman, “Black Hole.”

bib Bouman, Katie. “How to Take a Picture of a Black Hole.” Filmed November 2016 at TEDxBeaconStreet, Brookline, MA. Video, 12:51. https://www.ted.com/talks/katie_bouman_what_does_a_black_hole_look_like.

fn “Privacy Policy,” Privacy & Terms, Google, last modified April 17, 2017, <https://www.google.com/policies/privacy/>.

sn Google, “Privacy Policy.”

bib Google. “Privacy Policy.” Privacy & Terms. Last modified April 17, 2017. <https://www.google.com/policies/privacy/>.

fn “About Yale: Yale Facts,” Yale University, accessed May 1, 2017, <https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts>.

sn “Yale Facts.”

bib Yale University. “About Yale: Yale Facts.” Accessed May 1, 2017. <https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts>.

Personal communication

Personal communications, including email and text messages and direct messages sent through social media, are usually cited in the text or in a note only; they are rarely included in a bibliography.

fn sn Sam Gomez, Facebook message to author, August 1, 2017.

15. References and footnotes listed in Eastern languages (Arabic, Persian, Chinese etc), should be also written in Latin Alphabet.

- Jiang, Yuqin 姜玉琴, Qiao, Guoqiang 乔国强. (2014). "Ge Haowen de "dongfang zhuyi" wenxue fanyi guan 葛浩文的 "东方主义" 文学翻译观 ["Orientalist" literary translation view of Howard Goldblatt]", *Wenxue bao 文学报* 2014-03-12.

SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- ✓ Confirm that the category of the manuscript is specified.
- ✓ Confirm that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
- ✓ Confirm that disclosure of any commercial or financial involvement is provided.
- ✓ Confirm that last control for fluent English was done.
- ✓ Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- ✓ Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in with APA 6th.
- Copyright Agreement Form
- Permission of previous published material if used in the present manuscript
- Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript both in the language of the article and in English
 - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
 - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
 - ✓ ORCID’s of all authors.
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
- Main Manuscript Document
 - ✓ Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript both in the language of the article and in English
 - ✓ Abstract (180-200 words)
 - ✓ Key words: 5 words
 - ✓ Extended abstract in English: 1000-1500 words (for non-english articles)
 - ✓ Body text sections
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU / COPYRIGHT AGREEMENT FORM



Istanbul Üniversitesi
Istanbul University

Dergi Adı: Şarkiyat Mecmuası
Journal name: Journal of Oriental Studies

Telif Hakkı Anlaşması Formu
Copyright Agreement Form

Sorumlu Yazar Responsible/Corresponding Author	
Makalenin Başlığı Title of Manuscript	
Kabul Tarihi Acceptance date	
Yazarların Listesi List of authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.) Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)	
--	--

Sorumlu Yazar: Responsible/Corresponding Author:	
Çalıştığı kurum University/company/institution	
Posta adresi Address	
E-posta E-mail	
Telefon no; GSM no Phone; mobile phone	

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.
Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemeksizin kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Yayımlanan veya yayıma kabul edilmeden makalelerle ilgili dokümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'ne saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work,
all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work,
all authors have seen and approved the manuscript as submitted,
the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere,
the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone.
ISTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights;
to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations,
the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale.
All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL UNIVERSITY for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed.
I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Sorumlu Yazar; Responsible/Corresponding Author;	İmza / Signature	Tarih / Date
	/...../.....

