

DOĞU ARAŞTIRMALARI

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

A Journal of Oriental Studies

Sayı/Issue: 2, 2008/2

İstanbul–2008

DOĞU ARAŞTIRMALARI

A Journal of Oriental Studies

Sayı/Issue: 2, 2008/2

Yılda İki Kez Yayınlanan Uluslararası Hakemli Dergi

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü (Owner and Managing Editor)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Mustafa Çiçekler

Prof. Dr. Halil Toker

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

Prof. Dr. Mehmet Atalay

Doç. Dr. Mehmet Yavuz

Doç. Dr. Abdullah Kızılcık

Bilimsel Danışma Kurulu (Advisory Board)

Prof. Dr. M. Fatih Andı (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Victor el-Kik (Univ. Libanaise)

Prof. Dr. Charles Melville (U. of Cambridge)

Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Muhammet Yelten (İst. Arel Ü.)

Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü.)

Doç. Dr. Durmuş Bulgur (İstanbul Ü.)

Doç. Dr. Abdullah Kızılcık (İstanbul Ü.)

Doç. Dr. Mehmet Yavuz (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Mehmet Atalay (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Ü.)

Prof. Dr. Hayati Develi (İst. Kültür Ü.)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. A.Yaşar Koçak (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Mehdi Nouriyani (Esfahan U.)

Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)

Doç. Dr. Selami Bakırcı (Atatürk Ü.)

Doç. Dr. Hicabi Kırılgiç (Ankara Ü.)

Doç. Dr. Derya Örs (Ankara Ü.)

Y. Doç. Dr. Eyüp Sarıtaş (İstanbul Ü.)

Her makale üç danışman tarafından incelenmektedir/ Each article is evaluated by three referees.

Yazışma Adresi (Correspondence)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

34459 Beyazıt-İstanbul

E-posta Adresi (E-mail)

doguarastirmalari@doguedebiyati.com

İnternet Adresi (Web)

<http://www.doguedebiyati.com/doguarastirmalari.htm>

ISSN 1307-6256

İÇİNDEKİLER

MAKALE

- ❖ İRAN KÜLTÜRÜNDE ATEŞ, NİMET YILDIRIM, S. 5-20
- ❖ FARS EDEBİYATINDA BİR ARA DÖNEM ÜSLUBU: MEKTEB-İ VUKÛ', ALİ GÜZELYÜZ, S. 21-24
- ❖ NEF'Î VE SINIR ÖTESİNE YAZDIĞI İKİ FARŞÇA KASİDE, MEHMET ATALAY, S. 25-48
- ❖ SİBEVEYH'İN EL-KİTÂB'INDA CÜMLE TAHLİLİNE DAİR KAVRAMLAR, ALİ BULUT, S. 49-74
- ❖ HİCRÎ IV. ASIR ARAP EDEBİYÂTININ ÖNDE GELEN ÜÇ BÜYÜK İNŞÂ KÂTİBİ: İBNÛ'L-AMÎD, SÂBÎ, İBN ABBÂD VE RİSÂLELERİNDEN ÖRNEKLER, ALİ BULUT-OSMAN KESKİNER, S. 75-98
- ❖ *EDEBİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI'NDA G. BERGSTRÄSSER'İN BİR YAZISI: LİSAN VE YAZI*, EYYÜP TANRIVERDİ, S. 99-110

ÇEVİRİ

- ❖ SUİ HANEDANI DÖNEMİNDE ÇİN-TÜRK SAVAŞLARI ZHANG XIAOSHENG, ÇEVİREN: EYÜP SARITAŞ, S. 111-116
- ❖ CHILE KABİLESİ HAKKINDA KISA BİR İNCELEME, GAO JUN, ÇEVİREN: EYÜP SARITAŞ, S. 117-120

TANITIM

- ❖ KİTAP TANITIMI: *GEÇMİŞİN MUSİKİ MİRASINA BAKIŞLAR*, FAZLI ARSLAN, S. 121-124

YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

- Doğu Araştırmaları Dergisi; "Doğu Dilleri ve Edebiyatları" çerçevesinde çağın gereğini yerine getiren bir bilimsel etkinliğe zemin hazırlamak amacıyla yönelik olarak; öncelikle dil ve edebiyat, aynı zamanda tarih, sanat ve kültür alanlarında özgün makalelere ve nitelikli çevirilere yer veren uluslararası hakemli bir dergidir.
- Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak herhangi bir dilde de yazı gönderilebilir. Bu durumda Türkçe çevirinin de metne eklenmesi gerekmektedir. Yabancı dildeki yazıların yayımlanması, Yayın Kurulu'nun onayına bağlıdır.
- Dergiye gönderilecek yazıların, Türk Dil Kurumu'nun yazım kurallarına uygun olması gerekmektedir.
- Türkçede yaygın kullanılan yabancı kelimelerin dışındaki kelimelerin Türkçe karşılığının kullanılmasına özen gösterilmelidir.
- Yazılar MS Word programında yazılmalıdır. Yazılarda "Times New Roman" yazı tipi kullanılmalı, yazı boyutu 11 punto ve girinti 1 cm olmalıdır. Farklı yazı tipi kullananların, kullandıkları yazı tiplerini de göndermeleri gerekmektedir.
- Yazar, kısa özgeçmiş bilgilerini göndermelidir.
- Makalelerin özetleri 250 kelimeyi aşmamalıdır. Yazı başlıkları, özet ve anahtar kelimeler Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerdeki dipnotlar, sayfa altı dipnot tekniğine uygun olmalıdır.
- Yazıların, elektronik posta ile doguarastirmalari@doguedebiyati.com adresine veya CD ile Prof. Dr. Ali Güzelyüz, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, 34459 Beyazıt-İSTANBUL adresine gönderilmelidir.
- Yazılarda resim, çizim veya herhangi bir görsel anlatım varsa; bunların en az 300 dpi çözünürlükte taranması ve kullanıldığı metindeki adları ile kaydedilerek gönderilmesi gerekmektedir.
- Yayımlanan yazıların sorumlulukları yazı sahiplerine aittir.
- Yazılar, B5 sayfa boyutuna göre 30 sayfayı geçmemelidir. Ancak geniş kapsamlı yazılar, Yayın Kurulu'nun onayıyla seri halinde de yayımlanabilir.

İRAN KÜLTÜRÜNDE ATEŞ

NİMET YILDIRIM *

ÖZET

“Ātūr” ve “Āzer” adlarıyla da bilinen ateş, Mazdeizm’de büyük tanrılardan birinin adıdır. Aydınlık ve ateş, Ahura Mazda’nın insanlar tarafından görülebilen somut sembollerinden sayılır.

Çeşitli dinlerde kutsallaştırılan, mânevî temizlenme veya ceza unsuru olarak kabul edilen, sembolik anlatımlar için kullanılan bir kavram olan, en eski dönemlerden beri dört temel unsur olarak bilinen “su”, “rüzgar”, “toprak” ve “ateş” grubundan biri olan ateşin kaynağı hakkında pek çok “efsane/mitos” ortaya atılmıştır.

Çok eski çağlardan beri dikkatleri çeken ateş, Brahmanizm ve Mazdeizm gibi Aryâ dinlerinde, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi Sâmi dinlerinde, hatta putperest inancını esas alan Afrika dinlerinde de özgün önemiyle bilinir.

Birçok milletin inanç sisteminde yer alan ateş ilahî ve kültü en geniş olarak Hindistan’da ve İran’da görülmüş, ateş’e en yoğun ve zengin anlamlar da yine bu coğrafyalarda yüklenmiştir. Ateşin etkisinin en eski devirlerden bu yana devam ettiği bilinen ülkelerden biri de İran’dır.

ANAHTAR KELİMELER:

İran kültürü, Ateş, İran mitolojisi, İran edebiyatı, İran dinleri, Mazdeizm, İslam öncesi İran edebiyatı

ABSTRACT

“Ātaš: *fire*” also “ātaxš”, both from the Avestan nominative singular “ātarš”; the regular Middle Persian and Parthian form is *ādur*, whence New Persian “ādar”. The etymology of Avestan “ātar” is unknown.

Zoroastrian veneration of fire plainly has its origin in an Indo-Iranian cult of the hearth fire, going back in all probability to Indo-European times. Fire was also used judicially in ancient Iran.

The ancient Iranian cosmogonists regarded fire moreover as the seventh “creation,” forming the life-force, as it were, within the other six, and so animating the world. Fire was thus of great theoretical, ethical, ritual, and practical importance in ancient Iranian life and thought.

Zoroaster developed this cultural inheritance yet further when he apprehended fire as the instrument of God’s judgment at the Last Day. The cult of fire thus became for the prophet one of profound moral and spiritual significance.

KEY WORDS

Iranian Literature before Islam, Persian Literature, The ancient Iranian, Persian culture, Religions of Iran, Fire in Persian culture.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü. Email: yildirim2002@hotmail.com

“**Âteş**” sözcüğü, *Avestâ*’da; “**âtar**”, “**âtarš**” ve “**âtarsh**”; Pehlevicede; “**âtūr**, **âtār**, **ātaxš**, **ātāsh**”; yeni Farsça’da: “**âzer/âder**”, değişik bazı lehçelerde; “**âdîš**”, “**âtîš**” ve “**teš**” şekillerinde kullanılır.¹ Bu kelimenin kökeni, Sanskritçe’de “*alev*” anlamını veren “Agni” adındaki ateş tanrısının sıfatı “*ādri*” sözcüğüdür. Ateşin ortaya çıkarılması insanoğlunun hayatında en önemli buluşlardan biridir. Özellikle de soğuk iklimlerde ateşin önemi oldukça büyüktür.² İki taşın ya da taş ile demirin birbirlerine şiddetle sürtünmelerinden ortaya çıktığına ve bu yüzden taşın ya da demirin içerisinde yer aldığına inanılan ateş, Zerdüş inanişi gereği kutsanmaktadır. Özellikle Zerdüş inanırı kızlar, âteşkedelerde hizmette bulunmayı ibadet sayarlar.³

“**Âtūr**” ve “**Âzer**” adlarıyla da bilinen ateş, Mazdeizm’de büyük tanrılardan birinin adıdır. Aydınlık ve ateş, Ahura Mazda’nın insanlar tarafından görülebilen somut sembollerinden sayılır. *Avestâ*’da yerküreden sorumlu “*Spendârmûz*” adlı meleğin Ahura Mazda’nın kızı olarak kabul edilmesi gibi, **Âzer** İzed de, genellikle Ahura Mazda’nın oğlu diye bilinir. Buradaki Ahura Mazda ilgisi bu iki tanrının büyüklüklerini göstermektedir.⁴ **Âzer**, *Spend Mînu* tarafından ele geçirilmesi çok güç olan “*Ferr*”in elde edilmesi amacıyla Ehrimen ile mücadeleyle görevlendirilen meleğin adıdır.

“**Şimdi Âzeri**, Ahura Mazda’nın oğlunu övüyorum. **Âzer** soyluları övüyorum.” *Avestâ/Vispered, Kerde:16, Bend:1.*

Ahura Mazda, Zerdüş ile konuşurken beş şeyi diğer bütün varlıklardan daha güzel ve daha üstün yarattığını, bunlardan birisinin de ateş olduğunu söyler. Yine *Mînu-yi Hired*’te: bilge kişinin kime daha çok önem verilmesi gerektiği sorusuna verilen cevapta ateşten söz edilir. *Bundehîšn*’de de: Allah’ın yarattığı yedinci şeyin ateş olduğu ve onun ışığını sonsuz aydınlık sahibi Ahura Mazda’dan aldığı ifade edilir. *Şâhnâme*’de ateş tanrısai aydınlık olarak nitelenir.⁵

*Tanrısai bir aydınlıktır bu,
Akıllıysan eğer tapılmalı buna.*

¹ Mu’in, Muhammed, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş., I, 274; Dusthâh, Celil, *Avestâ*, Tahran 1381 hş., II, 896-897; Yâhakkî, Muhammed Ca’fer, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 31; Afîfi, Rahîm, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivîştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş., s. 404; Kezzâzî, Mîr Celaluddîn, *Nâme-yi Bâstân*, Tahran 1381 hş., I, 188; Boyce, M., “*âdur*”, *Encyclopaedia Iranica/Elr.*, Komisyon, New York 1985 I, 472. *Dihhudâ*, Alî Ekber, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., “*âteš*”, II, 36.

² *Luğatnâme*, “*âteš*”, II, 36; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 31.

³ Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i İşârât-i Edebiyyât-i Farsî*, Tahran 1375 hş., I, 33.

⁴ Mu’in, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 276; Âmûzgâr, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, s. 32.

⁵ Zumurrudî, Humeyrâ, *Nakd-i Tatbîkî-yi Edyân ve Esâtîr Der Şâhnâme-yi Firdevsî, Hamse-yi Nizâmî ve Mantuku’t-tayr*, Tahran 1382 hş., s. 109-110.

Firdevsî

Hintlilerin *Rig Veda*'larıyla, İranlıların *Avestâ*'larında dinî önderlere ait bir unvan olan “âthravan”, Pehlevice’de “Aturbân”, yeni Farsça’da “Âzerbân” olarak geçer. Âzerbân: “ateşi korumak için görevlendirilen kişi” anlamındadır. Eski Roma’da “Vestalis” adı verilen; bilgin, soylu bir aileden gelen iffetli bir kızın “Vesta” adlı tapınaklarda ateşi koruması ve sürekli yanmasını sağlaması için görevlendirilmesi gibi.⁶

Eski İran’da esas olarak ateşe üç anlam veriliyor veya bu yüklenen anlamlarda ateş kutsanıyordu. Ateşin başlangıcı olarak “ev ateşi” yani “ocak ateşi” kabul ediliyordu. İkincisi, devamlı yanan ve kötülükleri uzaklaştıran “kurbat ateşi” adındaki ateştir. Üçüncüsü ise halk topluluklarınca meydanlarda yakılan ve etrafında eğlenilen ateş. Aynı zamanda ateş, suç ve günah işlemiş oldukları iddia edilen kişinin, ateşin içinden yürüyerek yanmadan geçmesi durumunda kendini temize çıkarması, günahını affettirmesi, suçsuz ve günahsız olduğunu ispatlaması geleneği bakımından da önemlidir.

Ateş, mecâzî olarak: “hazmetme”, “iştah yetisi” anlamlarında kullanıldığı gibi “güneş, şimşek, kırmızı şarap, sevgilinin kırmızı dudağı, şeytan, şecaatli kişi ve aşık” anlamlarını da ifade eder.⁷

Çeşitli dinlerde kutsallaştırılan, mânevî temizlenme veya ceza unsuru olarak kabul edilen, sembolik anlatımlar için kullanılan bir kavram olan, en eski dönemlerden beri dört temel unsur olarak bilinen “su”, “rüzgâr”, “toprak” ve “ateş” grubundan biri olan ateşin kaynağı hakkında pek çok “efsane/mitos” ortaya atılmıştır. Birbirinden oldukça farklı bu efsanelere göre ateş, kahraman bir kimse tarafından yeryüzüne getirilmiştir. Ateşi insanlara veren tanrılardır. Yahut insanlar onu tanrılardan çalmışlardır. Ateş; tanrı, tanrıça yahut da tanrının gücünün simgesidir. Bütün bu efsanelerde ortak nokta, ateşte insanüstü bir mahiyet ve özellik görülmesidir. Ateşin kıvılcımı, közü, dumanı, rengi, yanarken çıkardığı ses, türlü efsanevî anlatımlara neden olmuş, bu nitelikleriyle ateş, falcılık ve büyücülük için bir araç olarak da kullanılmıştır.⁸

Çok eski çağlardan beri dikkatleri çeken ateş, Brahmanizm ve Mazdeizm gibi Âryâ dinlerinde, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi Sâmi dinlerinde, hatta putperest inancını esas alan Afrika dinlerinde de özgün önemiyle bilinmektedir. Bütün yararlı nesnelere ve varlıklara gibi ateş de, Mazdeist dünyada övülmüş, özellikle eski İranlılar ve Zerdüş inancı bağlularınca son derece önemsenen, kutsanan öğeler arasında yer almıştır.

⁶ Mu’in, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 275.

⁷ Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-i Câmi-i Fârsî/Ânenêrâc* (nşr. Muhammed-i Debîrsiyâkî), Tahran 1335 hş., “Âteş”, I, 34.

⁸ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32-33.

Yine çok eski çağlardan bu yana ateş, Hint-Avrupa milletlerince kutsanmış, özellikle Hintliler ve İranlılar tarafından aşkın bir ilgiyle karşılanmıştır. Mazdeist inanışta Ahura Mazda'nın yarattığı her şey övülmeğe, kutsanmaya ve saygıya yaraşır. İranlıların ateşe ilgisi de bu gerekçeyle aşırı boyutlara varmış, ateş tanrının bir vergisi, alevi de, tanrısal bir ışık ve aydınlatıcı kılavuz, tapınaklardaki alevler yükselten ateşlikler ise mihraplar olarak kabul edilir.⁹

Tevrat'ta da yer alan birçok rivayette; gök kubbenin altındaki suların kurumamasından sonra yeryüzünün yaratıldığı, *Rig Veda* gibi eski dünyanın kutsal metinlerinde de; ateşin, iki taş arasından çıktığı aktarılır.¹⁰

*Sen verirsin ve sen çıkartırsın taşın kalbinden,
Yakut renkli ateşi ve ateş renkli yakutu.*

Nizâmî-yi Gencevî

Eski İran halklarının inanışlarına göre ateş, ilk olarak Hüşeng tarafından bulunmuştur. *Şâhnâme*'nin rivayetine göre; Hüşeng bir gün ava çıkmış, yolda bir yılanla karşılaşmış, bu yarattığı o güne kadar tanımamış olduğundan dolayı öldürmek istemiş ve bir taş olarak ona doğru fırlatmıştır. Ancak yılan ölmemiş, o atılan taştan kıvılcımlar ve ateş meydana gelmiştir. Hüşeng, bu ilahî aydınlığa şükretmek amacıyla o günü bayram olarak ilan etmiş ve ondan sonra o gün ve gecesi, İran geleneklerinde törenlerle kutlanan bir bayram olarak yerini almıştır. "Sede" olarak adlandırılan o gün ve gecenin her yıldönümünde ateş yakılmaya başlanmıştır.¹¹ Bazı rivayetlerde de; ateşin bulunması, bitkilerin ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilir. Bitkiler ve ateş arasındaki bu yakın ilgi Hint ve İran kavimlerinin genellikle iki ağaç parçasını birbirine sürterek ateş elde etmelerinden kaynaklanmaktadır.¹²

*Ölmedi yılan, ancak gizeminden,
Ateş ortaya çıktı o taştan yine.*

Firdevsî

Birçok milletin inanç sisteminde yer alan ateş ilahı ve kültü en geniş olarak Hindistan'da ve İran'da görülmüş, ateş'e en yoğun ve zengin anlamlar da yine bu coğrafyalarda yüklenmiştir. Ateşin ilahî bir güç olarak somutlaştırılmasının en belirgin örneği Hindistan'daki ateş ilâhı Agni'dir¹³.

⁹ Mu'în, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 273-274; Affî, *Esâtîr*, s. 407-408; Oşîderî, *Cihângîr, Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş., s. 60.

¹⁰ Zumurrudî, *Edyân ve Esâtîr*, s. 143.

¹¹ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32; Vâhiddüst, Mehveş, *Nihâdînehâ-yi Esâtîrî Der Şâhnâme-yi Firdevsî*, Tahran 1379 hş., s. 366; Vehhâbî, Nesîm, "Âteş", *Dânişnâme*, I, 2.

¹² Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32; Affî, *Esâtîr*, s. 405-406.

¹³ **Agni**: Hintlilerin ateş tanrısı. Sanskrit dilinde Agni; "ateş" anlamındadır. Eski Hint

Hindistan'da bütün ateşler Agni'ye bağlıdır. Hintlilere göre Agni, önceleri ocak ateşiyle ilgili görülürken daha sonra kurban ateşi de ona bağlanmış, böylece insanlarla tanrılar arasında aracı olan, kehanette bulunan, tanrılara insanların kurbanlarını sunan kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. *Vedalar* devrinde kurban ateşinin büyüye karşı koruyucu olduğuna inanılıyordu. *Vedalar* sonrası Brahmanizm aşamasında ise ateş ile insanın ölüm döşeğindeki soluğu arasında ilgi kuruldu ve böylece kıvılcım ile ateş arasındaki ilişkiden hareketle insan ruhuyla Brahman'ın ruhu arasında da bir ilgi bulunduğu, hatta bunların eşdeğer olduğu sonucuna varıldı. Hinduizm'de güneşin uzun zaman gizli kaldığına ve ilk defa Agni doğduğunda görüldüğüne inanılır. Odun onun gıdasıdır. Günümüzde Brahmanlar tarafından günde üç defa ateşe kurabiye ve tereyağı atılarak Agni'ye sunuda bulunulur.¹⁴

Ateşin etkisinin en eski devirlerden bu yana devam ettiği bilinen ülkelerden biri de İran'dır. Zerdüş, bu çok eski ve ayrıntılı kültü yasaklamış olmasına rağmen daha sonra yeniden ortaya çıktı. Eski Zervânizm ile Zerdüşlüğü birleştiren Mecûsilikte de ateş'in önemi büyüktü. Bazı kaynakların, Hz. Peygamber'in doğumu sırasında söndüğünü yazdıkları ateş, resmî dini Mecûsilik olan Sasaniler'in sönmeyen ateşidir. İran'ın ateş ilâhı Atar, Hindistan'daki Agni'ye benzer. İran'da Mitraizm devrinde bile "güneşperestlik" ve "ateşperestlik" vardı; Atar, sonsuz ilahî ışığın dünyevî şekli olarak görülen ateşi temsil ediyordu. Temizleyici sayılan ateş Ahura Mazda'nın oğlu olup Zerdüş ondan meydana gelmiştir. Eski İran'da, içinde kutsal ateşin yandığı "âteşkede" adı verilen tapınaklar vardı. Daha sonra birçok ülkeye yayılan bu âteşkedelerin, birkaç basamakla çıkılan ve ortasında gün ışığı sızmayan bir ateşliği bulunuyordu. Buradaki görevli rahipler ateşin sönmemesine dikkat ederlerdi. Âteşkedelerden evlere alınan ateş de artık söndürülmezdi.¹⁵

Medler çağından kalma, bir dağ eteğinde kayalıklar üzerine kazılmış MÖ. VII. yüzyıla ait bir mezar üzerinde ateşin karşısında oturmuş bir İranlı resmi işlenmiştir. Ahâmenişler'den kalma üç âteşkede olduğu ifade edilir. Bunlardan biri Kûrûş'un emriyle Pâsârgâd'ta, diğeri Nakş-i Rستم'de, Dâryûş'un kendi emriyle kabrinin cephesinde, üçüncüsü de II. Erdeşir

Veda mitolojisinde İndra'dan sonra ikinci önemli tanrı Agni'dir. Hem güneşin ve şimşegin ateşi ve hem de insanların tapmak için yaktıkları ocak ateşinin adı olan Agni, kutsal kitaplardaki resimlerde kırmızı renkli ve biri iyi, öteki kötü ikiyüzlü olarak canlandırılır. Üç ya da yedi dili, uçları aleve benzeyen dik saçları, üç bacağı ve yedi kolu vardır. Yanında hep bir koç bulunur. Bugünkü Hinduizm'de özellikle de Agnihotri Brahmanlarının yaptıkları törenlerde Agni'ye tapılır. *Ana Britannica*, "Agni" I, 168.

¹⁴ Tanyu, Hikmet, "Ateş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi/DİA*, İstanbul 1988, IV, 52-53.

¹⁵ Tanyu, Hikmet, "Ateş", *DİA*, IV, 53.

döneminde Şûş'ta yapılmış olan âteşkededir. Ahâmenişler dönemine ait kabirlerin hemen hepsinde kabartma resimlerde kral içerisinde kutsal ateşin yandığı kurban adama yerlerinin karşısında tasvir edilmektedir. Sasaniler döneminde “âteşkede” ve “âteşdân” millî bir simge olarak bu hanedan krallarının bastırdıkları paralar üzerinde de yer almıştır. Eski İranlıların bireysel ve toplumsal hayatlarında da ateşin ahlak ve eğitim üzerindeki etkileri hayatın hemen her alanını kuşatacak kadar güçlüdür. İranlıların ateşi böylesine kutsamalarının izleri ya da etkileri İslâm sonrası dönemde de süregelmiş, günümüzde özellikle de birtakım geleneksel özel günler, bayramlar ve törenlerde belli düzeylerde devam etmektedir.¹⁶

Zerdüş't zamanında yüce bir varlık olarak kabul edilen Ahura Mazda'nın nuru, sonraları da ateşin ihtiva ettiği yaratılmamış bir ışık olarak düşünüldü, böylece ateş kültü gelişti. Zerdüş'tün getirdiği dinin ahiret inancına göre; muhakeme sonucunda kötülerin ateş ve erimiş madenle cezalandırılacaklarına inanılırdı. Ateş, kötülüğü temizleyecek ve şeytanla bütünleşenlerin dışındakiler, Ahura Mazda'nın ülkesine gireceklerdi. Zerdüş'ten sonra rahipler, temizlik idealini ateşle sembolleştirdiler. *Avestâ'* da bu rahipler “ateş yakan” şeklinde nitelendirilir. Sasaniler devrinde hükümdarın sarayında millî birliğin sembolü olarak kutsal ateş yakma geleneği vardı.¹⁷

Fars edebiyatında Zerdüş't ve inanırlarının, ateşi kutsaması ve ona saygı duymasından çokça söz edilir. Bu yüzden Fars edebiyatında “*Zerdüş'tün ateşi*” bir deyim halini almış, aydınlık ve ışığıyla âteşkedelerin ateşine benzetilmiştir. Zerdüş'tün ateşe verdiği önem ateş'in yakıldığı âteşkedelerin de son derece önemsenmesi sonucunu doğurmuş, birçok yazar ve şairin eserlerinde Müslüman İranlıların âteşkedeleri; “Zerdüş'tün Ka'besi”, ateşi de; “Zerdüş'tün kıblesi” olarak nitelemelerine neden olmuştur.¹⁸

Daha önce de belirtildiği gibi, *Avestâ'* da ateş, Ahura Mazda'nın oğlu ve Sipendârmuz ya da yeryüzü ise onun kızı olarak kabul edilir. Âzer, Mazdeist inanişta tanrılardan biridir. Bu önemli öge, insanoğlunun dostu, kardeşi ve en yakın akrabası gibidir. Zararlı yaratıkları ondan uzaklaştırır ve yırtıcı hayvanları geceleyin insanların buldukları yerlere yaklaşmaktan alı koyar. Aynı zamanda ateş, insan ve tanrılar arasında mesaj götürüp getiren bir ulak görevini de yapmakta, bu özelliğinden dolayı da ayrıca saygınlık kazanmaktadır. Bu yüzden ateş İran'da tanrılık göstergesi, alevi de tanrının ışığı ve gücü kabul edilir. Odun ve güzel kokularla yakılan âteşkedelerdeki ateşler hiç sönmeyen kutsal ateşler özel bir saygınlığa sahiptirler.¹⁹

¹⁶ Mu'in, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 278-280.

¹⁷ Tanyu, Hikmet, “Ateş”, *DİA*, IV, 53.

¹⁸ Mu'in, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 282-285.

¹⁹ Mu'in, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, I, 276; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32; Tefezzulî, Ahmed, “Âteş”, *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî/DMBİ*, Tahran 1367

*Bir hafta tanrının huzurunda idiler;
Sanma ki ateşe tapar idiler,
Ateş, o zamanlar mihrap idi,
Tapanların gözü, dolu dolu yaş idi.*

Firdevsî

Ateşin İran toplumlarında kutsanmasının gerekçelerinden biri de, onun su gibi hayatın zorunlu gereklerinden biri olması, bu yüzden su gibi onun da bir şekilde bütün canlıların varlıklarını borçlu oldukları nesne olarak bilinmesiydi. Zerdüşt'ün, beraberinde hiç sönmeyen bir ateşi vardı.²⁰ *Avestâ*'da beş tür ateşten söz edilir ve her birine tek tek selam gönderilir: Birinci ateş, “Âteş-i Behrâm” adıyla bilinen ve âteşkedelerde bulunan büyük ateştir. İkinci ateş, canlıların bedenlerinde yer alır. Üçüncü ateş, bitkilerde ve odunlarda bulunur. Dördüncü ateş, bulutlarda yer alır, yıldırımlar ve şimşekler ya da Teşter'in güzünden sıçrayan ateştir. Beşinci ateş, sonsuz varlığı bulunan arşta ve Ahura Mazda'nın karşısındadır.²¹

Ateş, bütün yaratıkların yapısında mevcut bir nesne olarak insan hayatının temel unsurlarından biri, yaratıkların iç dünyalarında sıcaklığın kaynağıdır. Bedenin asıl kaynağı ve insan faaliyetlerinin hammaddesi olarak manevî bir ateş de bitkiler ve cansız varlıkların iç yapılarında yer alır. Mevlânâ, aşkı ateşe benzetir ve ezeli aşk ateşini her hareketin ve her sesin kaynağı olarak görür:

*Aşk ateşidir kamışın içine düşen,
Kaynamasıdır aşkın, şarabın içine düşen;
Ateştir bu neyin inlemesi, rüzgar değil!
Yok olsun bu ateşi olmayan!*

Mevlânâ Celâluddîn

İnsanoğlunun üstün yeteneklerinin temelinde, içerisinde taşıdığı güçlü ateş yer alır. Hafız'ın gücünü de içindeki ateşin büyüklüğü sağlamaktadır:

*Meyhane de beni değerli bilirler;
Hiç sönmeyen ateş içindedir de ondan.*

Hâfiz-i Şîrâzî

Gökyüzü kaynaklı ateş, canlıları korumak, yeryüzündeki ateş ise kötülükleri ve pislikleri ortadan kaldırıp temizlemek amacıyla yaratılmıştır. Bu yüzden eski dönemlerde İranlılar; dünyanın sonunda bütün insanların çinko eriyiğinden geçirileceği, iyiler ile kötülerin yapmış oldukları işlerin karşılıklarını görecekları inancını taşırlar. İran geleneklerindeki “Sede” ve “Çehârşenbe-yi Sûrî” gibi törenlerde ateşin önemi çok büyüktür. İranlıların

hş., I, 93.

²⁰ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32.

²¹ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 32.

ateşe bağlılıkları ve ona aşkın bir saygı göstermeleri, bazı çevrelerin İranlıları; ateşe tapan bir millet olarak görmelerine neden olmuştur.²²

“Âzer” kelimesi, Farsça’da ateşin diğer bir adı olarak kullanılır. Âryâ dillerinde de ateşin en eski isimlerinden biridir. 62 Yesnâ; ateşin övgüsünü konu almakta, “âteş niyâyiş: *yalvarış ateşi*” adıyla bilinen ateşe özgü bir namazın varlığı da yine bu Yesnâ’dan öğrenilmektedir. Bazen de Âzer, “*ateşin emrinde bulunduğu tanrı*” olarak bilinir.²³ Yılın 9. ayı ve ayın 9. günü, Âzer adlı bu tanrının adıyla “Âzer ayının Âzer günü” olarak adlandırılır. Bu günde “Âzergân” ya da “Âzerceşn” adında törenler düzenlenir. İnsanlar, âteşkedelerde “âzerniyayiş” adıyla bilinen dualarını yaparlar.²⁴

Sâmî kavimlerinde de ateş kutsal bir varlık olarak kabul edilmektedir. *Tevrat*’ın rivayetlerine göre; Tûr Dağı’nda Allah’ın nuru, ateş görünümünde Musa’ya gösterilmiş ve Yahova ateş alevleriyle Musa ile konuşmuştur. *Kur’ân*’a göre; ateş yaratıcının emriyle İbrahim için gül bahçesine dönüşmüştür.²⁵ Bir rivayete göre de; Musa’nın annesi çocukluğunda onu Firavun’un korkusundan bir tandırda saklamış ve kız kardeşi (Musa’nın teyzesi) tandırda ateş yaktığında, Musa’nın tandırın ortasında oturduğunu, ateşin Musa’nın etrafında kıvrıldığını ama ona hiçbir zarar vermediğini görmüştür.²⁶

*Gidince ateşli ağaca doğru Hakkın Kelîm’i,
Kevser suyuyum ben dedi, çıkar ayaklarını da gel.*
Mevlânâ Celâluddîn

*Gel, bak gül çıkardı, Musa’nın ateşi,
Dinle bak, ağaçtan tevhîd nüktesini.*
Hâfız-i Şîrâzî

Kur’ân’da ateş, Allah’ın insanoğluna vermiş olduğu en büyük nimetler arasında sayılmakta, insanın yerkürede yaşaması, hayatını sürdürmesi, medeniyetler kurması ve gelişmeler kaydetmesi ona bağlanmıştır.

²² A. g. e., s. 33.

²³ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 33.

²⁴ Dûsthâh, *Avestâ*, II, 897; Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 33; Tefezzulî, Ahmed, “Âteş”, *DMBİ*, I, 93.

²⁵ “Dediler: “Yakın bunu! Eğer bir şey yapacak kişilerseniz, ilahlarınıza yardım edin.” Biz de şöyle dedik: “Ey ateş, İbrahim’e bir serinlik ol, bir selam ol!” Ona tuzak kurmak istediler de biz onları hüsrânın en beterine uğrayanlar yaptık.” Enbiyâ (21), 68-70.

²⁶ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 33; Vehhâbî, Nesîm, “Âteş”, *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375, I, 3.

“Yeşil ağaçtan sizin için **ateş** çıkaran O’dur. İşte siz **ateşi** ondan yakıyorsunuz.” *Yâsîn (36), 80.*

Kur’ân’da Allah’ın şeytanı ve cinleri ateşten yarattığı, şeytanın da ateşten yaratılmayı bir üstünlük aracı olarak kullanıp kibirlendiği ve bu gerekçeyle Adem’e secde etmekten kaçındığı belirtilir.

“Cinleri de, daha önce zehirli **ateşten** yaratmıştık.” *Hicr (15), 27.*
 “Allah dedi: “Ey İblîs, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan neydi? Burnu büyüklük mü ettin, yoksa yücelenlerden mi oldun?” İblîs dedi: “Ben ondan hayırlıyım! Beni **ateşten** yarattın, onu çamurdan yarattın.” *Sad (38), 75-76.*

Târîh-i Bel’amî’de; şu bilgiler yer alır: Kâbil, çok yaşlandığında, Şam dağlarında İblîs kendisine şöyle dedi: “Ateş’in Hâbil’in kurbanını kabul etmesinin sebebi, onun ateşe tapıyor olmasındandır. Sen de ateşe taparsan, senden de hoşlanır, bu felekler ve yeryüzü sana ve çocuklarına kalır.” Bunun üzerine Kâbil hem kendisi ateşe tapmaya başladı, hem de çocuklarına ateşe tapınmalarını emretti. Böylece Kâbil ateşe ilk tapan ve ateşhâne yapan ilk kişi olarak tarihe geçmiştir. İblîs de, Adem’e secde etmediğinde kendisinin ateşten yaratıldığını belirterek övünmüştü.²⁷ Çünkü o, cinlerden biriydi ve yine *Kur’ân*’a göre cinler dumansız ateşten yaratılmışlardı.²⁸ Fars şiirinde ateş, hem insan hayatındaki önemi ve hem de temel dört öğeden biri olması noktalarından birtakım değerlendirmelere temel oluşturmuştur.²⁹

Tasavvufî terimlerde de aşk; “*aşığı yaktığı ve gönül ocağını tutuşturduğu*” için ateşe benzetilmektedir. Ateş, “*sınav*” anlamında da kullanılır. Aşk ateşi, “*aşığı öldüren aşk alevleri*”dir. Ateş, “*aşkın ya da muhabbetin bir simgesi*”dir. Aşığı yakar, gönül ocağını fokur fokur kaynatır.

Ateşi aşkının senin, candan daha tatlıdır.

Ateş saçmakta gönül aşkınla, daha tatlıdır.

Ferîduddîn-i Attâr

Aşk ateşidir o, neye düştü.

Kaynamasıdır aşkın o, şaraba düştü.

Mevlânâ Celâluddîn

Bunların yanı sıra ateş şiirde; cehennem, hızlılık, üzüntü, şiddetli sıkıntı, bela, musibet, keskin ve etkili söz, şarap, kor, alev, kahır, hışım, sivrilik, eziyet, zarar verme, yakan aşk, aşk ateşi, âşık³⁰ şiddetli duygular,

²⁷ “Allah buyurdu: “Sana emrettiğimde secde etmeni engelleyen neydi?” İblîs dedi: “Ben ondan hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın.” *Arâf (7), 12.*

²⁸ “Cini/İblîs’i de daha önce kavurucu ateşten yaratmıştık.” *Hicr (15), 27.* “Cini de ateşin dumansızından yarattı.” *Rahman (55), 15.*

²⁹ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 33-34.

³⁰ Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 34; Tefezzulî, Ahmed, “Âteş”, *DMBİ*, I, 94; Enverî, Hasan, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, Tahran 1381 hş., “âteş”, I, 43.

heyecan, kırmızılık anlamlarında da kullanılır.³¹ Klasik geleneklerde de yer aldığı gibi günümüzde de İran’da ateşe ve lambaya yemin edilir.³²

Ateş kelimesiyle çok sayıda mazmûn oluşturulur, birçok tamlama içerisinde de ateş farklı anlamlarda yer alır: “âteş-i âbdâr: *şarap, güzellik*”, “âteşdest: *maharetli*”, “âteşruh/âteşrûy: *güzel, sevgili*”, “âteşzebânî: *hızlılık, sivri dillilik*”, “âteşsîfet: *sıcak ve aydın kişi*”, “âteşizâr: *güzel, kırmızı yüzlü*”, “âteşîn ruhsâr: *güzel yüzlü, sevgili*”, “âteşîn kevser: *şarap*”...³³

Eski Mısırlılarda ateş; hem temizleyici bir araç, hem de ölüm ötesi ceza unsuru idi. Eski Yunan mitolojisine göre Zeus, insanları cezalandırmak için onlardan ateşi almış, ancak Prometheus, onu çalıp insanlara geri vermiş ve bu yüzden ateş kahramanı olarak tanınmıştır. Eski Yunanlıların, ateş hakkındaki düşünceleriyle eski İran’daki ateş kültü arasında büyük bir benzerlik olduğu dikkat çekmektedir.³⁴ Ateş ısıtma ve aydınlatmayı sağlayan ilahî bir nimet, aynı zamanda Allah’ın fiil ve kudretini belgeleyen bir delildir.³⁵ Onun yakıcılığı ilahî kudretin mutlak kontrolü altındadır. Nitekim Allah’ın emriyle İbrahim’i yakmamıştır.³⁶ Şeytanın da içlerinden geldiği cin tafesi, “*çok kızgın, dumansız ateş*”ten, diğer bir ifadeyle “*yalın bir alev*”den yaratılmıştır.³⁷

Ateş, aşğın duymuş olduğu aşk ıstırabının ifadesi olur. Aşğın sevgiliye olan hasreti ve içinde yaşadığı ayrılık da, ateş olarak nitelenir. Türkçe’de; “ateş yakmak”, “ateşe yakmak”, “ateşe yanmak” ya da “ateşte yanmak” ifadeleri, hep bu doğrultuda söylenilir ve bu ateşin, başlangıç yeri olarak “göz”, yandığı yer olarak da daima “gönül” unsurları gösterilir. Ateş ile birlikte görülen objelerden biri de mum’dur. Şair; mum’u, “içi yanıyor” diyerek aşğa örnek gösterir. Ateş ile sadece aşğın çekmiş olduğu ıstırap değil, bazı beyitlerde insanların çektiği veya hissettiği herhangi bir ıstırap da kastedilir. Ateşin, bunlardan başka tesadüf edilen en mühim bir diğer yanı da, sevgilinin yanağı için renk itibariyle benzetilen olmasıdır. Bu bakımdan ateş unsuruna, sık sık yanak ifadesi içinde rastlanır. Ateş, ayrıca “dağlamak”

³¹ Afîfî, *Ferhengnâme*, I, 36; Enverî, *Sohen*, “âteş”, I, 43.

³² Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 34; Tefezzulî, Ahmed, “Âteş”, *DMBİ*, I, 94.

³³ Afîfî, *Ferhengnâme*, I, 36-56.

³⁴ Tanyu, Hikmet, “Ateş”, *DİA*, IV, 53.

³⁵ “Çakıp çakıp çıkardığınız o ateşi gördünüz mü? Onun ağacını siz mi yaratınız yoksa yaratıp oluşturan bizler miyiz? Biz onu hem bir ibret hem de çöl yolcularına bir nimet kaldık.” Vâkıa (56), 71-74.

³⁶ “Toplumunun İbrahim’e cevabı sadece şunu söylemeleri oldu: ‘Bunu öldürün, yahut yakın!’ Ama Allah onu ateşten kurtardı. İnanan bir toplum için bunda elbette ibretler vardır.” Ankebût (29), 24.

³⁷ “Cini/İblîs’i de daha önce kavurucu ateşten yaratmıştık.” Hicr (15), 27.

işindeki lüzumuyla da şiirde kendini gösterir: Lalenin yüreğindeki dağ, sevgilinin yanağından kaynaklanan ateştedir. Memdûhun kahır veya hışmı, bu arada renk bakımından da şarap ve sevgilinin dudağı için ateş benzetilen konumundadır. Ateş, nar olduğu kadar nur'dur da. Yani o, hem yakma, hem de aydınlatma özelliğine sahiptir.³⁸

Güneş, bir ateştir. Ateşin en çok tehlike teşkil ettiği unsurlardan biri de harmandır. Davul, dövülmeden önce ateş ile kızdırılır. Kebap ateş ile yapılır. Bir şey yandıktan sonra kararır, kül ve neticede toprak olur. Öd ağacı ateşte yakılır, ney ateş ile delinir, ateş ile birlikte göklere doğru duman yükselir. Kervanın geçtiği yerlerde, onun yakmış olduğu ateşin izleri bulunur. Bütün bunlar dizelerde ateş ile ilgili olarak geçen özelliklerdir. “Anasır-i erba’a: *dört ana unsur*”dan ateş, cehennemın ana maddesi, dolayısıyla “nar-ı cahîm, ateş-i dûzeh: *cehennem ateşi*” gibi bileşikler içerisinde de yer alır.³⁹

*Halil misin sen ki, her ateş gül gibi olsun sana?!
Kelîm misin sen ki, her deniz geçit versin kolaylıkla sana?!
Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân*

*Sinem üzüntüsüyle sevgilinin, gönül ateşiyle yandı.
Bir ateş vardı bu evde sarayı yaktı.
Hâfız-i Şîrâzî*

*Zahitlik hırkamı, harabât suyu aldı götürdü.
Akıl evimi, meyhane ateşi silip süpürdü.
Hâfız-i Şîrâzî*

*Gece karanlık, Eymen Vadisi yolu önümde,
Tûr'un ateşi nerede? Görüşme yeri nerede?
Hâfız-i Şîrâzî*

*Aç mezarımı da, bak ölümünden sonra,
Duman yükselir kefenimden, içimdeki ateşten.
Hâfız-i Şîrâzî*

*Söylesene seher yeli, bu aşkın üzüntüsüyle başıma,
Yanık gönlün ve ahın dumanından neler geldi.
Hâfız-i Şîrâzî*

*Ya Rab! Canımdaki bu ateşi,
Soğut, İbrahim'e soğuttuğun gibi.
Hâfız-i Şîrâzî*

*Çaksa bir kıvılcım gönlüne, güneşi yakar
Benim ciğerime düşen bu aşk ateşi.
İmâduddîn-i Nesîmî*

Kurudu dudağım gönül ateşinden, kalmadı ciğerimde su,

³⁸ Tolasa, Harun, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, İstanbul 2001, s. 447-448.

³⁹ A. g. e., s. 448-449.

Ey ay yüzlü, fazilet denizinden bir şebnem gerek bana.

İmâduddîn-i Nesîmî

Tûr'a, Musa'nın ateşi geldi.

Gitti karanlığı gecenin, aydınlık geldi.

Hilâlî-yi Çağâtâyî

Onun suyundan alır kırmızılığını gül,

Ateşimizden daha aydınlık, dumanı onun.

Muhammed İkbâl

Geçtiler ateşten temiz canlarıyla,

Korkmazlar ateşten, çünkü temizler.

Hûşeng-i İbtihâc

Âteşdân

İçerisinde ateş yakılan ve hoş koku yayması amacıyla da üzerine üzerlik tohumu serpilen özel bir kap olan âteşdân, Zerdüştiler tarafından “âferîngân” adıyla da bilinmektedir.⁴⁰

Âteş-i Âderân

Âteş-i Âderân, Hindistan'da bulunan küçük bir tapınakta yakılan ateşin adıdır. Bu ateş her zaman alevli olarak yanmaz. Mübedler onun haremindedir tanrıya dualar ve yakarışlarda bulunurlar. Âteş-i Âderân, dört ateşten elde edilir. Gerçekte bu ateşler mübedler, ordu mensupları, çiftçiler ve meslek gruplarından oluşan dört sosyal tabakanın sembolü olarak bilinmektedir.⁴¹

Âteş-i Behrâm

Âteş-i Behrâm, Pehlevi eserlerde; “Âteş-i vehrâmân” ya da “Âteş-i Verherân/Verherâm” şekillerinde geçer. En büyük, en kutsal ateş ve âteşkededir. Âzer-i Behrâm/Âteş-i Behrâm, Sasaniler dönemine ait ünlü yedi âteşkededen biridir. Bazılarına göre özel bir âteşkedenin adı değil, İran'ın çeşitli şehirlerinde bulunan ve işlevini sürdüren âteşkedelerin genel adıdır. Erdeşîr-i Bâbekân Fars Körfezinde bir köy kurduğunu ve deniz kıyısında Âteş-i Behrâm adı verilen on âteşkede yaptırmıştır. Darmesteter, iki tür âteşkede bulunduğunu bunlardan büyük olanlarına “Âteş-i Behrâm” küçük tapınaklara da “âderân” ya da “âgyârî” adı verildiğini ifade eder. Âteş-i Behrâm ile âgyârîler arasındaki fark temelde ateşin şekli, aslı ve hazırlanış şekillerinde görülmektedir. Âteş-i Behrâm'ın hazırlanışı yaklaşık bir yıl sürer ve on üç ayrı tür ateşten oluşur. Bütün ateşlerin ruhunu oluşturan cevherlerin tamamını kendisinde topladığına inanılır. Günümüzde en önemli Âteş-i Behrâm, Hindistan'ın, Nevsârî bölgesinde yedi yüz yıl önce yapılmış olan âteşkededir.⁴²

⁴⁰ Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 62.

⁴¹ Affî, *Esâtîr*, s. 408.

⁴² Dusthâh, *Avestâ*, II, 894-895; Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 61-62.

Bazı araştırmacılara göre kutsal ateşler üç tanedir. Bunlardan en önemlisi yıldırım ve şimşeklerin ateşlerinin de içlerinde bulunduğu on altı tür ayrı ateşin birleşmesiyle oluşturulan, kutsanan ve övülen Âteş-i Behrâm'dır. Sürekli olarak gecelerde bile yakılan parlak ve yüksek alevleriyle her zaman canlı tutulan bu ateş için çok özel ayinler ve törenler düzenlenir. Günde beş kez güzel ve etkili kokuları bulunan ağaçlar atılıp yakılarak etrafa hoş kokular yayılır. Sadece yetkili mübedler onun sınırları içerisine girebilir ve özgün dualar okuyarak yakarıta bulunabilirler. Zerdüş inanırları ve sıradan mübedler sadece ateşin etrafına çevrelenmiş pencerelerden Âteş-i Behrâm'ı görebilir, oradan ateşe güzel kokulu ağaçlar atabilirler.⁴³

Mezdiyesnâ inanışında en önemli ateş, Âteş-i Behrâm'dır. Eski devirlerden beri kutsanan ve saygı duyulan Âteş-i Behrâm'ın önemi ve saygınlığı, İran kültür ve medeniyetindeki etkisi hakkında *Avestâ* ve Pehlevice kaleme alınmış metinlerde çok şey söylenmiştir. Yesnâlarda kutsanan ve övülen en önemli ateşler arasında yer alan beş tür ateşin birincisi, gökyüzünde bulunduğu inanılan Âteş-i Behrâm'dır.⁴⁴ *Mînu-yi Hired*'teki rivayetlerde; Âteş-i Behrâm'a zarar verenlerin büyük günah işlemiş olacakları belirtilir. Mazdeist inanışta Âteş-i Behrâm, çok özel bir konuma sahiptir. Mazdeistler, onun gölgesinde hayatlarını sürdürürler. Yezd ve Kirmân bölgelerinde de eski devirlerden beri iki ayrı Âteş-i Behrâm bulunduğu, Hindistan'da Zerdüştilerinin göçlerinden sonra en eski Âteş-i Behrâm'ın; Gocerât bölgesinde IV./X. yüzyılda kurulduğu, daha sonraki devirlerde Zerdüş dininin yayılmasıyla değişik merkezlerde sekiz tane Âteş-i Behrâm daha yapıldığı belirtilir.⁴⁵

Âteş-i Behrâm Niyâyiş

"Niyâyiş" Pehlevî dilinde "dua", "övgü", "selam" anlamlarını ifade eder. Âteş-i Behrâm Niyâyiş, *Avestâ*'nın Horde Avestâ bölümündeki beş niyâyiş'ten beşincisinin adıdır. Âteş-i Behrâm Niyâyiş, "20 bend"ten oluşur. Bu dua, yirmi dört saat içerisinde beş kez ve aynı zamanda her ayın "Âzerrûz" olarak bilinen 10. günü mübedler tarafından âteşkedelerde okunur.⁴⁶

Âteş-i Dâdgâh

Âteş-i Dâdgâh, Mezdiyesnâ inanışında üç ateş olarak bilinen (Âteş-i Behrâm, Âteş-i Âzerân ve Âteş-i Dâdgâh) grupta yer alan ateşlerden biridir. Zerdüş inanışı bağluları bu ateşi evlerinde yakarlar.⁴⁷

⁴³ Dûsthâh, *Avestâ*, 895.

⁴⁴ Dûsthâh, *Avestâ*, II, 895; Afîfî, *Esâtîr*, s. 408.

⁴⁵ Afîfî, *Esâtîr*, s. 409-411.

⁴⁶ Dûsthâh, *Avestâ*, 896; Oşîderî, *Dânişnâme*, s. 63.

⁴⁷ Afîfî, *Esâtîr*, s. 411.

Âteş-i Mûsâ

Musa'nın peygamberlikle görevlendirileceği anda yeşil bir ağaç üzerinde görmüş olduğu, kendisine kılavuzluk görevi de yapan ateş. Mecazî olarak: “sevgilinin dudağının kırmızılığı”, “üzüm suyu”, “üzüm şarabı” ve “kırmızı şarap” anlamlarında da kullanılır.⁴⁸

“Hani Musa, ailesine şöyle demişti: Gerçekten ben bir **ateş** gördüm. (Gidip) size oradan bir haber getireceğim, yahut bir **ateş** parçası getireceğim, umarım ki ısınırsınız! Oraya geldiğinde şöyle seslenildi: **Ateşin** bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır! Alemlerin Rabbi olan Allah, eksikliklerden münezzehtir!” *Neml* (27), 7-8.

*Musa'nın ateşini gel canımdan dinle benim,
O ateşten kıvılcımlarla dopdolu, canım benim.*
İmâduddîn-i Nesîmî

*Yanağı, Musa'nın ateşini gösteriyor.
Nefesi, İsa'nın mucizesini gösteriyor.*
İmâduddîn-i Nesîmî

Musa, Safûrâ için istemektedir **ateşi**,
Çobanlığı da onun Safûrâ içindi derler.
Hâkânî-yi Şîrvânî

*Hayat suyu çıkartırım ben, **ateşinden Musa'nın**;
Böyle bir mucize ve büyü görmedi kimse bir insandan!*
Hâkânî-yi Şîrvânî

*Aşk ve kavuşma **ateşim** sardığında beni, **Musa** gibi,
Tûr Dağı'na doğru gittim, ne mutlu, ne mutlu bana!*
Mevlânâ Celâluddîn

*Bir ağaç ve bir **ateş** gördüm, sevgilim diye çağırılıyordum;
Beni çağırıyor o **ateş**, yoksa İmrân'ın **Musa**'sı mıyım?!*
Mevlânâ Celâluddîn

*Güzel huyundan bir parça kattular nefesine İsa'nın,
Yüzünün kandilindeki aydınlıktan yakarlar **ateşini Musa'nın**.*
Fahrüddîn-i Irâkî

*Sevgiliden gönlüne kıvılcım sıçradı **Musa'nın**,
Şarabı **ateş**, kandili ağaç oldu.*
Mahmûd-i Şebisterî

Âteş-i Tûr

Musa Peygamber, Şuayb'ın yanında on yıl süreyle bulunduktan sonra kırk yaşına ulaşmıştı. Özlediği akrabalarını ve ülkesini görmek için Mısır'a

⁴⁸ Eşrefzâde, Rızâ, *Ferheng-i Kârbord-i Âyât ve Rivâyât Der Eş'âr-i Ferîduddîn Attâr-i Nişâbûrî*, Tahran 1373 hş., s. 3; Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-i Câmi-i Fârsî/Ânendrâc* (nşr. Muhammed-i Debîrsîyâkî), Tahran 1335 hş., “Âteş-i Mûsâ”, I, 43.

doğru yola çıktı. Soğuk ve karanlık bir gecede yolu bulamayarak kayboldu. Beraberinde bulunan hanımının da doğum sancıları tuttu. Bu sıkıntılar içerisindeyken birden Tûr Dağı'ndan yükselen bir ateş gördü. Yanındakilere: “Siz burada bekleyin size o ateşten bir parça getireyim” dedi. Ateşe yaklaştığında sağ tarafındaki vadiden kendisine “Ey Mûsa! Alemlerin Rabbi Allah benim, ben!” diye bir çağrıda bulunuldu.⁴⁹ Olay Kur’ân’da şöyle aktarılır:

“Musa süreyi bitirip ailesiyle yola çıkınca, **Tûr tarafından bir ateş** fark etti. Ailesine dedi ki: “Bekleyin, bir ateş fark ettim. Belki ondan size bir haber getiririm, belki bir ateş koru getiririm de ısınırsınız. Oraya vardığında o bereketli toprak parçasındaki vadinin sağ tarafından, bir ağaçtan şöyle seslenildi: “Ey Musa! Alemlerin Rabbi Allah benim, ben! “Asanı at!” Asanın çevik bir yılan gibi titreyip kıvrıldığını görünce gerisin geri döndü; arkaya bile bakmadı. “Geri dön ey Musa, korkma! Güven içinde olanlardansın.” *Kasas (28), 29-31.*

Şair gerçeği ve aydınlığı aramadaki şaşkınlığını ve hayretini karanlık geceyle karşılaştırır. Eymen Vadisi ve yoluyla da “seyr u sulûk”, “aşk yolu”, “ilahî kılavuz”, “buluşma randevusu”, “sevgiliye kavuşma” kastedilir. Gece karanlık ve Eymen Vadisi yolu önde, Tûr Dağı'nın ateşi ve sevgiliyle buluşma yeri ve zamanı ileride...⁵⁰

*Korkmasam da, yanmaktan ben asla,
Kelebek nerede? **Tûr'un ateşi** nerede?!*

Ebû Saîd-i Ebu'l-hayr

*Görmüşsün sen de uzaktan **Tûr ateşini**,
Sen de **Tûr**'da, bir küçük Musa'sın o zaman.*

Ferîduddîn-i Attâr

*Yüzünden sürekli nur dökülüyordu,
Mahallene, **Tûr'dan ateş** yağdığı gibi.*

Seyf-i Ferğânî

*Kaybolup gidiverdi, bu karanlık gecede önümdeki yol,
Çık bir köşeden de gel, **ey yol gösteren yıldız.***

Hâfız-i Şîrâzî

*Kapkaralık gece ve çöl. Nereye varılabilir?!
Yoluma **kandil** olmazsa, **yüzünün ışığı** senin.*

Hâfız-i Şîrâzî

*Yetişmezse imdadıma bir lambayla **Tûr'un ateşi**,
Ne çare bulurum karanlık gecesine Eymen Vadisi'nin*

Hâfız-i Şîrâzî

Işığı, Musa yolunun Hızır'ı olan şarap,

⁴⁹ Berzger Hâlıkî, Muhammed Rızâ, *Şâh-i Nebât-i Hâfız*, Tahran 1382 hş., s. 52.

⁵⁰ Berzger Hâlıkî, *Şâh-i Nebât-i Hâfız*, s. 52.

Tûr'un ağacının kökünden alır ateşini.

Vahşî-yi Bâfkî

*Ateş nefesli bülbülüyüm Sâib, ben alemin,
Kafes, sıcak nefesimden Tûr ağacı oluverdi.*

Sâib-i Tebrîzî

*Aşksızlıktan sönüp gitti, ömrümün baharı benim,
Yoksa Tûr ağacının ateşi gibi, ateş damlatırdım ben.*

Sâib-i Tebrîzî

*Yakma beni merhametsizlik ateşinde,
Bak arıyor Tûr'un ateşi beni mumla.*

Sâib-i Tebrîzî

Âteş-i Urmuzd

Yesnâlarda; Âteş-i Urmuzd, imşâspendler ile birlikte övülenler arasında yer alır. Pehlevî dilinde yazılmış metinlerde de; Âteş-i Urmuzd/Âzer-i Urmuzd, kutsanan ve övülen nesnelere arasında sayılır. *Avestâ*'da ateşin olağanüstü önemi ve özellikle Zerdüş'te inanışındaki büyüklüğünden dolayı Âteş ya da Âzer, Ahura Mazda'nın oğlu olarak kabul edilmektedir. Yine *Avestâ*'da; ateşin beşli kategorizesindeki ateş türlerinden biri olan Âteş-i Spenşost, Ahura Mazda'nın huzurunda sürekli yanan parlak ateşin adıdır.⁵¹

Âzerrûz

Âzer, ateşten sorumlu meleğin adı, aynı zamanda Eski İran'da bir tanrı adıdır. Güneş takviminde her ayın 10. günü, bu tanrının adıyla bilinir. Bu gün, klasik Fars geleneğinde çok sevilen bir gündür. Bu günün gecesinde görülen rüyaların tamamı gerçek olarak hemen o gün çıkar. Farslar bugünün kolaylıklar sağlayan, uğurlu bir gün olduğunu söylerler. Söz konusu günde seyahate çıkmak da uğurlu sayılır. Bu günde seyahate çıkanlar bol kazançla döner, iyiliklerle karşılaşır. Bütün ihtiyaçları da, Tanrı tarafından karşılanır. Âzer günü, Ferverdîn, İsfend, Ordîbehişt, Mihr, Âbân, Âzer ve Hordâd aylarında daha da kutsanır. 10 Âzer de, "Âzerceşn" adıyla kutsanır ve törenlerle kutlanır.⁵² Bu gün "Âzerhûş" adıyla da bilinir.⁵³

⁵¹ Afîfî, *Esâtîr*, s. 409.

⁵² Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr*, s. 42.

⁵³ *Luğatnâme*, "Âzerhûş", II, 56.

Fars Edebiyatında Bir Ara Dönem Üslubu:

MEKTEB-İ VUKÛ’*

ALİ GÜZELYÜZ**

ÖZET

Bu makalede, Fars edebiyatının iki önemli üslubu olan Sebki-İrâkî ile Sebki-Hindî arasında yaklaşık yüz yıl süren ve bir ara dönem üslubu olarak kabul edilen Mekteb-i Vukû’un ortaya çıkışı, özellikleri ve bu üslubu kullanan şairler hakkında bilgi verilmektedir.

Anahtar Sözcükler:

Fars edebiyatı, Mekteb-i Vukû’, Mekteb-i Vâsüht, Vâkî’a-güyî, Sebki-İrâkî, Sebki-Hindî

Mekteb-i Vukû’, Fars edebiyatının iki büyük üslubu, yani Nizâmî, Hâkânî, Sa’dî, Attâr, Mevlânâ gibi bir çok şairin takip ettiği, ancak zamanla etki ve çekiciliğini yitirerek yok olma noktasına gelen Sebki-İrâkî ile; Kelîm-i Kâşânî, Sâib, Bîdil gibi şairlerin eserlerini kaleme alırken tercih ettikleri Sebki-Hindî arasında bir geçiş dönemi, belki de Sebki-Hindî’ye bir hazırlık dönemi niteliği taşımaktadır.¹

Bu geçiş dönemi olma özelliği, o dönem şairlerinin kullandıkları üslubun da bir anlamda çeşni tabağı haline gelmesine neden olmuştur. Kısaca, sona ermiş olan Sebki-İrâkî ile doğmak üzere olan Sebki-Hindî’nin bir takım özelliklerini içeren, ancak farklı renkliliklere sahip bir tarz ortaya çıkmıştır. Bu “geçiş dönemi” üslubunu, bir önceki veya bir sonraki üslup içinde ele alanlar da vardır.² Ancak son yıllarda yayımlanan araştırmalardan da anlaşılacağı üzere bu ara dönem üslubu, anılan her iki üsluptan da farklıdır.³ Bu yüzden Sebki-Hindî’yi, Sebki-İrâkî’nin bitiminden hemen sonra, yani Safevî Devleti’nin kuruluşuyla birlikte başlatmak doğru değildir. Çünkü geçiş dönemi şairleriyle Sebki-Hindî şairlerinin şiirlerini dikkatlice inceleyip karşılaştırsak, Sebki-Hindî’nin, yaklaşık 100 yıl süren Mekteb-i Vukû’dan sonra ortaya çıktığını ve yavaş yavaş bu ekolün yerini aldığını görürüz.

* Bu makale, 29 Nisan 2005 tarihinde Yıldız Teknik Üniversitesi’nde düzenlenen "Sözde ve Anlamda Farklılaşma: Sebki-Hindî" adlı sempozyumda sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiştir.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi. E-mail: guzelyuz@gmail.com

¹ Bkz. Şemîsâ, Sîrûs, *Sebk-şinâsi-yi Şi’r*, Tahran 1374 h.ş. (1995), s. 269.

² Bkz. Okumuş, Ömer, *Hind Üslubu (Sebki-Hindî)*, Erzurum 1989, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi *Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*’nden ayrı basım, s. 107-108.

³ Bkz. Gulçîn-i Me’ânî, Ahmed, *Mekteb-i Vukû’ der Şi’r-i Fârsî*, Meşhed 1374 h.ş. (1995), s. 3-13.

Öncelikle “Geçiş Dönemi Üslubu” olarak adlandırılabilen bu dönem üslubu, daha sonra “Mekteb-i Vukû” ya da “Vâkı’â-gûyî” ve “Mekteb-i Vâsûht” olmak üzere iki ana mekteb ya da ekole ayrılmaktadır.⁴

1) Mekteb-i Vukû’ (Vâkı’â-gûyî):

XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkıp, aynı yüzyılın ikinci yarısında en üst seviyesine ulaştıktan sonra XVII. Yüzyılın ilk çeyreğine kadar etkinliğini sürdüren bir üsluptur. Genel olarak Mekteb-i Vukû’ adı verilen bu üslubu Lisânî-yi Şîrâzî’nin (ö. 1534) kurduğu kabul edilmekle beraber; bu ekolün temellerinin Bâbâ Figânî (ö. 1519) tarafından atıldığını söyleyenler de vardır. İranlı araştırmacı Ahmed Gulçîn-i Me’ânî’ye göre ise Şehîdî-yi Kummî (ö. 1529), bu şairlerden de önce gelmektedir.

Hatta bazıları, Şeref Cihân-ı Kazvînî’nin (ö. 1561) bütün gazellerinin bu üslubun özelliklerini taşıdığını ifade ederek onu bu üslubun kurucusu kabul ederler. Her hâlükârda bu üslup, Şeref Cihân-ı Kazvînî’den sonra çok revaç bulmuş ve XVI. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren gazel tamamen bu üslupla söylenmeye başlanmıştır. Bu dönemde Vukû’î-yi Tebrîzî ve Vukû’î-yi Nişâbûrî (ö. 1591) gibi bazı şairler “Vukû’î” mahlasını kullanmaya başlamışlardır.⁵

Vâkı’â-gûyî’den kasıt, aşk ve âşıklık hallerinin gerçeğe yakın bir şekilde açıklanması ve âşık ile ma’şuk arasında geçenlerin şiir kalıbına dökülmesidir. Kısacası, söz sanatlarından arındırılmış sâde şiiirdir. Mekteb-i vukû’ üslubunda cinâs-ı lafzî ve ma’nevî, irsâlu’l-mesel, reddu’l-‘acuz ‘ala’s-sadr, fhâm, ibhâm ve benzeri edebî sanatlarla pek yer verilmemiş; saf, açık ve konuşma diline yakın bir dil kullanılmıştır.⁶

Eski dönem şairlerinin şiirlerine baktığımızda, Sebki Irâkî üslubunda eser veren Mevlânâ, Sa’dî ve Nâsır-ı Husrev gibi bazı şairlerin şiirlerinde de, çok az olmakla birlikte, bu özelliklere rastlamak mümkündür. Hatta Sebki Irâkî’nin son döneminde yaşamış olan Dervîş-i Dihekî’nin (ö. 16. yy. başları) şiirlerinde Sebki Irâkî özellikleri pek görülmez. Aksine onun üslubu, Mekteb-i Vukû’ şairlerinin üslubuna çok benzemekte ve hatta zaman zaman kendisinden yaklaşık yüzyıl sonra ortaya çıkan Sebki Hindî’yi andırmaktadır.⁷

Mekteb-i Vukû’un ortaya çıkışındaki en önemli etken, Sebki Irâkî şiirinin gerçekçilikten uzaklaşması ve bütünüyle düşünsel ve hayâlî bir havaya bürünmesidir. Gerçekçilikten uzak düşen bir üslup ise ancak uç noktalardaki şairlerin benimseyeceği bir üslup olabilir. Bunun yanında şiirde aynı mazmunların tekrar edilmesi ve yeni açılımların yapılamaması, Sebki Irâkî’nin sönmesine neden olmuştur. Bu etkenleri göz önünde bulunduran geçiş dönemi şairleri, şiirlerinde, hayâlî olaylardan çok gerçek olaylara

⁴ Bkz. Şemîsâ, Sîrûs, *a.g.e.*, s. 269-278.

⁵ Bkz. Şemîsâ, Sîrûs, *Sevr-i Gazel der Şi’r-i Fârsî*, Tahran 1373 h.ş. (1994), s. 159-162.

⁶ Bkz. Hâtemî, Ahmed, *Pejûheşi der Sebki Hindî o Dovre-yi Bâzgeşt-i Edebî*, Tahran 1371 h.ş. (1992), s. 28.

⁷ Bkz. Güzelyüz, Ali, *Dîvân-ı Dervîş-i Dihekî*, (Basılmamış Doktora Tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, s. 16.

yönelmişlerdir. Böylece şiirde bir çeşit realizm filizlenmeye başlamıştır. Ancak Sebk-i Irâkî'yi eleştirerek realist arayışlara giren Mekteb-i Vukû'u benimseyen şairler, bir önceki dönemden devraldıkları ve tercih ettikleri edebî tür olarak gazelin dar çerçevesine takılıp kalmışlardır.

Bilindiği gibi gazelin asıl konusu “aşk”, “aşık” ve “ma’şûk” arasındaki ilişkilerdir. Böyle belli bir konuya hasredilmiş bir türde eser veren şairler, ne kadar gerçekçi olurlarsa olsunlar, konunun darlığı nedeniyle kısır bir çerçeve içinde dönüp dolaşmaya mecburdurlar. Bu durum, söz konusu ekol için de geçerli olmuş; gerçekçiliği esas alması itibarıyla, bazı çekici yönleri sahip bulunmasına rağmen, konu darlığının, tekrar ve ibtizâli beraberinde getirmesi yüzünden gerileyerek ortadan kalkmıştır.⁸

2) Mekteb-i Vâsûht:

Mekteb-i Vukû' ya da Vâkı'â-gûyî, yukarıda belirttiğimiz nedenlerle, daha başlangıç aşamasındayken, tekrar ve ibtizâle düçâr olmuş ve bazı şairler yeni arayışların peşine düşmüşlerdir. Bu arayışların bir sonucu olarak da Mekteb-i Vukû' içerisinde, öncülüğünü Vahşî-yi Bâfkî'nin (ö. 1583) yaptığı “Mekteb-i Vâsûht” adı verilen yeni bir ekol doğmuştur.

Vahşî-yi Bâfkî her ne kadar Bâbâ Figânî'yi taklit ettiyse de şiirlerini yeni bir üslupla söylediğini şu sözleriyle ifâde etmektedir:⁹

طرح سخن نوع دگر ساختم طرح نوی در سخن انداختم
تا زندم طعنه به بی مایگی هیچ کس نیست به همسایگی

“Şiirde yeni bir üslup yarattım

Sözün tarzına yeni bir yön verdim

Benim seviyemde şiir yazacak kimse yok ki

Beni değersizlikle eleştirsin”

İran'dan çok Hind sahasında yaygınlaşan ve Hindistan Farsçasında “Tiksinme, yüz çevirme” anlamına gelen “vâ sûhten” mastarından adını alan bu ekolde, gazelin geleneksel konusu olan “aşık”ın “ma’şûk”a olan aşkının acıklı bir tarzda beyânı ve onun her zulüm ve cefâyâ kayıtsız katlanması yerine; şâirin, sevgilinin vefasızlıklarından sıkılarak, onun vefasızlığı, zulüm ve sitemi, yersiz yere râkibe olan sevgisi ve ayrılığın musibet ve zorluklarından şikâyet etmesi, eğer ma’şûk bütün bu tegafül ve sitemkârlığında devam ederse, sabrının sona ereceği ve ma’şûktan ayrılarak başka bir ma’şûk bulacağını ifâdesi konu edinilmiştir.¹⁰

Bahâr-ı Acem Sözlüğü'nde “Vâ sûhten” mastarının karşılığı “bir şeyden yüz çevirmek, aşktan vazgeçmek” şeklinde geçmektedir. Tâlib-i Amolî de Lahor'da Şâpûr-i Tehrânî ile görüştüğü esnada söylediği bir gazelinde bu fiili şu şekilde kullanmaktadır:

به خسرو داشتم روی نیازی در سخن طالب از و واسوختم چون صنعت شاپور را دیدم

⁸ Bkz. Şemîsâ, Sîrûs, *Seyr-i Gazel der Şi'r-i Fârsî*, s. 157-165.

⁹ a.g.e., s. 162-163

¹⁰ Bkz. Toker, Halil, *Hindistan'da Farsça ve Urduca Şiir ve II. Bahadır Şâh Zafer Devri Şairleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 108-109.

Yani, “Şiirde Emîr Hüsrev-i Dehlevî'ye inancım vardı. Ama Şâpûr'un şiirini görünce Hüsrev'den vaz geçtim”.¹¹

Şiblî-yi Nu'mânî, Vâsûht ekolünün Vahşî'yi Bâfkî ile başladığını ve onunla sona erdiğini ifâde etmektedir.¹² Ancak bu düşünceye katılmak mümkün değildir. Çünkü ma'sûkuna karşı isyân ederek yüz çeviren ve bu konuda şiirler söyleyen başka şairler de vardır. Bunlar arasında Ebulkasım Muhteşem-i Şîrvânî, Hisâbî-yi Natanzî, Zevkî-yi Nûnî, Zihnî-yi Kâşânî, Şucâ'-ı Kâşânî, Sâfi-yi Bemî, Sarfî-yi Sâvecî, Zamîrî-yi İsfahânî, Kısmetî-yi Astarâbâdî, Lutfî-yi Şîrâzî, Meylî-yi Herevî, Hemdemî-yi Meşhedî ve diğerlerini sayabiliriz.

Mekteb-i Vukû', 17. yüzyılın ilk çeyreğine kadar İran ve Hindistan'da etkinliğini sürdürürken, Mekteb-i Vâsûht da aynı tarihe kadar Hindistan'da geçerliliğini korumuştur.¹³

Mekteb-i Vâsûht ile Mekteb-i Vukû' arasında dil açısından değil; konu ve ifâde tarzı açısından farklılık görülmektedir. Bu yüzden o dönemin her iki ekolü de dil açısından ortaklık göstermektedir. Bu dönemde şâirlerin kullandığı dil, ne Sebki İrâkî'nin dili gibi fasih ve belli bir yüksek tabakanın dili; ne de bir takım Sebki Hindî şairinin kullandığı türden âmiyâne kelime ve terkiplerin kullanıldığı; cümlelerin doğruluğuna dikkat edilmeyen bir dildir. Sebki Hindî şâirlerine nispetle bu dönem şairleri, şiirlerini yazarken, cümle ve terkiplerin doğruluğuna daha fazla dikkat etmişler, ancak Sebki İrâkî şairlerinde olduğu gibi kendilerini sadece yüksek bir tabakanın diliyle sınırlandırmamışlar, dönemlerinde halkın kullandığı dilden de yararlanmışlardır.

Edebî açıdan ise bedî' ve beyâna fazla önem vermemişler; yaygın olan teşbîh, isti'âre, kinâye v.b. gibi edebî sanatları alabildiğince kullanmışlardır.

Bu dönemde Hindistan'a giden şairlerin üsluplarında bir değişiklik olmadığı ve şiirlerini aynı tarzda söylemeye devam ettikleri görülmektedir. Örneğin 1577 yılında vezirlik ve emirlik gibi görevlerle Hindistan'a giderek orada 36 yıl ikâmet eden Mirzâ Kivâmuddîn Ca'fer Asıfhan-ı Kazvîni (ö. 1612), şiirlerinin hemen hemen tamamını bu üslupta söylemiştir.

Gençliğinde İran'a giderek dönemin ünlü şairleriyle içli dışlı olan Mazharî-yi Keşmîrî de şiirlerini Mekteb-i Vukû' tarzında söylemiş, Hindistan'a döndükten sonra da üslubunu değiştirmemiş ve bu ekolün en önemli şairleri arasında yerini almıştır.¹⁴

Bu geçiş döneminde eser veren en önemli şairler arasında Lisânî-yi Şîrâzî, Vahşî-yi Bâfkî, Şânî-yi Tekelû, Şeref Cihân-ı Kazvîni, Muhteşem-i Kâşânî, Şehîdî-yi Kummî, Fehmî-yi Kâşî, Mazharî-yi Keşmîrî, Vukû'î-yi Tebrîzî ve Vukû'î-yi Nişâbûrî'yi sayabiliriz.

Sonuç olarak, açık bir dille söylenen ve karmaşık söz sanatlarından arındırılan Farsça gazelin bu dönemde en üst seviyeye ulaştığını söylemek mümkündür.

¹¹ Bkz. Gulçîn-i Me'ânî, Ahmed, *a.g.e.*, s. 779.

¹² *a.g.e.*, s. 781.

¹³ *a.g.e.*, s. 782.

¹⁴ *a.g.e.*, s. 8.

NEF'Î VE SINIR ÖTESİNE YAZDIĞI İKİ FARŞÇA KASİDE

MEHMET ATALAY*

Özet

Nef'î, Türk Edebiyatının en ünlü kaside ve hiciv şairlerindedir. I. Ahmed. II. Osman ve IV. Murad devrinde İstanbul'da bulunmuştur. Türkçe ve Farsça birer divan ile hicivlerini ihtiva eden *Sihâm-i Kazâ* adlı bir eseri vardır. Şairin Farsça Divan'ında yer alan kasidelerden biri Kırım Hanı Hüsam Giray, diğeri de Hind hükümdarı Sultan Selim'in övgüsü hakkındadır.

Anahtar kelimeler

Nef'î, Türk Edebiyatı, Fars Edebiyatı, Kaside, Kırım Hanı Hüsam Giray, Hind hükümdarı Şah Selim

Nef'î, Erzurum'un, bugün Pasinler adıyla anılan Hasankale ilçesinde 979/1572 civarında doğmuştur. Memleketinin eşrafından olduğu, Nef'î mahlasını almadan önce Ömer Bey adıyla tanındığı belirtilmektedir. Babasının, şiirle de uğraşan ve Kırım hanına nedimlik hizmetinde bulunan Mehmed Bey, dedesinin ise Mirza Âlî Paşa olduğu, tarihçi Gelibolulu Mustafa Âlî Çelebi'nin (öl. 1007/1599) Farsça yazdığı *Mecmaü'l-bahreyn* adlı eserinde belirtilmektedir.¹ İlk tahsilini doğduğu yerde, medrese tahsilini Erzurum'da yapan şairin iyi bir öğrenim gördüğü, şiirlerinden anlaşılmaktadır.

Önceleri Zarrî tahallüs eden şairin mahlası, ünlü tarihçi Gelibolulu Mustafa Âli'nin Erzurum Defterdarlığı esnasında ve onun tarafından Nef'î'ye çevrilmiştir. Nef'î, Âli'nin övgüsü hakkında söylediği suhan redifli kasidesinde, buna işaret eder:

Eyledin mahlas-ı Nef'î ile kadrim efzûn
Zihn-i pâkimde görüb kuvvet-i iz'ân-ı suhan²

Şairin adı Ömer'dir. Mühründe nakşedilmiş olan aşağıdaki beyit bunun kanıtıdır:

Muhterî-i nazm-ı bedü'l-eser
Nâzım-ı esrâr-ı ilâhî Ömer³

Nef'î, Canibek Giray tarafından Celâlî ayaklanmalarını bastırmak için Anadolu'da bulunan Sadrazam Kuyucu Murâd Paşa'ya tavsiye edilmiş ve adı

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve edebiyatları Bölümü Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim dalı. mehmet_atalay1955@hotmail.com

¹ Mecmaü'l-bahreyn, Milli Kütüphane, A136, va. 10^a.

² Naimüddin Seyyid, "*Nef'î'nin Bilinmeyen Kasideleriyle Diğer Manzumeleri*", DTCF Dergisi, XI, 131.

³ Osmanlı Müellifleri, II, 441; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, II, 270; krş. Nef'î, s. 6.

geçen Paşa kendisini, 1014 yılında⁴ İstanbul'a göndermiştir.⁵ Onun İstanbul'a gidişi I. Ahmed (1011-1026/1603-1617) devrine rastlar.⁶ İlk önce Divan-ı Hümayunda Maden Mukataacılığı görevini yapar. Daha sonar sırasıyla Mukataa Kâtipliği, Edirne Muradiye Mütevelliliği ve son olarak İstanbul'da Harac-Cizye Muhasebeciliği görevlerinde bulunan şair, kısa bir süre dışında, Osmanlı başkentinde 30 yıl kadar yaşamış, bu süre içinde birçok defa görevden azledilmiştir.⁷

I. Ahmed'e kasideler yazarak iltifat gören Nef'î, 1020/1612 yılında padişahın Edirne'ye gidişinde onunla birlikte bulunmuş ve ona

Edrine şehri mi bu ya gülşen-i me'vâ mıdır
Anda kasr-ı pâdişâhî cennet-i a'lâ mıdır⁸

matlalı ünlü kasidesini sunmuştur.

Şair, II. Osmân (1028-1031/1618-1622) devrinde de birçok lütuflara nâil olmuştur.

Âferîn ey rûzgârın şeh-süvâr-ı saf-deri
Arşa as şimden geri tîğ-i süreyyâ-gevheri⁹

matlalı ünlü şiiri, adı geçen padişah hakkında söylediği kasidelerdendir.

Nef'î, daha çok IV. Murâd (1032-1040/1623-1640) döneminde rağbet ve iltifat görmüştür. Bu padişah hakkında 12 Türkçe ve 1 Farsça kaside söylemiştir. Kendisi de şair olan IV. Murâd'ın nedimi olarak sohbetlerinde bulunan Nef'î; söylediği şiir ve hicivler nedeniyle, bu sohbetlerin ağırlık noktasını oluşturmuş, padişah da mizacına hoş gelen bu şiirlerden dolayı ona büyük ilgi duymuştur.¹⁰

Nef'î'nin, IV. Murâd'a irticâlen sunduğu

Esdî nesîm-i nev-bahâr açıldı güller subh-dem
Açsın bizim de gönlümüz sâkî meded sun câm-ı Cem¹¹

⁴ Erzurum Şairleri, s. 30.

⁵ Nef'î, s. 6-7.

⁶ Naîmâ, Târih, III, 234.

⁷ Bu konuda bk. Fezleke, II, 183; Sicill-i Osmânî, IV, 576; Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktb., no. 3724, vr. 141b; Nuhbetü'l-âsâr, s. 490; Osmanlı Müellifleri, II, 441; Osmanlı Şiir Tarihi, III-V, 181; Esâmî, s. 37; krş. İA, IX, 176, md. "Nef'î"; Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, s. 391; Abdülkadir Karahan, "Vesikaların Işığı Altında Nef'î'nin Hayatından Çizgiler", Türk Dili, III, 264; Tulga Ocak, Ölümünün Üçyüzdellinci Yılında Nef'î, "Nef'î ve Türk Edebiyatındaki Yeri", s. 5-10.

⁸ Nef'î Divanı, s. 62.

⁹ Nef'î Divanı, s. 90.

¹⁰ Naîmâ, Târih, III, 234-235; Nef'î, s. 44-47; Erzurum Şairleri, s. 30.

¹¹ Nef'î Divanı, s. 94.

matlı 39 beyitlik bahariyesinden çok hoşlanan padişah, söylediği şu kıt'a ile onun şairliğini övmüştür:

Gelin insâf edelim fark edelim mikdârı
Şâiriz biz diyerek lâf ü güzâfı koyalım
Edelim bî-meze söz söylemeden istigfâr
Dâmen-i Nef'i-yi pâkîze-edâyı turalım
Biz kelâm nâkiliyiz nerde o sâhib-güftâr
Ana teslîm edelim emrine münkâd olalım¹²

Nef'î'nin övdüğü kişilerden biri de asıl adı Selim olan Hind padişahı Nurüddin Cihangir'dir (sal. 1014-1037). Burada sözkonusu olan Selim, Safâ¹³ ve Naimüddin Seyyid'in¹⁴ de belirttiği gibi, Osmanlı sultanları I. Selim (918-926/1512-1520) ve II. Selim (974-982/1566-1574) değildir. Çünkü Nef'î, I. Ahmed (1011-1026/1603-1617) devrinde, 1014 yılında İstanbul'a gelmiştir. Zaten şairin kendisi de şiirini, Rum'dan Hind'e gönderdiğini ifade etmektedir:

از حملہء او ز حدّ کشمیر تا کشورِ اصفہان بجنبد
ای خسرو کامران کہ مہرت چون جان بہ دلم نہان بجنبد
در روم و خامہ ام بہ مدحت چون ہندوی نکتہ دان بجنبد
فیضی نایم و دلم چو دریا در مدح تو در فشان بجنبد¹⁵

*“Onun hücumu ile, Keşmir sınırından İsfahan ülkesine kadar (her yer) titrer.
Ey sevgisi, gönlümün içinde canım gibi kımlıdayan padişah,
Rum'da olduğum halde, kalemim, nüktedan bir Hindli gibi hareket ediyor.
Fezî değilim; fakat gönlüm seni överken, deniz gibi inciler saçarak dalgalanıyor.”*

Sert bir mizaca sahip Nef'î'nin hicivci bir karakteri vardır. O, çağdaşlarından birçok önemli kişiyi hicvetmekten çekinmemiştir. Nitekim onun öldürülmesine sebep olarak da vaktiyle hiciv söylemeyeceğine dâir ettiği yemini bozarak Bayram Paşa'yı hicvetmesi gösterilmektedir.¹⁶ Nef'î'nin 8 Şaban 1044/27 Ocak 1635 tarihinde öldürülerek cesedinin denize atıldığı kaydedilir. Ölümü hakkında şu tarihler düşürülmüştür:

a) Geçdi Sihâm-ı kazâ

¹² Nef'î, s. 33-35; krş. Kemâl Edib Kürkçüoğlu, “Nef'î'nin Bilinmeyen Birkaç Şiiri”, DTCF Dergisi, VII, 287-294.

¹³ Târîh-i Edebiyât der Îrân, V, 1091.

¹⁴ Naimüddin Seyyid, “Nef'î'nin Bilinmeyen Kasideleriyle Diğer Manzumeleri”, DTCF Dergisi, XI, 125.

¹⁵ Metin, be. 875, 893-895; krş. Târîh-i Edebiyyât der Îrân, V, 1092.

¹⁶ Naîmâ, Târîh, III, 235; Osmanlı Müellifleri, II, 441. Bu konuda ayrıca bk.Nef'î, s. 51-52; Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, s. 392; Abdülkadir Karahan, “Nef'î”, İA, IX, 177.

1044¹⁷ كجدى سهام قضا

b) Katline oldu sebab hicvi hele Nef'î'nin

1044¹⁸ قتلنه اولدى سبب هجوى هله نفعينك

c) Nâgehân geldi bir eksikli dedi târîhin

Âh kim kıydı felek Nef'î gibi üstâda

1043+1: 1044¹⁹ آه كيم قىدى فلک نفعى كى استاده

d) (Geşt târîh: Katl şod Nef'î) 1044²⁰ گشت تاريخ: قتل شد نفعى

Nef'î daha hayatta iken söylenen

آن شاعر هیجاگو که نام اوست نفعى
قتلش بچار مذهب واجب چو قتل افعى²¹

“Adı Nef'î olan o hicivci şâirin öldürülmesi, yılanın öldürülmesi gibi, dört mezhebe göre vacibdir.” beyti ile; IV. Murâd'ın, *Sihâm-ı Kazâ*'yı okurken Meclis-i Hümayun'a yıldırım düşmesi üzerine terennüm edilen

Gökden nazîre indi Sihâm-ı Kazâ'sına

Nef'î diliyle uğradı Hakk'ın belâsına²²

beyti, hicivciliği yüzünden kendisine beslenen kinin ve öldürüldükten sonra dile getirilen “*Heccâv-ı rûzgâr, Nef'î-yi ef'î-kirdâr, telh-kâm-ı zehr-mâr, şemsîr-i hûn-bâr öldü.*”²³ sözü de ondan kurtulmaktan dolayı duyulan sevincin açık ifadeleridir.

¹⁷ Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, s. 394.

¹⁸ Nuhbetü'l-âsâr, s. 490; Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, s. 394; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, II, 271; Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, II, 655.

¹⁹ Fezleke, II, 183; Osmanlı Müellifleri, II, 441; Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, s. 393; Erzurum Şairleri, s. 31; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Ka-taloğu, II, 271; Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, II, 655.

²⁰ “*Nef'î öldürüldü (ibaresi) tarih oldu (düşürüldü).*” Sicill-i Osmânî, IV, 576; Osmanlı Müellifleri, II, 441; Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, s. 391-394; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, II, 271; Nef'î Divanından Seçmeler, s. 7. Nef'î'nin ölümü hakkında Keşfü'z-zünûn'da (I, 817), 1044; Tezkire-i Rızâ (s. 95) ve Erzurum Şairleri'nde (s. 31) 1046 tarihi verilmektedir.

²¹ Naîmâ, Târîh, III, 236; Târîh-i Edebiyât-ı Osmâniye, s.140; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, II, 271. Nef'î'nin öldürülmesinin gerekli olduğu belirtilen bu beytin, şairin *Sihâm-ı Kazâ*'sında bulunan ve Kafzâde Fâizî'ye cevap niteliğindeki bir kıt'asına dayanılarak, mezkûr kişi tarafından söylenmiş olabileceği ifade edilir. Tulga Ocak, “*Nef'î İçin Söylenmiş Bir Hiciv Beyti Üzerine*”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, I/1, 19.

²² Sicill-i Osmânî, IV, 576; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, II, 270.

²³ Târîh-i Edebiyât-ı Osmâniye, s. 140.

Merhum Ali Nihad Tarlan'ın (öl. 1978) teklifi ile, Konya'da Mevlâna haziresinde, Nefî ile Pakistanlı büyük şair Muhammed İkbâl (öl. 1938) için yanyana, temsilî iki mezar yapılmıştır.²⁴

Nefî'nin eserleri, Türkçe ve Farsça birer divan ile hicivlerini topladığı *Sihâm-ı Kazâ* adlı eserinden oluşmaktadır.

Şairin Türkçe divanı, önce 1252 h. yılında Mısır Bulak Matbaasında, daha sonra 1269 h. senesinde İstanbul Ceride-i Havadis matbaasında basılmıştır. Şairin, bu iki baskıda yer almayan bazı manzumeleri, daha sonra Kemal Edib Kürkcüoğlu ve Naimüddin Seyyid tarafından DTCF Dergisi'nde yayınlanmıştır. Bu divan üzerinde ilk bilimsel çalışma, Fatma Tulga Ocak tarafından yapılmıştır. (*Nefî ve Türkçe Divan*, basılmamış Doçentlik tezi, Ankara 1980) Divanın tenkitli metni, daha sonra Metin Akkuş tarafından Doktora tezi olarak hazırlanmış ve bu tez yayınlanmıştır. (*Nefî Divanı*, Ankara 1993) Söz konusu neşirde 62 kaside, 1 terhib-i bend (sâkinâme), 1 mesnevi, 9 kıt'a-i kebire, 134 gazel, 2 kıt'a, 4 nazm, 5 rubai, 16 müfred bulunmaktadır.

Şairin, Farsça divanı ise 16 kaside, sâkinâme tarzında 1 terci-i bend, 1 kıt'a-yı kebire, 21 gazel ve 171 rubai olmak üzere toplam 1465 beyitten oluşmaktadır. Bu divan üzerinde yapılan ilk çalışma, İstanbul kütüphanelerinde bulunan 4 yazma nüshanın karşılaştırılmasıyla Ali Alptekin tarafından yapılan Lisans tezidir. Bu çalışma merhum Ali Nihad Tarlan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Yine söz konusu divanında yer alan ilk 2 kaside müstakil olarak basılmıştır (*Divan-ı Nefî* (Kasbar Matbaası, Dersaadet 1313 h., 27 s.). Bu konuda yapılan son çalışma ise bir Doktora tezidir: Mehmet Atalay, *Şâir Nefî'nin Farsça Divanı ve Üslûbu*, basılmamış Doktora tezi, Erzurum 1988.

Nefî'nin hicivlerini içeren *Sihâm-ı Kazâ*, 1943 yılında Saffet Sıtkı tarafından *Nefî'nin Sihâm-ı Kazâ'sı* adıyla muhtasar olarak basılmıştır. Eserin, incelemeli ve karşılaştırmalı seçme metni, Metin Akkuş tarafından yayınlanmıştır (*Nefî ve Sihâm-ı Kazâ*, Metin Akkuş, Ankara 1998).

Şairin, ayrıca yazma halinde bir *Münşeât*'ından bahsedilmektedir. Ancak Abdülkadir Karahan, bu münşeâtın, Nefî'ye ait olmadığını, sadece bu yazma içinde ona ait bir mektubun bulunduğunu belirtir.²⁵ Adı geçen mektup, şairin çağdaşlarından Ünsî'nin, kendisine yazdığı kıt'a şeklindeki 22 beyitlik bir medhiyeye cevap mahiyetinde olup, Tulga Ocak tarafından yayınlanmıştır.²⁶

Türk şiirinin en büyük kasidedicilerinden olan Nefî'nin edebî yönü, mizacı ile yakından ilgili olup, onun kendine özgü karakteri, şiirine tamamen yansımıştır. Mübalağaya yatkın olan şair, övgü ve sövgülerinde ifrat ve tefrit yolunu seçmiş,

²⁴ Mevlânâ, s. 109.

²⁵ İA, IX, 178, md. "Nefî".

²⁶ Tulga Ocak, "Nefî Konusunda Yeni İki Belge", Hacettepe Beşeri Bilimler Dergisi, X/4, 126-128.

hiçbir zaman orta yolu benimsememiştir. O daima benliğini, şiirinin mihrakı yapmıştır. Şiirinin önemli bir yönünü oluşturan hicivciliği de onun benliğine olan düşkünlüğünün bir göstergesidir. Tâhirü'l-Mevlevî (öl. 1951) şairin mizacını şöyle özetler:

Nef'î'nin hayâtı -tedkik edersek-
Üç şeydir: Övünmek, övmek ve sövmek²⁷

Farsça bir beytinde

آن واله رندم که دلم فوت نکردست
یک نکته بموقع نه تار او نه ذم را²⁸

“Öyle hayran bir rindim ki gönlüm, övme ve yerme konusunda, yerinde bir nükteli kaçırmamıştır.” diyen, sözünü *seb'a'l-mesânî* yani fatiha ile mukayese etmek cür'etinde bulunan²⁹ şair, diğer şairlere de meydan okumuştur:

Bunca demdir da'vi-i sâhib-kırânî eylerim
Bir mübâriz yok mu, meydân-ı suhan tenhâ mıdır?³⁰

Divan şiirinin kaside ve hiciv vadisinde önemli bir yeri olan Nef'î'nin bu alanlardaki mahareti hemen herkes tarafından teslim edilmiştir. Onun yaşadığı devirde ve daha sonra yazılan bazı tezkireler ve diğer kaynaklar da onun bu alanlardaki ustalığından söz etmektedir.

Mesela Riyâzî (öl. 1053/1644), “... *Meânî nakş-perdâzı olup semt-i Irâk'da tavr-ı Acemâne üzre nevâzende-i kânûn-ı suhan-sâzîdir...*”³¹ der.

Çağdaşlarından Kâtib Çelebi (öl. 1068/1657) de *Fezleke*'sinde, Nef'î için: “*Şuarâ-yı Rûm'un mümtâz ve ser-bülendi... Şâir-i mezbûr müfred-i zamâne, vâdi-i hicvde yegâne, sâhib-dîvân, şâir-i nükte-dân idi. El-hak hicv-gûylukda cümle şuarâyı geçmiştir. Kasâidi dahi müselleme-i âlem ve bi'l-cümle şiirde nazîri nâdir âdem idi.*”³² şeklinde takdir edici ifadeler kullanır.

Tezkireci Rızâ (öl. 1081/1671), Nef'î'den söz ederken şöyle der: “*Debdebe-i eş'ârla velvele-endâz-ı tâs-ı çarh-ı berîn olup vilâyet-i Rûm'da zebân-ı tâze ile eş'âr-ı bî-hemtâya ser-âğâz eden Erzurûmî Nef'î Efendi'dir. Kasâid-i meânî-perdâzında olan her ma'nâ, câme-zîb libâs-ı fâhir-i hüsn-edâ ile likâu'l-mahbûb ve gazeliyyât-ı sihr-sâzında olan mazmûn-ı dil-firîb sûret-i ferhunde-likâ ile*

²⁷ Edebiyat Tarihimize Dair Manzûm Bir Muhtra, s. 75.

²⁸ Metin, be. 10.

²⁹ Nef'î Divanı, s. 45.

³⁰ Nef'î Divanı, s. 64.

³¹ Riyâzî'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktb., no. 3724, va. 141^b.

³² Fezleke, II, 183.

şifâü'l-kulûbdur. Tab'-ı mu'cize-şemâyili hücum-i hicv ü hezele mâil olup hezeliyyâtını sebt ü tahrîr edip Sihâm-ı Kazâ deyu nâm vermişdir..."³³

Diğer bir tezkireci, İsmâil Belîğ (öl. 1141/1729) ise onun hakkında, "Zamânında meşhûr şâir-i mâhir iken Fâizî merhûm Zübde'de eş'ârını tahrîrde müsâmaha etmekle bu fakîr-i câmiü'l-âsâr çeşm-i insâfla nazar edip bu zeyl-i muhtasara mehmâ emken dîvân-ı mezbûrdan intihâba iltizâm olundu."³⁴ demektedir.

Şair, kendisi gibi mağrur ve kendini beğenen bir kişiliğe sahip olan Urfi'nin (öl. 999/1590) de etkisiyle fahriyeye çok yer vermiş ve birçok kasidesinde memduhundan daha çok kendisini övmüştür. Mesela Türkçe divanının başındaki

Ukde-i ser-rişte-i râz-ı nihânîdir sözüm
Silk-i tesbîh-i dür-i seb'a'l-mesânîdir sözüm³⁵

matlı ve 45 beyitten oluşan naatının 31 beytinde kendisini övmüştür. Farsça kasidelerinde de çoğu kez klasik şeklin dışına çıkarak nesib ve girizgâh bölümlerine yer vermeden konuya girmiş, özel bir üslup özelliği olarak, kasidesine fahriye ile başlamıştır.³⁶ Hatta bazen, fahriye ile başladığı kasidesinde, medhiye bölümünden sonra, tekrar fahriyeye yer vermiştir.³⁷

Fahriyenin yanında medhiyede de başarılı olan şair, memduhlarını överken, Hind üslûbunun de etkisi ile mübalağa sanatını çok ve ustaca kullanmıştır. Bu, onun hayal gücünden kaynaklanmakta olup, şiirinin ve üslûbunun da önemli özelliklerindedir. Mübalağada çoğu kez gulüvv, belki de iğrak derecesine varan örnekler veren Nef'î, bazen yaptığı bu aşırılığın farkına vararak, söylediklerinin hezeyan olduğunu belirtmiş, belki de böylece aşırı mübalağalarını hafifletmek yoluna gitmiştir:

تابه کی کلکم از سر دعوی
هذیان مکرر اندازد³⁸

"Kalemim daha ne zamana kadar iddialı hezeyanlar savuracak."

Nef'î'nin şiirlerinde önemli bir yer tutan mübalağa, sahip olduğuengin muhayyilesinden kaynaklanır. Farsça bir kasidesinde, hayal ettiği at hakkında,

گردون به هوای جنبش او چون دامن سایه بان بجنبید³⁹

³³ Tezkire-i Rızâ, s. 95.

³⁴ Nuhbetü'l-âsâr, s. 490.

³⁵ Nef'î Divanı, s. 45.

³⁶ Mesela bk. Metin, be. 197, 296.

³⁷ Mesela bk. Metin, be. 360.

³⁸ Metin, be. 814.

³⁹ Metin, be. 884.

“Hareket ettiği zaman, çıkardığı rüzgardan dolayı dünya bir çadır kenarı gibi uçuşur.” diyen şairin, hayâliyle yapamıyacağı şey yoktur. Bu hususa şöyle işaret eder:

می خواهد اگر مالکِ دریایِ خیالم
بارو کشد از تُر و گهر ساحلِ یم 40

“Bir ummana benzeyen hayâlimin sahibi isterse, o denizin sâhiline inci ve mücevherden kale yapar.”

Mübalağa ile birlikte, Nef'î'nin sanatının önemli özelliklerinden biri de şiirlerindeki âhenktir. Şiirde âhenge çok önem veren şair, kullandığı kelimelerde, konu ile ahengin uyuşmasına dikkat etmiş ve bu konuda büyük başarı göstermiştir. Nef'î'nin bu yönüne dikkat çeken Ali Ekrem'in (öl. 1937), “Mübâlağa, Nef'î'nin rûhudur... Nef'î'nin mübâlağadan sonra belki de mübâlağadan ve her şeyden evvel iltizâm eylediği tasannu' yahud mağlûb olduğu san'at, âheng-i beyândır... Nef'î'nin hey'et-i umûmiyyesiyle şiddet ve rikkate ayırdığımız musikar şiirinde her nev'-i tannâniyet mevcûddur: Gulgule, velvele, cûş u hurûş, tarrâka-i ruûd, feryâd-ı cân-güdâz, âyîn-i âşıkâne, bükâ-yı rûh hattâ sadâ-yı meş'ûm! Bu semâvî-fitrat şâirin dîvânına âhenk nokta-i nazarından bir ummân-ı şiir denilse şâyân olur. Evet, şâirin lisânı bir ummân-ı âhenkdir, fakat ummân kadar hatarnâk bir lisân! Hücûmuna ma'rûz kalanlar şiddetine karşı kuvve-i muhâkemenin sedd-i sedîdiyle tehaftuz etmezlerse ka'r-ı nâ-yâbına kadar sürüklenip giderler!... Fikirde mübalağa ve şekilde âhenk. İşte Nef'î'nin şâirliği.”⁴¹ ve Ziyâeddîn Fahrî'nin (öl. 1974) “Mübâlağa ve âhenk, gâyesine Nef'î'de vâsıl olmuştur.”⁴² şeklindeki ifadelerine muhâtab olmuştur.

Onun şiirindeki ahenge Şihabeddin Süleyman da şöyle işaret eder: *Hüs-n-i tasavvur, âheng-i selâset gibi meziyetlerle şâirlerimizin içinde temeyyüz eden Nef'î, pek mükemmel, pek âlî şiirler inşâd ederek, meselâ âdî bir şeyi kendisine mahsûs olan âheng-i ifâde ve letâfet-i beyân ile âlî göstermek, ve âlî bir mâddeyi yine kendisine mahsûs bir san'at-ı şâirâne ile âdî olmak üzere irâe etmek kudret-i hâriku'l-âdesine mazhar olduğunu isbât eyleyen ve her sözünün ka'bına yetişilmek kâbil olmayacağını anlatan bir şâirdir.*⁴³

Bursalı Muhammed Tâhir, onun şiiri hakkında şu değerlendirmeyi yapar: “Ziynet-i hayâl, şiddet-i ifâde, âheng-i selâset gibi levâzım-ı edebiyenin kâffesini zâtında cem' etmiş, bâ-husûs inşâd-ı kasâidde yegâne bir şâir-i âteş-zebân idi... Nef'î, hakîkaten vezin ve kâfiyeye tevfiik-i fikr etmeyerek vezin ve kâfiyeyi fikrine

⁴⁰ Metin, be. 43.

⁴¹ Ali Ekrem, “Nef'î'de Tasannu'”, Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, IV/3-4, 136, 140, 141.

⁴² Erzurum Şairleri, s. 35.

⁴³ Osmanlı Edebiyatı Nümûneleri, s. 581.

hidmetkâr eder nevâdir-i şuarâdandır. Her türlü zarûriy-yât-ı edebiyye içinde âheng ve selâmetini kemâl-i metânetle muhâfaza etmiştir."⁴⁴

Ebüzziya Tevfik, Nef'î'nin şiirindeki ahenk hakkında şöyle der: *Nef'î'nin işrâkâtı, mübâlağâtı, ve zamânımıza göre hilâf-ı tabiat addolunacak birçok teşbîhâtı ile berâber, her kavli vicdâna bir neşve-i iğtirâr ihsâs eder. İnsân âsârını okurken bayağı kendisinde bir hâlet-i celâdet hisseyler. Kalbe bu te'sîriyle berâber, elfâzındaki insicâm ve âhengin sâmiaya olan te'sîr-i şevk-âveri dinleyenleri hayrân etmemek muhâldir.*"⁴⁵

Rindane bir üslupla tasavvufî konulara yer veren Nef'î, gerçekte mutasavvıf değildir. Farsça divanı, özellikle bu divanda bulunan rubailerini, tasavvufî unsurlar ve terennümlerle doludur. Bu, onun geniş bir tasavvuf bilgisine sahip olduğunun kanıtıdır. Büyük mutasavvıf Mevlâna'yı (öl. 672/1273) çok sevmesi ve onun övgüsü hakkında 1 Türkçe ve 4 Farsça kaside yazmış olması, en azından onun Mevlevimeşrep bir kişi olduğunu gösterir.

Merhum Ali Nihad Tarlan'ın bazı konferanslarından oluşan *Mevlânâ* adlı kitapta, Nef'î'de ve İkbâl'de Mevlâna tesirinden söz edilirken şu ifadeler göze çarpar: *"Bizim edebiyatımıza bakarsak onu "Mevlânâ'yı ruh ve heyecan hamlesi bakımından en iyi anlayan tek şâir, Nef'î'yi görürüz. Nef'î, Mevlevî şâiri olmamakla beraber Mevlânâ'nın hudut tanımayan vecdini en iyi duymuştur... Nef'î her şeye rağmen bir mutasavvıf, şeklen olmasa bile ruhen Mevlânâ mürididir... Nef'î, Mevlevî meşrebinde idi. Ve Mesnevî'yi tedkik etmiş, ondaki müşkülli de meşhur şâir ve mutasavvıf Feridüddîn Attâr'ı okuyup anlayarak halletmişti. Böyle bir insan elbette İslâm'ın bu yüksek ruhunu aksettiren felsefenin içinde yaşıyordu. Bunu fîlvaki Türkçe Divanında göremeyiz. Bunun için Farsça Divanındaki Mevlânâ kasidelerini ve bilhassa rubailerini gözden geçirmemiz icabeder. Türkçe Divanındaki davalarını Farsça Divanında ispat etmiştir..."*⁴⁶

Hind üslûbunun özellikleri arasında bulunan; somut anlamlı kelimelerin, soyut anlamlı olanlarla tamlama yapılması, zincirleme tamlamalara ve vâsf-ı terkîbilere çokça yer verilmesi gibi özellikler, Nef'î'de de görülür.

Zengin bir kelime hazinesine sahip olan şâir, asıl gücünü, bu kelimeleri terkipler ederken sağladığı mûsikî ile göstermiştir. Yine o, tasvirlerinde şekil ile muhtevası arasında büyük bir uyum sağlamıştır.

Nef'î, şiir poetikasını, şiirlerinde çeşitli vesilelerle ifade etmiştir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

- * Sözü, kısa; mânânın ise zengin ve nazik olması gerekir.
- * İfade, kolay anlaşılır olmalıdır.

⁴⁴ Osmanlı Müellifleri, II, 441.

⁴⁵ Nef'î, s. 60.

⁴⁶ Mevlânâ, s. 87-88, 89, 91.

- * Şiir saf, temiz, parlak ve akıcı olmalıdır.
- * Şiir yeni ve orijinal ifadeler içermelidir.
- * Lisanın sağlam olması gerekir.
- * Şiir dili nesir dilinden farklı olmalıdır.

İran edebiyatını iyi bildiği, şiirlerinden anlaşılan şair, bazen, takdir ettiğini ifade etmek, bazen de kendisinin onlardan daha üstün olduğunu göstermek için, özellikle Enverî (öl. 583/1143), Hâkânî (öl. 595/1198) ve Urî (öl. 999/1590) gibi şairlerin şiirlerine birçok nazireler yazmıştır. Mesela, Farsça divanındaki *Tuhfetü'l-uşşâk* adlı naatinde, İran edebiyatının ünlü şairleri hakkındaki görüşlerini şu şekilde ortaya koymuştur:

Firdevsî'nin (öl. 411-416/1020-1025), sözü çok uzatan bir efsaneci olduğu için kendisine rakip olamayacağını⁴⁷; Attâr'a (öl. 627/1229) mürid olduğunu, onun nefesinin feyzi ile yetiştiğini⁴⁸; çok saygı duyduğu Mevlâna'nın (öl. 672/1273) ayağının tozu olduğunu⁴⁹; Senâî'nin (öl. 545/1150), hakîm olması hasebiyle kendisine rakip olamayacağını⁵⁰; Câmî'nin (öl. 898/1492), molla; kendisinin ise şair olması nedeniyle nükteli söz söylemede onunla ilgisi olmadığını;⁵¹ adını saygıyla andığı Nizâmî'nin (öl. 604/1207) bir şeyh olduğu için kendisine akran olmadığını⁵²; hezeyanlarından dolayı beğenmediği Kemâleddîn-i İsfahânî'den (öl. 635/1237) üstün olduğunu⁵³; Hallâku'l-meânî lakabıyla ünlü olan bu şairin, hezeyanlarıyla memduhunu korkuttuğunu⁵⁴, Sa'dî'nin (öl. 691/694/1291-1294), vahdet âleminde dem vururken vicdânının hasbihâlini yazacak yerde seyahatnâme yazdığı için rind olamayacağını⁵⁵; hayranlığını açıkça ifade ettiği Hâfız'ın (öl. 791/1388) divanının baştanbaşa rindâne olduğunu⁵⁶; sihirbaz diye nitelediği Enverî'nin (öl. 583/1143) şuh tabiatinden, bütün cihanın hoşlandığını;⁵⁷ temiz şiir söyleyen Zahîr'in (öl. 598/1201), sıkıntılı bir hayat yaşadığı için, şiire zaman ayıramadığını⁵⁸ ifade eden

⁴⁷ Metin, be. 143.

⁴⁸ Metin, be. 139.

⁴⁹ Metin, be. 139.

⁵⁰ Metin, be. 140.

⁵¹ Metin, be. 141.

⁵² Metin, be. 142.

⁵³ Metin, be. 144.

⁵⁴ Metin, be. 145-146.

⁵⁵ Metin, be. 147.

⁵⁶ Metin, be. 149-150.

⁵⁷ Metin, be. 151.

⁵⁸ Metin, be. 152.

şair, son olarak Urîî'nin (öl. 999/1590) adını anar ve onu, "Tefekkür hususunda ne devletli bir şâir!"⁵⁹ diyerek över.

Nefî, bazı şairlerinden de etkilenmiştir. Mesela Bâkî (öl. 1008/1600), onun beğendiği ve takdir ettiği bir şairdir. Bir kasidesinde şair, Kânûnî'nin (926-973/1520-1566), Bâkî'yi takdir etmesi gibi, kendi memduhu olan I. Ahmed'in (1011-1026/1603-1617) de şairin kendisini takdir etmesini ister:

Kim bilirdi şuarâ olmasa ger sâbıkda
Dehre devletle gelip yine giden şâhânı
Haşre dek âb-ı hayât-ı suhan-ı Bâkî'dir
Andırıp zinde kılan nâm-ı Süleymân Hân'⁶⁰

Şiirlerinde, Bâkî'nin kullandığı mazmunlara da yer veren Nefî, onun bir mısraı ile bir beytini tazmin etmiştir:

Tavâfa Ka'be-i kûyun be-kavl-i Bâki-i merhûm
"Derûn-ı dilde niyyet âb-ı zemzemen musaffâdır"
Bu mahalde aceb evsâfına çesbân görünür
N'ola bu beytini Bâkî'nin edersen tazmîn⁶¹

"Def'-i Ye'cûc-ı gama eşîğidir sedd-i sedîd
Men'-i ceşş-i eleme dergehîdir hısn-ı hasîn"⁶²

Buna ilâveten, Nefî'nin

Esdî nesîm-i nev-bahâr açıldı güller subh-dem
Açsın bizim de gönlümüz sâkî meded sun câm-ı Cem⁶³

matlalı ünlü kasidesi, Bâkî'nin

Âlem hayât-ı nev bulur cânlar bağışlar dem-be-dem
Enfâs-ı Rûhullâh'dır gûyâ nesîm-i subh-dem⁶⁴

matlalı kasidesine naziredir.

Nefî, Azerî edebiyatının büyük şairi Fuzûlî'den (öl. 963/1556) de etkilenmiştir. Nefî'nin *Tuhfetü'l-uşşâk* adlı Farsça kasidesi, Fuzûlî'nin *Enîsü'l-kalb* adlı Farsça kasidesine naziredir.

Nefî, Fuzûlî'nin ünlü bir murabbainın matlamını da tesdis etmiştir:

⁵⁹ Metin, be. 153.

⁶⁰ Nefî Divanı, s. 54.

⁶¹ Nefî Divanı, s. 205. İkinci mısra için bk. Bâkî Divânı, s. 140.

⁶² Nefî Divanı, s. 201; Bâkî Divânı, s. 71.

⁶³ Nefî Divanı, s. 94.

⁶⁴ Bâkî Divânı, s. 296.

Esîrin olalı bin cân ile ey şâh-ı hûbânım
 Gamından kalmamışdır dilde tâb ü tende dermânım
 Belâ-yı aşkın âhir çekmeden nevmîd olup cânım
 Ümîdim sana tutmuşdum muhassal sen de sultânım
 “Perîşân hâlin oldum sormadın hâl-i perîşânım
 Gamınla derde düşdüm kılmadın tedbîr-i dermânım”⁶⁵

Daha hayatta iken zamanının en büyük kasideci ve hicivcisi kabul edilerek ünlü olan Nef'î, çağdaşları üzerinde kuvvetli etkiler bıraktığı gibi, bu ünü ve etkisi daha sonraki devirlerde de devam etmiştir. Birçok şair, onu taklit etmiş ve üstad sıfatı ile yüceltmıştır.

Çağdaşları dâhil, son dönemlere kadar Şeyhülislâm Yahyâ Efendi (öl. 1054/1644), Sabrî (öl. 1055/1645), Âlî (öl. 1058/1648), Fehîm (öl. 1058/1648), Cevrî (öl. 1065/1654), Neşâtî (öl. 1085/1674), Nedîm (öl. 1143/1730), İzzet Alî Paşa (öl. 1147/1734), Şeyh Gâlib (öl. 1213/1798), Sünbülzâde Vehbî (öl. 1224/1809), Vâsıf-ı Enderûnî (öl. 1240/1824), Keçecizâde İzzet Molla (öl. 1245/1829), Şinâsî (öl. 1288/1871), Yenişehirli Avnî Bey (öl. 1301/1883), Üsküdarlı Hakkı Bey (öl. 1312/1894), Tâhirü'l-Mevlevî (öl. 1951) gibi birçok kişi Nef'î'yi takdir, taklit, tazmin veya tanzir etmek suretiyle, ondan az-çok etkilendiklerini göstermişlerdir. Meselâ Yahyâ Kemâl (öl. 1958) Nef'î'nin bir mısraını tazmin etmiştir:

Aşkın irşâdiyle girdik ma'nevî bir gülşene
 Dolmasın bîhûde sâğar, açmasın bîhûde gül
 Câm-ı Cem bir lahza devretmez bu zevk-âbâdda

“Hem kadeh, hem bâde, hem bir şûh sâkîdir gönül”⁶⁶

Tâhirü'l-Mevlevî (öl. 1951) de şairin, matlaları aşağıda verilen iki ünlü kasidesini tanzir etmiştir:

Demdir ey dil şevk ile tehzîz edip kilik-i teri
 Eyle icrâ şi'r-i cân-bahşın ile cân-perveri⁶⁷

Merhabâ ey fâtih-i ebvâb-ı kenz-i ma'nevî
 Ey serîr-i kudsi-i aşkın muallâ husrevi⁶⁸

⁶⁵ Nef'î Divanı, s. 269. Son beyit için bk. Fuzûlî Divanı, s. 299.

⁶⁶ Eski Şiirin Rüzgârıyla, s. 131. Nef'î'nin mısraı için bk. Nef'î Divanı, s. 316.

⁶⁷ Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 16.

⁶⁸ Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, s. 64.

در ستایش حسام گرای خان
خفیف : فعلاتن مفاعلن فعلن

چرخ اگر خیر اگر شر اندازد	همه نادر برابر اندازد	69
هرچه اندازد از چپ اندازی	نتواند که درخور اندازد	
آن شنیدی که دست چرخ لئیم	وضع قانون بهتر اندازد	
همه بر عکس مدعای دل است	روشی کان ستمگر اندازد	
چه کند رند لایبالی حق	سربه حکم مقدر اندازد	
نکشد تیغ انتقام زبان	تافلک را دو پیکر اندازد	5
مردم از غم کجاست میخانه	خضر کوتا که رهبر اندازد	
من و آن مجلسی که ساقی او	طرح بزم قلندر اندازد	
بهر دل مردگان غم به قدح	بادهء روح پرور اندازد	
یعنی آن بادهء گلاب سرشت	که صداع غم از سر اندازد	
زر محلول آفتاب عیار	که به دل تاب اخگر اندازد	10
کیمیای کرم که خاصیتش	مفلسان را توانگر اندازد	
خضر اگر ساغری کشد از وی	جرعه ای بر سکندر اندازد	
پیش پایش به وادی ظلمات	شب چراغ منور اندازد	
جان ستاند کرشمهء ساقی	باده را تابه ساغر اندازد	
مطربسی کو که از پی نغمه	در دلم کیف آخر اندازد	15
تا شوم مست و یک غزل خوانم	که ز دل بیخ غم بر اندازد	
غزلی عاشقانه کز سر درد	جان و دل را به هم در اندازد	
غزلی کز ترانه اش مطرب	حیرت اندر فسونگر اندازد	
غزلی کز سماع او صوفی	توبه را خاک بر سر اندازد	

⁶⁹ Bu kaside ile aynı vezin ve kafiyeyi taşıyan bazı kasideler vardır. Bunlardan üçünün matlaı aşığıdadır. Hâkânî-yi Şîrvânî (öl. 595/1199):

صبیح چون زلفِ شب بر اندازد
مرغ صبیح از طرب پر اندازد

Dîvân-ı Hâkânî-yi Şîrvânî, s. 91.
Urfî-yi Şîrâzî (öl. 990/1582):

عشق کو، تا خورد بر اندازد
عود شوقی به مجمر اندازد

Külliyât-ı Urfî-yi Şîrâzî, s. 18.
Hazîn-i Lâhîcî (öl. 1180/1766):

غم چو در سینه لنگر اندازد
دیده در موج خون در اندازد

Dîvân-ı Hazîn-i Lâhîcî, s. 141.

خرقه زهد از بر اندازد	مجلس آراید و قدح گیرد	20
در کمرگاه دلبهر اندازد	از قدح چون تهی شود دستش	
غزل شوخ دیگر اندازد	این غزل شد ز یاد و کلکم باز	
فتنه در هفت کشور اندازد	چون صبا زلف او بر اندازد	
طره او به چنبر اندازد	فتنه را با خصوص چون دل من	
شانه صد زخم خنجر اندازد	طره اش هر دلی که صید کند	25
صد سپاه جگر در اندازد	غمزه اش هر کمین که بگشاید	
چشم بر زخم منکر اندازد	غمزه ناوک فشان و دل از شوق	
جرعه در جام کوثر اندازد	لعل لب نیست غمزه مستش	
نافه مشک از فر اندازد	خال رخ نیست آهوی چشمش	
که چنین شعر خوشتر اندازد	الحسد بر طبیعت نفعی	30
طرح اوصاف صفر اندازد	زیبای حق بدین سلاست اگر	
سپر و زره و مغفر اندازد	صفری کز جلدتس دم جنگ	
قهرمان تیغ و شمشیر اندازد	آنکه از بیم حمله رزمش	
زهره طنبور و زمهر اندازد	وانگه از رشک مطرب بزمش	
که به پایش فلک سر اندازد	خان والا نژاد عالی شان	35
که فلک را ز پا در اندازد	طرفه صاحبقران خصم افکن	
که سر خصم حیدر اندازد	رستم خاندان چنگیزی	
که به یک حمله عسکر اندازد	سیف مسلول حق حسام گرای	
تفرقه در معسکر اندازد	صف شکافی که غلغل کوشش	
روشنایی ز اختر اندازد	آفتابی که جوهر تیغش	40
سایه بر مهر انور اندازد	کامکاری که پرچم توغش	
گوهر از تاج قیصر اندازد	پادشاهی که چوب دربانش	
رستماته تکاور اندازد	شهبواری که چون به عرصه جنگ	
تیغ بهرام جوهر اندازد	بسکه لرزد فلک ز حمله او	
استقامت ز محور اندازد	قطب دولا ب آسمان شکند	45
راکش گر عنان در اندازد	آن سبکرو تکاوری که به سهو	
از دو عالم برون تر اندازد	خویش را چون خیال در یک دم	
دامن چرخ بر سر اندازد	برق سیری که باد رفتارش	
خاک بر فرق صرصر اندازد	بادپایی که گرد جولانش	
لشکری را به لشکر اندازد	پویه او چو صرصر انگیزد	50
کشوری را به کشور اندازد	بسکه خاک از سُمش رود بر باد	

از سرِ مهرِ افسرِ اندازد	نعلش ار با فلک زند سیلی	
دو رکابش چو لنگرِ اندازد	کشتی نُه فلک شود غرقاب	
چین در ابروی خنجرِ اندازد	در مصافی که شیوه مردی	
تا خدنگش دلاورِ اندازد	او کمان گیرد و سپر فکند	55
که نگاهی به لشکرِ اندازد	به چه مآند به غمزه دلبر	
خویش در کامِ اژدرِ اندازد	دشمن از بیم حمله اش ناچار	
رختِ هستی به محشرِ اندازد	هر که با او قدم نهد به مصاف	
عکسِ کارِ مقدرِ اندازد	قدرتش آنقدر که گر خواهد	
گر به شاهین کبوترِ اندازد	کارِ شاهین کند به صید کلنگ	60
گر به دریا سمندرِ اندازد	چون نهنگانِ پیروردِ حفظش	
سرطانِ شناورِ اندازد	چون سمندر رود در آتش اگر	
که بجای گهر زرِ اندازد	کَفَش آن بحرِ طرفه مواجیست	
به گدایِ محقرِ اندازد	زر خورشید اگر به دست آرد	
خصمِ دین و پیمبرِ اندازد	ای علی سیرتی که شمشیرت	65
عجزِ اندیشه مضمَرِ اندازد	چه کنم در ستایش تو مرا	
تا خیالم فراخورِ اندازد	من کجا طرح مدحِ تو ز کجا	
مشکلاتم مسخرِ اندازد	فیضِ حق با خصوص در معنی	
طرحِ سحرِ مصورِ اندازد	فیلسوفِ خیالم ار خواهد	
از سر زهره معجرِ اندازد	نازنین بکرِ فکرم از شوخی	70
صد جهان گنجِ گوهرِ اندازد	خامه ام گاه نکته پردازی	
موج هایِ مجوهرِ اندازد	قلم از رشکِ طبعِ در پاشم	
قلمم طرزِ آخرِ اندازد	مخترعِ آمدم ز کتم عدم	
نامِ عرفی ز دفترِ اندازد	شهرتم در جریده شعرا	
دل نظر چون به مضمَرِ اندازد	به صریری ادا کند کلکم	75
در ضمیرِ سخنورِ اندازد	هر چه الهامِ غیبِ لاهوتی	
پشتِ پیامِ جهان برِ اندازد	نفسم عالمی کند احیا	
خویش را زان برون ترِ اندازد	من نگنجم به چرخ در یک جا	
هذیان مکررِ اندازد	تابه کی کلکم از سر دعوی	
دل به نیلِ دعا برِ اندازد	وقت آن شد که دستِ خواهش را	80
وضعِ نادر برابرِ اندازد	تا که چرخِ دنی و دون پرور	

لطفِ حق بر خلافِ گردشِ چرخ
 دولتت را معمرِ اندازد

Hüsam Giray Han'ın Övgüsü Hakkında

1- Felek, ister hayır, ister şer olsun, ender bulunur insanlara hep aynı şeyi yapar.

2- Solaklığından ötürü, işe yarar bir şey yapamaz.

3- Alçak feleğin elinden doğru bir şey çıktığını duydun mu?

4- O zalimin yaptığı, daima gönlümüzün istediğinin aksinedir.

5- Hakk'ın aldırışsız rindi ne yapsın, kaderin hükmüne razı oluyor.

6- İntikam almak, feleği iki parçaya ayırmak için dil kılıcını çekmiyor.

7- Kederden öldüm, meyhane nerede? Hani bana rehber olacak Hızır?

8- Ben ve öyle bir meclis ki onun kalender sofrası kuran sakisi,

9- kederden yüreği ölenlere ruh bağışlayan şarabı kadehle sunar.

10- Yani, o gam baş ağrısını gideren gülsuyu gibi şarabı.

11- Gönüle kor harareti veren, güneş ayarındaki erimiş altını.

12- Özelliği, müflisleri zengin eden kerem kimyasını.

13- Hızır ondan bir kadeh içse, bir yudumunu İskender'e atar.

14- Zulümat vadisinde ayağının önüne parlak bir ateş böceği atar.

15- Şarabı kadehe dökünceye kadar, sakinin nazı can alır.

16- Mutrib nerede ki nağmenin peşinden gönlüme başka bir mutluluk versin.

17- Böylece, kendimden geçerek, gönüldeki gamı kökünden koparan bir gazel okuyayım.

18- Acıdan dolayı, canı ve gönlü birbirine katan âşıkane bir gazel.

19- Mutribin, terennüm ederken, sihirbazı hayrete düşürdüğü bir gazel.

20- Onu işitince, sufünün, tövbenin başına toprak atacağı (tövbeyi bozacağı) bir gazel.

21- Meclisi süsler ve kadehi alır; zühd hırkasını üzerinden atar.

22- Eli, kadehten boşalınca, sevgilinin beline yapışır.

23- Sabâ, onun zülfünü dağıtınca, yedi iklimte fitne salar.

24- Fitneyi, özellikle benim gönlüm gibisini, ancak onun saçının kıvrımı zapteder.

25- Tarak, onun saçlarının avladığı her gönüle yüzlerce hançer saplar.

- 26- Gamzesi, hangi pusuyu açsa, yüzlerce ciğer parçalayan asker ortaya çıkarır.
- 27- Gamzesi ok atmakta, gönül de iştiyakından, inkârcının açtığı yaraya göz atıyor.
- 28- O, la'le benzeyen dudak değil. Sarhoş gamzesi, kevser kadehine bir yudum damlatmış.
- 29- O, yanaktaki ben değil. Gözünün ahusu, güzelliğinden misk kokusu bırakmış.
- 30- Böyle güzel şiir yazan Nef'î'nin tabiatine haset edilir.
- 31- Doğrusu, bu selâsetle, o kahramanın vasıflarını yazsa yaraşır.
- 32- Savaş zamanında, yiğitliğiyle, kalkan, zırh ve miğfer atan, saflar yaran savaşçı.
- 33- Savaş meydanında hamlesinin korkusuyla, Kahraman'ın, kılıç ve topuzunu yere attığı (kendisine teslim olduğu) kişi.
- 34- Eğlence meclisindeki mutribi kıskanarak, Zühre'nin, tambur ve mızmarını attığı kişi.
- 35- Feleğin, ayağına secde ettiği; soylu ve şanı yüce Han.
- 36- Feleği elden ayaktan düşüren, düşmanını deviren, görülmemiş bir hükümdar.
- 37- Hz.Ali'nin düşmanlarının başını biçen Cengiz ailesinin o Rüstem'i,
- 38- Bir hamlede ordular yenen, Allah'ın yalın kılıcı Hüsam Giray.
- 39- Davulunun gümbürtüsü bile düşman askerinin arasına tefrika düşüren, saflar yaran bir cengâver.
- 40- Kılıcının cevheri, yıldızın parlaklığını gideren bir güneş.
- 41- Tuğunun bayrağı, parlak güneşe gölge düşüren mutlu bir kişi.
- 42- Kapıcısının değneği, Kayser'in tacındaki cevheri atan bir padişah.
- 43- Öyle bir şehsüvar ki, harp meydanındaki Rüstem'ler gibi at oynattığı zaman,
- 44- Onun hücumundan dolayı, felek öyle titrer ki Behram'ın kılıcının cevheri düşer.
- 45- Gök dolabının kutbunu kırar, yönünü değiştirir.
- 46- O sür'atle uçan at ki onun binicisi eğer yanlışlıkla dizginini gevşetse,
- 47- Kendisini hayal gibi bir anda iki âlemin dışına götürür.

42 NEF'Î VE SINIR ÖTESİNE YAZDIĞI .../MEHMET ATALAY

48- Öyle şimşek gibi giden bir at ki yürüyüşü esnasındaki rüzgâr, feleğin eteğini başına geçirir.

49- Öyle hızlı bir at ki koşarken çıkardığı toz, fırtınanın başına toprak savurur.

50- Onun koşuşu fırtına koparınca, orduyu birbirine katar.

51- Ayaklarından o kadar toz toprak kaldırır ki bir ülkeyi diğer bir ülkenin üzerine atar.

52- Onun nalı feleğe bir tokat atsa, güneşin başından tacı atar.

53- İki üzengisini gemi demiri gibi atsa, dokuz feleğin gemisi batar.

54- Bir savaşta hançerinin kaşı eğilse, mertlik nişanesi olarak,

55- Kalkanını atarak yayını alır; okuyla cengâverleri devirmek için,

56- Askerine attettiği nazar neye benzer? Bir güzelin gamzesine.

57- Düşman, onun hücumunun korkusuyla çaresiz, kendini ejderhanın ağzına atar.

58- Onunla savaşmak için meydana ayak basan kişi, varlığının eşyasını mahşere atar.

59- O kadar güçlüdür ki takdir edilen işlerin hilâfına bir şey yapmak isterse.

60- Şahine güvercini salsa, şahinin işini turna avı gibi bitirir. (turnayı, şahinin turna avladığı gibi avlar).

61- Denize kertenkele atsa, onu timsahlar gibi yetiştirir.

62- Kertenkele gibi ateşe girince yüzen yengeci fırlatır.

63- Eli, öyle harikulâde dalgalı bir deniz ki sahile inci yerine altın saçar.

64- Güneş altınını eline geçirse, onu hakir bir dilenciye bağışlar.

65- Ey Ali huylu! Senin kılıcın, din ve peygamber düşmanını kahreder.

66- Seni övmek için ne yapayım? Tefekkürümün aczi beni zor durumda bırakıyor.

67- Ben nerde, seni övmek nerde? Nihayet hayalim uygun olanı yapar.

68- Allah'ın feyzi ile, özellikle mânâda zorluklar benim için kolaylaşır.

69- Hayalimin feyziyle, isterse sihri somut bir hâle getirir.

70- Bâkir fikrimin nazlısı, şuhlukla, Zühre'nin başından başörtüsünü kapar.

71- Kalemim nükte esnasında, yüz cihan dolusu cevher hazinesi ortaya çıkarır.

72- Deniz, inciler saçan şâirliğimi kıskandığından dolayı mücevherden dalgalar meydana getirir.

73- Ben, yokluk âleminde bir mucid olarak geldim. Kalemim, başka bir üslup ortaya koydu.

74- Benim şöretim, şâirler mecmuasından Urfi'nin ismini çıkarıp attı.

75- Gönlüm, içinde gizli olana bakınca, kalemim, onu bir cızırtı ile ifade eder.

76- Lâhûfî gayb âleminin ilhamı varsa şâirin kalbine atar.

77- Nefesim bir âleme hayat verir. Bir tekmem, cihanı yok eder.

78- Ben felekte bir yere sığmam. Bu yüzden felek beni kendisinin dışına atar.

79- Kalemim daha ne zamana kadar iddialı hezeyanlar savuracak.

80- Gönlümün, niyaz elini duanın eteğine koyma zamanı gelmiştir.

81- Bu alçak ve alçakları besleyen felek, uygunsuz işler yaptığı müddetçe,

82- Allah'ın lutfu, feleğin dönüşünün aksine, senin devletini uzun ömürlü kılsın.

در ستایش سلطان سلیم خان

هزج : مفعول مفاعیلن فعولن

در سینه دلم چنان بجنبید	کز جنبش او جهان بجنبید	
از بسکه به یک طپیدن دل	تن لرزد و استخوان بجنبید	
هر موی تنم به کشتنِ دل	سرتیزتر از سنان بجنبید	
با دل برود اگر به خاکم	این غم که دلم از آن بجنبید	
بیم است که از تزلزلِ خاک	نه کرسی آسمان بجنبید	5
در ملکِ دلم غم پیایی	چون لشکر بی امان بجنبید	
آشفته دماغم از غمِ دل	کی کام مرا زبان بجنبید	
می جنبید اگر زبانِ لالم	ترسم که دل از مکان بجنبید	
در کام زبان بجنبید الأ	در مدح خدایگان بجنبید	
در مدح شهی که با تنایش	کام و لبِ خسروان بجنبید	10
جم مرتبه شه سلیم کز قدر	در خدمتِ او شهان بجنبید	
آن شه که به فتح ملکِ ایران	آن دم که ز کف عنان بجنبید	
از حمله او ز حدّ کشمیر	تا کشورِ اصفهان بجنبید	
آن دم که زمینِ رزمگاهش	از نعلِ تکاوران بجنبید	
بی زلزله صد هزار فرسنگ	در کشورِ لامکان بجنبید	15
چون ماهی چشمه عکس تیغش	در دیده اختران بجنبید	
تیغش که به کف شود کشیده	رخشش که به زیر ران بجنبید	
از برقِ وی آسمان بسوزد	وز پویه این جهان بجنبید	

چون شعله شَرَر فشان بجنید	آن تیغ جلی که در دم جنگ	
در معرکه ناگهان بجنید	از تیغ قضا نشان دهد گر	20
کز چابکیش چنان بجنید	آن رخس سبک خرام و چالاک	
چون دامن سایه بان بجنید	گردون به هوای جنبش او	
خم گشته چو صولجان بجنید	گاهی که برای جلوه پایش	
چون گوی زمین زمان بجنید	در هر قدمش زمین ز صدمه	
عنقا هم از آشیان بجنید	گر میل کند به صید عنقا	25
می افتد و پَر زنان بجنید	چون مرغ گلو بُریده از شوق	
نغمه ز رگِ فغان بجنید	از فیضِ نشاطِ عهدِ عدلش	
گوهر به درون کان بجنید	از شوقِ نثارِ خاکِ پایش	
هرگه که غضب کنان بجنید	قهرش که یگانه قهرمان است	
چرخ افتد و فرقدان بجنید	گر مشت ز ند به فرق کیوان	30
چون جان به دلم نهان بجنید	ای خسرو کامران که مهرت	
چون هندوی نکته دان بجنید	در روم و خامه ام به مدحت	
در مدح تو دُر فشان بجنید	فیضی نَیم و دلم چو دریا	
سودم به دلِ زیان بجنید	نفعی ام و از گهر فشانی	
چون قلم بی کران بجنید	طبعم که به فیض لایزالی	35
تبلرزه گرفت و زان بجنید	خورشید ز تابِ گوهر او	
چون با سخنم دهان بجنید	کآن رشک برد ز درّ نظم	
گر با قلم بنان بجنید	دریا شود از گهر کنارم	
چون مشتری دکان بجنید	بر درگه دل صفِ ملائک	
جان بر لبِ قدسیان بجنید	از حسرتِ همدمی نطقم	40
اندیشه چو رایگان بجنید	در خدمتِ طبع نازنیم	
دل در برِ قهرمان بجنید	گر تیغ زبان کشد خیالم	
چون ریایتِ کاویان بجنید	کلکم که به کشور معانی	
تاکی ز پی فلان بجنید	از بهر دعا بجنید این دم	
دل در برِ عاشقان بجنید	تا از اثرِ شکنجهء عشق	45

تا حشر چو درگه سلیمان
بر درگهت انس و جان بجنید

Sultan Selim Han'ın Övgüsü Hakkında

1- Yüreğim, sinemde öyle titriyor ki onun titreyişinden cihan harekete geçiyor.

2- Kalbin bir titreyişiyle, vücudun titremesi ve kemiğin harekete geçmesi gibi.

3- Vücudumdaki her kıl, gönlümü öldürmek için mızraktan daha hızlı saldırıyor.

4- Ondan dolayı yüreğimi titreten bu gam, gönlümle birlikte mezara girse,

5- Korkarım ki topraktaki zelzeleden dolayı gökkubbenin dokuz kürsüsü sarsılır.

6- Ardarda gelen gamlar, gönlümün mülkünde amansız bir ordu gibi kaynaşıyor.

7- Gönlümdeki gamdan dolayı kafam perişan. Muradımın dili nasıl konuşsun?

8- Dilsiz dilim hareket etse korkarım ki gönül yerinden fırlar.

9- Damakta dil, ancak Efendimi övmek için hareket eder.

10- Öyle bir padişahın övgüsü ki onu övmek için padişahların muradı ve dudağı hareket eder.

11- Cem gibi büyük Şah Selim ki değerinden dolayı padişahlar onun hizmetine koşar.

12- Öyle bir şah ki İran mülkünü fethetmek için eliyle dizginini oynattığı zaman,

13- Onun saldırısı ile Keşmir sınırından Isfahan ülkesine kadar her taraf titrer.

14- Onun savaştığı yer, hızlı koşan atların ayağı altında kıvrandığı zaman,

15- Lâmekân ülkesinde zelzele olmadan yüz bin fersahlık yer sarsılır.

16- Onun kılıcı, sudaki balık gibi, yıldızların gözüne akseder.

17- Eliyle kılıcını çekip altındaki atı oynattığı zaman,

18- Onun şimşeginden gökyüzü yanar; bunun uçuşundan dünya sarsılır.

19- O parlak kılıç savaş zamanında, kıvılcım saçan bir alev gibi hareket eder.

20- Savaş meydanında ansızın savaşa, kazâ kılıcından nişan verir.

21- O çevik ve hızlı giden at öyle koşar ki onun hareketi esnasında

22- Çıkan rüzgârla, dünya bir çadır eteği gibi sarsılır.

23- Bazen cilve ile ayağını kıvıra kıvıra adım attığı zaman,

24- Her adımının çarpmasından yer, top gibi yuvarlanır.

25- Ankeyi avlamaya niyetlense, anka da yuvasından dışarı fırlar;

26- Şevkten, boğazlanmış bir kuş gibi yere düşer ve kanat açarak çırpınır.

27- Onun adaleti devrindeki sevincin feyziyle, feryadın damarından nağmeler fişkrır.

28- Ayağının toprağına saçılma iştiağıyla, cevher, madenin içinde çırpınır.

29- Eşsiz bir kahraman olan kahrı, gazapla yerinden fırlasa,

30- Keyvanın başına bir yumruk vursa, felek düşer ve Farkadan yıldızı yuvarlanır.

31- Ey sevgisi gönlümün içinde canım gibi gizli gizli kıvranan padişah!

32- Rum diyarında olduğum halde, kalemim senin övgünle, nüktedan bir Hintli gibi kıvıldıyor.

33- Feyzî değilim, fakat gönlüm seni överken deniz gibi inciler saçarak dalgalanıyor.

34- Ben Nef'î'yim; inci saçmaktan dolayı kârım, zıyanımdadır.

35- Şair tabiatım, Allah'ın lâyezâlî feyziyle sahilsiz bir deniz gibi dalgalanıyor.

36- Güneş, onun cevherinin hararetiyle sıtmaya tutulmuş; bu yüzden sarsılıyor.

37- Ağzımı, şiir söylemek için açtığım zaman, maden ocağı, şiirimincisine haset eder.

38- Eğer parmaklarım kalemimle birlikte harekete geçse, kucağım inci dolu bir deniz halini alır.

39- Gönlümün dergâhında meleklerin safi dükkândaki müşteri gibi kaynaşır.

40- Sohbetime katılmak hasretiyle, meleklerin dudağında canları çırpınır.

41- Tefekkür, fisebilillah, şair tabiatımın hizmetine koşar.

42- Hayalim dil kılıcını çekse, gönlüm Kahraman'ın üstüne çullanır.

43- Kalemim, meani ülkesinde, Kaviyan'ın bayrağı gibi dalgalanır.

44- Şimdi sana dua için yazıyor. Ne zamana kadar şunu bunu övecek?

45- Kalb, âşıkların göğsünde, aşkın verdiği işkencenin etkisiyle çarptıkça,

46- Süleyman'ın dergâhı gibi, senin dergâhında insanlar ve cinler kıyamete kadar kaynaşsın.

BİBLİYOGRAFYA ve KISALTMALAR

Akkuş, Metin, *Nef'î ve Sihâm-ı Kazâ*, Ankara 1998.

Alî Ekrem, *Nef'î de Tasannu'*, Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, c. IV, sa. III-IV, s.141, 1341 h.

Alptekin, Ali, *Nef'î'nin Farsça Divanının Tenkitli Neşri*, Mezuniyet tezi, Türkiyat Enstitüsü, no.155, 1944.

Atalay, Mehmet, *Şâir Nef'î, Farsça Divanının Edisyon Kritiği ve Üslûbu*, basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1988.

Bâkî Divânı Tenkitli Basım, haz. Sabahattin Küçük, Ankara 1994.

Banarlı, Nihad Sâmî, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I-II, İstanbul 1971.

Divân-ı Hâkânî-yi Şîrvânî, nşr. Cihângîr-i Mansûr, Tahran 1375 hş.

Divân-ı Hazîn-i Lâhîcî, nşr. Bijen-i Terakkî, Tahran 1350 hş.

Ebüzziyâ (Tevfik), *Nef'î*, İstanbul 1311 h.

Eski Şiirin Rüzgârıyla, bk. Yahya Kemal.

Fezleke, bk. Kâtib Çelebi.

Fuzûlî Divanı, haz. Kenan Akyüz - Süheyl Beken - Sedit Yüksel - Müjgan Cunbur, Ankara 1990.

Gibb, E.J. Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi A History of Ottoman Poetry*, çev. Ali Çavuşoğlu, I-V, Ankara 1999.

İA = İslâm Ansiklopedisi, I-XIII, İstanbul 1940-1986.

İsmâil Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr li zeyl-i Zübdeti'l-eş'âr*, haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Ankara 1985.

İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, haz. Komisyon, I-IV, İstanbul 1968.

Karahan, Abdülkadir, *Nef'î Divanından Seçmeler*, İstanbul 1972.

-----, *Nef'î'nin Yerme ve Sövmeki Hüneri*, Türk Düşüncesi, c. I, s. 193-194, 1954.

-----, *Vesikaların Işığı Altında Nef'î'nin Hayatından Çizgiler*, Türk Dili dergisi, c. III, s. 264-266, 1954.

Kâtib Çelebi, *Fezleke*, I-II, İstanbul 1287 h.

-----, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, I-II, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, İstanbul 1941-1943.

Köprülü, M.Fuad, *Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul 1934.

Kulliyât-ı Urî-yi Şîrâzî, nşr. Cevâhirî "Vecdî", Tahran 1369 hş.

Kürkçüoğlu, Kemâl Edib, *Nef'î'nin Bilinmeyen Birkaç Şiiri*, Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi, c. VII, s.287-294, yıl: 1949.

Meccau'l-bahreyn, Milli Kütüphane, A136, va. 10^a

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I-IV, İstanbul 1311 h.

Mehmed Tâhir Efendi (Bursalı), *Osmanlı Müellifleri*, nşr. A.Fikri Yavuz- İsmail Özen, I-III, İstanbul ts.

Muallim Nâcî, *Esâmî*, İstanbul 1308 h.

Naîmâ, *Târîh*, I-VI, İstanbul 1280 h.

Naîmüddîn Seyyid, *Nef'î ve İran Şiiri*, basılmamış Doktora tezi, Ankara 1953.

-----, *Nef'î'nin Bilinmeyen Kasideleriyle Diğer Manzumeleri*, Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi, c. XI, s.125-147.

Nef'î Divanı, haz. Metin Akkuş, Ankara 1993.

Nef'î ve Sihâm-ı Kazâ, bk. Akkuş, Metin.

Ocak, Fatma Tulga, *Nef'î İçin Söylenmiş Bir Hiciv Beyti Üzerine*, Hacette-pe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, c. I, sa. 1, s. 19, Ankara 1983.

-----, *Nef'î Konusunda Yeni İki Belge*, Hacettepe Üniversitesi Beşeri İlimler Dergisi, c.10, sa.4, s.125-130, Haziran 1981.

-----, *Ölümünün Üçyüzellinci Yılında Nef'î*, “*Nef'î ve Eski Türk Edebiyatındaki Yeri*”, s. 1-44, Ankara 1987.

Osmanlı Şiir Tarihi, bk. Gibb.

Riyâzî, *Riyâzû'ş-şuarâ*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no. 3724.

Riyâzû'ş-şuarâ, bk. Riyâzî.

Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, I-V, Tahran 1371 hş.

Şihâbüddîn Süleymân, *Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye*, İstanbul 1328 h.

Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973.

-----, *Edebiyat Tarihimize Dâir Manzum Bir Muhtıra*, İstanbul 1931.

Tâhirü'l-Mevlevî'nin Türkçe ve Farsça Divanları, haz. Mehmet Atalay, Erzurum 2005.

Tarlan, Ali Nihat, *İran Edebiyatı*, İstanbul 1944.

-----, Ali Nihat, *Mevlânâ*, İstanbul 1974.

-----, Ali Nihat, *Nef'î'nin Farsça Divanı Tercümesi*, İstanbul 1944.

Tezkire-i Rızâ, İstanbul 1316 h.

Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, İstanbul 1974.

Ziyâeddîn Fahrî, *Erzurum Şairleri*, İstanbul 1927.

Diğer kısaltmalar

çev. : çeviren

DTCF : Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi

h. : hicri

haz. : hazırlayan

hş. : hicri-şemsi

krş. : karşılaştırmalı

Metin, be. : Tarafımızdan neşre hazırlanmakta olan *Nef'î'nin Farsça Divanı ile Tercümesi* adlı kitapta yer alan Divan metninde müteselsil olarak verilen beyit numarası

no. : numara

nşr. : neşreden, yayımlayan

öl. : ölüm tarihi

s. : sayfa

sa. : sayı

ts. : tarihsiz

SİBEVEYH'İN EL-KİTÂB'INDA CÜMLE TAHLİLİNE DAİR KAVRAMLAR

DR. ALİ BULUT **

ÖZET

Bu makalede Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ta kullanmış olduğu cümle değerlendirmeleri incelenmiştir. Çalışma bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde ölçme ve değerlendirmeye alakalı kısa bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Sîbeveyh'in kullandığı olumlu cümle değerleri, ikinci bölümde de olumsuz cümle değerleri ele alınmıştır. Olumlu ve olumsuz toplam 46 değerden oluşan bu cümle değerlendirmeleri edebî tenkidin ilk nüveleri sayılmaktadır.

THE SENTENCE ANALYSIS CONCEPTS IN THE AL-KİTÂB OF SİBAWAİHİ

ABSTRACT

In this article studied the concepts that Sîbawaihi use in the al-Kitâb to analysis the sentences. This study includes an introduction, two parts and a result.

In the introduction studied the matter of evaluation. In the first part studied the positive concepts of evaluation and in the second part negative concepts that Sibawaihi use them in the al-Kitâb. These sentence evaluations that occurred 46 positive and negative concepts counted first nucleus of literary criticism.

Giriş

Sîbeveyh, Araplardan aldığı malzemeyi güzellik-çirkinlik vb. yönlerden değerlendirmeye tabi tutarak kullanmıştır. **el-Kitâb**'taki **hadd, eved, ceyyid, hasen, kesîr, câiz, zayıf, çirkin, az, yanlış** vb. cümle değerlendirmeleri bunu gösterir. Zaman zaman Sîbeveyh, bazı Arapların galat/hatalı olduğu yerlere de işaret etmiştir.¹ Sîbeveyh bu cümle değerlerini muhtemelen hocalarından öğrenmiş ve kullanmıştır. Sîbeveyh'ten sonraki bazı dilciler de cümleleri değerlendirmelere tabi tutmuşlardır. Örneğin Sîbeveyh'in

* Araş. Gör. Dr., O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı ABD.
(e-mail: alibulut55@gmail.com)

* Bu makale **Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar**, (Samsun, 2003, Dnş. Osman Keskiner) isimli doktora tezimizin s. 106-126 arası yeniden gözden geçirilerek hazırlanmıştır. Cilt ve sayfa numaraları Abdüsselam Muhammed Harun'a ait neşrin kenarındaki Bulak baskısına ait sayfa numaralarına göre verilmiştir.

¹ **el-Kitâb**, I, 290, 423.

öğrencisi el-Aḥfeş el-Avsaḫ, **el-Kitâb**'ta görülen **redfe**, **ecved**, **aḥsen**, **ceyyid**, **ḥasen**, **kabîḥ**, **câiz** vb. cümle değerlerini kullanır.² Yine el-Muberrid de aynı değerleri kullanır.³ İbn Cinnî Arap kelamını **muttarid**, **gâlib**, **çok**, **az**, **nadir** gibi değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁴ Suyûṭî de, **İ'râbu'l-Kur'ân**'ında Sîbeveyh'ten de alıntılar yaparak Sîbeveyh'in kullandığı bu değerlerin hemen hepsini kullanmıştır.⁵ Zeccâcî'nin de **Kitâbu'l-Lâmât**'ında Sîbeveyh'in kullandığı **ḥadd**, **ecved**, **aḥsen**, **ḥasen**, **ceyyid**, **câiz**, **kabîḥ**, **redî** vb. cümle değerlerini kullandığı görülür.⁶ **El-Kitâb**'ta yer alan **ḥasen/güzel**, **kabîḥ/çirkin**, **zayıf**, **şâz/z/kural dışı** vb. cümle değerlendirmeleri bazı ilim adamları tarafından edebî tenkit unsurları olarak görülür. Bunların ilki olarak da **el-Kitâb** kabul edilir.⁷

Naḥsr Hâmid Ebû Zeyd, **el-Kitâb**'ta Sîbeveyh'in kullandığı cümle değerleriyle ilgili kavramların, bütün hükümleriyle ve bu hükümleri verirken kullandığı lafızları da çözümlyerek dakik bir şekilde incelenmesi gerektiğini söyler.⁸

Sîbeveyh'in doğru-yanlış gibi cümle değerlendirmelerine daha sonraki meânî bilginlerinin temas etmedikleri görülmektedir.⁹

Bazıları Sîbeveyh'in kullandığı **husun/güzellil-kubuh/çirkinlik** teriminin kelâm ilmine ait iki terim olduğunu, ancak Sîbeveyh'in bunları kelâmî anlamlarında kullanmadığını söyler.¹⁰

El-Kitâb'taki ölçme ve değerlendirme sistemiyle ilgili araştırmamızda Sîbeveyh ve el-Kitâb üzerine yapılmış eserlerde cümle değerleriyle ilgili pek azı hariç yer verilmediği tespit edilmiştir. Konuyla ilgili ulaşabildiğimiz en

² el-Aḥfeş, **Me>âni'l-Kur'ân**, nşr. Abdülemir M. Emin el-Verd, Beyrut, 1985, I, 209-210, 216-217, 227, 232, 234, 239-240, 245; II, 570-571...

³ Muberrid, **el-Muḫtaḫḫab**, nşr. Muhammed Abdülhâlik Uzayme, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, ts., IV, 155.

⁴ Celâluddîn es-Suyûṭî, **el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ**, nşr.. Fuat Ali Manṣûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 234; Âli Yâsîn, M. Ḥuseyn, **ed-Dirâsâtu'l-Luġaviyye 'Inde'l-'Arab ilâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâlis**, Dâru Mektebeti'l-Ḥayât, Beyrut, 1980, s. 342.

⁵ Bkz. <http://www.al-eman.com/islamlib/viewtoc.asp?BID=155>.

⁶ Yüksel, Ahmet, "Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî ve Kitâbu'l-Lâmât'ı", **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, s. 145.

⁷ İ. Hakkı Sezer, "Edebî Tenkitte Birinci Merhale ve el-Kitâb", **S.Ü.S.B.E.D.**, Yıl, 1994, Sayı, , Konya, 1994, s. 91.

⁸ Naḥsr Ḥâmid Ebû Zeyd, "et-Te'vîl Fî Kitâbi Sîbeveyh", **Elif, Mecelletu'l-Belâġati'l-Muḫârene**, sayı 8, Yy., 1988, s. 105.

⁹ Abdüṣṣabûr Şahin, "el-Menhecu'l-Luġavî fi Kitâbi Sîbeveyh", **Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve't-Terbiye**, Câmî'atu'l-Kuveyt, sayı: 3-4, Kuveyt, 1973, s. 65.

¹⁰ Naḥsr Ḥâmid Ebû Zeyd, **a.g.m.**, s. 103.

geniş araştırma Mehmet Çakır'a ait **Sîbeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları** (İzmir-1994) ve Gündüzöz'e ait **Sîbeveyh'te Kelime Yapısı**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun-2002) adlı çalışmalarıdır. Biz hem bu iki eserden yararlanarak hem de **el-Kitâb**'i tarayarak Sîbeveyh'in yaptığı cümle değerlendirmelerini ele alacağız.

Sözel değerlere girmeden önce şuna işaret etmemiz gerekir. Burada verilen sözel değerler, genelde cümlenin anlamıyla değil, lafızlarıyla ilgilidir. Çünkü sözel değeri 80 puan olan bir cümle, cümlenin konumuna göre bazen vurgu ifade eder ve 100 puanlı cümleden daha etkili olur. Bunu Sîbeveyh de ifade eder. Sîbeveyh, mefûlün fâilden önce geldiği " ضَرَبَ زَيْدًا عَبْدُ اللَّهِ / Zeyd'i dövdü Abdullah" cümlesiyle ilgili olarak şöyle der:

"Burada □**hadd/anakural**, fâilin önce gelmesidir. Bu haliyle cümle 'arabî/Arapça, ceyyid/iyi, kesîr/çokiyi puanına sahiptir. Ancak Araplar, cümlede vurgulanacak öğeyi öne alırlar."¹¹

Sîbeveyh'in kullandığı değerler iki ana grupta incelenebilir: 1. Olumlu/Geçerli Değerler 2. Olumsuz/Geçersiz Değerler

A. Olumlu/Geçerli Değerler:

Sîbeveyh, cümleleri değerlendirirken **çok güzel, güzel, çok iyi, iyi, geçerli, fena değil** vb. değerleri Araplar tarafından geçerli kabul edilen cümleler için kullanır. Ama Sîbeveyh'in, bir terimi her yerde hep aynı anlamda kullandığını söylemek zordur. Sîbeveyh, bir terimi zaman zaman farklı değerdeki cümleler için de kullanmaktadır. Örneğin câiz terimini bazen **fena değil** şeklinde bir değer için kullandığı gibi bazen de **çok güzel** şeklindeki cümleler için de kullanır. Kısacası bu değerler bazen birbirlerinin yerinde de kullanılmaktadır. Bu cümle değerleri **câiz** ile □**hadd** arasındaki değerlerdir. Bunun örneklerini aşağıda sunacağız.

1. □**Hadd-Haddu'l-kelam/Anakural**:

Sîbeveyh, □**hadd** terimini hem tek kelime olarak hem de isim tamlaması şeklinde kullanır. Bunlar: " الحد، حدُّ الكلام، حد اللفظ، حد الإعراب " gibi şekillerdir.¹² **el-Kitâb**'ta **hadd** terimi hem **anakural** anlamında kullanıldığı gibi, *benzeri, gibi vb.* anlamlarda da kullanılır. **Hadd** terimi **el-Kitâb**'ta tekil ya da tamlamalı olarak 104 defa geçer.¹³ Sîbeveyh **anakural** anlamında olan **hadd** terimini en işlek cümle çeşitleri için kullanmıştır.¹⁴ Mehmet Çakır

¹¹ **el-Kitâb**, I, 14-15.

¹² **el-Kitâb**, I, 15, 41, 52,

¹³ Tamás Iványi, "The Term Hadd at Sibawayhi a List and Contextual Analysis", **The Arabist**, Sayı: XV-XVI, Yıl: 1995, s. 57. (Iványi, bu yerleri bir liste halinde sunar. Bkz. s. 58-64.)

¹⁴ Buhayrî, Sa'îd □Hasen, '**Anâsıru'n-Nazariyyeti'n-Nahviyye fi Kitâbi Sîbeveyh**, Kahire, 1989,

hadd değeri için 100 puan vermiştir.¹⁵ Bir cümlenin **hadd** değerinde olması için **hadd** teriminin yer alması gerekmez. Bu değeri karşılayan başka ifadeler de vardır.¹⁶ Bir kelimenin cümle içinde alacağı hareke için de **haddu'l-kelam** terimi kullanılır. Bu durumda cümlenin yapısal değeri daha düşük olabilir. Yani cümle **hadd/anakural** seviyesinde olmayabilir.¹⁷

Sîbeveyh, حد الكلام terimini bazen cümle tahlili için de kullanır¹⁸:

"فإن تَوَنَّتْ فقلت : يا سارقاً اللبيلة أهل الدار، كان حُدُّ الكلام أن يكون أهل الدار على سارقٍ منصوباً، ويكون اللبيلة ظرفاً، لأن هذا موضع انفصال.

"Tenvinli yapsan da şöyle desen: "Ey geceleyin ev halkını soyan!" Bu durumda **haddu'l-kelam** "Ehlu'd-dâr" ifadesinin "sârikan" ile mansûb, "el-leyle" ifadesinin de zarf olmasıdır. Çünkü burada iki unsur birbirinden ayrılmıştır."

Sîbeveyh, ما شأنك وعمراً : ما شأنك وعمراً cümlesinde **anakuralın** ما شأنك عمراً şeklinde olduğunu söyler. Vâv harfinden sonraki ismin kâf zamirine atıfla mecrûr okunuşunu **kabîh/cirkin**; شأن kelimesine atıfla merfû okunuşunu ise **câiz olmaz/geçersiz** şeklinde değerlendirir.¹⁹ Ancak cümle zamirsiz olarak ما شأنك عبد الله وزيد şeklinde gelirse bunun da **ahsen ve ecved/pekiyi/daha güzel en güzel** olacağını belirtir.²⁰ Bunları tablo halinde şöyle zikredebiliriz:

ما شأنك وعمراً (حد)	Amr'la işin ne!
ما شأنك وعمري (قبيح)	İşin ne ve Amr'ın!
ما شأنك وعمرو (لا يجوز)	İşin ne ve Amr!.
ما شأنك عبد الله وزيد (أحسن، أجدد)	Abdullah ve Zeyd'in durumu nedir?

Sîbeveyh, **had** terimini tamlamalı olarak 'alâ **zâlike'l-haddi**²¹, 'alâ **hâ'zâ'l-haddi**²², fî **haddi kavlike**, 'alâ **haddi kavlike**, 'an

s. 196.

¹⁵ Çakır, Mehmet, **Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları**, İzmir, 1994, s. 50.

¹⁶ Çakır, a.g.e., s. 52.

¹⁷ Çakır, a.g.e., s. 55.

¹⁸ el-Kitâb, I, 89.

¹⁹ el-Kitâb, I, 155.

²⁰ el-Kitâb, I, 156.

²¹ el-Kitâb, I, 115.

□**haddi** □**kavlike**, **min** □**haddi** □**kavlike** vb. şekillerde de kullanır.²³ Sîbeveyh, bu yapıyı genelde cümleleri başka bir cümleye benzetirken ya da cümleyi açıklarken kullanır. Bazen de bu terimin yerine ‘**alâ** □**kavlik**, ‘**alâ** □**kavlih** terimlerini de kullanır. Bu terimler şu iki cümlede de önce gelen cümleyi açıklamak için gelmiştir:²⁴

وتقول : سمعت وقع أنيابه بعضها فوق بعض، جرى على قولك : وقعت أنيابه بعضها فوق بعض.

“Şöyle de dersin: Dişlerinin birbirine çarpmasını duydum. Bu söz şu esasa binaen söylenmiştir: Dişleri birbirine çarptı.”

وتقول : عجب من إيقاع أنيابه بعضها فوق بعض، على حد قولك : أوقعت أنيابه بعضها فوق بعض.

“Şöyle de dersin: Dişlerini birbirine değdirmesini duydum. Bu söz şu esasa binaen söylenmiştir: Dişleri birbirine değdirildi.”

‘**alâ** □**hadd** yapısı kelimenin cümledeki konumunu açıklama amacıyla da gelmiştir:²⁵

وتقول : أبكيك قومك بعضهم على بعض، فأجريت هذا على حد الفاعل إذا قلت : بكى قومك بعضهم على

بعض.

“Şöyle de dersin: Kavmini birbirine ağlattım. “Kavmin birbirine ağladı” dersin o zaman da “kavm” lafzını fail yapmış olursun.”

‘**alâ** □**hadd** yapısı **anakural** anlamında da kullanılmıştır.²⁶

□**Hadd** terimi **el-Kitâb**'ta dört şekilde kullanılır:

1. Cümledeki kelimelerin en doğru diziliş için²⁷:

كان الحد : ضرب زيد عمرا

2. Cümledeki ögelerin müzekkerlik-müenneslik vb. uygunluğunu belirtmek için²⁸:

وترك الناء في جميع هذا الحد والوجه

3. Kelime sonlarındaki harekenin ya da irâbın doğru şeklini ifade için²⁹:

وذلك قولك : هذا ضارب عبد الله وأخيه

²² el-Kitâb, I, 121.

²³ Iványi, a.g.m., s. 67. (Iványi, bu yerleri bir liste halinde sunar. Bkz. s. 58-64.)

²⁴ el-Kitâb, I, 77, 118.

²⁵ el-Kitâb, I, 78.

²⁶ Çakır, a.g.e., s. 81.

²⁷ Iványi, a.g.m., s. 59.

²⁸ Iványi, a.g.m., s. 59.

²⁹ Iványi, a.g.m., s. 59.

فَإِنْ تَوَزَّتْ فَقُلْتُ: يَا سَارِقًا اللَّيْلَةَ أَهْلًا الدَّارِ، كَانَ حَدُّ الْكَلَامِ أَنْ يَكُونَ عَلَى سَارِقٍ مَنْصُوبًا، وَيَكُونَ اللَّيْلَةَ ظَرْفًا.

4. Bir kelimenin sarf açısından doğru yapısını göstermek için³⁰:

وقال جرير: نَعَاءٌ، فَالْحَدُّ فِي جَمِيعِ هَذَا: أَفْعَالٌ.

5. Bir kelimenin iştikak açısından aslını belirtmek için de kullanılır³¹:

وَإِنَّمَا حَدُّهَا مَذْتَكِرٌ، وَلَكِنَّهُمْ أَدْعَمُوا ...

Haddu'l-kelam terimini **anakural**, **genel kural** anlamında Sîbeveyh'ten başka dilciler tarafından da kullanılmıştır.³²

2. A□slu'l-kelâm/Anakural: Sîbeveyh, □hadd terimi gibi bununla da **anakuralı** kasteder. Şöyle der: "Bir cümlede nekre ve marife iki kelime bir araya geldiğinde a□hsen/en güzeli marifeyle başlamaktr. Bu a□slu'l-kelâm/anakuraldır.³³ Sîbeveyh, burada a□hsen ve **aslu'l-kelam** terimlerini eş anlamlı olarak kullanır.

Yine Sîbeveyh, a□slu'l-kelam terimini □haddu'l-kelam ile birlikte ikisini de aynı anlamda kullanır:

34. وَإِنَّمَا جَعَلَ هَذَا هَكَذَا فِي الظَّرْفِ وَالْحَالِ، لِأَنَّ حَدُّ الْكَلَامِ وَأَصْلُهُ أَنْ يَكُونَ ظَرْفًا أَوْ حَالًا.

A□slu'l-kelam terimi bir cümlenin aslını göstermek amacıyla başka gramer kitaplarında da kullanılmıştır.³⁵

3. Vecih-Vechu'l-kelam/Anakural:

Vecih: Sîbeveyh, aşağıdaki tabloda da görüldüğü gibi **vecih** değerini genelde **hadd** ile aynı anlamda □hadd'le bir arada kullanır.³⁶

اجْتَمَعَ أَهْلُ الْيَمَامَةِ (الحمد، الوجه)

Yemâme halkı toplandı.

اجْتَمَعَتْ أَهْلُ الْيَمَامَةِ (حسن)

Yemâme halkı toplandı.

³⁰ Iványi, a.g.m., s. 61.

³¹ Iványi, a.g.m., s. 63.

³² Halîl b. A□hmed, **Kitâbu'l-Cumel fi'n-Na□hv**, nşr. Nâsr Husrev, □Hâc Nâyib, Muessesetu'r-Risâle, Tahrân, 1410, s. 168; Zema□şerî, **el-Mufasssal fi San'ati'l-I'râb**, nşr. Alî Bû Mulhim, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 1993, s. 210, 349.

³³ **el-Kitâb**, I, 165. Zema□şerî de kâne vb. nakıs fiillerde marife kelimenin isim, nekre kelimenin de haber olmasını **haddu'l-kelâm** olarak açıklar. **el-Mufa□s□sal**, s. 349. Ez-Zema□şerî'deki **haddu'l-kelâm** terimiyle Sîbeveyh'teki **aslu'l-kelâm** terimleri aynı anlamda kullanılmıştır.

³⁴ Iványi, a.g.m., s. 62.

³⁵ İbn Cinnî, **el-□Ha□sâi□s**, nşr. M. Ali en-Neccâr, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, ts., II, 384; **Sirru Sinâ'ati'l-I'râb**, nşr. Hasen Hendâvî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1985, II, 454; İbn Hişâm, **Muğnî'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'ârib**, nşr. Mâzin el-Mubârek, M. Ali □Hamdullah, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985, s. 171.

³⁶ **el-Kitâb**, I, 26.

Sîbeveyh, "Kavmini birbirlerine ağlattım"³⁷ *أبكيث قومك بعضهم على بعض* cümlesinde **vecih** olduğunu söyler.

Sîbeveyh, " Bu, hem Abdullah'ı hem de kardeşini dövmüştür/ dövüyor / dövecek / dövendir" cümlesinde *وأخيه* kelimesinin mecrûr gelmesine *وَجَهُ الكلام وحده* ifadesini, (Buna başka bir yerde de **hasen** ifadesini kullanıyor) *هذا ضاربٌ عبدِ الله وزيداً* şeklinde mansûb gelmesine ise *جَارٌ* ifadesini kullanıyor. Sîbeveyh *هذا ضاربٌ زيداً* ifadesini *هذا ضاربٌ زيداً* şeklinde, *هذا ضاربٌ عبدِ الله وزيداً* şeklinde cümlesindeki *زيداً* ifadesini de *زيداً* şeklinde takdir ediyor.³⁸ Ancak aynı cümleye *فيها* ekleyip de *هذا ضاربٌ زيدٌ فيها وعمراً* şeklinde okunması durumunda mansûb gelmesinin **daha kuvvetli** *أقوى* olacağını söyler.³⁹

*هذا ضاربٌ عبدِ الله وأخيه (الحمد، وجه الكلام،
(حسن)*

Bu, hem Abdullah'ı hem de kardeşini dövmüştür/ dövüyor / dövecek / dövendir

هذا ضاربٌ عبدِ الله وزيداً (جائز)

Bu, Abdullah'ı dövendir, Zeyd'i de.

هذا ضاربٌ زيدٌ فيها وعمراً (أقوى)

Bu, orada hem Abdullah'ı dövmüştür hem de Amr'ı.

Yine Sîbeveyh, *هذا الضاربُ الرجلُ* ifadesi için *وجه الكلام* terimini **anakural** değerinde kullanır.⁴⁰

Sîbeveyh, *هم الضاربوك* ifadesindeki zamirin mecrûr konumda gelmesinin **vecih** olduğunu söyler. Bununla da **anakural** değerini kasteder.⁴¹

Vechu'l-Kelâm: *نعم سير عليه شديداً سيراً شديداً* anlamında *هل سير عليه؟* sorusuna *سيرا شديداً* şeklinde cevap verilmesini **vechu'l-kelâm** olarak değerlendirir.⁴²

*أَتَمِيمِيًّا مَرَّةً وَقَتَيْسِيًّا أُخْرَى (الوجه): أَمْ تَحْتَوِي تَمِيمِيًّا
مَرَّةً وَقَتَيْسِيًّا أُخْرَى: أَمَّ تَمَّ مَرَّةً وَقَتَيْسِيًّا أُخْرَى.*

Kâh Temimli kâh Kayslı mısın? :

³⁷ el-Kitâb, I, 78.

³⁸ el-Kitâb, I, 87.

³⁹ el-Kitâb, I, 88.

⁴⁰ el-Kitâb, I, 93.

⁴¹ el-Kitâb, I, 96.

⁴² el-Kitâb, I, 116.

⁴³ Bu ifade için ayrıca bkz. El-Müberrid, **el-Muḳtaḳḳab**, III, 264; Adalı, Şeyh Mustafa b. Hamza Kuşadalı, **Adalı Cedîd 'ale'l-İzhâr**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts., kenar haşiyesi, s. 208; ed-Dakr, Abdulganî, **Mu'cemu'l-Kavâ'idî'l-'Arabiyye fi'n-Naḥv ve't-Taḳrîf**, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1986, s. 453. (ed-Dakr, bu örneği mef'ûlû mutlak olarak verir. Fakat hâl bahsinde

Kâh Temimli oluyor kâh Kayslı mı
oluyorsun? : Kâh Temimleşiyor kâh
Kayslılaşıyor musun?⁴⁴

Sîbeveyh, yukarı tablodaki cümlelerin mansûb okunuşu için **vech** değerini verirken, merfû okunuşu için ise **ceyyid** değerini verir.⁴⁵

Sîbeveyh, هذا جَحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ cümlesinde **vech'in/vechu'l-kelâm'ın** حرب kelimesinin cerriyle olduğunu, Arapların çoğunun da böyle okuduğunu söyler. Kıyasın da bunu gerektirdiğini belirtir. Ancak bazı Arapların bu lafzı mecrûr olarak da okuduklarını belirtir.⁴⁶

هذا صوتٌ صوتٌ حمارٍ. (الوجه)

Bu ses eşek sesi.

عليه نَفْحٌ نَفْحٌ الحمام. ⁴⁷ (الوجه)

Onun bir yanık sesi var, güvercin
sesi.

هِنَّ نَفْحٌ نَفْحٌ الحمام. (الوجه)

Onların güvercin sesi gibi yanık
sesi var.

Sîbeveyh, yukarıdaki cümlelerin merfû okunuşu için **vech** değerini verir. Bunlar için **ahsen** değerini de kullanır.⁴⁸

Sîbeveyh'ten sonraki dilciler de anakural ve genel kural anlamında **vechih** ve **vechulkelam** terimini kullanmışlardır.⁴⁹ Örneğin İbn Hişâm (761/1360), Sîbeveyh'le Kisâi arasında geçen meşhur Zenbûriyye

de buna benzer bir örneği - أَعْرَبِيَا جِينًا وَأَجْنَبِيَا آخَرَ أَي: أَتَكُونُ عَرَبِيَا جِينًا وَتَسْتَحُولُ أَجْنَبِيَا جِينًا آخَرَ - hâl için verir. Bkz. s. 221.)

⁴⁴ Kays ve Temim, Arapların iki büyük kabilesidir. Geniş bilgi için bkz. Furat, Ahmet Suphi, **Arap Edebiyatı Târihi I (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul-1996, s. 31-32, 34-35.

⁴⁵ **el-Kitâb**, I, 172-174.

⁴⁶ **el-Kitâb**, I, 217.

⁴⁷ Dağkr, **Mu'cemu'n-Nağhv**, Kahraman Neşriyat, İstanbul, 1987, s. 365.

⁴⁸ **el-Kitâb**, I, 183.

⁴⁹ İbn Cinnî, **Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb**, II, 536; Haşsâîs, III, 54; **Kitâbu'l-Luma' fi'l-'Arabiyye**, nşr. Fâiz Fars, Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Kuveyt, 1972, I, 205; el-'Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. el-Huseyn b. Abdullah, **el-Lubâb fi İlelli'l-Binâ ve'l-İ'râb**, nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1995, I, 253; İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, Dâru Sâdir, Beyrut, ts., XI, 675, XIII, 460; el-'Alâi ed-Dimeşkî, Salâhuddin Ebû Sa'îd Halil b. Kikkildî b. 'Abdullah, **el-Fu'sûlu'l-Mufidetu fi'l-Vâvi'l-Mezîdeti**, nşr. Hasen Mûsâ eş-Şâ'ir, Dâru'l-Beşîr, Ummân, 1990, s. 65-66; el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî, **el-Mi'sbâhu'l-Munîr**, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 623.

tartışmasıyla ilgili olarak فإذا هو هي yapısının **vechu'l-kelam** olduğunu belirtir, buna فإذا هي ببيضاء ayetini de delil gösterir.⁵⁰

4. □Savâb/Doğru: Sîbeveyh, bu terimi de **anakural** ve **genel kural** ifade için kullanır.⁵¹ **Vecih** terimiyle aynı anlamda olduğu için **vechuhu** ve **□savâbuhu** şeklinde ikisi beraber de kullanılır.⁵²

أماً العبيد فادو عبيد. (الوجه، الصواب)

Köleler sözkonusu olunca senin de kölelerin var.

أماً العبيد فادو عبيد. (الوجه، الصواب)

Köle sözkonusu olunca senin de kölen var.

5. Mecrâhu ve □hadduhu fi'l-kelam/Anakural: Sîbeveyh bu iki terimi birarada **anakural** anlamında kullanır.⁵³

6. Musta□kîm/Doğru:

Sîbeveyh, ağırlıklı olarak anlam yönünden de cümleleri mustakîm ve muhal olarak iki ana gruba ayırır: ⁵⁴

1. Mustakîm/ Doğru: Bazıları Sîbeveyh'in, bu terimi gramer yönünden doğru olan cümleler için kullandığını, bunlara hasen, kizb, kabîh gibi sıfatlar eklenmesinin ise cümlenin anlamıyla ilgili değerler olduğunu söyler.⁵⁵ Ancak el-Kitâb'taki nahiv kuramlarının temelleri ile ilgili eser yazan Buhayrî, mustakîm terimini sadece gramerle ilgili görmenin yanlış olacağını söyler. Peşinden de mustakîm teriminin üç şartının olduğunu belirtir: ⁵⁶

1. Cümle öğelerinde noksanlık olmaması
2. Her ögenin sözlük anlamında kullanılması
3. Cümle öğeleriyle anlamlarının uyuşması:

a. Müsta□kîm Hasen (Diziliş de anlam da doğru): أتيتك أمس : Dün sana geldim.

أتيتك غداً : Yarın sana geleceğim.

b. Musta□kîm Kizb (Diziliş doğru anlam yanlış): شربت ماء البحر : Denizin suyunu içtim

⁵⁰ İbn Hişâm, **Muğnî**, s. 125.

⁵¹ **el-Kitâb**, I, 195.

⁵² **el-Kitâb**, I, 194.

⁵³ Iványi, **a.g.m.**, s. 63; **el-Kitâb**, I, 27.

⁵⁴ **el-Kitâb**, I, 8.

⁵⁵ Bu□hayrî, **a.g.e.**, s. 155-156.

⁵⁶ Bu□hayrî, **a.g.e.**, s. 156.

سَمَحْتُ الْجِبَلِ : Dağı sırtladım.

c. Musta◌kîm Kabîh (Anlam doğru diziliş yanlış): Cümlede lafızların normal yerinde bulunmaması:

Örnek: زيداً رأيتُ -mış Zeyd'i gördüm.

كُنْتُ زَيْدًا يَأْتِيكَ : için Zeyd'in sana gelmesi.

7. ◌Kıyâs/Anakural: Sîbeveyh, ◌kıyas terimini de **vecih** terimiyle birlikte **anakural** anlamında kullanır.⁵⁷

8. A◌kyes/Dil mantığına daha uygun: Bu terim de ◌kıyas terimi gibi **anakural** manasında kullanılmıştır.⁵⁸

9. Evlâ/Daha uygun: Sîbeveyh, حَسَنُ الْوَجْهِ vb. sıfatı müşebbeheler/sürekli sıfatlarda belirlilik alameti olan lââmı tarifi/tanımlık bulunmasını a◌hsen/en güzel/daha güzel ve ek◌ser/daha çok olduğunu söyler. Daha sonra ise bu durumu **evlâ/daha iyi** şeklinde niteler. Yani Sîbeveyh burada **evlâ** terimini a◌hsen ve ek◌ser anlamında kullanmıştır.⁵⁹

10. Ecrâ/Daha çok kullanılan : Sîbeveyh, bu terimi **ekser** terimiyle birlikte kullanır. Dilde işlek olan cümleleri ifade eder.⁶⁰

11. Ebyen/Daha anlaşılır: Daha önce de söylediğimiz gibi Sîbeveyh, سِيرَ عَلَيْهِ السَّيْرُ cümlesinde, mastara bir sıfat eklenirse cümlenin a◌kvâ ve **ebyen/daha kuvvetli ve daha açık** olacağını söyler.. سِيرَ عَلَيْهِ سَيْرٌ شَدِيدٌ cümlesinde olduğu gibi.⁶¹

12. A◌hsen/Pekiye: Sîbeveyh, bu terimi **ek◌ser** ve **hasen** terimleriyle aynı anlamda kullanır. Mehmet Çakır, bu değere ecved gibi 90-99 arası puan vermiştir.⁶² Sîbeveyh, " المرءُ مقتولٌ بما قَتَلَ به إنْ حَنَجَرَ فِحَنَجْرٍ وإنْ سَيْفًا فَسَيْفٍ " : Kişi öldürdüğü aletle öldürülür. Hançerse hançer, kılıçsa kılıç." cümlesinde fâ harfinden sonra gelen kelimenin merfû okunuşu için a◌hsen-ek◌ser-◌hasune terimlerini kullanır. Aynı cümlede fâ harfinden sonra gelen kelimenin mansûb okunuşu için ise **câiz** terimin kullanır.⁶³

Aynı cümle إنْ حَنَجَرَ فِحَنَجْرٍ şeklinde okunup ref edici gizli bir âmil takdir edilirse bunun da 'arabî ◌hasen olacağını belirtir. Bunu da " إنْ كَانَ مَعَهُ حَنَجْرٌ حَيْثُ "

⁵⁷ el-Kitâb, I, 107.

⁵⁸ el-Kitâb, I, 362.

⁵⁹ el-Kitâb, I, 101.

⁶⁰ el-Kitâb, I, 207.

⁶¹ el-Kitâb, I, 118.

⁶² Çakır, a.g.e., s. 56.

⁶³ el-Kitâb, I, 130.

قَتَلَ فَالذِي يُقْتَلُ بِهِ خِنْجَرٌ. "Öldürdüğünde hançeri var idiye hançerle öldürülür." şeklinde takdir eder.⁶⁴

13. A□kvâ/Daha kuvvetli: Sîbeveyh, هذا ضاربٌ زيدٌ وعمرو, cümlesinde matufun mecrûr olmasını a□kvâ/daha kuvvetli olarak nitelendirirken araya فيها vb. bir unsur girdiğinde matufun mansûb olmasının a□kvâ/daha kuvvetli olacağını belirtir. هذا ضاربٌ زيدٌ وعمراً cümlesinde olduğu gibi.⁶⁵ Sîbeveyh, a□hsen, a□kvâ ve câiz terimlerini aynı yapı için de kullanır.⁶⁶

14. A□kvâ □kalîlen/Daha az kuvvetli: Sîbeveyh bu terimi daha az kuvvetli anlamında ve □haddu'l-kelam ve vehu'l-kelam değerinden daha düşük bir değerde kullanır.⁶⁷

15. A'raf/Daha yaygın: Sîbeveyh bu terimi marife isim anlamında kullandığı gibi,⁶⁸ ek□ser terimiyle birlikte aynı anlamda kullanır.⁶⁹ Bu terimi bir ifadenin yaygınlığını belirtmek için kullanmıştır.

16. A'rab/Daha Arapça: Sîbeveyh bu terimi ek□ser terimiyle birlikte aynı anlamda kullanır.⁷⁰ Bir cümlenin Arapça'ya uygun olduğunu belirtmek amacıyla bu terim kullanılmıştır.

17. Ek□ser/İşlek: Sîbeveyh, bu terimi işlek ve yaygın kullanımları ifade etmek için kullanır.⁷¹

18. Ecved/Pekiye: Bu terim pekiye, çok iyi, çok güzel anlamlarında kullanılır.⁷² Daha güzel, daha doğru ve daha yaygın cümle çeşitlerini ifade eder.⁷³ Sîbeveyh, زيدٌ حَسْبُهُ cümlesine 'arabî kesîr derken, زيدٌ حَسْبُهُ şeklini ise önce □hasune/güzel, sonra da ecved sıfatlarıyla niteler. Yani burada □hasen ve ecved değerlerini aynı anlamda kullanır.⁷⁴ Ecved değeri 'arabî kesîr değeriyle karşılaştırmalı olarak kullanıldığında 'arabî ke□sîr değerinden daha büyük bir değer ifade eder.

⁶⁴ el-Kitâb, I, 131. Ahsen değeriyle ilgili olarak ayrıca bkz. I, 1001, 131, 140, 147, 168, 192.

⁶⁵ el-Kitâb, I, 88. Akvâ ile ilgili ayrıca bkz. I, 133, 156, 168.

⁶⁶ el-Kitâb, I, 117.

⁶⁷ Iványi, a.g.m., s. 61.

⁶⁸ el-Kitâb, I, 22.

⁶⁹ el-Kitâb, I, 44, 78.

⁷⁰ el-Kitâb, I, 79.

⁷¹ el-Kitâb, I, 101, 207.

⁷² el-Kitâb, I, 86, 162.

⁷³ Buhayrî, a.g.e., s. 201.

⁷⁴ el-Kitâb, Abdusselâm Hârûn tahkiki, I, 81-82.

19. 'Arabî/Arapça: Sîbeveyh, bu değeri hem yalnız olarak⁷⁵ hem de diğer değerlerle beraber kullanır. 'arabî değerini diğer değerlerle beraber: 'arabî ceyyid,⁷⁶ 'arabiyye ceyyide,⁷⁷ 'arabî muttarid,⁷⁸ 'arabî ke□sîr,⁷⁹ 'arabî □hasen,⁸⁰ 'arabî ceyyid ke□sîr,⁸¹ 'arabî ceyyid □hasen,⁸² câiz 'arabî⁸³ şekillerinde kullanır.

Sîbeveyh, " ما مررت برجلٍ ولكن حمائرٌ " ve " ما مررت برجلٍ بل حمائرٌ " Adama değil bir eşeğe rastladım" cümlelerinin de " مررت برجلٍ حمائرٌ " cümlesi gibi olduğunu söyler. Yani bunlar da □hasendir. Devamında bu cümleleri tekrar zikrederek bunların 'arabî değerinde olduklarını söyler. Eğer bu cümlelerde ismin başına bir mevsûf ya da açık-gizli bir isim gelirse cümlenin a□kvâ/daha kuvvetli olacağını belirtir ve böyle bir cümlenin değerinin de câiz 'arabî olacağını söyler. Burada Sîbeveyh, câiz 'arabî değerini, □hasen değerinden daha yüksek değerde kullanmıştır. Örnek: " ما مررت بشيءٍ هو رجلٌ : Bir insana rastlamadım."⁸⁴

Sîbeveyh, 'arabî ceyyid değerine şu cümleyi örnek verir.⁸⁵

و لله على الناس /Kavmini, çoğunu gördüm". Bunun yanında قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ. ve حج البيت من استطاع إليه سبيلا âyetlerini⁸⁶ de örnek verir. Sîbeveyh'in arabî ceyyid dediği bu cümleler anlamı kuvvetlendirme ya da cümleye açıklık getirme amacıyla bu yapıda gelmiştir.⁸⁷

Sîbeveyh, " امرأً ونفسه " : Kişiyi kendisiyle baş başa bırak / Aman bırak onu/ne hali varsa görsün" cümlesindeki vâv harfinin مع anlamında olduğunu, ancak atıf anlamı verilmesinin 'arabî ceyyid olduğunu belirtir.⁸⁸

⁷⁵ el-Kitâb, I, 137, 219.

⁷⁶ el-Kitâb, I, 77, 79, 86, 100.

⁷⁷ el-Kitâb, I, 103.

⁷⁸ el-Kitâb, I, 101.

⁷⁹ el-Kitâb, I, 110, 114.

⁸⁰ el-Kitâb, I, 78, 131.

⁸¹ el-Kitâb, I, 116.

⁸² el-Kitâb, I, 118.

⁸³ el-Kitâb, I, 219.

⁸⁴ el-Kitâb, I, 218-219.

⁸⁵ el-Kitâb, I, 77, 79.

⁸⁶ Âli İmrân(3): 97; A'râf(7): 75..

⁸⁷ el-Kitâb, I, 75.

⁸⁸ el-Kitâb, I, 138.

Yine Sîbeveyh, هو الحسن الوجهة ifadesi için ‘**arabî ceyyid**’ terimini kullanır.⁸⁹

Sîbeveyh, **a□hsen** ve **a□kvâ** terimleriyle ‘**arabî ceyyid**’ değerlerini aynı cümle için kullanıyor.⁹⁰

‘**Arabî Ke□sîr**: جعلت متاعك بعضه على بعضي’ Malını üstüste olarak attım.”⁹¹ Sîbeveyh, burada بعضه şeklindeki merfû okuyuş için ‘**arabî ke□sîr**’ değerini verir. Mehmet Çakır, ‘**arabî kesîr**’ değerine 80-89 arası puan verir.⁹²

Sîbeveyh, ‘**arabî ke□sîr**’ terimini cümle değerinin dışında da kullanır. Örneğin كم edatının zarf dışında sayı için kullanılmasını ifade için bu terimi kullanır.⁹³

20. Ceyyid/İyi: Sîbeveyh, ‘**arabî ceyyid**,⁹⁴ teriminin yanında tek olarak **ceyyid** terimini de kullanır.⁹⁵ **Ceyyid** değeri **ecved** değeriyle karşılaştırmalı olarak kullanıldığında **ecvedden** daha düşük bir değer ifade eder.

21. Ke□sîr/Çokiyi: Sîbeveyh, ‘**arabî kesîr**,⁹⁶ terimini kullandığı gibi tek olarak **kesîr** terimini de kullanır.⁹⁷ Sîbeveyh, bunu fiil şeklinde de kullanır. راشداً مهدياً vb. ifadelerde nasb ile okuyuş için **kesura/çoktur** değerini verir.⁹⁸

22. □Hasen/Güzel: Sîbeveyh, **hasen** teriminin **□hasune**⁹⁹, **ya□hsunu**¹⁰⁰, **□husn**¹⁰¹ gibi fiil şekillerini de kullanır.

Sîbeveyh şöyle der: "Şöyle denirse hem **hasen/güzel** hem de **mustakîm** olur¹⁰²:

⁸⁹ el-Kitâb, I, 103.

⁹⁰ el-Kitâb, I, 86.

⁹¹ el-Kitâb, I, 78.

⁹² Çakır, a.g.e., s. 61.

⁹³ el-Kitâb, I, 110-111.

⁹⁴ el-Kitâb, I, 77, 79, 86, 100.

⁹⁵ el-Kitâb, I, 75-76, 92, 174, 203.

⁹⁶ el-Kitâb, I, 110, 114.

⁹⁷ el-Kitâb, I, 125, 170.

⁹⁸ el-Kitâb, I, 137.

⁹⁹ el-Kitâb, I, 116, 125, 126, 156, 165, 194, 199, 203, 207.

¹⁰⁰ el-Kitâb, I, 125, 152, 166, 204.

¹⁰¹ el-Kitâb, I, 156, 203.

¹⁰² el-Kitâb, I, 69. (Sîbeveyh, bunu, cümlelerin başında gizli ya da açık bir mübteda bulunması şartına bağlar. هذا عبد الله فاضله örneğinde olduğu gibi.)

عبدُ الله فاضلٌ به (حسن مستقيم)

(Şu) Abdullah (var ya), döv onu

Sîbeveyh, başka bir yerde de **güzel olmaz, mustakîm değil** ifadesini de yan yana kullanır.

عبدُ الله فاضلٌ به / Zeyd'le ne yaptın?" anlamında Eğer bu cümle ما صنعتَ وزيداً : ما صنعتَ وما زيدٌ : Eğer bu cümle
ise cümlenin değeri (**güzel olmaz, mustakîm değil**) şeklindedir.¹⁰³ Buradan şunu anlıyoruz: Sîbeveyh, cümleleri değerlendirirken kişinin niyetini de dikkate almaktadır.

Sîbeveyh, **hasen** terimini **hadd** değerinde olan cümleler için de kullanır. Örnek: ما كان أحدٌ مثلكَ : Hiç kimse senin gibi değildi" ve "كان رجلٌ من آل فلانٍ : Falanca-
lardan bir adam binici idi".¹⁰⁴ Bu iki cümle de kâne+ismi+haberi sırasında geldiği için **hadd** değerinde olan cümlelerdir.

Yine Sîbeveyh, "كيف أنتَ وعبدُ الله" : Abdullah'la aran nasıl?" ve "ما أنتَ وعبدُ الله" :
: Senin Abdullah'la işin ne!" cümlelerindeki vâv harfinin مع anlamında gelişinin **hasen/güzel** olduğunu söyler.¹⁰⁵ Burada vâv harfinden sonraki ismin sadece öncesine atfedilerek merfû okunacağını söyler.¹⁰⁶ Yani Sîbeveyh, bununla **anakuralı** kasteder. Daha sonra ise vâv harfinden sonraki ismin merfû okunuşu için **ecved ve ekser** nitelemesini yapar.¹⁰⁷ Yani aynı cümleyi üç terimle değerlendirir: **Hasen, hadd, ecved ve ekser**. Ancak vâv harfinden sonraki ismin كيف أنتَ وعبدُ الله ve ما أنتَ وزيداً şeklinde mansûb okunmasının ise Arap dilinde **kalîl/az** olduğunu belirtir.¹⁰⁸

Sîbeveyh, "ما شأُّ عبدِ الله وأخيه يشتمُّه" : Abdullah'a ne oluyor da **kardeşini** ayıplıyor / **kardeşi** onu ayıplıyor" cümlesinde وأخيه lafzının **sadece mecrûr** olacağını söyler. Peşinden de bu lafzın عبدِ الله lafzına atfen mecrûr olmasını **hasen/güzel** olarak nitelendirir.¹⁰⁹

Yine Sîbeveyh 'arabî ceyyid kesîr olarak nitelendirdiği / سير عليه قريبا / Ona yakında gidildi" cümlesinin merfû olarak سير عليه قريبٌ / Ona yakın gidildi" şeklinde gelmesinin de **hasen/güzel** olabileceğini söyler.¹¹⁰

¹⁰³ el-Kitâb, I, 152.

¹⁰⁴ el-Kitâb, I, 26.

¹⁰⁵ el-Kitâb, I, 152-153.

¹⁰⁶ el-Kitâb, I, 149, 152.

¹⁰⁷ el-Kitâb, I, 156.

¹⁰⁸ el-Kitâb, I, 152-153.

¹⁰⁹ el-Kitâb, I, 156.

¹¹⁰ el-Kitâb, I, 116.

23. Câiz/Geçerli: Bu değer in câze¹¹¹, yecûzu¹¹² gibi fiil şekillerini de kullanır. Mehmet Çakır, bu değere 60-69 arası bir puan verir.¹¹³

Sîbeveyh, ‘arabî □hasen dediği " إِنْ حَيْرٌ كَحَيْرٍ : İyiliğe karşı iyilik" ifadesi için **câiz** terimini kullanır.¹¹⁴

Sîbeveyh, **câiz** terimini şiir için çok kullanır. Nesirde câiz olmayan bazı kuralların şiirde câiz olduğunu bir çok defa söyler.¹¹⁵

Yine Sîbeveyh, هو الحسنُ الوجه / O güzel yüzlüdür” ifadesi için **câiz** terimini kullanır.¹¹⁶

Sîbeveyh, إِنْ زَيْدًا فِيهَا وَعَمْرُو / Zeyd oradadır Amr da” cümlesinin **câiz** olduğunu söyler, buna "Benzeri de şudur:" diyerek Tevbe sûresi 9/3. âyetini de örnek verir: "أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ" / Allah müşriklerden uzaktır, elçisi de”.¹¹⁷

Sîbeveyh, **câiz değil** ve □kabî□h terimlerini aynı anlamda kullanmıştır. Bunun yanında, başka bir yerde **câiz** ve □kabî□h terimlerini de aynı anlamda kullanır:

ضَرَبْتَنِي وَضَرَبْتُ قَوْمَكَ : Beni dövdü, ben de senin kavmini dövdüm.

(**Câiz/□Kabî□h**)

ضَرَبُونِي وَضَرَبْتُ قَوْمَكَ : Beni dövdüler, ben de senin kavmini dövdüm (**Vech**)

118

24. Ehaffu/Daha hafif: Sîbeveyh, حسنُ الوجه vb. sıfatı müşebbeheler/sürekli sıfatların حسنٌ وجهه şeklinde nekre ve tenvinli gelmesini önce ‘arabî ceyyid olarak niteler. Daha sonra ise bunun Araplara daha kolay geldiğini e□haffu terimiyle ifade eder. Peşinden de sıfatı müşebbehenin tenvinli gelmesini ‘arabî muttarid olarak değerlendirir. Ama izafetin a□hsen/daha güzel olduğunu belirtir. Görüldüğü gibi Sîbeveyh sıfatı müşebbehenin nekre ve tenvinli gelmesini ‘arabî ceyyid, e□haffu ve ‘arabî muttarid şeklinde üç terimle ifade eder.¹¹⁹

111 el-Kitâb, I, 76, 79, 121, 131, 132.

112 el-Kitâb, I, 116, 131.

113 Çakır, a.g.e., s. 66.

114 el-Kitâb, I, 131.

115 el-Kitâb, I, 43-44; 90.

116 el-Kitâb, I, 103.

117 el-Kitâb, I, 121.

118 el-Kitâb, I, 41. Ayrıca bkz. I, 140.

119 el-Kitâb, I, 100.

25. Em□sel/Daha doğru: Sîbeveyh, bunu **hadd** değerinden daha aşağıda bir değer olarak kullanır. Şöyle der: " *بِمَنْ تَحْتَرُّ أَمْرُؤَ بِهِ* / Kime uğrarsan ben de ona uğrarım' denir ve **bâ** harfi cerri söylenirse bu cümle □**haddu'l-kelam**dır. Ancak *بِمَنْ تَحْتَرُّ أَمْرُؤَ* / Kime uğrarsan ben de uğrarım' denirse bu cümle **em□sel** olup **haddu'l-kelam** değildir." Sîbeveyh, birinci fiilde **bâ** harfi cerri varken ikinci fiilde cümlenin gelişinden nasıl olsa **bâ** olduğu anlaşılıyor diye tekrar **bâ** harfinin söylenmemesini **em□sel** olarak nitelendirir.¹²⁰

26. Lâ ya□hsunu illâ-Lâ yecûzu illâ: Sîbeveyh bunları **anakural** anlamında kullanır. Şöyle der¹²¹.

ومما لا يحسن فيه إلا النصب قولهم : سير عليه سحر "Sadece nasbın güzel olacağı yerlerden birisi de Arapların şu sözüdür: Oraya seher vakti gidildi.

B. Olumsuz/Geçersiz Değerler:

Olumsuz değerler, **zayıf** ve daha aşağı değerlerdir. Bazı ilim adamları şâzz, zayıf vb. cümle değerlerinin her birinin ayrı derecelerde olduğunu söylese de¹²² bu her zaman geçerli olan bir durum değildir. Bu değerler de birbirlerinin yerlerine kullanılmaktadır.

1. Da'îf/Zayıf:

Sîbeveyh, bu değeri hem sıfat olarak hem de **da'ufe** şeklinde fiil olarak kullanır.¹²³ Mehmet Çakır, bu değere 50-59 arası bir puan verir.¹²⁴ Âmilin önce gelmesinin □**hadd** olduğunu söyleyen Sîbeveyh, cümle uzadığında âmilin ma'mûlundan sonraya bırakılmasını ise **zayıf** olarak nitelendirir:

زيدا أحاك أظن : sanıyorum, Zeyd'i senin kardeşin. (Da'îf)

أظن زيداً أحاك : Zeyd'i senin kardeşin sanıyorum. (Hadd)

زيداً قائماً ضربت : dövdüm Zeyd'i ayakta. (Da'îf)

ضربت زيداً قائماً : Zeyd'i ayakta iken dövdüm. (Hadd) ¹²⁵

Sîbeveyh'in **zayıf** teriminden kastı □**kabîh** teriminde olduğu gibi genel geçer gramer kurallarına aykırılık olmayıp **kabul** derecesinden daha aşağı bir derecedir.¹²⁶

¹²⁰ Iványi, a.g.m., s. 61.

¹²¹ el-Kitâb, I, 115.

¹²² Buhayrî, a.g.e., s. 159.

¹²³ el-Kitâb, I, 61, 130, 165.

¹²⁴ Çakır, a.g.e., s. 70.

¹²⁵ el-Kitâb, I, 61.

Sîbeveyh bazen لا يحسن / güzel **olmaz** terimiyle **zayıf** terimini aynı değer için kullanır. Sîbeveyh, تدعى على ذنباً كله لم أصنع /Bana hiçbiri işlemediğim bir suç isnat ediyor." cümlesiyle ilgili olarak önce haber-fildeki âit zamirinin düşürülmesi için güzel olmaz لا يحسن / der, daha sonra da bunun şiirde câiz olabileceğini, nesirde ise zayıf olacağını söyler.¹²⁷

2. □Da‘if Cidden/Çok Zayıf: Sîbeveyh, سیر عليه طوران : طَوَّرَ كَذَا وَطَوَّرَ كَذَا /Bana hiçbiri işlemediğim bir suç isnat ediyor." cümlesindeki merfû lafızların mansûb okunmasını **zayıf cidden/çok zayıf** olarak niteler.¹²⁸

3. □Kabîh/Berbat/Çirkin: Sîbeveyh, **kabîh** teriminin yanında bu sıfatın □kabu□ha¹²⁹, ya□kba□hu¹³⁰, □kub□h¹³¹ gibi fiil ve mastar kalıplarını da kullanır. Kabîh terimi geçersiz ve dilde kullanılmayan cümle tiplerini ifade eder.¹³²

Sîbeveyh, □kabîh ve **zayıf** terimlerini beraberce kullanır. "مَرَّتْ بِرَجُلٍ : İyi bir adama rastladım. İyi birisi değilse kötü birisi" cümlesinde şart edatından sonraki sıfatların "إِنْ لَا أَكُنْ مَرَّتْ بِصَالِحٍ فِطَالِحٍ : İyi biriyle karşılaşmazsam kötü biriyle karşılaşırım" şeklinde takdir edilerek mecrûr okunması için □kabîh-zayıf değerini verir. Sebebini de şart edatından sonra iki fiil birden gizlenmesi olarak açıklar. Yani Sîbeveyh □kabîh ve **zayıf** terimlerini aynı değerinde kullanır.¹³³

Başka bir yerde أتانى اليوم قوئى /Bana bugün güçlü geldi"; ألا باردأ /Soğuk yok mu?" ve مررت بجميل /Güzele uğradım" cümlelerinde sıfatlara ait isimlerin gelmemesi nedeniyle bu cümleleri önce **zayıf** olarak, sonra da □kabîh olarak niteler.¹³⁴ Yani zayıf ve kabîh terimlerini aynı değerinde kullanmıştır. Bu cümlelere isimleri eklenip de أتانى اليوم رجل قوئى /Bana bugün güçlü bir adam geldi"; ألا ماء باردأ /Soğuk su yok mu?" ve مررت برجل جميل /Güzel bir adama uğradım" şekillerinde söylenmesini ise □hasen olarak niteler. Burada □hasen terimi de □hadd değerinde kullanılmıştır.

126 Buhayrî, a.g.e., s. 163.

127 el-Kitâb, I, 43-44; Çakır, a.g.e., s. 112.

128 el-Kitâb, I, 117.

129 el-Kitâb, I, 126, 140, 199.

130 el-Kitâb, I, 116, 149.

131 el-Kitâb, I, 125, 193.

132 Bu□hayrî, a.g.e., s. 246.

133 el-Kitâb, I, 132-133.

134 el-Kitâb, I, 6.

Yine Sîbeveyh, şiiir zarureti hariç, marife bir kelimenin nekre bir isme hal olmasının □**kabîh**/çirkin, sıfat olmasının ise a□**kba**/daha çirkin olacağını belirtir.¹³⁵ Örnek: *هذا رجلٌ أخو زيد* : Bu, Zeyd'in kardeşi olan bir adamdır. (□**Kabîh** Zayıf).

□**Husn-Kubh/Güzellik-Çirkinlik**: Sîbeveyh, *اذهبْ وعبُدْ الله* cümlesinde □**kubh**/çirkinlik bulunduğunu, cümlenin *اذهبْ أنت وعبُدْ الله* şeklinde söylendiğinde ise □**hasune/güzel** olacağını belirtir. Bunun □**hasune/güzel** olduğuna *136 فذابتك أنت ورتك فذابتك* ve *137 اشكرك أنت وزوجك الجنة* ayetlerini de örnek verir.¹³⁸ Bu ifadelerin peşinde tekitle ilgili olarak yine benzer ifadeleri kullanır:

افعلوا أنفسكم ifadesinde □**kubh**/çirkinlik olduğunu, bunun *افعلوا أنفسكم* şeklinin ise *yahsunu/güzel* olacağını belirtir.¹³⁹

Sîbeveyh *قوموا أجمعون* ve *قوموا أجمعون* cümlelerinin ise □**hasen/güzel** olduğunu söyler.¹⁴⁰ Bu örneklerde Sîbeveyh, □**hasen** terimini □**hadd** değeri için kullanmıştır. Yine □**hasen** ve □**kabîh** terimlerini zıt anlamlı olarak kullanmıştır.

4. Lem ya□hsun/Güzel olmaz: Sîbeveyh, □**hasen** teriminin zıddı olarak **kabîh/çirkin** anlamında bu terimi kullanır.¹⁴¹

5. Lem yecuz/Geçersiz-Lem ya□hsun/Güzel olmaz: Sîbeveyh, bu iki değeri de aynı anlamda kullanır. İlk önce şöyle der:

"*أذهبْ عبدُ أمك*" Annenin kölesi gitmiş" denmesi güzel olmaz. (Lem yahsun).¹⁴² Bir sayfa sonra da şöyle der:

"*من صرّيتْ عبدُ أمك* / Kim dövdü annenin kölesi" denmesi câiz olmaz (lem yecuz).¹⁴³

Yine Sîbeveyh, **kabîh/berbat** değerini, **câiz değil/geçersiz** dediği cümle için de kullanır. Örneğin bir cümlede öğeler gelmesi gereken yerde

¹³⁵ el-Kitâb, I, 181.

¹³⁶ Mâide/5, 24.

¹³⁷ .Bakara/2, 35, A'râf/7, 19.

¹³⁸ el-Kitâb, I, 125.

¹³⁹ el-Kitâb, I, 125. Benzer bir örnek için bkz. I, 140.

¹⁴⁰ el-Kitâb, I, 125.

¹⁴¹ el-Kitâb, I, 81, 115, 127.

¹⁴² el-Kitâb, I, 25.

¹⁴³ el-Kitâb, I, 26. Ayrıca bkz. I, 196.

gelmezse, mesela sonra gelmesi gereken bir öge önce gelirse **câiz olmaz** ve **□kabîh** olur. Örnek¹⁴⁴:

تأخذ الحمى / تأخذ الحمى : كانت زياداً الحمى تأخذ / تأخذ الحمى

□Kabîh)

Yine Sîbeveyh, هل زياداً ذهب؟ ve هل زياداً رأيت؟ cümlelerinin nesirde **câiz olmayıp** ve **□kabîh** olacağını, şiirde ise **câiz** olacağını söyler.¹⁴⁵

Sîbeveyh, bazen **□kabîh** terimiyle **temsîl/açıklama ifadesi** terimlerini beraber kullanır. Şöyle der:

"Bu, nesirde **□kabîh** olsa da **temsîlen** söyledim"¹⁴⁶

Sîbeveyh, **□kabîh** terimini tek olarak da kullanır:

آتيك بجيدٍ yerine آتيك بدرهم جيدٍ.

□kabîh olur. Sîbeveyh burada ismin yerine sıfat gelmesinin **kabîhliğine** işaret eder.¹⁴⁷

Yine Sîbeveyh, **وزيداً حسبتك** cümlesinde ismin önceki zamire atfedilerek **حسبتك** şeklinde gelmesini **kabîh/çirkin** olarak nitelendirir. İsmi gizli bir fiille mansûb olduğunu söyler.¹⁴⁸

Sîbeveyh, **ضربته القائم** anlamında **ضربته قائماً** denmesini; **ضربتهم قائمين** anlamını kastederek de **ضربتهم قائميهم** denmesinin **kabîh/çirkin** olduğunu söyler.¹⁴⁹

Sîbeveyh, **□hasen** ve **□kabîh-lâ ya□hsunu** kavramlarını birbirinin zıddı olarak kullanır. Burada **lâ ya□hsunu** kavramını da **□kabîhle** eş anlamlı olarak kullanır.¹⁵⁰

Yine **lâ tahsunu-lâ tek□suru-□kabîh** değerlerinin üçü de aynı anlamda kullanılır.¹⁵¹

6. Redî/Fena: Sîbeveyh bu terimin **redâet** şeklinde mastarını da kullanır.¹⁵² Mehmet Çakır bu değere 30-39 arası bir puan vermiştir.¹⁵³ Sîbeveyh, **ويح** ve **تب** kelimelerinin beraber kullanıldığında **تب** kelimesinin mansûb okunmasının **a□hsen/en güzel** olduğunu söyler, nahiv alimleri

¹⁴⁴ el-Kitâb, I, 36.

¹⁴⁵ el-Kitâb, I, 51.

¹⁴⁶ el-Kitâb, II, 19. (Abdüselam Hârûn neşri).

¹⁴⁷ el-Kitâb, I, 116. Ayrıca bkz. I, 136, 148, 150.

¹⁴⁸ el-Kitâb, I, 156.

¹⁴⁹ el-Kitâb, I, 189.

¹⁵⁰ el-Kitâb, I, 198.

¹⁵¹ el-Kitâb, I, 203.

¹⁵² el-Kitâb, I, 195.

¹⁵³ Çakır, a.g.e., s. 75.

arasında bu konuda bir ihtilaf olmadığını ifade eder.¹⁵⁴ Yine başka bir yerde **redî** kelimesinin **ويلى لهم وتب** şeklinde merfû okunmasını da **redî** olarak niteler.¹⁵⁵ Bunları tablo halinde şöyle zikredebiliriz:

ويخ له وتب. (قبيح، ردى)

Yazıklar olsun ona.

تباً لك وويحاً. (قبيح)

Yazıklar olsun sana.

ويخ له وتباً. (أحسن)

Yazıklar olsun ona yazıklar.

تباً له وويخ له. (أحسن)

Yazıklar olsun ona yazıklar.

Sîbeveyh, **□kabî□h** terimini sözel değer dışında edebî değer için de kullanır. **طوبى لهم وحسن مآب**: (İman edip güzel iş yapanlara) ne mutlu! Varılacak güzel yurt da onlar içindir"¹⁵⁶, **ويلى يومئذ للمكذبين**: İşte o çekeceği var inkarcıların!"¹⁵⁷, **ويلى للمطففين**: Hilekârlara yazıklar olsun!"¹⁵⁸ ayetlerinin dua olduğunu söylemenin **□kabî□h/çirkin** olacağını belirtir. Bunların dua değil kesinlik ifade ettiğini söyler.¹⁵⁹

Şiirde **حسنه وجهها** şeklinde bir kullanımın bulunmasını **redî'** olarak değerlendirir.¹⁶⁰

7. Ba'îd/Uzak: " **له علم علم الفقهاء**: Onun fakihler (gibi, kadar, güzel) ilmi var" cümlesinde merfû okuyuşun **vecih** olduğunu, nasb ile okuyuşun ise **ba'îd** olduğunu belirtir.¹⁶¹

Sîbeveyh, **□kabî□h/berbat** terimini **ba'îd/uzak** terimiyle aynı değer için de kullanır. Sîbeveyh, " **اتينا بدابة ولو حمارا**: Bana eşek de olsa bir binek getir" cümlesinde şart edatından sonraki ismin " **ولو يكون مما تأتيني به حمار**: Getireceğin eşek bile olsa" takdirinde **حمار** şeklinde merfû okunuşuna **□kabî□h** ve **ba'îd** terimlerini kullanır.¹⁶²

¹⁵⁴ el-Kitâb, I, 167-168.

¹⁵⁵ el-Kitâb, I, 195.

¹⁵⁶ Ra'd (13): 29.

¹⁵⁷ Murselât (77): 15, 19.

¹⁵⁸ Mutaffifin (83): 1.

¹⁵⁹ el-Kitâb, I, 166-167.

¹⁶⁰ el-Kitâb, I, 102. Ayrıca bkz. 41, 204.

¹⁶¹ el-Kitâb, I, 181.

¹⁶² el-Kitâb, I, 136. Ba'îd için ayrıca bkz. I, 402; II, 427.

8. Eb'ad/Daha uzak: Sîbeveyh, **ba'îd** değerini **eb'ad** şeklinde ismi tafidilli olarak da kullanır.¹⁶³

9. Galat/Yanlıs: Sîbeveyh, **لُدْحَه** istek kipinde **ayn** harfinin kesralı/-i sesli okunmasını önce **luğatun redîfetun/fenâ bir lehçe** olarak nitelendirir; sonra da "Bu **galat/yanlıs**tır" der.¹⁶⁴ Sîbeveyh, **galat** değerini "واعلم أنّ ناساً من العرب يغاطون فيقولون /Şunu bil ki bir grup Arap yanlıs bir şekilde şöyle diyorlar" şeklinde fiil kipinde de kullanır.¹⁶⁵

Sîbeveyh, **galat** terimini hata ya da unutma sonucu söylenen cümleler için de kullanır. Bu tür bedel-i galat olarak da nitelenen cümleler için **câiz** terimini kullanır. Örnek:

"Zeyd'in babasını gördüm" anlamında hata ya da unutma sonucu "رأيت زيدا" denebileceğini, ya da "Amr'ı gördüm" anlamında "رأيت زيدا عمرا" denebileceğini söyler ve bunları da **câiz** olarak niteler.¹⁶⁶

Ancak Sîbeveyh, **câiz** dediği bu cümlenin benzerine başka bir yerde **hasen** değerini verir. Şöyle der:

"مررت برجل حمير : Bir adama bir eşeğe rastladım" cümlesi bir yönden **muhâl** bir yönden de **hasendir**. Burada gerçek anlamın kastedilmesi **muhâl**; **hata** yahut **unutma** sonucunda söylenmiş ise bu cümle **hasendir**.¹⁶⁷

10. Ha/ta/Yanlıs: Sîbeveyh, soru edatlarıyla atfı **ha/ta/yanlıs** olarak değerlendirir. "مررت برجل فكيف امرؤة" cümlesinde **امرؤة** kelimesinin **رجل** lafzına atfedilerek mecrûr okunmasını hocası Yûnus b. Habîb'in **ha/ta/yanlıs** olarak değerlendirdiğini belirtir.¹⁶⁸

11. Kalîl/Az İşlek: Sîbeveyh, **من أنت زيداً** deyiminin **زيداً** şeklinde merfû okunuşun **kalîl/az işlek** olduğunu belirtir.¹⁶⁹

12. Habîs/Çok berbat: Sîbeveyh, **habîs** değerini sıfat olarak kullandığı gibi bu değeri **habu/se** şeklinde fiil olarak da kullanır.¹⁷⁰

13. Kalîlün Habîs/Az ve berbat:¹⁷¹

¹⁶³ el-Kitâb, I, 117, 197, 199.

¹⁶⁴ el-Kitâb, II, 278.

¹⁶⁵ el-Kitâb, I, 290.

¹⁶⁶ el-Kitâb, I, 75.

¹⁶⁷ el-Kitâb, I, 218.

¹⁶⁸ el-Kitâb, I, 219.

¹⁶⁹ el-Kitâb, I, 147. Ayrıca bkz. 153, 207.

¹⁷⁰ el-Kitâb, I, 195.

¹⁷¹ el-Kitâb, I, 194.

أما العبيد فذو عبيدٍ. (قليل حبيث، قبيح، ردى)

Köle bakımından çok kölesi vardır.

أما العبد فذو عبدٍ. (قليل حبيث، قبيح، ردى)

Köle bakımından bir kölesi vardır.

14. Lâ te□kûlu/Diyemezsin: Sîbeveyh, geçersiz cümleleri ifade için bu değeri kullanır.¹⁷²

15. Me□krûh/Hoş olmaz: Sîbeveyh, **hoş olmaz** anlamında **kerâhiyyet** mastarını kullanır. **Mekruh** dediği cümle için □da'ufe/zayıf değerini de verir. Sîbeveyh, bu değerini **kerihe** şeklinde fiilini de kullanır.¹⁷³

Yine Sîbeveyh, **lâ yecuz** dediği bir cümle için de "Araplar burada anlam karışıklığı olmasını **istememişlerdir**" diyerek **mekruh** terimini fiil ve mastar olarak kullanmıştır.¹⁷⁴

Sîbeveyh, başka bir yerde de kâne yardımcı fiilinin isminin nekre gelmesini hem **mekrûh**, hem **zayıf** hem de **lâ yestakîm** şeklinde değerlendirir.¹⁷⁵ Yani **mekruh**, **zayıf**, **lâ yestakîm** ve **lâ yecuz** değerleri birbirinin eşdeğeri gibi görülmektedir.

16. Şâ□z□z/Kural dışı: Sîbeveyh bu terimi genel kurala aykırı cümle ve yapıları nitelemek için kullanır.¹⁷⁶

17. Lâ/Lem yesta□kim/Doğru olmaz: Sîbeveyh bu terimi **musta□kîm** teriminin zıddı olarak kullanır.¹⁷⁷ Mekrûh değerini ele alırken de söylediğimiz gibi **lâ yesta□kîm** terimini **mekrûh** ve **zayıf terimleriyle eşdeğerli olarak kullanır.**

18. Mu□hâl/İmkansız: Bu da cümlenin öğelerinden birinin noksan olmaması, ama cümle öğeleriyle anlamlarının uyuşmaması şartlarını içerir.¹⁷⁸

Örnek: أتيتك غداً: Yarın sana geldim.

سأتياك أمس: Dün sana geleceğim.

Muhâl Kizb: سوف أشرب ماء البحر أمس: Dün denizin suyunu içeceğim.

¹⁷² el-Kitâb, I, 115, 127.

¹⁷³ el-Kitâb, I, 129.

¹⁷⁴ el-Kitâb, (Abdusselam Hârûn tahkiki), I, 169.

¹⁷⁵ el-Kitâb, I, 22-23; Çakır, a.g.e., s. 72-73.

¹⁷⁶ el-Kitâb, I, 148.

¹⁷⁷ el-Kitâb, I, 36, 198.

¹⁷⁸ Bu□hayrî, a.g.e., s. 156.

Burada şuna dikkat etmemiz gerekir. Sîbeveyh, bu cümle değerlendirmelerinde hem lafızların dizilişini hem de cümlenin anlamını dikkate almaktadır. *Kizb* terimi, cümlenin anlamıyla ilgilidir. Örneğin " Dağı sırtladım." cümlesi gramer açısından doğrudur, ancak anlamı akla aykırıdır. *Mustakîm hasen* ve *mustakîm kizb* terimleri de anlam açısından birbirinin zıtlarıdır. *Mustakîm hasen* ve *mustakîm kabîh* terimleri de gramer açısından birbirlerinin zıttıdır. *Mustakîm hasen* ve *muhâl kizb* terimleri ise hem anlamca hem de gramer açısından birbirlerinin zıttıdır. 179

Sîbeveyh, الرَّمَّ الحَدَّرَ الحَدَّرَ cümlesinin الرَّمَّ takdirinde olduğunu söyler. Peşinden de bu kelimenin önüne aynı anlamda bir emir fiilinin getirilmesinin **muḥâl** olduğunu belirtir.¹⁸⁰ Bunun **istehâle** şeklinde fiilini de kullanır.¹⁸¹ Sîbeveyh, **muḥâl-lem yecuz-kabuḥa** değerlerinin üçünü eşdeğer olarak da kullanmıştır.¹⁸²

19. Aḳbeḥ/Daha berbat: Sîbeveyh, ḳhasen-aḳhsen terimlerini kullandığı gibi **kaḳbîh-akbeh** terimlerini de kullanmıştır. Sîbeveyh, marifenin nekreye hal olmasını ḳkaḳbîḥ olarak nitelendirirken, هذا قصيرٌ الطويل örneğinde olduğu gibi marifenin nekreye sıfat olmasını **aḳkbaḳh/daha çirkin** olarak nitelendirir. Sîbeveyh, bu tür başka bir cümle için **kaḳbîhun da'if** değerini de verir. Yani Sîbeveyh burada ḳkaḳbîḥ, ḳda'if ve aḳkbeḥ terimlerini aynı değerde kullanmış gözükmüyor.¹⁸³

C. Temsil/Açıklama ifadesi

Sîbeveyh, konuşma dilinde kullanılmayan yapılar için genelde bu terimi kullanır. Bunları kapalı cümleleri ve kalıpları açıklamak için getirir.¹⁸⁴ Sîbeveyh, temsilen getirdiği bu cümleler için bazen "Konuşurken söylenmez", bazen "Bu **muḥâldir**" bazen de "Konuşmada kaḳbîh olur", gibi nitelermelerde bulunur. Buradan şu sonuç çıkıyor: Sîbeveyh temsîlî cümleleri de kendi arasında iki gruba ayırmıştır. Bu iki grubun sözel değerleri birbirinden farklıdır. Birinci gruptakiler konuşurken söylenmez ama, ikinci gruptakiler çirkin kaçsa da söylenebilir.¹⁸⁵

Örneğin isim-fiillerden لبيك وسعديك ifadesini açıklarken şöyle der:

179 Buḳhayrî, a.g.e., s. 158, 159.

180 el-Kitâb, I, 139. Ayrıca bkz. I, 125, 197.

181 el-Kitâb, (Abdüsselam Hârûn neşri), II, 395.

182 el-Kitâb, I, 140.

183 el-Kitâb, I, 181.

184 el-Kitâb, I, 43, 157, 163, 177, 186, 188-189, 196.

185 Buḳhayrî, a.g.e., s. 204.

"فَكَأَنَّهُ إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ : يَا فَالَانُ، فَقَالَ : كَتَيْتِكَ وَسَعْدَيْتِكَ، فَقَدْ قَالَ لَهُ : قُرْبًا مِنْكَ وَمَتَابَعَةً لَكَ. فَهَذَا "Birisi diğereine "Ey Falan!" dediğinde o da "Buyur!" derse sanki "Senin yanında ve arkadayım" demiş olur. Bu temsîldir. Konuşurken böyle bir şey söylenmez"¹⁸⁶

Başka bir yerde de كَأَنَّكَ قُلْتَ: مَا صَنَعْتَ وَأَيَّاكَ cümlesini açıklamak için "Sanki şöyle denmiştir: Kardeşine ne yaptın?" der. Peşinden de açıklama sadedinde gelen cümlenin **muhâl** olduğunu söyler. Şöyle der: "وهذا "Bu muhâldir. Fakat ben sana açıklamak için bunu söyledim."¹⁸⁷

Yine Sîbeveyh, دَفَعْتُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بَعْضٍ "İnsanları birbiriyle savdım" cümlesindeki fiili şöyle açıklar: "Sanki **temsîlen** şöyle dedin : دَفَعْتُ /savdım".¹⁸⁸

Sözel değerlerle ilgili olarak şunu da göz ardı etmememiz gerekir. Sîbeveyh'e göre bazen nesirle şiir dili arasında sözel değerler yönünden farklılıklar bulunur. Ona göre şiir dilinin kendine has bazı kuralları da vardır. Bu kuralların bir kısmı nesirle uyuşurken bir kısmı da uyuşmaz.¹⁸⁹ Aslında bu genel olarak Arap dilinin bir özelliğidir. Dilbilimciler Arap kelimelerini iki bölümde incelerler: 1. Kıyas ve nahiv kurallarının geçerli olduğu nesir. 2. Zaman zaman kıyas ve nahiv kurallarının dışına çıkılan şiir.¹⁹⁰

Sîbeveyh de, şiir diliyle ilgili bölümde şöyle der: "Şunun da bilinmesi gerekir: Konuşma dilinde geçerli olmayan bir kullanım şiir dilinde geçerli olabilir. Konuşma dilinde gayrı munsarıf olan bir kelime şiir dilinde munsarıf olarak kullanılabilir. Çünkü iki kelime de isimdir. Yine konuşma dilinde hazfedilemeyen bir öge şiir dilinde cümleden düşebilir."¹⁹¹ Sîbeveyh'e göre şiir dilinde şeddeli bir kelime şeddesiz okunabilir, şeddesiz bir kelime şeddelenebilir, zarf olan bir kelime isim olarak kullanılabilir, kelimeler kural dışı bir şekilde çoğul yapılabilir.¹⁹²

¹⁸⁶ el-Kitâb, I, 177.

¹⁸⁷ el-Kitâb, I, 151. Benzer örnek için bkz. I, 151.

¹⁸⁸ el-Kitâb, I, 76.

¹⁸⁹ Buḥayrî, a.g.e., s. 206.

¹⁹⁰ Şâhîn, a.g.m., s. 65.

¹⁹¹ el-Kitâb, I, 8.

¹⁹² el-Kitâb, I, 8-13; Çakır, a.g.e., s. 94..

Yine Sîbeveyh başka bir başlığında şöyle der: " *ıyyâ*'nın şiirde câiz/geçerli, nesride lâ yecûz/geçersiz olan kullanımı"¹⁹³ Buna da بَلَعْتُ إِيَّاكَ /sana ulaştı yapısını örnek verir. Çünkü nesirde بَلَعْتُكَ yapısı kullanılır.¹⁹⁴

Sîbeveyh'e başka bir yerde de Arap keliminde zayıf olan bir ifadenin şiirde câiz olabileceğini söyler.¹⁹⁵ Sîbeveyh "Bu, konuşma dilinde olmaz/zayıftır, ancak şiirde câizdir" şeklindeki değerlendirmesini, bazı durumların sadece şiirde geçerli olduğu şeklindeki düşüncesini **el-Kitâb**'in birçok yerinde tekrarlar.¹⁹⁶

Sonuç

Her ilim dalı, kendine has ölçme ve değerlendirme araçları geliştirmiştir. İlimleri ilim yapan bu tür ölçülerdir. Bazı ölçme sonuçları sayılarla değil, diğer sembollerle gösterilir. Bunun yanında sonuçların "büyük-küçük", "iyi-orta-zayıf" gibi sıfatlarla ifade edildiği ölçme işlemleri de vardır. Yani ölçme sonuçlarının her zaman sayılarla ifade edilmesi zorunluluğu yoktur. Meselâ edebî bir metinde tamamına yönelik ölçme ve değerlendirme yapılabileceği gibi tek tek cümleler için de aynı uygulama yapılabilir.

El-Kitâb'taki ölçme ve değerlendirme sistemiyle ilgili bu araştırmamızda, Sîbeveyh ve **el-Kitâb** üzerine yapılmış eserlerde incelediğimiz kadarıyla cümle değerleriyle ilgili olarak bazılarında hiçbir bilgi olmazken bazılarında da birkaç cümleyle geçiştirilmiş olduğu görülmüştür.

Sîbeveyh, konusu olan Arap kelimini yalnızca nakletmekle kalmamış onu bir ham madde olarak ele alarak, işleyip tahlil emiş, verdiği örnekleri, **had, ecved, ceyyid, hasen, kesîr, câiz, zayıf, kabîh, kalîl, hata** vb. ifadelerle değerlendirmeye tabi tutmuştur. Zaman zaman Sîbeveyh, Arapların **galat/hatalı** olduğu yerlere de işaret etmiştir. Ayrıca Sîbeveyh'in, Araplardan aldığı bu bol malzemeyi, kıyas yöntemiyle zenginleştirdiğini söylemek doğru ve yerinde olur kanâatindeyiz.

Bu çalışmamızda, sözel değerlerle ilgili terimler de incelenmiş, bu terimlerin sayısı kırk altı olarak tespit edilmiştir. Bunların 27 si olumlu değerler, 19 u da olumsuz değerlerdir. Sîbeveyh'in, bu sözel değerleri

¹⁹³ **el-Kitâb**, Emîl Bedî' tahkîki, II, 384.

¹⁹⁴ Sîbeveyh'te şiir zaruretiyle ilgili detaylar için bkz. **el-Kitâb, nşr.** Emîl Bedî', I, 53-57, 59-64, II, 204-205, 247, 280-285, 308-309, 363-366, 384, 403-404, 406, III, 69-71, 128-130, 576-581, IV, 336-337.

¹⁹⁵ **el-Kitâb**, I, 22.

¹⁹⁶ **el-Kitâb, nşr.**, Abdusselam Hârûn, I, 267, 307, 361, 407.

olumluları kendi içinde, olumsuzları da kendi içinde birbirinin yerine kullandığını tespit ettik. Örneğin bir cümlenin sözel değeri için □**hadd** anlamında □**hasen** terimini kullanırken, bir başka cümlenin sözel değerini a□**hsen**, a□**kvâ** ve **câiz** terimleriyle ifade ettiğine şahit olduk.

Sîbeveyh'in, şiir zaruretine de ayrı bir önem verdiği görülmüştür. Ona göre nesirle şiir dili arasında gramer kuralları açısından bazı farklar vardır. Nesirde geçerli olmayan kimi kullanımlar, şiirde geçerlidir.

Sîbeveyh bu cümle değerlerini muhtemelen hocalarından öğrenmiş ve daha da geliştirerek kullanmıştır. Sîbeveyh'ten sonra talebesi Ahfeş el-Avsat **Meâni'l-Kur'ân**'ında, başta olmak üzere, Muberrred **el-Muktadab**'ında, , Zeccâcî **Kitâbu'l-Lâm'ât**'ında, Suyûtî **İ>râbu'l-Kur'ân**'ında ve daha başka âlimler cümleleri değerlendirmelere tabi tutmuşlardır.

El-Kitâb'ta yer alan □**hasen/güzel**, □**kabîh/çirkin**, **zayıf**, **şâz/z/kural dışı** vb. cümle değerlendirmeleri bazı ilim adamları tarafından edebî tenkit unsurları olarak görülür. Bunların ilki olarak da **el-Kitâb** kabul edilir.

HİCRÎ IV. ASIR ARAP EDEBİYÂTININ ÖNDE GELEN ÜÇ BÜYÜK İNŞÂ KÂTİBİ; İBNÜ'L- AMÎD, SÂBÎ, İBN ABBÂD VE RİSÂLELERİNDEN ÖRNEKLER

ALİ BULUT*

OSMAN KESKİNER*

GİRİŞ

Üç inşâ kâtibinin biyografilerine geçmeden önce bir iki cümleyle de olsa, inşâ kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını aktarmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İnşâ, sözlükte, yaratmak, neşvü nemâ bulmak, bir yerden çıkmak, bir nesneyi yükseltmek, güzel şiir okumak, güzel konuşmak, yeniden meydana getirmek ve yazmak anlamlarına gelir.¹ Bir edebiyat terimi olarak ise inşâ, resmî ve özel yazışmaların, belirli bir usûle göre yapılmasının inceliklerini ve mektup yazma sanatını ifade etmektedir. Bu sanatı konu edinen disipline ilmü'l-inşâ, bu ilmin kurallarına uygun olarak hazırlanmış metinlere münşeât adı verilmiştir.²

Bu dar anlamı yanında edebiyatta belli kurallara, belâgat ve fasâhat ölçülerine göre söylenmiş veya yazılmış edebî güzellik taşıyan her çeşit söz veya düz yazı (nesir) da inşâ terimiyle ifâde edilmiştir.³ Bütün bu hususlara binâen inşâyı, kısaca güzel ve sanatkârâne yazı yazma sanatı olarak tarif edebiliriz.⁴

İslamın ilk yıllarında bu sanatı icrâ edenlere önce kâtip, daha sonra ise münşî ismi verilmişti. Kâtip ve münşiler tarafından ortaya konan bu sanatkârâne yazıların önemli bir kısmı, üstün edebî güzelliklerinden dolayı günümüze kadar edebiyat kaynakları vasıtasıyla nakledilmiştir.

* Arş. Gör. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. (alibulut55@gmail.com).

* Yrd. Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. (osmankeskiner@gmail.com)

¹ İbn Manzûr, Cemalüddin Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed b. Ebî'l-Kâsım Hubkâ, **Lisânü'l-Arab**, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.d., Dâru'l-Meârif, Kâhire, ts., VI, 4418.

² Durmuş, İsmail, "İnşâ" mad., **DİA**, XXII, 334.

³ Durmuş, **a.g.m**, XXII, 334.

⁴ Keskiner, Osman, **Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişmesi** (Basılmamış Doktora Tezi), O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun-1996, s. 2.

Edebiyatın önemli bir dalı sayılan inşâ sanatı, ilk nümûnelerini, halifelerin, emirlerin ve diğer devlet ricâlinin yazışmalarında vermişti. İslam Devleti'nin teessüsü ile devlet işlerinde ortaya çıkan yazışmaların, inşâ ve belâğat bakımından en mühimmi risâle (çoğulu rasâil) diye adlandırılmış olan mektuplardı.⁵

Resmî yazışmalarla ilgili divan kâtipliği şeklinde ilk kurum, Emevî halifesi Muâviye tarafından kurulan Dîvânu'r-Resâil'dir. Bu divanın kurulmasının akabinde devletin muhtelif makamları arasındaki yazışmaların nasıl yapılacağını gösteren eserler yazılmaya başlanmış ve giderek kâtiplik önemli bir meslek halini almıştır. Emevîler döneminin en önemli iki büyük kâtibî Abdülhamîd el-Kâtib (ö. 132/750) ve Abdullah b. el-Mukaffâ (ö. 139/756)'dır. Bu dönemdeki resmî yazılarda (risâle) üslûp olarak, başta Kur'ân-ı Kerîm'den, bunun yanında Fars ve Bizans mektup yazma geleneğinden yararlanılmıştır.⁶ Risâle üslubunu ilk İslam devrindeki veciz şekllenden hareketle geliştiren zât Abdülhamîd el-Kâtib olmuştur. Onun geliştirdiği bu tür, başta *Kelîle ve Dimne* olmak üzere Pehlevî dilinden yaptığı çevirilerle Arapça nesre derin enginlik kazandıran İbnü'l-Mukaffâ tarafından daha da ileri götürülmüştür.⁷

Yine mektup ve yazı sanatıyla ilgili ilk eserin de müellifi olan Abdülhamîd el-Kâtib olmuştur. O, kâtiplere yönelik beş sayfalık risâlesinde yazı sanatının öneminden, yazı aletlerinden, yazı âdâbından, kâtiplerin ahlâkından ve şemâilinden bahseder.⁸ Abdülhamîd ve İbnü'l-Mukaffâ'dan sonraki asrın (h. III. asır) en büyük inşâ ustası ise Câhiz (ö. 255/869)'dir. Edebiyatın temel prensipleri alanında birçok orjinalliğe imza atmış olan Câhiz'in risâleleri de günümüze kadar ulaşmış ve basılmıştır.⁹

Abbâsîler döneminde özellikle de h. IV. (m. X.) asırla birlikte inşâ edebiyatında büyük bir gelişme göze çarpmaktadır. Bu dönemde, bu alanın önde gelen müellifleri, özellikle Büveyhîler'in hizmetindeki Dîvânu'r-Rasâil

⁵ Keskiner, **a.g.e.**, s. 3.

⁶ Durmuş, **a.g.m.**, XXII, 335.

⁷ Sıtkı Güllü, "Arap Edebiyatında "Makâme" ve el-Harfîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan el Makâmâtı", **İ.Ü.İ.F.D.**, Sayı 2, yıl 2000, s. 185; Muhammed Kürd Ali, "el-İnşâ ve'l-Münşîûn", **Mecelletü Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye ed-Dimeşkiyye**, Sayı 5, Cilt 1, 1343/1925, s. 81.

⁸ Muhammed Hayr Şeyh Musa, "Hareketu't-Te'lîf fi'l-Kitâbeti ve'l-Kuttâb ve Mesâdiru Nakdi't-Teressuli ve'l-Kitâbeti hatta'l-Karnî'r-Râbi el-Hicrî", **Mecelletü Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye ed-Dimeşkiyye**, Sayı 72, Cilt 3, Safer 1418 / Temmuz 1997, s. 483.

⁹ Muhammed Kürd Ali, **a.g.e.**, s. 82.

kâtipleri arasından çıkmıştır. Bu kâtiplerin en meşhurları ise Ebu'l-Fazl İbnü'l-Amîd, Ebû İshâk es-Sâbî ve Sâhib b. Abbâd'dır.¹⁰

Biz de bu çalışmamızda, h. IV. asırda yaşamış olan bu üç büyük mektup üstâdının (İbnü'l-Amîd – Sâbî – İbn Abbâd) önce kısaca biyografilerini verip ardından mektuplarından örnekler sunacağız.

I. ÜÇ İNŞÂ KÂTİBİNİN HAYATI

1 - İBNÜ'L-AMİD (ö. 360/970)

Tam adı Ebü'l-Fazl Muhammed b. el-Huseyn İbnü'l-Amîd'dir. *el-Amîd*, babasının lakabı olup Horasanlılar'da bir saygı ifadesi olarak kullanılırdı.¹¹ Bazı rivâyetlerde de bu bölgede *Dîvânu'r-Resâil* kâtiplerine bu lakabın verilmesi adetti.¹² Fars topraklarında Kum şehrinde doğdu ve yetişti. Bu şehirde inşâ kâtibi olan babası onu da inşâ sanatında yetiştirdi. Felsefe, mantık, matematik, ve mekanik ile uğraşmış, değişik aletlerin tasarım ve icadı ile ilgilenmiştir. Ayrıca tefsir, fıkıh gibi ilimlerle nahiv, lugat, arûz, iştikak, inşâ gibi dil bilimlerine de geniş vukûfiyeti vardı.¹³

Edep ve teressül ilmindeki üstünlüğü nedeniyle kendisine II. Câhız da denirdi.¹⁴ Felsefe ve nücûm ilimlerindeki geniş bilgisi nedeniyle kendisine “Üstâz” lakabı da verilmişti.¹⁵ “Kitâbet, Abdülhamid’le başlar İbnü'l-Amîd’le sona erer” sözü meşhurdur.¹⁶ Yine ona “reis” lakabı da verilmiştir.¹⁷

¹⁰ Durmuş, **a.g.m.**, XXII, 335.

¹¹ İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâi Ehli'z-Zamân**, nşr. İhsân Abbâs, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1968-77, V, 103; Corci Zeydan, **Târîhu Âdâbi'l-**

Lügati'l-Arabiyye, Beyrut, 1996, II, 297; Safedî, Ebû's-Sefâ Selâhuddin, **Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât**,

Viesbaden- 1962, II, 381.

¹² Şevkî Dayf, **Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, Asru'd-Duvel ve'l-İmârât**, Dâru'l-Meârif, yy, ts, s. 655.

¹³ Hannâ el-Fâhûrî, **el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabî**, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1986, s. 643; Ahmet Güner, “Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri”, **DEÜİFD.**, Kış-İlkbahar 2001, s. 48.

¹⁴ İbn Hallikân, **a.g.e.**, V, 104, Corci Zeydân, **a.g.e.**, II, 297; Safedî, el-Vâfi II, 382; ez-Ziriklî, Hayruddîn, **el-A'lâm, Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müsteşrikin**, yy., ts., VI, 328; E. K. Rowson, “Ibn al-Amîd”, **Encyclopedia of Arabic Literature**, London, 1998, I, 310.

¹⁵ Safedî, II, 382; Corci Zeydân, **a.g.e.**, II, 297; Ziriklî, **a.g.e.**, VI, 328; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, **A'lâmu'l-Edebi'l-Abbâsî**, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 165.

¹⁶ Ziriklî, **a.g.e.**, VI, 328; Corci Zeydân, **a.g.e.**, II, 297; Cl. Cahen, “Ibn al-Amîd”,

İbnü'l-Amîd, h.328'de Büveyhî Devletinde¹⁸ Ruknüddevle Hasen b. Büveyh'in veziri olmuştu.¹⁹ Ölünceye kadar 30 yıl bu görevini başarıyla sürdürdü.²⁰ Saydığımız ilim dallarının yanında askeri, siyasi ve idari konularda da geniş bilgi ve büyük yeteneğe sahipti.²¹ En meşhur talebesi olarak bilinen Sâhib b. Abbâd, Bağdat'tan dönünce İbnü'l-Amîd, ona Bağdat'ı sormuş, o da şu meşhur sözünü söylemişti²²:

"بغداد في البلاد كالأستاذ في العباد" "Şehirlerde Bağdad, kullarda Üstad"

Bu devirde inşa sanatının en önde gelen ismi olan İbnü'l-Amîd, diğer kâtiplere örnek olmuş, onlar tarafından taklid edilmiştir.²³ Risâle yazımında seci kapısını açarak müseccâ ifadeleri ilk kullanan kâtibin İbnü'l-Amîd olduğu söylenir.²⁴ O, secinin yanında risâlelerinde diğer bedî sanatlara büyük bir önem vermiştir. Mütenebbî, İbn Nübâte es-Sa'dî, Sâhib b. Abbâd gibi birçok edib ve şair onun meclisinde toplanır, onu metheden şiirler okurlardı.²⁵

Kendisini metheden şair Mütenebbî'ye 3000 dinar verirken,²⁶ İbn Nübâte es-Sa'dî'ye birşey vermemiş, bu nedenle de İbn Nübâte ile İbnü'l-Amîd'in arası açılmıştır.²⁷

Aynı zamanda bir şair olan İbnü'l-Amîd,²⁸ hayatı boyunca kitaplarla meşgul olmuş, istinsah ve satın alma yoluyla Rey şehrinde zengin bir

The Encyclopadia of Islam, New Edition, Leiden, 1971, VIII, 703.

¹⁷ İhsan Abbas, Ebn al-Amîd", **Encyclopaedia Iranica**, Vol. VII, 1996, Costa Mesa, California, s. 664.

¹⁸ Büveyhî Devleti, 932-1062 tarihleri arasında İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem (İran'da bir kabile) asıllı bir hanedanlıktır. Daha fazla bilgi için bak. Merçil, Erdoğan, "Büveyhîler" mad., **DİA**, İstanbul-1992, VI, 496-500.

¹⁹ Safedî, **a.g.e.**, II, 381; İbn Hallikân, **a.g.e.**, V, 103-104; Corci Zeydân, **a.g.e.**, II, 297.

²⁰ **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Heyet, Çağ Yay., İstanbul-1989, V, 544.

²¹ **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, V, 489-490, 544.

²² Corci Zeydân, **a.g.e.**, II, 297.

²³ Corci Zeydân, **a.g.e.**, II, 298

²⁴ Muhammed Kürd Ali, **a.g.e.**, s. 84.

²⁵ Corci Zeydân, **a.g.e.**, II, 299; İbn Hallikân, **a.g.e.**, V, 104-108; Safedî, **a.g.e.**, II, 382

²⁶ Safedî, **a.g.e.**, II, 382 İbn Hallikân, **a.g.e.**, V, 105

²⁷ Safedî, **a.g.e.**, II, 382;

²⁸ İbn Hallikân, **a.g.e.**, V, 109.

kütüphane kurmuş, buranın yönetimini de ünlü filozof Miskeveyh'e vermişti.²⁹

H. 360 yılında Rey şehrinde (veya Bağdat), Safer ya da Muharrem ayında vefât ettiği zikredilir.³⁰

Eserleri:

- K. Dîvânı Resâilîh (Mecmûu'r-Rasâil).³¹

- K. el-Mezheb fi'l-Belâgat.³²

2 - SÂBÎ (ö. 384/994)

Tam adı Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl b. İbrâhim b. Zehrûn es-Sâbî el-Harrânî'dir. Harrân'da veya Bağdat'ta h. 313 / m.925'te doğduğu rivayet edilir.³³ Risale, inşâ, belâgat, şiir, geometri, tarih, heyet (astronomi) ve matematik ilimlerine vakıf bir edipti. Ancak, belâgat, kitabet ve şiir yönü daha baskındı.³⁴

Risaleleri, asrının en belîğ metinleridir. Günümüze ulaşmış bazı risaleleri edebiyatçılar kadar, tarih ve siyaset ilimleriyle uğraşanlar için de önemli bir kaynaktır.³⁵

Sâbî'nin nasıl edebiyata başladığı kendi ifadeleriyle şöyle anlatılır:

“Babam, Ebû'l-Hasen tıp öğrenmem için beni zorladı, ancak ben buna karşı çıktım. Ama buna rağmen beni aylık 20 dinar karşılığında bir hastaneye verdi. Gene de ben tıbbı sevemedim. Luğat, şiir, nahiv, resâil gibi edebî ilimlere büyük istek duyuyordum. O günlerde babama, Horasan vezirlerinden birisinden bir mektup geldi. Oldukça uzundu ancak çok belîğ bir yazıydı. İçinde garib kelimeler de çoktu. Babam kendi bildiği gibi cevap yazıp, bildiğim en belîğ kâtiblerden olan birisine, kendi yazdığı mektubu düzeltip süslemesi için beni gönderdi. Fakat babama katibin değil de kendi yazdığım

²⁹ Güner, “Büveyhî...” s. 48.

³⁰İbn Hallikân, **a.g.e.**, V, 109; Safedî, **a.g.e.**, II, 383

³¹İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, Dâru'l-Meârif, Beyrut, ts., s.167; Ziriklî, **a.g.e.**, VI, 328.

³²İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s.167

³³Kehhâle, Ömer Rıza, **Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musanniff'l-Kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut, ts., I, 124;

İbn Tağriberdi, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Abdullah el-Atabekî, **en-Nücümü'z-Zâhira fi Mülûku Mısra ve'l-**

Kâhira, Kahire-1963, IV, 167; Abdurrahman Huseyn el-Azâvî, “Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl es-Sâbî Muerrihan”, **el-Muerrihu'l-Arabî**, yy. 1984, XXIV, 180.

³⁴İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s.167; Kehhâle, **a.g.e.**, I, 124

³⁵Corci Zeydan, **a.g.e.**, II, 301

cevabı götürdüm. Babam bu edebiyat harikası yazıyı görünce “Allahım ne büyüksün! Bu adamdan daha üstününü ve daha belliğini görmedim.” dedi. Ben de “Babacığım! Bunu o katip değil ben yazdım.” deyince babam sevinçten havalara uçuyordu. Beni kucaklayıp alnımdan öptü ve “Şu andan itibaren sana izin verdim. Git kâtib ol!” dedi.³⁶

Sâbî, nisbetinden de anlaşılacağı gibi Sâbiîlik dinine mensuptu. Fakat müslümanlarla arası iyiydi. Ramazanlarda oruç tutar, Kur’an-ı Kerim’den ezberler yapardı. Büveyhî hükümdarlarından İzzuddevle Bahtiyar, Sâbî’ye müslüman olursa onu vezir yapacağını söylemiş, ama Sâbî bunu kabul etmemişti.³⁷

Rivayete göre Sâbî’ye, Büveyhî hükümdarlarından Muizzuddevle, Resâil Dîvânî’nda görev verir (h.349). O ölünce oğlu İzzüddevele zamanında da bu görevine devam eder. İzzüddevele öldürülüp Azududdevle ülkenin başına geçince kendisine yazdığı yazılardan dolayı Sâbî’yi hapse atar (h.367). Daha sonra Azududdevle’nin oğlu Samsâmuđdevle hükümdar olunca onu hapisten çıkarır (h.371).³⁸ Sâbî, Deylemiler’in tarihi ile ilgili eseri *Kitâbu’t-Tâci’*’yi hapishanede Azududdevle’nin emriyle yazar.³⁹ Fakat rivayete göre bizzat kendisi, yazdığı bilgilerin uydurma olduğunu söyler.⁴⁰ Bazı kaynaklarda da zorla kaleme alınmış bu eserdeki Deylemi şeceresinin hayal mahsulu olduğu zikredilir.⁴¹

Sâbî’nin Sâhib b. Abbâd’la arasında devamlı mektuplaşmalar ve hediyeleşmeler olurdu. Sâhib onu çok severdi.⁴²

³⁶Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî, **Mu’cemü’l-Udebâ**, Dâru İhyâi’t-

Türâsi’l-Arabî, Beyrut-1988, II, 54-56

³⁷Hamevî, **a.g.e.**, II, 21, 28; İbnü’l-İmâd, Ebû’l-Felâh Abdülhayy Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî,

Şezerâtü’z-Zehab fi Ahbârî Men Zehab, Beyrut, ts., I, 106; Ziriklî, **a.g.e.**, I, 73; Corci Zeydan, **a.g.e.**, II,

301; İbn Tağriberdi, **a.g.e.**, IV, 167

³⁸Ziriklî, **a.g.e.**, I, 73

³⁹İbnu’l-İmâd, **a.g.e.**, I, 106; E. K. Rowson, “al-Sabî, Abû İbrâhîm Ibn Hilâl”, **Encyclopedia of Arabic Literature**, London, 1998, II, 671-672.

⁴⁰Corci Zeydân, **a.g.e.**, II, 301; Hamevî, **a.g.e.**, II, 22; es-Seâlibi, Ebu Mansûr Abdülmelik, **Yetimetü’d-Dehr fi Mehâsini Ehli’l-Asr**, nşr: Mulfid Muhammed Vemîha, Beyrut-1983, Daru’l-Kutubi’l-İlmîyye, II, 291

⁴¹**Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, V, 534

⁴²Hamevî, **a.g.e.**, II, 23-49; el-Azâvî, **a.g.m.**, XXIV, 183.

Sâbî, h. 384 yılında vefat etmiş, kendisine mersiye yazan eş-Şerif er-Razî (ö. 406/1015) müslüman olmayan birisine mersiye yazdığından dolayı kınanmıştı.⁴³

Eserleri:⁴⁴

- *K. Rasâilih*, nşr. Şekib Arslan -*el-Muhtâr min Rasâli's-Sâbî* adıyla- Baadbâ, 1898; Beyrut, ts.
- *K. et-Tâcî fî Ahbâri Ehli Büveyh*: Bu eserin bir bazı bölümleri *el-Munteza < min Kitâbi't-Tâcî* adıyla (nşr. Muhammed Huseyn ez-Zubeydî, Bağdat, 1977) neşredilmiştir.
- *K. Ahbâri Ehlihi ve Veledi İbnihi*.
- *K. İhtiyâri Şi'ri el-Mühellebî*.
- *K. Divânu Şi'rihi*.
- *K. el-Musannef fi'l-Musellesât*.
- *K. Murâselâtu's-Şerîf er-Raziyy Ebi'l-Hasen Muhammed b. el-Huseyn el-Müsevî*, nşr. Muhammed Yûsuf Necm, -*Rasâilü's-Sâbî ve's-Şerîf er-Radî* adıyla- Kuveyt, 1961.
- *Munşeâtü's-Sâbî*: Yazma nüshası Mısır'da mevcuttur.⁴⁵

3 - İBN ABBÂD (ö. 385/995)

Tam adı İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs b. Abbâd b. Ahmed b. İdris et-Tâlekânî'dir. Rivayete göre h. 326 yılı Zilkâde ayında doğmuştur.⁴⁶ Doğum yeri olarak bazı rivayetlerde Talekân/Tâlkân,⁴⁷ bazı rivayetlerde de Istahar ismi geçer.⁴⁸ Kâfi'l-Küfât, es-Sâhib ve el-Emin onun lakablarıdır.⁴⁹ Dindar

⁴³İbnu'l-İmad, **a.g.e.**, I, 106-107; İbn Tağrıberdi, **a.g.e.**, IV, 167

⁴⁴Hamevî, **a.g.e.**, 94; Ziriklî, **a.g.e.**, I, 74; Kehhâle, **a.g.e.**, I, 124; Rowson, **a.g.m.**, II, 672; Abdulkâdir Hasen Emîn, "Ebû İshâk es-Sâbî Sîreten ve Fennen"**Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb**, Bağdat 1974, s. 16.

⁴⁵ Azâvî, **a.g.e.**, XXIV, 187.

⁴⁶Hamevî, **a.g.e.**, VI, 171, 208, 257; İbn Hallikân, **a.g.e.**, I, 231; Muhibbuddin b. En-Neccâr el-Bagdâdî, **el-Mustefâdu min Zeyli Târîhi Bagdâd**, nşr. Muhammed Mevlûd Halef, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, ts., s. 196.

⁴⁷Kehhâle, **a.g.e.**, II, 274; İbn Hallikân, **a.g.e.**, I, 231.

⁴⁸Kehhâle, **a.g.e.**, II, 274; İbn Hallikân, **a.g.e.**, I, 231; Zeina Matar, "Ibn Abbâd", **Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures**, s. 401.

⁴⁹Kehhâle, **a.g.e.**, II, 274; es-Suyûtî, Celâlüddin, **Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'n-Nahviyyîne ve'n-Nuhât**, nşr.

Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut, ts., I, 449; Hamevî, **a.g.e.**; VI, 173

ve iyi bir kimse olduğu için el-Emin,⁵⁰ hocası İbnü'l-Amîd'den ayrılmadığı için de es-Sâhib lakabını aldığı söylenir.⁵¹ Bazı rivayetlere göre de çocukluğundan itibaren Müeyyidüddeve'yle beraber olduğundan dolayı bu lakabı ona bizzat kendisi vermiştir.⁵² Vezir olunca da es-Sâhib lakabı devam eder. Daha sonra Büveyhî Hükümdarlığı'nda bütün vezirlere es-Sâhib denildiği rivayet edilir.⁵³

Sâhib, ilk önceleri vezir İbnü'l-Amîd'e hizmet eden sıradan bir katipti. Büveyhî hükümdarı Müeyyidüddeve'ye yazdığı mektuplarla talihi döndü, Müeyyidüddeve, babası Ruknüddeve ölünce Rey ve Isfehan'a hükümdar oldu ve İbn Abbâd'ı da kendisine vezir tayin etti. İbn Abbâd, Müeyyidüddeve'ye o ölünceye kadar hizmet etti. Müeyyidüddeve yerine kimseyi bırakmadan ölmüştü. Sâhib, bu noktada siyasi otoritesini kullanarak hemen orduyu topladı. Komutanlara, Müeyyidüddeve'nin kardeşi Fahruddeve'nin, sürgünde olduğu Nişabur'dan getirilerek hükümdar tayin edilmesini teklif etti. Komutanlar, İbn Abbâd'ın bu teklifini kabul etti ve Fahruddeve başa geçti. İbn Abbâd, ölünceye kadar Fahruddeve'ye de hizmet etti. Fahruddeve'yle İbn Abbâd bir konuda ortak karar veremediklerinde İbn Abbâd'ın görüşü kabul edilirdi.⁵⁴

İbn Abbâd, matematik, tıp, nücûm, mûsikî, mantık, kelam, luğat, kitabet ve inşâ ilimlerine vakıftı.⁵⁵ Aynı zamanda şairdi. Arûz ve kâfiye de bilirdi.⁵⁶ Fakat bütün bunların ötesinde seci ve cinas sanatına çok düşkündü. Onun şu sözü seci sanatına olan düşkünlüğünün en büyük kanıtı olarak gösterilir:⁵⁷

"حَدَّثَنِي أَنَّ نَاشِئًا وَكَانَ مِنْ سَادَةِ النَّاشِئِ"
"النَّاسِ" daki sin'i şın yapmıştır.

Bir olay akebinde Horasan'lı bir kişiye şu secili sözleri söyler:⁵⁸

⁵⁰Hamevî, a.g.e., VI, 171

⁵¹Corci Zeydan, a.g.e., II, 302; Cl. Cahen, Ch. Pellat, "İbn Abbâd", **The Encyclopedia of Islam**, Leiden 1971, III, 671.

⁵²Hamevî, a.g.e.; VI, 173; Muhammed Rızâ el-Hakîmî, **Târîhu'l-Ulemâ abra'l-Usûri'l-Muhtelif**, Beyrut, ts, s. 69.

⁵³Corci Zeydân, a.g.e., II, 302

⁵⁴Hamevî, a.g.e., VI, 172-174

⁵⁵Hamevî, a.g.e., VI, 175

⁵⁶Hamevî, a.g.e., VI, 175; Ahmed el-İskenderî – Mustafa el-İnânî, **el-Vasît fi'l-Edebi'l-Arabî ve Târîhihi**, Mısır, ts., s. 212; Rowson, "al-Sâhib İbn Abbad", **Encyclopedia of Arabic Literature**, London, 1998, II, 675.

⁵⁷Hamevî, a.g.e., VI, 207, 213; Corci Zeydân, a.g.e., II, 303.

⁵⁸Hamevî, a.g.e., VI, 213

"وَاللَّهُ لَوْلَا شَيْءٌ لَقَطَعْتُكَ تَقْطِيعًا وَبَضَعْتُكَ تَبْضِيعًا وَوَزَعْتُكَ تَوْزِيعًا وَمَزَعْتُكَ تَمْزِيعًا وَجَزَعْتُكَ تَجْزِيعًا"

Rivayetlerden, İbn Abbâd'ın kitap meraklısı bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Horasan hükümdarı Nûh b. Mansûr es-Sam'ânî, İbn Abbâd'ı, ülkesine davet edince sadece kitaplarının taşınması için dört yüz deve gerektiğini de mazeret beyan ederek bu teklifi kabul etmez.⁵⁹

Birçok hocası olmakla birlikte başlıcaları şunlardır: Babası Abbâd et-Tâlekânî, İbnü'l-Amîd, "el-Mücmel fi'l-Lugât" sahibi Ebu'l Hasen Ahmed b. Fâris, Ebû Saîd es-Sîrâfî.⁶⁰ Mektuplarında hocası İbnü'l-Amîd'in üslûbunu takip etmiş ve bunda da başarılı olmuştu. Kâtipler arasında İkinci İbnü'l-Amîd olarak kabul edilirdi.⁶¹

Hazır cevap bir kimse olarak bilinir. Valilerinden birisini hapsedmişti de, birgün hapishanenin yanından geçerken hapisteki vali İbn Abbâd'ı görüp ⁶²"فَطَلَعَ قَرَاهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ" "Baktı, onu cehennem ortasında gördü." âyetini okuyunca İbn Abbâd da ⁶³"الْحَسُّوْا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُوْنَ" "Sinin orada! Bana bir şey söylemeyin!" âyetini okur.⁶⁴

el-Kıftî de *İnbâhu'r-Ruvât an Enbâi'n-Nuhât* isimli nahivcilerin biyografisini verdiği eserinde İbn Abbâd'ın Arap luğatı ile ilgili bir kitap yazdığını söyler. el-Kıftî, bu kitabı gördüğünü, luğatın büyük bir kısmını içeren bu eserin harf sırasına göre tertip edildiğini ve yedi cilt olduğunu söyler.⁶⁵ Bu muhtemelen *el-Muhît* isimli sözlüğüdür.

H. 385 yılı Sefer ayında Reyde şehrinde ölen⁶⁶ İbn Abbâd'ın naşı Isfehan'a getirilerek Babu Dureyh denilen mahallede bir türbeye defnedilmiştir.⁶⁷

Eserleri: 68

⁵⁹Suyûtî, **a.g.e.**, I, 451; el-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddin Ali b. Yûsuf, **İnbâhu'r-Ruvvât an Enbâi'n-Nuhât**,

nşr. Muhammed Ebû'l-fazl İbrâhim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire-1986, I, 327; Hamevî, **a.g.e.**, VI, 259

⁶⁰ Suyûtî, **a.g.e.**, I, 449; Abdülhuseyn Ahmed el-Emînî, **el-Gadîr fi'l-Kitâb ve's-Sunne ve'l-Edeb**, Tahran, 1366, IV, 43.

⁶¹ Mârûn Abbûd. **Edebu'l-Arab**, Dârü's-Sekâfe, Beyrut, 1960, s. 304.

⁶²Sâffât (37):55

⁶³Mü'minûn (23):108

⁶⁴İbn Hallikân, **a.g.e.**, I, 236

⁶⁵Kıftî, **a.g.e.**, I, 236

⁶⁶Hamevî, **a.g.e.**, VI, 171-172, 306; Kıftî, **a.g.e.**, I, 237; Suyûtî, **a.g.e.**, I, 450; İbn Hallikân, **a.g.e.**, I, 231

⁶⁷Kıftî, **a.g.e.**, I, 238.

- *el-Muhît fi'l-Luġa*, nşr. M. Hasen Âl Yâsîn, Bağdat 1975-78, I-II.
- *K. Dîvâni Resâilîh* (On cilt).
- *K. el-Kâfî*, nşr. Abdulvehhab Azam, Şevki Dayf -Rasailu's-Sâhib b. Abbâd ismiyle- Kahire 1947.
- *K. ez-Zeydiyye*, nşr. Nâcî Hasen, -*Nusretu Mezâhibi'z-Zeydiyye* adıyla, Bağdat, 1977.
- *K. el-A'yâd ve Fazâili'n-Nevrûz*. (Nîrûz).
- *K. fi Tafzîli Ali b. Ebî Tâlib ve Tashihi İmemeti Men Tekeddemehû*.
- *K. el-Vüzerâ*.
- *El-Fusûlu'l-Edebiyye*, nşr. M. Hasen Âl Yâsîn, Dimeşk, 1982.
- *K. Unvâni'l-Meârif fi et-Târih*, nşr. M. Hasen Âl Yâsîn, - *Unvânu'l-Meârif fi Zikri'l-Halâif* adıyla- Necef 1954, Bağdat 1962.
- *K. el-Keşf an Mesâvii'l-Mutenebbî*, nşr. M. Hasen Âlî Yâsîn, Bağdat 1965.
- *K. Muhtasari Esmâillahi Teâlâ ve Sıfâtih*.
- *K. el-Arûz el-Kâfî*, nşr. M. Hasen Âl Yâsîn, -*el-İknâ fi'l-Arûz ve Tahrîci'l-Kavâfi* adıyla- Bağdat 1965.
- *K. Cevhereti'l-Cemhera*.
- *K. Nehci's-Sebîl fi'l-Usûl*.
- *K. Ahbâri Ebî el-Aynâ*.
- *K. Nakzi'l- Arûz*.
- *K. Tarihi'l-Mülk ve İhtilâfi'd-Düvel*.
- *K. ez-Zeydeyni*.
- *K. Dîvânî Şi'rihi*, nşr. M. Hasen Âlî Yâsîn, -*Dîvânü's-Sâhib b. Abbâd* adıyla- Bağdat 1965.
- *el-Vakf ve'l-İbtidâ*.
- *El-İbâne an Mezhebi Ehli'l-Adli li-Huceci'l-Kur'ân ve'l-Akl*, nşr. M. Hasen Âl Yâsîn, Bağdat 1963.
- *Emsâlu'l-Mutenebbî*, nşr. M. Hasen Âl Yâsîn, -*el-Emsâlu's-Sâira min Şi'ri'l-Mutenebbî* adıyla- Bağdat 1958.
- *Et-Tezkire*, nşr. M. Hasen Âl Yâsîn, Necef 1954, Bağdat 1962.

⁶⁸Kıftî, **a.g.e.**, I, 239; Abdulcebbâr Abdurrahman, **Zahâiru't-Turâsi'l-Arabî el-İslâmî**, yy., 1403/1983, II, 638-639; Cl. Cahen, Ch Pellat, **a.g.m.**, III, 672; Muhammed İsâ Sâlihiyye, **el-Mu'cemu's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabî el-Matbû'**, Kahire, 1993, III, 433-437.

- *Risâle fi'l-Hidâye ve'd-Dalâle*, nşr. Hasen Âl Mahfûz, Tahran, 1955.
- *Ruznamçe*, nşr. M. Hasen Âl Yâsîn, Bağdat 1958.
- *El-Fark beyne'd-Dâi ve'z-Zâ*, nşr. nşr. M. Hasen Âl Yâsîn, Bağdat 1961.
- *Risâle fi Ahvâli Abdilazîm el-Huseynî*, nşr. M. Hasen Âl Yâsîn, Bağdat, 1953.

II. MEKTUPLARINDAN ÖRNEKLER

1 - İbnü'l-Amîd'in Risalelerinden Örnekler:

A - Büveyhî Devletine İsyân Eden Belkâ b. Vendâd'a Yazdığı Risâlesi:⁶⁹

Rivayete göre bu mektubun yazılış nedeni şöyledir: Varlık ve zenginliklerini Büveyhî hükümdarı Müizzüddevl'e borçlu olan üç kardeşten Ruzbihân b. Vendâd Hurşîd ed-Deylemî, Batîha şehrinde; Esfâr b. Vendâd, Ahvâz'da ve Belkâ b. Vendâd'da Şîrâz'da devlete isyan ediyorlar. Muhtemelen bu isyan üzerine İbnü'l-Amîd, önce vazgeçmesi için Belkâ'ya bu mektubunu yazıyor, sonra da Belkâ'nın isyanı bırakmaması nedeniyle orduyla üzerine yürüyüp isyanı bastırıyor.⁷⁰

وَأَنَا مُتَرَجِّحٌ بَيْنَ طَمَعِ فَيْكِ، وَيَأْسِ مِنْكَ، وَإِقْبَالِ عَلَيْكَ، وَإِعْرَاضِ عَنْكَ. فَإِنَّكَ تَدُلُّ كِتَابِي بِسَابِقِ حُرْمَةٍ، وَتَمَّتْ بِسَالِفِ خِدْمَةٍ، أُبَسِّرُهُمَا يَوْجِبُ رِعَايَةً، وَيَقْتَضِي مَحَافَظَةً وَعِنَايَةً، ثُمَّ تَشْفَعُهُمَا بِحَادِثِ غُلُولٍ وَخِيَانَةٍ، وَتُتَّبِعُهُمَا بِأَنْفِ خِلَافٍ وَمَعْصِيَةٍ. وَأَدْنَى ذَلِكَ يُحْبِطُ أَعْمَالِكَ، وَيَمْحَقُ كُلَّ مَا يُرْعَى لَكَ، لَا جَرَمَ أَنِّي وَقَفْتُ بَيْنَ مَيْلِ إِلَيْكَ، وَمَيْلِ عَلَيْكَ. أَقْدَمُ رَجُلًا لِيَصْدَمَكَ وَأَوْخَرُ أُخْرَى عَنْ قَصْدِكَ، وَأَبْسَطُ يَدًا لِاصْطِلَامِكَ وَاجْتِيَاجِكَ، وَأَثْبَى تَانِيَةً لِاسْتَيْقَانِكَ وَاسْتِصْلَاحِكَ؛ وَأَتَوَقَّفُ عَنْ امْتِنَالِ بَعْضِ الْمَأْمُورِ فَيْكَ، ضَنْنًا بِالنِّعْمَةِ عِنْدَكَ، وَمَنَافَسَةً فِي الصَّنِيعَةِ لَدَيْكَ، وَتَأْمِيلًا لِغَيْبَتِكَ وَانْصِرَافِكَ، وَرَجَاءً لِمِرْاجِعَتِكَ وَانْعِطَافِكَ. فَقَدْ بَعْرَبُ الْعَقْلُ ثُمَّ يَبُورُ، وَيَعْرُزُ اللَّبُّ ثُمَّ يَنْوُبُ، وَيَذْهَبُ الْحَرَمُ ثُمَّ يَعُودُ، وَيَفْسُدُ الْعِزُّ ثُمَّ يَصْلُحُ، وَيَضَاعُ الرَّأْيُ ثُمَّ يُسْتَدْرَكُ، وَيَسْكُرُ الْمَرْءُ ثُمَّ يَصْحُو، وَيَكْتُرُ الْمَاءُ ثُمَّ يَصْفُو. وَكُلُّ ضَيْقَةٍ إِلَى رَخَاءٍ، وَكُلُّ غَمْرَةٍ فِإِلَى انْجِلَاءٍ. وَكَمَا أَنَّكَ أَتَيْتَ مِنْ إِسَانَتِكَ بِمَا لَمْ تَحْتَسِبْهُ أَوْلِيَاؤُكَ. فَلَا بَدْعَ أَنْ تَأْتِيَ مِنْ أَحْسَانِكَ بِمَا لَا تَرْتَقِيهِ أَعْدَاؤُكَ، وَكَمَا اسْتَمَرَّتْ بِكَ الْغَفْلَةُ حَتَّى رَكِبْتَ مَا رَكِبْتَ، وَاخْتَرْتَ مَا اخْتَرْتَ، فَلَا عَجَبَ أَنْ تَنْتَبِهَ انْتِبَاهَةً تُبْصِرُ فِيهَا فُجْحَ مَا صَنَعْتَ، وَسَوْءَ مَا أَثَرْتَ. وَسَأَقِيمُ عَلَى رِسْمِي فِي الْإِتْقَانِ وَالْمَمَاطَلَةِ مَا صَلَحَ، وَعَلَى الْاسْتِيفَاءِ وَالْمَطَاوَلَةِ مَا أَمَكَّنَ، طَمَعًا فِي إِنْابَتِكَ، وَتَحْكِيمًا لِحُسْنِ الظَّنِّ بِكَ. فَلَسْتُ أَعُدُّ فِيهَا أَظَاهِرَهُ مِنْ إِعْذَارٍ، وَأَرَادِفَهُ مِنْ إِنْذَارٍ، وَاحْتِجَاجًا عَلَيْكَ وَاسْتِدْرَاجًا لَكَ. فَإِنَّ يَسْبَأُ اللَّهُ يُرْشِدُكَ وَيَأْخُذُ بِكَ إِلَى حِفْظِكَ وَيَسُدُّكَ، فَإِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَبِالْإِجَابَةِ جَدِيرٌ.

وَرَعَمْتَ أَنْكَ فِي طَرْفٍ مِنَ الطَّاعَةِ، بَعْدَ أَنْ كُنْتَ مَتَوَسِّطَهَا، وَإِذَا كُنْتَ كَذَلِكَ فَقَدْ عَرَفْتَ

⁶⁹Seâlibî, **a.g.e.**, III, 193-196; Rıdvân ed-Dâye, **a.g.e.**, s. 166-168; Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Sufyân b. Kays, **Kura'd-Dayf**, nşr. Abdullah b. Hamd el-Mansûr, Riyad, 1997, III, 193-195. Bu üç kaynaktaki mektuplar karşılaştırılarak gerekli tashihler yapılmıştır.

⁷⁰İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, **el-Kâmil fi't-Târîh**, nşr. Johannes Tornberg, Beyrut, 1965, VIII, 514-516.

حَالِيهَا، وَحَالِيَّتْ شَطْرِيهَا. فَتَشَدُّتْكَ اللَّهُ لَمَّا صَدَقْتَ عَمَّا سَأَلْتُكَ. كَيْفَ وَجَدْتَ مَا زِلْتُمْ عَنْهُ؟ وَكَيْفَ تَجِدُ مَا صِرْتَ إِلَيْهِ؟ أَلَمْ تَكُنْ مِنَ الْأَوَّلِ فِي ظِلِّ ظَلِيلٍ، وَنَسِيمِ عَلِيلٍ، وَرِيحِ بَلِيلٍ، وَهَوَاءِ عَذِيٍّ وَمَاءِ رَوِيٍّ، وَمِهَادٍ وَطِيٍّ، وَكِنٍّ كَنِينٍ، وَمَكَانٍ مَكِينٍ، وَجِصْنٍ حَصِينٍ. بَيْبِكَ الْمَتَالِفُ وَيُؤْمِنُكَ الْمَخَاوِفُ وَيَكْنُفُكَ مِنْ نَوَائِبِ الزَّمَانِ، وَيَحْفَظُكَ مِنْ طَوَارِقِ الْحَدَثَانِ. عَزَزْتَ بِهِ بَعْدَ الدَّلَّةِ، وَكَثَّرْتَ بَعْدَ الْقَلَّةِ، وَارْتَفَعْتَ بَعْدَ الصُّعَّةِ، وَأَيْسَرْتَ بَعْدَ الْعُسْرَةِ، وَأَثْرَبْتَ بَعْدَ الْمُتْرَبَةِ، وَاتَّسَعْتَ بَعْدَ الضِّيقَةِ، وَظَفَرْتَ بِالْوَلَايَاتِ. وَحَفَقْتَ فَوْقَكَ الرَّايَاتِ، وَوَطَيْتَ عَقَبَكَ الرَّجَالَ، وَتَعَلَّقْتَ بِكَ الْأَمَالَ وَصَرْتَ تُكَاتِرٌ وَيُكَاتِرُ بِكَ، وَتُشِيرُ وَيُشَارُ إِلَيْكَ، وَيَذَكِّرُ عَلَى الْمُنَابِرِ اسْمَكَ وَفِي الْمَخَاضِرِ ذِكْرَكَ. فَبِمِ الْآنَ أَنْتَ مِنَ الْأَمْرِ؟ وَمَا الْعَوْضُ عَمَّا عَدَدْتَ، وَالخَلْفُ مِمَّا وَصَفْتَ؟ وَمَا اسْتَفَدْتَ حِينَ أَخْرَجْتَ مِنَ الطَّاعَةِ نَفْسَكَ، وَنَفَضْتَ مِنْهَا كَفْكَ، وَغَسَمْتَ فِي خَلْفِهَا بِدُكِّكَ؟ وَمَا الَّذِي أَظْلَكَ بَعْدَ انْحِسَارِ ظِلِّهَا عَنْكَ، أَظِلُّ ذُو ثَلَاثِ شُعَبٍ، لَا ظَلِيلٌ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهْبِ؟ قُلْ نَعَمْ! كَذَلِكَ، فَهُوَ وَاللهِ أَكْثَفُ ظِلَالِكَ فِي الْعَاجِلَةِ، وَأَرْوَحُهَا فِي الْأَجَلَةِ، إِنْ أَقَمْتَ عَلَى الْمَحَايِدَةِ وَالْعَنُودِ، وَوَقَفْتَ عَلَى الْمَشَاقِقَةِ وَالْجُحُودِ.

— تَأَمَّلْ حَالُكَ وَقَدْ بَلَغْتَ هَذَا الْفَصْلَ مِنْ كِتَابِي، فَسُئِلْتُهَا، وَالْمَسْ جِسْدُكَ، وَانظُرْ هَلْ يَحْسُ؟ وَاجْبِسْ عِرْقَكَ هَلْ يَنْبِضُ؟ وَفَتِّشْ مَا حَنَّا عَلَيْكَ هَلْ تَجِدُ فِي عَرْضِهَا قَلْبِكَ؟ وَهَلْ حَلَى بِصَدْرِكَ أَنْ تَنْظُرَ بِقُوَّتِ سَرِيحٍ، أَوْ مَوْتِ مَرِيحٍ؟ ثُمَّ قَسْ غَائِبَ أَمْرِكَ بِشَاهِدِهِ وَأَخَّرْ شَأْنَكَ بِأَوَّلِهِ.

Senden hem umutluyum hem de umutsuz, seninle yakınlık da kurabiliriz, sana sırt da çevirebiliriz. Bu duygularıyla mektubumu yazıyorum. Sen önceki saygıyı da geçmişteki hizmeti de biliyorsun. Bunların en küçüğünü unutmamak, bunlara dikkat etmek gerekir. Bunun akabinde bizleri aldatıyor ve bize ihanet ediyosun. Daha sonra bize karşı gelmeye ve başkaldırmaya devam ediyorsun. Bunun en küçüğü amelinin boşa çıkarır, seninle ilgili gözetilen hususları siler götürür. Senin lehine ve aleyhine yönelme konusunda düşündüm: Seninle savaşması için sana bir adam gönderip arkasına başka birisini daha mı göndersem, yoksa senin kökünü kazıma hırsında mı olsam, ya da seni islah etmek için mi uğraşsam, yoksa seninle ilgili bazı emirleri yerine getirmekten geri mi dursam. Senin yanındaki nimetten mahrum olmadan, imkanların elinden alınmadan vazgeçmeni ümit ediyor, dönmeni ve insafa gelmeni umuyorum. Bazen birşey gözden kaçır sonra farkedilebilir, akıldan silinip sonra dönebilir, basiret gidip geri gelebilir, kesin kararımız yanlış olup sonra düzelebilir, fikir önce anlaşılmalıp sonra anlaşılabilir, insan sarhoş olup sonra ayılabılır, su kirliyken sonra temiz olabilir. Her darlık bir genişliğe dönüşebilir. Her sıkıntı da bir ferahlığa dönüşebilir. Dostların ummadığı bir kötülük yaptığın gibi, iyilik yapman da şaşılacak birşey olmaz. Düşmanların gözlemediği bir şekilde, gaflete devam ettiğin için yapacağını yaptın, seçeceğini seçtin. Yaptığın işin çirkinliğini, yaptığın seçimin kötülüğünü göreceksin kadar basiretli olman gerekir.

Tevbe etmen ve senin hüs-ü zannına karar vermek için doğru olanı devam ettirmek ve mümkün olduğu kadar zaman tanımak için sözümün arkasındayım. Aleyhinde delil olarak kullanmak ve seni kandırmak amacıyla yaptığım özürleri silecek ve peşinden de seni uyaracak değilim. Allah dilerse sana doğru yolu gösterir, nasibini verir ve seni düzeltir. Çünkü onun her şeye gücü yeter, duaları da o kabul eder.

Sen ilk önce itaat ederken sonra bu itaatını azalttığını iddia ediyorsun. Eğer böyleyse her iki durumu da gördün ve bunları tattın. Sorduğum sorulara

Allah aşkına doğru cevap ver. Kaybettiğin şeyi nasıl buldun? Bulduğun bu şey hakkında ne düşünüyorsun? Sen daha önce geniş gölgelik, ılık rüzgar, nemli yel, temiz hava, berrak su, geniş döşek, sağlam kale, sağlam yer ve güçlü burçlar içinde değil miydin? Bunlar seni zararlardan koruyor, korkulardan seni emin kılıyor, zamanın felaketlerinden seni koruyor, ani kazalarda seni muhafaza ediyordu. Sen bunlarla zellilikten kurtulup şeref buldun, azken çoğaldın, alt tabakadan yukarı çıktın, zorluktan kolaylığa erdin, fakirken zengin oldun ve dardayken feraha erdin. İdareyi ele geçirdin, üzerinde sancaklar dalgalandı, peşinden insanlar yürüdü, senden birçok şeyler ümit edildi, sayını artırdın, senin sayende de sayılar arttı, istişare ettin seninle de istişare edildi, minberde ismin anılır, sohbetlerde adın geçerdi. Bütün bunlardan sonra acaba şu an ne durumdasın? Bütün bunların yerine eline ne geçti? Bütün bu niteliklerin devamında neye kavuştun? İtaattan çıktın da ne kazandın, elini itaattan çekip muhalefete batırdın? İtaattan ayrılınca sana kim kol kanat gerdi? Üç kollu, ne gölgelendiren ne de alevden koruyan bir gölge mi? (Murselat(77): 30-31), “Evet” de. Yemin olsun bu durum, eğer haktan sapmaya, inkar ve isyana devam edersen dünyada gölgeni artırır, ama ahirette onu uzaklaştırır.

Durumunu bir daha gözden geçir. Buraya kadar yazdıklarını yadırgayacaksın. Tenine bir dokun. Acaba hissediyor mu? Nabzını yokla acaba atıyor mu? Meylettığın şeyi kontrol et. Acaba gönlün de orada mı? Ne umuyorsun? Acaba büyük bir fırsat mı kaçıırıyorsun yoksa neşeli bir ölüm mü seçiyorsun? Yaptığın işlerle şu anki durumunu, daha öncesiyle şimdiki bir karşılaştır.

B - Azududdevle'ye Yazdığı Bir Risâlesi:71

قد بعد أهل التحصيل في أسباب انقراض العلوم وانقباض مددها ، وانتقاض مررها ، والأحوال الداعية إلى ارتفاع جل الموجود منها ، وعدم الزيادة فيها : الطوفان بالنار والماء ، والموتان العارض من عموم الأوباء ، وتسلط المحالفين في المذاهب والآراء . فان كل ذلك يخترم العلوم اختراما ، وينتهكها انتهاكا ، ويجتث اصولها اجثاثا . وليس عندى الخطب في جميع ذلك يقارب ما يولده تسلط ملك جاهل تطول مدته ، وتتسع قدرته . فان البلاء به لا يعدله بلاء ، وبحسب عظم المحنة بمن هذه صفته ، والبلوى بمن هذه صورته ، تعظم النعمة في تملك سلطان عالم عادل . كالأمير الجليل الذى أحله الله من الفضائل بملقى طرقها ، و مجتمع فرقها . وهى نور ، نوافر ممن لاقت حتى تصير إليه ، وشرذ نوازع حيث حلت حتى تقع عليه . تلتفت إليه الوامق وتتشوف نحوه تشوف الصب العاشق . قد ملكتها وحشة المضاع ، و حيرة المرتاع :

فان تغش قوما بعده أو تزورهم

فكالوحش يذئبها من الأئس المحل

Uzmanlar, ilimlerin çöküşü, ortadan kalkması, bozulması ve bu ilimlerde ileri gidilmemesine, ateş ve su tufanını, genel veba salgını ve muhaliflerin değişik mezhep ve fırkalara takılışını sebep görürler. Çünkü bunların hepsi ilmi tamamen ortadan kaldırır, saygınlığını giderir ve kökünü

⁷¹Seâlibî, a.g.e., III, 195-196; Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Sufyân b. Kays, **Kura'd-Dayf**, nşr. Abdullah b. Hamd el-Mansûr, Riyad, 1997, 195-196.

kazır. Benim bunlarla pek işim olmaz. Çünkü bunlar cahil bir adama prim verip onun zenginliğinin devamını ve gücünün artmasını sağlar. Bu büyük bir imtihandır. Bu vasıfları taşıyan kişinin imtihanı daha büyük olur. Alim ve adil bir sultanın idaresinde bolluk artar. Tarikatlerin birleşmesi ve grupların biraraya gelmesi sayesinde Allah'ın ihsanlarda bulunduğu yüce sultanın idaresi böyledir. Bu ihsanlar bir nurdur. Bu nura kavuşanlar ona dönerler ve başlarına gelen belayı defederler. Tıpkı bir aşık gibi ona koşar ve giderken de yine aşık gibi süslenirler. Yitiğin kaybolması ve korkan kişinin hayreti gibi bunlara sahip oldun.

*Ondan sonra bir kavmi kuşatır ya da ziyaret edersen,
Diriltmeye çalışsan çorak ve ıssız yer gibi.*

SANATI:

Abbâsî Halifesi Muktedir Billah devrinden (908-932) itibaren, kâtipler arasında yaygın bir kullanım sürecine giren seci sanatında, secili söz bölüklerini kısaltarak veya kısaltma imkanı bulamadığı uzun bölüklerde aynı vezinde kelimeler kullanarak nesrin, ritim, melodi ve müzikalitesini artırmak suretiyle mensur şiir çığırını açan İbnü'l-Amîd, Arap Edebiyatı sanatlı nesrinde seci ve bedi mektebinin kurucusu olarak kabul edilir.⁷²

Gerek İbnü'l-Amîd, gerekse o zamanın diğer inşa ustaları olsun, mektuplarıyla resmî yazışmaları bir sanat haline getirmişlerdir. İbnü'l-Amîd'in, Belkâ b. Vendâd'a yazdığı mektup da, Azududdevle'ye yazdığı mektubu da diğer mektupları gibi önemli birer tarihi kaynak olmalarının yanında, edebiyatın mektup üslûbunun en güzel örneklerindedir. İbnü'l-Amîd'in bu mektupları, bazen tıbak sanatı, bazen cinas, bazen ictibas, bazen tasvir, bazen de şiir, yoğun olarak da secili ifadelerle süslenmiş, bunlarla yazı, tatlı bir musiki ahengine bürünmüş, son derece akıcı bir hal almıştır. Şevkî Dayf'a göre İbnü'l-Amîd değişik edebî sanatları ustaca kullanma kabiliyetinde ülkesindeki kilim sanatından etkilenmiştir. Kilim ustası nakış ve desenleri nasıl işlerse o da edebî sanatları yazılarına aynı şekilde nakşetmiştir.⁷³

İbnü'l-Amîd'in yaşadığı bu h. IV. asırda seci sanatı, mektupların ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu asırda resmî ve husûsî mektuplaşmalarda secili yazmak bir kâtip için en büyük kâbiliyet alâmeti telakkî ediliyordu.⁷⁴ "Memzûc" adı verilen bu secili üslubun o devirde yazılan bazı tarih kitaplarında da kullanıldığı zikredilir.⁷⁵

⁷²Güner, Ahmet, "İbnü'l-Amîd" mad., **DİA**, İstanbul-1999, XX, 485; Şevkî Dayf, **el-Fennu ve Mezâhibuhû fi'n-Nesri'l-Arabî**, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., s. 208-209.

⁷³ Şevkî Dayf, **el-Fennu ve Mezâhibuhû**, s. 210.

⁷⁴ Ahmet Ateş, "Seci", **MEB İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1980, X, 309.

⁷⁵F. Krenkow, "Sec<", **Dâiratu'l-Meârifî'l-İslâmiyye**, Çev. Muhammed Sâbit el-

İbnü'l-Amîd secili ifadeleri kısa kullanmaya çalışmış, kısaltmadığı durumlarda ise peşpeşe gelen ifadelerde, vezin uygunluğunu sağlayarak okuyucuyu bu uzun cümleler ile yormamak istemiştir. Meselâ, Belkâ b. Vendâd'a yazdığı mektubun ikinci bölümünde *ظل ظليل، ونسيم عليل، وريح بليبل* / **zillun zalîl, neşîmun alîl, rîhun belîl** gibi tamlamaların peşpeşe gelmesi mektuba tatlı bir mûsikî ahengi kazandırmaktadır. Cümle uzamış olsa da okuyucu bıktırmaz. Bu mektupta yoğun olarak seci sanatı, bunun yanında da cinâs, tıbâk ve tasvir sanatlarından da yararlanılmıştır.

Yine Azududdevle'ye yazdığı mektubun ilk cümlelerinde peşpeşe sıralanan *انقراض انقباض انتقاض* / **inkirâz, inkibâz, intikâz** gibi çoğu aynı harflerden oluşan kelimeler mektuba aynı musikî ahengini katmaktadır.

2 – Sâbî'nin Risâlelerinden Örnekler:

A - Şükür – Küfür Risalesi :⁷⁶

فصل فى ذكر الشكر والكفر

للنعيم شروط من الشكر لا تريم ما وجد ، ولا تقيم ما قعد . وكثيرا ما تكسر الواردين حياضها، وتغشى عيون المقتبيين إيماضها ، فيذهلون عن الامتراء لدرتها، ويعمهون عن الاستمتاع بنضرتها . ويكونون كمن أطار طائرهما لما وقع ، ونفر وحشيها لما أنس ، فلا يلبثون أن يتعروا من حلبايبها، وينسلخوا من إهابها، ويتعوضوا منها الحسرة والغليل ، والأسف الطويل.

Nimetin şükürünün bazı şartları vardır. Bu şartlar var olan nimetin devamına, olmayan nimetin de gelmesine vesile olur. Bu şartlar çoğu zaman şükre gelenleri sarhoş eder. Ona bakan gözlerini örter. Onun incisinden şüphelenmezler. Onun parlaklığından istifade etmezler. Olan olaylara hiddetlenir. Vahşiliğini cana yakın kimsenin üzerine sürer. Elbisesini çıkarmasını beklemezler. Saygıdan kaçarlar. Bunun sonucunda pişmanlık, aldaniş ve uzun bir üzüntü kazanırlar.

B - Birinci Yılıını Doldurması Nedeniyle Azududdevle'ye Yazdığı Yazısı :⁷⁷

أسأل الله مبتهلا لديه، ماذا يدى إليه، أن يحيل على مولانا هذه السنة، وما يتلوها من أخواتها، بالصالحات الباقيات، والزيادات الغامرات، ليكون كل دهر يستقبله، وأمد يستأنفه موقرا على المتقدم له، قاصرا عن المتأخر عنه، ويوفيه من العمر أطوله وأبعدهن ومن العيش أعذبه وأرغده، عزيزا منصورا، محميا موفورا، باسطا يده، فلا يقبضها إلا على نواصي أعداء وحساد، ساميا طرفه، فلا يغضه إلا على لذة غمض ورقاد، مستريحة ركابه، فلا يعملها إلا لاستضافة عز وملك، فائزة قداحه فلا يجلبها إلا لحيازة مال وملك، حتى ينال أقصى ما يتوجه إليه أمنيته جامعة، وتسمو له همته طامحة.

Ellerimi açıp niyaz ederek efendimizin bu yılı ve tabi kardeşlerinin de yeni yıllarını kalıcı iyiliklerle, bereketle geçirmelerini Allah'dan diliyorum. Her anın onu karşılmasını, her bir zamanın ona kucak açmasını dilerim. Onu

Fendî vd., Tahran, ts., XI, 296.

⁷⁶Seâlibî, a.g.e., II, 298

⁷⁷Hamevî, a.g.e., II, 53-54

geçenlere karşı daha iyi olmasını, ondan geride olanların başarısız olmalarını isterim. Allah ona çok uzun bir ömür nasip etsin. En tatlı ve en bol geçimi ona versin. Daima aziz, galip, tam olarak korunan ve yardım gören bir kimse olsun. Düşmanları ve hasedçileri perçimlerinden yakalasın. Gözleri hep yücelikleri görsün. Sadece uyku için gözleri kapansın. Düz yerlerde yatsın. Mülk ve saltanatını artırmak için çalışsın. Attığı oku hedefini bulsun. Okunu sadece mal-mülk kazanmak için atsın. Bunun sonucunda bütün emellerine zaferle, ulaşsın, himmeti daima yüce olsun.

C - Dünürlükle İlgili Bir Arkadaşına Yazdığı Risalesi :⁷⁸

فصل من رسالة عن صديق له في الخطبة

ولو لم يكن للخاطب إلى المخطوب إليه سبب غير ابتدائه إياه بالثقة ، والتماس المشابكة ، ورضاه به شريكا مفوضا في الولد واللحمة والحال والنعمة لكفاه وأجزأه وأغناه عن كل ما سواه . حتى إنه لو خطب إلى زاهد لوجب عليه أن يرغب أو إلى معتاص للزمه أن ينقاد . لأن هذا المطالب إذا صدر عن الأحرار إلى الأحرار استهجن الرد عنه ، والمقابلة له بوضه . فكيف وقد انتظمت بيننا دواعي الإجابة ، وارتفعت عن المدافعة؟ وبالله جهد المقسم أن والدي أيدهما الله تعالى يسومانني التأهل منذ سنين كثيرة ، فأحمل نفسي على التقاعس عما آثره مع ما اقترض على من طاعتها اشتطاطا منى فى شرائط أحببت أن تجتمع لى فى الخبيبة التى أوصلها . وقلما تتكامل إلا فى حين طهر الله أصله ، وجمل أمره وأظهر فضله . وقد دعانى بالدعاء إلى ذلك كثير من الرؤساء الأكابر وذوى الأخطار والأفاضل . بفارس والبصرة وبغداد . فامتنعت من أجل شذوذ بعض شرائطى عليهم ، حتى إذا أوجدنيها الله فى جهتك الجانية ، وجمعها لى فى منازل المصونة ، بعثتنى البواعث وخفرتنى الحوافز لى أن يتألف بيننا الشمل ، ويتصل بنا الحبل ، فكتبت إليك هذه الرقعة خاطبا إليك كريمةك فلانة ، على أن أكون لها كالجنف الواقى لمقلته ، والصدر الحاوى لمهجته ، ولك كالولد المطيع لأبيه ، ولأخيها كالأخ المعاضد لأخيه ، فإن رأيت يا سيدى أن تتأمل ما كتبت به من هذه الجملة ، وتسمع من موصلها ما تجمله على من تفصيلها ، وتتوخى بإجابتي إلى ما سألت تحقيق ظنى ، وتصديق أملى ، ففعلت إن شاء الله .

Şayet dünürlerin birbirlerine güven, aralarında bağ kurma, nesle, akrabalığa ve nimetine onu da ortak etme arzusu olmasaydı o zaman dünürlüğe de gerek kalmazdı. Zahid bir kimseye de dünürlük edilse bunları aramak veya asi bir kimseye dünürlük edilse bunları kabul etmek gerekir. Çünkü böyle bir dünürlük talebini, hür bir kimse hür bir kimseye yapsa bunu reddedip tersine hareket ayıp olurdu. Halbuki bizim aramızda dünürlüğün bütün şartları ortaya çıkmıştır, buna karşı konulmaz. Allah'a yemin ederim ki ane babam (Allah kuvvetlerini artırsın) benden kaç senedir aile kurmamı isteyip dururlar. Anne-babam itaat farz olduğu halde onların bu isteğini erteleyip dururum. Bunun nedeni ise aile bağı kurmam istenen bir çevrede aradığım şartları bulamamamdır. Allah'ın aslını temiz kıldığı, durumunu güzelleştirdiği ve iyiliğini gösterdiği bazı kimseler hariç bu şartlar pek az kimsede birarada bulunur. İran'da Basra ve Bağdat'ta ileri gelen, hatırı sayılır birçok kimse bana bu şartları tavsiye etmişlerdir. Fakat onların da ileri sürdüğü bazı şartlar bana ters geldiği için kabul etmedim. Allah size yönelmeyi nasip

⁷⁸Seâlibî, a.g.e., II, 295-296

edip aradığım şartları sizin ailenizde bulduğumda aramızda bir bütünlük ve sağlam bir bağ oluşturmanın önünde hiçbir engel kalmamıştır. Bu yazıyı kızınız falana dünürlük için yazıyorum. Ben ona karşı, gözdeki kapak, kalbteki göğüs gibi olacağım. Size karşı da söz dinleyen bir evlat. Kardeşi için onu destekleyen bir kardeş. Eğer yazdığım bu satırları düşünmeyi, sana bunu ulaştıran kimseden ayrıntıları dinlemek, zannımı haklı çıkarmak ve arzumu gerçekleştirmek için bu isteğime hoş bakarsanız buna çok sevineceğim.

SANATI:

Sâbî'nin mektupları, Abbâsî hilafetinin çöküş devrine ait mevcut belgeleri tamamlamakta olduklarından tarihi yönden büyük öneme sahiptirler. Bunun yanında bizim için daha da önemlisi, edebî yönden de o zamanın üslûbunu bize yansıtan en kıymetli eserlerdendir. Mektuplarında, Farsça'nın tesiri olmakla beraber, devrinin diğer mektuplarına nazaran daha sade ve açık bir üslûp kullanmıştır. Bu da muhtemelen onun İran Edebiyatı etkisinde kalması nedeniyledir.

Onun, kelimeleri seçme, ifadelerin zerafetine aşırı ehemmiyet verme ve secilerini düzenlemeye son derece dikkat ettiğini görüyoruz. Mektuplarına son şeklini vermeden önce onları dantel gibi işleyip süslediği gözden kaçmaz. Fakat bu süsleme, mektubun sadelik ve anlaşılabilirliğini ortadan kaldıracak ölçüde değildir. İbnü'l-Amîd ve İbn Abbâd gibi tasvir, cinas, tıbak vb. sanatları kullanma konusunda aşırı gitmemiş, daha çok seciye ağırlık vermiştir.⁷⁹ Secilerini kısa tutmuş, uzun olan yerlerde de İbnü'l-Amîd ve İbn Abbâd gibi vezin uyumuyla bu uzunluğu tatlı bir musikîye nağmesine dönüştürmüştür.

Meselâ Sâbî'nin şükür-küfür mektubundaki **لا تريم ما وجد، ولا تقيم ما قعد / lâ turîmu mâ vucide, velâ tukîmu mâ kaade** cümlelerinin peşpeşe gelmesi kulağa hoş bir mûsikî ahengi kazandırmakta, mektubu akıcı bir hale getirmektedir.

Aynı şekilde Azududdevle'ye yazdığı tebrik mektubunda **الصالحات الباقيات - الزيادات الغامرات، دهر يستقبله - أمد يستأنفه، المتقدم - المتأخر، أطوله - أعذبه - أرغده، منصورا - موفورا es-sâlihâtu'l-bâkiyât -ez-ziyâdâtu'l-gâmirât, dehrun yestakbiluhû - emedun yeste'nifuhû, el-mutekaddim - el-muteahhir, etveluhû - a>zebuhû - ergaduhû, mensûran - mevfûran** lafızlarına bakıldığında hem son ses hem de yapı bakımından aynı lafızların seçildiği görülür. Bunlar da mektuba yine mûsikî nağmeleri gibi hoş bir sadâ katmaktadır.

Mâzin el-Mubârek'in de ifade ettiği gibi, Sâbî'nin risâlelerinde kullandığı seciler, zorlamadan uzak, doğal ve kabul edilebilir türdendir.⁸⁰

⁷⁹ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 219.

⁸⁰ Emîn, **a.g.m.**, s. 26.

III - İbn Abbâd'ın Risâlelerinden Örnekler:

A – Tıp Risâlesi:81

قد عرفت ما شرحه مولاي من أمره ، وأنبأ من أجوال جسمه ، فدلتنى جملته عل بقايا في البدن يحتاج معها إلى الصبر على التنقية ، والرفق بالتصفية ، فأما الذي يشكوه من ضعف معدته وقلة شهوته فلأمرين : أحدهما أن الجسم كما قلت آنفا لم ينق فتنفتق الشهوة الصادقة وترجع العادة السابقة . والآخر أن المعدة اذا دامت عليها المطففات ولزت بها المبردات قلت الشهوة وضعف الهضم ، ومع ذلك فلا بد مما يطفى ويغذى . ثم يمكن من بعد أن يتدارك ضعف المدة بما يقوى منها ويزيل العارض والمكتسب عنها، كما يقزل الفاضل جالينوس : قدم علاج الأهم ثم عد وأصلح ما أسدت . والأقرص في آخر الحميات خير ما نقيت به المعدة ، وأصلحت به العروق . وقوى به الطحال، ليتمكن من جذب العكر . لا سيما والذي وحده مولاي ليس الذنب فيه للحميات التي وجدها والبلدة التي وردها. فلو صادف الهواء المتغير جسدا نقيًا من الفضول لمل أثر هذا التأثير . ولا طول هذا التطويل . وإنما اغتر مولايًا بأيام السلامة فكان يتبسطن في أنواع الطعام ويسرف في تناول الشراب، فامتألت الجسم من تلك الكيموسات الرديئة، وورد بلدا شديد التحليل مضطرب الأهوية فوجدت النفس عونًا على حل ما انعقد . ونقض ما اجتمع . وسيتفضل الله بالسلامة فتطول صحبتها وتتصل مدتها لأن الجسد يخلص خلاص الابرز، اذا زال عنه الحث، وسبك ففارقه الدرن . وأما الرعشة التي يتألم مولاي منها، ويضيق صدرًا بما فليست والحمد لله محذورة العاقبة، وإنما لتزول باقبال العافية . فالرعشة التي تتخوف هي التي تعرض من ضعف القوة الحيوانية كما تعرض للمشايع وتؤذي لمشاركتها الدماغ كثيرا من العظام . فاما هذه التي تعناد عقيب الحمى فهي على ما قال جالينوس من أن حدوثها يكون اذا شاركت العروق التي تحث فيها علة العصب، وتزول عنه بزوال الفضل . وعجب مولاي من تكرهه وشم الفواكه، ولا غرو اذا عرف السبب، فإن العفونة التي في العروق قد طبقت روائحها آلات الشم، فما يصل إليها من الروائح الزكية، يرد على النفس مغمورا بتلك الروائح الخبيثة فتكرهها ولا تقبلها . وتأبأها ولا تؤثرها .

أي يرى مولاي أن الأشياء الحلوة توجد في قم ذى الصفراء بطعم الأشياء المرة، لا متلاء المرارة المضادة للحلاوة على آلات الذوق والمضغ والادارة . وهذا راجع إلى مثل ما حكمنا به أولا من أن هناك فضلا لا يمكن الهجوم على تحليله، لما يخشى من سقوط القوة، وإن كان مما لم يخرج لم يوثق بوقور الصحة، وأنا أحمد الله ان ليست شهوة سيدي متزايدة، فالشهوة الغالبة مع الأخلات الفاسدة تعزى صاحبها بالأكل الزائد، وتعرض للمزاج الفاسد . إلا أن التغذي لا يجوز اهماله دفعة والتبرم به ضربة . فإن البدن اذا احتاج إليه وجب للعليل أن يتناولته تناول الدواء الذي يصبر عليه . وذلك أن في دفعة الحمية وترك الرجوع اول فأول إلى عادة الصحة إماتة للشهوة، وخيانة للقوة .

وجالينوس يشترط في العلاجات أجمع استحفاظ القوى، لأن الذي يفعل الضعف لا يتداركه أمر، إلا أن ذلك بإزاء ما قال الحكيم الأول بقراط في البدن القيم : إنك متى ما زدته غذاء زدته شرا، وهو في نفسه يقول : إن الحمية التي في غاية الدقة ليست بمحمودة، فالطوفان من الاسراف والاححاف مذمومان، والواسطة أسلم، أغنى الله مولاي عن الطب والأطباء بالسلامة والشفاء .

Efendimizin vücuduyla ilgili açıklamalardan durumunu anladım. Bunlardan şunu çıkardım: Vücutta bazı kalıntılar var. Bunlar çıkarılırken hem sabır hem de maharet gerekli. Şikayet ettiğin hazımsızlık ve iştahsızlığın iki nedeni olabilir: Birincisi az önce de dediğim gibi vücudun boşaltım sistemi çalışmıyor olabilir. İkincisi eğer midede yanma olmuş ve alınan rahatlatıcı

81 **Tıp risalesi**, Belâzûrî Ebû Cafer et-Taberî et-Tabîb'nin methettiği ve Seâlibî'nin de hem belağat hem de tıp harikası olarak değerlendirdiği bir risâledir. Seâlibî, İbn Abbâd'ın bu risaleyi Ebu'l-Abbas ed-Dabbî'ye yazmış olabileceğini söyler. Seâlibî, a.g.e., III, 238-239

ilaçlar mideye yapışmışsa iştah azalır, hazım zayıflar. Ama buna rağmen hayatta kalmak için yemek gerekir. Mide zayıflığının çaresine bakıldıktan sonra mideyi kuvvetlendirecek ve hastalığı giderecek başka şeyler de yapılabilir. Bu konuda Fazıl Câlinûs şöyle der: “En önemli ilacı al ki hasta organı iyi edesin.” Ateşten sonra alınan haplar mide temizlendiği, damarlar iyileştiği ve dalak kuvvetlendiği müddetçe faydalıdır. Bu şekilde rahatsızlık gidebilir. Özellikle de efendimizin rahatsızlığı mevcut ateşten ve gittiği yerdeki hava değişimi sebebiyle değildir. Hava değişimi sağlam bir vücuda bu derece bir etki yapamazdı. Yapsa da rahatsızlık bu kadar uzun sürmezdi. Efendimiz çeşit çeşit yemekler yiyip türlü türlü içecekler içtiği sağlıklı günlerine aldanmış. Bunun sonucunda vücutta zararlı mide suyu birikmiş ve havası değişken bir beldeye gidince de vücutta arızalar başlamıştır. Allah sağlık ihsan buyursun ki hastalık uzayıp gitmesin. Çünkü vücut aynen altının yabancı maddelerden arındırılması, altın kalıbının pürüzlerden sıyrılması gibi kendini temizler.

Efendimizin şikayet ettiği ve çok bunaldığı titreme ise Allah’a şükür sonu tehlikeli birşey değildir. Esas korkulması gereken titreme, yaşlılarda olduğu gibi vücudun canlılığının azalması sonucunda olan titremedir. Hem beyin hem de kemiklerin arızalanmasından kaynaklanır. Ateşin akabinde devamlı gelen titreme ise Câlinûs’a göre sinir hastalığı bulunan damarlardan kaynaklanır. Efendimiz meyva kokusunu sevmeyen kimseye hayret eder. Eğer belli bir sebebi varsa bunda şaşılacak birşey yok. Kemiklerdeki çürüme kokuları, koku organını kaplar. Koku organlarına gelen temiz kokuları da bu kötü kokular bastırarak geri çevirirler, etkisini silerler.

Efendimiz bilmiyor mu tatlı şeyler, acı şeyleri tatmaya alışık ağızda bulunur. Çünkü bu sayede tatlının zıddı olan acılık tatma, çiğneme ve sindirim organlarını kaplar. Bu, daha önce anlattığımız gibi sindirimi mümkün olmayan fazlalıktan dolayıdır. Bunun sonucunda vücut kuvvetten düşer. Bunlar, vücuttan atılmadığı takdirde tam sağlığa kavuşulmaz. Allah’a şükür efendimin iştahı çok kabarık değil. Bozuk karışımlarla beraber aşırı iştah kişiyi aşırı yemeye sevkeder, bozuk karışıma sebep olur. Fakat şuda var ki beslenmeyi bir defa olsun ihmal etmek, bir kere olsun ondan usanmak doğru değildir. Çünkü bedeni ihtiyaç duyduğu anda hastanın sabır isteyen bir ilaç gibi onu alması gerekir. Çünkü aşırı perhiz iştahı öldürür, kuvveti giderir.

Câlinûs, tedavilerde kuvvetin korunmasını şart koşar. Çünkü zayıflık bazen anlaşılmaz. Bu, ilk hekimin dediği gibi hasta bedendeki ateş sebebiyledir: “Ne kadar çok yersen o kadar çok zararı olur.” Kendisi şöyle der: “Aşırı perhiz de doğru değildir. Aşırı israf da aşırı cimrilik de kötüdür. En iyisi ortayı bulmak. Allah, efendimizi sağlık ve şifayla yaşatsın, tıbbı ve tabiplere muhtaç etmesin.

B – Sâhib'in, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hamza hakkında Ebû Ali el-Huseyn b. Ahmed'e Yazdığı Risalesi :⁸²

كتابى هذا يا سيدى صدر من " سحنة " وقد أرحى الليل سدوله، وسحب الظلام ذبوله، ونحن على الرحيل غدا إن شاء الله، إذا مد الصباح غره، قبل أن يسبغ حجوطن ولولا ذلك لأطلتته، كوقوف الحجيج على المشاعر، ولم أقتصر منه على زاد المسافر، فإن المتحمل له، وسيع الحقوق لدى، حقيق أن أتعب له حاطرى ويدي، وهو أبو عبد الله الحامدى، كان وافى مع ذلك الشيخ الشهيد، أبى سعيد الشيبى السعيد - رفع الله منازله - وقتل قاتله، يكتب له فأنسنا بفضلته، وأنسنا الخير من عقله، فلما فجع بتلك الصحبة، وبما كان له فيها من القرينة لم يرض غير بابى مشرعاً، وغير جنابى مرتعاً. وقطع إلى الطريق الشاق، مؤكداً حقاً لا يشق غباره، ولا ينسى على الزمان ذماره، فكنت على جناح هذه النهضة التى بنا لم يستقر نواها، ولم تلق عصاها. فاحراج الحر المبتدئ الأمر، القريب العهد بوطأة الدهر، تحامل عليه بالمركب الوعر، فردته إليك يا سيدى، لتسهل عليه حجابك، وتمهد له جنابك، ويتصد عملاً حفيف النقل، ندى الظل، فاذا اتفق عرضته عليه، ثم فوضته إليه، وهو إلى أن يتسقى ذلك ضيفى، وعليك قراه، وعندك مرعبه ومشتاه، ويريد اشتغالا بالعلم يزيد استقلالا، إلى أن يأتيه إيت شاء الله خبرنا فى الاستقرار، ثم له الخيار، إن شاء أقام على ما وليته، وإن شاء التحق بنا ناشر ما أوليته وقد وقعت له إلى فلان بما يعينه على بعض الانتظار، إلى أن يختار له كل الاحتيار، فاعزز إليه بتعجيله، واكفنى شغل القلب بهذا الحر، الذى أفردي بتأميله، إن شاء الله تعالى وحده.

“Efendim, bu mektubumu size Sahne şehrinden yazıyorum. Şu an gece olmuş, hava tamamen kararımış durumda. Allah nasip ederse sabahın ilk ışıklarıyla birlikte yolcuyuz. Tabi bir engel çıkmazsa. Böyle olmasaydı burada biraz daha kalabilirdik. Tıpkı hacıların vakfe yapması gibi. Sade yolculuk azığıyla yetinmedim. Benim yanımda geniş hukuku olan kişi için hem zihnimi hem de bedenimi yorsam da gam yemem. Bu şahıs, Ebu Abdullah el-Hâmîdî'dir. Şehid Üstad Ebu Saîd eş-Şebîbî es-Saîd (Allah mertebesini yükseltsin, katilini kahretsin)'le birlikte bize büyük vefakarlık göstermiştir. Onun için yazar, bize iyi davranırdı. Biz de onun zekasından iyi yararlandık. Bu sohbetinden ve oradaki yakınlıktan zarar görünce benim kapımdan başka bir yer, benim yanımdan başka bir otlak aramadı. Bizim için zor yolculuklara katlanırdı. Bunu da tozu kalkmayan zamanın da unutturamayacağı hakkı savunmak için yapardı. Ben henüz çekirdeği çıkmamış, taşı da atılmamış bu kalkınmanın yanındayım. Henüz işin başında olan, yeni yeni bu işlere başlamış bir özgür kişiyi çıkarmak onu hırçın bir bineğe bindirmektir. Efendim onu size gönderiyorum ki ona sahip çıkasın onu yanına alsın ona gölgede kolay işler yükleyesin. Eğer kabul ederse ona böyle bir iş havale edersin. İşine alışınca kadar o benim misafirimdir. Onun ağırlanması senin görevindir. Baharda da kışta da senin yanında kalacak. İlimle meşgul olmak istiyor. Allah nasip ederse bizden ona bir haber gelinceye kadar bu konuda onu serbest bırak. Sonra tercih ona ait. İster senin verdiği işe devam eder, isterse senin vasiyetini yaymak için bize katılır. Bazı ihtiyaçlarının karşılanmasına yardım etmesi için falan kimseye yazdım. Kendisine tam seçim hakkı vermesi için ona acele etmesini emret. Bu özgür insanla kalbimi meşgul eden tek kişiyle uğraşmak bana yeter. Tek olan yüce Allah dilerse.

⁸²Hamevî, a.g.e., VI, 287-289

SANATI:

İbn Abbâd, büyük bir vezir olmakla beraber siyaset sahasından daha ziyade edebiyat sahasındaki faaliyetleri ile meşhurdur. Hocası İbnü'l-Amîd'den hiç ayrılmadığı için Sâhib lakabını alan İbn Abbâd, İbnü'l-Amîd ekolünün en önde gelen temsilcisidir. Bu nedenle mektuplarında hocasının üslûbu hakimdir. İbn Abbâd da mektuplarını hocası gibi yoğun seciler ve onlarla uyumlu cinas, tıbak, tasvir vb. edebî sanatlarla adeta bir halı gibi süsler. Seci sanatına olan tutkusuyla şöhrat bulmuş olan İbn Abbâd'ın secilerinde ilk dikkat çeken husus, yumuşaklık ve sadeliktir. Secileri kısa kısadır. Okuyucunun bir mûsikî ahengi içerisinde akıp gitmesini sağlar. Tasvirleri ise daha çok tabiat ağırlıklıdır ve manzum şiir görünümündedir. Secilerin uzadığı durumlarda o da hocası İbnü'l-Amîd gibi ardı ardına gelen cümlelerde vezinleri dengeleyerek uzunluğun vereceği bıkkınlığı âdeta tatlı bir mûsikî havasına dönüştürür.

Tıp risâlesinin başında yer alan cümlelerde İbn Abbâd, *امرہ - جسمہ،* *emrihî – cismihi, et-tenkiye – et-tasfiye, el-mutfiât – el-mubridât* lafızlarında son seslerin aynı olması ve aynı yapıda kelimelerin seçilmesi mektuba âdeta musîkî nağmeleri katmıştır.⁸³

SONUÇ

Bu çalışmada üç büyük risâle üstadının mektuplarından örnekler sunuldu. Bu mektuplar iki açıdan büyük bir önem arz etmektedir. Birincisi bunlar dönemin tarihine, devlet adamlarının durumlarına, olaylara, örf ve adetlerine ilişkin önemli birer vesikadır. İkincisi ise üslûp açısından büyük bir edebî kıymete sahiptir.

Yine bu mektupları iki kategoride incelemek gerekir:

Birincisi inşâ kâtiplerinin Dîvânu'r-Resâil'deki resmî görevleri icabı yazmış oldukları mektuplar. Bunlar devlet işleriyle ilgili resmî mektuplardır. Muhtevaları da daha çok devletin meseleleridir. Ama bu resmî mektuplarda da yine edebî ve süslü bir üslûp kullanılmıştır.

İkincisi ise inşâ kâtiplerinin devlet işleri dışında akraba ve dostlarına yazmış oldukları özel mektuplardır. Meselâ Sâbî'nin Şerîf er-Radî ile karşılıklı yazışmaları bu türden olup meşhurdur. Bu mektupların belirli bir konusu bulunmamakla beraber, bu mektuplar da yine resmî mektuplardaki edebî sanatlarla süslenmiştir.

Bu mektuplar nesir yazıya nazım havası katmaktadırlar. Bunu da mektuplarda kullanılan bedîî sanatlar sağlamaktadır. İnşâ kâtipleri başta seci olmak üzere cinas, tıbak, tasvir vb. sanatları ustalıkla kullanılmışlar, yazıyı

⁸³ İbn Abbâd, nesirde kullandığı bu sanatlı ifadeleri şiirlerinde de kullanmıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ferhân Ali el-Kudât, "el-Kîmetu'l-Mûsikîyye li't-tekârî fi şî'rî's-Sâhib b. Abbâd", **Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye el-Urduniyye**, Yıl 24, Şevval 1420- Rebiulevvel 1421, Kanûni Sâni-Haziran 2000, s. 119-166.

âdeta bir kilim deseni gibi nakış ve desenle süslemişlerdir. Kâtiplerin, gereksiz kelime tekrarına girmedikleri, secilerde de genelde zorlamaya kaçmadıkları, kolay ve makbul seci tarzını kullandıkları görülür.

KAYNAKÇA

- Abbas, İhsan, Ebn al-Amîd”, **Encyclopaedia Iranica**, Vol. VII, 1996, Costa Mesa, California, s. 664.
- Abbûd, Mârûn, **Edebu’l-Arab**, Dârû’s-Sekâfe, Beyrut, 1960.
- Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Sufyân b. Kays, **Kura’d-Dayf**, nşr. Abdullah b. Hamd el-Mansûr, Riyad, 1997.
- Abdurrahman, Abdulcebbâr, **Zahâiru’t-Turâsi’l-Arabî el-İslâmî**, yy., 1403/1983.
- Ali, Muhammed Kürd, “el-İnşâ ve’l-Münşiûn”, **Mecelletü Mecmai’l-Lugati’l-Arabiyye ed-Dimeşkiyye**, Sayı 5, Cilt 1, 1343/1925, s. 81-132.
- Ateş, Ahmet, “Seci”, **MEB İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1980, X, 307-311.
- el-Azâvî, Abdurrahman Huseyn, “Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl es-Sâbî Muerrihan”, **el-Muerrihu’l-Arabî**, yy. 1984, XXIV, 177-198.
- el-Bagdâdî, Muhibbuddin b. en-Neccâr **el-Mustefâdu min Zeyli Târîhi Bagdâd**, nşr. Muhammed Mevlûd Halef, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, ts.
- Cahen, Cl. “İbn al-Amîd”, **The Encyclopaedia of Islam**, New Edition, Leiden, 1971, VIII, 703-704.
- Cahen, Cl., - Pellat, Ch, “İbn Abbâd”, **The Encyclopaedia of Islam**, Leiden 1971, III, 671-673.
- Corci Zeydan, **Târîhu Âdâbi’l-Lügati’l-Arabiyye**, Beyrut, 1996,II, 297; Safedî, Ebû’s-Sefâ Selâhuddin, **Kitâbu’l-Vâfi bi’l-Vefeyât**, Viesbaden-1962.
- ed-Dâye, Muhammed Rıdvân, **A<lâmu’l-Edebi’l-Abbâsî**, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1987.
- Durmuş, İsmail, “İnşâ” mad., **DİA**, XXII, 334-337.
- Emîn, Abdulkâdir Hasen “Ebû İshâk es-Sâbî Sîreten ve Fennen”**Mecelletü Kulliyeti’l-Âdâb**, Bağdat 1974, s. 7-27.
- el-Emînî, Abdilhuseyn Ahmed, **el-Gadîr fi’l-Kitâb ve’s-Sunne ve’l-Edeb**, Tahran, 1366.
- el-Fâhûrî, Hannâ, **el-Câmi< fi Târîhi’l-Edebi’l-Arabî**, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, 1986.
- Gülle, Sıtkı, “Arap Edebiyatında “Makâme” ve el-Harîrî’nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan el Makâmâtı”, **İ.Ü.İ.F.D.**, Sayı 2, yıl 2000, s. 179-203.
- Güner, Ahmet, “Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri”, **DEÜİFD.**, Kış-İlkbahar 2001, s. 35-63.
- _____, “İbnü’l-Amîd” mad., **DİA**, İstanbul-1999, XX, 485.
- el-Hakîmî, Muhammed Rızâ, **Târîhu’l-Ulemâ abra’l-Usûri’l-Muhtelif**, Beyrut, ts.
- Heyet, **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Çağ Yay., İstanbul, 1989.

- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâi Ehli'z-Zamân**, nşr. İhsân Abbâs, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1968-77.
- İbn Manzûr, Cemalüddin Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed b. Ebî'l-Kâsım Hubkâ, **Lisânü'l-Arab**, Neşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.d., Dâru'l-Meârif, Kâhire, ts.
- İbn Tagrıberdi, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Abdullah el-Atabekî, **en-Nücümü'z-Zâhira fi Mülûku Mısra ve'l-Kâhira**, Kahire, 1963.
- İbnü'l-Esrîr, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, **el-Kâmil fi't-Târîh**, nşr. Johannes Tornberg, Beyrut, 1965.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhayy Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, **Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbârî Men Zeheb**, Beyrut, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, Dâru'l-Meârif, Beyrut, ts.
- el-İskenderî, Ahmed – el-İnânî, Mustafa, **el-Vasît fi'l-Edebi'l-Arabî ve Târîhihi**, Mısır, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza, **Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut, ts.
- Keskiner, Osman, **Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişmesi** (Basılmamış Doktora Tezi), O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun-1996.
- el-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddin Ali b. Yûsuf, **İnbâhu'r-Ruvvât an Enbâi'n-Nuhât**, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1986.
- Krenkow, F., “Sec<”, **Dâiratu'l-Meârifü'l-İslâmiyye**, Çev. Muhammed Sâbit el-Fendî vd., Tahran, ts., XI, 295-297.
- el-Kudât, Ferhân Ali, “el-Kîmetü'l-Mûsikiyye li't-tekrâr fi şî'ri's-Sâhib b. Abbâd”, **Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye el-Urduniyye**, Yıl 24, Şevval 1420- Rebiulevvel 1421, Kanûni Sâni-Haziran 2000, s. 119-166.
- Matar, Zeina, “Ibn Abbâd”, **Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures**, s. 401.
- Merçil, Erdoğan, “Büveyhîler” mad., **DİA**, İstanbul-1992, VI, 496-500.
- Muhammed Hayr Şeyh Musa, “Hareketü't-Te'lif fi'l-Kitâbeti ve'l-Kuttâb ve Mesâdiru Nakdi't-Teressuli ve'l-Kitâbeti hatta'l-Karnî'r-Râbi el-Hicrî”, **Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye ed-Dimeskiyye**, Sayı 72, Cilt 3, Safer 1418 / Temmuz 1997, s. 483.
- Rowson, E. K. “Ibn al-Amîd”, **Encyclopedia of Arabic Literature**, London, 1998, I, 309-310.
_____, “al-Sabî, Abû İbrâhîm Ibn Hilâl”, **Encyclopedia of Arabic Literature**, London, 1998, II, 671-672.
_____, “al-Sâhib Ibn Abbad”, **Encyclopedia of Arabic Literature**, London, 1998, II, 675-676.
- Sâlihiyye, Muhammed İsâ, **el-Mu'cemü's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabî el-Matbû<**, Kahire, 1993.
- es-Seâlibi, Ebu Mansûr Abdülmelik, **Yetimetü'd-Dehr fi Mehâsini Ehli'l-Asr**, nşr: Mulfid Muhammed Vemîha, Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

- es-Suyûtî, Celâlüddin, **Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'n-Nahviyyîne ve'n-Nuhât**, nşr., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut, ts.
- Şevkî Dayf, **el-Fennu ve Mezâhibuhû fi'n-Nesri'l-Arabî**, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts.
_____, **Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, Asru'd-Duvel ve'l-İmârât**, Dâru'l-Meârif, yy, ts.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî, **Mu'cemü'l-Udebâ**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1988.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, **el-A'lâm, Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müsteşrikin**, yy., ts.

EDEBİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI'NDA G. BERGSTRÄSSER'İN BİR YAZISI: LİSAN VE YAZI

Eyyüp TANRIVERDİ*

Özet: Samî dil ve kültürleri alanında yayınladığı çok sayıdaki kitap ve makalesi bu alanın akademisyenleri tarafından yaygın olarak kullanılan Alman doğubilimci Gotthelf Bergsträsser'in Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda yayınlanmış bulunan "Lisan ve Yazı" adlı makalesi herhâlde bu mecmuanın pek de göz önünde olmaması dolayısıyla bu güne kadar gözlerden uzak kalmıştır. Bu çalışma ile yazarın sözlü dil ile yazı paralelliğini ve bunun sorunlarını ele aldığı bu makalesini bir kere daha bilim dünyasına taşımak üzere yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Gotthelf Bergsträsser, Lisan ve Yazı, sözlü dil ve yazılı dil, Edebiyat Fakültesi Mecmuası

Language and Script: An essay by Gotthelf Bergsträsser in Turkish in the Review of the Faculty of Letter of Darulfunun

Summary: The article by G.Bergsträsser, in Turkish titled "Lisan ve yazı" namely, language and script which was appeared in the previous century in the first issue of Review of the Faculty of Letter of Darulfunun (March-April 1916) when he was in Istanbul between the years 1915-1918 to teach as a semitic languages professor in ancient Darulfunun of Istanbul, had remained dissolved for long time. So that, I thought that it was a kind of loyalty to him to type this paper in new Turkish letters with a brief evaluation on his works appeared in Turkish till now and an introduction to the paper.

Key words: Gotthelf Bergsträsser, language and script, Review of the Faculty of Letter of Darulfunun

GİRİŞ

Sami dilleri uzmanı Alman doğubilimci Gotthelf Bergsträsser'in (ö.1933) Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde okuttuğu ders takrirlerinden oluşan yazma hâldeki *Elsine-i Sâmîyye Tarihi* adlı eserini H.Kılıç ile beraber *Sami Dilleri Tarihi* adıyla daha önce neşre hazırlamıştı (İstanbul 2006). Onun 1931-1932 yıllarında Kahire Üniversitesi'nde verdiği konferans metinlerinden oluşan *Metin Tenkidi ve Yazma Metinleri Yayınlama İlkeleri* (özgün adı: *Usûlu Nakdi'n-nusûs ve Neşri'l-kutub*, Kahire 1969), adlı eseri ise o zamanki talebesi, daha sonra Arap asıllı başlıca Sami dilleri uzmanları arasında yer alan Muhammed Hamdî el-Bekrî tarafından hazırlanarak 1969'da Kahire'de yayınlanmıştı. Büyük kıymeti haiz bu eser dahi tarafımızdan Türkçeye çevrildi. Yazarın *Türk Fonetigi* adlı makale hacmindeki eseri ise

* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı, eyyuptanriverdi@hotmail.com

mukaddemen M.Ş.Akkaya tarafından Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştı (İstanbul 1936). Bu çalışmada ise yazarın *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yayınlanmış bulunan ancak şimdiye kadar gözlerden uzak kalmış olan "Lisan ve Yazı" başlıklı makalesini neşre hazırlayıp ilgili akademisyenlerin istifadesine sunmak istedik.

G. Bergsträsser'in bilimsel yazın aktivitesi iki cihetten dikkat çekicidir. Onun yazdığı eserlere şarkiyat camiası kendi alanında temel eserler olarak nazar etmiştir. İkincisi eserlerindeki kavrayışı ve bakışı o günden bu güne yeni çalışmaları tetiklemiştir. Bergsträsser, genç yaşta ölmüştür (1886-1933). Aksî hâlde onun şarkiyat dünyasına çeşitli açılımlarla verimli katkılar sağlaması, yeni ufuklar açması mümkün olabilecekti. Erken dönemlerinde İstanbul'a ve Suriye ve Mısır gibi Arap ülkelerine yaptığı seyahatler onun buralarda özellikle Mısır'da doğrudan tanınmasına vesile olmuştur. Ancak bu seyahatler dahi çok sıkıntılı süreçlere denk gelmiştir. Yine de sözgelimi Suriye'de Malûla'da yaşayan Aramî lehçesini bilimsel çalışma alanına taşıyan öncü çalışmalarını bu sayede yürütebilmişti. Ayrıca Dımaşk ve çevresinde kullanılan Arapça lehçe ve ağızlarına dair çalışmaları da yine bu seyahatlerin ürünüdür.

Yazar bu çalışmamıza konu olan "Lisan ve yazı" başlıklı bu makalesinde esas olarak sözlü dil ile yazılı dil arasındaki uyumu ve bununla ilgili sorunları ele almıştır. Yazar öncelikle konuşma ve yazının tarihi, ikisi arasındaki münasebet, yazı dilinin konuşma dili işlekliliğini ifade ve tespit yolundaki seyri konusunda konuya hazırlayıcı genel bir değerlendirme mahiyetinde olan bir giriş ile konuyu işleyeceği zemini göstermektedir. Yazı dilinin sözlü dili karşılama sürecindeki gelişimi de pek çok mukaddem aşamadan sonra nihayet çivi yazısı ve hiyeroglif yazısı aşamasına ulaşmıştır. Bu ikisi gerçek yazıdır. Yani bunların sözlü formları yazılabilir, yazılı formları da sözlü olarak ifade edilebilir. Bu gelişme halkaları bir tekamül seyri gösterirler. Aynı şekilde gerçek yazı süreci de buna ilişkin sorunların çözümünde bir tekamül sürecinden geçmiştir.

Gerçek yazı aşamasının ilk halkaları olan çivi ve hiyeroglif yazılarında ses ve işaret ciheti uyumu meselesi yine de sözlü dil ile yazılı dil açısından önemli bir mesele olarak kalmaya devam etmiştir. Ünsüzler için her bir sesin buna tahsis edilmiş bir işaret ile gösterilmesi, her bir işaretin de belirli bir sese karşılık gelmesi düzeni, ancak Batı Samî yazısında yani Fenîke yazısı ile sağlanabilmiştir. Bu gelişme yazı tarihi kadar sözlü dil ile yazılı dilin paralelliliği açısından da bir dönüm noktasıdır. Bu esas gelişmeden sonra ünlülere yönelik tadil ihtiyacı kendisini göstermiştir. Bu itibarla bu zemin üzere gelişen alfabe sistemleri büyük ölçüde ünlüler sadedindeki iyileştirmelere yönelmiştir.

Bu amaçla Arapça aynı zamanda birer ünsüz olarak kullanılan üç ünlüye yani "vâv, ye, elif"e, bunların uzun vokallerini ekleme ihtiyacı duymuştu. Bu yöntem Aramîce, İbrânîce ve Süryanîce gibi diğer Samî diller tarafından da uygulanmıştır. Bu sistem yani ünlülerin belirli ünsüzler

marifetiyle gösterilmesi sistemi, fetha, kesre ve zamme işaretlerinin kullanımından önce yaygınlık kazanmıştır. Bu çerçevede Habeş alfabesi, bu ihtiyacı harf yazısını bırakıp tekrar hece yazısına dönmek suretiyle karşılama yoluna gitmişti. Demek oluyor ki sağladığı bu gelişmeye rağmen Batı Samî yazısı da daha doğrusu genel bir ifadeyle yazı önemli bir sorun ile daha karşı karşıya idi. Ünlülerle ilgili bu sorun Samî dillerinde ünsüzler marifetiyle çözüm arıyordu.

Milattan bin yıl önce Fenîke alfabesini kullanmaya başlayan Yunanlılar ise ünlü ve ünsüz işaretler arasında tam bir ayırımı gitmişlerdir. Birincisi ünlüleri yazının aslî bir kısmı olarak dikkate almaz iken, ikincisi ünlüleri yazının aslî unsurları arasına sokmuştur. İşte G. Bergsträsser'e göre bu "Avrupalı usul", Batı Samî yazısının icadından sonra yazı tarihinde atılan en önemli adımdır. Elbette bu adım sayesinde sözlü dil ile yazılı dil arasındaki yakınlaşma da aynı oranda ilerleme göstermiş oluyordu. Aslında sistemin işlevliği noktasında ünlü sesleri gösteren işaretlerin çokluğundan öte, Eski Batı Samî yazında uygulandığı üzere, bir sesin bir ve sürekli aynı işaret ile gösterilmesi, bir işaretin de bir ve sürekli aynı sesi karşılamak üzere kullanılması esas belirleyicidir.

"Dil"de baskın cihet "sözlü" kısımdır. "Yazı" ise buna göre "dil"in tali bir kısmıdır. Buna göre "yazı"nın gelişmesinden maksat, "yazı"nın "sözlü dil"e yaklaştırılmasıdır. Yukarıda ana hatlarıyla işaret edilen yazı gelişme aşamalarından sonra kullanılan noktalama, Samî dilleri açısından da yazının sözlü dile nispetle müstakilleşmesine yol açmaktadır. Haddizatında noktalama sözlü dil değil, gramer ciheti ile ilgilidir. Yazının kendisi ile ilgili bu aslî sorunların detayları ekte sunulan makalede işlenmiş bulunmaktadır. Yazar konuyu ayrıca yazma uygulaması sırasında ortaya çıkan ses ve yazı sorunları açısından da ele almıştır.

EK

Lisan ve Yazı*

Gottfried Bergsträsser

Lisan ve yazı unvanıyla kaleme aldığımız işbu makalede, "yazı" tabirine nazaran istimal olunan "lisan" tabirinden maksat, "ağızdan çıkan kelâm"dır. Bu, "lisan kelimesinin ilk ifade ettiği mana" demektir. "Söylenilen kelâm" bütün küre-i arzda pek kadim olup kıldemi malûm değildir. Yazının eskiliği hakkında da muayyen malûmatımız yoktur. Fakat tarihin sahâif-i evveliyyesine doğru ne kadar rücu eder isek, yazının o kadar az inkişaf ettiğini görürüz. En eski rivâyât-ı târîhiyyede bile lisanın şimdikinden daha az bir inkişafı müşahede ediliyor. Hicret-i nebeviyye zamanında yazı, vaktiyle Şarkî Avrupa'yı ihtiva etmeyip Vusta Avrupa'yı yalnız kısmen ihtiva eden

* Özgün künye: Gottfried Bergsträsser, "Lisan ve Yazı", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl 1, sayı 1, Mart 1332 (Mart Nisan 1916), Matbaa-i âmire, İstanbul, ss.41-53.

Bahr-ı sefid'in havza-i medeniyyesinden gayrı; Hindistan, Çin ve bir dereceye kadar Vusta Amerika'nın havza-i medeniyyelerinde dahi malûm idi.

Menkûlât-ı târihiyyenin evailine, yani kablelmilât 3000 sene evveline atf-ı nazar eder isek, o zaman yazının yalnız iki memlekette yani Mısır ve Babilistan'da müstamel olduğunu görürüz. Memleketeyn-i mezkûreteynde yazının ne vakitten beri istimal edile geldiğini tayin edemeyiz. Fakat muhakkak bir şey var ise o da, yazının en çok birkaç bin sene evvel istimal olunmaya başlanmasıdır. Ondan evvel ise "tekellüm edilen lisan" mevcut olup "yazılan lisan" mefkut idi.

El-yevm, "yazı" oldukça taammüm etmekle beraber, "lisan"a nispeten pek geride kalmıştır. Benî beşerin takriben nısfı ne okumak ne yazmak bilir. Bundan başka okumak-yazmak ile iştilgal edenlerin okuyup yazmaları, tekellüme nispeten kezalik geride kalmıştır. Binaenaleyh "lisan", asıl itibariyle, "söylenilen" ve fer' itibariyle, "yazılan kelâm" demektir. İşte bunun için "ilm-i elsine", evvelemerde "söylenilen kelâm" ve badehu "yazı" ile tevaggul etmelidir.

Esas itibariyle "yazı"nın, "lisan" ile hiçbir münasebeti yok idi. "Yazı", "lisan"dan müstakil olarak neş'et etmiştir. Amerika'da mukim müteaddit Hintli (yerli) kabâilce lisandan müstakil bir "resim yazısı" müstameldir. Meselâ bir tüfek mukabilinde bir takım deriler teklif eden bir Hintli, bir tacire hitaben yazdığı vakit, mektubunu resim yazısı ile yazarak "Ben bir tüfek mukabilinde sana şu kadar deri teklif ediyorum" tarzında Hintçe bir cümleyi teşkil eden kelimatı istimal etmez. Hintli, mektubun bir tarafında bir tüfek resmini, diğerinde de teklif ettiği derilerin hayvanlarının resimlerini çizer ve mektubun bu iki kısmı arasına "mübadele" manasını ifade eden hususî bir işaret vaz' eder¹. Bu mektup, hiçbir cümle havi olmadığından okunamaz ise de, tabîrât-ı lisaniyyeden ârî bir fikir ifade eder.²

Resim işaretinin ve bahusus bir cisim göstermekten ziyade bir hareket gösteren -Hintlinin istimal ettiği "mübadele" işareti gibi- bir takım işaretin tedricen ihtira edildiğini farz edelim. Bu suretle, yavaş yavaş, yalnız "efkâr" ifade etmekle iktifa edilmeyerek, her biri, bir işaret ile gösterilmiş bir cümlenin kelimelerinin ifadesi cihetine gidilmiştir. O zaman yazı ile âdî bir fikir tasvir edilmeyerek lisanın bir cümlesi tasvir edilmiştir. Vakıa, bunun için hakikî bir yazı yok idi. Çünkü kelimelerin eşkâli henüz birbirinden fark ve temyiz edilir idi. Bundan başka, bir mana, müteaddit kelimeler ile ifade edildiğinden, bu kelimelerden hangisinin murat olduğu belli değil idi. "Ben bir tüfek mukabilinde sana şu kadar deri teklif ediyorum" cümlesinde "ben", "bir", "tüfek" ilâ-âhirihi için birer işaret var idi. Fakat "ben" için istimal olunan işaret "benim" ve "bana" ilâ-âhirihi de şamil olduğundan, işaret-i mezkûrenin işbu şekillerden hangisini ifade ettiği ve kezalik, Hintli,

¹ Wundt'un *Völkerpsychologie* nam eserinin üçüncü tabına müracaat; cilt 1, sayfa, 250 ve onu takip edenler.

² Von der Gabelentz'in *Sprachwissenschaft* nam eserinin ikinci tabına müracaat; sayfa 128.

mektubunda “teklif” yahut “takdim” murat edip etmediği malûm değil idi. Yalnız bütün kelimelere değil, tek sedalara yahut lâakal hecelere mahsus işaretler ihtira olunduğu vakit, mezkûr farkların ifadesi kabil olmuş idi.³

Bu inkişaf derecesinde bulunan “hatt-ı mıhî” (Bâbil yazısı) ile “hiyeroglif” (Mısır yazısı) hakikaten yazıdır. Yani onların ianesiyle söylenen sözler yazıla[bilir] ve kezalik yazılan sözler okunabilir. Hâlbuki bu iki yazı, arz ettikleri müşkülâtan sarf-ı nazar ile ve bu müşkülâta rağmen pek nakıstır. Çünkü ikisinde de aynı işaret, muhtelif seda ifade ede[bilir] ve bilmukabele aynı seda, muhtelif işaretler marifetiyle yazılabilir. Bu noksanlık, fevkalâde bir sadelik arz eden Fenikice ve tabîr-i esah ile Garbî Samî yazısında bertaraf edilmiştir. Bu yazıda, her bir işaret bir ve daima aynı sâmit ifade etmek ve bilmukabele her bir sâmit bir; ve daima aynı işaret ile ifade edilmek üzere muhtelifü’l-ma’nâ⁴ sâmitlere mahsus muhtelif işaretler vardır. Ehemmiyetsiz istisnalar ile el-yevm küre-i arzda kullanılan alfabeler doğrudan doğruya olsun olmasın, Eski Garbî Samî alfabesinden tadilen meydana gelmiştir.⁵

Eski Garbî-Sâmî yazısından neş’et eden yazılarda, suver-i muhtelif ile bertaraf edilmiş bir kusur vardır. O da, eski Samî alfabesinin hurûf-ı sâitesinin işaretli bırakılmış olmasından ibarettir. Arapçada, hiç olmazsa, üç sâit işareti bulunur; “elif”, “vâv”, “yâ”. Bu üç harfin hem sâit, hem de sâmit olabilmeleri mahzuru da vardır. Bundan başka üç sâit bittabi pek azdır. Onun için Arap yazısına bazı sâit işaretlerin ithaliyle, lâakal her biri kısa veya uzun olan “a”, “i”, “u” gibi altı sâitin yazılmasına imkân bırakılmıştır. Hâlbuki bu ithal usulü, zarurî bir şeydir. Çünkü Arapçaya ithal ve ekser-i ahvâlde hazf olunan bu hareketler, haddizatında Arap alfabesinin hakikî bir kısmını teşkil etmezler. Eski alfabeği tekmiil etmek için ittihaz olunan aynı usul, İbranice, Aramca ve Süryanice yazılarında tatbik olunmuştur. Habeş yazısında ve Hindistan’ın havza-i medeniyyesinde istimal olunan başka bir usul vardır. Bu ikinci usul mucibince “harf yazısı”, tekrar “hece yazısı”na tebdil ve bu suretle, sâitlerin ifadesi ihdas edilmiştir.

Nihayet, fetha, kesre, zamme işaretlerinin ithalinden evvel Arap yazısında müstamel usul yani eski sâmit işaretler ile aynı zamanda sâitleri

³ Mısırlılar ve Babilîlerin ne suretle bu ihtira’ a muvaffak oldukları meselesine gelince, burada bundan mufassalen bahsetmek mümkün değildir. En son “resim yazısı” olan Çince yazısında, hâl başka türdür. Çünkü bu lisanda, aynı kelimenin eşkâl-ı muhtelifesi yoktur. Bundan maada, bu lisanda resimler o kadar çoktur ki değil aynı mana ifade eden muhtelif kelimeler için, belki aynı kelimenin cüz’î muhtelif manaları için muhtelif resimler vardır.

⁴ İki sedadan birincisini havi olan her bir kelimenin manası, mezkûr seda yerine ikincinin vaz’ olunmasından dolayı değişmez ise, işbu sedalar, vazifeten müşterek olmalarına nazaran, mütesâviyü’l-ma’nâ olurlar. Meselâ Almancada “ach” ve “ich” kelimelerinde bulunan “ch” harflerinin iki telaffuzu gibi. Ahvâl-ı sâirede, sedalar muhtelifü’l-ma’nâ olur. Bâlâdaki misalde olduğu gibi muhtelifü’s-savt; fakat mütesâviyü’l-ma’nâ sedalar aynı işaret; ve bilakis mütesâviyü’s-savt; fakat muhtelifü’l-ma’nâ iki seda, iki muhtelif işaret marifetiyle ifade olunabilir. Türkçede “kitabını : کتابی” ve “kitabını : کتابی” kelimelerinde olduğu gibi.

⁵ Çin havza-yı medeniyyesi yazısı, mezkûr alfabeden neş’et etmediyse; bu hâl, beyanatımızı cerh ve iptal edemez, çünkü Çin yazısı, hiçbir alfabe yani hiçbir harf yazısı değildir.

ifade etmek usulü, taammüm edebilmiştir. Meselâ “e” sâiti ifade etmek için İbranîcede “ ע :ayn” harfî ve Türkçede “ e :h” harfî istimal olunur. Bu suretle Arapçada olduğu gibi aynı işaretlerin hem sâmit, hem sâit gibi istimal olunmasından tekevvün eden mahzur, burada da mevcuttur. Yunanîler, milâttan 1000 sene evvel Garbî Samî yazısını istimal etmeye başladıklarında, bu mahzurun önünü almışlar. Zira Yunanca, Samîce gibi o kadar çok muhtelifü’l-ma’nâ sâmitlere malik olmadığından, savâitinin ifadesi için Samî işaretlerinin bir kısmını; ve mütebakisini savâit yazmak için istimal etmişler. Bu, Garbî Samî alfabesinin ihtiraından sonra yazıyı lisana yaklaştırmaya doğru atılan adımların en büyüğüdür.

Bu Avrupalı usulde, savâit, savâmit gibi yazının aksâm-ı hakîkiyesi gibi addolunur. Bu nokta-i nazara göre bu usul bâlâda zikri sebkat eden iki usule faiktir. Bilakis hurûf-ı sâitenin sıhhat-ı ifâdesi nokta-i nazarına göre birinci yahut ikinci usulden bir cins yazı, üçüncü usulün herhangi bir cins yazısına faik olabilir. Meselâ birinci usule ait olan İbranîcede 12 muhtelif sâit işareti; ve bilakis üçüncü usule ait en Eski Yunan yazısında 5; ve Alman yazısında -uzun sâmitleri ifade etmek için istimal olunan vesaitten sarf-ı nazar edilir ise- 8 yahut 9 sâit vardır; “a, e, i, o, u, ä, ö, ü (y).”⁶ Fransızcadaki sâit işaretlerin adedi İbranîceninkinden ziyadedir; “a, â, â; e, é, è, ê; i î, o ô, u û, y, ai au, ei eu, ou.”⁷ Tam 19 sâit işareti! Bu sistem en mükemmel sistem[in] olduğu zan olunabilir; fakat zan olunduğu gibi değil. Çünkü bu 19 işaret ancak altı grup sâite yani; 1) “a à â” ; 2) “e, é, è, ê, ai, ei” ; 3) “i, î, y” ; 4) “o, ô, au” ; 5) “u, û, eu” ; 6) “ou”ye o surette tefrik olunurlar ki herhangi bir kelimedede, bu gruptardan birine ait işaretlerden biriyle yazılmış bir sâit, başka kelimedede, diğer bir gruba mensup işaretlerden biriyle yazılmaz. Bilakis meselâ birinci grubun müteaddit kelimelerinde, “e, é, è, ê, ai, ei” ile yazılan sâitlerin başka kelimelerde âdî “e” ile ifade edildiği⁸ ve beşinci grubun bir kelimesinde “eu” harflerinin “u” sedasını verdiği görülür. Savâiti cem eden her bir grupta, her bir sedanın bir; ve daima aynı işaret ifade ve her bir işaretin bir; ve daima aynı seda tasvir edeceğine dair muayyen bir prensip yoktur. Hâlbuki bu prensip, savâmite nazaran Eski Garbî Samî yazısında mevcut ve muteberdir. İngilizcede savâit işaretlerinin tefriki keyfiyeti, Fransızcanınkinden nakıstır.

Bu esaslı ve nazarî kusurlar, yazının ve bahusus imlânın talimini hissedilecek bir surette müşkül kılarlar ise de, bir kere öğrenilen yazının kabiliyet ve suhulet; istimalini tankîs etmezler. Ameliyat sahasında

⁶ Savâit-i malsûka, basit saitlerin yan yana gelmesinden husule geldiklerinden dolayı bâlâda zikredildi.

⁷ Yazıda “ai, au, ei, eu”, savâit-i malsûkaya benzerler ise, hakikat-ı hâlde, bunlar basit sâitler ifade eder. Hâlbuki “oi”, halis savâit-i malsûkadan olmakla yukarıda zikrolunmadı.

⁸ Meselâ “aller – café”, “mer - chair mère”; “belle - pleine bêtise” enfi sâitler tetkik olunur ise, bütün gruplar bile tamamıyla tefrik olunmaz. Zira bir taraftan “a – e” (“dans - en” kelimelerinde olduğu gibi) diğer taraftan da “i - ei ai” (“fin - plein; bain” kelimelerinde olduğu gibi) aynı sedayı verirler.

nazariyatça nakıs bir yazı, nazariyatı tam olan bir yazıya tefavvuk bile edebilir. Türkçe yazısının savâiti eksik ise de, yazıyı süratle yazmak için icat olunan ve binaenaleyh sedaların sıhhat-ı ifâdesi nokta-i nazarından nakıs olan istenografyalardan gayrı, sair Avrupa yazılarına süratçe faik bir yazıdır.

Eski Garbî Samî yazısı, başka bir cihette dahi tadil edilmiştir. Evvellerde kelimeler, yekdiğerinden ayrılmadan ve bir tankît usulü bulunmadan, harfler yan yana dizilir idi. El yazısıyla yazılmış ve eski zamanda tab‘ olunmuş Türk ve Arap âsârında böyledir. Türk ve Arap yazısında, ahîren, Yunanîlerden alındıktan sonra ıslâh olunan ve Avrupada istimal edilmekte gelen usûl-ı tankît istimal olunmaya; ve her kelimenin nihayetinde küçük bir fasıla bırakılmaya başlandı. Ameliyat sahasında yazının bu tarzda ıslâhı gayet mühim olduğu, usûl-ı mezkûrenin Türk ve Arap yazılarına ithalinden anlaşılıyor. Nazariyat sahasında ise bu ıslâh, o kadar hâiz-i ehemmiyet değildir. Zira söylenilen kelâmda kelimeler bilâ-fâsıla birbirine merbut olduklarından, kelimelerin tefriki keyfiyeti, söylenilen kelâmın mahiyetini ifade etmez. Bir kimse anlayamadığı lisanlarda konuşulduğunu işittiği vakit, bunun farkına kolaylıkla varır. Umumiyet itibariyle o kimse, bir takım hecelerin ağızdan çıktığını duyar ise onları kelime hâline ifrağ edecek bir hâlde değildir. Tankîte gelince o, bir dereceye kadar, söylenilen kelâmın mahiyetini ifade eder: “ !, ? ” işaretleri gibi. Hâlbuki virgül bulunduğu yerde, -bahusus Almancada- her hâlde tevakkufa lüzum yoktur. Kezalik her tevakkuf, bir tankît işaretiyle gösterilmez.

Tankît ile kelimelerin tefriki keyfiyeti, söylenilen kelâmın sıhhat ifadesinden ziyade, mülâhazât-ı nahviyye ve mantikiyyeye taalluk eder. İşte onun için tankît, yazılan şeylerin derk ve fehmini, hiss olunacak bir surette teshil eder. Yazı, bundan evvel zikrolunan inkişafta, lisana; tedricen daha ziyade yaklaşır iken biz, tefrik ve tankitte bilakis yazıyı kelâmdan uzaklaştıran ve söylenilen kelâma nazaran yazıyı müstakil kılan bir mebde-i inkişâf müşahede ederiz. Bu mukabil istikamete doğru vuku bulan inkişaf vadisinde, Çin yazısı en ileriye varmıştır. Çince de çok kere yazılmış yahut basılmış şeylerin, okunduğu ve görüldüğü vakit anlaşılabilir, fakat okunduğu işitilen şeyler, anlaşamaz.⁹

Bu istikametten sarf-ı nazarla, yazının inkişafından maksat, her bir muhtelifü’l-ma’nâ ve muhtelifü’s-savt seda, bir işarete malik oluncaya kadar, yazıyı lisana yaklaştırmaktan ibarettir.¹⁰ Bu suretle her bir seda, daima aynı işaret marifetiyle ifade edilecek ve her bir işaret daima aynı seda verecektir. Şimdiye kadar istihsal olunan netâyicten ziyade, maksad-ı mezkûru tamamıyla elde etmek için el-yevm, muhtelif lisanlarda ve Türkçede dahi sarf-ı gayret edilmektedir.

⁹ Steinthal’in *Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues* nam eserinin ikinci tab‘ma müracaat; sayfa 110 ve onu takip edenler.

¹⁰ Türkçe yazısına nispeten bâlâda gösterildiği veçhile, bir yazı muhtelifü’l-ma’nâ; fakat mütesâviyü’s-savt sedalar için muhtelif işaretlere malik ise yazının, lisana nazaran müstakil olduğuna delâlet eder bir âlâmettir.

El-yevm kullanılan yazılarda, telaffuzun sıhhat-ı ifâdesi prensibinin tatbikinden, yalnız bir noktada sarf-ı nazar olunmuştur. O noktada “sandhi hadisatı”nın ifadetine taalluk eder.¹¹ Her lisanda bir kelimenin iptidasında ve sonundaki sedanın telaffuzu, ondan evvel veya sonra gelen kelimenin taht-ı te’sîrinde kalır. Bu hâl bilhassa Fransızca rabt hadisatında bariz bir surette tezahür eder. Meselâ “s” telaffuz olunmaksızın “je suis venu” ; ve “s” telaffuz olunmakla “je suis allé” gibi. Bütün bu kabil ahvalde telaffuzun farkını yazı farkı ile göstermek fevkalâde muğlak olacak idi.¹² Bunun için “sandhi hadisatı”nın kâffesini yazan yalnız bir lisan vardır ki o da Sanskrittir. Fransızcada olduğu gibi kendilerinde “sandhi hadisatı” o kadar açık olmayan lisaneler dahi birkaç hâlde mezkûr hadisatı yazarlar. Meselâ pek çok dikkat ve el ile yazılmış Arap kitaplarında ilm-i tecvîdin mufassal kaidelerine göre kelimelerin arasında bulunan idgamlar, yazı marifetiyle ifade olunurlar.

“Sandhi hadisatı” dâhil olduğu hâlde, bâlâda beyan olduğu veçhile, bir lisanda yazının inkişafı[nın], maksad-ı matlûba eriştiğini farz edelim. Bir dereceye kadar -yazıyı lisandan müstakil kılmak için takip olunan inkişaf istikametinden sarf-ı nazarla- kâffe-i ihtiyâcât-ı amelîyye kâfi idi. Acaba ihtiyâcât-ı fenniyye dahi kâfi midir? Fen nokta-i nazarından bir yazının mükemmel olabilmesi için o yazı, söylenilen kelâmın bütün anasını tamamiyle ifade edebilecek ve yazılan şey, sûret-i mutlakada söylenilen şey mukabil bir hâlde bulunmalı; ta ki söylenilen lisan elde edilemez ise yazılan lisan onun yerini tutabilsin. Buna nazaran bâlâda bulunduğu farz olunan böyle bir yazı, fevkalâde gayr-ı mükemmel olacak idi. En mühim nevakısı ber-vech-i zîr tadat olunur:

1. Böyle bir yazıda, aynı işaret ile gösterilen mütesâviyü’l-ma’nâ sedalar arasında, yukarıda söylendiği gibi, tasavvuten farklar vardır. Ekseriyâ, bu farklar o kadar küçüktür ki ancak hassas bir kulak; ve bazen gayr-ı hassâs bir kulak da temyiz edebilir. Türkçede “ğ :gayn” harfinin telaffuzuyla Almancada “ch”nin telaffuzundaki farklar gibi. Mükemmel bir yazı, muhtelifü’s-savt her bir sedaya mahsus bir işarete malik olmalı idi. Bu ise sedaların kesret-i fevkalâdesine binaen gayr-ı mümkündür. Fakat bir şey, fen dairesinde yazıldığı vakit, mümkün mertebede savt farklarının büyük adedini ifade ettirmek için sa’y ve gayret etmeli. Bu, bahusus sâitlerde, müşkül olduğu kadar da mühimdir. Bunun için lüzum görülecek işaretler, ifade edilmesi murat olunan sedaya müşâbih bir sedanın Lâtince işaretine bir âlâmet-i mahsûsa ilâve etmekle icat olunur; meselâ “ ط , ظ , ص , ض ” harflerini ifade etmek için “t, z, s, d” harflerinin altına konulan noktalar gibi. Bazen başka

¹¹ “Sandhi” kelimesi, Sanskritçeden alınmış olup “terkip” demektir. En evvel Hindistan nahviyyûnu, işbu hadisatın farkına vardığından ulemâ-yı mezkûre tarafından mezkûr hadisata verilen isim, Avrupa uleması tarafından dahi kabul olunmuştur.

¹² Fransızca yazısının bazı ahvalinde bir fark görürüz; “ce livre, cet homme” ve “te, me” ilâ-âhrihide bulunan “e” harfinin hazfî keyfiyeti apostrof ile gösterilmesi gibi.

lisanların alfabelerinin harfleri istimal (bilhassa Eski Norveç ve Yunan alfabeleri); yahut yeni harf ihtira olunur.¹³

İşaretlerin adedi ne kadar büyük¹⁴ ve dolayısıyla her bir işaretin gösterdiği sedaların beynindeki fark ne kadar küçük ise her bir işaretin manasının açık bir surette beyan ve tayin olunması keyfiyeti o kadar da zarurîdir. Yalnız ahvâl-ı kalîlede bu keyfiyyet-i tayîn, maruf olduğu farz olunan bir lisan ile mukayese edilmekle vuku bulur. Yeni Aramcanın bir harfini yazmak için istimal olunan “k” işaretinin Türkçedeki “ک” (Arapçadaki “ک :kef” değil) sedasına benzediği beyan olunduğu gibi. Ekseriyâ bu âdî prensibin takip olunması gayr-ı mümkündür. Çünkü evvelâ iki muhtelif lisanın iki sedasının tamamıyla birbirine müşabih olması, hakikaten pek nadir bir şeydir. Daima araları tetkik olunur ise bir takım farklar bulunur ki herkes onların farkına varamaz. Saniyen pek çok ahvalde bir lisan bulunan sedaların oldukça malûm olan başka lisanların hiç birinde mevcut olmadığı malûmdur; meselâ Arapçada “ع :ayn” (Türkçede “ع :ayn” değil) gibi. Onun için murat olunan seda, açık bir surette beyan edilmeli. Hâlbuki bir sedanın nağmesinin beyanı, hemen gayr-ı mümkündür. Binaenaleyh sedaların tarz-ı tasavvutu beyan olunur. Bu bir emr-i düşvâr olup tasavvutun kavaninine esasen vakıf olmak ve müşâhedât-ı tasavutiyede mümarese peyda etmekle elde edilir. Fevkalâde müşkül ahvalde yalnız müşâhedât-ı âdiyye kâfi olmayarak müşâhedât-ı mezkûre, âlât-ı mahsûsa marifetiyle tevsi’ ve ikmal olunur (tasavvut-ı tecrîbî).¹⁵ Bu suretle Arapça “ح :ha”nın (Türkçe “ح :ha” değil) telaffuzu, röntgen şuaâtı ile alınan fotoğraf vasıtasıyla zapt ve tahdit edilmiştir.¹⁶

2. Meselâ “يوز :yüz” kelimesi, yazıya nazaran “ي :ye, و :vâv, ز :ze” harflerinden teşekkül eder ki bu harflerden her birine mahsus cihâz-ı tekellümün bir vaziyeti vardır. Vaziyyât-ı mezkûreden her biri, işbu kelimeyi telaffuz etmek için icap eden müddetin bir sülüsü devam ettiği zan olunabilir. Hâlbuki böyle değildir. Bilakis işbu vaziyyât, sedanın telaffuzu müddetince devam etmeyip belki cihâz-ı tekellümün lâ-yenkati’ harekâtı içinde geçen ve hakikaten bir takım evsâf-ı husûsiyyeyi haiz “anlar” teşkil eder. Bir kimse bir

¹³ Edilen mükerrer sa’y ve gayretlere rağmen, sedaların ifadesi ve aynı zamanda muhtelif lisanların harflerinin Lâtinceye istinsahen nakli meselesi hakkında henüz müttehit bir karar alınmamasından dolayı, muhtelif memleketlerin uleması muhtelif surette yazarlar. Bundan başka aynı memlekette, muhtelif lisanların müsavi sedalarına mahsus muhtelif işaretler vardır.

¹⁴ Sievers, *Phonetik* nam eserinin beşinci tab’ında 36 sâit işaretiyle takriben 100 sâmit işareti icat etmiştir.

¹⁵ “İlm-i elsine”ye mahsus “tasavvut-ı tecrîbî” en evvel Fransız mutasavvıtlarından Rousselot tarafından kemâl-ı muvaffakiyetle tatbik olunmuştur. El-yevm, tasavvut-ı tecrîbî merkezi, *Vox* namıyla *Internationales Zentralblatt für experimentelle phonetik*; yani beynelmilel tecrîbî tasavvutuna mahsus bir mecmua neşreden Hamburg müstemlekat lisanları mektebi tasavvut laboratuarıdır.

¹⁶ “*Zur Aussprache des arabischen ح und و*” yani “Arapçada ح ve و ‘nın telaffuzu” serlevhasıyla Worell’in, 1914 senesinde, *Vox* mecmuasının 24. sene-i intişariyyesini teşkil eden cildin 82-88 sayfalarında yazdığı makaleye müracaat.

şeyin söylendiğini dikkat ile müşahede eder ise, hiçbir gûnâ vesâit-i tecrîbiyyeye malik olmaksızın bunu tefrik edebilir. Bir kelimenin telaffuzu esnasında dil ve sair cihâz-ı tekellümün ettiği harekât, yazıda yalnız birkaç nokta ile ifade olunur. Bu, her bir yazının bariz ve esaslı bir adem-i tekemmülünü gösterir ki bu adem-i tekemmül, işaretlerin adedi ne kadar çok ve her bir sedanın telaffuzunun beyanı ne kadar mükemmel olur ise olsun, bertaraf edilemez.¹⁷

3. Bir cümlelenin hîn-i telaffuzunda, cihâz-ı tekellümün harekâtını yazı vasıtasıyla tamamen ve vazıhan ifade etmek mümkün olsa idi -üç mühim amil nazar-ı itibâra alınmadığından dolayı- yine söylenen şey tamamıyla ifade olunmaz idi. Sûrat (müddet), ahenk (muhtelif perdelerin birbirine irtibatı) ve sesin yüksekliği ve alçaklığından ibaret olan avâmil-i selâse-i mezkûrenin esaslı ve mühim oldukları bedihîdir. Sûrat ve seda müddetinin ehemmiyetini âtîdeki mülâhazat gösterir: Ben yavaş ve ihtişam ile söyler isem, her bir sedanın telaffuz-ı aslîsi yerinde olup cümlelenin terkibi ve kelimenin intihabı dahi tamamıyla düşünülmüş olur. Bilakis yine ben ne kadar çabuk söyler isem, her bir seda o kadar geriye itilir, “sandhi” ve ona mümasil hadisat o kadar kuvvetli, cümlelenin terkibi ve kelimelerin intihabı o kadar az dikkat ile icra edilmiş ve düşünülmüş olur. İmdi sûrat-ı tekellüm, söylenen kelâm üzerinde büyük bir tesir icra eder. Bilmukabele, hiddetli olur isem, mutattan ziyade çabuk söylerim; yazıda küre içine alınan şeylere benzer ihtarlar, sair cümlelerden daha çabuk söylenir. Bu hâlde sür‘at-ı tekellümün farkları ianesiyle, nefis-i kelimeler ile ifade olunmayan şeyler ifade olunur.

Bundan başka müteaddit muhtelifü'l-ma'nâ kelimelerin farkları, yalnız sâitlerin müddetlerinin farklarından ibarettir; “mâle”, “mal” ve Eski Arapçada “edeb” ve “âdâb” gibi. İkinci amilin cümlesinden olup, aheng-i kelime ve aheng-i cümle tesmiye olunan ve kelimedede ve cümlede bulunan savtın tîz ve pes dereceleri, pek çok lisanların nağmesinde ve meselâ Çince ve ahenkdâr gibi addolunan Alman ve Fransız lehçelerinde şâyân-ı ehemmiyet ahvalidir. Bundan başka mana cihetiyle de ahenk ehemmiyeti vardır. Bu suretle pek çok lisanda olduğu gibi, Yeni Arapçada dahi cümle-i beyânîyye ve istifhâmiyye, yalnız aheng-i cümle ianesiyle birbirinden farklıdır.¹⁸ Üçüncü amile gelince, yüksek yahut alçak ses ile söylemekliğin keyfiyeti, hâlet-i rûhiyyemden neş'et ve bilmukabele sûrat-ı tekellümde olduğu gibi, söylenen şey üzerinde icrâ-yı te'sîr eder; meselâ “bâbı” kelimesinin birinci hecesi “sedalı”; yani ikinci heceden daha yüksek olursa, “ı” izâfet işaretini (Farisî kaidesinde) havi “bâb” kelimesi; ve ikinci hecesi “sedalı” olursa “mefülün bih” yahut müfret gaip şahsının alâmetini havi “bâbı” kelimesidir.

¹⁷ Paul'un *Prinzipien der Sprachgeschichte* nam eserinin dördüncü tab'ının 263. yaprağına müracaat.

¹⁸ Aheng-i cümlelenin ve buna ait hadisatın ehemmiyetine ve bahusus nahiv nokta-i nazarından edilen takdîrât-ı nazariyyeye dair, Dittrich'in *Probleme der Sprachpsychologie* nam eserinin 61. ve onu takip eden sayfalar ile; Wundt'un üçüncü tab'ındaki *Völkerpsychologie* nam eserinin ikinci cildinin 390. ve onu takip eden sayfalarına müracaat.

Cümle arasında, süratin ve bahusus tevakkufların müddeti ve sedanın yüksekliği ve alçaklığından husule gelen farklar, cümlenin veznini teşkil ederler ki bu vezin, yalnız nazım için değil, belki nesir için nahiv nokta-i nazarından gayet ehemmiyetlidir.¹⁹ El-yevm istimal olunup fakat fennî olmayan yazılarda, bâlâda gösterildiği gibi, avâmil-i selâse-i mezkûrenin kısmen tankît marifetiyle ifadesi keyfiyeti müstesna olmak üzere onların tamamıyla işaretsiz bırakılması ile yahut bahusus sâitlerin müddetine ve çok kere “sedaya” (Eski Yunancada olduğu gibi) taalluk eden muhtelifü’l-ma’nâ farklara işaret edilmekle iktifa olunur. Fennî yazıda en çok olarak sâitler ve tevakkuf müddetleri ve sedanın 3-4 derecesi ifade ettirilebilir. Cümlenin ahengi hakkında bütün hecelerin 3-4 perdeye tefrik olunmasından başka, her hecede bir dereceye kadar ahenk nev’-i hareketini; yerinde kalıp kalmadığını, artıp artmadığını, inip inmediğini göstermek mümkündür. Bu takdirde sesin gerek sürat ve müddetinin, gerek yüksekliği ve alçaklığının; gerek de ahenk işaretlerinin -gayet çok bir derecede- hakikati gösterdikleri aşikârdır. İmdi yazı ne kadar mükemmel olur ise olsun, yukarıda bahsolunan mefkûreden gayet uzaktır.

Şimdiye kadar yazıda bulunan mehâzir-i asliyye ile iştilgal ettik. Şimdi yazının tatbikinde tesadûf olunan müşkülâta gelelim. Derece-i kâfiyede bilinen bir lisanda kendisinde bermutat istimal olunan alfabe ve kavâid-i imlâ ianesiyle imlâ yazmak âdî bir şeydir. İstenografya yazısı istimal olunduğu vakit, sür’at-ı tekellüm fevkalâde yüksek olmadıkça, sür’at-ı tabî’iyedeki çabukluk ile yazılabilir. Fakat söylenilen bir kelâmı ne kadar sahîh bir surette yazmak ve mütesâviyü’l-ma’nâ ve muhtelifü’s-savt sedaların farklarını, vezni ve ahengi ne kadar nazar-ı i’tibâra almak isterler ise vazife o kadar müşkül olacak, o kadar yavaş yazılabilecek ve yazılması arzu olunan şeyi tekrar etmek için o kadar mecburiyet hâsıl olacaktır. Fakat bu hâlde sür’at-ı tekellümün farkı, söylenilen kelâm üzerinde icrâ-yı te’sîr ettiğinden, yavaş tekrar olunan kelâm, sür’at-ı tabî’iyye ile söylenilen kelâmdan bambaşka bir şeydir. Ne kadar yavaş söylenir ise o kadar çok tagayyurât husule gelir.

Diğer taraftan ne kadar sahîh bir surette yazmak icap eder ise tagayyurât-ı mezkûrenin zararları o kadar büyük olur. Bu suretle bir kıyâs-ı mukassamın muvacehesinde bulunuruz; sıhhatin tezyidi yazmanın batâetini mucip olur, batâet ise sıhhati tankîs eder. Başka nokta-yı nazardan dahi aynı neticeye destres olunur. Söylenilen bir şeyin tekrarında insanın âdî tekellüm zamanından başka bir hâlet-i rûhiyyede bulunması, tarz-ı tekellüm üzerinde icrâ-yı te’sîr eder. Yalnız bir hâlde yani kendi “lisân-ı mâderzâd”ı yahut “lisân-ı mâderzâd”ı gibi bilindiği lisan hakkında iyi ve dikkatli bir müdekkik, bâlâda mezkûr kıyastan belki kurtulabilir. Çünkü lisana ait şeylerde insanın bizzat kendi evdâ’ını müşahede etmesi bittabi başkaların müşahedatından daha kolaydır. Zira birinci hâlde ağızdan çıkan söz duyulduktan başka, aynı zamanda da cihâz-ı tekellümün harekâtı dahi his olunur.

“Lisân-ı mâderzâd”a müteallik müşahedattan sarf-ı nazarla, her hâlde yazının müsaade ettiği en yüksek sıhhat derecesinin istihsali, ancak âlât-ı

¹⁹ 50. sayfanın ikinci ihtarında [bir önceki dipnotta] zikrolunan eserlere müracaat.

mahsûsa ianesiyle mümkün olabilir. Âlât-ı mezkûrenin en mühimi, içinde üstüvaneler istimal olunan tekellüm makinesi yani fonogramdır.²⁰ Bundan başka bazı ahvâlde, içinde levha istimal olunan tekellüm makinesi yani gramofon kullanılabilir. Bu iki aletin ehemmiyeti, tamamen tabiî sürat-ı tekellüm ile onların iç tarafına doğru yalnız bir kere söylenen metni, arzu olunan bir takım küçük fıkralara ayırarak ve bir dereceye kadar batî' olarak -vuku bulan tekrarları metn-i aslıden inhiraf ettirmeksizin- tekrar ettirebilmekten ibarettir.²¹ Bununla beraber bir şey hem fonografin iç tarafına doğru söylendiği hem de yazıldığı takdirde, her bir âlimin, fonograf ile alınan fonogramlar (yani tahrîrû's-savt) vasıtasıyla o şeyin sahih bir surette yazılıp yazılmadığını kontrol edebilmesi, gayet kıymetli bir şeydir. Fonogramları düşünerek yazmanın artık umumiyetle lüzumlu olmadığı, belki farz olunabilir. Bu farz doğru değildir. Fonograf, vezin ve ahengi pek açık bir surette ifade eder. Fakat her sedanın ifadesi, yazının yerini tutabilecek derecede tamamıyla kâfi değildir. Çünkü bir taraftan fonograf tarafından tekrar olunan ve işiten kimsenin lisanına ait olan şeylerin her hâlde, değil yalnız birkaç defa, belki tamamıyla anlaşılması mümkündür.

Diğer taraftan fonografin iç tarafına doğru söylenen şeyler, mutlaka açık bir surette tekrar olursa idi, her bir sedanın telaffuzuna mahsus cihâz-ı tekellümün vaziyetinin bariz bir surette beyan olunması ve tasavvut-ı tecribînin tetkikât-ı mütemmimesi zait olmayacaktı. Bilmukabele vezin ve ahenk hakkında fonograflar, yazının sıhhatinin hududu haricinde edilecek tetkikatın esası olabilir. Bu maksadı temin etmek için fonogramın münhenîlerini büyütme.²² Ondan sonra bahusus perdeler ve müddet sahih bir surette ölçülebilir. Bu kabil bilvasıta mikyasların tekrar olunan fonogramlar ile değil, söylenen kelâm vasıtasıyla bilâvasıta alınan mikyasların yerine tamamıyla kaim olamayacakları vâreste-i îzâhtır. Fakat fonograf ve teferruatı olan üstüvaneler, gayet karışık ve hacmi büyük olan ve tasavvut-ı tecribî için lüzum görülen âlâta nispeten, suhuletle kâbil-i nakl olduğundan, âlet-i mezkûre laboratuvarında değil, mahallinde icra edilecek tetkikât-ı lisâniyye için en iyi vasıttır.

Elsine-i Sâmiyye mukayeseli sarfı müderrisi

G. Bergsträsser

²⁰ *Neuaramäische Märchen* nam eserimin metin kısmının XI. ve onu takip eden sayfaya müracaat.

²¹ Fonografin iç tarafına doğru söz söyleyen bir kimsenin hâlet-i rûhiyyesi, bittabi âdî tekellüm zamanındaki hâlet-i rûhiyyesinden biraz farklıdır. Fakat tecrübe gösteriyor ki umumiyetle fonografı söyleyenler çabuk alışırlar ve âdî hâlet-i rûhiyyeyi tekrar iktisap ederler.

²² Peters'in 1913 senesinde, *Vox mecmuasının* 23. sene-i intişâriyyesini teşkil eden cildin 261-272. sayfalarında neşrettiği *Two methods of enlarging gramophone records* makalesine müracaat.

SUI HANEDANI DÖNEMİNDE ÇİN-TÜRK SAVAŞLARI

ZHANG XIAOSHENG*

ÇEVİREN: EYÜP SARITAŞ**

Sui Hanedanı döneminde (581-617) Göktürkler ile Çinliler arasında yapılan savaşlar 583 yılından 602 yılına kadar devam etmiştir.

Kuzey Zhou Hanedanı zamanında (557-581) Çin'in güçlü komşuları olarak kuzeyde Göktürkler, güneyde Chen Hanedanı (557-589), batıda ise Tuyuhunlar vardı. Tuyuhunların Kuzey Zhou devleri'ne karşı saldırıları oldukça az olmuş, çok seyrek de olsa zaman zaman Liangzhou¹ ile Linzhao'ya² saldırmışlardır. Çin imparatoru Yang Jian, Wei Chizhong'un çıkardığı ayaklanmayı bastırdıktan sonra Göktürkler ile iyi ilişkiler kurmuş ve önce güneye doğru inerek onların Chen devletiyle bağlantısını kesmeye hazırlanmıştır. Bu sıralarda Göktürkler dört kısma ayrılmışlar ve Sha Bolüe, Yan Luo ve Dao Tou Kağan'ın hepsi birden tahta çıkmışlardır. Bunların içinde en güçlü olan Sha Bolüe idi. Sha Bolüe kağan, imparator Yang Jian'in Kuzey Zhou devletini hâkimiyet altına aldığını öğrenince kendini küçük görmeye ve bu duruma kızmaya başlamıştır. Adı geçen kağanın karısı Qian Jin Hatun, Kuzey Zhou hükümdarı Yu Wentun'un kızı idi. Qian jin hatun olanca gücüyle Sha Bolüe'nin Kuzey Zhou devletinin intikamını alması için onu kışkırtmış ve o da bunun üzerine Sui devletine karşı saldırmaya karar vermiştir.

518 yılının Şubat ayında bir kısım Göktürk ordusu kuzeye yönüne doğru harekete geçerek, daha önce Kuzey Qi Hanedanı'ndan (550-557) Yingzhou³ valisi ile birlikte Çin'in Linhai⁴ ilçesine saldırmıştır. Tahta çıktıktan kısa bir süre sonra bu haberi duyan imparator Yang Jian çok şaşırılmış ve bir yandan ülkenin kuzey sınırlarını emniyet altına almak için buralara ordu sevk ederken, bir yandan da Chang Sunsheng adlı bir görevlisini Göktürlere elçi olarak göndermiş, ondan Göktürklerin genel durumu hakkında bilgi toplamasını istemiştir. Chang Sunsheng Göktürk ülkesinde bulunduğu süre içinde gizlice Sha Bolüe'nin küçük kardeşi Tuli Kağan ile ittifak anlaşması yapmış, bunun yanında Türk ülkesinin dağları ve ırmakları gibi coğrafi durum hakkında da bilgi edinmiş ve bu bilgileri imparatora ayrıntılı bir şekilde rapor ederek, onlara karşı bir an önce harekete geçilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Bütün bu bilgileri sevinçle karşılayan

* Zhang Xiaosheng ile Liu Wenyan'in birlikte yazdıkları Zhongguo Gudai Zhanzheng Tonglan (Çin eski Savaşlarına genel Bir bakış) adlı iki ciltlik Çince eserin ikinci cildinin 503-506. sayfaları arasındaki kısmının tercümesidir

** Y. Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

¹ Gansu eyaletindeki Wuwei şehridir.

² Gansu eyaletindeki Min ilçesidir.

³ Liaoning eyaletindeki Chaoyang şehridir.

⁴ Hebei eyaletindeki Shanhai şehridir.

imparator, Yuan Hui adındaki görevlisini Yiwu Geçidi'nden⁵ Chang Sunsheng'i ise

Huanglong Geçidi'nden⁶ Tuli Şad ile görüşmek üzere yola çıkarmış ve dolayısıyla Göktürkleri birbirine karşı dış bilemeye ve şüphelenmeye başlamışlardır.

582 yılının ilkbaharında dört Göktürk kağanı Sha Bolüe'nin çağrısı üzerine 400.000 askerden oluşan okçu süvari birliği ile Çin'in kuzey kesimi sınırları boyunca saldırıya geçmiştir. Göktürk ordularının yerleşme düzeni şöyleydi: Tuli Şad ile Gao Baoning Linyü⁷ kapısından Pingzhou⁸ ve Youzhou'dan⁹ saldırıya geçmiş, Sha Bolüe Kağan ve Yanluo Kağan ayrılarak Dujin Dağı¹⁰ ve Duluo Irmağı'ndan¹¹ Çin Seddi'ne girerek Mayi'den¹² güneye yönelerek saldırıya geçmişler, sonra da ordularını Abo Kağan'ın birleştirerek istikametlerini Ganshan¹³ bölgesine yöneltmişler ve direkt olarak Çin'in o devirdeki başkenti Changa saldırmışlardır. Diğer taraftan Abo Kağan Shangjun¹⁴, Yanan¹⁵ ve Honghua'ya¹⁶ saldırırken, Datou Kağan'ın orduları ise bir yandan Zhangye¹⁷, Wuwei¹⁸ ve Lanzhou'ya¹⁹ girmişler, ordusunun bir diğer kısmı da Tianshui²⁰ ve Anding'e²¹ saldırmışlardır. Nisan ayının ikinci yarısında Sha Bolüe'nin ordusu He Beishan'dan²² geçerek daha önce oraya gelmiş olan Li Chong'un komuta ettiği Çin ordusunu bozguna uğratmıştır. Datou Kağan'ın ordusu uzun bir yürüyüşten sonra büyük bir hızla Yi Fobo'yu²³ ele geçirmiş ve buranın generali Feng Yü ile Linzhao²⁴ generali

⁵ Xinjiang'daki Yiwu şehridir.

⁶ Liaoning eyaletindeki Chaoyang şehrinin bulunduğu yerdir.

⁷ Shaanxi eyaletindeki Dali şehrinin doğu kesimidir.

⁸ Hebei eyaletinin Lulong şehridir.

⁹ Pekin'in Daxin ilçesinin güneybatı kesimidir.

¹⁰ Moğolistan'daki Wuli Yasutai'nin doğusudur.

¹¹ Moğolistan'daki Kulun Tula Irmağı'dır.

¹² Shanxi eyaletindeki Shuo ilçesidir.

¹³ Shangu ve Shaanxi eyaletleri işaret edilmektedir.

¹⁴ Shaanxi eyaletinin Fu ilçesidir.

¹⁵ Shaanxi eyaletindeki Yanan şehrinin kuzeydoğusudur.

¹⁶ Gansu eyaletinin Qingyang ilçesidir.

¹⁷ Gansu eyaletindeki Hexi Koridoru'nun orta kesimidir. Sui Hanedanı döneminde burada Zhangye ilçesi vardı.

¹⁸ Gansu eyaletindeki Hexi koridoru'nun doğu kesimidir.

¹⁹ Gansu eyaletinin şimdiki başkenti Lanzhou'dur.

²⁰ Gansu eyaletinin doğu kesiminde Wei Irmağı'nın güney kıyısındadır.

²¹ Gansu eyaletinin Jingchuan ilçesinin kuzey kesimidir.

²² İç Moğolistan Otonom Bölgesi'ndeki Baotou şehrinin kuzeybatısındadır.

²³ Qinghai eyaletinin başkenti Xining şehridir.

²⁴ Gansu eyaletinin Lintan ilçesinin güneybatısındadır.

Chılı Zhangcha'yı mağlup ederek, Ji Toushan'a²⁵ girmiş ve bunu takiben Wuwei ve Lanzhou'ya saldırmış, haziran ayının ortalarında ise Çinli General Li Chong, Mayi'de bir kısım Göktürk ordusunu yenilgiye uğratmıştır. Yine haziran ayında Datou Kağan Lanzhou'ya saldırmış ve Keluoxia'da²⁶ Liangzhou²⁷ Genel Valisi Zı Gan tarafından mağlup edilmiştir. Ekim ayında başkent ve civarında durumun çok kritik olması nedeniyle imparator Yang Jian, prens yan Gong ve ordusunun Xianyang'a²⁸, Yü Qingze'nin ise askerleriyle Göktürlere karşı direnişe geçmek amacıyla Honghua'ya yerleşmelerini emretmiştir. Sha Bolüe Kağan 100.000'den fazla askerden oluşan büyük bir orduya komuta ederek Zhoupan'a²⁹ girmiş ve burada Daxi Changru komutasındaki Çin ordusu ile karşılaşmıştır. O sırada orada bulunan Yü Qingze kalabalık bir Göktürk ordusuna karşı direnişe geçmesine rağmen şiddetli Türk ordusu karşısında ordusunun tamamını imha edilmekten kurtaramamıştır. Sha Bolüe Kağan Çin ordusunu bertaraf ettikten sonra Muxia³⁰ ve Shimen³¹ olmak üzere iki yoldan güney tarafına inmeyi düşünmüş, fakat Datou Kağan'ın Chang Sunsheng'in telkiniyle ayrılıkçı davranışları nedeniyle Sha Bolüe güneye doğru ilerlemeye devam etmekten vazgeçmiş ve kuzeyden geri dönmüştür. Bu arada Chang Sunsheng, Sha Bolür Kağa'nın yeğeni Rang An'a rüşvet vererek, onun Sha Bolüe Kağan'a Töles boylarının isyan çıkardıklarını ve gizlice kağanlık otağını yakmaya hazırladıklarını söylemesini istemiş, bunları duyan Sha Bolüe ise büyük bir şaşkınlık içinde hemen ülkesine geri dönmüştür.

Sha Bolüe Kağan ordusuyla geri çekilmesinden kısa bir süre sonra tekrar Çin sınırlarını huzursuz etmeye başlamıştır.

583 yılının Nisan ayında imparator yang Jian, bir fermanla Göktürlere karşı saldırıya geçilmesini emretmiş, bunun üzerine en büyüğü 100.000 askerden oluşan birlikler 8 yoldan harekete geçmiştir. Nisanın 12'sinde ise Çin sarayının ileri gelenlerinden Yang Shuang, Sha Bolüe ile Baidao'da³² karşılaşmış, Li Chong, Yang Shuang'a şöyle demiştir: “Benim ordularım her yere dağılmış durumdadır. Bu her zaman böyle olmuştur. Göktürkler sınırlarımıza her saldırışlarında generallerimiz sadece kendi güçlerini koruyabilmişler, ölesiye ölüm-kalım mücadelesine girişmişler ve nadiren yenilgiye uğramışlardır. Bu durum ise onların, bizim ordularımızı hafife almalarına yol açmıştır. Örneğin şimdi daha Sha Bolüe öncekilerden daha fazla bir küçümsemeyle karşımıza çıkacak ve bütün ordularıyla

²⁵ Gansu eyaletinin Pinliang ilçesinin batısıdır.

²⁶ Gansu eyaletinin Wuwei şehridir.

²⁷ Gansu eyaletindeki Sarı Irmak'ın batı kesimidir.

²⁸ Shaanxi eyaletindeki şimdiki Xianyang şehrinin 20 km kuzeydoğusundadır.

²⁹ Gansu eyaletinin Qingyang ilçesidir.

³⁰ Gansu eyaletinin Huan ilçesidir.

³¹ Gansu eyaletinin Guyuan ilçesidir.

³² Shanxi eyaletinin Youyü ilçesinin kuzeyidir.

hazırlıksız bir şekilde üzerimize gelecektir. Fakat biz, özel yetiştirilmiş birliklerimizle onları aniden bozguna uğratabiliriz. Bunun üzerine Yang Shuang, Li Chong'un emrine özel yetiştirilmiş 5.000 süvari askeri vererek Göktürlere karşı ani bir saldırı başlatma emrini vermiş ve sonuçta Sha Bolüe Kağan yenilmiştir. Bu sıralarda Yang Hong komutasındaki Çin ordusu Pingliang'dan³³ Linzhao Geçidi'ne³⁴ doğru hareket etmiş ve burada karşılaştığı Türk ordusunun birkaç bin askerini imha etmiştir. Youzhou Genel Valisi Yin Shou, bu fırsattan faydalanarak Gao Baoming'e saldırmış, Gao Baoming Göktürklerden yardı istemişse de Sha Bolüe o sırada Yang Shuang ile mücadele ettiğinden, gereken yardımı yapamamış, bunun üzerine Gao Baoming kaçarak yenilmiştir. Daha sonra Yin Shuo, Gao Baoming'in başını getirene ödül vereceğini ilan etmiş, sonuçta Gao Baoming'in emrinde bir subay olan Zhao Xiuluo tarafından öldürülmüştür. Mayıs ayında Qinzhou³⁵ Genel Valisi Dou Rongding, Liangzhou'ya saldırmış ve Gaoyüeyuan'de³⁶ Abo kağan ile karşılaşmış, karşısında oldukça güçlü bir Çin ordusu gören Abo Kağan geri çekilmeyi düşünmüştür. O tarihlerde Dou Rongding'in ordusunda bir yardımcı general olan Chang Sunsheng, Abo Kağan'a bir elçi göndererek şöyle demiştir: “Sha Bolüe Kağan her savaşta büyük galibiyetler aldı. Sen birkaç yenilgiye uğrayacak olursan kaçarsın. Bu senin için utanç verici bir durum değil mi? Sha Bolüe kağan ile senin ordu gücün aşağı yukarı aynı. O büyük zaferler kazandığı için itibar görüyordu. Eğer sen yenilirsen, kaçınılmaz olarak Sha Bolüe seni cezalandıracaktır. Dolayısıyla sen, başarısızlığa uğrar uğramaz bütün varlığın ve umutların Sha Bolüe'nin eline geçecektir. Kendin Sha Bolüe'ye karşı direnebileceğini mi zannediyorsun?” Bunun üzerine Abo Kağan Dou Rongding'e görüşmeler yapmak üzere bir elçisini göndermiştir. Chang Sunsheng, gelen elçiye şunları söylemiştir: “Şimdi Tadou Kağan çoktan Çin ile ilişkiler kurmuş durumdadır Sha Bole Kağan'ın artık Abo için yapacak hiçbir şeyi kalmadı. Sen Abo Kağan, neden Çin gücüne dayanıp Datou Kağan ile ittifak edip kendini korumuyorsun? Aksi takdirde Abo kağan, sen asker kaybedeceğinden suçlu duruma düşeceksin ve ülkeneye döndükten sonra kaçınılmaz olarak Sha Bolüe kağan seni ortadan kaldıracaktır.” Bu yüzden Abo Kağan Sui Hanedanı'na tabi olmaya razı olmuştur. Daima Abo Kağan'dan nefret eden Sha Bolüe, Abo'nun gizlice Çinlilerle anlaşıp üzerine asker sevk etmeyi düşündüğünü duymuş ve bunun arkasından Abo'nun yönetimi altındaki kabilesini ele geçirmiş, çaresiz kalan Abo ise batıya doğru kaçarak Datou kağan'a sığınmıştır. Bütün bunları duyan Datou son dere sinirlenerek Abo'nun emrine 100.000 küsür askerden oluşan ordusunu vererek doğudaki Sha Bolüe'ye karşı saldırtmış, Abo sonunda eski topraklarını ve kabilesini tekrar ele geçirmiştir. Bu sıralarda Yan Luo Kağan

³³ Gansu eyaletindeki Huating ile şimdiki Pinliang'ın güneybatısı ile güneydoğusu civarı idi.

³⁴ Ningxia Huizu Otonom Bölgesi'ndeki Lingwu ilçesinin kuzeyidir.

³⁵ Gansu eyaletindeki Gu ilçesinin doğusunda iken, daha sonra Tianshu şehrinin yakınlarına taşınmıştır.

³⁶ Gansu eyaletindeki Zhangye ile Wuwei ilçesi arasındadır.

ile Sha Bolüe'nin amcasının oğlu Di Lecha da Sha Bolüe'den memnun kalmamışlar ve yönetimi altındaki askerleriyle Datou ve Abo Kağan'a tabi olmuşlardır.

Haziran ayında yapacak hiçbir şeyi kalmayan Sha Bolüe tekrar Youzhou'ya saldırmış, Youzou Genel Valisi Li Chong yaptığı savaşta bir varlık gösteremeyince geri dönüp Shacheng³⁷ şehrini korumaya almış, ne var ki daha sonra Göktürk ordusunun çemberini yarmaya çalışırken vücuduna isabet eden bir okla can vermiştir. Ağustos ayında imparator, Gao Ying'i Ningzhou Geçidi'ne³⁸, Yü Qingze'yı ise Yuanzhou Geçidi'ne³⁹ göndererek Göktürk ordularını Youzhou bölgesine çekmeyi başarmışlar, çok geçmeden Sha Bolüe batıda Datou ve Abo Kağan'ın saldırılarına maruz kalıp, doğuda Kitanların tehdidiyle karşılaşınca, bir daha Çin ordusuyla savaşmayı göze alamamış ve imparator Yang Jian, Sga Bolüe'nin bu isteğini kabul etmiş ve karısı Qian Jin Hatun'a "Da Yi Hatun"⁴⁰ ünvanı ile kendi soyadı olan "Yang"ı vermiştir. Bu dönemde Abo Kağan'ın yaşadığı topraklar şimdiki Xinjiang (Doğu Türkistan⁹ Uygur otonom Bölgesi'nin kuzeydoğu kesimi idi ve buraya Batı Göktürk Devleti adı verilmekteydi. 584 yılının mayıs ayında imparator Yang Jian, Qi adlı bir generalini Batı Göktürlere elçi olarak göndererek onları teskin etmek istemiştir. Daha sonra Abo Kağan ve Kitanların tehditleri altında günden güne durumu kötüleşen Sha Bolüe, imparatora bir elçisini göndererek içinde bulunduğu zor durumu anlatmış ve kabilesiyle birlikte Çin'in kuzeyindeki çölün güneyinde bulunan Baidaochuan'a⁴¹ yerleşmesi için yardım istemiştir. O, böylece Sui hanedanı hâkimiyeti altında daha emniyette olacağına inanmıştır. İmparator onun bu isteğini kabul ederek Yang Guang adlı yüksek rütbeli bir görevlisini Puyang'dan⁴² bir grup askeri Sha Bolüe'nin yardımına göndermiştir. Bunun üzerine Sha Bolüe derin şükranlarını sunmak üzere Çin imparatoruna ebediyen bağlı kalacağına dair bir mektup göndermiştir.

587 yılının temmuz ayında Sha Bolüe Kağan ölmüş, yerine kardeşi Chu Luohou "Mohe Kağan" adıyla tahta çıkmıştır. Cesur ve aynı zamanda bilge olan Mohe Kağan, tahta çıktıktan kısa bir süre sonra, Abo Kağan'a saldırarak, onu bozguna uğratmış, diğer taraftan batıdaki komşu ülkelere karşı seferlerine başlamıştır. Daha sonra bir ok yağmuru altında can veren Mohe Kağan'ın yerine oğlu Yang Yülü kağan ünvanıyla kağanlık tahtına oturmuştur. Çin imparatoru Yang Jian, Chen Devleti'ni ortadan kaldırdıktan sonra, Çin'in kuzey kesimine yerleşen Tuli Kağan⁴³ imparatora, Dulan

³⁷ Pekin'in Daxing ilçesinin kuzeyidir.

³⁸ Gansu eyaletindeki Ning ilçesidir.

³⁹ Gansu eyaletindeki Guyuan ilçesidir.

⁴⁰ "Da Yi" erdemli, doğru, dürüst anlamına gelmektedir.

⁴¹ İç Moğolistan Otonom Bölgesi'ndeki Kundulun Irmağı'nın bulunduğu yerdir.

⁴² Shaanxi eyaletindeki Taiyuan şehridir.

⁴³ Du Luohou'nun oğlu Rang An'dır.

Kağan'ın Datong⁴⁴ şehrine saldırmaya teşebbüs ettiğini rapor etmiş, bunun üzerine 599 yılının şubat ayında imparator Yang Jian tekrar Göktürlere karşı sefer düzenlemiştir.

Üzerine Çin ordusunun geleceğini duyan Dulan Kağan, Datou Kağan ile birleşip, Tuli Kağan'a aniden saldırıp onun kuvvetlerini bozguna uğratmıştır. Aynı yılın nisan ayında Çinli bir subay olan Gao Ming, General Zhao Zhongqing'i öncü kuvvetlerin başında Zuli Dağı'na⁴⁵ göndermiştir. O da burada Göktürklerle karşılaşmış ve yapılan savaşta Göktürkler yenilmişlerdir. Dulan Kağan bizzat kendisi konuta ettiği ordusuyla Zhao Zhongqing'e yetişip savaşmaya karar vermiş ve bu arada Gao Ying'in büyük ordusuyla da karşı karşıya gelmiş, savaş sonunda Dulan Kağan yenilerek oradan uzaklaşmıştır. Yine aynı yılın şubat ayında bir diğer Çinli subay olan Yang Suo, Lingzhou Geçidi'nden Helan Dağı⁴⁶ civarına saldırdığı sırada Datou Kağan ile karşılaşmış ve Göktürklerin ordularını henüz yerleşik bir düzene koyamamalarından yararlanarak özel yetiştirilmiş birlikleriyle hızla Göktürk ordularının içine dalmış, bu saldırıdan Datou Kağan ağır yaralı olarak zor kurtulabilmiştir. Aralık ayında Dulan Kağan kendi kabilesi tarafından öldürülmüştür. Chang Sunsheng Göktürlere büyük bir darbe vurmaya hazırlanırken, Datou Kağan Göktürkleri bu zor durumdan kurtarmış ve 600 yılının nisan ayında komutası altındaki ordusuyla Çin sınırlarına bir sefer düzenlemiştir. Bunun üzerine imparator Yang Jian, Yang Guang ile Yang Suo'yu Lingzhou geçidinden; Yang Liang'ı Mayi Geçidi'nden⁴⁷ ordularıyla hareket etmelerini emretmiş, Chang Sunsheng ise Sui Hanedanı'na tabi bir Göktürk ordusunu, daha önce Çinlilere tabi olmuş bir diğer Göktürk ordusuyla birlikte Öncü Birlik olarak saldırıyı başlatmıştır. Bu haberi duyan Datou Kağan kuzeye doğru kaçmıştır.

601 yılının ocak ayında Datou Kağan tekrar Çin sınırlarına saldırmışsa da Çin'in Daizhou⁴⁸ Genel Valisi Han Hong ile yaptığı savaşta yenilmiş ve bunu takiben imparator Yang Jian, Yang Suo'ya "Xingjun Yuanshua"⁴⁹, Chang Sunsheng'a ise "Shoujiang Shizi"⁵⁰ ünvanlarını vererek, Tuli Kağan ile birlikte kuzey sınırındaki Datou Kağan ile savaşmalarını emretmiştir. Ertesi yılın ilkbaharında Datou Kağan'ın askeri gücünün büyük bir kısmı bertaraf edilmiş ve bundan sonra Tuli Kağan'ın idaresindeki Doğu Göktürkler de Sui Hanedanı'na tabi bir devlet haline gelmiştir.

⁴⁴ İç Moğolistan'daki Wula ırmağı'nın batı kesimidir.

⁴⁵ Shanxi eyaletindeki Youyu ilçesinin kuzey kesimidir.

⁴⁶ İç Moğolistan'ın güneyi ile Ningxia eyaletinin kuzey kesiminde yer alan dağdır.

⁴⁷ Shanxi eyaletindeki Shuo ilçesidir.

⁴⁸ Shanxi eyaletindeki Dai ilçesidir.

⁴⁹ Eski Çin'de kara orduları için kullanılan Mareşallik rütbesidir.

⁵⁰ Bir tür elçilik rütbesidir.

CHİLE KABİLESİ HAKKINDA KISA BİR İNCELEME*

GAO JUN

ÇEVİREN: EYÜP SARITAŞ**

“Chile Ovası Yin Dağı'nın¹ aşağısında alır,
Gökyüzü kubbe şeklindeki bir çadıra benzer,
Çadırın dört bir tarafı da kapatılmıştır,
Gökyüzünün rengi alabildiğine gridir,
Bozkır uçsuz bucaksız bir manzaradan ibarettir,
Öyle ki otlakta otlayan inekler bile,
Ancak rüzgar esip otlar eğildiğinde görülebilir.”

Bu şarkı “Lefu Shi Ji” adlı eserdeki Chile Chuan” bölümünde bulunmaktadır. Bu kısa şarkı Çin’de halk arasında yaygın olarak bilinir. Bu şarkı Çin’in kuzeyinde yaşamış olan Chile adı verilen azınlık bir milletin yaşamını tasvir etmektedir.

Ortaya çıkarılan arkeolojik kalınlardan anlaşılmaktadır ki, Çin Seddi’nin iç tarafında kalan bölgede ve büyük çölün güney ve kuzey kesiminde çok uzun süre önce yaşamış birkaç millet arasında Chileler da bulunuyordu. Doğu Han Hanedanı’nın (25-220) son yıllarında, göçebe Chile boyları şimdiki Baykal Gölü civarında yaşamaya başlamışlar, 429 yılına gelindiğinde ise Toba Wei kabilesinden Tao askerleriyle Nipi (Baykal Gölü)’ye gelmiş, bunu üzerine Chile kabilesinin 100.000’den fazla bir kitlesi Kuzey Wei Hanedanına (386-534) teslim olmuşlar, geriye kalan kısmı ise Hunların ve Rouranların hakimiyetine girmişlerdir. XVI. Yüzyılın ilk yıllarında, (516-528 yılları arası) Chile kabilesi Çin tarihinde, 1400 yıldan fazla bir süreden bu yana görünmez olmuşlardır.

Chileler çok eski bir millet olup Çin tarihlerinde onlara Dinglingler, Chidiler Dililer ve Gaochelar isimleri de verilmiştir. Kuzey hanedanı kitabı’nın Gaochelar bölümünde şöyle bir kayıt vardır. “ Kuzeyde Chile adı verilen bir kabile vardır, onlara Gaoche, Dingling adları da verilir.” Shi Ji, Han Hanedanı Kitabı, Sonraki Han Hanedanı gibi kaynaklarda onlardan her birinin yazılışı diğerinden farklı olan üç Dingling ismi bulunmaktadır.

Chile milleti çok eski bir tarihe sahiptir. Çok geniş bir bölgeye yayılan Chilelerin doğuda Baykal Gölü, batıda hazar denizi, güneyde Çin, büyük çölün güney ve kuzey kesimlerinin tamamında kalıntılarına rastlamak mümkündür. Tarih kitaplarındaki kayıtlara göre, İlkbahar-Sonbahar (M.Ö. 770-M.Ö. 476) ve Savaşan Beylikler (M.Ö.475-M.Ö.221)ve döneminde

* Bu makale *Beifang Wenwu* adlı derginin 1990. 1. sayısında yayınlanan Çince aslından tercüme edilmiştir.

** Y. Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

¹ Çin’in kuzeyinde, İç Moğolistan bölgesinde bulunmaktadır.

Chidiler 6 kabileye ayrılmışlardır. Örneğin Wei Kitabındaki Gaochelar bölümündeki kayıtlara bakılırsa: “onlar arasında Di, Yuan, Hulü, Jiepi, Hugu, Yiqijin sülaleleri vardır.” Wei (220-265), Jin (265-420) ve Güney-Kuzey Hanedanları zamanında (420-550), Mobei Chilelari isimleri aşağıda belirtilen 12 sülaleye daha ayrılmışlar: Lifuli, Tulu, Yizhan, Dalian, Daboqian, Alun, Moyun, Qifen, Mofuluo, Yiyuan Youshu.

Chile boylarının her birinin kendi başkanları vardı, fakat tarihleri boyunca hiçbir zaman birlik sağlayamamışlardır. Toplumsal gelişmeleri oldukça yavaş olan Chilelar, göçebelik ve avcılıkla geçinirlerdi ve çok sayıda sığır, at, koyun ve deve beslerlerdi. Dokumacılık ve yüksek araba imalatı gibi el sanatları da görülürdü. Büyük çölün güneyinde yaşayan Chilelar tarım konusunda Çin’den etkilenmişler, sonraları toprağı işlemeyi öğrenmeleri ise toplumsal olarak gelişmeleri konusunda önemli bir unsur oluşturmuştur. Yin sıradağları civarında “Chile Chuan” adı verilen bir yer vardı. Wei Kitabı’nın Gaochelar bölümündeki bir kayda göre eski atalara kurban kesmek için yapılan bir toplantıda 10.000’den fazla insan bir araya gelmişti. Bu büyük toplantıda at koşturuldu ve kurbanlar kesildi. İnsanlar bir yandan çadırın etrafını dolanıyorlar, bir yandan da mutlu bir şekilde şarkılar söylüyorlardı. Bu manzara dünya var olalıdan bu yana görülmemişti. Her ne kadar durum bu olsa da Chile kabilesi mensupları oldukça ilkel bir hayat yaşıyorlardı. Başlangıçtan itibaren kendilerine ait yazı sistemlerini oluşturamamışlardı.

Chile milletinin oluşumu hakkında tarihçiler arasında günümüze kadar görüş birliği sağlanamamıştır. Kuzey Hanedanı Tarihi’ndeki Gaochelar bölümünde şöyle bir kayıt vardır: “Gaochelar muhtemelen Chidilerin bir kolu olmalıdır. Daha önceleri onlara Dili adı verilirdi.” İlkbahar-Sonbahar döneminde kuzeyde yaşayan azınlık milletlerin büyük bir kısmına “Rong” ya da “Di” ismiyle bilinirlerdi. M.Ö. VII. Yüzyılda Di kabilesi Üç Di, Beş Di ve Sekiz Di gibi bir kaç kısma ayrıldı. Li Ji adlı kaynağın Wang Zhı kısmındaki bir kayda göre Beş Diler Yüezhi, Huimo, Xiongnu, Shanyü ve Baiceng idi. Bu milletin Tarihi gelişim seyri göz önüne alındığında, Chilelar ile Hunların ilişkilerinin oldukça yakın olduğu anlaşılır. Daha önce adı geçen Kuzey Hanedanı Tarihi’nin Gaochelar kısmında şöyle bir hikaye kayıtlıdır: “Hun Şanyüsü’nün iki kızı vardı, mükemmel derecede güzel olan tüm ülke bu kızların tanrıça olduklarına inanırlardı. Shanyü bir gün “Benim bu kızlarım nasıl normal insanlarla bir tutulabilir? Onlar ancak Gök ile evlenebilirler” dedi. Ülkenin kuzeyinde kimsenin yaşamadığı bir yerde yüksekçe bir set inşa ettiler. Kızların babası Şanyü bu yüksek set üzerine çıkıp Ulu Gök, “lütfen onları al” dedi....Orada duran ihtiyar bir kurt setin üzerine çıkıp yüksek sesiyle ulumaya başladı ve setin alt tarafındaki yeri kazarak bir mağara haline getirerek oradan ayrılmaz oldu. Küçük kız dedi ki: “Babam beni buraya bıraktı bugün buraya geldim, bu kurt ilahi varlık mıdır ki, Gök onu bu hale getirdi?” ve aşağıya indi. Büyük kız şaşırmış bir şekilde:”Bu hayvanların yaptığı bizim anne ve babamızı aşağılamak değil midir? “Fakat küçük kız bu uyarıyı dikkate almadı ve o yaşlı kurtla evlenip bir erkek çocuk dünyaya

getirdi ve kendi ülkesini kurarak refah içinde yaşadı. Bu yüzden ülkesinin insanları kurt ulumasına benzeyen şarkılar söylemeye başladılar.

Buradaki efsanevi ve renkli tasvirler bizi, eski Chile milleti ile Hunlar arasında kan bağı olduğu düşüncesine sevk etmektedir. Burada gördüğümüz kurt atadan gelme hikâyesi, muhtemelen kurt totemin temsil ettiği dönemden kalmadır. Çin'in kuzey kesiminde yaşayan eski halklardan olan Di'lerin tarihi incelendiğinde Chilelar ve Hunların aynı etnik kökene sahip oldukları ihtimal dâhilindedir. Kuzey Hanedanı Tarihi'nin Gaochelar bölümündeki kayda göre Onların (Gaocheların) dilleri ile Hunların dilleri arasında çok az fark vardır ve onların ataları ile Hunlar arasında akrabalık ilişkisi vardır. Dil açısından baktığımızda da, bu iki millet birbirine çok benzemekte ve aralarında önemli fark bulunmamaktadır, Chileların ataları ile Hunlar arasında akrabalık ilişkisi bulunmaktadır. Yaşantı tarzı açısından bakıldığında, Hunlar hayvan eti yerler ve avladıkları hayvanların derilerinden giysi yapıp giyerler ve keçe çadırlarda otururlardı. Shi Ji'nin Hunlar kısmında bulunan kayıtlar Chileların da hayvan eti yiyip derilerden elbise yaptıklarını bildirmektedir. Konuya üretim bakımından yaklaşacak olursak, Hunlar evcil hayvanlar beslerler ve onlarla birlikte yaşadıkları yerleri değiştirirlerdi. Chilelar ise yüksek tekerlekli arabalara binerler ve sulak otlakları takip ederek göçebe hayatı sürerlerdi. Bu kayıtlardan da anlaşılacağı üzere, Chilelar büyük bir ihtimalle eski Hunlar ile Yidilerin karışımından oluşmuşlardı.

Eski kaynakların içerdikleri kayıtlara göre, İlkbahar-Sonbahar döneminde (M.Ö.770-M.Ö.476) Chilelar Beihai (Baykal Gölü) bölgesinde yaşıyorlardı. Daha sonra Hunlar güçlenince Chilelar onlara tabi olmuşlardı. M.S. I. Yüzyılda Hunlar giderek zayıflamaya başlayınca Chilelar da fırsattan istifade ederek Hun ülkesi topraklarına göç ettiler ve böylece kölelikten kurtuldular. Onlar eski yerlerinden ayrıldıktan sonra büyük bir kısmı Hexi Koridoru ve Xinjiang'daki Altay Dağları yakınlarına geldiler, en uzak yer olarak da Hazar Denizi civarına ulaştılar. San Guo Zhi ve Wei Tarihi kitabı gibi kaynakların Wuwan-Xianbei-Doğu Yi'leri'ne ait bölümde kayıtlı bilgilere göre bu ülkeler Hun Şanyüsü'nün otağının bulunduğu Anxi Suyu'na 7.000 li, güneyden Chishi gibi 6 devlete ise 5.000 li, güneybatıdan Kangju² ülkesinin sınırına 3.000 li, batı yönünden gidildiğinden ise Kangju'ye 8.000 li mesafede uzaklıktadır. Yine diğer bazı kaynaklarına göre 16 devlet döneminde Dibin, Dizhen ve Dizhao gibi kabilelerin bulunduğu 5 Hu kabilesi Chile kabile başkanı idaresinde Çin'in iç bölgelerine doğru ilerlemişlerdir. Aralarında Dibin, Dizhen ve Dizhao gibi kabilelerin bulunduğu kabileler ise şimdiki Hebei ve Shanxi bölgelerine giderek Dingzhou Dinglingleri, Zhongshan Dinglingleri ve Beidi Dinglingleri isimlerini almışlardır.

Chilelar tarihte iki kez güçlü dönemlerini yaşamışlardır. Zuo Zhuan adlı eserin verdiği habere göre M.Ö. 603 yılında Di'ler ve Chidiler Jin

² Baykal Gölü ile Hazar Denizi arasında kalan bölgeye verilen isimdir. Soğdiana ülkesi olarak da bilinir. Sanskritçe'de bu ülkeye Surika is verilirdi. (Ç.N.)

devletine karşı askeri taarruza geçerek Xing Qiu'nun bulunduğu şehri kuşattılar. M.Ö. 602 yılında ise Chüdiler Jin devletine saldırdılar ve ülkenin bir kısmını ele geçirdiler. Daha sonra birkaç kez Xing Qiu ve Zhou üzerine de seferler düzenleyen Di'ler, Çin'in güçlü Xia hanedanı karşısında yenilgiye uğrayarak büyük çölün kuzeyine göç etmek zorunda kalmışlardır.

Wei, Jin ve Güney-Kuzey hanedanları dönemine gelindiğinde, Chilelar tekrar güçlenmeye başlamışlar ve yavaş yavaş güney yönünde istila seferlerine hız vermişlerdir. Kuzey Hanedanı Kitabı'nın Gaochelar bölümündeki bir kayda göre Chilelar birçok kez Rouranlarla savaşmışlar Wei ülkesini istila etmişler, bu şartlar altında Wei hükümdarı Dao Wudi Chilelara karşı bir çok kez askeri seferler düzenlemiştir. Bu olaylar üzerine Gaochelar üzerinde Weiler üzerinde büyük bir korku oluşmuştur. Bundan sonra Chile kabilesinin bir kısmı Kuzey Wei devletinin hâkimiyetleri altına girerek Kangju ülkesine yerleşmişler, bir diğer kısmı ise Büyük Çöl ile Baykal Gölü civarına doğru göç etmek zorunda kalmışlardır. Kuzey Wei hükümdarı Xiao Mingdi (516-518) zamanında Chile kabilesi Çin tarihlerinde görülmez oluşlardır.

Chile kabilesi Çin'in kuzeyinde yaşamış azınlık milletlerden biri olup, onların oluşumu ve Çin'in kuzey kesiminde yaşayan milletlerin kültürel gelişimlerinde ve onların birbirleriyle karışmasında mutlaka belli ölçüde katkıları olmuştur.

KİTAP TANITIMI:
FAZLI ARSLAN*

GEÇMİŞİN MUSİKİ MİRASINA BAKIŞLAR

Bülent Aksoy, Pan Yayıncılık, 2007, 288 s. ISBN: 978-9944-396-36-3

Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar, Bülent Aksoy'un, çeşitli dergilerde yayımlanmış, sempozyum ve panellerde sunulmuş makale, deneme ve incelemelerinden oluşmaktadır.

Kitap iki bölümdür. Birinci bölümdeki (s. 17-130) yazılar -ilk bakışta- daha ziyade tarihî, ikinci bölümdelikiler (s. 133-288) ise musikimizin¹ sorunları ile ilgili olarak görünse de her iki bölümdeki yazılarda, konunun hem tarihi yönü hem de problemlerin tespiti ve çözümler bir araya getirilmiştir. Yazar musikimizin haldeki ve mazideki sorunlarını analiz ederken sorunların kökenine de inerek, tespit ettiği sorunlara önemli teşhisler koymayı başarmış, tedavi yöntemleri sunmuştur.

Birinci bölümde, fasıl musıkisinin -Osmanlı okumuş çevre musıkisini kastederek- divan edebiyatı musikisi olup olmadığını tartışırken, (s. 17 vd.) bu musikiyi divan edebiyatı musikisi sayanların düşüncelerinin arka planını, düşükleri yanılığarı ve konunun ideolojik boyutlarını ele alır. Osmanlı musıkisinin çevre kültürleri ile etkileşimini incelerken (s. 36 vd.) bugüne kadar bildiğimiz demirbaş malumatın dışına çıkarak etkileyen ve etkilenenlerin hangi açıdan ve ne ölçüde olduğunu ilginç bilgilerle ortaya koyar.

Aksoy, Osmanlı musiki geleneğinde kadının konumunu, etkisini, zevkle okunan anekdotlar ve bilgi demetleri ile sunar. (s. 64 vd.) Kadın besteci ve icracıların, Osmanlı musiki geleneğindeki yerini ve bu geleneğe katkısını ortaya koyar. Avrupa'da musiki tam bir erkek sanatı olarak kendini göstermişken Osmanlı-Türk musiki geleneğinde bunun tersi olduğunu savunur. Bunun temelinde ise eski hayat tarzında kadın ve erkeğin ayrılığı sebebiyle kadınların, kendi eğlencelerini kendilerinin yaratması zorunluluğunun yattığını belirtir.

Makamın tanımını incelediği yazısında, (s. 92 vd.) Urmevî'den bugüne gelen makam konusundaki değişik yaklaşımları, günümüz müzik adamlarının da görüşleri ile işleyerek farklı yaklaşımlardan kaynaklanan sorunları ortaya koyar ve bu sorunlara çözüm arar. Bu konuda asıl problemin makam konusunun incelikleri değil de "ses sistemi" sorunu olduğunu ifade eder. Şu sonuca varır: Türk musiki ses sistemi, Türk musikisi makamlarının yapılarından yola çıkılarak kurulabilir. Ses sisteminden yola çıkarak makamları açıklamak mümkün değildir.

* Dr. Başöğretmen, İstiklal İlköğretim Okulu Etimesgut

¹ Musiki şeklinde yazım Aksoy'un tercihidir. Bu yazıda onun tercihine riayet ettik.

Birinci bölümün diğer bir çalışması da, üç yönünü bizlere tanıttığı Kantemir’le ilgilidir: (s. 118 vd.) Nazariyatçı, bestekâr, musikişinas Kantemir; bilgin, tarihçi Kantemir; Osmanlı musikisinin sözlü geleneğinde yaşayan bestekâr Kantemir. Yazar, bu yazıda sözlü geleneğin bize aktardığı Kantemir ile eserleri kendi mecmuasında yazılı Kantemir arasındaki irtibatsızlığı gözler önüne serer.

İkinci bölümdeki birbirinden derinlikli on iki çalışmadan ilki, “Türk Musikisi Sözü Üzerine”dir. (s. 133 vd.) Türk Musikisi ifadesini ilk kullananların Avrupalılar olduğunu ancak bunu kendi İtalyan, Alman vs. musikisi derken kastettiklerinden öte ulusal bir içerik yükleyerek kullandıklarını belirtir. Bu kullanımın Türkiye’deki ideologlara etkisini ve bunun yansımalarını ele alır.

İkinci olarak Aksoy, “Türk Musikisinin Kökeni” Sorunu Aşıldı mı?” diye sorar. (s. 139 vd.) Osmanlı-Türk musikisini karalamak isteyenler, bu sanatın aslında Bizans, Arap, Acem musikisi olduğunu söylerken, aynı ölçüde yanlış olanın bu musikinin müntesiplerinin söylenenleri ciddiye almaları ve verdikleri cevaplarda aşırıya giderek yanlışla saplanmaları olduğunu vurgulular. Bu köken sorunundaki yanlışlığın, konunun bilim/mûsikî zemininde değil de daha çok ideoloji/siyaset zemininde tartışılmış olmasından kaynaklandığını belirtir. Birinci grup, alaturka musiki aslında Türklerin değil Yunanların, Arapların, İranlıların musikisidir dolayısıyla ulusal nitelik taşımaz, derken buna tepki olarak doğan karşı görüşe göre ise Osmanlı musikisi sadece Türklerin musikisidir. Aksoy, bunun da ilki kadar yanlış olduğunu söyler. Bu hususta Türkologların ve Ziya Gökalp’ın etkisinden detaylıca söz eder. Arel’in tepkilerini değerlendirir. Hala bu sorunun aşılmadığını ifade eder. Neden? Çünkü ona göre bu sorun sahte bir sorundur. O, köken araştırmalarının milliyetçi duygulara, önyargılara yenilmeden yapılması gerektiğini ancak bu durumda gündelik polemiklere malzeme olmayacak çözümler doğacağına inanır. Aksoy, tüm yazılarında, tartışmaların bilim/musiki ekseninde yapılmasının musikiye verdiği zararlara vurgu yapar.

İkinci bölümün bir diğer makalesi de oryantalistlerin Cumhuriyet dönemi musiki tartışmalarına etkileri hakkındadır. (s. 157 vd.) Türklerin musikisi hakkında yazarların sağlam kaynaklara dayanmadan eserler verdiklerini, bu eserlerdeki yetersiz bilgilerin bizdeki milliyetçi ideologlara nasıl yön verdiğini ele alır ve sonuçta erken Cumhuriyet döneminde uygulanan Türk milliyetçiliği ideolojisinin Avrupa şarkiyatçılığının varsayımları üzerine kurulduğunu vurgular. Özetle der ki, Türkiye’de söylenen bütün fikirler oryantalistler tarafından daha önce söylenmiştir.

“Atatürk ve Musiki” (s. 171 vd.) başlıklı yazıda da her türlü ideolojik yaklaşımlardan uzak bilimsel ve yansız bir bakışla konunun bir değerlendirmesini buluyoruz. “Cumhuriyet Döneminde Devlet Radyosunun Türk Musikisi Üzerindeki Etkileri” (s. 182 vd.) başlıklı uzunca yazı, radyonun tarihinden, musikiye hizmetlerine kadar birçok konuyu irdeler.

“Cumhuriyet Dönemi Musıkisinde Farklılaşma Olgusu”nda (s. 210 vd.) Aksoy, yeni musiki siyasetinin yürürlüğe konduğu 1920-1930’lu yıllarda devletin Osmanlı’dan miras kalan musiki konusunda tam olarak neyi hedeflediğinin açık olarak ilan edilmediğini belirtir. Osmanlı musıkisinin faaliyet alanı sınırlandırılır, bu musiki radyo dışında resmi kurumlarda kabul edilmez, itibarsızlaştırılmaya çalışılır ve batı musıkisi karşısında ikinci sınıf bir musiki olarak kabul ettirilir bu dönemde. Sonuç nedir? Özetle Osmanlı okumuş çevre musıkisi sadece batı müziği ile değil Anadolu halk musıkisiyle de yıpratılmaya çalışılır. Osmanlı musıkisine karşı Ziya Gökalp’ın reçetesi olan “halk ezgisi+batı tekniği” formülü benimsenir. Sonuçta Osmanlı musıkisi icracıları ile halk musıkisi icracıları bile birbirlerine düşer ve kendi musikilerini reddederler. Aksoy, batı tekniğiyle besteler yapan birçok bestekârı örnek göstererek bunların eserlerinde şark musıkisi unsurlarının çok açık olduğunu belirtmiştir. Örneğin, Cemal Reşit Rey’in alafranga sayılan operetleri büsbütün alafranga mıydı? Necip Celal Andel, Fehmi Ege, Necdet Koyutürk gibi bestecilerin tangoları Arjantin tangolarına tamamen benziyor muydu? diye sorar. “Hayır, bunlar yeni Türk ezgileriydi, alafranga da değildi, alaturka da.” der. Diğer taraftan Osmanlı musıkisi geleneğini sürdüren bestecilerin de eserlerinde batı musıkisinin etkileri ve izleri kendini hissettirmiştir. Günümüzde alafranga-alaturka musiki, Türk-Batı musıkisi, tek sesli-çok sesli musiki ayırımının anlamsızlaştığını söyler. Ona göre musikide merkez parçalanmış yerini hem çoğul hem de karmaşık bir yapı almıştır.

Diğer yazılarında Aksoy, Darülelhan tasnif heyetinin zamanın şartlarında yerine getirdikleri hizmetleri, (s. 224 vd.) Bezmara topluluğunun musikimiz adına yaptıkları güzel işleri, (s. 239 vd.) anlatır. “Osmanlı-Türk Musıkisinin Bugünü ve Geleceği Üstüne”, (s. 246 vd.) “Osmanlı Musıkisinin Popüler Kültür Çevresinden Çıkışı” (s. 260 vd.) başlıklı yazıları devam eder. Bu bölümün önemli çalışmalarından “Kayıp Musikiler”e (s. 228 vd.) özellikle değinmek istiyorum. Aksoy, önce kayıp musikinin ne olduğunu tanımlayarak söze başlar. Çok basit tanımla; “Ezgilerini yaşatamayan, yani yazılı olarak günümüze ulaştıramayan musiki geleneklerine kayıp musiki diyoruz.” der. Eski Mısırlıların, Sümerlerin musıkisi gibi. Sorar Aksoy, bir musiki ardında hiç bir iz bırakmadan büsbütün kaybolur mu? Yüzde yüz kaybolmaz, cevabını kendisi verir. “Çünkü kayıp denen musiki hiç olmazsa birtakım unsurları, daha sonraki musiki gelenekleri içinde dönüştürülmüş olarak yaşar, kaybolmaz. Bir yerlerde yaşıyordur geçmiş ama nerde?” Bu satırlar bize A. H. Tanpınar’ın Beş Şehir’inde Ankara’yı anlatırken, yapılan kazılardan çıkan şaşırtıcı Hitit eserlerinin plastiklerinin bugünün sanatına o kadar yakın üsluplara sahip olduğunu ifade ettiği yerdeki “Yaşanmış hayat unutulmuyor, ne de büsbütün kayboluyor, ne yapıp yapıp bugünün veyahut dünün terkibine giriyor.” cümlesi geliyor hatırmıza. (Bkz. Dergâh yay, İstanbul 2006, s. 22) Aksoy musikideki gelişme sürecini hem kaybolma hem kaybolmama olgusuyla açıklıyor ve Osmanlı musıkisindeki kayıpların peşine düşüyor. Çünkü bu musikideki kayıp ona göre az değil. “Kayıp çok ama bu musiki de

özellikle başlangıçta kayıplardan beslenmiştir. Osmanlı'da bu musiki geleneği kurulmadan önce İslam dünyasında olgunlaşmış bir yüksek zümre musikisi vardı (tarihi İran ve Horasan bölgelerinde) Safevi ve Timurlu döneminin, Herat okulunun musikilerinden bize bir şey kalmamıştır ama aslında büsbütün kaybolmamıştır tabii. Başka geleneklere karışmış “erimiştir” demek daha doğru belki de.” Bu dönüşüm Osmanlı musiki geleneği ile sonuçlanıncaya kadar nasıl seyrediyor? Tarihi bilgiler vererek açıklar ve der ki; “İslam-doğu dünyası kurduğu büyük bir musiki geleneğini Osmanlı senteziyle günümüze ulaştırmıştır. (Osmanlı öncesi musiki gelenekleri, eski İran, eski Arap ve Hind musikileri kayıptır). O bakımdan, Osmanlı musiki sentezinin Türkleri de aşan çok önemli tarihi bir anlamı da vardır.” (s. 231) Hem kaybolma hem kaybolmama olgusuyla açıkladığı musikinin gelişme süreci hakkında örnekler devam eder. Yazının sonuna doğru gerçekten kaybolan musikin ve musiki alanındaki değerlerin neler olduğunu anlatır.

İlgiyle, zevkle okunan yazıların yer aldığı kitap, koca bir musiki dağının her yamacında bizi bir süre tutuyor, düşündürüyor ve tekrar yola koyuyor. Musiki tarihimizin bin yıla yakın geçmişine çeşitli vesilelerle yolculuk yaptırıyor. Bilgilendirici, düşündürücü, ufuk açıcı bir yolculuk bu. Yazıların içeriği kitabın her iki bölümünde de birbirini tamamlayıcı ve birbiriyle son derece uyumlu. Farklı yazılardan oluşmasına rağmen tekrarlara düşülmemiş olması önemli bir husus. Ayrıca yazarın önceki çalışmalarından aşina olduğumuz akıcı üslubuna burada da şahit oluyoruz. Diyelim ki bir yazı bilimsel araştırma bile olsa, yazıyı okurken sanki Aksoy'u dinliyormuşsunuz hissine kapılırsınız. Akıcı bir şekilde, zevkle okursunuz yazıyı. Bu selâsette Aksoy'un dilci olmasının da etkisi büyük olsa gerek. Kendisini tebrik ediyor aslında tüm makalelerini beklediğimizi belirtmek istiyorum.