

# Nüsha

Yıl: I  
Sayı: 1  
Bahar 2001

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi

- M. Faruk Toprak**  
Arap Şiirinde Şehirlere Hiciv
- Hüseyin Yazıcı**  
Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emin'in İstanbul Anıları
- Hicabi Kırlangıç**  
İranlı Şairin Türkiyesi
- Musa Yıldız**  
Abdurrahman Eş-Şarkâvî'nin El-Ard Adlı Romanı
- Derya Örs**  
Celâl Âli Ahmed, Hayatı, Eserleri ve Edebî Üslûbu  
Üzerine Bir İnceleme
- Celal Soydan**  
Urdu Öyküsünde Fesadat Dönemi ve İlerici Yazarlar
- Bedrettin Aytaç**  
The Place Of Hebrew Language In Middle Eastern Researches
- Kemal Tuzcu**  
Araplarda Etimoloji Çalışmaları
- Adem Akın – Remzi Demir**  
Hoca Tahsin Efendi ve Felsefe İle İlgili Bir Şiiri
- Hasan Almaz**  
Şehriyar ve Türk Edebiyatı
- Derya Örs**  
Çağdaş İran Şiirinin Öncülerinden Fereydûn-i Muşîrî
- Hicabi Kırlangıç**  
İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi
- Muhammet Hekimoğlu**  
Raşit Halifeler Döneminde Şiir
- İbrahim Ethem Polat**  
Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı
- Ahmet Faruk Çelik**  
Konya Mevlânâ Müzesi Abdalbâki Gölpınarlı  
Kütüphanesi Katalogu

# Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi

**Yıl: I, Sayı: 1, Bahar 2001**

# Nüsha

Yıl: I, Sayı: 1, Bahar 2001  
Üç Ayda Bir Yayınlanır  
Hakemli Dergi  
OKU A.Ş. Adına Sahibi  
Fatih Altunbaş

Yazı İşleri Müdürü  
Dr. Hicabi Kırlangıç

Genel Yayın Yönetmeni  
Dr. Derya Örs

Yayın Kurulu  
Hasan Almaz  
Ali Güzelyüz  
Muhammet Hekimoğlu  
İsmail Hoccoğlu  
Hicabi Kırlangıç  
Derya Örs  
İbrahim Ethem Polat  
Kemal Tuzcu  
Musa Yıldız

Danışma Kurulu  
Prof. Dr. Mürsel Öztürk  
Prof. Dr. Azmi Yüksel  
Prof. Dr. Mehmet Kanar  
Prof. Dr. Saadetin Kocatürk  
Prof. Dr. Rahmi Er  
Doç. Dr. Faruk Toprak  
Doç. Dr. Remzi Demir  
Doç. Dr. Mustafa Çiçekler  
Doç. Dr. Bedrettin Aytaç  
Doç. Dr. Hasan Çiftçi

Yönetim Yeri ve İrtibat  
Onurlu Sok. No: 27  
Keçiören-Ankara  
Telefon: 312 3605000  
E-Posta:  
[akademiknusha@hotmail.com](mailto:akademiknusha@hotmail.com)

## Yıllık Abone Bedeli

Yurt İçi: 10.000.000 TL

Yurt Dışı: 40 \$

Abone olmak için abone bedelinin Türkiye İş Bankası Ankara Necatibey Şubesi, Hicabi Kırlangıç adına kayıtlı 0572347 nolu hesaba yatırılması gerekir.

## Baskı

Prestij Matbaası

Tel: 312 3412932

- 
- Yayınlanan yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.
  - Şarkiyat alanında bilimsel çalışma yapanlar, dergimize makale, yazma eser tashih ve tanıtımı, kitap tanıtımı ve bilimsel eleştiri gönderebilirler.
  - Gönderilen yazılar ilgili alanda uzman akademisyenlere incelenir. İnceleme sonucunda yayımlanabilir bulunan yazılar yayımlanır.
  - Yazılar, yayımlansın yayımlanmasın geri verilmez.
  - Yazılar A4 kağıdına MS Office 97 ya da Office 2000 programında yazılmış bilgisayar çıktısı beraberinde diskette teslim edilmelidir.
  - Yazar tarafından yazıya beşer satırı geçmeyecek şekilde İngilizce özet eklenir.
  - Nüsha adı anılmadan alıntı yapılamaz.

**ISSN 1303-0752**

**ANKARA 2001**

# İÇİNDEKİLER

## 5. Sunuş

### 7. M. Faruk Toprak

Arap Şiirinde Şehirlere Hiciv

### 16. Hüseyin Yazıcı

Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emin'in İstanbul Anıları

### 30. Hicabi Kırlangıç

İranlı Şairin Türkiyesi

### 36. Musa Yıldız

Abdurrahman Eş-Şarkâvî'nin El-Ard Adlı Romanı

### 46. Derya Örs

Celâl Âl-i Ahmed, Hayatı, Eserleri ve Edebî Üslûbu

Üzerine Bir İnceleme

### 55. Celal Soydan

Urdu Öyküsünde Fesadat Dönemi ve İlerici Yazarlar

### 62. Bedrettin Aytaç

The Place Of Hebrew Language In Middle Eastern  
Researches

**66. Kemal Tuzcu**

Araplarda Etimoloji Çalışmaları

**72. Adem Akın – Remzi Demir**

Hoca Tahsin Efendi ve Felsefe İle İlgili Bir Şiiri

**80. Hasan Almaz**

Şehriyar ve Türk Edebiyatı

**86. Derya Örs**

Çağdaş İran Şiirinin Öncülerinden Fereydûn-i Muşîrî

**96. Hicabi Kırlangıç**

İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi

**109. Muhammet Hekimoğlu**

Raşit Halifeler Döneminde Şiir

**124. İbrahim Ethem Polat**

Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı

**134. Ahmet Faruk Çelik**

Konya Mevlânâ Müzesi Abdalbâki Gölpınarlı

Kütüphanesi Katalogu

## Sunuş

**G**erekşinimlerin oluşumlar için en başta gelen etken olduğu bilinen bir olgudur. İnsan bir şeye gerekşinim duyduğunda, bu gerekşinimini hangi yolla karşılayabileceği üzerinde kafa yormaya başlar. Düşünme yetisi bu yolda insanın en önemli yardımcısıdır. Her hangi bir alanda ortaya konulan bir çabanın değerliliği, bir düşünencenin ürünü olmasına bağlıdır. Bir dergiyi de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Düşünen, düşünencenin kılavuzluğunda okuyan ve yazan insanın çabalarından sadece biridir dergi çıkarmak. Dergicilikte kollektif bir düşünme, toplu bir akıl devreye girer. Bilimsel bir dergide ise bu kollektif düşünme daha da zorunludur.

Bu dergiye neden gerekşinim duyuldu? Sosyal bilimler alanında yayımlanmakta olan çok sayıda dergi varken bir yenisinin gerekliliğine okuyucu nasıl ikna edilebilir? Hemen söylenmeli ki bu dergi, yıllardır doğu dilleri, edebiyatları, tarihi, kültürü ve felsefesi alanına hasredilmiş bir derginin yokluğunu duyan bilim adamlarının düşünme faaliyetinin ürünüdür. Ayrıca sosyal bilimler alanında çok sayıda dergi yayımlandığı görüşü bütünüyle gerçeği yansıtmamaktadır. Ülkemizin sosyal bilimler alanında söz sahibi olması, bu tür çalışmaların nitel ve nicel olarak artmasına bağlıdır. Bu konuda üniversitelere büyük görev düşmektedir. Ne yazık ki üniversite dergileri son dönemlerde içe kapanmış görüntüsü vermekte, hatta kimi dergiler yaşamla ölüm arasında gidip gelmektedir. Üniversite dergilerinin daha etkin kılınması, sadece üniversite yöneticilerinin değil, bütün üniversite mensuplarının bu işi sahiplenmeleriyle olanaklıdır. Bu hedefin gerçekleştirilmesi ülkemiz şartlarında uzun vadeli çalışmaları gerektirmektedir. Bu bakımdan üniversiteye resmen bağlı olmayan, ama üniversiteyle organik bağlarının bulunması kaçınılmaz olan dergiler bu yolda ilk basamaklardan olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığın-

da ilk sayısını sizlerle paylaşan Nüsha dergisi, bu yolda özverili bir çabanın ürünü sayılmayı hak etmektedir.

Sosyal bilimler alanında yayın hayatını sürdüren dergilerin karşılaştığı en büyük güçlük, bu dergilerin belirli bir alanla sınırlı olmayışlarıdır. Dergilerde alan sınırlandırmasının olmayışı ya da daha doğru söyleyişle sınırların çok geniş tutulması, örneğin bütün sosyal bilimlerin derginin potansiyel alanını oluşturması, derginin dağınık bir görüntü vermesine, okuyucu karşısındaki sempatisinin azalmasına ve sonunda içe kapanmasına yol açmaktadır. Bu olumsuzlukların önüne geçmek için dergilerin daha özel alanlarla sınırlandırılması gereklidir. Bu olguları göz önünde bulunduran Nüsha dergisi, kendisini sınırlandırmaya karar vererek okuyucu karşısına çıkmaktadır. Bizim sınırlarımız, klasik söyleyişle “şarkiyat” alanıdır. Şarkiyat teriminin içerisine Türk, Arap, Fars ve Urdu dilleri ve edebiyatları ile bu dillerin hayat sürdüğü coğrafyanın tarihi, kültürü ve felsefesi üzerine yapılan çalışmalar girmektedir. Nüsha dergisi bu alanlarda yapılan bilimsel çalışmalara kapılarını açık tutacaktır.

Güç koşullar altında yayın hayatına başlayan dergimiz, hepsi de üniversite çevresinden olan bilim adamlarının özverili katkılarıyla uzun soluklu bir etkinlik olma yolunda her türlü güçlüklerle savaşıyor ve hizmet etme kararlılığında.

Bu ilk sayıda olabilecek yanlışlarımızın hoş görülmesi, fakat bilimi ve adaleti temel alan eleştirilerin esirgenmemesi temennisiyle ikinci sayımızda buluşmayı diliyoruz.

Editör



M. Faruk Toprak

Arap Şiirinde Şehirlere Hiciv

M. Faruk Toprak\*

Arap Edebiyatında, şehirler için söylenen methiyeler, şehirlerin kaybedilmesi üzerine söylenen mersiyeler ve şehirlere olan hasreti dile getiren özlem şiirlerinin yanı sıra şehirler için söylenmiş hicviyeler de vardır. Diğer türlere nazaran sayıca daha az olan bu hicviyeler, beyit sayısı bakımından da azdır. Söyleniş sebepleri arasında, bir şehri beğenmeme, halkından zarar ve eziyet görme, orada umduğunu bulamama vs. sayılabilir.

Şehirlere hiciv türünde tesbit edebildiğimiz ilk şiirlerden birisi, İslâmi dönemde en-Necâşî el-Hârisî adıyla tanınan Kays b. Amr tarafından söylenmiş olup Kûfe şehrini hedef almakta, bu arada Kûfeliler de yerilmektedir. Şair, Ramazan'da yemek yediği için Hz. Ali tarafından değnek cezasına çarptırılıp ardından halka teşhir edilince, hıncını Kûfe şehrinden ve halkından alır<sup>1</sup>.

إذا سقى الله قوماً صوب غادية  
التاركين على طهر نساءهم  
و السارقين إذا جنَّ ليلهم  
فلا سقى الله أهل الكوفة المطرا  
و الناكحين بشطي دجلة البقرا  
و الطالبين إذا ما اصرحوا السورًا

Allah bir kavmi bereketli bulutlarla sulayacaksa, sakın Kûfe halkına yağmur yağdırmasin!

O Kûfeliler ki temizlenmiş olan eşlerini bırakıp Dicle'nin iki yakasında sığırlarla çiftleşirler.

Gece karanlığı bastırduğunda hırsızlık yapıp sabah olduğunda Kur'an'dan sureler okurlar.

Abbasilere başkentlik yapmış olan ve kendisi için övgü dolu şiirler nazmedilen Bağdat, zaman zaman yerilmekten kurtulamamıştır. İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896), umduğunu bulamadığı bu şehri, kendine has alaycı üslubuyla şöyle yerer<sup>2</sup>:

طال الدهر في بغداد همي  
ظاللت بها على كره مقيماً  
و قد يشقى المسافر أو يفوز  
كعنين تعانقه العجوز

Felek Bağdat'ta derdimi arttırdı. Yolcu dediğin ya birşeyler elde eder ya da (elde edemeyip) bedbaht kalır.

İhtiyar kadının kucakladığı iktidarsız erkek gibi orada zorla ikamet etmek zorunda kaldım.

Di'bil (ö. 246/860), yanından öfkelenerek çıktığı Halife el-Mu'tasım'a gönderdiği bir şiirinde hem Bağdat'ı hem de halifenin kurduğu Surre Men Ra'â (Samarrâ) şehri için şöyle der:<sup>3</sup>

بغداد دار الملوك كانت  
حتى دهاها الذي دهاها

\* Doç. Dr. A.Ü.D.T.C.F. Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

## Arap Şiirinde Şehirlere Hiciv

ما غاب عنها سرور ملك  
ليس سرور بسرٍّ مَنْ رَا  
عاد الى بلدة سواها  
بل هي يؤس لمن يراها  
برغم أنف الذي ابتناها  
عجل ربي لها خراباً

*Başına musibet gelinceye dek, Bağdat hükümdarlar şehriydi.  
Hiçbir hükümdarın ikbali oradan silinip başka bir yere gidecek değildi.  
Surre men ra'a, sevinç değil, aksine görenler için bir mutsuzluk şehridir.  
Rabbim, bu şehri inşa edenin (Mu'tasım'ın) burnunu sürtüp bir an önce orayı harap etsin!*

Di'bil'in çağdaşı Ebu Temmâm (ö. yaklaşık 231-6/845-51) ise, iç karışıklıklardan dolayı harabeye dönen Bağdat'ı yerdiği bir şiirinde, Samarrâ'yı isim vermeden över. Çünkü bu şehir, şairi sarayına kabul eden el-Mu'tasım tarafından kurulmuştu<sup>4</sup>.

لقد أقام على بغداد ناعياها  
كانت على ما بها و الحرب موقدة  
نرجى لها عودة في الدهر صالحة  
مثل العجوز التي ولت شبيبته  
لزت بها ضرة زهراء واضحة  
فليكنها لخراب الدهر باكيها  
و النار تطفئ حسناً نواحيها  
فالآن أضمر منها اليأس راجيها  
و بان عنها كمال كان يحظيها  
كالشمس أحسن منها رائيتها

*Bağdat'ın ölüm haberi duyuruldu bile, feleğin yıktığı yere ağlayacak olan ağlasın artık!*

*Savaşın ortalığı yakıp yıktığı bu şehirde ateş, onun bütün güzelliklerini söndürdü.*

*Zaman içinde yeniden eski haline dönmesi umuluyor. Ancak uman kişinin de içinde gizli bir umutsuzluk var.*

*(Bağdat'ın durumu) gençliği elden giden ve sahip olduğu mükemmelliği yitiren yaşlı bir kadın gibidir.*

*Şimdi kendisine, güneş gibi parlak yüzlü olan ve görenlere daha güzel görünen bir kuma geldi.*

Gramerci Ali b. Talha (ö. 424/1033) bir müddet ikamet ettiği, ancak ilmine gerekli saygı ve ilgiyi göremediği Irak'taki Vâsıt şehrini şöyle hicveder<sup>5</sup>:

سئم الأديب من المقام بواسط  
يا بلدة فيها العبيُّ مكرم  
إن الأديب بواسط مهجور  
و العلم فيها ميت مقبور

*Edip kişi Vâsıt'ta kalmaktan usandı. Edip, Vâsıt'ta terk edilip unutulmuştur.*

*Ne biçim memleket! Orada aptal kişi saygı görür, ilim ise ölüp mezara konmuştur.*

Aynı şehri hicveden Abbasi şairlerinden Beşşâr b. Burd (ö.167/783-4), şehrin kozmopolit yapısından şikayetçi olduğunu şöyle dile getirir<sup>6</sup>:

## M. Faruk Toprak

و تسعة آلاف على أهل واسط  
و واسط مأوى كل عِلج و ساقط  
شرار عباد الله من كل غائط  
من الله أجرأ مثل أجر المرابط

على واسط من ربيها ألف لعنة  
أيلتمس المعروف من أهل واسط  
نبيط و أعلاج و خور تجمعوا  
و إني لأرجو أن ننال بشتهم

*Allah'tan, Vâsıt şehrine bin kere, Vâsıt halkına da dokuz bin kere lanet olsun.*

*Tüm inançsız ve bozuk insanların yuvalandığı yer olan Vâsıt'tan iyilik umulur mu hiç?*

*Oradan buradan toplama Nabatî, Hürî ve inançsız insanlardır oranın halkı.*

*Sebat gösterip sevap kazanan kişi gibi Allah'ın sevabına nail olmak için onların kötü sözlerine maruz kalmayı umarım.*

Dilci ve şair 'Usmân b. Said el-Kuraşî (ö. 685/1286)'nin Mısır'ı ve dolayısıyla Mısırlıları yerdığı aşağıdaki beyitleri de gerekli ilgi ve saygıyı görme-  
yişin bir ifadesidir<sup>7</sup>.

عن بسطها بالنوال منقبضة  
أكلت كتبي كأني أرضة

يا أهل مصر رأيت أيدكم  
فمذ عدمت الغداء عندكم

*Ey Mısırlılar, elinizin iyilik yapmaya yanaşmadığını gördüm.*

*Sizin yanınızda yemek yemeyeli, tahtakurdu gibi kitaplarımı yedim.*

Nusaybin için söylenen anonim bir hicviyenin nedeni, zalim yöneticiler-  
dir. Dıştan görünüşü çok güzel olan bu şehir, içinde yaşayan ahali için bir ce-  
hennem niteliğindedir<sup>8</sup>.

ولاية كل ظلوم غشوم  
و ظاهرها من جنان النعيم

نصيب نصيبين من ربيها  
فباطنها منهم في أظى

*Nusaybin'in Rabbinden nasibi, zalim ve acımasız kişilerin yönetimi  
altında olmasındır.*

*Dış görünüşü Naim cennetleridir, ama içi cehennemdedir.*

İslâm dünyasında Bağdat gibi övülmenin yanı sıra hicve de maruz kalan  
şehirlerden biri de Buhara'dır. Yâkût'un ifadesine göre, bu şehirde doğru dü-  
rüst bir kanalizasyon sistemi bulunmamaktaydı ve sokaklar pis kokudan ge-  
çilmiyordu. Ebu't-Tayyib Tâhir b. Muhammed et-Tâhirî, bu durumu sözünü  
esirgmeden şiirinde anlatır<sup>9</sup>.

يعز بربعها الشئ النظيف

بخارى من خرا لا شك فيه

*Hiç şüphe yok ki Buhara b..tan bir şehirdir.*

## Arap Şiirinde Şehirlere Hiciv

*Orada temiz birşey bulmak zordur.*

Diğer şairlerin de doğrudan ya da dolaylı yoldan, Buhara'nın açık bir tuvalet olduğunu söylediklerini görmekteyiz. Mahmud b. Davud el-Buhari, bu şehrin pisliğini ve kötü koktuğunu *luğaz* üslubu içinde şöyle ifade eder<sup>10</sup>.

باء بخارى ، فاعلمن ، زائدة و الألف الوسطى بلا فائدة

*Bil ki Buhara'daki bâ harfi fazladır. Ortasındaki elif harfi de anlamsızdır. Aynı şair, bir başka şiirinde de şöyle der<sup>11</sup>:*

ما بلدة مبنية من خرا و أهلها في وسطها دود  
تلك بخارى من بخار الخرا يضيع فيها الند و العود

*B..tan inşa edilip ortasında halkın kurt gibi durduğu bir başka yer var mı?*

*İşte Buhara, b..un buharındandır. İçinde güzel koku diye birşey yoktur.*

Anonim bir şiirde de Buhara'dan ayrılmanın kurtuluş olacağı şöyle vurgulanır<sup>12</sup>:

أقمنا في بخارى كارهينا و نخرج إن خرجنا طائعيناً  
فأخرجنا إله الناس منها فإن عدنا فإننا ظالموناً

*Buhara'da kerhen kaldık, çıkacağımız zaman da sevinçle çıkacağız.*

*Yâ Rab, bizi oradan çıkar. Eğer oraya bir daha dönersek, zalimlerdeniz demektir.*

Buhara gibi hakkında hicviyeler söylenen bir diğer şehir de İran'daki Hemezân (Hemedan) şehridir. Bu şehrin en çok eleştirilen yönü, havasının çok soğuk olmasıdır. Abdullah b. el-Mubarek, bu durumu şöyle dile getirir<sup>13</sup>:

النار في همدان يبرد حرها و البرد في همدان داء مسقم  
و الفقر يُكْتَمُ في بلاد غيرها و الفقر في همدان ما لا يُكْتَمُ  
قد قال كسرى حين أبصر تلكم: همدان لا ، إنصرفوا فتلك جهنم

*Hemedan'da ateşin harareti soğuğa dönüşür*

*Soğuk, Hemedan'da hastalık veren bir illettir.*

*Fakirlik, Hemedan dışında bir yerde gizlenebilir, ama Hemedan'da gizlenemez.*

*Kısra tepenizi gördüğü zaman demişti ki:*

*Hemedan mı? Asla! Dönüp gidin, burası cehennemdir.*

Şair Vehb b.Şâzân el-Hemezânî de mensubu bulunduğu şehrin yaşanılmaz bir yer olduğunu ve bunun sonucu olarak halkın da işe yaramaz insanlar olduğunu açıkça dile getirmiştir<sup>14</sup>.

## M. Faruk Toprak

من البلدة الحزنة الجامدة  
من الخير من خصلة واحدة  
بها من ضبايتها الراكدة

أما أن من همدان الرحيل  
فما في البلاد ولا أهلها  
يشيب الشباب ولا يهرموا

*Mahzun ve donuk şehir Hemedan'dan göç etmenin zamanı gelmedi mi?  
Ne bu şehirde ne de halkında bir nebze olsun hayır yok.  
Gençler burada, puslu havadan dolayı ihtiyarlarlar.*

Bu şehirden biri olan ünlü makame yazarı Bediuzzaman el-Hemezânî (ö.398/1007-8) de şehrinin olumsuz yönlerini çekinmeden söyleyenlerdendir<sup>15</sup>.

همدان لي بلد أقول بفضله  
صبياناه في القبح مثل شيوخه

لكنه من أقبح البلدان  
و شيوخه في العقل كالصبيان

*Hemedan benim memleketim olup üstün yönlerini söylerim.  
Ancak en çirkin şehirlerdendir.  
Gençleri çirkinlikte yaşlılar gibidir.  
Yaşlıları da akıl bakımından çocuklar gibidir.*

Vezir Ebu'l-'Alâ Muhammed b. Ali el-Hemedânî de yukarıdakine benzer sözlerle memleketini ayıplamaktan kaçınmaz<sup>16</sup>.

بلد اليه أنتمي مناسبي  
صبياناه في القبح مثل شيوخه

لكنه من أفقر البلدان  
و شيوخه في العقل كالصبيان

*(Hemedan) mensup olduğum şehirdir, ama şehirlerin en çirkinlerinden-  
dir.  
Gençleri çirkinlikte yaşlılar gibidir.  
Yaşlıları da akıl bakımından çocuklar gibidir.*

Şehirler için söylenen ilginç hicviyelerden birisi de *Irak'ın Kör Şeytanı* lakabıyla bilinen Nuşirevan el-Bağdadi tarafından nazmedilmiştir. Irak'ın Erbil şehrine giden Nuşirevan, gerek şehri ve gerekse halkını kötülediği şiiri-ne şöyle başlar<sup>17</sup>:

تَبَّأ لَشَيْطَانِي وَ مَا سَوَّلَا  
نَزَلْتَهَا فِي يَوْمِ نَحْسِ فَمَا  
وَ قَلْتُ مَا أَخْطَا الَّذِي مَثَلَا  
هَذَا وَ فِي الْبَازَارِ قَوْمٌ إِذَا

لأنه أنزلني إربلا  
شككت أني نازل كربلا  
بإربل إذ قال: بيت الخلا  
عابنتهم ، عابنت أهل البلا

*Kahrolasınca şeytanım, nasıl da ayarttı ve beni Erbil'e getirdi  
Uğursuz bir günde bu şehre indim ve anladım ki meğer Kerbela'ya inmişim.*

## Arap Şiirinde Şehirlere Hiciv

Dedim ki: Erbil'i bir şeye benzeten kişi, orası tuvalettir derken yanılmamıştır.

Şehrin pazar yerinde öyle bir topluluk var ki onları gördüğümde belalı kişileri görmüş olurum.

Şairin kınadığı şeylerden biri de yörede konuşulan ve kendisine yabancı ve sevimsiz gelen yerel Arapçadır. Bu yerel Arapça'dan örnek cümle ve kelimeler vermesi, avam lehçesinin tarihi geçmişi açısından önemli bir belge sayılabilir<sup>18</sup>.

جَبُّ لِي جَفَايَ جَفَّ جَالِ الْجَلَا  
تَجِبُ جَمَالَهُ ، قَبْلُ أَنْ تَرَحَّلَا  
كَفِ الْمَكْفَنِي اللَّئِنَا أَيُّ بُو الْعَلَا  
يَكْفُو بِهِ ، أَشْفَقَهُ بِالْمَلَا

أَمَّا الْعِرَاقِيُونَ أَلْفَظَهُمْ  
جَمًّا لَكَ أَيُّ جَعَجَعَ جِبَهُ تَجِبُ  
هَبِّيَا مَخَاعِطِي الْكَشْحَلِي ، مَشْ  
جَفَّهُ بِجَعَصِهِ ، أَنْتَقَهُ مَدَّةً

Daha sonra da Erbil'de konuşulan ve yine kendisi için yabancı olan Kürtçe cümlelere de yer verir<sup>19</sup>.

أَوْ نَجِيَا أَوْ نَتَوَى زَنْكَلَا  
خَبِلُوا وَ مَبِلُوا مَوْسِكَا مَنَكَلَا  
قَالُوا: بُو يَرْكِي تَجِي؟ قَلْت: لَا

و الْكُرْدُ لَا تَسْمَعُ إِلَّا جِيَا  
كَلًّا وَ بُو بُو عَلَكُو خُشْتَرِي  
مَمُّو وَ مَقُو مَمَكَلِي ثَمَّ إِنْ

Şair, şiirinin sonlarına doğru bizleri şaşırtır ve söylediği sözlerden dolayı özür dileyerek şehrin yöneticisine methiye düzer<sup>20</sup>.

لَا عَدْتُ أَهْ جُو بَعْدَهَا إِرْبِلَا  
صَدْرًا رَنْبِسًا سَيِّدًا مُقْبِلَا  
شَرَفَهُ اللَّهُ وَ قَدْ خَوَّلَا  
مَا زَالَ لِلطَّبِيْبَةِ مَسْتَعْمَلَا  
أَشْعَارُهُ قَطْ ، وَ لَا عَوَّلَا  
تَبًّا لِشَيْطَانِي وَ مَا سَوَّلَا

قَدْ تَابَ شَيْطَانِي وَ قَدْ قَالَ لِي:  
كَيْفَ وَ قَدْ عَايَنْتُ فِي صَدْرِهَا  
مَوْلَايَ مَجْدَ الدِّينِ يَا مَاجِدَا  
عَبْدِكَ نَوْشِرَوَانَ فِي شَعْرِهِ  
لَوْلَاكَ مَا زَارَتْ رَبِّي إِرْبِلُ  
وَ لَوْ تَلَقَّكَ بِهَا لَمْ يَقُلْ:

Şeytanım tövbe etti ve bana dedi ki: Bir daha Erbil'i yermeyeceğim.

Şehrin baş köşesinde ikbal sahibi saygın bir yönetici varken nasıl olur da (hicvederim)?

Efendimiz Mecdudun, ey soylu kişi, Allah onu şereflendirsin ve ihsanda bulunsun.

Kulun Nuşirevan, şiirlerinde güzel ifadeleri kullanmaya devam ediyor.(!)

Sen olmasaydın onun şiirleri Erbil'in bayırlarının ne ziyaret eder ne de

....

Orada seninle karşılaşıyadı, kahrolasıca şeytanım, nasıl da ayarttı demezdi.

Bu son beyitte görüldüğü gibi, şair, şiirinin başındaki sözlerini geri almaktadır. Nitekim, Erbil şehrini övmeye başlarken de aynı şeyi yapar<sup>21</sup>.

## M. Faruk Toprak

و اقصد الى إربل و اربع بها و لا تقل ربعاً قليل الكلا

*Erbil'e git ve oraya yerleş. Orası bereketsiz bir yerdir deme!*

Halbuki şehri yererken bu ifadelerin tam tersini söylüyordu<sup>22</sup>.

فلعنة الله على شاعر يقصد ربعاً ليس فيه كلا

*Bereketi olmayan bir yöreye giden şaire Allah lanet etsin.*

Endülüs'ün Runda şehri, Tunuslu Ebu'l-Feth İbn Fâhir tarafından şöyle hicvedilir<sup>23</sup>:

قبحاً لرندة مثلما	تبحت مطالعة الذنوب
بلد عليه وحشة	ما إن يفارقه القطوب
ما حلها احد فيند	وي بين بعد بين أن يؤوب
لم أتتها عند الضحى	إلا و خيل لي غروب
افقاً أغم ساحة	تملا القلوب من الكروب

*Günah işlemek. nasıl çirkinse Runda için de çirkinlik olsun!*

*Öylesine yabancı bir yer ki asık suratlılık kendisini terketmiyor.*

*Kim oraya geldiye, ayrılık sonrası hemen dönmeye niyet eder.*

*Kuşluk vakti oraya geldiğimde bana sanki gün batımıymış gibi geldi.*

*Keder dolu bir memleket, kalpleri hüznü dolduran bir yer.*

Endülüs'ün Vâdi'l-Hicâra yöresinden olup doğuya giden ve Irak'ı ve Suriye'yi dolaşan Ebu Bekr Muhammed b. el-Kâsım, Dimaşk hakkındaki izlenimlerini şöyle özetler<sup>24</sup>:

دمشق جنة الدنيا حقيقاً	و لكن ليس تصلح للغريب
بها قوم لهم عددٌ و مجدٌ	و صحبتهم تؤول الى حروب

*Dimaşk gerçekten de dünyanın cennetiymiş, ama yabancılara yaramıyor.*

*İçinde, sayıca çok soylu bir millet var. Ancak onlarla dost olmanın sonucu savaştır.*

Aynı kişinin Halep'teki sıkıntılarını dile getirdiği bir diğer şiiri ise bu şehri yermekten çok ülkesine olan özlemini konu alır<sup>25</sup>.

أين أقصى الغرب من أرض حَلَبْ	أملٌ في الغرب موصول التعب
حَنٌّ من شوق الى أوطانه	مَنْ جفاه صبرُهُ لَمَّا اغترب
جال في الأرض لجاجاً حائراً	بين شوق و عناء و نصب

*Mağrib neresi Halep neresi? Bitkin bir halde Mağrib'e özlem var.*

*Gurbete gittiği zaman sabrını kaybeden kişi, hasretle vatanını özledi.*

## Arap Şiirinde Şehirlere Hiciv

*Kâh özlem, kâh yorgunluk, kâh sıkıntı içinde, şaşkın bir halde yeryüzünde dolaştı durdu.*

Daha sonra, vatanlarından uzak kalmamaları konusunda Endülüslülere bir de tavsiyesi vardır<sup>26</sup>.

يا أحبائي اسمعوا بعض الذي  
ولیکن زجراً لكم عن غربة  
يتلقاه الطريد المغترب  
يرجع الرأس لديه كالذئب

*Ey sevdiklerim, gurbete düşüp uzaklaşmış kişiden bir şeyler dinleyin:  
Başın kuyruğa dönüştüğü gurbetten sakının!*

Ebu't-Tayyib el-Mutenebbi (ö.345/965) kısa bir süre bulunduğu Amid (Diyarbakır) şehrinde şahit olduğu aşırı yağışlar ve ardından gelen sel felaketi nedeniyle hiç de güzel günler geçirmedığı bu şehri şöyle hicveder<sup>27</sup>.

أ أمْدُ هل أَلَمَّ بِكَ النِّهَارُ  
إذا ما الأَرْضُ كانت فيك ماءً  
قديماً أو أثَّيرَ بِكَ الغِبَارُ  
فأين بها لغرقاك القَرَارُ  
و ماجت فوق أروسنَا البحارُ  
و ماجت فوق أروسنَا البحارُ  
كأن خيامنا لهم جمارُ  
و لا رَوَى مزارعها القطارُ  
و لا حسنٌ بأهلها اليسارُ  
فأحسن ما لبست لها الفِراوُ  
أ أمْدُ هل أَلَمَّ بِكَ النِّهَارُ  
إذا ما الأَرْضُ كانت فيك ماءً  
تَعَضَّبَتِ الشَّمْسُ بِهَا عَلِينَا  
حنين البخت و دَعَاها حجيجُ  
فلا حياً الإله ديار بكر  
بلادٌ لا سمينٌ مَن رعاها  
إذا ليس الدروع ليوم بؤس

*Ey Amid, sen hiç gündüzü yaşadın mı? (sürekli bulutlarla ve karanlıkla kaplısın)*

*Toprağın kuruyup tozuttu mu? (sürekli sellere gömülüsün)*

*Senin toprakların hep suyla dolacaksa, boğulanlar nereye gömülecek?*

*Güneş bize öfkeleni (bulutların arkasında kalıp gözükmedi) ve başlarımızın üstünde denizler dalgalandı.*

*Seller, hacılardan ayrılan deve sürüsü gibi böğürürken çadırlarımız da şeytan taşlama yeri gibiydi*

*Ne Allah Diyar-ı Bekr'e hayat versin ne de tarlalarını yağmur sulasın!*

*Öyle bir yer ki orası, ne hayvan otlatan gelişip semirir ne de zengini halkına yararlı olur.*

*Savaş günlerinde korunmak için zırh giyilir. Bu memlekette korunmak içinse sadece kaçmak vardır.*

### Abstract:

This article contains some poems which composed in the Classical Period of the Arabic Literature to satire or ridicule various cities.

<sup>1</sup> İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah, *eş-Şi'r ve 'ş-şu 'arâ'*, Beyrut 1412/1991, s. 209.

<sup>2</sup> *Divân İbni'r-Rûmî*, yay. Kâmil Kılânî, Kahire 1921, C. I, s. 111.

<sup>3</sup> *Divân Di'bîl*, yay. Hasan Hamed, Beyrut 1414/1994, s. 139.



- <sup>4</sup> *Dîvân Ebi Temmâm, Şerhu'l-Hatib et-Tibrizî*, Mısır, ts., C. IV, s. 438.  
<sup>5</sup> es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *Buğyetu'l-vu'at*, Beyrut, ts., C. II, s. 170.  
<sup>6</sup> *Dîvân Beşşâr b. Burd*, yay. Mehdî M. Nâsiruddîn, Beyrut 1413/1993, s. 550-1.  
<sup>7</sup> es-Suyûtî, a.g.e., C. II, s.133.  
<sup>8</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut 1986, C.V, s. 289.  
<sup>9</sup> Aynı eser, C.I, s. 354.  
<sup>10</sup> Aynı eser C.I, s. 354.  
<sup>11</sup> Aynı eser C.I, s. 354.  
<sup>12</sup> Aynı eser C.I, s. 354.  
<sup>13</sup> Aynı eser C.V, s. 413.  
<sup>14</sup> Aynı eser C.V, s. 413.  
<sup>15</sup> Aynı eser C.V, s. 417.  
<sup>16</sup> Aynı eser C.V, s. 417.  
<sup>17</sup> Aynı eser C.I, s. 139.  
<sup>18</sup> Aynı eser C.I, s. 139.  
<sup>19</sup> Aynı eser C.I, s. 139.  
<sup>20</sup> Aynı eser C.I, s. 139.  
<sup>21</sup> Aynı eser C.I, s. 140.  
<sup>22</sup> Aynı eser C.I, s. 139.  
<sup>23</sup> el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tîb*, Beyrut, 1408/1988, C. V, s. 132.  
<sup>24</sup> Aynı eser, C. II, s. 96.  
<sup>25</sup> Aynı eser, C. II, s. 95  
<sup>26</sup> Aynı eser, C. II, s. 95.  
<sup>27</sup> Nâsîf el-Yâzicî, *el-'Arfu't-tayyib fi şerh dîvân Ebi't-Tayyib*, Beyrut, ts., s. 637-8.

*Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emîn'in İstanbul Anıları*  
*Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emîn'in (1878-1953)*  
*İstanbul Anıları*

*Hüseyin Yazıcı\**

Mısırlı bir tarihçi ve yazar olan Ahmed Emîn<sup>1</sup>, Kahire'de orta halli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İlköğrenimine babasının yanında başladı. İlkokulu bitirince, bir süre Ezher Üniversitesi'nde okudu. Daha sonra Kadı Mektebi'ne<sup>2</sup> girdi ve buradan mezun oldu. Çeşitli yerlerde öğretmenlik ve yargıçlık yaptı. 1936 senesinde Kahire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'ne öğretim üyesi olarak girdi. 1939 senesinde de adı geçen fakültenin dekanı seçildi. 1945 senesinde ise, Milli Eğitim Bakanlığı Kültür İdaresi Müdürü olarak görev aldı. 1947 yılında Dimeşk (Şam) Arap Dil Kurumu'na üye olarak seçildi. 30 yıl kadar Tercüme Telif ve Neşir Kurumu'na başkanlık etti.

XX. yüzyılın başlarında modern Arap düşüncesinin önderlerinden sayılan Ahmet Emîn, Arap dünyasında özellikle de Mısır'da felsefe, edebiyat gibi alanlarda telif ve neşir hareketinin öncülerinden biriydi. Dil ve edebiyat alanında yenilikçilerin başında yer aldı. Özellikle Arap gramerinin ve retorığının kolaylaştırılması yolunda büyük adımlar attı. Diğer taraftan yakın arkadaşı Tâhâ Huseyn (1889-1973)<sup>3</sup> ve Abdulhamid el-İbâdî (ö. 1956)<sup>4</sup> ile İslam düşünce hayatını inceledi. Nitekim Ahmed Emîn'in *Fecru'l-İslâm* adlı yapıtı, bu inceleme sonucunda ortaya çıktı. Çeşitli dergilerde pek çok yazısı çıkan Ahmed Emîn, çalışmalarında başta Carl Brockelmann (1868-1956)<sup>5</sup> olmak üzere, pek çok önemli kişilikten etkilenecek Batı düşünce ve eleştiri yöntemini yapıtlarında uygulayan İslam kültür ve tarihi ile uğraşmış önemli kişiliklerin başında gelir.

Tarih, edebiyat ve felsefe alanlarında kaleme aldığı yapıtlarında zoru kolaylaştırmaya yönelik bir metot izledi. 1939 yılında kendisinin kurduğu es-Sekâfe (:Kültür) dergisinde pek çok yazısı çıktı. 30 kadar eser<sup>6</sup> kaleme alan Ahmet Emîn'in Arap edebiyatında İslam kültür tarihi bakımından önemli bir yeri bulunmaktadır.

Ahmet Emîn, bir ara kısa bir süre için de olsa, Cumhuriyetimiz henüz beş yaşındayken (1928) İstanbul'a gelmiş ve burada hem Türk insanını hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarını tanıma fırsatı bulmuştur. İstanbul'da bulunduğu süre içinde gördüklerini, duyduklarını kaleme alan Ahmet Emîn, bize, Arap asıllı bir yazarın Türk insanı ve en önemlisi Türkiye Cumhuriyeti ile ilgili gördükleri, duydukları ve düşündükleri hakkında kısa da olsa genel bir bilgi sahibi olma olanağı sağlamıştır.

**Ahmet Emîn'in İstanbul Anıları:<sup>7</sup>**

Üniversite bana, yurt dışına seyahat için güzel bir fırsat sağladı. Gençliğim geçmek üzereydi. Oysa ben, Kahire'den sadece Tanta<sup>8</sup> ve İskenderiye'ye öğretmen, Kahire dışına da yargıç olarak atandığımda

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi.

## Hüseyin Yazıcı

ayrılabilmiştim. Mısır dışına çıkmak ise, doğrusu hiç aklıma gelmemişti. Zaten zamanın da buna uygun olacağını sanmıyordum. Bir keresinde de benim için Paris'e gitme fırsatı doğmuştu. Kahire'nin paşalarından ve zenginlerinden biri, oğlunu öğrenim için Paris'e göndermek istedi. Bu arada oğlunun Arap dilini unutmamasını istiyordu. Bunun için bana, oğluna eşlik edip kendisiyle kalmamı, ona Arap dilini öğretmemi ve benim de hem Fransızca hem de hukuk eğitimi almamı önerdi. Bir paşa yanında, hem de maaşımı ondan alarak memur olmak, bana ağır gelmişti. Üstelik oğlu da efendim olacak, istediği vakit ders için beni çağırarak ve istediği vakit de dersi bitirecekti. Buna rağmen, durumu Atıf Bey'e danıştım. Atıf Bey görevi kabul etmememi söyledi. Ben de öyle yaptım ve bunun üzerine benim yerime başkası seçildi. Yerime seçilen, hukuk eğitimi gördü ve Şer'î<sup>9</sup> ve Karma<sup>10</sup> Mahkemeleri avukatı olarak geri döndü. Eğer bu öneriyi kabul etseydim, hayatımın gidişatı değişecekti.

Her neyse, bana Mısır'ın dışına seyahat fırsatı, ancak 1928'de Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyesiyken tanındı. Üniversitenin rektörü hocam Lutfî Seyyid, beni davet edip bana "Prens Yûsuf Kemâl, İstanbul kütüphanelerinde eski coğrafya kitapları ve özellikle de Ptolemaios'un<sup>11</sup> coğrafya ile ilgili kitabı<sup>12</sup> üzerinde araştırma yapılmasını istiyor. Benden iki kişi seçmemi istedi. Seni ve Profesör Abdulhamid el-İbâdî'yi uygun gördüm" dedi. Biraz tereddüt ettim, ama yine de paşanın yanında görevlendirilme fikrini düşünmeye değer buldum. Fakat Lutfî Bey benden önce davranıp Prens Yûsuf Kemâl'e bu fikri kabul ettiğimizi, ancak ilmî çalışmalardan dolayı bize para vererek duygularımızı rencide etmemesini, sadece seyahat ve benzeri masrafları karşılamasını rica ettiğimizi söyledi. Bunun üzerine görevi kabul ettim.

Küçüklüğümden beri İstanbul hakkında duyduklarım, beni bu öneriyi kabule zorladı. Doğrusu İstanbul'un bende önemli bir yeri vardı. Hidiv Abbâs<sup>13</sup>, her zaman İstanbul'a gidip geliyordu. Mısır'ın ileri gelenleri İstanbul'a yaptıkları gezilerle övünüyorlardı. Ahmet Şevki<sup>14</sup> ise, şiirlerinde İstanbul'u yüceltiyordu. Doğrusu, Babıâli, Topkapı Sarayı, Boğaz, Marmara Denizi, Sultan Abdulhamid'in Yıldız Sarayı ve benzeri yerler görülmeye değerdi. Bütün bunlar, bende İstanbul'u görmek için daha da büyük bir merak uyandırdı.

Mustafa Kemal'in devrimi, sosyal düzeni tamamen değiştirmesi ve bunun yansımaları hakkında duyduklarımız da beni İstanbul'u görmeye iten nedenler arasındaydı. Bunları hep duyuyor ve devrimin içeriğini, boyutlarını ve ne denli yenilikler yaptığını öğrenmek istiyordum.

Diğer taraftan, seyahatlerin yararlı olduğuna, ayrıca bir şeyin ancak karşılaştırma yapılmak suretiyle anlaşılabilceğine inanıyorum. Örneğin; beyaz, ancak siyah, yeşil ve sarı ile karşılaştırılırsa iyi anlaşılır. Bir millet, ancak gelişmiş bir ülke ile kendini karşılaştırırsa geri kalmışlığını anlayabilir. Bir sistemin değeri de, ancak iyi bilinir veya en azından iyi bir sistemle karşılaştırılırsa anlaşılabilir. Mısır'da kaldığım sürece, Mısır'dan başka bir yer görmedim ve Mısır hakkında doğru yargıya, ancak kitaplar yardımıyla ulaşabildim. Bu yol ise, bizzat görmek kadar yararlı değildi.

## *Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emin'in İstanbul Anıları*

Deniz yolu ile seyahate gidip, gördükleri kent, uygarlık, bilim ve doğal güzellikler karşısında şaşkınlıklarını dile getiren, devamlı gördüklerinden bahseden, etraflarına beğenilerini anlatan ve bu arada da Mısır'da gördüklerini küçümseyen birçok gençle karşılaştım. Acaba bakış açıları ne derece doğru ve vardıkları yargı ne kadar isabetliydi? Bunu, ancak gördüklerini gördüğüm taktirde cevaplayabilirdim. Seyahat hakkında çok kitap okudum. Fakat seyahat, kitaba dönüşürse, önemsizleşir, yararı azalır ve kalbe hitap etmez, akla hitap eder; duygu değil, bilgi haline döner. Gerçek seyahat, insanı yenileyen ve kalbi yaşatandır.

İstanbul'a yaptığım bu seyahatim 40 gün sürdü. 2 Haziran 1928 Cumartesi günü "Reşid" adlı vapura bindik. Seyahate çıktığım gün, günlük tutmaya karar vermiştim. Bunun için uyumadan önce, son iş olarak her gün yaptıklarımı, tarihini de belirterek yazıyordum. Ancak okuyucuları sıkmamak için anıların sadece önemlilerini kaydediyordum.

Daha önce denizi sadece kıyıdan görmüştüm. Fakat içini, büyüklüğünü, gel-gitlerini ancak bugün görebilmişim. Deniz, gündüz muhteşem, güzel ve dosttu; gece ise görkemli, korkunç ve ürkütücüydü! Nasıl ki güneşin doğuşu, görkemli bir dağ, yıldızları parlayan bir gece gibi mükemmel doğa manzaraları karşısında bir şeyler hissediyorsam, denize karşı da acı bir tat ya da tatlı bir acı hissediyordum. Belki de manzaraların karşısında aldığım zevkin nedeni, onların güzellikleri; bu gerçekler karşısında kendime karşı duyduğum üzüntünün sebebi de kendimi çok küçük görmemdi.

Deniz, aklımızı başımızdan almıştı sanki. İlk iki gün sakin geçti. Fakat tam ona alışır alışmaz da dişlerini göstermeye başladı. Üçüncü gün ise dalgalıydı. Bundan dolayı başım döndü ve kustum. Uzun bir süre yatakta her şeye boyun eğmiş ve teslim olmuş olarak kaldım. Üçüncü gün İzmir'e vardık. Vapurun bazı yolcuları ile İzmir'i gezmek için bir araba kiraladık. Dördüncü gün ise İstanbul'a ulaştık.

Önce İstanbul'un çevresini şöyle bir gezdik. Burada bir ev tuttuk. Başlangıçta şaşkındım. Çünkü, hayalimde çizmiş olduğum gibi bir ihtişam ve güzellik göremedim. Güzelliğini ve ihtişamını, ancak kıyıları dolaştıktan, ayrıca vapurla kıyılarda gezinti yaptıktan sonra anlayabildim. Türklerin iki huyu hoşuma gitti: Temizlikleri ve sakinlikleri. Temizlik, günlerini kuru ekmeğe yiyerek geçiren fakirin evine bile girmişti. İstanbul'da fakirlerin evi basit bir şekilde döşeli olup oda hasırla kaplıdır. Fakat bir Türk, kendisinin ya da misafirinin ayakkabı ile oraya basmasına asla izin vermez. Trenlere, trolleybüslere bindik. Şehrin, birinci sınıftan dördüncü sınıfına kadar farklı lokantalarında yemekler yedik. Kahvehanelerde oturduk. Bütün buralarda temizlikten başka bir şey göremedik. Bu da Türkler için övünülecek bir durumdu. Sakinliklerine gelince; kaldığımız kırk gün içinde caddelerde ve tramvaylarda ne bir kavga ne de bir kargaşa gördük. Kahvehaneler insanlarla dolu olduğu halde gözlerini kapatırsan, kimse yok zannedersin. Gerçekten, Türkler, bu iki konuda söylendiği gibi Doğunun İngilizleridir. Belki de bu iki konunun dikkatimi çekmesi, bu iki özelliğin Mısır'da hemen hemen hiç olmamasından dolayıydı. Eğer ülkeleri temizlik sırasına koyarsak, kendimizi ne başta ne de ortada bulabiliriz! Lübnanlılar ve Suriyeliler bile bizden

## Hüseyin Yazıcı

ilerideler! Sakinlikte de durum böyle. Ülkemiz bu sessizliği kahvehanelerde, caddelerde, tramvaylarda, toplumda ve hatta evlerde yasaklamıştır sanki!

Her sabah ya da sabah akşam, Süleymaniye Kütüphanesi'ne gidiyordum. Bu, bizim seyahatimizin resmî işiydi. Formaliteler ne kadar da ağır geliyor insana! Bu iş çok yararlansak da insanın iç dünyasına faydası olmayan monoton bir işti. Kitapları altüst ettik ve kütüphanelere daldık. Başkalarına açılmayan kapılar bize açıldı. Rastladığımız bütün kıymetli eserleri kaydettik, tavsif ettik ve numaralarını yazdık. Mısır'a döndüğümüzde bu kitapları Dâru'l-Kutubi'l- Misriyye'deki<sup>15</sup> eserlerle karşılaştırdık ve mevcut olanlarını ayırdık. Yeni rastladıklarımızla ilgili de bir rapor tuttuk. Tuttuğumuz raporlardan birini, yararlanılması için Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye'ye verdik. Diğerini ise bizi seyahate gönderen prensse takdim ettik. Fakat anlatmak istediğim seyahat bu İstanbul seyahati değil. Okuyuculara ayrıntılarını verip uzatmayacağım.

Seyahatin en önemli anları, bir amaç için çıkmadığımız, caddelerde bir hedef için dolaşmadığımız, ufkumuzun açılması için köyleri ve kıyıları ziyaret edip tanımadığımız insanlarla karşılaştığımız, hoşumuza giden manzaranın yanında durup yorulana değin yürüdüğümüz, bıkana değin vasıtaya binip anladığımız ya da anlamadığımız şeylerle kafamızı doldurduğumuz günlerdi. Gezilerimiz esnasında bazen de bizim için çok şey ifade eden tanıdık kelimeler çalınırdı kulağımıza.

İstanbul'da dikkatimi çeken pek çok şahsiyetle karşılaştım. Hayatlarını Arapça kitaplara ve arabî ilimlere veren iki Alman müsteşirle<sup>16</sup> tanıştım. Sabahları kütüphanelerde, akşamları da evlerindeki kütüphanelerinde okumak ve düzeltme yapmaktan başka zevkleri yoktu. Birisi, makâmâtla<sup>17</sup> ilgili bir araştırma yapıyor; bunun için de Bediuzzaman'dan<sup>18</sup> bugüne değin yazılmış makâmatları topluyor, tasnif ediyor, anlamaya çalışıyor ve yorumlar getiriyordu. Ötekisi ise, mezhep kitapları ile ilgileniyordu. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin<sup>19</sup> bir eserinin<sup>20</sup> basımı için çalışıyordu. Takıldığı yerleri bize gösteriyor, biz de cümleyi anlamak için uzun uzun düşünüyorduk. Bazen cümleyi uygun görüyor, bazen de uygun görmüyorduk. İki de son derece sabırlıydı. Rahibin manastırda ibadeti gibi işlerine tapıyorlardı.

İsmail Saib Efendi<sup>21</sup>; yaşlı, vakur, iyi kalpli, İstanbul Kütüphaneleri'ndeki bütün kitapların değerli olup olmayanlarını bilen bir zattı. Bu konuyla ilgili bilgi isteyene bizzat kendisi hizmet ederdi. Mütevazı bir hayat yaşayan, azla yetinen birisiydi. İstanbul Üniversitesi'nde büyük bir maaşla Arap edebiyatı hocası olması kendisine teklif edildi, ama kabul etmedi. Çünkü, bu makam yeni dönemde elbise ve şapka giymeyi gerektiriyordu. Kendisi, sarıklı bir hoca olarak kalmaya özen gösteriyordu. Sarık da sadece resmi dini görevi olana müsaade ediliyordu. O, ücreti az dini işi, ücreti çok diğer işlere tercih ediyordu.

Suriye asıllı olan Reşid el-Havâslı uzun bir süre İstanbul'da yaşadı. Cemâleddin Efgâni<sup>22</sup> İstanbul'da iken kendisiyle görüşüp defalarca sohbet etmişti. İyi bir kitap tüccarıydı, yetenekliydi. Kitapların nasıl satılıp alınacağını, nasıl değerlendireceğini iyi biliyordu. İstanbul'un eski

## *Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emin'in İstanbul Anıları*

durumunu, yeni durumunu, yeni devrimi ve bu devrimin halktaki etkilerini öğrenmek için onu iyi bir fırsat olarak değerlendirdik. Bu arada başka şahsiyetler de tanıdık.

En iyi vakitlerimiz, şehirden sahillere gittiğimiz zamanlardı. Bir gün, Çırçır suyuna<sup>23</sup> gitmek üzere vapurla boğaza açıldık. Çok güzel bir geziydi. Denizin ve etrafın güzelliğini gördük. Evler, setler halinde sıra dağların yamaçlarına yayılmıştı. Dağlar kiraz, fındık ve ceviz ağaçlarıyla doluydu. Her yerden su kaynakları fışkırıyor ve bunlardan içimi hafif, tatlı, soğuk sular çıkıyordu. Yolda, vapurun uğrayıp durduğu semtler vardı. Orada insanların taze meyve, kahvaltılık ve baklagiller gibi şeyleri satın aldığı temiz pazarlar kuruluyordu.

Büyük küçük bütün insanlar tertemizdi. Çoğu satılan mallar dükkanın içinde sergilenirdi. Mesela, kasap etini dükkanın içinde sergilerdi<sup>24</sup>.

Bir keresinde de üç adadan<sup>25</sup> meydana gelen Prenses adalarına gitmek üzere vapura bindik. Adaların en büyüğüne gittik. Bu ada suyun çevrelediği set halinde bir dağdı. Ağaçlar ve bitkilerle kaplıydı. İnsanlar, orada denize nazır evler inşa etmişlerdi. Adanın tepesine kadar çıktık ve bir öğle yemeği yedik. Güzel manzarası ve temiz havasından yararlandık.

Türkler, Cuma gününü, resmi tatil<sup>26</sup> olduğu için kıyılarda geçirmeyi severler. O gün dükkanlar kapanır ve işler bırakılır. Tek tek veya gruplar halinde yanlarına yiyecek alarak pikniğe çıkarlar. Bazen yanlarında çalgıcı aldıkları da olurdu. Mutlu ve neşeli olurlardı. Yine güzel bir havada dışarı çıkmıştık. Kıyılardan birine varınca, sağanak yağmur yağmaya başladı. Herkes gülerken neşe içinde ve kendileriyle alay eden havayı ciddiye almadan sığınacağı bir yer aramaya başladı. Harika bir gündü ve görülmeye değer bir manzaraydı!

Kadınlar, yeni özgürlüğe ve yeni giyime bayılmışlardı. Son derece seviniyorlardı. Genç kızlar, caddelerde dahi dans ediyor ve kahvehanelerde şarkı söylüyorlardı. Sanki, uzun bir işkence döneminden sonra hapishaneden çıkmış ve yine uzun bir ayrılıştan sonra ailelerini görmüş mahkum gibiydiler.

İstanbul'da Kadı Mektebi'nden<sup>27</sup> eski hocam Ali Fevzi Bey'i görmek iyi bir rastlantıydı. Hem devlet hizmetinden ve hem de Mısır'dan ayrılmıştı. Çünkü, İngilizlerin ülkesini işgal ettiğini görmeye dayanamamıştı. Kahvehanedeki Yunan garson bile kendisinin sahip olmadığı ayrıcalıklara sahipti. Bunun için, vatanından kaçmış ülkeler dolaşmış ve sonunda İstanbul'a gelmişti. 25 Cüneyh<sup>28</sup>lik maaşa kanaat getirmişti. Azını kendine ayırıyor, çoğunu da etrafındaki fakirlere dağıtıyordu. Doğrusu onu bulana değin, İstanbul'da uzun bir süre kendisini aradım. Sonunda aradığımı da buldum. Çünkü onun, Türkiye'deki yeni devrimi, sonuçlarını, olumlu ve olumsuz taraflarını bana en iyi anlatacak kişi olduğunu biliyordum.

Türkiye'de, dikkatimizi çekecek önemli sosyal devrimlerin olduğunu söyledi. Çünkü Türkiye, bu yola giren ve bunları deneyen ilk İslam ülkesiydi. Halife görevinden alınmış ve hilafet kaldırılmıştı. Tahttan indirilen halife, aile üyeleri ve akrabalarının Türkiye Cumhuriyeti'ne girişleri yasaklanmış; hilafet, cumhuriyete dönüştürülmüş, halifenin malları, saraylar ve

## Hüseyin Yazıcı

müştemilâtı halka açılmıştı. Sağduyulu kişiler, bu konuda farklı görüşlere sahiptiler; bazıları devrimi övüyor bazıları ise eleştiriyordu.

Evkâf Vekaleti kaldırılmış, sorumluluğu ilmi danışma kurulunun yanı sıra, Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredilmiş, ayrıca Şer'î mahkemeler de kapatılmış ve yargı birleştirilmişti.

Dini okullar kaldırılmış ve tek bir eğitim düzenine geçilmişti. Dini okullar ülkede çok yaygındı. Bazıları Evkâf Vekâleti'ne, bazıları ise Şer'îyye Vekâleti'ne bağlıydı. Hepsisi Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanmış ve tek tip eğitim vermeye başlanmıştı. Çocuğuna dini eğitim vermek isteyen aile, bunu kendisi üstlenecekti. Üniversiteye bağlı olan ve din adamlarının mezun olduğu İlahiyat Fakültesi'nde dini eğitim kısıtlanmıştı.

Tarikatlar kaldırılmış, zaviyeler, tekkeler kapatılmıştı. Derviş<sup>29</sup>, mürit<sup>30</sup>, üstat<sup>31</sup>, çelebi<sup>32</sup>, nakîb<sup>33</sup> gibi dînî lakaplar kaldırılmıştı. Kehânet, büyü, yıldız falcılığı, muska yazımı, gelecekte haber verme yasaklanmıştı. Bu tip işlerle uğraştıkları tespit edilenler, üç ay kadar hapis ve elli lira kadar para cezasına çarptırılıyordu. Zaviyeler ve tekkeler sivil okullara dönüştürülmüştü.

Dini giysi sınırlanmış, sadece Diyanet İşleri başkanı ve Diyanet İşleri başkanı tarafından tayin edilmiş imam, hatip, vâiz gibi özel kişilere serbest bırakılmıştı. Bunun dışındakilerin ise sarık sarmaları, din adamları gibi giyinmeleri yasaktı.

Cuma günü zorunlu<sup>34</sup> tatil günü olarak belirlenmişti. O gün fabrikalar, depolar, mağazalar ve benzeri yerler kapatılıyordu. Kim aksi davranırsa cezalandırılıyordu. Fakat fırınlar, kasaplar, manavlar, eczaneler ve bazı müesseseler hariç tutulmuştu. Arabî takvim kaldırılmış, yerine milâdî takvim getirilmişti.

Çeyiz ve evlilikte israf yasaklanmıştı. Bir günden fazla düğün yapılmayacak, düğünde umumî ziyafetler verilmeyecek ve çeyiz alenî olarak taşınmayacaktı. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye<sup>35</sup> ve birey hukuku yerine, Avrupa'dan alınan kanunlarla medenî kanun çıkarılmıştı. Bu kanunla örneğin; çok evlilik yasaklanmış ve her iki eşe de belli sebeplerden dolayı boşanma davası açma hakkı verilmişti.

Kadın, giyimi açısından özgürlüğe kavuşturulmuştu. Bu arada siyasal, sosyal ve medenî açıdan da erkekle eşit duruma getirilmiş, kendisine çalışma ve görev alabilme alanları açılmıştı. Kadının erkekle sosyal açıdan eşitliğine gelince; medenî kanunda bu konuda kanun çıkarılmış ve mirasta da kadın ile erkek eşit hâle getirilmişti. Evlilik eşit iki parçadan oluşan bir birliktelik olarak sayılmıştı. Son olarak kadına seçme ve seçilme hakkı verilerek siyâsî hukukta da erkekle eşitliği kanunlarla sağlanmıştı. Kadının eğitimine önem verilmiş ve bu konuda erkeklerin eğitiminin yaygınlaştırıldığı gibi, kadının da eğitimi yaygınlaştırılmıştı. Din ve devlet işleri birbirinden ayrılmış, yasama, yargı ve yürütmede dinin etkisi kalmamıştı. Din adamlarının herhangi bir dünya işi ile uğraşmalarına yasaklanmıştı. Arapça harflerden oluşan alfabe Lâtin harflerine çevrilmişti.

Bunlar, Türkiye'de meydana gelen devrimin en önemli göstergeleriydi. Ben bunlardan hangisinin Mısır'a uygun olup olmadığını

## *Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emin'in İstanbul Anıları*

anlamak ve bu reformlarda sona kadar gidilip gidilemeyeceğini uzun uzun konuşmak istiyordum.

Şimdi de yazdığım bazı günlük hatıralarıma geçiyorum:

### **12 HAZİRAN 1928 PAZARTESİ**

Sabahleyin Topkapı Sarayı'na giderek buradaki kütüphanede incelemeler yaptık ve çok değerli kitaplara rastladık. Akşam da Ali Fevzi Bey ile karşılaştık. Onunla yaklaşık üç saat oturarak çeşitli konularda sohbet ettik.

Kendisine Türkiye'nin sosyal durumunu sordum. O da bana "Türkiye'de meydana gelen gelişmeyi iyi incelemek gerekiyor. Çünkü Mısır'ın Türkiye ile sosyal açıdan önemli bir bağı var. Mısırlıların pek çok âdet ve geleneği Türkiye'den alınmadır. Türkiye değişirse, Mısır da değişebilir. Buna İstanbul'un, Batı Medeniyeti'nin Mısır'a bağlandığı bir köprü olduğunu da ilave etmem gerekiyor. Bana göre, Batı akımına karşı koyulamayacaktır. En iyisi, bizi silip süpürmeden önce her şeyi göze alarak hazır olalım. Türk Devrimi'nin en büyük belirtisi peçenin atılmasıdır. Türk halkına evliliğin ıslahı açısından fayda vermiştir. Her iki eş de evlenmeden önce arkadaşını görüyor ve onunla yakınlık kuruyor. Sonra peçeyi atma, kadına dünya işlerinden bilmediği bir çok şeyi öğretmiştir. Aslında peçeyi atma kadının yararıdır" dedi.

Kendisine şapka'yı sordum ve "Çok iyi. Başa ve göze festen daha iyi" dedi. Kendisi de festen hoşlanmıyordu. Ali Fevzi Bey konuşmasını şöyle sürdürdü: "Hükümetin din adamlarının gücünü azaltmasını olumlu buluyorum. Çünkü din adamları, yeniliğe açık değillerdi ve sultanların elinde birer oyuncak idiler. Sultanlar, din adamları kanalıyla halka eziyet ediyorlardı. Onların halk üzerindeki etkileri çoktu". Ali Fevzi Bey din adamları arasında din ile ilgileri olmayanları eleştirerek şöyle devam etti: "Birçok insan, sarık takıyor ve onunla da gurur duyuyordu. Dilenci, müneccim, muska yazıcıları bütün bunlar sarık takıyordu. Hepsisi din adamlarının giydikleri giysiyi giyiyorlardı. Türk Hükümeti'nin resmi din adamları dışında başkalarının dinî giysi giymesini yasaklaması ise, faydalı bir iş olup dolandırıcılığı ve hurafeyi kökünden söküp attı. Her reformun kurbanları olabilir. Hürriyetin verilmesini aşırılık izleyebilir. Din adamlarını sıkı takip, bazı hataları beraberinde getirmiş olabilir. Kadının peçeyi atması da bazı hatalara neden olmuş olabilir. Fakat zamanla bunlar düzelecektir."

Ali Bey, "Bugün bazı Türk gazetelerinde camilerin ve namazın yeni uygarlıkta uyum sağlaması için düzenlenmesi çağrısı ile ilgili okuduğum şeyler, dini reformda aşırılıktır. Çünkü insana, çizme giyip çıkarması ve şapka takıp secdeye gitmesi zor geliyor. Batı dünyası, Türk devrimi ve bütün bu devrimin kansız olması karşısında şaşırıp kalmıştı. Birçok Avrupalı, iki neden yüzünden bu devrime kızmıştır: Bazıları, devrimden hoşlanmamıştı. Çünkü Türkleri, giysileri, adetleri ve gelenekleri içinde hoşlandığı bir müze olarak sayıyor ve Türkler, onlara Ortaçağı hatırlatıyordu. Çoğu da kendilerinin daha önce sahip oldukları ayrıcalıkları aldığı için onları sevmiyordu" diyerek sözlerine devam etti.



## Hüseyin Yazıcı

Kendisine, Türkiye'nin bu gidişatı ile kalkınmasına devam edip edemeyeceğini sordum. O da bana, bütün göstergelerin bunu gösterdiğini, yeni neslin bu hareketi desteklediğini, onu koruyacağını ve bütün halkın da bu dönemde daha mutlu olduğunu söyledi.

Sosyal içerikli konuşmalardan kendisini ilgilendiren konuşmalara geçtik ve kendisine Mısır'ı hâlâ özleyip özlemediğini sordum. Son derece özlem duyduğunu, ancak Türkiye'de kalmayı tercih ettiğini söyledi. Çünkü arkadaşların vefasını sınamış, ama Mısır'da kendisini üzen şeylerle karşılaşmış. Onun için en iyisinin onlara yakın olup onlarla bozuşmaktansa, uzak kalıp bozuşmamak olduğunu düşünmüş. Ali Bey konuşmasına "Türkiye'yi müstakil bir İslâm Devleti olduğu için tercih ettim. Genel olarak burada hem Doğu hem de Batı havası var. Uygarıklıkta gelişmiş ve birçok alanda bizden üstün. Burada ayrı bir taraf daha var. Ben İngiltere, Fransa ve Almanya'da da yaşadım. Fakat buralarda, Türkiye'de ikametim esnasında hissettiğim rahatlığı hissedemedim. İstanbul'da iken Doğu semtlerinde oturur, şark lokantalarında yemek yerim. Batı yakasına nadiren giderim. Minarelerle dolu bir bölgede yaşamak hoşuma gidiyor" diyerek devam etti.

Ona, evlenmemekle ilgili çizdiği yoldan memnun olup olmadığını sordum. Bana bu karardan dolayı üzgün olduğunu, genç olup evlenebilmeyi dilediğini, çünkü hayata ümit verenin evlilik olduğunu ve kendisinin bekar bir yaşlı olarak ölümü bekleyen zavallı bir insan olduğunu söyledi.

Söz döndü dolaştı ve sonunda Türk Edebiyatı'na geldi. Bana "Türkçe'yi, Türk Edebiyatı'nın diğer Doğu edebiyatlarından daha geniş ve daha zengin olduğu için değil de Türklerin, dillerini ve edebiyatlarını sosyal, maddi ve manevi ilişkilerini düzenlemede nasıl kullandıklarını görmek için öğrenseydiniz! Mısır'da konuşma ve yazı dili ayrı olduğu sürece, Mısır'ın durumu ise ümitsiz. Ya konuşma dilinin üstün tutulması gerekir ya da birleşmeleri için yazı dilinin kaldırılması gerekir. Ancak o zaman, düşünce ve ruhunu gerçek hayattan alan doğru dil ortaya çıkar" dedi.

### 5 TEMMUZ CUMA

Sabahımızı Süleymaniye Kütüphanesi'nde geçirdik. Öğleden sonra da bize yaptığı davet dolayısıyla Sultan Ahmet Camii civarındaki evinde Fuat Köprülü'yü (1890-1966 Ç.N.)<sup>36</sup> ziyaret ettik.

Aile evi olduğu belli olan, son derece temiz ve düzenli, eski, büyük bir evdi. Merdivenleri lüks halılarla döşenmişti. Dört bir tarafında düzenli bir kütüphane ve ortasında da büyük bir çalışma masası bulunan geniş bir odaya girdik.

Bizi Fuat Bey karşıladı. Otuz yaşlarında, çalışkan, kültürlü, gözlerinden zeka fışkıran birisiydi. Müsteşrikler kongresi için bir konu hazırlıyordu. Üniversitelerimiz ve yayınlarımız hakkında konuştuk. Sonra da müsteşriklerden ve ilim dünyasına yaptıkları hizmetten bahsettik. Keşke bazıları siyasetle uğraşmasalardı! Konu, İslâmî fraksiyonlara geldi ve bu konuda gerçeğe varmanın zorluğundan bahsettik. Çünkü onun hakkında yazarlar ya radikal destekleyici ya da radikal reddedici idiler. Bu arada bana

## *Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emin'in İstanbul Anıları*

İslâm'ın tasavvufu destekleyip desteklemediğini veya ona karşı çıkıp çıkmadığını sordu. Benim düşüncem İslâm'ın onu desteklediği yönündeydi.

Ben, Fuat Beyin Türkiye'de şu andaki dinî reformu ve var olan sosyal durumu savunanlardan biri olduğunu biliyordum. Onun ve arkadaşlarının reformlarını dayandırdıkları noktaları öğrenebilmek için, ikinci defa bu konuyu açtım. Her defasında da bu konuyu ustaca kapatıyor ve konuyu başka tarafa kaydırıyordu.

### **8 TEMMUZ PAZAR**

Sabahleyin Şehit Ali Paşa Kütüphanesi'ne gittik. Bu kütüphanenin değerli yazmalarla dolu olduğunu gördük. Fakat ne yazık ki, kitaplar zayı olacak derecede rutubetliydi. Bunun nedeninin, bir ajanın Abdulhamid'e, kütüphanede bir grubun siyaset konuşmak için toplandıklarını haber vermesi üzerine, kütüphanenin on dört sene kapalı tutulması olduğunu öğrendik.

Kütüphane müdürü Afganlıydı. Bu arada Cemâleddin Efgânî hakkında konuştuk. Ona, Efgânî'nin İstanbul'daki mezarının yerini sorduk. Bize onun yerini tarif etti ve öğleden sonra tramvayla Maçka denilen yöne doğru gittik. Vapur da gidiyormuş oraya. Çünkü, boğazın girişine yakın saray istasyonunun civarındaymış. Kapılı, elli metre uzunluğunda bir duvarla çevrili bir mezarlık<sup>37</sup> gördük. Oradaki görevliye, Cemâleddin Efgânî'nin mezarını sorduk, ancak bilemedi. Bunun üzerine mezarlığın asıl görevlisini getirdi ve ona sorduk. O da mezarı bize tarif etti. Türbesi ve duvarı olmayan normal bir mezardı. Öyle görünüyör ki onlar, Efgânî'yi defnettiklerinde onu anmamaya ve normal bir insan gibi defnetmeye karar vermişlerdi. Fakat çok sonraları mezarın etrafı mermer, üzeri de demirle çevrilmişti. Mermerin üzerinde Efgânî'nin doğum ve ölüm tarihini okuduk. Diğer taraftan da Türkçe şu ibare yazılıydı: "Bu mezarı, dünyanın her tarafındaki Müslümanların dostu, Amerikalı hayır adamı Bay Charles Cron 1926 senesinde inşa etti."

Hayatını, devrimini, mücadelesini ve Mısır'da reformun ilk tohumunu onun attığını düşünerek üstadın mezarının yanında biraz durduk. Onun hatıralarından etkilenmiştik. Ona fatiha okuduk ve içimiz hatıralarla dolu olarak oradan ayrıldık.

Şehit Ali Paşa Kütüphanesi'nin müdürü Afganlıya Abdullah Nedîm'in<sup>38</sup> mezarını da sorduk. Bize "Bektaş"<sup>39</sup> tarafında bir yerde olduğunu, fakat tam olarak kabrinin yerini bilmediğini söyledi.

### **12 TEMMUZ PERŞEMBE**

Sabahleyin Mısır Konsolosluğu'na uğradık ve oradakilerle vedalaştık. Sonra da Bayezit Camii'ne gittik ve Ali Fevzi Beyin daveti üzerine cami yakınındaki bir lokantada öğlen yemeği yedik ve vedalaştık. Ali Bey, yalnızlığından ve gurbette vatanının kokusunu aldığından olmalı, bize büyük bir yakınlık göstermişti. Kalkmak için izin istediğimizde "Siz benden izin istemekle, sanki hayatıma son veriyorsunuz" dedi. Bu cümleyi duyunca gözlerim dolmuştu.

## Hüseyin Yazıcı

Ali Fevzi Bey kesinlikle bir benzerini görmediğim ilginç bir insandı. Ülkesi Mısır'ı Müslümanları seviyor ve durumlarına üzüliyordu. Hem kalbiyle, hem aklıyla iman ediyordu. Değişik bir şekilde oruç tutuyordu. Güneş battığında bir bardak sütle iftarını açıyor ve biraz da su içiyordu. Bu şekilde ertesi gün iftara kadar kalıyordu. Yine aynı şekilde iftarını açıyor. Oruç tutmakla fazla yemekten, yağlı yemeklerden ve rahatsız edici söz ve işlerden kaçınıyordu. Kendisini buna iten şey de İstanbul'da oturduğu apartmanın alt katında yabancıların oturmasıydı. Ramazan ayında onları rahatsız ederim korkusuyla sahura kalkmıyordu. Bunun için yukarıda belirttiğimiz gibi sahorsuz oruç tutuyordu.

Onunla vedalaştığım gün, bana İnyet Han'ın İsviçre'de tasavvuf ile ilgili çıkardığı bir İngilizce dergi verdi. İnyet Han, sadece bir dinin ayrıntılarına bağlı kalmaksızın genelde tasavvuftan bahsediyordu. Bunun için de üyeleri arasında Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanlar vardı.

Ali Fevzi Bey, İnyet Han'ın vefatından sonra kendisine bu cemiyete başkanlık yapmasının teklif edildiğini, fakat kendisinin ne şekilde olursa olsun geleneklere ve dini kurallara bağlanmayı sevmediği için kabul etmediğini söyledi bana. Bu adamın ıstırabının ve mutsuzluğunun kaynağı, son derece ince duyarlılığıydı.

### 14 TEMMUZ CUMARTESİ

İkinci vakti, Sultan Abdulhamid'in Yıldız Sarayı'na gittik. Burası, buraya gelenlerin kabesi, siyasilerin arenası ve ajanların sığınağıydı. İslâm âlemini harekete geçiren kararlar oradan çıkıyordu. Yine bu saray, İslâm âleminin planlarını çiziyor ve kaderini tayin ediyordu. Batının kurnazları, doğunun kurnazlarıyla, hilekarlarıyla, şarlatanlarıyla, ıstılahçılarıyla ve bozguncularıyla orada buluşuyordu. Boğazın üstünde büyük bir saraydı. Deniz tarafından etrafına bir duvar çevrilmişti ve duvarı da bir cadde takip ediyordu. Caddenin her iki tarafında muhafızlar için binalar ve daha sonra da saray inşa edilmişti.

Rehberimiz Abdullah Efendi, Sudanlı uzun boylu bir adamdı. Kırk seneden beri sarayda hizmet veriyordu. Eski günlere, o parlak ve şaşaalı günlere hayıflanıyordu. O günlerin yokluğuna üzüliyordu. Önümüzde, gözün bir ucunu göremediği lüks bir saray ve bahçeler uzanıyordu. Dışarıdan ana kapısına varabilmek için yokuş yukarı 20 dakika yürünüyordu. Sarayda, sultan zamanında misafirler ve ziyaretçiler için hazırlanmış bir oda gördük. Oda, mükemmel süslenmiş ve inşa edilmişti. İçindeki eşyalardan geriye büyük bir aynadan başka bir şey kalmamıştı. Abdullah Efendi, bize ondan dokuz kat daha büyük bir odayı gösterdi. Fakat kapalıydı. Sarayın bütün eşyalarının taşındığını, sultanın oturduğu harem dairesinin savaş döneminde yandığını söyledi.

Bahçede büyük bir fiskiye gördük. Abdullah Efendi, kısa bir zaman önce Hidiv Abbâs'ın burayı ziyaret ettiğini, bu fiskiyenin yanında durduğunu, Mısır'a vali olduktan sonra da İstanbul'a tekrar geldiğini, yine bu fiskiyenin yanında Sultan Abdulhamid ve Bulgar prensi ile oturduğunu söyledi. O zaman Sultan onlara bazı bağışlarda bulunmuştu. Sonra da

## *Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emin'in İstanbul Anıları*

Abdullah Efendi yine o günlere hayıflandı. Üzüntü ve keder yüzüne de yansımıştı.

### **16 TEMMUZ PAZARTESİ**

Mısır'a dönmeye karar verdik. Gümrüğe kadar araba tuttuk ve “er-Ravda” adındaki gemiye bindik. İstanbul'da yaklaşık kırk gün kalmıştık.

Gezinin genelini şöyle özetleyebilirim: İlk günlerde çok para harcamıştık. Çünkü nasıl yaşayacağımızı bilmiyorduk. Bize konuşmalarıyla bizi sıkan ve epeyce masrafa neden olan Suriyeli bir rehber eşlik ediyordu. Fakat sonunda ondan kurtulduk.

Bu kırk gün zarfında İstanbul'un havası güzeldi. Kahire'nin sıcaklığını hissetmiştik orada. Zaman zaman da üşüyorduk. Birisi bize, bu seneki sıcaklığın her zamankinden daha az olduğunu söyledi. Sıcak bazı senelerde dayanılmayacak kadar bunaltıcı olurmuş.

Bu gezi benim ufkumu genişletmişti. Mısır'da cereyan eden olaylara sanki daha gerçekçi bakmaya başlamıştım. Ayrıca İstanbul'da iken dini duygularım galeyana gelmişti. Namaz açısından değil, kalbimdeki duyguları kastediyorum.

Seyahatte, kendimi arkadaşlarımla karşılaştığımda, onlardan daha muhafazakar, daha az neşeli, ailesine ve vatanına daha fazla özlem duyan biri olduğumu anladım. Mısır'a dönünce aileme ve çocuğuma daha insafli davranmaya, onlara daha nazik, daha şefkatli, daha ince, daha iyi muamele etmeye ve onlarla daha fazla eğlenmeye karar verdim.

Döndüğümde faydalı bir proje üretmeyi düşündüm. O da İstanbul'da rastladığım kıymetli kitapları yayımlayabileceğim bir matbaa kurmaktı. Bu kârlı, paralı ve de edebiyatla ilgili bir iş olacaktı.

Kendi kendime dedim ki: İstanbul'da geçirdiğim 40 gün, iyi bir romana, daha doğrusu romanlara konu olur. Manzaralar var, şahıslar var, olaylar var. Kadın ve romanı yazacak kişi dışında her şey var.

Kafamda saçlarımın fazlaca beyazladığını gördüm ve duygularımın da yaşımı aştığını hissettim. Bazı gençlerin bana yol vermelerinden, yer vermelerinden dolayı da bu duygularım iyice kabarmıştı. Bütün bunlar acı verici saygı gösterileriydi.

Bu seyahati hocamız Ali Beyin, duyduğunda “Âyetü'l-kursî= Sandalyenin mucizesi” adını verdiği bir trajediyle kapattım. İskenderiye'ye varmadan bir gün önce, geminin güvertesine çıktım ve açılıp kapanan bir sandalyeye oturmak istedim. Eski bir sandalyeydi. Sandalyeyi açtım ve ellerimi yan kollarına uzatarak oturdum, fakat arka kısmı kırıldı. Sol elimin serçe parmağı iki ahşap arasında kaldı ve üst tarafı ezildi. Eti sarktı ve kan akmaya başladı. Geminin doktoruna çıktım. Doktor sarkan eti sağlam bir şekilde yerine dikti. Olay, gemide bulunan herkesi etkilemişti. Mısır'a geldiğimde de cerraha gittim. O da parmağın kemiklerinin röntgeninin çekilmesini istedi. Filmi çektik ve çok şükür sağlam olduğunu gördük. Yara uzun bir tedaviden sonra düzeldi. Fakat elimde açık bir iz bırakmıştı.

**ÖZET:**

Mısırlı bir tarihçi ve yazar olan Ahmet Emîn (1878-1953), 1928 yılında İstanbul'u ziyaret etti. Burada kaldığı 40 gün süresince başta Fuat Köprülü, Alman müsteşrik H.Ritter ve O. Rescher olmak üzere önemli kişilerle görüştü. Bu arada henüz beş yaşında olan cumhuriyetimiz ile ilgili yaptığı değerlendirmeler bir Arap edibinin özellikle o yıllardaki düşüncelerini yansıtmaları bakımından önem taşımaktadır. Diğer taraftan Ahmet Emîn'in Türk insanı hakkında da değerlendirmeleri var bu yazıda.

**SUMMARY:**

Egyptian historian and writer Ahmed Emîn (1878-1953) had visited İstanbul in 1928. During the forty days he stayed here, he met important characters such as Fuat Köprülü, German orientalist H. Ritter and O. Rescher. Meanwhile, the evaluations made regarding our republic which was only five years old, are important because they are reflecting the ideas of an Arab writer in those years especially. On the other side, Ahmed Emîn's evaluations regarding Turkish people are also present in this essay.

<sup>1</sup> Ahmet Emîn ile ilgili olarak şu eserlere bakılabilir: Ahmet Emîn, *Hayâtî*, Beyrut 1985; Brockelmann, *Gall, Suppl.*, III, 305; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi'l-edebi'l-arabî- el-Edebu'l- hadîs-*, Beyrut 1986, s.308-309. Yusuf Es'ad Dâğir, *Mesâdiru'd-dirâseti'l- edebiye*, I-IV (Beyrut 1983) II, 135-140; Ömer Rıza Kehhâle, *el-Müstedrek 'alâ mu'cemi'l- mu'ellifin*, Beyrut 1988, s. 41; Hulusi Kılıç, "*Ahmed Emîn*", *DİA*, II, 62-64.

<sup>2</sup> Bugünün Siyasal Bilgiler Fakültesi.

<sup>3</sup> Arap dünyasının en önemli fikir adamlarından birisi. Hayatı ve eserleri için bk. Hannâ el-Fâhûrî, a.g.e., s. 335-366; Rahmi Er, *Tâhâ Husayn ve Üç Romanı* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜ, Sos. Bil. Enst. Ankara 1988.

<sup>4</sup> Mısırlı bir tarihçi ve dilci. Bir ara İskenderiye Üniversitesi dekanlığı görevinde bulunan el-İbâdî, bir çok ülkenin yanı sıra Türkiye'ye de gelmiş ve İstanbul'daki önemli kütüphaneleri ziyaret etmiştir. Hakkında bk. Yusuf Es'ad Dâğir, a.g.e., I, 756-757.

<sup>5</sup> Kısa adı "GAL" diye bilinen "*Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II" (Weimar 1898-1902) ve bunun zeyli olan "*Supplementband*, I-III" (Leiden 1937-1942) adlı eserin sahibi ünlü Alman şarkiyatçı ve Türkolog. Brockelmann'ın adı geçen eseri, İslam dünyasında Arapça eser yazmış müellifler, eserleri hakkında bilgiler vermekte, ayrıca her bölge ve devre ait sanat ilimlere ait bölümler içermektedir. Brockelmann'ın hayatı hakkında bk. Nuri Yüce, "Brockelmann, Carl", *DİA*, VI, 335-336.

<sup>6</sup> Eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hulusi Kılıç, a.g. md.

<sup>7</sup> Bk. Ahmet Emîn, a.g.e., s. 205-221.

<sup>8</sup> Mısır'da bir kent.

<sup>9</sup> Ahmet Emîn'in yaşadığı dönemde Mısır'da Müslümanların aile davalarına bakan mahkeme.

<sup>10</sup> Mısır'da yabancıların davalarına bakan mahkeme.

<sup>11</sup> Klaudios Ptalemaios (2.yy); Eski Yunan astronomi, matematik ve coğrafya bilgini.

<sup>12</sup> Bu eser, Klaudios Ptalemaios'un sekiz kitaptan oluşan "*Geographike hyphegesis*" (Coğrafya Klavuzu) adlı eseridir. Eski Çağ dünyasının başlıca kentlerinin ve önemli coğrafi yerlerin enlem ve boylamlarını bir liste şeklinde vermektedir. Adı geçen eser, 1465 yılında Fatih Sultan Mehmed'in emriyle Arapça'ya çevrilmiştir.

<sup>13</sup> Hidiv Abbâs (1874-1944); Mehmet Ali Paşa sülalesinden gelen Mısırlı idareci. Hakkında bk. Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, I-X (Beyrut 1969) IV, 33; Zeki Muhammed Mücahid, *A'lâmu'ş-Şarkıyye*, I-III (Beyrut 1994), I, 27-28.

<sup>14</sup> Türklere karşı büyük bir sevgi besleyen bir Arap şair. Hayatı hakkında bk. es-Sibâ'î Beyyûmî ve dğr., *el-Edeb ve'n-nusûs*, Libya 1981-1982, s.286-309; Yusuf Es'ad Dağır, a.g.e., II, 491-501; Yusuf Uralgiray, "Ahmed Şevki" Doğu Dilleri, I, (sy.4), Ankara 1970, s. 213-260; *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge 1975, s. 29-42, (trc. Azmi Yüksel, AÜDTCF Dergisi, Cumhuriyetin 60. Yıldönümü Armağanı, Ankara 1987, s. 479-493).

<sup>15</sup> Mısır'ın başkenti Kahire'de inşaatı Mehmet Ali Paşa (1769-1849) zamanında başlayıp İsmail Paşa (1830-1895) zamanında biten (1870) önemli bir kütüphane.

<sup>16</sup> Ritter ve Rescher, İslam kültürü alanında önemli çalışmaları olan iki Alman müsteşrik. H. Ritter (1892-1971) hakkında bk. Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikîn*, I-III (Kahire 1980), II, 460-462. O. Rescher (1883-?) hakkında bk. a.g.e., II, 447-448.

<sup>17</sup> Makâmât, tekili makâmedir. Arap edebiyatında bir edebî tür olan Makâme, öykü kahramanı olarak seçilen gösterişsiz, kalender, kayıtsız dolaşan bir şahsın her biri başka bir mâcerasını anlatan öyküler mecmuasıdır.

<sup>18</sup> Bedî'ü'z-zamân el-Hemedânî (m.968-1008) Arap edebiyatında makâme türünün ilk örneklerini veren şahsiyet. Hakkında bk. Rahmi Er, *Bediü'z-Zamân el-Hemezânî ve Makâmeleri*, İstanbul 1994; Nevzat Aşık, "Bediüzzaman el-Hemedânî", *DİA*, V, 328-329.

<sup>19</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (m.883-947) hakkında bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, I-XIV (Beyrut ts.), VII, 35.

<sup>20</sup> el-Eş'arî'nin *İhtilâfu'l-musallîn* adlı eseridir. Eserin I. cildi 1929'da İstanbul'da basılmıştır.

<sup>21</sup> İsmail Saib Sencer (1875-1940), Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin müdürlüğünü yapmış dersiamlardan (medreselerde ders veren müderrislerin ünvanı idi). Hayatı hakkında bk. Zeki Muhammed Mücahid, a.g.e., I-III (Beyrut 1994), I, 282.

<sup>22</sup> Cemâleddin Efgânî, İslâmî uyanışı etkileyen XIX. yüzyıl fikir ve siyaset adamlarından. Hakkında bk. Hayreddin Karaman, "Efgânî Cemâleddin" *DİA*, X, 456-466.

<sup>23</sup> İstanbul Sarıyer kazasında bulunan bir su kaynağı.

<sup>24</sup> Ahmet Emîn'in hatıralarını çeviren, 1999 yazında Mısır'a yapmış olduğu bir haftalık gezisi esnasında Kahire'nin bazı sokaklarında etlerin hâlâ dışarda ve açıkta satıldığına tanık olmuştur!

<sup>25</sup> Bu adalar üç adadan değil, Kınalı, Burgaz, Kaşıkadası, Heybeli, Büyükada, Sedefadası, Tavşan adası, Yassıada ve Sivriada olmak üzere dokuz adadan meydana gelmektedir.

<sup>26</sup> Ahmet Emîn'in İstanbul'u ziyaret ettiği sıralarda Cuma günü resmi tatildi.

<sup>27</sup> Bugün İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nin bulunduğu bina.

<sup>28</sup> Mısır para birimi.

<sup>29</sup> Tarikat mensupları hakkında kullanılan bir tabir. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, I-III (İstanbul 1971), I, 428.

<sup>30</sup> Bir şeyhe intisap edip henüz süluk mertebesine varamamış olan tarikat ehli. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e., II, 622-624.

<sup>31</sup> Tekkelerde şeyh vekili makamında bulunan sülükü ilerlemiş dervişler hakkında kullanılırdı. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e., II, 648. Ayrıca diğer anlamları bk. a.mlf., a.g.e., a.y.

<sup>32</sup> Mevlevîlikte en yüksek mertebeyi ifade eder. Tarikatın başında bulunana Çelebi efendi denirdi. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e., II,344. Çelebi'nin diğer anlamları için bk. a.g.e., s. 342-345.

<sup>33</sup> Tekkelerde şeyh vekili makamında bulunan sülükü ilerlemiş dervişler için kullanılan bir ifade. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e., s.648.

<sup>34</sup> Yazar daha sonra Pazar gününün zorunlu tatil günü olarak ilan edildiğini de ifade ediyor (Yazarın dip notu. Bk. Ahmet Emîn, a.g.e., s. 212).

<sup>35</sup> Müslüman devletlerin başlangıçtan beri faydalandığı İslam Hukuku 1867 yılına kadar kitap haline getirilmemiş bir kaynak halindeydi. 1867 yılında padişahın da izniyle Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında Mecelle Kurulu meydana getirilerek dokuz yıllık bir çalışmanın sonunda bütün içeriğini İslâm Hukuku'ndan alan ve aynı zaman da Osmanlılar zamanında ilk medeni kanun adı olan *Mecelle* doğdu. Buna *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* de denilirdi. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e.,s. 425-427.

<sup>36</sup> Türkiye'de çağdaş tarihçiliğin kurucularından olan Fuat Köprülü, tarihçiliği vakayinameci gelenekten çıkarıp, modern bilim temeline kavuşturma yolunda ilk çalışmaları yapan ve ilk kez, kaynakları eleştirerek değerlendiren, kaynakları karşılaştırarak kullanmayı getiren bilim adamıdır.

<sup>37</sup> Bugünkü Maçka Mezarlığı, Cemâleddin Efgânî 9 Mart 1897 yılında öldüğünde bu mezarlıkta defnedilmişti. Ancak 1944 yılında Afganistan Hükümeti'nin isteği üzerine kemikleri Afganistan'a götürülmüştür.

<sup>38</sup> Abdullah Nedîm (1845-1896); Bugün Beşiktaş'taki Yahya Efendi Mezarlığı'nda metfun Mısırlı hatip, gazeteci ve şair. Hakkında ayrıntı için bk. Hulusi Kılıç, "Abdullah Nedîm", *DİA*, I, 125-126.

<sup>39</sup> "Bektaş" Beşiktaş olmalıdır.

## İranlı Şairin Türkiyesi

### İranlı Şairin Türkiye'si

Dr. Hicabi Kırlanç\*

Öncülüğünü Nîmâ Yûşic'in yaptığı yeni İran şiirinin önde gelen simalarından olan Mehdi Ehavân-i Sâlis (M. Ummîd) (1928-1990), hem şiirleriyle hem de şiir alanındaki inceleme türü çalışmalarıyla haklı bir üne kavuşmuştur. Meşhed doğumlu olan şair, ilk gençlik yıllarında Meşhed'deki edebî topluluklara gidip gelmeye başlamış, klasik kalıplarda, özellikle gazel ve kaside alanlarında oldukça başarılı ürünler ortaya koymuş ve dönemin şiir üstatları tarafından eski şiirin *ümidi* olarak nitelenecek kadar takdirle karşılanmıştır.<sup>1</sup> Şairin şiirlerinde Ummid mahlasını kullanımının, böyle bir hatıranın yaşatılmasına matuf olması muhtemeldir.

Meşhed'de bir süre müzik öğrenimi gören şair, 1336/1957 yılında sanat okulu demircilik bölümünü bitirmiş ve ardından aynı şehirde birkaç ay demircilik ve bıçakçılık işinde çalışmıştır. Daha sonra Tahran'a yerleşerek orada öğretmenliğe başlamıştır.

Tahran'da oldukça hareketli bir edebî ve siyasî ortam egemen olmasına rağmen Ehavân-i Sâlis, bu havaya kendini kaptırmayarak eski tarzında bir süre devam etmiş ve klasik tarzda yazdığı şiirlerden oluşan ilk kitabı Erganûn'u 1330/1951 yılında yayımlamıştır. Bu kitap bütünüyle eski tarz şiirlerden oluşmaktadır. Ancak şair, bu arada yeni şiire de ilgisiz değildir. Bu bağlamda, neo-klasik (*nov-kudemâyi*) şiirlerini bu sıralarda ya da yukarıdaki tarihten kısa süre sonra yazmaya başladığı anlaşılmaktadır.

M. Ehavân-i Sâlis, öncülüğünü Nîmâ Yûşic'in yaptığı ve bu nedenle onun adıyla özdeşleşerek Nîmâî şiir (*şi'r-i nîmâyi*) olarak anılan yeni şiirin önemli takipçilerindedir. O, sadece takipçi olmakla kalmamış, Bu şiirin Nîmâ'dan sonra en önemli teorisyeni de olmuştur. Bir başka deyişle Ehavân-i Sâlis, bilimsel bir bakış açısıyla bu şiirin ana çizgilerini tespit etmiştir.

Yeni şiirin kurucusu Nîmâ Yûşic'in şiirlerinde görülen müphem toplumsal sembolizm (*nemâd-gerât-yi ictimâ'i*), Ehavân-i Sâlis ile birlikte yetkinlik kazanarak yeni şiirde önemli bir alan işgal etmeye başlamıştır. Bir başka deyişle yeni şiirde temellerini Nîmâ'nın attığı toplumsal sembolizm, Ehavân-i Sâlis ile kemâle ermiştir.<sup>2</sup> M. Ehavân-i Sâlis'in neo-klasik tarzdaki ilk şiir kitabı olan Zemistân'ın yayımlanmasıyla birlikte "yeni şiirde toplumsal sembolizm revaç bulur ve kara romantizmin yerini yenilgi destanları (*hamâsehâ-yi şikest*) alır."<sup>3</sup> Nîmâ'nın şiirlerinde kendini kolay kolay ele vermeyen, ama Ehavân-i Sâlis'te nesnel karşılıklarını bulunan bir sembolizme dönüşen bu sembolizmin, o dönemde aydınlar üzerinde yoğunlaşan siyasal baskılar karşısında geliştirilen sanatçı duyarlılığının ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan Ehavân-i Sâlis, Nîmâ'yı klasik şiir sosyetesine karşısında savunma ihtiyacıyla iki kitap kaleme alarak bir bakıma yeni şiirle klasik şiiri birbirine bağlamaya çaba göstermiştir.<sup>4</sup> Bu kitaplar sonradan tek bir kitap ha-

\* Yrd. Doç. Dr., A. Ü. D.T.C. F. Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.



## Hicabi Kurlangıç

line getirilmiştir. Bununla birlikte Nîmâî tarzda pek çok başarılı şiire imza atan şairin, derinlemesine vâkıf olduğu klasik tarzdan da hiç vazgeçmediği görülür. Onun bu durumu bazı yenilikçi şairler ve şiir eleştirmenlerince yadırganmıştır.<sup>5</sup> Oysa onun tezi Nîmâ şiirinin klasik şiirden bir kopuş anlamına gelmediği doğrultusundadır. Bu bakımdan onun zaman zaman klasik tarzda da denemelerde bulunması, üstelik bu çalışmalarında son derece başarılı olması göz önünde bulundurulursa, yadırganacak bir şey değildir.

Üretken bir şair olan Ehavân-i Sâlis'in hem Nîmâî tarzda hem de klasik tarzda pek çok şiiri vardır. Eski şiir kalıplarının çoğunda (kaside, gazel, mesnevi, kıt'a, rubâî, terakib-bend vs.) ürün vermiştir. Şairin şiir kitapları arasında *Erganûn* (Tahran 1330/1951), *Zemistân* (Tahran 1335/1957), *Âher-i Şâh-nâme* (Tahran 1338/1959), *Ezin Evistâ* (Tahran 1344/1965), *Şikâr* (Tahran 1345/1966), *Payîz der Zindân* (Tahran 1348/1969), *Âşikânehâ ve Kebûd* (Tahran 1348/1969), *Torâ Ey Kohen Bûm u Ber Dûst Dârem* (Tahran) adlı kitaplarını zikredebiliriz.

Şairin yukarıda andığımız inceleme kitabından başka klasik İran şiiri ile ilgili *Nakîze ve Nakîze-sâzân* adlı bir kitabı daha bulunmaktadır.<sup>6</sup> Şair makalelerinin bir bölümünü *Harîm-i Sâye-hâ-yi Sebz* adı altında bir kitapta toplamıştır.<sup>7</sup>

Mehdi Ehavân-i Sâlis'in, şairlik ve edebiyat araştırmacılığına ek olarak usta bir eleştirmen olduğunu da vurgulamak gerekir. O henüz bir şair olarak adını pek duyurmadığı dönemlerde (1330/1950'li yıllar) özellikle genç şairlerin yayımladıkları şiir kitaplarının neredeyse tamamına dair yeni şiir tarihi açısından göz ardı edilmesi mümkün olmayan ciddi eleştiriler kaleme almıştır.<sup>8</sup>

\*\*\*

Bu yazıda, önceki satırlarda şiirine özet bir biçimde değinilen şairin Türkiye ile ilgili duygularını dile getirdiği "Nâmeî be-Rûm" adlı şiiri üzerinde duracağız.

Mesnevi tarzında *hafif* bahrinde, *fâilâtun mefâilun feilun/fa'lun* vezninde yazılmış olan ve kırk üç beyitten oluşan bu şiir, şairin ilk şiir kitabı olup klasik tarz şiirlerini topladığı *Erganûn*'da yer almaktadır. Şairin adı geçen kitabın sonuna ikinci baskıda eklediği açıklamada da belirttiği gibi, bu kitapta yer alan şiirler çoğunlukla gençlik yıllarının ürünleridir.<sup>9</sup> Kitabın ikinci baskısına şairin sonradan yazdığı klasik tarz şiirler de eklenmiştir.

"Nâmeî be-Rûm" şiiri de kitaba sonradan eklenen şiirlere aittir. Ayrıca şair, bu tür şiirleri özel dostluk çerçevesinde kaleme aldığını ve bir tür manzum mektup sayılması gerektiğini belirterek<sup>10</sup> şiirsel değerleri üzerinde pek durulmaması gerektiğini ima eder. Söz konusu şiir de şairin mektup niyetiyle yazdığı manzumelerdendir. Bu ima dikkate alınmalıysa da söz konusu şiirin şiirsellikten nasibini almadığını söylemek haksızlık olur.

Şairin altındaki dipnotta şairin Türkiye'ye yerleşen, bir zamanlar ünlü İranlı öykücü ve sinemacı İbrahim Gulistan'ın kurduğu Gulistan Film'de birlikte görev yaptığı ve İbrahim Gulistan'ın da amcasının oğlu olan arkadaşı

## İranlı Şairin Türkiyesi

Mahmud-i Takevî'nin 1339 (1960) nevrüz bayramı dolayısıyla şaire bir tebrik kartı gönderdiği, şairin de bu karta cevap olarak bu şiiri kaleme alıp kendisine gönderdiği belirtilir.<sup>11</sup> Bu yazının yazılmasındaki asıl etken, şairin kitabın sonundaki açıklamasına da paralel olarak, bu şiirin şiiriyeti değil, esprisidir. Bu yazıda, bir çok çalışmasıyla adını çağdaş İran şiirinin birinci sınıf şairleri arasına yazdıran Mehdi Ehavân-i Sâlis'in söz konusu şiirinde sergilediği Türkiye ile ilgili duygularını gözler önüne sermeyi amaçladık. Yani bu yazı, bir şiir tahlili değil, bir tema irdelemesidir.

Bu irdelemeyi yaparken öncelikle şiirin başlığından başlamak yerinde olacaktır. Şiirin başlığı "Nâmeî be-Rûm", yani günümüze uyarlayarak çevirirsek "Türkiye'ye Mektup"tur. Burada "Rûm" kelimesi üzerinde durulmalıdır. Bildiğimiz kavim adı dışında, *Lugatnâme*'de belirtildiği gibi, geçmişte İslam tarihçilerinin literatüründe "Rum" kelimesi ile Roma İmparatorluğunun merkezi amaçlanmaktayken zamanla Roma İmparatorluğunun egemen olduğu topraklar da bu adla anılır olmuştur. Bu imparatorluğun zamanla genişleyip Anadolu topraklarına dek uzanmasıyla birlikte bu bölgelere de "Rum" denilmeye başlanmıştır. Daha sonraki dönemlerdeyse Bizans imparatorluğunun merkezi olan İstanbul'a, bilahare Bizans topraklarının tamamına bu ad verilmiştir. Bizans topraklarının Müslümanların eline geçmesinden sonra bile bu ad kullanılmaya devam etmiş ve İslam literatüründe "Rûm" kelimesi Anadolu ve çevresi için kullanılmış, Osmanlı dönemindeyse bu kelimeyle Osmanlı toprakları kastedilmiştir.<sup>12</sup> *Kâmusu'l-A'lâm*'da da buna yakın bir açıklama yer almakta ve sonraları bu kelimenin Anadolu anlamında kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>13</sup> Ancak Anadolu'ya Trakya topraklarının da eklenmesi durumunda "efrâdını câmi" bir karşılık elde etmiş oluruz. Sonuç olarak bu şiirdeki "Rûm" kelimesi, bugün için Türkiye'nin karşılığıdır.

Şair şiirine arkadaşının adını anarak başlar ve onun Tahran'dan ayrılarak Ankara'ya yerleştiğini dile getirir.

Şiirde Rûm'un adeta tarihi bir haritası çıkartılır. Bu ülkenin Yunan ve Roma'dan Osmanlı'ya serüveni özetlenir. Bu topraklar, eski çağlarda Batı'dan çok çekmiştir. Yunan'dan çok şey öğrenmiştir. Bizans'tan Selçukluların eline geçen Türkiye, eski anılarına yenilerini katmıştır.

Mevlânâ ise şair için apayrı bir değer taşımaktadır şiirde. Türkiye'nin Mevlânâ'nın ikinci vatani olduğunu vurgulayan şair, Moğolların sürgün ettiği Mevlânâ'nın, Türklere sığındığını hatırlatır.

Bu şiiri yazmadan önce Türkiye'yi görüp görmediği konusunda bilgi sahibi olmadığımız şair, bu şiirinde "Rûm" tabir ettiği bu topraklara büyük bir ilgi ve sevgi duyduğunu, bununla da kalmayarak bu topraklarda yaşayan bütün insanları saygın bildiğini "Abartısız, orada herkes efendi ve paşa." ifadesiyle ortaya koyar.

Sonuç itibarıyla şiirin baştan sona bir Türkiye övgüsü olduğunu söylemek abartı olmaz. Şair şiirini arkadaşı için iyi dileklerle sona erdirir.

Bu şiirin tamamının çevirisini sunmak sanırım faydadan hâli olmayacaktır:

## *Hicabi Kırlangıç*

### **Türkiye'ye Mektup**

Saygıdeğer Mir Mahmud-i Takevî  
Rey şehrendendi şimdi oldu Ankaralı  
Tahran şivesiyse de şivesi  
Şiraz şehrendendir kökeni  
Rûm'a gitti, Mevlânâ'nın Rûm'una  
Mevlânâ'nın ikinci yurduna  
Hazarlı, Marmara toprağına gitti  
Gitti de Ankara'ya yerleşti

\*\*\*

Gönlü gizlere ezgilere yuva  
Rûm, ey yaşlı Rûm, selam sana  
Ne mutlu sana ey kutlu ülke  
Yüreği coşkulu, dudağında gülümseme  
Ne mutlu sana, yaşlı Kostantin  
Eski yadigarı çağların yılların  
Pencerelerini açıp denize karşı  
Denizin ona ayrı bir güzellik kattı  
Tetiktedir İstanbul boğazı  
İster ne açılmasını, ne dolmasını  
Neşeli, esenlik dolu rüzgâr  
Ne de çok Marmara'sında gemiler kayıklar  
Ne güzel, sevgili şehir İzmir  
Onu Kaşmer<sup>14</sup> kıskanır, hatta Keşmir  
Selçuklu aldı onu Bizans'tan  
Kalbinde anılar var hem bundan hem ondan  
Bazen uzaktan, bazen yakından  
Nasibini aldı Timur'un kamçısından  
Timur toprak oldu, o hâlâ ayakta  
Hep öyle gururlu, hep ışık saçmakta  
Ne güzel kıvrılmış Ege sahiline  
Anıları dizilir gözlerinin önüne  
Ne mutlu o zarif, güzel şehre  
Frenk kentlerini kıskandıran Edirne  
Olmuş Eflatun'la Aristo'yla  
Eski komşu, dost, arkadaş  
Frenk'ten korku yaşamış  
Yaşlı Yunan'dan ders almış  
Yaşasın, ruhani şeyhin şehri  
Konya, dünyanın ikinci Medine'si  
O vefa mekanı, kutsal hazîre  
Sığınaktır ümmet denen kutsal millete  
Hâl, akıl ve safâ yatağı

## *İranlı Şairin Türkiyesi*

Şur ve nevâ'nın<sup>15</sup> tecelligâhı  
Otağı aşkın, halveti melekûtun  
Haremi şiirin, mahremi ceberûtun  
Uyuyor onda şuhûd şehrinin emîni  
Varlık denizinin en gözde incisi  
Şarkılar gazeller söyleyen güzel hânende  
Ölümsüzlük vardır ezeli nağmelerinde  
Mânâ göğünde sevgili, ay misali  
Moğol'un sürgünü, Türk'ün misafiri  
Övüncü İran'm, Rûm'un, bütün dünyanın  
Sâkisi büyük küçük tüm âşıkların  
Şiiriyle, coşkusuyla, şarkısıyla  
Sözü, getirir ölüyü cana  
Şiir ve güzellik var oldukça  
Hiçbir zaman düşmez yokluğa

Hatırın hoş, talihin uğurlu  
Ey Mahmud, sana ne mutlu  
Ay gibi durmadan seferdesin  
Nerede yol varsa ordan geçersin  
Gidenlerin gittiği yoldan gidersin  
Yolu bilenlerin gittiği yoldan gidersin  
Akıcı ve sabırsızın bir ırmak gibi  
Değilsin benim gibi durağan ve münzevi  
Hind'e yolun düşer bazen ışık ve özgürlük gibi  
Bazen de İran'a, şiir ve zulüm misali  
Şimdi Türkiye'desin; abartısız, orada  
Herkes efendi, herkes paşa

\*\*\*

Ey yüce, ey cömert yolcu  
Hüzünlerden âzâd ol ve mutlu  
Çok zaman olsa da gideli yanımdan  
Güzel yüzün gitmez hatırımdan  
Bâkidir sevgin, hâtıran da  
O değerli iki armağan da  
Ebu'l-Fazl'ın nesriyle<sup>16</sup> şiiri Câmî'nin  
Her ikisi de kendi çapında kâmil ve yetkin  
Biri saf gümüşten bir dağ misali  
Ötekiyse altın bir zincir gibi  
Beyhak<sup>17</sup> onun fazlından pay almış  
Bunun şiirinden Câm<sup>18</sup> şehri nam salmış  
Ben bu iki zattan haz alıp yararlandıkça  
Selam yollarım senin huzuruna  
Dostum, artık gönlünce yaşa

## Hicabi Kırlangıç

Kal mutluluk ve sağlılıkla  
Yiğit gönlüne övgüler bizden  
Bizi unutma... çıkmazsın gönlümüzden

Tahran, 1 Fer verdin 1339 (21 Mart 1960)

### Summary:

“Turkey of an Iranian Poet”

Mahdi Akhavan Salis is one of the most popular poets and critics of the modern Persian literature. The present article deals with a poem of Mahdi Akhavan Salis that expresses feelings of the poet about Turkey. Turkish translation of this poem was also given at the end of the article.

<sup>1</sup> Şems-i Lengerûdî, *Târih-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, Tahran 1377/1998, C. II, s. 296.

<sup>2</sup> Aynı eser, s. 296.

<sup>3</sup> Aynı eser, s. 277. “Yeniği”, çağdaş İran edebiyatında hem şiirde hem de anlatı türünde belirli bir dönemin adıdır. Bu dönem, toplum üzerinde totaliter baskıların yoğunlaştığı ve ileri ve özgür bir topluma ulaşma umutlarının suya düştüğü kanaatinin aydınlarda egemen olduğu dönemdir. 1352/1953 yılından başlayıp on yıl kadar süren bu dönem, II. Pehlevî dönemi olarak da adlandırılabilir.

<sup>4</sup> Mehdî Ehavân-i Sâlis, *Atâ ve Likâ ve Bedâyi' ve Bid'athâ-yi Nimâ Yûşic*, 2. bs., Tahran 1369/1990.

<sup>5</sup> Örneğin bkz. Şems-i Lengerûdî, a.g.e., C. III, s. 344.

<sup>6</sup> Mehdî Ehavân-i Sâlis, *Nakîze ve Nakîze-sâzân*, nşr. Veliyyullah Durûdiyân, Tahran, 1374 /1995.

<sup>7</sup> Mehdî Ehavân-i Sâlis, *Harîm-i Sâvehâ-yi Sebz*, nşr. Murtazâ Kâhî, Tahran 1372/1993.

<sup>8</sup> Ehavân-i Sâlis'in yazdığı eleştiri yazılarıyla ilgili daha fazla bilgi için Ehavân-i Sâlis'in bir önceki notta künyesi verilen *Harîm-i Sâvehâ-yi Sebz* adlı kitabı dışında bak. Lengerûdî, a.g.e., C. II, s.88-89, 91, 96, 137, 145, 166, 206, 211, 217, 387, 389, 535; C. III, s. 110

<sup>9</sup> Mehdî Ehavân-i Sâlis, *Erganûn*, 9. bs., Tahran 1370/1991, s. 293 vd.

<sup>10</sup> Aynı yer.

<sup>11</sup> Aynı eser, s. 274.

<sup>12</sup> Dehhodâ, *Lugat-nâme*, yeni edisyon, 2. bs., Tahran 1377/1999, C. VIII, s. 12401.

<sup>13</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmusu'l-A'lâm*, İstanbul 1891, C. III, s. 2359.

<sup>14</sup> Kaşmer: İran'ın kuzeydoğusunda yer alan ve kuzeyinde uzun kışların yaşandığı, güneyindeyse ılıman bir iklimin egemen olduğu ve güzel sularıyla meşhur bir şehir.

<sup>15</sup> Şur ve Nevâ: İran musikisinde iki ayrı makam.

<sup>16</sup> Ebu'l-Fazl-ı Beyhakî'nin *Târih-i Beyhakî* adlı eseri.

<sup>17</sup> Beyhak: İran'da Nişabur yakınlarında tarihi şehir. Sebzevâr olarak da anılır. Tarihte bu şehirden Ebu'l-Fazl-ı Beyhakî gibi pek çok şair, yazar ve âlim çıkmıştır.

<sup>18</sup> Câm: Ünlü mutasavvıf şair Molla Câmî'nin doğum yeri olup bugün İran-Afganistan sınırında Meşhed'e bağlı bir küçük şehirdir.

## *Abdurrahman Eş-Şarkâvi'nin El-Ard Adlı Romanı*

### *'Abdurrahmân Eş-Şarkâvi'nin El-Ard Adlı Romanı*

Musa Yıldız\*

Mısır'da köylülerin ağalık sistemine ve baskıcı yönetime karşı verdikleri mücadelelerini konu edinen 'Abdurrahmân eş-Şarkâvi'nin *el-Ard* ("Toprak") adlı ilk romanı 1954 yılında yayımlandı<sup>1</sup>. 'Abdurrahmân eş-Şarkâvi, 10 Kasım 1920 tarihinde el-Munûfiyye eyaletinin Şebîn el-Kûm şehrinin ed-Dellâtûn köyünde kültürlü bir ailede dünyaya geldi<sup>2</sup>.

'Abdurrahmân eş-Şarkâvi'nin dünyaya geldiği yıllar, işgalci İngilizlere karşı Mısır'da bağımsızlık hareketlerinin oldukça yoğun bir şekilde yaşandığı yıllara rastladı. 1919 yılı başlarında, daha önce Eğitim Bakanı olarak birkaç yıl görev yapmış olan Sa'd Zağlûl (1860-1927)'ün önderliğinde bütün yurtta İngilizlere karşı toplu bir ayaklanma başlamıştı. Bu ayaklanmaların sürmesi ve halkın mücadeleye devam etmesi sonucu İngiltere, 28 Şubat 1922 tarihinde Mısır'ın bağımsızlığını ilan etmek zorunda kalmıştı<sup>3</sup>.

1935 yılında daha orta öğretimdeyken Paris'e gitti ve orada bir yıl kaldı. Döndüğünde edebiyata daha fazla ilgi duymaya başladı. 1939 yılında liseyi bitirince edebiyat fakültesine girmek istedi. Ancak babasının isteği üzerine hukuk fakültesine kaydoldu. 1943 yılında Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun oldu ve iki yıl avukatlık yaptı. Bir süre eğitim bakanlığında müfettiş olarak çalıştı<sup>4</sup>. Daha sonra sırasıyla *et-Talî'a*, *el-Musavver*, *el-Ğad*, *el-Misrî*, *eş-Şa'b*, *Ahbâru'l-Yevm*, *Rûzu'l-Yûsuf* dergilerinde yöneticilik görevlerinde bulundu. 1977 yılında Sanat ve Edebiyat Yüksek Kurumunun<sup>5</sup> genel sekreteri oldu. 1979 yılında bu görevinden istifa ederek *el-Ehrâm* gazetesinde yazarlığa başladı ve hayatının sonuna değin bu görevini sürdürdü. 1984 yılında edebiyat alanında devlet takdir ödülüne layık görüldü. 1985 yılında birinci derece bilim ve sanat nişanını aldı<sup>6</sup>. 1987 yılında doğduğu günle aynı gün olan 10 Kasım'da vefat etti. Geriye roman, kısa hikâye, tiyatro, şiir ve fikrî makale alanlarında yirmi beş kadar eser bıraktı<sup>7</sup>.

'Abdurrahmân eş-Şarkâvi'nin eserlerindeki ana temanın daha iyi anlaşılması için kendisiyle yapılan bir söyleşi sırasında sorulan "Hayat ve edebiyat konusunda düşünceleriniz ve değerlendirmeleriniz nasıl oluştu?" sorusuna verdiği cevap oldukça önemlidir<sup>8</sup>:

"Ta başından beri düşüncelerimi sınırlayan fakir bir köyde çiftçiler arasında büyüdüm. Çünkü onlar İngilizlere, sosyal ve siyasal baskıya karşı gelmekle birlikte, sürekli olarak siyasal ve sosyal özgürlük istiyorlardı. Daha küçük yaşlardayken özgürlük, adalet, bağımsızlık ve kahrolsun zulüm sloganlarını duydum. Köyde cereyan eden gösteri yürüyüşlerinde adamların arkasına takılıp bu sloganları attık. O çocukluk zamanlarından bu yana içimde zulme nefret, adaletle sevgi ve özgürlük yolunda mücadele hisleri depreşti. Böylece

\* Yard. Doç. Dr., G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı.

## Musa Yıldız

çiftçilerin şarkıları ve halk türküleri vicdanının oluşmasına katkı sağladı..."

*el-Ard* romanını şu şekilde özetlemek mümkündür:

Kahraman-anlatıcı yazar, ilkokulu bitirdiği yaz tatilinde Kahire'den köyüne döner. Köyde insanlar geçim sıkıntısı içinde hayat sürdürmektedirler. Köylüler, köydeki toprak ağası paşanın satın aldığı yeni arazisinin daha çok sulanması için kendilerine aylık olarak tahsis edilen sulama zamanının on günden beş güne indirilmesini protesto ederler. Bu eylemi gerçekleştirenler köy muhtarının ihbârı üzerine tutuklanarak şehir merkezine götürülürler. Hapiste bin bir çeşit işkenceye maruz kalırlar ve bir süre sonra serbest bırakılırlar. Köye döndüklerinde bu sefer halk partisine yakınlığıyla tanınan Paşanın konağını şehir merkezine ve Kahire'ye bağlayan bir yol açılması amacıyla, köylülerin arazilerini istimlak etme kararı çıkar. Bu kararın uygulanmasıyla birlikte zaten yetersiz olan köyün arazilerinin üçte biri yola gidecektir. Buna karşı da mücadele ederken köye takviye polis gücü gönderilir. Gelen polisler insanları dayak ve işkenceyle sindirmeye çalışırlar. Karşı çıkanlar polis tarafından tartaklanır ve tutuklanırlar. Yönetim halka rağmen bu projeyi de uygulamaya koyar. Kahraman-anlatıcı yazar bütün bu olaylara şahit olarak yaz tatilini köyünde geçirir ve yaz sonunda Kahire'ye döner.

Bu roman, yalnızca yukarıda genel bir özetini verdiğimiz olaylardan ibaret değildir. Romanda, Mısır'ın bir köyünde çiftçilerin ("fellâh") günlük yaşamlarından, oradaki güzel bir kıza köyün erkeklerinin gösterdiği ilgiden, kadın-erkek ilişkilerinden, köydeki aile yapısından, düğün gecelerinden, ölüm merasimlerinden, hasat mevsiminden, I. Dünya Savaşı yıllarından kesitler sunulur.

Romandaki kahramanlar Mısır köy hayatının içinden özenle seçilmiş; canlı, hareketli, sürekli olarak gelişme gösteren büyük ölçüde iyi çizilmiş karakterlerdir. Romanda belli bir ana kahraman yoktur. Okuyucu karşısına ilk çıkan kahraman, ilkokulu bitirip yaz tatili için köyüne gelen anlatıcıdır. Ancak romanın en önemli şahsiyeti ilk sayfalardan sonuna kadar aktif olan, köy korucularının başı Muhammed Ebû Suveylim'in kızı Vasîfe'dir. Roman başlarken on bir yaşlarında bir kız çocuğudur. Diğer kızlardan biraz daha farklı, hareketli ve erkek çocuklarla gezmekten çekinmeyen birisidir. Kahraman kişiliği sebebiyle 'Abdulhâdi'ye ilgi duyar. Beyaz elbisesi ve aylık maaşı sebebiyle öğretmen Muhammed Efendi'ye de yakınlık hisseder. Daha önce ablasının yanında birkaç yıl şehirde kaldığından orada yaşamayı arzular. Anlatıcı-yazar da henüz ilkokulu bitirmiş bir çocuk olduğundan köyde dikkat çeken bu kıza ilgi duyar. Yaz tatilinin bitiminde Vasîfe'den ayrılmak kendisine çok zor gelir. Vasîfe romanda, kadınların geri planda kaldığı köy hayatında, özgürlüğü arayan ve bunu elde etmede başarılı olan, örnek bir genç kıyı canlandırmaktadır.

Olayların gelişmesinde büyük etkisi olan bir kişi de Vasîfe'nin babası Muhammed Ebû Suveylim'dir. Köy korucularının başı, kendisinin ekip biçtiği iki dönümlük bir araziye sahiptir. İsmâil Sidkî Paşa döneminde

## *Abdurrahman Eş-Şarkâvi'nin El-Ard Adlı Romanı*

yapılan yeni anayasa aleyhinde olduğundan köy korucu başlığı görevinden uzaklaştırılır. Şeyh Hassûne ile birlikte I. Dünya Savaşında askere alınmış ve 1919 devrimine katılmış mücadeleci bir kişidir. Hükümetin köylülerin sulama zamanını kısıtlamasına karşı mücadele etmesi gerekçesiyle bir süre tutuklanarak işkenceye maruz kalır. Serbest bırakıldıktan sonra da arazisinden geçecek yolun açılmasına karşı çıkar. Bu yüzden köydeki polis şefi tarafından kızının gözleri önünde dövülür ve tutuklanır. Arazisinde ekili olan pamuklar sökülür ve yerinden yol geçer.

Ana kahraman Vasîfe'nin ilgi duyduğu 'Abdulhâdî de romanda fonksiyonel bir kişidir. Köyde sadece bir feddânlık küçük bir arazisi vardır. Vasîfe'ye ilgi duyar. Aynı zamanda kahraman-anlatıcı yazarın amcasının oğludur. Mücadeleci bir yapıya sahip olduğundan köyün kahramanı olarak kabul görmüş bir kişidir. O da Muhammed Ebû Suveylim gibi her iki olayda da tutuklanır ve işkenceye maruz kalır.

Ana kahraman Vasîfe'nin ilgi duyduğu bir diğer kişi de köyün öğretmeni Muhammed Efendi'dir. Sakin sakin konuşan, kısa boylu, zayıf, düzenli olarak sakal tıraşı olan, gazetelerde beğendiği makaleleri köylüye okuyan, sürekli temiz giyinen ve parfüm sürmeyi de ihmal etmeyen nazik bir kişidir. Görevi sebebiyle hükümetten çekinen, haklarını yasal yollarla aramaya çalışan, bu yüzden de köylülerin verdiği mücadelelerde aktif olarak yanlarında yer almayan biridir.

Romanda olayların hareketlenmesinden sonra aktif rol oynayan bir kişi de Muhammed Efendi'nin dayısı (annesinin amcasının oğlu) Şeyh Hassûne'dir. Muhammed Efendi'nin eğitiminde büyük katkıları olan 50 yaşlarında birisidir. Komşu köydeki okulun müdürü iken seçimlerde Halk Partisinin kazanmasından sonra halkı yönetim aleyhine tahrik ettiği gerekçesiyle uzak bir yere öğretmen olarak sürülmüştür. Ancak köylülerin toprak sahibi ağalara karşı giriştikleri mücadelede köye gelerek onların yanında yer alır. I. Dünya Savaşı sırasında askere alındığından ve 1919 devriminde aktif rol oynadığından mücadele konusunda tecrübelidir.

Köylülerin, hükümetin haksız uygulamalarına karşı verdikleri mücadelede yanlarında yer almayı da karşı tarafta olan fonksiyonel karakterler de vardır. Bunlardan en önde geleni, insanların pek fazla görmediği, kendisine ait büyük konağında yaşayan, köydeki olayların çıkmasına sebep olan Halk Partisi taraftarı toprak ağası paşadır. Bu paşanın yanında yer alan bir kişi de Mahmûd Bey'dir. Köyde paşadan sonra en geniş araziye ve biçer döver makinesine sahip kişidir. Zaman zaman köyde beyaz atıyla caca satarak gezer. Güvenilir bir insan olmadığı için köylü tarafından sevilmez. Çünkü devlet dairelerinde köylünün bir işi olduğunda yapacağını söyler, karşılığında para alır ve sözünde durmaz. Mahmûd Bey'in söylediklerini harfiyyen yerine getiren Halk Partisi taraftarı Muhtar da bu gruptandır.

Bu grubun destekçilerinden biri de köyün hocası, nikah memuru ve çocukların öğretmeni Şeyh Şinnâvî'dir. Gelen her siyasî yönetime göre tavır belirlir. Devamlı elinde tespihle dolaşır ve yürürken göbeği sallanır.



## Musa Yıldız

Şeyh Şinnâvî gibi karşı tarafta yer alan bir başka kişi de köyün tek bakkalı Şeyh Yûsuf'tur. Acımasız, asık suratlı, kendini beğenmiş, sert bir adamdır. Ezher'de eğitim görmüştür. Bazı mübarek gecelerde hocalarla birlikte mevlüt okur ve Şeyh Şinnâvî'nin de desteğiyle yolunu bulur.

Romanda olayların gelişmesinde ikincil rol oynayan kişiler de vardır. Bunlardan birisi Muhammed Efendi'nin kardeşi Diyâb'dır. O da Vasîfe'ye ilgi duyanlardandır. Kendilerine ait arazilerinde tarımla uğraşır. Her iki olayda da tutuklanır ve işkence görür. Bir diğer kişi köydeki karpuz tarlası bekçisi bedevî kökenli 'Alvânî'dir. Yaptığı bekçilik karşılığında hasat mevsimi sonunda aldığı para ancak köy bakkalından veresiye aldığı çay, şeker ve tütün yaprağı borcuna yeter. Daha önce Mahmûd Bey'in koyun sürüsüne çobanlık yaparken üç kağıtçılıkla kendine gelir sağlamış, Ancak Hudra'nın ispiyon etmesi üzerine işinden kovulmuştur. Bu da Vasîfe ile evlenmek ister. Bir başkası da Vasîfe'nin kız arkadaşı Hudra'dır. Bütün düğünlerde, eğlencelerde dans eden, müstehcen hikâyeler anlatmaktan çekinmeyen, köye hizmetçilik yapmak üzere gelmiş, belli bir ücret veya mal karşılığı köydeki erkeklerle beraber olan biridir. Köyde Mahmud Bey'in emrinde açılılık yapan amcasının oğlundan başka kimsesi yoktur. Bir gün köydeki kanalda ölü olarak bulunur. Kanal kenarında yüzünü yıkarken aniden bayılıp kanala düşmesi ve kafasının çamura saplanması sonucunda kendiliğinden öldüğüne karar verilir. Daha sonra da Muhtarın şikayeti üzerine 'Alvânî, onu öldürmekten sanık olarak tutuklanır ve suçsuz olduğu anlaşılınca serbest bırakılır. Romanın sonlarına doğru ortaya çıkan bir kişi de 'Amm Kessâb'dır. Daha önce bu köyde yaşamış ve İskenderiye'ye göç etmiştir. Orada birçok işle meşgul olmuş, hapis yatmış ve uzun yıllar sonra tekrar köye dönmüştür. Köyde fayton sürücülüğüyle uğraşmaktadır. Vasîfe'ye çok kişi ilgi duymasına rağmen o, babası yaşındaki bu adamla evlenmiştir.

Roman, kahraman-anlatıcı yazarın şu cümleleriyle başlar:

"Bu sayfalarla uzun bir roman yazmak istemiyorum. Burada bazı adamların ya da kadınların hayatlarını yahut kendi hatıralarımı anlatacak değilim.

Okuyucunun dikkatini ve zihinsel uyanıklığını kurnazlıkla çekecek de değilim. Onlara bu bölümler boyunca, sıkıntı içinde olan kahramanların, sadece hayal dünyasında yaşadıklarını vurgulamakla yetineceğim.

Okuyucuyu bu kadar ileriye gidecek şekilde asla kandırmayacağım... Sonuçta hayallerimizin; hayatlarından bıkkın bir hâlde yaşamlarını sürdüren, düş kuran, işkence gören, eğlenmeyi, ümitsizliği, sevgiyi, gözyaşını, gülmeyi, gizemli emelleri bilen, hüznü bir kararlılıkla geleceğini kuran varlıklar yaratması da mümkün değildir.

Kendilerinden bahsettiğim kimselerin hikâyelerini bildiğimi sanmıyorum. Biz Mısır'da bir insanın tamı tamına hayat hikâyesini bilemeyiz... Mısır'da insan hayatı birden ortaya çıkar, durgun ve monoton bir şekilde bazen sinirlilik ve kızgınlığın sarmasıyla devam

## *Abdurrahman Eş-Şarkâvî'nin El-Ard Adlı Romanı*

eder... Sonra giderek söner ve kaybolur. Kumlar üzerine dökülen su gibi yavaş yavaş yok olur.

Yirmi yıldan beri köyümde tanıdığım Vasîfe'nin, Abdulhâdî'nin, Hudra'nın 'Alvânî'nin, Muhammed Ebû Suveylim'in, Şeyh Yûsuf'un, Şeyh Şinnâvî'nin, Muhammed Efendi'nin, Şeyh Hassûne'nin, bütün kadın, erkek ve çocukların hayatları böyleydi.

Ne zaman Vasîfe'ye ilgi duymaya başladığımı tam olarak hatırlamıyorum. Ancak ilkokul diplomamı aldıktan sonra yaz tatilinde Kahire'den köye döndüm. Kısa pantolonumu ve önü kapalı ceketimi neredeyse hiç çıkarmıyordum. Beyaz elbisemi giyiyor, ayaklarımda üstü açık, kırmızı renkli terliklerimle gururlu gururlu köyün yollarına çıkıyordum. Daha önce bir kızdan bahsedilmeyen köyümün, Vasîfe adlı bir kızı konuştuğunu fark ettim.

Ben köyümü tam anlamıyla tanıyorum...<sup>9</sup>

Bu cümlelerle başlayıp devam eden yazar adeta ilk birkaç sayfada romanın bir özeti verir gibidir. Ancak ilk cümlesinde "Bu sayfalarla uzun bir roman yazmak istemiyorum..." demesine rağmen oldukça uzun bir roman yazmıştır<sup>10</sup>. Öte yandan yazarın bilimsel bir makale yazar gibi metot belirler tarzda romana giriş mahiyetindeki bu cümleleri roman tekniği açısından kusur sayılabilecek niteliktedir.

'Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin bu romanını Mısır halkının yaşantısından bir kesit sunması bakımından Necîb Mahfûz'un (1911- ) *Zukâku'l-Midakk* ("Midakk Sokağı", 1947) adlı romanıyla<sup>11</sup> karşılaştırmak mümkündür. Ancak aralarındaki en büyük fark olayların geçtiği yerlerdir. Necîb Mahfûz, Kahire'nin bir mahallesinde geçen olayları işler. 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî ise Kahire'den kilometrelerce uzakta bir köyde geçen olayları konu edinir. Zaten bu yüzden de Necîb Mahfûz'a şehir romancısı denilirken, 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî'ye köy romancısı adı verilir. Ancak Necîb Mahfûz, yönetimle halk arasındaki mücadeleyi değil, sadece mahallede orta ve alt tabakadan insanları tasvir eder. 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî ise ezilen köylülerle yöneticiler arasındaki mücadeleyi konu edinir. Böylece bazı eleştirmenler (örneğin Şeffî' es-Seyyid)<sup>12</sup> toplum gerçeğini tasvir eden ve sosyal tabakalar arasındaki mücadeleye önem vermeden kötü yönlerini analiz eden Necîb Mahfûz'u eleştirel gerçekçilik ("el-vâkî'yyetu'n-nakdiyye") içinde değerlendirirken, 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî'yi de sosyalist gerçekçilik ("el-vakî'yyetu'l-iştirâkiyye") kapsamında ele alırlar. Hatta Necîb Mahfûz da, onun bu romanıyla çağdaş Arap edebiyatında sosyalist edebiyatçılığın öncüsü olduğunu söyler<sup>13</sup>. eş-Şarkâvî'nin, nasıl bir aksiyon adamı olduğunu, yazı yazması devlet tarafından yasaklandığı zamanlardan birinde söylediği şu cümleleri açıkça ortaya koyar<sup>14</sup>:

"Ben kelimeyi bir anlatım aracı olarak seçtiğimden bu yana yazmak için yaşıyorum. Ben yaşamak için yazarlardan değilim. Bu yüzden yazmam yasaklandığı veya yazmak istemediğim günlerde çok büyük sıkıntılar çektim. Psikolojik rahatsızlıklarım günden güne büyük bedensel rahatsızlıklara dönüştü. Yazmak için kalemi her elime

## Musa Yıldız

aldığımda, insanın dayanamayacağı büyük acılar beni sarar ve sanki bir yangının verdiği acıyı yaşar gibiyim.“

Roman, 1930'lu yılların Mısır'ının toplumsal yaşamından gerçek bir kesit sunar. Olaylar 1933 yılı yazında yaklaşık dört aylık bir süre içinde, Halk Partisinden yönetime gelen Sidkî Paşa'nın (1875-1950) başbakanlığı döneminde geçer. Sidkî Paşa dönemi Mısır'da çiftçilerin en ağır işkenceleri gördükleri bir dönemdir<sup>15</sup>. Bu tarihler 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin hayatıyla karşılaştırıldığında; romanda ilkokulu bitirmiş bir çocuğun ağzından olayların anlatılması sebebiyle bütün olaylar yazar tarafından bizzat yaşanmış gerçek olaylar olduğu anlaşılır.

Eleştirmenlerden Tâhâ Vâdî'ye göre bu roman, ilk defa Mısır köy hayatının gerçekçi bir kesitini ve insanların orada yaşadıkları problemlerini ortaya koyar. Yazar romanında köy hayatıyla ilgili bilgi ve kültürünü iyi bir şekilde aktarır<sup>16</sup>. Bu romandan önce Mısır köy hayatını ve dolayısıyla köylü kadını konu edinen romanlara bir göz atacak olursak eleştirmenlerin tarihî olmayan edebî ilk Arap romanı olarak kabul ettikleri<sup>17</sup> *Zeyneb* (1914) romanını görürüz<sup>18</sup>. Hattâ Muhammed Huseyn Heykel (1888-1956) bu romanını Misrî Fellâh ("Çiftçi Bir Mısırlı") müstear adıyla *Menâzir ve Ahlâk Rifîyye* ("Köy Ahlakı ve Görünümleri") başlığıyla yayınlamıştır. Böylece *Zeyneb* romanı Mısır romanında köy hayatının ve kadının tasvirinde bir başlangıç olmuştur<sup>19</sup>. 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî bu romanında *Zeyneb*'in köyüyle kendi köyü arasında şu şekilde bir karşılaştırma yapmıştır.

"*el-Eyyâm*<sup>20</sup>, *İbrâhîm el-Kâtib*<sup>21</sup> ve *Zeyneb* romanlarına sürekli olarak dönüyordum.

*el-Eyyâm*'ın yazarının yaşadığı köyde olduğu gibi benim köyümde de gözlerini sineklerin yediği çok sayıda çocuk görüyordum.

Köyümün, *Zeyneb*'in yaşadığı köyde olduğu gibi sıkıntı çekilmeyen bir köy olmasını temenni ettim. Orada köylülere su için birbirleriyle çekişmezler, hükümet onları sudan mahrum bırakmaz, onların topraklarını ellerinden almaya çalışmaz ya da sarı elbiseli, ellerinde kırbaçlarla insanları döven adamlar göndermez. Orada çocuklar çamur yemez. Onların güzel gözlerine sinekler konmaz..." (s.342-343)

Böylece yazar bir ölçüde etkilendiği romanları da sıralar gibidir. Muhtemelen bu romanı kaleme almadan önce Tefvik el-Hakîm'in (1902-1987) *'Avdetu'r-Rûh* ("Ruhun Dönüşü", 1933), *Yevmiyyât Nâ'ib fi'l-Eryâf* ("Bir Savcının Kırsal Bölgelerdeki Günlüğü", 1937) romanlarını ve Tâhâ Huseyn'in (1889-1973) ilk romanı olan *Du'â'u'l-Keravân* ("Yağmurkuşunun Çağrısı", 1941)'ı da okumuştur. Ancak romanında geçen zaman itibarıyla, bu iki roman daha sonra yayımlandığından adlarını belirtmemiş olması mümkündür.

Bu romanın bütün bölümlerinde ön plana çıkan fikir toprağa bağlıdır. Bu durum çiftçilerin topraklarını kendilerinin ve ailelerinin yegane geçim kaynağı olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Yazar bu fikrini roman kahramanlarından Vasîfe'nin ağzından; "Köyde toprağı olmayan bir kimsenin orada hiçbir şeyi yok demektir, hatta şerefi bile..."

## *Abdurrahman Eş-Şarkâvî'nin El-Ard Adlı Romanı*

(s.39) şeklinde vermektedir. Seyyid Hâmid en-Nessâc'ın da dediği gibi<sup>22</sup> bu romanda başlangıçta ekonomik olan mücadele siyasî mücadeleye dönüşmüştür. Çünkü insanlar ekonomilerinin düzelmesinin, kendilerini haklarıyla temsil edecek hükümeti seçmekle olacağını, bunun da toplu mücadele ve dayanışmayla gerçekleşeceğini anlamışlardır.

Romanda ana olay; köylülerin arazilerini sulama günlerinin sınırlanması ve paşanın arazisine yol açılmasına karşı verdikleri kadınlı erkekli mücadeledir. Ancak bu olaylar içinde köyde işlenen bir suç vardır ki, bu herkesin gözünden kaçmıştır. Çünkü köylüler zaten kendilerine yetmeyen toprakları ellerinden gittiği için başlarının çaresine bakmakta, şehir merkezindeki yöneticiler de halk partisinden gelecek bakanları karşılama hazırlıklarıyla meşgul olmaktadır. Böylece kimsesiz olarak köyde yaşayan ve herkesin suiistimal ettiği bir kız, aslı araştırılmadan, kendiliğinden öldü denilerek sahipsizce harcanmıştır.

Zaman zaman Şeyh Şinnâvî'nin şahsında din adamlarına karşı yapılan bir eleştiri söz konusudur. Bir keresinde Şeyh Şinnâvî köylülerin başına gelenlerin hepsinin namaz kılmamaları ve zekatlarını vermemeleri sebebiyle olduğunu söyler. Yazar da kahramanlardan 'Abdulhâdî'nin ağzından onu eleştirir. Para karşılığı vücudunu satan Hudra ile onu bir tutar. Çünkü ikisinin de köyde arazisi yoktur. O yüzden istedikleri gibi konuştuklarını belirtir (s.81-82). Hudra ölü bulunduğu Şeyh Şinnâvî, onun Müslüman mezarlığına gömülemeyeceğini söylemesi üzerine, 'Abdulhâdî onun gömüleceği en uygun yerin Şeyh Şinnâvî'nin kendi mezarlığı olduğunu ifade eder. 'Abdulhâdî'ye göre kişilik olarak Hudra'ya en yakın olan Şeyh Şinnâvî'dir (s.207-209).

Romanda bazen de komik olaylar cereyan eder. Bunlardan en dikkat çekicisi Muhtarın cenaze töreninde olur. Köyün meydanında toplanan insanlar Kur'ân okuyan hocayı dinlerken birden polis şefi tören alanına gelir. Resmî elbisesi altında göbeği dikkat çekerek kendisine hazırlanan özel koltuğuna oturmak üzere harekete geçer. Tam o sırada hoca "Eşeğine de bak"<sup>23</sup> âyetini okumaktadır. Müdür yerine oturur. Ancak hoca aynı ayeti birkaç kere tekrar eder. Bunun üzerine insanlar arasında fısıldaşmalar başlar. Köyün ileri gelenleri hocayı uyarmalarına rağmen hoca aldırış etmeden aynı âyeti tekrar eder durur (s.326-328).

Romanın örgüsü oldukça sağlamdır. Eser 22 bölümden oluşmakla birlikte, aradan bir bölüm çıkarıldığı takdirde bütün kareler bozulacak gibidir. 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî, romancıların anlatım biçimlerini zenginleştirmek, etkili ve sürükleyici hâle getirmek amacıyla başvurdukları bilinç akışı (s.121, 420, 425), iç monolog (399), geriye dönüş (5-11, 261-269), hatıralar yoluyla anlatım (197-198, 214, 275, 284) gibi bazı modern anlatım tekniklerini ustaca kullanmıştır.

Romanın başlangıcından 45. sayfanın sonuna kadar olan ilk üç bölümünde kahraman-anlatıcı yazar tekniğiyle birinci tekil şahıs anlatımı (otobiyografik yöntem) kullanılır<sup>24</sup>. 47. sayfadan itibaren kahraman-anlatıcı ortadan kaybolur ve o'lu anlatıma (tanrısal anlatım) geçilir. Romanın son üç bölümünde kahraman-anlatıcı tekrar ortaya çıkar ve "Sonra sonbahar köyüme

geldi!.." (s.341) cümlesiyle ben'li anlatıma tekrar dönülür. Ben'li anlatım okuyucuların kendi hatıralarına dönmelerine ve romanda geçen olaylarla kendi başlarından geçenler arasında bir bağ kurmalarına yardımcı olur. Bu şekilde anlatımda değişiklikler yapılması romanı monotonluktan kurtarır ve sürükleyiciliğini artırır. Ancak eleştirmenlerden 'Abdulmuhsin Tâhâ Bedr bu anlatım değişikliğine şu şekilde farklı bir yorum getirir: Roman el-Misrî gazetesinde daha yazımı tamamlanmadan bölümler halinde yayımlanmaya başlar. Yazar bu romandaki anlatımı kendisini temsil eden on iki yaşındaki bir çocuğun ağzından verir. Ancak toprak problemi, kapitalizm, diktatörlük, İngiliz sömürgeciliği gibi önemli konulara değinmek istediğinde, o yaştaki bir çocuğun ufkunun darlığı sebebiyle sıkıntı yaşar ve kahraman-anlatıcıyı romandan uzaklaştırarak o'lu anlatıma geçer. Romanın son üç bölümünde yazar, kahraman-anlatıcının kendisine bir sınırlama getirmeyeceğini düşündüğü andan itibaren tekrar ben'li anlatıma geçer<sup>25</sup>. 'Abdulmuhsin Tâhâ Bedr'e göre romanın asıl başlangıcı yazarın kahraman-anlatıcıdan kurtulduğu dördüncü bölümden itibaren<sup>26</sup>.

Nadiren kullanılan kişi ve olay tasvirleri oldukça başarılıdır. Bunlardan en etkileyici olanı erkekleri tutuklanan köylü kadınların muhtar ve köy korucularıyla yaptıkları okuyucunun adeta kavga edenlerin soluklarını hissettiği şu kavga sahnesidir:

"Kadınlar çılgın attılar ve sağa sola koşuşturdular. Vasîfe muhtarın boğazını sıktı. Korucu 'Abdul'âtî değneğiyle Vasîfe'nin koluna vurdu. Muhtarın boğazını bırakıncaya kadar da vurmaya devam etti. Vasîfe 'Abdul'âtî'ye döndü ve elbisesinin yakasından tuttu. Ancak 'Abdul'âtî ona tekme attı, kafasına ve omzuna değneğiyle vurdu... Vasîfe bağırıp duyduğu acı sebebiyle ağlayarak 'Abdul'âtî'yi bıraktı."(s.238)

Yazar, İbrâhîm 'Abdulkâdir el-Mâzinî'nin *İbrâhîm es-Sânî* ("İkinci İbrahim", 1943) romanında<sup>27</sup> olduğu gibi kahramanlarının kullandıkları cümleleri arasına görüşlerine dayanak oluşturacak şekilde bazen atasözleri (233, 234, 240, 379), Tâhâ Huseyn'in *Şeceratu'l-Bu's* ("Keder Ağacı", 1944) romanında<sup>28</sup> görüldüğü gibi bazen de âyetleri (10, 79, 86, 206, 274, 326, 328, 351, 381, 407) katmaktadır.

Romanda anlatım kısmında zaman zaman serpiştirilen tulumba (s.16), bisiklet (57), lamba (76), postacı (153), oda (192), kırbâc (223) gibi halk dili ("el-Luğatu'l-Âmmiyye") kelimeler hariç tamamen edebî Arapça ("el-Luğatu'l-Fushâ") kullanmıştır. Diyaloglarda ise eş-Şarkıyye eyaletinin halk diline yer vermiştir. Roger Allen'ın da dediği gibi<sup>29</sup> 'Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin diyaloglarda halk dilini kullanması köylülerin verdikleri mücadeleyi en etkili şekilde ifade etmeye yardımcı olmuştur. Sıkça kullanılan bu diyaloglar romana hareketlilik ve dinamizm kazandırmıştır. Öte yandan yazarın bazen vaaz üslûbuyla siyasal özgürlük için çağrıda bulunduğu yerler de yeterince mevcuttur (214, 215, 226, 261, 262, 272, 284, 324, 372, 373). Bu da oldukça başarılı olan bu roman için roman üslûbu açısından bir olumsuzluk sayılabilir niteliktedir.

## *Abdurrahman Eş-Şarkâvî'nin El-Ard Adlı Romanı*

‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî bu romanıyla, özelde Mısır ve genelde Arap romancılığına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Bu roman, gerek konuşma biçimleriyle, gerek duygu ve düşünceleriyle ve gerekse yaşam tarzı ve eylemleriyle kırsal kesim Mısır insanını canlı bir şekilde ortaya koyan realist bir romandır. Yirminci yüz yılın ikinci çeyreğinde Mısır’daki köylülerin baskıcı hükümete karşı verdikleri mücadeleleri ve bunalımlarını aktarması bakımından da tarihî bir hüviyet kazanmıştır. Böylece ‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî geriye okuyucunun her dönemde zevkle okuyabileceği gerçek bir Mısır romanı bırakmıştır.

ÖZET: Bu çalışmada Mısırlı edebiyatçı ‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî’nin hayatı, eserleri ile *el-Ard* adlı romanı olaylar, kahramanlar, modern anlatım teknikleri, tasvirler ve dil açısından incelenmiştir.

SUMMARY: The present study has dealt with Abdourrahmân al-Sharkâvî’s life, his works, and especially his novel *al-Ard* in terms of events, characters, modern narrative techniques, descriptions and language.

<sup>1</sup> Roman bir kitap hâlinde yayımlanmadan önce 1953 yılında Vefd partisi yanlısı *el-Misrî* gazetesinde tefrika edildi. Bkz. ‘Abdulmuhsin Tâhâ Bedr, *er-Rivâ’î ve'l-Ard*, Kahire 1983, s.131; ‘Abdulğani Dâvud, “‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî Kâssan ve Revâ’iyyen”, *el-Kâhira*, S.79, Kahire 15 Ocak 1988, s.20.

<sup>2</sup> Kutb ‘Abdulazîz Besyûnî, “Hivâr me‘a‘d-Duktûr ‘Abdulazîz Şeref Havle Edeb ‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî”, *el-Kâhira*, S.79, Kahire 15 Ocak 1988, s.36.

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahir ARMAOĞLU, *20 Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1990)*, Ankara 1993, I, 204-205; Rahmi ER, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, Ankara 1997, s.29-30; Musa YILDIZ, *Necib Mahfûz’un Sembolik Romanları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Ü., Sos. Bil. Enst., Ankara 1998, s.2-4.

<sup>4</sup> Ramadân Muhammed el-Câriye, *el-A‘lâmu'l-İslâmiyye fî Edeb ‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Câmi‘at ‘Ayn Şems, Kulliyet Âdâb, Kismu'l-Luğati'l-‘Arabiyye ve Âdâbihâ, Kahire 1987, s.12-13.

<sup>5</sup> Günümüzde Mısır’da Kültür Yüksek Kurumu olarak faaliyet yürütmektedir.

<sup>6</sup> “‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî fî Sutûr”, *el-Kâhira*, S. 79, Kahire 15 Ocak 1988, s.38.

<sup>7</sup> Romanları: *el-Ard* (1954), *Kulûb Hâliye* (1956), *eş-Şevâri‘u'l-Halfiyye* (1958), *el-Fellâh* (1967); Kısa hikâye koleksiyonları: *Erdu'l-Ma‘reke* (1952), *Ahlâm Sağîra* (1954); Şiir kitapları: *Min Ebin Misrî ile'r-Re‘is Trûmân* (1952), *Risâle ilâ Cünsün* (1967); Tiyatroları: *Me’sat Cemîle* (1952), *el-Fetâ Mehrân* (1966), *Timsâlu'l-Hurriyye* (1967), Vatanî ‘Akkâ (1969), *Se‘rullâh* (el-Huseyn Sâ‘iren, 1970), *Se‘rullâh* (el-Huseyn Şehîden, 1972), *en-Nesru'l-Ahmar* (1974), *Ahmed ‘Urâbî* (1982). Hayatı ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ramadân Muhammed el-Câriye, a.g.e., s.9-56; Mustafâ ‘Abdulğani, *eş-Şarkâvî Mutemerriden*, Kahire 1987; *el-Kâhira* (‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî Özel Sayısı), S.79, Kahire 15 Ocak 1988; Kemâl Muhammed ‘Alî, *‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî el-Fellâhu’s-Sâ‘ir*, Kahire 1990, s.55-56; Semer Rûhî el-Faysal, *Mu‘cem Rivâ‘iyyîne‘l-‘Arab*, Trablus 1995, s.254-255; Sureyyâ el-Useyli, *Edeb ‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî*, Kahire 1995; Robert B. Campbell, *Contemporary Arab Writers*, Beyrut 1996, I, 775-777; Muhammed Ramadân Yûsuf, *Tetimme li‘l-A‘lâm li‘z-Ziriklî*, Beyrut 1998, I, 277-279.

<sup>8</sup> Nebîl Ferec, *Mevâkif Sekâfiyye*, Kahire 1980, s.218.

<sup>9</sup> ‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî, *el-Ard*, Kahire ts., Mektebet Ğarîb, s.3. Bundan sonra romana parantez içinde sayfa numaraları verilerek yapılacak göndermeler romanın bu baskısına aittir.

<sup>10</sup> Roman kendisinden önce yayımlanan romanlara göre oldukça uzundur. Büyük boy 429 sayfadan oluşur.

<sup>11</sup> Romanın ayrıntılı incelemesi için bkz. Azmi Yüksel, “Necîb Mahfûz’un Zukâku’l-Middakk Adlı Romanı”, *Gazi Ü., Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara 1992, C.VIII, Sayı 1, s.283-295.

<sup>12</sup> Şefî es-Seyyid, *İtticâhâtu’r-Rivâyeti’l-‘Arabîyye fî Misr*, Kahire 1993, s.183-184.

<sup>13</sup> Kemâl Muhammed ‘Alî, a.g.e., s.105.

<sup>14</sup> a.e., s.47.

<sup>15</sup> İsmâil Sidkî Paşa, 1930-1933 yılları arasında Halk Partisinden başbakanlık yapmıştır. Daha önce Sa’d Zağlûl (1860-1927)un Vefd partisindeyken bir anlaşmazlık sebebiyle ayrılmış ve kral yandaşı Halk partisini kurmuştur. Onun döneminde insan hak ve özgürlüklerinin kısıtlanmasıyla birlikte birçok toplumsal olay patlak vermiştir. İnsanlara aşırı özgürlük getirdiği gerekçesiyle, 1923 anayasasını yürürlükten kaldırmış ve yerine 1930 anayasasını getirmiştir. 1933 yılında bozulan sağlığı sebebiyle istifa etmek zorunda kalmıştır. Başbakanlık yaptığı yaklaşık üç yıllık bu dönem Mısır’da krallık döneminin en uzun başbakanlık süresi sayılmaktadır. Bu dönem hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. ‘Abdulmuhsin Tâhâ Bedr, a.g.e., s.136; Arthur Goldschmidt, *Modern Egypt*, Kahire 1990, s.62-65; ‘Abdurrahmân er-Rafî‘î, *Mısru’l-Mucâhîde fî’l-‘Asri’l-Hadîs*, Kahire 1990, s.22-23; Ahmed ‘Abdurrahîm Mustafâ, *Şahsiyyât Misriyye*, Kahire 1993, s.125-141; Menâl İbrâhîm Ahmed Ğuneym, *er-Rivâyetu’s-Siyâsiyye fî Misr* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmî’at ‘Ayn Şems, Kulliyetu’l-Elsun, Kismu’l-Luğati’l-‘Arabîyye, Kahire 1993, s.52-60; Rahmi Er, a.g.e, Ankara 1997, s.31-41; Musa Yıldız, a.g.e., s.4-9; "İsmail Bâşâ Sidkî", *Eyyâm Misriyye Dergisi*, S.11, Kahire 2 Şubat 2000, s.6 .

<sup>16</sup> Tâhâ Vâdî, *Sûretu’l-Mer’e fî’r-Rivâyeti’l-Mu’âsira*, Kahire 1980, s.340,

<sup>17</sup> J. Brugmann, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature*, Leiden 1984, s.210-211.

<sup>18</sup> Romanın ayrıntılı incelemesi için bkz. Rahmi Er, a.g.e., s.77-89.

<sup>19</sup> Arap romanında köy konusuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Hasen ‘Abdullah, *er-Rif fî’r-Rivâyeti’l-‘Arabîyye*, Kahire 1989, s.25-28.

<sup>20</sup> *el-Eyyâm Tâha Huseyn*’in otobiyografik eseridir. Üç ciltten oluşur. İlk cildi 1929, ikinci cildi 1939 ve üçüncü cildi 1967’de kitap hâlinde basılmıştır. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rahmi Er, *Tâhâ Husayn ve Üç Romanı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A. Ü., Sos. Bil. Enst., Ankara 1988, s.70.

<sup>21</sup> İbrâhîm el-Kâtîb (“Yazar İbrahim”,1931), İbrâhîm ‘Abdulkâdir el-Mâzinî’nin (1890-1949) ilk romanıdır. Roman hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rahmi ER, *Modern Mısır Romanı*, s.90-100.

<sup>22</sup> Seyyid Hâmid en-Nessâc, *Bânûrâmâ’r-Rivâyeti’l-‘Arabîyyeti’l-Hadîse*, Kahire 1985, s.94.

<sup>23</sup> Bakara 2/259.

<sup>24</sup> Bu anlatım, ravî Hâmid’in olayları naklettiği *Zeyneb* romanını hatırlatır. Bkz. Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı*, s.77-89.

<sup>25</sup> ‘Abdulmuhsin Tâhâ Bedr, a.g.e., s.141-142.

<sup>26</sup> a.e., s.171.

<sup>27</sup> Romanın ayrıntılı incelemesi için bkz. Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı*, s.205-214.

<sup>28</sup> Romanın ayrıntılı incelemesi için bkz. a.e., s. 242-259.

<sup>29</sup> Roger Allen, *The Arabic Novel*, Syracuse 1995, s.96.

*Celâl Âl-i Ahmed*  
*Celâl Âl-i Ahmed, Hayatı, Eserleri ve Edebî Üslûbu*  
*Üzerine Bir İnceleme*

*Derya Örs\**

Asıl adı Celâluddîn Sâdât Âl-i Ahmed'tir. 1302/1923'de dokuz çocuklu bir ailenin sekizinci çocuğu olarak güney Tahran'daki Pâçinâr mahallesinde dünyaya gelmiştir. Babası Seyyid Ahmed Huseynî-yi Tâlekânî ve amcası Ayetullah Mahmûd-i Tâlekânî zamanın önde gelen din adamlarındandır. Ailesi köken itibarıyla İran'ın kuzeyinde bulunan Mâzenderân bölgesine bağlı Tâlekân şehrinin Ovrâzân köyündendir<sup>1</sup>. Çocukluğu dinî-mezhebî bir çevrede geçer. İlk öğrenimini bitirdikten sonra babası devlet okullarında eğitimine devam etmesini istemez. Bir süre saatçilik ve elektrikçilik gibi işlerde çalışır. Ancak babasından habersiz Tahran Dâru'l-fünûnu'nda gece derslerine devam ederek liseyi bitirir. Babası, Âl-i Ahmed'i dinî eğitim alması için 1322/1943 yılında Irak'ın Ncef şehrinde bulunan ağabeyi Seyyid Muhammed-i Takî'nin yanına gönderir. II. dünya savaşının işgale uğramış, kıtlık ve yoklukla dolu İran'ında zor günler geçiren Âl-i Ahmed'in asıl amacı Beyrut'a gidip eğitimini tamamlamaktır. Ne var ki bu düşüncesini gerçekleştiremez ve kısa sürede apar topar Tahran'a geri döner. Din eğitimi almaktan vazgeçmesi ve dindarlıktan her geçen gün biraz daha uzaklaşması yüzünden babası ve ağabeyi ile arası açılır.

Lise son sınıftayken Şii karşıtı düşüncelere sahip olan zamanın ünlü ideologlarından Ahmed-i Kisrevî'nin düşünceleriyle ve eserleriyle tanışır. Bu sıralarda elde ettiği düşünce birikimiyle birkaç arkadaşıyla birlikte eğitim ve kültür faaliyetlerinde bulunan "Encümen-i Islâh" adında bir dernek kurar. Bu sıralarda Muhsin Emin'in Arapça bir eserini *Azâdârihâ-yi Nâ-meşrû* adıyla Farsçaya çevirir ve çeviri adı geçen encümen tarafından basılır.

II. Dünya savaşının bütün hızıyla sürdüğü 1323/1944 yılında, İran'da gelişen Marksist akımlardan etkilenerek Halk Partisi'ne (Hizb-i Tûde) girer. Diyalektik materyalist düşüncesinin peşinden giderek geleneksel dinî hayat-tan tamamen uzaklaşan Âl-i Ahmed, başta düşünceleri ve kıtlık kıyafeti olmak üzere bir anda büyük bir değişim geçirir.

1324/1945'te *Sohen* dergisinde yayımlanan "Ziyaret" adlı ilk öyküsüyle yazarlık macerası başlar; aynı yıl on kısa öyküden oluşan *Did o Bâz-dîd* adlı ilk öykü kitabını çıkarır. Bu eser bir anlamda Âl-i Ahmed'in dinî hayat-tan ve aile çevresinden tümüyle kopuşunun bir göstergesidir. Bu sıralarda

---

\* Dr., A.Ü.D.T.C.F. Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.



## Derya Örs

çağdaş İran öykücülüğünün en büyük isimlerinden Sâdık-i Hidâyet ile tanışır. Halk Partisi ve İşçi Birliği'nin (İttihâdiyye-yi Kârgerân) bürosunu açmak için İran'ın güneyindeki Âbâdân şehrine gider.

1325/1946 yılında çağdaş İran şiirinin kurucusu sayılan Nîmâ Yûşic ile tanışır. Bir süre Şulever Matbaası'nın ve Halk Partisi'ne bağlı öğrencilerin yayın organı olan haftalık *Beşer* gazetesinin müdürlüğünü yapar. Aynı sıralarda, başyazarlığını İhsân-i Taberî'nin ve imtiyaz sahipliğini Fereydûn-i Kîşâverz'in yaptığı Halk Partisi'nin resmî yayın organı *Merdom* dergisini çıkarmakla görevlendirilir. Partiden ayrılıncaya dek derginin on sekiz sayısını çıkarır. Aynı yıl Tahran Edebiyat Fakültesi'nin Yüksek Öğretmen Okulu'ndan (Dâniş-serâ-yi Âlî) mezun olduktan sonra, Fars Dili ve Edebiyatı alanında doktora yapmaya başlarsa da çeşitli nedenlerle eğitimini yarıda bırakır. Bu tarihten itibaren Tahran'daki çeşitli okullarda uzun süre öğretmenlik yapar. Öğretmenlik deneyimi sayesinde çeşitli makalelerinde ve öykülerinde İran'daki eğitim sisteminin çarpıklıkları üzerinde durmaya başlar.

Halk Partisi'nin içinde hızla yükselen Âl-i Ahmed kısa zamanda Parti'nin önemli ve etkili isimlerinden birisi olur. Ancak Halk Partisi'nin İran'ın iç meselelerinden uzak, sırf Sovyetler Birliği'nin güdümünde ve Stalinci görüşler doğrusunda hareket ettiğine inanan on beş arkadaşıyla birlikte 1326/1947'de Parti'den ayrılır. Yakın çalışma arkadaşlarından Halîl-i Melikî'nin önderliğinde İran Sosyalist Halk Partisi'nin (Hizb-i Sosyalist-i Tûde-yi İrân) kuruluş çalışmalarında yer alır<sup>2</sup>. Ancak basında yer alan suçlamalar yüzünden parti varlığını uzun süre devam ettiremez. Çeşitli siyasi yenilgilere ve başarısızlıklara uğrayan Al-i Ahmed, 1947-1950 yılları arasında siyasetten uzaklaşıp çeviri işleriyle uğraşır. 1328/1949'da çağdaş İran edebiyatının ünlü kadın öykücü ve romancılarından Sîmîn-i Dânişver ile evlenir.

Zamanın başbakanı Musaddık'ın İran petrolünün ulusallaştırılması konusundaki faaliyetlerinde destek vermek için yeniden siyasete geri döner ve 1329/1950'da Halîl-i Melikî ile Muzaffer-i Bekâyî'nin kurdukları İran Emekçileri Partisi'nde (Hizb-i Zahmet-keşân-i İrân ) boy göstererek adı geçen partinin yayın organı olan *Şâhid* gazetesini çıkarmaya başlar.

Ancak Melikî ile Bekâyî anlaşmazlığa düşerek ayrılınca, Âl-i Ahmed 1331/1952'de Halîl-i Melekî'nin liderliğinde kurulan Üçüncü Güç Teşkilatı (Sâzmân-i Nîrû-yi Sevvom) adlı yeni bir partinin içinde yer alır ve bu hareketin yayın organı olan *Neberd-i Zindegî* adlı dergiyi çıkartır. Ne var ki yakın arkadaşlarından Nâsır-i Vukûfî'nin, haksız yere partiden ihraç edildiğini bahane ederek 1332/1953'te bu partiden de ayrılır. Bununla birlikte Halîl-i Melikî ile dostluk bağlarını koparmaz. Musaddık hükümetini ve Ulusal Cep-

## Celâl Âl-i Ahmed

he'yi (Cehbe-yi Millî) savunduğu için 1332/1953'te kısa süre hapis yatar. Hapisten çıkınca Bakır-i Kumeylî ile birlikte Revâk Yayınevini kurar.

İran'ın gözden ırak bölgelerinde yaptığı başarılı antropolojik araştırmalar yayımlandıktan sonra, 1334/1955'te Tahran Edebiyat Fakültesi'ne bağlı Toplumsal Araştırmalar Merkezi, yazara bu konuda bazı projeler teklif eder. Bu teklifi kabul eden Âl-i Ahmed, kısa bir süre sonra çalıştığı akademisyen grupla kendi düşünceleri arasındaki farklılıklar yüzünden projeden ayrılır. 1336/1957'de eşiyile birlikte kısa bir Avrupa seyahatinde bulunur. 1337/1958'de yine antropolojik araştırmalar yapmak üzere Hüzistân bölgesine gider.

1339/1960'ta *İlm o Zindegî* dergisinin müdürlüğünü yürütür. 1341/1962'de eşiyile birlikte *Keyhân-i Mâh* adında bir dergi çıkarmak isterse de dergiyi iki sayıdan fazla çıkaramaz. Aynı yıl Eğitim Bakanlığı tarafından ders kitapları yayımı konusunda bilgi edinmek üzere Avrupa'ya gönderilir.

1343/1964'te önce hacca, ardından da Yedinci Uluslararası Antropologlar Kongresi'ne katılmak üzere Sovyetler Birliği'ne gider. 1344/1965'te de Harvard Üniversitesi'nin davetlisi olarak Amerika Birleşik Devletleri'ne gider.

1346/1967'de Mühendis Munecimî ile Erdebil'e, daha sonra Tebriz'e giderek Tebriz Üniversitesi'nde konferanslara katılır ve orada dönemin ünlü öykücülerinden Samed-i Behrengî ile görüşür.

1347/1968'de sansürle mücadele ve yazarların telif haklarını korumak için, İran Yazarlar Birliği'nin (Kânûn-i Nevîsendegân-i İrân) kuruluş çalışmalarına katılır. Meşhed'e giderek sosyolog Ali Şeriatî ile görüşür. Bu görüşmenin ardından İran Güvenlik Teşkilatı SAVAK tarafından tehdit edilmeğe başlar. 17 Şehriver 1348 (8 Eylül 1969) tarihinde Gilân'ın Esâlim nahiyesinde vefat eder. Mezarı Tahran'dadır<sup>3</sup>.

Âl-i Ahmed çağdaş İran edebiyatının en parlak simalarından birisidir. Gerek yaşadığı dönemde gerek günümüzde İran'da çok okunan ve üzerinde çok tartışılan yazarlar arasında yer almaktadır. Kısa sayılabilecek ömrüne kırktan fazla çeviri ve telif eser sığdıran yazarın eserlerini beş başlık altında toplamak mümkündür<sup>4</sup>.

**1. Çevirileri:** Âl-i Ahmed, Feodor Dostoyevski'den *Kumâr-baz*'ı (1327/1948), Albert Camus'dan *Bîgâne* (Alî Asgar-i Hubre-zâde ile birlikte, 1328/1949) ve *Sû-i Tefâhum*'u (1329/1950), Jean Paul Sartre'dan *Desthâ-yi Âlûde*'yi (1331/1952), Andre Gidé'den *Bâz-geşt-i Şûrevî* (1333/1954) ve *Mâyidehâ-yi Zemînî*'yi (Pervîz-i Dâryûş ile birlikte, 1334/1955), Ernest Junger'dan *Ubur ez Hatt*'ı (Mahmûd-i Hümen ile birlikte 1346/1967), Eugene İonesco'dan *Kergedan* (1345/1966) ve *Teşnegî ve Goşnegî*'yi

## Derya Örs

(Menûçehr-i Hezârânî ile birlikte, 1351/1972) çevirmiştir. Albert Camus'nun *Tâ'ûn*'unu çevirmeye başlamış ancak kendince nedenlerle çevirisini yarıda bırakmıştır<sup>5</sup>.

Âl-i Ahmed, çevirilerinin çoğunda, eser sahibinin üslûbundan çok kendi üslûbunu kullandığı için başarılı bir çevirmen olarak kabul edilmemektedir. Eşi Sîmîn-i Dânişver kendisiyle yapılan bir söyleşide bu konuda şunları söyler: “*Celâl, daha çok siyasi bir yazardı. Siyasi düşüncelerini, kahramanlarının dilinden öykü ve roman şeklinde anlatırdı. Monografileri ve gezi kitapları onun başyapıtları arasında sayılır. Müdür-i Medrese ile Nûn ve'l-Kalem en iyi öykü ve romanlarıdır. Ama ben onun yerinde olsaydım çeviri işinin üstüne baştan sona bir çizgi çekerdim*”<sup>6</sup>.

**2. Makaleleri:** Daha çok siyasi ve sosyolojik görüşlerinin toplandığı bu çalışmalar *Heft Makâle* (1333/1954), *Se Makâle-yi Dîger* (1341/1962), İran'da toprak reformunun yapıldığı sıralarda yazdığı *Garb-zedegî* (1341/1962), *Kâr-nâme-yi Se Sâle* (1341/1962), *Erzyâbî-yi Şitâb-zede* (1342/1963), *Yek Çâh o Do Çâle ve Meselen Şerh-i Ahvâlât* (1356/1977) ve İran'da çok tartışma yaratan *Der Hidmet ve Hiyânet-i Rûşen-fikrân* (1356/1977) adlı eserlerden ibarettir.

Yazar, bu kategorideki en önemli eseri olan *Garp-zedegî*'nin ana temasını, İbni Arabî ve Heidegger felsefesinin bir karışımı olan düşünce tarzıyla, İslâm devrimi öncesi İranlı aydınların büyük kısmını etkileyen filozoflardan Ahmed-i Ferdîd'den almış, onun Batı uygarlığı konusundaki görüşlerini İran toplumuna uyarlamıştır. Âl-i Ahmed'in bu tür eserleri, kuramsal niteliklere sahip olmakla birlikte, bilimsellikten uzak, daha çok duygusal yaklaşımlarla yazılmış bir takım denemelerden ibarettir. Yine de *Garp-zedegî*, gerek yazıldığı dönemde gerekse sonraki dönemlerde İran düşüncesi üzerinde derin etkiler bırakmış bir kitaptır<sup>7</sup>.

**3. Gezi Kitapları:** Bu bölümde İsrail, Sovyetler Birliği, Amerika Birleşik Devletleri ve Suudi Arabistan'a yaptığı gezilerden edindiği izlenimleri bir araya getirdiği *Hasî Der Mikât* (1345/1966), *Sefer be Vilâyet-i Azrâil* (1363/1984) ve *Sefer be Rûs* (1369/1980) gibi gezi kitapları vardır. Özellikle hac anılarını anlattığı *Hasî Der Mikât* başarılı anlatım tarzıyla İran'da büyük ilgi görmüştür.

**4. Monografileri:** Âl-i Ahmed, İran'ın kıyıda bucakta kalmış çeşitli bölgelerine giderek folklor, köy hayatı, lehçeler, halkbilim gibi konuları içeren ilgili antropolojik monografiler (tek-nigârî) yazmıştır. Bunlar arasında *Ovrâzân* (1333/1954), *Tât-nişînâ-yi Bolûk-i Zehrâ* (1337/1958) ve *Harg, Durr-i Yetîm-i Halîc-i Fârs* (1349/1966) adlı kitapları vardır. Bu alanda da kendisinden sonra gelenlere öncülük etmiştir.

## Celâl Âl-i Ahmed

**5. Öyküleri:** “Ziyâret” adlı ilk öyküsü *Sohen* dergisinde yayımlanır (1324/1945). Aynı yıl on iki öyküden oluşan *Dîd u Bâz-dîd* (Karşılıklı Ziyaret) adlı eserini yayımlar. Yazar bu kitaptaki öykülerin çoğunda dinî hayatı, bir takım hurafeleri, halkın bilgisizliğini ve toplumsal yozlaşmayı eleştirir. Yedi öyküden oluşan *Ez Rencî ki Miberîm* (Çektiğimiz Sıkıntıdan, 1326/1947) adlı öykü kitabında daha çok yönetimin işçiler, emekçiler ve siyasi faaliyet gösterenler üzerindeki baskılarını dile getirir. Eser, yazarın kendi ifadesine göre “sosyalist gerçekçi” üslûpla kaleme alınmıştır. On üç öyküden oluşan *Setâr* (1327/1948) ve dokuz öyküden oluşan *Zen-i Ziyâdî* (Lüzumsuz Kadın, 1331/1952) adlı eserlerinde toplumun geri kalmış kesimlerindeki gür-güsüzlüğü, bilgisizliği, bağınazlığı ve yoksulluğu ince ve alaycı bir dille anlatır. *Ser-gozeşt-i Kendûhâ*’da (Kovanların Macerası, 1333/1954) İran’da petrolün ulusallaştırıldığı yıllarda yaşanan olayları, bir kovanda yaşayan arıların diliyle temsili olarak tasvir eder.

*Mudîr-i Medrese* (Okul Müdürü, 1337/1958) adlı uzun öyküsü, edebiyat eleştirmenlerinin görüş birliğiyle en önemli ve en ünlü eseri olarak kabul edilir. Gerçekçi üslûpla (sebk-i vâki-gerâ) kaleme alınan öykü, 28 Mordâd 1332 (19 Ağustos 1953)’te zamanın başbakanı Muhammed-i Musaddık hükümetinin düşmesi ile yaşanan ihtilalin ardından meydana gelen olaylar sırasında müdürlük yapan bir öğretmen huzur arayışını ve umutsuzluklarını anlatır. *Mudîr-i Medrese* dil ve üslup yönüyle Âl-i Ahmed sonrası neslin yazarlarını oldukça etkilemiştir<sup>8</sup>.

*Nûn ve ’l-Kalem* (1340/1961) adlı romanında yine toplumsal konuları işler ve 1950’li yıllarda solcuların İran’da uğradığı başarısızlığı anlatır. *Mudîr-i Medrese*’nin devamı niteliği taşıyan *Nefrîn-i Zemîn* (Toprağın Laneti, 1346/1967) adlı romanında, bir köy öğretmenin hayatını, toprak reformları (1341/1963) sırasında köylerde yaşanan değişimleri hikâye eder. Bu kitap İran edebiyatında yazılan ilk köy romanlarından. *Penc Dâstân* (Beş Öykü, 1350/1971) adlı öykü kitabında çocukluk döneminin hatıralarını anlattığı kısa öyküleri vardır. *Sengî ber Gûrî* (Çukura Bir Taş, 1360/1981) adlı son öykü kitabı ölümünden sonra yayımlanmıştır. Bu kitaptaki “Ceşn-i Ferhunde, Goldestehâ ve Felek, Hâherem Ankebût<sup>9</sup>” gibi öyküleri Âl-i Ahmed’in en iyi öyküleri arasında kabul edilmektedir<sup>10</sup>.

Âl-i Ahmed çağdaş İran öykücülerinde hem kişiliği hem de edebî üslûbuyla farklılık ve çeşitlilik gösteren bir yazardır. Bu farklılık onun enerjik, hareketli, çalışkan, sabırsız, hatta zaman zaman sert, katı, saldırgan; ama daima araştırmacı, eleştirici ve sorumluluk sahibi kişiliğinden kaynaklanır. O, bu anlamda sadece bir öykücü, makale yazarı ve halkbilimci olmakla kalmamış, 1940-1960’lı yıllarda İran’da yaşanan bütün kültürel, toplumsal ve siyasi

## Derya Örs

olguların içinde yer alarak toplumunun ve ülkesinin kaderine yön vermeye çalışmış, kendi içinde yaşadığı ruhsal ve zihinsel çatışmaları korkusuzca dile getirmiş seçkin bir aydın olmuştur.

Edebî eserlerin, yazarlarının kişiliklerinden bağımsız olarak incelenbilmesi hiç kuşkusuz mümkün değildir. Söz gelimi Muhammed Ali-yi Cemal-zâde, Sâdık-ı Hidâyet, Bozorg-i Alevî, İbrâhîm-i Golistân, Sâdık-ı Çûbek gibi çağdaş İran öykücülüğünün büyük isimleri, eserlerini, siyasi görüşleri ve toplumsal konuları doğrultusunda yazmışlar ve her biri farklı kulvarlarda hareket etmişlerdir. Âl-i Ahmed bu anlamda, eserleri ile hayatı bire bir örtüşen bir yazardır. Bu yüzden siyasi yaklaşımları ve dünya görüşü dikkate alınmadan varılacak her türlü yargı yanlış anlamalara yol açacaktır. En basit ifadeyle onun “kendi gerçeğinin” peşinde olduğunu ve bu yüzden ölümüne dek bu arayıştan vazgeçmediği söylemek mümkündür. Sîmîn-i Dânişver bu durumu, “*Celâl, yazdıklarına çok benzer, yani onun üslûbu bizzat kendisidir.*” diyerek açıklar.<sup>11</sup>

Muhammed Ca’fer-i Yâhakkî Âl-i Ahmed’in çağdaş İran yazarları arasındaki farklılığını şu sözlerle dile getirir: “*Celâl Âl-i Ahmed, yazarlık alanında iki yönüyle farklıdır: Birincisi, tamamen dinî-mezhebî bir ailede dünyaya gelmiş olmasına rağmen sürekli arayış içinde oluşu ve ruhsal sasmışlığı onu çeşitli tecrübelerden geçirmiş, ama o hiçbir yerde, hatta dinî inançların huzur veren yatağında bile kalamamıştır. İkincisi bu hareketli ve sorunlarla dolu hayatın etkisiyle yeni bir yazarlık üslûbu geliştirmiş ve kendisinden sonraki genç nesli diline ve düşüncelerine hayran bırakmıştır*”<sup>12</sup>.

Âl-i Ahmed’in bütün eserlerinde siyasi kişiliği ön plandadır. O, bu anlamda slogancı bir yazardır. İlk öykülerinde daha çok, geleneksel İran toplumunun modernizm sürecinde geçirdiği değişimi, sosyal gerçekçi ama zaman zaman alaycı ve eleştirel bir dille anlatır. Eserlerinde âmiyâne tabirlere ve dini terimlere sık sık yer verir. *Mudir-i Medrese*’den önceki öykü kitaplarında bir süre Muhammed Ali-yi Cemâl-zâde, Sâdık-ı Hidâyet ve Bozorg-i Alevî gibi İran öykücülüğünün büyük yazarlarının etkisinde kalırsa da, biçim ve içerik bakımından kısa zamanda kendi yolunu bulur. Örneğin onun öykülerinde Hidâyet’in ve Cemâl-zâde’nin eserlerinde bolca görülen aristokrat öykü kahramanları veya Muhammed-i Hicâzi’nin romantik karakterleri yerine halktan kişiler ön plana çıkar.

Aslında öykülerinde yaşanan gelenek-modernizm çatışması, kendi içinde yaşadığı çatışmaların eserlerine yansımından öte bir şey değildir. Nitekim Âl-i Ahmed’in dindarlık, sosyalizm, varoluşçuluk, milliyetçilik gibi düşünce akımlarını denedikten 1960’lardan sonra tekrar dine, geleneklere ve millî değerlere dönüşü de bu iç çatışmaları bütün çıplaklığıyla göz önüne

## Celâl Âl-i Ahmed

sermektedir. Şurası bir gerçektir ki o, adı geçen düşünce akımlarını temsil ettiği her dönemde her zaman diktatörlük, emperyalizm, dinî hurafeler, cehalet ve yoksullukla savaşmış; siyasi ve edebî hayatını sömürge olmaktan kurtulmuş özgür bir İran görmeye adanmıştır<sup>13</sup>.

Halktan biri olmaktan hiçbir zaman vazgeçmeyen yazarın öykülerinde göze çarpan önemli bir husus da, kurguladığı olayları ve kişileri natüralist ve romantik tasvirlerle anlatmak yerine, olayların toplumsal nedenlerine inerek “toplumcu gerçekçi” (vaki-gerâ-yi ictimâî) bir üslûpla anlatmış olmasıdır<sup>14</sup>.

Hiç kuşkusuz, eserlerine yansıyan dünya görüşü ve kişisel özellikleri dışında Âl-i Ahmed’e çağdaş İran edebiyatında seçkin bir yer kazandıran ve onu dönemin öteki yazarlarından ayıran en belirgin özelliği, kendine özgü bir nesir diline ve üslûba sahip olmasıdır. Öykülerinde ve makalelerinde sanat yapma kaygısını bir kenara atarak kendisinden önce hiçbir İranlı yazarın cesaret edemediği ölçüde konuşma dilini kullanmış; uzun uzun sanatlı cümleler kurmak yerine öznelere, nesnelere, edatların ve fiillerin bolca hazfedildiği kısa cümleler kurmayı tercih etmiş; hatta Tahran lehçesi dışında İran’ın çeşitli bölgelerinde yaşayan lehçelerden de yararlanmıştır. İşte bu yüzden üslûbu hakkında birbirinden çok farklı, olumlu ve olumsuz eleştiriler yapılmıştır. Bunlar arasında Âl-i Ahmed’i yazar saymayanlardan, çağdaş İran edebiyatının en büyük kalem sahipleri arasında görenlere kadar birbirine taban tabana zıt pek çok görüş bulunmaktadır.

Örneğin Mahmûd-i Kiyânûş bir makalesinde, “*Olgun ve akıcı bir nesrin, dilbilgisi kurallarına uygun, sözcükleri iyi seçilmiş, uyumlu; ifade tarzı açık ve anlaşılır; anlatımı ve betimlemeleri doğal ve gerçekçi olması gerekir. Oysa Âl-i Ahmed’in nesri bu özelliklerden hiçbirine sahip değildir.*” demektedir<sup>15</sup>.

Hasan-i Âbidînî, çağdaş İran öykücülüğü konusunda son zamanlarda kaleme alınmış en önemli incelemelerden birisi olan eserinde Âl-i Ahmed’in dili ve üslûbu hakkında şu yargıya varır: “*Çağdaş İran edebiyatı okuyucularının Büf-i Kûr tarzı eserlerin ah ü zarlarından ve Tevrat’ın eski temsillerinden bıktığı bu yıllarda, Âl-i Ahmed’in kavgacı davranışçılığı (kirdâr-gerâyî) bir anda dikkatleri onun üzerine çeker. Özellikle kısa ama sert ve dikkatsiz nesri zamanın içe dönük, uyku getirici ve yaygın nesrinden farklıdır. Bu nesir, pervasız, ama yazarın “ben”i çevresinde geliştirilmiş aceleci, kırıcı ve mutlakiyetçi kuramların konu edildiği öyküsel olmayan bir nesirdir. Âl-i Ahmed’in çağdaş İran edebiyatı üzerindeki etkisinin önemli bir bölümü kendisine özgü dilinden kaynaklanır. 1340-1350 (1961-1971) arasında Âl-i Ahmed’in dilinin taklit edilmesi İran öykücülüğü üzerinde olumsuz bir etki yaratmıştır<sup>16</sup>.*”

## Derya Örs

Sîmîn-i Dânişver, *Gurûb-i Celâl* adlı eserinde onun üslûbunu “duyarlı, açık, dakik, keskin görüşlü, öfkeli, aşırı, olay yaratıcı ve telgraf tarzı bir kalemî ürünü” olarak tanımlar<sup>17</sup>. Nitekim bu tanımlama edebiyat çevrelerince genel bir kabul görmüş ve Âl-i Ahmed’in nesri “*nesr-i telgrâfi*” (telgraf nesri) adıyla adlandırılmıştır.

Muhammed-i İsti'lâmî, Âl-i Ahmed'in üslûbunun çok sert olduğunu, İran kültürüne, gelenek ve göreneklerine verdiği önem yüzünden bu âdetleri bozan her şeyi ve herkesi değersiz bulduğunu, olayları olduğu gibi göstermeye çalıştığını ve bu yüzden söz sanatları yapmaktan kaçınarak sade bir dil kullandığını ifade eder<sup>18</sup>.

Ne var ki burada söz konusu edilen sadelik, yalnızca sözcüklerin seçimi ve kullanımıyla ilgilidir. Çünkü Âl-i Ahmed'in eserlerinde sıklıkla görülen konuşma diliyle yazılmış kısa, devrik, noktası virgülü belli olmayan cümleler zaman zaman metnin bütünlüğünü bozmakta ve dili içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Sanki yazarın büyük bir acelesi vardır ve bir kez yazdıktan sonra bir daha arkasına bakmamaktadır. Bu yüzden öykülerinde kullandığı temaların ve karakterlerin yerelliği açısından ne kadar övülmüşse, dilinin anlaşılabilirliği yüzünden aynı ölçüde eleştirilmiştir. Bütün eserleri üzerinde yapılan istatistiksel bir araştırmaya göre, kurduğu cümlelerdeki hazıflar zaman zaman yüzde otuzlara ulaşmaktadır ki bu durumun bütün İran edebiyatında ikinci bir benzeri daha yoktur<sup>19</sup>.

Dil ve üslûp özelliklerinde görülen kimi aksaklıklar ve eksiklikler bir yana bırakılacak olursa, Çağdaş İran edebiyatının öncü yazarlarından olan Âl-i Ahmed'in, *Mudîr-i Medrese*, *Nûn ve'l-Kalem*, *Nefrîn-i Zemîn*, *Penc Dâstân* ve *Sengî ber Gûrî* gibi eserlerinde başarılı bir öykücü olarak karşımıza çıktığı söylenebilir.

### Summary:

Jalal Al-e Ahmad is one of the most important and outstanding literary figures of the modern Persian literature especially as a short story writer. The present article deals with Jalal Al-e Ahmad's life, works and literary style in depth.

<sup>1</sup> Aile seçeresi için bkz. Celâl Âl-i Ahmed, *Ovrâzân*, Tahran 1373/1994, s. 19.

<sup>2</sup> Âl-i Ahmed'in Halk Partisi ve Halîl-i Melikî ile ilişkileri hakkında bkz. *Der Hidmet ve Hiyânet-i Rüşenfikrân*, Tahran 1357/1958, s. 232 v. dd.

<sup>3</sup> Kendi kaleminden hayat hikâyesi için bkz. Celâl Âl-i Ahmed, *Yek Çâh o Do Çâle ve Meselen Şerh-i Ahvâlât*, Tahran 1356/1977, s. 47-54. Ayrıca bkz. *Yâdmân-i Celâl Âl-i Ahmed*, hzl. Ali-yi Dehbâsî, Tahran 1367/1988, s. 17-19.; Hasan-i Âbidînî, *Ferheng-i*

*Dâstân-nevisân-i Îrân*, Tahran, 1369/1980, s. 26-28.; Muhammed-i Hukûkî, *Murûri ber Târih-i Edeb ve Edebiyyât-i İmrûz-i Îrân*, 2. bs., Tahran 1377/1998, s. 117-119.

<sup>4</sup> İran basınında Âl-i Ahmed hakkında dergi ve gazetelerde yayımlanan makalelerin geniş bir dökümü için bkz. *Kâsım-i Sâfi, Kalemrov-i Endîşe-yi Âl-i Ahmed*, Tahran 1364/1985, s. 81-93.

<sup>5</sup> bkz. Celâl Âl-i Ahmed, *Garb-zedegî*, 3. bs., Tahran 1375/1996, s. 224.

<sup>6</sup> bkz. “Hâtûn-i Gamgîn-i Edebiyyât-i Îrân”, *Dâniş ve Fen*, Yıl. 5, S. 55 (Şehrîver 1370/Eylül 1991), s. 21.

<sup>7</sup> Garp-zedegî, B. Tuna tarafından Hamid Algar’ın İngilizce çevirisinden *Garpzedeler* (İstanbul 1988) adıyla Türkçeye çevirilmiştir.

<sup>8</sup> Mudîr-i Medrese hakkında yazılmış önemli bir eleştiri yazısı için bkz. Muhammed Ali-yi Cemâl-zâde, “Mudîr-i Medrese”, *Râhnemâ-yi Kitâb*, Yıl. 1, S. 1, (Tâbistan 1337/Yaz 1948), s. 167-178.

<sup>9</sup> “Hâherem ve Ankebût” adlı öykü, Cihan Aktaş tarafından “Ablam ve Örmcek” adıyla (*Aylık Dergi*, S. 96-97-98, Ankara 1987, s. 18-28.) Türkçeye çevirilmiştir.

<sup>10</sup> Telif ve çeviri eserlerinin birinci basım sırasına göre tam listesi için bkz. Kâsım-i Sâfi, a.g.e., s. 94-95. Kısa öykülerinin alfabetik sırayla tam listesi için bkz. Firişte-yi Movlevî, *Kitâb-şinâsi-yi Dâstân-i Kûtâh-i Îrân ve Cihân*, Tahran 1371/1992, s. 18-20.

<sup>11</sup> bkz. Sîmîn-i Dânişver, *Gurûb-i Celâl*, Tahran 1360/1981, s. 7.

<sup>12</sup> Muhammed Ca’fer-i Yâhakkî, *Çûn Sebû-yi Teşne Edebiyyât-i Mu’âsir-i Fârsî*, Tahran 1374/1995, s. 205-206.

<sup>13</sup> Sîmîn-i Dânişver bu konuda önemli bilgiler vermektedir, bkz. a.g.e., s. 30.

<sup>14</sup> Öykü ve romanlarının geniş ve ayrıntılı eleştirileri için bkz. Hasan-i Âbidînî, *Sad Sâl-i Dâstân-nevisî der Îrân*, 2. bs., Tahran 1369/1990, s. 170-181, 207-217. Ayrıca bu konuda yazılmış iki önemli bağımsız inceleme bulunmaktadır. Abdulali-yi Destgayb, *Nakd-i Âsâr-i Celâl Âl-i Ahmed*, Tahran 1371/1992 ve Gulâmırzâ-yi Pîrûz, *Kavişî der Âsâr, Efkâr ve Sebki-Neveştâr-i Celâl Âl-i Ahmed*, Tahran 1372/1993.

<sup>15</sup> bkz. *Yâd-nâme-yi Celâl Âl-i Ahmed*, hzl. *Alî-yi Dehbâşi*, “Âl-i Ahmed der Dâstânâ-yi Kûtâheş”, Tahran 1364/1985, s. 462.

<sup>16</sup> Hasan-i Âbidînî, a.g.e., s. 214.

<sup>17</sup> bkz. Sîmîn-i Dânişver, a.g.e., s. 8.

<sup>18</sup> bkz. Muhammed-i İsti’lâmî, *Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme*, çev. Mehmet Kanar, Ankara 1981, s. 117.

<sup>19</sup> bkz. Gulâmırzâ Pîrûz, a.g.e. s. 117-126.



*Celal Soydan*

*Urdu Öyküsünde Fesadat Dönemi  
ve İlerici Yazarlar*

*Celal Soydan\**

Urdu dili oluşmaya başladığında çeşitli dil, edebiyat ve kültürlerden faydalanmış ve gelişim sürecini çok hızlı kat ederek çağdaş bir yazın dili haline gelmiştir. Çağdaş Urdu edebiyatında diğer yazın türleri arasında öykü türü, çeşitli siyasi ve sosyal sebeplerden dolayı daha hızlı gelişti. Önde gelen bir Urdu edebiyatı eleştirmeni, “Öykü türü Urdu edebiyatına sel gibi öyle bir geldi ki roman türünü saman çöpü misali sürükleyip gitti”<sup>1</sup> ifadesini kullanır.

Urdu edebiyatında öykü türü, diğer çağdaş edebiyat türlerinde olduğu gibi Batı etkisiyle başladı ve kısa sürede tüm yazın türlerinin önüne geçti. Batı edebiyatının hem İngilizlerin kültür emperyalizmi, hem de bölge edebiyatçılarının Batıyla münasebetleri sayesinde Urdu edebiyatını etkilediği görülür. Aslında bu gelişmenin Urdu edebiyatına olumlu katkı sağladığı görülmektedir. Zira Batının edebiyat akımları, üslup ve yazın türleri Urdu edebiyatına çağdaş bir çehre kazandırmıştır. Keza Hint, Fars ve Arap edebiyatlarının etkileriyle oluşan değişik kültür öğelerini barındıran Urdu edebiyatı, coğrafyasının da zengin kültür değerleriyle beslenerek rengarenk ve kendine has bir sentez oluşturmuştur. Tüm bu etkilerin yanı sıra Rus edebiyatının da Urdu edebiyatına önemli etkileri olduğu görülür. Rus devrimi öncesine dayanan Rus edebiyatının Urdu edebiyatını etkilemesi İlerici Yazarlar Derneği'nin kurulmasından sonra bilinçli bir düzeyde devam etti.<sup>2</sup> Bu etkilene neticesinde özellikle öykü türü gelişti.

Genellikle dört döneme ayrılarak incelenen Urdu öykücülüğünde 1930-1947 arasını oluşturan ikinci dönemde İlerici yazarların Urdu öykücülüğünü yönlendirdiği görülmektedir. Zira İlericiler bu dönemde hem Hint sosyal ve siyasal yaşamının önemli sorunu olan yoksulluk, adaletsiz gelir dağılımı gibi konuları işlemekte, hem de Batı yayılcılığına karşı sert muhalefet göstermekteydiler. Nitekim İngiliz muhalifliği sonucunda, İlericilerin çıkardığı ilk öykü derlemesi olan *Angārē* hükümetin gazabına maruz kaldı. Zira bu derleme “inkılabi patlama”<sup>3</sup> olarak tanımlandı. *Angārē* öykü derlemesinin hükümet tarafından yasaklanıp toplatılmasına tepki olarak aynı yazarlar Londra’da İlerici Yazarlar Derneği’ni kurdular. 1936’da kurulan İlerici Yazarlar Derneği üyeleri, öykücülüğün geniş yazar kitlelerinin kısa sürede beğenisini kazanan bir tür haline gelmesinde önemli rol oynadılar.

Temelde Marksist gerçekçiliği benimseyen bu derneğin, reformist öykücülerin başını çeken Parim Chand başkanlığında Lakhnow’da yapılan ilk toplantısında, Hint sosyal yaşamını etkileyen sorunların irdelenmesi temel amaç edinilir. Bunun için Hint sosyal ve siyasal yaşamında gerçekleşen değişimleri olduğu gibi yansıtmak, edebiyat ve sanatı tutucu sınıftan tekelden kurtarmak, edebiyatta bilimsel akılcılığı yaymak ve ilerici akımları desteklemek; edebiyatı halka yakınlaştırmak ve sosyal yapılanmada etkin kılmak, ay-

\* Dr., A.Ü. D.T.C.F. Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

## Urdu Öyküsünde Fesadat Dönemi ve İlerici Yazarlar

rica yaşamın temel soruları olan açlık, yoksulluk, sosyal ve toplumsal geri kalmışlığı edebiyatın konusu yapmak gibi temel sorunları ele almaya öncelik ve ağırlık verdiler. Böylece öykü türünde o güne kadar romantizmcilerin ısrarla işledikleri birey merkezli hayali konular yerine, derin bir sosyal ve siyasi bilinçle yaşamın kendisi konu alanının merkezi olarak benimsedi. İlericilerin bu oluşumla edindikleri amaçlar, ortamın da uygunluğu nedeniyle eski ve yenilikçi edebiyatçılar tarafından olumlu karşılandı ve büyük bir taraftar kitlesi edindi<sup>4</sup>.

1930'lu yıllara gelene değin Urdu öyküsü çeşitli aşamalardan geçmişti. Bu dönemde *Angārē* (Köz), *Āteşpārē* (Ateş Parçası), *Şu'lē* (Şuleler), *Alau'* (Alev), *Çingāriyāñ* (Kıvılcımlar) gibi isimler altında bir dizi öykü derlemesi yayımlandı. Ancak bunlar, ülkenin mutlak hakimi İngiliz yönetimi tarafından onay görmedi. Bu dönemde siyasi baskılar iyice arttı; diğer taraftan da aydın kesimler arasında, dini temellere dayandırılan baskılara karşı muhalefet şiddetlendi. Özellikle *Āteşpārē*'de din ve dinsel baskılara karşı çok keskin ifadeler vardır<sup>5</sup>. Ezilen kitle için hükümetle din önderleri arasında fark kalmamıştı; zira her ikisi de baskıcıydı ve dahası yönetme amaçlı çıkar ilişkisi içindeydiler. Böylece hem siyasi yönetime direnme hem de toplumu esir alan geleneksel tabuları kırma eğilimleri başladı. İlerici edebiyatçılar toplumsal yaşamı ilgilendiren her şeyi edebiyatın konusu yaptılar; dünyanın çeşitli yerlerinde ortaya çıkan akım ve gelişmeleri dikkatle izlediler ve yazılarına konu ettiler. Bunun yanında bölgenin siyasal tarih süreci içinde toplumsal yaşamın koşullarına paralel olarak yazın türlerinin içeriğinde de çeşitli değişiklikler yaşandı. İlerici yazarlar başlangıçta toplumsal geri kalmışlık, yoksulluk, toplumun çeşitli sınıfları arasındaki eşitsizlik, çalışanın sömürülmesi gibi konuları ağırlıklıla işlerken, bölge tarihindeki siyasal ve sosyal gelişmeler doğrultusunda farklı konulara yöneldiler.

Bölge tarihinin kültürel değişim sürecine baktığımızda 1857 ve 1947 yıllarının iki önemli dönüm noktası olduğunu görürüz. 1857 yılı, Hint halklarının İngiliz egemenliğine karşı özgürlük ayaklanması yılıdır. Başarısızlıkla sonuçlanan ayaklanmayla İngilizlerin bölgeye geliş amaçları olan ticaret tanımlamasıyla maskelenmiş sömürgeciliği, meşru bir hal kazanır. Yeni mutlak hakim gücün, bölgenin kültürel değerlerini hiçe sayan ve sosyal yaşamına müdahale eden baskıcı bir iktidara dönüşmesi fazla zaman almaz.

Bölge tarihindeki önemli bir dönemeç 1947'de yaşanır. O yıl Hindistan bölünür. Doğu ve Batı Pakistan (Bangladeş ve Pakistan) olmak üzere Hindistan'dan iki devlet ayrılır. Bu ayrılmanın gerekçesi Hindularla Müslümanların artık daha fazla bir arada yaşayamayacak hale gelmiş olmalarıdır. Dolayısıyla Müslümanlar kendileri için kurulan ülkelere göç etmek zorunda kalırlar. Yeni kurulan bu iki ülkedeki Hindular da Hindistan'a göç edeceklerdir. Bazı kaynaklara göre göç için yurtlarını terk edenlerin yarısına yakın bölümü yollarda öldürüldü, soyuldu, insanlık dışı çeşitli saldırılara maruz kaldı. Yaklaşık 12-14 milyon insan göç yollarına düştü. 1946-48 yılları arasında yaşanan şiddet olayları sırasında hayatını kaybedenlerin sayısı 500 binin çok üzerinde olduğu kesindir<sup>6</sup>. Keza Hindu-Müslüman ayrımı içinde yer almayan diğer gruplar da, özellikle Sihler kargaşadan ağır zarar gördüler. Başka bir

## Celal Soydan

kaynakta bu kargaşa esnasında hayatını kaybedenlerin bir buçuk milyon civarında olduğu belirtilmektedir<sup>7</sup>.

*Fesadat* (kargaşa) olarak anılan bu göç dönemi, insanlık dışı olayların yaşandığı bir dönem olarak bölgenin siyasal, kültürel ve sosyal yaşamına damgasını vurdu. Öte yandan bu göçün edebiyatçılara büyük malzeme sağladığı da açıktır. Neredeyse tüm edebiyatçılar göçü konu eden olayları kaleme alır oldu. Bu dönemde yaşananlar nesir ve şiirin her türüne konu oldu<sup>8</sup>. Nitekim bu dönem Urdu edebiyatına *Fesadat Dönemi* adıyla geçti. Kıyım, kargaşa, çatışma gibi anlamlara gelen bu kelime, özellikle bölünme arifesi ve göç esnasındaki Hindu-Müslüman çatışma ve katliamlarını tanımlayan özel bir terim oldu. Bu dönemdeki çatışmalar, soygun ve yağmalamalar, köylerin, mahallelerin tümüyle ateşe verilmesi, terk edilmiş köyler kasabalar, bölünmüş aileler, yollarda kaybolanlar ve çeşitli insanlık dışı olaylara maruz kalanlar öykülerin temel konusu oldu<sup>9</sup>.

*Fesadat* olarak isimlendirilen bu konu alanı aslında sadece Hindularla Müslümanların çatışmaları, göç anında ve sonrasında yaşadıkları insanlık dışı olaylarla sınırlı değildi. Bunun ötesinde ana yurtlarını terk etmek zorunda kışları, asırlarca sahip oldukları toprakları, dost ve akrabalarından ayrılmaları ve yeni bir ülkeye göç edip oraya adapte olamamanın doğurduğu sosyal buhran da bu konu alanının önemli bir parçasıydı. Muhacirler, büyük zorluk ve umutlarla göç ettikleri ülkede karşılaştıkları güvensizlik ortamı, yalnızlık, terk edilmişlik ve dışlanmışlık karşısında şiddetli bir karamsarlığa kapıldılar<sup>10</sup>. Bir taraftan evini yurdunu bırakıp daha iyi bir gelecek ümidiyle göç edenlerin göç esnasında yaşadıkları olaylar, diğer yandan göç edilen ülkede umduğunu bulamamanın yarattığı psikolojik ve sosyal kaos ortamına göçmen kamplarında yaşananlar da eklenince bir vahşet görüntüsü ortaya çıktı. Toplumsal düzenin alt-üst olduğu bu dönemde ortak kültürel değerler de iflas etmiş gibidir. Zira hem Hinduizm hem de İslam felsefesinin ortak paydası olan insani değerler, yerini insanlık dışı bir vahşet ve zulme bırakmıştır.

Urdu öykü yazarlığı bu dönemde adeta altın çağını yaşar. Yaşanan insanlık dışı olayları aktarmak bağlamında çoğu edebiyatçı bu konuda yazmaya yöneldi. O dönemde yaşananlar tüm detaylarıyla öykülerde kendini gösterir. Hindistan'dan kopup yeni bir ülke doğmuştu ve her iki tarafın edebiyatçıları, sanki daha önce asırlarca birlikte yaşamamışlar gibi; aynı tarihi geçmişi, aynı kültürü paylaşmamışlar gibi sınırların ayrılmasıyla ayrı birer kimliğe bürünmüş ve birbirlerine düşman oluvermişlerdi. Diğer yandan bazı edebiyatçılar, o dönemde yaşananları, ülkesinin politik görüşlerine malzeme yapıp kurulan zorunlu birliği güçlü kılmaya soyunmuş bir görüntü içine girdiler. Böylece çoğu edebiyatçı bu konuda yazmaya başladı. Öyle ki yer yer çok sıradan olaylar bile öykü konusu yapıldı. Bunun doğal sonucu olarak öykülerin içeriği zayıfladı ve sanatsal düzeyi düştü. Bazı yazarlar konuyu sebep sonuç ilişkisiyle aktarırken bazıları politikaya malzeme yapıp vatandaşı oldukları ülkenin siyasi çıkarlarına edebiyatı feda etmekten geri durmadı ve karşı tarafın düşman saflarından oluşan birlik olduğu saptamasına ağırlık verdi. Ancak tarafsız bir yaklaşımla, haklı haksız saptamasına girmeden sadece gerçeği aktarmak ve edebiyat ürünü oluşturmak bağlamında konuyu ele alan bazı ede-

## *Urdu Öyküsünde Fesadat Dönemi ve İlerici Yazarlar*

biyatçılar da vardı.

Urdu edebiyatına çağdaş bir yön kazandıran İlerici Yazarlar, bu konuyu işlerken tarafsız kalmaya aşırı özen gösterdiler. Hatta “bir ellerinde kalem, bir ellerinde terazi”<sup>11</sup> tarafsızlığıyla yazdıkları gerekçesiyle bazı kesimlerce suçlandılar. Ancak İlericiler bu suçlamayı övgü kabul ettiler; zira bu insanlık ayıbı konuyu işlerken duygu seline kapılarak bir ulus ya da bir kitlenin silahşörlüğüne soyunmadılar ve herhangi bir grup ya da ulusu, yaşanan insanlık dışı olayların müsebbibi olarak gösterme uğraşına kalkışmadılar. Fesadat konusunu tarafsız bir yaklaşımla irdeleyen edebiyatçılardan ilk akla gelenler Saadet Hasan Manto, Hayat-ullah Ansari, Aziz Ahmad, Racandar Singh Beydi, Salah-ud-din Ekber, Ramanend Sager, Belvent Singh’dir. Eleştirmenlere göre bu yazarların öykülerindeki hümanist yaklaşım ve tarafsızlık diğer edebiyatçılara örnek olabilecek övgüye değer bir yaklaşımdır.

Yoksulluk, eşitsizlik ve siyasi baskılar gibi konuları ağırlıkla işleyen gelen İlerici edebiyatçılarda oluşan bu yönelişin arkasında bölgede gerçekleşen siyasi gelişmeler yatmaktadır. Hindistan’ın bölünmesinden sonra İlerici edebiyatçıların ideolojik bağlamdaki söylemleri zayıflamıştı. Emperyalist güçlerin ülkeye hakim olduğu dönemde ortaya çıkan bu akımın, halkın özgürlüğü, refahı, siyasi alanda söz sahibi olması, adil düzen gibi söylemlerinin özgürlük ayağı artık fiilen gerçekleşmiş görünüyordu ve kurulan yeni ülkenin refaha açılan bir kapı olacağı ümidi vardı. Dolayısıyla İlerici akımın siyasi ve ideolojik söylemi nispeten zayıflamıştı<sup>12</sup>. Ancak çok geçmeden değişen fazla bir şey olmadığı gerçeğini gören İlerici edebiyatçılar, halkın refahını, hakça ve eşit bir düzen yapısını savunmaya devam ettiler ve her şeyden önce hak ve eşitlik ilkesini kendi yazılarında ortaya koymaya çalıştılar. Önemli edebiyat eleştirmenlerinden biri, İlerici edebiyatçıların diğer yazarlarda oluşturduğu tarafsız bilincin temelinde fesadat döneminde ilerici edebiyatçıların sergilediği tarafsız tutumun yattığını yazar<sup>13</sup>.

Yaşanan olaylar büyük bir insanlık ayıbı olması bağlamında önemliydi ve edebiyatçılara olabilecek en iyi malzemeyi sağlıyordu. Ancak tüm bunları taraflı aktararak yaşananların tarihi sorumluluğunu bazı kitlelere yüklemeye çabası içinde olmak edebiyatçılık etiğine uygun düşmeyen propaganda kokusu veriyordu. Bunun yanında bazı edebiyatçılar fikirsel düzeyde konuyu irdelemek ve benimsenmesi gereken tutumu belirlemek amacıyla çeşitli görüşler savundular. Bunlardan en ilginç olanı Fesadat konusunun edebiyata malzeme yapılmaması gerektiği yolundaydı. Zira hiçbir edebiyatçının bu konuya objektif bakamayacağı kaygısı vardı. Bu durumda edebiyatçının asli amacı olan yaşamda olup-biteni gözlemleyip tarafsız aktarma işlevi sekteye uğrayacaktır. Bu endişeyi şiddetle savunanların başını dönemin önemli yazarlarından Muhammed Hasan Askeri çekiyordu. Ama o bile İlerici Yazarların tarafsız yaklaşımdan övgüyle bahseder. Özellikle Saadet Hasan Manto’nun konuyu tarafsız aktarmasını övgüyle karşılar. Onun öykülerinde siyasi ya da eleştirel kimlikten öte edebiyatçı etiğın mutlak hakim olduğunu belirtir. Ona göre; “Manto, ne acıma duygularını alevlendirir ne öfke, ne de nefret. O okuyucuyu akılcı, kişilikli ve tutarlı tarzda düşünmeye yönlendirecek edebi ürünler vermeye özen gösterir. O eğer bir duyguyu hedefliyorsa bu duyguyu -bir edebiyatçının

## Celal Soydan

haklı olarak yapması gereken- yaşamdaki sonsuz değişim karşısında okuyucunun şaşırma duygusudur<sup>14</sup>.” Aşağıda Manto'nun konuyla ilgili *Açiver* başlıklı öyküsü verilmektedir.

### SAADAT HASAN MANTO

11 Mayıs 1912'de Ludhiana (Hindistan)'da doğdu. Siyasi faaliyetleri yüzünden tahsilini tamamlayamadan Aligarh Üniversitesi'nden atıldı. Bir süre Delhi Radyosu'nda çalıştı. Hindistan'ın bölünmesine şiddetle karşı çıkan Manto, Ocak 1948'de Pakistan'a göç etti ancak galiba bu ülkede yaşadığı hayal kırıklığından dolayı tekrar Hindistan'a dönmek istemişse de bunu gerçekleştiremedi.

İlerici Akım yazarlarından olan Manto, ağırlıklı psikolojik çözümlemelere yer verir. Toplumun her kesitinden seçtiği yaşam manzaraları öykülerinin temel konusudur. *Açiver* öyküsünün de aralarında bulunduğu altı öyküsünden dolayı hakkında dava açıldı. Akli dengesi bozuk olduğu gerekçesiyle iki kez tedavi gördü. 18 ocak 1955'te öldü.

İlk çalışmalarına Victor Hugo, Oscar Wild, Anton Cehov gibi romancıların eserlerini Urduca'ya aktarmakla başladı. 1934'ten sonra öykü yazmaya yöneldi. 17 öykü kitabı yayımlandı. *Ateş Parçası, Manto'nun Öyküleri, Duman, Taşlanma Keyfi, Soğuk Et, Padişahlığın Sonu, Yezid, Boş Şişeler Boş Kutular, Nemrud'un Tanrılığı, Yol Kenarında, Avcı Kadınlar...* Öyküden başka *Manto'nun Dramaları, Gel, Kadınlar* (tiyatro eserleri), *İsimsiz* (roman), *Hoparlör, Kel Melekler, İsmet Çağatay* (biyografi), *Acı Ekşi ve Tatlı* (hiciv), *Kamacı* (senaryo) türlerinde eserleri vardır.

### AÇIVER

Hususi tren, öğlen ikide Amritsar'dan hareket ettikten sekiz saat sonra Moğolpura'ya ulaştı. Yolda pek çok kişi öldürüldü; çok sayıda insan yaralandı veya kayboldu.

Sabah on sularıydı... Kampın soğuk zemininde Siraceddin, gözlerini açıp etrafında dalgalı bir denizi andıran mahşeri kalabalığı gördüğünde kavrama gücü daha da zayıfladı. Gözlerini hiç kırpmadan uzun süre kirli gökyüzüne baktı. Aslında kamp çok gürültülüydü, ama yaşlı Siraceddin, kulakları sağırdı sanki; hiçbir şey duymuyordu. Onu gören derin bir düşünceye dalmış sanırdı... Ama onun duyu organları işlevlerini kaybetmişlerdi. Bütün vücudu boşlukta gibiydi.

Aptal gökyüzüne boş boş bakarken Siraceddin'in gözleri güneşe takıldı. Keskin ışık, birden vücudunun bütün damarlarına işledi; yerinden hoplattı onu. Kafasından bir anda bir çok düşünce geçti. Yağma, alevler, kaçışmalar, istasyon, mermiler, gece karanlığı, Sakina!!! Siraceddin birden yerinden fırladı ve deliler gibi dört bir yanını dolduran insan denizini taramaya başladı.

Tam üç saat “Sakina, Sakina,” diye bağırarak kampın altını üstüne getirdi, ama tek varlığı olan gencecik kızına ait bir tek iz bulamadı. Her yer ana-baba günüydü. Kimi çocuğunu arıyor, kimi karısını, kimi kızını... Siraceddin yere çöktü, hafızasını zorlayarak Sakina'yı nerede ve ne zaman kaybettiğini düşünmeye başladı. Ama düşünceleri gele gele Sakina'nın annesinin tüm ba-

## *Urdu Öyküsünde Fesadat Dönemi ve İlerici Yazarlar*

ğirsakları dışarı dökülmüş cesedinde takılıp kalıyordu; ya sonra? Sonrasını hatırlamıyordu.

Sakina'nın annesi ölmüştü; Siraceddin'in gözleri önünde son nefesini vermişti. Peki, Sakina neredeydi? Annesi ölürken "Beni bırak, Sakina'yı al ve çabucak buradan kaçın" dediğini hatırlıyordu.

Sakina onunlaydı; ikisi yalın ayak kaçıyorlardı. Sakina'nın başörtüsü düşmüştü. Onu almak için durmak istemişti, ama Sakina koşarken "Babacığım, bırak kalsın" demişti. Ama o, örtüyü almıştı... Bunları düşünürken ceke-tinin kabarık cebine baktı. Elini sokup bir bez parçası çıkardı; Sakina'nın başörtüsüydü... Peki, Sakina neredeydi?

Siraceddin, yorgun beynini çok zorladı, ama bir sonuca varamadı. Acaba Sakina'yı istasyona getirmiş miydi? Trene beraber binmişler miydi? Yolda tren yağmacıların baskınına uğrayıp durduğunda o bayılmıştı da Sakina'yı o yağmacılar mı kaçırmıştı yoksa?

Siraceddin'in kafası sorularla doluydu, ama hiçbirine cevap bulamı-yordu. Teselliye ihtiyacı vardı, ama etrafındaki herkesin teselliye ihtiyacı vardı. Siraceddin ağlamak istedi, ama gözleri ona yardım etmedi. Göz yaşları kim bilir nereye kaybolmuştu!

Siraceddin altı gün sonra kendine geldiğinde ona yardıma hazır bazı kişilerle görüştü. Bunlar, bir kamyoneti olan sekiz delikanlıydı. Silahları var-dı. Siraceddin onlara dualar etti ve Sakina'yı tarif etmeye koyuldu: "Beyaz tenli, çok güzel bir kız. Bana değil annesine çekmişti. Onyediy yaşlarında, gözleri irice, siyah saçlı. Sağ yanağında büyükçe bir ben... O benim tek kı-zımdır, bulup getirin onu ne olur! Allah ne muradınız varsa versin..."

Gönüllü gençler, derin bir duygusallıkla eğer kızı hayattaysa birkaç gün içinde bulup getireceklerine dair Siraceddin'e söz verdiler.

Bu sekiz delikanlı, uğraşıp didindiler kelle koltukta Amritsar'a gittiler. Pek çok kadın, çocuk ve yaşlıyı oradan alıp güvenli bölgelere ulaştırdılar. On gün geçmişti, ama Sakina'yı bulamadılar.

Bir gün gene aynı iş için Amritsar'a giderlerken Çeharta yakınlarında yol üstünde bir kız gördüler. Kız kamyonetin sesini duyunca irkildi ve kaç-maya başladı. Gönüllü gençler kamyoneti durdurup hep birlikte onun arka-sından koştular. Bir tarlada kızı yakaladılar. Kız gerçekten de çok güzeldi, sağ yanağında irice bir beni vardı. Delikanlılardan biri "Korkma... Senin adın Sakina mı?" diye sordu. Kızın rengi iyice sarardı. Cevap vermedi. Gençler onu yatıştırmaya çalıştılar, kızın korkusu biraz azaldı ve Siraceddin'in kızı Sakina olduğunu kabul etti.

Sekiz delikanlı kızı teselli ettiler, sakinleştirdiler. Yemek verdiler, süt içirdiler ve kamyonete bindirdiler. İçlerinden biri ceketini çıkarıp ona verdi, zira örtüsü olmadığından kız sıkıntı çekiyor ve ikide bir kollarıyla sinesini kapatmaya uğraşıyordu.

Günler geçti... Siraceddin, Sakina ile ilgili hiçbir haber alamadı. Gün boyu çeşitli kamplar ve daireleri dolaşp duruyordu; ancak hiçbir yerde kızın-dan bir haber yoktu. Gönüllü gençlerin başarısı için geceler boyu dua etti durdu. Zira, Sakina hayattaysa birkaç gün içinde bulup getireceklerine söz vermişlerdi.

## Celal Soydan

Siraceddin bir gün kampta o gönüllü gençleri gördü. Kamyonete binmişlerdi. Siraceddin koşarak onların yanına gitti. Kamyonet hareket etmek üzereydi ki Siraceddin: “Oğul, Sakina’mdan bir haber var mı?” Hepsini ağız birliği etmişçesine “Haber alacaksın, alacaksın” dediler ve kamyonet hareket etti.

Siraceddin, bu gençler için tekrar tekrar dualar etti, yüreği bir nebze olsun rahatlamıştı.

Akşam üstüydü. Kampta Siraceddin’in oturduğu yerin yakınlarında bir kargaşa oldu. Dört kişi birşey taşıyorlardı. Sorduğunda, rayların yanında baygın halde yatarken bulunan bir kızı taşıdıklarını öğrendi. Onu hastaneye götürüyorlardı. Siraceddin de onların arkasına takıldı. Halk kızı hastanedekilere teslim etti ve dağıldı. Siraceddin, hastanenin dışındaki elektrik direğine yaslanarak bir süre bekledi. Sonra yavaş yavaş içeri girdi. Odada kimse yoktu. Sadece üzerinde bir ceset olan sedye vardı. Siraceddin küçük adımlarla sedyeye yaklaştı. Oda birden aydınlandı. Siraceddin, cesedin sararmış yüzünde parlayan beni görünce “Sakina!” diye haykırdı.

Odanın ışığını yakan doktor Siraceddin’e “Ne var?” diye sordu.

Siraceddin’in sadece “Ben... ben babasıyım” diyebilirdi.

Doktor sedyede yatan cesede baktı, nabzını kontrol ederken Siraceddin’e pencereyi işaret ederek “Açırver” dedi.

Sakina’nın ölü bedeninde bir hareket oldu. Cansız elleriyle uçkurunu çözdü, şalvarını aşağı kaydırıldı. İhtiyar Siraceddin, “Yaşıyor... kızım yaşıyor!” diye inledi.

Doktor baştan aşağı tere batmıştı.

---

<sup>1</sup> ‘Abid, Prof. Dr. Seyyid ‘Abid ‘Ali, *Usul-ë İntiqād-ë Adbiyât*, Sang-ë Meel Publications, Lahor 1997, s. 523.

<sup>2</sup> Suhayl, Dr. Ağa, *Pākistānī Adab 1994*; Akadmi Edbiyat Pakistan 1995, s. 564.

<sup>3</sup> Fathpuri, Dr. Farman, *Urdu kā Afsānvī Adab*, Beaken Books, Multan 1988, s.124.

<sup>4</sup> Fathpuri, Dr. Farman, *Urdu kā Afsānvī Adab*, Beaken Books, Multan 1988, s.125.

<sup>5</sup> Ahmad, Dr. Anvar, *Urdu Afsānah*, Beaken Books, Multan, 1988, s. 21.

<sup>6</sup> Johnson, Gordon, *Hint Dünyası*, İletişim yayınları, 1998, s.166-167.

<sup>7</sup> Rizvi, Dr. Vaqar Ahmad, *Tarih-ë Cadīd Urdu Ğazel*, National Book Foundation, Karaçi 1988, s.786.

<sup>8</sup> Rizvi, Dr. Vaqar Ahmad, *Tarih-ë Cadīd Urdu Ğazel*, National Book Foundation, Karaçi 1988, s.784-787.

<sup>9</sup> Fathpuri, Dr. Farman, *Urdu kā Afsānvī Adab*, Beaken Books, Multan 1988, s.117.

<sup>10</sup> Riyaz, Seyyid Hasan, *Pākistān nā Guzīr thā*, Şu’be-ye Tasnif u Talif u Tercumah, Karaçi University, 1987 (5. Basım) s.539-545.

<sup>11</sup> Manzar, Şahzad, *Pākistānī Adab 1994*; Akadmi Edbiyat Pakistan 1995, s. 524.

<sup>12</sup> Rizvi, Dr. Vaqar Ahmad, *Tarih-e Cadīd Urdu Ğazel*, National Book Foundation, Karaçi 1988, s.784

<sup>13</sup> Suheyl, Dr. Ağa, *Pākistānī Adab 1994*; Akadmi Edbiyat Pakistan 1995, s. 510.

<sup>14</sup> Manzar, Şahzad, *Pākistānī Adab 1994*; Akadmi Edbiyat Pakistan 1995, s. 526.

## *The Place Of Hebrew Language In Middle Eastern Researches*

### *The Place Of Hebrew Language In Middle Eastern Researches<sup>i</sup>*

*Bedrettin Aytacı<sup>ii</sup>*

If we speak from the Arabic language studies point of view, both Arabic and Hebrew languages shared the same cultural environment especially during the medieval times, as well as mutually belonging to the Semitic language group. The Jewish people who lived among Muslim-Arab dominated societies were influenced by the cultures of those societies. Arabic replaced the Aramaic and Greek languages they used to speak. In the 10<sup>th</sup> Century, the Jews in Asia, Africa and in Spain were speaking Arabic as well as writing down their scientific and philosophic proses in the same language. The common usage of Arabic language among the Jewish intelligentsia in those regions was not only derived from the idea that using this language was more practical than using Hebrew. This was quite similar to the current practice of contemporary Jewish intelligentsia in Western Europe and America, who prefer the majority language and find Hebrew more sophisticated to adopt.<sup>1</sup> Famous Jewish philosopher Ibn Meymun (Maimonides) put down his literal works in Arabic. On the other hand, Hebrew remained as a poetic and ritual language. This is particularly out of the concerns that the Jews then did not want to express their *intimate feelings* in the sacred language of another religion.<sup>2</sup> In addition, the Jews then also put down Arabic in Hebrew scripts in a similar way the Christians wrote Arabic in Assyrian scripts. As pointed out by Bernard Lewis, we can stress the need to study that interaction of two communities in the Muslim-Arab world within a broader perspective and perhaps, it will be even more appropriate for us to describe that process as Islamization. By islamization, Lewis refers here to the mutual adaptation of Islamic norms and behaviours by the Jews instead of converting to Islam.<sup>3</sup>

There is another point concerning the influence of Arabic on Hebrew: Since they are members of the same language group, the exchange of words between the two languages is made much easier. Medieval Hebrew contains a considerable number of Arabic words which were gained through literal translation. For instance, the word *murkav* – meaning *composition* in Hebrew -- is the literal translation of the Arabic word *murakkab*.<sup>4</sup> Some other Hebrew words have earned different meanings other than their literal definitions, which is of course in uniformity with Arabic. I would like to give you a few examples concerning that case:

- The Hebrew *bayit* and Arabic *beyt* words literally meaning, “home” also stand for “poetic verse”.

---

<sup>i</sup> This paper is submitted at the 1st. Ankara–Haifa Meeting, October 10-12, 1999

<sup>ii</sup> Assoc. Professor. Ankara University, Faculty of Letters.



## Bedrettin Aytaç

- The Hebrew *zabi* and *opar*, which literally mean “gazelle” in English, also stand for “lover” as a secondary meaning, as in the case of Arabic word *gazel*.
- “Fate” is a lesser meaning to the Hebrew words for “time” and “days”, *zeman* and *yamim*, as it is to Arabic word *az-zaman*.
- *Benot hayyamim*, the Hebrew word literally standing for “daughters of the days” also means “misfortune”.

In addition, the combined words made with the Hebrew nouns, *ahi* – brother, *abi* – father, *ben* – son, *baal* – brother, father, son, master, are usually adopted from Arabic. If we need to name a few examples;

- *ahi bin* – intelligent person,
- *abi shir* – the greatest poet,
- *baal madda* – educated person.<sup>5</sup>

Due to the fact that both Hebrew and Arabic belong to the same linguistic family, a number of words, most particularly the definitions of family relationship, numbers, and various verbs have a great deal of similarity with Arabic, or even both languages have adopted the same semitic word. In both Arabic and Hebrew, the word *bayt* stands for “home”, while the Arabic word *akala* and Hebrew word *ahal* are similar to each other and they both mean, “eating.”<sup>6</sup> There are also some Arabic words that were directly entered the Hebrew lexicon. In addition to that, the Arabic grammatical schools had a certain impact on the creation of Hebrew grammar during the medieval times. 10<sup>th</sup> Century Hebrew linguist Saadiah Gaon’s 12-chapter long grammar book *Kutub al-Luga* constitutes an example to that aforementioned impact. That Hebrew book was written in Arabic language and only 63 pages of it have survived until present. The book by Gaon is also considered the first Hebrew grammar book ever written.<sup>7</sup> His book is followed by those of Hayyuc and Ibn Cana’s works. The most comprehensive grammar book written during that period was Ibn Cana’s *Kitab al-Luma*. In that work, Ibn Cana made comparisons between Hebrew and Arabic 56 times, and another 254 times in his other work, called *Kitab al-Usul*. The efforts to compare Arabic and Hebrew reached their peak when Ibn Barun penned down *Kitab al-Muvazana Bayna 'l-Luga 'l-Ibraniyya ve 'l-Luga 'l-Arabiyya*. That book by Ibn Barun became an essential instrument in the Hebrew grammar.<sup>8</sup> Those books were published and released to public during 19<sup>th</sup> Century.

The Arabic poetry in Spanish Andalusia also had a certain impact on the Hebrew poetry with non-religious content, particularly the latter adopting the same meters and forms of the former. There appears a certain common point pertaining to that cultural exchange, in which the Jews were affected by the Arabic language during the medieval times, and the Turkish language and literature had gradually been influenced by Arabic and the Turks had begun utilising it as the principle language in their scientific literature after they admitted Islam as chief religion. Both the Turkish and Hebrew intellectual products were generally written in Arabic during the same period. The Arabic poetry have both influenced the Turkish and Hebrew poetries. The mutual

## *The Place Of Hebrew Language In Middle Eastern Researches*

exchange between Hebrew and Arabic appears pretty similar to the exchange between Turkish and Arabic. Therefore Hebrew is fundamental for understanding Arabic language and culture better and for analysing its grammar more efficiently, because of their belonging to the same language group and the mutual influence they have had on each other. Hebrew also bears an important role in the making of sound research and analyses in the Islamic studies, since it is both the language of the Hebrew Bible and has a history of more than 3,000 years. The Hebrew Bible has a significant role in understanding of the ancient history of the Near East. It's story recounts a conflict charged political history intertwined with more than a thousand years of ancient Near Eastern history. Its laws, stories, lists, public speeches and wisdom sayings touch on a host of social institutions and practices that change over the centuries.<sup>9</sup>

In addition to Hebrew's contribution to understanding of the Middle East history, that language and its culture also has a special place in the formation of the contemporary western civilisation as does the ancient Hellenic civilisation. During the Renaissance era, some Christian researchers turned to direct translations from the Hebrew Bible sometimes. Some significant people that marked the era are among those who were interested in the Hebrew language. During the 17<sup>th</sup> Century, English poet John Milton was an expert on Hebrew and was appointed by Olivier Cromwell as the Foreign Language Secretary. Another Englishman, John Seldon, an attentive researcher on the Hebrew Bible and Talmud, then contributed to the restructuring of the country's jurisprudence.<sup>10</sup> It should also be noted that Hebrew has influenced other languages. The variations of a number of biblical names, such as Yitzhak, Samuel, Avraham, Josef etc. are also used by western languages as well as by Arabic, and through its channels, by other middle eastern languages such as Turkish and Farsi. The translations from Hebrew contributed to the English language with commonly used expressions like, *heavy heart*, *the skin of his teeth*, or *a drop in the bucket*. Even expressions directly translated from the Hebrew Bible, such as "holy of holies – *kodesh hakedushim*", "king of kings – *meleh hamelahim*", and "song of songs – *shir hashirim*" are still valid nowadays.<sup>11</sup> The Hebrew language, aside from its role in understanding of the matters of history, cultural history, theology and linguistics, is also an important tool to become acquainted with the modern Israeli society and its culture. Also the Israelis in diaspora are becoming more interested in the Hebrew language.

In my concluding remarks, I'd like to bring your attentions to the importance of studying of Hebrew language in Turkey. In Turkey, where the middle eastern languages like Arabic and Farsi as well as their literatures are included in the curricula of some universities, studying of Hebrew language and culture in academic level here will be filling out a considerable gap.

**Bibliography:**

Badillos, Angel Saenz, A History of the Hebrew Language, tr. John Elwolde, Cambridge University Press, 1993.

Berdichewsky, Norman, The Mother of Languages-The Influence of Hebrew, Ariel 104, Jerusalem 1997.p.6-13.

Encyclopedia Judaica, 16, Supplementary Entries, Jerusalem 1971.

Gesenius, William, A Hebrew and English Lexicon (Tr.Edward Robinson), Edt.by.Francis Brown, S.R.Driver, A. Briggs, Oxford , Clarendon Press, 1956.

Gottwald, Norman K. The Hebrew Bible – A Socio Literary Introduction. 1985.

Lewis, Bernard, İslam Dünyasında Yahudiler (Çev.Bahadır Sina Şener) İmge Kitabevi, Ankara 1984.

Rabin C, Hebrew and Arabic Medieval Jewish Philosophy, Studies In Jewish Religious and Intellectual History, ed. Siegfried Stein and Raphael Loewe, The University of Alabama Press, 1979.

---

<sup>1</sup> Rabin, C. “Hebrew and Arabic Medieval Jewish Philosophy,” *Studies In Jewish Religious and Intellectual History*, Ed. Siegfried Stein and Raphael Loewe, The University of Alabama Press, 1979, p. 239

<sup>2</sup> Badillos, Angel Saenz, *A History of the Hebrew Language*, tr. John Elwolde, Cambridge University Press, 1993, p. 227.

<sup>3</sup> Lewis, Bernard, *İslam Dünyasında Yahudiler* (Çev. Bahadır Sina Şener ) İmge Kitabevi, Ankara, 1998, p.94.

<sup>4</sup> Ibid,97.

<sup>5</sup> Badillos, Angel Saenz, *A History of the Hebrew Language*, p. 234

<sup>6</sup> Gesenius, William, *A Hebrew and English Lexicon*,(Tr. Edward Robinson), Edt.by.Francis Brown, S.R.Driver,Charles A. Briggs, Oxford, Clarendon Press, 1956, p. 37,108.

<sup>7</sup> *Encyclopedia Judaica*, Vol. 16, Supplementary Entries, Jerusalem, 1971, p. 1367

<sup>8</sup> *Encyclopedia Judaica*, Vol. 16, p. 1363

<sup>9</sup> Gottwald, Norman K. *The Hebrew Bible – A Socio-Literary Introduction*, 1985. p. 6

<sup>10</sup> Berdichewsky, Norman. “The Mother of Languages – The Influence of Hebrew.” *Ariel* 104, Jerusalem 1997, p.7.

<sup>11</sup> Ibid. p. 9

## Araplarda Etimoloji Çalışmaları

## Araplarda Etimoloji Çalışmaları

Kemal Tuzcu\*

Dil morfolojisi olarak, Batı dillerinde “derivation”, “etymology”, “metaplasm” adları verilen bilim dalının Arapça karşılığı “iştikâk”tır. Arapça bükünlü bir dildir. Yani üçlü ya da dörtlü harflerin oluşturduğu köke yeni harfler eklemek ya da çıkarmak suretiyle yeni anlamların elde edildiği bir dildir. İşte Arapçada “ilmu’l-istikâk” olarak adlandırılan bu bilim, anlamda ilgi olması şartıyla bir sözcükten başka bir sözcük türetmek ve sözcükler arasındaki türeme ilişkilerini belirli kurallar içinde ortaya koymaktır<sup>1</sup>.

Katip Çelebi “Keşfu’l-Zunûn” adlı eserinde “sözcüklerin aralarındaki çıkak (mahreç) ilişkileri dolayısıyla köklerin birbiriyle ilgisi ve yan anlam olarak sözcüklerin nasıl türediğini araştıran bilim dalıdır. Bunu yaparken kök bakımından değil kelimeler arasındaki yan anlam ilişkilerini ve sözcüklerin harf olarak yapılarını da inceler.” diyor<sup>2</sup>. Yukarıdan da anlaşıldığı gibi etimoloji, diğer adıyla istikâkın konusu sözcüklerdir. Tabii ki diğer bilim dallarında olduğu gibi bu bilimin de bir metodolojisi vardır. Arap dili bilginleri bu bilimin kurallarını koyarken dilin yapısından yola çıkarak, harflerin mahreçlerindeki kuralları, kelimeler arasındaki kök ve yan anlam türetme kurallarını dikkate almışlardır. Bundan amaçları ise şimdiye kadar geçmiş Sami dillerin en işleği ve gelişmiş olan Arap dilinin sözcüklerinin kök ve türevlerinin doğru bir şekilde çıkarılabilmesi, bu konuda hata yapılmasını engellemek ve sözcükler arasındaki ilişkileri anlama yetisi kazandırmaktır.

Köklerin anlamları ve aralarındaki ilişkiyi bütün özellikleriyle araştırıp ortaya koymak istikâkın konusudur. Ancak istenilen, sözcüğün dış yapısı, görünümü ile ilgiliyse bu daha çok “sarf”ı ilgilendiren bir durumdur<sup>3</sup>. Arap dili bilginleri dil öğretiminde istikâk, sarf ve dil sıralamasında istikâki sarf ve dil arasına koymuşlardır. Bu yüzden tasrif ya da sarf kitaplarında da istikâk sözcüğüne çok rastlanır.

Bu konuda çalışma yapan Arap dili bilginleri istikâki üç bölüm altında incelemişlerdir.

a) el-İştikâku’s-Sağır: Anlamda ilgi ve kök harflerinin sıralanışında birlik olan istikâk çeşididir. Örneğin, ضَرَبَ (*darebe*) “vurdu” fiilinden ضَرْبٌ (*darb*) “vurmak” mastarının türetilmesi gibi. Üç ve dört harfli fiillerden ve isimlerden türetilen sözcükler ve fiiller bu yolla elde edilmişlerdir.

b) İştikâku’l-Kebîr: İki sözcük arasında kök harfleri ve anlam bakımından ilgi bulunması fakat harflerin sıralanışında farklılık bulunmasıdır. Örneğin, طَرَحَ (*taraha*) ve طَهَّرَ (*tahara*) sözcüklerinin ikisi de “atmak” anlamına gelmektedir. Bunlar anlam ve kök harfleri bakımından da aralarında bir uyum söz konusudur. Ancak harflerin sıralanışı farklıdır. Bu tür istikâka ise el-İştikâku’l-Kebîr denir.

\* Öğr. Gör., A. Ü. D.T.C. Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

c) İştikâku'l-Ekber: İki sözcüğün kök harflerinin çoğunda uyum olmasıdır. Uymayan harflerin ise mahreçlerinde uygunluk bulunmasıdır. Örneğin, نَعَقَ (na'aka) "karga öttü" ve نَهَقَ (neheka) "eşek anırdı" sözcüklerinde uymayan sesler gırtlak sesleridir. Bu bakımdan aralarında bir uyum vardır<sup>4</sup>.

Arap dilinde en gelişmiş iştikak türü "el-İştikâku's-Sagir" dir. Bu yolla yapılan türetmede birçok ölçüler kullanılmaktadır. El-Cevâlikî, el-Mu'arreb adlı eserinde Arapçada yan yana gelmeyen harfleri açıklamış ve bu konuda örnekler vermiştir<sup>5</sup>.

Arap dilinde iştikak çalışmalarının başlangıcı için belirli bir zaman verilemez. Ancak hicri II. yüzyılda görülmeye başlanan bu konuya özel kitaplar hicri III yüzyılda oldukça çoğalmıştır. İlk dönemlerden başlayarak Arap edebiyatı, biyografi, tarih kitabı yazarları daha bu bilim dalının usulü henüz gelişmemişken eserlerinde Arapçaya özellikle dışardan giren ya da anlam ve şekil bakımından garip görünen sözcükler hakkında yaptıkları açıklamalar bu konudaki ilk çalışmalara örnek olarak verilebilir.

İbnu'l-Hişam es-Sîretu'n-Nebeviyye adlı eserinde el-Kâfirûn suresindeki bazı sözcükleri şöyle açıklamıştır: الأبايل (el-ebâbil) sözcüğü "gruplar" anlamında tekili olmayan bir sözcüktür<sup>6</sup>. السجيل (es-sicil) sözcüğünü ise Yûnus en-Nahvî den ve Ebû 'Ubeyde'den nakille "aşırı sert" olarak açıklamıştır. Yazar, bazı müfessirlerin السجيل sözcüğünün aslının سنج "taş"<sup>7</sup> ve جيل "çamur"<sup>8</sup> Farsça iki sözcük olduğu ve Arapların bu iki sözcüğü birleştirdiklerini anlatmaktadır. Ardından da العصف (el-'asf) sözcüğünün (yaprakları budanmamış başak) olduğunu söyleyerek bu sözcükle العصافة (el-'usâfe) ve العصيفة (el-'asîfe) isimleri arasında ilişki kurar<sup>9</sup>.

Yazar aynı şekilde Kureyş suresindeki إيلاف (ilâf) sözcüğünü açıklarken de Ebû Zeyd el-Ensârî'nin kendisine şöyle dediğini anlatır: "Araplar iki şeyi birleştirdikleri zaman ألف الشيء وإلفا و ألفته إيلافا في معنى واحد derler" diyerek bu sözcükler hakkında bazı şairlerin şiirlerinden örnekler verir. كوثر (kevser), مهل (mehl) gibi sözcükler hakkında da bu tür incelemeleri yapar.

Es-Suyûtî, "el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv" adlı eserinde yine aynı şekilde bazı sözcükleri açıklıyor. Bu açıklamayı tevâtür bahsinde yapan yazarın ifadesinden bazı sözcüklerin yapıları ve anlamları hakkındaki tartışmaların önceden beri süregeldiğini anlıyoruz.: "İnsanların, Müslümanların dillerinde çok kullandıkları sözcüklerin anlamında büyük bir ihtilafa düştüklerini görüyoruz. Bunlarda gerçeği tam olarak söylemek mümkün olmaz. Allah sözcüğü gibi. Bazıları bunun İbranice olduğunu ileri sürer. Bir grup ise Süryanice olduğunu söylemiştir. İbranice sayanlar türemiş mi yoksa türememiş mi olduğu konusunda ayrılığa düştüler. Türemiş olduğunu söyleyenler de kendi aralarında yine ihtilafa düştüler." diyerek bu sözcük hakkında yapılan tartışmaları ortaya koyuyor<sup>10</sup>.

Ünlü gezgin ve coğrafyacı Yâkût el-Hamevî Mu'cemu'l-Buldân adlı ansiklopedik yer isimleri sözlüğünde şehirler hakkında coğrafi bilgiler verir-

## Araplarda Etimoloji Çalışmaları

ken yer adlarının türeyişi hakkında da bilgiler vermiştir. Yazar bu gün İran sınırları içinde bulunan İsfehân şehrinin kökenini araştırırken, İsfehân<sup>11</sup> şehrinin adını Nuh'un torunlarından Esbahân b. Fellûc'un adından geldiğini söylüyor. Daha İbnu Dureyd'ten nakille; İsbâhân sözcüğünün birleşik bir isim olduğunu, Farsçada “yöre, ülke” anlamına gelen الأَصْب (el-asb) sözcüğünün, “atlı, akıncı, şövalye” anlamındaki هان (hân) sözcüklerinin birleşmesinden oluştuğu belirtilmektedir. Bu durumda ise “Şövalyeler Ülkesi” gibi bir anlam taşımaktadır<sup>12</sup>. Yazar, Ubeydullah el-Mustecîr'in; الأَصْب (el-asb) sözcüğünün Farsçada “at”, هان (hân) sözcüğünün de çoğul eki olduğunu, anlamının da böylece “süvariler, şövalyeler” olduğu görüşüne yer vermektedir. Yine eserde Hamza b. el-Hasan'ın bu sözcüğün etimolojisi hakkında yaptığı açıklamalardan أَصْبَهَان (Asbahân) sözcüğünün askerlikle ilgili bir anlamdan türediğini anlıyoruz. Bu görüşe göre, Farsçada أَصْبَاهَان (esbâhân) sözcüğü أَصْبَاه (esbâh) sözcüğünün çoğuludur. أَصْبَاه sözcüğü ise “asker” veya “köpek”e verilen isimdir ve her iki ismin anlamı fiillerine bağlı olarak “koruma” ile ilgilidir. Farsçada köpek sözcüğü için bir lehçede سِگ (seg) diğer bir lehçede أَصْبَاه sözcüğü kullanılmaktadır. أَصْبَاه sözcüğünün ortasındaki elif alınarak sözcük أَصْبَه (esbeh) şeklinde kalmıştır.

El-Hamevî bu eserinde şehir isimlerinin türeyişi konusunda geniş bir etimolojik bilgiye yer veriyor. Eserde İsfehân maddesinde bu tür birleşik isimlere örnek verirken Arapçada serçe anlamına gelen العصفور (el-'Uşfûr) sözcüğünün عَصَى ('Asâ) “asi oldu” ve فَرَّ (Ferre) “kaçtı” fiillerinin birleşmesi sonucu عصفور halini aldığını belirtmiştir. Yine الطفشيل (et-tifşîl) sözcüğünün de yüzmek anlamında طفا ve yükselmek anlamındaki شال fiillerinden meydana geldiğini belirtiyor<sup>13</sup>. Ancak الطفشيل sözcüğünün Arapça sözlüklerde bir anlamı bulunamamıştır.

El-Mes'ûdî Murûcu'z-Zeheb adlı eserinde tarihi bilgilerin yanı sıra bazı isimlerin türeyişi hakkında bilgi de vermektedir. Örneğin, Hz. İsmâ'îl adının (إسماعيل) nereden geldiğini açıklarken şöyle diyor: “Hâcer,<sup>14</sup> İshak'ın annesi Sâre'den<sup>15</sup> kaçınca Allah'a dua etmiş, Allah da ona acımıştır. Allah İbrahim'in duasını duymuştur da denmiştir<sup>16</sup>”.

Aynı eserde Yemen, Irak, Şam ve Hicaz yörelerinin isimlendirilmeleri konusunda da açıklamalar vardır. Yemen'in Kâbe'nin sağında kaldığı için böyle isimlendirildiği<sup>17</sup>, Şam'ın ise Kâbe'nin solunda kaldığı için bu şekilde isimlendirildiği, Hicaz'ın ise Şam ve Yemen arasında bir engel teşkil ettiği için Hicaz olarak adlandırıldığı belirtilmektedir<sup>18</sup>. Irak'ın ise Fırat, Dicle gibi ırmakların denize döküldüğü yer olduğu için, kova veya su testisi kenarı ya da sapı anlamına gelen Irak olarak adlandırıldığı anlatılmaktadır<sup>19</sup>. Kutrub'a nispet edilen cümlelerde ise “Yemen uğur ve bereketinden dolayı Yemen olarak adlandırılmış, Şam ise uğursuzluğundan dolayı Şam<sup>20</sup> olarak adlandırılmıştır.” denmektedir.

El-Mes'ûdî bir başka rivayette, Babil kulesinin inşası sırasında insanlar birbirlerini anlamamaya başlayınca kimisinin Güneşin sağına doğru sağ

tarafa gittiğini ve gittikleri bu yere *sağ* anlamına gelen *Yemen*, bir kısmının da sol tarafa gittiğini ve buraya da *sol* anlamına gelen *Şam* adı verildiğini anlatmaktadır<sup>21</sup>. Ardından Şam'ın bu ismi almasının diğer nedenlerini sayar; bu yörede siyah, beyaz gibi çeşitli renklerde toprakların, taşların, bitki ve ağaç çeşitlerinin bulunması ve bu çeşitliliğin Arapça karşılığı الشامة (*eş-Şâme*), الشام (*eş-Şâm*) ve çoğulu شامات (*Şâmât*)'tır. Bu şehre, buraya ilk yerleşen kişinin Nuh'un oğullarından Sâm olduğu kabul edilerek *Sâm* adı verildiği görüşü hemen bütün kaynaklarda geçmektedir. Yazar bu görüşe de eserinde yer vermiştir<sup>22</sup>.

Aralarındaki ateşli tartışmalarda çeşitli gramer konularını gündeme getiren Basra ve Kûfe gramer okulları arasındaki tartışmalardan biri de اسم (*İsm*) sözcüğünün اسم kökünden mi yoksa وسم (*vesm*) kökünden mi türediğidir.

Özel amaçlarla çeşitli eserlerde yer verilmiş bu tür iştikak açıklamalarına eski olsun yeni olsun çoğu eserde rastlamak mümkündür. Yakın çağda Katip Çelebi, el-Cevherî'nin *es-Sihâh* adlı eserinden nakille "*Fezleketu Akvâli'l-Ahyâr fi 'Ilmi't-Târih ve'l-Ahbâr*" adlı eserinde *tarih* sözcüğünün türeyişi ve anlamı hakkında bilgi vermiştir. Bu sözcüğün أرخ (*erreha*) ya da ورخ (*verreha*) şeklinde kullanıldığını ve *yaban ineği yavrusu* anlamına gelen الأرخ (*el-erh*) ya da الإرخ (*el-irh*) kökünden türediğini söylemiştir<sup>23</sup>.

İştikak konusuna özel olmayan bu tür çalışmalar dışında konuya özel çalışmalar, H.II. yüzyılın başlarından itibaren görülmeye başlanmıştır. Yazarların bir çoğu bu konuda yazdıkları kitaplarına hep aynı adı "*İştikâk*" adını vermişlerdir. Bunlardan Ebû Ali Muhammed b. Mustenîr b. Ahmed el-Kutrub (ö.h.206), Ebû el-Hasan Said b. Mes'ade el-Mucâş'î el-Ahfeş el-Evsat (ö.h.215), Ebû el-Abbas Muhammed b. Yezid b. 'Abdulkber el-Ezdi el-Mubarred (ö.h.285), Ebû Tâlib Mufâddal b. Seleme b. 'Asım el-Kufî (ö.h.300), Ebû İshak İbrâhim es-Sirrî, b. Sehl ez-Zeccâc (öl.h.311)<sup>24</sup> adlarını sayabiliriz.

Bu tür kitaplar dışında, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Ca'fer b. Muhammed İbnu Dersteveyh (ö.h.330)<sup>25</sup>, Ebu'l-Hasan 'Alî b. 'İsâ (ö.h.384)<sup>26</sup> *el-İştikâku's-Sağîr* ve *el-İştikâku'l-Kebîr* konusunda eserler vermişlerdir.

İştikâk konusunda verilen eserlerin büyük bir bölümü de ülke, kabile, şair Allah ve Peygamberin isimlerinin türeyişleri hakkındadır. Bu eserlere Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il en-Nahhâs (ö.h.339)'in *Kitâbu'l-İştikâk li-Esmâ'illâh*, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî (ö.h.339)'nin *İştikâku Esmâ'illâhi Te'âlâ ve Sıfâtihi*<sup>27</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî (ö.h.395)'nin , *Tefsîru Esmâ'i'n-Nebî*<sup>28</sup> Ebû 'Ömer Muhammed b.'Abdulvâhid el-Mutarriz (ö.h.311)'in *Tefsîru Esmâ'i's-Şu'arâ*<sup>29</sup>, Ebu'l-Feth 'Osmân b. Cinnî en-Nahvî (öl.h.392)'nin *el-Mubhic fi İştikâki Esmâ'i's-Şu'arâ*<sup>30</sup>, Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muhammed b.Sâ'ib el-Kelbî (ö.h.204)'in *İştikâku Esmâ'i'l-Buldân*<sup>31</sup>, Hucetü'l-Efâdil Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed el-'Umrânî el-Harezmi (ö.h.560)'nin *İştikâku Esmâ'i'l-Mevâdi ve'l-Buldân*<sup>32</sup>, Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasan

## Araplarda Etimoloji Çalışmaları

b. Dureyd el-Ezdî (ö.h.321)'nin *İştikâku'l-Esmâ*<sup>33</sup> veya *İştikâku Esmâ'î'l-Kabâ'il* adlarıyla bilinen eserleri örnek olarak verebiliriz.

İbnu Dureyd bu eserinde Hz. Muhammed'in babasının ve annesinin, amcalarının, amca oğullarının isimleri ve bu isimlerin türeyişi konusunda bilgi vererek eserine başlar. Örneğin Hz. Muhammed'in bu adının ( مُحَمَّد ) el-Hamd ( الْحَمْد ) sözcüğünden geldiğini, el-Muf'a'al ( الْمُفْعَل ) formunda mübalağa ifade eden bir sıfat olduğunu belirtir<sup>34</sup>. Bundan sonra yazar çeşitli kabile ve kişi adlarını açıklayarak eserine devam eder.

Arap dilini inceleyen bir çok oryantalist bu konudaki eserlerinde fiil çekimi ve türetme (sarf) konusunda "derivation" başlığı altında incelemişlerdir. Sözcüklerde *idğâm*, *ibdâl*, *i'lâl* gibi yollarla yapılan şekil değişiklikleri de bu başlık altında incelenmiştir.

Halkın konuşma dilinde yaptığı yanlışlıkları inceleyen ve bunların kökenini araştırıp doğrularını veren eserleri de bu konuya dahil etmemiz doğru olacaktır. Ebu'l-Kâsım b. 'Alî el-Harîrî (ö.h.516) *Durretu'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havass* adlı eserinde bu tür yanlışlıklara yer vererek doğrularını, kökleriyle beraber açıklamıştır. Bazı şârihler bu esere şerh ve haşiyeler yapmışlar, *el-Mu'arreb* adlı eserin yazarı el-Cevâlîkî de esere bir tekmile yazmıştır<sup>35</sup>.

### Summary:

Arabic is one of the flexional languages. For that reason the derivation the most important instrument of this language. This work deals with the ways of derivation that using in Arabic, basic studies and beginning of the studies.

<sup>1</sup> İnci Koçak, *Arapçanın Gelişme Yolları*, Ankara 1984, s. 2.

<sup>2</sup> Mustafa b. 'Abdullah Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn*, İstanbul 1971, C. I., s. 101.

<sup>3</sup> Arap dilinde fiil çekimi ve türetme anlamında kullanılan sözcüktür.

<sup>4</sup> İnci Koçak, a.g.e., s. 3.

<sup>5</sup> Ebu'l-Mansûr, el-Cevâlîkî Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b.el-Hadir, *el-Mu'arreb*, Şam 1990, s. 22-25.

<sup>6</sup> Aslında bu sözcüğün *اِبْتِئِل* ve *اِبْتِئِل* şeklinde tekileri vardır. bkz. *Lisanu'l-Arab*, 1. bs., Beyrut ts., C. XI., s. 6.

<sup>7</sup> Bu sözcüğün Farsça aslı "seng"tir

<sup>8</sup> Bu sözcüğün Farsça aslı ise "gil"dir.

<sup>9</sup> İbnu Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut 1985, C. I, s. 175.

<sup>10</sup> 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr as-Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, nşr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1975-1978, s. 43.

<sup>11</sup> Arapçada bu sözcük *İsbahân* ( اِصْبَاهَان ) şeklindedir.

<sup>12</sup> Yakut b. Abdullâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, tahkik Ferid 'Abdul'aziz el-Cundî, Beyrût 1410, C.I., s. 245.

<sup>13</sup> a.g.e, C. I., s. 245.

<sup>14</sup> Hz.İbrahim'in ikinci eşi.

<sup>15</sup> Hz.İbrahim'in ilk eşi.

<sup>16</sup> Ebu'l-Hasan 'Alî el-Mes'ûdî, *Murûcu'z- Zeheb*, tahkik Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd, Beyrut 1988, C.II., s. 47. Bu sözcük muhtemelen *سمع* (semi'a) *duydu*



anlamında fiilden emir olan اسمع (isma') *duy* sözcüğü ile Tanrı anlamındaki ئيل (il) sözcüğünün birleşmesinden oluşmuş ve “*Tanrım duy*” anlamındadır.

<sup>17</sup> Yemen يمين sözcüğü Arapçadaki يمن (yumn) *uğur; bereket* anlamındaki masdardan türemidir. Aynı kökten يمين (yemîn) sözcüğü *sağ* anlamındadır.

<sup>18</sup> Arapçada يحجز – حجز fiili, *engel olmak* anlamındadır. حجاز (Hicâz) sözcüğü ise *perde, engel* anlamındadır. Necid bölgesi ile Tihâme bölgelerini birbirinden ayırır.

<sup>19</sup> El-Mes‘ûdî, a.g.e, C.II., s. 69.

<sup>20</sup> شام (Şe'm) شوم (Şu'm) sözcükleri *uğursuzluk* anlamındadır. Şam sözcüğü de bu köktendir. Şam aslında bu bölgenin adıdır. Şehrin adı *Dimeşk* 'tir ve kurucusu *Dimşâk* ya da *Dâmeşkiyûs b. Ken 'ân* 'ın adı verilmiştir. bkz. *El-Kâmûs el-Muhît*, dâl maddesi.

<sup>21</sup> El-Mes‘ûdî, a.g.e, C.II., s.69.

<sup>22</sup> Aynı eser, C..II., s.70. سام (Sâm) sözcüğündeki س (Sin) harfi Süryanicede ش (Şin) olarak telaffuz edilmiş ve Şam denmiştir. bkz. *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Şam maddesi.

<sup>23</sup> M. Nihad Çetin, *Arapça Metinler*, İstanbul 1983, s. 122 .

<sup>24</sup> Ahmed İkbâl eş-Şarkâvî, *Mu 'cemu'l-Me 'âcim*, Beyrût 1985, s. 180-182.

<sup>25</sup> a.g.e., s. 182.

<sup>26</sup> a.g.e., s.183.

<sup>27</sup> a.g.e., s. 183.

<sup>28</sup> a.g.e., s. 184.

<sup>29</sup> a.g.e., s. 183.

<sup>30</sup> Ahmed İkbâl eş-Şarkâvî, a.g.e., s. 183.

<sup>31</sup> a.g.e., s. 180.

<sup>32</sup> a.g.e., s.184.

<sup>33</sup> Ahmed İkbâl eş-Şarkâvî, a.g.e., s. 182.

<sup>34</sup> Ebû Bekr, Muhammed b. El-Hasan b. Dureyd, *el-İştikâk*, Kahire 1958, s. 8.

<sup>35</sup> Katip Çelebi, a.g.e., C. I., s. 741.

## *Hoca Tahsin Efendi ve Felsefe İle İlgili Bir Şiiri*

## *Hoca Tahsîn Efendi ve Felsefe İle İlgili Bir Şiiri*

*Âdem Akın\**

*Remzi Demir\*\**

Bilindiği üzere 19. yüzyılda yaşayan Osmanlı aydınları, yoğun bir biçimde, Batı uygarlığını yakından tanımaya ve gerekli buldukları yenilikleri Doğu uygarlığına -ve bu arada onun önde gelen kısımlarından birisi olan Osmanlı uygarlığına- aktarmaya başlamışlardır. Aslında siyâsî ve askerî alanlardaki çöküşü durdurmayı amaçlayan bu girişimin boyutları, oldukça kapsamlıdır ve teknolojik yeniliklerin yanı sıra, bilim, felsefe ve sanat alanlarındaki yenilikleri de içermektedir.

Bu yönde yürütülen çalışmaların öncülerinden birisi de, bu yüzyılda yaşayan ve yapıtlarıyla Türk düşünce tarihini büyük ölçüde etkileyen Hoca Tahsîn Efendi'dir. Bu nedenle Hoca Tahsîn Efendi'nin kitaplarında ve makalelerinde yansıtmış olduğu düşüncelerin ayrıntılı bir biçimde incelenmesi ve Türk bilim tarihi ve Türk felsefe tarihi açısından değerlerinin belirlenmesi gerekmektedir.

Bu çalışmanın maksadı, bu düşünürün, *Hazîne-i Evrâk*'da yayımlanmış olan "Fuzelâ-yı Be-nâmdan Bir Marîzin Eser-i Hazînidir" (Ünlü Düşünürlerden Hoca Tahsîn Efendi'nin Hazin Bir Eseridir) adlı felsefî şiirinin aslını ve günümüz Türkçe'sine çevirisini sunmak ve okuyuculara tanıtmaktır.

### *Hayatı*

Son dönem Osmanlı bilginlerinden ve düşünürlerinden Hoca Tahsîn Efendi (1811-1881), Yanya'da doğmuştur. İlk dinî ve edebî bilgilerini babasından aldıktan sonra, medrese eğitimi için İstanbul'a gelmiş ve burada Vidinli Hoca adıyla tanınan Hoca Mustafa Efendi'nin derslerine katılmıştır.

Ardından yeni açılacak Dârülfünûn'da matematik ve doğa bilimleriyle ilgili dersleri okutacak öğretim üyelerini yetiştirmek ve Paris'teki Mekteb-i Osmânî'nin öğretim kadrosunda görevlendirilmek maksadıyla, Selim Sâbit Efendi ile birlikte 20 Mart 1857'de Paris'e gönderilmiştir.

Hoca Tahsîn Efendi, 1861'de Paris'ten dönmüş ve 1862 Eylül'ü başında bu defa, Abdülhak Hâmid Bey ve onun ağabeyi Abdülhâlik Nasûhî Bey ile birlikte tekrar Paris'e gitmiştir. Medeniyetin merkezi saydığı Paris'te bu defa sefaret imamlığı yapmış, Avrupa'da yaygın olan materyalist felsefeyle ilgilenmiş ve Paris kahvehanelerinde bir çok kuşkucu düşünür ile görüşmüştür.

1867 ilkbaharı sonunda Paris'e gelen Namık Kemâl ve Yeni Osmanlılar ile ilişki ve dostluk kurmuş ve nihayet 28 Şubat 1869'da, hava değişimi ve te-

\* Dr., A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı.

\*\* Doç.Dr., A.Ü. D. T. C.F. Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

## *Adem Akın – Remzi Demir*

davi için geldiği Nice şehrinde 12 Şubat'ta ölen Fuad Paşa'nın cenazesini de yanına alarak, İstanbul'a dönmüştür.

İstanbul'a geldikten sonra, 8 Kasım 1869'da, henüz kuruluş aşamasında olan Dârü'l-Fünûn'a müdür olarak atanmış ve bu yılın Ramazan ayında yapmış olduğu bilimsel konuşmalarla, çağdaş bilimleri Türk halkına tanıtmaya çalışmıştır.

Yaklaşık olarak bir yıl sonra, 5 Aralık 1870'de, Hoca Tahsîn Efendi'nin "Terakkiyyât-ı 'Ulûm" başlığını taşıyan konuşması ile bu aralar İstanbul'da bulunan tanınmış İslâm düşünürlerinden Cemâleddîn-i Afgânî'nin konuşması, dönemin dar görüşlü uleması tarafından İslâmiyet'e uygun bulunmayınca Dârü'l-Fünûn'dan uzaklaştırılmıştır.

Bunun üzerine Hoca Tahsîn Efendi, Bâbüâlî'de Tersane Emîni Yûsuf Efendi'nin Taşmekeb olarak da bilinen Sıbyan Mektebi'ne çekilmiş ve burada kendisini tamamen bilimsel araştırmalara ve eğitime vermiştir. Ancak bu kez de hakkında, etrafına topladığı kimselerin akıllarını çeldiği ve inançlarını bozduğu suçlamasıyla soruşturma açılmıştır. Bu sorundan, vaktiyle kendisini Dârü'l-Fünûn müdürlüğüne atayan Ma'ârif Nâzırı Saffet Paşa'nın yardımları sayesinde kurtulmuştur.

1870'li yılların başında Memâlik-i İslâmiyye Coğrafya Cemiyeti'ni kurmuş ve dönemin önde gelen devlet ve düşünce adamlarından Münîf Paşa'nın yardımıyla bir ara kütüphaneler müfettişliğine getirilmiştir. Ardından, 15 Mayıs 1878'de, 400 kuruş maaşla Dârü'l-Mu'allimîn'e son sınıf kozmografya ve trigonometri hocası olarak atanmıştır.

13 Ekim 1879'da kurulan Cem'iyet-i 'İlmiyye-i Arnavudiyye'nin yürütmüş olduğu bilimsel etkinliklerde görev almış ve ayrıca Batı bilimlerinin yurt içinde tanınmasını ve yayılmasını sağlamak maksadıyla Cem'iyet-i 'İlmiyye adında bir bilim derneği kurmuştur. Bu dernek adına 16 Kasım 1879'dan itibaren, *Mecmû'a-i 'Ulûm* adında bir dergi çıkarmış ve burada çeşitli makaleler yayımlamıştır<sup>1</sup>.

Bu arada, sağlığı gittikçe bozulunca, Münîf Paşa onu, Erenköy'deki köşküne aldırması ve 3 Temmuz 1881'de Erenköy'de ölen Hoca Tahsîn Efendi, Sahrâ-yı Cedid Mezarlığı'nda toprağa verilmiştir<sup>2</sup>.

### *Eserleri*

Hoca Tahsîn Efendi'nin yazma ve basma halinde çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bunlardan, *Mürebbi-i Etfâl*, (Çocukların Eğitmeni, İstanbul 1289)<sup>3</sup> eğitimle, *Usûl-i Fenn-i Filâhat - Kimyâ-yı Zirâ'at* (Tarım Bilgisi - Tarım Kimyası, İstanbul 1291)<sup>4</sup> çiftçilikle, *Esrâr-ı Âb u Havâ*, (Su ve Havanın Sırları, İstanbul 1309) suyun fizikî ve kimyevî özellikleriyle, *Psiholoji yâhûd 'İlm-i Rûh*, (Psikoloji, İstanbul 1309), insanın zihnî ve ruhî etkinliklerini fizyolojik olarak açıklamaya çalışan çağdaş psikolojinin bulgularıyla, *Târîh-i Tekvîn yâhûd Hilkat*, (Yaratılış Tarihi, İstanbul 1310)<sup>5</sup>, Osmanlı Dünyası'nda yeni ye-

## *Hoca Tahsin Efendi ve Felsefe İle İlgili Bir Şiiri*

ni tanınmaya başlayan Evrim Kuramı çerçevesinde canlı ve cansız varlıkların oluşum biçimiyle, *Esâs-ı 'İlm-i Hey'et* (Astronominin Temelleri, İstanbul 1311) ise bir astronomi tarihçisinin gözüyle Newtoncu çağdaş astronominin tanıtımıyla ilgilidir.

Ayrıca tanınmış Fransız düşünürlerinden Constantin-François de Chasseboeuf Volney'nin (1757-1820), *La loi naturelle ou catéchisme du citoyen français* (Doğa Yasası veya Fransız Vatandaşının İlmihâli, 1792) adlı eserini, *Nevâmis-i Tabî'iyye* (Doğa Yasaları, İstanbul) adıyla çevirmiş, fakat yayımlamamıştır<sup>6</sup>.

Bunların dışında Hoca Tahsin Efendi, *Mecmû'a-i 'Ulûm* adıyla yayımladığı dergide, dönemin sıkça tartışılan konularına ilişkin çok sayıda makale yazmıştır:

1. “İlme Dâ'ir Bir İki Söz”, *Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sene 1, Numara 1, 1 Zî'l-Hicce 1296, s. 22-45.
2. “Aklâmü'l-Akvâm”, *Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sene 1, Numara 1, 1 Zî'l-Hicce 1296, s. 45-76.
3. “Terakkî-i Ma'ârif, Târîh ve Taksîm ve Semerât-ı 'Ulûm”, *Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sene 1, Numara 2, 15 Zî'l-Hicce 1296, s. 133-152 ve s. 153-160; Sene 2, Numara 5, 1 Safer 1297, s. 321-335 ve Sene 2, Numara 6, 15 Safer 1297, s. 421-425.
4. “Yeryüzü'nde Bir Mülk'e Dâ'ir”, *Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sene 1, Numara 4, 15 Muharrem 1297, s.243-305; Sene 2, Numara 5, 1 Safer 1297, s. 335-352 ve Sene 2, Numara 6, 15 Safer 1297, s. 385-405.
5. “Havâdis-i Medeniyye”, *Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sene 1, Numara 4, 15 Muharrem 1297, s. 309-310.
6. “Ahlâk-ı İslâmiyye”, *Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sene 1, Numara 4, 15 Muharrem 1297, s. 310-318.
7. “Târîh-i Terakkî”, *Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sene 2, Numara 5, 1 Safer 1297, s. 353-370.
8. Dolpher, “Süt”<sup>7</sup>, Özetleyerek Çeviren: Hoca Tahsin Efendi, *Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sene 2, Numara 5, 1 Safer 1297, s. 370-377.
9. “Âi'le”, *Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sene 2, Numara 6, 15 Safer 1297, s. 425-429.
10. “Esrâr-ı Âb u Havâ”, *Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sene 2, Numara 7, 1 Rebî'ü'l-Evvel 1297, s.436-464.

### *Fuzelâ-yı Be-nâmdan Bir Marîzin Eser-i Hazînidir*

Hoca Tahsin Efendi'nin “Fuzelâ-yı Be-nâmdan Bir Marîzin Eser-i Hazînidir” başlığını taşıyan söz konusu şiiri, Hicrî 1297, Milâdî 1880 yılında *Hazîne-i Evrâk*'ın ikinci sayısında yayımlanmıştır ve toplam 35 beyittir<sup>8</sup>.

Şair'in ölüm karşısındaki çaresizliğini ve üzüntüsünü aktaran bu felsefî şiir, özellikle ruh-beden ilişkisine değinmekte ve ölümden sonra ruhun bedenden

## *Adem Akın – Remzi Demir*

ayrılmasını ve Lâhut Alemi'ne yükselmesini betimler. Şiir incelendiğinde görülmektedir ki Hoca Tahsîn Efendi'nin ruha ilişkin görüşleri, *Kur'ân-ı Kerim* ve Sünnet ile İslâm ilimlerinin belirlediği sınırlar içerisinde kalmaktadır. Dolayısıyla inancına yönelik kuşkuvarın yersiz olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim,

Bana bî-dîn dedi erbâb-ı maraz  
İrtikâb eylediler kizbi hemân  
Ben dahi ânlarâ dindâr didim  
Yalanın karşulığı oldu yalan

biçimindeki dörtlüğü de bunu kanıtlar niteliktedir.

### *Fuzelâ-yı Be-nâmdan Bir Marzın Eser-i Hazînidir (Metin)*

1. Mürg-i cânım olmak ister fârig-i dâr-ı fenâ  
Eylemez eski kafesdir bu bedenle iktifâ
2. Mâ'il-i hâl-i tecerrüddür arar mülk-i bekâ  
Merci'idir 'âlem-i lâhûta ister irtikâ
3. Çünkü aksâ-yı murâdı vuslat-ı zât-i Hüdâ  
'Âkibet köhne libâsın cisimden olur cüdâ
4. Halka-i 'ömrüm hemân teng olmada subh u mesâ  
"Accilû bi't-tevbe kable'l-mevt"dir<sup>9</sup> 'âcil devâ
5. Seyr-i enfâsım gibi evkâtı darlaşmaktadır  
Sığmaz oldu hânesi rûhum kabarlaşmaktadır
6. Saç sakallar berf-i şeyhûhatla karlaşmaktadır  
Mehil arar her ân ecel ile pazarlaşmaktadır
7. Artık 'Azrâ'îl'e teslîmi karâlaşmaktadır  
'Âcilen kervân-ı ervâha katârlaşmaktadır

*Eydan*

8. Gelmenin ger kesb-i 'irfân ise sırr u hikmeti  
Zıkr u fikr-i Hâlik etmekse kemâl-i hizmeti
9. Ric'atinde fart-ı isti'câldir bu rihleti  
Tûl-i dehrin var mı 'ömr-i Âdem ile nisbeti
10. Müksünün dünyâda güyâ ân gibidir sür'ati  
Olmalıydı 'ömr-i Nûh ânın ekall müddeti

*Eydan*

11. Mevsim-i vakt-i şebâbın görmeden ezharını  
Etmeden bâg-ı hayâtın ictinâ esmârını
12. Bilmeden binde birin bu hilkatın esrârını  
Gelmemiş mi 'âleme ikmâl için efkârını?
13. Neş'e-i uhrâ için hâzırlamış mı yârini  
Cân hisâb etmez mi insânın kısa a'mârını?

## *Hoca Tahsin Efendi ve Felsefe İle İlgili Bir Şiiri*

### *Eydan*

14. Bir taraftan ızdırâb eyler gamm-ı firkat ile  
Cümle a'zâ-yı teni tahrîk eder nisbet ile
15. İltizâm eyler bekâsın mu'tedil hâlet ile  
Uğraşur merdâne def'-i düşmen-i 'illet ile
16. Mahv olunca hıfz eder ten kal'asın gayret ile  
Son nefesde ta'biyeden ayrılır hasret ile

### *Eydan*

17. Herkesin vicdânıdır bu hâleti tasvîr eden  
Cevherinde cem'-i azdâdı bulub tezkîr eden
18. Ol değil mi söyleyen bu sözleri tahrîr eden  
Birbirine pek münâkız fi'iller tedbîr eden
19. Kendi sâ'il kendi mes'ûl kendidir taksîr eden  
Var mı hâricden müzâhim işlerin tagyîr eden

### *Eydan*

20. Hiffet-i asliyyesinde var hele bir inkılâb  
Sıkletin levs-i 'anâsırdan mı etmiş iktisâb
21. Uzamış yoksa tenâsuhdan zamân-ı igtirâb  
Gösterir 'avdet için gâhi tereddüd gâh şitâb
22. Belki menfâ-yı bedende 'ârız olmuş bu hicâb  
Muhtemeldir muzdarib eyler ânı havf-ı 'itâb

### *Eydan*

23. Hilkatince görünür kim cunhadan ma'sûmdur  
Cevher-i zâtı mücerred mâddeden mahrûmdur
24. Etmiş ebdâna ta'alluk künhü nâ-ma'lûmdur  
Cisme te'sîr u tasarruf ettiği meczûmdur
25. Cümle âlât-ı beden huddâm o şâh mahdûmdur  
Doğrusu bir sırr-ı mahz-ı Sâni' u Kayyûm'dur

### *Eydan*

26. Ehl-i hikmet ihtilâfla etdiler bahs u nazar  
Olmamış bu mes'ele tâm hall bu âna kadar
27. Gayrıdır tedbîr eden hikmetce kavlı mu'teber  
Kendi bir seyyâledir kim işlerinden bî-haber
28. Kuvvet-i ateş gibi makinesin tahrîk eder  
Kimse olmazsa telgrafda çıkar mı bir eser?

### *Eydan*

29. Ol hakikat başka vech ile olunmaz irtisâm  
Bir şu'â'-ı nûr-ı Hakk'dır yok ânınçün in'idâm
30. Eyleyin bu sözlere sarf-ı kemâl-i ihtimâm  
"Kul huva min emri Rabbi"dir<sup>10</sup> âna ta'rîf-i tâm
31. Rûh su'âlinde bu kavli okumuş fahrü'l-enâm

## *Adem Akın – Remzi Demir*

Hep bu re'ye tâbi' olmuş zümre-i ehl-i kelâm

*Eydan*

32. İşte bu sırr-ı garîbden 'akıllar hayrândır  
İnkişâf-ı künhü mutlak mu'ciz-i ezhândır
33. Gerçi ba'zı hâllerin idrâk eden vicdândır  
Bu vücûdda tahtı kurmuş müstakill sultândır
34. Muktezâ-yı dîn-i İslâm borcumuz îmandır<sup>11</sup>  
Maksad-ı "Tahsîn" hüsn-i hâtem-i ihsândır
35. Halka-i 'ömrüm hemân tenk olmada subh u mesâ  
"Accilû bi't-tevbe kable'l-mevt"dir 'âcil devâ

### *Ünlü Düşünürlerden Hoca Tahsîn Efendi'nin Hazin Bir Eseridir (Sadeleştirme)*

1. Can kuşum yokluk âlemini terk etmek ister  
Bu bedenle yetinmez; çünkü bu beden artık eski bir kafestir
2. Her şeyden soyunur ve Allah'a yönelir; sonsuzluk mülkünü arar  
Lâhut Alemi'ne döner ve oraya yükselmek ister
3. Çünkü en son murâdı Allah'ın zâtına kavuşmaktır  
Sonuçta, köhne elbisen cisminden ayrılır
4. Ömür halkam, sabah akşam neredeyse tükenecektir  
Âcil deva "Ölümden önce tövbe etmektir"
5. Nefeslerimin akışı gibi vakitler darlaşmaktadır  
Artık ruhum bu bedene sığmamaktadır
6. Saçlarım ve sakallarım yaşlılık kariyla aklaşmaktadır  
Mehil arar her an, ecel ile pazarlık yapmaktadır
7. Artık Azrail'e teslim olmaya karar kılmaktadır  
Âcilen ruhlar kervanına katılmaktadır
8. Eğer bu Dünya'ya gelmenin sır ve hikmeti irfan kazanmaksa,  
En büyük hizmeti, Yaratıcı'yı anmak ve düşünmekse,
9. Bu seyahatin geri dönüşü çok çabuk olmalıdır  
Vaktin uzunluğunun Âdem ömrü ile bir nisbeti var mıdır?
10. Dünya'da kalmanın sürati bir an gibidir  
Nûh'un ömrü onun en az süresi olmalıdır
11. Gençlik döneminin çiçeklerini görmeden,  
Hayat bağının meyvelerini dermeden,
12. Bu yaradılış sırlarının binde birini bilmeden,  
Bu aleme düşüncelerini olgunlaştırmak için gelmemiş midir?
13. Yeniden doğuş için hazırlamış mı yârini,  
Can insan oğlunun kısa ömrünü hesap etmez mi?
14. Bir taraftan ayrılık gamıyla acı çeker  
Diğer taraftan bedeninin bütün organları belli bir nisbetle titrer

## *Hoca Tahsin Efendi ve Felsefe İle İlgili Bir Şiiri*

15. Dâimâ Dünya'da kalmaya çalışır  
Hastalık düşmanının savmak için mertçe uğraşır
16. Yaşlanınca gayret ile ten kalesini korur  
Son nefeste hasret ile bedenden ayrılır
17. Bu durumu tasvir eden herkesin kendi vicdânıdır  
Vicdân, cevherinde bütün karşıtları bulur ve hatırlatır
18. Bu sözleri söyleyen ve yazan o değil midir?  
Birbiriyle çelişen eylemler yapan o değil midir?
19. Soran da, sorulan da, kusur eyleyen de kendidir  
Dışarıdan karışan ve işlerini değiştiren var mıdır?
20. Aslının hafifliğinde bir dönüşüm vardır  
Ağırlığını unsurların kirliliğinden mi almıştır?<sup>12</sup>
21. Gurbette kalmanın süresi yoksa tenâsühten mi uzamıştır?  
Ruh, geriye dönüş için bazen tereddüt bazen sürat gösterir
22. Belki bu örtü ruhun bedene sürgününden kaynaklanmıştır  
Belki de sorgulanma korkusu ona acı vermektedir
23. Yaradılışında bulunur; kim gûnahtan masumdur?  
Onun zâti cevheri, maddeden tamamen mahrûmdur
24. Bedenlere ilişmiştir; gerçeği malum değildir  
Ancak bedeni etkilediği ve yönlendirdiği kesindir
25. Bedenin bütün âletleri hâdimdir<sup>13</sup>, o şah ise bir mahdûmdur<sup>14</sup>  
Doğrusunu söylemek gerekirse, ruh Yaratıcı ve Yönetici'nin sadece bir sırrıdır.
26. Filozoflar bu konuda muhtelif görüşler belirtmişlerdir  
Bu sorun şu ana kadar çözülmemiştir
27. Felsefeye göre doğru olan söz, ruhun bir başkası tarafından yönetil-  
diği  
Ruhun kendisi işlerinden habersiz olan bir akımdır
28. Ateş gücü gibi makinesini çalıştırır  
Kimse olmazsa telgrafta çıkar mı bir eser?
29. Bu gerçek başka bir biçimde anlatılmaz  
Ruh Hakk'ın nurunun bir ışığıdır; ebediyyen yok olmaz
30. Bu sözlere çok önem verin  
Onun tam tanımı ise "De ki O Rabb'im'in işlerinden biridir"
31. Kendisine ruhun ne olduğu sorulduğunda, bu sözü İnsanlığın Övünç  
Kaynağı<sup>15</sup> söylemiştir  
Bütün mütekellimler bu görüşü benimsemiştir
32. Bu garip sırdan ötürü akıllar şaşkındır  
Zihinler bu gerçeği ortaya çıkarmaktan kesinlikle âcizdir
33. Gerçi vicdân ruhun bazı hallerini idrak etmektedir  
Bu vücutta taht kurmuş bağımsız bir sultandır
34. İslâm Dini gereği borcumuz imândır



## *Âdem Akın – Remzi Demir*

Tahsin'in amacı son nefeste güzel imanla ölmektir  
35. Ömür halkam, sabah akşam neredeyse tükenecektir  
Âcil deva "Ölümden önce tövbe etmektir"

<sup>1</sup> Türk bilim tarihi açısından oldukça önemli bir kuruluş olan Cem'iyet-i 'İlmiyye'nin hangi tarihler arasında faaliyette bulunduğunu bilmiyoruz; ancak *Mecmû'a-i 'Ulûm*'un ilk sayısı 16 Kasım 1879'da ve son sayısı ise 12 Şubat 1800'de yayımlandığına göre, en azından bu dört aylık süre içerisinde çalışmalarını yürüttüğünü tahmin edebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki Hoca Tahsin Efendi'nin ölümü ile birlikte cemiyet de, mecmua da kapanmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere, Cem'iyet-i 'İlmiyye, dönemin diğer bilim cemiyetleri gibi, bilimsel araştırmalar yapmak veya bunlara destek olmaktan çok, Batı'daki bilimsel çalışmalar konusunda okuyucuları aydınlatmak ve özellikle zanaat ve ziraat alanlarındaki çalışmalarını desteklemek amacıyla kurulmuştur; bkz., Âdem Akın, *Münîf Paşa ve Türk Kültür Tarihindeki Yeri*, Ankara 1999, s.132.

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Ömer Faruk Akün, "Hoca Tahsin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 18, İstanbul 1998, s.198-203.

<sup>3</sup> Mahmûd Nedim ile birlikte yazılmıştır.

<sup>4</sup> Mahmûd Nedim ile birlikte yazılmıştır.

<sup>5</sup> Bu eser, Remzi Demir tarafından yeni harflerle yayına hazırlanmaktadır.

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Akün, s.203-205.

<sup>7</sup> İngiltere'deki bir tarım derneğinde, Doktor Dolpher adlı bir kimyager tarafından sütün besin değerine, artırılmasına ve geliştirilmesine ilişkin yazılmış makalelerin özetlenmiş çevirisidir.

<sup>8</sup> Hoca Tahsin Efendi, "Fuzelâ-yı Be-nâmdan Bir Marîzin Eser-i Hazînidir", *Hazîne-i Evrâk*, Numara 2, İstanbul 1297, s.24-27.

<sup>9</sup> "Ölümden önce âcilen tövbe ediniz."

<sup>10</sup> "De ki o, Rabb'im'in işlerindedir."

<sup>11</sup> Bu beyit inançlı bir Müslüman olduğunun kanıtıdır.

<sup>12</sup> Eski evren anlayışında, toprak, su, hava ve ateşten oluşan Yer küresinin merkezi "Mutlak Ağırılık" ve "Mutlak Kirlilik", eterden oluşan Felekü'l-Eflâk'ın çevresi ise "Mutlak Hafiflik" ve "Mutlak Temizlik"tir. Dolayısıyla, Ruh'un Yeryüzü'nde bulunan bedenden ayrılması ve Tanrı'ya doğru yükselmesi, ağırlıklarını ve kirlerini atarak hafiflemesi ve temizlenmesi biçiminde tasvir edilmiştir.

<sup>13</sup> Hizmet eden kişi.

<sup>14</sup> Hizmet edilen kişi.

<sup>15</sup> Hazret-i Muhammed.

## *Şehriyar ve Türk Edebiyatı*

### *Şehriyâr ve Türk Edebiyatı*

*Hasan Almaz\**

Bir milletin kültürü, yetiştirdiği büyük adamların diliyle ve kabiliyetiyle değerlendirilir ve evrensel bir nitelik kazanır. Bu kültür içinde yeni fikir adamları, yeni büyük şahsiyetler filizlenir ve bu olay zincirleme bir şekilde devam ederek genel kültür yapısını oluşturur.

İşte bu zincirin her bir halkası, yaşadıkları döneme damgasını vuran, önceki ve sonraki halklarla da ilişkisini devam ettirenler, abide şahsiyetlerdir.

Her kültürde, her edebiyatta binlerce düşünür, yazar ve şair ürün verir. Ancak bunlar içinde çağlarını aşabilen, zaman sürecinden geçerken büyüyebilenlerin sayısı fazla değildir. Bu unutulmayanların bir kısmı yeni bir konu, bir kısmı yeni bir tür, bir kısmı yeni başka şeyler üreterek unutulmaz abide şahsiyetler arasına girer.

Bu abide şahsiyetlerden birisi de bulunduğu coğrafyada hem Fars edebiyatında hem de Türk edebiyatında eşsiz eserler veren Muhammed Hüseyin Şehriyâr-ı Tebrîzî'dir.

Şehriyâr'ı abide bir şahsiyet haline getiren yönü, yaşamından çok onun dile getirmiş olduğu ölümsüz şiirleridir.

Halk ve gönül şairi Muhammed Hüseyin Şehriyâr, adeta halkının gören gözü, işiten kulağı, konuşan dili olmuş bir gönül ve aşk eridir. Gönülleri söylediği şiirleriyle dolduran, insanlığın yüce duygularını günlük hayata güzelim dizeleriyle aktaran bir halk adamıdır.

Şehriyâr'ın bir şiirinin, bütünlüğü içinde her kıtanın, her beytinin, her mısraının bir ayrı dili, bir ayrı güzelliği ve şiiriyeti vardır. Bu özellik Şehriyâr'ın birçok şiirinde göze çarpmaktadır.

Şehriyâr, başta İran olmak üzere Türkiye, Azerbaycan ve diğer Türk cumhuriyetlerinin tümünde tanınan bir şahsiyettir. Elbette ne derece tanındığı tartışılabilir ama gün geçtikçe hakkettiği konumu alacağından şüphemiz yoktur.

Şairin dil ve sanatı, özellikle de *Haydar Baba'ya Selâm* isimli manzumesi üzerinde bugüne kadar birçok araştırmalar yapılmış bundan sonra da çeşitli çalışmaların ve incelemelerin yapılacağı muhakkaktır. Şehriyâr, vermiş olduğu eserler açısından ölümsüz bir söz ve sanat adamıdır.

Şehriyâr, şiirlerinde kendi devrinin tüm sıkıntı ve eziyetlerine yer veren, halkın karşılaştığı zorluklara sözleriyle katkıda bulunan bir şairdir. Yaşadığı dönemde gerek İran'ın içinde gerekse dışında meydana gelen her olay karşısında sessiz kalmamış duygularını şiir diliyle ifade etmiştir. Bu yönüyle de Türk ve Fars edebiyatının ileri gelen şairlerindedir. Onun eserlerindeki konu, şekil ve motifler, zaman zaman kendinden sonra gelen şairler tarafından sevilmiş, araştırılmış, taklit edilerek nazireler yazılmıştır.

Şehriyâr, elbette Fars diliyle şöhret bulmuş bir şairdir. Fakat onun Türk diliyle kaleme aldığı eserler onun ününe ün katmış, onun isminin tüm Türk dünyasında ölümsüzleşmesine yol açmış bir şairdir. Şayet onun Türkçe

---

\* Araş. Gör., A.Ü.D.T.C.F. Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

## Hasan Almaz

şiiirleri, özellikle de *Haydar Baba'ya Selâm* manzumesi olmamış olsaydı onun adı belki de Türk dünyasında hiç anılmayacak ve İran Edebiyatında da bu kadar meşhur olmayacaktı. Oysa şair, bunu gerçekleştirmiş ve sesini İran, Türkiye, Azerbaycan ve diğer Türki cumhuriyetler olmak üzere dünyanın bir çok yerine duyurmuş, şiiirleri özellikle de *Haydar Baba'ya Selâm* isimli manzumesi birçok dünya diline tercüme edilmiştir<sup>1</sup>. Hatta buna birçok nazireler yapılmış, şairler isimlerini yaptıkları bu nazirelerle duyurmuşlardır. Dolayısıyla Şehriyâr, bu tür şairlerin ünlü olmasına da vesile olmuştur.

### Türkiye'de Şehriyâr üzerine yapılan çalışmalar

Şehriyâr, Türkiye'de ilk defa 1954 yılında ismini duyurmuştur. *Haydar Baba'ya Selâm* manzumesinin birinci kısmı 1954 yılında *Azerbaycan* isimli dergide yayımlanmıştır. Derginin Eylül-Ekim 1954 tarihli 30-31. sayılarında yayımlanmaya başlanan şiiir, Temmuz-Ağustos 1955 tarihli 40-41. sayılarına kadar devam etmiştir.

Şiiir, aynı dönemlerde *Türk Yurdu* dergisinin Ocak-Ekim 1955 tarihli sayılarında da yayımlanmıştır.

Daha sonra Ahmed Ateş tarafından *Şehriyâr ve Haydar Baba'ya Selâm* adıyla 1964 yılında Ankara'da basılmıştır.

1971 yılında Muharrem Ergin bu şiiirin iki kısmını da ona yazılan nazirelerle birlikte *Azeri Türkçesi* ismiyle yeniden yayımlamıştır. Bu eserin baskısı daha sonra yeniden yapılmıştır.

1990 yılında "*Haydar Baba'ya Selâm*" şiiiri *Türk Yurtları* dergisinde de yayımlanmıştır.

Şiiir, Selahattin Kılıç ve İlhan Şimşek tarafından da 1991 yılında *Haydar Baba'ya Selâm* ismiyle üç alfabeyle (Türkçe, Farsça ve Kiril alfabeleri) verilerek yayımlanmıştır.

Bu baskılardan da anlaşılıyor ki Türkiye'de Şehriyâr'ın eserleri adıyla sadece "*Haydar Baba'ya Selâm*" şiiiri yayımlanmıştır. Yusuf Gedikli dışında, şairin diğer şiiirleri üzerinde duran pek olmamıştır. Oysa bu yönüyle Şehriyâr'ın tam olarak tanınması mümkün değildir.

Türkiye'de ilk defa Yusuf Gedikli, Şehriyâr'ın bütün Türkçe şiiirlerini yayımlamış ve onu Türkiye'de tanıtmaya çalışmıştır. Gedikli'den önce yapılan çalışmalar "*Haydar Baba'ya Selâm*" ile sınırlı kalmıştır. Fakat Gedikli, Şehriyâr'ın bugüne kadar mevcut olan tüm Türkçe şiiirlerini yayımlamakla birlikte hayatını, kişiliğini ve sanat anlayışını da kaleme almış, şiiirlerinin yaptığı etkiyi dile getirmiştir. Bu eser mükemmel olmakla birlikte şairin Türkçe şiiirleriyle sınırlıdır. Şairin Farsça şiiirlerinin, onun asıl çehresini daha güzel bir şekilde ortaya sereceği kesindir.

Yusuf Gedikli'nin *Şehriyâr ve Bütün Türkçe Eserleri* isimli çalışması, bugüne kadar Şehriyâr üzerine yapılmış çalışmaların en kapsamlısı olup birinci baskısı ilk defa 1990 yılında; ikinci baskısı 1995 yılında; en son üçüncü baskısı da yeniden gözden geçirilmiş ve önemli açıklamalar ve sözlük eklenerek 1997 yılında yayımlanmıştır. Sözkonusu eser şairin toplam 92 Türkçe şiiirini içermektedir.

## Şehriyar ve Türk Edebiyatı

### Şehriyâr'ın Türkiye coğrafyası üzerinde etkisinde kaldığı şahsiyetler

Şehriyâr'ın etkilendiği şahsiyetlerin başında hiç şüphesiz ki İstiklâl Marşı şairi Mehmet Akif Ersoy gelir.

İstiklâl Marşı'mızın büyük şairi, fikir, inanç, ahlâk ve mücadele adamı Mehmet Akif de tıpkı Şehriyâr gibi zulme rıza göstermemiş ve düşman güçlere karşı gerekirse cephede savaşmaya dahi hazır bir edayla halkının gönlüne taht kurmuş ve dillerine tercüman olarak destanlar yazmıştır. Halkın karşı karşıya bulunduğu tehlikeleri ve bu tehlikelere karşı alınması gereken tedbirleri şiirleriyle dile getirmiştir. Elbette Mehmet Akif ve Şehriyâr'ı kıyaslamak ayrı bir makalenin konusudur. Örnek olması açısından her iki şairin de bir kaç benzer yönlerini vermekle yetinelim.

Mehmet Akif, “*Sanat sanat içindir düsturu ölmüştür. Cemiyete, hayata yaramayan sanat yerin dibine batsın!*”<sup>2</sup> derken, Şehriyâr da aynı ifadelerle, “*Sanat, eğer içinde Allah'ın rızası varsa faydalıdır. Sanat, sanat ile fakat toplum için yapılmalıdır*”<sup>3</sup> diyerek sanatın sanat için yapılmasına karşı çıkarlar.

Akif'in İstiklâl Marşında dile getirdiği kelimeleri Şehriyâr da sıklıkla kullanmıştır. Örneğin Mehmet Akif'in, İstiklâl Marşının ilk beyti:

*Korkma, sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak;  
Sönmeden yurdumun üstünde en son ocak.*

Buna karşılık Şehriyâr şu dizeleri dile getirir:

*Görüm ay nazlı hilalim sancag  
Parlasın gét géde bu sönmez ocag*<sup>4</sup>

Şehriyâr'ın “*Türkiye'ye Hayali Sefer*” adlı şiirinde Mehmet Akif'ten esinlenerek dile getirdiği bu ve buna benzer kelimelerle sık sık karşılaşırız. Bu şiirin Farsça olarak kaleme alınan dizelerinde de aynı kelimeleri görmemiz mümkündür.

Şehriyâr, “*Türkiye'ye Hayali Sefer*” isimli şiirinde (hem Türkçe hem de Farsça ayrı ayrı iki şiirinde) Mehmet Akif ile birlikte Yahya Kemal ve Tevfik Fikret'i de zikrederek onları övmektedir:

*Gelmişem nazlı hilâl ülkesine  
Fikret'in ince hayal ülkesine  
Akif'in marşı yaşardıp gözümi  
Bahıram Yahya Kemal ülkesine*<sup>5</sup>.

Bu şiirinin bir başka beytinde de bu üç şairi şu şekilde zikretmektedir:

*Déyirem Akif ile gâh cumalım  
Ufugun cilve-i maviyyetine*

## Hasan Almaz

*Gah Kemal'den gol alıp yükselelim  
Bahayım Fikret'in ulviyyetine<sup>6</sup>.*

Şehriyâr'ın Farsça olarak kaleme aldığı şiirinde de aynı ifadelerle benzer övgülere rastlamaktayız.

Şehriyâr, İran edebiyat ve sanat şahsiyetlerini zikrettiği uzun şiirinde de Akif ve Tefvîk Fikret'i İranlı şair ve sanatçılar üzerinde tesir bırakan biri olarak zikreder. Bu iki şairin ismini zikrettikten sonra onları şu şekilde tanımlar:

مذاق این دو به افکار تازه ای پرداخت  
ترانه ملی یکنمایی نمایش ساخت  
به شهر ما پس از آنگاه انقلاب ادب شروع شد که  
نه چندان به اصل بود و نسب

*Bu ikisinin zevki, fikirlere yenilik getirdi,  
Biri Milli Marş, diğeri gösteriyi yaptı  
Bizim memleketimize ondan sonra edebiyat devrimi  
Fazla temelli ve geçmişli olmasa da başladı<sup>7</sup>.*

Şehriyâr,  
"Bir hilal parlayarak oldu güneş

*Bir saçaklı güneş, ehlam adlı<sup>8</sup>* dizelerini dile getirirken de büyük bir ihtimalle Tefvîk Fikret'in "Çınar" isimli şiiri ile Yahya Kemal'in "Açık Deniz" isimli şiirinde Osmanlı İmparatorluğunun yükselme ve çöküş dönemlerini sembolize eden ifadelerinden etkilenmiştir. Zira her üç şair de Türk milletinin tekrar kendine geleceğini Çınar ağacı, deniz ve güneş ile benzetmeye çalışmışlardır<sup>9</sup>.

Şehriyâr, Mehmet Akif'in emperyalist güçlerin Türklere neler ettiğini, ne zararlar verdiğini, İslâm'a dönüldüğü takdirde Türklerin hem dünyalarını hem de ahiretlerini kurtaracaklarını "Türk Evlâdı Gayret Vaktidir" isimli şiirinde şöyle dile getirmiştir:

*Akif'in şi'rine bah gör, neler etmiş bize küfr  
Her gedomde guyu kazmış ne de salmış derine  
Biz de İslam'a gayıttıgda gelin elbir olag  
Türklerin her iki dünyası gayıtsın yerine<sup>10</sup>.*

Şehriyâr, ırkçılık konusunda da Mehmet Akif ile aynı düşünceleri paylaşmakta hiçbir ırkın bir başka ırka üstün olamayacağını dile getirmektedir.

Şairin bu şiirlerinden anlaşılan odur ki Türk diline karşı olduğu gibi Türkiye'ye karşı da büyük bir özlem içindedir. Türkiye'yi hiç görmediği halde görüp dolaşan birinden çok daha güzel tasvir etmiştir. Birçok vilâyeti özellikleri ile birlikte vassfederken ünlü kişileri de anmadan geçmemiştir. Fatih Sultan Mehmed Han ile Mustafa Kemal Atatürk gibi büyük Türk

## Şehriyar ve Türk Edebiyatı

şahsiyetlerini de anarak layık oldukları övgüde bulunmuştur. Mevlâna Celâleddin'i de Türkiye'de biri olarak zikretmiş ve övgüde bulunmuştur.

### Türkiye'de Şehriyâr'ın etkisinde kalarak şiir yazan şairler

Şehriyâr'dan, özellikle de “Haydar Baba'ya Selâm” manzumesinden etkilenerek şiir yazan şairlerin sayısı çok fazladır. Türk dünyasının her tarafından bu sese kulak verip de ona özenerek şiir kaleme alan şairlerin sayısı fazladır. Özellikle Azerbaycan, Türkiye ve Irak'ta birçok şair “Haydar Baba'ya Selâm” şiirine nazireler yazmıştır. Burada yalnızca Türkiye'de nazire yazarları zikretmekle yetineceğiz.

“Haydar Baba'ya Selâm” şiiri yayımlandıktan sonra bu kadar yankı uyandırmasının Türkiye'de edebiyatçılar üzerinde etki yapmaması elbette ki düşünülemez. Her taraftan, selâm adeta kendilerineymiş gibi bir nidayla yankılar yükseldi ve nazireler yazılmaya başlandı. Bu nazirelerin hala sürmekte olduğu da bir gerçektir.

Türkiye'de şairden etkilenenler ve onun “Haydar Baba'ya Selâm” manzumesine nazireler yazan şairler arasında Cenani Dökmeci'nin Elazığ ve Harput yöresini anlatan “Bizim Dilden Bizim Köy” isimli 79 dörtlülük, Hayrettin Tokdemir'in Şavşat yöresindeki Kocabey köyünü tasvir eden “Kocabey” isimli 108 beşlikli şiiri, Zeynelabidin Makas'ın Iğdır'da geçen çocukluğunu anlattığı “Hoş Hatıralar” isimli şiiri, Fahri Unan'ın “Çiçekli'ye Selâm” isimli 72 beşlikli şiiri birer nazire olarak kaleme alınmışlardır<sup>11</sup>.

Bu şairler dışında Şehriyâr'dan etkilenerek şiir ve nazireler kaleme alan şairlerimiz arasında Verdi Kankılıç, Aydın Erol, Ali Korkut Akbaş, Hüseyin Perviz Hatemi, Servet Gürcanhan, Tuncer Gülensoy, Nihat Yücel, Mustafa Kayabek, Esat Kabaklı, Emin Güzelsoy, Fırat Kızıltuğ gibi şairleri de zikretmek mümkündür<sup>12</sup>.

Türkiye'de Kaleme alınmış olan bu nazireler Osman F. Sertkaya tarafından “Haydar Baba'ya Selâm şiirinin Türkiye'deki Akisleri” başlığı altında *Türk Kültürü* ve *Azerbaycan Türkleri* isimli dergilerde yayımlanmıştır.

Ayrıca Şehriyâr'ın vefatı nedeniyle de Türkiye'den şaire şiir yazarlar olmuştur. Ali Korkut Akbaş, Süleyman Büyükdag ve Arasoğlu bunlardandır<sup>13</sup>.

Türkiye'de Şehriyâr hakkında müspet fikirler dışında değişik sesler yükselten pek kimse olmamıştır.

Edebiyat dünyamızın ileri gelenlerinin Şehriyâr üzerine söylemiş oldukları birkaç sözü zikretmeden geçemeyiz.

Ahmet Ateş, Şehriyâr'la ilgili yaptığı çalışmanın başında şunları söyler:

*"Bu şiir okunurken ilk önce şairin şiir soluğunun uzunluğuna ve ilhamının bolluğuna hayret edilir... Haydar Baba'ya Selâm şiiri mahalli olduğu kadar insani oluşu ile yalnız Türk edebiyatının en sevimli şaheseri sayılacak bir eser değil, belki bütün dünya edebiyatında mevki almaya layık bir eserdir<sup>14</sup>."*

## Hasan Almaz

Muharrem Ergin de Şehriyâr ile ilgili düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Büyük şair dilin dehasına ulaşmış olan şairdir. Şehriyâr bu bakımdan ulu bir şair mertebesindedir. Bugünkü Azeri Türkçesinin, Tebriz Türkçesinin bütün dehasını Şehriyâr'ın eserinde görüyoruz<sup>15</sup>.”

Ahmet Bican Ercilasun da Şehriyâr'ı “Som altından bir mücevher” olarak tanımlarken şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Türk edebiyatı uçsuz bucaksız bir hazine. İşte bu uçsuz bucaksız hazine içinde, 1954 yılından beri biri vardır ki, onu yüzlerce sandık içinde saklasanız da parıltısını yok edemezsiniz. Onun ışıltısını İstanbul'dan, Bakü'den gözlerimiz kamaşarak seyrettik<sup>16</sup>.”

Şairin Türkiye'yi önemseyişini gösteren şu dizeleri ile bu yazımızı bitirelim:

تا يا رب اين رويت فيروز فرنجم و هلال  
ابد دار ظفرمند و فروزان اختر  
تا همچنان ملت ترکیه و ایران یا رب  
ابد الفتشان الفت جان با دو جگر

*"Ya Rabb, bu kutlu ay yıldızlı görüntüyü  
Ebede kadar zaferli ve parlak yıldız kıl.  
Aynı şekilde Türkiye ve İran milletini ya Rabb,  
Aralarındaki ülfeti ebede dek iki çiğerdeki can ülfeti kıl<sup>17</sup>.*

### Summary:

This work deals with the literary influence of the Turkish poets on Mohammad Hossein Shahriar's poems.

<sup>1</sup> Zekeriya Terzemi, “Şehriyâr”, Âşinâ, S. 2., Ankara Yaz 1995, s. 18

<sup>2</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İstanbul 1987, s. XXXVI.

<sup>3</sup> Muhammed Huseyn Şehriyâr, *Dîvân (Farsça)*, 16. bs., Tahran 1374/1995, C. 2., s. 1170.

<sup>4</sup> Muhammed Huseyn Şehriyâr, *Dîvân (Türkçe)*, 8. bs., Tahran 1373/1994, s. 324.

<sup>5</sup> *Dîvân (Türkçe)*, s. 317.

<sup>6</sup> *Dîvân (Türkçe)*, s. 318.

<sup>7</sup> *Dîvân (Farsça)*, C.3. s. 397.

<sup>8</sup> *Dîvân (Türkçe)*, s. 318.

<sup>9</sup> Yusuf Gedikli, *Şehriyâr ve Bütün Türkçe Şiirleri*, 3. b.s., İstanbul 1997, s. 95.

<sup>10</sup> a.g.e., s. 174.

<sup>11</sup> a.g.e., s. 125.

<sup>12</sup> a.g.e., s. 125.

<sup>13</sup> a.g.e., s. 129.

<sup>14</sup> Ahmet Ateş, *Şehriyâr ve Haydar Baba'ya Selam*, Ankara 1964, s. 11.

<sup>15</sup> Muharrem Ergin, *Azeri Türkçesi*, 3. bs., İstanbul 1986, s. 297.

<sup>16</sup> Ahmet Bican Ercilasun, “Muhammed Hüseyin Şehriyâr”, *Türk Kültürü*, S. 308, Ankara 1988, s. 778.

<sup>17</sup> *Divan (Farsça)*, C. 3., s. 198.

## Fereydûn-i Muşîrî

### Çağdaş İran Şiirinin Öncülerinden Fereydûn-i Muşîrî

Derya Örs\*

#### Hayatı

Fereydûn-i Muşîrî, 30 Şehrîver 1305 (22 Eylül 1926)'da Tahran'da dünyaya gelir. Yedi yaşına kadar Tahran'da büyüyen Muşîrî, PTT'de çalışan babasının tayini nedeniyle ailesiyle birlikte Meşhed'e gider ve çocukluğunun ikinci yedinci yılını Meşhed'de geçirerek ilk öğrenimini burada tamamlar. Ailesi, Şehrîver 1320 (Ağustos 1941)<sup>1</sup> olaylarının patlak vermesi sonucu Tahran'a geri dönmek zorunda kalınca orta öğrenimine Tahran'da devam eder. Daha sonra Tahran Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne girer.

On beş yaşından itibaren gazetecilik ve dergicilik hevesine kapılarak eğitimini yarıda bırakır ve genç yaşta basın yayın dünyasına atılır. 1324/1945'te İran Posta Telgraf ve Telefon Bakanlığı'nda memur olarak çalışmaya başlar. 1325/1946'da annesini ve babasını kaybeder. 1333/1954'te Tahran Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Resim Bölümü öğrencilerinden İkbâl-i Ehavân ile evlenir. Bu evliliğinden Bahâ ve Bâbek adlarında iki çocukları olur. 1350/1971'de İran Telekomünikasyon Şirketi'ne geçer ve 1357/1978'de buradan emekli olur.

Muşîrî, şair olarak şöhret kazanmadan önce bir gazeteci ve dergici olarak karşımıza çıkar. Basın dünyasına girdikten sonra Dihhodâ, Pûr-i Dâvûd, Muhammed-i Mu'in gibi dönemin önemli isimleriyle tanışır. Devlet memuriyetleri sırasında da gazetecilik ve yazarlıkla bağlarını koparmayan Muşîrî, yaklaşık otuz yıl boyunca "*Ferdâ-yi mâ, Sohen, Rûşenfikr, Goşûde, Sepîd o Siyâh*" gibi edebiyat ve kültür dergilerinin yayın kurullarında yer alır. Özellikle *Ferdâ-yi Mâ* dergisinde oluşan edebî çevrede, ilk dönem şüirlerinde yoğun bir şekilde etkilendiği Muhammed Huseyn-i Şehriyâr ve Fereydûn-i Tevellulî, gibi dönemin önemli ve ünlü edebi simalarıyla birlikte çalışma imkânı bulur ve ismi bu büyük şairlerle birlikte anılmaya başlar.

1979 İran İslâm devriminden sonra İran'ı terk eden pek çok yazar çizirin aksine anavatanından ayrılmazsa da 1997'ye kadar yaklaşık on sekiz yıl edebiyat çevrelerinde çok fazla boy göstermeden sessiz bir hayat sürer. Bu uzun suskunluğun ve münzeviliğin ardından ömrünün son yıllarında, gerek yurt içinde gerek yurt dışında edebiyat çevrelerinde yeniden görünmeye başlayan şair, 1998'de Amerika Birleşik Devletleri'nin çeşitli şehirlerini ziyaret ederek üniversitelerde veya Amerika'da yaşayan İranlılar tarafından düzenlenen toplantı, seminer ve şiir gecelerine katılır. Hayatının son yıllarında kan

\* Dr., A.Ü. D.T.C.F. Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.



## Derya Örs

kanserine yakalanan Muşîrî, 3 Aban 1379 (24 Ekim 2000) Salı günü 74 yaşında Tahran'da hayata veda eder<sup>2</sup>.

### Eserleri

Muşîrî, yaklaşık altmış dört yıl süren edebî hayatı boyunca on şiir kitabı yayımlamıştır. Ancak bu on eser çeşitli zamanlarda gerek karışık şiir seçkileri gerek bağımsız bir arada basımlar şeklinde pek çok kez yeniden yayımlanmıştır. Eserleri ilk basım tarihlerine göre şu şekildedir:

1. *Teşne-yi Tûfân* (Fırtınaya Susamış), İntişârât-i Safî Alişâh, Tahran 1334/1955.
2. *Gonâh-i Deryâ* (Denizin Günahı), İntişârât-i Nîl, Tahran 1335/1956.
3. *Nâ-yâfte* (Bulunmamış), İntişârât-i Safî Alişâh, Tahran 1336/1957. *Teşne-yi Tûfân*'a eklenmiş yeni şiirlerle birlikte.
4. *Ebr* (Bulut), Tahran 1340/1961. Şairin kendisi tarafından yayımlanmıştır.
5. *Ebr o Kûçe* (Bulut ve Sokak), İntişârât-i Nîl, Tahran 1346/1967. *Ebr*'e eklenmiş yeni şiirlerle birlikte.
6. *Bahâr râ Bâver Kon* (İnan Bahara), İntişârât-i Nîl, 1347/1968.
7. *Pervâz bâ Horşîd* (Güneşle Uçuş), İntişârât-i Safî Alişâh, 1348/1969. *Teşne-yi Tûfân*, *Gonâh-i Deryâ*, *Ebr o Kûçe*, *Bahâr râ Bâver Kon*'daki şiirlerden seçki.
8. *Bergozîde-yi Şi'r* (Şiir Seçkisi), İntişârât-i Bâmdâd, Tahran 1349/1970. *Teşne-yi Tûfân*, *Gonâh-i Deryâ*, *Ebr o Kûçe*, *Bahâr râ Bâver Kon*'daki şiirlerden seçki.
9. *Ez Hâmûşî* (Suskunluktan), İntişârât-i Zamân, Tahran 1356/1978. İslâm devriminden bir yıl önce on yıl suskun kaldıktan sonra yazdığı ilk şiir kitabıdır.
10. *Gozîne-yi Eş'âr* (Seçilmiş Şiirler), İntişârât-i Morvârîd, Tahran 1364/1985. *Teşne-yi Tûfân*, *Gonâh-i Deryâ*, *Ebr o Kûçe*, *Bahâr râ Bâver Kon* ve *Ez Hâmûşî*'deki şiirlere ek olarak on beş yeni şiirle birlikte.
11. *Morvârîd-i Mihr* (Sevgi İncisi), Neşr-i Çeşme, Tahran 1365/1986.
12. *Âh Bârân* (Ah yağmur), Neşr-i Çeşme, Tahran 1367/1988.
13. *Ez Diyâr-i Âştî* (Barış Diyarından), Neşr-i Çeşme, 1371/1992.
14. *Bâ Penc Sohen-serâ* (Beş Şairle Birlikte), Neşr-i Âsâr, Tahran 1372/1994.

## *Fereydûn-i Muşîrî*

15. *Se Defter* (Üç Kitap), Neşr-i Çeşme, Tahran 1373/1994. *Gonâh-i Deryâ, Ebr o Kûçe ve Bahâr râ Bâver Kon* adlı şiir kitapları bir arada.
16. *Bergozide-yi Eş'âr* (Seçilmiş Şiirler), İntişârât-i Nigâh, Tahran 1376/1997.
17. *Lahzahâ ve İhsâs* (Anlar ve Duygular), İntişarat-i Sohen, Tahran 1376/1997.
18. *Yek Âsmân Perende* (Bir Gökyüzü Kuş), İntişârât-i Senâyî, 1376/1997. (Bu seçki Amerika'da basılmıştır.)
19. *Zibâ-yi Câvidâne* (Sonsuz Güzel), İntişârât-i Sohen, Tahran 1376/1997. *Teşne-yi Tûfan, Gonâh-i Deryâ, Ebr o Kûçe, Bahâr râ Bâver Kon, Ez Hâmûşî, Morvârîd-i Mihr, Âh Bârân, Ez Diyâr-i Âştî, Bâ Penc Sohen-serâ, Lahzahâ ve İhsâs*'daki şiirlerden seçki.
20. *Âvâz-i Ân Perende-yi Gamgîn* (O Gamlı Kuşun Şarkısı), Neşr-i Çeşme, Tahran, 1377/1998. Seçki.
21. *Şikoftehâ ve Rostenhâ* (Açmalar ve Bitmeler), İntişârât-i İlmî, Tahran 1378/1999. Muşîrî tarafından seçilmiş şiirlerden oluşan iki ciltlik çağdaş İran şiiri antolojisi.
22. *Tâ Sobh-i Tâbnâk-i Âhûrâyî* (Ahura'nın Parlak Sabahına Kadar), Tahran 1379/2000.
23. Muşîrî, şiir kitapları dışında, klâsik İran edebiyatının ünlü mutasavvıflarından Ebû Sa'îd-i Ebi'l-Hayr'ın *Esrâru't-Tevhîd* adlı eserinden kimi hikayeleri *Yeksân Nigeristen ve Yeksû Nigeristen* (Biteviye Bakış ve Tekdüze Bakış) adıyla 1345/1966'da yayımlamıştır.

### *Edebî Kişiliği*

Çok küçük yaşlardan itibaren şiir ve edebiyatla ilgilenmeye başlayan Muşîrî, şiire ve edebiyata yatkın bir ailede yetişir. Anne tarafından dedesi olan Mîrzâ Cevâd Hân Mu'temenu'l-Memâlik, Nâsirüddîn Şâh döneminin ünlü şairlerindedir. İlk ve orta öğrenimi sırasında, içinde bulunduğu edebî ortamın da etkisiyle, klâsik İran şiirinin büyük isimleriyle ve eserleriyle tanışır. Sonraki yıllarda yenilikçi şiir akımının içinde yer aldığı halde, Firdevsî, Hayyâm, Hâfız, Sa'dî, Nizâmî gibi klâsik İran şiirinin öncü ve usta isimlerine bağlılığını her fırsatta gösterir. Özellikle Hâfız-i Şîrâzî'ye karşı büyük bir tutkusu ve bağlılığı vardır<sup>3</sup>.

Muşîrî şiire duyduğu büyük ilgiyi şu sözlerle ifade eder: “*On yaşındayken okuldaki bazı konuları ve kompozisyonları nazma çekiyordum. On iki*

## Derya Örs

*on beş yaşları arasında büyük bir aşkla şiire başladım. Aşıkâne gazellerden oluşan küçük bir defter düzenledim<sup>4</sup>.*”

1920’lerden itibaren İran şiirine damgasını vuran ve çağdaş İran şiirin kurucusu olarak kabul edilen Nîmâ Yûşic, “Efsâne” adlı şiiriyle yeni şiir akımını (*movc-i şî’r-i nov*) başlatır. 1920-1940 yılları arasında Nîmâ Yûşic’in İran şiirinde yarattığı tartışmasız etki, uzun süredir yenileşmeye direnen İran edebiyat dünyasının çok kısa sürede gelenekçi şiirden (*şî’r-i sunnet-gerâ*) yenilikçi şiire (*şî’r-i nov-gerâ*) geçmesini sağlar<sup>5</sup>.

Muşîrî, kısa zamanda çağdaşları olan Nâdir-i Nâdirpûr, Nusret-i Rahmânî, Fereydûn-i Kâr, Fereydûn-i Tevellulî, Sohrâb-i Sipihrî, Mehdî Ehavân-i Sâlis, Sîmîn-i Behbehânî, Hûşeng-i İbtihâc, Ahmed-i Şâmlû, Furûg-i Ferruhzâd gibi 1950’li yıllara damgasını vurmuş olan yenilikçi şairler kervanına katılır.

On sekiz yaşından itibaren çeşitli edebiyat ve sanat dergilerinde şiirleri yayımlanmaya başlayan Muşîrî’nin İran’ın şiir iklimine girişini müjdeleyen ilk olumlu tepki, İran şiirinin 20.yy’daki en büyük temsilcilerinden Muhammed Huseyn-i Şehriyâr’dan gelir. Şehriyâr, bu genç şairdeki şiir cevherini, *Teşne-yi Tûfân*’ın ilk baskısında da yer alan mektubunda şu sözlerle över: “Sanatınızın ve edebî zevkinizin bu kadar kısa bir sürede gösterdiği gelişim gerçekten şaşırtıcı. Sizde bulunan (şiir cevheri) her türlü tarifin ve tavsifin üstünde, gerçek sanattır. Şu yazdıklarımda görüşlerimi sadakatla ifade etmekten daha fazla bir şey yoktur<sup>6</sup>.”

Yine gelenekçi şiir yandaşlarından ve savunucularından olan Ali-yi Deştî de Muşîrî’ye gönderdiği 9 Dey 1333 (30 Aralık 1954) tarihli uzun mektubunda onun şiirleri hakkında nispeten olumlu görüşler ortaya koyarak şöyle der: “Sevgili Beyefendi! Divanınızı baştan sona okudum, hassas ruhunuzun ve ince tabiatınızın göstergesi olan şiirlerinizden lezzet aldım. Bende Fars şiirinin yeni bir değişim aşamasına girdiği, eskilerin sözlerinin tekrarından ve bayağılığa düşmekten kurtulmaya başladığı ve yeni şiirin giderek gerçek şeklini kazandığı umudu kuvvet kazandı<sup>7</sup>.”

Muşîrî’nin ilk şiir kitaplarının edebiyat dünyasında boy gösterdiği yıllarda, gelenekçi şiir ile yenilikçi şiir taraftarları arasında yaşanan yoğun çekişme ve tartışma ortamı, gelenekçilerin bütün eleştirilerine rağmen yenilikçilerin lehinde gelişir. Muşîrî, böyle bir ortamda gelenekçi şiir ile yenilikçi şiir arasında daima dengeli ve orta bir yol izler. Yani ne gelenekçilerin yeni şiire tepeden bakan ve küçük gören bağınazlığına, ne de klâsik şiiri yerden yere vuran aşırı yenilikçilerin rüzgârına kapılır. 1950’li yıllardan itibaren Nâdir-i Nâdirpûr, Nusret-i Rahmânî, Fereydûn-i Tevellulî ve Muşîrî gibi gelenekle

## Fereydûn-i Muşîrî

yenilik arasında orta yol izleyen isimler “*neo-klâsik*” (*nov-kudemâyî*) şairler olarak adlandırılırlar.

Muşîrî, *Teşne-yi Tûfân*'a yazdığı mukaddimede şiirde tuttuğu orta yolu şu cümlelerle açıklar: “*Şiirde ortaya çıkan değişimi bir süre yumuşaklık ve sevecenlikle karşılayarak ilerlemek lâzımdır. Şimdilik belli sınırların dışına çıkmak, şiire düşmanlık etmek ve bu değişimle savaşmak olacaktır. (Şiir) kalıplarının gözden geçirilmesi ve yeni kalıpların icat edilmesi, bütün gerekliliğine rağmen, ikinci dereceden bir öneme sahiptir*”<sup>8</sup>.” Muşîrî, gerçekten de bu sözlerine sadık kalarak bütün edebi hayatı boyunca gelenekçi şiirle yeni şiir arasında bir köprü olmaya devam eder.

Gelenekçi şiire hiçbir zaman açıktan açığa cephe almayan Muşîrî, kimi şiirlerinde aruz kalıplarını ve geleneksel şiir türlerini kullansa da aruz vezni- nin onun yaşadığı çağda söylenecek sözlerin yolunu kapadığının, artık, mısraların eşit miktarda uzunluğu ve kısalığı esasına dayanan aruz vezniyle şiir söylemenin zamanının geçtiğinin farkındadır. Sadece Muşîrî için değil, o ve benzeri pek çok şair için klâsik dönem şairlerinin üslûbunu taklitten kurtularak yeni şeyler söyleme zamanı çoktan gelmiştir. Bu yüzden o da, dönemin pek çok yenilikçi şairi gibi, daha çok kafiyenin şiirde yarattığı iç musikiden yararlanarak “*çâr-pâre*” (*dobeyfîhâ-yi peyveste*) türünde ve serbest tarzda şiirler yazmayı tercih eder.

Bilindiği gibi klâsik dönem edebî eserlerinde, eser sahiplerini kronolojik olarak izleme ve onların düşünce, duygu ve sanat yönünden gelişimini değerlendirme imkânı günümüzle kıyaslandığında nispeten daha azdır. Oysa günümüz edebî eleştirisi, eserleri ve yazarları incelerken, bu kronolojik gelişimi esas alan eleştirel bir yaklaşımı kaçınılmaz kılmaktadır. Fereydûn-i Muşîrî ve eserlerine bu açıdan yaklaşıldığında karşımıza aşağıdaki manzara çıkmaktadır.

Muşîrî'nin eserleri tarih sırasıyla izlediğinde göze çarpan ilk husus, şairin 1950-1960 yılları arasında verdiği eserlerinde görülen bireysel, içe dönük ve öznel anlatımın, 1960'lardan itibaren toplumsal, dışa dönük ve nesnel bir anlatım biçimine dönüşmesidir. Bunun en tipik örneği ilk şiirlerinde kendi iç dünyasında yaşadığı kavgalar, sıkıntılar, umutsuzluklar yüzünden dış dünyayla çok fazla ilgilenmeyen bir insanın, kafesteki kanaryanın esaretine hüzünlenen, hızla betonlaşan şehirlere ağıt yakan, insanlığın sonunu hazırlayan savaşlara ağlayan, halkın dertleriyle dertlenen bir insana dönüşmesi sürecinin eserlerine yansımalarıdır. Onun şiirlerinde konular, kavramlar, bakış açıları değiştiği halde, değişmeyen tek şey eserlerindeki lirizm, romantizm (*ihsâsgerâyî*), hüznün ve duygu yoğunluğudur.

## Derya Örs

Muşîrî, yirmi yirmi beş yaşları arasında yazdığı *Teşne-yi Tûfân* ve *Gonâh-i Deryâ* gibi ilk şiir kitaplarında, “*hadîs-i nefis*” (otobiyografi) olarak adlandırdığı gençlik yıllarının kavgalarını, arzularını, ümitsizliklerini, üzüntülerini, sevinçlerin kısacası, hayatın bütün iniş çıkışlarını anlatarak bu eserlerine karanlığın ve umutsuzluğun hakim olduğunu söyler<sup>9</sup>.

Mehdî Ehavân-i Sâlis, *Teşne-yi Tûfân*'a yazdığı bir eleştiride, Muşîrî'nin kimi şiirlerinde özellikle Muhammed Huseyn-i Şehriyâr, Pervîz Nâtil-i Hânlerî ve Fereydûn-i Tevellulî'nin şiirlerinin etkisinde kaldığını belirtirse de onun şiirdeki ustalığını övmekten ve gelecek vaat ettiğini ifade etmekten geri durmaz<sup>10</sup>.

Muşîrî, *Ebr*, *Ebr o Kûçe* ve *Bahâr râ Bâver Kon* adlı eserlerinde gerek biçim gerek yapı gerek içerik olarak tamamen bağımsızlığını ilan etmiş bir şair olarak çıkar karşımıza. 1960'tan itibaren ölümüne dek yayımlanan bütün eserlerinde -romantik (*ihsâs-gerâ*) tavrını hiçbir zaman terk etmemekle birlikte- bireysel ve toplumsal sorunlara daha çok yaklaşan nesnel bir şiir dili geliştirir. Kısacası, dış dünyaya, günün şartlarına ve gereklerine uygun yeni bir bakış açısıyla yaklaşarak, hayatın içinde bilfiil var olan bütün olguları kendine özgü duygusallığı, inceliği ve şiir diliyle harmanlayarak şiirine yeni bir çehre kazandırır. Ancak bütün bunları yaparken, çağdaşı pek çok şairin aksine, herhangi bir siyasî ve ideolojik tavrın sözcüsü olmaktan daima kaçınır.

Şiirlerinde çok geniş kitlelerin duygularına tercüman olması sayesinde eserleri her dönemde halk tarafından büyük ilgi görür. Hatta bu özelliği dolayısıyla İran'da “*halk şairi*, *sokak şairi*” (*şâ'ir-i kûçe*) olarak tanınır. Şiir kitaplarının gerek müstakil gerek seçki şeklinde pek çok kez basılmış olması bu iddianın en büyük delilidir. Muşîrî'nin bu başarısının altında, İran halkı gibi köklü edebî geleneklere sahip, şiire ve edebiyata uzak olmayan ve duygu yoğunluğu çok yüksek bir toplumun gönül diliyle konuşmasının da büyük etkisi vardır. Kimi edebî eleştiri çevrelerince Muşîrî'nin şiirindeki toplumsal temaların göz ardı edilmesi ve çağdaş İran şiirinde sadece romantik duyguların ve düşüncelerin şairi olarak kabul edilmesi veya ettirilmesi, onun edebî misyonunun çok da iyi anlaşılmadığını göstermektedir.

Muşîrî'ye “*halk şairi*” unvanını kazandıran özelliklerin başında, kullandığı şiir dilinin son derece açık, yalın ve anlaşılır olması gelir. Ancak bu açıklık ve anlaşılabilirlik, hiçbir zaman çarşı pazar dili veya konuşma dili seviyesine düşmez. Şair, klâsik Fars şiirinin bütün imkân ve kabiliyetlerini yenilikçi şiire taşıdığı, şiirlerinde özgün teşbih, istiâre, kinâye ve mecazlarla örülmüş birçok yeni imajlar (*suver-i hayal*) kullandığı halde şiirlerinde ağırlıklı olarak Farsça kelimeler kullanmaya dikkat eder ve Arapça kelimelerden kaçınır. As-

## Fereydûn-i Muşîrî

İnada sadece o değil, dönemin pek çok şairi Arapçadan arındırılmış bir Farsça kullanma konusunda büyük özen gösterirler.

Çağdaş edebiyat eleştirmenlerinden Hosrov-i Ferşidverd'in İran halkının şiir konusundaki edebî zevkini değerlendirirken vurguladığı şu husus Muşîri ve benzerlerinin halk arasında kazandığı şöhretin ve sempatinin sebeplerinin anlaşılması bakımından önemlidir: *“Fars şiirindeki güzelliklerin mayası akıcılık ve düzgünlüktür. Ülkemizde bir şiir geleneğinden söz ettiğimizde maksadımız gazel ve kaside gibi şiir kalıpları değil, daha çok şiirdeki akıcılık ve düzgünlüktür. Geçmişte ve şimdide, kaliteli Farsça şiirin en önemli özelliği akıcılık, açıklık ve anlaşılabilirliktir. Geçmiş şairler arasında Firdevsî, Sa'dî, Hâfız gibi şairlerin, çağdaşlar içinde de İrec, Fereydûn-i Muşîrî ve Furûg-i Ferruhzâd gibi şairlerin halk tarafından sevilmesinin sebebi budur<sup>11</sup>.”*

Muşîrî, sadece açık ve anlaşılır bir şiir dili kullanmakla kalmaz aynı zamanda, deyim yerindeyse, basit konuları ve kavramları zorlaştırarak anlaşılmaz hale getiren başka şairlerin aksine, anlaşılması ve ifade edilmesi güç konuları basitleştirmek ve anlaşılır hale getirmek suretiyle şiirini kendi adına tescil ettirir.

Muşîrî'nin şiirinin bir başka özelliği, kendisini bir çırpıda okuyucuya açması ve sunmasıdır. Bununla birlikte, şiirleri üzerinde biraz durup düşünüldüğünde, ilk bakışta son derece yalın, çıplak ve süssüz görünen bu eserlerin, hem içerik hem de edebî sanatların kullanımı bakımından büyük çeşitlilik gösteren bir zenginliğe sahip olduğu kolayca görülebilir.

Muhammed Rızâ Şefî'î-yi Kedkenî, *Bahâr râ Bâver Kon*'a yazdığı bir eleştiride bu durumu şu sözlerle dile getirir: *“Bu başarının sırrını Muşîrî'nin şiirindeki birkaç özelliğe aramak gerekir. Bunların ilki onun yumuşak, düzgün ve yalın dilidir. Onun şiiri daha ilk okuyuşta bütün güzelliklerini ve sırrlarını okuyucuya bağışlar. Sa'dî de şiirinin güzelliklerini ve hünerlerini bir çırpıda okuyucuya sunar. Bu bakımdan Muşîrî, bence Sa'dî'ye yakındır; bu durum ise okuyucunun beğenisini çeker. Şiirindeki temalar günlük hayatta herkesin başına gelebilecek türden şeylerdir. Ama herkes bunları şairce beyan edemez. Bu ise onun için büyük bir başarıdır<sup>12</sup>.”*

Muşîrî için sanatın ve şiirin, edebî değeri ve işlevi dışında, bireysel ve toplumsal bir mesajı da olmalıdır. Nitekim çoğu şiirinde bu bireysel veya toplumsal mesaj açıkça hissedilmektedir. Ancak onun mesajları kuru ve anlamsız sloganlar olmaktan çok, gerçek hayatta işe yarayacak ve insanlığa mutluluğun anahtarlarını verecek türden kalıcı düşüncelerin ürünüdür. Muşîrî, ülkesine ve mensup olduğu millete yürekten bağlı milliyetçi bir insan olduğu

## Derya Örs

halde, hayatının hiçbir döneminde, toplumsal gerçekleri göz ardı eden hamâsî (epik) şiire yönelmez.

Hem Pehlevî iktidarlarını hem de İran İslâm devrimini idrak eden Muşîrî, edebî hayatının her döneminde, ülkesinde yaşanan bütün köklü siyasî, toplumsal, kültürel ve ekonomik değişimlere ve çalkantılara rağmen, insanları hayata bağlayan aşkın, barışın, sevginin, iyiliğin ve güzelliğin çağlar üstü evrensel mesajını vermekten geri durmaz. O, çağdaş İran şairleri arasında, insanî duyarlılıklarını şiirinin merkezine oturtan, kendisini okuyucusuna karşı sorumlu gören nadir şahsiyetlerden birisidir. Şehrîver 1341 (Ağustos 1962)'de İran'da yaşanan büyük bir deprem münasebetiyle yazdığı “*Artık Boştur Yeryüzü*” (Dîger Zemîn Tehî est) adlı şiir, şairin insanî ve duygusal boyutunu bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir<sup>13</sup>.

Onun şair olarak sevilmesinin bir başka nedeni de, söyledikleri ile yaptıkları ve yaşadıklarının birebir örtüşmesi ve bir ömür boyunca düşünce ve hayat çizgisini değiştirmemiş olmasıdır. Muşîrî'nin yakın çalışma arkadaşlarından *Rûşenfîkr* dergisinin başyazarı S. H. İlhâmî bir yazısında, onun ne kadar samimi ve halktan birisi olduğunu, şiiri ile kişiliği arasında en küçük bir çelişki bulunmadığını ve “*şiirinde şiirine ihanet etmediğini*” uzun uzadıya anlatır<sup>14</sup>.

Muşîrî, *Ez Hâmûşî*, *Morvârîd-i Mihr*, *Âh Bârân*, *Ez Diyâr-i Âştî* gibi, İslâm devrimi sırasında ve sonrasında yayımlanan şiir kitaplarında da neoklasik ve romantik tarzını çok fazla değiştirmeden, yine insana insanı anlatmaya devam eder. Evrensel mesajını, yine sadece kendi ülkesinde olup bitenlerle, kendi toplumunda yaşanan sorunlarla sınırlı tutmaz. Çünkü onun düşünce ve hayal dünyasında insanlık evrensel bir bütündür ve bu düşünce biçiminin köklerini, klâsik dönem İran edebiyatı, tarihi, felsefesi ve tasavvufunda aramak gerekir.

İran'ın en önemli edebiyat tarihçilerinden ve eleştirmenlerinden Abdülhuseyn-i Zerrînkûb, Muşîrî'nin *Ez Diyâr-i Âştî* adlı şiir kitabına yazdığı eleştiride bu konuda şunları söyler: “*Fereydûn bizimle, öylesine sade, açık ve anlaşılır bir dille konuşur ki söyledikleri gerçekten onun malıdır. Ne rindâne bir müphemlik onu anlaşılmasız hezeyanlara sürükler, ne de bilinçten yoksun sloganlar onun şiirini bir tür yandaş toplama ve kendini gösterme aracına dönüştürür. Onun sözünde şiir ve dil, kendisini, ‘var olandan başka, var olandan fazla ve var olanın ötesinde’ göstermeye hiçbir şekilde meyletmeyen bir şairi tasvir eder. O, kendisini, belli bir cephenin, belli bir ekolün ve belli bir bakış açısının gölgesinde, zamanın insanların çoğundan ayrı tutmaktan hoşlanmayan bir şairdir. Riyasızca aşkı över, insanı ve candan bağlı olduğu İran kültürünü övmeyi ve yüceltmeyi sever*”<sup>15</sup>.

## Fereydûn-i Muşîrî

Sonuç olarak denilebilir ki, bu yazıda hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve sanat anlayışı genel hatlarıyla anlatılmaya çalışılan Fereydûn-i Muşîrî, eserleri ve kişiliği üzerinde çok daha geniş ve ayrıntılı olarak durulması gereken bir şairdir. Ne yazık ki, Türkiye’de Ahmed-i Şâmlû, Furûg-i Ferruhzâd ve Sohrâb-i Sipihri<sup>16</sup> gibi sayıları bir elin parmaklarını geçmeyen birkaç şair dışında çağdaş İran şiirinin önemli isimleri ve eserleri henüz çok fazla tanınmamaktadır. Muşîrî ve benzeri çağdaş İran şairleri üzerinde yapılacak çalışmalar ve eserlerinin Türk diline kazandırılması, çağdaş İran şiirinin Türkiye’de daha çok tanınmasına ve anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır<sup>17</sup>.

### Summary:

The present article deals with life, works and literary personality of Fereydu Moshiri who is one of the most popular and well-known poets of the modern Persian poetry in general.

---

<sup>1</sup> İkinci Dünya savaşı sırasında Almanya’ya destek veren İran, bu tutumu yüzünden Ağustos 1941’de Sovyetler Birliği ve İngiltere tarafından işgal edilmiş; bu olaylar üzerine Rızâ Şah Eylül 1941’de saltanattan çekilmiş ve ülkede büyük bir kargaşa baş göstermiştir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Seyyid Celâluddîn-i Medenî, *Târîh-i Siyâsî-yi Mu’âsır-i Îrân*, Kum 1359/1980, C.1., s. 262-266.

<sup>2</sup> Hayatı hakkında bkz. İsmâ’îl-i Hâkimî, *Edebiyyât-i Mu’âsır-i Îrân*, 3.bs., Tahran 1375/1996, s. 143; Muhammed-i Hukûkî, *Edebiyyât-i İmrûz-i Îrân*, 2.bs., Tahran 1377/1998, C.2., s. 538.

<sup>3</sup> Muşîrî, pek çok kez Hâfız’a ait bir mısra veya beyti kendi şiirlerinde tırnak içinde kullanmış ya da doğrudan doğruya Hâfız’dan ilham aldığı göstermek için şiirlerinin başına Hâfız’ın beyitlerini koymuştur. Örneğin bkz. *Ez Diyâr-i Âstî*, 3. bs., Tahran 1373/1994, s. 51-57, “Hâfız” adlı şiir.

<sup>4</sup> *Se Defter (Ebr o Kûçe, Gonâh-i Deryâ, Bahâr râ Bâver Kon bir arada)*, 9.bs., Tahran 1377/1998, Pişgoftâr-i Şâ’ir, s. 7.

<sup>5</sup> Çağdaş İran şiirinin tarihî gelişimi ve Nîmâ Yûşic’in çağdaş İran şiiri üzerindeki etkisinin geniş bir özeti için bkz. Muhammed-i Hukûkî, *Şi’r-i Nov ez Âgâz tâ İmrûz*, Tahran 1371/1992, C.1., s. 93-112.; Muhammed Ca’fer-i Yâhakkî, *Çûn Sebû-yi Teşne Edebiyyât-i Mu’âsır-i Fârsî*, Tahran 1374/1995, s. 86-100. Ayrıca çağdaş İran şiirindeki yapısal ve biçimsel değişim için bkz. Sîrûs-i Şemîsâ, *Sebk-şinâsî-yi Şi’r*, 4. bs., Tahran 1374/1995, s. 339-353.

<sup>6</sup> *Teşne-yi Tûfân*, Tahran 1334/1955, Mukaddime, s. 9.

<sup>7</sup> Bu mektubun tam metni için bkz. Şems-i Lengerûdî, *Târîh-i Tahlîlî-yi Şi’r-i Nov (1332-1341)*, Tahran 1377/1998, C.2., s. 157-163.

<sup>8</sup> *Teşne-yi Tûfân*, Mukaddime, s. 10.

<sup>9</sup> *Se Defter*, Pişgoftâr-i Şâ’ir, s. 7.

<sup>10</sup> bkz. Şems-i Lengerûdî, a.g.e., s. 169.



<sup>11</sup> Hosrov-i Ferşîdverd, *Derbâre-yi Edebiyyât ve Nakd-i Edebî*, 2.bs., Tahran 1373/1994, C.1., s. 125.

<sup>12</sup> M. Rızâ Şefî'i-yi Kedkenî'nin (*Yâd-dâşt ber Bahâr râ Bâver Kon*, Sohen, XVIII/2, Tîr 1347/Temmuz 1968) adlı makalesinden naklen *Bergozîde-yi Şi'rhâ-yi Fereydûn-i Muşîrî* (bâ izhâr-i nazârhâyî ez şâ'irân ve nevîsendegân), Tahran 1373, s. 12.

<sup>13</sup> bkz. *Se Defter (Bahâr râ Bâver Kon)*, s.252-256.

<sup>14</sup> bkz. *Bergozîde-yi Şi'rhâ-yi Fereydûn-i Muşîrî*, s. 15-16.

<sup>15</sup> Abdülhuseyn-i Zerrînkûb, ("Ez Diyâr-i Âşti", Kilk, S. 45-46, Âzer-Dey 1372/Aralık 1993-Ocak 1994'ten naklen) *Zibâ-yi Câvidâne*, 2.bs., Tahran 1378/1999, s. 11. Muşîrî, "Hep Seninle" (Hemişe bâ Tû) adlı şiirinde ülkesini ne denli sevdiğini "*Hayatın anlamı seninle olmaktır/Uzak,yakın/ Aç, tok/ Tutsak, özgür/ Mutlu, üzgün/ Sensiz geçecek bir anım olmasın benim!*" diyerek dile getirir. Bkz. *Âh Bârân*, 4. bs., Tahran 1373/1994, s. 7-8.

<sup>16</sup> Sohrâb-i Sipihrî'nin bütün şiir kitapları "*Sekiz Kitap*" adı altında Mehmet Kanar tarafından (İstanbul 1999) Türkçeye kazandırılmıştır.

<sup>17</sup> Muşîrî'nin "Çarmıhtaki Mesih" ve "Tarih Güzergâhında Bir Gözyaşı" adlı şiirlerinin çevirisi için bkz. Mehmet Kanar, *Modern İnan Şiiri Antolojisi*, İstanbul 1999, s. 49-53.

## İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi

### İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi

Hicabi Kırlangıç\*

İran edebiyatını İran'ın siyasi tarihiyle paralel olarak incelemek genelinde edebiyat tarihçilerinin ortak tavırlarındandır. İslâmiyet'ten sonra merkezî yönetimden (hilafet) bir bakıma bağımsız olarak İran'da yönetimi ellerinde bulunduran ilk hanedanlarla birlikte İslâmiyet sonrası İran edebiyatının da ilk döneminin başladığı kabul edilebilir. Burada İran edebiyatı olarak adlandırılan, Farsçanın bir edebiyat dili olarak egemenliğini sağlamasından sonra bu dille ortaya çıkan edebiyattan başkası değildir. Yoksa İslâm öncesi İran'ın resmi dili olan Pehlevi dilinin İran'da İslâm egemenliğinin hemen ardından hayat sahnesinden çekildiğini söyleyemeyiz. Pehlevi dili İslâmiyet'ten sonra da varlığını sürdürmüş ve daha çok Zerdüşt dinine ait eserlerde kullanılan bir dil olmuştur. İslâmî dönemden önce ya da sonra kaleme alınmış Pehlevi dilindeki eserlerin kimi dini metinler dışında bugüne ulaşamayışında İran'da İslâm egemenliğinin ilk dönemlerinde ülkede hakim olan siyasi ve sosyal atmosferin payı bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak İslâm öncesi döneme ait birçok eserin siyasi egemenlerce ortadan kaldırıldığı iddialarına ikna edici deliller getirilmemektedir. H. İbrahim Hasan, bu iddiayı ilk olarak Kâtip Çelebi'nin ortaya attığını ve dolayısıyla bunun oldukça muahhar bir rivayet olduğunu belirtir<sup>1</sup>. Zerrinküb, Arapların İran'ı ele geçirdikleri sırada pek çok kitabı yok ettiklerine dair deliller bulunduğunu ileri sürerse de hiçbir kaynak belirtmez. Üstelik kaynaklarda İskenderiye Kütüphanesinin ortadan kalkmasını Halife Ömer'e nispet eden tartışmalı rivayeti de İran'daki kitapların suya atılıp yok edilmesiyle ilgiliymiş gibi nakleder.<sup>1</sup> Öte yandan İran'da pek çok kargaşanın baş gösterdiği ilk dönemlerde pek çok eserin ortadan kaybolduğunu, bugün çeşitli kaynaklarda zikredilen adları dışında izine rastlamadığımız eserlerden yola çıkılarak tahmin etmek zor değildir. Çoğunlukla Pehlevi dilinde yazılmış olan bu eserlerden bazılarının da Arapçaya ya da Farsçaya aktarıldıktan sonra halk arasındaki önemini yitirerek zamanla ortadan kalkmış oldukları düşünülmektedir. Çünkü bazı eserlerin Arapçaya ya da Farsçaya yapılmış çevirilerinin varlığı bu eserlerin yeni İran-İslâm toplumunda varlığını koruduğunu, üstelik itibar gördüğünü ortaya koyar.

İslâm egemenliğinden sonra, doğu İran'ın dili olan Farsçanın siyasi oluşumlara bağlı olarak zamanla (h. IV./m. X. yy.) bütün İran'ın resmî dili haline gelmesi, ilk başta sadece Maverâünnehir'de edebî eserlerde kullanılan bu dilin İran'ın batı bölgelerinde de edebiyat dili olarak kullanılabilir olmasını sağlamıştır. Böylece İslâmiyet sonrası İran edebiyatı diye nitelediğimiz edebiyat varlık kazanmıştır<sup>2</sup>.

İran edebiyatı bir çok edebiyat tarihçisi tarafından belirli birtakım dönemlere ayrılarak incelenmektedir. Bu dönemler, İran'ın siyasi tarihindeki dönemlerle genellikle çakışmaktadır. Örneğin birinci dönem olarak kabul edilen h. IV. yüzyıl ile V. yüzyılın ilk yarısı (m. X.-XI. yy.) İran'da İranlı

\* Yard. Doç. Dr., A.Ü. D.T.C.F. Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

## Hicabi Kurlangıç

kimliğinin bağımsızlık kazandığı, birtakım millî hanedanların merkezi yönetime şeklen bağımlı olmakla birlikte gerçekte bağımsızca hareket etmeye başladıkları ve özellikle de Sâmânî ve Gaznelî hanedanlarının egemenlikleri altında İran'ın kültürel olarak kendi kimliğini edindiği bir dönemdir. Bu bakımdan İran edebiyatını siyasi ve sosyal oluşumları da göz önünde bulundurarak değerlendirmek, fakat bunu yaparken siyasi oluşumları temel belirleyici olarak almamak gerekir. Biz burada İran edebiyatını, geçirdiği iç ve dış evrimi temel belirleyici olarak almayı da ihmal etmeden, siyasi tarihle de ilişkilendirilebilecek dönemlere ayırma eğilimindeyiz. İranlı edebiyat tarihçisi Muhammed Muezzin-i Câmî'nin bir makalesinde İslâm sonrası İran edebiyatını (XIX. ve XX. yüzyıllar hariç olmak üzere) ilk klasik dönem, orta klasik dönem, son klasik dönem ve neo klasik dönem olmak üzere dört döneme ayırdığını görmekteyiz<sup>3</sup>. Yazarın bu sınıflandırması, ilk elde siyasi oluşumlara değil, edebî gelişmelere dayanmaktadır. Ayrıca Celâluddin Humâyî de *Tarih-i Edebiyat-i İran* adlı eserinde buna benzer bir yaklaşım içerisindedir. Siyasî dönemleri gözardı etmeyen Humâyî, bir yerde bütün İran edebiyatını altı döneme ayırırken<sup>4</sup>, başka bir yerde klasik İran edebiyatını iki ana döneme ve bu ana dönemleri çeşitli alt dönemlere ayırmaktadır<sup>5</sup>.

Bu sınıflandırmalar kendi içinde tutarlı sınıflandırmalar olup İran edebiyatının tarihi seyrini yansıtmaktadır. Bunların en belirgin özelliği, sınıflandırmalarda hep şiirin esas alınmış olmasıdır. Aslında bu makalenin başlığı, bu hususu vurgulamaktadır. Bu çalışmamızda bu sınıflandırmalara benzer bir biçimde, özellikle de Muezzin-i Câmî'nin sınıflandırmasından ilham alarak, dönemlerin bir bakıma iç içeliğini kabul eden bir sınıflandırma yapmaya çalışacağız.

Müezzin-i Câmî'nin sınıflamasında Sebki Hindî'nin klasik dönemin dışında bırakılması bazı soruları gündeme getirebilir. Sadece başlangıçtan Sebki Hindî'nin egemen olduğu dönemin sonuna kadarki zaman dilimini göz önünde bulundurduğumuzda problem yokmuş izlenimi edinilmektedir. Oysa İran şiirini başlangıçtan bugüne dek ele alırsak şu soruyu sormamız kaçınılmaz duruma gelir: Sebki Hindî dönemine neo-klasik dönem diyeceksek, bu dönemin hemen ardından gelen Geriye Dönüş dönemine ne ad vereceğiz? Yine de Sebki Hindî dönemi için neo-klasik nitelemesi pek de yersiz görünmemektedir. Bu çalışmada Geriye Dönüş dönemini tanımlamadan kaynaklanan güçlüğü aşarak neo-klasik nitelemesini Sebki Hindî için kullanma eğilimindeyiz. Buna göre başlangıçtan günümüze İslâm sonrası İran şiiri dört ana döneme ayrılarak incelenebilir: a) Klasik dönem, b) Neo-klasik dönem, c) Nostaljik dönem ya da Geriye Dönüş dönemi, d) Çağdaş dönem. Klasik dönem kendi içinde birbirinden keskin çizgilerle ayrılmayan bazı dönemler halinde incelenebilir. Klasik dönemi bölümlere ayırırken sebki dönemlerini temel almak yerinde olur. Bu dönemlerin tekabül ettiği siyasi dönemleri de bu sınıflandırmada belirtmek yerinde olacaktır. Böyle yaparsak klasik dönem şu şekilde tasnif edilebilir: a) İlk klasik dönem (Sebki Horasânî-Sâmânîler ve Gaznelîler), b) Orta klasik dönem (Sebki Beynâbeyn ve Sebki Azerbâycânî- Selçuklular-Atabekler), c) Son klasik dönem (Sebki Irâkî-Moğollar, İlhanlılar, Timurlular).

## İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi

### 1) Klasik Dönem

İslâmiyet'ten sonra İran'da hüküm süren ilk milli yönetimler olan Tahiriler ve Saffariler döneminde temelleri atılan Fars edebiyatından, oluşumunu tamamlamış bir edebiyat olarak ancak Sâmânîliler döneminden başlayarak söz etmemiz mümkündür. İranlı kimliğini her zaman ön planda tutan Sâmânîliler döneminde devlet adamlarının teşvikleriyle Fars dili gerek şiirde, gerekse nesirde bir edebiyat dili olma imkânı bulmuştur. Bu dönemde kaleme alınmış eserlerin kimileri gerçek anlamda edebiyat ürünleri sayılmasalar da bu başlangıç döneminin şiir ve nesir ürünlerini bir arada değerlendirmek, Fars dili ve edebiyatının kimlik kazanışını tatmin edici bir biçimde gözlemlemek için zorunluluk taşımaktadır. Sâmânîlilerin mirasçısı olan ve köken itibarıyla Türk olmakla birlikte siyasi ve kültürel birtakım nedenlerle İranlı kimliğini kendine mal eden, başka bir deyişle İranlı kimliğine sahip çıkan ve kendi kavmi unsurlarını da bu kimliğe katan Gazneliler dönemine geldiğinde karşımızda gerçekten milliliğini ortaya koyarak evrensel olmaya yönelmiş bir edebiyat durmaktadır.

Sâmânîliler döneminde kimliğini kazanıp Gazneliler döneminde yüksek seviyesini koruyan bu edebiyat, hayat bulduğu topraklardaki her türlü siyasi ve sosyal iniş çıkışlar karşısında kendine yeni mecralar bularak uzun süre başarılı bir seyir içinde olmuştur. Selçuklu egemenliği İran şiirinin akış yönünü bir ölçüde değiştiren ilk önemli unsurdur. Selçukluların egemen oldukları her yeni toprak parçası İran şiiri için yeni bir mecra olmuştur. İran şiirini İran dışına ilk taşıyanlar Gazneliler olsa da Selçukluların bu konudaki üstünlüğü tartışılmazdır. Gazneliler ile birlikte Hindistan topraklarına doğru yayılan İran şiiri Selçuklularla birlikte Batıya doğru yayılmış, Anadolu'ya kadar taşınmıştır. Ayrıca, Gaznelilerin Hindistan'a açılmalarında Selçukluların etki ve katkılarının bulunduğu da ileri sürebiliriz. En azından Selçukluların İran'daki egemenliklerinin başlangıcı Gaznelilerin sonu olmamış, Gazneliler İran'da zayıflarken Hindistan'da yeni yönetimler oluşturmuşlardır.

İran'da oldukça büyük ve derin yaralar açan Moğol istilasının İran'ın toplumsal ve kültürel yapısını altüst ettiği bir gerçektir. Bu altüst oluş, edebiyatın da altüst oluşu anlamına mı gelmektedir. Bunu söylemek pek kolay değildir. Soruyu başka türlü de sorabiliriz: Bu altüst oluş, İran edebiyatına neler getirmiş, ondan neler götürmüştür? Şu kadarını söylemekle yetinelim, Moğol istilası, İran'dan büyük bir beyin göçünün yaşanmasına yol açmıştır. Bu dönem edebiyatını bu göçlerin belirlediğini söylemek abartı sayılmamalıdır.

Timurlular dönemi, nazîreciliğin son derece yaygınlaştığı bir dönemdir. Bu dönemin en güçlü şairi sayılan Câmî bile aslında başarılı bir nazîrecidir.

Safeviler döneminin başlangıcı klasik dönemin bitişine rastlamaktadır. Safeviler dönemi, İran şiiri için apayrı bir fenomendir. Bu dönem İran için millî bir diriliş kabul edilirken, şiir için aynı anlama gelmemektedir. Hindistan'da Türk-İran kökenli yönetimlerin daha Gazneliler döneminde boy göstermeye başlamaları, sonradan İran edebiyatı için adeta uzun vadeli bir yatırıma dönüşmüş, Safevî İran'ındaki mezhebî atmosferde hareket alanını da-

## Hicabi Kırlangıç

ralmış gören şairler Hindistan'da geçici ya da daimi ferahlama yolunu seçmişlerdir.

### 1.1) İlk Klasik Dönem (III. yy.-V. yy. ilk yarısı/IX-XI. yy.)

İlk klasik dönem, İslâm sonrası İran şiirinin başlangıcından Selçuklular dönemine kadarki zamanı içine alır. Bu zaman diliminde dönem üslubu olarak Sebki Horasanî karşımızda durur.

İslâmiyet sonrası İran edebiyatının ilk dönemi, İslâm öncesi İran kültürünün bir anlamda hayatını sürdürdüğü, başka bir deyişle yeni kültürün eski kültürü bünyesine alarak yaşattığı ortamı yansıtan bir dönem olma özelliğiyle öne çıkmaktadır. Elbette bu eski kültürün izleri sonraki dönemlerde de gözlemlenebilirse de ilk dönemde edebiyatın belirgin rengini oluşturmaktadır. Hatta bir adım daha ileri gidilerek denilebilir ki İslâm öncesi İran kültürüne eski dönemlerde bile bu dönemde olduğu kadar anlam ve önem atfedilmemiştir. Bu dönem edebiyatında İran mitolojisinin gizemli bir felsefeyle yoğrulmuş olarak sunulduğuna tanık olmaktadır. Eski efsanelerin yeni edebiyata aktarılması, her şeyden önce bu çabanın ürünüdür. Bu mitolojik-felsefi hareket Firdevsî ile birlikte bu dönem edebiyatının merkezine yerleşmiş, sonraki dönemlerde de etkisini sürdürmüştür.

İlk klasik dönemde İslâm öncesi kültüre ait mitolojik eserlerin yeniden gündeme geldikleri görülmektedir. Bu eserler ya yazılı hikaye ve efsanelerden oluşmakta ya da halk arasında ağızdan ağıza dolaşarak yaşayan efsaneler niteliğini taşımaktadır. Bu eserlerin kimileri (örneğin daha önce Sanskrit dilinden Pehlevi diline aktarılmış olan *Kelile ve Dimne*) Farsçaya çevrilmeden önce, o dönemde Müslümanların resmî dili olarak nitelendirilebilecek Arapçaya çevrilmiştir. Pehlevi dilinde nesir halinde bulunan hikayeler Farsçaya genellikle manzum olarak (örneğin Esedî'nin *Gerşâsp-nâme*'si ve Firdevsî'nin *Şâh-nâme*'si) aktarılmıştır.

Eski kültürün yaşatılması için ortaya konulan çabalar bu dönemin en önemli özelliklerinden biriye de saray şiirinin, başka bir deyişle kasidediliğin dönem şiirinde en önemli yeri tuttuğu bilinmektedir. Bu alanda Rûdekî ismi ilk akla gelen isimdir.

Öte yandan yeni din İslâm'ı ve kültürünü anlama ve özümseme çabaları da nesir alanında bir canlılığın yaşanmasına katkı sağlamıştır. Arap diliyle kaleme alınmış kimi din ve tarih kitapları Farsçaya kazandırılmıştır. İslâm'dan sonraki ilk yüzyıllarda Arapça eserler vermek durumunda olan İran asıllı bilgin ve yazarlar, Farsça eserler de yazmaya, dinî, felsefi ve ilmi alanlardaki Arapça eserler de yerlerini Farsça eserlere bırakmaya başlamışlardır.

Gaznelilerle birlikte siyasi erkte hâkim unsuru Türkler oluşturduğundan özellikle saray şiirini bu unsurun etkilemediği düşünülemez. Gazneliler döneminde saray-şair ilişkisi, bazen Firdevsî-Gazneli Mahmud ilişkisinde olduğu gibi sorunlu olsa da çoğu zaman sarayın kârlı çıktığı bir ilişki olarak varlığını sürdürmüştür. Yine de Türk unsuru İran kültür ve edebiyatında varlığını sürdüren onca izlerine rağmen, kültürel bakımdan İslâm-İran sentezinin içinde iddiasız biçimde yer almayı kabullenmiş bir unsur gibi görünmektedir.

## İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi

Sonuç olarak ilk klasik dönem, Fars dilinin hem şiir alanında, hem de nesir alanında yetkinliğini ortaya koyduğu bir dönem olarak değerlendirilebilir.

### 2.1) Orta Klasik Dönem (V. yy. ikinci yarısı-VI. yy./XI-XII. yy.)

Sebk-i Beynâbeyn ve Sebk-i Azerbaycânî akımlarının egemen olduğu bu dönem, ilk klasik dönemle son klasik dönem arasında bir geçişi temsil eder.

Siyasi ve kültürel oluşumlarıyla birlikte bu döneme bakıldığında dönemin son derece hareketli bir zemine oturduğu görülür. Selçuklu egemenliğinin bu dönem edebiyatının şekillenişinde önemli etkisinin bulunduğu bir gerçektir. İlk dönemlerde Selçuklu sultanlarından pek iltifat görmeyen şiir, zamanla Selçuklular için imparatorluğun gereklerinden olarak algılanmaya başlanmıştır. Selçuklu sultanlarının edebiyat ve bilime büyük önem verdikleri bilinmektedir. Sırf Nizâmiye medreselerinin varlığı bile Selçuklu döneminin bilimsel hareketliliğini görmemize yetmektedir. Bu medreseler dilden edebiyata, kültürden bilime pek çok alanı etkisi altına almıştır. Bu dönemde ortaya çıkan dinî ve siyasi hareketlerin (örneğin İsmâiliyye hareketinin) edebiyata yansımadığını düşünmek imkansızdır.

Selçuklularla eşzamanlı olarak İran'ın çeşitli bölgelerinde hüküm süren Atebekler de İran edebiyatı açısından gözardı edilemez siyasi oluşumlar olarak değerlendirilmelidir.

Orta klasik dönemin en belirgin özelliği, belki de saray şairliğinin şairlerin gözünde itibar kaybına uğramasıdır. Elbette bu itibar kaybı pek çok şairi saray şairliğinden uzaklaştırmış değildir. Bu dönemde saray şairliğini, başka bir deyişle methiyeciliği seviyesiz bir meslek olarak görenlerin başında Nâsır-ı Husrev ve Senâî gelmektedir. Aslında saray şairliğini küçümseyici yaklaşımın köklerini, her yönüyle Fars edebiyatının temellerinin atıldığı birinci dönemde, yani ilk klasik dönemde aramak gerekir.

Orta klasik dönemde, daha önce belirttiğimiz gibi saray şairliğinin itibar kaybına uğramasının saray şairliğini ve methiyeciliği gözle görülür bir biçimde zayıflatmaması ise dönem açısından ilginç bir özellik olarak kaydedilmelidir. Öyle ki methiyeciliği yermekle birlikte bu işi oldukça ileri götürerek sürdüren şairlerin varlığına tanık olmaktayız. Bu şairlerin tipik bir örneği, övgü yazdığı kişilere abartılı sözlerle insan üstü konum atfetmede oldukça cömert davranan Enverî'dir<sup>6</sup>. Öte yandan methiyeciliği elinin tersiyle itip hikmetli şiirler yazmaya yönelen Senâî'nin de zaman zaman saraya yöneldiğini görmekteyiz. Örneğin o, fikrî ve felsefî temeller üzerine kurduğu ünlü eseri *Hadîkatu'l-Hakîka*'yı Behrâm Şâh'a ithaf etmiştir<sup>7</sup>. Bununla birlikte Senâî'nin bu yaptığı saray şairliği kapsamında değerlendirilemez. Aslında o dönemde Senâî'nin bu hareketi şairler için makuldür.

Bu dönemin belirgin özelliklerinden olarak bahsettiğimiz bu özelliğin, yani saray şairliğinin itibar kaybına uğramasının ardındaki etken, söz konusu dönemin başat ögesi durumundaki tasavvuf ve İran-İslâm felsefesidir. Tasavvufun en önemli özelliği ise dünyaya kapalı olmakla birlikte kitlelere dönük olmasıdır.

## *Hicabi Kurlangıç*

Şiirde İslâm'dan sonra şekillenen ve İslâm'ın İran'a özgü yorumlanışı diyebileceğimiz şairâne felsefenin ilk temsilcisi olarak Senâî'yi görmekteyiz. Bu felsefeyi benimseyen sonraki bazı şairlerde (Attâr, Mevlânâ ve Sa'dî) Senâî'nin etkisini gözlemek mümkündür.

Orta klasik dönemde bir yandan İslâm düşüncesi egemenlik alanını genişletirken, öte yandan İslâm öncesi İran düşüncesi de son derece rafine bir biçimde edebiyatta yer almayı sürdürür. Hakânî ve Nizâmî adları bu konuda ilk akla gelenlerdir. Aslında Senâî de eski İran düşüncesiyle yeni İran (İslâm) düşüncesinin bir kesişmesini ifade etmektedir.

### **3.1) Son Klasik Dönem (VII-IX. yy./XIII-XV. yy.)**

Klasik dönemin en uzun bölümünü oluşturan bu dönem, geçmiş dönemlerin bütün birikimlerini bünyesinde toplar. Bu dönemi kendi içerisinde küçük dönemlere ayırmak da sağlıklı bir değerlendirme için makul görülebilir. Örneğin, VII./XIII. ve VIII./XIV. yüzyıllarda daha nitelikli şiir ürünlerine rastlanırken, IX./XV. yüzyıl, klasik dönem için sonun başlangıcı olup "nazi-reciler dönemi" nitelmesini hak eder.

Son klasik dönemi Moğol istilasıyla eşzamanlı kabul edebiliriz. Moğol istilasının İran'da büyük yıkımlara neden olduğu âşikârdır. Ancak bu yıkım, şiir için aynı boyutlarda söz konusu olmamıştır. Ancak, bir önceki dönemde gerilemeye yüz tutan saray şairliğinin bu dönemde büyük ölçüde terk edildiğini söylemek yanlış olmaz. Bununla birlikte saray şairliğinin bütünüyle terk edildiği söylenemez. Saray şairliğini sürdüren şairlerin faaliyetlerini İran'ın çeşitli bölgelerinde hüküm süren küçük hânedanların hizmetinde sürdürdükleri görülmektedir. Öte yandan Selçuklular döneminden itibaren farklı ortamlara yönelen şiir bu sayede Moğol istilasının olumsuz etkilerinden kendisini büyük ölçüde koruyabilmiştir. Tasavvufî şiir bunun en somut örneğidir. Birçok tasavvuf erbabı başka ülkelere göç ederek tasavvufî faaliyetlerini sürdürmüştür. Bunlar arasında mutasavvıf şairlere de rastlarız. Bunlar İran toprakları dışına göç ederek bir yandan kendi faaliyetlerini ve edebî çalışmalarını sürdürürlerken, bir yandan da Fars dili ve edebiyatının İran dışında yayılmasına da katkı sağlamışlardır. Bu şairlere örnek olarak Sa'dî-yi Şîrâzî, Fahrüddîn-i Irâkî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Kânî-yi Tûsî ve Seyf-i Fergânî'yi zikredebiliriz. Bunlardan Sa'dî uzun süren yolculuklarla İran'daki olumsuz şartların etkisinden uzak kalmaya çalışmış, diğerleri ise genellikle Anadolu'ya yerleşmişlerdir. Fahrüddin-i Irâkî ise bir süre Anadolu'da kaldıktan sonra Mısır'a ve Şam'a gitmiş ve hayatının son dönemini orada geçirmiştir<sup>8</sup>.

Her şeye rağmen son klasik dönem, İran şiirinin parlak dönemlerinden biridir. Bu dönemde yetişen büyük şairlerin çokluğu bunu ortaya koymaktadır.

Bu dönemin en önemli temsilcileri arasında yukarıda adları geçen şairlerin dışında Humâm-i Tebrîzî, Hindistan'da yetişen Emîr Husrev-i Dihlevî, Hâcû-yi Kirmânî, hicviyeleriyle tanınmış Ubeyd-i Zâkânî, Selmân-i Sâvecî, Hâfiz-i Şîrâzî, Kemâl-i Hocendî ve Câmî isimleri öne çıkmaktadır.

## İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi

VII./XIII. yüzyılda orijinal eserleriyle şiir tarihine geçen şairlerin ardından VIII./XIV. yüzyıldan başlayarak geçmiş dönemlerin şiirini sentezleme çabalarının arttığına tanık oluruz. Son klasik dönemin son iki yüzyılında Hâfız ve Câmî gibi şairlerin bütüncü bir çaba içine girdiklerini söyleyebiliriz. Bir başka deyişle şairler, klasik şiirin bütün yönlerini kendi şiirinde toplama çabasına düşmüşlerdir. Ancak bu çabada Hâfız'ın başarısını yakalayan başka bir şaire rastlanmaz.

Hâfız'ın asıl stratejisi, kendi şiirinde bütün edebî geleneği bir araya getirmek ve bu geleneğin birbirinden ayrı durumdaki tüm parça ve biçimlerini birleştirmektir<sup>9</sup>. Hâfız bunda başarılı olmuş ve bir çok sesi ve eğilimi şiirinde bir araya getirmiştir. O, bütüncü bir üslupla ve tıpkı şeffaf bir mercek gibi önceki bütün tayfları şiirinden geçirir ve bir noktada toplar. Bu nokta onun gazelidir ve onun gazeli anlamsal ve sanatsal açıdan bütün yönleriyle Farsça gazelin en yoğunlaşmış örnekleridir. Hâfız, aristokrat şiiri de diyebileceğimiz saray şiirini sürdürmekle birlikte, bu şiiri bir yandan halk ve tasavvuf şiiri geleneğiyle, bir yandan da saf lirik şiir geleneğiyle birleştirmiştir. Böylece o, İran şiirinde ilk kez olarak “memduh”u tıpkı bir “maşuk” gibi övmüş, bir başka deyişle “gazel içinde kaside yazmıştır”.<sup>10</sup> Bu şekilde iki ayrı şiir biçimini anlamsal olarak bir araya getirmiştir. Bunun yanında Hâfız, orta klasik dönemde gazelin revaç bulmasının önemli nedenlerinden olan tasavvufi gazel geleneğine de bağlı kalmıştır. Bu bakımdan onun gazelinin üç boyutlu olduğunu söyleyebiliriz. Hâfız'ın farklı çevrelerce farklı değerlendirilmesinin, bir başka deyişle onun şiirindeki ihâmın nedeni de bu üç boyutlulukta yatmaktadır.

Klasik dönemin son yüzyılı olan IX/XV. yüzyıla gelindiğinde şiir adına iyimser olmaya neden sayılabilecek bir harekete rastlanmaz. IX/XV. yüzyılda şaşırtıcı boyutlara ulaşan taklitçilik ve nazirecilik, edebi-felsefi düşünce alanında bu yüzyıllardan daha önce başlamış olan, fakat etkisini ancak son klasik dönemde tasavvuf, edebiyat ve felsefenin sığlaşması biçiminde göstermeye başlayan yüzeyselleşmeyle örtüşmektedir. Bu dönemde artık genelde edebiyat, özelde şiir teknik bir oyuna dönüştürülmüş, yazarlar ve şairler edebî ürünlerinin dış yapısını süslemekte abartılı bir tavır sergilerken iç yapıyı neredeyse göz ardı etmeye başlamışlardır.

Bu yüzyılın en önemli şairi olan Câmî, Hâfız gibi “bütüncü” bir çaba içine girmişse de onun çabası bir hareket değil, ancak bir kıpırdanma olarak değerlendirilebilir. Câmî, bütüncü bir tavırla, İran şiir geleneğinin bütün yönlerini şiirinde toplamaya çalışırken kendisinden önce değişik şiir biçimlerinde zirve olan şairlerin eserlerine nazire yazmaktan pek öteye gidemez. Yazdığı eserler büyük ölçüde başarılı olarak değerlendirilse bile, bunlar sayesinde klasik şiirin ihyasından söz edemeyiz.

Son klasik dönemin ikinci yarısında tezkireciliğini eski dönemlerden daha çok revaç bulduğu gözlemlenir. Bilimsel temellere oturmaya da şiir eleştirisi yine bu dönemde gelişme gösterir.

Son klasik dönemin ikinci yarısının en çok hatırlanan şairi Câmî için “hâtemu’ş-şuarâ” nitelemesi yapılır. Elbette bu hâtemu’ş-şuarâlık, “Sebk-i Horasanî için geçerlidir”.<sup>11</sup> Klasik şiirin Câmî ile bittiği görüşü genel kabul



## *Hicabi Kırlangıç*

gören bir görüştür ve Cami'den sonra klasik şiir temsilcileri arasında dikkate değer bir isme rastlanmaması bu görüşü güçlendirmektedir. Câmî'nin önemi belki de "eski şairlerin yürüdükleri yolun yeni baştan yürünmesinin yararsız olduğu"nu<sup>12</sup> kendi tecrübesiyle ortaya koymasında yatar. Câmî'nin bu tecrübesi sonraki şairleri yeni arayışlara yönelmede etkilemiş olmalıdır.

Ayrıca Câmî'nin bazı gazellerinde yeni ve orijinal söyleyişlere rastlanmaktadır. Bu bakımdan Câmî'yi klasik dönemin ardından yeni bir dönemin habercisi sayanlar ve Sebki Hindî'nin izlerini Câmî'nin gazellerinde arayanlar<sup>13</sup>, böylece bir bakıma haklı sayılabilirler.

### **II. Neo Klasik Dönem (X-XI. yy./XVI-XVII. yy.)**

Klasik dönemin parlak günlerinin geride kalmasının ardından şiirin bir bakıma içine düştüğü çıkmazdan kurtarılması amacıyla X./XVI. yüzyılda şairlerce bir takım çabalar gösterildiğine tanık olmaktadır. Bu dönemdeki çabalara genel anlamda "Mekteb-i Vukû"<sup>14</sup> adı verilmektedir. Mekteb-i Vukû şairleri şiirin taklitten ve kendini tekrardan kurtarılması yolunda önemli adımlar atmışlarsa da onların yaptıkları sadece gazel çerçevesinde gerçekçiliğe ulaşma çabası olarak kaldığından beklenen açılımı sağlayamamıştır. Beklenen yenilenme ve açılım, Safeviler dönemine rastlayan ve "Sebki Hindî" dönemi olarak bilinen dönemde nispeten gerçekleşmiştir.

Safevi yönetiminin saray şairliğine pirim vermemesi, saray şiirini revaçtan düşürür. Bunun yanında Safeviler döneminin ilk yıllarında İran'da var olan siyasi ve kültürel koşullar, lirik şiir açısından da pek elverişli görünmez (Elbette bu koşullar zamanla lirik şiir için elverişli hale gelecektir). Böyle bir ortamda şairler, eski didaktik konuları yeniden işleyerek yeni bir dille sunmaya yönelirler. Şiirin saraydan çıkması, şairliğin belirli bir zümrenin tekelinde olmaktan uzaklaşmasına yol açmıştır. Bunun en önemli olumlu sonucu olarak, alt tabakaların şiire olan ilgilerinin artmasını kaydedebiliriz. Safeviler döneminde şairler arasında adı geçen pek çok kimsenin toplumun çok çeşitli meslek gruplarından (kasap, nalbant, tüccar, kahvehaneci vs.) olduğu görülür.<sup>15</sup> Ayrıca hâkim dinî ideoloji de dinî şiirin, özellikle de mersiye türünün gelişmesine yardım etmiştir.

Bununla birlikte "neo-klasik" diye adlandırdığımız dönem bu gelişmelerle tam anlamıyla açıklayamayız. Aslında neo-klasik dönem şiiri, Safeviler yönetiminin zamanla ülkede iktisadi refahı önemli ölçüde sağladığı<sup>16</sup>, buna karşılık sarayın methiye şiirini dışladığı bir ortamda gelişmiştir. Ayrıca bu dönem şiirine İran-Hint buluşmasıyla tebarüz etmiş bir şiir gözüyle bakılabilir. Şu anlamda ki, neo-klasik dönemin önde gelen temsilcilerinin bir çoğu İran topraklarında yetişmiş olsa da hemen hemen hepsinin bir Hindistan tecrübesi vardır. Saray şairliğinin İran'da revaçtan düşmesi, saray şairlerini, bu yolu sürdürmek için yeni arayışlara yöneltmiş olmalıdır. Bu sırada Hindistan'da hüküm süren ve İran kültürünü belirli ölçüde Hindistan'a taşımış olan Hint-Timurlu yönetiminin sarayları, Fars dili ve edebiyatını teşvik eden merkezler konumundaydılar ve buralarda saray şairliği olumlu karşılık görmeye devam ediyordu. İran'da kendilerini muhatap alacak "memduh" bulamayan methiyeci şairler, hem maddî nedenlerle, hem kültürel ve sosyal nedenlerle

## *İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi*

Hindistan saraylarına yönelmeye başlarlar. Hindistan saraylarındaki maddi imkanların yanı sıra, adı geçen ülkenin çok kültürlü yapısı da bu ülkenin şairler için cazibe merkezi olmasında etkili olur.

Öte yandan o dönemde İran, Hindistan'a göre daha üst bir kültürü temsil etmekteydi ve Hint asıllı şair ve yazarlar da Farsçayı öğrenip bu dille eser vermeyi önemsemekteydiler<sup>17</sup>. Hindistan'da Fars dili ve edebiyatının canlı bir ortama kavuşmasında bu olgunun da katkısı vardır.

İran'dan Hindistan'a giden şairler genellikle orada sürekli kalmıyorlar, belirli bir süre sonra İran'a dönüyorlardı. Bu bakımdan her şeye rağmen bu dönemin kültür ve edebiyatının merkezi, Safevilerin başkenti olan İsfahan'dı. İsfahan dışında Kaşan ve Şiraz gibi şehirler de kültür, sanat ve edebiyat için önemli merkezlerdendi.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Hindistan saraylarının şairleri teşvik etmeleri önemli bir hususta da bu durum neo-klasik dönemde kasidenin gazelin önüne geçmesi gibi bir sonucu doğurmamıştır. Çelişkili bir ifade gibi görünse de bu dönemde gazelin egemenliğini belirtmemiz gerekecektir. Son klasik dönemde Hafız'dan söz ederken Hafız'ın bütüncü yaklaşımından söz etmiş ve onun hemen hemen bütün şiir mirasını gazelde yoğurmaya çalıştığını belirtmiştik. Belki de neo-klasik şairler gazeli bu denli öne çıkarırken hep Hafız'dan hareket etmekteydiler. Bu bakımdan Câmî'den ziyade Hafız için Sebki Hindî'nin habercisi nitelemesi garip kaçmayabilir.

Söylediğimiz gibi bu dönemde kaside revaçta değildir. Hindistan saraylarında şiir faaliyetlerini sürdüren şairler bile övgü şiirinin vazgeçilmez kalıbı olan kasideye değil de daha çok gazele yönelmişlerdir. Bu dönem şiirinde anlam ve imgelem öne çıkarken biçim ikinci planda kalır. Aslında bu dönem şairlerinin çoğu için "beyit şairi"<sup>18</sup> nitelemesi uygun düşer. Şöyle ki onlar genelde tek tek beyitler yazıp bunları bir araya getirerek gazellerini oluştururlar. Gazelin en küçük birimi olan beyitler arasında anlamsal bir bütünlük aramak bu dönem şiiri için sonuçsuz bir çabadır.

Sonuç olarak bu dönem, edebiyatın sokağa çıktığı, gazelin saltanat sürdüğü, imgelemin önem kazandığı ve biçimin ikinci plana kaydığı bir dönemdir. Ayrıca bu dönemde nesir alanında tezkire ve sözlük yazarlığının canlandığı gözlemlenir.

Bu dönemin önde gelen şairleri arasında Vahşî-yi Bâfıkî, Muhteşem-i Kâşânî, Kelîm-i Kâşânî, Sâib-i Tebrîzî, Bîdil-i Dehlevî, Şevket-i Buhârî ve Urî-yi Şîrâzî gibi isimleri sayabiliriz.

### **III. Nostaljik Dönem ya da Geriye Dönüş (XII-XIII. yy./XVIII-XIX. yy.)**

Sebki Hindî'nin gelişip edebiyat ortamına egemen olduğu dönem, daha önce de belirttiğimiz gibi Safevî yönetiminin İran'da iktisadi ve sosyal refahı önemli ölçüde sağladığı zamana rastlamaktadır. Öte yandan Hindistan saraylarının maddi ve kültürel zenginliğini de buna eklemek gerekir. Edebî zevk, böyle bir ortama uygun olarak gelişmiştir. Fakat belli bir süre sonra İran'da tecrübesiz ve yeteneksiz yöneticilerin iş başına gelmelerinin de etkisiyle iktisadî durum bozulmaya başlamış, bunun yanı başında sosyal ve kül-

## *Hicabi Kırlangıç*

türel atmosfer de olumsuz bir seyir içine girmiştir. Safevilerin ilk yıllarında olduğu gibi son yıllarında da toplumda iç huzurun yeterince bulunmadığı görülmektedir. Bu huzursuzluk, doğal olarak edebiyata da yansımıştır. Sebki Hindî şairlerinin tarzlarının ve hayal dünyalarının bu ortamla örtüşmediği ortadadır. Bu nedenle Sebki Hindî ekolü kendiliğinden tedrici olarak terk edilmeye başlanmıştır. Elbette İran dışında bu akımın çok yakın zamanlara dek varlığını koruduğu ayrıntısını unutmamalıyız.

Sebki Hindî'nin tedricî terk edilmesinin ardından toplum şartlarına uygun bir tarzın ve tavrın oluşması gerekirken bunun gerçekleşmediği görülmektedir.

Bu arada, Sebki Hindî akımı öncesinde ortaya çıkıp kısa süre sonra ortalıktan çekilen “Mekteb-i Vukû” yeniden gündeme gelir. Bu bir geriye dönüş anlamına gelirse de asıl geriye dönüş bunun hemen ardından gelmiştir ve bu döneme adını veren de bu sonuncusudur.

Edebiyatta Sebki Hindî öncesine dönülmesi gerektiğini düşünenler İsfahan'da bir araya gelirler ve “Encümen-i Edebî-yi İsfahan” (İsfahan Edebî Encümeni) adıyla bir oluşum gerçekleştirirler<sup>19</sup>. Bu oluşum, Zend hanedanı dönemine (XII/XVIII. yy) rastlar. Kerim Hân-ı Zend'in ölümüyle (1193/1779) İran yine bir kargaşa ortamına girer ve bu ortamda İsfahan Edebî Encümeni'nin faaliyeti sona erer. Kerim Han'dan sonra Kacar hanedanından Akâ Muhammed Hân İran yönetimini ele geçirir (1193/1779) ve siyasi bakımdan İran'da yeni bir dönem başlar. Akâ Muhammed Hân edebiyat ve sanata pek ilgi duyan biri olmasa da onun İsfahan'a vali olarak atadığı Neşât-i İsfehânî (1175-1244/1761-1828) bir şairdir<sup>20</sup>. Onun öncülüğüyle İsfahan'da edebi ortam yeniden canlanır ve ikinci bir edebiyat encümeni oluşturulur.

Bu ikinci encümen de Neşât'ın Tahran'a gitmesiyle son bulur<sup>21</sup>. Aka Muhammed Hân'dan sonra tahta geçen Fethali Şah zamanında (1212-1250/1797-1834) edebî encümen üçüncü kez oluşturulur. Fethali Şah aynı zamanda bir şairdir ve “Hakan” mahlasını kullanır<sup>22</sup>. Bu üçüncü encümenin ömrü yaklaşık otuz yıl sürer<sup>23</sup>. Bu encümenin en önemli temsilcisi, Fethali Şah'ın sarayında “meliku's-şuara” olan Fethali Hân Sabâ'dır (ö. 1238/1823).

Bu üç encümen, Zend ve Kacar döneminde “geriye dönüş” anlayışının iyiden iyiye edebiyat ortamına egemen olmasını sağlar.

Geriye dönüş hareketi, klasik dönem şairlerini kopya etmekten ve tıpkı klasik dönem şairleri gibi yazmaktan öte bir kaygıları bulunmadığı ortaya çıkan şairlerin hareketidir. Bu dönemde yetişen şairler, şair olarak kendi kimliklerini kazanamamışlar, ancak iyi birer Sa'dî ya da Hâfız veya Nizâmî taklitçisi olabilmişlerdir. Geriye dönüş hareketi sadece şiirle sınırlı kalmamış, nesirde de ilk klasik dönemin sade üslubuna dönme çabasında olan yazarlara da rastlanmıştır.

Geriye dönüş hareketinin edebiyatı bir yere götüremeyeceğini düşünen edebiyatçıların eleştirilerinin Kacarların son dönemlerinde yoğunluk kazandığı görülür. Dışa (Türkiye, Rusya ve Avrupa) açılmanın da etkisiyle toplum yapısında ve düşünce ve kültür hayatında ortaya çıkan değişmelerin ivme kazandırdığı yenilik arayışları bu eleştirilerle birlikte başlar. Bütün bu eleştiri-

## *İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi*

riler ve arayışlar karşısında, şiirde geriye dönüş hareketi kabuğuna çekilerek çok yakın bir geçmişe dek varlığını sürdürmüştür.

### **IV. Yeni Dönem (Meşrutiyetten Bugüne)<sup>24</sup>**

İran şiirinin son dönemini kapsayan bu dönem için belirli bir homojenlikten söz edemeyiz. Bu dönem, Kacarlar döneminde, Meşrutiyet'in ilanına dek uzanan çizgide özellikle tema ve içerik bağlamındaki bir yenileşme arayışıyla başlamıştır.

İran'da Meşrutiyet dönemi edebiyatta yenileşmenin temellerinin atıldığı dönem olarak kabul edilir. Bu dönemde genelde edebiyat, özelde şiir alanında önemli değişimler göze çarpar. Nesre roman, öykü ve piyes gibi yeni türler girerken şiirde de daha çok tema ve içeriğe yönelik değişim ve yenileşmeler görülür. Bundan önce belirttiğimiz gibi pek çok aydın ve edebiyatçı, geriye dönüş olgusunu her geçen gün daha yoğun eleştirmeye başlamış, deyiş yerindeyse klasik dönem ustalarının tahakkümüne son verilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu dönemde ülkenin batıyla olan ilişkilerinde gözle görülür bir yoğunluğun olması, dünyadaki yeni düşünce ve kültür hareketlerinin İran'da daha çok yankı bulmasını sağlamış, bu da ister istemez edebiyat ortamını etkilemiştir. Böylece her alanda olduğu gibi edebiyat alanında da yenileşme zorunluluğu yoğun olarak seslendirilmeye başlanmış, buna paralel olarak edebiyat ürünlerinde bu yenileşme çabaları belirli ölçüde ivme kazanmış ve gazetelerin yaygınlaşmasıyla edebiyat geniş kitlelere seslenme imkanına kavuşmuştur. Nesir alanındaki bu yeni türleri bir yana bırakacak olursak İran edebiyatının başat türü olan şiir, yenileşme açısından uzun bir süre hiç de parlak olmayan bir seyir izlemiştir. Şiirde yenilik sadece tema bağlamında düşünülmüş, asıl şiiri oluşturan öğeler üzerinde yeterince durulmamıştır.

Güçlü bir geleneğe sahip bulunan İran şiirinin biçim açısından değişim süreci sancılı ve uzun sürmüştür. Şairlerin ve şiir okurlarının edebî zevkleri ve alışkanlıklarının da bunda payı vardır. Bu yüzden olsa gerek yenilik taraftarı şairler, yeni biçimler deneme konusunda ısrarcı davranmamışlar ve şiirde yeni temaları gündeme getirerek biçimle pek ilintili olmayan bir değişime yönelmişlerdir. Şiirde yeni bir dile ulaşmak gerektiğini söyleyenler çıkmışsa da bu dile ulaşma çabalarını görmek için, adı yeni şiirle özdeşleşen Nîmâ Yûşic'e (1897-1960) dek beklemek gerekmiştir. Devamı gelmeyen bir kaç deneme dışında Nîmâ Yûşic'e gelinceye dek biçim açısından dikkate değer bir yenileşme çabasına rastlanmaz. Bu bakımdan yeni İran şiirini Nîmâ Yûşic'le başlatmak, üzerinde ittifak edilen bir husus olmuştur. Biçim açısından yenileşmenin serüveni üzerinde durmamız maksadı aşacağından burada Nîmâ Yûşic'in ve onun paralelindeki ilk yenilikçilerin zorlu bir mücadeleden sonra kendilerini kabul ettirdiklerini, bugün bile eski yeni tartışmalarının zaman zaman gündeme geldiğini belirtmekle yetinelim.

Bugün klasik tarzla yeni tarz yan yana varlığını sürdürürken, birbirinden de etkilenmekte ve beslenmektedir. Hatta bugün aruz kurallarına tam uyularak yazılan başarılı örneklerin yeni şiir hareketi dışında tutulması imkansızdır. Örneğin bir "çahar pare" aruz vezninin bir açılımı olmakla birlikte

## Hicabi Kırlangıç

yeni bir kalıptır. Ayrıca “yeni gazel” hareketi de serbest şiirden büyük ölçüde etkilenen bir harekettir.

### Sonuç

Yukarıdaki satırlarda bir edebiyat tarihçisi bakışıyla İran şiirinin bir sınıflandırması yapılmaya çalışılmıştır. Bu sınıflandırma iddialı bir sınıflandırma değildir. Başlıkta da görüldüğü gibi sadece mütevazı bir deneme, bir başka deyişle bir düşünceyi bu alanda çalışanların değerlendirmesine sunma girişimi ve bunların yanı sıra, edebiyatla, özellikle de İran edebiyatıyla uzaktan yakından ilgilenenlerin ilgisine sunulmuş bir irdelemedir.

Bütün bunlarla birlikte edebiyat tarihçisi için ilgi alanını oluşturan edebiyata ilişkin bir tasnif vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Her edebiyat tarihçisi kendi alanıyla ilgili olarak çalışırken her şeyden önce kafasında bir tasnif yapma ihtiyacı duyar. Bu yazı da böyle bir ihtiyaç doğrultusunda zihinde oluşan tasnifin paylaşımına açılmasından ibarettir. Buna göre İran edebiyatı oldukça uzun süren bir klasik döneme sahiptir. Safeviler dönemini ve dolayısıyla Sebki Hindî’yi klasik döneme dahil edebilirsek de söz konusu dönemi klasik dönemden ayırarak neo-klasik dönem niteliğiyle ele almak yerinde görünmektedir. Bu dönemin hemen ardından gelen Geriye Dönüş dönemini daha ayrı bir değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır. Geriye Dönüş, klasik dönemin taklidinden ibarettir, ancak modern döneme de sarkmaktadır. Yeni dönemi Geriye Dönüş döneminden ayrı tutarken daha çok özsel ve biçimsel yenileşmeyi göz önünde bulundurduk. Aslında Geriye Dönüş anlayışı yeni dönemde de varlığını sürdürmüştür.

### Summary:

“A Trial to Classify Persian Poetry”

In this article, the author tries to classify Persian poetry from the beginning of Islamic period to modern times. According to this article, Persian poetry is separated to four main periods: 1- The Classic Period 2- The Neo-classic Period 3- The Nostalgic Period 4- The Modern Period.

<sup>1</sup> Abdu'l-Huseyn-i Zerrinkûb, *Do Karn-i Sukût*, 3. bs., Tahran 1378/1999, s. 117.

<sup>2</sup> Bu konuda felsefi bir yaklaşım için bkz. Nasrullah Purcevâdî, *Can Esintisi*, Çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 1998, s. 15-48. (“Dinî Felsefe ve Fars Dilinin Kutsallaşması” başlıklı kısım).

<sup>3</sup> Muhammed Mehdî Muezzin-i Câmî, “Firdevsî ve Çehâr Berâder-i Ferhengî-yi Ū”, *Kitâb-i Pâj*, S. 7 (Kış 1371/1992-93), s. 22-40.

<sup>4</sup> Celâlu'd-din Humâyî, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1375/1996, s. 36.

<sup>5</sup> Aynı eser, s. 77 vd.

<sup>6</sup> Kasidelerinde memduhlarına abartılı vasıflar atfeden ve memduhundan umduğu ödülü alamayınca hicve başvuran Enverî, bir kıtasında övgü ve hiciv konulu şiirlerinden pişmanlığını dile getirir:

## İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi

دی مرا عاشقکی گفت غزل می گویی      گفتم از  
مدح و هجا دست بیفشاندم هم  
گفت چون؟ گفتمش آن حالت گمراهی رفت      حالت رفته  
دگر باز نیاید ز عدم

(Dün bana bir âşık dedi, gazel söyler misin?/Dedim övgüden de hicivden de el çektim./Dedi nasıl? Dedim o sapkınlık hali geçti./Geçip gitmiş olan hal, bir daha geri gelmez.) Bkz. Enverî, *Divân*, nşr. Muderris-i Razevî, Tahran 1337/1958, C. II, s. 694.

<sup>7</sup> Zebîhullah-i Safâ, *Tarih-i Edebiyat der İran*, Tahran 1351/1972, C. II, s. 561.

<sup>8</sup> Aynı eser, C. III/I, s. 575-576.

<sup>9</sup> Muhammed Mehdî Muezzin-i Câmî, a.g.m., s. 37.

<sup>10</sup> Aynı makale, s. 37.

<sup>11</sup> Sîrus Şemîsâ, *Sebk-Şinâsi-yi Şi'r*, Tahran 1374/1995, s. 257-258.

<sup>12</sup> Muhammed Mehdî Muezzin-i Câmî, a.g.m., s. 39.

<sup>13</sup> Huseyn-i Hâlikî Râd, "Pâyehâ-yi Sebk-i Hindî der Gazeliyyât-i Câmî", *Râhnemâ-yi Kitâb*, Yıl:16, S. 1-3 (1352/1973), s. 21 vd.; Câmî, *Divân-i Kâmil*, nşr. Hâşim-i Razî, ts., s. 126, 226.

<sup>14</sup> Husrev-i Ferşidverd, *Der Bâre-i Edebiyât ve Nakd-i Edebî*, Tahran 1373/1994, C. II, s. 776-777; Şems-i Lengerûdî, *Mekteb-i Bâzgeşt*, Tahran 1372/1993, s. 33 vd.; Sîrus-i Şemîsâ, a.g.e., s. 270 vd.

<sup>15</sup> Bu konuda Mirzâ Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî'nin eserindeki şair hal şerhlerine bakılabilir, *Tezkire-i Nasrâbâdî*, Haz. Vahid-i Destgerdî, yer adı yok, 1361/1982.

<sup>16</sup> Sîrus-i Şemîsâ, a.g.e., s. 287.

<sup>17</sup> Aynı eser, s. 285.

<sup>18</sup> Bkz. aynı eser, s. 287.

<sup>19</sup> Şems Lengerûdî, a.g.e., s. 83.

<sup>20</sup> Aynı eser, s. 145.

<sup>21</sup> Aynı eser, s. 146.

<sup>22</sup> Aynı eser, s. 173.

<sup>23</sup> Aynı eser, s. 182.

<sup>24</sup> Yeni dönem şiiriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yahya Aryenpûr, *Ez Sabâ tâ Nimâ*, 2 C., Tahran 1350/1971; Yahyâ Aryenpûr, *Ez Nimâ tâ Rûzgâr-i Mâ*, 2. bs., Tahran 1376/1997; Şems-i Lengerûdî, *Târih-i Tahlîlî-yi Şi'r-i Nov*, 4 C., Tahran 1377/1998; Muhammed Hukûkî, *Edebiyât-i Emrûz-i Irân*, Nazm-Şiir, Tahran, C. II, 1377/1998.

## Muhammet Hekimoğlu

### Raşit Halifeler Döneminde Şiir (11-40 / 632- 661)

Muhammet Hekimoğlu\*

Cahiliye Arap toplumu, çöl ikliminin şekillendirdiği haşin bir karaktere sahipti. Bu karakterini birçok insanın hayatı pahasına, birinin diğerine neden kabul edildiği ilkel kabile savaşlarında sergilemişti. Bu savaşlardaki kahramanlıklar, ömür boyu bir şeref payesi olarak taşınıyordu. Üstünlük, bu savaşlarda yapılan fedakarlık ve yiğitliğe bağlı, misafire hürmet ve ikram adına yapılan savurganlık ve israf da savaşlardan arta kalan zamanlarda bir fazilet ve cömertlik göstergesiydi<sup>1</sup>.

İbn-i Haldun'un ifadesiyle; karakterlerindeki bu sertlik ve aşırı gurur nedeniyle zor boyun eğen bir millet olan Araplara, ancak nübüvvet gibi ilahi bir güç sınır koyabilirdi<sup>2</sup>. İslamiyetle tarih sahnesindeki yerini almaya başlayan Arap toplumunda, İslam'ın öğretileriyle *Kabileciliğin* yerini *Ümmet* anlayışı almış<sup>3</sup>, bu amaç etrafında güç birliği yapmışlardı<sup>4</sup>. Tanrı'ya ulaşmada aracı kabul edilen putlara ibadetten vazgeçip, tek Tanrı inancını benimseyerek düşünce ufku genişletmiş<sup>5</sup>, kabileciliğin getirdiği bölünmüşlüğü ortadan kaldırıp devlet kurarak onun etrafında bir millet olma kabiliyeti kazanmışlar ve bu bütünlüğü Peygamber'in vefatından sonra ona vekalet edecek halifeler seçerek pekiştirmişlerdi<sup>6</sup>.

Tevarüs ettikleri takva, adalet ve hakkaniyet üzerine kurulu yönetim anlayışını devam ettiren Raşid Halifeler; halktan biri gibi yaşar, onlar gibi sıradan giyinir, görünüşleri fakirler gibi ancak ellerine geçeni de fakirlere dağıtırlardı<sup>7</sup>.

Ancak bu kadar kısa zamanda gösterilen bu değişimin boyutları ve neydi? Araplar, İslamla birlikte Cahiliye dönemindeki anlayışlardan tamamen sıyrılmışlar mıydı? Bu soruların tümüne "Evet" demek oldukça zordur. Zira böyle bir yanıt hem insan hem de toplum tabiatına aykırıdır<sup>8</sup>. Ancak Mekte'nin fethinden önceki dönemde müslüman olmuş Ensar ve Muhacirler için bu cevap "Evet" olabilir. Fetihden sonra müslüman olmuş, ancak önceki dönemde müslüman olanların gerçekleştikleri değişimi sağlayamamış bedeviler için bunu söylemek oldukça zordur<sup>9</sup>. Nitekim Peygamber'in vefatının ardından yaşanan ridde olayları buna sadece bir örnektir<sup>10</sup>. Yine Emeviler döneminde Arap ırkının üstünlüğü anlayışı ve Arap olmayan "Mevali" ye reva görülen ve tarihe geçen ikinci sınıf insan uygulamaları, sadece siyasette değil toplumsal açıdan da şairlerin kazandıkları konum, İslamın etkisinin boyutu ve süresi hakkında yukarıda yapılan sorgulamaya yanıt vermede önemli ipuçları vermektedir.

Fetihler sonucu Fars ve Mısır gibi farklı milletler ve medeniyetlerle tanışılmış ve bu sayede Arap dışı unsurlar topluma karışmıştır. Bu karışım sonucu Arap sosyal ve kültürel yaşamı büyük oranda etkilenmiştir. Bu karışım

\* Araş. Gör., A.Ü. D.T.C.F. Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

## Raşid Halifeler Döneminde Şiir

ve iletişim arttıkça etkileşim artmış ve Arap toplumu kanı ve yaşayışıyla safliğini kaybetmiştir<sup>11</sup>.

Raşid Halifeler döneminin en önemli gelişmelerinden biri de Peygamber'in vefatından sonra başlayıp, zaman zaman küllense de, Mu'âviye b. Ebî Süfyân'ın Hz 'Ali'ye rağmen Şam'da halifeliğini ilan etmesiyle doruk noktasına ulaşan hilafet tartışmaları ve nihayet dinî-siyasî gurupların doğuşuna kadar uzanan olaylar zinciridir<sup>12</sup>.

İslamın gelişiyile sosyal ve edebî alanda kendini gösteren değişimden şiir de nasibini almıştı. Cahiliye devrinde kabileler arası mücadelede aktif rol oynayan ve bu nedenle bolca medih, hiciv, fahr ve fahş içeren şiirin, islamın gelişiyile konuları ve işlevi değişmişti. Tamamı olmasa da büyük bir bölümü konu bakımından İslâmî ölçülere girmiştir. Medih ve hicivin miktarı ve bunlar yapılırken yapılan aşırılıklar yerini İslamla övünme, Peygambere methiye, şehitlere yapılan mersiyyeye bırakmıştı. Atasözleri, hikmetli sözler, dinî vaaz gibi konular şiirde ağırlık kazanmıştı<sup>13</sup>.

Râşid Halifeler, şiirde seçici davranmış ve islam esaslarına uygunluk konusunda hassasiyet göstermişlerdir. Kabile kavgalarını körükleyen hicivlere karşı çıkmışlar ve kardeşlik bağının zedelenmemesine özen göstermişlerdir.<sup>14</sup> Bunun yanında Kur'ân'ın anlaşılması için cahiliye şiirinin ezberlenmesini ve nesilden nesile aktarılmasını teşvik etmişlerdir<sup>15</sup>, hem Kur'ân'ın hem de Hadis'in dil inceliklerinin anlaşılmasının yanında gramer kurallarının tesbiti bakımından da şiire gerekli önemi vermişlerdir<sup>16</sup>.

Başkalarını teşvikin yanında kendileri de çok sayıda şiir ezberlemiş ve yeri geldiğinde bu şiirleri nakletmişlerdir<sup>17</sup>. Örneğin Hz. Ebû Bekir'in hastalığı esnasında 'Abîd b. Ebras'a ait şu iki beyiti okuduğu rivayet edilir<sup>18</sup>:

وَكُلُّ ذِي إِبِلٍ مَّوْرُوْثٍ      وَكُلُّ ذِي سَلْبٍ مَّسْلُوْبٍ  
وَكُلُّ ذِي غَيْبَةٍ يُّوْبُوبٍ      وَغَائِبُ الْمَوْتِ لَا يُّوْبُوبُ

*"Her deve sahibine miras olunur ve her matem sahibine de matem tutulur.*

*Her kaybolan geri döner, ölümün yok ettiği ise asla geri dönmez".*

Hız. Ömer de şiir ezberlemeyi özendiriyordu. Ancak şiirin İslam anlayışına uygun olmasında son derece hassastı. Nitekim Hassân b. Sâbit'in Ensarlı Kureyş arasında Cahiliye dönemindeki düşmanlığı anımsatan şiirine karşı tavrı<sup>19</sup> ve hicivleri nedeniyle Hutay'a'yı hapsedmesinde bu hassasiyeti kendini göstermektedir<sup>20</sup>.

Hız. Osmân ise şiire ilgi duymaz; şair köle ise çekingenleşirdi. Ancak şiire karşı bir tavır almamış selefleri gibi şiirde ölçünün islam olmasına özen göstermiştir.<sup>21</sup>

Hız. Ali' nin ise Arap şiirinde çok daha farklı bir konumu vardı. Şiir ve şaire olan ilgisinin yanında, iyi şiir konusunda gerçekçi tespitlerde bulunmuştur<sup>22</sup>. Divanı olduğu söylenmekle birlikte, içindeki şiirlerin çoğunun ona ait olmadığı iddia edilmiştir<sup>23</sup>. Şiir söylemeyi bir meslek haline getirmemişse de şiir kabiliyeti yüksekti. Nitekim el-'Umde'de Siffin savaşında söylediği rivayet edilen şiirlerden bahsedilir<sup>24</sup>.



## Muhammet Hekimoğlu

Bu dönem şiiri anlam, hayal ve üslup bakımından Cahiliye dönemi şiirinden belirgin bir farklılık göstermese de, Kur’ânla birlikte anlamlarda derinlik ve hikmet artmıştı. Tanışılan yeni medeniyetler sayesinde hayal genişlemiş ve Kur’ânla birlikte kolay ve tatlı bir üsluba bürünmüştür. İslama davet, ashabın övülüp müşriklerin yerilmesi, sığınak, kale ve savaş aletlerinin tasviri ve övülmesi, şehitlere mersiye şiire giren yeni konulardı<sup>25</sup>.

Dönemin şairlerinin hemen hepsi hem Cahiliye’de hem de İslami dönemde yaşamış *muhadram* şairlerdi. Bu nedenle de bu dönemin şairlerinin çoğunluğu Cahiliyede meşhur olmuş ve şairlik yaşamlarının büyük kısmını bu dönemde geçirmiş şairlerdi. Medih, hiciv, fahr, hamaset, mersiye ve vasf gibi konular şekil itibariyle aynı olmakla birlikte muhteva bakımından farklılaşmıştı. Dönemin şiir konuları örnekleriyle şöyle özetleyebilir:

### 1.Hamâset:

Arapların, cahiliyede olduğu gibi İslamî dönemde de hamasi duyguları şiirde yerini bulmuştu. Cahilî gayeler için yapılan savaşlardaki kahramanlıkların yerini yeni dinin öğretilerinin diğer milletlere ulaştırılması için cihat meydanlarındaki kahramanlıklar almıştı<sup>26</sup>. Bu gelişme İslam toplumuna yeni bir heyecan getirmişti<sup>27</sup>. Şairler bu savaşlardaki ruh hallerinin yanısıra savaş meydanlarındaki dehşeti de yansıtıyorlardı.

Ölümün yaşamdan fazla istendiği bu savaşlardaki ruh halini Husayn b. Humâm el- Murrî ( ölm. ~10/ 612)<sup>28</sup> şöyle ifade ediyordu<sup>29</sup>:

لنفسى حياةً مثل أن أتقدما ولكن على أقدامنا تغطر الدما وهم كانوا أعق و أظما	تأخرت أستقبى الحياة فلم أجد فلسنا على الأعقاب تدمى كلومنا نقلق هاما من رجال أعزة علينا
--	--

“ Hayatta bâkî kalayım diye geri durdum. Oysa kendisine atıldığım gibi bir hayat göremedim.

*Biz yaraları kanayarak topukları üzerinde kaçanlar değiliz. Aksine ayaklarımız üzerinde durup kan akıtanlarız.*

*Bize karşı şiddetli olan adamlardan başlar ayırırız. Oysa onlar çok azgın ve zalimdiler”.*

Şam’ın fethinde büyük önemi olan Yermuk savaşı (13/634) bir çok şair tarafından konu edilmişti. Bu şairlerden el-Ka‘kâ’ b. ‘Amr (ölm. ~ 40/660) şöyle diyordu<sup>30</sup>:

كما فرنا بأيام العراق محرمة الجناب لدى النعاق نهابهم بأسياف رفاق على اليرموك معروق الوراق	ألم تر على اليرموك فرنا فتحننا قبلها بصرى وكنانت قتلنا من أقام لنا وفينا قتلنا الروم حتى ما تساوي
--	--

“Irak (savaşı) günlerinde galip geldiğimiz gibi Yermük’teki galibiye-timizi görmüyormusun.

....

## Raşit Halîfeler Döneminde Şiir

Ondan önce de, tüm feryat edenler için kadri yüce bir yer iken Busrâ'yı fethettik.

Hem karşımıza çıkanları hemde içimize girenleri öldürdük. Yassı kılıçlarla da onları sindirdik.

Rumları Yermuk'ta öyle bir öldürdük ki, eti soyulmuş kemiğe döndüler.

el-Esved b. Mukrin et-Temîmî ise bu savaştan bahsederken;

وكم قد أغرنا غارةً بعد غارةٍ      يوما ويوما قد كشفنا أهولة  
لَقِينَاهُم الْيَرْمُوكَ لَمَا تَضَايَقَتْ      بَمِنْ حَلِّ بِالْيَرْمُوكِ مِنْهُ حَمَانِلَةٌ

“ Peşpeşe nice hücumlar yaptığımız. Gün geçtikçe korkuları giderdik.

...

Yermukta konaklayana yüklerinin ağır geldiği bir zamanda, onlarla Yermukta karşı karşıya geldik...” diyordu<sup>31</sup>.

Önemli bir dönüm noktası olan Kâdîsiye (14/635) savaşının dehşetini Bişr b. Rebî'a el- Has'amî şöyle ifade ediyordu<sup>32</sup>:

تَذَلُّوْ - هَدَاكَ اللهُ وَفَعَّ سِيوفُنَا عَشِيَةً      بِيَابِ قُدَيْسٍ، وَالْمَكْرُ عَسِيرُ  
وَدَّ الْقَوْمُ لَوْ أَنَّ بَعْضَهُمْ      يُعَارُ جَنَاحِي طَائِرٍ فَيَطِيرُ  
إِذَا مَا فَرَعْنَا مِنْ قِرَاعِ كَتِيْبَةٍ      دَلَفْنَا لِأَخْرَى كَالْجِبَالِ تَسِيرُ  
تَرَى الْقَوْمَ فِيهَا وَاجْمِيْنَ      كَأَنَّهُمْ جَمَالٌ بِأَحْمَالٍ لَهُنَّ زَفِيرُ

"Allah sana hidayet versin, savaş şiddetlendiğinde kılıçlarımızın Kâdîsiye kapısına vuruşlarını hatırla.

Geceleyin, kavmin bazıları, keşke bir kuşun kanatlarını ödünç alsak da uçsak diye arzu etti.

Bir gurubu mızraklamayı bitirdiğimizde yürüyen dağlar gibi öbürüne atıldık”.

Savaş meydanında o kavmin, böğüren yüklü develer gibi dilini yuttuğunu görürsün”.

Müslümanlar tevekkülleri nedeniyle, savaş meydanında yaptıkları gayretleri Allah'ın boşa çıkarmayacağına inanıyorlardı. Dırâr b. Ezver (ölm. 11/632)<sup>33</sup>, Şam'ın fethinde bu duyguyu şöyle ifade ediyordu<sup>34</sup>:

عَلَيْكَ رَبِّي فِي الْأُمُورِ الْمُتَكَلِّ      اِعْفِرْ ذُنُوبِي إِنْ دَنَا مِنِّي الْأَجَلُ  
يَا رَبِّ وَفَقَّنِي إِلَى خَيْرِ الْعَمَلِ      عَنِّي وَامْحُ -سِيْدِي- كَلَّةَ الرَّزْلِ  
أَنَا ضَرَارُ الْفَارَسِ الْفَرَزْمِ الْبَطْلُنِ      بَاغٍ عَلَى الْأَعْدَاءِ أَضْحَالِ الْمُتَصَلِّ  
أَقْمَعُ بِسَيْفِي الرُّومَ حَتَّى تَضْمَحَلَ      مَا لِي سِوَاكَ فِي الْأُمُورِ مِنْ أَمَلِ

“Ey Rabbim! İşlerimde sana güvenirim, ecel yaklaştığında beni bağışla.

Ey Rabbim! beni işlerin en hayırlısına ulaştır. Ve ey efendim! benim bütün hatalarımı affet.

## Muhammet Hekîmoğlu

*Ben ki süvari, hırslı, kahraman ve kuşluk vaktinde düşmana peş peşe saldıran Dırar'ım.*

*Çil yavrusu gibi dağılıncaya kadar kılıcımın rumların kellesini vururum. Benim bu işlerde senden başka emelim de yoktur”.*

‘Amr b. Ma‘d Yekrubu‘z- Zebîd ( ölm. 21/ 642 )<sup>35</sup> de Kâdîsiye savaşındaki heyecan ve coşkusu<sup>36</sup>;

أنا أبو ثورٍ و سَيْفِي ذُو النُّونِ      أَضْرِبُهُمْ ضَرْبَ غَلَامٍ مَجْنُونِ  
يا آلَ زَبِيدٍ إِنَّهُمْ يَمُوتُونَ

*“Ben ki Ebû sevr' im, kılıcım da nûn' ludur. Delirmiş köle gibi onların boyunlarını vururum. Ey Zebîdoğulları bilesiniz ki, onlar ölecekler”.* şeklinde dile getiriyordu.

Evs b. Büceyr et- Tâî ise, savaş alanında kesilen kol ve bacaklardan bahisle tevhide vurgu yaparak şöyle diyordu<sup>37</sup>:

و لَيْتَ أبا بَكْرٍ يَرَى مِنْ سَيْوفِنَا      وَمَا تَخْتَلِي مِنْ أَدْرَعٍ وَرِقَابِ  
ألم تر أن الله لا ربَّ غيره      يصبُّ على الكفار سوطَ عذابِ

*“ Keşke Ebû Bekr kılıçlarımızı ve kestikleri kol ve bacakları görseydi. Görmezmissin ki, Allah' dan başka rab yoktur ve kafirler üzerine azabın en şiddetlisini yağıdırıyor”.*

‘Abbas b Mirdâs (ölm.~18/ 639 )<sup>38</sup> ise savaş meydanındaki kahramanlıklarını şöyle niteliyordu<sup>39</sup>:

فلم أرَ مثلَ الحيِّ حياً مُصَبَّحاً      ولا مثلاً يومَ التَّقِينَا فَوَارِسا  
أَكْرُ و أَحْمَى لِلْحَقِيقَةِ مِنْهُمْ      وَأَضْرَبُ مِنَّا بِالسَّيُوفِ الْقَوَانِسا  
إِذَا مَا شَدَدْنَا شِدَّةً نَصَبُوا لَنَا      صُدُورَ المَدَاكِي وَالرَّمَاخَ المَدَاعِسا  
إِذَا الخَيْلُ جَالَتْ عَنْ صَرِيحِ نَكْرُهَا      عَلِيَهُمْ فَمَا يَرْجِعُونَ إِلا عَوَانِسا

*“ Ne sabah erkenden hücumla geçen otağ gibisini, ne de düşmanla karşılaştığımızda bizim gibi süvariler gördüm.*

*Onlardan daha atılan ve hakka daha çok sahip çıkanlarız. Beyaz kılıcı en iyi vuran da bizdendir.*

*Kuvvetli bir hamle yaptığımızda, doru atların karınlarını ve savunma mızraklarını bize karşı diktiler.*

*Atlar, süvarileri yere düştüğünden başı boş dolaştığında, onları gerisin gerisi üzerlerine çeviririz ve onlar (düşmanlar) ancak perişan halde geri dönerler” .*

Çeşitli nedenlerle savaşa katılmayanların bazıları bundan üzüntü duyar ve çare ararlardı. İşte bunlardan biri de Ebû Mihcen es- Sekafi (ölm.30/ 650)<sup>40</sup> idi. Şaraba düşkünlüğünden dolayı Sa‘d b. Ebî Vakkas onu hapsedmiş bu sebeple istediği halde Kâdîsiye savaşına katılmamıştı. Savaşın şiddetlendiğini duyunca şöyle demişti<sup>41</sup>:

## Raşit Halifeler Döneminde Şiir

وَأَتْرَكَ مَشْدُوداً عَلَيَّ وَثَاقِيَا  
مَغَالِيْقُ مِنْ دُونِي تُصِمُّ الْمُنَادِيَا  
فَقَدْ تَرَكُونِي وَاحِداً لَا أَخَا لِيَا  
أَرَى الْحَرْبَ لَا تَزْدَادُ إِلَّا تَمَادِيَا

كفى حَزْناً أَنْ تُطْعَنَ الْخَيْلُ بِالْقَنَا  
إِذَا قَمَتَ عَنَّا الْحَدِيدُ وَغَلَقَتْ  
وَقَدْ كُنْتُ ذَا أَهْلِ وَإِخْوَةٍ  
هَلُمَّ سِلَاحِي، لَا أَبَا لَكَ، إِنِّي

“ Elim kolum bağlı iken atların mızraklanması beni üzmeye yeter.

Kalkmaya yeltendiğimde demir pranga bana engel oldu. Feryat edeni bile sağırlaştırın önümdeki kilitler de kapalı.

Halbuki ben çokça yakını ve kardeşi olan biriydim. Oysa şimdi beni kardeşsiz tek başıma bıraktılar.

Haydi silahımı ver babasız kalasica, harbin şiddetlendiğini değil, çığırdından çıktığını görüyorum” .

Cihata giden mü'minlerin eş, çocuk ve mallarından ayrılacakları zaman yaşadıkları ruh hallerini Nâbiğatu'l- Ca'dî (ölm. ~50/ ~ 670)<sup>42</sup> şöyle tasvir ediyordu:<sup>43</sup>

وَالدَّمَعُ يَبْهُلُ مِنْ شَأْنَيْهِمَا سَبِيلاً  
كُرْهاً وَهَلْ أَمْنَعَنَّ اللهُ مَا فَعَلَا  
وَإِنْ لَحَقْتُ رَبِّي فَأَبْتَعِي بَدَلَا  
أَوْ ضَارِعَا مِنْ ضَنْيٍ لَمْ يَسْتَطِعْ جَوْلَا

بَاتَتْ تُذَكِّرُنِي بِلِلَّهِ قَاعِدَةً  
يَا ابْنَةَ عَمِّي كِتَابَ اللهِ أَخْرَجَنِي  
فَإِنْ رَجَعْتُ فَرَبِّ النَّاسِ يَرْجِعُنِي  
مَا كُنْتُ أَعْرَجَ وَأَعْمَى فَيُعْذِرُنِي

“Gece boyu oturup bana Allah' ı hatırlatıyor, yaşları ise göz pınarlarından boşalmasına akıyor.

Ey Amcamın kızı! nefis istemese de beni Allah' ın emri çıkarıyor. Allah' ı yaptıklarında engelleyebilir miyim ki!

Eğer dönersem, bilesin ki beni insanların rabbi çevirmiştir. Şayet rabbime kevuşursam, o zaman karşılığını iste.

Topal, kör veya zayıftıktan hareket edemeyecek kadar bitkin değilim ki beni mazur görsün.”

### 2. Mersiye:

İslamî dönem mersiyesinde yeni inançtan kaynaklanan bir teslimiyet ve kadere rıza vardır. Zira yeni inançta ölüm; kaçılmayacak<sup>44</sup>, zamanı gelmeden öne alınamayacak, zamanı geldiğinde de ertelenemeyecek<sup>45</sup> bir vakı'a olarak ifade edilmektedir.

Ölen kişinin meziyetlerinin sıralandığı mersiyede islamla birlikte, diğer türlerde olduğu gibi temel değişiklik övgü unsurlarının ve ölçülerinin islam inaniyle uyum sağlamaya özen göstermesiydi. Dini yaşamada gösterilen fedakarlık, cihadındaki kahramanlık ve insanlara yararlılık övülmeye mazhar olmuş niteliklerdi.

İslam toplumunu şiddetle sarsan ilk olay Hz. Peygamberin ölümü idi. Onun ölümü karşısında duyulan hisler yine şairlerin dilinde estetik boyut kazanmıştı. İfadelerde onun kaybedilmiş olması değil benzerinin bir daha dünyaya gelmeyeceği ve emanetinin kıyamete kadar bakı kalacağı vurgulanmakta ve onun yüksek ahlakî meziyetleri sıralanmaktaydı. Bir çok şair ona mersiye söylemiş ve duyduğu üzüntüyü ifade etmeye çalışmıştı. Bunlardan birisi de

## Muhammet Hekimoğlu

hemen her konuda şiir söylemiş olan ve dönemin önde gelen şairlerinden olan Hassân'dı (ölm. 54/ 674)<sup>46</sup>. Hassan peygamberin ölümü karşısında duyduğu üzüntüyü şöyle ifade ediyordu<sup>47</sup>:

تالله ما حملت أنثى ولا وضعت  
ولا مشى فوق ظهر الأرض من أحد  
من الذي كان نوراً يستضاء به  
مصدقاً للنبيين الألى سلفوا  
مثل النبي رسول الرحمة الهادي  
أوفى بدمية جارٍ و بميعاد  
مبارك الأمر ذا عدلٍ وإرشاد  
وأبدل الناس للمعروف للجادي

“Allah' a yemin olsun ki, hiçbir kadın, rahmet elçisi ve yol gösteren nebi gibisine ne hamile kaldı ne de doğurdu.

Yeryüzünde, komşu hakkına ve verdiği söze ondan daha sadık hiç kimse yürümedi de.

O, kendisiyle aydınlanılan ışık, kutsal otoriteli, adalet ve doğruyu göstericilik vasfı sahiplerindendir.

Kendisinden önceki elçileri doğrulayıcı, iyiliği arayanlara da onu sunmada insanların en cömertiydi” .

Hz.Peygamberin kızı Hz. Fâtıma babasının ardındam duygularını şöyle ifade ediyordu<sup>48</sup>:

إنا فقدناك فقد الأرض وأبها  
فليت قبلك كان الموت صادفنا  
وغاب مدُّ غيبت عنا الوحي  
لما رُجيت وحالت دونك المثاني

“Seni kaybetmemiz toprağın yağmuru kaybetmesi gibiydi.. Ve sen gidele beri vahiy ve kitap da gelmez oldu.

Öldüğünde ve kitaplar seninle birlikte geçip gittiğinde n'olaydı ölüm, senden önce bize gelseydi” .

İlk halife Hz. Ebû Bekr'in ölümü de derin teessür uyandırmıştı. Bu teessür yine Hassân' ın dilinden şöyle dökülmüştü<sup>49</sup>:

إذا تذكرت شجواً من أخي ثقة  
خير البرية أتقاها وأغدلها بعد  
والثاني الصادق المحمود مشهده  
عاش حميداً لأمر الله متبوعاً بهذي  
فأذكر أخاك أبا بكرٍ بما فعلا  
النبي و أوقاها بما حملا  
وأول الناس منهم صدق الرسول  
صاحبه الماضي وما انتقلا

“Güvenilir kimselerden bir hüzn anarsan, yaptıklarından ötürü kardeşin Ebû Bekr'i an.

Nebi' den sonra, yaratılmışların en hayırlısı, en takvalısı idi. Üstlendiğini de yerine getirmede onların en vefakarıydı.

İkinci sadıktı ve makamı üvülmüye layıktı. Elçiyi doğrulamada ise insanların ilkiydi.

Allah'ın takdirine şükredip kendinden önceki arkadşının yoluna ve ondan kalanlara tabi olarak yaşadı ve asla dönmedi” .

Hz. Ömer'in beklenmedik bir anda Ebû Lü'lu' lakaplı İran asıllı Fîrûz tarafından şehid edilmesi inananları derin bir üzüntüye boğmuştu. Üzüntünün

## Raşit Halîfeler Döneminde Şiir

büyüğünü ise şüphesiz eşi Âtike bint Zeyd b. ‘Amr b. Nufeyl (ölm.~40/ 660) yaşamaktaydı. O’nun şehadeti üzerine şu beyitler dökülmüştü dilinden<sup>50</sup>:

بأبيض تال للكتاب منيب	فجعلني فيروز لا درّ درّه
أخي ثقة في النابات نجيب	رؤوف على الأدنى غليظ على العدى
سريخ إلى الخيرات غير قطوب	متى ما يقل لا يكذب القول فعله
لا تملي على الامام النجيب	عين جودي بعيرة ونحيب
م يوم الهياج والتليب	فجعتنا المنون بالفارس العلي
ر وغيث المنتاب والمحروب	عصمة الناس والمعين على الده
قد سقتة المنون كأس سغوب	قل لأهل السراء والبؤس موتوا

“Fîrûz, Allah onu perişan etsin, Kitab’ı okuyan ve Allah’a yönelenlerin en temizinin acısını bana tattırdı.

O, zayıflara son derece yumuşak, azgınlara karşı ise sertti. Felaketlerde güvenilir asil bir dosttu.

Ne zaman bir şey söylese, davranışı sözünü yalanlamazdı. Yüzünü asmadan iyiliklere çok hızlı koşardı”.

Ey Göz! Cömertçe yaş dök ve ağla. Soylu öndere karşı cimri olma.

Ölüm, kargaşa zamanında bilge ve zekice davranan kahramanla bizi kedere boğdu.

O insanların koruyucusu, sıkıntılarda yardımcı, felakete ve saldırıya uğrayanın elinden tutandı.

Sevinip duran bedbahtlara deki; Felaketler ona ölüm kadehini içirmişti.

Şemmah b. Dırâr (ölm. 22/ 643)<sup>51</sup> da bu üzüntüyü kelimelere döken şairlerden bir tanesiydi<sup>52</sup>:

يُدُّ اللهُ فِي ذَاكَ الْأَيْمِ الْمُمَرَّقِ	جَزَى اللهُ خَيْراً مِنْ إِمَامٍ وَبَارَكَتْ
بِوَانِقٍ فِي أَكْمَامِهَا لَمْ تَفْتَقِ	قَضَيْتْ أَمْوراً ثُمَّ غَادَرَتْ بَعْدَهَا
لِيُذْرِكَ مَا تَقَدَّمَتْ بِالْأَمْسِ يَسْبِقُ	فَمَنْ يَسْعَى أَوْ يَرْكَبُ جَنَاحِي نِعَامَةٍ
كَسَاهُ الْمَلِيكَ جُبَّةً لَمْ تُحَرِّقْ	أَمِينَ النَّبِيِّ فِي وَخِيهِ وَصَفِيهِ
وَبَابِكَ مِنْ كُلِّ الْفَوَاحِشِ مُغْلَقِ	مِنَ الدِّينِ وَالْإِسْلَامِ وَالْعَدْلِ وَالْتَّقِي

“Allah imama, yaptıklarının karşılıklarını versin. Ve Allah’ın kudret eli parçalanmış bu cildi mübarek kılsın.

Bir çok işi bitirdin, sonra ayrıldın. Elbiseleri içindeki felaketleri ortaya çıkarmadın.

Kim daha dün bıraktığın şeylere ulaşmak için çalışsa veyahut deve kuşunun kanatlarına binse yine de geride kalır.

.....

Nebinin vahiye sırdaşı ve dostuydu. O melik ona yıpranmamış bir cübbe giydirdin.

Dinden, İslamdan, adalet ve takvadan. Senin kapın ise bütün kötülüklere kapalıdır”.

Eymen b. Harîm ise Hz. Osman’ın şehid edilmesinden duyduğu üzüntüyü şöyle ifade ediyordu<sup>53</sup>:

## Muhammet Hekimoğlu

وَأَيُّ ذَبْحٍ حَرَامٍ لَهُمْ دَبَّحُوا ؟  
○ جَوْرٌ عَلَي سُلْطَانِهِمْ فَتَحُوا ؟  
فَحِهِمْ لِلدَّمِ الزَّكَايَ الَّذِي سَفَحُوا ؟  
○ وَأَنَا أَمَاماً وَخَسِرَاناً فَمَا رَجَحُوا

صَحَّحُوا بِعَثْمَانَ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ ضَحَّى  
فَأَيُّ سَنَةٍ جَوْرٌ سَنَ أَوْلَهُمْ  
مَاذَا أَرَادُوا - أَضَلَّ اللَّهُ سَعْيَهُمْ  
إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَتْلَهُ سَفَّحُوا

“Haram ayda, kuşluk vaktinde Osman' ı öldürdüler. Onlar nasıl da haram bir kurban kestiler.

Kendilerinden öncekiler hangi zulüm adetini bıraktılar ve idarecilerine hangi zulüm kapısını açtılar ki? .

Allah amellerini boşa çıkarırsın. Bu temiz kanı dökmekle ne istediler.

Alçakça onun öldürülmesini üstlenenler, büyük bir günaha ve hüsrana uğrasınlar ve kazançlı çıkamasınlar” .

Hz. Ömer'in şehid edilmesiyle başlayan bu çirkin gelenek Hz. Ali'yi de kurbanları arasına katmıştı. Yakın dostu Ebu' l- Esved ed- Dueli (ölm. 69/ 688)<sup>54</sup> şehadeti karşısında duyduğu üzüntü ve onun katillerine beslediği kin duygularını şöyle ifade ediyordu:<sup>55</sup>

○ لَا تَبْكِي أُمَّهُ الْمُؤْمِنِينَ  
بِعْزَّتِهَا وَقَدْ رَأَتْ الْيَقِينَ  
لَا قَرَّتْ عَيْنَ الْحَاسِدِينَ  
خَيْرِ النَّاسِ طَرّاً أَجْمَعِينَ  
○ لَلَّهَا وَمَنْ رَكِبَ السَّفِينَا  
مَنْ قَرَأَ الْمَثَانِي وَالْمِئِينَا  
جَبُّ رَسُولِ اللَّهِ وَرَبِّ الْعَالَمِينَ

الَا يَا عَيْنٌ وَبِحَكِّ أَسْعِدِينَا  
وَتَبْكِي أُمَّ كَلْتُومٍ عَلَيْهِ  
الَا قَلَّ لِلْخَوَارِجِ حَيْثُ كَانُوا  
أَفِي شَهْرِ الصِّيَامِ فَجَعَلْتُمُونَا  
قَتَلْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا  
وَمَنْ لَبَسَ الرَّعَالَ وَمَنْ حَذَّاهَا  
وَكُلَّ مَنَاقِبِ الْخَيْرَاتِ فِيهٍ

“Ah, Ey Göz, vay haline! matemimize katılmayacak mısın? Mü'minlerin emirine ağlamayacak mısın?

Ümmü Gülsüm, gerçeği gördüğü halde çağlayan göz yaşlarıyla ona ağlıyor.

Ah! Haricîlere de ki; “hasetçilerin yüzü asla gülmesin”.

Ramazan ayında mı insanların en hayırlısıyla bize acı verdiniz?

Bineklere boyun eğdirerek binenlerin ve gemide gezenlerin,

Nalini giyenlerin ve onu yapanların, mesânî ve mübîni okuyanların en hayırlısını öldürdünüz.

Bütün hayırların ve âlemlerin rabbi Allah'ın sevgisinin geçidi ondadır”.

Mütemmim b. Nuveyre (ölm. ~30/ ~650)<sup>56</sup> haksız yere öldürüldüğünü iddia ettiği kardeşi Malik'i kaybetmenin üzüntüsünü şöyle ifade ediyordu:<sup>57</sup>

رَفِيقِي لَتَذْرَأُ الدَّمُوعَ السَّوَافِكَ  
لَقَبْرِ نَوَى بَيْنِ النَّوَى فَالذَّكَادِكِ  
فَدَعْنِي فَهَذَا كَلَّةُ قَبْرِ مَالِكِ

لَقَدْ لَأَمْنِي عِنْدَ الْقُبُورِ عَلَى الْبِكَا  
فَقَالَ أَتَبْكِي كَلَّ قَبْرِ رَأَيْتَهُ  
فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ الشَّجَا يَبْعَثُ الشَّجَا

“Kabirlerin yanında ağlamaktan göz yaşım sel sel olduğu için arkadaşım beni ayıpladı.

## Raşit Halîfeler Döneminde Şiir

Bana “ Livâ ve Dekâdik arasındaki kabrin yüzünden her gördüğün kabirde ağlayacakmısın” dedi.

Ben de ona “ Şüphesiz ki hüznün hüznünü diriltir. Beni bırak, çünkü bunların hepsi Malik' in kabridir”. Dedim”.

### 3. Fahr ve Medih:

Birisi insanın kendisini övmesi, diğeri ise başkasını övmesi demek olan bu iki kavram, Cahiliyede olduğu gibi İslamî dönem şiirinin de başlıca konuları arasındaydı. Cahiliyede, kan davalarından ötürü çıkan savaşlardaki cesaret, atılganlık, ataların zaferleri vb. hususlarda yoğunlaşan övünme, sınırsız bir alan olarak ölçü tanımaz halde iken, islamî dönemde daha ölçülü ve sınırlı bir çerçeveye oturmuştu. Zira kur'an'da, islamın esasında alçak gönüllük, ağır başlılık olduğu ve müslümana yakışanın da bu olacağı vurgulanıyordu.<sup>58</sup>

Fahr'daki bu sınırlama medih'de de yapılmıştı. Çıkar elde etmek için insanların bir birlerini övmelerini peygamber yasaklayarak müslümanların bunu yapanlara karşı önlem almalarını tavsiye ediyordu.<sup>59</sup>

Diğer türlerde olduğu gibi bunlarda da, islama bağlılık, onun yolunda yapılan fedakarlık ve kaharamanlık övgü unsurlarındandı. Örneğin Hz. Ali, herkesten önce müslüman oluşundan dolayı şöyle övünüyordu.<sup>60</sup>

سَبَقْتُكُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ طُرّاً      صَغِيرًا، مَا بَلَغْتَ أَوْ أَنَّ حَلْمِي

“Daha ergenlik çağına gelmemişken, islama girmede hepinizi geçtim”.

Ridde olayları patlak verdiği kavmi irtidat edince bunu reddeden ve inancını terketmeyen ‘Umeyr b. Dabi‘ el- Yeşkurî onlara şöyle demişti<sup>61</sup>:

إِنَّ دِينَ الرَّسُولِ دِينِي فِي الْقَوْمِ      مِ رَجَالٍ عَلَى الْهُدَى امْتَالِي  
إِنْ تَكُنْ مِنْتِي عَلِي فَرَطَ اللَّحَى      وَ حَنِيفًا فَاتْنِي لَا أَبَالِي

“Şüphesiz resûlün dini benim dinimdir. Ve kavmimde hidayette olan benim gibi erkekler vardır.

Eğer ölümüm, Allah'ın yolunda olacaksa ne gam!”.

Hassân b. Sâbit de kavminin islama girişiyle övünürken şöyle diyordu<sup>62</sup>:

نَصَرْنَا وَأَوْيْنَا النَّبِيَّ مُحَمَّدًا      عَلَى أَنْفِ رَاضٍ مِنْ مَعْدٍ وَرَاغِمٍ  
نَصَرْنَا لَمَّا حَلَّ وَسَطَ رَجَالِنَا      بِأَسْيَافِنَا مِنْ كُلِّ بَاغٍ وَظَالِمٍ  
جَعَلْنَا بَنِينَ دُونَهُ وَبَنَاتِنَا      وَطَبْنَا لَهُ نَفْسًا بَقِيَاءَ الْمَغَانِمِ

“Ma‘add ve Râğim' in hoşnutsuzluğuna rağmen, Nebî Muhammed' e yardım ettik ve kucak açtık.

Bizim erkeklerimizin arasına girdiğinde, azgın ve zalimlere karşı kılıçlarımızla ona yardım ettik.



## Muhammet Hekîmoğlu

*Erkek ve kız çocuklarımızı önüne serdik ve ganimet fey' i ile onun için nefsimizi temizledik”*.

‘Abbâs b. Mirdâs da kavminin dine yardım edişiiyle şöyle övünüyor-  
du:<sup>63</sup>

وَفِي سُلَيْمٍ لِأَهْلِ الْفَخْرِ مُفْتَخِرٌ دِينَ الرَّسُولِ، وَأَمْرُ النَّاسِ مُشْتَجِرٌ بِبَطْنِ مَكَّةَ وَالْأُرُوخِ تُبْتَدِرُ	وَأَذْكَرُ بِلَاءِ سُلَيْمٍ فِي مَوَاطِنِهَا قَوْمٌ هُمْ نَصَرُوا الرَّحْمَنَ وَاتَّبَعُوا الضَّارِبِينَ جُنُودَ الشَّرِكِ ضَاحِيَةً
--	--

*“Süleyim' in yurdundaki yararlılıklarını an. Süleyim' de övünenlere karşı övünecekler vardır.*

*Onlar, insanların işleri karışık iken Rahman' in dinine yardım eden ve Resulün dinine tabi olan kavimdirler.*

*(Yine onlar) Ruhlar kaçışırken, Mekke'nin ortasında şirk ordularına güpe gündüz kılıç sallayanlardırlar”*.

Ünlü kadın şair Hansa' da (ölm. 24/ 645)<sup>64</sup> bir beyitinde şöyle diyor-  
du:<sup>65</sup>

بُورِكَ هَذَا هَادِيًا مِنْ دَلِيلٍ ذَلِكَ مِنْهُ خُلِقَ مَا يَحُولُ أَلْقَى فِيهَا وَعَلَيْهِ السَّلِيلُ	دَلٌّ عَلَى مَعْرُوفِهِ وَجْهُهُ نَحْسِبُهُ غَضْبَانٍ مِنْ عَزَّةٍ وَيَلْمَهُ مَسْعَرٌ حَرْبٍ إِذَا
---	---

*“Onun yüzü iyiliğine delildir. O yol gösterici rehber olarak mübarek-  
tir.*

*İzzetinden onu kızgın sanırız. Bu ise onda değişmez bir tabiattır.  
Üzerindeki zırhıyla oraya atıldığında harp ateşini yakana helal ol-  
sun!”*

Şemmah b. Dirâr ise şöyle diyordu:<sup>66</sup>

وَجَرُّ شِوَاءٍ بِالْعَصَا غَيْرُ مُنْضَجٍ كَرِيمٍ مِنَ الْفُتَيَانِ غَيْرُ مَزْجِجٍ وَلَا فِي بُيُوتِ الْحَيِّ بِالْمَتَوَلِّجِ وَلَا فِي بُيُوتِ الْحَيِّ بِالْمَتَوَلِّجِ	وَأَشْعَثُ قَدْ قَدَّ السَّفَارُ قَمِيصَهُ دَعَاؤُ إِلَى مَا نَابَتِي فَأَجَابَتِي فَتَيَّ لَيْسَ بِالرَّاضِي بِأَذْنِي مَعِيشَةً فَتَيَّ يَمْلَأُ الشَّيْزَى وَيُرْوَى سِنَانَهُ
---	--

*“Uzun yolculuk ve sağlam olmayan asa ile misafire hizmet gömleğini  
parçalamış, darma dağınık.*

*Başıma gelenlerden dolayı seslendiğimde insanların faziletlisi ve cömert biri çağırma karşılık verdi.*

*O, düşük geçime razı olmayan bir insandır. Kabilenin evlerine de girmiş değildir.*

*Tencereyi dolduran ve mızraklarının ucuna su veren bir kişidir. Silahlı gurubun da en önünde kılıç sallayandır”* .

### 4. Dini Öğüt:

Dini tebliğde hitabet amaca daha uygun olsa da, şairler de şiirle nasihat ediyor ve islâmın inanç esaslarını şiirsel üslupla ifade ediyorlardı. Örneğin Nâbiğatu' l- Ca'dî, tevhid inancını vurguladığı beyitlerinde şöyle diyordu:<sup>67</sup>

مَنْ لَمْ يَقْلُهَا فَتَنْفَسَهُ ظَلَمًا	الْحَمْدُ لِلَّهِ لَا شَرِيكَ لَهُ
--	------------------------------------

## Raşit Halifeler Döneminde Şiir

يَلْ نَهَاراً يُفْرَجُ الظُّلْمَا  
أَرْضَ وَلَمْ يَبْنِ تَحْتَهَا دِعْمَا  
أَرْحَامَ مَاءٍ حَتَّى يَصِيرَ دِمَا  
وَاعْتَصِمُوا إِنِّ وَجَدْتُمْ عَصْمَا  
عِصْمَةً مِنْهُ إِلَّا لِمَنْ رَجِمَا

المَوْلِجِ اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ وَفِي اللَّيْلِ  
الْخَائِضِ الرَّافِعِ السَّمَاءِ عَلَيَّ أَلْ  
لِخَالِقِ الْبَارِئِ الْمُصَوِّرِ فِي أَلْ  
فَأْتَمِرُوا الْآنَ مَا بَدَأَ لَكُمْ  
فِي هَذِهِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ ، وَلَا

“Hamd ortağı olmayan Allah' adır. Kim bunu söylemezse kendine zulmetmiş olur.

Geceyi gündüze katan, karanlıkları aydınlatmak için de geceye gündüzü katandır.

Yeri alçaltan, göğü de altına direk koymadan yerin üstünde yükseltendir.

Yaratan, yoktan var eden ve suyu kan oluncaya kadar rahimlerde şekillendirendir.

....

Şimdi istediğinize danışın ve eğer dayanaklar bulabilirseniz onlara yapışın.

Bu yer ve gökte onun merhamet ettiğinin dışındakilerin asla korunağı yoktur” .

Husayn b. Humâm el- Murrî de kıyametin korkutuculuğundan Allah' a sığınarak şöyle diyordu<sup>68</sup>:

تَبِ يَوْمَ تَرَى النَّفْسَ أَعْمَالَهَا  
مَنْ وَزُلْزَلَتْ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا

أَعُوذُ بِرَبِّي مِنَ الْمَخْزِيَا  
وَخَفْتُ الْمَوَازِينُ بِالْكَافِرِيَا

“Nefsin yaptıklarının karşılığını göreceği, kafirlerin mizanının hafif geleceği, yerin şiddetle sarsılacağı o günde utandırıcı şeylerden rabbime sığınırım.”

### 5. Hiciv:

İslamî dönemde hiciv, diğer türlerde olduğu gibi İslam esaslarına uydurulmuştu. Peygamberi savunan müslüman şairler tarafından müşriklere karşı silah olarak kullanılan bu türün, müslümanların birbirlerine karşı kullandıkları yine peygamber tarafından yasaklanmıştı. Zira temelinde karşıdaki hata ve zaafının ortaya dökülmesinin yattığı hiciv, sahibiyile hicve maruz kalan arasında tafisi zor yaralar açacaktır. Bu ise islamın kardeşlik anlayışıyla asla bağdaşacak bir durum değildi. Bu sebeple peygamber, inananlara birbirlerinin hatalarını örtmeyi emretmişti<sup>69</sup>. Görülüyor ki, yalnız bu esas bile hicvin islam toplumunun özüyle bağdaşmayacağını ortaya koymaktadır.

Raşit halifeler de şiire önem verirken hicive asla müsaade etmezlerdi. Çünkü hiciv bir tür kişilik haklarına tecavüzdür. Nitekim şair Hutay'a (ölm. ~45/ ~665)<sup>70</sup> ile Zibirkan arasında geçen olay bunun en açık örneklerinden biridir.

Yine Hutay'a Hz.Peygamber'in vefatının ardından Hz.Ebü Bekr'in Hz. 'Ömer'in biatıyla başlayan hilafetini şu beyitlerle yermiştir<sup>71</sup>:

## Muhammet Hekimoğlu

أطعنا رسول الله ما كان وسطننا  
أبورتنا بكرا إذا ما مات بعده  
فيا لعباد الله ما لأبي بكر  
وتلك لعمر الله فاصمة الظهر

“Aramızdayken Allah'ın elçisine itaat ettik. Ama Ey Allah'ın Kulları, Ebû Bekr'e de ne oluyor!?”

Öldükten sonra Ebû Bekr'i mi bize varis bıraktı? Vallahi bu belimizi kırar.

İslam toplumu bölünüp firkalaşmaya başlayınca, her fırka kendi meşruiyetini isbatlamaya uğraşırken, birbirlerini de hicvetmeyi ihmal etmemiyorladı.

Nitekim, Hz. Ali' nin komutanlarından Malik b. Eşter:<sup>72</sup>

إني إذا ما الحرب أبدت نايها  
ومزقت من حنق ثيابها  
ليس العدو دوننا أصحابها  
لا طعتها أخشي ولا ضربها  
وَعَلَقْتُ يَوْمَ الْوَعَى أَبْوَابَهَا  
كُنَّا قُدَامَهَا وَلَا أَدْنَابَهَا  
مَنْ هَابَهَا الْيَوْمَ فَلَنْ هَابَهَا

“Savaş dışlerini gösterdiğinde, kargaşa gününde tüm çıkış kapılarını kapattığında

Öfkeden üstünü başını parçaladığında biz onun karşısında oluruz arkasında değil.

Düşmanın, ondan kaçan fertleri karşımızda duramaz. Biz ise ondan asla korkmayız.

Onun ne mızraklamasından ne de boyun vurmasından korkarız”. demesi üzerine, karşı taraftan Haris ed-Dabbî de şöyle karşılık veriyordu<sup>73</sup>:

نحنُ بنو صَبِيَّةٍ أصحابُ الجملِ  
الموتُ أخلّي عندنا مِنَ العسَلِ  
نُنْعِي ابنَ عفانَ بأطرافِ الأَسَلِ  
رُدُّوا علينا شيخنا ثمَّ بَجَلِ

“Biz Dabbe oğulları, Cemel ehliyiz.

Mızrak uçlarıyla Osman b. Affan' in intikamına çağırırız.

Ölüm bize baldan daha tatlıdır.

Şeyhimizi bize verin gerisi tamamdır”.

Görülüyor ki, tür ve üslup bakımından Cahiliye şiirinden pek farklı olamayan İslamî dönem şiiri, içerik ve konuların işleniş sırasında gözetilen esaslar bakımından ondan ayrılır. Bu da tabii bir sonuçtur. Zira ait olduğu toplumun değerleriyle uyum sağlayan ve onun değer yargılarına vurgu yapan bu sanatın, İslam'ın değer yargılarını benimsemiş olması ve onları aksettirmesi onun tabiatı gereğidir.

### Summary:

## Raşit Halîfeler Döneminde Şiir

The period of Orthodox Caliphs in Islamic history has a special importance in many ways. The present article deals with the Arabic poems which had been composed in the various subjects in the period of Orthodox Caliphs.

- <sup>1</sup> A. Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-edebe'l-'arabî* Kahire, ts., s. 82.
- <sup>2</sup> Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm, Dâru'l- kütübi'l- 'Arabî*, Beyrut, 1975, s. 32.
- <sup>3</sup> Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebe'l-'arabî (I-IV)*, Beyrut 1992, c. I, s. 239.
- <sup>4</sup> Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye (I-IV)*, Beyrut ts, c. I, s. 185.
- <sup>5</sup> A. Emîn, a.g.e., s. 69.
- <sup>6</sup> Aynı eser, s. 74.
- <sup>7</sup> Corcî Zeydân, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğamiz, İstanbul 1976, c. I, s. 112-113.
- <sup>8</sup> A. Emîn, a.g.e., s. 78.
- <sup>9</sup> A. Hasan Zeyyât, a.g.e., 83.
- <sup>10</sup> A. Emîn, a.g.e., 80.
- <sup>11</sup> Aynı eser, s. 91.
- <sup>12</sup> Celaleddin es-Süyûtî, *Târîhu'l- hulefâ'*, Katar 1974, s. 147, 163.
- <sup>13</sup> Ö. Ferrûh, a. g. e., c. I, s. 256.
- <sup>14</sup> I. Goldzher, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. A. Yüksel- R. Er, s. 41.
- <sup>15</sup> C. Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye*, s. 91-192.
- <sup>16</sup> *Küçük Türk- İslam Ans.*, "Arap" mad.
- <sup>17</sup> C. Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye*, s. 192.
- <sup>18</sup> Nâyif Ma'rûf, *el- Edebu'l- İslâmî*, Beyrut 1990, s.166.
- <sup>19</sup> Aynı eser, s. 172.
- <sup>20</sup> Ö. Ferrûh, a.g.e., C. I, s. 332-333.
- <sup>21</sup> N. Ma'rûf, a.g.e., s. 85-87.
- <sup>22</sup> Aynı eser, s.193
- <sup>23</sup> Ö. Ferrûh, a.g.e., c. I, s. 193.
- <sup>24</sup> Aynı eser, c. I, s. 195-196.
- <sup>25</sup> Hannâ Fâhûrî, *Târîhu'l- edebi'l- 'arabî*, Beyrut 1960, s. 220-221.
- <sup>26</sup> "Kendileriyle savaşılanlara (mü'minlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) izin verildi..." (K. Kerim, Hac, 39.)
- <sup>27</sup> "Allah mü'minlerden mallarını ve canlarını onlara (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır..." (Kur'an, Tevbe, 111.)
- <sup>28</sup> Hayatı için bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu' ş- şu'arâ'*, s. 58; Ferrûh, a.g.e., C. I, s. 265; Ziriklî, a. g. e , c. II, s. 262.
- <sup>29</sup> Ebû Temmâm, *Dîvânü'l- hamâse*, s. 62.
- <sup>30</sup> İbn Kesîr ( Ebu'l-Fidâ' İsmâ'il), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1993, C.VII, s. 19.
- <sup>31</sup> Aynı yer.
- <sup>32</sup> N. Ma'rûf, a.g.e., s. 215.
- <sup>33</sup> Hayatı için bkz. Ziriklî, *A'lâm*, C. III, s. 215; F. Total el-Yesû'î, *Müncid (A'lâm)*, s. 421.
- <sup>34</sup> N. Ma'rûf, a.g.e., s. 217.
- <sup>35</sup> Hayatı için bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş- şu'arâ'*, C. I, s. 372-375; Ferrûh, a.g.e. , C. I, s. 276; Câbizâde Ali Nehmî, *Husnu's- sahâbe*, s. 17.
- <sup>36</sup> N. Ma'rûf, a.g.e., s. 224.
- <sup>37</sup> Aynı eser, s. 240.
- <sup>38</sup> Hayatı için bkz. İbn Kuteybe, a.g.e. C. I, s. 300; Ferrûh, a.g.e., C. I, s. 271-273; Câbizâde, a.g.e., s. 106-111.
- <sup>39</sup> Ebû Temmâm, a.g.e., s. 132.
- <sup>40</sup> Hayatı için bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 423-424; Ferrûh, a.g.e., C. I, s. 293-294.
- <sup>41</sup> İbn Kuteybe, a.g.e., s. 423.
- <sup>42</sup> İbn Sellâm el- Cumahî, a.g.e., s. 43-45; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 289-291; Ferrûh, a.g.e., C. I, s. 342.
- <sup>43</sup> İbn Kuteybe, a.g.e., s. 293.
- <sup>44</sup> "Her can ölümü tadacaktır. Sonunda bize döndürüleceksiniz." (Kur'an, Ankebut, 57)

## Muhammet Hekimoğlu

- <sup>45</sup> “... Ecelleri gelince ne bir an geriye atabilirler ne de bir an ileriye alabilirler...” (*Kur'an*, A'raf, 34.)
- <sup>46</sup> Hayatı için bkz. İbn S. el- Cumahî, a.g.e., s. 83-84; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 305; Câbizâde, a.g.e. s. 17.
- <sup>47</sup> N. Ma'rûf, a.g.e., s. 226.
- <sup>48</sup> Aynı eser, s. 227.
- <sup>49</sup> Aynı eser, s. 229.
- <sup>50</sup> İbn Kesîr, a.g.e., C.VII, s.158.
- <sup>51</sup> Hayatı için bkz. İbn S. el- Cumahî, a.g.e., s. 47; Ferrûh, a.g.e., C. I. s. 303.
- <sup>52</sup> N.Ma'rûf, a.g.e., s. 230.
- <sup>53</sup> Aynı eser, s. 230-31.
- <sup>54</sup> Hayatı için bkz. Zirikli, a.g.e. C. III, s. 236; F. Total el-Yesû'î, a.g.e., s. 14.
- <sup>55</sup> N. Ma'rûf, a.g.e., s. 232.
- <sup>56</sup> Hayatı için bkz. Ferrûh, a.g.e., C. I, s. 301)
- <sup>57</sup> Ebû Temmâm, a.g.e., s. 225.
- <sup>58</sup> “Rahman'ın kulları onlardır ki, yeryüzünde tevazu ile yürürler ve kendini bilmez kimseler kendilerine laf attığında onlara 'selam' derler (geçerler).” (*Kur'an*, Furkan, 63.)
- <sup>59</sup> “... Peygamber bize, meddahların yüzüne toprak saçmamızı emretmişti...” Geniş bilgi için bkz. *Kütüb-i Sitte*, Haz. İbrahim Canan, Ankara, 1988-1992, C. XV, s. 205.
- <sup>60</sup> N. Ma'rûf, a.g.e., s. 241.
- <sup>61</sup> Aynı eser , s. 242.
- <sup>62</sup> Aynı eser, s. 243.
- <sup>63</sup> Aynı eser, s. 243.
- <sup>64</sup> Hayatı için bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 342-347; Ferrûh, a.g.e., C. I, s. 317-18; Câbizâde, a.g.e., s. 96.
- <sup>65</sup> Ebû Temmâm, a.g.e., s. 592.
- <sup>66</sup> Aynı eser, s. 578.
- <sup>67</sup> İbn Kuteybe, a.g.e., s. 294.
- <sup>68</sup> N. Ma'rûf, a.g.e., s. 204.
- <sup>69</sup> “...Her kim bir mü'min kardeşinin ayıbını örterse, Allah da kıyamet gününde onun ayıplarını örter.” Geniş bilgi için bkz. *Kütüb-i Sitte*, X, 221.
- <sup>70</sup> Hayatı için bkz. İbn Sellâm el- Cumahî, a.g.e., s. 38; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 322-323; Ferrûh, a.g.e., C. I, s. 102; Hannâ Fâhûrî, a. g. e. , s. 194-197.
- <sup>71</sup> İbn Kesîr, a.g.e., c.VI, s. 344.
- <sup>72</sup> N. Ma'rûf, a.g.e. , s. 259.
- <sup>73</sup> Aynı eser, s. 259.

## *Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı*

### *Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı*

*İbrahim Ethem Polat\**

Hanîf kelimesi, Arapça h-n-f (حنف) kökünden türemiş olup lügatte *meyletmek, yönelmek* anlamlarına gelip geniş anlamıyla da, batıl inanışlardan sıyrılıp hakka yönelen, Hz. İbrahim'in dininden olup Allah'ın emrine boyun eğip teslim olan, putlara ibadeti reddeden anlamlarındadır<sup>1</sup>. Ayrıca hakikî ve saf din mensuplarına özel isim olarak kullanılan kelime, Allah'a temiz ve saf bir şekilde ibadet edenlere verilen bir isimdir ve bu tarzın mümessili olarak da Hz. İbrahim gösterilmektedir<sup>2</sup>. Arapçaya akraba olan dillerden Süryancada "hânef" kelimesi dinsizleştirmek, putperestleştirmek, "hanfo" putperest, kâfir, "hanfûto" dinsizlik, putperestlik anlamlarındadır<sup>3</sup>. "Ahnef" kelimesi de putperest oldu, müslüman oldu manasındadır<sup>4</sup>.

Tarih boyunca ilahî dinlerin etkisi altında kalan Arap Yarımadası, monoteist (tek tanrı) yapının temsilcisi olan Hz. İbrahim'in ve daha sonraları oğlu Hz. İsmail'in tek tanrı inancını yaydığı yer haline gelmiştir. Hz. İbrahim'in monoteist yapının temsilcisi olduğunu son semavî din olan İslâmiyet de vurgulayarak, Kur'an-ı Kerim'de altmış yedi ayette Hz. İbrahim'den bahsedilmekte, on iki yerde hanîf ve çoğulu olan hunefâ kelimeleri Hz. İbrahim ile birlikte geçmektedir<sup>5</sup>. Kur'an, hanîf kelimesini "*küfür ve şirkten arınmış, hakka ve tevhide yönelik olarak İbrahim milletinden olmak*"<sup>6</sup> anlamında kullanmış, kelime monoteist inancın simgesi olarak görülmüş, Hz. İbrahim de şirkten uzak, saf ve temiz bir tarzda ibadetin simgesi olarak gösterilmiştir. Zamanla Arap yarımadasında monoteist yapı terk edilmiş yerini putperestlik almıştır. Fakat yaygın putperestliğe rağmen Hz. İbrahim'in getirmiş olduğu tevhit inancı tamamen kaybolmamış, bir takım insanlar tarafından sürdürülmeye çalışılmıştır.

İslâm öncesi putperest bir toplumda yaşayan, gerek dinî gerekse içtimaî alanlarda pek çok şiirler söyleyen hanîf şairlerin şiirlerinde en fazla önem verdikleri ve temel akidelerini belirleyen konu, tevhit yani Allah'ın birliği konusudur. Dönemlerinde putlara tapan kavimlerinin bu davranışını hanîfler, çirkin görmüşler, onların inanç biçimlerinden uzaklaşarak monoteist akidenin temsilcisi olan Hz. İbrahim'in öğretisi hanîflik prensipleri üzerinde kalmaya çalışmışlardır. Kavimlerinin onları dışlamasına aldırış etmeden her zaman inandıkları doğruları söylemeye çalışmışlar, insanları bir olan Allah'a inanmaya davet etmişlerdir.

Arap edebiyatında önemli konuları olan bazı hatipler ve şairler, kendilerine Hanîfler adı verilen bu grubun içerisinde yer alarak, inançlarını edebî ürünlerine yansıtmışlardır. Bu çalışmada sayıları yaklaşık yirmi kişi olarak belirlenen şairlerden yalnızca şiirlerinde monoteist yapı söz konusu olanlar alınmıştır<sup>7</sup>.

Hanîf şairlerin en önde geleni ve yaşadığı dönemin en büyük hatiplerinden biri olan, Arapların meşhur Ukâz panayırında sürekli öğüt verici vaaz-

\* Araş. Gör. A. Ü. D.T.C.F. Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

## İbrahim Ethem Polat

lar vererek monoteist inanca davet eden Kuss b. Sâ'ide el-İyâdi<sup>8</sup>, meşhur hutbelerinden birinde kavmine güzel yolu göstermeye çalışıp onlara şöyle hitap ederek tevhide davet eder:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا وَعُوا فَإِذَا وَعَيْتُمْ فَانْتَفِعُوا إِنَّهُ مَنْ عَاشَ مَاتَ وَمَنْ مَاتَ قَاتَ وَ  
كُلُّ مَا هُوَ آتٍ أَنْتَ إِنَّ فِي السَّمَاءِ لَخَبِيرًا وَ إِنَّ فِي الْأَرْضِ لَعَبِيرًا مَهَادٌ مَوْضُوعٌ وَ سَقْفٌ مَرْفُوعٌ  
وَ نُجُومٌ تَمُورُ وَ بَحَارٌ لَنْ تَغُورَ لَيْلًا دَاجٌ وَ سَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ أَقْسَمُ فُسٌّ فَسْمًا حَتْمًا لَنْ كَانَ فِي  
الْأَرْضِ رِضًى لَيْكُونَنَّ بَعْدَهُ سَخَطًا وَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّتْ قُدْرَتُهُ دِينًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ دِينِكُمْ أَلَا لَيْذَى أَنْتُمْ  
عَلَيْهِ مَا لِي أَرَى النَّاسَ يَذْهَبُونَ وَ لَا يَرْجِعُونَ أَرْضُوا بِالْمَقَامِ فَأَقَامُوا أَمْ تُرْكُوا فَتَأَمُّوا.

“Ey insanlar! Dinleyiniz ve ibret alınız! İbret aldığınız gibi faydalanınız. Her yaşayan ölür, her ölen kaybolup gider, ve olacak olan olur. Muhakkak ki gökte haber var, yer de ise ibret alınacak şeyler vardır. Yeryüzü bir taban gökyüzü bir tavandır. Yıldızlar hareket eder. Denizler asla tükenmez. Gece bir örtüdür. Göklerin burçları vardır. Kuss yemin eder ki, yeryüzünde rahatlık dileyen cefa görür. Muhakkak ki, Allah'ın şu an üzerinde bulunduğunuz dinden daha sevimli bir dini vardır. Bana ne oluyor ki, insanları gidiyor ve geri dönmüyor görüyorum. Gittikleri yerden razı oldular da kaldılar mı, yoksa terk edildiler de uykuya mı daldılar<sup>9</sup>.”

Bu anlamlı sözlerine şu beyitleriyle devam eder:

فِي الذَّاهِبِينَ الْأَوَّلِ  
لَمَّا رَأَيْتَ مَوَارِدًا  
وَرَأَيْتَ قَوْمِي نَحْوَهَا  
لَا يَرْجِعُ الْمَاضِي إِلِ  
أَيَقَنْتَ أَنِّي لَا مَحَا  
بَيْنَ مِنَ الشُّعُوبِ لَنَا بَصَائِرُ  
لِلْمَوْتِ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرُ  
تَسْعَى الْأَصَاغِرُ وَالْأَكْبَارُ  
يَّ وَلَا مِنَ الْبَاقِيْنَ غَابِرُ  
لَهُ حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرُ

Bizden önce gelip geçen kavimlerden bizlere ibret vardır.

Ölüme giden yolları görmekteyim, fakat dönüş yolu yoktur.

Kavimimden büyük küçük herkesin o yöne doğru gittiğini görmekteyim.

Mazi bana bir daha geri dönmemekte, geçmişten bâki kalan hiçbir şey yoktur.

Şunu iyice anladım ki; geçmiş kavimlere olan bana da olacaktı<sup>10</sup>.

Araplar arasında ilk defa yüksek bir yerden halka vaaz eden, ilk defa bir sopaya veya kılıca dayanarak konuşan, ilk defa أَمَا بَعْدُ diyen, ilk defa مَنْ إِلَى فَلَانٍ sözünü kullanan ve ilk defa yazışmalarda وَالْيَمِينِ kullanımları kullanan ve ilk defa yazışmalarda كَيْفَ كُنْتُمْ فِي الْيَوْمِ şeklindeki ifadeyi kullanan kişi olan Kuss<sup>11</sup> Allah'ın birliği konusunda hiçbir şüphesi kalmadan kesin bir kararlılıkla şöyle der;

كَلَّا بَلْ هُوَ اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ  
لَيْسَ بِمَوْلُودٍ وَلَا وَالِدٌ  
أَعَادُ وَ أُبْدَى وَ إِلَيْهِ الْمَأْبِ غَدَا

Kesinlikle Allah birdir, doğmamış, doğrulamamıştır.

## Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı

Ona döndürülürüm. Onun önüne çıkarılırım, yarın dönüş O'nadır<sup>12</sup>.

Hanif şairlerin en önemlilerinden birisi olan kavminin putlarından yüz çevirerek gerek Hıristiyanlığa gerekse Yahudiliğe girmemiş olan Zeyd b. Amr b. Nufeyl (ö.606)'dir<sup>13</sup>. Yaşadığı toplumun tüm şirkini reddetmiş, putlara kurban kesmemiş, onların adına kesilen kurbanların etlerinden yememiştir. Yaşadığı toplumun en çirkin adeti olan kız çocuklarını diri diri toprağa gömmekten (ve'du'l-benât) sakındırmaya çalışmıştır<sup>14</sup>.

İbn Sa'd'ın ifadesine göre Zeyd b. Amr, Kureyşlileri putlar için kurban kesmelerini eleştirmiş ve onlara şöyle demiştir:

“Bu hayvanları Allah yarattı. Gökten yağmur yağdırdı. Yeryüzünde bu hayvanlar için ot bitirdi. Öyle olduğu halde siz onları bu nimetleri inkâr edersine Allah'ın isimleri dışında bir isimle kesiyorsunuz. Kesilirken Allah'ın adı zikredilmemiş bir hayvanın etini yemem<sup>15</sup>.”

Nitekim Zeyd b. Amr kavminin saygı duyduğu ve Allah'a ortak koştuğu en büyük putları isimleriyle zikrederek onları reddettiğini belirttiği bir şiirinde şöyle der:

أَدِينُ إِذَا انْقَسَمَتِ الْأُمُورُ  
كَذَلِكَ يَفْعَلُ الْجَلْدُ الَّ صَبُورُ  
وَلَا صَنَمِي بَنِي عَمْرٍو أَرُورُ  
لَنَا فِي الدَّهْرِ إِذْ جَلَمِي تَسِيرُ  
لِيُغْفَرَ ذَنْبِي الرَّبُّ الْعَفُورُ  
مَتَى مَا نَحْفَظُوهَا لَا تَبُورُ  
وَلِلْكَفَّارِ حَامِيَةٌ سَعِيرُ

أَرَبًّا وَاحِدًا أَمْ أَلْفَ رَبِّ  
عَزَلْتُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى جَمِيعًا  
فَلَا عَزَى أَدِينُ وَلَا ابْتَنَيْهَا  
وَلَا هَيْبًا أَدِينُ وَكَانَ رَبًّا  
وَ لَكِنْ أَعِيذُ الرَّحْمَانَ رَبِّي  
فَتَقَوَى اللَّهُ رَبِّكُمْ أَحْفَظُوهَا  
تَرَى الْأَبْرَارَ دَارَهُمْ جَنَّاتُ

İşler taksim olunduğu zaman bir tek Rabbe mi yoksa bin tane Rabbe mi ibadet edeceğim?

Lat ve Uzzâ'yı hep birlikte terk ederek bıraktım. Dirayetli, ileri görüşlü olan bir kimse de böyle yapar.

Ne Uzzâ'ya ibadet ederim, ne de onun iki kızına ve ne de Benû Amr'ın iki putunu ziyaret ederim.

Ne de Hubel'e ibadet ederim. Eski zamanda aklımın yetmediği bir dönemde o bizim için Rab idi.

Fakat Rabbim Rahman'a ibadet ederim ki çok bağışlayan, affeden Rab günahımı bağışlasın

Rabbimizin takvasına sarılın ve muhafaza edin; ona sarıldığımız da he-lak olmazsınız

Biliniz ki iyi kimselerin yurdu cennettir, kafirler için ise sıcak ve alevli cehennem vardır.<sup>16</sup>

Zeyd b. Amr b. Nufeyl, tek olarak inandığı Yaratıcıya büyük bir teslimiyet içerisinde olduğunu belirterek şöyle söyler:

لَهُ الْأَرْضُ نَحْمَلُ صَخْرًا ثَقَالًا  
عَلَى الْمَاءِ أَرْسَى عَلَيَّهَا الْجِبَالُ

وَأَسْلَمْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْلَمْتُ  
دَحَاهَا فَلَمَّا رَأَاهَا اسْتَوْتُ



## İbrahim Ethem Polat

وَأَسْلَمْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْلَمْتُ  
إِذَا هِيَ سَيِّقَتْ إِلَى بَلَدَةٍ  
لَهُ الْمَرْزُ نُحْمَلُ عَذْبًا زُلَالًا  
أَطَاعَتْ فَصَبَّتْ عَلَيْهَا سَجَالًا

*Bütün vücudumla, o ağır kayaları taşıdığı halde yerin boyun eğdiğine boyun eğdim.*

*Suyun üzerine durduğunu görünce üzerine dağları sabit kıldı ve dağlarla onları ağırlaştırdı.*

*Tatlı ve saf suları taşıyan bulutların boyun eğdiğine bende teslim oldum.*

*Bir de bakarsın ki o bulutlar, bir beldeye sürüklendiğinde, boyun eğip sularını döküvermişler<sup>17</sup>.*

Hanîf şairlerin önde gelenlerinden birisi de Umeyye b. Ebi's-Salt'tır (ö. 627)<sup>18</sup>. İncil ve Tevrât'ı okumuş, Arap Yarımadasında Hicâz yöresinden bir peygamber geleceğini öğrenmiş, beklenen peygamberin kendisi olacağı ümidine kapılmış, Hz. Muhammed ortaya çıkınca ona karşı kıskançlık duyduğundan İslâmiyet'i ve onun peygamberliğini kabul etmemiştir<sup>19</sup>. Cahiliye döneminde "Mesûh" adı verilen kalın abadan yapılmış bir elbise giyen Umeyye b. Ebi's-Salt, putlara tapmamış, şirki, zınayı ve içkiyi hoş karşılamamıştır<sup>20</sup>.

Umeyye b. Ebi's-Salt Allah'ın bir olduğuna inandığına ve O'na hiçbir ortak koşmayarak ibadet ettiğini şu beyitleriyle dile getirir:

وَإِيَّاكَ لَا تَجْعَلْ مِنْ اللَّهِ غَيْرَهُ  
رَضِيتُ بِكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا فَلَنْ أَرَى  
فَإِنَّ سَبِيلَ الرُّشْدِ أَصْبَحَ بِأَدْيَا  
أَدِينُ إِلَهًا غَيْرَكَ اللَّهُ تَانِيَا

*Seni sakındırırım, Allah'tan başkasını ortak kılma, çünkü doğru yol artık apaçıktır.*

*Ey Allah'im, sana Rab olarak razı olduk. Senden başka ikinci bir ilaha ibadet etmeyi elbette ve asla düşünemeyiz<sup>21</sup>.*

Bir başka şiirinde de Allah'a imanını muhafaza etmesi için yakarıшта bulunarak şöyle der:

يَا رَبِّ لَا تَجْعَلْنِي كَافِرًا أَبَدًا  
وَإِخْلُطْ بِهِ بَنِيَّتِي وَإِخْلُطْ بِهِ بَشْرِي  
وَاجْعَلْ سَرِيرَةَ قَلْبِي الدَّهْرَ إِيْمَانًا  
وَاللَّحْمَ وَاللِّدْمَ مَا عَمِرْتُ إِنْسَانًا

*Ey Rabbim beni asla kafir yapma! Kalbimi daima imanla doldur.*

*Bir insan olarak yaşadığım sürece bedenimi, cildimi, etimi ve kanımı iman ile donat<sup>22</sup>.*

Şiirinin devamında Umeyye b. Ebi's-Salt yalnızca Allah'a sığındığını belirterek şöyle der:

إِنِّي أَعُوذُ بِمَنْ حَجَّ الْحَبِيبُ لَهُ  
مُسْلِمِينَ إِلَيْهِ عِنْدَ حَجِّهِمْ  
وَالرَّافِعُونَ لِدِينِ اللَّهِ أَرْكَانًا  
لَمْ يَبْتَغُوا بِتَوَابِ اللَّهِ أَمْنًا

## Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı

Ben hacıların kendisine hac ettiği Allah'a sığınırım, Allah'ın dininin rükünlerini yüceltenler,

Hacıları esnasında kendilerini Allah'a teslim ederek Allah'ın sevabı karşılığında bir bedel aramazlar.<sup>23</sup>

İnanıldığı tek tanrıyı Hanîf dininin rabbi olarak tanımlayan Umeyye bu düşüncesini şöyle dile getirir:

بِالْحَمْدِ لِلَّهِ مُمَسَّنًا وَ مُصْبِحًا  
بِالْخَيْرِ صَبَحْنَا رَبِّيَ مَسْرَانًا  
رَبُّ الْحَنِيفَةِ لَمْ تَنْفَدْ خِزَانَتُهَا  
مَمْلُوءَةٌ طَبَقَ الْآفَاقِ سُلْطَانًا

Bizi sabaha ve akşama kavuşturan Allah'a sabah akşam hamd olsun.  
Bizi hayır ve afiyet içerisinde akşam ve sabaha ulaştıran Rabbim!

Hanîf dininin rabbi! O'nun dopdolu hazineleri bitmedi, hükümranlığı da dört bir yanı kuşattı<sup>24</sup>.

Cahiliye besmelesi olan "Bismikellahümme" tabirini ilk defa kullanan<sup>25</sup> Umeyye b. Ebi's-Salt, bir kimsenin Allah'tan başka bir ilah olduğunu söylemesi halinde, insanların bunu reddedeceğini şu beyitleriyle ifade eder:

إِذَا قِيلَ مَنْ رَبُّ هَذِي السَّمَاءِ  
فَلَيْسَ سِوَاهُ لَهُ مُضْطَرَبٌ  
وَلَوْ قِيلَ رَبُّ سِوَى رَبِّنَا  
أَقَالَ الْعِبَادُ جَمِيعًا كَذِبٌ

Bu semanın Rabbi kimdir? diye sorulursa, o soruyu sorandan başkasının şüphesi yoktur.

Eğer Rabbimizden başka bir rab daha vardır denilirse bütün kullar "o yalan söyledi" der<sup>26</sup>.

Bir başka şiirinde de Umeyye b. Ebi's-Salt, Allah'ın birliğini ancak düşünmeyen insanların inkâr edeceğini dile getirir:

أَلَا أَيُّهَا الْقَلْبُ الْمُفِيمُ عَلَى الْهَوَى  
عَنِ الْحَقِّ كَالْأَعْمَى الْمَمِيطِ عَنِ الْهُدَى  
إِلَى أَيِّ جِبِنٍ مِنْكَ هَذَا التَّصَدَّدُ  
وَلَيْسَ يَرُدُّ الْحَقُّ إِلَّا مُفْنِدٌ

Ey hevaya kapılmış olan kalp! Bu baş kaldırma ve zorbalık ne zamana kadar sürecek!

Doğru yoldan uzak duran kör gibi haktan uzak duruşun niçin? Halbuki hakkı ancak aptal olan kişiler reddeder<sup>27</sup>.

Umeyye b. Ebi's-Salt bir gün yüzünü gökyüzüne çevirir, gökyüzünün uçsuz bucaksız enginliğini ve her gün aynı yerden doğup aynı yerden batan güneşi, her akşam insanın gözlerini kamaştırıp, herkesi hayran bırakan ayı ve yıldızları görür. Bakışlarını yeryüzüne çevirir ve engin denizleri, yere bir kazık gibi çakılmış olarak vassfettiği dağları görerek Allah'ın yaratmadaki büyüklüğünü ve kudretini tefekkür eder ve bu duygularını şu şekilde dile getirir:

إِلَهُ الْاَلْعَالَمِينَ وَ كُلِّ أَرْضٍ  
بَنَاهَا وَ ابْتَنَى سَبْعًا شِدَادًا  
وَ رَبُّ الرَّاسِيَّاتِ مِنَ الْجِبَالِ  
بِلَا عَمَدٍ يَرِينُ وَلَا رَجَالِ

## İbrahim Ethem Polat

وَسَوَاهَا وَزَيَّتَهَا بِنُورٍ  
وَمِنْ شَهْبٍ تَلَا فِي دُجَاهَا  
مِنَ الشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ وَالْهَلَالِ  
مَرَامِيهَا أَشَدُّ مِنَ النَّصَالِ  
وَأَنْهَارًا مِنَ الْعَدْبِ الزُّلَالِ  
وَشَقَّ الْأَرْضَ فَانْبَجَسَتْ عُيُونًا

*O alemlerin ilahı, bütün yeryüzünün ve yere bir kazık gibi çakılmış dağların Rabbidir.*

*Onları yaratmış gökyüzünü yedi kat ve direksiz olarak hiçbir yardımcı olmadan kurmuştur.*

*Onları düzenlemiş ve onları aydınlatıcı güneşin ve ayın nuruyla süslemiştir.*

*Karanlığı yaran okların temreninden daha güçlü bir ışığa sahip yıldızlarla süslemiştir.*

*Yeri yarmış, oradan berrak tatlı soğuk suları olan kaynaklar ve ırmaklar çıkarmıştır<sup>28</sup>.*

Şairlik yönü oldukça güçlü olan Umeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerindeki bu güçlü tevhit inancının Hz. Muhammed'i de etkilediği bildirilmekte, bir rivayetle, 'Amr b. eş-Şerrîd'in babasından naklen şunları aktardığı belirtilmektedir:

Bir gün ben Resulullah'ın bineğinin arkasına binmişim. Resulullah bir ara bana "Haftızanda Umeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinden bir şeyler var mı?" diye sordu. "Evet!" deyince, bana "Söyle" dedi. Ben kendisine bir beyit okudum. O yine "Söyle!" buyurdu. Böylece kendisine yüz beyit okudum. Bunun üzerine Resulullah:

"Neredeyse Müslüman olacaktım" bir diğer rivayete göre de "şiiri iman etmiş ama kalbi kâfir oldu" buyurmuşlardır.<sup>29</sup>

Bir başka şiirinde de Allah'ın birliği konusunda şunları söyler:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ غَيْرُ رَبِّنَا  
وَإِنْ يَكُ شَيْءٌ خَالِدًا أَوْ مَعْمَرًا  
لَهُ مَا رَأَتْ عَيْنُ الْبَصِيرِ وَفَوْقَ  
وَلِلَّهِ مِيرَاتُ الَّذِي كَانَ فَانِيَا  
تَأْمَلُ تَجِدُ مِنْ فَوْقِهِ اللَّهَ بَاقِيَا  
سَمَاءَ الْإِلَهِ فَوْقَ سَبْعِ سَمَائِيَا

*Dikkat et ! Rabbimizden başka her şey yok olucudur. O, fani olan her şeyin sahibidir.*

*Bir şey ebedi veya uzun ömürlü ise, bir kere düşün, O'nun üstünde Allah'ı baki olarak görürsün.*

*Görenin gözünün gördüğü ve O'nun üstündeki göremediği şeyler onundur. O yedi göğün üstünde, Semanın Rabbidir<sup>30</sup>.*

Arap edebiyatında İmrü'ul-Kays ve en-Nabiğa ez-Zubyânî ile birlikte, eski şairlerin üç büyüklerinden biri sayılan Zuheyr b. Ebi Sulmâ (ö. 609)<sup>31</sup> tek olarak inandığı yaratıcının her şeyi bildiğini vurgulayarak bir şiirinde şöyle der:

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ إِمْرِي مِنْ خَلِيقَةٍ  
وَلَوْ خَالَهَا تُخْفِي عَلَى النَّاسِ تُعْلَمُ

## Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı

Yaratılıştan itibaren kişinin yanında huy bakımından ne varsa ve bunu her ne kadar insanlardan gizlemeye çalışsa da Allah onu bilir<sup>32</sup>.

Bir başka beytinde de yine şöyle der:

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نَفْسِكُمْ      لِيَخْفَى وَ مَهْمَا يُكْتَمُ اللَّهُ يَعْلَمُ

İçinizde olan hiçbir şeyi Allah'tan gizleyemezsiniz. Her neyi gizlemeye çalışsanız Allah onu bilir.<sup>33</sup>

Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Allah'ın varlığının aşikar olduğunu, insanın biraz düşünmesi sonucunda bu gerçeği rahatlıkla görebileceğini ifade eder:

بَدَا لِي أَنَّ اللَّهَ حَقٌّ فَرَادَنِي      إِلَى الْحَقِّ تَقَوَى اللَّهُ مَا قَدْ بَدَا لِيَا

Allah'ın varlığı benim için açıktır. O'nun korkusu bende var olduğu sürece, doğruya inancımı perçinleştirmektedir<sup>34</sup>.

Cahiliye döneminde zahidâne bir hayat yaşayan, yün elbise giyerek putlardan uzaklaşan Ebû Kays Sırma b. Ebî Enes (ö.5/627)<sup>35</sup> en büyük koruyucu olarak gördüğü Allah'a yemin ederek şöyle der:

فَوَاللَّهِ مَا يُدْرِي الْفَنَى كَيْفَ يَنْقَى      إِذَا هُوَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ اللَّهُ وَاقِنَا

Allah'a yemin ederim ki, kişi Allah onun için bir koruyucu kalmadığı zaman nasıl korunacağını bilmez<sup>36</sup>.

Bir başka şiirinde de şu düşüncelerini dile getirir:

سَبَّحُوا اللَّهَ شَرَقَ كُلِّ صَبَاحٍ      طَلَعَتْ شَمْسُهُ وَكُلَّ هَالِلٍ  
عَالِمِ السِّرِّ وَالْبَيَانِ لَدَيْنَا      لَيْسَ مَا قَالَ رَبُّنَا بِضَلَالٍ  
وَلَهُ الطَّيْرُ تَسْتَرِيذٌ وَتَأْوَى      فِي وَتُفْرِجُ مِنْ أَمْنَاتِ الْجِبَالِ  
وَلَهُ الْوُحُوشُ بِالْفَلَاتِ تَرَاهَا      فِي حِقَافٍ وَ فِي ظِلَالِ الرَّمَالِ  
وَلَهُ هَوْدَتْ يَهُودٌ وَدَانَتْ      كُلُّ دِينٍ إِذَا ذَكَرَتْ عُضَالِ  
وَلَهُ شَمَسَ النَّصَارَى وَقَلَمُوا      كُلُّ عِبِدٍ لِرَبِّهِمْ وَاحْتِفَالِ  
وَلَهُ الرَّاهِبُ الْحَبِيسُ تَرَاهُ      رَهْنٌ يُونِسٍ وَكَأَنَّ نَاعِمَ بَالِ

Allah'ı güneşin doğduğu her sabah ve ayın doğduğu her akşam tespih ediniz.

O, bizdeki gizli ve aşikâr olan her şeyi bilendir. Rabbimizin dediği şey yanlış değildir.

O'nun sayesinde kuşlar gider gelir ve dağların emin yerlerinde, yuvalarında barınırlar.

Vahşi hayvanların dağlarda, kum oyuklarında ve kum gölgelerinde hep O'nun sayesinde barındıklarını görürsün.

## İbrahim Ethem Polat

*O'nun için Yahudiler tevbe edip döndüler ve her bir dine girdiler. Hatta sayacak olursan en zor dinler bile boyun eğdi.*

*Hıristiyanlar her bayramda kendilerine özgü törenler düzenleyerek Rablerine ibadet ederler.*

*O'nun için gönül hoşluğuyla Yunus'un (balığın karnında) bekleyişi gibi, kendisini ibadete adanmış rahibi görürsün<sup>37</sup>.*

Hanîf hatip ve şairlerin şiirlerinden örnekler verdikten sonra onlar hakkında bazı müsteşriklerin ve Arap alimlerin görüşleri konuyu daha da anlaşılır hâle getirecektir. Gerek Hanîf kelimesi gerekse Hanîf şairlerin varlığı konusu bilimsel tartışmalara neden olmuştur. Bazı batılı müsteşrikler, Hicaz'daki bir takım Hıristiyan Arapların "şunu yaparsam hanîf olayım" şeklindeki ifadelerini dayanak yaparak Mekkeli müşriklere hanîf dendiğini ileri sürmektedirler. Wellhausen bu kelimenin "Hıristiyan zahidi" manasına geldiği görüşündedir. De Goeje aynı kelimenin "puta tapan" demek olduğunu söylemiş, D.S. Margoliouth ise kelimeye her yerde "Müslüman" manası verilmesinin en uygun bir tarz olacağını düşünmüştür<sup>38</sup>. A. Jeffery ise "bu kelimenin, şiirlerde geçtiği bütün pasajlar, Horovitz ve Margoliouth tarafından ortaya konmuş ve tahlil edilmiştir. Netice olarak bu kelime umumiyetle "Müslüman" manasına geldiği gibi, İslam öncesi bazı şiirlerde "putperest" anlamında da kullanılmaktadır. Bu pasajlarda hanîf kelimesi, İbrahim ismiyle yan yana bulunmaz. Hz. Muhammed'in çağdaşları meşhur hanîflerin hikâyelerinden de kelimenin manası anlaşılmaktadır" der<sup>39</sup>.

Muhammed Abduh, onların bu yanlışlığa düşmelerinin temel sebebinin, Arapçayı iyi bilmemek olduğunu, Hıristiyan Arapların o sözler ile neyi kast ettiklerini müsteşriklerin anlayamadıklarını belirtir, ona göre tam monoteist bir din olan hanîflik vardı ve tıpkı Yahudilik ile Hıristiyanlığın tahrifata uğradığı şekilde bu hanîflik dini de tahrifata uğramış, onun içine pek çok putperest adeti girmiştir. Hatta putperestler kendilerine hanîf diyorlardı. Hıristiyan Arapların, o sözle kasıtları bu hanîflikte ve Hıristiyanlıktan dönmektir, müşrik olmak değildir. Hıristiyan Arapların bu sözle müşrik manasını kast ettiklerine dair müsteşriklerin ellerinde hiçbir delil yoktur<sup>40</sup>.

Muhammed Hamidullah'ın konuyla ilgili verdiği bilgiye göre, Kur'an-ı Kerîm'de zikri geçen hanîf dini, İbrahim peygamberin tebliğ ettiği dine, diğer bir ifadeyle Tek Allah inancına bir dönüş ifade eder. Hanîf kelimesi bazı Sami dillerde sapık manasına gelebilen bir kelimedir. Fakat Arapçada bu kelime, sadece gerçek mümin, yanlış olan bütün şeyleri ve putperestliği bir kenara atan kimse manasına gelir. Aynı aileden doğmuş diller arasında yapılan bir mukayeseli diller çalışmasında bu gerçeğin bilinen bir husus olduğunu belirterek şu örnekleri verir:

Dev: Farsçadaki "Şeytan"

Deva: Sanskritçedeki "Allah"

Gentil: Romalılar arasında "Asil kimse"

Gentil: Yahudi ve Hıristiyanlar arasında "Putperest"<sup>41</sup>.

Tâhâ Huseyn, hanîf kişileri ve şiirleri üzerinde kuşkuya düşüp, onların hakkındaki bilgilerin ve şiirlerin uydurma olduğunu iddia etmiş, Müslümanla-

## Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı

rın haniflere ait şiirleri, Kur'an'da geçen kavram ve bilgilerin Cahiliye döneminde mevcut olduğunu kanıtlamak için uydurduklarını belirtmiştir<sup>42</sup>.

Cahiliye döneminde putperestlikten uzak tek tanrı inancını taşıyan insanlar bulunmaktaydı. Bunların en önemlileri devrin tanınan hatip ve şairleriydi. Dönem içinde ayrı bir değerlendirmeye tabi tutulan bu şairlerin ve şiirlerinin varlığından ziyade rivayet edilen şiirlerin gerçek sahiplerinin belirlenmeye çalışılması daha doğru olacaktır.

### Summary:

The present article is about the derivation of word "Hanif" and the monotheist structure in the poems of the Hanif poets.

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, IX, Beyrut ts., s. 56-57; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, Beyrut 1987, s. 103.

<sup>2</sup> Fr. Buhl, "Hanif", *İA.*, V, 215.

<sup>3</sup> Şem un Atto, *Süryanice-Türkçe sözlük*, 2. bs., Hollanda 1990, s. 71.

<sup>4</sup> Louis, Costaz S. J., *Dictionnaire Syriaque-Français*, Beyrut 1986, s. 110.

<sup>5</sup> Bakara, 2/135; Al-i İmrân, 3/67,95; Nisâ, 4/125; En'âm, 6/79,161; Yûnus, 10/105; Nahl, 16/120,123; Hac, 22/ 31; Rûm, 30/30; Beyyine,98/ 5.

<sup>6</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1992, I, 424.

<sup>7</sup> Hanif şairler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Ethem Polat, *İslam Öncesi Hanif Edebiyatı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Ün. Sos. Bil. Enst., Erzurum 1996.

<sup>8</sup> Tam adı Kuss b. Sâ'ide b. Huzaka b. Zuheyr b. İyâd b. Nizâr el-İyâdî'dir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, Beyrut ts., I, 111; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1951, II, 242.

<sup>9</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve'l-tebyîn*, Beyrut 1968, I, 208; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma rifeti ahvali'l-arab*, Beyrut 1314, II, 245.

<sup>10</sup> el-Câhiz, a.g.e., I, 308; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, Beyrut 1973, I, 83; el-Meydânî, a.g.e., s. 111; el-Âlûsî, a.g.e., II, 245; el-Bâkîllânî, *İcâzu'l-Kur'an*, Kahire 1971, s. 151; el-Kuraşî, *Cemheretu hutabi'l-arab*, Beyrut 1986, I, 38.; Ahmet Cemâl el-Umerî, *eş-Şu arâu'l-hunefâ*, Kahire 1981, s. 176.

<sup>11</sup> el-Meydânî, a.g.e., I, 111; Ahmet Cemâl el-Umerî, a.g.e., s. 89.

<sup>12</sup> eş-Şehristânî, a.g.e., I, 96.

<sup>13</sup> Tam adı Zeyd b. Amr b. Nufeyl b. Abdi'l-Uzzâ b. Ribah b. Abdillâh b. Gırd b. Rizah b. Ka'b b. Luey b. Galib b. Adevî'dir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, Beyrut ts., I, 224; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, Beyrut 1314, II, 247; Mehmed Fehmî, *Tarihu Edebiyat-ı Arabiyye*, İstanbul 1917, s. 55; Diyârbekrî, *et-Târihu'l-hamîs*, Beyrut ts., I, 279.

<sup>14</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, Beyrut 1942, s. 177.

<sup>15</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut 1957, I, 277.

<sup>16</sup> İbn Hişâm, a.g.e., I, 232; İbn Kesîr, *es-Siretu'n-nebeviyye*, Kahire 1964, I, 164; el-Âlûsî, a.g.e., II, 226; Ahmet Cemâl el-Umerî, a.g.e., s. 161; Ömer Ünal, *Cahiliye Devrinde Dinî Tema ve Hanif Şairler*, Erzurum 1995, s. 4-5.

<sup>17</sup> İbn Hişâm, a.g.e., I, 231; Ahmet Cemâl el-Umerî, a.g.e., s. 162.

<sup>18</sup> Tam adı Abdullâh b Ebi Rebi'a b. Avf es-Sekafi'dir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Bağdâdî, *Hizanetu'l-edeb*, Kahire 1989, I, 247; el-Âlûsî, a.g.e., II, 253.

<sup>19</sup> el-Âlûsî, a.g.e., II, 254.

<sup>20</sup> el-Âlûsî, a.g.e., II, 254; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982, s. 167.

- <sup>21</sup> İbn Hişâm, a.g.e., I, 227.
- <sup>22</sup> İbn Hişâm, a.g.e., I, 231; *el-Âlûsî*, a.g.e., II, 254.
- <sup>23</sup> İbn Hişâm, a.g.e., I, 231; *el-Âlûsî*, a.g.e., II, 254.
- <sup>24</sup> *el-Âlûsî*, a.g.e., II, 253.
- <sup>25</sup> İbn Kesîr, *es-Siretu'n-nebeviyye*, I, 138; Mehmed Fehmî, a.g.e., s. 32.
- <sup>26</sup> Ahmet Cemâl el-Umerî, a.g.e., s. 159.
- <sup>27</sup> Ahmet Cemâl el-Umerî, a.g.e., s. 160.
- <sup>28</sup> Ebû'l-'Abbâs Sa'leb, *Şerhu Divâni Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, Kahire 1944, s. 284-288.
- <sup>29</sup> *İbn Kesîr*, a.g.e., I, 138; *el-Bağdâdî*, a.g.e., I, 247; *el-Âlûsî*, a.g.e., II, 253; Mehmed Fehmî, a.g.e., s. 43.
- <sup>30</sup> *el-Âlûsî*, a.g.e., II, 256.
- <sup>31</sup> Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Kahire ts., IV, 477; Süleyman Tülücü, "Büyük Arap Şairi Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Tercüme-i Hali İle İlgili Kaynak ve Tetkiklerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, Erzurum 1988, s. 166.
- <sup>32</sup> Ebû'l-'Abbâs Sa'leb, a.g.e., s. 32; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, Beyrut 1972, s. 172; Mehmed Fehmî, a.g.e., s. 722.
- <sup>33</sup> Ebû'l-'Abbâs Sa'leb, a.g.e., s. 18; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 110; Mehmed Fehmî, a.g.e., s. 706.
- <sup>34</sup> Ebû'l-'Abbâs Sa'leb, a.g.e., s. 159.
- <sup>35</sup> Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, a.g.e., I, 510; *el-Âlûsî*, a.g.e., II, 266; İbnu'l-esîr, *Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Kahire ts., III, 18.
- <sup>36</sup> İbn Hişâm, a.g.e., II, 512; *el-Âlûsî*, a.g.e., II, 277; Mehmed Fehmî, a.g.e., s. 710
- <sup>37</sup> İbn Hişâm, a.g.e., II, 511.
- <sup>38</sup> Fr.Buhl, "Hanîf", *İA.*, V, 216.
- <sup>39</sup> Süleyman Tülücü, "Eski Arap Yarımadasında Muhtelif Dinler ve Mensupları", *Din Öğretimi Dergisi*, S. 26, Ankara 1991, s. 73-89.
- <sup>40</sup> Şaban Kuzgun, *Hiz. İbrahim ve Haniflik*, Konya 1981, s. 112.
- <sup>41</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993, I, 87-88.
- <sup>42</sup> Tâhâ Huseyn, *fî'l-Edebi'l-câhilî*, Beyrut 1982, s. 153-154.

# *Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Kataloğu*

## *Konya Mevlana Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Kataloğu*

*Ahmet Faruk Çelik\**

### **Giriş**

Abdülbâkî Gölpınarlı, son devrin ömrünü bilime ve inandığı gibi yaşamaya adanmış koca çınarlarından biriydi. Köklerini önceki kuşaktan yetişebildiği değerli bilim ve edebiyat adamlarının ve mâneviyat ehlinin fazilet ve feyiz pınarları ile besledi. İki kuşak arasında bilim ve kültür akışı için bir köprü oldu, üstadlık pâyesini kazandı. Mevki makam sevdasına düşmeden, inançlarından taviz vermeden yaşadı. En büyük zevki okumak ve öğrenmektir. Tek gayesi vardı, o da rûhen ve ilmen bir önceki ânına göre daha ilerde ve daha mükemmel olmak. Bu emelini gerçekleştirmek için sürekli okudu ve çalıştı. Düzenli çalışma zamanlarının dışında, dinlenirken bile düşünen, zihni hiç boş kalmayan hep faal biriydi. Onun, nefsin istek ve rağmına olarak gösterdiği bu tavizsiz yaşayış ve fedâkârlık neticesidir ki muasır Türk edebiyatı onlarca eser ve makale kazandı. Unutulmak üzere olan tasavvuf edebiyatı, onunla bir müddet daha canlı kaldı.

Abdülbâkî Gölpınarlı, bilimi yalnız zihnine doldurmak, hayatında ve ruhunda yaşatmakla kalmadı. Maddî mânevî değerli kültür eserlerinden meydana gelen kıymetli bir kütüphane de kurdu. Bu kütüphanesini, bir kadirşinaslık örneği olarak, kendine hakiki vâris bildiği millet evlatlarına bırakmak istedi. Yer olarak da, mânevî feyzine medâr bildiği üstadı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şimdi Konya Mevlânâ Müzesi ismiyle müze olarak hizmet veren Dergâh 'ını uygun gördü. Bu sâikle, kendi özel kütüphanesini ölümünden çok evvel Konya Mevlânâ Müzesine vasiyet etti. Müze müdürü Dr. Erdoğan Erol, A. Gölpınarlı'nın evinde bir ay kadar süren bir çalışmadan sonra tanzim ettiği listeyi 26 Nisan 1977 tarihinde noterlik kanalıyla tasdik ettirip kitapları Mevlânâ Müzesine naklettirdi. Halen iki defterde kayıtlı olan "Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi" nde bulunan kitapların ve diğer eşyanın dökümü şöyledir. 228 yazma kitap, 1831 adet basma kitap, 87 adet hat levhası, 1 gilâpdan, 7 tesbih. Yazma kitaplar kataloğu basılmak üzere halen Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nde bulunmaktadır<sup>1</sup>.

İşte bu mütevazî çalışmanın meydana getirilmesine bizi sevkeden de, bulunduğu müsvedde kâğıtlar üzerinde tebyîz edilmeyi bekleyen bu listeyi kendimiz ve bu çalışmaya ulaşabilecek kimseler için faydaya kabil bir hale getirmekle bilimin hizmetine sunmak düşüncesi oldu. 1996 yılında Selçuk Üniversitesinde Yüksek Lisans tahsilimi yaparken hocamız Doçent Dr. Adnan Karaismailoğlu Bey, el yazısı ile kaleme alınmış bu varakların fotokopilerini bilgisayar ortamına aktarmamız için bize getirdi. Maksadı, bu dökümanları

---

\* Araş. Gör., A. Ü. D. T.C.F. Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.



## *Ahmet Faruk Çelik*

modern ve sistemli bir katalog olarak, Selçuk Üniversitesi bünyesindeki Selçuklu Araştırmaları Merkezi' nin Mevlana Kitaplığı'na kazandırmaktı. Maatteessüf Adnan Bey'in Selçuk Üniversitesinden ayrılması bu arzunun gerçekleşmesine mânî oldu. Dileğimiz müsvedde halinde bekleyen bu katalogu, bilimin ve bilim adamlarının istifadesine sunmaktır.

### **A. ABDÜLBÂKÎ GÖLPINARLI**

#### **1. Hayatı**

12 Ocak 1900 'de İstanbul'da doğdu. Azerbayca'nın Gence şehrinden gelip İstanbul'a yerleşen ve Tercümân-ı Hakikat gazetesinde muhabir olarak çalışan Ahmed Âgâh Efendi'nin oğludur. Asıl adı Mustafa İzzet olmasına rağmen, babasının kendisini çağırdığı Abdülbâkî ismi ile anıldı ve bu onun asıl adı yerine geçti<sup>2</sup>.

İlk öğrenimini Bâbîâlî yokuşundaki Yûsuf Efendi Mektebinde yaptı. Orta öğrenimini Menbâ'u'l-'irfan İdâdisinin rüşdiye kısmında bitirdikten sonra, lise tahsili için Gelenbevî İdâdisine devam etti. Fakat babasının ölümü üzerine son sınıfı okumadan buradan ayrılmak zorunda kaldı. Menbâ'u'l-'irfan İdâdisinin rüşdiye kısmında üç sene Türkçe, kompozisyon ve Farsça öğretmenliği yaptı. Bir aralık kitap ve kırtasiye dükkanı açtı ise de bunu yürütemedi. 1918 mütarekesinde Çorum'a bağlı Alaca ilçesinin Kenzü'l-'irfan ilkokulunda başmuavin ve sonra başmuallim olarak dört yıl görev yaptı. 1923 'te İstanbul'a dönerek, yarım bıraktığı lise tahsilini tamamladı. 1927 'de okulu bitirerek Pertevniyal Lisesi yanındaki Mahmûdiye İlkokuluna öğretmen olarak atandı. Bu arada İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde yüksek öğrenimini yaptı. 1930 da burayı bitirerek Konya Lisesi edebiyat öğretmenliğine atandı. Daha sonra Kayseri, Kastamonu liselerinde ders verdi. Balıkesir Necâti Bey Öğretmen Okulunda ve Balıkesir Lisesinde edebiyat öğretmenliği yaptı. 1937 yılında "Yunus Emre-Hayatı" teziyle doktora imtihanını vererek Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ne doçent olarak tayin oldu. Burada Türk Edebiyatı Tarihi ve Metinler Şerhi derslerini okuttu. 1940 yılında rahatsızlanarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine tayinini aldırdı. Emekli oluncaya kadar, burada Türk Tasavvuf Tarihi ve Edebiyatı derslerini okuttu. Bir yandan da eserler vermekle meşgul oldu. 1949 'da kendi isteği ile emekli olduktan sonra da ölünceye kadar araştırmalar yapmayı ve eser yazmayı bırakmadı. 25 Ağustos 1982 'de İstanbul'da vefat eden Gölpınarlı, Seyyid Ahmed mezarlığında toprağa verildi<sup>3</sup>.

#### **Kişiliği**

Okuyup yazmaya meraklı biri olarak yetişti. Küçüklüğünden itibaren bir Mevlevî muhibbi olan babasıyla birlikte Kulekapısı ile Eyüp'te bulunan Bahâriye Mevlevîhânelerine devam etmek suretiyle tasavvuf bilgisinin maddî mânevî havasıyla yetişmeye başladı. İbrâhîm Zuhûrî Dede'den Mevlevîlik

## *Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpinarlı Kütüphanesi Kataloğu*

âdâbını öğrendi ve çile çıkardı 1960 senesinde mevlvî Ali Celâl Çelebi'den hilâfetnâme aldı. Mevlevîliği bir yaşam tarzı ve hayatının bir parçası sayan Gölpinarlı, Mevlevîlikten ve Şii inanışından ömrünün sonuna kadar ayrılmadı. Zamanının ileri gelen bilim adamlarından istifade ederek, kendisini geniş bir İslamî bilgi hazinesi ve edebiyat bilgileri için gerekli olan İran mitolojisi ile zenginleştirdi<sup>4</sup>.

Mızaç itibarıyla sert, çabuk kızan ve düşündüğünü söylemekten çekinmeyen biri olmasına rağmen kalender-meşreb ve melâmî tabiatlı idi. Kuvvetli bir hafızaya malikti ve zeki idi. Kendisini Divan edebiyatı ve tasavvuf için gerekli bilgilerle donatmıştı. Kur'an'ı adeta ezbere bilen Gölpinarlı, güzel konuşur ve konuştuğunda muhatabını cezbederdi. Coşup kabaran bir ruha sahip olduğundan yağar eser, ama çabuk durulurdu. Bu tabiatı yüzünden "Divan Edebiyatı Beyânındadır" adlı eserinde bu edebiyata yağdırdığı tenkitler için daha sonra pişmanlık duyarak, hatasını düzeltmek maksadı ile Fuzûlî ve Nedîm divanlarını yayınladı<sup>5</sup>.

### **İlmî ve Edebî Şahsiyeti**

Abdülbâkî Gölpinarlı yalnız Türk edebiyatı ile meşgul olmadı. Tasavvuf, tasavvufî metinler, tarikatler, mezhepler ve İran edebiyatı üzerinde de eserler verdi. Farsça ve Arapça'yı iyi bilirdi. Fransız diline de metni anlayacak kadar kadar âşinalığı vardı. Türk edebiyatı ve tasavvuf dışında, metin şerhinde de mâhirdi. Şerhlerinde açıklamayı mantık çerçevesinde yapardı.<sup>6</sup> Fars edebiyatında bilgisi derindi. Dini konularla da ilgilenerek bu sahada kendisini derinleştirdi. Çalışma ve araştırma bakımından Köprülü Fuad ekolüne bağlıydı. Her zaman ve her yerde çalışmaya müsait bir yapısı vardı<sup>7</sup>.

Genç yaşta şiirler yazmaya da başlayan Gölpinarlı, şekil ve üslûp olarak klasik tarzı benimsemişti. Zaman zaman yazdığı şiirlerinden meydana gelen Divan'ında 250 'den fazla manzumesi vardır. Bunlar, birkaçı dışında matbu değildir. Enverî ve Hakânî'yi de okumuş olmasına rağmen sebki Hindîye taraftardı. Hind üslûbu tesiriyle fikre ve ince mânâyâ ehemmiyet verdiği şiirlerinde Neşâtî, Nâilî ve Gâlib'in edası sezilir. Nâilî'nin bir şiirine naziresi, Şeyh Galib'in bir şiirine tazmini ve Neşâtî'ye tahmisi vardır. Şiirlerinin hemen yarısı tasavvufî içerikli olduğundan, anlaşılması için gerekli bilgilere ve şerhe ihtiyaç vardır. Tarih düşürmekte de mahir olan Gölpinarlı'nın, çeşitli doğum ve ölümler için tarih düşürmeleri vardır<sup>8</sup>.

Abdülbaki Gölpinarlı'nın nesri güzel ve akıcıdır. Ciddî ve ağır yazılarında bile bu akıcılığı sezinlemek mümkündür. İlmî eserlerinde gramer kaidelerine bağlıydı. Dili normaldi. Terimleri olduğu şekli ile kullanır, ifadede garip kaçacak sözler kullanmaktan çekinirdi. Konusu daha hafif olan yazılarında, cümleleri daha kısa ve kelimeleri daha sadedir. Onun nesirde ustalık gösterdiği asıl saha, zaman zaman gramer kurallarının da dışına çıktığı şiir çevirileri idi<sup>9</sup>.

## Ahmet Faruk Çelik

### Eserleri

Velud bir yazar ve mütebahhir bir âlim olan Abdülbaki gölpınarlı, kitap ve ilmî eserler yazmaya ilk 1931 yılında verdiği ve sahasında kıymetli bir eser olan *Melâmilik ve Melâmîler* isimli bitirme tezi ile başladı. Bundan sonraki hayatını 1982 tarihinde vefat edinceye kadar yoğun tercüme, araştırma ve şerh çalışmaları ile sürdürdü. Çeşitli dergi, mecmua ve önemli ansiklopedilere makaleler yazdı<sup>10</sup>.

#### 1. Araştırmaları:

*Melâmilik ve Melâmîler*, (1931); *Bâkî*, (Hayatı ve seçme şiirler, 1932); *Fuzûlî*, (Hayatı ve seçme şiirler, 1932); *Kaygusuz Vizeli Alaeddin*, (Hayatı ve şiirleri, 1933); *Yünus Emre-Hayatı*, (1936); *Yünus Emre ile Âşık Paşa ve Yünus'un Bâtınlığı*, (1941); *Pir Sultan Abdâl*, (1943); *Yünus Emre Dîvânı*, I, II-III, (1943-48); *Dîvân Edebiyatı Beyânındadır*, (1945); *Fuzûlî Dîvânı*, (1950); *Mevlânâ Celâleddin*, (1951); *Mevlânâ*, (1952); *Yünus Emre*, (1952); *Nâilî-Kadim*, (1953); *Nesimî*, *Usûlî*, *Rûhî*, (1953); *Pir Sultân Abdâl*, (1953); *Şeyh Gâlib*, (1953); *Kaygusuz Abdâl*, *Hatâyî*, *Kul Himmet*, (1953); *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, (1953); *Dîvân Şiiri*, I-V (1954-1955); *Gül Deste* (Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inden seçmeler, 1955); *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, (1957); *Kur'ân-ı Kerîm Hakkında Tartışmalar Münâsebetiyle*, (1958); *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî-Vilâyetnâme*, (1958); *Oniki İmâm*, (1959); *Yünus Emre ve Tasavvuf*, (1961); *Yünus Emre ve Yattığı Yer*, (1963); *Nasreddin Hoca*, (1963); *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, (1963); *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, (1963); *Risâletü'n-Nushiyye ve Dîvân*, (Yünus Emre'nin iki eserinin tıpkı basımı, 1965); *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, (1966); *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*, (1967); *Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları Kataloğu*, I-III, (1967-72); *Hüsn ü Aşk*, (Şeyh Gâlib'den, 1968); *100 Soruda Tasavvuf*, (1969); *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, (1969); *Sosyal Açından İslam Tarihi-Hz. Muhammed ve İslâm*, (1969); *Şeyh Gâlib Dîvânı'ndan Seçmeler*, (1971); *Nedim Dîvânı*, (tenkitli metin, 1972); *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*, (1972); *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, (1973); *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, (1977); *Mü'minler Emîri Hazreti Ali*, (1978); *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, (1979); *Mevlevî Albümü*, (tsz.).

#### 2. Tercümelere

*Tıp İlmî ve Meşhur Hekimlerin Mahâretleri*, (Farsça, 1936); *Tansuknâme-i İlhânî der Funûn u Ulûm-i Hitâi Mukaddimesi*, (Farsça, 1939); *Sihhat ve Maraz*, (Farsça, 1940); *Mesnevî*, I-VI, (Farsça, 1943-46); *Hâfiz Dîvânı*, (Farsça, 1944); *Gülşen-i Râz*, (Farsça, 1944); *Mantiku't-Tayr*, (Farsça, 1944); *Mevlânâ'dan Seçme Rubâiler*, (Farsça, 1945); *İlâhî-nâme*, (Farsça, 1947); *Hayyâm-Rubâiler ve Silsiletü't-Tertîb*, *Ibn-i Sinâ'nın Temicid Tercümesi*, (Arapça ve Farsça, 1953); *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, I-II, (Arapça, 1955); *Dîvân-ı Kebîr*, I-VII (Farsça, 1957-60); *İmam Ali Buyruğu*, (Arapça,

## *Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Kataloğu*

1958); *Fihî Mâ-fih*, (Farsça, 1959); *Mevlânâ'dan Rubâiler*, (Farsça, 1963); *Mevlânâ Celâleddîn-Mektuplar*, (Farsça, 1963); *Mevlânâ Celâleddîn-Rubâiler*, (Farsça, 1964); *Mecâlis-i Seb'a-Yedi Meclis*, (Farsça, 1965); *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, (Arapça, 1966); *Ca'ferîler Kimlerdir?*, (Farsça, 1969); *Nehcü'l-Belâğa*, (Arapça, 1972); *Fihî Mâ-fih ve Mecâlis-i Seb'a'dan Seçmeler*, (Farsça, 1972); *Maârif*, (Tirmîzî'nin Farsça eseri, 1973); *Hayyâm ve Rubâileri*, (Farsça, 1973); *Abdullâh İbni Sebe-Bir Yalancının Düzmeleri*, (Arapça, 1974); *İbtidânâme*, (Sultan Veled'in Farsça eseri, 1976); *Rubâiler*, (Mevlânâ'nın Farsça Rubâileri, 1982).

### **3. Şerhleri**

*Gülşen-i Râz Şerhi*, (1972); *Mesnevî Şerhi*, I-VI, (Farsça, 1973-74); *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, I-III, (Farsça, 1981-84).

### **4. Dîvân'ı**

Kendi şiirlerini topladığı Dîvân'ı matbu değildir. Muhtelif nazım şekil ve nevilerinden mürekkebe bu eserinde 2 na't, 13 kaside, 1 mersiye, 8 medhiye, 104 gazel, 7 adet tahmis, tazmin ve taştir, 2 nazire, 21 rubai, 100'e yakın doğum ve ölümler için târîh düşürme vardır.

### **5. Makaleleri**

"Melâmîlik-Hamzavîlik ve Bâtûnîlikte Müttekâbil Tedâhüller", *Atsız Mec.*, S. 13, 14, 15, İstanbul, 1932.

"Fuzûlî'nin Bâtûnîliğe temâyülü", *Azerbaycan Yurd Bilgisi Mec.*, S. 8-9, İstanbul, 1932.

"Yûnus Emre Dîvânı Münâsebetiyle", *Yeni Türk Mec.*, S. 10, İstanbul, 1933.

"Balım Sultan", *Yeni Türk Mec.*, S. 10, İstanbul, 1933.

"Balım Sultan'a Ait Bir Vesika", *Kaynak Mec.*, Balıkesir, 1934.

"Âşık Paşa'nın Şiirleri", *İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Türkiyat Mec.*, C.V, s.87-100, İstanbul, 1935.

"Fuzûlî'nin Farsça Dîvânı", *İstanbul Mec.*, S. 25, İstanbul, 1934.

"Yûnus mu Yalan Söylüyor Yoksa Oratorya mı?", *Yığın Mec.*, S. 2, İstanbul, 1946.

"Bektâşîlik", *Aylık Ansiklopedi*, C.IV, S. 41, Eylül, İstanbul, 1947.

"Gâlib Dede Şeyh", *Aylık Ansiklopedi*, C.V, S. 50, Haziran, İstanbul, 1948.

"Rûhî-i Bağdâdî", *Aylık Ansiklopedi*, C.IV, S. 47, İstanbul, 1948.

"İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mec.*, C.XI, S. 1-4, s. 354, İstanbul, 1952.

"Burgazî 'nin Fütüvvet-nâme'si", *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mec.*, C. XV, S. 1-4, s. 354, İstanbul, 1953-54.

"Fazlullâh-ı Hurûfî'nin Oğluna Ait Bir Mektup", *İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Şarkiyât Mec.*, C. I, Ankara, 1956.

## Ahmet Faruk Çelik

"Fazlullâh-ı Hurûfî'nin Vâsiyet-nâme'si Veya Vesâyâ'sı", İstanbul Ünv. Edebiyat Fak. Şarkiyât Mec., C. II, Ankara, 1958.

"Mevlânâ Şems-i Tebrîzî İle Altmış İki Yaşında Buluştu", İstanbul Ünv. Edebiyat Fak. Şarkiyât Mec., C.III, İstanbul, 1959.

"Mevlânâ'nın Doğumu ve Anadili Üzerine", 687. Yıldönümünde Mevlânâ, Konya Turizm Cemiyeti, Konya, 1960.

"Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvet-nâme'si", İstanbul Ünv. İktisat Fak. Mec., C. XVII, İstanbul, 1960.

"Bektâşilik-Hurûfluk ve Fazlullâh'ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih", İstanbul Ünv. Edebiyat Fak. Şarkiyât Mec., C. V, İstanbul, 1964.

"Mesnevî'nin VII. Cildi", İstanbul Ünv. Edebiyat Fak. Şarkiyât Mec., C. VI, İstanbul, 1966.

"Halk Edebiyatımızda Zümre Edebiyatları-Yûnus Emre, Hacı Bayram-ı Velî, Eşrefoğlu, Kaygusuz Abdâl, Seyyid Seyfullâh, Pir Sultan Abdâl", Türk Dili Dergisi, C. 19, S. 207, Ankara, 1968.

"Niyâzî-i Mısrî", İstanbul Ünv. Edebiyat Fak. Şarkiyât Mec., C. VII, İstanbul, 1972.

Bunlar dışında Milli Eğitim Bakanlığı'nın neşrettiği Türk Ansiklopedisi 'nde "Kalenderiye" maddesi, Kültür Bakanlığının yayınladığı İslam Ansiklopedisi 'nde "Bayramiye, Çile, Kızılbaş, Mevlevîlik, Nazmî, Nesîmî, Niyâzî, Şedd, Şeyh Gâlib" maddeleri, onun ölümünden sonra da M. Moussa isimli bir yazarın Siracus Ünv. yayınları arasında çıkan *The Extremist Shiites* isimli kitabında "Bektaş (Hacı)" adlı makalesi neşredilmiştir.<sup>11</sup>

*Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpinarlı Kütüphanesi Kataloğu*

MEVLANA MÜZESİ  
ABDÜLBAKİ GÖLPINARLI KÜTÜPHANESİ  
YAZMALAR KATALOĞU  
I. CİLT

<u>Sıra No.</u>	<u>Sayfa Adedi</u>	<u>Dili</u>	<u>Yazar ve Kitap Adı</u>
1	1	A	Kur'ân-ı mecîd.
2	2	A	Abdurrezzâk-ı Kâşânî, Hadîkatu't-te'vîl fî dekáiki't-tenzîl.
3	5	F	Celale'd-Dîn Muhammed Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr.
4	7	T	Handî, Alî, Mir'âtu's-şehâde.
5	9	T	Hasan Çelebi (Kınalızâde), Tezkiretu's-şu'arâ.
6	12	T	Fuzûlî, Süleymân, Dîvân.
7	18	T	Kâsım b. Muhammed Karahisârî, İrşâdu'l-mürîd ile'l-murâd fî Tercemet-i Mirsâdi'l-ibâd.
8	19	T	Sezâî, Hasan, Dîvân.
9	21	T	Ragîb Muhammed Paşa, Dîvân.
10	24	F	Şevket-i Buhârî, Dîvân.
11	25	T	Muhîtî, Dîvân.
12	27	T	Nâilî, Mustafâ, Dîvân.
13	30	T	Rusûhî İsmâil Ankaravî, Zübdetu'l-fuhûs fî nakşi'l-fusûs.
14	31	T	Sinân Paşa, Tazarruât.
15	32	A	Nûru'l-'Arabî, Muhammed, el-Mecâlisu'z-zuhre 'ala's-salâti'l-kubrâ.
16	33	F	Fâsîhî, Mecâzlar mecmûası.
17	36	T	Abdurrâhim-i Karahisârî, Minyetü'l-ebrar ve ğunyetü'l-ahyâr.
18	38	F	Câmî, Abdurrahmân, Bahâristân ve Manzûme-i 'Avâmil.
19	40	T	Mecmû'a, 1. Tercume-i Maksadi'l-aksâ. 2. İlâhî, Munlâ'nın Risâlesi.
20	46	F	Şîrâzî, Hâfîz, Dîvân.
21	47	T	Fennî, Dîvân.
22	48	T	Muhyî, Temsîl-i şecer.
23	51	T	Mukîmî, Vahdet-nâme.
24	52	F	Saib-i Tebrîzî, Dîvân.
25	54	A	Muhammed Nuru'l-'Arabi, el-Letaifu't-tahkikat fî Şerhi'l-Varîdat.
26	56	F	Şîrâzî, Hâfîz, Dîvân.
27	57	F	Kâsimu'l-envâr et-Tebrîzî, Dîvân ve Makâmâtu'l-ârifin.
28	59	F	Safi 'Alî b. Huseyn-i Vâ'izu'l-Kâşifi, Reşâhât-ı 'Aynu'l-hayât.
29	63	T	Mahmûd-i Mesnevî-hân, Tercume-i Şevâkib.
30	64	T	Nesîmî, İmâdu'd-Dîn, Dîvân.
31	67	T	Abdübâkî, Mahmûd, Dîvân.
32	69	T	Gölpinarlı, Abdübâkî, Sârullâh fî Meşhed-i Ebi Abdillâh.
33	70	T	Gölpinarlı, Abdübâkî, Eimme-i Hudâ.
34	71	T	İbrâhîm Kuşadalı, Mektûbât.

## Ahmet Faruk Çelik

- 35 73 A Ebu'l-Hasan Nure'd-Dîn 'Alî-yi Şâzilî, Mecmû'atu'l-ahzâb.
- 36 74 T Nâbî, Dîvân.
- 37 76 T İhyâu'd-Dîn Omer, Şiirler.
- 38 78 F Abdulkâdir-i Belhî, Gülşen-i Esrâr.
- 39 79 A Şemse'd-Dîn Ahmed b. Muslihi'd-Dîn Taşköpri-zâde, eş-Şakâikî'n-nu'mâniyye.
- 40 82 T Şeyhulislâm Yahyâ, Dîvân.
- 41 83 T Nedîm, Ahmed, Dîvân.
- 42 84 TF Hâlis-i Talebânî, Dîvân.
- 43 85 TA ?, ? (Havassa ait bir kitap).
- 44 86 TF Sâdık, Gazeliyyât.
- 45 87 A Mısrî, Niyâzî, Mevâ'idu'l-irfân.
- 46 90 T Nâyî Osmân Dede, Mi'râciyye.
- 47 91 T ?, Ferâiz Risâlesi.
- 48 92 T Nâzım Muhammed Paşa, Esrâr-ı tevhîd Tercemesi.
- 49 93 T Vasfî, Şiirler.
- 50 94 T Emrî, Terceme-i Pend-i 'Attâr.
- 51 95 T Selîm Baba, Miftâhu müşkilâtî'l-âdâb-i tarîkati'l-vâsılîn.
- 52 96 T Rumûzî, Mustafâ, Hakikat--nâme.
- 53 97 T Kuşadalı, İbrâhîm, Mektûbât.
- 54 98 T el-Üsküdârî, Veffâk Muhammed, Terceme-i Menâkıb-i Seyyid Ahmed el-Bedevî.
- 55 99 T Âgâh Osmân Paşa, Şiirler.
- 56 100 T ?, Nakşibendî tarikatına ait Risâle.
- 57 101 T Riyâzî, Muhammed, Dîvân.
- 58 103 A Muhammed el-Bulkînî, Tabakâtu's-şernûbi.
- 59 106 F Huseyn b. Âlim, Nuzhetu'l-ervâh.
- 60 107 T Yunus Emre, Dîvân.
- 61 108 T 'Alî Remzî b. Muhammed Satı Özbark, Terceme-i Şeceretu'l-kevn.
- 62 109 T Fasîh Ahmed Dede, Muntehabât-ı Dîvân-ı Fasîh.
- 63 110 T Âgâh, Dîvân.
- 64 111 F 'Attâr, Ferîdu'd-Dîn, Tezkiretu'l-evliyâ.
- 65 112 A ?, Husniyye.
- 66 115 A Seyyid Süleymân el-Belhî, Ğıbtatu'l-emân.
- 67 116 T ?, Ebu'l-Hüdâ aleyhinde bir yazı.
- 68 117 T Adanalı Ziyâ, Şiirleri.
- 69 118 T Dukagin-zâde Ahmed Beg, Dîvân.
- 70 120 AF Ebu Abdullâh Huseyn İbrâhîm en-Netanzî-i Bedi'uzzamân el-İsfahânî, Dustûru'l-edeb.
- 71 121 TF ?, Lugat.
- 72 122 TF ?, Lugat.
- 73 123 T Yûnus Emre, Risâletu'n-nushiyye ve Dîvân.
- 74 125 TF Mevlevî âyinleri (Mecmua).
- 75 129 T Ahmed Avni Konuk, Tevfik Fikret'in Târih-i kadîm zeyli'ne Cevap.
- 76 130 T Ahmed-i Bîcân, 'Acâibu'l-mahlûkât.
- 77 131 T ?, Hurşîd-nâme (fal kitabı).
- 78 132 T Mısrî, Niyâzî, Mecmû'a, 1. Risâle-i vahdet-i vücûd.

*Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpinarlı Kütüphanesi Kataloğu*

2. Mektup.  
3. Risâle-i Hızriyye-i cedîde.  
4. Zikir ve mukâbele hakkında.
- 79 133 F Mecmû'a,  
1. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî, Kitâbu ihtiyârât-i eyyâmî's-sâ'at.  
2. Mustafâ el-Kârî b. İbrâhîm et-Tebrîzî, Tuhfetu'l-Kârî.
- 80 134 T Dervîş Muhammed Hâce, Mecmû'atu'ş-şu'arâ.
- 81 135 T Usûl ve şarkı Mecmû'ası.
- 82 137 T Mecmû'a (Şiirler antoloisi)
- 83 139 T ?, Mecmû'a ve Nakşî Akkirmânî Dîvânı.
- 84 140 T Sezâî, Hasan, Dîvân.
- 85 142 T Mecmû'a,  
1. Sezâî Dîvânı.  
2. Niyâzî-i Mısırî Dîvânı.
- 86 144 T Brusavî, İsmâ'il Hakkı, Es'ile-i Şeyh Mısıriyye ecvibe-i İsmâ'il Hakkı.
- 87 145 T ?, Emirnâmeler (Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'ye ait talimnâmeler).
- 88 146 TF Mecmû'a,  
1. Bî-ser-nâme.  
F 2. Cevher-i zât  
F 3. İlâhî-nâme  
F 4. Câmî, Şerh-i Monla Câmî ala Beyt-i Husrev-i Dehlevî  
T 5. Seyyîd Seyfullâh Nizamoğlu, Risâle-i Vahdeti'l-vücûd  
F 6. Muhteşem-i Kaşani, Devazdeh Bend  
7. Brusavî, İsmâ'il Hakkı, Lubbu'l-lub  
8. Rûhî-yi Bağdâdî, Tercî'-bend.
- 89 149 T Mecmû'a,  
1. Lutfî, Esrâr-nâme.  
2. ?, Risâle-i makâm-ı ma'rifet-i şarkî ve 'urûc-i âdemiyyân ve merâtib-i insân.  
3. İlâhî, Risâle-i Şeyh İlâhî.  
4. ?, Der ma'rifet-i dîn u îmân u İslâm u tevbe.  
5. ?, Risâle-i kenzu's-sâlikîn ve genci'l-ârifin (ıstîlâhat-ı evliyâ-i kirâm).  
6. Der ma'rifet-i havass-ı insân (nîsân?).
- 90 153 T Mecmû'a,  
1. Mısırî, Niyâzî, Risâle-i tasavvuf.  
2. Mısırî, Niyâzî, Risâletu's-su'âl ve'l-cevâb.  
3. Mısırî, Niyâzî, Risâle-i âfâk u enfus.  
4. Mısırî, Niyâzî, Fâtiha tefsiri.  
5. Mısırî, Niyâzî, Raks ve tevâcud.  
6. Muhammed Saîd-i Uşşâkî, Etvâr-ı seb'a.  
7. Brusavî, İsmâ'il Hakkı, Şerhu Şir'ati'l-İslâm.  
8. ?, Tarikat-nâme.
- 91 154 T Mecmû'a,  
1. Sezâî, Hasan, Şerh-i gazel-i Mısırî.



## Ahmet Faruk Çelik

2. Mısrî, Niyâzî, Divân.
  3. Seyyid Seyfullâh'ın ilâhîsi.
  4. Mısrî, Niyâzî, Şerh-i Şathiyeye.
  5. Mısrî, Niyâzî, Ta'birâtü'l-vâkiât.
  6. ?, Şiirler.
- 92 158 T Hurûfilîge ait Risâle.
- 93 159 T Mecmû'a, Şiirler.
- 94 161 T Ahmed Bîcân, Dürr-i meknûn.
- 95 162 T Mecmû'a,  
1. Hatâi, Kitâb-i nefes.  
2. Yemek gülbangı.  
3. Tevfik Baba, Haydârî-nâme.
- 96 164 TA Mecmû'a,  
1. ?, Ma'rifet şiiri.  
2. ? İmâm Hasan ve Hüseyin'in peygamberlikleri hakkında pâdişaha mektup.  
3. Mısrî Efendi'nin Mustafâ Paşa'ya Risâlesi.  
4. Şeyh-i Mısrî, Fâtiha tefsiri.  
5. ?, Fetvâ.  
A 6. ?, Hulûl hakkında.  
7. Mısrî Muhammed Efendi'nin kardeşi Ahmed Efendi'ye mektubu.  
8. Güfte-i Mısrî Efendi.  
T 9. 'Akl-ı ma'âş 'akl-ı ma'âd.  
10. Esmâ-i Husnâ.  
T 11. Risâle.  
A 12. Risâle-i devre-i 'arşiyeye-i Mısrıyye.
- 97 167 TA Muhammed Nûru'l-'Arabî, Mecmû'a,  
1. Kelîme-i tevhîd tefsiri.  
2. Fâtiha tefsiri.  
3. Hz. 'Alî'nin sözlerini şerh.  
4. Ezân hakkında Risâle.  
5. Dâiretu'l-vucûd.  
6. Merâtibi'l-vucûd.  
A 7. Risâle-i mebd'e ve me'âd.  
A 8. Nakşiyeye ve Melâmiyye'ye dair İsmâ'îliye Risâlesi.  
9. Muhammed Nûru'l-'Arabî'nin ihtiyâra ait takrîri.  
10. Sûre-i Kevser tefsiri.  
11. Risâletü meşâhidü't-tevhîd.  
12. Ezân Risâlesi.  
13. Risâle.  
14. Manzarü'l-kufr.  
15. Hâcî Bayrâm-ı Velî'nin bir şiirinin şerhi.  
A 16. Fusûsu'l-hikem hakkında Risâle.  
T 17. ed-Durretu's-seniyye fî Şerhi'l-ğavsıyye.  
T 18. Murşidu'l-uşşâk.  
T 19. Mektup.  
T 20. İbn-i 'Arabî'nin kasîdesine şerh.  
21. Salâtu'l-mutalsam.

*Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Kataloğu*

- T 22. Şerhu salavâti'l-mensûbât li Ahmed b. İdrîs.  
A 23. Kenz-i mahfi.  
T 24. Risâle-i tevhîdi'l-behiyye.  
25. Risâle-i Sa'diyye.  
T 26. Risâle fî beyân-i sülûki'ş-şerî'a ve't-tarîka ve'l-hakîka.  
27. Harîrî-zâde Kemâle'd-Dîn'in hâl tercemesi ve Harîriye tarikati hakkında Arapça izâhât.  
28. Salât-ı meşîşiyye şerhi.  
29. Ferecu'n-nukûş li Şerh-i Nakşî'l-fusûs.  
A 30. Beyânu't-tarîk Risâlesi.  
31. min takrîrâtihî (İbn-i 'Arabî'nin sözlerinden).  
A 32. Risâletu burhânu's-sâlikîn.  
T 33. Risâle-i ilm-i hal.  
T 34. Evrâdu'l-usbû'îyye şerhi.  
98 175 T Dû'â Mecmû'ası.  
99 176 T Nazîf Hasan Dede, Dîvân.  
100 178 TF Mecmû'a,  
F 1. Risâle-i mergûb.  
F 2. Levh-i mahfûz, cebr ve ihtiyâr, kazâ ve kader hakkında.  
F 3. Men 'arefe nefsehu.  
T 4. Hurûfilik hakkında.  
T 5. Tasavvufî Risâle.  
F 6. Risâle-i fevâ'd-i fukarâ.  
7. Risâle-i mergûb be-guften-i Baba Kaygusuz.  
101 181 T Mecmû'a,  
T 1. Giritli Nûrî, Zubdetu'l-hakâik tercemesi.  
T 2. Tasavvufî bazı izahat.  
3. Rüyânın tasavvufî izahı.  
T 4. 'Abdu'l-Latîf, Terceme-i Keşfu'l-hakâik.  
102 186 T Mecmû'a,  
TA 1. Hutbetu'l-beyân.  
TA 2. Nuktatu'l-beyân (Vücûd-nâme).  
3. Nesebnâme-i hazret-i sultan Hâcî Bektaşî Veli.  
103 188 TA Mecmû'a,  
1. Padişah karşılandığında edilecek dua ve bazı malumat.  
T 2. Tanzimattan önceki hâs, timâr, ze'âmet devrine ait kanunlar.  
T 3. Emirnâme sûretlerine ait bir kitap.  
A 4. Fetvâlardaki imzaların üstlerindeki yazılardan örnekler.  
5. Ferâize dair izâhat, fetva suretleri, kanunlar, hüccetler.  
104 190 TA Mecmû'a,  
A 1. Muhammedu'l-Munfasil 'an medrest-i İbrâhîm er-Ravvâs, Keşşâfu hurûf-i teheccî hakkında bir hâşiye.  
A 2. Abdulmu'mîn, Hurûf-i teheccî.  
A 3. Kitâbu'l-kudve ve Risâletu'l-'usve.  
A 4. Tasavvufa dair.

## Ahmet Faruk Çelik

- A 5. Risâletu mâ'îdeti'l-ma'rifeti'n-nebeviyye.  
A 6. Mûsâ b. Muhammed Kudsî, Risâle.  
T 7. Mûsâ b. Muhammed Kudsî, Pâdişâha 'arîza.  
A 8. Mûsâ b. Muhammed Kudsî, Risâle.  
A 9. ?, Risâle (tasavvufa dair).  
A 10. ?, Kitâbu feth-i merâtibi'l-kulûb.  
A 11. ?, Kitâbu't-tuhfe li's-selâfin- ve'l-mulûk ve Risâletu'l-hediyeti li ehli'l-irâdeti ve's-sulûk.  
105 196 T Mecmû'a,  
A 1. 'Abdulazîz Mecdî, Meratibi'l-vücûd ve beyan-i ibtida-i kulli mevcud / A.  
TF 2. 'Abdulazîz Mecdî (?), Traşnâme.  
T 3. 'Abdulazîz Mecdî, Vahdet-i vücûd.  
T 4. 'Abdulazîz Mecdî, İbn-i Sînâ'nın bir sözünün şerhi.  
T 5. ?, Vahdet-i vücûd ve insân-ı kâmil hakkında Risâle.  
T 6. 'Abdulazîz Mecdî, İnsân-ı kâmil' den notlar.  
6. 'Abdulazîz Mecdî, Hakikat-i insâniye Risâlesinin tercemesi.  
T 8. 'Abdulazîz Mecdî, Seyyîd Şerîf Cürçânî'nin vahdet-i vücûda ait Risâlesinin tercemesi.  
106 199 TF Mecmû'a.  
107 200 T Feyzullâh Efendi, Şehîd, Şerh-i Şi'r-i Hâcî Bayrâm-ı Velî.  
108 201 T İlâhî Mecmû'ası.  
109 202 T Mecmû'a,  
T 1. Kaygusuz Abdal'ın iki şiiri.  
T 2. Karahisârî, Muhammed Necib, Nev-gufte-i cezîre-i Mesnevî-i Hazret-i Mevlânâ Celâle'd-Dîn er-Rûmî.  
T 3. H. IX-XIII. yüzyıl sûfî şâirlerinden şiirler ve heceyle yazılmış bir destan.  
T 4. Mustafâ Halveti el-Çerkeşî, Risâle fi tahkîki't-tasavvuf.  
A 5. Müftî 'Alî, Yevmu'l-ba's ve'l-cevâb Risâlesi.  
A 6. ?, Bâb-ı şerâit-i semâ'.  
A 7. ?, Bâb-ı kerâhiyyet-i semâ'.  
T 8. ?, İlhâm, nefis ve yedi mertebesi.  
T 9. Salâhî, Şerhu gazel-i şeyh Nasûhî-yi Üsküdârî.  
T 10. Salâhî, min Makâlet-i Hâce Nâsiru'd-Dîn.  
T 11. Şemse'd-Dîn-i Sivasi, Süret-i emr-i ilâhî.  
T 12. Mektûb.  
A 13. Arapça iki yazı.  
T 14. 1271 tarihli Üç mektub sureti.  
110 207 T Mecmû'a,  
1. Usûli, Dîvân.  
2. Muhyî, Birkaç şiiri.  
3. Gaybî Sun'ullâh (?), Bir şiir.  
111 208 T Neşâtî, Ahmed, Şehr-engîz-i Edirne.  
Neşâtî, Ahmed, İstanbul'a ait şehr-engîz

## Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpinarlı Kütüphanesi Kataloğu

112	209	T	Gölpinarlı, 'Abdülbâkî, 'Ubeyd-i Zâkânî'nin Ta'rifât tercemesi.
113	210	A	Evrâd Mecmû'ası (Kâdiriyye ve Nakşibendiyye).
114	211	TA	Mecmû'a, T 1. el-Karamânî, Cemâl, Ehâdis-i erba'in (manzum). 2. İnanca ait yazılar, Yûnus, Muhibbî, Mevlânâ'nın Farsça şiirleri, hutbeler.
115	212	TF	Mecmû'a, (Dualar, ilaç tarifeleri, meşhur şairlerin şiirleri ve İstanbul şarkıları).
116	213	TA	Mecmû'a T 1. Âyine-zâde Sirozî Şemse'd-Dîn Muhammed, Risâle. T 2. Âyine -zâde Sirozî Şemse'd-Dîn Muhammed, Rusûhî'nin bir şiirinin şerhi. A 3. Âyine -zâde Sirozî Şemse'd-Dîn Muhammed, Cüveynî'nin bir kasiîsesinin şerhi.
117	215	F	?, Hazân ve bahâr.

### MEVLÂNÂ MÜZESİ ABDÜLBAKİ GÖLPINARLI KÜTÜPHANESİ YAZMALAR KATALOĞU II. CİLT

Sıra No.	Sayfa Adedi	Dili	Yazar ve Kitap Adı
118	216	T	Nevhâ Mecmû'ası.
119	217	T	Nevhâ Mecmû'ası.
120	218	T	Mecmû'a (Çeşitli kişilere ait bazı şiirler).
121	220	T	Mantık ve felsefe notları (Gölpinarlı'nın ders notları).
122	221	A	Bâhâ, Huseyn Nûrî, Kitâb-ı akdes.
123	222	F	Talabânî, Abdurrahmân Hâlis Sermestî, Mesnevî (18 beytin şerhi).
124	224	T	Mecmû'a.
125	229	TAF	Arısoy, Muhammed Dede, Defter.
126	230	TA	Mecmû'a, 1. Hâcî Bayram'a atfedilen bir Risâle. 3. Hâcî Maksûd, Ebu Medyen-i Mağribî'nin şiirinin şerhi. 3. Hâcî Maksûd, Urfî'nin Şathiye'sini şerh. 4. Hâcî Maksûd, Şerh (Mevlânâ'ya isnad edilen 10 beyitlik). 5. Meratib-i sülûk (5 satırlık bir yazıdan ibarettir). 6. Niyâzî'nin gazelini şerh. 7. Niyâzî'yi şerh. 7. Hâcî Maksûd (?), Tarikat-ı âliyyenin esrânı be yanındadır.

## Ahmet Faruk Çelik

8. Bursevî, İsmâ'îl Hakkı, Kasîde-i ferdiyye ve şerhi.  
10. Sarı Abdullâh, Mesleku'l-uşşâk.  
10. Seyyîd Abdalbâkî'l-Âlî-zâde, Zeyl-i Mesleku'l-uşşâk.  
12. Şerh-i Salavât-ı Ahmed b. İdrîs.  
13. Nûru'l-Arabî, Muhammed, Risâle-i sıfât-ı subûtiyye.  
14. Dervîş Sâdıkî (?), Risâle-i mahcûb.  
15. Receb, Vahdet-i vücûd Risâlesi Tercümesi.  
16. La'îlî-zâde Seyyîd Abdalbâkî, Serguzeşt.  
17. Nûru'l-Arabî, Muhammed, Şerh-i Şathiyye-i Hacı Bayrâm-ı Velî.  
18. ?, Ma'âricu't-Tarâik.  
A 19. ?, Risâletu vahdeti'l-vucûd.  
20. ?, İmdâdullâh Velî' nin Vahdet-i vücûda dair Risâlesinin Şerhi.
- 127 239 TAF Mecmû'a,  
A 1. 'Avârifu'l-ma'ârif'ten Melâmetiyye hakkında izahat.  
TA 2. Şeyh Arslan (Rislan) hakkında Hadîkatu'ş-Şâm ve Keşfu'z-zunûn'dan alınan yazılar.  
3. Şâhidî, 'Aşk-nâme.  
4. Şâhidî, Dîvânçe  
5. Rûşenî, Ömer, Dîvân.  
6. Sârbân, Ahmed, Şiirler.
- 128 241 T Mecmû'a,  
1. Gölpınarlı, A., Defter (Yeniçeri kavuk ve börkleri hakkında bilgi ve resimler); Moğollar devrindeki resmi ve askeri terimler; Moğollar devrinde boy remizlerinin resimleri; Aşık Ömer'in şiirleri.
- 129 242 A Hamîd Velî Hamîdu'd-Dîn, Hadîsu'l-erba'în.  
130 244 T Hâşimî, Osmân, Tarikat-nâme.  
131 245 F Belhî, Seyyîd Abdulkâdir, Gulşen-i Esrâr.  
132 246 F 1. Belhî, Seyyîd Abdulkâdir, Gulşen-i Esrâr.  
2. Belhî, Seyyîd Abdulkâdir, Yenâbî'u'l-hikem.  
3. Belhî, Seyyîd Abdulkâdir, Kunûzu'l-ârifin.
- 133 247 T Gölpınarlı, Abdalbâkî, Seyyîd Abdulkâdir-i Belhî'nin hal tercemesi.
- 134 248 T Gölpınarlı, Abdalbâkî, Defter.  
135 249 T Gölpınarlı, Abdalbâkî, Kasîde-i mevrîdu'l-eşvâk.  
136 250 T Mecmû'a (Çeşitli şiirler).  
137 252 T Mecmû'a (Şeyh Murâd-ı Buhârî hakkında bilgiler).
- 138 253 T Mecmû'a (Çeşitli şiirler).  
139 254 TA Mecmû'a,  
A 1. es-Sulemî, Ebu Abdurrahmân, Risâletu'l-melâmetiyye.  
2. Sârbân, Ahmed ve Hakîkî'nin Şiirleri.

*Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Kataloğu*

3. Gölpınarlı, Abdülbâkî, Risâletü'l-melâmetiyye Tercemesi.
4. Hâşimî, Osmân, Alaa'd-Dîn Kaygusuz'un şiirleri.
5. Dîvâne Muhammed Çelebi, Şiirleri.
6. Kefevî, İ'lâmu'l-ahyâr.
7. Yûsuf-i Sîne-çâk'ın bazı şiirleri.
- 140 257 A es-Sulemî, Ebu Abdurrahmân, er-Risâletü'l-melâmiyye.
- 141 258 A Mecmû'a.
- 142 259 T Ahmed-i Muhtar (Seyyid), İlhâmât-ı kâdiriyye Tercemesi ve Şerhi.
- 143 261 T Sıdkî, Âyîne-i hikem.
- 144 264 T Sıdkî, Âyinei hikem (Vatikan K. nüshasının fotografisi (17 kart)).
- 145 265 F Belhî, Abdulkâdir, Sünûhât-ı ilâhiyye ve Farsça Tercemesi.
- 146 267 T Mecmû'a (Çoğunluğu Gölpınarlı'ya ait şahsi belgeler).
- 147 268 A el-Belhî, Seyyid Süleymân, Hal tercemesi.
- 148 269 T Mecmû'a,  
1. Hakîkî, İrşâd-nâme.  
2. Makâlât-ı İbrâhîm Efendi.  
3. Makâlât-ı Lâ-mekânî.  
4. ?, Risâle der beyân-i fakr.  
5. Beyân-ı Esrâr-ı zemîn-i hakikat.  
6. Kelimât-ı Ahmed Sârbân.  
7. Kelimât-ı Kudsiyye fî Hâcî Bayrâm-ı Velî.  
8. Hâce Halîl, 4 şiiri.
- 149 273 T Muhyî'd-Dîn-i Abdâl, Tuyuğ ve mâniler.
- 150 274 T ?, Hudâ Rabbim.
- 151 275 T Mecmû'a,  
1. Hakîkî, İrşâd-nâme.  
2. 'Askerî, Abdurrahmân, Nefehâtü'l-'aşk.
- 152 279 T Şîrâzî, Elvân, Gülşen-i râz Tercemesi.
- 153 280 T Gaybî, Sun'ullâh, Mecmû'a.  
1. Sohbet-nâme.  
2. Gaybî, Sun'ullâh, Dîvân.  
3. Gaybî, Sun'ullâh, Bey'at-nâme.  
4. Gaybî, Sun'ullâh, Rûhu'l-hakîka.  
5. Gaybi, Sun'ullâh, Tarîku'l-hak fî't-teveccuhi'l-mutlak.
- 154 283 T İbrâhîm Oğlanlarşeyhi, Dîvân; Tasavvuf-nâme; Kasîde; Mesnevîler.
- 155 287 T İbrâhîm Oğlanlarşeyhi, Vahdet-nâme; Dîvân.
- 156 288 T (Mecmû'a),  
1. La'li-zâde, Abdülbâkî, Serguzeşt-i melâmiyye;  
2. Hediyyetu'l-müştâk fî Şerhi Mesleku'l-uşşâk.
- 157 291 T Mecmû'a,  
1. Lâ-mekânî, Hüseyin, Dîvân.  
2. İsmâ'il Ma'sûkî ve Kaygusuz 'Alâa'd-Dîn'den

## *Ahmet Faruk Çelik*

Şiirler.

3. Lâ-mekânî, Hüseyin, İnsan-ı kamil.  
 5. Lâ-mekânî, Hüseyin, Mektupları; Sinan Ümmî'nin Şiirleri
- 158 293 T La'li-zâde, Abdalbâkî, Sergüzeşt-i Melâmiyye.  
 159 294 T Mecmû'a  
 1. Risâle-i müşkilât-ı Esrâr-ı 'aşk.  
 2. ?, Esrârü'l-'ârifin irşâdu'l-'âşıkîn güftârî'l-vâsulîn tenbîhu'l-ğâfilîn.  
 3. Kerîmî, Beyân-ı mevlîd-i Hazret-i Resûl.  
 4. ?, Cennet ve cehennem ehli hakkında.
- 160 298 T Müstakîm-zâde, Sa'de'd-Dîn Süleymân,  
 Melâmiyye-i şettâriyye.  
 161 300 T Mecmû'a,  
 1. La'li-zâde, Abdalbâkî, Şerhu Mesleki'l-'uşşâk.  
 2. Tiflî, Sâkinâme.  
 3. La'li-zâde, Abdalbâkî, Hakîkatu'l-yakîn ve zulfetu't-temkîn.  
 4. La'li-zâde, Abdalbâkî, Sergüzeşt-i Melâmiyye.
- 162 302 T Mecmû'a (muhtelif).  
 163 304 T Mecmû'a,  
 1. Lâ-mekânî, Hüseyin, Vahdet-nâme  
 2. Risâle-i Hazret-i Hüseyin-i Lâ-mekânî.
- 164 305 T 'Amîkî, Muhammed, Risâle  
 (Hamzavîler aleyhinde).  
 165 306 T 'Askerî, Abdurrahmân, Nefehâtu'l-'aşk.  
 166 307 T Mecmû'a.  
 167 309 T Mecmû'a.  
 168 310 T Ebu'r-Rızâ, Muhammed, Hediyyetu'l-'uşşâk.  
 169 312 T Âlî, Tuhfetü'l-mücâhidîn ve behcetü'z-zâkirîn  
 (xı-xvii. yüzyıllar arası).
- 170 314 F Hâfız, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed,  
 al-Huccetu'l-athâr fi 'ahvâl-i eimmet-i isnâ 'aşer.  
 171 315 T er-Rezevî, Seyyîd Muhammed b. Seyyîd 'Alâa'd-  
 Dîn al-Huseynî, Miftâhu'd-dekâik fi beyâni'l-  
 futuvvet ve'l-hakâik.
- 172 317 T Mecmû'a (Çeşitli şiirler).  
 173 319 T Burgazî, Yahyâ b. Halîl, Futuvvet-nâme.  
 174 320 T Hâce-zâde, Muhammed Tâhir b. 'Abdullâh b.  
 İsmâ'îl, Minhâcu'l-murîdîn.
- 175 323 T 'Osmân-zâde, Tâib Ahmed, Hadîkatu'l-vuzerâ.  
 176 325 F ?, Fevâid.  
 177 327 TA ?, Erkân-nâme.  
 178 328 F ?, Makâlât-ı Gaybiyye.  
 179 330 T Alevî-Bektâşî nefesleri.  
 180 331 T Hâtib-oğlu, Terceme-i Makâlât-ı Hacı Bektâş.  
 181 334 TA Mecmû'a,  
 TA 1. 'Abdülmeccid Firişteh-oğlu, Hutbe-i devâzdeh  
 imâm.  
 T 2. Bisâtî, Menâkibu'l-esrâr behcetü'l-ahrâr.  
 T 3. Seyyîd Abdâl Bâkî, Mektup.

*Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Kataloğu*

- 182 339 T 4. ?, Der beyân-ı çihâr kelâm.  
T el-Köstendilî, Sa'îd b. Mustafâ 'Alî Çavuş-zâde,  
Tuhfetu's-sâlikîn.
- 183 342 T İlâhî Mecmû'a.  
184 344 TAF Mecmû'a.  
185 346 T ?, Tasavvufî bir kitap.  
186 347 T Mecmû'a,  
1. Esrâr-ı Hurûf-i nâciyye-i Kaygusuz Abdâl.  
2. Abdâl Mûsâ, Pend-nâme.
- 187 349 T Emre, Sa'de'd-Dîn Sa'îd, Terceme-i Makâlât-ı  
Hâcî Bektâş-ı Velî.
- 188 351 T Mecmû'a,  
1. Şeyhulislam Mûsâ Kâzım, Vâridat Tercemesi.  
2. Hâcî Bayram-ı Velî'nin bir şiiri.  
3. Ahmed Sârbân'ın iki mektubu; Husâme'd-Dîn-i  
Ankaravî'nin iki mektubu.  
4. ?, Merâtibi-i Enbiyâ.  
4. 'Abdulazîz Mecdî, "Mişkâtul-envâr" dan  
vahdet-i vücûda ait bölümün tercemesi.  
5. 'Abdulazîz Mecdî, "Sefinetu'r-rağîb" dan aynı  
mevzuda iki bölümün tercemesi.  
7. Ahmed Sârbân'ın mektubu.  
9. Ahmed Avni Konuk'un bazı konuşmalarının  
zabtı.
- 189 353 F 'Abdullâh el-Ensârî, Kalender-nâme.  
190 354 TA ?, Bektaşiliğe ait Mecmû'a.  
191 355 T Mecmû'a,  
1. Kaygusuz Abdal, Esrâr-ı 'Ârifin.  
2. Kaygusuz Abdâl, Risâle.  
3. Kâsımî, Şiirler.
- 192 357 T Müstakîm-zâde Sa'de'd-Dîn Süleymân, Risâle-i  
Tâciyye.
- 193 359 TA Mecmû'a.  
194 360 T Fakîrî, Şehr-engîz ve ta'rifât.  
195 361 T İlyâs b. Hızr, Vilâyet-nâme (Menâkıb-ı Hâcî  
Bektâş-ı Velî).
- 196 363 T Mecmû'a,  
1. Kaygusuz Abdâl, Delîl-i budelâ.  
2. Seyyîd 'Alî Sultân, Vilâyet-nâme.
- 197 365 TA Mecmû'a.  
198 367 T Mecmû'a,  
1. Firişteh-oğlu, 'Abdulmecîd, Hutbe-i devâzdeh  
imâm.  
2. Bisâtî, Menâkibu'l-Esrâr behcetü'l-ebrâr.  
3. Çeşitli alevî şâirlere ait şiirler.
- 199 369 T Mecmû'a,  
1. Çeşitli yazılar.  
2. Bisâtî, Menâkibu'l-Esrâr behcetü'l-ebrâr.
- 200 371 TF ?, Fevâid.  
201 372 T 'Arşî, Dîvân.  
202 374 T ?, Vücûd-nâme.



## Ahmet Faruk Çelik

- 203 375 T Murtazâ, Dervîş, Durr-i yetîm  
(Câvidân Tercümesi).
- 204 378 T Uzıça Şeyh Muhammed'in Mektubu.
- 205 381 T Mecmû'a,  
1. Sadre'd-Dîn'in Şeyh Safîyu'd-Dîn'den sorduğu so-  
rular ve aldığı cevaplar.  
2. Menâkıb'dan alınma bir bölüm.  
3. Çeşitli yazılar.  
4. Erkân-nâme.
- 206 384 A Simavnâvî, Şeyh Bedre'd-Dîn, Vâridât.
- 207 385 T 'Azmi Dede, Mecmû'a,  
1. Te'vîlât-ı muhimme.  
2. Rafî'u'ş-şikâk.  
3. Dafî'u'n-nifâk.  
4. Muhimmu'l-beyân.
- 208 388 T Dervîş Burhân, Vilâyet-nâme-i Hacim Sultân.
- 209 390 T Mustafâ Dede, Risâle-i farz u sunnet-i namaz bâ  
kavl-i imâmân-i isnâ 'aşer.
- 210 391 T Mecmû'a,  
1. Çerkeşi, Tasavvufî Risâle.  
2. Mektup.  
3. Sa'id, Medhiyye (Sirâcu'l-'ulûm  
minhâcu'l-'ulûm).  
4. Sa'id, Mersiyye.
- 211 395 T Mu'allim Feyzî, Mersiyyeler.
- 212 397 T Mecmû'a,  
1. Sarı Abdullâh, Cevheretu'l-bidâye ve  
durretu'n-nihâye.  
F 2. Seyyid Hüseyinî, Kalender-nâme.  
3. Hâmûş-nâme.  
4. Nâsır, Futuvvet-nâme'den özetler.  
5. Ahmed Avni Konuk'tan notlar.  
6. Adanalı Ziyâ'nın şiirleri ve bir makalesi.  
7. Sadre'd-Dîn-i Konevî'nin Vasiyyet-nâmesi.
- 213 400 T Ahmet Âgâh'ın Berâtlar ve hâl tercemesi
- 214 401 A el-Hakîm bi-Emrillâh Mansûr b. el-'Azîz Billâh,  
Çeşitli yazılar.
- 215 407 T Nâhîfî, Süleymân, Dîvân.
- 216 408 T Tarîkat taçları, giyimleri, cihâzı ve Osmanlı devri  
serpuşları.
- 217 411 T Tarîkat taçlarını gösteren levha.
- 218 412 TF Gölpinarlı, Abdalbâkî, Dîvân.
- 219 414 T 'Atabetu'l-mukaddese.
- 220 415 T Yeniçeri cemâat ve bölük remizleri.
- 221 416 A Hizbu'l-a'zâm İcâzeti.
- 221 417 T Mecmû'a,  
1. Hurûfilîge ait bir Risâle.  
2. Mukîmî, Vahdet-nâme.  
3. Hurûfilîge ait.  
4. Vucûd-nâme.
- 223 419 T Yeniçerilere ait mezartaşlarının fotoğrafları.

*Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Kataloğu*

- |     |     |   |  |
|-----|-----|---|--|
| 224 | 420 | T | Futuvvet-nâme.   |
| 225 | 421 | A | Tabatabâî'nin Seyyid Süleymân-ı Belhî'ye mektubu ve onun cevâbî mektubu.                 |
| 226 | 422 | T | Kuşadalı İbrâhîm'in bir mektubunun fotoğrafı.  |
| 227 | 423 | T | Kozanođlu, Cenâb Muhyi'd-Dîn, Hâcî Bayrâm-ı Velî (şiiir).                                |
| 228 | 424 | T | Bâkır Çelebi'nin oğlu Abdülhalîm Çelebi'nin torunu Celale'd-Dîn Çelebi'nin doğum tarihi. |

*Ahmet Faruk Çelik*  
MEVLÂNÂ MÜZESİ  
MÜZELİK YAZMA ESERLER KATALOĞU  
I. CİLT

<b>Sıra No.</b>	<b>Sayfa Adedi</b>	<b>Dili</b>	<b>Yazar ve Kitap Adı</b>
1	1	A	Kur'ân-ı Kerîm.
2	3	A	Kur'ân-ı Kerîm.
3	4	A	Kur'ân-ı Kerîm.
4	5	A	Kur'ân-ı Kerîm.
5	6	A	Kur'ân-ı Kerîm.
6	7	A	Kur'ân-ı Kerîm.
7	7	A	Kur'ân-ı Kerîm.
8	8	A	Kur'ân-ı Kerîm.
9	10	A	Kur'ân-ı Kerîm.
10	11	A	Kur'ân-ı Kerîm.
11	12	A	Kur'ân-ı Kerîm.
12/1	13	A	Kur'ân-ı Kerîm.
12/2	14	A	Kur'ân-ı Kerîm.
13	15	A	Kur'ân-ı Kerîm.
14	16	A	Kur'ân-ı Kerîm.
15	17	A	Kur'ân-ı Kerîm.
16	18	A	Kur'ân-ı Kerîm.
17	19	A	Kur'ân-ı Kerîm.
18	20	A	Kur'ân-ı Kerîm.
19	21	A	Kur'ân-ı Kerîm.
20	23	A	Kur'ân-ı Kerîm.
21	24	A	Kur'ân-ı Kerîm.
22	25	A	Kur'ân-ı Kerîm.
23	26	A	Kur'ân-ı Kerîm.
24	27	A	Kur'ân-ı Kerîm.
25	28	A	Kur'ân-ı Kerîm.
26	29	A	Kur'ân-ı Kerîm.
27	30	A	Kur'ân-ı Kerîm.
28	31	A	Kur'ân-ı Kerîm.
29	32	A	Kur'ân-ı Kerîm.
30	33	A	Kur'ân-ı Kerîm.
31	34	A	Kur'ân-ı Kerîm.
32	35	A	Kur'ân-ı Kerîm.
33	36	A	Kur'ân-ı Kerîm.
34	37	A	Kur'ân-ı Kerîm.
35	39	A	Kur'ân-ı Kerîm.
36	41	A	Kur'ân-ı Kerîm.
37	42	A	Kur'ân-ı Kerîm.
38	43	A	Kur'ân-ı Kerîm.
39	44	A	Kur'ân-ı Kerîm.
40	45	A	Kur'ân-ı Kerîm.
41	46	A	Kur'ân-ı Kerîm.
42	47	A	Kur'ân-ı Kerîm.
43	48	A	Kur'ân-ı Kerîm.
44	49	A	Kur'ân-ı Kerîm.

*Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Kataloğu*

45	49	A	Kur'ân-ı Kerîm, Evrâd-ı Mevleviyye, Delâilu'l-Hayrât, Du'â-yı Hatm-i Delâil, Hizbü'l-a'zam.
46	51	A	Kur'ân-ı Kerîm.
47	52	A	Kur'ân-ı Kerîm.
48	53	A	Kur'ân-ı Kerîm.
49	54	A	Kur'ân-ı Kerîm.
50	56	A	Basma Kur'ân-ı Kerîm.
51	57	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
52	73	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî (III-IV. ciltler).
53	74	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
54	79	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
55	83	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
56	84	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
57	85	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
58	87	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
59	91	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
60	95	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
61	97	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
62	101	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
63	104	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
64	106	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
65	108	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
66	112	F	Mevlânâ Celâleddîn, Mesnevî.
67	114	F	Mevlânâ Celâleddîn, Dîvân-ı Kebîr.
68	117	F	Mevlânâ Celâleddîn, Dîvân-ı Kebîr.
69	124	F	Mevlânâ Celâleddîn, Dîvân-ı Kebîr (II. cilt).
70	132	F	Mevlânâ Celâleddîn, Dîvân-ı Kebîr.
71	134	F	Mevlânâ Celâleddîn, Dîvân-ı Kebîr.
72	138	F	Mevlânâ Celâleddîn, Dîvân-ı Kebîr.
73	140	F	Mevlânâ Celâleddîn, Dîvân-ı Kebîr.
74	143	F	Bahâu'd-Dîn Muhammed (Sultân Veled), İbtidâ-nâme, Rebâb-nâme, İntihâ-nâme.
75	147	F	Bahâu'd-Dîn Muhammed (Sultân Veled), Dîvân.
76	150	FT	Mecmû'a (Sultânü'l-'Ulema Bahâu'd-Dîn'in Ma'ârif'inden, Şems-i Tebrîzî'nin Makâlât'ından, Muhakkîk-i Tirmîzî'nin Ma'ârif'inden, Mevlânâ'nın Fih-i mâ fih'inden, Sultân Veled'in Ma'ârif'inden ve İptidâ-nâme'den Mesnevî'nin 6 cildinden ve diğer eserleriyle Dîvânından alınan şiirler).
77	152	F	Mevlânâ Celâleddîn, Fih-i mâ Fih.
78	153	F	Bahâu'd-Dîn Muhammed Veled, Ma'ârif.
79	154	F	Mecmû'a,
	154	F	1. Bahâu'd-Dîn Muhammed Veled, Ma'ârif'den bir kısım.
	155	F	2. Mevlânâ Celâleddîn, Fih-i mâ Fih.
	155	F	3. Mevlânâ Celâleddîn, Mektuplar.
	155	F	4. Mevlânâ Celâleddîn, Mecâlis-i Seb'a.
	156	F	5. Mevlânâ Celâleddîn'in bazı sözleri.
	156	F	6. Mukakkîk-i Tirmîzî, Maârif.
	157	F	7. Şemse'd-Dîn-i Tebrîzî, Makâlât.

## *Ahmet Faruk Çelik*

- 80 158 F Bahru'l-'ulûm 'Abdu'l- 'Alî Lekhnovi, Mesnevî Şerhi (II, IV ve VI. ciltler).
- 81 160 F Bahru'l-'ulûm 'Abdu'l- 'Alî Lekhnovi, Mesnevî Şerhi (V. cilt).
- 82 161 T Sarî 'Abdullâh, Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî (Mesnevî Şerhi, I. cildin bir kısmı).
- 83 163 T Rusuhî İsmâ'îl-i Ankaravî, Mesnevî Şerhi (V.C.).
- 84 164 F Hüseyin b. Hasan-i Harizmî, Kunûzu'l-hakâik fî rumûzi'd-dekâik (Mesnevî Şerhi).
- 85 165 T Mesnevî-Âân Mahmûd Dede, Kitâb-ı Tercume-i Sevâkib fî Menâkib-ı Kutbu'l-ârifin Mevlânâ Celâleddîn.
- 86 166 T Sâkîb Mustafa Dede, Sefînetu'n-neffseti'l-Mevleviyye (II. cilt).
- 87 167 TAF İsmâ'îl-i Ankaravî, Mecmû'a.  
167 T 1. Mînhâcü'l-fukarâ'.  
168 T 2. Huccetu's-semâ'.  
168 TAF 3. Rusû'Âi İsmâ'îl, 12 şiiri.  
168 T 4. Şerh-i Nakş-ı Fusûs.
- 88 170 A 'Abdu'l-Ġanî en-Nablûsî, el-'Ukûdu'l-lu'luiyye fî tarîki's-sâdâti'l-Mevleviyye.
- 89 171 F Ferîdu'-Dîn-i 'Attâr, Mantku't-tayr.
- 90 173 F 'Attâr (?), Cevâhiru'z-zât.
- 91 176 F Mecmû'a.  
176 F 1. Ferîdu'-Dîn-i 'Attâr, Mantiku't-tayr.  
177 F 2. Ferîdu'-Dîn-i 'Attâr, Esrâr-nâme.  
177 F 3. Ferîdu'-Dîn-i 'Attâr, Musîbet-nâme.
- 92 178 T Veysî, Siyer.
- 93 179 T Fuzûlî Süleymân, Hadîkatu's-su'edâ.
- 94 180 T Nâbigâ.
- 94 180 T Nâbî Yûsuf, Dîvân.
- 95 181 T Ahmed (İbn-i Kemâl, Kemâl Paşa-zâde), Yûsuf u Zuleyhâ.
- 96 182 T 'Alî b. Sâlih (Vâsi' 'Alî), Humâyûn-nâme.
- 97 183 T Ahmedî (Tâcu'd-Dîn İbrâhîm b. lızr), İskender-nâme.
- 98 185 T Latîfî ('Abdu'l-Latîf), Tezkiretü'ş-şu'arâ.
- 99 186 T 'Âşık Ömer, Dîvân.
- 100 188 T Kânî Ebu-Bekr, Kulliyât.

*Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Kataloğu*

MEVLÂNÂ MÜZESİ  
MÜZELİK YAZMA ESERLER KATALOĞU  
II. CİLT

Sıra No.	Sayfa Adedi	Dili	Yazar ve Kitap Adı
101	191	T	Fuzûlî Süleymân, Hadîkatu's-suedâ.
102	192	TAF	Muhammed b. Ahmed Katrîni-zâde, Mecmû'a.
103	195	A	Surûrî Mustafâ Muslihu'd-Dîn, Gülistân Şerhi.
104	196	F	Şevket-i Buhârî, Dîvân.
105	197	F	Mecmû'a,
	197		1. Seyyîd Hasan-ı Gaznevî, İnti'Âb-ı Dîvân.
	198		2. İmâm-i Herevî, Dîvân.
	199		3. Râfîu'd-Dîn-i Lunbânî, Dîvân.
	199		4. Cemâlu'd-Dîn 'Abdu'r-Rezzâk, Dîvân.
	200		5. Ebu'l-Ferec-i Rûnî, Dîvân.
106	201	F	Evhâdî, Câm-ı Cem.
107	202	F	Hâfız-ı Şîrâzî, Dîvân.
108	204	T	Vehbî Muhammed b. Seyyîd Hasanü'l- Eş'arî Eş'arî-zâde, Şerh-i Dîvân-ı Hâfız-ı Şîrâzî.
109	205	F	'Urfî-i Şîrâzî, Dîvân.
110	206	T	Mecmû'a (Bazı şâirlerden şiirler).
111	207	A	Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammedü'l-Kudûrî, Muhtasarü'l-Kudûrî.
112	208		Mecmû'a.
		A	1. Muhammed b. Ahmed b. Merzûku'l-Mâlikî, Şerefu'l-Menâkib ve Menâkibu's-şeref.
	209	A	2. Zeynu'd-Dîn Ebu-Bekr Ömer el-Merâgî, Kitâbu tahkiku'n-nusrâ bi-telhîs-i dâri'l-hicre.
113	211	A	'Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâc eş-Şerî'a, Şerh-u vikâyeti'r-rivâye.
114	212		Osmanoğulları Padişahlarının Resimleri.
115	214	A	Cemâlu'd-Dîn Ebi'l-Ferec 'Abdurrahmân b. el- Cevzî, el-Vefâ fî şerefi'l-Mustafâ (2. cilt).
116	215	A	'Abdullâh el-Eşrefî, Min tabakâti's-Sunbuliyye ?, Mesâilu 'Abdullâh b. Selâm.
117	216	A	Se'âlibî, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ma'Âlûf, Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân.
118	219	F	Câmî, 'Abdurrahmân, Hadîs-i Erba'in ve manzûm tercümeleri.
119	221	F	Câmî, 'Abdurrahmân, Dîvân.
120	222	F	Ca'fer Şerîf-i 'Atîkî, Enîsu'l-vuzerâ.
121	224	T	Lâmî'î Mahmûd b. Osmân b. 'Alî, Nefehâtü'l-uns Tercümesi.
122	225	F	Câmî, 'Abdurrahmân, Tuhfetu'l-ahrâr.
123	226	F	Câmî, 'Abdurrahmân, Subhatu'l-ebâr.
124	227	T	Fasîh Ahmed Dede, Dîvân ve Sarfa dair müellifi bilinmeyen bir Risâle.
125	229	F	'Abdullâh-i Ensârî, İlâhî-nâme.
126	230	A	Ebu Muhammed Huseyn b. Mes'ûdi'l-Ferrâ el-

## *Ahmet Faruk Çelik*

- Beğavî, Mesâbihu's-sunne.
- 127 232 A Şemse'd-Dîn Muhammed b. İalîl el-Mukrî el-Halebî b. El-Kabâkîbî, El-Kevâkîbu'd-durriyye fi medhi Âayri'l-beriyye.
- 128 234 Câmî, 'Abdurrahmân, Silsiletu'z-zeheb, Selâman u Ebsâl ve Tuhfetu'l-ahrâr.
- 129 236 F Câmî, 'Abdurrahmân, Nefehatu'l-uns.
- 130 237 F Hâfiz-i Şîrâzî, Dîvân.
- 131 239 F İbrâhîm-i Şebusterî, Enbiyâ-nâme.
- 132 242 A Ya'kûb b. Seyyîd 'Alî, Mefâtihu'l-cinân ve mesâbihu'l-cânân (Rukn-i İslâm Muhammed b. Ebu-Bekr İmâm-zâde'nin Şîrâ'atu'l-a'lâm'ının şerhi).
- 133 243 F Hâfiz-i Şîrâzî, Dîvân.
- 134 244 F Mecmû'a (Fars şâirlerinden şiirler).
- 135 245 F Hâcî 'Abdullâh-i Ensârî, Tuhfetü'l-vuzerâ.
- 136 246 F Hemedânî Muhammed Şafî'î b. Hâcî Kemâlû'd-Dîn Huseyn, Mecmû'a (Şiirler).
- 137 248 F Mecmû'a,  
1. Kâsimu'l-Envâr, Enîsu'l-ârifin.  
249 2. Kâsimu'l-Envâr, Risale-i Hevrâiyye (Ebû Sa'îd Ebu'l-layr'ın rubâisinin şerhi).  
250 3. Kâsimu'l-Envâr, Dîvân.  
Hamişteki kitaplar:  
250 1. Emîr Huseynî, Zâdu'l-musâfirîn.  
251 2. Hâfiz-i Şîrâzî, Dîvân.  
251 3. Mahmûd-i Şebusterî, Gülşen-i Râz.  
252 4. İbn-i Yemîn Fahre'd-Dîn Mahmûd b. Emîr Yemînu'd-Dîn, Mukatta'ât.
- 138 254 F Nizâmî, Cemâlû'd-Dîn-i Genceî, Penc Genc.  
255 1. Nizâmî, Cemâlû'd-Dîn-i Genceî, Mahzenü'l-Esrâr.  
255 2. Nizâmî, Cemâlû'd-Dîn-i Genceî, Husrev u Şîrîn.  
255 3. Nizâmî, Cemâlû'd-Dîn-i Genceî, Leylâ vu Mecnûn.  
256 4. Nizâmî, Cemâlû'd-Dîn-i Genceî, Heft Peyker.  
256 5. Nizâmî, Cemâlû'd-Dîn-i Genceî, İskender-nâme.
- 139 258 F Mecmû'a (Şiirler).
- 140 260 F Abdu'l-'atâ Kemâlû'd-Dîn Mahmûd b. 'Alî el-Kirmânî (Hâcû), Dîvân ve Eserleri,  
261 1. Hâcû, Dîvân.  
261 2. Gul u Nevrûz.  
261 3. Hümâ u Hümâyûn.  
262 4. ?, Mensûr bir Risâle.  
262 5. ?, Mensûr bir Risâle.
- 141 264 T 'Urfî-i Şîrâzî'nin Kasîdelerinin Şerhi, Mecmû'a.  
264 1. Adnî Dede, Şerh-i Kasîde-i 'Urfî.  
264 2. Sadr-ı A'zam'ın Kütüphanesi Müdüri, Bir Şerh.

*Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Kataloğu*

	265		3. Hz. 'Alî hakkında bir Kasîde.
	265		4. Hz. 'Alî hakkında bir kasîde.
	265		5. Kasîde-i Nevrûziyye.
	266		6. Neşâtî Ahmed Dede (?), bir Na'at Şerhi.
	266		7. Nûrullahu'l-lârizmî, bir Şerh.
	266		8. Bir Şiir.
	266		9. Bir Şerh.
	267		10-11-12-13: Çeşitli Şiirler.
	268		14-15-16-17: Çeşitli Şiirler.
	268		18. Zubdetu'l-ilhâm Kasîdesi.
	268		19. Na't-ı şerîf.
142	270	F	Yâr 'Alî-i Şîrâzî, Lemehât fi Şerhi'l-Leme'ât.
143	272	F	Mecmû'a,
	273		1. Kâsîmu'l-Envâr'ın bir Na'atının şerhi.
	274		2. Câmî, Mesnevî'nin ilk iki beytinin nazmen şerhi.
144	275	T	Elvân-i Şîrâzî, Terceme-i Gulşen-i Râz.
145	277	F	?, Hulâsatu'l-Âamse.
146	279	F	Hazînî, Dîvân.
147	281		Nâsır Husrev-i 'Alevî, Rûşenâyî-nâme.
148	282	A	Vâkîdî Ebu 'Abdullâh Muhammed b. Omer, Futûhu's-şem'.
149	283	F	Kemâlu'd-Dîn Huseyn b. 'Alîyyi'l-Kâşîfî (Huseyn-i Vâ'iz), Cevâhirü't-tefsir li Tuhfeti'l-Emîr.
150	285	T	Ahmed b. Muhammed 'Arabşâh, ed-Durer ve'l-cevâhir (1. Cilt).
151	287	T	Ahmed b. Muhammed 'Arabşâh, Ed-Durer ve'l-cevâhir (2. Cilt).
152	288	T	Ahmed b. Muhammed 'Arabşâh, Ed-Durer ve'l-cevâhir (3. Cilt).
153	289	T	Ahmed b. Muhammed 'Arabşâh, ed-Durer ve'l-cevâhir (4. Cilt).
166	290	A	Sa'dî Sâdullâh b. 'Îsâ, Hâşiyeler ve Fâtiha Şerhi.
463	292	T	Dervîş Murtazâ, Durr-i yetîm (Câvidân terc.).
464	294	T	Fuzûlî Süleymân, Dîvân.
1039	296	A	Kur'ân-ı Kerîm.
1040	298	A	Kur'ân-ı Kerîm.
1041	299	A	Kur'ân-ı Kerîm.
1042	300	A	Kur'ân-ı Kerîm.
1043	302	A	Kur'ân-ı Kerîm.
1044	303	A	Kur'ân-ı Kerîm.
1045	304	A	Kur'ân-ı Kerîm.
1069	306	A	Evrâd-ı Mevlânâ.
1095	307	A	Kûfî yazıyla Âyet-i kerimeler.
1098	308	T	Hamdullâh Ahmed (Akşemse'd-Dîn-zâde), Yûsuf u Zelîha.
1113	310	F	Celâlu'd-Dîn Muhammed Mevlânâ, Mesnevî.
1114	315	A	Kur'ân-ı Kerîm (22. Cüz).
1115	317	A	Kur'ân-ı Kerîm.



## *Ahmet Faruk Çelik*

- 1117 318 F Ârifî, Gûy u çevgân (Hâl-nâme).  
1118 319 T ?, Rûz-nâme.  
1134 320 A Cezerî Muhammed b. Muhammed, el-Hisnu'l-  
hasîn.  
1136 321 F Mecmû'a (Çeşitli şâirlerin nazîreleri).  
1137 322 A İcâzet-nâme.  
1138 323 A İcâzet-nâme.  
1148 324 A Kur'an-ı Kerîm.  
1150 325 A Ebu'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ b. İyâd, eş-Şifâ bi-ta'rîfî  
hukûkî'l-Mustafâ.  
1152 326 T 'Ârif Abdûlbâkî, Menâhîcu'l-'usûlî'd-dîniyye ilâ  
Mevâkîfî'l-mekâsîdî'l-'ayniyye.  
1169 327 A Tefsîru İbn-i 'Abbâs.  
1177 328 F Celâlu'd-Dîn Muhammed Mevlânâ, Mesnevî.  
1189 335 A Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî,  
Sahîhu'l-Buhârî.  
1191 336 A Kur'an-ı Kerîm.  
1193 338 F Celâlu'd-Dîn Muhammed Mevlânâ, Mesnevî.  
1204 340 F Celâlu'd-Dîn Muhammed Mevlânâ, Mesnevî.  
1235 342 A Kur'an-ı Kerîm.  
1236 343 A Kur'an-ı Kerîm.  
1317 344 A Ebu 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî,  
Sahîhu'l-Buhârî.  
1323 346 A Kur'an-ı Kerîm.  
1324 347 A Muhammed b. Hamzâ Debbâğu'l-'Ayntâbî, Tefsîr.  
1342 349 A Ebu 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî,  
el-Câmî'u's-sahîh.  
1352 353 F Celâlu'd-Dîn Muhammed Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr.  
1398 355 A Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Omer ez-Zemahşerî  
el-Hârizmî Cârullâh, Keşşâf.  
1406 356 A Kur'an-ı Kerîm.  
1409 358 A Kur'an-ı Kerîm.  
1433 359 A Kur'an-ı Kerîm.  
1456 360 A Kur'an-ı Kerîm.  
1457 362 F Celâlu'd-Dîn Muhammed Mevlânâ, Mesnevî.  
1459 365 A Kur'an-ı Kerîm.  
1465 366 T Süleymân Sırrî, Miftâhu'l-'akâid.  
1466 368 A Kur'an-ı Kerîm.  
1477 369 T Yahyâ b. Muhammed, Tuhfetu'l-Mucâhidîn.  
1478 371 A Kur'an-ı Kerîm.  
1502 372 A Şerâfu'd-Dîn Dâvûd b. Mahmûd-i Kayserî,  
Matla'-i Husûsî'l-kelîm fî ma'ânî-i Fusûsî'l-hikem.  
1510 373 A Kur'an-ı Kerîm.  
1541 374 A Kur'an-ı Kerîm.  
1542 375 A Cezûlî Ebu 'Abdullâh Muhammed b. Süleymân b.  
Ebu-Bekr, Delâilu'l-Âyrât.  
1543 377 'Alîyyü'l-Kârî, el-Hizbu'l-a'zam ve'l-virdü'l-  
efhâm ve Duâlar.  
2341 379 A Kur'an-ı Kerîm.  
2588 380 A Kur'an-ı Kerîm.

## *Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpinarlı Kütüphanesi Kataloğu*

<sup>1</sup> Ali Alparslan, *Abdülbâkî Gölpinarlı*, Ankara 1996, s. 14.

<sup>2</sup> a.g.e., s. 3.

<sup>3</sup> a.g.e., s. 3 vd.; Ayrıca bkz. Arslan Tekin, *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1995, s. 260.

<sup>4</sup> Ali Alparslan, a.g.e., s. 8.

<sup>5</sup> a.g.e., s. 9 vd.

<sup>6</sup> Bizce Üstâd, bu mantikî oluştta biraz aşırı ve hassas davranıyordu. Bu yüzden de, mazmun ve ıstılahları umum şark dünyasınca tasavvufî kabul edilmiş ve öyle yorumlanmış Hâfız Dîvân'ının şerh ve şârihleri ile âdeta alay etmiştir. O, Hâfız'ı yalnız bir aşk ve şarap şâiri olarak görüyordu. Bunun için bkz. Abdülbâkî Gölpinarlı, *Hâfız Dîvânı*, s. IX-XVIII; Şark bilginlerinin Hâfız hakkındaki düşünceleri ve şiirindeki anlam için bkz. Ahmet Faruk Çelik, *Sürûri'nin Hâfız Dîvânı Şerhi'nin İncelenmesi*, (Selçuk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1996, s. 20-25 ve 46-98.

<sup>7</sup> Ali Alparslan, a.g.e., s. 12 vd.

<sup>8</sup> a.g.e., s. 14 vd.

<sup>9</sup> a.g.e., s. 18 vd.

<sup>10</sup> Abdülbâkî Gölpinarlı'nın eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. a.g.e. 14 v.dd.

<sup>11</sup> a.g.e., s. 37.